

BULETINI

REVISTË HULUMTUESE, FETARE, SHKENCORE
vëllimi 10, nr. 1

SCIENTIFIC RELIGIOUS JOURNAL
volume 10, no. 1 / 2026

Të gjitha temat e botuara në “Buletin” janë të skanuara me programin
Inspera originality, dhe nuk janë konstatuar plagjiat.

Baza e të dhënave dhe indekset ku skanohet revista:



Boton: **Fakulteti i Studimeve Islame**

Dekani

Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani

Redaktor përgjegjës

Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma

Redaksia

Dr. Ajni Sinani

Prof. Ass. Dr. Lulzim Esati

Prof. Dr. Fahrush Rexhepi

Prof. Ass. Dr. Zija Abdullahu

Prof. Ass. Dr. Musa Vila

Këshilli redaktues ndërkombëtar

1. Prof. Asoc. Dr. Diane Chapman, North Carolina State University, USA.
2. Prof. Dr. Elez Osmani, Universiteti “Luigj Gurakuqi”, Shkodër, Shqipëri.
3. Prof. Ass. Dr. Feim Gashi, Kırklareli University, Turkey.
4. Prof. Asoc. Dr. Muhamed Ali, University of Sharjah, United Arab Emirates.
5. Prof. Ass. Dr. Jashar Sherif, University of Thessalonik, Greek.
6. Prof. Ass. Dr. Hajrudin Hodžić, Faculty of Pedagogy in Bihać, Bosnia and Herzegovina.
7. Prof. Asoc. Dr. Ziber Lata, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup, Maqedonia e Veriut.
8. Dr. Eduard Caka, studiues nga Instituti i Historisë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë.
9. Dr. Behlul Kanaqi, profesor në Medresenë “Mehmed Fatih” - Mali i Zi.
10. Prof. Asoc. Dr. Khalif Muammar A. Harris, Faculty of Social Sciences and Humanities Universiti Teknologi Malaysia.

Sekretar i redaksisë

Mr. Vedat Shabani

Redaktor gjuhësor

Prof. Dr. Ferid Selimi

Redaktor teknik dhe ballina

Nuhi Simnica

Shtypi

“Printing press”- Prishtinë

Adresa

@ Fakulteti i Studimeve Islame

Rr. Bajram Kelmendi Nr.174, P.O.Box.10000, Prishtinë

Tel dhe Fax: 038-243-887

www.buletini.net www.fsi-edu.net buletini@info.net facebook.com/buletiniFSI
p-ISSN 3007-3677 e-ISSN 3078-7467 CEOOL



FAKULTETI I STUDIMEVE ISLAME I PRISHTINËS

BULETINI

REVISTË HULUMTUESE, FETARE, SHKENCORE
vëllimi 10, nr. 1

SCIENTIFIC RELIGIOUS JOURNAL
volume 10, no. 1 / 2026

p-ISSN 3007-3677

e-ISSN 3078-7467



KDU 28(05)

Prishtinë
2026

Përmbajtja

EDITORIALI	7
Ekstremizmi ideologjik: shfaqjet, shkaqet dhe mënyrat e parandalimit të tij	9
ARTIKUJT	23
Kontributi i Hasan Kaleshit në afirmimin e trashëgimisë shqiptare islame në studimet evropiane <i>Prof. Asoc. Dr. Sadik Mehmeti-Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani</i>	25
Osmani r.a., model për thirrje islame në kohë të begata dhe trazirash (576-656) <i>Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma</i>	43
Koncepti “ <i>nadhar</i> ” (arsyetimi racional) në veprën “ <i>Sherhu Meani’l-Athar</i> ” të Ebu Xhafer et-Tahaviut <i>Prof. Ass. Dr. Fation Shabani</i>	69
Të dhëna rreth dorëshkrimit të Kuranit të përkthyer në tërësi në gjuhën shqipe në Shqipëri më 1949 <i>Prof. Dr. Nuridin Ahmeti</i>	93
Muslimanët e rinj me aftësi të kufizuara dhe ndikimi psikologjik i besimit fetar (Rasti i Kosovës) <i>Prof. Asoc. Dr. Feim Gashi</i>	107
Dukuria e l’rabit dhe rëndësia e tij në gjuhën arabe <i>Dr. Kujtim Mirzo</i>	133
KRONIKË	147
Aktivitetet e Fakultetit të Studimeve Islame 1 janar 2025 - 30 qershor 2025 <i>Mr. Vedat Shabani</i>	149

EDITORIALI

Ekstremizmi ideologjik: shfaqjet, shkaqet dhe mënyrat e parandalimit të tij

Ekstremizmi ideologjik përbën një nga dukuritë më të rrezikshme për stabilitetin e shoqërive bashkëkohore, për shkak të ndikimeve të tij negative mbi strukturën sociale, vlerat morale dhe kombëtare. Ky editorial i revistës *Buletini* synon të analizojë ekstremizmin mendimor nga një perspektivë ndërdisiplinore, duke u fokusuar mbi shfaqjet e tij në fushën fetare, sociale dhe politike; faktorët që e shkaktojnë, e që janë fetarë, socialë, psikologjikë dhe politikë; si dhe mënyrat e parandalimit dhe të trajtimit, si edukative, kulturore, sociale dhe institucionale.

Treguesit e parë të ekstremizmit janë fanatizmi dhe intoleranca, të cilat bëjnë, që individi të jetë i përkushtuar ndaj mendimeve dhe paragjykitimeve të tilla, me kokëfortësi; po ashtu si edhe ngurtësia, e cila e privon nga mundësia për të kuptuar interesat e qenieve njerëzore, qëllimet e Sheriatit apo rrethanat e kohës në të cilën jeton. Një person i tillë nuk i lejon vetes të bashkëbisedojë me të tjerët, në mënyrë që të krahasojë mendimet e tij me ato të të tjerëve, por ndjek ato mendime që i duken atij më të drejta. Ne dënojmë përpjekjet e këtij individi për të përçmuar dhe hedhur poshtë mendimet e të tjerëve, po ashtu siç dënojmë qëndrimin e njëjtë të akuzuesve dhe kundërshtarëve të tij. Me të vërtetë, ne e dënojmë me rreptësi qëndrimin e tij, nëse pretendon se vetëm ai ka të drejtë dhe se të tjerët e kanë gabim, duke i akuzuar të tjerët, që kanë ide dhe mendime të ndryshme, për injorancë dhe egoizëm, si dhe ata që sillen ndryshe nga ai, për mosbindje dhe fisk, sikur ai vetë të ishte një pejgamber i pagabueshëm dhe fjalët që flet të ishin shpallje hyjnore. Ky qëndrim bie në kundërshtim me konsensusin e Ummetit se fjalët e një personi

mund të pranohen ose hidhen poshtë, tërësisht ose pjesërisht, me përjashtim të haditheve të të Dërguarit tonë, Muhammedit a.s..

Tipari i dytë i ekstremizmit fetar shfaqet në angazhimin e përhershëm për teprim dhe në përpjekjet për t'i detyruar të tjerët të bëjnë të njëjtën gjë, pavarësisht se ka arsye të shumta për lehtësim dhe se faktikisht, Allahu (xh.sh.) nuk ka urdhëruar për këtë gjë. Nëse dëshiron, një person i shtyrë nga devocioni dhe matura, mund të ndjekë një mendim të vijës së ashpër, në lidhje me disa çështje dhe në disa raste. Por, s' duhet të heqë dorë nga lehtësimi, kur ka nevojë për të. Një qëndrim i tillë nuk është në pajtim me mësimet e Kur'anit dhe Sunnetit, siç bëhet e qartë nga ajeti i mëposhtëm: ***“Allahu me këtë dëshiron lehtësim për ju, e nuk dëshiron vështirësim për ju...”*** (El Bekare, 185). Gjithashtu, i Dërguari a.s. ka thënë në një hadith të cituar më parë: *“Lehtësoni dhe mos vështirësoni”*.

Ekstremizmi ideologjik përfaqëson një devijim nga mesatarja (el vesatije) dhe moderimi që predikohet në Islam dhe në çdo sistem moral dhe shoqëror të ekuilibruar. Ai konsiston në tejkalimin e kufijve të arsyes dhe moderimit në besime, ide dhe sjellje, duke çuar shpesh në fanatizëm, përçarje shoqërore dhe përdorim të dhunës për qëllime ideologjike. Mësimet dhe tekstet kuranore, konceptin e mesatares e theksojnë qartë: ***“Kështu Ne ju bëmë ju një popull të mesëm (ummeten vasatan)...”*** (El Bekare, 143). Ky ajet nënvizon rëndësinë e balancës dhe shmangien nga çdo formë teprimi në të gjitha fushat e jetës. Në lidhje me këtë, ai ka thënë: *“Nëse dikush nga ju u prin njerëzve në namaz, ai duhet ta shkurtojë atë, sepse midis tyre gjenden njerëz të dobët, të sëmurë dhe pleq, dhe nëse dikush prej jush fal namaz vetëm, atëherë mund ta zgjasë namazin sa të dëshirojë”* (Transmetuar me pajtim sipas autoritetit të Abdullah ibn Amrit).

Ebu Mes'ud el Ensariu transmeton se një njeri i tha të Dërguarit a.s.: *“O i Dërguar i Allahut! Unë vonohem në namazin e sabahut (mëngjesit) vetëm sepse filani e zgjat atë”*. I Dërguari a.s. u zemërua si kurrë më parë dhe tha: *“O njerëz! Disa nga ju bëjnë, që njerëzit të mos i pëlqejnë punët e mira (namazin). Prandaj, cilido prej jush, që u prin njerëzve në namaz, duhet ta shkurtojë atë, sepse mes tyre ka të dobët, pleq dhe prej atyre, që*

kanë punë për të kryer". Siç e kemi përmendur më parë, i Dërguari a.s. reagoi në të njëjtën mënyrë, kur një njeri iu ankua atij se Muadhi r.a. e zgjaste namazin.

Dr. Jusuf Kardavi vazhdon më tej, duke elaboruar se një nga pasojat kryesore të ekstremizmit është ekspozimi ndaj rrezikut dhe pasigurisë. Prandaj, Islami këshillon moderim dhe ekuilibër në çdo gjë: në besim, ibadet, sjellje dhe legjislacion. Kjo është rruga e drejtë, të cilën Allahu xh.sh. e quan "es-sirâtul mustekîm", e cila dallon nga rrugët, që ndoqën ata, që tërhoqën mbi vete zemërimin e Allahut dhe ata, që e humbën rrugën. Moderimi apo ekuilibri është jo vetëm një veçori e përgjithshme e Islamit, por edhe një pikë themelore referimi, me të cilën, Allahu e dalloi Ummetin islam nga të tjerët. Tekstet islame i ftojnë myslimanët të jenë të moderuar dhe të hedhin poshtë dhe të kundërshtojnë të gjitha llojet e ekstremizmit: "gulûv" (teprimin), "tenattu" (tejkalimin e kufijve, pedantizmin fetar) dhe "teshdîd" (rreptësinë). Një shqyrtim i hollë i këtyre teksteve tregon që Islami porosit largimin nga teprimi. I Dërguari ynë paralajmëroi për pasojat e teprimit: "Ruhuni nga teprimi në fe. (Popuj) para jush janë zhdukur si pasojë e teprimit" (Ahmedi, Nesa'i dhe Ibn Maxhe).

Ekstremizmi mendimor nënkupton adoptimin e qëndrimeve dhe të ideve ekstreme, që devijojnë nga metodat dhe qasjet e pranueshme shkencërisht dhe fetarisht. Ai përfshin: refuzimin e dialogut dhe pranimin e ndryshimit, mospajtimin me pikëpamjet e tjetrit, qoftë fetare apo ideologjike, përdorimin e dhunës ose kërcënimeve për të arritur objektiva ideologjike ose politike. Të gjitha këto paralajmërime kundër ekstremizmit dhe të teprimit janë të nevojshme, për shkak të të metave, që vihen re në këto tendenca. E meta e parë është që teprimi nuk është i durueshëm ose i tolerueshëm, për shkak të natyrës së qenies njerëzore. Edhe sikur disa njerëz të mund të pajtohen me teprimin për një kohë të shkurtër, prapëseprapë shumica e njerëzve nuk janë në gjendje të bëjnë të njëjtën gjë. Legjislacioni i Allahut i drejtohet krejt njerëzimit dhe jo një grupi të posaçëm njerëzish, të cilët mund të zotërojnë një aftësi unike për të du-

ruar. Kjo është arsyeja pse njëherë i Dërguari a.s. u zemërua me një sahab të shquar, Muadhin, për shkak se ky i fundit u priu një ditë njerëzve në namaz dhe e zgjati atë aq shumë, sa që një nga njerëzit shkoi tek Pejgamberi dhe iu ankua. Ai i tha Muadh: *“O Muadh! A po i vë njerëzit në provë?!”* dhe e përsëriti këtë tri herë. (Buhariu). Në një rast tjetër, ai iu drejtua një imami, me një zemërim të pazakontë: *“Disa nga ju bëjnë që njerëzit të largohen nga punët e mira (namazi). Prandaj cilido prej jush, që u prin njerëzve në namaz, duhet ta shkurtojë atë, sepse mes jush ka të dobët, pleq dhe prej atyre, që kanë punë”*. (Buhariu).

Sa kuptimplote është këshilla e të Dërguarit a.s. për myslimanët, që të mos e mbingarkojnë veten dhe të ndjekin rrugën e mesme, në mënyrë që të mos i kaplojë lodhja dhe të heqin dorë nga vazhdimi. Ai ka thënë: *“Feja është shumë e lehtë dhe cilido që e mbingarkon vetveten, nuk do të mund të vazhdojë në këtë rrugë. Bëhuni të drejtë (pa teprim apo pakujdesi), afrojuni (përsosjes) dhe merrni sihariq (me shpërblimin e veprave tuaja)...”* (Buhariu dhe Nesaiu mbi autoritetin e Ebu Hurejres). Sikurse e meta tjetër është që teprimi vë në rrezik të drejtat dhe detyrimet e tjera. Një i urtë ka thënë: *“Çdo teprim deri diku shoqërohet me humbjen e një të drejte”*.

Rënia në humnerën e tekfirizmit

Fenomeni i ekstremizmit arrin kulmin e tij kur një grup i vetëm i priu njerëzit e tjerë nga e drejta për siguri dhe mbrojtje, duke e quajtur të ligjshme vrasjen e tyre dhe konfiskimin e pasurisë së tyre. Natyrisht, kjo ndodh kur ekstremisti i quan të gjithë njerëzit, me përjashtim të grupit të tij, si kuffarë (jobesimtarë). Ky lloj ekstremizmi këput çdo lidhje midis një personi të tillë dhe Ummetit islam. Në këtë grackë ranë havarixhët, megjithëse ishin të njohur për kryerjen me rreptësi të detyrimeve fetare, si p.sh. namazin, agjërimin dhe leximin e Kur’anit. Megjithatë, mendimi i tyre, ashtu si edhe vetëdija, u shtrembërua dhe u prish. Ata ishin kaq të

dhënë pas besimeve dhe sjelljes së tyre, saqë veprat e tyre të shëmtuara i shihnin si të mira dhe, pa dashur, u shmangën nga rruga e drejtë. I Dërguari a.s. e ka përshkruar kështu devocionin e këtyre njerëzve: *“Njëri nga ju do ta quajë të parëndësishëm namazin e tij, krahasuar me namazin e tyre (havarixhëve) dhe kijamin (ibadetin natën) e tij, krahasuar me atë të tyre, leximin (e Kur’anit) e tij, krahasuar me leximin e tyre”* (Muslimi). Po ashtu, për leximin e tyre të Kur’anit ai ka thënë: *“Ata do ta lexojnë Kur’anin, por ai s’do të shkojë përtej fyteve të tyre.”* *“Ata (havarixhët) dalin nga feja ashtu siç del shtiza nga shigjeta”* (Muslimi). Gjithashtu, i Dërguari a.s. ka treguar edhe atë që do t’i dallojë ata, e ajo është se: *“Do t’i luftojnë pasuesit e Islamit dhe t’i lënë idhujtarët”* (Muslimi).

Kjo është arsyeja se pse një dijetar mysliman, kur ra në duar të tyre dhe u pyet për identitetin e tij, tha se ishte mushrik (idhujtar), i cili ishte shumë i interesuar të dinte rreth mesazhit dhe librit të Allahut. Sapo e morën vesh këtë, havarixhët i thanë se do ta mbronin dhe se do ta lejonin të kalonte i pacenuar. Në mbështetje të vendimit të tyre, ata lexuan këtë ajet të Kur’anit: ***“E nëse ndokush prej idhujtarëve të kërkon strehim, ti strehoje në mënyrë që t’i dëgjojë fjalët e Allahut, e mandej përcille deri në vendin e tij të sigurt. Këtë, ngase ata janë popull, që nuk dinë.”*** (Et-Tevbe, 6).

Ekstremizmi mendimor ka pasoja të thella dhe negative në shumë rrafshë, si ai shoqëror, ku si pasojë ka shpërbërje të bashkëpunimit dhe të unitetit shoqëror. Në rrafshin politik, përshfaqet përçarja midis komuniteteve dhe rritja e tensioneve sociale, morale, fetare dhe psikologjike. Kurse në aspektin politik sfidohen dhe dobësohen institucionet dhe rendi kushtetues, si dhe përhapet dhuna dhe terrorizmi. Ekstremizmi mendimor sjell dëme të shumta në jetën individuale dhe shoqërore. Ai shkatërron marrëdhëniet sociale, duke krijuar izolim dhe mosbesim brenda familjes dhe komunitetit. Për më tepër, kufizon mendimin kritik të individit, duke e bërë të paaftë për të analizuar objektivisht situatat dhe për të pranuar perspektiva të ndryshme. Ekstremizmi shpesh shpie në veprime radikale, që rrezikojnë sigurinë personale dhe atë të të tjerëve, duke pen-

guar zhvillimin personal dhe shoqëror dhe duke kufizuar mundësitë për edukim, punë dhe integrim.

Në nivel kolektiv, ky fenomen dëmton paqen dhe stabilitetin e shoqërisë, duke nxitur polarizim dhe konflikte të vazhdueshme. Kurse nga aspekti fetar, do të arrinte të shkatërronte vlerat morale dhe fetare të shëndosha, si dhe do të shkaktonte keqkuptime rreth fesë dhe bindjeve të tjera.

Ekstremizmi mendimor në aspektin fetar ka pasoja të thella mbi individin dhe shoqërinë. Ai çon në keqkuptimin dhe deformimin e mesazhit të fesë, duke e paraqitur në mënyrë të ngushtë dhe radikale, larg qasjes së saj të drejtë dhe të mesme. Ky lloj ekstremizmi pengon zhvillimin e moralit dhe tolerancës, që promovon feja, duke krijuar ndarje dhe konflikte brenda komunitetit fetar. Për më tepër, ai mund të nxisë fanatizëm dhe veprime të dhunshme, duke rrezikuar jo vetëm jetën dhe sigurinë e individëve, por edhe stabilitetin e shoqërisë në tërësi. Në këtë mënyrë, ekstremizmi mendimor fetar është një pengesë serioze për praktikimin e shëndetshëm të fesë dhe për ndërtimin e paqes dhe bashkëjetesës ndërmjet njerëzve.

I Dërguari a.s. ka thënë: “*Kur një mysliman e quan kafir një mysliman tjetër, atëherë, pa dyshim, njëri prej tyre është i tillë.*” (Buhariu). Kjo do të thotë se, nëse akuza është e pavlerë dhe e pabazuar, atëherë ky cilësim i kthehet.

Usameh ibn Zejdi ka thënë: “Nëse dikush thotë: ‘Dëshmoj se nuk ka zot përveç Allahut,’ ai ka përqafuar Islamin dhe për pasojë, jeta dhe pasuria e tij janë të sigurta. Nëse e thotë këtë nga frika ose për t’u mbrojtur nga shpata, ai do të japë llogari përpara Allahut. Ne duhet të gjykojmë vetëm nga ajo çfarë paraqet”.

I Dërguari a.s. e qortoi Usamen, kur mori vesh se ky i fundit gjatë një beteje kishte vrarë një njeri, që kishte shqiptuar shehadetin. Kur Usame tha se në atë kohë ai mendoi se ai njeri kishte vepruar kështu nga frika, i Dërguari a.s. tha: “A mos e pe se ç’kishte në zemër, pasi pohoi se s’ka zot

përveç Allahut?” Usame tregon: “Ai (i Dërguari) vazhdoi të ma përsëriste këtë gjë, sa që dëshiroja të mos e kisha pranuar Islamin para asaj dite”.

Sheriati na mëson se ata, që e përqafojnë Islamin me sinqeritet dhe bindje, nuk mund të dëbohen nga bashkësia e tij, veçse me argumente bindëse, se ata kanë dalë nga ai. Bindja, pra, nuk mund të fshihet me dyshim. Bile, edhe mëkatet e mëdha si vrasja, prostitucioni dhe konsumimi i alkoolit nuk e nxjerrin myslimanin nga Islami, përveçse në rastin kur personi në fjalë nuk tregon respekt, kundërshton apo refuzon ta njohë Sheriatin.

Shtigjet dhe mënyrat e parandalimit të ekstremizmit mendimor

Parandalimi i ekstremizmit mendimor kërkon një qasje të integruar dhe strategjike, duke përfshirë disa aspekte, si arsim dhe edukim, ku do të mësohet mesatarja dhe moderimi, që nga periudha fëmijërore. Nxitja e mendimit kritik dhe vetëdijes intelektuale, promovimi i dialogut ndërfe-tar dhe ndërideojik, ku do të kishte mbështetje dhe bashkëpunim shoqëror dhe respekt reciprok. Po ashtu, do të mbështeteshin të rinjtë, si sigurimi i mundësive për punësim dhe zhvillim personal, si dhe nxitja e pjesëmarrjes aktive në jetën sociale dhe komunitare. Po ashtu, institucionet shtetërore do të ushtronin një kontroll dhe mbikëqyrje ndaj mediave dhe komunikimit, ku parandalohet dhe luftohet përhapja e ideve ekstremiste përmes mediave dhe platformave të ndryshme sociale.

Duke vazhduar dhe shtjelluar qasjen akademike ndaj parandalimit të ekstremizmit mendimor, mund të theksojmë disa dimensione të rëndësishme, që e bëjnë këtë proces më të qëndrueshëm dhe efektiv.

Së pari, arsimimi i integruar është themeli i parandalimit. Nuk mjafton vetëm njohja sipërfaqësore e teksteve fetare, por duhet të thellohet njohja e kontekstit historik, kulturor dhe shoqëror të këtyre teksteve. Një edukim i tillë i ndihmon individët të zhvillojnë aftësi analitike dhe

mendim kritik, të dallojnë mes mesazheve autentike dhe atyre të deformuara, si dhe të kuptojnë se feja nuk promovon dhunë apo urrejtje. Akademikët dhe edukatorët kanë një rol kyç në këtë proces, duke krijuar programe, që kombinojnë teologjinë, etikën dhe sociologjinë, për të ofruar një kuptim të balancuar dhe të mesëm të bindjeve fetare.

Së dyti, bashkëpunimi ndërdisiplinor është një tjetër dimension i rëndësishëm. Psikologjia e zhvillimit, edukimi moral, sociologjia dhe shkenca politike mund të kontribuojnë në identifikimin e faktorëve të rrezikshëm, që favorizojnë radikalizimin. Për shembull, studimi i dinamikave të grupeve, ndikimi i presionit shoqëror dhe prirjet individuale psikologjike ndihmon në hartimin e strategjive parandaluese, që janë të personalizuara dhe të efektshme.

Së treti, roli aktiv i udhëheqësve dhe komunitetit është vendimtar. Akademikët, liderët fetarë dhe edukatorët mund të veprojnë si modele për rininë, duke promovuar vlera të tilla si toleranca, dialogu, respekti për të ndryshmen dhe përgjegjësia qytetare. Një qasje e tillë nuk kufizohet vetëm tek mësimi i teorisë, por edhe tek praktika e përditshme dhe përfshirja në aktivitete komunitare, që forcojnë unitetin dhe bashkëjetesën paqësore.

Së fundi, përdorimi i mjeteve moderne të komunikimit dhe teknologjisë mund të jetë një instrument i fuqishëm. Platforma online, kur përdoren në mënyrë të edukuar dhe të drejtë, mund të shërbejnë për shpërndarjen e njohurive të sakta dhe për kundërshtimin e propagandës radikale, që shpesh përhapet në media sociale. Kjo kërkon strategji të qëndrueshme mediatike dhe edukim digjital, sidomos për të rinjtë, të cilët janë më të ekspozuar ndaj ideologjive ekstreme.

Në përmbledhje, parandalimi i ekstremizmit mendimor është një proces multidimensional, që ndërthur arsim të thelluar, bashkëpunim ndërdisiplinor, rol aktiv të komunitetit dhe përdorim të teknologjisë, duke ndërtuar një kuadër intelektual dhe moral, që mbron individin dhe shoqërinë nga radikalizmi dhe dhuna.

Këtu, organet shtetërore duhet të vazhdojnë edhe më tej, dhe sa më ngushtë me institucionet fetare në përkrahjen e iniciativave edukative dhe sensibilizuese për dijet dhe sjelljet fetare të moderuara. Kjo përfshin edhe zbatimin e ligjeve dhe politikave, që parandalojnë radikalizmin dhe dhunën.

Përfundim

Duke jetuar jetën tonë dhe në rrethanat në të cilat jetojmë si popull, por edhe si ummet, më shumë se kurrë më parë, ne kemi nevojë të studiojmë dhe të ndjekim modelin shembullor, që na ka lënë i Dërguari a.s. Ata ekstremistë, të cilët pa dallim akuzojnë për kufr apo shirk cilindo që bën ndonjë gabim, duhet të kuptojnë se duhet ta ndryshojnë strategjinë e tyre dhe të mësojnë se shumica e rasteve të korrupsionit dhe çoroditjes, që ata urrejnë, rrjedhin kryesisht nga mosnjohja e Islamit, shoqëria e keqe, apo shkujdesja. Zgjidhja gjendet në ndihmën, që u duhet dhënë njerëzve për t'i kapërcyer të gjitha këto probleme.

Të jesh i ashpër, t'i akuzosh të tjerët për kufr dhe të gjesh gabime në çdo gjë, që ata bëjnë, ky qëndrim sjell vetëm largimin e tyre. Një i urtë ka thënë: “Në vend që të mallkosh errësirën, mundohu të ndezësh një qiri për të ndriçuar rrugën”. Ky është një mesazh i qartë që na mëson se metoda më e mirë për të ndryshuar sjelljen e të tjerëve është përdorimi i dritës, i urtësisë dhe i mirëkuptimit.

Ekstremizmi mendimor përbën një kërcënim serioz për stabilitetin shoqëror, moral dhe fetar. Parandalimi i tij kërkon përpjekje të përbashkëta nga familja, shkolla, komuniteti dhe institucionet shtetërore, duke u mbështetur mbi parimet e mesatares dhe të moderimit. Nuk është e mjaftueshme vetëm të luftojmë ekstremizmin, por duhet të promovojmë vlera të tjera, si paqja, toleranca dhe bashkëjetesa, të cilat janë themelet e çdo shoqërie të shëndetshme.

Zbatimi i masave edukative, dialogut, integritit social dhe kontrollit mbi informacionin është thelbësor për të ruajtur stabilitetin, sigurinë dhe vlerat morale të shoqërisë. Kjo është rruga, që na çon drejt një sho-

qërie të zhvilluar, të ndjeshme dhe të përgjegjshme, ku individët e saj janë të lirë të zhvillohen dhe të kontribuojnë në mirëqenien e përgjithshme.

Ky numër i revistës *Buletini* përfshin gjashtë artikuj shkencorë që trajtojnë temat e zhvillimit dhe të ndryshimit brenda traditës islame, si dhe çështje, që lidhen me identitetin mysliman në kontekste të ndryshme.

Numri hapet me artikullin e autorëve Sadik Mehmeti dhe Islam Hasani, titulluar “Kontributi i Hasan Kaleshit në afirmimin e trashëgimisë shqiptare islame në studimet evropiane”. Në këtë punim, ata paraqesin figurën e Hasan Kaleshit (1922-1976), një ndër studiuesit shqiptarë, që pasuroi ndjeshëm albanologjinë, ballkanistikën dhe islamologjinë. Me metodologji të avancuar dhe rezultate origjinale, Kaleshi fitoi reputacion në qarqet shkencore rajonale dhe ndërkombëtare. Ai trajtoi trashëgiminë islame shqiptare të periudhës osmane, duke ndriçuar figura, institucione, ngjarje dhe duke kundërshtuar teza të pasakta. Kaleshi mbetet një pikë referimi për studiuesit e kësaj fushe dhe një autor shumë i cituar në Evropë, Turqi dhe botën arabe. Kumtesa e autorëve synon të trajtojë rolin e tij në afirmimin e trashëgimisë islame shqiptare në studimet evropiane.

Më pas, në artikullin e dytë, autori Rexhep Suma paraqet studimin e tij “Osmani r.a., model për thirrje islame në kohë të begata dhe trazirash (576–656)”. Halifi Osman r.a. ishte një figurë madhore e thirrjes islame, i cili vuri gjithë pasurinë dhe jetën në shërbim të Islamit. Ai veproi me vizion dhe urtësi në rrethana shumë të vështira, duke parandaluar gjakderdhjen në Medinë dhe duke kontribuar në marrëveshje kyçe si Hudejbija. Osmani r.a. unifikoi ummetin, duke tubuar Kur’anin dhe duke e shpërndarë në qendrat kryesore. Ishte figurë model për shumë të tjerë, duke përdorur metoda të ndryshme dhe të gjithanshme në zhvillimin e Islamit. Ai gjithashtu siguroi të ardhura për imamët, myezinët dhe gjykatësit, duke u kujdesur për ngritjen e shkollave dhe disiplinimin e brezave

të rinj. Jeta dhe veprimtaria e tij ende mbeten frymëzim për liderët dhe imamët, dhe veprat e tij studohen për të mësuar nga eksperiencia dhe udhëzimet që la pas.

Artikulli i tretë i Fation Shabanit me titull “Koncepti *nadhar* (arsyeti-mi racional) në veprën *Sherhu Meani’l-Athar* të Ebu Xhafer et-Tahaviut”, shqyrton epokën e Ebu Xhafer et-Tahaviut, e cila përkoi me kodifikimin e shkencave të transmetuara, të cilat hapën rrugë për dijen fetare, por sollën gjithashtu probleme metodologjike (zgjedhja e transmetimeve, zgjidhja e kontradiktave, marrëdhënia nakl–akl). Ebu Xhafer et-Tahaviu shfaqet jo thjesht si një transmetues i madh i haditheve apo një jurist, që pason verbërisht shkollën e tij, por si një metodolog mjeshtëror, që zhvilloi një sistem koherent për të arritur një sintezë mes traditës dhe arsyes. Përdorimi sistematik i tij i konceptit të *nadhar*-it e pozicionon atë si një figurë kyçe në zhvillimin e mendimit juridik islam, veçanërisht brenda shkollës hanefite. Sa u përket studimeve të para, kjo metodë duket të jetë një veçori dalluese e Tahaviut, por kërkon studime më të thella për të vërtetuar këtë përfundimisht.

Artikulli i katërt i Nuredin Ahmetit me titull “Të dhëna rreth dorëshkrimit të Kuranit të përkthyer në tërësi në gjuhën shqipe në Shqipëri më 1949”, thekson se në vitin 1946, në Shqipëri u krijua një komision për transkriptimin dhe përkthimin e Kuranit, i cili në vitin 1949 përgatiti dorëshkrimin e plotë gati për botim. Ky projekt synonte t’u sillte besimtarëve Kuranin në gjuhën shqipe dhe do të kishte rëndësi të madhe kulturore dhe fetare. Por, për shkak të presionit të regjimit komunist ndaj prijësve myslimanë, botimi nuk u realizua. Megjithatë, nga dokumentet e gjetura, duket se përkthimi i Kuranit në gjuhën shqipe kishte qenë i mundur që nga vitet 1912-1945, dhe ka mundësi që dorëshkrimi të ketë mbijetuar pas vitit 1949. Kjo mbetet një fushë për hulumtime të mëtejshme.

Artikulli i pestë i autorit Feim Gashi paraqet studimin me titull “*Myslimanët e rinj me aftësi të kufizuara dhe ndikimi psikologjik i besimit fetar (Rasti i Kosovës)*”. Ky studim ka për qëllim të plotësojë boshllëkun në

kërkimet mbi ndikimin e besimit fetar në procesin e përballimit dhe pranimin të aftësisë së kufizuar. Besimi në Allahun ka ofruar qetësim psikologjik për individët me aftësi të kufizuara, duke i ndihmuar ata të kuptojnë jetën dhe situatën e tyre si një provë nga Allahu. Adhurimet dhe lutjet kanë kontribuar në qetësimin e tyre dhe të personave të afërt, duke ofruar mbështetje emocionale dhe shpirtërore. Studimi tregon se një arsim fetar i drejtë rrit paqen dhe lumturinë e individëve me aftësi të kufizuara, ndërsa mungesa e një edukimi të shëndetshëm fetar ka sjellë pasoja negative psikologjike, duke lënë pas trauma të disa pjesëmarrës, pavarësisht viteve të kaluara. Gashi thekson se është thelbësore të ofrohet mbështetje dhe edukim fetar i duhur për të përballuar këto situata dhe për të arritur një integritet të plotë në shoqëri.

Artikulli i gjashtë dhe i fundit është i autorit Kujtim Mirzo, me titull *“Dukuria e I’rabit dhe rëndësia e tij në gjuhën arabe”*. Ky studim thekson rëndësinë e I’rabit (ndarjes së fjalëve në sintaksë dhe gramatikë) në gjuhën arabe dhe përqendrimin e tij si themel i kuptimit të plotë të teksteve fetare, veçanërisht Kur’anit. I’rabi është një detyrë fetare për arabët e hershëm, pasi ndikonte drejtpërdrejt në kuptimin e Kur’anit dhe në studimin e tefsirit, hadithit, dhe retorikës. Pa njohjen e I’rabit, kuptimi i teksteve do të ishte i mangët dhe i shtrembëruar. Mësimi i I’rabit, sipas Mirzos, është më shumë se një ushtrim gramatikor. Ai ruan identitetin gjuhësor, fetar dhe kulturor të gjuhës arabe dhe të shoqërive që e përdorin. Ky artikull thekson nevojën për të ruajtur dhe përmirësuar studimin e I’rabit, jo vetëm për qëllime akademike, por edhe për të mbajtur gjallë trashëgiminë kulturore dhe fetare të gjuhës arabe.

Në përmbyllje të numrit të fundit të revistës, përfshihet një kronikë e aktiviteteve të Fakultetit të Studimeve Islame për periudhën 1 janar 2025 - 30 qershor 2025, të përgatitur nga Mr. Vedat Shabani.

Lexues të nderuar!

Revista “Buletini” është një revistë shkencore, që është indeksuar me numrin ISSN 3027-5113 (Print) nga Qendra ISSN në Paris. Më 26 dhjetor 2024, revista është indeksuar gjithashtu në versionin online me numrin ISSN 3078-7467. Kjo është një arritje e madhe, pasi revista po bëhet gjithnjë e më e njohur ndërkombëtarisht, dhe është në rrugën e duhur për t'u anëtarësuar në platformat e revistave të indeksuara me kredibilitet të lartë.

Gjithashtu, më 16 dhjetor 2024, revista “Buletini” është indeksuar në platformën CEEOL (Central and Eastern European Online Library), me qendër në Frankfurt am Main (Gjermani). CEEOL është një platformë, që përmban revista akademike, libra dhe dokumente kërkimore nga shumë disiplina, përfshirë shkencat humane dhe sociale, si dhe studimet kulturore dhe historike të Europës Qendrore dhe Lindore. Ky është një hap i rëndësishëm për rritjen e ndikimit të revistës në qarqet akademike ndërkombëtare.

Me këtë rast, redaksia e revistës “Buletini” mbetet e përkushtuar në zgjerimin e hapësirave për hulumtues dhe studiues të rinj, duke ofruar një platformë për avancimin e teorive, epistemologjisë, pedagogjisë dhe metodave në fushën e studimeve islame, gjithmonë duke ruajtur frymën e traditës dhe objektivave të saj.

Në fund, ne shpresojmë dhe kërkojmë ndihmën e Krijuesit, i Cili është burimi i suksesit dhe pranueshmërisë së vizionit të revistës në mesin e komunitetit shkencor dhe më gjerë

Prishtinë, janar 2026.

Prof. Ass. Dr. Rexhep SUMA

Orcid.org/0009-0009-4920-2838

rexhep.suma@fsi-edu.net

PROFESOR NË FAKULTETIN E STUDIMEVE ISLAME, PRISHTINË
REDAKTOR PËRGJEGJËS I REVISTËS “BULETINI”

ARTIKUJT

Kontributi i Hasan Kaleshit në afirmimin e trashëgimisë shqiptare islame në studimet evropiane

Prof. Asoc. Dr. Sadik Mehmeti*
Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani**

Abstrakt

Hasan Kaleshi (1922-1976) është një nga studiuesit më të veçantë të shkencës shqiptare dhe një nga orientalistët më kompetentë shqiptar të shekullit të kaluar, që e thelloi dhe e pasuroi shumë albanologjinë, ballkanistikën, orientalistikën dhe islamologjinë.

* Autori Prof. Asoc. Dr. Sadik Mehmeti, doktor i shkencave të historisë dhe bashkëpunëtor shkencor në Degën e Historisë në Institutin Albanologjik të Prishtinës. Ka punuar në Arkivin e Kosovës (1999-2018); është pedagog i jashtëm në Fakultetin e Studimeve Islame që nga viti 2007 e deri më sot, po ashtu ka qenë pedagog i jashtëm edhe në Fakultetin e Filologjisë (2017-2019) e në Fakultetin Filozofik (2016-2018) të Universitetit të Prishtinës. Është autor i disa punimeve shkencore të botuara në revistat shkencore brenda dhe jashtë Kosovës. Është autor dhe bashkautor, i disa monografive nga fusha e islamologjisë, historiografisë, albanologjisë dhe arkivistikës.

sadikmehmeti72@gmail.com

** Autori, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani masterin dhe doktoraturën e ka përfunduar në International Islamic University Malaysia, drejtimi: Islamic Civilization PhD University Malaya Academy of Islamic Studies, drejtimi: Islamic Banking and Finance. Është profesor në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë dhe njëherit dekan i këtij Instituti. E-mail: Islam.Hasani@fsi-edu.net; orcid.org/0000-0001-9893-205. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me *Inspira Originality*, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

Duke pasur një qasje të avancuar metodologjike dhe rezultate origjinale shkencore, Kaleshi bëri emër në qarqet studiuëse rajonale dhe ndërkombëtare. Sikurse shumë probleme të tjera të albanologjisë, orientalistikës dhe islamologjisë, që tërhoqën interesimin dhe vëmendjen e këtij studiuesi në fushën e shkencës, ashtu ndodhi edhe me trashëgiminë islame shqiptare gjatë periudhës osmane. Ai, përveçse është ndër ata studiues, që ka qenë nismëtar në trajtimin e shumë çështjeve, që kanë të bëjnë me trashëgiminë islame shqiptare gjatë periudhës osmane, ai ka arritur me shumë sukses të sjellë rezultate, të ndriçojë shumë figura, personalitete, institucione e ngjarje, të ndriçojë një varg çështjesh të vështira, të kontestojë me argumente shumë teza, të cilat, me qëllim ose pa qëllim, ishin ngritur gabimisht për këtë trashëgimi. Kështu, Hasan Kaleshi u bë një nga të parët studiues shqiptar, që u mor intensivisht me këtë fushë, dha vlerësime, ndriçoi jetëshkrimet dhe veprat e shumë autorëve dhe vakëflënësve, nxori fakte e argumente nga ato dhe edhe u mundua të tërheq vëmendjen e opinionit shkencor dhe intelektual për mënyrën se si duhet vlerësuar dhe si duhet trajtuar trashëgimia islame jo vetëm shqiptare, por edhe ajo rajonale. Në këtë drejtim, H. Kaleshi ka ngelur si një pikë referimi edhe sot e gjithë ditën për studiuesit, që merren me këto çështje dhe ka një përdorim të gjerë në shumë vende të Evropës, Turqi, në Botën Arabe etj. Me punimet dhe rezultatet e tija shkencore H. Kaleshi mbetet autori shqiptarë dhe jo vetëm më i referuar dhe më i njohur në qarqet shkencore dhe akademike, të cilat merren me periudhën osmane në Ballkan dhe Evropë.

Pikërisht për studimet e H. Kaleshit dhe afirmimin e trashëgimisë shqiptare islame në studimet evropiane, do të bëhet fjalë në këtë kumtesë.

Fjalë kyçe: Hasan Kaleshi, shqiptarët, trashëgimia islame, Perandoria Osmane, Ballkani.

Abstract

Dr. Hasan Kaleshi (d. 1976) was one of the most distinguished scholars of Albanian science and among the most knowledgeable Albanian orientalist of the past century. He significantly enriched the fields of Albanian studies, Balkan studies, Orientalism, and Islamic studies. With an advanced methodological approach and original scientific results, Kaleshi earned a prominent reputation in regional and international academic circles. Among the many issues in Oriental and Islamic studies that attracted his scholarly interest, the Islamic heritage of Albanians during the Ottoman period stood out as a major focus. Not only was Kaleshi a pioneer in addressing numerous aspects of the Albanian Islamic heritage of that era, but he also achieved notable success in shedding light on historical figures, institutions, and events. He clarified complex issues, critically challenged many theses and contributed to a more accurate understanding of this heritage. As one of the first Albanian scholars to engage deeply in this particular field of study, Kaleshi offered valuable assessments, illuminated the biographies and works of many authors and waqf donors, uncovered facts and evidence, and sought to raise awareness within the scholarly and intellectual community about the importance of preserving, valuing, and properly studying Islamic heritage not only Albanian but also that of the broader region. In this respect, Kaleshi remains a key reference point for contemporary researchers in the field and is widely cited in academic circles across Europe, Turkey, and the Arab world. Through his scientific work and contributions, he stands out as one of the most frequently referenced and recognized Albanian authors in scholarly discussions concerning the Ottoman period in the Balkans and Europe. The research methodology employed in this research is an in-depth analysis of the works published by Kaleshi and will focus on his studies and his role in affirming the Albanian Islamic heritage within European academic discourse.

Keywords: Hasan Kaleshi, Albanians, Islamic heritage, Ottoman Empire, Balkans.

Hyrje

Historiografia shqiptare, për shkak të rrethanave dhe sistemeve të ndryshme nëpër të cilët ka kaluar populli shqiptar, shpeshherë ka rënë nën ndikimin, të cilin ia kanë imponuar historiografitë e kombeve përrëthesh, të cilët jo rrallë kanë pasur qëllime jo të mira dhe ekspansioniste në dëm të shqiptarëve dhe të tokave të tyre. Në këtë drejtim, më shumë në hak i është hyrë historisë shqiptare të periudhës osmane. Janë më se pesë shekuj të kësaj historie, që janë parë në një këndvështrim të reduktuar nën sintagmën zhvlerësuese si “periudhë e errët historike”. Ngjarjet, personalitetet, arritjet e shqiptarëve gjatë këtyre pesë shekujve reduktohen në ato vite të rezistencës antiosmane të Skënderbeut dhe të ekzistimit të tendencave antiosmane të pashallëqeve dominuese shqiptare të pjesës së parë të shek. XIX. Nga ana tjetër, për historinë kulturore, arsimore të kësaj periudhe as që bëhej fjalë. Kjo trashëgimi kulturore dhe arsimore, për shkak të paragjykimeve ideologjike, politike dhe shoqërore, në diskursin kombëtar gjatë periudhës komuniste, u trajtua si element i huaj, si diçka që nuk i përket këtij identiteti, ose për me keq, u pa edhe si pengesë për zhvillimin e kombit shqiptar, prandaj dhe u nënvlerësua dhe u anatemua, kurse në diskursin evropian shpeshherë u marginalizua. Megjithatë, studiues si Dr. Kaleshi kanë luajtur rol thelbësor në rikthimin e dinjitetit shkencor të kësaj trashëgimie dhe në afirmimin e saj në rrafshin shkencor kombëtar dhe evropian. I njohur si një nga orientalistët dhe osmanologët më të rëndësishëm shqiptarë të shekullit XX, H. Kaleshi ka kontribuar ndjeshëm në zbardhjen e rolit, që shqiptarët kanë luajtur në historinë, arsimin dhe kulturën në kuadër të Perandorisë Osmane. Ai ishte në mesin e rrallë të studiuesve, që përfaqësuan me dinjitet elementin islam shqiptar para qarqeve akademike vendore dhe evropiane.

