



B U L E T I N I vëllimi 10, nr. 2 / volume 10, no.2 / 2026

vëllimi 10, nr. 2 / volume 10, no.2 / 2026



FAKULTETI I STUDIMEVE ISLAME I PRISHTINËS
REVISTË HULUMTUESE, FETARE, SHKENCORE
SCIENTIFIC RELIGIOUS JOURNAL

p-ISSN 3007-3677

e-ISSN 3078-7467





KDU 28:37(05)

BULETINI



 www.buletini.net

 www.fsi-edu.net

 buletini@info.net

Prishtinë, 2026

KDU: 28:37(05)

BULETINI

REVISTË HULUMTUESE, FETARE, SHKENCORE
vëllimi 10, nr. 2

SCIENTIFIC RELIGIOUS JOURNAL
volume 10, no. 2 / 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.n 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 CEEOL

KDU: 28:37(05)



FAKULTETI I STUDIMEVE ISLAME I PRISHTINËS

BULETINI

REVISTË HULUMTUESE, FETARE, SHKENCORE
vëllimi 10, nr. 2

SCIENTIFIC RELIGIOUS JOURNAL
volume 10, no. 2 / 2026

p-ISSN 3007-3677

e-ISSN 3078-7467



Prishtinë
2026

Përmbajtja

EDITORIALI	7
Ndërmjet Traditës dhe Bashkëkohësisë: Qasje Interdisiplinore në Studimet Islame dhe Gjuhësore	9
ARTIKUJT	23
Sejid Muhamed Nakib el-Attas (1931-2026): Kujtim për një dijetar universal dhe kontributet e tij për botën islame <i>Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani</i>	25
Roli i Ali ibn ebi Talibit (r.a.) në thirrjen islame: udhëheqje, sakrificë dhe moral profetik (599-661) <i>Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma</i>	35
Argumentimi me hadith në gramatikën arabe <i>Dr. Kujtim Mirzo</i>	63
Shtatë kira'ete në suren Jasin (analizë texhvidi) <i>Prof. Dr. Kurra Hfz. Xhevad Shoshiq</i>	75
Qasja e Ehlu Sunetit ndaj teshbihizmit në dritën e parimit të tenzihut <i>MA (c) Arlind Gajtani</i>	89
Depërtimi i orientalizmave në gjuhën shqipe nga gjuhët perëndimore <i>Prof. Asoc. Dr. Ziber Lata</i>	109
Medreseja Isa Beu në Shkup - vazhdimësia historike dhe transformimi institucional <i>Dr. Qenan Ismaili</i>	125
Përgjigjet e Vehbi Sulejman Gavoçit ndaj kritikave mbi taklidin dhe rolin e medhhebeve në shkencën e fikhut <i>Dr. Furkan Shaban</i>	141

RECENSION	161
Mr. Naim Tërnavë, “Ligjërime për fenë e atdheun” Vëllimi I, II “Dituria Islame”, Prishtinë, 2015, dhe vëllimi III, 2022. <i>Ma. Sc. Refik Gërbeshi</i>	163
Edukimi sipas Kuranit Famëlartë dhe traditës profetike - Zbatimi i tij në familje dhe shoqëri <i>Prof. Asoc. Dr. Hatixhe Hajrullah Abdurrahman El Idhamat</i>	173
KRONIKË	193
Aktivitete e Fakultetit të Studimeve Islame 1 korrik 2025 - 31 dhjetor 2025 <i>Mr. Vedat Shabani</i>	195

EDITORIALI

Ndërmjet Traditës dhe Bashkëkohësisë: Qasje Interdisiplinore në Studimet Islame dhe Gjuhësore

Në një epokë të karakterizuar nga globalizimi i përshpejtuar, transformimet teknologjike dhe pluralizmi kulturor, studimet islame dhe ato gjuhësore përballen me sfida të shumta, por njëkohësisht edhe me mundësi të reja për zhvillim dhe rikonceptim. Këto zhvillime kërkojnë një qasje të balancuar, e cila ruan autenticitetin e traditës, duke qenë e hapur ndaj metodologjive bashkëkohore. Pikërisht në këtë frymë, ky numër i revistës sonë synon të ndërtojë një hapësirë reflektimi dhe dialogu ndër-mjet trashëgimisë klasike dhe perspektivave moderne.

Studimet islame dhe ato gjuhësore, sot, gjenden në një fazë të rëndësishme zhvillimi, ku kërkesat akademike për rigorozitet shkencor, standardizim metodologjik dhe hapje ndaj paradigmave të reja janë gjithnjë e më të theksuara. Ky realitet imponon një reflektim të thellë mbi mënyrën se si prodhohet, si strukturohet dhe si transmetohet dija në hapësirat akademike bashkëkohore.

Në këtë kontekst, revistat shkencore luajnë një rol të pazëvendësueshëm. Ato nuk janë vetëm platforma botimi, por hapësira kritike ku testohet vlefshmëria e argumenteve, ku ballafaqohen qasje të ndryshme dhe ku ndërtohet një kulturë e mirëfilltë e debatit akademik.

Ky numër synon të kontribuojë në këtë proces, duke ofruar studime, që trajtojnë çështje të ndryshme nga fusha e fikhut, e gjuhësisë, e historisë institucionale dhe e trashëgimisë fetare. Një nga çështjet, që mbetet qendrore në diskutimet akademike islame është raporti ndërmjet autoritetit tekstual dhe interpretimit njerëzor. Kjo problematikë nuk është vetëm teorike, por ka ndikim të drejtpërdrejtë në mënyrën se si ndërto-

het mendimi juridik dhe teologjik. Në këtë kuadër, studimi mbi debatet rreth metodologjisë juridike ofron një mundësi për të kuptuar më mirë strukturën e mendimit tradicional dhe mënyrën se si ai është zhvilluar përmes kohës. Diskutimet mbi format e ndjekjes së mendimit juridik dhe mbi rolin e shkollave të fikhut tregojnë se tradita islame ka ndërtuar mekanizma kompleksë për të siguruar stabilitet interpretimi, duke shman-gur fragmentarizmin e tepruar të mendimit. Këto mekanizma nuk janë të rastësishëm, por produkt i një procesi të gjatë historik dhe intelektual.

Nga ana tjetër, studimet bashkëkohore shpesh e shohin këtë trashëgimi përmes prizmit kritik, duke kërkuar riformulim të disa koncepteve klasike. Ky dialog ndërmjet qasjeve të ndryshme është i domosdoshëm për zhvillimin e mendimit akademik, por kërkon një nivel të lartë kujdesi metodologjik dhe njohje të thellë të burimeve origjinale. Një dimension tjetër i rëndësishëm i këtij numri lidhet me marrëdhënien ndërmjet gjuhës dhe mendimit. Gjuha nuk është vetëm mjet komunikimi, por edhe strukturë, që formëson mënyrën se si konceptualizohet realiteti. Në këtë kuptim, studimet gjuhësore brenda traditës islame kanë luajtur një rol themelor në ndërtimin e disiplinave të tjera shkencore.

Temat e përfshira në këtë numër dëshmojnë qartë se trashëgimia islame nuk është një strukturë statike, por një sistem i gjallë dijesh, që ka evoluar ndër shekuj në ndërveprim të vazhdueshëm me kontekstet historike dhe kulturore. Në këtë kuadër, trajtimi i çështjes së taklidit dhe rolit të medhhebeve në shkencën e fikhut përbën një ndër debatet më të rëndësishme të mendimit islam klasik dhe bashkëkohor. Analiza e përgjigjeve ndaj kritikave mbi këtë fenomen nuk ka vetëm vlerë historike, por edhe një rëndësi të veçantë në kontekstin e sotëm, ku shpeshherë shtrohet pyetja mbi balancën ndërmjet autoritetit të trashëguar dhe nevojës për ixhtihad.

Në këtë drejtim, studimi i përfshirë në këtë numër sjell një kontribut të rëndësishëm, duke theksuar se medhhebet nuk duhet të kuptohen si kufizime të mendimit juridik, por si mekanizma të organizimit dhe të sis-

tematizimit të dijes. Ato përfaqësojnë një traditë të pasur metodologjike, e cila ka garantuar stabilitet dhe koherencë në interpretimin e burimeve themelore islame. Debati mbi taklidin, në këtë prizëm, nuk është thjesht një çështje teorike, por një reflektim mbi mënyrën se si komunitetet myslimane ndërtojnë raportin e tyre me autoritetin dhe ndryshimin.

Një tjetër dimension i rëndësishëm, që trajtohet në këtë numër është ndërthurja e shkencave fetare me ato gjuhësore, konkretisht përmes studimit mbi argumentimin nëpërmjet hadithit në gramatikën arabe. Ky trajtim dëshmon për një karakteristikë thelbësore të traditës islame: unitetin e dijes. Në këtë traditë, kufijtë ndërmjet disiplinave nuk janë të ngurtë, por përshkohen nga një ndërveprim i vazhdueshëm, që pasuron të kuptuarit e teksteve dhe koncepteve. Përdorimi i hadithit si burim argumentimi në gramatikën arabe tregon se tekstet fetare nuk kanë shërbyer vetëm si udhëzues shpirtëror dhe normativ, por edhe si referencë në ndërtimin e disiplinave të tjera shkencore. Kjo qasje e integruar e dijes ofron një model të rëndësishëm edhe për studimet bashkëkohore, duke nxitur tejkalimin e fragmentarizmit të dijes dhe promovimin e qasjeve ndërdisiplinore. Në planin historik dhe institucional, analiza e Medresesë “Alaudin” dhe Fakulteti i Studimeve Islame si organe të Bashkësisë Islame të Kosovës paraqesin një kontribut të çmuar në kuptimin e rolit të institucioneve arsimore islame në hapësirën shqiptare dhe më gjerë. Këto institucione arsimore, me historinë e tyre të gjatë dhe transformimet, që kanë përjetuar, përfaqësojnë një shembull të qartë të vazhdimësisë dhe të përshtatjes institucionale. Studimi i tyre na lejon të kuptojmë më mirë se si institucionet fetare kanë arritur të ruajnë identitetin e tyre, duke iu përgjigjur njëkohësisht kërkesave të kohës.

Analizat mbi përdorimin e burimeve fetare në strukturimin e rregullave gramatikore tregojnë se zhvillimi i gjuhësisë në traditën arabe nuk ka qenë i shkëputur nga tekstet fetare, por përkundrazi i lidhur ngushtë me to. Ky fakt dëshmon për një integrim të thellë ndërmjet fushave të dijes, i cili mund të shërbejë si model edhe për studimet moderne ndërdisiplinore. Në këtë drejtim, një nga sfidat kryesore të studimeve bashkë-

kohore është tejkalimi i ndarjeve artificiale ndërmjet disiplinave. Specializimi i tepruar shpesh ka sjellë një fragmentarizëm të dijes, duke e bërë të vështirë ndërtimin e një vizioni të plotë mbi fenomenet komplekse shoqërore dhe kulturore. Po ashtu në planin historik, institucionet arsimore islame kanë luajtur një rol të rëndësishëm në ruajtjen dhe zhvillimin e dijes. Studimi mbi institucionet arsimore tradicionale në hapësirat shqiptare ofron një pasqyrë të rëndësishme mbi mënyrën se si këto qendra kanë funksionuar si ura ndërmjet traditës dhe nevojave të kohës.

Këto institucione nuk kanë qenë vetëm qendra mësimi, por edhe hapësira të formimit moral dhe kulturor. Ato kanë ndikuar në ndërtimin e identitetit kolektiv dhe në ruajtjen e kontinuitetit kulturor në kushte historike shpesh të vështira. Transformimet që ato kanë përjetuar dëshmojnë për një aftësi të lartë adaptimi ndaj ndryshimeve shoqërore dhe politike. Në këtë kontekst, analiza institucionale merr një rëndësi të veçantë, pasi ndihmon në kuptimin e dinamikave të brendshme të këtyre strukturave arsimore dhe të rolit të tyre në shoqëri. Një tjetër element me rëndësi është studimi i figurave historike që kanë kontribuar në formësimin e mendimit dhe praktikës islame. Figura të caktuara përfaqësojnë jo vetëm ngjarje historike, por edhe modele të sjelljes dhe etikës që kanë ndikuar në zhvillimin e komuniteteve. Analiza e këtyre figurave në kontekst akademik nuk synon vetëm përshkrimin biografik, por edhe nxjerrjen në pah të parimeve që kanë udhëhequr veprimtarinë e tyre. Kjo qasje lejon një kuptim më të thellë të rolit të individit në histori dhe të ndikimit të tij në strukturat shoqërore dhe intelektuale. Në të njëjtën linjë reflektimi mbi traditën dhe modelet e saj, trajtimi i figurës së Ali ibn Ebi Talibit (r.a.) sjell në vëmendje një nga personalitetet më të rëndësishme të historisë islame. Roli i tij në thirrjen islame, i karakterizuar nga udhëheqja e mençur, sakrifica dhe morali i lartë, përbën një model të përhershëm për studimet mbi lidërsipin në Islam.

Figura e tij nuk është vetëm një referencë historike, por një burim frymëzimi për reflektim etik dhe shoqëror në kohët moderne. Në një botë ku koncepti i udhëheqjes shpeshherë sfidohet nga kriza të besimit dhe

legjitimitetit, rikthimi te modelet profetike dhe te pasuesit e tyre paraqet një nevojë të domosdoshme për ndërtimin e një vizioni të qëndrueshëm moral. Një dimension tjetër i rëndësishëm i këtij numri lidhet me rolin e individëve në ruajtjen dhe transmetimin e traditës islame, siç reflektohet në trajtimin e figurës së Kurra Hfz. Xhevad Shoshiqit. Kontributi i tij në fushën e leximit dhe transmetimit të Kuranit dëshmon për rëndësinë e zinxhirit të dijes dhe të përkushtimit individual në ruajtjen e trashëgimisë shpirtërore dhe kulturore. Në këtë kontekst, theksohet se tradita nuk ruhet vetëm përmes institucioneve, por edhe përmes individëve, që i përkushtohen. Roli i tyre është thelbësor në garantimin e vazhdimësisë së kësaj trashëgimie në brezat e ardhshëm.

Në fund, studimi mbi depërtimin e orientalizmave në gjuhën shqipe nga gjuhët perëndimore hap një perspektivë të re në analizën e ndërveprimit gjuhësor dhe kulturor. Ky fenomen tregon se gjuha është një organizëm i gjallë, i cili zhvillohet nëpërmjet kontakteve të vazhdueshme me kultura dhe gjuhë të tjera. Analiza e orientalizmave në shqip nuk është vetëm një çështje gjuhësore, por edhe një reflektim mbi historinë e kontakteve kulturore dhe mbi mënyrën se si identiteti gjuhësor ndërtohet dhe transformohet. Në këtë prizëm, studimet gjuhësore marrin një dimension më të gjerë, duke u lidhur ngushtë me historinë, kulturën dhe identitetin. Në tërësi, ky numër i revistës paraqet një përpjekje për të ndërtuar ura ndërmjet disiplinave të ndryshme dhe për të promovuar një qasje ndërdisiplinore në studimet islame dhe gjuhësore. Në një kohë kur specializimi i tepruar rrezikon të fragmentarizojë dijen, për të siguruar një kuptim më të plotë dhe më të thellë të realitetit, qasjet e tilla janë më të nevojshme se kurrë. Duke sjellë së bashku analiza juridike, gjuhësore, historike dhe kulturore, ky numër synon të kontribuojë në zhvillimin e një diskursi akademik, që është njëkohësisht i rrënjësor në traditë dhe i hapur ndaj sfidave të kohës sonë. Kjo ndërthurje përbën jo vetëm një domosdoshmëri metodologjike, por edhe një përgjegjësi intelektuale për studiuesit, që synojnë të kuptojnë dhe të interpretojnë trashëgiminë islame në një kontekst gjithnjë e më kompleks global.

Në këtë numër të revistës sonë, lexuesi përballet me një gamë studimesh, që reflektojnë ndërthurjen dinamike ndërmjet trashëgimisë klasike islame dhe zhvillimeve bashkëkohore në fushat e jurisprudencës, gjuhësisë, historisë institucionale dhe mendimit islam.

Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, në fillim të këtij numri, paraqet jetën dhe veprën e profesorit e të dijetarit, Sejid Muhamed Nakib el-Attas, (1931-2026) me rastin e kalimit në amshim të tij, si dhe ndikimin e tij, si intelektual në botën islame dhe në qarqet akademike. *“Sejid Muhamed Nakib el-Attas (1931-2026): Kujtim për një dijetar universal dhe kontributet e tij për botën islame”* është artikulli, që Hasani shtjellon në librin e tij për një dijetar universal dhe mendimtar të shquar islam, i cili dha kontribute të rëndësishme në filozofinë e edukimit dhe të mendimit bashkëkohor islam. Ai njihet për idenë e islamizimit të dijes, konceptin e universitetit islam dhe të theksimit të adabit, si thelb i edukimit. Sipas tij, dija nuk është neutrale, por e ndikuar nga botëkuptimi dhe vlerat. El-Attas kritikoi sekularizmin dhe ndikimin e tij në prishjen e dijes dhe të shoqërisë. Ai propozoi një rikthim të botëkuptimit islam i bazuar në Kuran dhe në Synet. Përmes ISTAC-ut, ai konkretizoi vizionin e tij për një universitet islam. Mendimi i tij mbetet themelor për reformimin intelektual të botës islame bashkëkohore. Megjithatë, për shumë dijetarë, që janë të njohur me idetë dhe mendimin e tij, është e qartë se ai përbën një dritë udhëzuese të rëndësishme për ymetin në këtë kohë jashtëzakonisht sfidauese.

Më pas, Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma ofron artikullin e tij studimor *“Roli i Ali ibn ebi Talibit (r.a.) në thirrjen islame: udhëheqje, sakrificë dhe moral profetik (599-661)”*, ku paraqet anën predikuese të Aliut r.a si model dhe frymëzues për imamët dhe shpjeguesit e fesë. Kontributi i Ali ibn Ebi Talibit në thirrjen islame (da'va) është qenësor dhe shumëdimensional. Ai ishte ndër të parët që pranoi Islamin dhe mbështeti fuqishëm Profetin a.s. I rritur në shtëpinë e tij, ai mishëroi vlerat islame në moral, adhurim dhe përkushtim. Aliu u dallua për guximin dhe pjesëmarrjen në

mbrojtjen e Islamit në betejat kryesore. Ai ishte gjithashtu ndër sahabët më të ditur në jurisprudencë dhe interpretim të Kuranit. Gjatë halifatit, ai zbatoi drejtësinë dhe barazinë si formë praktike të da'ves. Urtësia dhe thëniet e tij mbeten burim frymëzimi për etikën dhe mendimin islam. Ai arriti të forcojë dhe të zgjeronte, duke planifikuar që thirrja islame të bënte përparime të mëdha dhe të arrinte rezultate të jashtëzakonshme. Në të vërtetë, ky ishte një vazhdim i pandërprerë i aktiviteteve brilante të thirrjes islame të paraardhësve të tij, Ebu Bekr el-Siddik, r.a.

Umeri r.a. dhe Osmanit, i cili vazhdoi rrugën e tyre dhe ndërmori veprime, që do t'i siguronin një kujtim të lavdëruar deri në Ditën e Kiametit. Ai mbetet gjithashtu thirrësi i jashtëzakonshëm, i cili, përmes dashurisë për fenë e Krijuesit, urtësisë dhe metodave të bukura ka shënuar rezultate të jashtëzakonshme edhe pse hilafeti i tij ishte mbytur thuajse në fitne e komplete.

Autori i radhës, Dr. Furkan Shaban, sjellë para lexuesve një analizë thuktë të një nga temat qendrore trajton çështjen e taklidit dhe rolit të medhhebeve në shkencën e fikhut, përmes analizës së përgjigjeve të Vehbi Sulejman Gavoçit ndaj kritikave bashkëkohore. Tema *“Përgjigjet e Vehbi Sulejman Gavoçit ndaj kritikave mbi taklidin dhe rolin e medhhebeve në shkencën e fikhut”*, trajtim rikthen në vëmendje një debat të vazhdueshëm në mendimin islam: raportin ndërmjet autoritetit tradicional dhe kërkesave për interpretim të pavarur, duke dëshmuar se trashëgimia juridike islame mbetet një fushë e gjallë diskutimi dhe reflektimi. Ky artikull shqyrton përgjigjet e Vehbi Sulejman Gavoçit ndaj kritikave për taklidin dhe rolin e medhhebeve në shkencën e fikhut. Në kontekstin e krizave politike dhe ekonomike të botës myslimane në periudhën moderne, është shfaqur një tendencë kritike ndaj trashëgimisë dhe metodologjisë së fikhut, si dhe ndaj ndjekjes së medhhebeve, nën thirrjet për “reformim” të kuptuarit të dispozitave sheriatike. Gavoçi i analizon këto pretendime dhe u përgjigjet, duke argumentuar se taklidi dhe ndjekja e medhhebeve janë të lejuara dhe njëkohësisht të domosdoshme për ruajtjen e kuptimit të drejtë të Islamit dhe të rendit juridik në shoqëritë mys-

limane. Artikulli trajton marrëdhënien ndërmjet haditheve sahih dhe medhhebeve, rolin e masës (avamit) në ndjekjen e dijetarëve, pozitën e muxhtehidëve në nxjerrjen e dispozitave të sheriatit, roli dhe ndikimi i medhhebeve në kuptimin e Islamit, burimet e sheriatit dhe universaliteti kohor i rregullave themelore të tij, bazat mbi të cilat mbështeten mendimet e muxhtehidëve si dhe argumenton se shkencë e fikhut është praktikuar përmes sqarimeve të qarta dhe analizës metodologjike, që në kohën e Pejgamberit a.s.