Objektivi i këtij punimi është të analizojë kontributin shumëdimensional të Kaleshit në afirmimin dhe ndërkombëtarizimin e trashëgimisë islame dhe asaj shqiptare në studimet evropiane, duke u mbështetur në punimet e tij të botuara në gjuhët evropiane dhe ballkanike, si dhe në vlerësimet e studiuesve bashkëkohorë.

1. Jetëshkrimi dhe formimi akademik i Hasan Kaleshit

Hasan Kaleshi u lind më 7 mars 1922 në fshatin Serbicë të Kërçovës, në Republikën e Maqedonisë Veriore. Mësimet e para i mori nga babai Ahmed efendi Kaleshi, i cili ishte një hoxhë i ngritur dhe me autoritet i asaj ane. Shkollën fillore e kreu në vendlindje, gjashtë klasë në Medresenë e Madhe në Shkup dhe dy klasë në shkollën e mesme “Sami Frashëri” në Prishtinë. Studimet i kreu në Fakultetin Filozofik-Dega e Orientalistikës, në Beograd, në vitin 1951. Po në të njëjtin fakultet më 1960, përfundoi edhe disertacionin e doktoranturës me titull “*Najstariji vakufski dokumenti iz Makedonije na arapskom jeziku*” (Dokumentet më të vjetra të vakëfeve të Maqedonisë në gjuhën arabe). Në këtë fakultet nga viti 1960 deri në vitin 1965 punoi asistent i gjuhës arabe, kur edhe shkoi në Gjermani për specializim në turkologji. Në vitet 1965-1967, qëndroi në Kajro disa muaj, kur dorëzoi për botim fjalorin dygjuhësh serbokroatisht-arabisht “*Srpskohrvatski - arapski rečnik*, dhe u zgjodh anëtar korrespondent i Akademisë Arabe të Shkencave, në Kajro.¹ Në vitin 1967 kthehet në Prishtinë, në Institutin Albanologjik, të cilit në vitin 1953 së bashku me studiues të tjerë i kishin vënë themelet këtij institucioni shkencor. Pas disa vitesh kaloi në Fakultetin Filozofik – Prishtinë, në katedrën e historisë, në thirrjen profesor ordinar. Në vitin 1973 e themeloi Degën e Orientalistikës në këtë fakultet. Ishte anëtar i redaksisë së disa revistave vendore dhe ndërkombëtare: “Gjurmime Albanologjike” (Prishtinë), “Vjetari i Arkivit të Kosovës” (Prishtinë), “Balkanica” (Beograd), “Prilog za orijentalnu filologiju” (Sarajevë), “Der Islam” (Berlin), “Uralo-Altaschen Jahrbuch” (Hamburg), (Munih) etj. Ndërroi jetë më 19 korrik të vitit 1976, në Prishtinë dhe u varros në Beograd – ku jetonte familja e tij.²

¹ *Fjalori Enciklopedik i Kosovës*, Akademia e Shkencave dhe e Arteve të Kosovës, vëll. I, zëri nga: Jahja Hondozi, Prishtinë, 2018, f. 747.

² Mustafa Memić, *Velika Medresa i njeni ucenici u revolucionarom pokretu*, Shkup, 1984, f. 69; Riza Sadiku, *Hasan Kaleshi – Jeta dhe vepra*, Renesanca, Prishtinë, 1996, f. 13-14

2. Fushat kryesore të veprimtarisë shkencore të H. Kaleshit

Rrugëtimi drejt dijeve dhe formimi i tij akademik në shumë institucione shkencore bënë që Dr. H. Kaleshi të jetë një nga studiuesit më të veçantë të shkencës shqiptare dhe një nga orientalistët më kompetentë shqiptar të shekullit të kaluar, që e thelloi dhe e pasuroi shumë albanologjinë, ballkanistikën dhe orientalistikën, si dhe fusha të tjera. Ai, me punimet e tij shkencore, arriti të jepte kontributin e tij të madh në studimet historiografike, duke u bërë kështu një nga përfaqësuesit më të denjë të studimeve tona të mirëfillta historike. Duke pasur një qasje të avancuar metodologjike dhe rezultate origjinale shkencore, Kaleshi bëri emër në qarqet studiuëse rajonale dhe ndërkombëtare.

Dr. Kaleshi, në rend të parë, saje të zotërimit të gjuhëve të shumta botërore, si, arabishten, turqishten-osmanishten, persishten, gjermanishten, italishten, anglishten, bullgarishten, frëngjishten, e serbokroatishten, pati mundësinë të konsultonte dhe të shfrytëzonte literaturën shkencore të kohës e të bënte hulumtime shkencore nëpër biblioteka dhe nëpër arkivat e ndryshme të botës, si në Tiranë, Stamboll, Ankara, Vjenë, Strasburg, Gracë, Munih, Göttingen, Berlin, Hamburg, Çikago, Nju-Jork, Paris, Kajro, Aleksandri, Sofje, Athinë, etj.. Si rezultat i hulumtimeve të vazhdueshme të tij për afro tri dekada me radhë, janë studimet dhe artikujt shkencorë e kulturorë të botuar në revista të ndryshme shkencore e kulturore të kohës.³ Veprimtaria shkencore, publicistike, ajo e përkthimeve, polemikave, etj. të Dr. Kaleshit, është e gjerë dhe e shumanshme dhe, sipas bibliografëve të tij, ajo arrin shifrën e 350 zërave⁴, kryesisht në fushat histori, histori e kulturës, gjuhësi, letërsi, etnografi, onomastikë, islamistikë, etj. Kaleshi, përveçse është ndër ata studiues, që ka qenë

³ Mehdi Polisi, *Kontributi i Hasan Kaleshit në gjuhësinë shqiptare*, në: "Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën shqiptare", 24/1, Prishtinë 2005, f. 404.

⁴ Hasan Kaleshi, *Vepra-1*, Logos A, Shkup, 1996; Dr. Riza Sadiku, *Hasan Kaleshi – Jeta dhe vepra*, Shkup, 1996; Dr. Feti Mehdiu, *Bibliografia e Dr. Hasan Kaleshit*, në: "Edukata Islame", nr. 86, Prishtinë, 2008, f. 299-304.

nismëtar në trajtimin e shumë çështjeve nga këto fusha, si rrallë kush, ka arritur me shumë sukses të sjellë rezultate, të ndriçojë shumë figura, personalitete e ngjarje, të ndriçojë një varg çështjesh të vështira, të kontestojë me argumente shumë teza, të cilat, me qëllim ose pa qëllim, ishin ngritur gabimisht, arriti që problemet përkatëse t'i vinte në binarë shkencorë dhe shkencën shqiptare ta shtynte përpara dhe ta bënte të njohur edhe në qarqet shkencore jashtë shqiptare.⁵

Kaleshi ishte i bindur se trashëgimia islame e shqiptarëve nuk ishte pengesë për formimin e vetëdijes kombëtare, por pjesë thelbësore e saj dhe këtë e vërteton me studimet e tij të shumta.

Kaleshi përmes studimeve të tija të mbështetura kryekëput mbi dokumente arkivore në gjuhë të ndryshme, kryesisht në gjuhët orientale, ka arritur të përmbys paradigmat kërkimore shkencore, të cilat dominonin diskursin politiko-shtetëror, sipas të cilave paradigma sidomos historiografia sllave (nën ndikimin e së cilës ishte deri në një masë edhe historiografia shqiptare, kishte ndërtuar narrativen për trashëgiminë islame ndër shqiptarët. Përmes këtyre studimeve, Kaleshi mundësoi një pasqyrë më të qartë dhe të detajuar të historisë së Kosovës osmane, përmes burimeve arkivore dhe literaturës në gjuhë të ndryshme. Studimet e tij u bënë të rëndësishme jo vetëm për studiuesit, për publikun e gjerë, pasi ndihmon në zgjerimin e njohurive dhe dijeve historiografike për Kosovën dhe shqiptarët gjatë periudhës osmane, duke ofruar një gamë të gjerë informacioni dhe interpretime për të kaluarën e këtij rajoni. Kjo i mundëson lexuesit të kuptojnë më mirë ndikimin e ngjarjeve historike dhe të zhvillimeve të ndryshme, si dhe mënyrën se si ato janë trajtuar dhe interpretuar nga studiues të ndryshëm vendor, rajonal dhe ndërkombëtarë.

Në këtë drejtim, disa nga temat, që i studioi dhe i trajtoi me imtësi dhe më me ndikim të veçantë janë:

⁵ Sadik Mehmeti, *Kontributi i Hasan Kaleshit për dorëshkrimet islame – orientale*, “Takvim/Kalendar”, BIRK, Prishtinë, 2013, f. 222.

- *Vakëfet dhe vëkëflënësit shqiptar*: në punimet e tij përshkruan me hollësi kontributin e vakëfeve në ndërtimin e shkollave, bibliotekave, medrese, xhami dhe spitale në trojet shqiptare, duke dokumentuar vakëfname të rëndësishme në gjuhën osmane. Vepra e Dr. Hasan Kaleshit, *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jetiku*, (*“Dokumentet më të vjetra të vakëfit në gjuhën arabe në Jugosllavi”*)⁶, për kohën kur u botua (viti 1972) si dhe sot, mbetet i vetmi studim shkencor i këtij lloji, jo vetëm në Kosovë, por në gjithë hapësirat shqiptare dhe paraqet një kontribut të çmuar për shkencën dhe kulturën shqiptare dhe më gjërë. Roli i institucionit të vakëfit dhe themeluesit e vakëfeve ndër shqiptarët për ndërtimin e një varg objektesh sakrale dhe profane, madje edhe në ndërtimin dhe themelimin e qyteteve tona, deri kur Kaleshi e botoi studimin e tij, nuk ka qenë objekt studimi i shkencës shqiptare. Në të vërtetë, ky studim i Kaleshit, në kohën kur është botuar, ka zgjuar një interesim të madh në qarqet shkencore dhe akademike të orientalistikës në shumë qendra shkencore, jo vetëm brenda ish-federatës Jugosllave, por sidomos në ato evropiane. Dhe jo vetëm në qendrat shkencore të orientalistikës, por edhe të historisë, gjuhësisë etj. Për këtë arsye, janë botuar disa recensione e vlerësime në revistat më eminente të kohës, që trajtojnë problemet historike, filologjike etj., dhe që merren me studimin e dokumenteve të vakëfit në gjuhët orientale. Kjo vepër e Dr. Kaleshit ka ngelur si një pikë referimi dhe e veçantë edhe sot e gjithë ditën për studiuesit, që merren me këto çështje dhe ka një përdorim të gjerë në shumë vende të Evropës, të Ballkanit, Turqi, në Botën Arabe, etj.

Këtu, Kaleshi ka studiuar në pikëpamje historike, juridike, filologjike, diplomatike, etj., nëntë vakëfname të më të vjetra në gjuhën arabe në hapësirën e asaj, që dikur quhej Jugosllavi, që u përkasin viteve 1435 e këndej, të cilat radhiten si vijon:

⁶ Hasan Kaleši. *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jetiku*, Zajednica naučnih ustanova Kosova, Prishtinë 1972.

- Vakëfnameja e Sunkur Çausht beut nga Manastiri, e cila mban datën 9-19 prill 1435. Autori pohon se ky është dokumenti më i vjetër i këtij lloji, që është zbuluar deri tani në ish-Jugosllavi.
- Vakëfnameja e Is'hak beut nga Shkupi, 9-18 shkurt 1445.
- Vakëfnameja e Sinanuddin Çelebiut nga Ohri, 1491.
- Vakëfnameja e Is'hak Çelebiut nga Manastiri e datës 22-30 qershor 1506.
- Vakëfnameja e Is'hak Çelebiut nga Manastiri, 10-19 korrik 1508.
- Vakëfnameja e Is'hak Çelebiut nga Manastiri e datës 18-27 qershor 1511, dhe
- Vakëfnameja e Is'hak Çelebiut nga Manastiri e datës 24 shtator 3 tetor 1511
- Vakëfnameja e Muslihuddin al-Madinit, ndërtuesit të Kurshumli hanit në Shkup dhe që mban datën 21 dhjetor 1549, 2 janar 1550, dhe e fundit,
- Vakëfnameja e pesë herë sadriazemit të perandorisë Osmane, Koxha Sinan Pashës, 23 korrik 1556.

Duke folur për këto vakëfaname, autori Kaleshi, përveç deshifrimit dhe përkthimit të tyre, ka arritur në mënyrë shkencore, objektive dhe të argumentuar që të ndriçojë këta vakëflënës, ose për më tepër të bëjë shumë korrigjime përkitazi me personalitetin e tyre. Për shembull këtu kemi studimin më të hollësishëm për Vezirin e Madh, Koxha Sinan Pashën, për të cilin, Dr. Hasan Kaleshi ka dëshmuar me fakte se është me origjinë shqiptare nga fshati Topojan i Lumës. Autori hedh dritë edhe mbi një varg personalitetesh të tjera me origjinë shqiptare. Ai ia del të sqarojë edhe shumë çështje të tjera. Shkoqit emërtime (toponime) të ndryshme, krahason qëndrimin e shkencëtarëve të tjerë përkitazi me ndonjë problem historik. Na jep informata për titujt e plotë të veprave të ndryshme, të cilat i janë vënë në dispozicion ndonjë vakëfi. Na ofron të dhëna shumë të vlershme biografike dhe me rëndësi historike lidhur me autorët e atyre veprave dhe vetë, veprat. Njëkohësisht bën edhe korrigjimin e ca autorëve, të cilët e kanë cekur këtë problem, me qëllim që ta

sqarojnë, por, pa ndonjë studim serioz. Kaleshi arrin ta vë problemin përkatës në binarë shkencorë. Në bazë të dokumenteve të botuara, në këtë libër dalin në dritë shumë themelues të vakëfeve, që kanë një rëndësi të veçantë për ndërtimin e një vargu objektesh kulturore, higjienike, islame, sociale, historike, artistike etj. Në bazë të këtyre dokumenteve, Kaleshi ka ndriçuar një varg çështjesh të koklavitura. Ka hedhur poshtë tezën se Hanin e Vjetër të Shkupit, Kurshumli - han, e ka ndërtuar Justiniani ose Car Dushani dhe ka argumentuar se atë e ndërtoi Al-Madini, i cili ndërtoi edhe një han dhe një xhami në Trepçë dhe në Novi Pazar. Gjithashtu ndriçon problemin rreth xhamisë së Sinan Pashës në Prizren dhe Kaçanik dhe edhe shumë probleme të tjera.

Në të vërtetë, ky nuk është kontributi i vetëm i Hasan Kaleshit për institucionin e vakëfit ndër shqiptarët dhe më gjerë në trojet e ish-Jugosllavisë gjatë periudhës osmane. Ai botoi edhe një numër të vakëfnameve të tjera në këto hapësira e që ishin në gjuhën osmane, siç është Vakëfnameja Kukli-Begut⁷, vakëfmetë e Mehmet pashë Kaçanikut,⁸ vakëfnameja e Mahmud pashë Rrotllës⁹ etj., disa prej të cilave i ka në bashkautorësi me studiues eminentë, si p.sh. me Mehmed Mehmedovskin (Shkup), Ismail Erenin (Turqi), Ismail Rexhepin (Kosovë), dr. Hans Jürgenin (Gjermani) etj., që dëshmon se Kaleshi ka qenë i hapur në bashkëpunim me kolegët që merreshin me problemet që i trajtonte ai.

- Roli i elitave shqiptare islame në administratën osmane dhe ndriçimi i biografive të tyre:

Një fushë tjetër, që zë vend kryesor në veprimtarinë shkencore të Hasan Kaleshit në historiografinë shqiptare janë studimet, që kanë të bëjnë me historinë dhe kulturën e popullit shqiptar, në veçanti ato që

⁷ Hasan Kaleši – Ismail Redžep, *Prizrenac Kukli-Beg i njegove zadužbine*, Prilozi za orijentalnu filologiju, Orientalni Institut u Sarajevu, br. VIII-IX, 1958/59, Sarajevo, 1960, f. 143-167.

⁸ Hasan Kaleši – Mehmed Mehmedovski, *Tri vakufnami na Kačanikli Mehmed Paše*, INI, Shkup, 1958, (Botim i veçantë 95 faqe).

⁹ Hasan Kaleši - Ismail Eren, *Prizrenac Mehmed Paša Rotul, njegove zadužbine i vakufname*, Starine Kosova, br. VI-VII, Priština 1972/73, f. 24-60.

trajtojnë rolin e personaliteteve të ndryshme shqiptare në periudhën e Perandorisë Osmane. Ai është autor i disa punimeve mbi jetën dhe veprimtarinë patriotike, shkencore, kulturore e politike të shumë figurave në zë të historisë sonë kombëtare, si: Jahja Bej Dukagjini, Suzi Prizrenasi, Koçi Beu, Sinan Pasha, Mehmet Pashë Kaçaniku, Lutfi Pasha, Ali Pashë Gucia, Sami, Naim e Abdyl Frashëri, Ismail Qemali, Faik Konica, Haxhi Zeka, Fan Noli, Dr. Ibrahim Temo, Dervish Hima, Nexhip Draga, etj.¹⁰ Falë angazhimit të tij të vazhdueshëm, Kaleshi arriti të hidhte dritë mbi shumë personalitete nga të gjitha trojet shqiptare, disa nga të cilët fare pak njiheshin deri atëherë, ose nuk njiheshin fare. Kaleshi nxori në pah rolin e tyre jo vetëm në jetën fetare, por edhe në ruajtjen e gjuhës shqipe, alfabetit dhe arsimit dhe në veprimtarinë e tyre në Lëvizjen kombëtare.

- *Institucionet arsimore islame*: janë një pjesë e rëndësishme e studimeve të Hasan Kaleshit. Ai i trajtoi një varg të mejtepeve, medreseve, bibliotekave dhe elitën tyre si qendra të formimit intelektual dhe kombëtar, duke kundërshtuar diskursin se këto institucione ishin vatra të prapambetjes. Në këtë drejtim rezultatet e veta, Hasan Kaleshi i mbështet në burime të dorës së parë, në gjuhët orientale dhe të krahasuar me studimet e shkencëtarëve gjermanë dhe të tjerë, si Hammer, Levend, Babinger etj.¹¹ Duke pasqyruar veprimtarinë kulturore të qyteteve shqiptare në kohën e Perandorisë Osmane, ai hap shtigje për hulumtime të mëtejshme nga fusha e historisë, e letërsisë, e kulturës, e arsimit, e rrethanave sociale e politike, etj. Pastaj ofron të dhëna me interes për disa personalitete dhe objekte me rëndësi të madhe për historinë e kulturës sonë, duke filluar nga shekulli XV e deri në fillim të shekullit XX., të

¹⁰ Hasan Kaleshi, *Roli i shqiptarëve në letërsinë orientale*, në: Seminari i Kulturës Shqiptare për të Huaj, nr. 2, Prishtinë 1976; Mehdi Polisi, *Kontributi i Hasan Kaleshit në Gjuhësinë shqiptare*, në Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, Prishtinë, 2005, f. 405.

¹¹ Hasan Kaleši, *Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda*, "Gjurmime albano-logjike", I, Prishtinë 1965; Kaleshi, Hasan, - Jürgen, Hans. *Vilajeti i Prizrenit*, në revis-tën: "Përparimi", nr. 2, Prishtinë, 1967 dhe "Përparimi", nr. 3, Prishtinë, 1967.

dhënat dhe rezultatet shkencore të Kaleshit studiuesit e mëvonshëm, do t'i kenë si pikë referimi.¹²

3. Ndërkombëtarizimi i trashëgimisë kulturore shqiptare-islame në Evropë

Tashmë u theksua se Hasan Kaleshi u bë një urë e rëndësishme lidhëse mes botës shqiptare dhe qarqeve shkencore gjermane, austriake dhe jugosllave. Ai botoi mbi 60 artikuj shkencorë, në revista kryesore që botoheshin asokohe në këto gjuhë dhe që merreshin me studime orientale islame. Në këto punime, Kaleshi paraqiti argumente të bazuara në dokumente arkivore osmane dhe literaturë klasike orientale për të sfiduar stereotipat ekzistuese në Perëndim lidhur me shqiptarët myslimanë. Në këtë drejtim Kaleshi dha një kontribut të çmuar në shërbim të studimeve dhe të studiuesve shqiptarë në qarqet shkencore evropiane. Në këtë drejtim, shërbimi i Hasan Kaleshit, që i bënte historiografisë dhe kulturës shqiptare është i jashtëzakonshëm dhe atë duhet parë në dy rrafshë:

- *së pari*, Kaleshi në periudhën 1949-1976, ka botuar dhjetëra punime të tijat në gjuhë të huaja në shtypin jashtë shqiptar, si dhe ka prezantuar në këto gjuhë një varg veprash të autorëve shqiptarë.

- *së dyti*, Kaleshi në shtypin shqiptar ka botuar dhe ka paraqitur një numër të konsiderueshëm të kontributeve të autorëve të huaj, që kanë shkruar për shqiptarët. Meqë qëllimi ynë në këtë shkrim është që të prezantojmë kontributet e H. Kaleshit në shtypin e huaj, atëherë këto të dytat nuk do t'i përmendim në këtë vështrim. Sidoqoftë, kur shikojmë bibliografinë e H. Kaleshit vërejmë se ai ka botuar një numër të madh të kontributeve të tij në gjuhën gjermane në revistën “*Südost – Forschungen*” - München (SF), pastaj në “*Lexikon der Islarnischen Welt*” - Stuttgart - Berlin - Mainz (LIW), në “*Biografische Lexikon zur Gesichte Südosteuropas*”

¹² Hasan Kaleshi, *Kosova nën pushtetin turk, në: “Kosova nekad i danas/Kosova dikur dhe sot”*, Beograd 1973, f. 152-169; Feti Mehiu, *Reflektime të studimeve orientale në botimet e institutit Albanologjik të Prishtinës*, Gjurmime Albanologjike-seria e shkencave filologjike, nr. 34-35, Prishtinë, 2004-2005, f. 151-163.

- München (BLGS), në “*Der Islam*” (Berlin), në “*Uralo-Altaschen Jahrbuch*” (Hamburg).

Përveç prezantimeve, që u bënte veprave të studiuesve shqiptarë, apo edhe të tjerëve, që trajtonin çështje të historisë shqiptare, vlen të përmendet edhe fakti se Kaleshi opinionit shkencor botëror i ka afruar edhe disa studime të tij në gjuhët *frënge, gjermane, angleze, turke dhe arabe*¹³.

Vetëm në gjuhën gjermane Kaleshi ka botuar mbi pesëdhjetë shkrime, duke përfshirë aty punime autoriale, zëra enciklopedik, recensione, kritika, përkujtime, etj.

Ja disa nga punimet e H. Kaleshit në gjuhën gjermane:

1. *Luftat shqiptaro-turke në shek. e XV, burime osmane*, Tiranë 1968, Südost-Forschungen, Band XXVIII, München, 1969, f. 430.
2. Leheldt Werner: *Das serbokratische aljamiado-Schriftum der bosnisch-herzegovinischen Muslime. Transkriptionsprobleme*, München, R. Trofenik 1969, pp. 193, SF, Band XXX, München 1971, pp.429-430.
3. Peter Bartl: *Der Westbalkan zwischen, spanischer Monarchie und Osmanischen Reich. Zur Turkenkriegs problematik an der Wende von 16 zum 17 Jahrhundert*, Wiesbaden 1974, p. 258,
4. (Albanischen Forschungen 14), Balcanica V, Beograd 1974, str. 459-461.
5. Hans Jürgen Körnrumf: *Osmanische Bibliographi mit besondere Berücksichtigung der Türkei in Europa, Handbuch der orientalistik*, Erste Abteilung, Ergänzungsband VIII, Leiben - Köln 1973, p. 1374, Balcanica V, Beograd 1974, str. 461-462.
6. *Der Einfluse der Türkischen auf die wortbildung den Albanischen Schriften zur Goschichte und kultur des altan Orientes 5*, Academie der Wischenschaften der DDR, Verlang-Berlin 1974 str. 279-286.
7. *Forma Stiftunagen (vakuf)*, LIW, 200/1, I Band, W. Kahlhammer, Stutgard - Berlin - Mainz 1974, str. 183-188.

¹³ Disa nga ato kontribute janë përfshi në vëllimin: Hasan Kaleshi, *Vepra 9, Studies on European languages*, Prepared: Feti Mehdiu, “Dija”, Prishtinë, 2022.

8. *Oblast Brankovića, Opširni katastarski popis iz 1455 godine*, Sarajevo 1972, Orijentalni institut, XXII, 378 str. (Monumenta Turcica II, 2/1, II, 2/2) SF, Band XXXIII, München 1974, str. 407.
9. *Aspects of the Balkans Continuity and change. Contributions to the International Balkan Conference held at UCLA. October 23-28. 1969.* Ed. by Henrik Birubaun and Speros Vryonis, Jr. The Hague Paris: Souton 1972, 447 S. (Slavistic Printings and Reprintings 270), SF, Band XXXIII, München, 1974, str. 331-334.
10. *Islamiche Arhandlungen, Aus des Institut für Geschichte und kultur des Nahen Orients an der, Universitat München I vol.* Kolekcioni: Esitrage zur Kenntais Südost-Europas und des Nahen Orients 1. XVII, München 1974.
11. *Arnavutçada Osmanlıca - Türkçenin Ekleri*, Çevren, nr. 4, 1974, Priştine, s. 26-32.
12. *Frashëri Abdul*, BLGS, Band I, München 11 1974, str. 335-337.
13. *Draga Nexhip*, BLGS, Band I, München 1974, str. 424-426.
14. *Dukagjini*, BLGS, Band I, München 1974, str. 444-446.
15. *Frashëri Naim*, BLGS, Band I, München 1974, str 540-542.
16. *Frashëri Sami*, BLGS, Band I, München 1974, str. 546-548.
17. Redzepagić Jašar: *Razvoj prosvete i školstva albanske naradnosti na teritoriji današnje Jugoslavije do 1918 godine*, Prishtinë 1968. Bühler und Zeitschriftenschau, München 1974, str. 441-443.
18. *Ethnogenese und Stasbildung in Südosteuropa - Arbetiskreises der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum III, Internationalen Südosteuropa - Kongres Association Internationale d`etudes du sud est Europeen*, Göttingen 1974, SF Band XXXIV, 1975 München, str. 280-288.
19. Zirojević Olga: *Tursko vojno uredjenje u Srbiji, (1459-1683)*, Istorijski institut Beograd 1974, SF, Band XXXIV, 1975 München, str. 423-426.
20. *Istorija Beograda (Hrsg)*, SAND, odel. ist. nauka, III Bande, Prosveta - Beograd 1974, SF, Band XXXIV München 1975, str. 347-348.

21. Pulaha Selami: *Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodres i vitit 1485, 2 Bande*, Akademija e shkencave të RS të Shqipërisë, Instituti i historisë Tiranë 1974, SF, Band XXXIV, 1975 München, str. 423-426.
22. *Das Türkische Vordringen auf dem Balkan und Die Islamisierung faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Eyistenz des albanischen Vo1ks*, Südosteuropa untar dem Halbmond, (Prof. Georg Stadtmüller zum 65, Geburtstag gewidmet), Dr. Rudolf Trofenik, München, 1975 pp.125-138.
23. Bojanić Dušanka, *Turksi zakoni i zakonski propisi iz XVI-XVII veka za smederevsku, krusevačku i vidinsku oblast*, Istorijiski institut Beograd 1974, SF, Band XXXIV, München, 1975, str. 350.
24. *La toponymie ottomane dans les pays yougoslaves actuelles, Studi praottomaini e ottomani, Atti del Conyagne di Napoli, (24-26 settembre 1974)*, Instituto orientalo, Napoli 1976, pp.129-133. 5.
25. *Gucia Ali Pasha*, BLGS, Band II, München 1976, str.101-103.
26. *Haxhi Qamili*, BLGS, Band II, München 1976, str. 131-133.
27. *Haxhi Zeka*, BLGS, Band II, 1976 München 1976, str.133-136.
28. *Hima Dervish*, BLGS, Band II, München 1976, str. 161-164.
29. *Kelmendi Ali*, BLGS, Band II, München 1976, str. 393-394.
30. *Kolonja Shahin*, BLGS, Band II, München 1976, str. 441-443.
31. *Konica Faik*, BLGS, Band II, 1976 München 1976, str. 450-453.
32. *Dr. Ibrahim Temo Gründer des jungtürkischen Komitetes Einheit und Fortschritt. Ein Beitrag zur Erhelung der role der Albaner in der jüngturkischen Bewegung*, Südost-Forschungen, Band XXXV, München 1976, str. 93-141.
33. *Luarasi, Kristo (Kristo Papa Stefani Luarasi) (1875-1934)*, BLGS, band, III, München, 1977, pp. 47-48.
34. *Luarasi, Petro Nini (1865-1911)*, BLGS, band, III, München, pp. 48-50.
35. *Përmeti, Turhan Pascha (1839-?)*, BLGS, band, III, München, pp. 425-427.

36. *Preveza, Abidin Pascha (1848-1906)*, BLGS, band, III, München, pp.477-479.
37. *Prishtina, Hasan Bey (?-1873)*, BLGS, band, III, München, pp. 485-489.
38. *Rustemi, Avni (1895-1924)*, BLGS, band, IV, München, pp. 67-69.
39. *Sinan Pasha (Koca Sinan, Fâtih-i Yemen Sinan Paşa) (?-1596)*, BLGS, band, IV, München, pp.128-130.
40. *Tahsini, Hasan (Hoxha Tahsini) (1812-1881)*, BLGS, band, IV, München, pp. 266-268.
41. *Temo, Ibrahim (1865-1943)*, BLGS, band, IV, München, pp. 282-286.
42. *Vasa, Pashko (Vasa Pascha, Vasa Pascha Shkodrani, Wassa Efendi) (1825-1892)*, BLGS, band, IV, München, pp. 387-389.
43. *Vlora, Eqrem Bey (1885-1964)*, BLGS, band, IV, München, pp. 425-428.
44. *Vlora, Ferit Pascha (Avlonyal, Ferid Pascha, Ferid Pascha, Mehmed Ferid Pascha) (1851-1914)*, BLGS, band, IV, München, pp. 428-430.
45. *Vlora Ismail Qemal (Kemal) Bey (1844-1919)*, BLGS, band, IV, München, pp. 430-433.
46. *Vlora, Süreya Bey (Avlonyalı, Süreya) (1860-1940)*, BLGS, band, IV, München pp. 433-436.

Kontribut më vete, me rëndësi të veçantë, sikurse shihet, është publikimi në gjuhën gjermane i një sërë figurash të shquara shqiptare, të cilët kanë vënë themelet dhe kanë kontribuar në ndërtimin e shtetit shqiptarë si dhe kanë vënë bazat e studimeve shqiptare, të politikës dhe kulturës shqiptare.

Kontributi i Hasan Kaleshit në afirmimin e shkencës shqiptare në përgjithësi dhe asaj islame në veçanti nuk përmbillet vetëm me botimin e këtyre artikujve. Por ai duke qenë njohësi i mirë i shumë gjuhëve evropiane dhe duke qenë bashkëpunëtor i shumë institucioneve shkencore dhe akademike brenda në vend dhe jashtë tij, mori pjesë në shumë konferenca shkencore me karakter ndërkombëtar, ku paraqiti rezultatet e tij shkencore dhe ku pati diskutime, debate e korrespondenca me shumë

studiues ndërkombëtar. Atyre ua bëri të njohur historinë tonë, ua prezantoi vlerat dhe trashëgiminë tonë. Me publikimet dhe pjesëmarrjen e tij në konferenca dhe forume ndërkombëtare për histori dhe filologji orientale, trashëgimia kulturore shqiptare me elemente islame u ndërkombëtarizua si një pasuri e çmuar me identitet të veçantë të krijimtarisë filologjike, letrare e historike. Punimet dhe polemikat e Hasan Kaleshit me shkencëtarët e kohës për problemet e ndryshme në historiografinë shqiptare, do të mbeten edhe me tutje për t'u analizuar dhe diskutuar.

Se çfarë rëndësie kishin punimet e Dr. Hasan Kaleshit, shihet më së miri edhe nga interesimi, që patën studiuesit e huaj për këto punime, ndër të cilët edhe orientalisti i njohur me famë botërore Dr. Franc Babiinger, i cili, përmes një shkrese dërguar Dr. Hasan Kaleshit, më 5 gusht të vitit 1965, e uron për punimet dhe kontributin e tij.¹⁴

Kontributin e Hasan Kaleshit në afirmimin e shkencës shqiptare në botë, më së miri e pasqyron thënia e studiuesit të historisë shqiptare, Prof. Dr. Petrika Thengjilli, i cili shprehet: *“Kaleshi ishte e vetmja dritare e hapur, përmes së cilës përcilleshin në Evropë rezultatet e studiuesve shqiptarë”*.¹⁵

Përfundim dhe rekomandime

Duke qenë se puna shkencore e Dr. Hasan Kaleshit mbetet një pikë referimi për afirmimin e trashëgimisë kulturore islame shqiptare në botë dhe duke qenë se Kaleshi ndikoi në formimin e një brezi të ri orientalistësh në Kosovë, Maqedoni e më gjerë, është e nevojshme, që punimet e tij të botuara në gjuhën shqipe, të përkthehen dhe të botohen në ndonjë gjuhë evropiane, sikundër dhe ato shkrime, që janë botuar në gjuhën gjermane, angleze, frënge, turke dhe arabe, të përkthehen në gjuhën shqipe. Në të vërtetë, një punë e tillë e mirë është nisur që në vitin

¹⁴ Riza Sadiku, vep. e cit., f. 299.

¹⁵ Hasan Kaleshi, *Vepra, 10*, (përgatiti: Feti Mehdiu – Sadik Mehmeti), “Dija”, Prishtinë, 2022, f. 5.

1996,¹⁶ por që kishte ngelur në gjysmë deri në vitin 2022,¹⁷ kur u botuan dhjetë vëllime të veprimtarisë shkencore të Hasan Kaleshit. Megjithatë, në këto vëllime nuk u përfshi e gjithë veprimtaria shkencore e Hasan Kaleshit, prandaj dhe një punë e tillë duhet të vazhdohet dhe të plotësohet deri në botimin e plotë dhe të gjithmbarshëm të opusit shkencor të Dr. Hasan Kaeshit. Ai mbetet një figurë kyçe në historinë e studimeve shqiptare dhe orientalistike. Kontribuoi në njohjen dhe afirmimin e një aspekti të shpërfillur të trashëgimisë kombëtare: pjesës islame të kulturës dhe historisë shqiptare.

Përmes një metodologjie të rreptë shkencore, qasje objektive dhe njohje të thellë të burimeve osmane, ai ndihmoi në ndryshimin e perceptimeve evropiane mbi shqiptarët dhe historinë e tyre. Vepra e tij kërkon të vihet në qendër të vëmendjes akademike shqiptare dhe të shërbejë si model për studiuesit e rinj.

Përmes kontributeve shkencore të Hasan Kaleshit opinioni shkencor botëror, u njoh më shumë për historinë e Ballkanit, rrjedhimisht edhe për historinë e popullit shqiptarë. U njoh me trevat dhe personalitetet shqiptare, që kontribuan jo vetëm për historinë rajonale, por edhe më gjerë, shumica fare të panjohur derisa nuk i nxori në pah dhe i bëri pronë të studiuesve dhe të publikut të gjerë. Opinioni shkencor botëror nga kjo pendë e mprehtë, e sinqertë, objektive edhe këmbëngulëse për realitetin shkencor, kuptoi më thellë ndikimin e historisë dhe zhvillimeve të shqiptarëve në kontekstin e Ballkanit, Perandorisë Osmane dhe të Evropës, si dhe mësoi për konceptin e rilindasve shqiptarë, se si duhet bashkëjetuar në këtë rruzull tokësor, sidomos në Ballkan, prej nga populli shqiptar i ka shërbyer historisë prej shekullit të parë, si urë, nëpër të cilën kaluan kultura e qytetërimi të ndryshme.

¹⁶ Hasan Kaleshi, *Vepra-1*, Logos A, Shkup, 1996.

¹⁷ Hasan Kaleshi, *Vepra, 1-10*, "Dija", Prishtinë, 2022.

Osmani r.a., model për thirrje islame në kohë të begata dhe trazirash (576-656)

Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma*

Abstrakt

Në këtë studim, prezantojmë një figurë tjetër të thirrjes islame, Osman b. Affan-in, i cili si njeri e pastaj si bartës i postit të halifës, la gjurmë të thella në proceset, nëpër të cilat kaloi shteti islam i sapoformuar në përgjithësi dhe procesi i daves në veçanti. Figurë e model për shumë kë, i cili arriti të përdorë metoda të ndryshme dhe të gjithanshme në zhvillimin e Islamit. Ai me anë të shenjave, udhëzimeve të urta, fjalëve dhe veprimeve, përçoi mesazh për institucionet bartëse të Islamit. Si halife, nuk kurseu përpjekjet e tij për ngritjen e thirrjes islame dhe çlirimeve, që në atë kohë përbënin shtyllën qendrore të thirrjes islame. Po ashtu, kujdesi për ngritjen e shkollave për shkak të shtimit të fëmijëve dhe emërimi i njerëzve për t'i mësuar dhe disiplinuar ata. Madje

* Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma, masterin e ka përfunduar në teologji islame në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë, kurse doktoratën në Universitetin ndërkombëtar- Fakultetin e Studimeve Islame- në Novi Pazar, në fushën e daves. Është profesor në Fakultetin e Studimeve islame. Është autor i disa punimeve shkencore të botuara në revistat shkencore brenda dhe jashtë Kosovës dhe pjesëmarrës në shumë konferenca, simpoziume, tryeza vendore dhe ndërkombëtare. **Email:** rexhep.suma@fsi-edu.net, **Orcid Id:** 0009-0009-4920-2838. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me InSpira Originality, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

Osmani r.a. siguroi të ardhura për imamët, myezinët dhe gjykatësit. Jeta dhe veprimtaria e tij ende mbeten frymëzim për liderët dhe imamët, i cili me karakter unik, që pati, la pas vete një trashëgimi njerëzore, e që të mësohet jeta dhe vepra e tij.

Fjalë kyçe: Osmani, davetologji, bujar, reformator, durimtar.

Abstract

This study examines ‘Uthmān b. ‘Affān as a pivotal figure in the history of Islamic preaching. Both as an individual and later as caliph, he left profound traces on the development of the nascent Islamic state in general and on the advancement of *da‘wah* in particular. He emerges as a model personality who employed diverse and comprehensive methods to promote Islam. Through his wise guidance, exemplary conduct, words, and actions, he transmitted messages that reinforced the foundational institutions of the faith. As caliph, ‘Uthmān devoted significant effort to strengthening Islamic preaching and to supporting the conquests, which at the time represented a central pillar of the Islamic mission. He further encouraged *da‘wah* by establishing schools in response to the growing number of children and by appointing teachers to educate and discipline them. Moreover, he institutionalized financial support for imams, muezzins, and judges. The life and legacy of ‘Uthmān b. ‘Affān continue to serve as a source of inspiration for leaders and imams across the Islamic world. His unique character and enduring contributions left behind a human legacy of great significance, ensuring that his life and works remain a subject of scholarly study and reflection.

Keywords: ‘Uthmān b. ‘Affān, *da‘wah* studies, generosity, reform, perseverance.

Hyrje

Roli dhe jeta e Islamit nuk përfunduan me vdekjen e më të mirit të njerëzimit, Muhamedit a.s. Pas tij, peshën dhe barrën e rëndë të përcimit të fesë e morën mbi vete burrat më të sinqertë në besim dhe në veprim ndaj premtimeve të Allahut xh.sh. Ata u përkushtuan, sakrifikuan dhe u angazhuan në predikimin e fesë së Allahut, qoftë nëpërmjet dërgimit të ushtrive për zgjerimin e territoreve të çliruara, qoftë duke i thirrur myslimanët të qëndrojnë pranë ligjit të Allahut. Pas vdekjes së Ebu Bekrit dhe Omerit, këtë përgjegjësi të madhe të thirrjes islame e mbajti Osman b. Affani. Ai ishte ndër më të mirët e asaj gjenerate që thirri në islam, duke e jetësuar në vepra ajetin që thërret në rrugën e Zotit: ***“Thirr në rrugën e Zotit tënd me urtësi dhe me këshillë të mirë, dhe polemizoj ata me atë që është më e mira. Me të vërtetë, Zoti yt e di më mirë se kush ka humbur nga rruga e Tij, dhe Ai e di më mirë se kush është i udhëzuar.”***¹ Pas ndërrimit jetë të Muhamedit a.s., katër halifët e drejtë ishin plotësisht të vetëdijshëm për rëndësinë e madhe të përgjegjësisë që u ngarkohej: ruajtjen dhe përcimin e fesë sipas parimeve të saj të sakta, të shpallura Pejgamberit a.s. Ata u angazhuan me përkushtim në shtrirjen e mësimave fetare, në kultivimin e respektit ndaj fesë së Allahut dhe nderimit të të Dërguarit, si dhe në parandalimin e çdo përpjekjeje që synonte të dëmtonte fenë. Një ndër veprat më të rëndësishme të Osmanit r.a. ishte nisma për shkrimin e Mus'hafit të shenjtë dhe shpërndarjen e kopjeve të tij në qytete të ndryshme.² Osmani r.a. lindi më 576 në Taif, gjashtë vjet pas Vitit të Elefantit. Hazreti Osman b. Affani ishte halifi i tretë, pas Omerit r.a. Ai u zgjodh në këtë post tri ditë pas vdekjes së tij dhe shërbeu si halif nga viti 644 deri në vitin 656. Osmani dha një kontribut jashtëzakonisht të rëndësishëm në vazhdimin e përcimit të mesazhit islam edhe te popujt jashtë territoreve të çliruara nga paraardhësi i

¹ En-Nahl,125.

² Ekrem b. Diya' al-'Umari, *‘Asr al-Hilāfah arr-Rāshideh: Muḥavele li Nakd al-Rivaje at-Tārihiye vifka menhexh el muhadithijn*, Maktebetu'ul Ubejkan, Riad, 2009, f. 236.

tij, Omeri r.a. Si personalitet dhe si halif, ai la gjurmë të pashlyeshme dhe u bë model frymëzues për shumë predikues të rinj. Me sakrificën, butësinë dhe urtësinë e tij, ai arriti ta ngre lart flamurin e thirrjes islame.

Ai përdorte mjetet më të përshtatshme të thirrjes islame, duke marrë parasysh kohën, vendin dhe njerëzit që synonte të ftonte. Nuk kurseu në përdorimin e tyre dhe nuk e komplikoi qasjen e tij, çka pati ndikim të madh në suksesin e thirrjes së tij. Suksesi i thirrjes islame lidhet ngushtë me ndjekjen e shembullit të paraardhësve të drejtë dhe me njohjen e mjeteve që ata përdorën, si dhe me zhvillimin e tyre sipas kërkesave të kohës dhe vendit. Këto shërbejnë si dritë udhërrëfyese për çdo person që synon të ketë sukses në thirrjen e tij dhe të jetë thirrës i Allahut me dije.

“Realiteti është se dobësia në kuptimin e rregullave dhe parimeve të mjeteve të thirrjes tek disa nga ata që merren me çështjet e thirrjes islame – qoftë individë apo institucione – ka shkaktuar çrregullime të mëdha dhe ka lënë pasoja të këqija në jetën e ummetit. Kushdo që vëzhgon gjendjen e ummetit e ndien këtë çrregullim dhe e kupton qartë trazimin që ekziston në kuptimin e mjeteve dhe metodave të përdorimit të tyre, gjë që vërehet në fusha të ndryshme”.³

Transmetohet nga Se’id r.a. se i Dërguari a.s. u lut për Osmanin me fjalët: “O Zoti im! Unë jam i kënaqur dhe më pëlqen Osmani; ji edhe Ti i kënaqur me të dhe jepi atij kënaqësinë Tënde.”⁴ Osmani r.a. e zëvendësoi Muhamedin a.s. dy herë, përkatësisht gjatë betejës së Dhat err-Rika’ dhe gjatë betejës së Gatafanit. Ai transmetoi nga Profeti a.s. 146 hadithe, të cilat më pas u transmetuan nga sahabë të shquar si: Ibn Zubejri, Sa’id b. Zejdi, Enes b. Maliku, Zejd b. Thabiti, Ibn Abbasi, Ibn Omeri, Abdullah b. Mugaffleli, Ebu Katadja, Ebu Hurejra etj., si dhe nga shumë tabiinë, ndër ta: Eban b. Othman, Ubejdullah b. Adij, Humrani dhe të tjerë.⁵ Emri i tij i

³ Ramadan Metarid, Mahrus Besyuni, Nebil Dervish, *Usulud’ dave ve menahixhuha, dirase te’ silije tahalilije*, 2019, f.202.

⁴ Alauddin Ali el-Mutteki bin Hisamuddin el-Hindi el-Burhan Furi, *Kenzu’l-Ummal fi Suneni’l-Ekvali ve’l-Efal*, vëll. 13 (Bejrut: Muesesetu err-Risale, 1985), fq. 45, nr. 36217.

⁵ Xhelaludin Sujuti, *Tarihu’l Hulefa’*, botim i dytë (*Kajro: Daru’l Fexhr lit-Turath*, 2004), fq.122.

plotë ishte Othman b. Affan b. Ebi el-As Umejje b. Abdi Shems b. Abdi Menaf b. Kusajj b. Kilab b. Murre b. Ka'b b. Luejj b. Galib Ebu Amr el-Kurejshi el-Emevi. Ai lindi në Taif 47 vjet para Hixhretit, dhe ishte gjashtë vjet më i ri se i Dërguari a.s.

Hazreti Osmani njihet në historinë e daveitit si një ndër të parët që e pranoi Islamin me vullnet të lirë dhe bindje të plotë. Merita e pranimit të tij në Islam i atribuohet Ebu Bekrit r.a. Ibn Ethiri transmeton nga Ibn Abbasi se ajeti kuranor: *“Ne kemi hequr prej zemrave të tyre çfarëdo urrejtjeje, e ata, si vëllezër, do të jenë të ballafaquar me njëri-tjetrin, të ulur në mbështetëse”*⁶, ka zbritur për këta dhjetë: Ebu Bekri, Omeri, Osmani, Aliu, Talha, Zubejri, Sa'di, Abdurrahman b. Avfi, Se'id b. Zejdi dhe Abdullah b. Mes'udi.⁷

Islami i hershëm

Në fazën kur Osmani e pranoi Islamin, myslimanët e paktë të Mekës ende nuk kishin filluar të tuboheshin në shtëpinë e Erkamit r.a. (Dârul-Erkam). Madje, sipas studiuesit dhe historianit Ibn Ishak, ai ishte personi i katërt që e përqafoi Islamin. Ai mbante nofkën Dhun-Nurejn (“poseduesi i dy dritave”), për shkak se ishte i martuar me dy bijat e njëpasnjëshme të Muhamedit a.s.

Që në fillim, Osmani iu përkushtua me vendosmëri misionit të thirrjes islame. Ai realizoi dy hixhrete: hixhretin në Etiopi (Abisini) së bashku me bashkëshorten e tij Rukijen r.a., bijën e Muhamedit a.s., dhe më pas hixhretin e dytë në Medinë. Pas vdekjes së Rukijes r.a. (e cila ndërroi jetë në vitin e dytë të hixhretit, më 624), Osmani u martua me vajzën tjetër të Muhamedit a.s., Ummu Kulthumin r.a., e cila vdiq në vitin e nëntë hixhri, më 630.

Në historinë e njerëzimit, që nga krijimi i Ademit a.s., nuk njihet asnjë njeri tjetër, që të ketë qenë i martuar me dy vajzat e një pejgamberi,

⁶ El Hixhr,47.

⁷ Abdulvehab Nexhar, *El hulefau errashidun*, Daru'l kalem, bot. i 4, Bejrut, 1993, f.368.

përveç Osmanit r.a.⁸ Pas vdekjes së Ummu Kulthumit r.a., Osmani r.a. u martua me Sahita bint Gazvanin, pastaj me Fatima bint el-Velid dhe me Ummul-Benin bint Ujejneh b. Hisn. Bashkëshortja e tij e fundit ishte Naile bint el-Ferafisa, e cila ishte e krishterë, por pranoi Islamit para martesës së tyre. Nga bashkëshortet e tij, ai pati këta fëmijë: Abdurrahmanin, djalin e Rukijes r.a.; Abdullahun e vogël, djalin e Sahita bint Gazvanit; Amrin, Halidin, Ebanin, Omerin dhe Merjemen, fëmijë të Umm Amr bint Xhundubit nga fisi Ezd; Velidin, Seidin dhe Ummu Seidin, fëmijë të Fatima bint el-Velidit; Abdulmelikun, djalin e Ummul-Benin bint Ujejneh b. Hisn; Aishen, Ummu Ebanin dhe Ummu Amrin, fëmijë të Remlah bint Shejbe b. Rebia; Merjemen, vajzën e Naile bint el-Ferafisës; si dhe Ummu el-Beninin, vajzën e Umm Veledit.⁹

Osmani, halife dhe bartës i flamurit të thirrjes islame

Ndikimi i hazreti Osmanit r.a. në konsolidimin e vlerave të Islamit është i pamohueshëm, sidomos në periudhat kyçe të zhvillimit të shtetit islam. Ai ishte i përfshirë në ngjarje madhore, si marrëveshja e Hudejbijes në vitin 6 hixhri (628) – vend i cili ndodhet 24 km në veriperëndim të Mekës dhe sot njihet me emrin Shumejsi – ku roli i tij diplomatik u shfaq me qartësi të veçantë.

Përveç pjesëmarrjes së tij në disa beteja të rëndësishme, duhet theksuar se mungesa e tij në Betejën e Bedrit nuk ishte për arsye të tërheqjes personale, por si rezultat i një misioni të besuar nga vetë i Dërguari a.s., i cili e ngarkoi atë me detyrën e negociimit me Kurejshët. Ky fakt dëshmon pozitën e lartë që gëzonte Osmani në mesin e sahabëve dhe besimin e veçantë që kishte Profeti a.s. ndaj tij.

Në marrëveshjen e Hudejbijes, Osmani shërbeu si përfaqësues i drejtpërdrejtë i myslimanëve, duke negociuar kushtet me Kurejshët në lidhje

⁸ Xhelaludin Sujuti, *Tarihu'l Hulefa'*, botim i dytë (Kajro: Daru'l Fexhr lit-Turath, 2004), fq.121.

⁹ Hasan Ejub, *El-Hulefaurr-Rashidun: el-Kadetu el-evfijau ve a'dhamu'l-hulefa, Ebu Bekr, Omer, Uthman ve Ali*, (Kajro: Darus-selam, botimi i parë, 2003), 153-154.

me kryerjen e umres. Ndërkohë që ai ndodhej në bisedime, myslimanët, nën udhëheqjen e Profetit a.s., dhanë besën e famshme të Ridvanit nën pemë, çka e përforcon më tej rëndësinë e rolit të tij në atë moment kritik. Falë qetësisë, urtësisë dhe aftësive të tij diplomatike, Osmani arriti ta përmbushë me sukses këtë mision, i cili përfundimisht çoi në arritjen e marrëveshjes së Hudejbijes – një pikë kthese strategjike në historinë e thirrjes islame.

Përveç aftësive të tij politike dhe diplomatike, ai u dallua edhe për kontributet e mëdha financiare në përkrahje të Islamit. Osmani shpenzoi pasurinë e tij në shërbim të fesë, duke dhënë shembullin e një besimtari që ndërthurte besnikërinë, sakrificën materiale dhe përkushtimin ndaj kauzës islame. Kështu, roli i tij gjatë kësaj periudhe nuk kufizohet vetëm në pjesëmarrjen në beteja, por shtrihet në një dimension shumë më të gjerë të shërbimit ndaj Islamit, duke u bërë ndër faktorët kyç në suksesin e thirrjes islame dhe në konsolidimin e shtetit të sapoformuar.

Kur halifi Omer r.a. u godit tinëzisht nga Ebu Luluja, ai nuk deshi ta caktonte vetë pasuesin e tij, por propozoi gjashtë persona nga mesi i të cilëve duhej të zgjidhej halifi i myslimanëve. Ata ishin: Osmani, Aliu, Abdurrahman b. Avfi, Talha, Zubejri dhe Sa'd b. Ebi Vekasi. Këta të gjashtë u ngarkuan të vendosnin për halifin e ardhshëm. Omeri urdhëroi Suhejb Er-Rumin të ishte imam i myslimanëve derisa të zgjidhej halifi i ri.

Halif i myslimanëve u zgjodh Osmani r.a., i cili, pasi u ngrit në mimber, mbajti një ligjëratë ku u drejtohej njerëzve: “Dijeni se unë jam ngarkuar dhe e pranova këtë detyrë. Dijeni gjithashtu se unë do të ndjek rrugën e drejtë dhe nuk do të jem novator në fe. Do të ndjek urdhrat e Allahut xh.sh., traditën e Pejgamberit a.s. dhe traditën e halifëve para meje. Dijeni se dynjaja është e gjelbër dhe tërheqëse për njerëzit; shumë prej tyre janë prirë nga ajo. Mos u prirni kah dynjaja dhe mos u magjepsni prej saj, sepse ajo nuk është as e sigurt dhe as e besueshme. Nuk kalohet nëpër të ndryshe përveçse duke e lënë mënjane si jo prioritare në

jetë.”¹⁰ “O ju njerëz! Ngritja e parë në mimber është e vështirë, por me kalimin e kohës, nëse Zoti më jep jetë, do të mësoj si të predikoj, sepse askush nuk ka lindur orator; Zoti është Ai që mëson. Megjithatë, ju keni më shumë nevojë për një udhëheqës të drejtë sesa për një udhëheqës i fjalëve.”¹¹ Ai vazhdimisht i këshillonte predikuesit dhe imamët të kultivonin sinqeritet, besueshmëri dhe integritet personal, si dhe të verifikonin me kujdes saktësinë e çdo informacioni. Këto parime janë të domosdoshme jo vetëm në marrëdhënien me të thirrurin, por edhe në çdo sferë të jetës,¹² dhe në asnjë rast nuk duhet të neglizhohet detyrimi për t’iu përgjigjur dyshimeve dhe për të hedhur poshtë mendimet e kundërshtarëve kur ato bien ndesh me të vërtetën. Osmani r.a. e udhëhoqi shtetin islam për gati dymbëdhjetë vjet, deri sa ra dëshmor në shtëpinë e tij, i vrarë nga një doras hakmarrës, ndërkohë që ishte duke lexuar Kur’anin. Kjo ndodhi më 18 Dhul-Hixhe të vitit të 35-të pas Hixhretit, në moshën 82-vjeçare.^{13 14 15 16}

Ndër veprimet kryesore që bëri Osmani gjatë hilafetit të tij mund të numërohen:

Osmani r.a. zbatoi politikat e pasimit dhe të delegimit, duke qenë gjatë gjithë jetës së tij në shërbim të thirrjes islame dhe duke zbatuar me përpikëri urdhrat e Kur’anit dhe Sunetit të Muhamedit a.s., si dhe duke njohur arritjet e dy halifëve paraprakë. Ai respektoi dhe mori në konsi-

¹⁰ Amër Halid, *Katër halifët e drejtë*, përktheu Tahir Kukaj (Prishtinë: BIK, 2009), 139.

¹¹ *El Mevsua el-mujjesere fi tarih’il-islamij*, përgatiti për botim në gjuhën arabe ekipi kërkimor-shkencor i studimeve islame, përktheu në shqip Alban Reli (Tiranë: Alsar, 2022), 156.

¹² Shami Hakim, *Nehxh’d-dave el-Islamije fi’r-Radd alesh’shubuhat: Dirase Menhexhije te’silije* (Riad, 2008), f. 320.

¹³ Ibn Kethir, *El Bidaje ven-Nihaje*, botimi i parë, vëllimi 7 (Bejrut: Daru’l-Kutub el-Ilmije, 1994), fq.160-207.

¹⁴ Ebu’l Fadl Ahmed b.Ali b. Muhamed b. Ahmed b. Haxher el-Askalani, *El-Isabe fi Temjizis-sahabe*, botimi i parë, vëllimi 2, (Bejrut:Daru’l kutub el-ilmije, 1994), f.462-463.

¹⁵ Xhelaludin Sujuti, *Tarihu’l Hulefa’*, botim i dytë (Kajro: Daru’l Fexhr lit-Turath,2004), fq.138-155.

¹⁶ Et-Terijhu’l-islami,3/217-248.

deratë vendimet e Mexhlisi Shurasë dhe nuk ndërhyri në punët e përditshme të njerëzve, përveç rasteve kur kërkohet domosdo ndërhyrja e tij si halif.

Për të garantuar vazhdimësinë e thirrjes islame në kanale zyrtare, Osmani konsolidoi Mexhlisi Shurasë, e përbërë nga sahabët më të njohur të ummetit: Ali b. Ebi Talib, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Omeri, Talha b. Ubejdullah, Zubejr b. El-Avam dhe Sa'd ibn Ebi Vekas r.a.

Osmani njihet si halifi i parë që formoi dhe ngriti institucionet e gjykatës, ku drejtësinë e ndanin gjyqtarët e njohur në qytete të ndryshme: Zejd b. Thabiti në Medinë, Ebu Derdai në Damask, Ka'b b. Surri në Basra, Shurejhi në Kufe, Ja'la b. Umeje në Jemen, Thumameja në San'a dhe Osman b. Kajsi në Egjipt. Po ashtu, Osmani r.a., në kuadër të përgjegjësisë së tij si halif, riorganizoi administrimin dhe caktoi guvernatorët e vilajeteve, duke ndryshuar disa vendime të halifëve paraprakë, por gjithmonë në konsultim të ngushtë me sahabët e mëdhenj. Ai arriti të unifikonte disa vilajete me njëra-tjetrën, si vilajetet e Shamit mes tyre dhe Basrën me Bahrejnin, duke vlerësuar se kjo ishte në interes të përgjithshëm të myslimanëve dhe të thirrjes islame.

Zhvillimi i administratës dhe institucioneve të thirrjes islame

Osmani r.a. ishte i njohur për karakterin e tij të butë, por pa dobësi. Ai arriti të vendoste një sistem më të organizuar të provincave dhe të administratës financiare, gjë që ndihmoi në mbështetjen e thirrjes islame dhe në mbrojtjen e risive fetare e shoqërore. Investimi në ndërtimin e xhamive dhe të shërbimeve publike kontribuoi në forcimin e jetës islame të përditshme dhe në konsolidimin e vlerave të thirrjes islame.

Për përparimin e davetit, ai shpërndau dhurata të veçanta për lexuesit e Kuranit nga thesari i myslimanëve. Po ashtu, tregoi kujdes të veçantë për ndërtimin e shkollave për shkak të shtimit të numrit të fëmijëve dhe emëroi persona për t'i mësuar e disiplinuar ata. Madje Osmani r.a. siguroi të ardhura për imamët, muezinët dhe gjykatësit.

Në vitin 24 H, kur Osmani u bë halif, disa njerëz shkuan te ai për t'i kërkuar ndërtimin e një xhamie të re mbi xhaminë e Muhamedit a.s., pasi hapësira ekzistuese ishte e pamjaftueshme, sidomos për ditën e xhuma. Duke parë rëndësinë e xhamisë për thirrjen islame, Osmani e pranoi këtë propozim. Mutalib Abdullah r.a. rrëfen se halifi u këshillua me sahabët e tjerë, të cilët ishin gjithashtu të mendimit që xhamia ekzistuese të rrëzohej dhe mbi të të ndërtohej një e re, më e madhe dhe e mjaftueshme për besimtarët.

Osmani r.a. u fali atyre namazin e drekës, pastaj u ngjit në minber dhe, pasi e lëvdoi Allahun, tha:

“O njerëz! Kam vendosur ta prish xhaminë e të Dërguarit të Allahut dhe ta zgjeroj atë. Unë vetë e kam dëgjuar të Dërguarin e Allahut duke thënë: ‘Kush ndërton një xhami në tokë, Allahu i ndërton për të një shtëpi në Xhenet.’ Paraardhësi im, Omer ibn Hatabi, e pati zgjeruar atë një herë më parë. Jam këshilluar edhe me parinë e sahabëve, të cilët janë të mendimit që ta prishim xhaminë ekzistuese dhe ta zgjerojmë atë.”

Muri i xhamisë u ndërtua me gurë të gdhendur dhe me argjilë, shtyllat me gurë të skalitur, ndërsa çatia me dru. Dyert mbetën po aq sa ishin në kohën e Omerit, gjashtë gjithsej. Osmani e zgjeroi xhaminë në përmasa 72 metra e gjatë dhe 67.5 metra e gjerë.

Ai gjithashtu zgjeroi xhaminë e shenjtë të Mekës (Qaben), e cila më parë shërbente si oborr rreth Qabes për falje dhe tavaf. Në kohën e Muhamedit a.s. e Ebu Bekrit nuk ka pasur mur rrethues; shtëpitë ishin shumë afër saj, sa që dyert e tyre hapeshin e mbylleshin nga të gjitha anët. Omeri në kohën e tij bleu shtëpitë rreth Qabes dhe e zgjeroi xhaminë, duke ngritur një mur jo shumë të lartë, ku vendoseshin kandilat. Ai ishte i pari që e rrethoi xhaminë me mur.

Kur Osmani erdhi në pushtet, bleu shtëpitë e tjera përreth, i shembi dhe e zgjeroi xhaminë edhe më shumë, duke ndërtuar kolonada dhe duke qenë i pari që e ndërtoi atë në këtë formë të zgjeruar.

Gjatë periudhës së hilafetit të Osmanit r.a., veprimtaria e thirrjes islame (davatit) vazhdoi me të njëjtin elan, përkushtim dhe zell si në kohën e dy halifëve para tij.

Zgjerimi gjeografik i thirrjes islame

Duhet theksuar se periudha e halifit Othman r.a. solli shumë përfitime për fushën e thirrjes islame, ndër të cilat mund të përmenden: tubimi dhe ruajtja e Kuranit në një mus'haf të vetëm dhe unifikimi i mënyrës së leximit. Ky akt ishte një pikë kyçe në parandalimin e përhapjes së leximeve të ndryshme dhe reduktoi konfliktet doktrinare, duke siguruar vazhdimësinë e datit islam mbi bazën e një teksti të unifikuar.

Në kohën e sundimit të tij u arritën fitore edhe në zona të reja si Armenia, Afrika Veriore (Tunizia), Horosani dhe territoret përtej lumit Oqus. Kjo ofroi ndihmë të madhe për përhapjen e Islamit te popuj të rinj dhe krijoi mundësi për shpërndarjen e thirrjes islame jashtë Gadishullit Arabik.

Sipas dokumenteve dhe të dhënave historike, ideja për tubimin e Kuranit lindi pas betejës së Jemames, ku ranë shumë dëshmorë (shehidë), ndër ta edhe memorizues të shumtë të Kuranit (huffaz). Atëherë Omeri r.a. e këshilloi Ebu Bekrin r.a. që ta tubonte Kuranin në një vend të sigurt. Në fillim, kjo ide hasi në kundërshtim nga ana e halifit, i cili ngurroi ta realizonte, por me kalimin e ditëve Ebu Bekri e pa të arsyeshme dhe të domosdoshme sipas rrethanave, prandaj urdhëroi tubimin e Kuranit në një vend të vetëm.

Gjatë periudhës së Osmanit r.a., kur territore të shumta hynë nën flamurin e thirrjes islame dhe shumë popuj përqafuan Islamin, lindën probleme dhe mospërputhje gjuhësore rreth leximit të Kuranit. Si njeri largpamës dhe vizionar, Osmani r.a. dërgoi një të dërguar te Hafsa, bija e Omerit r.a., për t'i kërkuar dorëshkrimet prej të cilave do të përgatiteshin disa kopje të mus'hafit.

Në vijim, dhe për shkak të kujdesit që kishte për thirrjen islame, ai urdhëroi Zejd b. Thabitin, Abdullah b. Zubejrin, Sa'd b. Asin dhe Abdurr-

ahman b. Harith b. Hishamin që t'i kopjonin këto dorëshkrime në kopje autentike e identike. Nëse gjatë procesit do të hasnin në ndonjë mospërputhje në lexim, ai urdhëroi që ta shkruanin sipas dialektit të fisit Kurejsh, sepse Kurani ka zbritur në atë dialekt.

Dorëshkrimet origjinale ia ktheu Hafsës, ndërsa kopjet autentike të Kuranit të përmbledhur në një mus'haf i dërgoi në qendrat kryesore të Islamit. U përgatitën gjithsej shtatë kopje, të cilat u shpërndanë në Mekë, Medinë, Sham, Kufe, Basra dhe Jemen; ndërsa kopjet e tjera që nuk përputheshin me këto u urdhërua të digjeshin, dhe kjo u krye në prani të sahabëve.

Këtë veprim e konfirmon edhe Aliu r.a., i cili ka thënë: “Pasha Allahun, Osmani e bëri këtë para të gjithë sahabëve.”¹⁷ Të gjithë e panë dhe askush nuk e kundërshtoi, sepse kjo ishte në dobi të vetë myslimanëve dhe të thirrjes islame që po shtrihej në hapësira ku nuk kishte qenë më parë.

Forcimi i unitetit të ummetit islam

Hapat tepër vizionarë të Osmanit r.a. për unifikimin e Kuranit, si dhe organizimi administrativ dhe politik që ai ndërmori, krijuan një ambient paqësor për ruajtjen e unitetit dhe harmonisë mes myslimanëve. Megjithatë në fund të periudhës së tij të hilafetit u shfaqën disa fitne, përpjekjet e Osmanit r.a. forcuan identitetin e ummetit islam si një komunitet i bashkuar mbi parimet dhe vlerat kuranore.

Osmani r.a. kontribuoi në ruajtjen e tekstit kuranor, zgjerimin e territorit të thirrjes islame, organizimin e shtetit dhe vazhdimësinë e unitetit të ummetit, duke sjellë përfitime strategjike në përhapjen e da'ves dhe të vlerave islame. Ruajtja e respektit dhe unitetit mes njerëzve ishte pjesë e karakterit dhe programit të tij të udhëheqjes.

Nga burimet e besueshme historike tregohet se Katadeja r.a. transmeton se i Dërguari a.s., ashtu edhe Ebu Bekri, Omeri dhe Osmani r.a.,

¹⁷ Amër Halid, *Katër halifët e drejtë*, përktheu Tahir Kukaj (Prishtinë: BIK, 2009), 148.

në fillimet e halifatit të tyre, kur ndodheshin në Mekë dhe në Mina si udhëtarë, i falnin namazet e detyruara me nga dy rekate. Më vonë, Osmani r.a. filloi t'i falte ato me nga katër rekate. Kur kjo gjë arriti në vesh të Ibni Mesudit r.a., ai tha: *"Inna lillahi ve inna ilejhi raxhi'un"*, dhe filloi edhe ai t'i falte namazet e detyruara me nga katër rekate.

Kur e pyetën:

"Si ka mundësi? Ti e ke kritikuar këtë veprim, ndërsa vetë po i fal namazet me katër rekate. Si e shpjegon?"

Ibni Mesudi r.a. u përgjigj:

*"Përçarja është vetë e keqja!"*¹⁸

Në një transmetim sahabiu i nderuar Ebu Hurejreja r.a. rrëfen se gjatë muajit të Ramazanit, kur, një ditë, i Dërguari a.s. i pa myslimanët teksa faleshin në njërën anë të xhamisë, i pyeti se çfarë bënin ashtu. Myslimanët, që gjendeshin aty iu përgjigjën:

"Këta, duke qenë se nuk dinë shumë pjesë përmendësh nga Kur'ani, vënë Ubej b. Ka'bin, që t'u prijë për të falur namazin."

I Dërguari i Allahut i përgëzoi që të gjithë, duke thënë: *"Sa mirë po bëjnë, kjo është diçka shumë me vend!"*¹⁹

Ndërsa, gjatë kohës së Omerit r.a., rrëfen Ebu Hurejre r.a., i mblodhi myslimanët, që të organizoheshin dhe t'i jepnin më shumë jetë muajit të Ramazanit dhe u tha: - "Burrat ta falin namazin me imam Ubej b. Ka'bin, ndërsa gratë me Sulejman bin Ebu Hathmen."²⁰ Kurse gjatë kohës së Osmanit r.a. u unifikua ku për të dy gjinitë të jetë vetëm një imam. Transmeton Omer b. Abdullah el-Ansiu: "Ubej b.n Ka'bi dhe Temim Dariu kalonin në vendin e të Dërguarit të Allahut dhe u falnin besimtarëve burra, namazin e teravisë. Kurse, në një pjesë tjetër të xhamisë imam dilte Sulejman b. Ebu Hathmeja, i cili u falte namazin e teravisë, grave. Kur në

¹⁸ Ebu'l-Hasan Nuruddin Ali b. Ebi Bekr b. Sulejman el-Hejthemî. *Mexmu' u'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid*. Kajro: Mektebetu'l-Kudsi, 1997, vëll. 7, f. 634, nr. 12457.

¹⁹ Ebu Bekr Ahmed b. el-Husein b. Ali el-Bejheki, *Es-Sunenu'l-Kubra*, vëll. 2 (Bejrut: Daru'l Kutub el-Ilmije, 2003), fq. 495, nr. 4380.

²⁰ Ebu Bekr Ahmed b. el-Husein b. Ali el-Bejheki, *Es-Sunenu'l-Kubra*, vëll. 2 (Bejrut: Daru'l Kutub el-Ilmije, 2003), fq. 493, nr. 4380

krye të halifatit u vendos Osmani r.a, ai kërkoi që në namaz të printe vetëm Sulejman b.Ebu Hathmeja, për të gjithë, burra e gra. Ai u kërkoi grave që të mos largoheshin, por të prisnin gjersa nga xhamia të largoheshin burrat.”²¹

Inkurajimi i sahabëve në përhapjen e thirrjes

Osmani r.a. u dha mundësi sahabëve të marrin përgjegjësi për përhapjen e Islamit dhe mësimin e njerëzve, duke rritur kështu efektivitetin e thirrjes. Ai mbështetej tek njerëzit e dijes dhe përvojës në menaxhimin e çështjeve të shtetit dhe thirrjes, duke forcuar stabilitetin e tyre. Në kuadër të shtrirjes dhe thirrjes islame që të përfshijë edhe popujt tjerë me dritën e Islamit hazreti Osmani r.a. angazhoi ushtarë myslimanë, të cilët përhapjen e Islamit nuk e bënë vetëm në tokë, por predikimi i tyre shtrihet edhe në det të hapur. Ligjërimi është nga mjetet e përhapjes së daves dhe ndikimi mbi masën dhe këtë ai e zotëronte mirë në dobi të ngritjes dhe shpërndarjes së mesazhit të Allahut xh.sh. Robi i liruar i Othman b.Affan r.a., Ebu Salihu, na transmeton se: “E kam dëgjuar vetë Osmanin r.a., kur na pati folur nga minberi e na pati thënë: Nga frika se mos largoheshit prej meje dhe iknit, jua kam mbajtur të fshehtë dhe nuk jua kam treguar një hadith, që kam dëgjuar prej Resulullahut. Mirëpo, tani, në mënyrë që gjithsecili të bëjë zgjedhjen e tij, e kam parë të nevojshme që ta ndaj edhe me ju atë hadith. E kam dëgjuar vetë të Dërguarin e Allahut, kur ka thënë: *“Një ditë roje për hir të kënaqësisë së Allahut, është më e mirë dhe më e mbarë sesa njëmijë ditë të jetuara në çdo vend tjetër.”* Ndërsa, sipas një tjetër transmetimi, Osmani po mbante hutben mbi minber, kur pati thënë: “Do t’ju tregoj një hadith që e kam dëgjuar vetë prej Profetit tonë të dashur a.s. Deri më sot nuk jua kam treguar dhe arsyeja e vetme se pse nuk jua kam treguar është se kam dashur që të rrinin gjithmonë pranë meje. Unë e kam dëgjuar vetë të Dërguarin e

²¹Ibn Muhamed bin Sa’d bin Mani’ al-Hashimi al-Basri, Ibn Sa’d, Et-Tabekatu'l-Kubra (Bejrut: Darul' kutub el ilmije,1990), vëll. 5, f. 26.

Allahut, kur ai ka thënë: “Një dite rojë në rrugën e Allahut është më e mirë dhe më e mbarë sesa njëmijë ditë të shkuara, duke adhuruar Zotin gjatë natës dhe duke agjëruar gjatë ditës”.^{22, 23}. Në këtë drejtim Osmani r.a. i jep bekimin komandantit të flotës islame shkruesit të vahjit dhe sahabiut të nderuar Muavije b. Ebu Sufjan r.a., i cili hapëroi drejt ishullit të Qipros ku edhe e çlirroi në vitin 28 hixhri (648-649). Pas çlirimit të Qipros ai u tregua i guximshëm që edhe më tej ta shtrij jehonën e fjalës së Allahut ku ia mësynë vendeve bizantine të cilët me sukses i zmbrapse deri në vendin e quajtur Amurije (Amorium), qytet me rëndësi strategjike dhe gjeopolitike për bizantët dhe që ndodhet tani afro 200 km në anën jugperëndimore të Ankarasë. Shumë me rëndësi që të ceket së në kuadër të forcave ushtarake të komandantit Muavije ndodheshin emra dhe personalitete të larat të sahabeve sikurse ishin: Ubade b. Samit, Ebu Ejjub el-Ensari, Halid b. Zejd, Ebu Dherr el Gafari, Shedad b. Evs e shumë e shumë të tjerë. Po në këtë vazhdë kur rrjedhtë viti 31 hixhri (652), pala myslimane në kuadër të ngritjes dhe shtrirjes së fjalës së Zotit xh.sh., zhvilluan një betejë detare kundër forcave bizantine që në këtë kohë drejtoheshin nga perandori Konstandini II me një flotë gjerë prej 500 anijesh! Ushtria myslimane drejtohej nga komandanti egjiptian, Abdullah b. Ebi Sarh, me disa anije edhe me pak forca marinarë. Pala myslimane korri një fitore të madhe dhe të rëndësishme në aspektin islamë gjë që hapi dyert arritjeve të rezultateve të lavdishme. Po në këtë vit 31 H (652) myslimanët nën udhëheqjen e Abdullah b. Ebu Sarhut morën territorin e Nubas (Sudan), ku myslimanët u përballen me një teknikë të paparë të goditjes me shigjeta që përdornin vendasit duke shënjestruar sytë e luftëtarëve, prandaj 150 luftëtarë myslimanë humbën sytë që në betejën e parë. Derisa prania e myslimanëve shtrihej thellë e më thellë në rajonet e Afrikës Veriore, Afganistanit, Azerbejxhanit, Tabaristanit, Horosanit etj.,.. kampi islamë komandohej nga emiri i të Kufes, Seid el-As r.a., ku

²² Ahmed ibn Hanbel, Musned li Imam Ahmed (Bejrut: Muesesetu’r-Risale, 2001), vëll. 1, f. 463.

²³ Muhamed Kandehelevi, *Hajatu’s-Sahabe*, (Bejrut: Muesesetu’r-Risale, 1999), vëll. 1, f. 445.

depërtoi mjaftë thellë në tokat e Horasanit dhe Xhurxhanit. Si mos të shtrihej daveja në këto anë ku në të kishte elitën e sahabeve ndër të cilët ishin dy nipërit e Muhamedit a.s., Hasani dhe Husejni, pastaj ishte Abdullah b. Abassi, Abdullah b. Omer, Abdullah b. ez-Zubejrin r.a., dhe shumë sahabij tjerë. Osmani r.a., duke ndërë peshën dhe rëndësinë, që e ka feja e Zotit xh.sh, për njerëzimin ai filloi edhe të zgjeroj edhe kufijtë e shtetit islame dhe me këtë edhe thirrja islame filloi të lulëzonte në ato territore të çliruara. Aktualisht ky fakt përbënte edhe terren të ri, ku sahabet kishin mundësi të shfaqnin prirjet dhe artin e tyre davetik të cilët koha dëshmoi se i kanë vepruar mirë duke lënë dhe shembuj tepër të mirë në raport me të ftuarin në islamë.^{24, 25}

Në literaturën specifikuar të thirrjes islame butësia dhe urtësia luajnë rol vendimtarët që një thirrje të gëzojë pranim tek masa. Andaj Osmani r.a këto cilësi i zotëronte ai dhe kjo ndikoi në suksesin e jashtëzakonshëm të tij të misioneve. Ishte i pashëm në shtat, i ëmbël në pamje, i sjellshëm në moral, mjaft i turpshëm, tepër bujar, i jepte përparësi familjes dhe të afërmve të tij në emër të Allahut duke dashur t'ua përforcojë zemrat, ashtu siç vepronte i Dërguari a.s., i cili disave i jepte disave jo. Ai ishte një personalitet i dashur, i çmuar e i vlerësuar nga masa dhe cilësohej si një nga sahabët më të bukur. Këtë e thekson edhe dijetari i njohur Ibn Asakiri i cili shfaq rrëfimin e Abdullah el- Mazinit, ku nënvizohet: “Kurrë nuk kam parë mashkull apo femër me fytyrë më të bukur dhe më të këndshme sesa Othman b. Affani!”²⁶ Nga aspekti i karakterit njerëzorë, Osmani r.a. karakterizohet me dy virtyte si më thelbësore: turpi dhe bujaria. Aisheja, r.a., ka thënë: “Ebu Bekri kërkoi leje për të hyrë te i Dërguari a.s. ndërkohë që ai ishte ulur dhe kishte të zbuluar kofshën e tij. Ai i dha leje dhe Ebu Bekri hyri. Pastaj kërkoi leje Omeri dhe i dha

²⁴ Ibn Kethir, *El Bidaje ven-Nihaje*, botimi i parë, vëllimi. 7 (Bejрут: Daru'l-Kutub el-Ilmije, 1994), fq.143-147.

²⁵ Xhelaludin Sujuti, *Tarihu'l Hulefa'*, botim i dytë (Kajro: Daru'l Fexhr lit-Turath, 2004), fq.143-146.

²⁶ Xhelaludin Sujuti, *Ibid*, f.140.

leje, duke qenë në të njëjtën gjendje. Më pas kërkoi leje Othman b Affani, atëherë i Dërguari a.s. e afroi rrobën e tij, dhe e mbuloi kofshën. I thashë: “O i Dërguar i Allahut, duket sikur nuk dëshirove që të shihte Osmani” Ai tha: “*Vërtet, Osmani është njeri i turpshëm dhe mbulues, prej të cilit edhe engjëjt ndihen të turpëruar.*”^{27, 28} Osmani vizitonte varret se kjo ia përkujtonte më shumë ahiretin dhe ishte një element që mos të lidhet shumë me interesat e kësaj bote. Haniu, ishte skllavi i liruar nga Othman b. Affani se Osmani kur shkante tek koka e ndonjë shkante te koka e ndonjë varri, qante; aq shumë qante, saqë mjekra i lagej e tëra në lot. E pyesnin: - “Po ti, nuk qan kur kujtohet Xheneti dhe Xhehenemi dhe qan kur të kujtohet varri?” E ai u përgjigj: - “Unë kam dëgjuar se Resulullahu a.s. ka thënë: “*Varri është vendmbërritja e parë e jetës së përtejme. Për atë, që kalon nga ky vendbanim i parë dhe shpëton, pjesa tjetër është më e lehtë. Kurse për atë, që nuk shpëton dot aty, tërë vendet e tjera janë shumë të vështirë e plot e përplot me mundime.*”²⁹ Tregon Abdullah err-Rumi r.a. se Osmani r.a. kur merrte avdes gjatë natës, ai e merrte vetë ujin e abdesit. Kur i thoshin: “Po pse nuk i thua ndonjëres prej shërbyesëve a shërbyesëve, e te ta sjellin ata ujin për të marrë abdes”, - ai u përgjigjej duke u thënë: “Jo, nata është kohë pushimi e çlodhjeje për ta.”³⁰ Po ashtu në këtë vazhdë edhe Hasan Bastiu r.a. rrëfen se pashë njëherë halifin Othman i mbështjellë me një mbulojë në formë çarçafi i mbështetur të flinte brenda xhamisë dhe aty nuk kishte asnjë njeri tjetër.³¹

Ebu'l-Furati dokumenton se Osmani r.a. kishte një skllav dhe një ditë, prijësi i besimtarëve, Osmani r.a. i tha skllavit të tij: “Të kam tërhequr veshin njëherë, ndaj tani do të ma kthesh edhe ti po njësoj!” Skllavi e kapte Osmanin për veshi. Osmani i tha atij: “Tërhiqe, përthyeje fort. Se nëse

²⁷ Muslim b.el Haxhaxh en-Nejsaburi, *Sahih Muslim*, Kitabu Fedailis-sahabe, nr.2401, nr. 2401.

²⁸ Muhamed b. Isa et-Tirmidhi, *Sunen et-Tirmidhi*, Kita bu'l Menakib, nr.3701.

²⁹ Ibn Maxhe, sunen ibn Maxheh, vëll.2, fq.1426, nr 4267.

³⁰ Alauddin Ali el-Mutteki bin Hisamuddin el-Hindi el-Burhan Furi, *Kenzu'l- ' Ummal fi Suneni'l-Ekvali ve'l-Efal*, vëll. 9 (Bejrut: Muesesetu err-Risale, 1985), fq. 355, nr. 25648

³¹ Ibn Muhamed bin Sa'd bin Mani' al-Hashimi al-Basri, Ibn Sa'd, *Et-Tabekatu'l-Kubra* (Bejrut: Darul' kutub el ilmije,1990), vëll. 4, f. 63.

diçka kthehet në të njëjtën monedhë, që në këtë botë, në ahiret nuk mbetet nevojë për t'u vënë drejtësia në të njëjtën mënyrë.³² Cilësia e bujarisë së halifit Othman ishte paradigmатike. Filantropia e tij nuk kishte kufij e as më të voglin hezitim dhe tërë pasurinë e tij e kishte vënë në funksion të da'ves islame. Vetëm sa për fakt kujtojmë gatishmërinë e tij me rastin e përgatitjeve për betejën e Tebukut (*gazvetu'l usre*) që ndodhi në vitin 9 hixhri (630) Sa për informatë Tebuku ndodhet afro 700 km nga Medina. I Dërguari a.s., kërkoi nga sahabët që të pajisnin luftëtarët, të cilët nuk kishin mundësi ta bënë këtë, vetë. Osmani pa hezitim furnizoi një të tretën e ushtrisë. Përballoi shpenzimet e ushtrisë, duke siguruar atyre deri edhe enët e ujit dhe thasët që do të shtronin në tokë për t'u shtrirë. Ai përgatiti një mijë luftëtarë, duke dhënë 200 deve (në një transmetim tjetër 300)³³ Kurse në një transmetim tjetër 950 deve me shalë dhe tërë atë që kanë nevojë, 700 copë ari,³⁴ 50 kuaj e më pas solli një mijë dinarë. Transmetohet nga Abdullah Semrete se Osmani erdhi tek i Dërguari a.s. me 10 mijë dinarë. Hasen v. Vaki ka thënë: "Në një vend tjetër në librin tim (thuhet se ia solli dinarët) në rrugën e tij, kur e furnizoi ushtrinë e Vështirësisë (*gazvetu'l usre*) e pastaj i shpërndau në prehrin e Muhamedit a.s. Abdurrahman b. Habab es-Selmi ka thënë: E pashë të Dërguarit a.s. duke i përzier ato në prehrin e tij dhe duke thënë: "Tani e tutje çfarëdo që të bëjë Osmani, ato nuk e dëmtojnë dot më atë" - dhe këto fjalë i përsëriti dy herë."^{35 36 37}

³² Muhamed Rida, *Uthman b.Affan Dhun'-Nurejn*, (Bejrut: El Mektebetu'l asrije, 2008), vëll.1, f.37.

³³ Xhelaludin Sujuti, *Tarihu'l Hulefa'*, botim i dytë (Kajro: Daru'l Fexhr lit-Turath, 2004), fq.123.

³⁴ Amër Halid, *Katër halifët e drejtë*, përktheu Tahir Kukaj (Prishtinë: BIK, 2009), f. 136.

³⁵ Sahih Tirmidhi, 3701, Ahmedi, 20630, Hakimi, 4553.

³⁶ Xhelaludin Sujuti, *Tarihu'l Hulefa'*, botim i dytë (Kajro: Daru'l Fexhr lit-Turath,2004), fq.141-142.

³⁷ Safijurrahman el-Mubarekfuri, *Er-Rehiku'l-Mahtûm*, Riad, Mektebetu'l-Mearif, 1996, f.433.

Fjalimet e Osmanit

Duke shkoqitur se fjalimet dhe komunikimi luanë rol qendror në çdo paraqitje para masës, e kjo edhe bëhet edhe më e rëndësishme kur ndër-lidhte drejtë me studimet e daves, që konsideron se fjalimet në misionin e daves duhet të jenë të studiuara mirë dhe të kenë brendësi elokumente. Ligjërimi (*el hutbe*) konsiderohet një nga mjetet e rëndësishme të thirrjes islame për edukim, udhëzim dhe ndikim, dhe ka shumë përfitime: ai zgjidh problemet, ndërpret grindjet, qetëson zemrat e trazuar, ndez entuziazmin e atyre me shpirt të ftohtë, ngrit të vërtetën dhe ul të gabuarën, vendos drejtësinë, korrigjon padrejtësitë, është zëri i të shtypurve dhe gjuha e udhëzimit. Nuk mund të mënjanohet aspak përdorimi i mjeteve të thirrjes, sepse sipas mendjeve të arsyeshme nuk është e mundur të arrihet ndonjë qëllim pa përdorur mjetet apo mjetin që të çon tek ai.³⁸ Shprehja me stil të mirë konsiston në përshtatjen e të folurit me nivelin e të kuptuarit dhe të perceptimit të njerëzve; që ideja të paraqitet në mënyrë të qartë, fjala të jetë e zgjedhur e pastër, shprehja e strukturuar në mënyrë koherente, të ekzistojë harmoni ndërmjet gjuhës dhe përmbajtjes, si dhe rrjedhshmëri e krijimtari në stil.³⁹ Ai po ashtu kishte treguar ndjeshmëri në lidhje me përmirësimin e karaktereve njerëzore, mirëkuptim ndaj feve tjera de është përpjekur korrigjimin e besimeve të tyre. Vërejmë se posa u bë halife, ai iu drejtua ummetit me tre mesazhe, ku thuhej:

Mesazhi i parë “O ju njerëz, vërtet ju jeni në kala dhe ende keni ymër, prandaj nxitoni në të mirë sa të mundeni. Dijeni se dynjaja është pleksur me mashtrim: “*Mos t’ju mashtroje juve jeta e dynjasë, e mos t’ju mashtrojë për Zotin askush.*” Merrni mësim prej atyre që kanë shkuar, se çfarë punëtorë ishin e mos u hutoni, ngase Allahu është vigjilent ndaj jush. Ku janë bijtë e dynjasë dhe vëllezërit e tyre? Ku janë ata që prefe-

³⁸ Muhammed b. Abdu'l-Aziz eth-Thevejni, *Min uesaili'd-da'ëa*, Ministria e Çështjeve Islame, Vakëfeve, Davetit dhe Udhëzimit, Arabia Saudite, b.p., b.v., f. 1.