Në vijim, MA (c) Arlind Gajtani shtjellon dhe analizon temën “*Qasja e Ehlu Sunetit ndaj teshbihizmit në dritën e parimit të tenzihut*”. Kjo temë trajton qasjen e Ehlu Syneetit ndaj fenomenit të teshbihizmit në teologjinë islame, duke e analizuar në dritën e parimit themelor të tenzihut, i cili kupton lartësimin e Allahut xh.sh., nga çdo ngjashmëri me krijesat. Studimi fokusohet në qëndrimet e imamëve kryesorë të kësaj tradite, veçanërisht të imam Ebu Hanifes dhe imam Maturidiut, të cilët theksojnë qasjen e gabuar të përshkruarit e Zotit xh.sh. me formë shqisore apo materiale. Pastaj, trajtohen dy metodat e teksteve muteshabih, përfshirë tefvidin dhe te’vilin, si dy qasjet e vetme të Ehlu Sunetit, për ruajtjen e tenzihut ndaj Zotit xh.sh. Gjithashtu, analizohen praktikatat e selefit në interpretimin e ajeteve dhe haditheve që lidhen me sifetet e Zotit xh.sh., duke dëshmuar se interpretimi figurativ ka qenë i pranishëm që në periudhat e hershme islame. Një pjesë i kushtohet kritikës së qasjeve teshbihiste, të cilat bien në kundërshtim me parimet themelore të tenzihut. Studimi argumenton se metodologjia e Ehlu Syneetit ka një qasje të balancuar ndërmjet pranimin të tekstit dhe ruajtjes së transcencës së Zotit xh.sh., duke shmangur çdo formë të përngjasimit apo kufizimit të qenësisë së Allahut xh.sh.

Artikulli vijues i përgatitur nga Dr. Kujtim Mirzo me titull “Argumentimi me hadith në gramatikën arabe” thekson se në të njëjtën linjë të ndërthurjes së disiplinave, studimi për argumentimin me hadith në gramatikën arabe, hap horizonte të reja në kuptimin e marrëdhënies ndërmjet shkencave fetare dhe të atyre gjuhësore. Ai dëshmon se hadithi,

përveç rolit të tij normativ dhe etik, ka qenë edhe një burim i rëndësishëm në ndërtimin e rregullave gjuhësore, duke reflektuar unitetin organik të dijes në traditën islame. Argumentimi me hadithin profetik në gramatikën arabe është një ndër çështjet, të cilat i kanë trajtuar dijetarët e gjuhës arabe. Gjatë përpilimit të rregullave gramatikore, dijetarët e gramatikës arabe u mbështetën në burime themelore, si Kurani Fisnik dhe të folurit elokuent dhe të pastër të arabëve, gjegjësisht poezinë e tyre, që nga periudha para-islame. Megjithatë, u ngrit diskutimi nëse hadithet profetike mund të konsiderohen gjithashtu burim i vlefshëm gjuhësor, duke qenë se ato përmbajnë fjalët e të Dërguarit, Muhamedit a.s., cili njihet për elokuencë të lartë në gjuhën arabe. Kjo çështje ka qenë objekt debati mes dijetarëve: një pjesë e tyre e pranoi argumentimin me hadith me kushte të caktuara, ndërsa të tjerë treguan rezervë për shkak të mundësisë së transmetimit me kuptim dhe jo gjithmonë fjalë për fjalë. Studimi i këtij debati pasqyron metodologjinë e kujdesshme të dijetarëve në ruajtjen e saktësisë gjuhësore, si dhe rëndësinë e verifikimit të burimeve në ndërtimin e rregullave të gjuhës arabe.

Prof. Asoc. Dr. Ziber Lata paraqet studimin me temë “*Depërtimi i orientalizmave në gjuhën shqipe*” ku përmes gjuhëve perëndimore mbi depërtimin e orientalizmave në gjuhën shqipe nga gjuhët perëndimore, ofron një perspektivë interesante për ndërveprimin gjuhësor dhe kulturor. Ai dëshmon se gjuha shqipe, si çdo gjuhë tjetër, është produkt i kontakteve të vazhdueshme historike dhe kulturore, duke reflektuar shtresëzime të ndryshme ndikimesh. Në studimin e fjalëve të huaja në gjuhën shqipe janë bërë disa studime, brenda tyre edhe studimi i fjalëve orientale në gjuhën shqipe. Për orientalizmat në gjuhën shqipe janë bërë shumë studime. Duke mos dashur të përsëritëm, e pashë të arsyeshme të shtjelloj orientalizmat, që depërtuan në gjuhën shqipe përmes gjuhëve perëndimore. Më saktë jam ndalur në pjesën pas Perandorisë Osmane, gjegjësisht në orientalizmat që kanë depërtuar nga gjuhët perëndimore. Këtu jam ndalur dhe kam zbërthyer rrugët e mundshme se nga ku kanë mundur të hyjnë orientalizmat. Më të rëndësishmet e tyre janë Sicilia dhe Andalu-

zia, sepse ata kanë pasur një civilizim të paparë dhe ishin shtytësit kryesor të rilindjes evropiane. Janë trajtuar një numër i fjalëve orientale duke shfrytëzuar burimet e gjuhëve perëndimore, si anglishten, frëngjishten, spanjishten, italishten etj., dhe fjalorët etimologjik të këtyre gjuhëve.

Autori i radhës, Dr. Qenan Ismaili shkruan artikullin shkencor “*Medreseja “Isa Beu” në Shkup - vazhdimësia historike dhe transformimi institucional*” i cili vë në pah zhvillimin historik, institucional dhe pedagogjik të Medresesë Isa Beu në Shkup, një nga institucionet më të vjetra të arsimit islam në Ballkan, e themeluar në vitin 1469 nga Gazi Isa Beu në kuadër të sistemit osman të vakëfit. Përmes një qasjeje historiko-analitike dhe shqyrtimit të burimeve arkivore, studimi ndjek transformimet e medresesë nga periudha osmane, përmes ndryshimeve politike të shekujve XX, deri te funksionimi i saj në kontekstin bashkëkohor të Maqedonisë së Veriut. Vëmendje e veçantë i kushtohet rolit të institucionit në ruajtjen e identitetit fetar dhe kulturor, zhvillimit të kurrikulës, që ndërthur shkencat fetare me disiplinat shoqërore dhe natyrore, si dhe sfidave juridike që lidhen me njohjen institucionale të arsimit fetar. Analiza përfshin gjithashtu proceset e reformimit pas vitit 1991, zgjerimin e qasjes për nxënëset, hapjen e degëve të reja dhe ndryshimet ligjore të viteve të fundit, që synojnë barazimin e statusit të medresesë me institucionet e tjera të arsimit të mesëm.

Në kuadër të recensioneve të numrit, këtë herë, autori Ma. Sc. Refik Gërbeshi ka përzgjedhur librin e autorit, Myftiut të Kosovës Mr. Naim Tërnavë, “*Ligjërime për fenë e atdheun*” Vëllimi I, II “*Dituria Islame*”, Prishtinë, 2015, dhe vëllimi III, 2022. Autori i librit si personalitet i njohur brenda dhe jashtë Bashkësisë islame, duke qenë prijës i saj dhe i njohur brenda dhe jashtë trojeve shqiptare, si figurë e rëndësishme me rol të veçantë për aktivitetet në bërjen e shtetit të Kosovës, qoftë si organizator, nikoqir e pjesëmarrës në aktivitete të rëndësishme politike, shkencore e kulturore, qoftë dhe si referues në takime të ndryshme me përmasa ndërkombëtare. Kryetari i Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, Myftiu Mr. Naim Tërnavë, ka të botuara disa libra shkencore islame, por

ndër të veçantat është libri “Ligjërime për fenë e atdheun” Vëllimi I dhe II. Boton “Dituria Islame”, Prishtinë, 2015., si edhe vëllimi III, i botuar në vitin 2022. Libri i parë i ndarë në dy kapituj të gjerë me të parin: “Përmbledhje intervistash”, deri te “Kosova shtet model për tolerancë fetare”, dhe kapitulli “Shtypi për myftiun”, Libri i dytë me mesazhe ligjërime e urime, ndërsa, libri i tretë përmbledhje e këtyre elementeve së bashku me shtojcat historike.

Prof. Asoc. Dr. Hatixhe Hajrullah Abdurrahman El Idhamat për lexuesin ofron artikullin “*Edukimi sipas Kuranit famëlartë dhe traditës profetike - Zbatimi i tij në familje dhe shoqëri*”, Hulumtimi trajtoi përkufizimin e disa prej këtyre vlerave edukative dhe zbatimet e tyre edukative. Një nga rezultatet më të rëndësishme të hulumtimit është se vlerat dhe morali i sjellë nga Islami janë të shumta dhe të larmishme dhe përfshijnë individin, familjen dhe shoqërinë, dhe se ajetet kuranore dhe hadithet profetike kanë theksuar rëndësinë e përdorimit dhe zbatimit të tyre në jetën brenda familjes dhe shoqërisë. Këto metoda edukative përfshijnë ato që organizojnë jetën e individit me familjen e tij, siç janë: edukimi, kujdesi, të qenët model, frikësimi, inkurajimi, ndershmëria, besueshmëria, dialogu, këshillat e mira, mos përçmimi i mirësive dhe shumë zbatime të tjera edukative për individin brenda familjes. Ato përfshijnë gjithashtu marrëdhënien e individit me shoqërinë në tërësi, të tilla si: solidariteti dhe bashkëpunimi shoqëror, ndershmëria, besueshmëria, respektimi i kufijve të Zotit, organizimi i jetës njerëzore, falënderimi, vlerësimi dhe respektimi i njerëzve, ruajtja e lidhjeve farefisnore dhe zbatime të tjera me natyrë edukative në të gjitha fushat e jetës.

Ndërsa, Hfz. Prof. Dr. Xhevad Shoshiqin në këtë numër paraqet artikullin “*Shtatë kiraete në suren Jasin (anaklizë dhe stexhvid)*” pasqyron rëndësinë e trashëgimisë së dijetarëve dhe lexuesve të Kur’anit në ruajtjen dhe transmetimin e traditës islame, duke e vendosur këtë trashëgimi në një kontekst më të gjerë kulturor dhe arsimor. Dihet mirë se *kira’etet* janë një shkencë shumë e rëndësishme kuranore në kontekstin e të kuptuarit dhe interpretimit të tekstit kuranor. Ato mund të trajtohen si një

metodë e interpretimit të Kuranit kur është fjala për *kira'etet mutevatir*, ose si një metodë e interpretimit të Kuranit me hadith në rastin e *kira'eteve shadh*, të dhënat e të cilëve bazohen në tradita individuale ('*ahad*). Nga ana tjetër, *kira'etet* kanë dimensionin e tyre praktik për sa i përket aplikimit të qëndrueshëm përmes formës së *tilavetit*. Ka shumë literaturë në arabisht që i kushtohet *kira'eteve*. Ky tekst synon të paraqesë leximet e ndryshme të tekstit kuranor sipas medhhebeve të shtatë imamëve të shkencës së kira'etit, përkatësisht ravive të tyre, duke marrë suren Jasin si një kornizë ekzemplare.

Në përmbyllje të numrit të fundit të revistës, përfshihet një kronikë e aktiviteteve të Fakultetit të Studimeve Islame për periudhën 1 korrik 2025 - 31 dhjetor 2025, të përgatitur nga Mr. Vedat Shabani.

Në tërësi, ky numër i revistës synon të nxisë një reflektim të thellë mbi mënyrën se si tradita islame dhe ajo gjuhësore ndër veprojne me sfi-dat e kohës sonë. Duke sjellë analiza të mirëfillta shkencore dhe qasje ndërdisiplinore, këto studime kontribuojnë në pasurimin e debatit akademik dhe në forcimin e urave ndërmjet së kaluarës dhe së tashmes. Analiza e këtyre proceseve nuk kufizohet vetëm në aspektin leksikor, por shtrihet edhe në dimensionin semantik dhe strukturor. Ajo ndihmon në kuptimin e mënyrës se si gjuha evoluon dhe përshtatet ndaj ndryshimeve shoqërore. Një aspekt tjetër që meriton vëmendje është roli i kritikës akademike në zhvillimin e studimeve islame dhe gjuhësore. Kritika shkencore nuk duhet parë si mohim i traditës, por si mekanizëm për përmirësimin e saj dhe për thellimin e kuptimit të saj. Në këtë kuadër, revistat akademike kanë një përgjegjësi të madhe në garantimin e standardeve shkencore dhe në promovimin e një kulture të debatit të hapur dhe të argumentuar. Ky proces kontribuon në ngritjen e cilësisë së kërkimit shkencor dhe në forcimin e integritetit akademik. Po ashtu, rëndësi e veçantë duhet t'i kushtohet metodologjisë së kërkimit. Pa një metodologji të qartë dhe të strukturuar, çdo analizë rrezikon të mbetet sipërfa-

qësore. Për këtë arsye, zhvillimi i aftësive metodologjike është një nga prioritetet kryesore të studimeve bashkëkohore. Zhvillimi i studimeve islame dhe gjuhësore kërkon një qasje të integruar që kombinon respektin për trashëgiminë me hapjen ndaj metodave moderne të analizës. Ky kombinim nuk është i lehtë, por është i domosdoshëm për të garantuar relevancën dhe qëndrueshmërinë e këtyre disiplinave në botën akademike bashkëkohore.

Editoriali thekson rëndësinë e një qasjeje të tillë dhe të inkurajojë studentët që të angazhohen në një proces të vazhdueshëm reflektimi dhe përmirësimi. Vetëm përmes një angazhimi të tillë mund të ndërtohet një traditë akademike e fortë, e cila i përgjigjet sfidave të kohës dhe kontribuon në zhvillimin e dijes njerëzore në përgjithësi. Kjo qasje është një ftesë për studentët, akademikët dhe lexuesit, që të angazhohen në këtë dialog, duke kontribuar në pasurimin e dijes dhe në ndërtimin e një të ardhmeje ku tradita dhe bashkëkohësia nuk shihen si kundërthënie, por si dy dimensione plotësuese të së njëjtës realitet intelektual.

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 Evropës 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

Në përmbyllje, mund të thuhet se dialogu ndërmjet traditës dhe bashkëkohësisë nuk është një proces i përfunduar, por një udhëtim i vazhdueshëm kërkimi dhe reflektimi. Vetëm përmes këtij dialogu mund të arrihet një balancë e qëndrueshme ndërmjet ruajtjes së identitetit dhe përshtatjes ndaj ndryshimeve, duke garantuar kështu vitalitetin dhe relevancën e studimeve islame dhe gjuhësore në kohët që vijnë.

Prishtinë, qershor 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

KDU: 28-32(05)

Sejid Muhamed Nakib el-Attas (1931-2026): Kujtim për një dijetar universal dhe kontributet e tij për botën islame

Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani*

Ndarja nga jeta e Profesorit Laureat Mbretëror, Sejid Muhamed Nakib el-Attas, më 8 mars 2026 (18 Ramazan 1447), në moshën 94-vjeçare, është përjetuar me dhimbje nga segmente të ndryshme të komunitetit mysliman global, e veçanërisht nga qarqet e dijes dhe të reflektimit anembanë botës. Figura të shquara si Ahmad al-Tayyib, Imami i Madh i Al-Az'harit, Ali al-Qaradaghi, kryetar i Unionit Ndërkombëtar të Dijetarëve Myslimanë, dhe Hamza Yusuf, president i Kolegjit Zajtuna, shprehën ngushëllimet e tyre, i bënë homazhe dhe njëzëri theksuan se ymeti mysliman ka humbur një figurë madhore dhe një mendimtar të jashtëzakonshëm të kohës sonë. Megjithëse el-Attas konsiderohet gjerësisht si një nga mendimtarët më të rëndësishëm myslimanë, kontributet e tij, jo gjithmonë janë analizuar apo kuptuar plotësisht. Ky shkrim paraqet disa prej aspekteve kryesore të veprimtarisë së tij, të cilat mbeten thelbësore për botën bashkëkohore islame dhe për komunitetin mysliman global.

* 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 Institucioni. E-mail: Islam.Hasani@fsi-edu.net; orcid.org/0000-0001-9893-205. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me Inspera Originality, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

Gjatë jetës së tij, el-Attas ka shkruar 32 libra dhe qindra artikuj. Ndër kontributet më të rëndësishme, që zhvilloi në këtë korpus veprash, dallohen tri tema themelore: islamizimi i dijes bashkëkohore, koncepti i universitetit islam, si dhe nocionet e *adabit* dhe *ta'dibit*.

Është me rëndësi të theksohet se mendimi i Profesorit el-Attas nuk mund të kuptohet i shkëputur nga ontologjia dhe epistemologjia, që janë zhvilluar brenda traditës së gjerë intelektuale islame, veçanërisht në disiplinat e kelamit dhe të tesavufit. Rrënjësja e tij në traditën intelektuale sunite e dallon nga shumë bashkëkohës të tij. Prandaj, një vlerësim i drejtë i veprës së tij kërkon njohuri të thelluara mbi metafizikën islame. Në vijim, si njëri nga shumë studentët e tij nga vende të ndryshme të botës, do të theksoj disa prej elementeve kryesore të mendimit të tij, në mënyrë që lexuesi t'i kuptojë më mirë dhe të shmangë keqkuptimet e zakonshme.



1. Ideja e Islamizimit të Dijes Bashkëkohore

Në veprën *Islam and Secularism* (Islami dhe Sekularizmi) botuar për herë të parë në vitin 1978, dhe e përkthyer në shumë gjuhë kryesore të botës (së fundmi edhe në Kineze), el-Attas vë në pah përplasjen e botë-kuptimeve ndërmjet Islamit dhe të sekularizmit. Ai thekson se myslimanët duhet të jenë të vetëdijshëm për rreziqet, që paraqet botëkuptimi sekular ndaj identitetit të tyre. Më tej, ai argumenton se sekularizmi ka kontribuar në shkatërrimin e tri mbretërive të natyrës: shtazëve, bimëve dhe mineraleve. Ky shkatërrim, sipas tij, buron nga prishja e dijes, që u zhvillua në Perëndim pas shfaqjes së modernizimit dhe Iluminizimit në Evropë. Islamizimi i dijes bashkëkohore, siç paraqitet në këtë vepër, ofrohet si një përgjigje e domosdoshme ndaj sfidave intelektuale, që sekularizimi i ka sjellë botës myslimane. Analiza e tij mbi sekularizmin është veçanërisht e rëndësishme, sepse nuk mbështetet vetëm në studim tekstual, por edhe në përvojën e tij të drejtpërdrejtë me kulturën dhe mendimin perëndimor.

Ideja e islamizimit të dijes bashkëkohore nis nga premisa se dija nuk është as neutrale e as e zhveshur nga vlerat. Çdo dije e zhvilluar nga njeriu, qoftë në shkencat humane apo në ato natyrore, ndikohet nga botëkuptimi dhe vlerat e dijetarëve, që e prodhojnë atë. Një botëkuptim i deformuar dhe i korruptuar, rrjedhimisht, sjell pasoja të thella në jetën në tokë. Sipas el-Attasit, dija sekulare perëndimore ka kontribuar në forma të ndryshme të prishjes, që prekin mendimin njerëzor, shpirtin, jetën materiale dhe mjedisin. Në thelb, kjo prishje buron nga vetë prishja e dijes, të cilën ai e identifikon si problemin themelor, që qëndron në bazë të çrregullimeve të tjera. El-Attas argumenton më tej se sekularizmi nuk është thjesht një filozofi politike; ai është një program i plotë filozofik, që përfshin metafizikën, epistemologjinë dhe aksiologjinë. Për rrjedhojë, edhe islamizimi i dijes duhet të kuptohet si një projekt filozofik, e jo si një përpjekje e kufizuar vetëm në vlera apo dispozita juridike. Në këtë kontekst, ai thekson rëndësinë e rrënjosjes së fortë në botëkuptimin metafizik të Islamit, të nxjerrë nga Kurani dhe Syneti. Njëkohësisht, ai para-

lajmëron se myslimanët duhet të jenë të aftë të angazhohen në mënyrë kritike dhe ta krahasojnë këtë botëkuptim me ato, që ofrojnë mendimtarët modern dhe postmodern perëndimorë.

Prandaj, një kuptim më i thellë i sekularizmit si program filozofik ndihmon në shmangien e keqkuptimeve lidhur me domethënien e islamizimit të dijes bashkëkohore. Nga ky këndvështrim, koncepti i el-Attasit dallon nga qasje të tjera, si islamizimi i disiplinave të veçanta, integrimi i dijes apo formulime të ngjashme, që janë shfaqur në diskutimin bashkëkohor.

Pavarësisht keqkuptimeve të kuptueshme, el-Attas nuk ishte i përfshirë në disa rryma të caktuara të projektit për islamizimin e dijes, si për shembull përpjekjet e udhëhequra nga International Institute of Islamic Thought për hartimin e teksteve mësimore, sepse shqetësimi i tij kryesor nuk ishte prodhimi i materialeve didaktike, por reformimi i mënyrës së të menduarit për botën në tërësi, në përputhje me botëkuptimin islam.

Një nuancë tjetër e rëndësishme në mendimin e el-Attasit lidhet me refuzimin e tij të idesë se botëkuptimi perëndimor ka ndikuar vetëm në shkencat humane, ndërsa shkencat natyrore dhe teknologjia janë neutrale ndaj vlerave. Ai nuk bën ndarje ndërmjet shkencave humane dhe atyre natyrore apo teknologjisë, pasi sipas tij të gjitha janë depërtuar nga botëkuptimi sekular. Madje, ai argumenton se sekularizimi i shkencës dhe i teknologjisë ka sjellë edhe më shumë konfuzion dhe prishje në botën moderne. Teoria e evolucionit, krizat bashkëkohore shëndetësore, katastrofat mjedisore dhe filozofia moderne e Inteligjencës Artificiale (AI) janë të ndikuara në masë të madhe nga empirizmi perëndimor, antropocentrizmi, materializmi dhe fizikalizmi.

Ky projekt përbën një ripërtëritje të mendimit islam për t'u kthyer te parimet themelore të metafizikës, epistemologjisë, etikës dhe jurisprudencës, ashtu siç janë mësuar dhe praktikuar nga Pejgamberi a.s. dhe siç janë ruajtur e zhvilluar në traditën intelektuale sunite. Kjo ripërtëritje nuk kuptohet si evolucion në kuptimin sekular, por si kthim te e vërteta

primordiale. Tradita pejgamberike shërben si kriteri themelor i kësaj të vërtete.

Ekziston gjithashtu kritika se islamizimi nënkupton përpjekjen për të konvertuar dikë apo diçka në Islam, duke u konsideruar i papërshtatshëm për shoqëri multietnike. Në realitet, sipas konceptimit të el-Attasit, islamizimi nuk synon ndryshimin e të tjerëve apo të objekteve, por ndryshimin e vetvetes dhe të botëkuptimit të saj.

Një mysliman nuk është ai, që thjesht shfaq një pamje të jashtme islame, por ai, që i nënshtrohet dhe i bindet Allahut me gjithë qenien e tij, duke u bërë, në thelb, njeri i Islamit. Pranimi i Islamit si identitet nuk e zvogëlon vlerësimin tonë për të tjerët, as për format alternative të dijes dhe urtësisë së qytetërimeve të tjera. Qasje të tilla përjashtuese nuk janë pjesë e mësimave islame. Në fund, sipas formulimit të el-Attasit, islamizimi i dijes është një program qytetërues dhe intelektual për myslimanët, i cili synon të sjellë ringjalljen e qytetërimit islam. Megjithatë, duke qenë se Islami nuk është vetëm për myslimanët, por për mbarë njerëzimin, kur paraqitet në mënyrë të qartë dhe koherente, ai shndërrohet në një forcë të fuqishme për të mirën. Prandaj, pretendimi se islamizimi i dijes është një ndërmarrje ekskluziviste është i gabuar dhe çorientues. Islamizimi i dijes synon rigjallërimin e kornizës intelektuale sunite, e cila është e domosdoshme për t'u përballur me sfidat bashkëkohore, si sekularizimin dhe nënrrymat e tij, përfshirë scientizmin, antropocentrizmin, postmodernizmin, pluralizmin fetar dhe posthumanizmin.

2. Ideja e Universitetit Islam

Në vitin 1977, në Konferencën e Parë Botërore mbi Edukimin Mysliman të mbajtur në Mekë, el-Attas paraqiti një kumtesë kryesore me titull "*Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*". Ky shkrim u zhvillua më pas në një monografi me titull *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, e cila u prezantua në Konferencën e Dytë Botërore mbi Edukimin Mysliman, të mbajtur në Islamabad në vitin 1980.

Në të dyja konferencat, ai paraqiti një filozofi të edukimit në Islam, që duhet të zbatohet nga universitetet e themeluara në vendet myslimane. Në mënyrë specifike, ai theksoi se qëllimi i edukimit në Islam është formimi i një njeriu të mirë, pra një njeriu me *adab* (*insān adabī*). Kjo ndryshon nga qëllimi i edukimit në Perëndim, i cili synon formimin e qytetarëve të mirë. Sipas el-Attasit, edukimi është procesi i ngulitjes së *adabit* të njeriu. Meqenëse *adabi* është qëllimi dhe synimi përfundimtar i edukimit, termi më i përshtatshëm për edukimin duhet të jetë *ta'dīb*, e jo *tarbija* apo *ta'līm*. Kjo sepse *tarbija* fokusohet në aspektin fizik, *ta'līmi* në aspektin intelektual, ndërsa *ta'dībi* përqendrohet në shpirtin (*rūh*), që është elementi më themelor i njeriut.

Ai thekson se universiteti duhet të pasqyrojë njeriun në tërësinë e tij, dhe për rrjedhojë, duhet t'i japë përparësi aspektit universal të dijes, përballë atij të veçantë apo të pjesëshëm. Kjo nënkupton se dija universale duhet të ketë përparësi ndaj specializimit të ngushtë. Në të njëjtën bazë, universitetet islame duhet ta konsiderojnë dijen *farq'ajn* si thelbin e edukimit, mbi të cilin zhvillohet dija *farq' kifāje*. El-Attas i kritikoi universitetet e ndërtaura sipas modelit perëndimor, të cilat i përshkroi si një manifestim të padrejtësisë, sepse nuk i vendosin gjërat në vendin e tyre të duhur. Ai argumentonte se është për të ardhur keq që shumica e universiteteve në botën islame janë ngritur mbi filozofinë perëndimore të edukimit, e cila ndan fenë nga shkencat, duke lënë pas dore misionin dhe qëllimin e vërtetë të universitetit. Fatkeqësisht, këto ide nuk morën vëmendjen, që meritonin.

Duke pasur parasysh këtë, el-Attas u përpoq ta zbatojë vizionin e tij për universitetin islam dhe programin e islamizimit të dijes bashkëkohore përmes themelimit të ISTAC (International Institute of Islamic Thought and Civilization) në vitin 1987, me mbështetjen e Qeverisë së Malajzisë. Themelimi i ISTAC-ut, me arkitekturën e tij madhështore, bibliotekën e nivelit botëror, stafin akademik autoritativ dhe të diplomuarit shumë të kualifikuar, dëshmoi se idetë e tij nuk ishin thjesht teorike. el-Attas arriti t'i shndërrojë konceptet abstrakte në realitet konkret. ISTAC

qëndron si dëshmi e thellësisë, urtësisë dhe të universalitetit të themelesit të tij. el-Attas nuk ishte vetëm një polimat, por një dijetar universal. Ky institucion u ngrit si një model i një institucioni arsimor islam për botën islame, i aftë të formojë një brez dijetarësh, që e përvetësojnë me vetëdije botëkuptimin islam dhe kornizën e tij epistemologjike. Ndër objektivat kryesore të tij ishte prodhimi i veprave akademike, që shërbejnë si referencë për botën islame dhe rikthimi i rolit të universitetit në formimin e njerëzve të mirë, e jo të individëve të hutuar dhe të korruptuar.



3. Koncepti i Adabit dhe Ta'dībit

Koncepti i *adabit* buron nga një hadith i njohur, që shpesh citohet nga dijetarët e tesavufit: “Zoti im më edukoi dhe e bëri edukimin tim më të mirin” (*Eddebenī Rabbī fe ahsene ta'dībī*). Konceptet e *adabit* dhe *ta'dībit*, si thelb i filozofisë islame të edukimit të propozuar nga el-Attas, mbështeten në një bazë të fortë epistemologjike. Edhe pse koncepti i *adabit* është trajtuar prej kohësh nga dijetarët e tesavufit, el-Attas i jep atij një dimension të ri që nuk ishte artikuluar më parë në këtë formë. Sipas el-Attasit, *adabi* është veprim i drejtë. Ai kërkon disiplinë intelektuale, shpirtërore dhe fizike. *Adabi* përkufizohet si “njohja dhe pranimi i

realitetit se dija dhe ekzistenca janë të radhitura në mënyrë hierarkike sipas niveleve (*merātib*) dhe gradave (*deraxhāt*) të ndryshme”.

Adabi kërkon që çdo njeri t'i vendosë gjërat në vendin e tyre të duhur, duke krijuar kështu drejtësi. Drejtësia, harmonia dhe paqja janë shfaqje të *adabit*. Ai është “shfaqja e drejtësisë ashtu siç pasqyrohet nga urtësia”, e cila është dija hyjnore mbi vendosjen e duhur të çdo gjëje. Nga kjo perspektivë, *adabi* bëhet një parim themelor në shkencën e etikës dhe, për rrjedhojë, nuk duhet kuptuar thjesht si sjellje e mirë apo etikë formale. Koncepti i *adabit* u paraqit nga el-Attas si një zgjidhje ndaj prapambetjes dhe shpërbërjes së ymetit mysliman. Kjo është në përputhje me mesazhin e Kuranit, i cili i nxit myslimanët, që, kur goditen nga fatkeqësitë, të reflektojnë mbi dobësitë e veta (Al Imran: 165), si dhe me mësimet e tesavufit, që theksojnë përmirësimin dhe disiplinimin e vetvetes e jo dominimin mbi të tjerët. El-Attas e sheh humbjen e *adabit* si shkakun rrënjësor të krizës së myslimanëve sot. Kjo humbje ka sjellë një krizë autoriteti, ku shumica e njerëzve nuk janë në gjendje të dallojnë se cilët dijetarë duhen ndjekur.

Dijetarët e mëdhenj shpesh nënvlerësohen, ndërsa ata të parëndësishmit apo të paqartët, shpesh promovohen. Kjo situatë çon gjithashtu në subjektivizëm, ku përsosmëria, siguria dhe e vërteta bëhen çështje shijesh personale. Në fund, katastrofa shfaqet kur komuniteti udhëhiqet nga ata, që nuk janë të denjë për udhëheqje. Për më tepër, një kuptim i ngushtë i fesë dhe ndarja e shkencave nga feja lindin si pasojë e pamundësisë për ta kuptuar dijen në mënyrë të unifikuar dhe gjithëpërfshirëse. Këto keqkuptime dhe shtrembërime prodhojnë padrejtësi, dhe padrejtësia përfundimisht çon në prishje dhe prapambetje. Me këtë kuptim të ri të konceptit të *adabit*, el-Attas synon të rikthejë etikën dhe moralin në vendin e tij të merituar si thelb i Islamit, jo si një element dytësor, i rastsishëm apo sipërfaqësor i fesë.

Përfundim

Një nga tiparet përcaktuese të një *muxheddidi* (ripërtëritësi) është aftësia për t'i dhënë ymetit mysliman një drejtim të qartë përballë sfideve, që mund të rrezikojnë identitetin dhe besimin e tij. Nëse el-Attas mund të konsiderohet me të drejtë muxheddidi i këtij shekulli, kjo do të bëhet e qartë, duke vëzhguar ndikimin e tij te myslimanët në dekadat, që vijjnë. Megjithatë, për shumë dijetarë, që janë të njohur me idetë dhe mendimin e tij, është e qartë se ai përbën një dritë udhëzuese të rëndësishme për ymetin në këtë kohë jashtëzakonisht sfiduese. Në fund, i lutem Zotit të Plotfuqishëm ta shpërblejë me të mirat e Tij të pakufishme, profesorin, i cili ka kaluar në botën tjetër dhe kontributin shkencor t'ia vleresojë si një sadaka rrjedhëse.

KDU: 28-36(05)

Roli i Ali ibn ebi Talibit (r.a.) në thirrjen islame: udhëheqje, sakrificë dhe moral profetik (599-661)

Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma*

Abstrakt

Kontributi i halifit të katërt, Ali ibn Ebi Talibi në misionin dhe komunikimin e thirrjes islame (da'va) mbetet qenësor, i thellë dhe shumëdimensional. Ai vërehet që në fillimet e Islamit përmes besimit të tij të hershëm në mesazhin e të Dërguarit a.s. çka e bëri atë një nga përkrahësit më të parë dhe më të sinqertë të vlerave fetare islame. Aliu r.a. u rrit, edukua dhe formua në shtëpinë e Profetit a.s. që në fakt mishëroi në praktikë vlerat islame në moral, adhurim dhe përkushtim, gjë që e bëri shembull të gjallë të thirrjes islame. Gjatë gjithë jetës së tij, ai u dallua për guximin

* Autori Prof. Ass. Dr. Rexhep Suma ka mbaruar Medresenë e Mesme Alauddin (1989-1993) studimet master i ka kryer në drejtimin teologji në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë, ndërsa doktoratën ka përfunduar në Universitetin Ndërkombëtarë-Fakulteti i Studimeve Islame në Novi Pazar më 2021, në lëmin e daves. Është profesor në Fakultetin e Studimeve Islame. **Email:** rexhep.suma@fsi-edu.net, **Orcid ID:** 0009-0009-4920-2838. **Plagiarism:** Ky artikull është i skanuar me Inspera Originality dhe nuk është konstatuar plagjiat.

në mbrojtje të vlerave islame dhe personalitetit të Muhamedit a.s. duke marrë pjesë në betejat më të rëndësishme dhe duke dëshmuar një trimëri që forconte pozitën e myslimanëve dhe ndikonte në shtrirjen e fesë. Krahas kësaj, ai ishte ndër sahabët më të ditur, me njohuri të thella në çështjet fetare, jurisprudencë dhe interpretim të Kuranit, duke luajtur rol kyç në formimin, edukimin dhe udhëzimin e të tjerëve, çka përbënte një dimension thelbësor të da'ves. Gjatë periudhës së halifatit të tij, ai u përpoq të zbatojë drejtësinë dhe barazinë sipas parimeve islame edhe në rrethana të vështira, duke e kthyer qeverisjen në një formë praktike të thirrjes islame. Urtësia e tij, këshillat dhe thëniet e shumta vazhdojnë të jenë burim frymëzimi për brezat, duke reflektuar thelbin e etikës islame dhe duke dëshmuar se kontributi i tij në da'va ishte një ndërthurje e veprës, dijes dhe shembullit personal.

Fjalë çelës: Aliu r.a., davetologji, edukim islamë, trimëri, urtësi.

Abstract

The contribution of the fourth Caliph, Ali ibn Abi Talib, to the mission and communication of the Islamic call (da'wah) remains essential, profound, and multidimensional. This is evident from the very beginnings of Islam through his early belief in the message of the Prophet (peace be upon him), which made him one of the earliest and most sincere supporters of Islamic religious values. Ali (may Allah be pleased with him) was raised, educated, and formed in the household of the Prophet (peace be upon him), where he practically embodied Islamic values in morality, worship, and devotion, thus becoming a living example of the Islamic call. Throughout his life, he distinguished himself through his courage in defending Islamic values and the personality of Prophet Muhammad (peace be upon him), participating in the most significant battles and demonstrating a bravery that strengthened

the position of Muslims and contributed to the spread of the religion. In addition, he was among the most knowledgeable of the Companions, possessing deep understanding in religious matters, jurisprudence, and the interpretation of the Qur'an, playing a key role in the formation, education, and guidance of others, an essential dimension of da'wah. During the period of his caliphate, he strove to implement justice and equality in accordance with Islamic principles, even under difficult circumstances, thereby transforming governance into a practical expression of the Islamic call. His wisdom, counsel, and numerous sayings continue to serve as a source of inspiration for generations, reflecting the essence of Islamic ethics and demonstrating that his contribution to da'wah was a synthesis of action, knowledge, and personal example.

Keywords: Ali (r.a.), da'wah studies, Islamic education, courage, wisdom.

Hyrje

Aliu ibn Ebi Talibi r.a. pati një rol kyç në thirrjen islame. Ai filloi që nga pranimi i Islamit si i riu i parë, pastaj si një nga shkruarit më të dalluar të shpalljes dhe këshilltar i Profetit a.s.. U dallua me trimërinë e tij të jashtëzakonshme në betejat si Hajberi dhe Hendeku, si dhe në përhapjen e Islamit në Jemen. Gjatë hilafetit të tij, qëndroi i palëkundur në përhapjen e drejtësisë dhe në sistemimin e dijes, gjë që e bëri një shtyllë themelore në forcimin e bazave të fesë. Aliu ishte një shembull i thirrësit të guximshëm, dijetarit gjykatës, udhëheqësit ushtarak dhe këshilltarit të urtë, gjë që e bëri jetën e tij një varg të pandërprerë kontributesh në shërbim të thirrjes islame. Përvoja e thirrjes islame gjatë periudhës së halifëve të drejtë paraqet një model të plotë, që bashkon qëndrueshmërinë në parime, drejtësinë në zbatim, shembullin praktik në sjellje dhe shtrirjen e gjerë përmes dijes, veprimit dhe mëshirës, me synimin për ndërtimin e një shoqërie të bazuar në besim, drejtësi dhe reformë. Ky

model mbetet një referencë e qëndrueshme metodologjike për çdo përpjekje serioze në fushën e thirrjes islame edhe në kohët moderne. Me Aliun r.a. përfundon periudha e metodologjisë së thirrjes islame gjatë sundimit të katër kalifëve të drejtë (11-40 h.). Kjo fazë përfaqëson një fazë kyçe në historinë e Islamit, si në aspektin e konsolidimit institucional të ymetit myslimanë, ashtu edhe në zhvillimin praktik të metodologjisë së thirrjes islame (dava). Përndryshe, kjo periudhë përbën vazhdimësinë organike të epokës profetike dhe karakterizohet nga ruajtja, aplikimi dhe zgjerimi i parimeve themelore të thirrjes, të mbështetura në metodologjinë kuranore dhe në traditën e mirëfilltë profetike. Në këtë kuadër, drejtimin e ymetit e morën katër kalifët e njohur në historiografinë islame si *el-hulefā' er-rāshidūn*: Ebu Bekr es-Siddiku (11-13 h.), Omer ibn el-Hattabi (13-23 h.), Osman bin Affani (23-35 h.) dhe Ali ibn Ebi Talibi (35-40 h.) Sundimi i Ebu Bekrit zgjati dy vjet, tre muaj dhe dhjetë ditë; ai i Omerit dhjetë vjet, gjashtë muaj dhe tetë ditë; hilafeti i Osmanit njëmbëdhjetë vjet, njëmbëdhjetë muaj dhe nëntë ditë; ndërsa sundimi i Aliut, katër vjet, nëntë muaj dhe shtatë ditë. Nga perspektiva metodologjike, kjo periudhë paraqet një laborator historik të aplikimit të parimeve të thirrjes islame në kontekste të ndryshme politike, shoqërore dhe kulturore, duke ruajtur koherencën me modelin profetik dhe duke kontribuar në institucionalizimin e d'aves si funksion themelor i shtetit dhe shoqërisë islame.

Lindja dhe zhvillimi

Ibni Abasi r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut, Muhamedi a.s. është lutur për Ali ibn Ebi Talibin duke thënë: “O Zot, ndihmoje Aliun dhe përkrahe atë. Duaji ata që e duan atë dhe urreji ata, që e urrejnë atë. Bëhu mbështetje për këdo, që e mbështet atë dhe lëre pa ndihmë atë, që e braktis atë.”¹ Hazreti Aliu kishte dy nofka kryesore, e para ishte “Ebu'l Hasan”, duke qenë se djali i madh i tij quhej Hasan, kurse e dyta ishte

¹ Ahmed b. Hanbel, *Musned li Imam Ahmed*, vëll. I, (Bejrut: Muesesetu'r-Risale, 2001), f. 118.

“*Babi i Dheut*”, këtë nofkë ia kishte lënë Muhamedi a.s. Ai kishte tre vëllezër e dy motra, Vëllezërit e tij ishin: Talibi, Akili dhe Xhaferi, kurse njëra nga motrat e tij ishte Umu Hani. Talibi u vonua në pranimin e Islamit deri në betejën e Bedrit, madje ka mendime që ai nuk e ka pranuar fare Islamit.²

Ali ibn Abi Talib lindi në Mekë, në lagjen e Beni Hashimit, rreth 10 vjet para shpalljes së profetësisë dhe 23 vjet para hixhretit. Ai i përkiste familjes fisnike të Abu Talib ibn Abd al-Muttalib, një nga prijësit e Kurejshëve. Nëna e tij, Fatime bint Asad, ishte një grua e nderuar dhe me virtyte të larta. Gjatë një periudhe vështirësie ekonomike në Mekë, Muhamedi a.s. e mori Aliun nën kujdes. Ai u rrit në shtëpinë e Profetit a.s. që në moshë të vogël. Formimi i tij u bë në një ambient të mbushur me moral të lartë dhe edukim të drejtë dhe përfitoi drejtpërdrejt nga shoqërimi i vazhdueshëm me Profetin a.s.. Qëndroi pranë tij për shumë vite gjatë periudhës mekase dhe medinase. Gjatë kësaj kohe u edukua në besim, sjellje dhe dije. Kjo përvojë ndikoi në formimin e tij si një nga sahabët më të dalluar të Islamit dhe thirrjes islame.