³⁹ Muhamed Hajr Jusuf, *Ed-da've el-islāmijje vel-vesā'il vel-esālīb* (Riad: Dar Tefvik, bot. I, 1414 h.), f. 69.

ruan dynjanë, e ndërtuan atë dhe u kënaqën me të për një kohë të gjatë? A nuk u larguan nga kjo jetë? Hidheni dynjanë aty ku e ka hedhur Allahu dhe kërkoni ahiretin. Merrni shembull prej asaj që tha Allahu: (Shih: El-Kehf, 45-46).⁴⁰

Në mesazhin e dytë, të cilin ua dërgoi komandanteve dhe ushtarëve, thuhej: “Ju jeni mbrojtësit e myslimanëve. Omeri ka vendosur për ju (rregulla dhe të drejta) me dijen tonë. Atë e bëri në publik, para nesh. Mos më lajmëroni për ndonjë ndryshim a ndërrim, lëreni Allahu t’ju ndryshojë e t’ju ndërrojë me dikë tjetër. Shikoni sesi do të jeni. Vërtetë, unë shikoj atë që Allahu më urdhëron të bëj.”

Në mesazhin e tretë, të cilin ua drejtoi atyre që jetonin në vende të largëta, thuhej: “Unë kam marrë punëtorë të më përcjellin raportet për çdo sezon. I kam urdhëruar në të mirë dhe i kam ndaluar nga e keqja. Nuk ka ndonjë kërkesë, që bëhet te punëtorët e mi e që unë të mos i përgjigjem asaj. As unë e as fëmijët e mi nuk gëzojmë pagesë si populli im. E kush ka ndonjë ankesë, le të ma dërgojë në sezon.”⁴¹

Bedr b. Osmani r.a. ka përcjellë prej xhaxhait të tij dhe ka treguar se: “Osmani r.a. në hutben e tij të fundit ka thënë: “Allahu jua ka dhënë këtë botë që ju të fitoni jetën e përtejme, e jo që ju të mbeteni të fiksuar pas saj! Kjo botë është kalimtare dhe e përkohshme, ndërsa ahireti është i përjetshëm. Të mos ju ullan e të mos jua rrisin mendjen të mirat kalimtare të kësaj bote dhe t’ju largojnë nga jeta e përtejme. Shikoni që të zgjidhni atë, që është e përjetshme, e jo atë, që është kalimtare dhe e përkohshme. Jeta e kësaj bote një ditë do të mbarojë dhe të gjithë do të kthehen para Allahut. Përpiquni të hyni nën mbrojtjen e Allahut, sepse, të hysh nën mbrojtjen e Allahut, duke iu frikësuar Tij, është jo vetëm një mburojë shumë e mirë ndaj fatkeqësive, që mund t’ju vijnë prej Tij, por edhe një mjet shumë i mirë për të arritur kënaqësinë dhe pëlqimin e Tij. Kurrë mos e harroni Allahun në sjelljet tuaja me të tjerët. Mos u largoni asnjëherë prej xhematit e mos u shndërroni në grupe që i kthejnë

⁴⁰ Abdulvehab Nexhar, *El hulefau errashidun*, Daru’l kalem, bot. i 4, Bejrut, 1993, f.373.

⁴¹ Amër Halid, *Katër halifët e drejtë*, përktheu Tahir Kukaj (Prishtinë: BIK, 2009), 141.

shpinën njëri-tjetrit”.⁴² Ebu Suhejl bin Maliku r.a. përcjellë nga i ati dhe na tregon se Osmani r.a. ka thënë: ka thënë: “Mos i detyroni fëmijët e vegjël për të fituar para. Nëse ju i detyroni ata për diçka të tillë, atëherë ata do të vjedhin. Edhe shërbyeset e robinjat, që nuk kanë asnjë zanat, mos i detyroni për fitime të mëdha. Nëse ju do t’i detyroni ato, atëherë nuk keni bërë gjë tjetër veçse i keni shtyrë ato, drejt imoralitetit. Ruajeni ju nderin dhe ndershmërinë tuaj, që edhe Allahu t’ju shkruaj ju prej të ndershmeve të afërt me Të. Ato që do të hani të jenë të pastra dhe vetëm prej atyre, që u janë lejuar.”⁴³

Karakterit i tij, frymëzues për shumë thirrës

Nevojitet po ashtu të theksohet se për cilësinë e bujarisë së Osmanit r.a. në kohën e urisë së përgjithshme në Medinë, pikërisht atëherë, karvani i tij me një mijë deve të ngarkuara me lloj-lloj ushqimesh, mbërriti në këtë qytet. Tregtarët iu drejtuan Osmanit r.a, duke ia ofruar çmim të dyfishtë për to ushqime, me qëllim që t’i rriteshin popullsisë së uritur të Medinës. Këtë virtut të lartë e vërteton edhe hadithi i transmetuar nga Talha b. Ubejdullah r.a, ku Pejgamberi a.s., ka thënë: “*Çdo pejgamber ka pasur një shok, ndërsa shoku im në Xhenet do të jetë Osmani.*”⁴⁴ Hazreti Osmani r.a. na dha shembull në marrjen e përgjegjësisë shoqërore në kohën e Pejgamberit a.s. dhe pas tij. Ai ishte gjithmonë i pari në vepra të mira, duke marrë përsipër përgjegjësi ndaj vendit ku jetonte. Bujaria e tij r.a. dhe nxitimi i tij i përhershëm drejt bamirësisë e bënë që Pejgamberi ta përgëzojë atë me xhenet disa herë. Ebu Hurejre r.a. transmeton: “*Osmani e bleu xhenetin nga i Dërguari i Allahut dy herë: ditën e (pusit) Rume dhe ditën e Ushtrisë së Vështirësisë.*” Abdulmelik b. Shedadi tregon: “Ishte ditë e premtë dhe Osmani ishte ngjitur në minber; atë ditë kishte

⁴² Ibn Kethir, *El Bidaje ven-Nihaje*, botimi i parë, vëll. 7 (Bejrut: Daru’l-Kutub el-Ilmije, 1994), fq.216.

⁴³ Alauddin Ali el-Mutteki bin Hisamuddin el-Hindi el-Burhan Furi, *Kenzu’l-Ummal fi Suneni’l-Ekvali ve’l-Efal*, vëll. 9 (Bejrut: Muesesetu err-Risale, 1985), fq.355, nr. 25647.

⁴⁴ Ibn Maxhe, *Sunen ibn Maxheh*, nr.109.

veshur një veshje shumë të thjeshtë që kushtonte a nuk kushtonte katër a pesë dërhëmë gjithsej, e cila dukej që ishte punim i stofit të Adenit, kurse punimin e kishte me vija, si ato që punonin artizanët e Kufës. “Shurahbil bin Muslimi na transmeton se Osmani r.a., u jepte njerëzve të hanin ushqimet më të mira e më të shijshme, kurse vetë, në shtëpinë e tij, hante vetëm uthull dhe vaj.”⁴⁵

Vdekja e tij, humbje e madhe për daven

Osmani r.a., vazhdimisht shmangte luftën dhe derdhjen e gjakut në Medinë në ditët kur e rrethuan shtëpinë e tij.. Këtë moment më së miri e tregon Aishja r.a. e cila thotë: “I Dërguari i Allahut tha: “Më thirrni disa nga shokët e mi.”

Ebu Bekrin?”, pyeta unë.

“Jo!” mu përgjigj.

“Omerin?”, - pyeta.

“Jo!” mu përgjigj.

“Djaln e axhës tënd, Aliun?”, i thashë

“Jo!” mu përgjigj prapë.

“Osmanin?”

“Po!” mu përgjigj.

Dhe, kur arriti Osmani, kërkoi nga unë të largohesha. Filluan të flisnin me njëri-tjetrin në fshehtësi, me zë të ulët. Kur fliste ai, Osmanit i ndryshonte vazhdimisht ngjyra e fytyrës. Atë ditë kur Osmanit r.a. erdhën e i rrethuan shtëpinë, ne e pyetëm atë: “O udhëheqës i besimtarëve, nuk do të luftosh me ta?” Dhe ai dha këtë përgjigje: “Assesi, ngase i dhashë fjalën të Dërguarit a.s. dhe duhet të jem besnik ndaj tij”.⁴⁶ Para se të binte shehid, hazreti Osmani la një amanet të shkruar, që u gjet pas vrasjes së tij në dhomën e tij, ku sipas Ala b. el-Fadli na përcjell, se nëna i ka

⁴⁵ Ebu Nu‘ajm Ahmet b. Abdullah el-Esbehani. *Hiljetu’l-Evliya ve Tabakātu’l-Asfiya*. Kaj-ro: Matbetau’s-Seade, 1974, vëll. 1, fq. 82.

⁴⁶ Ibn Kethir, *El Bidaje ven-Nihaje*, botimi i parë, vëll. 7 (Bejrut: Daru’l-Kutub el-Ilmije, 1994), fq.181.

transmetuar: “Kur ra dëshmor Osmani, kërkuan nëpër dollapin ku ai mbante sendet e tij personale dhe në të gjetën një sënduk të vogël të mbyllur me kyç. Kur e hapën, brenda tij ishte një letër, në të cilën shkruhej: “Ky është amaneti i Osmanit: Bismil'lahir' rahmanir rrahim. Othman b.Affani dëshmon se nuk ka zot tjetër pos Allahut. Ai është Një, i Vetëm dhe pa kurrfarë ortaku a shoku në krijimin e gjithçkaje. Muhamedi është robi dhe i Dërguari i Tij. Xheneti dhe Xhehenemi janë të vërtetë. Në ditën e Kiametit, për të cilën nuk ka pikë dyshimi, Allahu ka për t'i ngjallur të gjithë banorët e varrit. Allahu nuk e shkel kurrë premtimin e dhënë”. Osmani, me këtë besim do të jetojë, me këtë besim do të vdesë, dhe, dashtë Zoti, me këtë besim do të ngjallet.”⁴⁷

Është interesant se në këtë kohë fitne dhe kritike për jetën e hailifit Othman dhe të daves, edhe pse shtëpia e tij ishte e rrethuar nga rebelët, të cilët ia ndalën ushqimin dhe ujin, ai kërkoi nga njerëzit që të rrinin në shtëpitë e tyre dhe nuk dëshironte të derdhej gjaku i myslimanëve në mbrojtje të tij dhe dërgoi një misionar tek rebelët, që të zhvillonte negociata, por ata ngulnin këmbë që ai të jepte dorëheqjen e pastaj njerëzit ta zgjidhnin kë të donin. Osmani nuk ofroi dorëheqje ngase i kishte premtuar Pejgamberit a.s. kur i tha: “O Othman, njerëzit do ta veshin një këmishë. E nëse kërkojnë prej teje që ta heqësh atë, mos e hiq!”

Ndërkohë Aliu r.a. dërgoi dy djemtë e tij Hasanin dhe Husejnin që ta ruanin halifën, por gjendja u përkeqësua në ditën e tetëmbëdhjetë të Dhul-Hixhës (e enjte) rebelët kuptuan se ushtria e Shamit ishte afruar Medinës dhe që El Ka'kah b. Amri nga Kufa dhe Abdullah b. Ebi Serhu ishin nisur nga Egjipti për ndihmë Halifit, ata vendosën të hynin në shtëpi të Osmanit. Gjatë natës së enjtes Osmani pa në ëndërr të Dërguarin a.s., që i kishte pas thënë:

“A të lanë pa ujë, o Othman?”.

“Po, o i Dërguar i Allahut”-iu përgjigj.

Pastaj i Dërguari prapë e pyeti: “A të lanë pa ushqim, o Othman?”

⁴⁷ Ibn Kethir, *El Bidaje ven-Nihaje*, botimi i parë, vëll. 7 (Bejrut: Daru'l-Kutub el-Ilmije, 1994), fq.184.

“Po, o i Dërguar i Allahut”-iu përgjigj.

I Dërguari prapë e pyeti:

“A të rrethuan, o Othman?”

“Po, o i Dërguari i Allahut”. iu përgjigj.

“Atëherë a ke dëshirë që nesër të agjërosh e të bëjmë iftar bashkë tek ne?”

“Po, o i Dërguari i Allahut”, iu përgjigj Osmani.

Po atë ditë Osmani u zgjua me buzëqeshje. Gjërat po keqësoheshin nga ora në orë dhe rebelët i vunë flakën shtëpisë së Halifës, sahabët menjëherë filluan të shkonin në ndihmë Osmanit, por ai bërtiste e u betohej t’i linin e të mos i preknin, e të ktheheshin në shtëpitë e tyre. Aty gjendeshin Hasani, Husejni si dhe dhe Abdullah b. Omer bin Hatabi. Bashkëshortja e Osmanit deshi t’i zbulonte flokët në përpjekje, që t’i pengonte rebelët mos të futeshin në dhomën e Osmanit, por Osmani nuk e la.

Rebelët hynë gjetën Osmanin agjërueshëm, duke lexuar ajetin 137 të sures el Bekare: **“Në qoftëse ata besuan ashtu siç besuat ju, ata vërtetë kanë gjetur rrugën e drejtë, e nëse refuzojnë, atëherë ata janë kundërshtarë (opozitë), po ty (Muhamed) kundër tyre të mjaftojë Allahu. Ai është dëgjuesi, i dijshti”**. Momente të vështira dhe të rënda ishin për jetën e Osmanit dhe thirrjes islame, kur njëri nga rebelët hyri tek Osmani dhe e goditi me shpatë dje ia këputi dorën. Osmani tha: “Allahu Ekber! Kjo dorë ka shkruar vahjin, Kurandin.” Në ato momente bashkëshortja e tij i erdhi në ndihmë por edhe atë e goditën dhe ia prenë gishtat. Prap Osmani u godit me një hekur të mprehtë në kraharor. Osmani tha: “Allahu Ekber! Ja Allah, të falënderoj!”, dhe e mbylli Kur-anin ku kishte pikur gjaku i tij, duke thënë: “Ja Allah unë durova ashtu siç më porositi i Dërguari Yt”.

Osmani ra shëhid më 18 Dhul-Hixhe 35 H (656) dhe u varros në varrezat El- Bekia në Medinë. Në mesin e vrasësve të Osmanit nuk pati asnjë prej sahabëve dhe as bijve të sahabëve, me përjashtim të një njeriu të vetëm, të cilin agresorët-rebelët e shoqëruan në fillim, por ai më vonë u

turpërua dhe u pendua.⁴⁸ Hazreti Aliu, duke qëndruar pranë varrit të tij, e duke qarë, pati thënë: “O Osman, lutem që të jem me ty ndër ata, që Allahu xh.sh. tha: **“Ne ua kemi hequr nga gjokset e tyre urrejtjen për vëllezërit e tyre.”**⁴⁹ Nga kjo sprovë-vrasja e Osmanit nxirren mësimet se masa është e pamundur të mbrohet nga keqbërësit të cilët objektiv kanë zhytjen e shoqërisë në kaos, përçarje, fitne e trazira. Mirëpo kur në mesin e tyre ka predikues të vizionarë, mençur e që u dëgjohet fjala. Imamët në kohë trazirash ia hapin sytë popullit para rreziqeve e të këqijave si dhe t’i kuptojnë dobitë dhe të këqijat e çdo veprimi. Tek ajo shoqëri që mungojnë këto personalitetet kredibile atëherë është shumë lehtë që dikush të veprojë sikurse veproi Ibn Sebei (sebeinët) që përhapnin plane dhe qëllimet dashakeqe. Kategori të tilla njerëzish ka pasur dhe do të ketë gjithnjë, por nëse paria e një vendi me projekte të përkrah këto plane atëherë e keqja e zotëron atë vend dhe depërton thellë në shoqëri e atëherë bëhet shumë vonë.

Konkluzione

Halifi Othman r.a. mbetet një ndër figurat më të rëndësishme të thirrjes islame në fillimet e saj. Kjo figurë islame arriti që tërë kapitalin e tij ta vë në shërbim të mesazhin islamë. Ai veproi në rrethana mjaftë të vështira sidomos në fundin e hilafetit të tij, dhe me një politikë dhe vizion burrështetas, vendosi të sakrifikohej dhe nuk lejoi që të derdhet gjaku i myslimanëve në Medinë. Ishte negociator i suksesshëm, sidomos në Marrëveshjen e Hudebijës. Ndihej dhe armatosi ushtrinë myslimane kur më së shumti kishte nevojë. Me urtësinë, durimin, tolerancën, heshtjen, vizionin, sinqeritetin, turpin e shumë tipare të tjera, ishte model për predikuesit e Islamit. Unifikoi myslimanët, duke tubuar Kuranin dhe duke furnizuar dhe aktivizuar qendrat e hilafetit me kopje të Kuranit. Vendosi

⁴⁸ Abdurrahman Rafet el-Basha, *Suver min hajatis'sahabe*, përktheu në shqip. Qemajl Morina, Arif Emini, Fadil Hasani, Sabri Bajgora, dhe Ahmet Rama (Prishtinë: BIK, 2014), 109.

⁴⁹ El Hixhr, 47.

shtyllat institucionale si mexhlisi shurasë, gjykatat, themeloi fonde për pagesën shtetërore të imamëve e të myezinëve dhe të gjithë atyre, që ndihmojnë në shpërndarjen e dijes islame e shkencore. Ai mbrojti interesin shtetëror me jetë dhe nuk iu dorëzua apetiteve dhe lajkave të rebelëve, të cilët erdhën nga Egjipti e Iraku e derdhën e gjakun e tij.

Koncepti “*nadhar*”(arsyetimi racional) në veprën “Sherhu Meani’l-Athar” të Ebu Xhafer et-Tahaviut

Prof. Ass. Dr. Fation Shabani*

Abstrakt

Epoka në të cilën jetoi Ebu Xhafer et-Tahaviu përkon me një periudhë kur shkencat e transmetuara (*nakli*) ishin në procesin e kodifikimit. Regjistrimi i këtyre shkencave, ndërkohë që lehtësoi rrugët për të arritur dijen fetare, solli me vete edhe probleme të reja, siç ishin: përcaktimi se me cilat prej mijëra transmetimeve mund të veprohej, çfarë metode duhej ndjekur për të zgjidhur

* Prof. Ass. Dr. Fation Shabani ka lindur në Kukës më 1986 dhe po aty ka përfunduar arsimin fillor dhe të mesëm. Rrugëtimin akademik e vazhdoi në Turqi, ku u diplomua për Teologji në Universitetin Uludag, Bursa (2009) dhe më pas kreu studimet Master për Drejtësi Islame në të njëjtin universitet me temën “Vlera e Sunetit në Metodologjinë e Imam Ebu Xhafer et-Tahaviut (2011)”. Më pas përfundoi studimet e doktoraturës dhe mori gradën Doktor Shkencash (Ph.D.) në fushën e Drejtësisë Islame nga Universiteti Marmara në vitin 2020 me temën “Kryengritjet Shqiptare ndaj Perandorisë Osmane dhe Shqyrtimi i Tyre Sipas Ligjeve Osmane dhe Islame (1550-1600)”. Ai është Ass. Prof. Dr., Universiteti Trakya, Fakülteti i Shkencave Islame, Dega e Jurisprudences Islame, Edirne/Turqi.e-mail: shabani.fation@gmail.com; ORCID Nr: [0000-0002-1845-1411](https://orcid.org/0000-0002-1845-1411). **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me *Inspira Originality*, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

kontradiktat e dukshme mes tyre, dhe si të vendosej marrëdhënia midis dijes së transmetuar (*nakl*) dhe arsyes (*akl*). Shumë dijetarë i kushtuan përpjekje të mëdha këtyre temave dhe shkruan traktate (*risale*), tekste të përmbledhura (*muhtasar*) e të zgjeruara, si dhe komente (sherh) mbi këto çështje. Tahaviu thekson se nëse dija e transmetuar interpretohet saktë dhe vlerësohet brenda një kuadri metodologjik (*usul*), atëherë nuk mund të ketë kontradiktë as me dijen racionale (*akli*), as brenda vetë transmetimeve; përkundrazi, ai pohon se arsyeja dhe transmetimi plotësojnë njëra-tjetrën. Tahaviu e argumenton këtë pikëpamje, duke iu referuar metodës së tij “tarikatu'n-nadhar” (metoda e arsytimit/shqyrtimit racionel/analizës). Duke përdorur këtë metodë, ai ka analizuar dhe ka dhënë gjykime (fetva) për shumë çështje të fikhut (jurisprudencës islame), siç janë adhurimet (*ibadat*), kodi penal (*ukubat*) dhe marrëdhëniet ndërnjerëzore (*muamelat*). Megjithëse hulumtimet e mia paraprake sugjerojnë se një metodë e tillë si “tarikatu'n-nadhar” nuk gjendet në veprat e dijetarëve të tjerë bashkëkohës të Tahaviut, kjo çështje kërkon kërkime më të gjera dhe më të detajuara për t'u vërtetuar përfundimisht.

Fjalët kyçe: Dija Racionale, Dija e Transmetuar, Ebu Xhafer et-Tahaviu, Sherhu Meani'l-Athar, Koncepti i arsytimit racionel (*nadharit*).

Abstract

Abū Ja‘far al-Taḥāwī, a Hanafī Islamic scholar, lived during a period that marked by the compilation of Islamic religious knowledge. The recording of this information not only facilitated the dissemination of the knowledge of revelation (waḥy) but also presented challenges concerning the interpretation and application of narrations, and the methods to reconcile apparent contradictions (*ta‘āruz*) among them. As a result, numerous

Islamic scholars dedicated extensive efforts to pondering these issues and produced treatises, concise texts, and commentaries on these subjects. Taḥāwī emphasizes the paramount importance of accurately interpreting transmitted information and evaluating it within a specific framework, and contends that there can be no conflict between reason (*ʿakl*) and transmission (*nakl*), as they are mutually complementary. By doing so, he applies the "*ṭarīqatu al-naẓar*" (the method of reason/observation) as a methodology for resolving inconsistencies in transmission texts. Taḥāwī employs this method to analyze various fiqh topics, including worship (*ibādāt*), transactions (*muʿāmelāt*), and penal law (*uqūbāt*). Although, as a result of my research, I have concluded that a method such as "*ṭarīqatu al-naẓar*" is not employed in the citations of scholars at that time, there is a need for more detailed research on this subject.

Key words: Religious Knowledge, Rational Knowledge, Abū Jaʿfer al-Ṭaḥāwāī, Sharḥu Maʿān al-Āthār, the Concept of Naẓar.

Hyrje

Fjala "Nadhar" është me origjinë arabe dhe në kuptimin e saj gjuhësor mbart kuptime të tilla si: "shqisa e të parit", "të shikosh me sy", "të vështrosh diçka", "të drejtosh shikimin", "të mendosh", "të sjellësh ndërmend", "të meditosh thellë", "të reflektosh", dhe "të mendosh për diçka me qëllim që ta kuptosh atë".¹ Një tjetër kuptim gjuhësor i kësaj fjale është analogjia (kijasi), që nënkupton krahasimin e çështjeve me njëra-tjetrën. Megjithatë, koncepti i *nadharit* i përdorur këtu ka një kuptim më të gjerë sesa argumenti i *kijasit*, që përdoret në terminologjinë e *Usul el-Fikhut* (parimet e jurisprudencës islame). Rrjedhimisht, çdo *kijas* është

¹ Ebu'l-Faḍl Muḥammed Ibn Mukerrem Ibn ʿAli el-Enshârî Ibn Mandhûr, *Lisânu'l-ʿArab* (Beirût: Dâru Şâdr, pa datë botimi), "Nadhar", 5/215-217; Ebû'l-Kâsim Husejn Ibn Muḥammed Ibn er-Râġib el-Isfahânî, *el-Mufredât fi ġaribi'l-Kurʿân*, tahk. Şafvân ʿAdnân ed-Dâvûdî (Damask: Dâru'l-Kâlem; Daru'sh-Shâmiye, pa datë botimi), 4.

nadhar, por jo çdo *nadhar* është *kijas*.² Këtej e tutje konceptin *nadhar* do ta shprehim në shqip me termin “arsyetim racional”.

Në kuptimin terminologjik, koncepti i arsytimit racional, ndonëse përkufizohet në mënyra të ndryshme sipas degëve të shkencave, në përgjithësi përshkruhet si “procesi mendor (meditimi i thellë dhe reflektimi) që ndërmerret për të arritur tek dija e panjohur (*mexhhul*) duke u nisur nga informacione të njohura (*malum*), si dhe bindja e fortë (*galibu'dh-dhann*) që arrihet si rezultat i këtij procesi”.³ Nëse lëmë mënjanë debatet e hollësishme të dijetarëve të hershëm (*mutekaddimin*) dhe të mëvonshëm (*muteahhirin*) rreth konceptit të arsytimit racional, vihet re se ata pajtohen në pikën se arsytimi racional është një veprim, që buron nga vetja (*nefsi*) për të arritur dijen e panjohur, duke u nisur nga ajo e njohura.⁴ Mirëpo, duhet pasur parasysh se arritja e dijes së panjohur nga çfarëdo informacioni të njohur është e mundur vetëm, duke vendosur e sistemuar në mënyrë të përshtatshme lidhjen mes një grupi informacionesh të njohura, për të cilat ekziston konsensus dhe që njihen si të sigurta. Dija e arritur përmes metodës së *nadhar*-it quhet dije teorike (*nadhari*). Për këtë arsye, dija teorike përkufizohet gjithashtu edhe si dije e fituar (*kesbi*).

Dijetarët islamë e kanë ndarë *nadhar*-in në dy kategori: të saktë (*sahih*) dhe të pavlefshëm (*fasid*). *Nadhari* i saktë është ai, që të çon te qëllimi i kërkuar (*matlub*) dhe te e vërteta, ndërsa *nadhari* i pavlefshëm është ai që nuk të çon te qëllimi dhe te e vërteta. Ndërkohë që dijetarët janë unanimë se *nadhari* prodhon një supozim të bazuar (*dhann*), ata kanë paraqitur mendime të ndryshme lidhur me çështjen nëse ai prodhon apo jo dije të sigurt (*ilm*). Pikëpamja e preferuar e shumicës së dijetarëve (*xhumhurit*) është se *nadhari* prodhon dije të sigurt.⁵

² Râgîb el-Isfahânî, *el-Mufredât*, 498.

³ Muḥammed Ibn ‘Ali el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keshshâfu işîlâhâti’l-funûn ve’l-‘ulûm*, tahk. ‘Ali Dehrûxh (Libi: Mektebetü Lubnân, 1996), 2/1705.

⁴ Tehânevî, *Keshshâf*, 2/1707.

⁵ Tehânevî, *Keshshâf*, 2/1708.

1. Përmbajtja e konceptit të *nadhar*-it

Sikurse u theksua më sipër, *nadhari* i saktë (*sahih*) është ai, që të çon te qëllimi i kërkuar (*matlub*), pra, që të çon te e vërteta (*hakikat*), ndërsa *nadhari* i pavlefshëm (*fasid*) është ai, që e shtrembëron të vërtetën dhe nuk të çon te e vërteta e dëshiruar. Kam konstatuar se Tahaviu, i cili bën pjesë në mesin e dijetarëve të hershëm (*mutekaddimin*), vjen menjëherë pas imamëve themelues të medhhebit Hanefi dhe konsiderohet si një nga prijësit (*meshajih*) e tij. Gjatë shqyrtimit të çështjeve të fikhut i është referuar shpesh konceptit të *nadhar*-it dhe ka qenë dijetari i parë, që e ka përdorur atë, si një metodë me kuptimin e arsytimit racional. Ai e ka përdorur *nadhar*-in në dy kuptime: të saktë (*sahih*) dhe të pavlefshëm (*fasid*). Në të vërtetë, fakti, që ai në shumë çështje përdor shprehje si *nadhari* i saktë (النظر الصحيح), en-nadhar es-sahih,⁶ tregon se ai e pranonte konceptin e *nadhar*-it të saktë. Sa i përket *nadhar*-it të pavlefshëm, për aq sa kam mundur të hulumtoj, Tahaviu nuk përdor një shprehje të qartë si "nadhar i pavlefshëm". Megjithatë, kur ai paraqet argumentet dhe provat e palës kundërshtare dhe u përgjigjet pretendimeve të tyre se "nadhari e kërkon këtë" duke pohuar se një arsyetim i tillë nuk është i saktë, ai praktikisht pranon se *nadhari*, në varësi të rrethanave, mund të jetë si i saktë, ashtu edhe i pavlefshëm.⁷

⁶ Ebû Xha'fer Aḥmed Ibn Muḥammed et-Ṭaḥâvî, *Sherḥu me'âni'l-âthâr* (Beirût: Dâru'l-Kutubi'l-Ilmijje, 2006), 1/22, 171, 481, 528; 2/89, 389; 3/28, 123, 155, 397.

⁷ Për shembull, gjatë shqyrtimit të çështjes së dispozitës për këmbët në abdes, disa, duke u bazuar në një lloj kijasi (*nadhari*), kanë deklaruar se dispozita themelore për këmbët gjatë marrjes së abdesit është fërkimi (*mes'hi*). Kjo sepse ata e kanë krahasuar me shumë dispozitën e këmbëve me atë të kokës. Argumenti i tyre është si vijon: nëse një person nuk gjen ujë, për të, bëhet obligim, (*farz*) marrja e tejemumit. Mirëpo, gjatë tejemumit, ndërkohë që ai fërkon fytyrën dhe duart, ai nuk i fërkon kokën dhe këmbët. Kjo do të thotë se obligimi i larjes së fytyrës dhe duarve, në mungesë të ujit, është zëvendësuar me një tjetër obligim në tejemum, që është fërkimi (*mes'hi*). Nga ana tjetër, obligimi për kokën dhe këmbët nuk është zëvendësuar me një tjetër obligim. Rrjedhimisht, kjo dëshmon se në rastin kur ka ujë, dispozita për këmbët duhet të jetë si ajo e kokës (fërkim), dhe jo si ajo e fytyrës dhe duarve (larje). Tahaviu shpjegon se një kijas (*nadhar*) i tillë nuk është i saktë, me këtë kundërgargument: Ne shohim se në rastin kur ka ujë, larja e disa gjymtyrëve është obligim (*farz*), por më pas, në mungesë të

Tahaviu e shpjegon kriterin që dallon *nadhar*-in e saktë (*sahih*) nga ai i pavlefshëm (*fasid*) si më poshtë: *nadhari i saktë* është një metodë që përdoret për të nxjerrë informacione të reja, për të cilat nuk ka dijeni, duke u nisur nga një dije për të cilën ekziston konsensus (*ittifak*) ose që njihet si e sigurt. Po ashtu, është një metodë, që përdoret për të përçaktuar se cili mendim është më i saktë lidhur me një çështje ku ka mospajtime (*ihtilaf*). Me fjalë të tjera, aspekti më i rëndësishëm për *nadhar*-in e saktë është që si pikënisje të ketë dijen e sigurt. Ndërsa, *nadhari i pavlefshëm* është përpjekja për të arritur në informacione të tjera, duke u nisur nga një dije, për të cilën nuk ka konsensus dhe saktësia e së cilës nuk është e sigurt. Tahaviu e konsideron një arsyetim të tillë si të gabuar dhe të mangut.

Tahaviu e ka përdorur metodën e *nadhar*-it veçanërisht për të zgjidhur kontradiktat e dukshme në mes të transmetimeve të përcjella nga suneti profetik në raste dhe kohë të ndryshme, të cilat ndonjëherë përmbanin kuptime në dukje të kundërta. Gjithashtu, ai i është referuar metodës së *nadhar*-it për t'i dhënë përparësi njërit prej kuptimeve të ndryshme që përmban një transmetim i atribuar Resulullahut a.s. Me fjalë të tjera, Tahaviu e ka parë metodën e *nadhar*-it si një mjet për interpretimin dhe shpjegimin e saktë (*tevil*) të mijëra dijeve të transmetuara (*nakli*) që ishin kodifikuar në libra dhe koleksione të ndryshme hadithesh. Ai është përpjekur veçanërisht të tregojë se tekstet e haditheve, që shprehin dispozita juridike (*fikhore*) janë në harmoni me njëra-tjetrën, duke i shpjeguar ato në mënyrë interpretative. Përveç kësaj, ai e ka për-

ujit, ky obligim anulohet plotësisht pa u zëvendësuar me ndonjë gjendje tjetër. Për she-mbull, gjendja e xhunubllëkut (papastërtisë së madhe rituale) është e tillë. Personi që është xhunub, nëse gjen ujë, është i detyruar të lajë me ujë të gjithë trupin e tij. Por nëse nuk gjen ujë, i takon të fërkojë fytyrën dhe duart me tejemum. Kështu, pasi përrjash-tohen fytyra dhe duart, dispozitat e larjes obligative për pjesën tjetër të trupit anulohen, pa u zëvendësuar me ndonjë obligim tjetër. Prandaj, në mënyrë të ngjashme, fakti që obligimi i larjes së këmbëve nuk zëvendësohet me një obligim tjetër në mungesë të ujit, nuk shërben si argument se dispozita për to në prani të ujit është fërkimi (*mes'hi*). Në këtë mënyrë, arsytimi i paraqitur nga personi, që mbron këtë mendim, hidhet poshtë. *Ṭaḥâvî, Sherḥu me'âni'l-âthâr, 1/51.*

duror *nadhar*-in si një argument kur zgjidhte njërin prej mendimeve të ndryshme juridike të paraqitura nga dijetarët para tij, ose kur shprehte një mendim të ndryshëm nga i tyre. Në të vërtetë, vihet re se ai e ka përdorur metodën e *nadhar*-it kur ka pasur mendime të ndryshme mes Imam Ebu Hanifes, Ebu Jusufit dhe Muhamed esh-Shejbaniut për disa çështje të fikhut, ose kur ka përqafuar dhe arsyetuar një mendim të ndryshëm nga i tyre. Në këto raste ai adoptonte atë mendim, që mbështetej nga *nadhari i saktë*, ose kur shprehte një mendim krejtësisht të ndryshëm prej tyre.⁸ Kjo tregon se sa i rëndësishëm ishte koncepti i *nadhar*-it në metodologjinë e tij.

Kuptimi dhe interpretimi i teksteve hyjnore (*nusus*) që në dukje janë kundërshtuese dhe kontradiktore mes dijeve të transmetuara (*nakli*), duke iu referuar metodave të sakta brenda një sistemi, është metoda themelore, që ka ndjekur Tahaviut. Megjithatë, sipas tij, gjatë interpretimit dhe analizimit të teksteve hyjnore -me të cilat ai kryesisht nënkupton hadithet- duhet të ekzistojë një dëshmi (*karine*) e saktë racionale (*akli*) dhe e transmetuar (*nakli*). Përndryshe, kjo do të nënkuptonte interpretimin e këtyre teksteve sipas tekave dhe dëshirave (*heva*), gjë që sipas tij është një metodë e palejueshme, pra një *nadhar i pavlefshëm* (*nadhar fasid*). Në të vërtetë, fakti që Tahaviu, kur nuk gjente dëshmi të mjaftueshme të transmetuara gjatë interpretimit të *teksteve hyjnore*, i referohej

⁸ Për shembull, lidhur me çështjen se me çfarë mënyrash të tjera, përveç pjekurisë seksuale (*ihtilamit*) që tregon arritjen e moshës së pubertetit, mund të përcaktohet kjo për fëmijët, ekzistojnë mendime të ndryshme mes Ebu Hanifes, Ebu Jusufit dhe Muhamedit. Sipas Ebu Hanifes, një fëmijë që nuk ka përjetuar derdhje sperme (*ihtilam*) konsiderohet i pjekur (*balig*) vetëm kur mbush 18 vjeç; Ebu Jusufi vendos si kufi moshën 15 vjeç, ndërsa Muhamedi kushtëzon moshën 18 vjeç për djemtë dhe 15 vjeç për vajzat. Ndërsa Tahaviu, duke argumentuar se asnjë nga provat e transmetuara (*nakli delil*) nuk i jep përparësi njërit mendim ndaj tjetrit, e përcakton dispozitën për këtë çështje përmes metodës së *nadharit* (Taḥâvî, *me'âni'l-âthâr*, 3/123). Po ashtu në çështjen e hipotekës (*rehin*), ai i lë mënjanë mendimet e Ebu Hanifes, Ebu Jusufit dhe Muhamedit dhe, duke u bazuar në *nadharin e saktë*, shpreh një mendim të ndryshëm (Taḥâvî, *me'âni'l-âthâr*, 3/380).

metodës së *nadhar*-it dhe përpiquej ta zgjidhte çështjen me argumente racionale,⁹ si dhe përdorimi i shprehjeve si:

“فهذا هو النظر و به ناخذ” (ja, ky është *nadhari* dhe ne e marrim atë si bazë)¹⁰ dhe “ولما قد اوجبه النظر او النظر يوجب”¹¹ (Kur *nadhari* e kërkon këtë), tregon se ai e përdor *nadhar*-in si një metodë dhe argument për të pajtuar kontradiktat e dukshme në dijet e transmetuara.

Tahaviu e shpreh qartë se hierarkia e argumenteve, që shërbejnë si burim për fikhun është Kurani, Suneti dhe Ixhmaja.¹² Sipas tij, nuk është e mundur që të ketë një kontradiktë në thelb mes këtyre teksteve. Edhe nëse ka një kontradiktë dhe kundërshti të dukshme, kjo do të thotë se ato nuk janë kuptuar ose transmetuar siç duhet. Sipas tij, nëse për një çështje të caktuar gjendet në Kuran një tekst i qartë, i prerë dhe me domethënie të pakundërshtueshme (*delaletu'l-katij*), atëherë së pari veprohet sipas tekstit kuranor. Për shembull, në lidhje me këtë ai shprehet kështu: “ولا يجوز ان ياخذ بحديث يدفعه نص الكتاب” (Nuk lejohet të merret si argument një hadith, që bie ndesh me tekstin kuranor).¹³ Në një vend tjetër ai thotë: Hadithi i transmetuar nga Fatime bint Kajs prej Profetit (sav) se “Vetëm gratë e divorcuara me *talak rixh'i* (divorc të revokueshëm) kanë të drejtën e strehimit (*sukna*) dhe ushqimit (*nafaka*)”,¹⁴ bie ndesh me tekstin kuranor. Kjo sepse Kurani ua jep të drejtën e strehimit edhe grave që nuk janë divorcuar me *talakun rixh'i*. Rrjedhimisht, nuk lejohet të veprohet sipas këtij hadithi.¹⁵

Tahaviu përpiket t'i zgjidhë çështjet për të cilat nuk flasin Kurani, Suneti dhe Ixhmaja përmes metodës së *nadhar*-it (kijasit/ixhtihadit). Kjo do të thotë se në metodologjinë e Tahaviut, arsyetimi racional vjen pas

⁹ Shih: Ṭaḥāwī, *Ṣerḥu me'āni'l-āthār*, 1/29, 67, 127, 142, 146, 182, 184, 328; 2/74; 3/123, 152, 317 371.

¹⁰ Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/332.

¹¹ Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/470.

¹² Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/536, 583; 2/108, 368; 3/145.

¹³ Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/402.

¹⁴ Muslim, “Ṭalâḳ”, 42; Nesâ'î, “Ṭalâḳ”, 80, 82; Tirmidhî, “Ṭalâḳ”, 5; “Nikâḥ”, 38.

¹⁵ Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/435.

Kuranit, Sunetit dhe Ixhmasë në hierarkinë e argumenteve. Në të vërtetë, autori thotë se një mosmarrëveshje (*ihtilaf*) në një çështje mund të zgjidhet vetëm me argumentin e Kuranit, Sunetit dhe arsyesimit racional të drejtë (*sahih nadhar*).¹⁶ Fakti, që ai në këtë shembull përmend arsyetimin racional të drejtë pas Kuranit dhe Sunetit dhe nuk e përfshin Ixhmanë, nuk do të thotë se metoda e arsyesimit racional vjen para argumentit të Ixhmasë në aspektin hierarkik. Kjo sepse autori e konsideron Ixhmanë si mbështetje (*musned*) për arsyetimin racional.

Kur shqyrtohet qasja e Tahaviut ndaj çështjeve dhe përdorimi i argumenteve, mund të thuhet se ai i ndan dijet e përfituara nga burimet si Kurani, Suneti dhe Ixhmaja në dy kategori: *kat'i* (të prera/të sigurta) dhe *dhanni* (të supozuara/të mundshme). Tekstet hyjnore të transmetuara në mënyrë të sigurtë (*thubutu'l-kati*) dhe kanë një kuptim të qartë e të prerë (*delaletu'l-kati*) shprehin informacione të prera; ndërsa ato me *thubut* dhe *delalet dhanni* shprehin informacione *dhanni*. Për shkak se ekziston konsensus (*ittifak*) për pranimin dhe veprimin sipas teksteve që janë të sigurta në transmetim (*thubut*) dhe kuptim (*delalet*), Tahaviu nuk ndalet mbi to. Çështja mbi të cilën ai përqendrohet më së shumti është trajtimi i teksteve me transmetim jo të sigurtë dhe me kuptim jo të qartë, të cilat përbëjnë shumicën e dijeve të transmetuara, dhe eliminimi i kontradiktave të dukshme mes tyre.

Mund të thuhet se Tahaviu i vlerësonte dijet e prodhuara si rezultat i metodës së arsyesimit racional, të cilën e përdorte për të eliminuar kontradiktat e dukshme mes teksteve hyjnore, në kategorinë e informacioneve të supozuar/të mundshme. Lidhur me këtë çështje, siç u theksua edhe më lart, Tahaviu përqafon mendimin e shumicës së dijetarëve (*xhumhurit*), duke argumentuar se arsyesimi racional prodhon informacion të supozuar (*dhanni*) dhe dije (*ilm*). Në të vërtetë, në shumë çështje fikhere, që nuk mund të zgjidheshin, duke u bazuar vetëm në dijet e transmetuara, ai ofronte zgjidhje, duke iu referuar metodës së arsyesimit racional dhe

¹⁶ Taḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 3/155.

shprehej se është e nevojshme të veprohej sipas dispozitës që dilte si rezultat i kësaj metode.¹⁷

2. Zgjidhja e çështjeve fikhore përmes arsytimit racional

Shumica e mospajtmeve juridike burojnë jo aq nga teksti kuranor, sa nga përcaktimi dhe interpretimi i transmetimeve të ndryshme të përcjella nga Profeti (sav). Për të kuptuar ajetet dhe për të zgjidhur kontradiktat e dukshme (*tearud*) mes haditheve të ndryshme, dijetarët kanë ndjekur metoda të ndryshme, duke zhvilluar kështu qasje të ndryshme. Si rrjedhojë, muhadithët (dijetarët e hadithit) kanë pohuar se është e nevojshme të veprohet me çdo hadith, atribuimi i të cilit te Profeti (sav) është vërtetuar, dhe duke e përqaftuar këtë si metodë, i kanë vlerësuar transmetimet vetëm nga pikëpamja e zinxhirit të transmetimit (*senedit*). Ndërsa juristët (*fukaha*), kanë ndjekur një metodologji (*usul*) që synonte vlerësimin e haditheve brenda një sistemi dhe në një tërësi, duke marrë parasysh si zinxhirin e transmetimit, ashtu edhe tekstet, kuptimet që ato përmbajnë dhe kontekstin e tyre.