Hixhreti i Aliut r.a. dhe dimensionet e saj në davet

Aliu r.a. ka thënë: “Kur Profeti ynë a.s. emigroi për në Medinë, më tha që të qëndroja në Mekë edhe për njëfarë kohe dhe më porositi t’u shpërndaja amanetet atyre, që më kishte dhënë emrat. Për këtë arsye ai quhej ‘*El-Emin*’ (i Besuari), sepse nuk linte asnjë amanet pa e çuar deri në fund. Pasi ata u larguan, unë qëndrova edhe tri ditë të tjera. Ecja lirshëm dhe nuk u fsheha qoftë edhe për një çast të vetëm. Pastaj ndoqa itinerarin, që më kishte këshilluar i Dërguari i Allahut dhe shkova në tokat e bijve të Amr b. Avfit. Aty qëndronte Profeti a.s. Mua më priti si mysafir Kulthum bin Hidmi. Aty ishte vendosur edhe i Dërguari i Allahut.”³

² Amër Halid, *Katër halifët e drejtë*, përktheu Tahir Kukaj, (Prishtinë: Dituria Islame, 2009), f.163.

³ Ali Abdulmelik el Hindi, *Kenzu’l ummal fi suneni’l akvali ve’l ef’ali*, vëll.XVI, (Bejrut: Muesesetu’rrisale, 1985), f.956.

Ky rrëfim nuk paraqet vetëm një ngjarje historike, por mbart një domethënie të thellë në kontekstin e davetit islam. Qëndrimi i Aliut (r.a.) në Mekë për të kthyer amanetet tregon se besueshmëria dhe morali janë themel i çdo thirrjeje islame. Para se të ndërtohet një shoqëri e re në Medinë, u vendos një standard i lartë etik: respektimi i të drejtave të të tjerëve, edhe kur ata janë kundërshtarë. Gjithashtu, fakti që ai nuk u fsheh, por lëvizi hapur, dëshmon për guximin dhe sinqeritetin, që duhet ta karakterizojë thirrësin islam. Thirrja islame nuk ndërtohet mbi frikë, por mbi besim të palëkundur në Zotin dhe në misionin e Tij. Nga ana tjetër, organizimi i hixhretit dhe ndarja e roleve ku Profeti a.s. emigron, ndërsa Aliu r.a. përmbush detyrimet e mbetura, tregon se daveti kërkon planifikim, përgjegjësi dhe sakrificë. Çdo individ ka një rol të caktuar në shërbim të këtij misioni. Prandaj, hixhreti i Aliut r.a. mbetet një model i gjallë për thirrjen islame: një ndërthurje e besnikërisë, guximit, përgjegjësisë dhe etikës së lartë, që janë shtyllat mbi të cilat ndërtohet çdo davet i suksesshëm.

Aliu r.a. po ashtu nxiste të tjerët që të thelloheshin në dije. A doni që t'ju tregoj se kush është njeriu vërtet i ditur i fesë? Ai që nuk ua vështirëson fenë besimtarëve aq sa ata të humbasin shpresën në mëshirën e Allahut, dhe që nuk ua lehtëson aq shumë fenë sa t'ua bëjë të lehtë kryerjen e mëkateve; ai që i këshillon njerëzit për dënimin e Allahut dhe i paralajmëron për atë, që mund t'i presë në Ditën e Gjykimit; dhe ai që nuk e braktis Kuranin për t'u prirë nga burime të tjera. Sepse, ashtu siç nuk mund të pritët shumë mirësi nga adhurimi i atij, që nuk e njeh mirë dimensionin juridik të fesë, po ashtu nuk mund të pritët ndonjë e mirë apo mbarësi nga jurisprudenca e pa kuptuar ose e kuptuar në mënyrë të gabuar. Prandaj, edhe leximi i Kuranit pa meditim mbi të nuk sjell shumë të mira.⁴

⁴ Ebu Nu'ajm Ahmed b. Abdullah el-Esbehani, *Hiljetu'l-Evliya ve Tabakātu'l-Asfiya*, vëll. I, (Kajro: Matbetau's-Seade, 1974), f. 77.

Gjatë periudhës së hilafetit të Ali b.Ebi Talibit r.a.^{5,6,7,8}, shteti islam në periudhën e halifëve të Drejtë u karakterizua si një model i bashkëjetesës paqësore midis shumicës absolute myslimane dhe pakicave të tjera (hebrenjë dhe të krishterë). Tipari mbizotërues i shtetit islam në kohën e tyre ishte se ai ishte një shtet i drejtë dhe i udhëzuar, ku halifët ndiqnin metodologjinë e të Dërguarit të Allahut në përhapjen e Islamit dhe në zgjerimin e tij përtej kufijve gjeografikë të Gadishullit Arabik, përmes ekspeditave të organizuara ushtarake. Islami u karakterizua me një dimension universal që nga zbritja e ajetit të parë mbi të Dërguarin e Allahut në shpellën Hira. Thirrja islame ftoi drejt kulturës, dijes dhe të menduarit, duke nxitur reflektimin e thelluar mbi mbretërinë e Allahut, qoftë në qiej, në tokë, në male, apo në çdo krijesë, që Allahu ka krijuar, pavarësisht madhësisë së saj. Ajetet e qarta dhe të qëndrueshme, të cilat

⁵ Emri i tij ishte Ali b. Ebi Talib b. Abdul-Muttalib b. Hashim b. Abdu Menaf Ebul-Hasan el- Kurejshi el- Hashimi. U lind nga e ëma, Fatime bint Esed b.Hashim b. Abdu Menaf. Ajo takohej me të Dërguarin a.s. te gjyshi i dytë. Ajo vdiq në Medine si sahabije dhe namazin ia fali Muhamedi a.s. dhe ai vetë e zbriti në varr e saj, e mbështolli me këmbëshën e tij dhe tha: “*Pasha Allahun, nuk kam parë ndonjë njeri që më ka bërë mirë si kjo grua, pas Ebu Talibit*”. Ajo e kishte rritur Pejgamberin a.s. dhe ishte shumë e dashur. Ali r.a. u lind 23 vitesh para hixhretit. Ishte djali i axhës së Muhamedit a.s.u rrit në edukimin e tij dhe asnjëherë nuk iu ndau deri në vdekje. Ishte më i ri se ai për 30 vitesh dhe sipas burime e dokumenteve ishte vetëm 10 vjeçar e në disa 8 kur e përqafoi Islam. Ai ishte ndër ata që asnjëherë nuk i adhuruan idhujt. U martua me vajzën e të Dërguarit a.s. Fatimen r.a., dhe me të pati pesë fëmijë: Hasanin, Husejnin, Muhsinin, Zejneben dhe Umu Kulthumin. Ndërsa në total pati katërmëdhjetë djem e nëntëmbëdhjetë vajza. Transmetoi nga i dërguari a.s. gjithsejtë 586 hadithe dhe nga ai kanë transmetuar Hasani, Husejni Muhamed b. Hanefije, Ibn Mes’udi. Ibn Omeri, Ibn Abassi, Ibn Zubejri, Ebu Musa, Ebu Seidi, Zejd b. Erkam, Xhabir b. Abdil-lah, Ebu Hurejre, dhe shumë sahabë të tjerë. Mori pjesë në të gjitha betejat me përjashtim të asaj të Tebukut, meqë i Dërguari a.s. e kishte lënë pranë familjes. Ishte i njohur si një nga mendjet më të ndritura ndër sahabët dhe një nga njerëzit më trima të kohës së tij. Ai ishte halifi i parë nga Benu Hashim.

⁶ Ebu’l Fida el Hafidh b.Kethir Ed-dimeshki, *El Bidajetu ve en-nihajetu*, vëll.VII, (Bejrut:Daru’l kutub el ilmije, 1994), f.211.

⁷ Ebu’l Fadl Ahmed b.Ali b. Muhamed b. Ahmed b. Haxher el-Askalani, *El-Isabe fi Temjizis-sahabe*, vëll. II, (Bejrut:Daru’l kutub el-ilmije,1994), f.507-510.

⁸ Xhelaludin Sujuti, *Terihu’l hulefai*, (Kajro:Daru’l fexhr lit’ turath, 2004), f. 155–175.

Xhibrili ia përcolli zemrës së Muhamedit a.s., si shpallje nga Krijuesi i qiejve dhe i tokës, u përvetësuan plotësisht nga sahabet dhe u transmetuan me besnikëri, forcë dhe sinqeritet. Aktiviteti i thirrjes islame (*da've*) ishte i kufizuar në masë të madhe dhe zbatohet vetëm pjesërisht në disa zona të caktuara të cilat e kishin përqafuar Islamin që më herët. Nuk pati çlirime të reja për shkak të mospajtimeve të reja të shfaqura mes myslimanëve.⁹ Në të vërtetë, vrasja e Osmanit (r.a.) ishte goditja e parë serioze ndaj shtetit islam të qëndrueshëm. Gjatë periudhës së hilafetit të Ali ibn Ebi Talibit r.a., aktiviteti i thirrjes islame (*da've*) ishte i kufizuar në masë të madhe dhe zbatohet vetëm pjesërisht në disa zona të caktuara të cilat e kishin përqafuar Islamin që më herët. Nuk pati çlirime të reja për shkak të mospajtimeve të reja të shfaqura mes myslimanëve. Në të vërtetë, vrasja e Osmanit r.a. ishte goditja e parë serioze ndaj shtetit islam të qëndrueshëm.

Martesa me zonjën Fatime

Një numër sahabësh kërkuan dorën e Fatime bint Muhamed, ndër ta Ebu Bekri dhe Omeri r.a., por Muhamedi a.s. nuk e pranoi menjëherë për shkak të moshës së saj. Më pas, Aliu u paraqit për martesë dhe Profeti a.s. e miratoi këtë pas betejës së Bedrit (2H), kur Fatimja ishte rreth 15 vjeçe dhe Aliu rreth 25 vjeç. Gjatë jetës së Fatimes, për shkak të respektit të veçantë, që kishte për vajzën e Profetit a.s., Aliu nuk u martua me gra të tjera, ndonëse poligamia ishte e lejuar në atë kohë. Në të vërtetë, kur ai shprehu dëshirën të martohej me vajzën e Ebu Xhehlit pas çlirimit të Mekës, Profeti a.s. e ndaloi këtë hap, duke theksuar se një veprim i tillë do ta lëndonte Fatimen, ndaj Aliu hoqi dorë nga ky vendim. Nga kjo martesë, Fatimja lindi katër fëmijë (Hasanin, Huseinin, Zejnebin dhe Umu Kulthumin). Pas vdekjes së saj, Aliu, u martua me disa gra të tjera dhe pati 14 djem e 19 vajza.

⁹ Mahmud Shakir, *Et-terih'ul islami*, vëll. III, (Bejrut:El mekteb el islami,1996), f.242-248.

Dije dhe elokuencë në shërbim të plotë të daves

Shoqërimi i gjatë i Ali ibn ebi Talib me Muhamedin a.s. ndikoi thellë në formimin e tij shkencor, përveç aftësive natyrore që posedonte, si mendja e mprehtë dhe aftësia për të pyetur dhe kuptuar. Ai transmetoi 586 hadithe nga Profeti a.s., më shumë se sa transmetimet e tre halifëve të tjerë së bashku, dhe prej tij kanë transmetuar një numër i madh sahabësh dhe tabi'inësh. Aliu e mësoi dhe e përvetësoi Kuranin drejtpërdrejt nga Profeti as dhe e kishte memorizuar gjatë jetës së tij. Abu Abdulrahman al-Sulami ka thënë: “Nuk kam parë askënd që të lexojë Kuran më mirë se Aliu.” Ai gjithashtu u dallua në interpretimin e Kuranit, dhe në burimet klasike përmenden thëniet e tij se kishte njohuri të hollësishme për rrethanat e shpalljes së çdo ajeti. Aliu konsiderohet ndër juristët më të mëdhenj të Islamit dhe ishte nga sahabët që jepnin fetva edhe gjatë jetës së Profetit a.s. Abdullah b. Abbas transmeton se Omer b. Hattabi ka thënë: “Më i dituri në lexim të Kuranit është Ubej b. Ka’b, ndërsa më i afti në gjykim është Aliu.” Po ashtu, Abdullah b. Mes’ud përmendte se banorët e Medinës e konsideronin Aliun si gjykatësin më të aftë. Profeti a.s. e kishte dërguar atë në Jemen si thirrës në Islam dhe si gjykatës, duke dëshmuar besimin në dijen dhe aftësinë e tij në çështje fetare dhe juridike. Dijetarët dhe letrarët janë të një mendimi se Ali ibn Ebi Talibi është një nga figurat më të shquara të elokuencës dhe ndër imamët e mëdhenj të oratorisë. Stili i tij orator u pasurua nga përvetësimi i thellë i Kuranit fisnik dhe i fjalës së lartë profetike të Muhamedit a.s. si dhe nga natyra e tij gjuhësore arabe, e cila ishte ushqyer nga burimet e oratorisë së arabëve të pastër dhe banorëve të Mekës. Në fjalimet dhe poezinë e tij ai shpesh ndërthurte shprehje Kuranore, thënie profetike dhe urtësi të përhapura, duke e bërë trashëgiminë e tij letrare një referencë të rëndësishme për studiuesit e gjuhës dhe retorikës në të gjitha kohërat. Një nga shembujt më domethënës të këshillave të tij është fjala që mbajti pas namazit të sabahut, ku përshkroi gjendjen shpirtërore dhe jetën e sahabëve të Profetit a.s., duke theksuar devotshmërinë, përkushtimin në adhurim dhe ndikimin e madh që kishte përkujtimi i Allahut në jetën e

tyre, deri në atë pikë sa emocionet dhe lotët e tyre shfaqeshin dukshëm si shenjë e frikës dhe dashurisë ndaj Zotit xh.sh.

Imam Neveviu transmeton se Ibn Abbasi ka thënë: Ali ibn Abi Talib i janë dhënë nëntë të dhjetat e dijes, dhe për Allah, ai ka pjesë edhe në të dhjetën e mbetur. Nëse vërtetojmë diçka nga Aliu r.a, nuk lodhemi ta kërkojmë te dikush tjetër, sepse, për çështje dhe probleme të ndryshme, sahabët e mëdhenj gjithmonë e pyetnin dhe u referoheshin fetvave dhe thënieve të tij.

Hubejrah b. Yarim thotë: “Një ditë u ngrit Hasan b. Ali dhe u tha nje-rëzve: Dje u nda nga ne një burrë, të cilit nuk i ka kaluar askush për dije, as nga të parët as nga të mbramët. Pejgamberi a.s. e dërgonte në beteja me flamur dhe nuk kthehej pos fitimtar. Xhibrili ishte në të djathtë të tij dhe Mikaili në të majtë. Nuk ka lënë as të verdhë as të bardhë, përveç rreth 700 dërhemëve, që i kishin mbetur, me të cilat mjete donte të blinte një skllav.” Kurse Ibn Abbasi thotë: “Ka thënë Omer b. Hatabi: “Ali ibn Abi Talib është gjykatësi më i mirë dhe më i drejtë prej nesh, ndërsa Ubej b. Ka’b është lexuesi më i mirë. Ebu Hajr thotë: Kur vdiq i Dërguari a.s, Ali ibn Abi Talib tha: ‘U betova që të mos i ndërroj rrobat derisa ta mësoj përmendësh atë (Kuranin), dhe nuk i hoqa derisa e mësova Kuranin’.”

Transmetohet që Sulejman al-Ahmasi kishte dëgjuar nga babai i tij, se Ali ibn Abi Talib ka thënë: “Për Allahun, nuk ka ajet kuranor, që unë të mos e di pse ka zbritur dhe ku ka zbritur. Allahu më ka dhuruar një zemër, që mendon dhe një gjuhë që pyet.” Nga Ali ibn al-Husejn, e ky nga babai i tij, transmetohet se e ka dëgjuar Ali ibn Abi Talib, duke thënë: “Më erdhi i Dërguari a.s. në syfyr, ndërsa unë isha duke fjetur me Fatimen. Qëndroi te dera e shtëpisë dhe tha: ‘A nuk po faleni?’ Unë iu përgjigja: ‘O i Dërguari i Allahut, shpirtrat tanë janë në dorë të Allahut; Ai kur të dojë i ringjall.’ I Dërguari i Allahut u kthye pa folur, por kur u largua, e dëgjova duke i rënë këmbëve me dorë dhe duke thënë: ‘Me të vërtetë njeriu është shumë polemizues.’ Këtë e transmetuan Hakim ibn Hakim ibn Ubad ibn Hanif, Salih b. Kajsan, Shuajb ibn Hamze dhe En-Nas nga Zuhri. Gjithashtu e transmetojnë Buhariu dhe Muslimi nga Kutejbe b. Saidi.¹⁰

¹⁰ Hasen Ejub, *El hulefau errashidun*, (Kajro: Darus’selam, 2003), f.294-295.

Garantimi i lirisë publike parim themelor i thirrjes islame

Parimi i lirisë është një nga parimet themelore mbi të cilat u ndërtua qeverisja në kohën e halifëve të drejtë e edhe Aliut r.a.. Ky parim synonte sigurimin dhe garantimin e lirive publike për të gjithë njerëzit, brenda kufijve të Sheriatit islam dhe pa rënë në kundërshtim me të. Thirrja e Islamit për lirinë e njerëzve të gjithë njerëzve ishte një thirrje e gjerë dhe gjithëpërfshirëse, e rrallë në historinë njerëzore që të gjendet një thirrje e ngjashme me të. Thirrja e parë, që Islami shpalli në këtë drejtim ishte thirrja e njerëzve, në shumë ajete kuranore, drejt njëshmërisë së Zotit dhe drejt adhurimit të Tij të vetëm, pa iu nënshtruar asnjë qenieje apo krijese tjetër. Në këtë thirrje për besim përfshihen të gjitha domethëniet e lirisë dhe të pavarësisë për bijtë e njeriut. Përveç kësaj, Islami e ka konceptuar lirinë me të gjitha kuptimet, përmasat dhe nocionet e saj: herë si veprim pozitiv, siç është urdhërimi për të mirë dhe ndalimi nga e keqja; herë si veprim negativ, siç është mosdetyrimi i askujt për të hyrë në fe; dhe shpeshherë kuptimi i saj ndërthuret me mëshirën, drejtësinë, këshillimin (shurën) dhe barazinë. Kjo sepse asnjë nga këto parime, të cilat i ka shpallur Islami, nuk mund të funksionojë drejt dhe as të realizohet pa praninë e lirisë. Parimi i lirisë gjatë kohës së Aliut r.a. ka dhënë një kontribut të rëndësishëm dhe efektiv gjatë sundimit të halifëve të drejtë, veçanërisht në përhapjen e fesë islame, në lehtësimin e çlirimeve (hapjeve) islame dhe në zgjerimin e territorit të shtetit islam. Kjo ndodhi sepse Islami e ka nderuar njeriun dhe ia ka garantuar atij liritë në shkallën më të gjerë, si dhe për faktin se sistemet e tjera politike të kohës, veçanërisht në perandoritë romake dhe perse, ishin sisteme despotike, shtypëse dhe elitare, në të cilat popullsia sidomos kundërshtarët politikë dhe pakicat fetare vuante forma të rënda të shtypjes, persekutimit dhe padrejtësisë.

Balancimi i të drejtave dhe detyrimeve ndërmjet tij dhe masës

Sikurse halifët tjerë edhe Aliu r.a. e kuptoi mirë se zgjedhja e tij nga ymeti nuk u jep atyre as shenjtëri dhe as pagabueshmëri. Ebu Bekri, në fjalimin e tij kur mori drejtimin e halifatit, tha: “Jam vendosur mbi ju, por nuk jam më i miri prej jush.” Ndërsa Omeri, në fillim të sundimit të tij, e konsideroi këtë pozitë si një provë me të cilën e kishte ngarkuar Allahu, duke e parë veten si shërbëtor të ymetit. Kjo nuk është e çuditshme, pasi vetë ymeti, përmes përfaqësuesve të tij, përcaktonte edhe pagat e halifëve, siç ndodhi në fillim të halifatit të Ebu Bekrit dhe Omerit. Kur Ebu Bekri ishte në shtratin e vdekjes, urdhëroi që çdo pasuri, që kishte marrë si pagë, të kthehej në arkën e shtetit. Po ashtu, tregon rëndësinë e këtij parimi edhe pyetja, që Omeri i bëri një ditë Selman el-Farisiut: “A jam mbret apo halif?” Ai iu përgjigj: “Nëse mbledh nga pasuria e myslimanëve edhe një dërrhem apo më pak ose më shumë dhe e përdor në mënyrë të padrejtë, atëherë je mbret, jo halif.