Sipas Ebu Xhafer et-Tahaviut, ndonëse në dukje mund të ketë një kundërshti (*tearud*) mes teksteve hyjnore, në thelb është e paimagjinueshme që në to të ketë një kontradiktë (*tenakud*) të tillë. Sepse, nëse tekstet kuptohen dhe interpretohen në mënyrë të saktë, atëherë nuk mbetet asnjë kundërshti apo kontradiktë. Ata që mendojnë se ekzistojnë kontradikta mes teksteve hyjnore, ose nuk i kanë kuptuar ato në mënyrë të saktë, ose janë armiq të Islamit që dëshirojnë ta korruptojnë fenë. Prandaj, Tahaviu, siç e thekson në hyrjen (*mukaddime*) e veprës së tij *Sherhu Me'âni'l-Âthâr*, shprehet qartë se qëllimi themelor i shkrimit të kësaj vepre ishte, me kërkesën e disa dijetarëve të asaj kohe, t'u përgjigjej dyshimeve të jobesimtarëve dhe të disa myslimanëve me besim të prishur, të cilët

¹⁷ Tahâvî, *Sherhu me'âni'l-âthâr*, 1/29, 67, 127, 142, 146, 182, 184, 328, 332, 470; 2/74; 3/123, 152, 317, 371.

pretendonin se transmetimet e përcjella nga Profeti Muhamed (sav) rreth çështjeve të fikhut ishin kontradiktore, dhe të përpiquej të siguronte kuptimin e saktë të tyre.¹⁸

Kur vlerësohet nga ky këndvështrim, shihet se Tahaviu, në zgjidhjen e kontradiktave të dukshme mes transmetimeve që përfshijnë dispozita fikhore (*ahkam*) dhe në vlerësimin e mendimeve të ndryshme të fikhut, që burojnë prej tyre, ka ndjekur metodën e fakihëve (juristëve), dhe jo atë të muhadithëve. Në të vërtetë, vihet re se ai, gjatë verifikimit (*tahkik*) të transmetimeve, rrallëherë i ka shqyrtuar ato nga pikëpamja e zinxhirit të transmetimit (*senedit*), dhe është përqendruar më shumë në kuptimet dhe kontekstin – atë, që ai e quante “kuptimi i saktë i transmetimeve”.

Në veprat e tij, veçanërisht ato, që trajtojnë mospajtimet mes shkollave juridike, rrallë herë analizon zinxhirët e transmetimit (isnad) dhe besueshmërinë e transmetuesve. Për të sqaruar qëllimin dhe etikën e tij në këtë proces, ai ofron një deklaratë të qartë metodologjike. Fjalët e mëposhtme, të cilat i përdor në lidhje me transmetuesit, e shprehin në mënyrë të prerë, qëndrimin e tij mbi këtë temë:

“Me atë që kam transmetuar, nuk kam pasur për qëllim të kritikoj (ar. الطعن - ta'n) asnjërin prej dijetarëve (ehl el-ilm). Ky nuk është as stili im. Unë vetëm kam dashur të tregoj padrejtësinë që ndjekësit e medhhebeve të tjera na e kanë bërë neve në këtë çështje.”¹⁹

Tahaviu, në procesin e zgjidhjes së mospajtimit (*ihtilaf*) të dukshme mes haditheve dhe gjatë analizës së mendimeve të ndryshme juridike (*fikhore*) që burojnë prej tyre, ndjek në përgjithësi tri metoda kryesore. Metoda e parë dhe më themeloria, të cilës ai i jep përparësi, është ajo që e quan *Tarīku Tas-hīh Ma'ānī al-Āthār* (طريق تصحيح المعاني الآثار), që përket si “Metoda e Vërtetimit të Kuptimeve të Transmetimeve”. Tahaviu, sa herë që është e mundur, përpiket ta zgjidhë kontradiktën e dukshme mes teksteve hyjnore përmes kësaj metode dhe e shpreh qartë në preferencat e tij. Kjo qasje përfshin një analizë të thellë dhe shumë-di-

¹⁸ Ṭahāvī, *Sherḥu me'ānī'l-āthār*, 1/7.

¹⁹ Ṭahāvī, *Sherḥu me'ānī'l-āthār*, 1/94.

mensionale të teksteve. Brenda kësaj metode kryesore, Tahaviu zbaton disa parime specifike për të arritur kuptimin e saktë dhe të harmonizuar mes teksteve: 1. *Kuptimi i Saktë Leksikor*: Hapi i parë është sigurimi që fjalët dhe shprehjet brenda teksteve të haditheve të kuptohen në mënyrën e tyre të saktë dhe të synuar gjuhësore. 2. *Identifikimi i abrogimit (nes-hit)*: Nëse ekziston një mospajtim i paepur, analizohet mundësia e abrogimit, duke identifikuar tekstin abrogues (*nāsih*) dhe atë të abroguar (*mansūh*). 3. *Vlerësimi i cilësive të transmetuesve*: U jepet përparësi transmetimeve të atyre rrëfyesve (*rāvi*) që njihen për nivelin e lartë të dijeve (*alim*), devotshmërisë dhe përkushtimit fetar (*vera'*) dhe frikë-respektit ndaj Zotit (*takvā*), mbi transmetimet e atyre që nuk i posedojnë këto cilësi në të njëjtin nivel. 4. *Shumësia e zinxhirëve të transmetimit*: Haditheve që janë transmetuar përmes zinxhirëve të shumtë të transmetimit u jepet përparësi ndaj atyre që janë transmetuar vetëm përmes një zinxhiri të vetëm (të njohura si hadithe *āhād*). 5. *Praktikat e sahabëve*: Veprimet dhe praktikat e sahabëve të mëdhenj të Profetit Muhamed (sav) konsiderohen si një tregues i rëndësishëm (*karīne*) për të arritur kuptimin e saktë të haditheve. 6. *Harmonizimi i kuptimeve (haml)*: Nëse një hadith ka potencialin të interpretohet në mënyra të ndryshme, ai duhet të kuptohet në atë mënyrë që të mos bjerë ndesh me hadithet e tjera, duke synuar pajtimin dhe harmonizimin mes tyre.²⁰

Në metodologjinë e tij për trajtimin e haditheve në dukje kontradiktore, Tahaviu ndjek një proces të strukturuar dhe rigoroz, i cili synon më së pari harmonizimin dhe jo përjashtimin e teksteve. Së pari, Tahaviu paraqet transmetimet që përdoren si argumente (*delil*) nga përfaqësuesit e pikëpamjes kundërshtarë, së bashku me interpretimet dhe konkluzionet e tyre juridike. Më pas, ai citon transmetimet e tjera, që pretendohet se janë në kundërshtim me të parat. Këtu fillon thelbi i analizës së tij. Në vend që të nxitojë për të shpallur njërin transmetim më të fortë se tjetrin, Tahaviu përqendrohet në analizën e kuptimeve të fjalëve brenda teksteve (*metn*). Ai përpiqet t'i pajtojë ato, duke eliminuar kontradiktën e

²⁰ Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/9-18, 33-35, 120-110, 138, 148, 159-161.

dukshme dhe duke krijuar një lidhje koherente mes tyre. Me fjalë të tjera, për sa kohë, që ekziston një mundësi interpretimi, Tahaviu përpiket t'i interpretojë transmetimet në një mënyrë, që ato të jenë në përputhje me njëra-tjetrën dhe të ruajnë një integritet kuptimor. Kjo metodë njihet teknikisht në shkencën e hadithit si *xhem' ve te'lif* (pajtimi dhe harmonizimi). Në shumë shembuj në veprat e tij, është e qartë se hapi i tij i parë është të analizojë kuptimet e transmetimeve dhe të përpiket t'i bashkojë ato përmes kësaj metode. Rëndësia që Tahaviu i kushton interpretimit dhe kuptimësimit të saktë të teksteve shpesh përmbledhet në parimin që ai vetë e shpreh: "Nëse mes transmetimeve shfaqet një kontradiktë e dukshme (*dhāhir*), ne zgjedhim t'i atribuojmë (*haml*) fjalëve të tekstit kuptimet e tyre të mundshme, që nuk bien ndesh, dhe jo kuptimin që krijon kontradiktë."²¹ Ky parim thekson preferencën e tij për një lexim holistik dhe pajtues të traditës profetike, duke e konsideruar mos-përputhjen më shumë si një sfidë hermeneutike sesa një defekt në transmetime.

Metoda e dytë që përdor Tahaviu është përpjekja për të zgjidhur një çështje përmes arsyetimit racional, një metodë, që ai e quan *tarīku'n-nadhar* (طريق النظر),²² ose "metoda e arsyetimit racional". Megjithatë, përdorimi i kësaj metode ngre një pyetje të rëndësishme metodologjike: Përse Tahaviu, pasi e zgjidh një çështje përmes metodës së parë, *tas-hīh me'ānī el-āthār* (pra, përmes analizës dhe harmonizimit të transmetimeve – *na-kl*), ndjen nevojën që të njëjtën çështje ta analizojë sërish përmes metodës së gjykimit racional (*nadhar*)? Për shembull, cili është qëllimi i tij kur, pasi konstaton se njëri prej haditheve në dukje kontradiktore është abrogues (*nāsīh*) dhe tjetri i abroguar (*mensūh*), ai shton si një hap të mëtejshëm deklaratën: "...edhe përmes rrugës së gjykimit racional (*nadhar*), dispozita (*hukm*) e kësaj çështjeje është po kjo"²³

²¹ Ṭahāvī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/14, 32.

²² Ṭahāvī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/32.

²³ Ṭahāvī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/48, 73-77.

Ky veprim i tij, pra përdorimi shtesë i metodës së *nadhhar*-it, kërkon një analizë më të thellë për të kuptuar funksionin e tij. A shërben kjo si një formë e përforcimit të argumentit, ku konkluzioni i arritur përmes analizës tekstuale (*nakl*) vërtetohet dhe mbështetet edhe nga koherenca logjike (*akl*)? Apo ndoshta synon të demonstrojë se parimet e fikhut Hanefi nuk janë vetëm të bazuara në transmetime specifike, por janë gjithashtu në përputhje të plotë me arsyen dhe logjikën juridike, duke iu përgjigjur kështu kritikëve, që mund të vinin në dyshim bazat racionale të shkollës së tij? Kjo pyetje mbetet thelbësore për të kuptuar plotësisht thellësinë e metodologjisë së Imam Tahaviut.

Sipas bindjes sime, arsyeja pse Tahaviu u drejtohet të dyja metodave – asaj tekstuale (*nakl*) dhe asaj racionale (*nadhhar*) – është për të dëshmuar se nuk mund të ketë asnjë kontradiktë reale mes arsyes (*akl*) dhe transmetimit (*nakl*). Duke vepruar kështu, synon të bindë dy grupet kryesore të dijetarëve të kohës së tij: *ithtarët e arsyes (ehlu'r-re'j)* dhe *ithtarët e hadithit (ehlu'l-hadith)*, duke iu përgjigjur me metodat që ata vetë i pranonin dhe i vlerësonin. Kjo strategji e tij nuk është thjesht një përforcim argumenti, por një metodë e sofistikuar dialektike. Në fakt, gjatë analizës së çështjeve të ndryshme, Tahaviu shpesh thekson se disa nga argumentet dhe parimet themelore, që pala kundërshtarë i përdor si provë, në të vërtetë bien ndesh me vetë metodologjinë, që ata pretendojnë se ndjekin. Ai i demaskon këto mospërputhje për të rrëzuar argumentet e tyre nga brenda. Dy shembuj të qartë të kësaj strategjie janë: 1. *Ekspozimi i mospërputhjes metodologjike*: Ai u drejtohet kundërshtarëve të tij duke thënë: “Ky hadith që ju e përdorni si argument është *munkati'* (منقطع - me zinxhir transmetimi të ndërprerë). Mirëpo, ju vetë nuk i pranoni hadithet *munkati'* si argument të vlefshëm.”²⁴ Me këtë kundër-argument, ai nuk e sulmon hadithin në vetvete, por ekspozon standardin e dyfishtë të kundërshtarit, duke e bërë argumentin e tyre të pavlefshëm sipas parimeve të tyre. 2. *Ekspozimi i inkoherencës në vlerësimin e transmetuesve*: Në një rast tjetër, ai i sfidon ata me pyetjen retorike: “Si mund

²⁴ Tahâvî, *Sherhu me'âni'l-âthâr*, 1/16, 94-96, 135.

ta paraqisni si argument transmetimin e Ibn Lehias, kur ju vetë nuk i pranoni transmetimet e personit në fjalë atëherë kur ato përdoren nga pala kundërshtarë (kundër jush)?²⁵ Këtu, ai tregon se kundërshtarët e tij po përdorin në mënyrë selektive një transmetues, duke e pranuar atë kur u shkon për shtat argumentit të tyre dhe duke e refuzuar kur përdoret nga të tjerët. Nëpërmjet kësaj qasjeje, Tahaviu arrin më shumë sesa thjesht të mbrojë një pikëpamje fikhere. Ai demonstroi se pozicioni i tij (dhe i shkollës Hanefi) është jo vetëm i bazuar në transmetime të forta, por edhe i qëndrueshëm dhe koherent nga pikëpamja racionale, duke i detyruar kundërshtarët të përballen me kontradiktat e brendshme të vetë sistemeve të tyre.

Një tjetër metodë, që Imam Tahaviu përdor për të zgjidhur çështjet fikhere, atëherë kur metoda e parë, ajo e harmonizimit të teksteve rezultoi e pamjaftueshme, konkretisht, kur nuk gjenden prova (*delil*) ose tregues (*karine*) të mjaftueshëm brenda transmetimeve tekstuale (*nakli*) për të zgjidhur një kontradiktë të dukshme, është metoda e gjykimit racional (*nadhar*). Në këtë rast, arsyetimi racional nuk shërben thjesht një përforsim i një zgjidhjeje të arritur tashmë përmes teksteve, por bëhet mjete kryesor i zgjidhjes. Ai kalon nga një rol mbështetës në një rol vendimtar. Vetë Tahaviu, në shumë shembuj, e shpreh qartë këtë nevojë metodologjike me fjalët e tij:

“فلما اختلفوا في ذلك وجب كشف ذلك من طريق النظر لنستخرج من المعنيين معنى صحيحا”

(“Meqenëse dijetarët kanë shprehur mendime të ndryshme për këtë çështje, është bërë e domosdoshme që ne ta sqarojmë përmes metodës së gjykimit racional (*tarīku'n-nadhar*), në mënyrë që të nxjerrim dispozitën e saktë dhe të vërtetë.”)²⁶ Ky citat është thelbësor sepse tregon se, për Tahaviun, gjykimi racional nuk është një alternativë ndaj teksteve, por një mjet i domosdoshëm kur vetë tekstet nuk ofrojnë një zgjidhje përfu-

²⁵ Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/94.

²⁶ Për çështje të ngjashme shih: Ṭaḥāwī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/29, 67, 127, 142, 146, 182, 184, 328; 2/74; 3/123, 152, 317.

ndimtare për shkak të paqartësive ose mungesës së provave vendimtare. Kur tekstet e transmetuara (*nakl*) arrinë në një pikë ku interpretimet mbeten të hapura dhe kundërshtuese, arsyeja rationale (*nadhar*) përdoret për të “zbuluar” ose “nxjerrë në pah” zgjidhjen më koherente dhe të saktë, duke vepruar si një arbitër i bazuar në parimet e përgjithshme të shariatit.

Një shembull klasik i zbatimit të metodës së gjykimit racional (*nadhar*) nga Imam Tahaviu është çështja e pastërtisë së ujit të mbetur në një enë, pasi prej tij ka marrë abdes një burrë ose një grua. Në lidhje me këtë temë, ekzistojnë dy grupe transmetimesh: Disa transmetime tregojnë se uji i mbetur nga një grua (ose burrë) është i pastër dhe disa, të tjera tregojnë se nuk është i pastër. Përballë kësaj kontradikte, Tahaviu konstaton se nuk ekziston një tregues tekstual vendimtar (*karīne naklijeh*) që do të na ndihmonte të përcaktonim se cili grup transmetimesh është më i saktë ose abrogues. Në këtë pikë bllokimi, ai deklaroi se zgjidhja duhet kërkuar përmes rrugës së gjykimit racional. Argumenti i tij racional (*nadhar*) ndërtohet si më poshtë:

1. *Pika e nisjes (bazuar në konsensus (ixhma')*: Së pari, vë në dukje një fakt të pranuar unanimisht: “Nëse një burrë dhe një grua fusin duart së bashku në një enë për të marrë ujë, me konsensusin e dijetarëve (*ittifak*), ai ujë nuk konsiderohet i papastër (*nexhis*).” Ky është një parim i padiskutueshëm.
2. *Parimi i Përgjithshëm*: Më tej, sjell një parim tjetër të përgjithshëm të fikhut: “Ne e dimë se dispozita (*hukm*) për një papastërti është e njëjtë, pavarësisht nëse ajo bie në ujë para fillimit të abdesit apo gjatë marrjes së abdesit.” Koha e kontaktit nuk e ndryshon natyrën e papastërtisë.
3. *Argumenti analogjik (kijas)*: Duke u bazuar në këto dy premisa, ndërton analogjinë e tij: Situata ku uji i mbetur përdoret nga njëri pas tjetrit është thelbësisht e ngjashme me situatën ku uji përdoret nga të dy njëkohësisht. Nëse uji nuk bëhet i papastër kur duart e tyre janë në të njëjtën kohë në enë, atëherë nuk ka asnjë arsye lo-

gjike, që ai të bëhet i papastër kur njëri e përdor atë, pas tjetrit.²⁷ Prandaj, përmes këtij gjykimi racional, konkludohet se uji i mbe-tur nga abdesi i një burri apo një gruaje është i pastër. Kjo zgjidh-je, e arritur përmes arsyesimit racional, ofron një dalje koherente nga kontradikta e dukshme e transmetimeve tekstuale. Ky shem-bull tregon se arsyetimi racional i Tahaviut nuk është një arsyetim arbitrar, por një proces logjik i ankoruar në pika konsensusi dhe analogji rigoroze.

Një tjetër shembull ku Imam Tahaviu përdor metodën e gjykimit ra-cional, është çështja e njohur e leximit të Kuranit (*kiraet*) nga xhemati, që falet pas imamit. Në lidhje me këtë temë, janë transmetuar hadithe të ndryshme: disa sugjerojnë se xhemati duhet të lexojë, ndërsa të tjerë tre-gojnë se leximi i imamit është i mjaftueshëm. Për të zgjidhur këtë kon-tradiktë të dukshme (*teārud*), Tahaviu i drejtohet metodës së gjykimit racional. Argumenti i tij logjik ndërtohet mbi një rast për të cilin ekzist-on një konsensus i gjerë: 1. *Pika e nisjes (konsensusi)*: Së pari, ai thekson një fakt të padiskutueshëm: "Personi, që e arrin namazin ndërkohë, që imami është në *rukū*, edhe pse nuk ka bërë lexim (*kiraet*), ai rekat i kon-siderohet i vlefshëm. Për këtë çështje nuk ka mospajtim (*ihtilaf*) mes dijetarëve." 2. *Parimi i përgjithshëm (natyra e farz-it)*: Më pas, ai sjell një parim themelor të namazit, i cili pranohet nga të gjithë: "Nëse një shtyllë obligative (*farz*) e namazit lihet pas dore, qoftë për shkak të një nevoje të domosdoshme (*zaruret*) apo pa nevojë, namazi është i pavlefshëm." 3. *Përfundimi logjik (deduksioni)*: Duke i kombinuar këto dy pika, Tahaviu arrin në konkluzionin e tij: Nëse leximi (*kiraet*) i xhematit pas imamit do të ishte një detyrim obligativ (*farz*), atëherë personi, që e arrin imamin në *rukū*, do ta kishte lënë një *farz*. Sipas parimit të përgjithshëm, lënia e një *farz*-i e bën rekatit (dhe rrjedhimisht namazin) të pavlefshëm. Mirë-po, ekziston konsensus, që rekatit i këtij personi është i vlefshëm. Pra-

²⁷ Tahāvī, *Sherḥu meʿāni'l-āthār*, 1/29, 67, 127, 142, 146, 182, 184, 328.

ndaj, përfundimi logjik i pashmangshëm është se leximi (kiraet) për atë, që falet pas imamit nuk është një detyrim obligativ (*farz*).²⁸

Fakti që Imam Tahaviu, në çështjet, që nuk arrin t'i zgjidhë përmes argumenteve tekstuale (*nakli*), u drejtohet argumenteve racionale (*akli*), e eliminon kontradiktën e dukshme (*teārud*) mes transmetimeve përmes metodës së gjykimit racional (*nadhar*), dhe, rrjedhimisht, e përcakton dispozitën e tij përfundimtare fikhore (*hukm*) duke u bazuar në të, tregon se ai i atribuon konceptit të *nadhar*-it një rol përcaktues dhe vendimtar në këtë kontekst.

Si rezultat është e mundur të thuhet se Imam Tahaviu, në përgjithësi, e përdor konceptin e gjykimit racional si një kriter për të ofruar zgjidhje në çështjet fikhore, që bazohen në transmetime me kuptime të ndryshme. Megjithatë, edhe pse rrallë, në disa çështje specifike ai shprehimisht braktis dispozitën, që do të kërkonte gjykimi racional dhe pohon se është më e saktë të veprohet në përputhje me transmetimet (*rivajetet*).²⁹ Këto raste përjashtimore janë thelbësore për të kuptuar se, për Tahaviun, arsyeja juridike, sado e fuqishme, i nënshtrohet autoritetit të tekstit profetik të qartë dhe autentik.

Shembulli 1: Vjellja, duke qenë agjërueshëm

Në lidhje me çështjen nëse vjellja e prish apo jo agjërimin, Tahaviu paraqet këtë arsyetim: *Argumenti racional*: “Ashtu siç dalja e gjakut nga trupi nuk e prish agjërimin, sipas gjykimit racional (*nazar*), edhe vjellja nuk do të duhej ta prishte atë.” Këtu, analogjia (*kijasi*) sugjeron se meqë të dyja janë procese të daljes së diçkaje nga trupi, duhet të kenë të njëjtën dispozitë. *Vendimi i Tahaviut*: “Megjithatë, ne e shohim më të drejtë t’u bindemi transmetimeve të përcjella nga Profeti (sav) në lidhje me këtë çështje.”³⁰ Këtu, ai me vetëdije lë mënjanë konkluzionin logjik, në favor të një dispozite specifike të ardhur përmes transmetimit.

²⁸ Ṭahāvī, *Sherḥu me‘āni’l-āthār*, 1/282-283.

²⁹ Ṭahāvī, *Sherḥu me‘āni’l-āthār*, 1/67.

³⁰ Ṭahāvī, *Sherḥu me‘āni’l-āthār*, 1/158.

Shembulli 2: Mishi i gomarit shtëpiak

Në një tjetër çështje fikthere, ai në mënyrë të ngjashme braktis dispozitën, që kërkon gjykimi racional dhe mbështetet te transmetimet: *Argumenti racional*: "Nëse çështja do të zgjidhej sipas arsytimit racional, mishi i gomarëve shtëpiakë, do të duhej të ishte hallall dhe dispozita për ta, do të ishte si ajo për mishin e gomarëve të egër. Kjo sepse për çdo lloj kafshe, për të cilën ekziston konsensus (*ixhma*) se është e ndaluar kur është shtëpiake, ajo është e ndaluar edhe kur është e egër. Për shembull, shohim se mishi i derrit të egër është haram, njësoj si mishi i derrit shtëpiak. Gjykimi racional këtë e kërkon. Pra, nëse mishi i gomarit të egër është hallall, edhe ai i gomarit shtëpiak do të duhej të ishte i tillë." *Vendimi i Tahaviut*: "Megjithatë, është më parësore (*evla*) t'u bindemi transmetimeve, që vijnë nga i Dërguari i Allahut (sav)³¹ edhe pse analogjia e tij e fuqishme tregon për lejueshmëri, ai i jep përparësi ndalesës së qartë të ardhur në hadithe.

Shembulli 3: Mishi i kalit

Në lidhje me dispozitën për mishin e kalit, Tahaviu thotë: *Argumenti racional*: "Nëse dispozita për këtë çështje do të jepej përmes rrugës së gjykimit racional, atëherë nuk do të duhej të kishte asnjë dallim mes kuajve shtëpiakë dhe gomarëve shtëpiakë (dhe rrjedhimisht, mishi i kalit do të ishte i ndaluar)." *Vendimi i Tahaviut*: "Megjithatë, për shkak se transmetimet e ardhura nga i Dërguari i Allahut (sav) [që lejojnë mishin e kalit] janë të vërteta (*sahih*) dhe të një grade, që nuk ka dyshim në to (*mutevatir*), është më parësore (*evla*) të lihet mënjanë gjykimi racional (*nadhar*) dhe të gjykohet sipas asaj, që kërkojnë transmetimet."³² Këto shembuj dëshmojnë një parim themelor në metodologjinë e Tahaviut: Gjykimi racional dhe analogjia janë mjete të fuqishme për të zgjidhur paqartësitë dhe për të nxjerrë dispozita, por kur përballen me një tekst të

³¹ Ṭahāvī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/516-517.

³² Ṭahāvī, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/518.

qartë, autentik dhe specifik nga Profeti (sav), autoriteti i transmetimit është absolut.

3. Zbatimi i konceptit të *arsyetimit racional*

Në shkencat islame, është një opinion i përgjithshëm i pranuar se argumentet (*delil*) ndahen në dy grupe kryesore: tekstuale (*naklī*) dhe racionale (*aklī*), dhe se këto dy lloje argumentesh janë plotësuese për njëra-tjetrën. Argumentet racionale kanë një rëndësi qendrore, veçanërisht në fushën e jurisprudencës islame (*fikh*).³³ Kur analizojmë mënyrën se si Imam Tahaviu e përdor metodën e *nadhar*-it, shohim se ai e përdor këtë koncept në kuptimin e tij të gjerë si një metodë inference dhe arsyetimi logjik (*istidlāl*).

Imam Tahaviu argumenton se dija e transmetuar (*naklī*) dhe ajo racionale (*aklī*) nuk bien ndesh me njëra-tjetrën dhe pohon se, nëse tekstet hyjnore (*nusus*) interpretohen në mënyrë të saktë, mund të arrihet një ekuilibër i plotë mes arsyes dhe transmetimit. Mund të thuhet se të gjitha përpjekjet shkencore të Tahaviut janë përqendruar pikërisht në idenë se, në thelb, nuk ekziston asnjë kontradiktë (*teārud*) mes njohurive racionale dhe atyre të transmetuara. Ai mbron mendimin se, pasi tekstet hyjnore të jenë transmetuar dhe kuptuar në mënyrë korrekte, ato do të jenë në harmoni të plotë me njëra-tjetrën dhe nuk do të bien ndesh as me argumentet racionale. Rrjedhimisht, ai i nënshton tekstet hyjnore një vlerësimi të dyfishtë: si nga pikëpamja e transmetimit (*nakl*), ashtu edhe nga ajo e arsyes (*akl*).

Megjithëse Imam Tahaviu e përdor konceptin e *nadhar*-it në shumë çështje, nuk ofron asnjë përkufizim të tij dhe nuk jep asnjë informacion të drejtpërdrejtë se në ç'kuptim e përdor. Mungesa e një përkufizimi dhe mosdeklarimi i kuptimit të tij na krijon përshtypjen fillestare (*vehm*) se ky koncept ishte i njohur dhe i përhapur gjerësisht në periudhën kur ai

³³ Ferhat Koca, "İstidlāl (Fıkıh)", Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/323.

jetoj. Megjithatë, kur analizohen veprat e mësuesve, nxënësve dhe dije-tarëve bashkëkohorë të tij, vihet re se koncepti i *nadhar*-it nuk ishte një term shumë i përhapur, veçanërisht në literaturën e fikhut. Sipas analizës sonë, vetëm në veprat e Ebu Bekr el-Xhessasit (vd. 370/981), siç janë *Ahkām el-Kurān* dhe *el-Fusūl fi'l-Uṣūl*, koncepti i *nadhar*-it shfaqet në shumë vende dhe vihet re se përdoret në një kuptim shumë të afërt me atë të Tahaviut.³⁴ Kjo sugjeron se përdorimi i termit *nadhar* si një mjet qendror i arsyetimit juridik mund të ketë qenë një veçori më specifike e një rryme të caktuar brenda shkollës hanefite, e përfaqësuar dhe e zhvilluar ndoshta nga vetë Tahaviu dhe më vonë nga dijetarë si Xhessasi, në vend që të ishte një term i përgjithshëm dhe i njohur gjerësisht në të gjithë botën akademike të asaj kohe.

Siç dihet botërisht, në jurisprudencën islame (*fikh*), argumentet themelore (*el-edille el-aslijje*) janë katër: Libri (Kurani), Suneti, konsensusi (*ixhmaja*) dhe analogjia (*kijas*). Përveç këtyre, në kategorinë e argumenteve dytësore (*el-edille et-tebeijje*) ekzistojnë edhe argumente të tjera si *el-istihsān*, *mesālihu'l-mursele*, *seddu'edh-dherāi*, dhe *el-istishāb*.³⁵

Kur analizohet metodologjia e argumentimit e Imam et-Tahaviut, shohim se ai i ndan argumentet në dy grupe kryesore: tekstuale (*naklī*) dhe racionale (*aklī*). Argumentet, që ai i klasifikon si tekstuale janë Libri (*Kurani*), Suneti dhe konsensusi (*ixhmaja*).³⁶ Ndërsa argumentet racionale i analizon nën konceptin ombrellë të *nadhar*-it. Ai e përdor konceptin e *nadhar*-it në kontekste të ndryshme, duke përfshirë: Arsyetimin logjik,

³⁴ Ebū Bekr Aḥmed Ibn 'Alī er-Rāzī el-Xheṣṣaṣ, *Aḥkāmū'l-Kur'ān*, tahk. Muḥemmed eṣ-Şādiq Kaḥḥāvi (Beirūt: Dāru Ihjāi't-Turāthi'l-'Arabi, 1992), 1/96, 168, 183, 208, 259, 270, 272, 295, 306, 310, 331, 341, 343, 389, 392; 2/103, 149, 219, 344; 3/53, 69, 76, 78, 102, 112, 119, 136, 140, 180, 197, 233, 259, 304, 339, 355, 356, 370, 377; 4/17, 79, 80, 84, 179, 181, 241, 304, 358; 5/3, 11, 76, 87, 104, 114, 155, 186, 211, 233, 356, 364; *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, tahk. 'Aḥḥil Xhāsim en-Neshmī (Kuvajt: et-Turāthu'l-'Islāmī, 1985) 1/157, 163, 214, 230, 302; 2/35, 66, 289, 311-312, 313; 3/24, 37, 55, 70, 88, 92, 281, 296, 357, 369-386; 4/10, 69, 73, 100, 140, 159, 282, 284, 303, 348, 377.

³⁵ Soner Duman, "Şafii'nin Hukuk Metodolojisiinde Kıyas Kavramının Anlamı ve Kapsamı", EKEV Akademik Dergisi 42 (2010), 156.

³⁶ Taḥāvi, *Sherḥu me'āni'l-āthār*, 1/583; 2/368; 3/145, 373, 436; 4/241.

analogjinë (*kijas*), *istishāb*, ixhtihadin e bazuar në parimet e përgjithshme. Kjo ndarje tregon se për Tahaviun, koncepti i *nadhar*-it nuk është thjesht një sinonim për *kijas*-in, por një term më i gjerë, që përfshin të gjitha format e arsytimit juridik, që nuk bazohen drejtpërdrejt në një tekst specifik, por në procese intelektuale dhe parime të përgjithshme.

Sigurisht, ja ku është përkthimi i tekstit në gjuhën shqipe, i përshtatur për një format të artikullit akademik:

4. Fusha e përdorimit të konceptit “*Nadhar*”

Mund të thuhet se Tahaviu është një nga dijetarët klasikë, që e ka përdorur më së shumti metodën e arsytimit racional në zgjidhjen e çështjeve fikhere (jurisprudencës islame). Nga sa kemi mundur të analizojmë, vërejmë se Tahaviu e ka përdorur këtë metodë kryesisht në çështjet e fikhut.

Kur analizohet vepra e tij “*Sherhu Meani’l-Athar*”, e cila përmban kryesisht hadithe që lidhen me dispozitat ligjore (*ahkam*) dhe është e fokusuar në çështjet e fikhut, shihet se metoda e arsytimit racional, si një nga metodat që ai ndjek në analizimin e këtyre çështjeve, është përdorur vetëm për temat, që përmbajnë dispozita ligjore. Ndërkaq, në veprat e tjera të autorit si “*Mushkilu’l-Athar*” dhe “*Ihtilafu’l-Ulema*”, koncepti i *nadhar*-it, me përjashtim të disa çështjeve të pakta të fikhut, nuk haset pothuajse fare. Po ashtu, edhe kur analizohet vepra e tij “*Akidetu’t-Tahavijje*”, vërehet se koncepti i *nadhar*-it nuk përmendet. Duke i pasur parasysh këto, mund të konkludojmë se Tahaviu e ka përdorur metodën e arsytimit racional ekskluzivisht në çështjet e fikhut.

Vërehet se Tahaviu, gjatë përdorimit të këtij koncepti në fushën e fikhut, nuk ka bërë ndonjë ndarje specifike, por e ka aplikuar atë në të gjitha çështjet e fikhut, duke përfshirë *ibadat* (adhurimet), *muamelat* (transaksionet) dhe *ukubat* (kodin penal). Për shembull, në kapitujt që trajtojnë temën e pastërtisë rituale (*taharet*), autori analizon njëzet e shtatë çështje, dhe në njëzet prej tyre i është referuar konceptit të *nadhar*-it. Po kështu, në kapitujt që lidhen me namazin, ai përmend shtatëdhjetëdy

çështje dhe në më shumë se dyzet prej tyre ka përdorur metodën e *nadhar*-it. Është konstatuar gjithashtu se i është referuar shpesh metodës së *nadhar*-it edhe në çështjet e tjera të adhurimeve (*ibadat*). Megjithatë, në kapitujt e transaksioneve (*muamelat*) dhe ndëshkimeve (*ukubat*), ai nuk e ka përdorur këtë metodë me të njëjtën shpeshtësi si në temat e adhurimeve.

Përfundim

Ky studim ka analizuar konceptin e "nadhar" (arsyetimit racional) si një element thelbësor dhe përcaktues në metodologjinë juridike të Ebu Xhafer et-Tahaviut, veçanërisht brenda veprës së tij monumentale, *Sher-hu Meani'l-Athar*. Hulumtimi ka demonstruar se për Tahaviun, koncepti i *nadhar*-it nuk është thjesht një mjet dytësor apo një sinonim i kufizuar për analogjinë (*kijas*), por një instrument hermeneutik i gjithanshëm dhe një shtyllë qendrore e sistemit të tij, i cili synon të vërtetojë tezën themelore, se nuk ekziston asnjë kontradiktë thelbësore mes dijes së transmetuar (*nakl*) dhe asaj racionale (*akl*).

Është konstatuar se Tahaviu e zbaton këtë metodë në dy nivele kryesore. Së pari, e përdor si një mjet përforcues për të vërtetuar se zgjidhjet e arritura përmes analizës së teksteve (si abrogimi, harmonizimi apo preferimi i transmetimeve) janë në përputhje të plotë me logjikën juridike. Kjo qasje shërben si një strategji e sofistikuar dialektike për të ndërtuar një urë mes shkollave të *ehlu'l-hadithit* dhe *ehlu'r-re'jit*. Së dyti, dhe më e rëndësishmja, kur metodat tekstuale rezultojnë të pamjaftueshme për të zgjidhur një kontradiktë të dukshme, arsyetimi racional kalon nga një rol mbështetës në një rol vendimtar, duke u bërë mjeti kryesor për nxjerrjen e dispozitës (*hukm*).

Megjithatë, studimi ka theksuar gjithashtu kufijtë e qartë, që Taha-viu i vendos arsyetimit racional. Në rastet kur ekziston një tekst i qartë, autentik dhe specifik nga Profeti (sav), si në çështjen e mishit të gomarit shtëpiak apo të vjelljes gjatë agjërimit, me vetëdije braktis konkluzionin e arsyetimit racional në favor të autoritetit të padiskutueshëm të trans-

metimit. Kjo vendos një hierarki të qartë epistemologjike ku arsyetimi racional është një mjet i fuqishëm në shërbim të teksteve hyjnore, por kurrë një autoritet mbi to.

Në përfundim, Ebu Xhafer et-Tahaviu shfaqet jo thjesht si një transmetues i madh i haditheve apo një jurist, që pason verbërisht shkollën e tij, por si një metodolog mjeshtëror, që zhvilloi një sistem koherent për të arritur një sintezë mes traditës dhe arsyes. Përdorimi i tij sistematik i konceptit të *nadhar-it*, i cili duket se ishte një veçori dalluese e tij në krahasim me shumë bashkëkohës, e pozicionon atë si një figurë kyçe në zhvillimin e mendimit juridik islam, veçanërisht brenda shkollës hanefite. Hulumtime të mëtejshme mund të përqendrohen në një analizë krahasuese të thelluar mes përdorimit të *nadhar-it* nga Tahaviu dhe metodologjive të dijetarëve të tjerë bashkëkohorë, si dhe në gjurmimin e ndikimit të kësaj metode të juristët e mëvonshëm hanefitë si Ebu Bekr el-Xhessasi.

Të dhëna rreth dorëshkrimit të Kuranit të përkthyer në tërësi në gjuhën shqipe në Shqipëri më 1949

(Me rastin e 40 vjetorit të përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe)

Prof. Dr. Nuridin Ahmeti*

Abstrakt

Pas përfundimit të Luftës së Dytë Botërore, në vitin 1946, në Shqipëri u ngrit një Komision për transkriptimin e Kuranit në shkronja shqipe dhe për përkthimin e tij në gjuhën shqipe. Në

* Prof. Dr. Nuridin Ahmeti (1980), doktor i shkencave të historisë dhe këshilltar shkencor në Degën e Historisë në Institutin Albanologjik në Prishtinë. Nga viti 2023, është shef i Degës së Historisë dhe anëtar i revistës "Gjurmime albanologjike" (Seria e shkencave historike) të IA të Prishtinës. Ka botuar punime në revistat shkencore historike, si: "Gjurmime albanologjike" (Seria e shkencave historike) të IA të Prishtinës, "Studime" të ASHAK në Prishtinë, "Kosova" të IH në Prishtinë, "Vjetari" të AK në Prishtinë, "Stdime albanologjike" të ITSHKSh në Shkup etj. Ka marrë pjesë me kumtesa në tribuna, sesione simpoziume dhe konferenca shkencore të organizuara në Kosovë dhe jashtë saj. Veprat autoriale të tij janë: Krerët fetarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare në Vilajetin e Kosovës (1878-1912), IA, Prishtinë, 2011; Krerët fetarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare, IA, Prishtinë, 2017; Instituti Albanologjik 1953-1955, (monografi), IA, Prishtinë, 2020; Albanologjia në Jugosllavi sipas dokumenteve të arkivave të Shqipërisë 1946-1990, I-II, IA, Prishtinë, 2025. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me *Inspira Originality*, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

vitin 1949, ky komision përgatiti për shtyp transkriptimin dhe përkthimin e plotë të Kuranit, i cili, në rast se do të botohej, do të përbënte një ngjarje të rëndësishme në historinë kulturore dhe fetare të vendit. Ky transkriptim dhe përkthim, i ruajtur në formë dorëshkrimi, ishte rezultat i përpjekjeve të dijetarëve myslimanë shqiptarë, të cilët synonin t'u mundësonin besimtarëve një qasje të drejtpërdrejtë ndaj Librit të Shenjtë, duke e sjellë atë në shkronja shqipe dhe në gjuhën amtare. Botimi i tij do të kishte kontribuar ndjeshëm në zhvillimin e kulturës kombëtare e fetare dhe në pasurimin e terminologjisë islame në gjuhën shqipe. Gjatë kësaj periudhe, nga viti 1946 deri në vitin 1949, kur kjo nismë u finalizua, Komuniteti Mysliman Shqiptar drejtohej nga Hafiz Musa Haxhi Aliu. Megjithatë, dorëshkrimi në fjalë nuk është botuar deri më sot, sepse siç edhe dihet, pas Luftës së Dytë Botërore, prijësit fetarë në Shqipëri, e në veçanti ata myslimanë, u vendosën nën presionin e regjimit diktatorial komunist. Disa prej tyre, siç domos pas viteve 1950, përfunduan në tortura, internime dhe burgosje, derisa në vitin 1967, feja u ndalua zyrtarisht në Shqipëri. Të njëjtin fat, që patën dijetarët myslimanë në Shqipërinë komuniste, e pësoi edhe veprimtaria e tyre shkrimore, e cila, megjithatë, për rrethanat e kohës ishte mjaft e pasur dhe e vlefshme. Ndoshta këto të dhëna të paraqitura do të na ndihmojnë që në të ardhmen të mund të sigurojmë dhe të botojmë këtë dorëshkrim me vlerë të veçantë për historinë fetare e kulturore shqiptare.

Fjalë kyçe: Kurani, përkthimi në shqip, pas Luftës së Dytë Botërore, regjimi komunist, trashëgimia islame etj.

Abstract

After the end of the Second World War, in 1946, a Commission was established in Albania with the mandate to transcribe the Qur'an into the Albanian alphabet and to translate it into the Albanian language. In 1949, this Commission prepared for publication a complete transcription and translation of the Qur'an, which—had it been printed—would have constituted a significant milestone in the cultural and religious history of the country. This transcription and translation, preserved in manuscript form, was the result of the dedicated efforts of Albanian Muslim scholars who sought to provide believers with direct access to the Holy Book by presenting it in the Albanian script and in their native language. Its publication would have greatly contributed to the development of national and religious culture, as well as to the enrichment of Islamic terminology in Albanian.

During the period from 1946 to 1949, when this initiative reached its completion, the Albanian Muslim Community was headed by Hafiz Musa Haxhi Aliu. However, the manuscript has remained unpublished to this day, largely due to the well-known fact that, after the Second World War, religious leaders in Albania—particularly Muslim clerics—were subjected to the pressures of the communist dictatorship. Many of them, especially after the 1950s, suffered torture, internment, and imprisonment, until religion was officially banned in 1967. The same fate that befell Muslim scholars under the communist regime also befell their written works, which, despite the harsh circumstances of the time, were remarkably rich and of considerable value.

The information presented here may serve as a starting point toward the future preservation and publication of this manuscript, which holds exceptional significance for the religious and cultural history of Albania.

Keywords: Qur'an, Albanian translation, post-Second World War, communist regime, Islamic heritage.

Hyrje

Me përhapjen e fesë islame jashtë tokave arabe, qysh në kohën e Muhamedit a.s., u ndie nevoja që pjesë të Kuranit të përktheheshin në gjuhën e popujve të tjerë, e me kalimin e kohës edhe në gjuhën e atyre popujve, që e kishin përqafuar fenë islame. Por disa nga shokët e Muhamedit a.s. i kishin mësuar edhe gjuhët e popujve të tjerë, të cilët në shkëmbimin e letrave edhe për arsye diplomatike, shënroheshin edhe versëte kuranore të përthyer në gjuhën a atyre, që u dërgoheshin, ndërsa shekuj të më vonshëm, Kurani ishte i përkthyer edhe në gjuhët evropiane.¹

Nga historiku i përgjithshëm i përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe, rezulton se pjesërisht, Kurani ishte përthyer nga shek. XIX nga dijetarët tanë, si: Tahir Efendi Gjakova² e poeti ynë i njohur Naim Frashëri, për të vazhduar më pas po me përkthime të pjesshme edhe në periudhën mes dy luftërave botërore³, e që në këtë kohë shquheshin për rezultatet e tyre në këtë drejtim, dy dijetarët shqiptarë Hafiz Ali Korça e Hafiz Ibrahim Dalli.⁴

Në vitet '60-të, Kurani u përkthye në gjuhën shqipe nga Muharrem Blakçori, i cili edhe sot e kësaj dite gjendet në dorëshkrim, fatmirësisht i ka mbijetuar sfidave të kohës.⁵ Në vitin 1985, 40 vite më parë, profesori i

¹ Muaz Agushi, "Vështrim historik i përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe", *Kurani te shqiptarët*, (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor, Prishtinë, 26-27 dhjetor 2015), KBIK, Prishtinë, 2016, f. 120-122.

² Nehat Krasniqi, "Tahir Efendi Gjakova-nismëtar i përkthimit të pjesshëm të Kuranit në gjuhën shqipe", *Kurani te shqiptarët*, (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor, Prishtinë, 26-27 dhjetor 2015), KBIK, Prishtinë, 2016, f. 27-41.

³ Kontribut në përkthimin e disa pjesëve të Kuranit në gjuhën shqipe në këtë periudhë ka edhe Ilo Mitkë Qafzezi.