Fjalimi i tij i parë

Në fjalimin e parë, që mbajti Aliu r.a. falënderoi Allahun xh.sh dhe tha: Allahu i Madhëruar ka zbritur Librin udhëzues, në të cilin ka sqaruar të mirën dhe të keqen. Prandaj merrni të mirën dhe largohuni nga e keqja. Obligimet (farzet) kryejini për hir të Allahut të Lartësuar, që Ai t’ju shpjerë në Xhenet. Allahu ka shpallur të shenjta gjëra që nuk janë të panjohura dhe e ka ngritur shenjtërinë e myslimanit mbi të gjitha shenjtëritë e tjera. I ka lidhur myslimanët me sinqeritet dhe me teuhid (njësimin e Allahut). Musliman është ai prej të cilit njerëzit janë të sigurt nga gjuha dhe dora e tij, përveçse me të drejtë. Nuk lejohet dëmtimi i myslimanit, përveçse kur ka arsye të drejtë. Nxitoni (bëni mirësi) para se të vijë vdekja, qoftë ajo e përgjithshme apo e veçantë për secilin prej jush. Njerëzit janë përpara jush, ndërsa pas jush është Ora (Kiameti) që ju shtyn. Lehtësohuni (nga barrët e kësaj bote) që të arrini; njerëzit pre-

sin fundin e tyre. Kini frikë Allahun, o robër të Tij, në lidhje me robërit dhe vendet e Tij, sepse ju do të jepni llogari edhe për tokat dhe kafshët. Bindjuni Allahut të Madhëruar dhe mos e kundërshtoni Atë. Kur të shihni të mirën, merreni atë; kur të shihni të keqen, largohuni prej saj. *“Dhe kujtoni kur ishit pakicë dhe të dobët në tokë...”*¹¹. Tregon Alkameja: “Aliu r.a. na mbajti një hytbe në të cilën tha: ‘Kam dëgjuar se disa më konsiderojnë mua më të lartë se Ebu Bekri dhe Omeri r.a. Nëse do t’jua kisha ndaluar më parë një gjë të tillë, pa dyshim që do t’i ndëshkoja ashpër të gjithë ata që e mendojnë këtë. Por, meqë nuk kam vendosur më parë një ndalim të tillë, nuk kam mundësi t’i ndëshkoj tani. Nëse dikush vazhdon ta mendojë ose ta shprehë një mendim të tillë apo të ngjashëm me të, le ta dijë se ka bërë shpifje dhe do të ndëshkohet njësoj si shpifësit. Pas të Dërguarit të Allahut më i miri ndër njerëzit është Ebu Bekri e pastaj vjen Omeri. Pas atyre ndodhën ca ngjarje të atilla, për të cilat do të vendos Allahu si të dojë Ai.”¹²

Ajo që kuptohet nga hytbja e tij është se ai dëshiron që njerëzit të kthehen te ajo, që është e rëndësishme, të ndalen nga përzierja në çështjet, që kanë kaluar, si dhe të përballen me një formë të re të qeverisjes. E tëra përqendrohet në orientimin drejt botës së ardhshme, në asketizëm ndaj kësaj bote, në zbatimin e kufijve të Allahut dhe në bindjen ndaj Tij në atë, që ka urdhëruar, si dhe në largimin nga ajo, që Ai ka ndaluar. Po të donim ta përmbledhim programin, që ai dëshiron t’ua paraqesë, do të thoshim: ai dëshiron t’u thotë atyre: kthehuni në gjendjen, që kishit në kohën e të Dërguarit të Allahut, përkushtojuni plotësisht botës së ardhshme dhe largohuni nga kjo botë, duke ia kthyer shpinën.¹³

Sa i përket thirrjes islame në kohën e Profetit dhe të halifëve të drejtë, liritë publike që njihen edhe në ditët tona ishin të njohura dhe të mbrojtura plotësisht. Nga Aliu r.a., janë transmetuar thënie që mbrojnë liritë dhe qëndrime që e përkrahin këtë parim në shoqërinë islame. Ndër

¹¹ Abdulvehab Nexhar, *El hulefau errashidun*, (Bejrut: Daru’l kalem, 1993), f.378.

¹² Ahmed ibn Hanbel, *Musned li Imam Ahmed*, vëll. II, f. 432.

¹³ Abdulvehab Nexhar, *El hulefau errashidun*, f.378.

thëniet e tij është: “Ushqimi më i keq për botën tjetër është padrejtësia ndaj njerëzve.” Kjo thënie e shkurtër tregon qartë se cenimi i njerëzve, në çfarëdo forme qoftë, nuk lejohet në Islam, si dhe paralajmëron dhunuesit për dënimin e Allahut në Ditën e Kiametit, siç ishte e njohur edhe në kohën e halifëve të drejtë. Gjithashtu, prej tij është transmetuar thënia: “*Nuk është prej drejtësisë të gjykohet mbi bazën e dyshimit duke shkaktërruar besimin.*” Kjo thënie dëshmon qartë se nuk lejohet të merren njerëzit në përgjegjësi mbi baza dyshimesh apo të gjykoen vetëm mbi supozime dhe hamendësime; përkundrazi, kjo duhet të bëhet mbi bazën e *besimit të sigurt*, domethënë mbi bindjen e mbështetur në prova të qarta dhe të pakontestueshme, të cilat nuk lënë vend për debat. Provat më të mira në këtë drejtim janë ato që përcakton Sheriati islam. Në këtë mënyrë, parimi i miratuar nga legjislacionet penale moderne, sipas të cilit i akuzuari konsiderohet i pafajshëm derisa të provohet e kundërta, ishte i njohur në Islam që herët. Parimi i lirisë u shfaq në formën dhe kuptimin e tij më të lartë gjatë kohës së Aliut. Pavarësisht rrethanave të jashtëzakonshme (fitne, komplete dhe luftëra), të cilat mund të justifikonin nevojën për kufizimin e lirisë së individëve në lëvizje, qëndrim apo banim ajo që në terminologjinë moderne njihet si gjendje e jashtëzakonshme Aliu nuk ia kufizoi lirinë askujt, qoftë nga përkrahësit e tij apo nga kundërshtarët. Ai nuk e detyroi askënd të qëndronte nën autoritetin e tij apo të largohej prej tij, as nuk e detyroi ndokënd të marshonte me të për të luftuar armiqtë e tij. Po ashtu, nuk e pengoi askënd nga njerëzit që t’i bashkohej Muavijes. Gjithashtu, ai nuk ua kufizoi lirinë as pasuesve të Abdullah b. Mes’udit, Ubejde es-Selmanit dhe Rebi’ b.Huthejmit, dhe nuk i detyroi ata të marshonin me të për të luftuar banorët e Shamit, kur ata refuzuan qeverisjen e tij; përkundrazi, u lejoi të shkonin në disa kufij mbrojtës, sipas dëshirës së tyre. Kur havarixhët u rebeluan kundër tij pas betejës së Siffinit për shkak të pranimit të arbitrazhit, ai nuk e detyroi askënd prej tyre as të qëndronte nën sundimin e tij, as të largohej prej tij; përkundrazi, ai i urdhëronte administratorët e tij që të mos i ngacmonin në rrugët e tyre, përderisa ata nuk shkaktonin çrregullime në tokë

dhe nuk cenonin njerëzit. Ai u tha atyre: “Ju keni te ne tri të drejta: nuk ju ndalojmë faljen në këtë xhami, nuk ju ndalojmë pjesën tuaj nga ky pasurim i përbashkët përderisa duart tuaja janë me duart tona, dhe nuk ju luftojmë derisa të na luftoni ju.”¹⁴

Ndërgjegjja hebraike për përpjekjen e shkatërrimit të indit të unifikuar islam, e personifikuar në figurën e Abdullah b. Sebeut, do të hedhë farën e parë të përçarjes mes myslimanëve. Atentati ndaj Osmanit r.a., në fakt, do të jetë një nga arsyet e dallimeve në kuptimin e këtij problemi edhe mes vetë sahabëve. E kësaj i shtohen edhe propagandat deri atëherë të papara të hebrenjve dhe hipokritëve (munafikëve)...

Ai ishte ndër ata, që asnjëherë nuk i adhuruan idhujt. Në moshën pesë vjeçare ishte nën përkujdesjen e Muhamedit a.s. për shkak se Ebu Talibi e kishte gjendjen e vështirë ekonomike. Në Medine emigroi në moshën 23 vjeçare. Në moshën 25 vjeçare mbajti flamurin e muhaxhirëve në betejën e Bedrit. Ishte 30 vjeçar kur mbajti flamurin në betejën e Hajberit dhe kur i mbushi 58 vjeç u zgjodh halif i besimtarëve. Kur Muhamedi as filloi të thërriste në islam, së pari te familja përmes ajetit: “*Tërhiqja vërejtjen familjes dhe të afërmve*”.¹⁵ Pastaj, Muhamedi a.s. filloi t’u fliste për këtë fe, duke ua shpjeguar misionin me të cilin ishte dërguar dhe nga ky mes i të ftuarve u ngrit Aliu, duke thënë: Unë besoj në atë, që fton ti. U martua me vajzën e të Dërguarit a.s., Fatimen r.a., dhe me të pati katër fëmijë: Hasanin, Husejnin, Zejneben dhe Ummu Kulthumin¹⁶. Ishte i njohur si një nga mendjet më të ndritura ndër sahabët dhe një nga njerëzit më trima të kohës së tij. Ai ishte një ndër shkruarit e shpalljes dhe gëzonte një besnikëri të madhe te Muhamedi a.s. Ali kishte tre vëllezër e dy motra: Talibi, Akili dhe Xhaferi, ndërsa njëra nga motrat e tij ishte Umu Hasani.

¹⁴ Ali Salabi, Kavaid el-hukm fi hilafeti Ali ibn Ebi Talib r.a., (<https://www.iuonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=10880>), parë për herë të fundit 26.01.2026.

¹⁵ Esh-shuara, 214.

¹⁶ Abdulvehab Nexhar, *El hulefau errashidun*, f.474.

Aliu, thirrës i vërtetë, i sinqertë, u flijua për udhëheqësin e tij

Ali b. Ebi Talibi, r.a., u propozua nga një numër shumë i madh i sahabëve për halif të ri. Megjithëse, për shkak të modestisë së tij, ai e refuzonte këtë pozitë, të tjerët e detyruan ta pranonte. Pas rënies dëshmor të halifit të drejtë Osman b.Afanit dhe përfundimit të procesit të varrimit, njerëzit iu drejtuan menjëherë Ali b. Abi Talib, duke i kërkuar besën për halifat. Ai fillimisht hezitoi të merrte këtë përgjegjësi, dhe, kur pa se nuk kishte zgjidhje tjetër, e la çështjen në dorën e sahabëve të hershëm nga muhaxhirët dhe ensarët, të cilët këmbëngulën në zgjedhjen e tij. Ai vendosi që betimi të bëhej në xhaminë e Profetit a.s., në praninë e banorëve të Medinës, dhe njerëzit i dhanë besën më 18 Dhul-Hixhe të vitit 35 hixhri. Ishte vetëm 58 vjeç kur u zgjodh halif i besimtarëve. Disa sahabë, si Abdullah b. Abbas, kishin sugjeruar që betimi të bëhej në mënyrë më private, për të shmangur tensionet e mundshme nga grupet, që kishin qenë të përfshira në ngjarjet e lidhura me vrasjen e Osmanit. Aliu e mori drejtimin e halifatit në një kohë shumë të vështirë dhe të ngarkuar me sfida të mëdha të thirrjes islame në mes të një prej sprovave më të rënda, që kishte kaluar ymeti islam. Ai u përball me refuzimin e betimit nga disa grupe në disa rajone, të cilët kërkonin fillimisht ndëshkimin e vrasësve të Osmanit para dhënies së besës. Sipas disa vlerësimeve historike, numri i atyre, që nuk e pranuan menjëherë betimin ishte i konsiderueshëm dhe i barabartë me ata, që e pranuan. Kështu, Aliu ishte halifi i parë mbi të cilin nuk u bashkuan të gjithë myslimanët njëzëri, ndryshe nga paraardhësit e tij Ebu Bekr, Omeri, dhe Osmani. Situata u ndërlikua edhe më shumë nga fakti se vrasësit e Osmanit përbënin një forcë të organizuar dhe me ndikim, sidomos pasi Aliu e zhvendosi kryeqytetin në Kufa, ku ata kishin më shumë ndikim dhe ishin të përzier edhe në radhët e përkrahësve të tij, duke e vështirësuar stabilitetin politik. Këto zhvillime çuan në përçarje të thellë sociale dhe politike, ndërsa disa nga sahabët e mëdhenj si Sa'd b.Ebi Vekas, Abdullah b.Omer, Usama b. Zejd dhe Ebu Musa al-Esh'ari u tërhoqën nga përfshirja në konflikt, duke e konsideruar atë si fitne. Si pasojë, uniteti i myslimanëve u dobësua, forcat

ushtarake u shpërndanë në rajone të ndryshme dhe autoriteti i halifatit u kufizua gradualisht në zona të caktuara, duke u përqendruar kryesisht në Kufa dhe rrethinat e saj.

Fitnet gjatë periudhës së halifatit të tij dëmtuan objektivat e thirrjes islame

Nga ngjarja e vrasjes së halifit të drejtë Osman b. Affan, u ndezën fitne të shumta që e shoqëruan tërë periudhën e halifatit të Aliut.r.a. Si pasojë, nën ndikimin e situatës së rëndë, sahabët u ndanë në qëndrime të ndryshme. Një grup prej tyre si Talha, Zubejri dhe Muaviu, mbronin qëndrimin se parësore ishte që të merrej menjëherë hak ndaj vrasësve të Osmanit, edhe pse kishin dhënë besën për Aliun, duke mos u pajtuar me mënyrën dhe kohën e trajtimit të kësaj çështjeje. Ata mendonin se drejtësia ndaj vrasësve ishte parakusht për qetësimin e situatës dhe bashkimin e myslimanëve. Ndërsa Aliu synonte fillimisht stabilizimin e shtetit dhe konsolidimin e autoritetit, përpara se të ndërmerrej ndëshkimi. Aishja, mendonte që të mblidheshin dy ushtritë dhe të ndihmonin Aliu. Nga ana tjetër, Muaviu i cili ishte guvernator i Shamit dhe i afërm i Osmanit, refuzoi t'i jepte besën Aliut derisa të zgjidhej çështja e vrasjes së Osmanit. Aliu u nis drejt tyre me qëllim që t'i bindte për unitet dhe t'i detyronte të jepnin besën, por kur mori lajmin për lëvizjen e Talhës, Zubejrit dhe Aishes drejt Basrës, ndryshoi drejtim dhe u nis për atje me synimin për pajtim dhe reformë. Në një fjalim të mbajtur në Kufa, ai theksoi se qëllimi i tij ishte afrimi dhe pajtimi ndërmjet myslimanëve, duke shmangur konfliktin dhe duke dhënë përparësi zgjidhjeve paqësore, për aq kohë sa nuk i nënshtroheshin padrejtësisë. Kur Muaviu mori vesh për lëvizjen e Ali ibn Abi Talib drejt Shamit, u përgatit dhe doli vetë në krye të ushtrisë së tij. Megjithëse pati shkëmbim delegacionesh mes dy palëve, çështja nuk shkoi drejt pajtimit: Aliu këmbëngulte në marrjen e besës (*bej'ah*) nga Muaviu (*ishte djali i xhaxhait të Osmanit*), ndërsa Muaviu këmbëngulte, që të zbatohet ndëshkimi ndaj vrasësve të Osmanit para dhënies së besës për Aliun. Më pas shpërtheu lufta në mes

të dy palëve në një vend të quajtur Siffin (pranë qytetit Raqqa në Siri), në vitin 37 h (657) dhe beteja vazhdoi për disa ditë me rezultate të luhatshme, derisa epërsiaanoi në favor të ushtrisë së Irakut ndaj ushtrisë së Shamit. Atëherë Amr ibn al-As i sugjeroi Muaviut, që të ngrinin mus'hafet mbi majat e shtizave dhe të thoshin: "Kjo është ndërmjet nesh dhe jush... njerëzit janë shkatërruar; kush do t'i mbrojë kufijtë? Kush do të bëjë xhihad kundër idhujtarëve dhe jobesimtarëve?" Pastaj Amri i tha Muaviut: "Dërgoji Aliut një mus'haf dhe ftoje në Librin e Allahut, sepse ai nuk do të refuzojë." Aliu tha: "Po, unë jam më i denjë për këtë... ndërmjet nesh dhe jush është Libri i Allahut." Kur të dy palët pranuan arbitrazhin, banorët e Irakut zgjodhën Ebu Musa el Eshariun, ndërsa banorët e Shamit zgjodhën Amr ibn al-Asin, si përfaqësues të secilës palë për pajtim mes tyre. Ata u pajtuan që të gjykonin mes këtij ymeti dhe të mos e kthenin atë në luftë apo në përçarje, derisa të bien në kundërshtim me marrëveshjen. Dokumenti i arbitrazhit e zgjati afatin e takimit të dy gjykuesve për 8 muaj, në mënyrë që të qetësoheshin zemrat dhe të reflektohej mbi pasojat e mosmarrëveshjes. Në Ramazan të vitit 37 hixhri, dy gjykuesit u takuan në Dumat al-Jandal dhe ranë dakord, që çështja e hilafetit t'i lihej sahabëve të mëdhenj dhe këshillimit (shuras) së muslimanëve. Megjithatë, mosmarrëveshja nuk u zgjidh për shkak të vështirësisë në dy çështjet kryesore të diskutueshme: besa e banorëve të Shamit për halifin dhe zbatimi i ndëshkimit ndaj vrasësve të Osmanit. Situata mbeti siç ishte para luftës: Iraku dhe Hixhazi nën drejtimin e Aliut, ndërsa Shami dhe zonat përreth nën Muaviun. Megjithatë, rezultati më i dukshëm i Siffinit dhe arbitrazhit ishte dobësimi i ushtrisë së prijësit të besimtarëve, Aliut, pasi disa prej atyre, që ishin me të, nga radhët e seb'ëve dhe vrasësve të Osmanit, kundërshtuan rezultatet e arbitrazhit. Nga mesi i tyre u shfaq një grup i quajtur lexuesit (*kurra*), të njohur si havarixh (rreth 120.000),¹⁷ të cilët i thanë Aliut: "Nuk ka gjykim përveçse i

¹⁷ Enciklopedia e historisë së botës islame, Përgatiti për botim në gjuhën arabe Ekipi kërkimor-shkencor i Studimeve Islame, përktheu nga arabishtja, Alban Reli Kajro, vëll.I, (Tiranë: Alsar, 2022), f.171.

Allahut.” Ai u përgjigj: “Është një fjalë e vërtetë, por me qëllim të gauar.” Kjo ngjarje solli një fitne të re në misionin e thirrjes dhe zgjerimit të thirrjes islame gjatë hilafetit të Aliut, pasi një grup nga kurratë u shkëput prej tij, duke kundërshtuar atë, që kishte ndodhur dhe i thanë: “E hoqe nga vetja petkun (hilafetin) që Allahu ta kishte veshur, dhe emrin (titullin) me të cilin Allahu të kishte quajtur, pastaj shkove dhe pranove arbitrazhin në fenë e Allahut; nuk ka gjykim përveçse i Allahut.” Aliu u dërgoi Abdullah b. Abbas për t’i argumentuar me Librin e Allahut. Si rezultat, rreth 4 mijë prej tyre u kthyen, ndërsa po aq mbetën në qëndrimin e tyre. Aliu vazhdoi t’i këshillonte dhe t’i ftonte të ndryshonin qëndrimin derisa u vështirësua situata, pasi ata nxitën edhe njerëzit kundër tij. Ata u mblodhën në Nahravan (veri të Irakut) dhe u bënë të fortë, duke shkakuar trazira në tokë, duke derdhur gjak dhe duke prerë rrugët. Aliu u drejtua drejt tyre me ushtrinë e tij në muajin Sha’ban të vitit 38 hixhri, por nuk e nisi luftën, derisa ata e nisën të parët. Më pas luftoi kundër tyre dhe i mundi, duke i vrarë shumicën prej tyre, dhe vetëm një numër i vogël shpëtoi.