⁴ Hajrullah Hoxha, "Disa konstatime për përkthimet e para të Kuranit në gjuhën shqipe", *Kurani te shqiptarët*, (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor, Prishtinë, 26-27 dhjetor 2015), KBIK, Prishtinë, 2016, f. 168.

⁵ Ramiz Zekaj, "Përkthimet e Kuranit thesare të kulturës së popullit shqiptar", *Kurani te shqiptarët*, (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor, Prishtinë, 26-27 dhjetor 2015), KBIK, Prishtinë, 2016, f. 131-136.

njohur, Feti Mehdiu e përkthen në tërësi Kuranin në gjuhën shqipe.⁶ Ky përkthim, deri me sot ka pasur disa ribotime, më 1999, më 2015 dhe 2024.⁷ Nga vitit 1988, Kurani përkthehet në gjuhën shqipe edhe nga intelektual të tjerë shqiptarë, si: Hasan Nahi, Sherif Ahmeti, etj.⁸

Ajo që na ka tërhequr vëmendjen tonë, nga hulumtimet tona të fundit, është një dokument i vitit 1949, që në emër të Komunitetit Mysliman Shqiptar i drejtohet udhëheqësit të Shqipërisë në atë kohë Enver Hoxhës dhe pos tjerash kërkohet që të përkrahen financiarisht për botimin e Kuranit të transkriptuar në shkronja latine siç thuhet në këtë dokument dhe përkthyer në gjuhën shqipe.

Ka disa arsye pse kemi vendosur që t'i bëjmë vështrim këtij dokumenti, e që janë:

E para, nuk e kemi hasur deri me sot, që ky material të jetë botuar në tërësinë e tij

E dyta, ndoshta kjo e dhënë, do të jetë edhe një shtytje për hulumtime të organizuar për gjetjen e këtij dorëshkrimi të Kuranit të përkthyer në gjuhën shqipe.

E treta, këto të dhëna e plotësojnë historikun e përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe te shqiptarët.

E katërta, ky dokument, nuk ofron të dhëna vetëm për transkriptimin dhe përkthimin e Kuranit në këto vite, por ka informacione dhe për funksionimin e Medresesë në Tiranë, aspekte të funksionimit të personelit të Komunitetit Mysliman Shqiptar, që marrë në tërësi, në këtë material hasim informacione me interes për funksionimin dhe mbarëvajtjen e punës së Komunitetin Mysliman Shqiptar gjatë këtyre viteve.

⁶ Kujtim Kasami, Përkthimi i parë i Kur'ani kerimit shqip-40 vjet në duar të lexuesit shqiptar 1985-2025, Kërçovë, 2025.

⁷ Kur'ani dhe hija e tij shqip, (Përktheu: Feti Mehdiu), Dija, Prishtinë, 2024, f. 3.

⁸ Muaz Agushi, "Vështrim historik i përkthimit...", f. 124-127.

Kërkesë për ta shtypur Kuranin e transkriptuar në shkronja shqipe dhe përkthyer në gjuhën shqipe më 1949

Pas Luftës së Dytë Botërore, më 1946, në Shqipëri, nga Komuniteti Mysliman Shqiptar ishte marr vendim për përkthimin e Kuranit në gjuhën shqipe, dhe për këtë, sipas Ali Bashës ishte ngritur edhe komision.⁹ Edhe nga dokumentacioni, që ne kemi në dispozicion, rezulton se në muajin janar të vitit 1946, Kryesia e Komunitetit Mysliman Shqiptar, i drejton një shkresë “Kryesis Komisionit të shqyrtimit t’artikujve të Revistës e të librave fetare¹⁰” siç quhej aso kohe, që vepronte pranë Komunitetit Mysliman Shqiptar të atëhershëm, dhe në këtë shkresë sqarohet domosdoshmëria e përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe. Në shkresë shkruhet, se Kurani do të përkthehet nga përkthimi turqisht i dijetarit Ismail Haki Izmirliut, dhe mbasi populli mysliman në Shqipëri në masë të gjerë, nuk kanë njohuri për shkronjat arabe dhe sidomos të rinjtë e të rejt shqiptare, gjithashtu, Kurani duhet të transkribohet në shkronja shqipe, dhe pastaj të shoqërohet edhe me përkthimin në gjuhën shqipe. Në lidhje me këtë, Këshilli i Përhershëm i Komunitetit Mysliman Shqiptar, merr këtë vendim: “Pelqimin dhe ngarkimin e Komisionit qi u ba fjalë ma nalt për përkthimin e tekstit të Kuranit të dijetarit Ismail Haki Izmirliut në gjuhën shqipe, tue marrë për bazë Kuranin Turqisht qi ka ba përkthyesi i përmendun ma sipër në mëndyerën e tregueme në vendim të Komisionit d. m. th., qi Kurani në fjalë të përmbajë tekstin origjinal me alfabetin arabisht si dhe për ket tekst arab të shruem me alfabetin Shqip e mandej përkthimin e Ajeteve në gjuhën- Shqipe. Shtojmë se, ky Këshill ngarkon edhe z. Hafiz Ibrahim Dalliun e Haki Sharofin për të bashkëpunue me Komisionin në fjalë në ket vepër madheshtore e dobi pruese për

⁹ Ali M. Basha, *Rrugëtimi i fesë islame në Shqipëri (1912-1967)*, Tiranë, 2011, f. 457.

¹⁰ Ky Komision në disa dokumente shënohet edhe me këtë emërtim: “Komisioni i Shqyrtimit të librave”. Në vazhdim do t’i referohemi me këtë emërtim.

elementin Mysliman Shqiptarë”.¹¹ Siç edhe shihet nga dokumenti në fjalë, Hafiz Ibrahim Dalliu e Haki Sharofi u ngarkuan për bashkëpunimin me komisionin e lartcekur dhe kjo nuk ishte e rastësishme që këto dy personalitete të dijesh ishlame ishin caktuar, sepse te dy këta deri në këtë kohë ishin dëshmuar në përkthimin e teksteve nga gjuha arabe në gjuhën shqipe, por edhe në përgatitjen e librave të fesë islame në gjuhën shqipe.

Pas, këtij vendimit të lartcekur, ecuritë për përkthimin e Kuranit, kishin shkuar me ritmin e duhur, dhe kjo shihet edhe nga vendimet e muajve në vazhdim. Komisioni i përkthimit të Kuranit, siç shihet edhe del nga dokumentacioni, në fillim të muajit qershor të vitit 1946, i parqet Komisionit të Shqyrtimit të librave, pranë Komunitetit Mysliman Shqiptar, Xhuzin e parë të Kuranit të përkthyer në gjuhën shqipe. Pra, dorëshkrimi i përkthyer i paraqitet Komisionit të Shqyrtimit të librave, që të verifikohet nëse është në rregull ky përkthim, dhe me qëllim që të vazhdohet puna e mëtutjeshme në këtë drejtim. Rrjedhimisht, Komisioni i Shqyrtimit të librave, i dërgon njoftimin dhe rekomandimin për punën e bërë nga Komisioni për Përkthimin e Kuranit, Këshillit të Përhershëm të Komunitetit Mysliman Shqiptar, dhe ky Këshill, në mbledhjen e mbajtur, më datën 17 qershor 1946, merr këtë vendim dhe jep “Pelqimin e përkthimit të xhyzit I, të Kur-anit Qerimit dhe ngarkimin e Komisionit të Shqyrtimit të librave me vazhdue përkthimin e xhuzave të tjerë të Kur-anit po nga teksti i gjuhës turqishtes të shkrymtarit Izmirli Ismail Haki Effendiut po, n’at tekst qi i ka ba përkthimin e xhyzit të parë. Kryesija e Komisionit të shqyrtimit të Librave ngarkohet me zbatimin e këtij vendimi”.¹²

Në muajin gusht të vitit 1948, Këshilli i Përhershëm i Komunitetit Mysliman, vendos çmimore për shitjen e librave të fesë islame, ne listë

¹¹ Arkivi Qendror i Shtetit- Tiranë, (më tej: AQSh), F. 482. V. 1946, D. 7, fl. 46. Vendim i Këshillit të Përhershëm të Komunitetit Mysliman Shqiptar. Tiranë, më 31. I. 1946.

¹² AQSh, F. 482. V. 1946, D. 7, fl. 113. Vendim i Këshillit të Përhershëm të Komunitetit Mysliman Shqiptar. Tiranë, më 18.VI.1946.

ata kishin renditur edhe këtë: Ç' do formë Kur-ani, 10 lek dhe Ç' do volum i lidhun Kura-ni, 300 lek.¹³

Më 1949 nga Komisioni lartcekur, ishte finalizuar transkriptimi i Kuranit më shkronja shqipe dhe përkthimi në gjuhën shqipe. Por siç edhe shihet nga dokumentacioni si më poshtë, Komuniteti Mysliman kishte probleme financiare me botimin dhe për këtë, Myftiu i atëhershëm i Shqipërisë Hafiz Musa Haxhi Aliu, i ishte drejtuar udhëheqësit të atëhershëm të Republikës së Shqipërisë, Enver Hoxhës për përkrahje të këtij botimi. Në lidhje me këtë, autori i librit "*Rrugëtimi i fesë islame në Shqipëri (1912-1967)*", Ali M. Basha shkruan: "Kur'ani është transkriptuar e përkthyer dhe nga një komision në prag të viteve 50-të të shekullit 20-të. Kryetari i Komunitetit Musliman të asaj kohe, Hafiz Musa Haxhi Aliu, i kërkoi pushtetit komunist lejen për ta botuar".¹⁴ Në fakt, Ali Basha, në lidhje me këtë, i referohet një takimi, që Enver Hoxha kishte me ambasadorin Sovjetik në Tiranë gjatë këtyre viteve, dhe në bisedë e sipër në lidhje me fenë islame në Shqipëri, Enver Hoxha e vë në dijeni ambasadorin, "se këto ditë kishte marrë një letër nga kryemyftiu, i cili i shtronte çështjen e krijimit të disa lehtësirave për Komunitetin Musliman lidhur me përgatitjen e kuadrove të klerit musliman, dhe, për këtë qëllim, kërkonte hapjen e medreseve, sigurimin e letrës për botimin e Kur'anit në gjuhën shqipe."¹⁵

Për aq sa jemi në dijeni, ky dorëshkrim nuk u shtyp, sepse nga këto vite kishin filluar surveimet ndaj dijetarëve të fesë islame në Shqipëri, si: Hafiz Ibrahim Dalliu, i cili edhe ndërroi jetë nga torturat më 1952¹⁶, më 1956 ndërron jetë si internuar Hafiz Ali Korça,¹⁷ më 1960 pas disa dëni-

¹³ AQSh, F. 482. V. 1948, D. 2, fl. 53. Vendim i Këshillit të Përhershëm të Komunitetit Mysliman Shqiptar. Tiranë, më 20. VII. 1948.

¹⁴ Ali M. Basha, *Rrugëtimi i fesë...*, f. 402.

¹⁵ Po aty, f. 456-457.

¹⁶ Nuridin Ahmeti, *Krërret fetarë në Lëvizjen kombëtare shqiptare*, IA, Prishtinë, 2017, f. 296.

¹⁷ Ismail Ahmedi, Hafiz Ali Korça jeta dhe vepra, Logos-A, Shkup, 1999.

meve ndërron jetë Hafiz Abdullah Zëmbaku,¹⁸ me një fjalë i terë institucioni i Komunitetit Mysliman ishte në mbikëqyrje organeve të sigurisë të asaj kohe.

Dokumenti të cilin e kemi prezantuar, është një kërkesë e vitit 1949, drejtuar Kryeministrit dhe Ministrit të Punëve të Jashtme të asaj kohe të Shqipërisë Enver Hoxhës nga Myftiu i atëhershme i Komunitetit Mysliman Shqiptar Hafiz Musa Haxhi Aliu. Letra është e rrahur me makinë shkrimi, ka 4 faqe, në gjuhën shqipe, me gjuhë të rrjedhshme dhe lexohet qartë. Në këtë kërkesë, kërkohet mbështetje nga pushtetit i atëhershëm në Shqipëri për katër gjera. *E para*, ka të bëjë me Kuranin, që siç del edhe nga kjo kërkesë ishte transkriptuar në shkronja latine dhe përkthyer në gjuhën shqipe, por nuk kishin mundësi financiare për botim. *E dyta*, përfshinë mbështetjen për organizimin kurseve, më qëllim të përgatitjes së imamëve, muezinëve, sepse kishte mungesa, sidomos në fshatra të Shqipërisë. *E treta*, mbështetje për Medresenë, e cila për shkaqe të ndryshme ishte në prag të mbylljes dhe e *katërta*, përmirësimin e buxhetit për personelin e Komunitetit Mysliman. Kërkesa siç edhe mund të shihet, përfundon, duke i veçuar këto pika, lutemi prandaj z. Komandant, me disponue urdhnat për sa kërkojmë këtu sipër, e që po i përmbledhim: 1. Dhanjen e letrës për shtypjen e Kur-anit; 2. Lejimin e hapjes së kursave për imamë dhe akordimi i shtesës së kërkueme në subvention”.¹⁹ Prandaj, këtë dokument, pa shtuar dhe larguar asgjë, lexuesit po ua vëmë në dispozicion në tërësinë e tij, me qëllim që ata vet ta bëjnë vlerësimin e mëtutjeshëm, kuptohet në qoftë se kanë interes.

“Kryesia e Komunitetit Mysliman Shqiptar. Tiranë, 17. V. 1949. Shkelqeses Gjeneral-kolonel Enver Hoxha. Kryeminister Minister i P. Jashtme- Tirane. Tue pasë parasysh rastin kuer Juve z. Komandant më keni thonë verbalisht për t’u njoftue sa herë që të ndihet nevoja, për ndonji punë me randësi të veçantë ose të përgjithshme për t’u raportue verbali-

¹⁸ Hysen Kobellari, “H. Abullah Zëmbaku, fetar dhe atdhetar i shquar”, Univers, nr. 17, IShMQI, Tiranë, 2016, f. 91-101.

¹⁹ AQSh, F. 14APSTR. V. 1949, D. 547, fl. 4.

sht; por tue mos dashtë me ju okupue sado pak, mendova me anë të kësaj letre, me ju raportue për sa vijon:

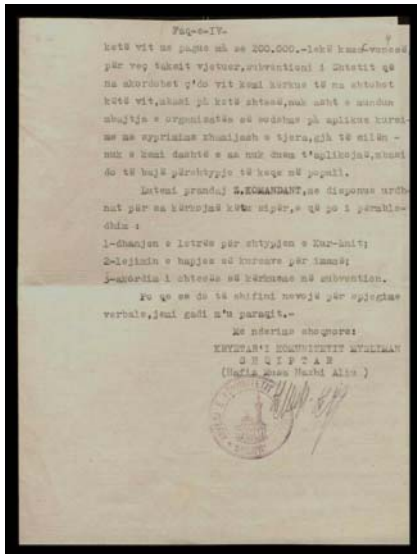
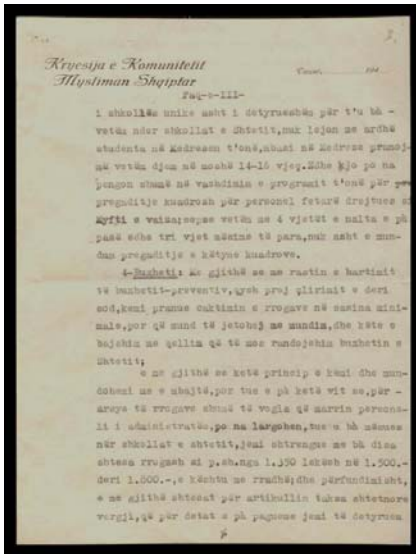
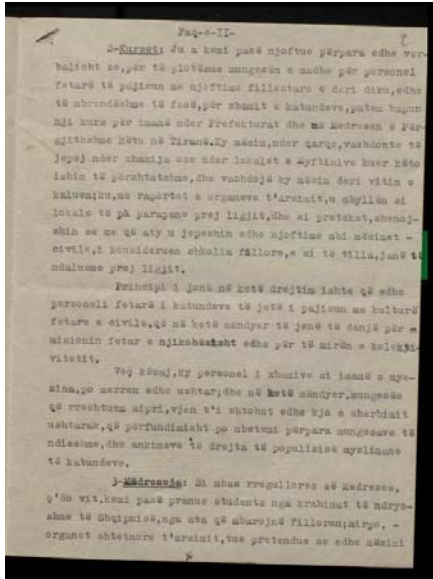
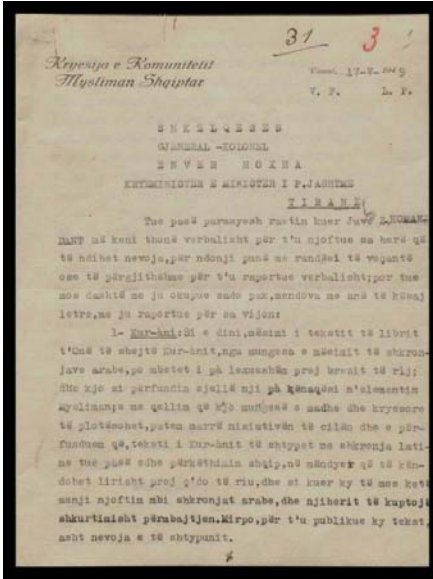
1. Kur-ani: Si e dini, mësimi i tekstit të librit t'Onë të shejtë Kur-anit, nga mungesa e mësimi të shkronjave arabe, po mbetet i pa lexueshëm prej brezit të rij; dhe kjo si përfundim sjellë një pa kënaqësi në elementin Mysliman; e me qellim që kjo mungesë e madhe dhe kryesore të plotësohet, patëm marrë nisëativën të cilën dhe e përfunduem që, teksti i Kura-nit të shtypet me shkronja latine tue pasë edhe përkëthimin shqip, në mëndyrë që të këndohet lirisht, prej ç'do të riu, dhe si kuer ky të mos ketë asnjë njoftim mbi shkronjat arabe, dhe njëherit të kuptojë shkurtimisht përmbajtjen. Mirëpo, për t'u publikue ky tekst, asht nevoja e të shtypunit.
2. Kurset: Ju a kemi pasë njoftue përpara edhe verbalisht se, për të plotësue mungesën e madhe për personel fetarë të pajisun me njoftime fillestare e deri diku, edhe të mbrendëshme të fesë, për xhamiat e katundeve, patëm hapun një kurs për imamë nder Prefekturat dhe në Medresenë e Përgjithshme të këtu në Tiranë. Ky mësim, nder qarqe, vazhdonte të jepej nder xhamija ose nder lokale të Myftinive kuer këto ishin të përshtatshme, dhe vazhdojë ky mësim deri vitin e kaluem; ku, me raportet e organeve t'Arsimi, u mbyllën si lokale të pa parapamë prek ligjit, dhe si pretekst, she-nojshin se me që aty u jepshin edhe njoftime mbi mësimet- civile, i konsideruen shkolla fillore, e si të tilla, janë të ndalueme prej ligjit. Principi i jonë në këtë drejtim ishte që edhe personeli fetarë i katundeve të jetë i pajisun me kulturë fetare e civile, që në këtë mënyrë të jenë të denjë për misionin fetar e njëkohësisht edhe për të mirën e kolektivitetit. Veç kësaj, ky personel i xhamive si imamë e myezina, po merren edhe ushtar; dhe në këtë mëndyer, mungesës që rreshtuem sipri, vjen t'i shtohet edhe kjo e sherbimit ushtarak, dhe ankimeve të drejta të popullsisë myslimane të katundeve.
3. Medreseja: Si mbas rregullores së Medresesë, ç'do vit, kemi pasë pranue studenta nga krahinat të ndryshme të Shqipnisë, nga ata

që mbarojnë filloren; mirpo, -organet shtetnore t'arsimit, tue pretendue se edhe mësimi shkollës unike asht i detyrueshëm për t'u ba vetëm nder shkollat e Shtetit, nuk lejon me ardhë studenta në Medrsen t'onë, mbasi në Medrese pranojmë vetëm djem në moshë 14-16 vjeç. Edhe kjo po na pengon shumë në vazhdimin e programit t'onë për pergaditje kuadrosh për personel fetarë drejtues si Myfti e vaiza; sepse vetëm me 4 vjetët e nalta e pasë edhe tri vjet mësim të para, nuk asht e mundun pregaditja e këtyne kuadrove.

4. Buxheti: Me gjithë sa me rastin e hartimit të buxhetit-preventiv, qysh prej çlirimit e deri sod, kemi pranue caktimin e rrogave në sasina minimale, por që mund të jetohej me mundim, dhe këte e bajshim me qellim që të mos randojshin buxhetin e Shtetit; e me gjithë se ketë princip e kemi dhe mundohemi me e mbajtë, por tue e pa ketë vit se, pëarsye të rrogave shumë të vogla që marrin personeli administratës, po na largohen, tue u ba mësues në shkollat e shtetit, jemi shtrengue me ba disa shtesa rrogash si p. sh., nga 1. 350 lekësh në 1, 500.- deri 1. 800.-, e kështu me radhë; dhe përfundimisht, e me gjithë shtesat për artikullin taksa shtetnore vergji, që për detat e pa pagueme jemi të detyruem ketë vit me pague ma se 200. 000.- lekë kamat vonesë për veç taksit vjetuer, subventioni i Shtetit që na akordohet ç' do vit kemi kërkuë të na shtohet këtë vit, mbasi pa ketë shtesë, nuik asht e mundun mbajtja e organizatës së sodshme pa aplikue kursime me syprimime xhamijash e tjera, gja të cilën-nuk e kemi dashtë e as nuk duem t'aplikojmë, mbasi do të bajë përshtypje të keqe në popull. Lutemi prandaj z. Komandant, me disponue urdhnat për sa kërkojmë këtu sipër, e që po i përmbledhim:

1. Dhanjen e letrës për shtypjen e Kur-anit;
2. Lejimin e hapjes së kursave për imamë;
3. Akordimi i shtesës së kërkueme në subvention. Po qe se do të shifni nevojë për për

Shpjegime verbale, jemi gadi m'u paraqit. Me nderime shoqnore: Kryetari i Komunitetit Mylman Shqiptar Hafiz Musa Haxhi Aliu".²⁰



²⁰ AQSh, F. 14APSTR. V. 1949, D. 547, fl. 1-4.

Përfundim

Nga të dhënat e gjertanishme, kuptohet se kishte përpjekje për përkthimin e disa pjesëve të Kuranit apo edhe në tërësinë e tij, në gjuhën shqipe në Shqipëri, posaçërisht pas vitit 1912. Hafiz Ali Korça²¹, Hafiz Ibrahim Dalliu²², Hafiz Abdullah Zëmlaku etj., ishin disa nga dijetarët mysliman të cilët kontribuuan mjaftë në këtë drejtim. Në qoftë se do t'i referohemi veprimtarisë shkrimore të Hafiz Ali Korçës, del qartë se ai kishte finalizuar Tefsirin në dorëshkrim të Kuranit në gjuhën shqipe, e rrjedhimisht edhe përkthimin e Kuranit, sepse për t'u komentuar versetët kuranore në një gjuhë, fillimisht duhet të jenë të përthyera. Se Kurani i përkthyer në gjuhën shqipe dhe i transkriptuar me shkronja latine ishte i gatshëm për botim nga vitit 1949, e ndoshta edhe më herët kuptohet edhe nga kërkesa, që i drejtohet udhëheqësit komunist të asaj kohe në Shqipëri nga Myftiu i atëhershëm i Shqipërisë.

Por, në qoftë se shikohen edhe kontributet shkrimore të dijetarëve mysliman në Shqipëri nga vitit 1912 e deri në vitit 1945, është e logjishme që të ketë pasur përkthim në dorëshkrim të Kuranit në gjuhën shqipe. Nga dokumenti në fjalë, kuptohet qartë se përkthimi i Kuranit në gjuhën shqipe në dorëshkrim ekzistonte deri në vitin 1949, ndoshta ka mbijetuar si dorëshkrim edhe më pas, kjo do të mbetet detyrë për hulumtime në të ardhmen.

Ajo çfarë na mbetet neve në ditët e sotme, është që t'i intensivikojmë hulumtimet në mënyrë institucionale për ta gjetur këtë përkthim dhe më pastaj për ta botuar, sepse botimi i përkthimit edhe të një Kurani në gjuhën shqipe gjatë këtyre viteve, do ta begatonte bibliotekën e përkthimeve të Kuranit në gjuhën shqipe të shqiptarët, do ta pasuronte kulturën tonë të përkthimeve fetare të librave kapital në gjuhën shqipe dhe do ta zgjeronte kufirin e historikut të përkthimit në tërësi të Kuranit në gjuhën shqipe, e të gjitha këto sigurisht së hynë edhe në pasurimin e kultu-

²¹ Hafiz Ali Korça, *Vepra 8*, Logos-A, Shkup-Prishtinë-Tiranë, 2006.

²² Ismail Bardhi, *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzegjeza e tij kur'anore*, Logos-A, Shkup, 1998.

rës tonë kombëtare. Edhe pse Ali Basha është i bindur se ky dorëshkrim, përkatësisht “origjinali i përkthimit duhet të jetë në Arkivin e Shtetit”²³, mendoj se ka hapësirë për të hulumtuar edhe në arkivat e tjera të Shqipërisë, si bie fjala te Autoriteti për Informim mbi Dokumentet e ish-Sigurimit të Shtetit 1944-1991, ku ruhen një mori dosjesh e dokumentesh të ndryshme në lidhje me Komunitetin Mysliman në Shqipëri e rrjedhimisht edhe të hoxhallarëve të cilët kanë vepruar aso kohe në Shqipëri apo edhe të ndonjë pasardhës i dijetarëve mysliman shqiptarë në Shqipëri.

²³ Ali M. Basha, *Rrugëtimi i fesë...*, f. 402.

Muslimanët e rinj me aftësi të kufizuara dhe ndikimi psikologjik i besimit fetar (Rasti i Kosovës)

Prof. Asoc. Dr. Feim Gashi*

Abstrakt

Çdo prind dëshiron që fëmija i tij të lindë i shëndetshëm. Megjithatë, ardhja në jetë e një fëmije me aftësi të kufizuara, ose fitimi i një kufizimi gjatë jetës për shkak të aksidenteve, sëmundjeve apo luftërave, përbën një sfidë të madhe për individët dhe familjet. Përballja me aftësinë e kufizuar zakonisht kalon nëpër disa faza, si mohimi, kërkimi, trishtimi dhe pranimi, të cilat lidhen ngushtë me faktorë socio-kulturorë, arsimorë dhe fetarë. Në pe-

* Feim Gashi ka lindur më 1979 në Janjevë të Kosovës, ku edhe kreu arsimin fillor. Arsimin e mesëm e përfundoi në Gjinnazin Imam Hatip në Zeytinburnu të Stambollit. Ka diplomuar në Fakultetin e Teologjisë të Universitetit Uludağ dhe ka përfunduar studimet master dhe doktoraturën në fushën e Psikologjisë së Fesë në Universitetin Marmara. Që nga viti 2014 punon si ligjërues në Fakultetin e Teologjisë të Universitetit të Kırklarelit, ku më herët ka ushtruar detyrat e shefit të departamentit dhe të zëvendësdekanit. Aktualisht shërben si drejtor i Qendrës për Studime Ballkanike në të njëjtin universitet. Ka botuar artikuj dhe studime shkencore në fushën e psikologjisë së fesë në revista akademike në Turqi dhe Kosovë. Është profesor në Universitetin e Kırklarelis, Fakulteti Teologjisë, Deg, Psikologjia e Fesë. E-mail: feimgashi@klu.edu.tr. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me *Inspira Originality*, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

riudha të ndryshme historike janë përdorur mënyra të ndryshme për menaxhimin e kësaj gjendjeje, por trajtimi i saj si objekt kërkimesh shkencore i përket më tepër periudhave moderne. Sot, krahas shkencave mjekësore, edhe fusha të tilla si filozofia e fesë dhe psikologjia e fesë kanë dhënë kontribute të rëndësishme në këtë drejtim. Megjithëse në vende të tjera janë realizuar studime të shumta, në Kosovë hulumtimet mbi të rinjtë myslimanë me aftësi të kufizuara dhe ndikimin e besimit fetar tek ata mungojnë plotësisht. Ky studim synon ta plotësojë këtë boshllëk, duke analizuar rolin e besimit në procesin e përballimit dhe pranimit të aftësisë së kufizuar.

Fjalë kyçe: aftësi e kufizuar, përballim, pranim, besim fetar, hulumtim.

Abstract

Every parent wishes for their child to be born healthy. However, the birth of a child with disabilities, or the acquisition of a disability later in life due to accidents, illnesses, or war, presents a significant challenge for individuals and families. Coping with disability typically involves several stages—denial, searching, sadness, and acceptance—which are closely connected to socio-cultural, educational, and religious factors. Throughout different historical periods, various approaches have been used to manage this condition, but its treatment as a subject of scientific research belongs primarily to modern times. Today, alongside medical sciences, fields such as the philosophy of religion and the psychology of religion have made important contributions in this regard. Although numerous studies have been conducted in other countries, in Kosovo research on Muslim youth with disabilities and the influence of religious faith on them is entirely lacking. This study aims to fill that gap by analyzing the role of faith in the process of coping with and accepting disability.

Keywords: disability, coping, acceptance, religious faith, research.

Hyrje

Çdo prind, që nga fillimi i shtatzënisë e deri në momentin e lindjes, dëshiron të ketë një fëmijë të shëndetshëm dhe me zhvillim të rregullt. Megjithatë, njëkohësisht, çdo prind mbart edhe shqetësimin nëse fëmija do të lindë i shëndetshëm dhe pa mangësi fizike. Për këtë arsye, ardhja në jetë e një fëmije me aftësi të kufizuara mund ta vendosë familjen përballë një sfide të madhe, duke sjellë si pasojë reagime të ndryshme emocionale dhe sociale.¹

Ashtu siç ndodh gjatë lindjes, edhe pas lindjes individët mund të bëhen persona me aftësi të kufizuara për shkaqe të ndryshme. Për shembull, aksidentet, sëmundjet, tërmetet ose luftërat mund të shkaktojnë gjendje të tilla, dhe numri i individëve që përballen me këtë situatë nuk është i vogël. Familjet që përjetojnë lindjen e një fëmije me aftësi të kufizuara kalojnë vështirësi të mëdha dhe shfaqin reagime të ndryshme, ndërsa reagime të ngjashme mund të shfaqin edhe ata persona që bëhen me aftësi të kufizuara gjatë jetës.

Reagimet e familjeve dhe individëve që përballen me aftësinë e kufizuar zakonisht kalojnë në disa faza kryesore:

- **Mohimi:** Refuzimi për ta pranuar realitetin e aftësisë së kufizuar; kjo fazë shpesh quhet edhe faza e shokut.
- **Kërkimi:** Konsultimi me specialistë dhe institucione të ndryshme për të mësuar nëse ekziston apo jo aftësia e kufizuar.
- **Trishtimi dhe ndjenja e fajit:** Periudha kur shfaqen emocione të forta trishtimi dhe faji në lidhje me gjendjen e kufizimit.
- **Pranimi:** Faza kur aftësia e kufizuar pranohet dhe bëhet pjesë e realitetit të individit dhe familjes.

Të rinjtë që përballen me situata të tilla, nën ndikimin e faktorëve si mjedisi socio-kulturor, arsimi, feja etj., mund ta tejkalojnë më lehtë këtë gjendje dhe të arrijnë pranimin. Megjithatë, disa të rinj, duke u mbësh-

¹ Remzi Oto, "Zihinsel Özürlü Çocukların Aileleri: Aile İşlevleri ve Durumluluk Düzeyleri", Yaşam Boyu Sosyal Hizmet, ed. Nesrin G. Koşar (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksek Okulu Yayınları, 1999), 224.

tetur vetëm në një nga këta faktorë, mund të mbeten të bllokuar në një nga fazat e sipërpërmendura dhe të bëhen peng i emocioneve dhe mendimeve që e shoqërojnë këtë proces.² Aftësia e kufizuar është një gjendje që i vendos individët në situata të vështira, duke shkaktuar trishtim dhe nganjëherë duke çuar deri në depresion. Në çdo periudhë historike, personat që janë përballur me këtë gjendje kanë kërkuar mënyra të ndryshme për ta menaxhuar dhe tejkaluar atë. Megjithatë, trajtimi i saj si objekt i kërkimeve shkencore i përket më tepër periudhave moderne. Në këtë drejtim, mjekësia ka kryer dhe vazhdon të kryejë studime të shumta, si nga aspekti fizik ashtu edhe nga ai psikologjik. Krahas kërkimeve mjekësore, edhe fusha të tilla si filozofia e fesë dhe psikologjia e fesë kanë zhvilluar një numër të konsiderueshëm studimesh në lidhje me aftësinë e kufizuar. Veçanërisht në periudhat e fundit, ky fenomen është trajtuar në dimensione të ndryshme si nga teologët, ashtu edhe nga psikologët e fesë.³

Në të njëjtën kohë, janë realizuar një sërë studimesh në formë tezash masteri, doktoratash dhe artikujsh shkencorë mbi tematika të ndryshme që lidhen me aftësinë e kufizuar, si p.sh.: *Pozita e personave me aftësi të kufizuara në të drejtën islame*;⁴ Studimi mbi mundësitë e përdorimit të hapësirave të jashtme për personat me aftësi të kufizuara: Shembulli i kampusit të Beyazitit në Universitetin e Stambollit;⁵ *Shërbimet për Perso-*

² Oto, "Zihinsel Özürlü Çocukların Aileleri: Aile İşlevleri ve Durumluluk Düzeyleri", 224.

³ Beirne Smith, M., Patton, J. R., & Kim, S. H. (2006). *Mental Retardation: An introduction to intellectual disabilities* (7. Baskı b.). New Jersey, NJ: Prentice Hall; Blackbourn, J. M., Patton, J. R., & Trainor, A. (2004). *Exceptional individuals in focus* (7. Baskı b.). Columbus, Ohio: Pearson Meririll Prentice Hall; Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Dem Yayınları 2005); Süleyman Turan, *Engellilik ve Dinler* (İstanbul: Açılım Yayınevi, 2017); Saadettin Özdemir, *Engelliler ve Din* (İstanbul: C Planı Yayınları, 2016).

⁴ İhsan Akay, *İslâm Hukukunda Engellilerin Durumu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁵ Muhibe Aslı Alp, *Engelliler İçin Dış Mekan Kullanım Olanaklarının Araştırılması: İstanbul Üniversitesi Beyazit Yerleşkesi Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014).

*nat me Aftësi të Kufizuara: Shembulli i Amasyas;*⁶ *Arsimi Profesional dhe Punësimi i Personave me Aftësi të Kufizuara;*⁷ *E drejta e Adhurimit të Personave me Aftësi të Kufizuara në Fikhun Islam;*⁸ *Edukimi Fetar i Personave me Aftësi të Kufizuara;*⁹ *Roli i Fesë në Identifikimin dhe Zgjidhjen e Problemeve të Fëmijëve me Aftësi të Kufizuara dhe Familjeve të Tyre.*¹⁰ etj.

Siç shihet, edhe pse vitet e fundit janë realizuar studime të ndryshme në lidhje me personat me aftësi të kufizuara, në vendin tonë këto punime janë ende shumë të pakta. Ndërsa, sa i përket temës së këtij studimi – të rinjtë myslimanë kosovarë me aftësi të kufizuara dhe ndikimi i besimit fetar tek ata – deri më sot nuk është realizuar asnjë punim, as në Kosovë dhe as jashtë saj. Nga ky këndvështrim, besojmë se ky hulumtim paraqet një rëndësi të veçantë si për ne, ashtu edhe për shoqërinë kosovare. Përmes tij, synojmë të përcaktojmë rolin dhe rëndësinë e besimit fetar tek të rinjtë kosovarë me aftësi të kufizuara; njëkohësisht, duke u mbështetur në studimet e kryera jashtë vendit, të bëjmë krahasime dhe vlerësime të vlefshme në këtë fushë.

1. Tema Kryesore e Kërkimit, Supozimet dhe Metoda

Temën kryesore të kërkimit e përbën ndikimi psikologjik i besimit fetar tek të rinjtë myslimanë me aftësi të kufizuara – rasti i Kosovës. Me fjalë të tjera, çështja themelore e studimit është të kuptuarit e perceptimit që të rinjtë me aftësi të kufizuara kanë mbi koncepte si: besimi në

⁶ Mustafa Kemal Çoşkun, *Engellilere Yönelik Hizmetler: Amasya Örneği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁷ Şule Çarkıçı, *Engellilerin Mesleki Eğitimi ve İstihdamı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁸ Neslihan Çetinkaya Görmüş, *İslam Fıkında Engellilerin İbadet Hukuku* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁹ İslam Musayev, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013)

¹⁰ Efe Adem, “Engelli Çocuk ve Ailelerinin Sorunlarının Belirlenmesi ve Bunların Çözümünde Dinin Rolü (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, 2006: 169-198.

Allahun, kaderi, adhurimi dhe lutja, durimi dhe falënderimi, sprovat dhe ndëshkimi, si dhe ndikimi psikologjik që këto koncepte ushtrojnë mbi ta.

Në këtë studim janë përdorur teknikat e dokumentacionit, përshkrimit dhe intervistës. Pjesa teorike e kërkimit është ndërtuar duke u mbështetur në literaturën përkatëse shkencore, ndërsa pjesa praktike është realizuar përmes intervistës, e cila është një nga teknikat më të përdorura në shkencat shoqërore.

Intervistat janë zhvilluar gjatë muajve gusht dhe shtator të vitit 2019. Pas realizimit, ato janë transkriptuar në formë të shkruar dhe më pas janë analizuar e komentuar.

Universin e kërkimit e përbëjnë të rinjtë kosovarë me aftësi të kufizuara, ndërsa kampioni përbëhet nga katër të rinj, me të cilët është kryer intervistë e shkruar përmes internetit, në përputhje me qëllimin e studimit. Nga të intervistuarit, tre janë meshkuj dhe një është femër.

Për të ruajtur anonimitetin, emrat e vërtetë të pjesëmarrësve nuk janë zbuluar; në vend të tyre janë përdorur emra të koduar: Ensar Emini, Orhan Gashi, Faik Krasniqi dhe Blerina Bytyqi.

Të dhënat mbi gjendjen e aftësisë së kufizuar të të rinjve pjesëmarrës janë si më poshtë:

Ensar Emini: 25 vjeç, me arsim të mesëm, i martuar dhe baba i një vajze. Para pesë vitesh ka pësuar një aksident trafiku, pasojat e të cilit e kanë lënë me aftësi të kufizuara trupore. Aktualisht mund të lëvizë vetëm me karrocë me rrota.

Orhan Gashi: 23 vjeç, beqar, jeton me familjen. Që nga lindja ka aftësi të kufizuara në dëgjim. Për shkak të kushteve të vështira ekonomike të familjes, nuk ka pasur mundësi të ndjekë shkollimin.

Faik Krasniqi: 41 vjeç, baba i tre fëmijëve. Ka marrë pjesë si vullnetar në luftën Kosovë–Serbi gjatë viteve 1997–1999. Gjatë një përplasjeje të drejtpërdrejtë është plagosur në këmbë dhe, pavarësisht trajtimit mjekësor, ka humbur njëren këmbë.

Blerina Bytyqi: 21 vjeç, me arsim të mesëm, jeton me babanë dhe vëllain. Nënë e ka humbur në moshën 16-vjeçare. Prej tre vitesh është diagnostikuar me sëmundjen EMES (Skleroza Multiple) dhe prej një viti nuk mund ta përdorë këmbën e djathtë, gjë që e pengon në ecje.

2. Koncepti Kryesor i Kërkimit: Aftësia e Kufizuar

Në aspektin përkufizues, termi *i/e paaftë* shpesh është përdorur në vend të fjalëve *i/e sakatuar* apo *i/e dëmtuar*. Megjithatë, këto fjalë mbarin kuqtime të ndryshme. Termi *i/e dëmtuar* e vendos “dëmtimin” në qendër të vëmendjes, duke e objektivizuar fenomenin. Ndërsa termi *aftësi e kufizuar*, megjithëse jo menjëherë, me kalimin e kohës arrin të çlirohet nga kjo ngarkesë, duke ofruar një qasje më të butë dhe më fleksibile në të menduar.¹¹

Ashtu si në shumicën e koncepteve në shkencat shoqërore, edhe për konceptin e aftësisë së kufizuar është e vështirë të jepet një përkufizim që të jetë i vlefshëm gjithmonë dhe në çdo rrethanë. Për këtë arsye, në literaturë gjenden përkufizime të ndryshme. Disa prej tyre janë si vijon: Organizata Botërore e Shëndetësisë (OBSH), në përkufizimin e saj, përveç perceptimit të individit për veten, thekson edhe mënyrën se si shoqëria e pranon atë. Si rezultat, dallohen këto nocione:

Pamjaftueshmëria (Impairment): I referohet mungesës ose anomalitetit në strukturën ose funksionet psikologjike, fiziologjike dhe anatomike, nga këndvështrimi shëndetësor.

Të metat (Disability): I referohen kufizimit ose pamundësisë për të kryer një aktivitet në mënyrë normale ose brenda kufijve të pranuar si normalë.

Aftësia e kufizuar (Handicap): Përkufizohet si gjendja kur, për shkak të një pamjaftueshmërie ose dëmtimi, individi nuk mund

¹¹ Canan Koca, *Engelsiz Şehir Planlaması Bilgilendirme Raporu* (İstanbul: Dünya Engelliler Vakfı, 2010), 4.

të përmbushë rolet që priten prej tij në varësi të moshës, gjinisë dhe faktorëve socialë e kulturorë. Me fjalë të tjera, nënkupton pamundësinë për të kryer rolet dhe detyrat që zakonisht i përmbushin individët e shëndetshëm.¹²

Deklarata e Kombeve të Bashkuara mbi të Drejtat e Personave me Aftësi të Kufizuara përkufizon aftësinë e kufizuar si: “Individët të cilët, për shkak të ndonjë mangësie (qoftë e lindur apo e fituar më vonë), nuk mund të kryejnë vetë punët që duhet t’i realizojnë në jetën e tyre personale apo shoqërore.”

Në pamje të parë, koncepti i aftësisë së kufizuar lidhet kryesisht me individët me lëvizshmëri të kufizuar. Shkaqet që e kufizojnë lëvizshmërinë mund të jenë të lindura, të shfaqura gjatë lindjes, ose të fituara më vonë si pasojë e ndonjë sëmundjeje apo aksidenti që sjell prishje funksionale.

Një nga përkufizimet më gjithëpërfshirëse mbi aftësinë e kufizuar është ky: “Personi i cili, për shkak të një arsyeje të lindur ose të fituar më vonë, ka humbur në shkallë të ndryshme aftësitë trupore, mendore, shpirtërore, shqisore dhe shoqërore, duke hasur vështirësi në përshtatjen me jetën shoqërore ose në përmbushjen e nevojave të përditshme; dhe i cili, përveç kësaj, ka nevojë për shërbime mbrojtjeje, kujdesi, rehabilitimi, këshillimi dhe mbështetje.”¹³

Një përkufizim i ngjashëm jepet edhe në Ligjin nr. 5378 për Personat me Aftësi të Kufizuara, ku përcaktohet: “Personi i cili, për shkak të ndonjë arsyeje të lindur ose të fituar më vonë, ka humbur në shkallë të ndryshme aftësitë trupore, mendore, shpirtërore, shqisore dhe shoqërore, duke përjetuar vështirësi në përshtatjen me jetën shoqërore dhe në përmbushjen e nevojave të përditshme, dhe që ka nevojë për shërbime mbrojtjeje, kujdesi, rehabilitimi, këshillimi, mbështetje etj.”¹⁴

¹² Birleşmiş Milletler Genel Kurulu (BMGK), md. 13. Bildirisi no: 3447.

¹³ Mustafa Öztürk, Türkiye de Engelli Gerçeği (İstanbul: Ajansvista Matbaacılık, MÜŞİAD, 2011), 18.

¹⁴ Alp, *Engelliler İçin Dış Mekân Kullanım Olanaklarının Araştırılması*, 2014.

Siç shihet edhe nga këto përkufizime, koncepti i aftësisë së kufizuar përgjithësisht lidhet me:

- vështirësitë në përmbushjen e nevojave të përditshme,
- pamundësinë për të realizuar rolet shoqërore,
- ose paaftësinë për të kryer detyrat e zakonshme të jetës.

Përveç kësaj, individët me aftësi të kufizuara përshkruhen si persona që kanë nevojë për shërbime të kujdesit, rehabilitimit, këshillimit dhe mbështetjes.

3. Llojet e Aftësisë së Kufizuar

Siç shihet edhe nga përkufizimet e dhëna më herët, aftësia e kufizuar nuk përfaqëson vetëm një kategori të vetme. Me fjalë të tjera, ajo përfshin disa lloje të ndryshme, si: aftësia e kufizuar mendore, shikimore, dëgjimore, fizike, si dhe kufizimet në të folur dhe gjuhë. Në vijim paraqiten shpjegime të shkurtra për secilin prej këtyre llojeve.

3.1. Personat me Aftësi të Kufizuara Mendore

Janë dhënë përkufizime të shumta lidhur me aftësinë e kufizuar mendore. Fakti që kjo çështje është trajtuar nga grupe të ndryshme profesionale, secili nga këndvështrimi i vet, si dhe natyra tepër komplekse e saj, e bën të vështirë dhënien e një përkufizimi të vetëm dhe universalisht të pranuar.

Doll (1940) e ka përkufizuar aftësinë e kufizuar mendore përmes shtatë kriterëve:

- Të qenit nën nivelin normal nga aspekti mendor,
- Mungesa sociale,
- Prania e ndërprerjeve dhe ngecjeve në zhvillim,
- Pamjaftueshmëri mendore e lindur ose e shfaqur në fëmijëri,
- Vonesë në pjekuri,
- Pamjaftueshmëri mendore me burim strukturor si pasojë e shkaqeve trashëgimore ose sëmundjeve,
- Prania e një gjendjeje të përhershme dhe të pashërueshme.

Ky përkufizim i Doll-it ka shërbyer si referencë për shumë definicione të mëvonshme. Nga qasja e sjelljes, aftësia e kufizuar mendore përkufizohet si: “përmbajtja e kufizuar e sjelljeve të formuara nga ngjarjet që përbëjnë të kaluarën e individit”.¹⁵

Shoqata Amerikane për Pamjaftueshmërinë Mendore (AAMR), e cila ka zhvilluar studime të gjera mbi përkufizimin dhe edukimin e aftësisë së kufizuar mendore, ka dhënë disa definicione ndër vite.

Në vitin 1992, ajo e përkufizoi kështu: “Prapambetja mendore paraqet kufizime të rëndësishme në funksionet aktuale. Kjo është një gjendje me nivel dukshëm nën normal në funksionet mendore, si dhe kufizime në dy ose më shumë fusha të aftësive përshtatëse të lidhura me funksionet mendore (komunikim, vetëkujdes, jetë familjare, aftësi sociale, dobi-shmëri shoqërore, vetëmenaxhim, shëndet dhe siguri, aftësi akademike funksionale, kohë e lirë dhe punë).” Në vitin 2002, shoqata e ndryshoi përkufizimin duke e përcaktuar si: “Një gjendje pamjaftueshmërie në të cilën vërehen kufizime të rëndësishme si në funksionet mendore, ashtu edhe në aftësitë përshtatëse konceptuale, sociale dhe praktike. Kjo gjendje shfaqet para moshës 18-vjeçare”.¹⁶

Një përkufizim i ngjashëm gjendet edhe në Rregulloren e Shërbimeve të Arsimit të Veçantë, ku përdoret termi *pamjaftueshmëri mendore*: “Një gjendje pamjaftueshmërie ku vërehen kufizime të rëndësishme në funksionet mendore dhe në aftësitë përshtatëse konceptuale, sociale dhe praktike, e cila shfaqet para moshës 18-vjeçare.”

Në këtë rregullore, aftësia e kufizuar mendore klasifikohet në katër grupe:

- pamjaftueshmëri mendore e lehtë,
- pamjaftueshmëri mendore e mesme,
- pamjaftueshmëri mendore e rëndë,
- pamjaftueshmëri mendore shumë e rëndë.¹⁷

¹⁵ *Gelişimi ve Eğitimi-Zihinsel Engelliler* (Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Çocuk, 2015), 6.

¹⁶ Blackbourn, J. M., vd., *Exceptional Individuals in Focus* (Columbus, Ohio: Pearson Merrill Prentice Hall, 2004), 43.

¹⁷ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), (Erişim: 27 Nisan 2018).

Ashtu siç është theksuar, individët me aftësi të kufizuara mendore përbëjnë një grup mjaft heterogjen. Për këtë arsye, ndonëse mund të shfaqin disa tipare të përbashkëta, secili individ ka veçori të veçanta. Faktorët themelorë që ndikojnë në këto dallime janë: shkaku i pamjaftueshmërisë mendore, mosha e individit, shkalla e kufizimit dhe edukimi i marrë.¹⁸ Me fjalë të tjera, ashtu si koncepti i aftësisë së kufizuar në përgjithësi, edhe aftësia e kufizuar mendore paraqitet me variacione të brendshme. Disa prej formave të saj janë: autizmi, çrregullimi i vëmendjes me hiperaktivitet (ADHD), sindroma Down, epilepsia, sindroma Angelman etj.

3.2. Personat me Aftësi të Kufizuara në Shikim

Aftësia e kufizuar në shikim përkufizohet si gjendja kur fuqia e të parit është më e ulët se niveli normal i saj. Një gjendje e tillë ndikon negativisht si në procesin e të nxënit, ashtu edhe në zhvillimin e aftësive të përditshme të jetës. Individët me aftësi të kufizuara në shikim privohet nga disa përparësi që u siguron shqisa e të parit, sepse njeriu mëson duke vëzhguar, lëviz me lehtësi falë shikimit dhe arrin të dallojë rreziqet për të marrë masat mbrojtëse përkatëse.

Ndërkohë që individët me shikim normal mund të përfitojnë lirshëm nga të gjitha këto përparësi, ata tek të cilët kjo shqisë është dëmtuar ose është humbur plotësisht përfitojnë vetëm në mënyrë të kufizuar ose aspak prej tyre.¹⁹

3.3. Personat me Aftësi të Kufizuara në Dëgjim

Individi me dëgjim normal përkufizohet si personi, që mund të komunikojë gojarisht pa përdorur ndonjë mjet, pajisje apo teknikë të veçantë. Ndërsa individi me aftësi të kufizuara në dëgjim është ai, që mund të dëgjojë disa tinguj, por niveli i dëgjimit nuk është i mjaftueshëm për

¹⁸ Atilla Cavkaytar & İbrahim H. Diken, *Özel Eğitim Giriş* (Ankara: Kök Yayıncılık, 2006), 30.

¹⁹ Cavkaytar ve Diken, *Özel Eğitim Giriş*, 40.

të kuptuar të folurën.²⁰ Me fjalë të tjera, ky është personi, tek i cili shqisa e dëgjimit është dëmtuar ose humbur dhe, për pasojë, nuk mund ta përdorë atë në mënyrë funksionale.

Sipas Rregullores së Shërbimeve të Arsimit të Veçantë, pamjaftueshmëria në dëgjim përkufizohet si:

“Gjendja kur, për shkak të mungesës së pjesshme ose të plotë të ndjeshmërisë ndaj dëgjimit, individi përballet me vështirësi në përvetësimin e të folurës, në përdorimin e gjuhës dhe në komunikim, duke ndikuar kështu negativisht në performancën e tij arsimore dhe në përshtatjen sociale”.²¹ Pra, aftësia e kufizuar në dëgjim nuk nënkupton vetëm humbjen e tingujve, por ndikon njëkohësisht negativisht edhe në jetën arsimore, profesionale dhe shoqërore të individit.

3.4. Personat me Aftësi të Kufizuara në Gjuhë dhe të Folur

Të folurit është aftësia e individit për të shprehur me zë mendimet dhe ndjenjat e tij. Gjuha përdoret për të komunikuar mendime përmes tingujve, shenjave grafike ose gjesteve, duke mundësuar komunikim kuptimplotë me të tjerët, qoftë nëpërmjet teknikave verbale, qoftë nëpërmjet atyre joverbale.²²

Kur flitet për çrregullime të të folurit, zakonisht merret parasysh prishja e rrjedhshmërisë së të folurit, shoqëruar nga lëvizje trupore të papërshtatshme. Një shembull tipik është belbëzimi, i cili shpesh tërheq vëmendjen jo në përmbajtjen e asaj që thuhet, por në mënyrën se si thuhet.²³ Me fjalë të tjera, personi me aftësi të kufizuara në të folur është ai që has vështirësi në shprehjen me zë të mendimeve dhe ndjenjave, duke

²⁰ Cavkaytar ve Diken, *Özel Eğitim Giriş*, 7.

²¹ Cavkaytar ve Diken, *Özel Eğitim Giriş*, 27.

²² *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi-Dil ve Konuşma Bozuklukları* (Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2016), 3.

²³ İrfan Göksoy & Tamer Çevik, “Özel Eğitim Giriş” (Adana: 2004), Adli eserin konuşma engelliler ile ilgili bölümüdür (Erişim: 27 Nisan 2018).

e përcjellë informacionin në mënyrë të pjesshme ose duke mos arritur ta përcjellë fare.

3.5. Personat me Aftësi të Kufizuara Fizike

Një nga llojet kryesore të aftësisë së kufizuar është ajo fizike. Përkufizimin e parë zyrtar në vendin tonë e gjejmë në Rregulloren për Fëmijët që Kanë Nevojë për Arsim të Veçantë, të publikuar për herë të parë në vitin 1962. Ky përkufizim, i përgatitur nga një komision i përbërë prej arsimtarësh të fushës së arsimit të veçantë pranë Drejtorisë së Përgjithshme të Arsimit Fillor të Ministrisë së Arsimit, përcakton: “Personat me pengesa ortopedike janë ata që kanë dëmtime në formën dhe strukturën e kockave dhe nyjeve, ose që paraqesin devijime në zhvillimin, koordinimin apo kontrollin e fuqisë muskulore. Shembuj janë: fëmijët me tuberkuloz të kockave, ata me reumatizëm të nyjeve, forma të ndryshme të poliomielitit, personat e paralizuar për shkak të dëmtimeve në tru, si dhe ata me dëmtime të tjera të ngjashme.”²⁴ Duke marrë parasysh se tiparet e individëve me aftësi të kufizuara fizike përfshijnë një gamë të gjerë ndryshimesh, është e domosdoshme të sigurohen programe mbështetëse të edukimit dhe trajnimit, me qëllim që cilësia e jetës së tyre të rritet dhe të mbahet në një nivel të qëndrueshëm.²⁵

4. Rëndësia e Besimit Fetar në Kuptimdhënien e Gjendjes nga të Rinjtë me Aftësi të Kufizuara

Besimi fetar i ofron individit një ndihmesë të rëndësishme në të kuptuarit dhe kuptimdhënien e jetës. Ashtu si tek njerëzit pa aftësi të kufizuara, edhe te personat me aftësi të kufizuara është e pamohueshme se besimi fetar sjell ndikime pozitive në kuptimdhënien e gjendjes së tyre

²⁴ Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005), 94.

²⁵ Fayda Özel Eğitim (FÖE), “Bedensel Engelli Bireylerin Destek Eğitimi” (Erişim 14 Aralık 2018)

dhe në përballimin e vështirësive. Kjo, sepse feja e udhëzon individin ta njohë veten, jetën, mjedisin dhe botën, duke e bërë atë të ndjehet më i qetë dhe më i lumtur në rrethanat ku ndodhet.²⁶ Po ashtu, feja kontribuon në formimin e filozofisë së jetës së individit. Për më tepër, edukimi fetar me theks rehabilitues i ofron atij një këndvështrim pozitiv për ta kuptuar dhe për t'i dhënë kuptim jetës. Në këtë mënyrë, feja jo vetëm që ndihmon në forcimin e identitetit shpirtëror, por gjithashtu e pajis individin me qëndrueshmëri të brendshme për t'u përballur me vështirësitë.²⁷ Pas këtij kuadri teorik, në vijim do të paraqiten intervistat e zhvilluara me të rinjtë myslimanë kosovarë me aftësi të kufizuara.

4.1. Mendimet e të Rinjve me Aftësi të Kufizuara mbi Besimin në Allahun

Njeriu, që në krijim, është pajisur me mendje dhe forcë. Megjithatë, pavarësisht kësaj, ai shpesh përballet me situata ku as mendja dhe as forca nuk mjaftojnë. Në raste të tilla, individi ndien vetmi dhe pafuqishmëri, gjë që e shtyn të kërkojë ndihmë dhe mbështetje tek një fuqi mbinatyrore, e gjithëfuqishme dhe e lartësuar. Pranimi i ekzistencës së një fuqie të tillë dhe streha tek ajo buron nga nevoja e lindur e njeriut për siguri dhe mbrojtje. Në këtë mënyrë, njeriu, përmes këtyre ndjenjave të lindura, arrin tek Krijuesi i Lartësuar dhe gjen qetësinë e kërkuar. Për më tepër, ai gjen te ky besim shpresë dhe forcë për të përballuar vështirësitë; edhe kur përjeton rrethana tepër të vështira, besimi e mbron nga dëshpërimi.²⁸

²⁶ Naci Kula, "Engelli Birey ve Ailelerin Psiko Sosyal Sorunları ve Manevi Destek", *Din Felsefe ve Bilim Işığında Engeli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 89-92.

²⁷ Hasan Meydan, "Bireyin Manevi Potansiyel ve İhtiyaçlarını Dikkate Alan Bir Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I*, ed. Ali Ayten & Mustafa Koç & Nuri Tınaz (İstanbul: Dem yayınları, 2016), 223-226; Halide Nur Ö. Erdoğan, "Engellilere Yönelik Din Eğitimi ve Öğretimi", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 257.

²⁸ İslam Musayev, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*, 70.

Edhe ata që lindin me aftësi të kufizuara, ashtu si edhe ata që më vonë në jetë përballen me kufizime, ndiejnë nevojën për t'u strehuar tek një fuqi mbinatyrore, në mënyrë që të ndihen të sigurt, të gjejnë forcë përballë vështirësive dhe të ruajnë shpresën.

Në intervistat e zhvilluara me të rinjtë myslimanë kosovarë me aftësi të kufizuara, shumica e tyre theksuan se besojnë se aftësia e kufizuar është nga Allahu dhe se besimi në Të është thelbësor për ta përballuar këtë gjendje.

Ensar Emini (25 vjeç, me arsim të mesëm, përdorues i karrocës me rrota, u bë me aftësi të kufizuara fizike pas një aksidenti trafiku) mendimet e tij i përmbledh kështu: *“Të besosh në Allah është thelbësore dhe e domosdoshme, sepse ky besim ndihmon në përballimin e çdo vështirësie dhe rrit motivimin. Të besosh në Allahun, në Pejgamberin e Tij dhe në ditën e ahiretit më ndihmon ta kaloj këtë provë të vështirë me më shumë qetësi dhe paqe.”*

Orhan Gashi (23 vjeç, i paarsimuar, me aftësi të kufizuara në dëgjim që nga lindja) shprehet: *“Forca e vetme që më qetëson është besimi në Allahun. Të besosh se Allahu është falës më shton gjithmonë shpresën se do të bëhem më mirë.”*

Faik Krasniqi (41 vjeç, veteran i luftës së Kosovës, ku humbi njërën këmbë gjatë viteve 1997-1999) deklaron: *“Besimi në Allahun ma lehtëson dhimbjen. Për Allahun, në të cilin besoj, luftova dhe humba këmbën. Por as atëherë, as sot nuk jam penduar kurrë. Sepse si në kohën kur u plagosa, ashtu edhe sot, mbështetjen më të madhe ma jep besimi në Allahun.”*

Blerina Bytyqi (21 vjeç, e diagnostikuar me EMES dhe që ka humbur nënën në moshën 16-vjeçare) thotë: *“Edhe pse vuaj nga një sëmundje e rëndë dhe e pashërueshme, besimin në Allahun nuk e kam humbur kurrë. E vetmja dëshirë që kam nga Allahu është të ribashkohem me nënën time në xhenet.”*

Nga këto deklarata kuptohet qartë se besimi në ekzistencën e Krijuesit të Vetëm është forca motivuese më e rëndësishme për këta individë.

Përmes këtij besimi ata e përballojnë më lehtë barrën që sjell aftësia e kufizuar dhe arrijnë të ruajnë qetësinë shpirtërore.

Përgjigjet e marra nga intervistat tregojnë se besimi në Allah u siguron atyre ndjenjën se nuk janë kurrë vetëm. Të ndierit se ekziston një qenie që i dëgjon, i sheh, është më afër se damari i qafës dhe i ndihmon në momentet e vështira, u jep siguri dhe stabilitet shpirtëror.²⁹ Në të kundërt, individi që nuk beson në Allah shpesh ndien pasiguri, ankth dhe vetmi përballë vështirësive, duke qenë i privuar nga një strehë ku mund të gjejë mbështetje dhe ngushëllim.³⁰ Me pak fjalë, besimi në një fuqi mbinatyrore i jep individit vlera të veçanta. Përmes këtyre vlerave, ai nuk ndihet i vetmuar dhe, falë ndjenjës së përkatësisë me të tjerët që ndajnë të njëjtat besime, kupton se ka një vend dhe një domethënie në shoqëri. Kështu, ai fiton forcën për të tejkaluar problemet dhe për të ndjerë siguri.³¹ Çdo individ përballë me vështirësi gjatë jetës, por personat me aftësi të kufizuara hasin më shumë pengesa dhe sfida. Për këtë arsye, nevoja për t'u mbështetur tek një Allah i Gjithëfuqishëm është edhe më e madhe për ta.

4.2. Mendimet e të Rinjve me Aftësi të Kufizuara mbi Fatin, të Mirën dhe të Keqen

Pranimi i ekzistencës së një fuqie mbinatyrore dhe besimi se ajo ka dijeni për çdo gjë, i sjell individit një ndjenjë qetësie. Për shembull, sipas besimit islam, gjithçka që i ndodh njeriut nga lindja deri në vdekje është e ditur nga Allahu dhe ndodh sipas vullnetit të Tij. Një besim ose një kuptim i tillë shërben si burim ngushëllimi dhe qetësimi përballë një sërë vështirësish dhe ngjarjesh negative.³²

²⁹ Ali Rıza Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (2009), 88-89.

³⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 245.

³¹ Naci Kula, "Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (2004), 21.

³² Habil Şentürk, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri* (Isparta: Tuğra Ofset, 2005), 37.

Koncepti i kaderit në Islam, si dhe bindja se e mira dhe e keqja vijnë nga Allahu, u ofron individëve me aftësi të kufizuara një mbështetje të rëndësishme psikologjike në pranimin e gjendjes së tyre dhe në përballimin e vështirësive. Për shembull, njëri nga pjesëmarrësit tanë, Emimi, e ka shprehur qartë rolin e rëndësishëm të besimit fetar në procesin e përballimit dhe pranimit të vështirësive të tij me këto fjalë: *“Allahu ka përcaktuar gjithçka për ne. Unë, pavarësisht vështirësive që kam, e pranoj dhe besoj këtë. Sepse Allahu më ka dhënë atë që është më e mira për mua.”*

Edhe Gashi ka shprehur mendime të ngjashme: *“E di dhe besoj se fati është nga Allahu. Pavarësisht gjithçkaje që kam përjetuar, nuk e kam mohuar kurrë kaderin dhe nuk do ta mohoj. Për më tepër, ka njerëz që janë në një gjendje edhe më të keqe se unë.”*

Ndërsa Krasniqi, i cili e sheh kaderin si një të mirë, është shprehur kështu: *“Edhe pse ndonjëherë më ngatërrohet mendja, kurrë nuk jam larguar nga besimi im. Ne jetojmë atë që është në kaderin tonë dhe jemi të dorëzuar ndaj tij; çfarëdo që është në kaderin tonë, është më e mira për ne. Nuk mund ta mendoj ndryshe. Edhe po ta mendoja ndryshe, nuk do të më sillte asnjë dobi; përkundrazi, një gjë e tillë do të më shkaktonte dhimbje.”* Bytyqi është shprehur mbi kaderin me këto fjalë: *“Të besosh në kader më bën më të fortë krahasuar me ata që nuk besojnë.”* Siç shihet nga deklaratat e pjesëmarrësve, ata janë përpjekur të gjejnë qetësi dhe paqe duke u lidhur me konceptin islam të kaderit. Në momentet kur janë ndier keq, besimi në kader u ka ardhur në ndihmë. Me fjalë të tjera, këta persona kanë synuar të arrijnë qetësinë, lumturinë dhe paqen përmes besimit në kader. Edhe në studime të tjera është vërejtur se besimtarët i lidhin më shumë ngjarjet që u ndodhin me Zotin, me vullnetin dhe fuqinë e Tij, duke i shpjeguar ato në këtë mënyrë.³³ Pra, besimi në kader e ngulit individin në bindjen se në çdo ngjarje apo vështirësi ekziston një urtësi hyjnore dhe një shkak i lidhur me të. Kësisoj, individi i qaset asaj që për-

³³ Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmanda Kader İnancının Rolü* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 23.

jeton me një qëndrim më të arsyeshëm dhe me një perspektivë më optimiste.³⁴

4.3. Mendimet e të Rinjve me Aftësi të Kufizuara mbi Adhurimin dhe Lutjen

Adhurimet dhe lutjet përbëjnë një nga dimensionet më të rëndësishme të besimit fetar tek individët. Kjo ndodh sepse ato ndihmojnë në kuptimdhënien e jetës dhe i mundësojnë individit që, përballë situatave që rrezikojnë seriozisht shëndetin mendor, siç janë sëmundjet, fatkeqësitë natyrore, lufta dhe aftësia e kufizuar, të qëndrojnë më i fortë. Përmes adhurimit dhe lutjes, njeriu arrin të komunikojë me Allahun dhe nuk ndihet kurrë i vetëm në asnjë rrethanë. Me anë të tyre, individi ia shpreh Allahut shqetësimet, dhimbjet dhe brengat e tij, duke iu lutur që Ai të jetë zgjidhje për to. Duke marrë parasysh gjendjen shpirtërore të rënduar dhe sfiduese të personave me aftësi të kufizuara dhe të familjeve të tyre, mund të thuhet se ata kanë më shumë nevojë për lutje sesa njerëzit e tjerë.³⁵

Për shembull, Emini është shprehur për lutjen me këto fjalë: *“Unë jam një person që pothuajse çdo moment bëj lutje; por lutjet që i bëj në xhami më prekin më shumë dhe më bëjnë më të fortë. Besoj se Zoti ynë do t’i përgjigjet lutjeve tona.”*

Edhe Gashi ka përdorur shprehje të ngjashme me Eminin, duke thënë: *“Falë Zotit që ekzistojnë adhurimet, sepse ato, sado pak, na e lehtësojnë dhimbjen. Momenti i namazit dhe i sexhdes është çasti kur unë shkëputem nga kjo botë dhe nga vështirësitë e saj.”*

Një pjesëmarrës tjetër, Krasniqi, ka theksuar ndikimin e adhurimit dhe lutjes në qetësinë dhe lumturinë shpirtërore. Ai ka thënë: *“Unë gjith-*

³⁴ Batman, Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü, 25.

³⁵ Adem Efe, “Engelli Çocuk ve Ailelerinin Sorunlarının Belirlenmesi ve Bunların Çözümünde Dinin Rolü”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/16 (2006), s.3.

http://www.sosyalsiyaset.net/documents/engelli_birey_ve_ailelerinin.htm

monë jam kapur fort pas adhurimeve të mia. Sepse gjatë adhurimit, e si domos kur falem, ndihem shumë më mirë. Për mua namazi do të thotë qetësi dhe lumturi.” Edhe Bytyqi, njësoj si Krasniqi, ka vënë në pah rëndësinë e qetësisë duke thënë: *“Nuk ka moment më të bukur dhe më të qetë sesa të përkulesh dhe të biesh në sexhde për Allahun.”* Nga deklaratat e pjesëmarrësve në këtë hulumtim kuptohet se, përballë pengesave, vështirësive dhe sfidave të ndryshme, lutja dhe adhurimi u japin individëve një forcë të madhe. Në shumë studime të mëparshme është vërtetuar gjithashtu se besimi në Allahun, lutja dhe adhurimi janë burim fuqie dhe qëndrueshmërie përballë vështirësive. Adhurimet, në veçanti për individët me aftësi të kufizuara, përbëjnë një burim ngushëllimi dhe fuqie shpirtërore; ato njëkohësisht u japin atyre forcë të brendshme për të përballuar vështirësitë dhe krizën e tyre ekzistenciale.³⁶

4.4. Mendimet e të Rinjve me Aftësi të Kufizuara mbi Durimin dhe Mirënjohjen

Ashtu siç ndodh pothuajse tek çdo njeri, edhe individët me aftësi të kufizuara, në luftën e tyre për jetën, është e natyrshme të përballen me vështirësi të ndryshme. Madje, për shkak të gjendjes së tyre, ata përballen më shpesh me këto vështirësi, gjë që mund të dobësojë vendosmërinë, guximin dhe forcën e tyre për t’u përballur me to. Në raste të tilla, mbështetja më e rëndësishme shpirtërore që i ndihmon ata të kapërcejnë vështirësitë dhe të qëndrojnë përballë sfidave është durimi.³⁷

Me fjalë të tjera, durimi është fuqia për të përballuar dhimbjen, vështirësitë, sprovat, padrejtësitë dhe ngjarjet e hidhura. Për më tepër, durimi nënkupton që njeriu, kur përballlet me një fatkeqësi apo sprovë, ta dijë se ajo vjen nga Allahu, të mos i bëjë kryengritje Atij, të jetë i vetëdijshëm se po kalon një provim, të shqyrtojë gabimet dhe mangësitë e veta dhe të

³⁶ Akif Hayta, “İbadetler ve Ruh Sağlığı”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: Dem Yayınları, 2006), 147.

³⁷ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 35/337.

përpiqet t'i përballojë ngjarjet me vendosmëri dhe qëndrueshmëri.³⁸ Në fakt, Allahu në Kur'anin Famëlartë tregon se ata që tregojnë durim do të shpërblehen pa masë.³⁹ Gjithashtu, në Kur'an u është urdhëruar besimtarëve të tregojnë durim, të kërkojnë ndihmë nga Allahu përmes durimit dhe theksohet se Allahu është me ata që tregojnë durim.⁴⁰

Njëri nga pjesëmarrësit, Emini, mendimet e tij mbi durimin dhe mirënjohjen i ka shprehur me këto fjalë: *“Kur kjo gjendje më ndodhi për herë të parë, isha shumë i pavendosur. Durimi ka pasur ndikim të madh në kapërcimin e kësaj pavendosjeje dhe në marrjen e një vendimi. Sepse pavendosja më rëndonte dhe nuk mund ta ndaloja trishtimin tim. Por durimi dhe mirënjohja më lidhi menjëherë me jetën. Sepse mund të isha edhe më keq, ose mund të kisha vdekur. Por unë vendosa të jetoj, të përballem me vështirësitë dhe të luftoj. Falë Allahut! Fillova terapinë me durim dhe pasi u përmirësova pak, nisa të punoj.”*

Një pjesëmarrës tjetër, Gashi, është shprehur: *“Nuk mund ta imagjinoj veten në një gjendje pa durim. Sepse durimi është një bekim i madh i dhënë nga Allahu. Vetëm përmes durimit kam mundur të kaloj fatkeqësitë e mëdha, ndryshe nuk do të kisha pasur sukses në përballimin e vështirësive. Për mendimin tim, më e rëndësishmja nga gjithçka është ta kalojmë me sukses këtë provë. Dhe këtë mund ta arrijmë vetëm duke treguar durim dhe duke falënderuar për çdo gjendje.”*

Edhe Krasniqi ka shprehur mendime mbi këtë çështje: *“Ai që beson në kader, di edhe të tregojë durim. Gjithmonë më thoshte gjyshi: ‘Kur harron të falënderosh, kujto ata që janë në një gjendje më të keqe dhe më të vështirë se ti dhe shprehu mirënjohës për gjendjen tënde.’ Unë bëj pikërisht këtë dhe ia dal. Falë Allahut.”*

Në fund, Bytyqi e ka theksuar rolin e durimit me këto fjalë: *“Durimit i detyrohem që arrij të përballoj si gjendjen time, ashtu edhe dhimbjen e*

³⁸ İsmail Karagöz, “Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam Sempozyumu, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2003), 53.

³⁹ *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (15 Kasım 2019), el-Bakara 2/154-156.

⁴⁰ el-Enfal 8/46; el-Bakara, 2/153.

humbjes së nënës sime. Për mua nuk ka asgjë më të bukur se feja ime, dhe asgjë më e vlefshme se ajo. Madje as pallatet e as sarajet.”

Ashtu siç kuptohet edhe nga deklaratat e pjesëmarrësve, durimi dhe mirënjohja i japin njeriut kuptim përballë jetës dhe situatave me të cilat përballlet. Këto dy virtyte e mësojnë individin të përballojë vështirësitë dhe sprovat që has në jetë. Ky proces i të mësuarit i jep kuptim ekzistencës së individit dhe i forcon shpirtin e tij luftarak.

4.5. Mendimet e të Rinjve me Aftësi të Kufizuara mbi Sprovën dhe Dënimin

Çdo individ që vjen në këtë botë sprovohet me lloje të ndryshme provash. Këto prova mund të jenë si në formë të mirë, ashtu edhe në formë të vështirë. Kuptimi themelor i sprovës është mundim, provim dhe testim. Allahu i Madhëruar thotë: *“Ne ju sprovojmë me të mirën dhe me të keqen si një provë.”*⁴¹ Pra, njeriu, për nga natyra e tij, sprovohet në aspektin e besimit dhe veprimit. Në një ajet tjetër në Kur’an thuhet: *“A mos mendojnë njerëzit se do të lihen të thonë: ‘Besuam’, pa u sprovuar? Ne i kemi sprovuar edhe ata që ishin para tyre.”*⁴² Siç shihet nga këto ajete, bota është vendi i sprovës dhe njeriu këtu sprovohet në aspektin e besimit.

Sprova në besim lidhet me besimin e njeriut në fuqinë, dijen, drejtësinë, mëshirën dhe dashurinë e Allahut. Në këtë kuptim, përballja e njeriut me vështirësi e forcon vullnetin e tij për të besuar.⁴³ Sprovat që i ndodhin njeriut, si pjesë e provimit hyjnor, kanë për qëllim ta edukojnë dhe ta formojnë atë.⁴⁴ Në të vërtetë, njeriu shpesh e kupton vlerën e shumë gjërave jo kur i ka, por vetëm kur i humb ato. Këto gjendje, përveçse janë një provë, mbartin edhe një vlerë edukative personale.

Allahu e sprovon njeriun me lloje të ndryshme prova. Ndër to përfshihen sëmundja, varfëria, tërmeti, aftësia e kufizuar dhe prova të tjera

⁴¹ el-Enbiya 21/35.

⁴² el-Ankebut 29/2-3.

⁴³ Emine Gül, *Kur’an’da Engelliler* (İstanbul: Akis Yayınları, 2005), 106.

⁴⁴ Süleyman Kaya, *Kur’an’da İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 241.

të rënda. Për pasojë, individët që përballen me këto sprova kalojnë tro-nditje të thella. Besimi fetar konsiderohet se u jep atyre një mbështetje të rëndësishme për të qëndruar më të fortë dhe më të vendosur përballë këtyre sfidave. Po ashtu, është e nevojshme që tema të tilla të jenë pjesë e dijeve fetare që individit përvetëson. Kjo sepse sprova i ndihmon besimtarët të kuptojnë ngjarjet negative që u ndodhin, të formojnë një qëndrim ndaj tyre dhe t'i vendosin ato në një kontekst të saktë.

Besimi në Allahun nënkupton edhe kuptimin e sprovës dhe sjelljen e duhur përballë saj. Kështu, dhimbjet dhe vuajtjet e përjetuara nuk janë dënim nga Allahu, por janë sprova që njeriu duhet t'i kalojë. Për rrjedhojë, të dish, të kuptosh dhe të besosh se këto dhimbje e sprova janë një test, e çon individin drejt durimit, mbështetjes tek Allahu dhe dorëzimit ndaj Tij.⁴⁵

Emini për këtë çështje është shprehur: *“Kam menduar se ajo që përjetova është një provë dhe përmes saj kam filluar të kuptoj më mirë vlerën e çdo gjëje. E di dhe besoj se jam në një provë. Për këtë arsye, mendoj se në këtë betejë, me ndihmën që marr nga besimi im dhe nga mbështetja e të tjerëve, do të arrij në një përfundim të lumtur.”* Gashi ka thënë: *“Sprovat janë të shumta, dhe unë besoj se ajo që kam përjetuar është sprovë për mua. Do të arrij sukses vetëm duke treguar durim.”* Krasniqi, si veteran lufte, është shprehur: *“Besoj se Zoti im ma ka dhënë këtë provë që unë të fitoj ahiretin. Sepse Allahu në xhenet fut vetëm ata që ia dalin me sukses në provë. Edhe kjo është sprova ime. Do të tregoj durim dhe inshallah do ta kaloj me sukses këtë provë.”* Bytyqi, duke iu referuar ajetit 286 të sures El-Bekare, ka thënë: *“Allahu nuk i ngarkon askujt barrë më shumë se sa mund të mbajë.”* Pasi e ka cituar këtë ajet, ai ka vazhduar: *“Bota është vend sprove. Ai që mundohet ta kalojë provën dhe tregon durim, nuk do të fitojë dënim, por shpërblim. Unë besoj në këtë dhe për këtë po luftoj.”*

Individi me aftësi të kufizuara, duke besuar se ajo që i ndodhi i vjen nga Allahu dhe duke u përballur me të me durim në kuptimin e besimit

⁴⁵ Adnan Aslan, “Engellilerde Dini Başa Çıkmada: Felsefi Arka Plan”, *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu* (İstanbul: 2012), 155-156.

në kader, arrin qetësi dhe ia del ta kalojë sprovën. Në fakt, është thënë se të tregosh durim përballë sprovës do të sjellë një shpërblim të madh si në këtë botë, ashtu edhe në botën tjetër. Për pasojë, kur individi mendon se gjendja në të cilën ndodhet është një provë dhe beson se do të shpërblehet në botën tjetër, ai bëhet më i qëndrueshëm ndaj jetës dhe shmanget nga rënia në ngërçe shpirtërore.⁴⁶

Siç shihet edhe nga deklaratat e pjesëmarrësve, ata e kanë theksuar qartë se aftësia e kufizuar që mbartin është nga Allahu dhe se këto gjendje janë një provë për ta. Nga e gjithë kjo kuptohet se ajo që i lidh këta individë me jetën, që u jep kuptim ekzistencës së tyre, që u sjell lumturi dhe paqe dhe që u jep forcë për të duruar, është pikërisht besimi i tyre.

Përfundim

Qëllimi kryesor i këtij hulumtimi ishte të zbulohet nëse besimi fetar ka ndikim psikologjik tek individët me aftësi të kufizuara dhe çfarë roli luan ky ndikim në kuptimin dhe kuptimdhënien e problemeve e gjendjeve me të cilat ata përballen. Kur analizohen rezultatet e përgjithshme të hulumtimit, shihet qartë se individët me aftësi të kufizuara janë ndikuar në mënyrë të konsiderueshme dhe pozitive nga besimi fetar. Në fakt, ashtu si tek individët e tjerë, është mjaft e natyrshme që edhe tek personat me aftësi të kufizuara besimi fetar të ketë një rol në përballimin e problemeve. Madje, krahasuar me individët pa aftësi të kufizuara, ata kanë më shumë nevojë për mbështetje morale e shpirtërore, ngase përballen me sfida më të shumta dhe më komplekse. Përballë problemeve të tilla, mbi të gjitha, lind nevoja për t'u strehuar tek një fuqi mbinatyrore dhe për të kërkuar ndihmë prej saj.

Pjesëmarrësit në hulumtim kanë treguar se arrijnë të qëndrojnë më të fortë dhe më të qëndrueshëm përballë problemeve përmes besimit në Allahun, konceptit të kaderit, të mirës dhe të keqes, përmes adhurimit dhe lutjes, durimit dhe mirënjohjes, si dhe përmes kuptimit të sprovës

⁴⁶ Musayev, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*, 123.

dhe të dënimit. Me fjalë të tjera, mund të thuhet se individët me aftësi të kufizuara, në përballjen e tyre me problemet, kanë gjetur mbështetje psikologjike nëpërmjet besimit dhe vlerave fetare.

Në përgjithësi, besimi në Allahun u ka siguruar pjesëmarrësve një qetësim psikologjik në procesin e kuptimit dhe të kuptimdhënies së gjendjes së tyre. Gjithashtu, besimi fetar u ka ndihmuar individëve me aftësi të kufizuara jo vetëm në kuptimdhënien e jetës, por edhe në kuptimdhënien e situatës së tyre të veçantë. Është vërejtur se faktori më i rëndësishëm pas qëndrimit të pjesëmarrësve për të mos fajësuar as veten dhe as të tjerët për gjendjen e tyre ka qenë besimi fetar. Kjo sepse ata e kanë interpretuar gjendjen e tyre kryesisht si një provë, gjë të cilën e kanë shprehur qartë në deklaratat e tyre. Po ashtu, nga dëshmitë e tyre është kuptuar se adhurimet dhe lutjet kanë kontribuar ndjeshëm në qetësimin si të vetë individëve me aftësi të kufizuara, ashtu edhe të personave të dashur që i rrethojnë.

Me pak fjalë, ashtu si tek individët pa aftësi të kufizuara, edhe tek ata me aftësi të kufizuara, dhënia e një edukimi të drejtë dhe të përshtatshëm fetar siguron një qetësim të madh psikologjik. Me fjalë të tjera, duhet të garantohet një edukim fetar që t'i ndihmojë këta individë të gjejnë paqe dhe lumturi. Të dhënat e këtij hulumtimi tregojnë qartë se besimi fetar ka pasur një ndikim pozitiv dhe të rëndësishëm psikologjik në kuptimdhënien e jetës dhe në përballimin e problemeve tek të rinjtë kosovarë me aftësi të kufizuara. Megjithatë, ashtu si çdo individ tjetër, edhe personat me aftësi të kufizuara kanë nevojë për një edukim fetar të shëndetshëm dhe të strukturuar. Është vërejtur se pjesëmarrësit në këtë studim nuk kanë marrë gjithmonë një edukim të tillë. Nëse do ta kishin pasur një formim fetar më të shëndetshëm dhe më të mjaftueshëm, përballimi i situatave të tilla do të kishte qenë më i fortë dhe me më pak pasoja negative. Siç shihet, tek disa pjesëmarrës, pavarësisht se kanë kaluar shumë vite, trauma psikologjike ende vazhdon.

Për këtë arsye, mendojmë se është me rëndësi të madhe që individëve që përballen me gjendje të tilla t'u ofrohet mbështetja e nevojshme

dhe një edukim fetar i shëndetshëm. Ky hulumtim përbën një nga hapat e parë në Kosovë në këtë fushë. Besojmë se kjo punë do të ndihmojë dhe do të ndriçojë rrugën për studime të tjera që do të realizohen në këtë drejtim.

Dukuria e l'rabit dhe rëndësia e tij në gjuhën arabe

Dr. Kujtim Mirzo*

Abstrakt

Ky studim synon të tregojë dukurinë e l'rabit në gjuhën arabe dhe domosdoshmërinë e tij rregulla, dispozita dhe objektiva të tij. l'rabi është themeli i gjuhës arabe dhe ai e shoqëroi atë si pjesë e natyrshme e strukturës gjuhësore, që nga zanafilla e saj. Arabët e hershëm e kuptuan rëndësinë e gjuhës, ndaj mësimi l'rabit u bë një nga detyrimet fetare, pasi ai është një nga mjetet më të rëndësishme për të kuptuar Kur'anin Fisnik. Ky element i gjuhës arabe është po ashtu shumë i rëndësishëm edhe për studimin e disiplinave të tjera shkencore siç janë: tefsiri, hadithi, retorika, stilistika dhe fonetika. Këto fusha mbështeten fuqimisht në saktësinë gjuhësore, e cila realizohet përmes njohjes së thellë të rregullave të l'rabit. Pa të, kuptimi i shumë teksteve do të ishte i

* Dr.Kujtim Mirzo ka lindur në qytetin e Dibrës në vitin 1985. Shkollën e mesme e kreu në Medresenë "Isa Beu" në Shkup (2000-2004). Në vitin 2005 vijon studimet në Universitetin Islamik të Medinës në Fakulteti i Gjuhës Arabe, në të cilin i përfundon me sukses të lartë të tri ciklet, Fakultet, Magjistraturë dhe Doktoraturë. Aktualisht është profesor i gjuhës arabe në Fakultetin e Shkencave Islame, në Shkup. E-mail: kujtimmirzo2020@gmail.com. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me *Inspira Originality*, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

mangët, i dyshimtë ose madje i shtrembëruar. Për rrjedhojë, studimi dhe mësimi i Ai'rabit nuk është thjesht një ushtrim gjuhësor, por një nevojë esenciale për ruajtjen e identitetit gjuhësor, fetar dhe kulturor të gjuhës arabe dhe të shoqërive, që e përdorin atë.

Fjalët kyçe: I'rab, gramatikë, sintaksë, gjuha arabe, fonetika.

Abstract

This study aims to present the phenomenon of *i'rāb* in the Arabic language and to highlight the necessity of its rules, principles, and objectives. *I'rāb* represents the foundation of the Arabic language and has accompanied it as an inherent component of its linguistic structure since its earliest origins. Early Arabs understood the importance of language; therefore, the study of *i'rāb* became a religious obligation, as it constitutes one of the most essential tools for understanding the Noble Qur'an. This feature of the Arabic language is also of great importance for the study of other scholarly disciplines such as Qur'anic exegesis (tafsīr), hadith studies, rhetoric, stylistics, and phonetics. These fields rely heavily on linguistic precision, which is achieved through a profound understanding of the rules of *i'rāb*. Without it, the meaning of many texts would be incomplete, ambiguous, or even distorted. Consequently, the study and teaching of *i'rāb* is not merely a linguistic exercise, but an essential requirement for preserving the linguistic, religious, and cultural identity of the Arabic language and the societies that use it.

Keywords: *i'rāb*, grammar, syntax, Arabic language, phonetics.

Kjo tematikë gjuhësore, mendoj se vërtet është me meritë dhe e nevojshme të trajtohet për dashamirët dhe njohësit e gjuhës arabe në trevat tona shqiptare. *I'rab*-i është njëra nga karakteristikat dhe veçoritë e gjuhës arabe dhe po ashtu njëra nga aspektet e krenarisë së saj. Bëhet fjalë për mbaresat gramatikore të fjalëve, gjegjësisht vokalet me të cilat përfundojnë fjalët në shkronjën e fundit. Studiuesit kanë vërtetuar se disa nga gjuhët semitike e kanë poseduar dukurinë e *i'rabit*, por me kalimin e kohës ato e kanë humbur atë.¹ Në këtë aspekt, orientalisti i shquar gjerman, Carl Brockelmann, thotë: “Vazhdoi *i'rabi* në emrin e trashëguar që nga koha e lashtë në gjuhën e vjetër babilonase, por me kalimin e kohës, në mënyrë graduale, ai u humb, ashtu siç ndodhi edhe me gjuhët e tjera semitike. Ndërkaq, gjuha arabe, për shkak të izolimit të saj në gadishullin arabik, i ka ruajtur formën, strukturën dhe dukuritë gjuhësore të saj, ndër to edhe vokalet e *i'rabit*”². Arabët e vjetër i kushtuan rëndësi të madhe gjuhës së tyre, kështu që, dispozita e mësimin të *i'rabit* u bë nga detyrat parësore të tyre, ngase ai është nga mjetet më të rëndësishme të kuptimit të teksteve fetare. Një rregull thotë: “Ajo pa të cilën nuk mund të plotësohet një vaxhib (detyrim), vet ajo (e para) është vaxhib”³.