Nga ana tjetër pritej që Aliu, r.a., me forcën e besimit, cilësinë shpirtërore dhe energjinë e tij të hollë intelektuale, të arrinte t’i kapërcente të gjitha përçarjet, që kishin lindur ndërmjet myslimanëve pas vrasjes së Osmanit, r.a. Edhe pse Aliu, r.a., e kishte mbrojtur Osmanin, r.a., madje kishte dërguar edhe dy djemtë e tij, Hasanin dhe Husejnin, për ta mbrojtur nga të pakënaqurit dhe rebelët, ai gjithsesi u akuzua për këtë vrasje.¹⁸ Ky keqkuptim çoi në dy beteja të mëdha, fatkeqësisht ndërmjet vetë myslimanëve (Beteja e Devës në vitin 36 h dhe Beteja e Siffinit në vitin 37h), gjatë të cilave humbën jetën rreth 110.000 myslimanë.^{19, 20} Një nga arsyet e keqkuptimeve ndërmjet myslimanëve ishte edhe largimi i një numri të madh sahabësh të njohur nga Medina. Omeri, r.a., ua kishte ndaluar sa-

¹⁸ Mahmud Shakir, *Et-terih ’ul islami*, vëll.III, f.253.

¹⁹ Ebu’l Fida el Hafidh b.Kethir Ed-dimeshki, *El Bidajetu ve en-nihajetu*, vëll.VII, f.218-221 si dhe 239-261.

²⁰ Mahmud Shakir, *Et-terih ’ul islami*, f.274-277.

habëve largimin nga Medina dhe vendosjen e tyre në rajone të tjera, përveç rasteve të xhihadit ose tregtisë. Ai synonte të ruante bërthamën e shëndoshë të kësaj gjenerate unike kuranore, e cila me një cilësi të tillë nuk është shfaqur kurrë më parë në historinë e njerëzimit. Megjithatë, rrethanat e reja, territoret e shumta të pushtuara dhe arsye të tjera e shtynë Osmanin, r.a., që të lejonte shpërnguljen e tyre. Është e qartë se distancat e mëdha dhe mungesa e informimit të mjaftueshëm kontribuuan dukshëm, që vrasja e Osmanit, r.a., të kuptohej ndryshe nga disa sahabë, ndër ta edhe vetë Muavije b. Ebi Sufjani, r.a., i cili gëzonte një popullaritet të madh në Sham. Kështu, ai me një ushtri të madhe, sulmoi kushëririn dhe dhëndrin e të Dërguarit a.s., duke derdhur gjakun e dhjetëra mijëra myslimanëve. Aliu, r.a., bëri gjithçka që të mos vinte deri te ky konflikt. Mirëpo, e gjithë urtësia dhe mençuria e tij dështuan përballë dallimeve të thella në perceptimin e këtij problemi, si dhe për shkak të presionit të jashtëzakonshëm të hipokritëve, të cilët e dëshironin derdhjen e gjakut mysliman. Nëse i analizojmë këto ngjarje, arrijmë në përfundimin se ato nuk mund të ishin parandaluar as me autoritetin e Aliut, r.a. I Dërguari a.s., ka thënë për të: *“Unë jam qyteti i dijës, ndërsa Aliu është porta e atij qyteti.”*²¹ Po ashtu, ai pati thënë Aliut: *“A nuk je i kënaqur që për mua të jesh ashtu siç ishte Haruni për Musain, me atë dallim se pas meje nuk ka më Pejgamber?”*

Nuk kam asnjë dyshim se kjo fitne dhe ajo që pasoi prej saj nga luftërat, që ndodhën ndërmjet Aliut dhe Aishes, Talhasë e Zubejrit, pastaj ndërmjet tij dhe Muaviut si dhe ndërmjet havarixhve dhe grupeve të tjera, që u shfaqën dhe valët e kryengritjeve, që pasuan njëra-tjetrën, të gjitha këto ishin si një sëmundje e rëndë, që i ra ymetit në kulmin e rinisë dhe fuqisë së tij. Kjo e ndali rrjedhën e tij jetësore, e pengoi të përmbushte zhvillimin që i takonte dhe e ndaloi të arrinte pjekurinë e plotë në mënyrën që i përshtatej. Në përgjithësi, kjo fitne përbënte një paralizë në jetën e ymetit islam dhe ishte burim i devijimit të natyrës së tij, duke lënë në trupin e këtij ymeti një çarje përmes së cilës u futën lloje të

²¹ Xhelaludin Sujutiu, *Tarihu-l- hulefai*, f.159.

ndryshme sëmundjesh dhe dobësish. Po të mos kishte ndodhur ajo fitne dhe pasojat e saj, fytyra e historisë do të kishte qenë ndryshe; Islami do të ishte përhapur me fuqinë e tij në të gjitha vendet dhe viset, dhe do të shihnim se popujt që sot janë ndër armiq të më të ashpër të Islamit dhe më të vendosur kundër tij, do të ishin ndër ata që do ta lavdëronin, do të krenoheshin me të dhe do të e çonin në kulm madhërimin e tij.²²

Të gjithë dijetarët janë të një mendimi se një dënim me vdekje për vrasje mund të shtyhet në kohë, nëse ekzekutimi i tij mund të shkaktojë trazira dhe përçarje; siç ndodhi me Talhan dhe Zubejrin, të cilët nuk kishin për qëllim rrëzimin e Aliut nga posti dhe as nuk kishin pikëpamje të ndryshme me të për çështje fetare, por vetëm mendonin se ai duhej të fillonte menjëherë me ndëshkimin e vrasësve të Osmanit. Ishte ky, pra, shkak i konfliktit, që shpërtheu midis tyre. Imam Kurtubiu saktëson se pjesa më e madhe e dijetarëve pohojnë se ajo që ndodhi në Basra, midis dy kampeve, nuk ishte diçka e vullnetshme dhe e paramenduar, por një betejë që u ndez papritur. Në fakt, ata kishin rënë tashmë në ujdi, që të bënin marrëveshje dhe të ndaheshin me paqe; mirëpo vrasësit e Osmanit, duke e ndjerë se po u afrohej ndëshkimi, u mblodhën dhe vendosën të ndaheshin në dy grupe, të cilat do t'u bashkoheshin të dyja kampeve për t'i nxitur në një luftë të ashpër. Kështu, grupi, që iu bashkua kampit të Aliut, filloi të përhapte idenë se Talha dhe Zubejri ishin treguar të pabesë. Ndërsa, grupi, që iu bashkua Talhës dhe Zubejrit, filloi të përhapte idenë se pabesia vinte prej Aliut. Në fakt, ata ia arritën qëllimit për të ndezur luftën. Megjithatë, të dyja palët ndërluftuese nuk hynë në një luftë për jetë a vdekje, por në një luftë mbrojtëse për të ruajtur pozitat; këto janë faktet që njihen, ndërsa Zoti e di më së miri të vërtetën. Pastaj Kurtubiu shton: nuk na lejohet që ta përshkruajmë ndonjërin prej sahabëve si fajtor absolut, sepse të gjithë ata, me vendimet e tyre, mendonin se po zbatonin porositë e Zotit të Madhëruar dhe të gjithë ata janë për ne pika referimi. Prandaj, nuk duhet të merremi më me atë, që ka ndodhur midis

²² Abdulvehap Nexhar, *El hulefa er'rashidune*, f.282.

tyre dhe nuk duhet t'i përmendim veçse për të mirë, sepse ata janë sahabët e Profetit a.s.²³

Ai na ka ndaluar që t'i shajmë. Vetë thëniet e Profetit a.s. tregojnë se ata kishin fituar kënaqësinë e Zotit, faljen dhe mëshirën e Tij. Kështu, për shembull, Profeti. a.s.) ka thënë se Talha është një shehid (martir) që ecën në tokë, duke paralajmëruar se ai do të martirizohej; dhe sikur dalja e Talhës në luftë të ishte mëkat, ai nuk do të konsiderohej shehid. E njëjta gjë vlen edhe nëse veprimi i tij do të ishte gabim në interpretim apo mos përmbushje e detyrimit, sepse njeriu konsiderohet shehid (dëshmor) vetëm nëse humb jetën në krye të detyrës; prandaj, ata duhen konsideruar siç përmendëm më sipër. Duke marrë parasysh të gjitha sa u thanë më sipër, duhet kuptuar se nuk mund t'i shajmë, as t'i fajësojmë, as t'i konsiderojmë si mëkatarë dhe as t'ua mohojmë meritat dhe përpjekjet e tyre. Kur e pyetën njërin prej tyre për gjakderdhjen, që kishte ndodhur, ai u përgjigj me ajetin kuranor: **“Ai ishte një popull që shkoi; atij i takoi ajo që fitoi, e juve ju takon ajo që fituat, dhe ju nuk jeni përgjegjës për atë që ata vepruan.”** (El-Bekare, 141). Ndërsa një tjetër u përgjigj: “Zoti më ruajti që të mos përzihem në të dhe që të dal me duar të pastra nga kjo gjakderdhje; atëherë pse ta ndyjmë gojën, duke përmendur se kush mund të ketë pasur gabim dhe duke akuzuar ndonjërin prej tyre për gjëra që nuk i ka bërë?” Kur e pyetën Hasan Basriun për konfliktin midis tyre, ai tha: “Ky ishte një konflikt në të cilin sahabët e Profetit a.s. ishin dëshmitarë, ndërsa ne jo. Ata e dinë se çfarë ndodhi, kurse ne jo; prandaj, ne e konsiderojmë të drejtë çdo gjë për të cilën ata ishin të një mendjeje, ndërsa nuk thellohemi në mosmarrëveshjet e tyre.” Kurse Muhasibiu (dijetarë dhe themelues i shkollës së Bagdadit) ka thënë: “Ne mbajmë të njëjtin qëndrim me Hasanin (Basriun), duke e ditur se ata ishin më të ndriçuar se ne në vendimet që morën; prandaj, ne e konsiderojmë të drejtë çdo gjë për të cilën ata ishin të një mendjeje dhe nuk merremi me mosmarrëveshjet midis tyre, as nuk japim opinione në lidhje me këtë.

²³ Enciklopedia e historisë së botës islame, Përgatiti për botim në gjuhën arabe Ekipi kërkimor-shkencor i Studimeve Islame, f.174.

Jemi të bindur se ata u përpoqën të kërkonin të drejtën në rrugën e Zotit, sepse ishin të besueshëm dhe të palëkundur në fenë e tyre; Zoti na udhëzoftë edhe ne.²⁴

Ishte referencë ndër sahabë sa i përket çështjeve të fesë dhe thirrjes islame

Ali r.a, ishte i thellë në dijet islame, dhe ishte referencë ndër sahabë sa i përket çështjeve të fesë dhe thirrjes islame. Njëherë një njeri erdhi dhe e pyeti Muaviun për një verdikt fetar (fetva) kurse ai i tha: Për këtë pyet Aliun”.²⁵ Ai ishte i pastër në moral, nuk fshehte në vete asnjë të keqe apo urrejtje. Fjalët dhe veprimet e tij ishin pasqyrim i drejtpërdrejtë i asaj që mbante në zemër. Ishte një nga sahabët më të ditur; njerëzit i drejtoheshin atij për zgjidhjen e çështjeve juridike islame (shariatike). E si të mos ishte i tillë, kur ishte rritur dhe edukuar në shtëpinë e të Dërguarit të Allahut i cili, siç transmeton El-Bera b. Azibi, r.a., i kishte thënë: *“Ti je i imi, dhe unë jam i yt!”* Trimëria e Aliut, r.a., ishte proverbiale. Ai nuk humbi asnjëherë në duel. I Dërguari i Islamit e donte shumë dhe kishte besim të plotë në forcën, dijen dhe besimin e tij. Ndoshta intensiteti i kësaj dashurie u shfaq më qartë ditën e Betejës së Hajberit, kur i Dërguari i a.s., ia dorëzoi flamurin Ebu Bekrit, r.a., për disa kështjella që nuk u arritën të pushtoheshin. Pas kësaj, i Dërguari, a.s. tha: *“Nesër do t’ia jap flamurin një njeriu që e do Allahun dhe të Dërguarin e Tij, dhe Allahu me siguri do t’i japë fitoren!” Pastaj e thirri Aliun, i cili vuante nga një infeksion në sy, dhe ia lëngoi syrin me pështymë dhe i tha: “Merre këtë flamur dhe shko derisa Allahu të ta japë fitoren!”²⁶*

Për trimërinë e Aliut, r.a., në atë betejë flet Xhabir b. Abdullahu, r.a., i cili thotë se Aliu mori derën e fortesës së Hajberit dhe e vendosi mbi

²⁴ Ibid. f.175.

²⁵ El Imam Hafidh Ahmed Ali ibn Haxher el Askalani, Fet’hul Bari, vëll.III, (Kajro: Daur’-rejan lit’turath, 1986), f.354.

²⁶ Ibid. vëll.VI, f.168, f.130, f.147; si dhe vëll.VII, f.87.

shpinë. Mbi atë derë u ngjitën luftëtarët e tjerë dhe e pushtuan kalanë. Më pas, ata u përpoqën ta tërhiqnin derën, por askush nuk mundi ta ngrinte. U deshën dyzet burra vetëm për ta ngritur atë!²⁷ Trimëria e Aliut, r.a., dhe dashuria e tij ndaj të Dërguarit të Allahut, ilustrohen më së miri nga guximi për të qëndruar në shtratin e të Dërguarit, a.s., atë natë kur ai, së bashku me Ebu Bekrin, r.a., bëri hixhretin drejt Medinës, ndërkohë që mushrikët po atë mbrëmje po përgatisnin atentatin ndaj tij. Nga ky shembull shihet qartë se Aliu, r.a., si thirrës i sinqertë (*da'i*), u flijua për udhëheqësin e tij, meqë shpëtimi i udhëheqësit ishte edhe shpëtim i misionit profetik, ndërsa shkatërrimi i tij do të nënkuptonte shkatërrimin e idesë për të cilën ai thërriste. Prandaj, siç vëren dr. Mustafa es-Siba'i, ishte plotësisht e mundur që shpatat kurejshite të shkar-konin zemërimin mbi kokën e Aliut, r.a., duke u hakmarrë kështu për faktin se ai ia kishte lehtësuar të Dërguarit të Allahut, shpëtimin. Megji-thatë, Aliu, r.a., nuk u zmbrops i për këtë arsye, preokupimi i tij kryesor ishte që flamuri i misionit të mbetej i sigurt.²⁸

Virtytet e Aliut r.a. që lanë gjurmë të dukshme në veprimtarinë e tij thirrëse

Aliu, r.a., kishte shumë virtyte që lanë gjurmë të dukshme në veprimtarinë e tij thirrëse (*da've*). Madje ai u dallua me disa cilësi që nuk i kishin as sahabët e tjerë, siç transmeton Abdullah b. Abbasi, r.a.: “Aliu posedonte tetëmbëdhjetë virtyte që nuk i posedonte askush nga ky ymet!”²⁹ Prandaj nuk është çudi që për këtë figurë madhështore në mesin e sahabëve janë transmetuar më së shumti rrëfime, siç thekson Imam Ahmedî: “Për asnjë sahabi të të Dërguarit të Allahut, nuk janë transmetuar aq shumë hadithe mbi virtytet e tij sa për Aliun!”^{30 31} Se sa shumë e donte

²⁷ Ibn Asakir, *Tarihu'l hulefai*, f.36.

²⁸ Mustafa Sibai, *Biografia profetike – mësimet dhe urtësi*, (Bejrut-Damask: el Mekteb el-islami, 1985), f.36.

²⁹ Xhelaludin Sujuti, *Terihu'l hulefai*, f.161.

³⁰ *Ibid.* f.157.

i Dërguari i Islamit, Aliun, r.a., më së miri tregon transmetimi i Ummu Selemes, r.a., në të cilin Pejgamberi, a.s., thotë: “*Kush e do Aliun, më do mua; kush më do mua, e do Allahun. Kush e urren Aliun, më urren mua; e kush më urren mua, e urren Allahun!*”. Është e pamundur të numërohen të gjitha cilësitë e këtij personaliteti të madh islam në pak rreshta. Mjaf-ton të përmendet se ai ishte ndër më të dalluarit në dituri, trimëri, drejtë-si dhe devotshmëri, duke u bërë model i gjallë i thirrjes islame në fjalë dhe në vepër. Në vitin 35h (656) u zgjodh në postin e halifit në Medine dhe sundoi deri më 40 h (661).

Omer b. Abdulazizi ka thënë: “Njeriu më asket në tokë pas Pejgamberëve, që kam njohur unë është Aliu.” Një njeri tregon: “E pashë Aliun, por ai nuk më pa. Kur ra nata, ai u fal gjatë, shumë gjatë. Kur përfundoi, e pashë se ecte i lodhur nga dhimbjet në këmbë për shkak të qëndrimit të gjatë në namaz. Ai vendosi dorën në mjekër, qante dhe thoshte me zë të ulët: ‘O dynja, mashtro dikë tjetër. Unë jam ndarë prej teje tri herë.’ Është fatkeqësi që ai e ka udhëhequr kalifatin vetëm katër vjet e 9 muaj e 7 ditë.”³²

Si mund të përfitohen këto parime në kontekstin bashkëkohor?

Së pari, është e domosdoshme rikthimi te qasja profetike dhe modeli i halifëve të drejtë në fushën e thirrjes islame, duke u mbështetur në sinqeritet, përkushtim dhe butësi, larg çdo forme ekstremizmi, ashpërsie apo neglizhence, si dhe duke ruajtur një balancë të shëndoshë ndërmjet besimit dhe veprimit, adhurimit dhe angazhimit në jetën shoqërore.

Së dyti, thelbësore mbetet fuqizimi i dimensionit praktik të shembullit në jetën e thirrësve, në mënyrë që ata të reflektojnë në sjellje dhe komunikim vlerat që predikojnë, duke e bërë modelin personal një mjet më

³¹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Abdillāh al-Ḥākim an-Nīsābūrī, *El-Mustedrek ‘ale’s-Sahihajn*, vëll.III, (Bejrut: Daru’l kutub el ilmije,1990), f.130.

³² Ebu’l Fadl Ahmed Ali Muhamed Haxher El Askalani, *El Isabe fi temjiz es’sahabe*, f.510.

të fuqishëm ndikimi sesa fjalimet e shumta. Gjithashtu, është e nevojshme që koncepti i thirrjes të zgjerohet përtej formave tradicionale, duke përfshirë edhe angazhimin institucional përmes strukturave arsimore, mediatike, kulturore dhe sociale që kontribuojnë në përçimin e mesazhit islam në mënyrë të organizuar dhe efektive.

Një tjetër aspekt me rëndësi është integrimi i dijes fetare me atë bashkëkohore, duke ndjekur shembullin e gjeneratave të para që e përhapën dijen paralelisht me thirrjen, çka sot kërkon ndërthurjen e njohurive tradicionale islame me arritjet shkencore moderne në funksion të shërbimit ndaj fesë dhe shoqërisë. Po ashtu, vëmendje e veçantë duhet t'i kushtohet drejtësisë sociale dhe respektimit të dinjitetit njerëzor, duke e kuptuar thirrjen jo vetëm si aktivitet brenda hapësirave fetare, por si një proces gjithëpërfshirës që synon përmirësimin ekonomik, shoqëror dhe politik në përputhje me objektivat madhore të shariatit. Në të njëjtën kohë, një sfidë e rëndësishme mbetet forcimi i unitetit dhe shmangia e përçarjeve, duke tejkaluar ndarjet ideologjike dhe politike në funksion të bashkimit të ymetit rreth vlerave të përbashkëta.

Martirizimi i tij humbje e madhe për misionin e thirrjes islame

Disa nga të afërmit e të vrarëve havarixhë, u pajtuan të merrnin hak për ta. Kështu, tre havarixhët (Abdurrahman b. Melxhem, Amr b. Bekr Et-Temimi dhe Barak b., Abdullah u morën vesh që të vrisnin Aliun, Muavi b. Ebi Sufjan dhe Amr ibn al-Asin në një ditë më 17 Ramazan, sepse erdhën në përfundim se shkaktarë të kësaj gjendjeje ishin: Aliu, Muaviu dhe Amr bin el Asi. Ata bënë një marrëveshje, që Abdurrahman b. Melxhem, të vriste Aliun, Baraku Muaviun dhe Amr b. Bekri, të vriste Amr b el Asin. Ibn Melxhemi u nis për në Kufa për të zbatuar atë, që kishte planifikuar me shokët e tij. U vendos në pritë për prijësin e besimtarëve në vendin nga ku ai zakonisht dilte në mëngjes për t'i zgjuar njerëzit për namaz, dhe kjo ndodhi në muajin Ramazan të vitit 40 hixhri. Kur Aliu doli nga shtëpia, duke thirrur njerëzit: "Namazi, namazi!", Ibn Melxhemi

u hodh mbi të dhe e goditi me shpatë, duke e qëlluar në ballë dhe duke i shkaktuar gjak, që i rridhte në mjekër.³³ Aliu buzëqeshi dhe tha 'Pejgamberi a.s. tha të vërtetën'. (Rënien dëshmorë të Aliut e kishte paralajmëruar Muhamedi a.s. Në një rast i kishte thënë atij "O Ali, kush të do ty, më do mua . E Kush të urren ty, më urren mua. Unë e shoh se ti o Ali nuk do të vdesësh pa t'u lagur mjekra me gjak." Madje në një rast i kishte thënë: "...A e di se kush do të jetë më i mjeri në kohën e fundit" Aliu kishte rrudhur krahët dhe kishte thënë: "Allahu dhe i Dërguari i Tij e dinë më së miri. Pejgamberi a.s. ia preu shkurt: "Vrasësi yt."