Ibn Seraxh Esh-Shenterini ka thënë: “Është detyrë për atë që dëshiron të kuptojë fjalët e Zotit dhe fjalët e të Dërguarit a.s., që të mësojë *i'rabin*, sepse ai është një mjet ndihmës për të kuptuar Librin e Allahut dhe Hadithet e të Dërguarit a.s., ngase nuk ka rrugë tjetër për t'i kuptuar ato (Kuranin dhe Hadithin) pa njohur *i'rabin*. Po ashtu, nuk mund ta dallosh gabimin nga e sakta pa të, sepse Ai'rabi është baza e dallimit mes kuptimeve. Sikur të mos ekzistonte *i'rabi* do të ngatërroheshin kuptimet dhe nuk do të ishte e qartë se çfarë synohet. Prandaj, mësimi i kësaj dije është detyrim, ngase nga ai varet kuptimi i vërtetë i asaj që synohet.

¹ Mahmud Fehm Hixhatij, *Ilmu-l-Lugha al-'Arabiyya* (Kuvajt: Vekāletu'l-Maṭbū'āt), 144; po ashtu, Juhan Fek, *al-'Arabiyya* (El-Kahire: 1951), 2–6..

² Carl Brockelmann, *Fiḥk al-Lugha al-Sāmiyya* (Bejrut: Dār Ṣādir, 1977), 18.

³ Ibn Nexhim, *al-Ashbāh wa'n-Nazā'ir* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 63. Sheukani, *Irshād al-Fuhūl* (Bejrut: Dār Ibn Kathīr al-Sheukani, 2011), 45

Dijetarët e hershëm nëpërmjet i'rabit nxirrnin rregullat juridike dhe e kuptonin prej tij hallallin dhe haramin⁴. Njëjtë edhe nga aspektet, që tregojnë rëndësinë e i'rabit, është se ai konsiderohet bazë edhe e shumë shkencave të tjera përveç gjuhës arabe, siç janë: shkenca e tefsirit, e kiraeve (leximeve) të ndryshme të Kur'anit, hadithit, retorikës (belagës), semantikës, fonetikës, etj...”.

Së pari, do të njihemi me kuptimin etimologjik dhe terminologjik të këtij nocioni. Nocioni "El-'irab الإعراب në kuptimin gjuhësor është paskajore e foljes, أَعْرَبَ e cila vjen nga rrënja me tri bashkëtingëllore rrënjësore, عَرَبَ, që ka kuptimin e qartësisë, ose ta shprehësh qartë diçka⁵.

Ndërkaq, në kuptimin terminologjik, nocioni “El-i'rab” është: “Gjurmë (vokale) të dukshme ose të paramendura në fund të fjalëve të shkatuara nga faktori gjuhësor në fjali⁶. Për ta sqaruar edhe më qartë këtë definicion themi se, “El-i'rab” është t'i thuash fjalët e gjuhës arabe, duke ua theksuar në fund tri vokalet (fet'ha, kesre, damme), sukunin si dhe shenjat e tjera, që i zëvendësojnë ato. Pra, të flasësh sipas rregullave të gramatikës.

Zanafilla e l'rabit

Kur flasim për zanafillën e Ai'rab-it, duhet të marrim parasysh dy aspekte:

1. Ekzistenca e tij praktikisht në të folurit e arabëve;
2. Vendosja e rregullave dhe dispozitave të tij.

⁴ Muhamed Bin Abdulmelik es-Seraxh esh-Shenterini, *Kitāb al-Tanbīh al-Bāb 'alā Faḍā'il al-'Irāb* (Umman: Dār Umman, 1416/1995), 21–22

⁵ Ahmed Bin Faris, *Miqyās al-Lughā* (Bejrut: Dār al-Fikr, 1399/1978), 4–299

⁶ Muhamed En-Nexhar, *Diya' al-Sālik* (Bejrut: Mu'assasatu Risāla, 1422/2001), 1–49, 50.

1. Ekzistenca e tij praktikisht në të folurit e arabëve

Nuk ka dyshim se i'rabi ekzistonte tek arabët në të folurën e tyre praktike, pasi që flisnin me Ai'rab sipas natyrshmërisë së gjuhës së tyre (es-selika). Pra, shqiptimi i vokalit të fundit të fjalëve (i'rabi) në gjuhën arabe ishte një dukuri e ekzistuese, siç e dëshmojnë tekstet më të hershme arabe të njohura. Këto vokale kishin kuptime të ndryshme në vetë mendjet e folësve arabë sipas natyrshmërisë së tyre⁷. Përmendëm më lartë në përkufizimin e Ai'rabit, se ai kishte kuptimin e qartësisimit të asaj, që gjendet brenda shpirtit, ndërkaq arabët janë popull i elokuencës dhe i shpjegimit të qartë, ndaj ishte e natyrshme që i'rabi ta shoqëronte gjuhën e tyre. Madje, të gjithë studjuesit të gjuhës arabe dhe filologjisë së saj janë unanim se i'rabi është një veçori nga të posaçmet e gjuhës arabe.⁸

Arabët nuk deshën që fjalët e tyre të mbeteshin të mbyllura e të pakuptueshme, sepse fjalët janë të mbyllura në kuptimet e tyre, derisa të vijë i'rabi, i cili i qartëson ato. Po ashtu, ata nuk deshën që gjuha e tyre të jetë e ngurtë, por donin që ajo të ishte e gjallë, me aftësinë për t'u përdorur në të folur sipas asaj, që kërkon situata, duke e vendosur fjalën para (takdim), ose duke e çuar pas (te'hir) në rënditje në fjali dhe me ndryshime gramatikore, që përshtaten. Prandaj, ata vendosën shenjat (vokalet) e i'rabit në fund të fjalës si tregues të qartë për atë, që nënkupton kuptimi.⁹

Ai'rabi është kriteri, që nuk mund të dallosh se ku është mangësia e fjalës dhe vlerësimi i saj derisa të vihet fjala përpara tij. Ai është matësi, që nuk mund të dallosh çfarë është e vërtetë dhe çfarë është e pasaktë derisa të krahasohet me të. Këtë të vërtetë nuk mund ta mohojë askush.

⁷ Halil Ahmed Amajire, *Fi Nahwi Lugati wa Tarakibiha* (Dubai: Mu'assasatu 'Ulum al-Qur'an, 1410/1990).

⁸ Ahmed Matlub, *Buḥūth Lughawiyya* (Amman: Dār al-Fikr, 1987), 35–36.

⁹ AbdulKahir el-Xhurxhani, *Dalā'il al-A'jāz* (El-Kahire: Maḥba'atu'l-Madani, 1414/1992).

Vetëm ai, që mohon ndjenjat e tij, ose ai që mashtron veten, përse i përket të vërtetës.¹⁰

Argumenti se gjuha e arabëve ka ardhur e ndërtuar me i'rab është si vijon:

1. Argumenti më i fortë është se Kur'ani Famëlartë ka ardhur në gjuhën më elokuate dhe më të pastër arabe, ka ardhur me i'rab dhe është përshkruar se është "me gjuhë arabe të kulluar".¹¹
2. Fjala (hadithi) profetik i nderuar, i transmetuar nga më i elokuenti i njerëzve, profeti Muhamed a.s. ka ardhur gjithashtu me i'rab.
3. Poezia letrare, me të cilën argumentohet në gjuhë është transmetuar me i'rab. Vetë fakti, që ekzistonte pajtueshmëri të zërave në rimën e poezisë është dëshmi e qartë, se arabët përdornin vokalet e i'rabit për të treguar kuptimet e ndryshme, që ata dëshironin t'i shprehnin, pa i prishur ato për shkak të rimës. Ata madje sakrifikonin harmoninë e fundit të vargut nëse kjo binte ndesh me rregullin e i'rabit dhe sikur të mos ishte kështu, nuk do të kishte pasur ndonjë vlerë, që rimat e fundit të vargjeve të përmbanin lëvizje të ndryshme.¹²
4. Emri i gjuhës arabe (El-Arabije الْعَرَبِيَّة) është i derivuar nga rrënja (A-r-b عَرَب) që kishte kuptimin e qartësisë dhe të shprehjes së qartë, siç u përmend më lartë në përkufizim. Edhe i'rabi -i cili e ka prejardhjen nga e njëjta rrënjë- e luan atë rol në fjalën arabe, pra, i qartëson kuptimet e fjalëve. Pra, ka një lidhshmëri shumë të ngushtë mes dy termeve, El-Arabije dhe El-i'rab, gjë që të jep të kuptosh, se ata të dy gjithmonë kanë qenë bashkë.¹³ Prandaj, nuk ka rrugë tjetër veçse të thuhet se *i'rabi* është një dukuri e pranishme në gjuhën

¹⁰ Po aty.

¹¹ Esh-Shuara,195.

¹² Muhamed el-Entakij, *Dirāsāt fī Fiqh al-Lugha* (Bejrut: Dār al-Sharq al-‘Arabī, 1389/1969), 260.

¹³ Halil Ahmed Amajire, *Fi Nahwi al-Lugati wa Tarakibiha* (Alem al-Ma‘rifah, 1404/1984), 150.

arabe, që nga kohët më të hershme të njohura, të cilën ajo e ka ruajtur, sepse përfaqëson një mjet të përdorshëm, që e ndihmon folësin të zgjerohet në të folur, duke shprehur me të kuptimet, që ka në vetvete.

2. Vendosja e rregullave dhe dispozitave të tij

Termi “i’rab” fillimisht u përdor për sintaksën arabe (nahv) dhe me këtë kuptim, ai përbën një nga shkencat e para të gjuhës arabe për të cilën u vendosën rregulla dhe dispozita të veçanta.

Më pas, ky term u përdor në një kuptim më të ngushtë, për të treguar një pjesë të veçantë të kësaj shkence (pra, sintaksën) sepse Ai’rabi si dukuri është pjesë e sintaksës (nahv).

Kur gjuhëtarët flasin për fillimet e vendosjes së rregullave të sintaksës (nahv) dhe për shkaqet e saj, atë (nawhin) e quanin me këtë emër, pra *'irab*.

Për këtë Ebu Tajjib el-Lugavij ka thënë: “Dije se gjëja e parë, që u prish në të folurit e arabëve dhe i detyroi ata që të mësojnë i'rabin (pra, nahvin)....”¹⁴

Është rënë dakord se lindja e shkencës së gramatikës tek arabët ishte fryt i një nevojë të përgjithshme dhe kjo nevojë konsistonte në:

1. Gabimet gjuhësore, (*el-lahn*) që filluan të shfaqeshin ndër arabë kur ata u përzier me të huajt joarabë.
2. Ruajtja e saktësisë së shqiptimit në leximin e Kur'anit Fisnik, i cili është burimi më i besueshëm i gjuhës arabe, dhe arritja e njohjes për nxjerrjen e dispozitave nga ai dhe nga hadithet e të a.s., i cili ishte më elokuenti ndër njerëzit në të folur arabisht.
3. Ka një këndvështrim tjetër për nevojën e përpilimit të gramatikës arabe. Ajo është se: Ekzistenca e gramatikës për të rregulluar shqiptimin e gjuhës është një dukuri civilizuese njësoj si të gjitha dukuritë e tjera, ekzistenca e të cilave është nevojë civilizuese, që

¹⁴ Meratibun-Nahwijjine, Ebu Taj-jib El-Lugavij, *Darun-Nehda*, Kajro, fq: 1-2.

përfaqësonte një aspekt të qytetërimit arab. Kështu, ajo (gramatika) u bë pjesë e pandashme e fenomeneve civilizuese të shoqërisë arabe, e cila nuk mund të përparonte pa krijimin e rregullave gramatikore që ruajnë gjuhën arabe nga shtrembërimi. Prandaj, gramatika arabe u bë shkencë, që konsiderohet si mburojë e shqiptimit të saktë dhe të shprehjes së drejtë”.¹⁵ Pas kësaj përhapjeje të gjerë, që mori përdorimi i termit “i’rab për t’u aluduar me të, e tërë gramatika, pas asaj, tek gramatikanët u specifikua ky term dhe ai u përdor vetëm për “ndryshimin që pëson fjala për shkak të faktorëve që veprojnë mbi të”. Ka përshtatshmëri të madhe mes atij përgjithësimi (shkencë e Nahvit) dhe këtij specifikimi (i’rab) sepse siç e dimë se të gjitha temat gramatikore lidhen me kuptimin e l’rabit. Synimi i atyre temave gramatikore është ndërtimi i strukturës sintaksore, që ka për qëllim sqarimin e kuptimit përmes vokalit, që shfaqet në fund të fjalës. Shumë dijetarë të mëdhenj të arabishtës kanë kontribuar në vendosjen e rregullave dhe të dispozitave gramatikore, duke vëzhguar gjuhët e fiseve arabe të shpërndara në gadishullin arabik. Kështu që, Abdullah ibn Ebi Is’haku el-Hadrami, Sibavejh, el-Kisai, e të tjerë, patën meritën e madhe në themelimin e kësaj shkence dhe në vendosjen e parimeve, që ruanin pastërtinë e arabishtes së kulluar, të folur nga arabët vendas. Megjithatë, themeli i parë i këtij drejtimi gjuhësor ka qenë nga Ebu Esved Ed-Dueli, me udhëzimin dhe mbikëyrjen e Imam Ali ibn Ebi Talib r.a.¹⁶

¹⁵ El-Lugatul Arabijetu Lugatul-Kurani Vel-ilmi Vel-Muslimin, Vezaretu Thekafu, Ed-Deure Es-Sabiati, Ribati, Maroco, 1989-1410, fq: 97.

¹⁶ Muhamed Tantavi, *Tārīkh an-Naḥw wa Ashhar an-Nuḥāt* (Bejrut: Mu’essetu Rejān, 2005), fq. 22.

Rëndësia e l'rabit

Të gjithë dijetarët dhe gramatikanët e gjuhës arabe e theksojnë rëndësinë e l'rabit dhe se shenjat (vokalet) e tij kanë kuptime dhe qëllime të veçanta, të cilat tregojnë domethënie dhe kuptime të ndryshme, që i ngërëthejnë emrat, siç janë: vepruesi foljor *الْفَاعِلُ*, kundrina *المفعول به*.

Arabët e shihnin l'rabin si një titull me të cilin matet kultura e përgjithshme e njeriut. Ata e urrenin gabimin gramatikor në të folur, sepse ajo tregonte për një njeri të dobët mendërisht. Njeriu, nëse fliste gabim, ata e gjykonin vetëm nga të folurit e tij, dhe kjo mjaftonte për ta vlerësuar se cilit nivel i takonte.

Me përhapjen e Islamit dhe me hyrjen e joarabëve në fenë Islame, në gjuhën arabe filluan të hynin gabime. Për këtë arsye dijetarët u përpoqën të vendosnin rregulla të sakta për l'rab-in për ruajtjen e gjuhës arabe. Ata ruanin me kujdes gjuhën arabe, sepse ajo ishte mjete i vetëm për të kuptuar kuptimet e fesë, për të mbajtur gjuhën e pastër dhe për të siguruar shqiptimin e shëndoshë të fjalëve të saj, veçanërisht duke qenë se ajo është burim i sheriatit dhe i Kur'anit fisnik, dhe shkencave që burojnë prej tyre.

Thëniet gjuhëtarëve për rëndësinë e çështjes së Ai'rabit janë të shumta, në vijim do të përmendim disa nga ato: 1. Ibn Kutejbe ka thënë: “Dhe ata (arabët) e kanë l'rabin -të cilin Allahu e bëri bukuri të gjuhës së tyre- stoli të sistemit të saj dhe atë e bëri dallues në disa raste mes dy fjalëve të ngjajshme dhe dy kuptimeve të ndryshme, siç është dallimi mes vepruesi foljor *الفاعل* dhe kundrinës *المفعول به* ku nuk mund të bëhet dallimi mes tyre në disa raste, për shembull:

هذا قَاتِلٌ أَخِي Ky do ta vrasë vëllain tim (me tenvin tek fjala katil)

هذا قَاتِلٌ أَخِي Ky është vrasësi i vëllait tim (pa tenvin)

Në rastin e parë, nuk e ka vrasë, ndërsa në rastin e dytë, e ka vrasë atë, dhe këtë dallim e bëri tenvini, gjegjësisht Ai'rabi”.¹⁷

¹⁷ Ibn Kutejbe, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), fq. 14.

Ebul Kasim Ez-Zexhaxhij ka thënë: "Gramatikanët, vokalet me të cilat përfundojnë emrat dhe foljet, të cilat i tregojnë kuptimet e tyre, i quajnë "ii'rab" (qartësim) sepse me të qartësohen kuptimet e fjalëve në fjali"¹⁸ kurse në gjuhën shqipe quhen mbaresa rasore apo vetore. Gjithashtu ka thënë: "Ndër dijet e mëdha me të cilat u dalluan arabët është *ii'rabi*, i cili bën dallimin mes kuptimeve të ngjashme në të folur, me të njihet kallëzuesi (الخبير) i cili është bazë e të folurit. Nëse nuk do ishte *ii'rabi* në gjuhën arabe, nuk do të dallohej kryefjala foljore الفاعل nga kundrina na emri i مضاف إليه, as emri i موصوف nga emri i cilësuar موصوف, as mënyra e habitjes التعجب nga përemri pyetës استفهام, dhe as përforcimi التأكيد nga mbiemri (cilësia)¹⁹ الصفة. Gjuhëtari i njohur, Ibën Xhinni, në librin e tij të famshëm "El-Hasais" ka përpiluar një kapitull të veçantë me titull "Kapitulli mbi I'rabin" dhe ndër tjerat aty thotë: "Ai i qartëson kuptimet e fjalëve."²⁰

Mohimi i i'rabit

Gjuha arabe ndër shekuj është ballafaquar me sfida të ndryshme, qoftë nga armiqtë, apo ndonjëherë edhe nga vetë ithtarët e saj. Ndër ato sfida është edhe mohimi dhe kundërshtimi i Ai'rabit.

Mohimi i Ai'rabit përbën njërën nga çështjet më të debatueshme, që ngrihen kundër gjuhës arabe në kohën bashkëkohore. Ajo është gjuha e vetme, që gjithmonë kërkohet të thjeshtohet e të lehtësohet, me arsyetimin se nuk është si gjuhët e tjera, që kanë rregullat dhe strukturat e tyre. Ndryshe nga gjuhët e tjera të botës, të cilat ruajnë sistemet e tyre të veçanta dhe rregullat e qëndrueshme për të cilat pasuesit e tyre tregojnë përkushtim e fanatizëm, duke u përpjekur t'u përmbahen atyre dhe të mos lejojnë që kushdo t'i mësojë ndryshe. Nuk është dëgjuar kurrë që në ndonjë gjuhë tjetër të botës, pasuesit e saj ose studiuesit të kenë kërkuar

¹⁸ Halil ibn Ahmed el-Ferahidi, *Kitāb al-ʿJumal fī an-Naḥw* (1995), fq. 260.

¹⁹ *Kitāb al-ʿJumal fī an-Naḥw*, fq. 261–262

²⁰ Ibn Xhini, *al-Khaṣāʾiṣ* (Kajro: al-Hay'ah al-Maṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb), fq. 36.

ndryshimin apo lehtësimin e rregullave të saj. Kjo ndodh megjithëse gjuha arabe zotëron elemente të forta që garantojnë qëndrueshmëri, zhvillim dhe aftësi për t'u përshtatur me epokat e reja. Ndër çështjet më të rrezikshme, që përmbajnë këto thirrje është pikërisht mohimi dhe kundërshtimi i i'rabit, si dhe pasojat që rrjedhin nga kjo.

Siç e dimë, të gjithë gramatikanët dhe gjuhëtarët arabë të kohës së hershme e pranojnë dukurinë e i'rabit dhe rolin e vokaleve të tij në gramatikën arabe, përveç njërit, ai është Ebu Ali Muhamed Ibnul Mustenir, i shquar me emnin Kutrub.²¹ Ky njeri është i pari i cili e mohoi dhe e kundërshtoi i'rabin. Ai për këtë mendim të tij, argumentoi, duke thënë se, tre vokalet e i'rabit (fet'ha, kesre, damme) janë vendosur vetëm për ta shpejtuar të folurit dhe që t'i shmangemi takimit të dy sukunëve (iltikau sakinejn) kur lidhen fjalët. Pastaj thotë se ato tre vokale nuk japin ndonjë ndikim në semanatikën (kuptimin) e fjalëve, kuptimet e fjalëve shfaqen edhe pa ato.²² Këtë mendim të Kutrubit e hodhën poshtë dijetarë të hershëm, siç është Zexhaxhi, Sujuti²³, por edhe dijetarë të kohës bashkëkohore, siç është Dr. Ramadan Abdul-Tevab i cili ka thënë: “Ky është mendimi i Kutrubit, ai një mendim, që nuk e ka thënë askush tjetër para tij -me aq sa dimë ne-, dhe nuk e ka ndjekur atë në atë mendim asnjëri nga dijetarët dhe gjuhëtarët, përveç profesorit tonë, Dr. Ibrahim Enis, në librin e tij të vlefshëm *Esrarul-luga* (Sekretet e gjuhës), dhe duket se ai është ndikuar nga mendimi i Kutrubit.²⁴

²¹ Ai është Ebu 'Ali Muhammed ibn al-Mustanir, gjuhëtar dhe gramaticient i njohur i medhhebit të Basrës, i njohur me llogabin “Kutrub.” Ka mësuar nga Sibeveji dhe ka shkruar vepra të shumta si: *Ma'anī al-Qur'an*, *al-Ishtiqaq*, *al-'Ilal fi an-Nahw*, *al-Aqddād*, *Gharīb al-Ḥadīth*, etj. Është i pari që përpiloi *al-Mathal-ath* (trekëndëshin gjuhësor). Vdiq në vitin 205 h. Shiko: Zerkeli, *al-A'lam*, 7:95

²² Ez-Zexhaxhi, *al-Īdāh* (Bejrut: Dār an-Nafā'is, 1979), fq. 70; Sujuti, *al-Ashbāh wa'n-Nazā'ir* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 1:79.

²³ Po aty, 79.

²⁴ Ramadan 'Abdu't-Tevvab, *Fuṣūl fi Fiqh al-'Arabīyyah* (Kajro: Mektebetu'l-Hanxhij, 1999), f. 329.

Po ashtu, e ka kundërshtuar (nga gjuhëtarët bashkëkohorë) mendimin e Kutrunit edhe të Ibrahim Samurai, i cili thotë: “Ky mendim është i çuditshëm në tërësi, dhe është një mendim me të cilin është veçuar autori i tij, dhe nuk e ka mbështetur atë askush tjetër përveç Dr. Ibrahim Enis pas më shumë se njëmbëdhjetë shekuj. Gabimi në këtë mendim qëndron në atë se gjuha arabe ka qenë me Ai'rab që në kohët më të lashta, dhe tekstet e ndryshme dëshmojnë për këtë.

Ai'rabi ka qenë i lehtë për t'u shqiptuar dhe për t'u përdorur në të folur, por me kalimin e kohës u bë i vështirë, sidomos kur u prishën tiparet natyrore të gjuhës arabe, u përhap gabimi në shqiptim (lahn), dhe shoqëria arabe e pastër gjuhësisht u shndërrua në një bashkësi të gjerë e të përzier gjuhësisht, e sidoemos në qytete.²⁵

Në këtë mënyrë, Kutrubi hapi një derë të gjerë për ata, që duan ta sulmojnë gjuhën arabe, edhe nëse nuk e synonin drejtpërdrejt një gjë të tillë. Kështu, orientalistët dhe armiqtë e Islamit e shfrytëzuan këtë ide si një mjet për të sulmuar gjuhën arabe dhe për t'u përpjekur që ta dobësojnë ndikimin e saj në shpirtat e bijve të saj.

Mendimi i Dr. Ibrahim Enis

Përmendëm më lartë se është një gjuhëtar bashkëkohor i shquar, i cili e përkrahu dhe e ndoqi mendimin e Kutrub-it në dukurinë e i'rabit në gjuhën arabe. Ai është Dr. Ibrahim Enis. Këtë e bëri në librin e tij “Min Esrar el-Luga” (Nga sekretet e gjuhës), dhe në të caktoi një kapitull të veçantë, që e titulloi “Kissatul i'rab” (Rrëfimi i i'rabit). Ky kapitull shkaktoi reagime të forta ndaj tij, madje ai vetë e përmendi këtë, që në hyrjen e librit, duke thënë se disa njerëz në Egjipt do të ngushtohen nga ajo, që është shkruar në këtë libër dhe do të kritikojnë.²⁶

²⁵ Ibrahim Samurai, *Fikh al-Lughah al-Muqāran* (Bejrut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1983), 131.

²⁶ Enis, Ibrahim. *Min Asrār al-Lughā*. Kajro: Mektebetu'l-Enjilu el-Masrije, 1966.

Në këtë libër, autori përdori shprehje, që aludonin se gjuha arabe është e përpunuar dhe se *i'rabin* e kishin qëndisur një grup njerëzish mjeshtër të të folurit elokuent (krijues të shprehjes gjuhësore) derisa *i'rabi* u bë një fortifikatë e fortë dhe më pas shkrimtarët dhe poetët filluan të kenë frikë nga ndikimi dhe autoriteti i gramaticientëve. Çdo njëri, që fliste arabisht kishte frikë nga ata dhe u përmbahej rregullave të gramatikës.²⁷

Dr. Ibrahim dëshironte të arrinte në përfundimin se *i'rabi* i është krijuar arabishtës, ai është një mjeshtëri e fituar më vonë, dhe jo natyrshëmëri e saj (selika) dhe se vokalet e l'rabit nuk kanë qenë të njohura tek arabët, por të përfutuara dhe të zhvilluara më vonë, veçanërisht në fund të shekullit të parë hixhri dhe se ato (vokalet) nuk kanë asnjë kuptim dhe nuk luajnë asnjë rol në fjali. Për këtë arsye ai e quajti atë kapitull për Irabin në librin e tij “Rrëfimi i l'rabit” për të aluduar tek lexuesi se l'rabi është një rrëfim i thurur. Pa dyshim që këtë mendim të Dr. Ibrahim Enisi e kundërshtuan shumë gjuhëtarë dhe e hodhën poshtë atë, ndër ta ishte Dr. Mehdi El-Mahzumij në librin e tij “Medresetul Kufeti ve menhexhuha fi dirasetil-luga Ven-Nahvi” në faqet 249-256 dhe Dr. Muhamed Muhammed Husejn në librin e tij “Mekalatun Fil-Edebi vel-Lugati” në faqet 87-93.

Përfundim

Gjuha arabe është ndër gjuhët më të lashta dhe më të pasura për nga ndërtimi i saj tingullor, sintaksor dhe semantik. Ajo është veçuar ndër gjuhët e botës me një dukuri të saktë gramatikore që njihet si “i‘rab” e cila është një nga tiparet më të rëndësishme, që i ka dhënë arabishtes fleksibilitet në shprehje dhe thellësi në kuptim. l‘rabi konsiderohet si një nga veçoritë më të spikatura, që e dallojnë gjuhën arabe, pasi është tipari, që i jep arabishtes saktësi në shprehje dhe qartësi në kuptim, dhe i mundëson folësit dhe dëgjuesit të kuptojnë qëllimin pa ndonjë paqartësi.

²⁷ Po aty, 197.

I'rabi nuk është thjesht vendosje e vokaleve në fund të fjalëve, por është një sistem semantik i plotë, që rregullon kuptimet dhe tregon marrëdhëniet mes fjalëve. Pa të, arabishtja humb shumë nga saktësia dhe nga bukuria e saj. Kështu që, mësimi i tij është një shtyllë themelore për të kuptuar arabishten dhe një rrugë drejt përvetësimit të saj. Mohimi i kësaj dukurie madhështore është i kotë dhe as që duhet të merret parasysh, ngase me i'irab është shpallur Kur'ani Fisnik, fjala më elokuate në gjithësi, po ashtu me të, është transmetuar hadithi profetik nga njeriu më elokuent dhe me të, gjithashtu është transmetuar poezia arabe, që nga koha paraislame (xhahilijeti) dhe vazhdojnë të thurrën me të edhe sot.

KRONIKĚ

Aktivitetet e Fakultetit të Studimeve Islame

1 janar 2025 - 30 qershor 2025

Mr. Vedat Shabani*

TAKIMI I PARË I STUDENTËVE TË DIPLOMUAR – ALUMNI

Më 27 shkurt 2025, për herë të parë u organizua takimi i studentëve të diplomuar (Alumni), takim ky që pritet të mbahet çdo vit. Përmes rrjetit të Alumni-t, fakulteti synon të marrë komente dhe të dhëna të rëndësishme për të përmirësuar planifikimin strategjik, zhvillimin e programeve akademike dhe rritjen e cilësisë së mësimdhënies.

Organizimi i këtij takimi ishte një hap për të forcuar lidhjet, për të ndarë përvoja dhe për të krijuar ura bashkëpunimi ndërmjet studentëve aktualë dhe atyre, që tashmë kanë nisur karrierat e tyre. Një nga prioritetet kryesore të Fakultetit të Studimeve Islame (FSI) është mbajtja e kontakteve të vazhdueshme me studentët e diplomuar. Përvojat e ish-studentëve janë një burim i vlefshëm njohurish, që ndihmojnë institucionin të përshtatet dhe të evoluojë sipas nevojave në ndryshim të studentëve. Këtë takim e begatoi edhe prezenca dhe fjala përshëndetëse e

* Autori Mr.Vedat Shabani, studimet themelore i ka vazhduar në Fakultetin të Studimeve Islame të Prishtinës, ku edhe diplomoi më 2006 në lëndën e tefsirit. Studimet postdiplomike i ka vazhduar në Universitetin e Prishtinës, Fakultetin Juridik, drejtimi civil dhe më 2013 ka mbrojtur me sukses temën e masterit. Ligjëron lëndën e Drejta Civile në Fakultetin të Studimeve Islame në Prishtinë dhe njëherit është edhe sekretar i Fakultetit. E-mail: vedat.shabani@fsi-edu.net

Myftiut, Naim ef. Tërnavë, i cili në paraqitjen e tij para të pranishmëve theksoi ecurinë e themelimit të FSI-së që nga hapja e tij. Ai gjithashtu përgëzoi të gjithë themeluesit, dekanët, profesorët dhe studentët për punën, që kanë bërë dhe që vazhdojnë ta bëjnë edhe më tutje.

Të pranishmëve iu drejtua edhe dekani, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, i cili falënderoi studentët për prezencën e tyre dhe theksoi rëndësinë e këtij takimi, duke vënë në dukje rolin e burimeve njerëzore për çdo institucion. Ai gjithashtu i njoftoi të pranishmit për të rejtat e FSI-së, siç është marrëveshja për organizimin e studimeve të nivelit PhD në bashkëpunim me Universitetin UTM të Malezisë. “Ky takim”, tha ai, “tani e tutje do të jetë tradicional dhe do të mbahet çdo vit, duke zgjeruar bashkëpunimin edhe më tej me ish-studentët tanë”.

RI-AKREDITIMI I PROGRAMIT TË NIVELIT MASTER

Më 25 prill 2025, u realizua vizita e ekspertëve ndërkombëtarë për ri-akreditimin e programit studimor të nivelit MA në Fakultetin e Studimeve Islame të Prishtinës. Ekspertët e angazhuar nga Agjencia e Kosovës për Ri-Akreditim Institucional ishin: 1. Prof. Dr. Aysegül Kozak Cakir, 2. Prof. Dr. Canan Ünvan (online) dhe 3. Ms. Fatimazahra Javadzade (online), në cilësinë e ekspertit student.

Ndërsa pjesëmarrës nga Agjencia e Kosovës për Akreditim ishin: 1. Znj. Leona Kovaci.

Vizita dhe takimet u realizuan sipas agjendës në vijim: Takim me menaxhmentin e Fakultetit; Takim me përfaqësuesit e Zyrës së Cilësisë dhe me stafin administrativ; Takim me bartësin e programit të studimit; Takim me stafin mësimdhënës; Vizitë në ambientet e Fakultetit; Takim me studentët; Takim me të diplomuarit; Takim me punëdhënësit e të diplomuarve; Takim i brendshëm i stafit të AKA-së dhe ekspertëve; Takimi përmbyllës me menaxhmentin e fakultetit dhe programit.

KONFERENCA SHKENCORE, PROMOVIME, LIGJËRATA, TRAJNIME

Në vazhden e aktiviteteve të Fakultetit të Studimeve Islame në fushën e ngritjes së kapaciteteve shkencore dhe hulumtuese, janë edhe aktivitetet në vijim, të cilat janë realizuar në gjashtëmujorin e parë të vitit kalendarik 2025:

Sesioni informues për grantet e vogla në fushën e dimensionit social

Programi SHER (Sustainable Higher Education and Research), pas hapjes së thirrjes për grantet e vogla në fushën e Dimensionit Social: SHER Programme Social Dimension Small Grants, më 19 shkurt 2025, një ekip nga ky Program, me në krye znj. Donjeta Ibra, Menaxhere e Zyres, vizituan FSI-në, me qëllim realizimin e një sesioni informues për studentët. Qëllimi i sesionit ishte t'u ofrohen më shumë informata dhe detaje rreth procesit të aplikimit, si dhe t'u përgjigjen ndonjë paqartësie eventuale, që studentët mund të kishin. Gjatë këtij sesioni, studentët u sqaruan për mënyrën e aplikimit dhe u prezantuan të gjitha udhëzimet për aplikimin dhe realizimin e projekteve, si në aspektin përmbajtjesor, ashtu edhe në atë financiar. Ky sesion u vlerësua si mjaft i dobishëm dhe i nevojshëm, dhe studentët u ndanë të kënaqur e të motivuar për të aplikuar në projektet e ofruara.

Më 8 prill 2025, SHER mundësoi me sukses një seminar për ngritjen e kapaciteteve, që synon rritjen e aftësive të publikimit kërkimor shkencor të stafit akademik të Fakultetit të Studimeve Islame – FSI, Prishtinë (FIS), me fokus botimin në revista të indeksuara në platformën Scopus dhe në Web of Science. Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, Dekan i FIS, dhe z. Nehat Dervishi, Koordinator Tematik i SHER-it, mirëpritën pjesëmarrësit, duke theksuar rëndësinë e këtyre nismave në forcimin e kapaciteteve

akademike kërkimore dhe rolin e tyre në avancimin e zhvillimit institucional. Punëtorja ofroi një pasqyrë gjithëpërfshirëse të revistave dhe u fokusua në analizimin e artikujve të botuar, duke shqyrtuar metodologjinë e tyre, komponentët strukturorë dhe procesin e rishikimit të bashkëmoshatarëve (peer-review).

Më 20 maj 2025, në ambientet e FSI-së u mbajt ligjërata kushtuar figurës së Adem Demaçit. Ligjërata u organizua nga dekanati i Fakultetit, ndërsa ligjërues ishte z. Selatin Novosella, bashkëpunëtor i afërt i të ndjerit, z. Adem Demaçi. Prezent në këtë ligjëratë, përveç stafit akademik dhe studentëve të FSI-së, ishte edhe Myftiu i Republikës së Kosovës, Naim ef. Tërnavë, me bashkëpunëtorë. Z. Novosella, gjatë ligjëratës së tij, foli për figurën shumëdimensionale të z. Adem Demaçit, duke u fokusuar veçanërisht te tri gjykimet e Adem Demaçit. Gjatë ligjëratës për këto gjykime, ai përmendi edhe fjalën e Demaçit, i cili kishte thënë për këtë periudhë: *“Unë në burgjet e mia, gjatë 28 vjetëve, gjeta lirinë time të vërtetë, gjeta kuptimin e jetës sime, gjeta kënaqësinë time, gjeta lumturinë time dhe gjeta krejt pasurinë e botës.”*

Pas përfundimit të ligjëratës, pati pyetje të ndryshme rreth figurës së Adem Demaçit. Në shenjë mirënjohjeje për këtë ligjëratë, dekanati i FSI-së kishte përgatitur një mirënjohjeje për ligjëruesin e kësaj teme, z. Selatin Novosella, të cilën ia dorëzoi Myftiu, Naim ef. Tërnavë.

VIZITAT DHE BASHKËPUNIMI VENDOR DHE NDËRKOMBËTAR

Më 27 janar 2025, dekani i Fakultetit të Studimeve Islame (FSI), prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, mori pjesë në Konferencën Mbretërore për Islam dhe Humanitetin, me titull: *Drejtësia në Islam; Koncepte, Histori dhe Sfidat Bashkëkohore*, organizuar nga “UTM Raja Zarith Sofiah Centre for Advanced Studies on Islam, Science & Civilisation” me seli në Kuala Lumpur të Malezisë. Tema me të cilën, dekani i FSI-së u paraqit në këtë konferencë ishte: “Waqf as Manifestation of Justice: Kosovo as a Case Study” - *Vakefi si manifestim i drejtësisë: Kosova rast studimi.*

Gjatë kësaj vizite, dekani Hasani zhvilloi disa takime me përfaqësues të institucioneve të Arsimit të Lartë në këtë shtet, ku temë kryesore ishte zhvillimi i programeve studimore të nivelit PhD mes FSI-së dhe të institucioneve gjegjëse.

Më 29 janar 2025, Fakultetin e Studimeve Islame të Prishtinës e vizitoi rektori i Universitetit “Nexhmedin Erbakan” me seli në Konja të Turqisë, Prof. Dr. Cem Zorlu, i cili u prit nga prodekani i FSI-së, Prof. Ass. Dr. Lulzim Esati, dhe sekretari i Fakultetit, mr. Vedat Shabani. Gjatë kësaj vizite, diskutimi u fokusua rreth historikut të FSI-së, programeve, që FSI ofron për studentët dhe stafit akademik. Gjithashtu, gjatë takimit u bisedua edhe për vazhdimin e bashkëpunimit ndërmjet FSI-së dhe Universitetit “Nexhmedin Erbakan”.

Më 10 shkurt 2025, një delegacion nga Fakulteti i Studimeve Islame, i përbërë nga dekani, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, sekretari mr. Vedat Shabani dhe Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma, vizituan Fakultetin e Teologjisë në Universitetin e Aristotelit në Selanik. Delegacioni i FSI-së, u prit nga shefi i Katedrës për studime Teologjike të këtij Fakulteti, Prof. Asoc. Dr. Nikos Maghioros, dhe stafi akademik.

Mikpritja e delegacionit u realizua në zyrën e shefit të Katedrës, Prof. Asoc. Dr. Nikos Maghioros, i cili shprehu mirëseardhjen dhe falënderoi për këtë vizitë. Më pas, ai njoftoi delegacionin me mbarëvajtjen dhe procesin e studimeve në këtë fakultet, programet e studimit, stafin akademik dhe studentët, që vijojnë studimet në këtë institucion, duke u ndalur në programin e studimeve islame, si departament i veçantë në këtë fakultet. Ndërkaq, dekani, prof. asoc. Dr. Islam Hasani, e falënderoi nikoqirin për mikpritjen, duke e njoftuar me procesin e arsimit në FSI, me fokus të veçantë në reformat, që ka ndërmarrë FSI në përgatitjen e programeve të studimit.

Qëllimi i vizitës ishte thellimi i bashkëpunimit ndërmjet dy institucioneve dhe mundësia e nënshkrimit të një marrëveshjeje bashkëpunimi në fushën e hulumtimeve, shkëmbimit të stafit akademik dhe çështjeve të tjera me interes të përbashkët.

Më 6 maj 2025, në kuadër të Programit “Fulbright”, në FSI u mbajt një ligjëratë nga asistent-profesor David Chmielewski, i cili ligjëroi para studentëve të Fakultetit me temën “Historia e Islamit në Amerikë”. Në prezantimin e tij, ai ofroi informacione të dobishme dhe të panjohura më parë për studentët tanë, duke treguar një histori të përmbledhur rreth diversitetit në Amerikë, me theks të veçantë në New Jersey, një nga shtetet më të larmishme dhe me më shumë myslimanë në Amerikë, dhe në New York, ku ndodhet popullsia më e madhe myslimane në SHBA. Ai gjithashtu përmendi xhamitë e para të ndërtuara në Amerikë, duke theksuar se Xhamia Al-Sadiq në Çikago, e themeluar në vitin 1922, është e para e ndërtuar nga të konvertuarit afrikano-amerikanë. Po ashtu, përmendi mendimet e historianëve se në vitet e hershme, muslimanët shqiptarë në Amerikë kanë ndërtuar xhaminë në Biddeford, Maine, e cila është konsideruar si xhamia e parë e ndërtuar në vitin 1915.

Në prezantimin e tij, ai foli gjithashtu për myslimanët amerikanë dhe të drejtat civile, duke përmendur individë të ndikueshëm, si Malcolm X, Muhammad Ali dhe shumë aktivistë të tjerë, të cilët bënë presion mbi qeverinë federale për çështjet e politikës së jashtme në botën myslimane, duke iu dalë në ndihmë gjatë okupimeve të tyre, përfshirë Bosnjën dhe Kosovën. Në fund të ligjëratës, pati pyetje dhe një diskutim interaktiv mes studentëve, profesorëve dhe ligjëruesit.

Më 24 qershor 2025, në FSI pati vizitën e znj. Corinne Bove, studiuese e Shkencave Islame nga Universiteti i Napolit “L’Orientale”, të Italisë. Qëllimi i vizitës ishte mundësia për shkëmbimin e përvojave në fushën e hulumtimit dhe të çështjeve, që lidhen me arsimin e lartë.

AKTIVITETE TË STUDENTËVE

Më 22 maj 2025, në një atmosferë solemne, Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë përcolli gjeneratën e 30-të të studentëve të diplomuar. Ceremonia u mbajt në ambientet e fakultetit, ku morën pjesë përfaqësues të Bashkësisë Islame të Kosovës, drejtues institucionalë, anëtarë të stafit akademik, studentë dhe familjarë.

Programi nisi me lexim të ajeteve nga Kurani Famëlartë, për të vazhduar me fjalën përshëndetëse nga dekani i FSI-së, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, i cili i uroi të diplomuarit për suksesin e arritur dhe i inkurajoi që të jenë bartës të dijes dhe përgjegjësish në shërbim të shoqërisë.

Në emër të Myftiut të Kosovës, z. Naim Tërnavë, të pranishmit i përshëndeti Sekretari i Përgjithshëm i Bashkësisë Islame të Kosovës, njëherësh edhe Zv. i Myftiut, z. Ahmet Sadriu, i cili përgëzoi studentët për përfundimin e studimeve dhe i inkurajoi, që të kontribuojnë me dije dhe përgjegjësi në të mirë të komunitetit dhe të institucionit të Bashkësisë Islame. Gjatë ceremonisë, u ndanë certifikata për studentët dhe mirënjohje për më të dalluarit e gjeneratës. Ky organizim shënoi përfundimin e një cikli të rëndësishëm akademik dhe njëkohësisht konfirmon përkushtimin e FSI-së, në formimin e kadrove profesionale në fushën e teologjisë islame.

Më 28 maj 2025, në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë, u shpërndanë certifikatat për studentët e vitit të dytë, që morën pjesë në projektin hulumtues: “Identifikimi dhe Katalogimi i Librave Osmanë në Arkivin e Fakultetit të Studimeve Islame.” Ky projekt u realizua nën mentorimin e Prof. Ass. Dr. Valmire Batatina Krasniqi dhe kishte për synim dokumentimin dhe ruajtjen e trashëgimisë islame, si dhe përfshirjen aktive të studentëve në punë kërkimore.

Shpërndarja e certifikatave u bë në prani të prodekanit të fakultetit, Prof. Ass. Dr. Lulzim Esati, dhe sekretarit të fakultetit, Ma. Vedat Shaba-

ni, të cilët përgëzuan studentët për angazhimin e tyre dhe vlerësuan rëndësinë e projektit.

Fakulteti i Studimeve Islame shpreh mirënjohje për të gjithë studentët pjesëmarrës dhe për profesoreshën mentore për përkushtimin dhe profesionalizmin e treguar.