Atentati ndaj tij u krye nga harixhiu Abdurrahman b. Melxhem më 17 Ramazan të vitit 40 hixhri (661), derisa i printe xhematit në namaz të sabahut në Kufe. U godit me shpatë të helmuar dhe si pasojë e plagëve të marra nga ai atentat, pas tre ditësh, ndërroi jetë në moshën 63vjeçare. Ai qëndroi (i plagosur) të premtën dhe natën e së shtunës dhe shpirti i tij u kthye te Krijuesi, natën e së dielës. Hasani dhe Husejni e mbështollën me qefin dhe e varrosën në Dar al-Imarah në Kufa, e cila ishte edhe qendra e sundimit të tij. Gjatë kohës së Aliut vdiqën shumë sahabë si: Hudhejfe b. Jeman, Zubejr b. Avami, Talha, Selman Farisiu, Uvejs Karni Amar b. Jasiri, Suhejb Rrumi, Muhamed b. Ebu Bekr Sidik, Temim Ed-Dariu, Hisham b. Hakimi, etj.

Përfundim

Në përmbyllje të këtij punimi hulumtues nxjerrim përfundime se kemi të bëjmë me një figurë të lartë të thirrjes islame. Është fatkeqësi që ai e ka udhëhequr kalifatin, gjatë një periudhe shumë të trazuar të shtetit islam, ku kulmuan mosmarrëveshjet ndërmjet tyre, keqkuptimet e jash-tëzakonshme dhe një anarki e madhe. Sikur situata të kishte qenë ndryshe, çfarë mund të kishte arritur ky gjenial, me intelekt të mprehtë, cilësi të larta morale dhe hero i njohur, në planin e udhëheqjes dhe thirrjes islame. Ai arriti të forconte dhe të zgjeronte, duke planifikuar që thirrja

³³ Xhelaludin Sujuti, *Terihu'l hulefai*, f.141.

islame të bënte përparime të mëdha dhe të arrinte rezultate të jashtëzakonshme. Në të vërtetë, ky ishte një vazhdim i pandërprerë i aktiviteteve brilante të thirrjes islame të paraardhësve të tij, Ebu Bekr el-Siddik, r.a. Umeri r.a.dhe Osmanit vazhdoi vetëm rrugën e tyre. dhe ndërmori veprime, që do t'i siguronin një kujtim të lavdëruar deri në Ditën e Kiametit. Ai mbetet gjithashtu thirrësi i jashtëzakonshëm, i cili, përmes dashurisë për fenë e Krijuesit, urtësisë dhe metodave të mira ka shënuar rezultate të jashtëzakonshme edhe pse hilafeti i tij ishte mbytur thuajse në fitne e komplete.

Argumentimi me hadith në gramatikën arabe

Dr. Kujtim Mirzo*

Abstrakt

Argumentimi me hadithin profetik në gramatikën arabe është një ndër çështjet të cilat i kanë trajtuar dijetarët e gjuhës arabe. Di-jetarët e gramatikës arabe, gjatë përpilimit të rregullave gramati-kore, u mbështetën në burime themelore si Kur'ani Fisnik dhe të folurit elokuent dhe të pastër të arabëve, gjegjësisht poezinë e tyre që nga periudha paraislame. Megjithatë, u ngrit diskutimi nëse hadithet profetike mund të konsiderohen gjithashtu burim i vlef-shëm gjuhësor, duke qenë se ato përmbajnë fjalët e të Dërguarit, Muhamedit a.s. cili njihej për elokuencë të lartë në gjuhën arabe. Kjo çështje ka qenë objekt debati mes dijetarëve: një pjesë e tyre e pranoi argumentimin me hadith me kushte të caktuara, ndërsa

* Autori, Dr. Kujtim Mirzo ka lindur në qytetin e Dibrës, më 1985. Shkollën e mesme e ka kryer në Medresenë "Isa Beu" në Shkup (2000-2004). Në vitin 2005, vijon studimet në Universitetin Islamik të Medinës, në Fakulteti i Gjuhës Arabe, ku përfundon me sukses të lartë të tre ciklet e studimeve, studimet themelore, magjistraturën dhe doktoratën. Aktualisht është profesor i gjuhës arabe në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup. E-mail: kujtimmirzo2020@gmail.com. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me Inespera Originality, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

të tjerë treguan rezervë për shkak të mundësisë së transmetimit me kuptim dhe jo gjithmonë fjalë për fjalë. Studimi i këtij debati pasqyron metodologjinë e kujdesshme të dijetarëve në ruajtjen e saktësisë gjuhësore, si dhe rëndësinë e verifikimit të burimeve në ndërtimin e rregullave të gjuhës arabe.

Fjalë çelës: argumentin, hadith, gramatikë, gjuhë arabe, gramaticientë

Abstract

The use of Prophetic Hadith as linguistic evidence in Arabic grammar is one of the issues addressed by scholars of the Arabic language. In formulating grammatical rules, Arabic grammarians relied on primary sources such as the Noble Qur'an and the eloquent, pure speech of the Arabs, particularly their poetry from the pre-Islamic period. However, a debate arose regarding whether the Prophetic Hadiths could also be considered a valid linguistic source, given that they contain the words of the Messenger, Muhammad (peace be upon him), who was known for his exceptional eloquence in the Arabic language. This issue became a subject of scholarly debate: some scholars accepted the use of Hadith as grammatical evidence under specific conditions, while others expressed reservations due to the possibility that many Hadiths were transmitted by meaning rather than verbatim. The study of this debate reflects the careful methodology of scholars in preserving linguistic accuracy, as well as the importance of verifying sources in establishing the rules of the Arabic language.

Keywords: argumentation, Hadith, grammar, Arabic language, grammarians

Hyrje

Tema e të argumentuarit nëpërmjet hadithit profetik në gjuhën arabe është njëra nga temat e rëndësishme për të cilën kanë diskutuar dijetarët. Disa dijetarë e kanë mbështetur përdorimin e hadithit për të vërtetuar aspekte dhe rregulla të gjuhës arabe, përkrah Kuranit Fisnik, ngase si (hadithi) është sqarim i Kuranit dhe atë e ka shprehur i Dërguari a.s., të cilit, Allahu ia mësoi elokuencën. Ndërkaq, dijetarë të tjerë e kanë refuzuar për arsye të caktuara. Dijetarët e gjuhës arabe janë pajtuar unanimisht për Kuranin Fisnik, si burim të parë dhe më të fuqishëm të argumentimit në gjuhën arabe. Po ashtu edhe nëpërmjet poezive elokuente arabe, kohën e të cilave e kanë kufizuar nga periudha e injorancës (paraislame), periudha islame, e deri në vitin 150 hixhrij. E gjithë kjo ishte përpjekje për të ruajtur gjuhën nga fjalët e huaja, veçanërisht pas shfaqjes së gabimeve gjuhësore për shkak të zgjerimit të shtetit Islam dhe të përzjerjes së arabëve me të huaj.¹

Pozita e hadithit profetik te gjuhëtarët arabë

Emërtimi “hadith” në terminologjinë e shkencës së hadithit nëkupton: “Çdo gjë që i atribuohet të Dërguarit të Allahut (s.a.v.s) nga fjalët, veprat ose miratimet e tij”.²

Ndërkaq, sipas gramatikanëve të gjuhës arabe, hadithi është fjala e të Dërguarit (s.a.v.s.). Gramatikanët merren pikërisht me fjalën (shprehjen gjuhësore), sepse ajo është objekti i gramatikës, burimi i argumentimit të tyre dhe referenca e rregullave, që nxjerrin. Po ashtu, edhe thëniet, që u atribuohen sahabëve ose tabi’inëve, kur transmetohen nëpërmjet rrugës së muhaddithëve (dijetarëve të hadithit), marrin të njëjtin status, sikur

¹ Shawqī Dayf, *al-Madāris al-Nahwiyya*, (Kajro: Dār al-Ma‘ārif, 1968), f.16.

² Muhammad ibn Salih al-Uthaymin, *Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, (Kajro: Maktabat al-‘Ilm, 1994), f.74.

thëniet e ngritura (të atribuuar drejtpërdrejt) te i Dërguari i a.s., për sa i përket përdorimit të tyre si argument në vërtetimin e një fjale gjuhësore ose të një rregulli gjuhësor.³ Pa dyshim, gjuha arabe është pasuruar ndjeshëm me fjalë dhe emërtime të reja nga hadithi i të Dërguarit a.s. dhe kuptimi i tyre nuk zërthehet veçse sipas asaj, që është transmetuar. Për shembull: fjala “Salah” e cila tek arabët nënkuptonte vetëm fjalën “lutje”, më pas u përdor për namazin. Krahas kësaj, ekzistojnë shumë emërtime të tjera gjuhësore, si: sexhde, zekah, saum, fisk, dhe të tjerë. I Dërguari i Allahut, Muhamedi, (paqa dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të) ishte më elokuenti i arabëve në të shprehur në gjuhën arabe. Ai ka thënë: **“Unë jam më elokuenti i arabëve, ngase unë jam nga kurejshitet”**.⁴

I Dërguari a.s. u fliste fiseve arabe në dialektet e tyre dhe kjo dukuri i bëri shokët e tij të mahniten në shumë raste. Në gramatikën arabe është e njohur një shprehje, e cila është dialekt i një fisi të caktuar arab. Ajo është shprehja: أَكْلُونِي الْبِرَاعِيثُ (ku folja është e shprehur në shumës ngase vepruesi është në shumës). Në të njëjtën mënyrë i Dërguari i Allahut (s.a.v.s) e shprehu hadithin e tij ku thotë:

بِتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةَ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ “Ndërrohen te ju melaiket gjatë natës dhe melaiket gjatë ditës”.⁵

I Dërguari a.s. po ashtu e përdori hadithin në një dialekt të një fisi jemenas, të cilët, nyjën shquese ال e shprehin me ام ku thotë:

ليس من أم بر أم صيام في أم سفرٍ “Nuk është mirë të agjërohet në udhëtim”⁶

³ Manahij Al-Jami’ah Al-Madinah, Al-alamiyah, *Usul al-Nahw, Marhalat al-Māgister*, (Malaysia, Al-Jami’ah Al-Madinah, Al-alamiyah, 2005), f.75.

(<https://shamela.ws/book/11199>). (parë për herë të fundit, 16.05.2026).

⁴ Abū Muḥammad al-Baghawī, *Sharḥ al-Sunna*, vëll.IV, (Damask: al-Maktab al-Islamij, 1983), Kitāb al-Jumu’a, ḥadīth nr: 1045, f.202.

⁵ Muhammad al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Faḍl Ṣalāt al-‘Aṣr, (Bejrut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422).

⁶ Muhammad al-Bukhari, . Kitāb al-Ṣawm, ḥadīth nr. 1946.

Librat, që trajtojnë fjalë të rralla të haditheve الْحَدِيثُ janë të pasura me fjalë të reja, të cilat nuk i ka përdorur askush tjetër përveç të Dërguarit a.s. Ndër to është hadithi: مَنْ أَطَّلَعَ مِنْ صَيْرٍ بَابٍ فَقَدْ دَمَرَ “Kush shikon nga e çara e derës, ai ka hyrë”. Ebu Udejde ka thënë: “Nuk janë dëgjuar këto fjalë, pos në këtë hadith”. (fjala صَيْر e çara e derës dhe folje دَمَرَ ka hyrë).⁷

Ai e ndaloi fitimin e lavires زَانِيَةَ الرَّمَّازَةِ. Haxhaxhi tha: “Fjala زَانِيَةَ është زانية (lavire). Nuk e kam dëgjuar këtë fjalë asnjëherë e as nuk e di nga buron”.⁸

Këta janë disa shembuj të shprehjeve, që i ka sjellë i Dërguari a.s. dhe që nuk kanë qenë të njohura më parë. Librat e Garibul-Hadith, të gjuhës, të fikhut, e të disiplinave të tjera janë mbushur me to dhe janë shkruar vepra të ndryshme për shpjegimin e fjalëve të rralla, emërtimeve, stilit elokuent dhe domethënies së tyre. edhe emërtime e shprehje të qarta dhe shumë elokuate, të cilat arabët nuk i kishin përdorur më parë, dëshmojnë për pozitën e lartë të hadithit të të Dërguarit a.s.

Pra, hadithi profetik e ka pasuruar gjuhën arabe me shumë fjalë dhe struktura të reja. Gjuhëtarët e kanë shfrytëzuar këtë pasuri të madhe dhe i kanë mbushur librat, fjalorët dhe veprat e tyre, për të afuar kuptimet dhe për të treguar pozitën e hadithit në gjuhë, si dhe për të theksuar mundësinë e argumentimit nëpërmjet tij. Kushdo që i shqyrton librat e gjuhës, krahas dëshmimeve kuranore dhe poetike, do t’i gjejë të pasura edhe me citime nga hadithi profetik, Kjo tregon për pozitën e lartë të hadithit profetik te gjuhëtarët, e që është një tregues se ai është në një shkallë shumë të lartë, afër Kuranit, por nuk e arrin gradën e tij, sepse dallohet fjala Krijuesit nga fjala e krijesës, por që, nga ana gjuhësore, hadithi vjen menjëherë pas Kuranit.

⁷ Ibn Al-Athir, *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa’l-athar*, vëll.III, (Bejrut: al-Maktaba al-‘Ilmiyya 1979), f.66.

⁸ Abu al-Qasim Bin Sallam, *Gharīb al-Ḥadīth*, vëll.I, (Deccan: Dār irat-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya, 1964), f.341.

Argumentimi me hadith në gramatikën arabe

Vërtet, çështja e argumentimit me hadith në gjuhë është çështje e vështirë, e cila ka krijuar mospajtim dhe kundërshtim te dijetarët e gramatikës në periudha të ndryshme historike. Por, ne shohim se gramatikanët e parë dhe themeluesit e të dy shkollave kryesore të gramatikës, ajo e Basrës dhe e Kufes, nuk i kishin kushtuar rëndësi kësaj çështjeje dhe nuk kishte pasur mospajtim mes tyre. Përkundrazi, ata vendosën parime dhe rregulla për argumentimin me rregullat gramatikore, siç ishin: poezia e periudhës para-islame, islame dhe emevite, si dhe huazimi i shprehjeve nga disa fise arabe të caktuara. Ata, pra, vendosën vetëm parime dhe nuk iu qasën kësaj tematike. Megjithatë, për të dëshmuar për kuptime të ndryshme gjuhësore, nuk ka gjuhëtar, i cili e ndalon argumentimin me hadith, ngase librat burimore dhe fjalorët janë të stërmblshura me hadithe. Pra, kjo çështje ka të bëjë vetëm me argumentimin me hadith, për të dëshmuar për rregulla gramatikore, edhe do të duhej theksuar që, kjo çështje nisi të diskutohej në mes të dijetarëve të mëvonshëm, e jo te dijetarët e hershëm. Ky diskutim mes dijetarësh bëhej në tre drejtime:

1. Drejtimi i refuzimit të argumentimit me hadith në rregullat gramatikore;
2. Drejtimi i lejimit absolut të argumentimit me hadith;
3. Drejtimi i qëndrimit mesatar mes dy drejtimeve, duke vendosur kushte.⁹

Drejtimi i parë

Këtë drejtim e përfaqësuan Ebu Hajjan dhe Ibnu Dai'a, dy dijetarë andaluzianë, dhe këta konsiderohen të parët, që trazuan këtë çështje dhe më pas ajo filloi të trajtohet në mesin e gjuhëtarëve arabë.

⁹ Ahmad Mukhtar Abdel Hamid, *Al-Baḥṭh al-Lughawī 'inda al-'Arab*, (Bejrut: 'Ālam al-Kutub, 2003), f.35.

Ebu Hajjan thotë: “Shumë ka argumentuar përpiluesi (synon Ibën Malikun, përpiluesi i elfijes) me hadithe për të vërtetuar rregullat e përgjithshme të gjuhës arabe. Por, nuk kam parë askënd nga dijetarët e hershëm apo të mëvonshëm ta ketë ndjekur këtë rrugë. Përkundrazi, themeluesit e parë të gramatikës, që i nxorën rregullat nga gjuha e arabëve, siç janë: Ebu Amr ibn el-Ala, Isa ibn Umer, el-Halil dhe Sibejh (imamë të shkollës së Basrës), si dhe el-Kisa’i, el-Ferra’ dhe Ali ibn Mubarek el-Ahmar dhe Hisham ed-Darir (imamë të shkollës së Kufës) nuk e kanë bërë këtë. Po ashtu këtë rrugë nuk e kanë ndjekur as të mëvonshmit nga të dyja palët dhe të tjerët nga dijetarët e rajoneve si Bagdadi dhe Andaluzia. Këtë çështje e trajtuan disa dijetarë të vonshëm dhe thanë: Dijetarët e lanë këtë (argumentim me hadith) sepse nuk ishin të sigurt, që fjalët e haditheve janë transmetuar fjalë për fjalë nga i Dërguari (s.a.v.s.), pasi që ato mund të jenë përcjellë sipas kuptimit. Ndërkaq, nëse ata do të ishin të sigurt se ai hadith, vërtet është fjala e të Dërguarit (s.a.v.s), atëherë hadithi do të konsiderohej si Kurani Fisnik për të vërtetuar rregullat e përgjithshme.¹⁰

Refuzimi i argumentimit nëpërmjet hadithit ndodhi për dy arsye:

1. Transmetuesit e hadithit e lejuan transmetimin e hadithit me kuptim (jo fjalë për fjalë siç e ka thënë i Dërguari s.a.v.s.), por me të shprehurit e tyre. Për shembull, për të njëjtin rast gjejmë tri shprehje të ndryshme:

(رَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)، (مَلَكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)، (حُدَّهَا بِمَا

مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)¹¹

Pra, duket qartë se i Dërguari a.s. nuk i ka thënë të tri këto shprehje. Këto tri transmetime janë transmetuar nga tre persona dhe ata vetë i kanë shprehur me fjalët e tyre.

¹⁰ Al-Suyuti, *al-Iqtirah fi Uşul al-Naḥw*, (Damask: Dār al-Bayrūtī,2006), f.44.

¹¹ Muhammad al-Bukhari, *Şaḥīḥ al-Bukhārī*, vëll.III, Kitāb al-Wakāla, ḥadith nr. 2310, f.100.

2. Në hadithet e transmetuara, u bënë gabime gjuhësore të shumta, ngase shumë transmetues ishin joarabë. Ata e mësonin gjuhën arabe përmes gramatikës dhe ishte e natyrshme, që të gabojnë, duke mos e ditur. Kështu që bëhet e qartë se ato ishin gabime të tyre, ngase është transmetuar se i Dërguari a.s. ishte më elokuenti i arabëve dhe se ai fliste me nivelin më të lartë të oratorisë, sepse ai ishte i mësuar nga Allahut Fuqiplotë.¹² Ebu el-Hasan ibnu Dai'a thotë: “Lejimi i transmetimit me kuptim është arsyeja, sipas meje, pse imamët e hershëm, si Sibejhi dhe të tjerët e lanë përdorimin e hadithit si argument për vërtetimin e rregullave të gjuhës. Ata u mbështetën në Kuran dhe në transmetimin e saktë nga arabët (poezisë). Po të mos lejohej transmetimi i hadithit sipas kuptimit, atëherë për vërtetimin e gjuhës së pastër do të ishte më parësore të merrej fjala e atij, që gjuha e tij, është më e pastra e arabëve, fjala e të Dërguarit a.s.”¹³

Drejtimi i dytë

Këtë drejtim e përfaqëson i një grup i madh i dijetarëve që janë të periudhës së mëvonshme, si: Ibën Maliku (autori dhe përpiluesi i el-fijes), ibën Haruf el-Endeluzij, ibnul-Enbarij, Ibën Hixhami, Ibën Mendhuri, Demamini dhe shumë të tjerë.¹⁴

Krahas të folurit të pastër arab (poezive), ata kanë shkruar drejt lejimit të përdorimit të hadithit profetik si argument për themelimin e rregullave gramatikore. U janë përgjigjur kundërshtarëve (drejtimit të parë) duke thënë se hadithi profetik ka qenë në kohën kur përdorej si argument dhe gjuhët ende nuk ishin prishur. Demamini i ka replikuar Ebu Haj-

¹² Tahir ibn Salih, *Tawjīh al-Nazar ilā Uṣūl al-Athar*, vëll.II, (Halep: Maktabat al-Maṭbū'at al-Islāmiyya 1995), f.700–701.

¹³ Abd al-Qadir ibn Umar Al-Baghdadi, *Khizānat al-Adab wa Lubab Lubab al-'Arab*, vëll.1, (Kajro: Maktabat al-Khanji, 1996), f.10.

¹⁴ Fu'ad Hanna, *Fi Usul Al-Lughah Wa Al-Nahw*, (Bejrut: Dar Matba'at al-Kutub 2007), f. 54.

janit (ithtar i drejtimit të parë), se në këtë çështje, bindja (el-jekin) nuk është e kërkuar, por ajo, që kërkohet është mbizotërimi i mendimit (probabiliteti i fortë), i cili është edhe baza e shumë dispozitave fetare. Ndërkaq, sa i përket çështjes së lejimin të transmetimit të hadithit sipas kuptimit (jo fjalë për fjalë nga i Dërguari a.s.), ajo vlen vetëm për atë, që nuk është përpiluar dhe nuk është shkruar në libra. Ndërsa, ajo që është shkruar dhe është ruajtur në libra, nuk lejohet të zëvendësohet pa ndonjë pajtim mes dijetarëve.¹⁵

Hadithin e kanë transmetuar burra nga brezi i parë i islamit, dhe ata kanë përdorur gjuhën më të pastër arabe. Prandaj transmetimi i hadithit nga ta, sipas kuptimit, nuk e nxjerr hadithin nga të qenët argument në gjuhë, sepse gjuha e tyre është argument. Edhe nëse pasur ndonjë ndërhyrje në shprehjen e fjalëve të të Dërguarit a.s., ata që e kanë bërë këtë ndërhyrje, kanë pasur njohuri të thella për gjuhën dhe përcimin e kuptimeve, gjë që lejon atë formulim të fjalëve të hadithit, duke pasur qetësi shpirtërore dhe siguri për saktësinë e transmetimit. Madje disa nga ta, që e ndalonin transmetimin e hadithit sipas kuptimit, siç është Kadi Ebu Bekr ibn el-Arabi, e kanë lejuar këtë për sahabët, për hir të elokuencës dhe të rrjedhshmërisë gjuhësore së tyre, kujdesit të të veçantë dhe faktit, që shpallja hyjnore zbriti në gjuhën e tyre, ndërkohë që ata ishin të pranishëm.

Ndërsa ajo që pretendon kundërshtari i këtij mendimi, se në hadith kanë ndodhur gabime gjuhësore, ose shtrembërime në transmetim, diçka e ngjashme ka ndodhur edhe në poezi, si shtrembërime në fjalë, gabime gjuhësore dhe transmetim sipas kuptimit. Shembull për këtë është poeti Hammad er-Ravije, i cili bënte gabime gjuhësore, e prishte metrikën e vargjeve dhe madje trillonte poezi. Kështu që, pretendimi se në hadith ka gabime gjuhësore (lahn) është i pavërtetë, sepse nëse me “gabim gjuhësor” nënkuptohet ai lloj gabimi në Ai'rab (vokalet e fundit të fjalëve) i cili nuk mund të justifikohet në asnjë mënyrë, qoftë edhe sipas ndonjë dialekti arab, atëherë një gjë e tillë nuk gjendet në hadith.

¹⁵ Tahir ibn Salih, Tawjih al-Nazar ilā Uṣūl al-Athar, f.702.

Drejtimi i tretë

Ithtarët e këtij drejtimi e shohin një qëndrim të mesëm në mes të ndalimit dhe të lejimit të argumentimit me hadithin profetik. Nga përfaqësuesit më të shquar të këtij drejtimi është Ebu Is'hak Esh-Shatibij dhe Sujutiu.

Shatibiu në shpjegimin e elfijes thotë: “Nuk kam gjetur asnjë nga gramatikanët të ketë marrë si dëshmi hadithin e të Dërguarit të Allahut (s.a.v.s.), megjithëse ata argumentojnë me fjalët dhe poezitë e arabëve mendjelehtë, për arsye se hadithet janë transmetuar me kuptim dhe se ndryshojnë transmetimet dhe fjalët e haditheve”.

Sa i përket hadithit, ai ndahet në dy kategori:

1. Hadithi për të cilin transmetuesi është kujdesur për kuptimin e jo për fjalët e tij. Këtë hadith nuk e kanë përdorur gramatikanët si dëshmi në gjuhë.
2. Hadithi i transmetuar me përpikëri, për një qëllim të veçantë, siç janë hadithet, që synojnë sqarimin e elokuencës së të Dërguarit a.s., letrat e tij, si ajo drejtuar Herakliut, letra e tij për Wa'il ibn Huxhr, si dhe shembujt profetikë. Në këto raste, hadithi mund të përdoret si dëshmi në gjuhën arabe.

Ibn Maliku nuk e ka bërë këtë dallim të domosdoshëm, por ka folur për hadithin në mënyrë të përgjithshme. Nuk di se ndonjë prej të parëve e ka përmendur këtë ndarje, përveç Ibn Harufit, i cili në disa hadithe ka shprehur dyshim, deri në atë pikë sa Ibn Da'i thotë: Nuk e di se pse i ka përmendur këto hadithe, si argumente apo vetëm si shembuj?

E vërteta është se Ibn Maliku nuk është i saktë në këtë çështje, sikur ai ta ketë ndërtuar mendimin për moslejimin e përcjelljes së hadithit me kuptim (jo fjalë për fjalë), gjë që është një mendim i dobët.¹⁶

Kështu pra, Shatibiu mban një qëndrim të ndërmjetëm mes refuzimit të plotë dhe lejimit të plotë.

¹⁶ Abd al-Qadir ibn Umar Al-Baghdadi, *Khizānat al-Adab wa Lubāb Lubāb al-ʿArab*, f.13.

Edhe Sujuti e ndoqi atë mendim në librin e tij “El-Iktirah fi Usul en-Nahw”, ku tha: “Sa i përket fjalës së të Dërguarit të Allahut (s.a.v.s.), argumentohet me të, nëse është vërtetuar se është transmetuar fjalë për fjalë, por kjo është shumë e rrallë, sepse shumica e haditheve janë transmetuar sipas kuptimit. Ato i kanë përcjellë edhe joarabët para se të shkruheshin dhe i kanë shprehur me fjalët, që ua ka lejuar shprehja e tyre, duke zëvendësuar një shprehje me një tjetër. Prandaj e sheh një hadith të vetëm në të njëjtën ngjarje të transmetuar në forma dhe shprehje të ndryshme. Për këtë, e kritikuan Ibën Malikun, sepse ka argumentuar për rregulla gramatikore me hadithe”.¹⁷ Në kohët e fundit janë shfaqur mendime dhe studime, që e kanë trajtuar këtë çështje, por nuk dalin jashtë këtyre tre drejtimeve. Ndër më të njohurit është libri i Dr. Sheuki Dajfit “El-Medaris en-Nahvijje” i cili përkrah drejtimin, që e ndalon përdorimin e hadithit si argument gjuhësor. Po ashtu edhe Dr. Halile el-Hadithi në librin e saj “Esh-Shahid ve Usul en-Nahw”.

Rezyme

Çështja e përdorimit të hadithit profetik si argument në gjuhë konsiderohet një nga temat e rëndësishme rreth së cilës ka pasur debat dhe mospajtime mes dijetarëve. Pas shqyrtimit të shumicës së mendimeve për këtë çështje, ato nuk dalin jashtë tre drejtimeve kryesore:

Drejtimi i parë: Refuzimi i përdorimit të hadithit si argument në çështjet gramatikore. Ndër përfaqësuesit e këtij qëndrimi ishin Ebu Hajjani dhe të tjerë.

Drejtimi i dytë: Lejimi i përdorimit të hadithit si argument. Në krye të këtij mendimi ishin Ibn Malik dhe Ibn Hishami.

Drejtimi i tretë: Një qëndrim i ndërmjetëm mes dy drejtimeve të para. Këtë mendim e përfaqëson Shatibiju dhe Sujutiu në një nga qëndrimet e tij.

¹⁷ Al-Suyuti, Al-Iqtirāḥ fi Uṣūl al-Naḥw, f.74.

Dhe mendimi që ne zgjedhim, në përputhje me shumicën e dijetarëve të gjuhës, është lejimi i përdorimit të hadithit si argument, por me kushte dhe rregulla, sepse ai është transmetuar sipas kuptimit. Fjalët, që i ka thënë i Dërguari a.s. gjatë një periudhe prej njëzet e tre vitesh, ishte e vështirë dhe nuk janë shkruar menjëherë në formë libri zyrtar. Përmbledhja dhe shkrimi i hadithit fisnik ndodhi vetëm në kohën e kalifit umejad Omer ibn Abdulaziz, në fillim të shekullit të dytë hixhri.

KDU: 28-23(05)

Shtatë kira'ete në suren Jasin (analizë texhvidi)*

Prof. Dr. Kurra Hfz. Xhevad Shoshiq**

Abstrakt

Dihet mirë se *kira'etet* janë një shkencë shumë e rëndësishme kuranore në kontekstin e të kuptuarit dhe interpretimit të tekstit kuranor. Ato mund të trajtohen si një metodë e interpretimit të Kuranit kur është fjala për *kira'etet mutevatir*, ose si një metodë e interpretimit të Kuranit me hadith në rastin e *kira'eteve shadh*, të dhënat e të cilëve bazohen në tradita individuale (*'ahad*). Nga ana tjetër, *kira'etet* kanë dimensionin e tyre praktik për sa i përket aplikimit të qëndrueshëm përmes formës së *tilavetit*. Ka shumë literaturë në arabisht që i kushtohet *kira'eteve*. Ky tekst synon të

* Marr nga autori Xhevad Shoshiq në: "Sedam kira'eta u suri Jasin," *Zbornik radova FIN-a*. (Sarajevë: Fakulteti i Shkencave Islame në Sarajevë, 2020), f. 49–70.
https://fin.unsa.ba/wp-content/uploads/2021/06/024_Zbornik-24-2020.pdf (lexuar më 19.05.2026).

** Dr. Azmir Jusufi ka mbaruar magjistraturën dhe doktoratën në Fakultetin e Shkencave Islame në Sarajevë, lëmi i tefsirit. Është imam i dytë dhe mual-lim në xhaminë "Darus-selam" - Arbana në Prizren, si dhe përkthyes dhe interpret gjyqësor. Punon në "Prestige". **E-mail:** jusufiazmir@gmail.com. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me Inspera Originality, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

paraqesë leximet e ndryshme të tekstit kuranor sipas medhhe-beve të shtatë imamëve të shkencës së kira'etit, përkatësisht rarrive të tyre, duke marrë suren Jasin si një kornizë ekzemplare.

Fjalë çelës: kira'ete, shtatë harfe, mutevatir, shadh, texhvid.

Abstract

It is well known that Qirā'āt constitute a highly significant Qur'anic science in the context of understanding and interpreting the Qur'anic text. They may be treated as a method of Qur'anic interpretation in the case of mutawātir Qirā'āt, or as a method of interpreting the Qur'an through ḥadīth in the case of shādh Qirā'āt, whose reports are based on individual (āḥād) transmissions. On the other hand, Qirā'āt also have their practical dimension in terms of consistent application through the form of recitation (tilāwah). There is extensive Arabic literature dedicated to Qirā'āt. This text aims to present the different readings of the Qur'anic text according to the schools of the seven imams of the science of Qirā'āt, namely their transmitters (rāwīs), taking Sūrat Yāsīn as an exemplary framework.

Keywords: Qirā'āt, seven aḥruf, mutawātir, shādh, tajwīd.

Hyrje

Kira'etet e Kuranit janë shqiptime të ndryshme të disa fjalëve kuranore ose të frazave të tëra, brenda një ajeti. Këto shqiptime, si pasojë, ofrojnë kuptime të ndryshme të tekstit, e që janë ndër të tjera, lëndë e shkencës së texhvidit - kira'etit.

Shtatë mënyrat e leximit të Kuranit dhe shtatë leximet e sotme të Kuranit i kanë ngatërruar shumë njerëz duke i bërë të mendojnë se nuk ka dallim midis këtyre llojeve të leximit. Allahu xh.sh., e shpalli Kuranin në shtatë mënyra leximi, dhe leximet kuranore, të cilat nuk kufizohen vetëm në numrin shtatë, sipas renditjes së besueshme kronologjike të transmetuesve, u miratuan nga i Dërguari i Allahut a.s. Megjithatë, leximet autentike të sotme të Kuranit janë të lidhura në një farë mënyre me shtatë mënyrat e leximit.

Sipas një mendimi, leximet e sotme të Kuranit burojnë nga të gjitha "shtatë mënyrat" e leximit. Sipas një mendimi tjetër, ato lindën vetëm nga një mënyrë. Sipas një mendimi të veçantë, i cili bazohet në origjinën e tyre nga një mënyrë, këto lexime kuranore lindën nga mënyra sipas së cilës i Dërguari i Allahut a.s., e recitoi Kuranin për herë të fundit para melekut Xhibril. Prandaj, në këtë punim do të bëhet fjalë për analizën e texhvidit të kira'eteve në suren Jasin: *aspektin historik të kira'eteve, shtatë shkronjat dhe kira'etet, përkufizimin e kira'etit dhe për dallimet e texhvidit të shtatë kira'eteve në suren Jasin.*

Aspekti historik i shkencës së kira'etit

Fenomeni *i kira'etit*, origjina, zhvillimi, specifikat, karakteristikat dhe çështje të tjera që tërheqin vëmendjen tonë janë subjekt i një disipline shkencore të quajtur *'ilmu'l-kira'at* (علم القراءات).

Në mënyrë që fenomeni *i kira'etit* të kuptohet siç duhet, është e nevojshme të vendoset ai në kontekstin e kushteve dhe rrethanave sociale, ekonomike, shpirtërore, kulturore, socio-linguistike, tradicionale dhe të

tjera në të cilat u shpall Kurani kerimi. Pikërisht, hadithi i Pejgamberit a.s., rreth *shtatë shkronjave* është përgjigja për pyetjen e shkakut të shpalljes së *kira'eteve* të Kuranit. Me të, ne dallojmë kohën, kushtet dhe rrethanat në të cilat ato shfaqen, në mënyrë që çdo qasje shkencore ndaj problemit të *kira'etit* të fillojë përgjatë kësaj gjurme.

Shtatë harfet dhe kira'etet

Hadithi rreth *shtatë harfet* u transmetua me transmetim *mutevatir*¹ në disa versione dhe është regjistruar në koleksionet më të famshme të haditheve. Ky hadith është i një rëndësie të veçantë jo vetëm për të kuptuar historinë e *kira'eteve*, por edhe për të kuptuar specifikat e drejtshkrimit kuranor, që bazohet në një lidhje konkrete në lidhje me *kira'etet*, kështu që studiuesit islam i kanë kushtuar vëmendje të veçantë këtij hadith. Në një nga versionet e këtij hadith, të regjistruar nga Buhariu dhe Muslimi, rrëfëhet se Umer b. Hattabi e dëgjoji Hisham b. Hakimin se si e reciton suren el-Furkan ndryshe nga se ishte e njohur për të. Dilema dhe dyshimet e Umerit në lidhje me recitimin e Hishamit u larguan nga Pejgamberi a.s. Pasi dëgjoji mënyrën e recitimit të sures el-Furkan nga Hishami dhe Umeri, ai e shqiptoi hadithin e famshëm, duke u thënë të dyve: “Kështu është shpallur. Në të vërtetë, ky Kuran është shpallur në *shtatë shkronja*. Lexoni prej tij atë, që është më e lehtë për ju.” Në këtë dhe hadithe të ngjashme, që flasin për *shtatë haarfet*, ka ende pasiguri se çfarë kuptimi saktësisht kanë *shtatë harfet*. Dijetarë të shumtë islamë kanë folur dhe shkruar për këtë, si El-Kurtubiu, Ibn Xherir et-Taberiu, Ibnul-Xhezeriu, er-Raziu dhe të tjerë. Megjithëse, sipas El-Kurtubiut, ka mbi tridhjetë mendime mbi kuptimin e *shtatë harfeve*, dy mendime janë dominuese: i pari, se *shtatë harfet* përfaqësojnë shtatë dialektet e njohura arabe dhe së dyti, se *shtatë harfet* përbëjnë shtatë ndryshime të natyrës gjuhësore.

¹ Transmetimi *mutavatir* është në nivelin më të lartë të besueshmërisë duke marrë parasysh numrin e ravive që e transmetojnë atë.

Definicioni i *kira'etit*

Fjala *kira'at* (قراءات) është shumës i fjalës *kira'et* (قراءة), forma infinitive e foljes *kare'e* (قرأ), që do të thotë të lexosh, mësosh, recitosh...

Në terminologji - "*kira'etet* janë shkenca se si të realizohet shqiptimi i fjalëve kuranore në format e tyre të ndryshme, në përputhje me traditat e autoriteteve përkatëse në këtë fushë."

Kira'etet, siç mund të shihet nga definicioni i mësipërm, përfaqësojnë mundësinë e aplikimit të formave të ndryshme fonetike dhe leksikore gjatë recitimit të Kuranit. Kjo mundësi nuk nënkupton përvojën gjuhësore ose zgjedhjen e lirë të lexuesit të Kuranit. Përkundrazi, ajo përcaktohet nga një traditë autentike, që shkon deri te Pejgamberi a.s.

Dallimet e texhvidit të shtatë kira'eteve në suren Jasin

Në tekstin që vijon, specifikat metodologjike të shtatë *kira'eteve* janë paraqitur në përputhje me mënyrën e aplikimit të rregullave të texhvidit në kuadër të njësive tematike të titulluara.

1. Leximi i Besmelës

Të gjithë imamët dhe ravitë pajtohen që *Besmeleja* lexohet në fillim të çdo sureje kuranore, përveç sures *Et-Tevbe*, e cila u shpall pa *Besmele-në* në fillim, e që është përcaktuar edhe me drejtshkrimin e Mus'hafit. Megjithatë, leximi i *Besmelës* midis dy sureve ishte subjekt i divergjenca-ve kira'etike. Variantet që aplikohen gjatë kalimit nga një sure në tjetrën janë: leximi i *Besmelës* pas përfundimit të njërës sure dhe para fillimit të tjetrës, lëshimi i *Besmelës* duke bashkuar tekstin nga fundi i një sure me fillimin e sures tjetër (*el-vasl*) dhe lëshimi i *Besmelës* me aplikimin e *sektes* në fund të një sureje përpara se të kalojë në tekstin fillestar të sures tjetër. Kaluni, El-Kisa'i, Asimi dhe Ibn Kethiri e lexonin *Besmelën* midis dy sureve, në këtë rast, midis sures *Fatir* dhe sures *Jasin*. Hamza e lëshoi *Besmelën* duke aplikuar *sekten*, ndërsa Vershi, Ibn Amiri dhe Ebu Amri e përdorën *vasl*, pra duke kombinuar fundin e një sure me fillimin e një

tjetre, si dhe *sekten*, si Hamza. Nga Vershi transmetohet se sikur edhe Kaluni, e lexonte *Besmelen* ndërmjet dy sureve.

2. Kohëzgjatja e gjatësive të nxjerra - *medd munfesil* dhe *muttesil*

Medd munfesil (gjatësia e ndarë) aplikohet kur gjatësia bazë pasohet nga *hemze* në fillim të fjalës tjetër, p.sh.: *إِنَّا أَنْزَلْنَا فِي / وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ / إِنَّا أَنْزَلْنَا فِي* - ndërsa *medd muttesil* (gjatësia e ngjitur) aplikohet kur gjatësia bazë pasohet nga *hemze* në të njëjtën fjalë, p.sh.: *وَبَاءُ وَا / تَفِيءَ / السُّعْفَاءُ / جَاءَ*

Kaluni, Ibn Kethiri dhe Ebu Amri e lexonin *medd munfesilin* në kohëzgjatjen e dy hareketeve (gjatësia e zakonshme - *القصر*), Ibn Amiri, Asimi dhe El-Kisa'i në kohëzgjatjen e katër hareketeve (gjatësi mesatare - *التوسط*), që është vëxhi i dytë i Kalunit dhe Ed-Duri (ravitë e Ebu Amrit), dhe Vershi e Hamzai në kohëzgjatjen e gjashtë *hareketeve* (gjatësia maksimale - *الطول*). Sa i përket *medd muttesilit*, Vershi dhe El-Kisa'i e lexonin atë *medd* në gjatësinë e gjashtë *hareketeve*, ndërsa të tjerët e trajtuan si gjatësi mesatare prej katër deri në pesë hareketeve. Duhet theksuar se *elifi* në fund të përemrit *أَنَا Nafi'u*, përkatësisht Kaluni dhe Vershi, e lexojnë si zanore e gjatë kur ky përemër pasohet nga një *hemze* e përhershme me *damme* ose *fet'ha*, p.sh.:

أَنَا أَوْلُ / أَنَا أَحِبِّي / أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا / أَنَا أَنْبِيئُكُمْ Megjithatë, nëse përemri *أَنَا* pasohet nga *hemze* me *kesre*, p.sh.: *أَنَا إِلًا*, atëherë vetëm Kaluni aplikon dy vëxhe: mbajtjen ose lëshimin e shqiptimit të *elifit*, por preferohet shqiptimi i *elifit*, përkatësisht aplikimi i një gjatësie që i përket kategorisë së *medd munfesilit*. Të gjithë imamët dhe ravitë e kira'eteve, përfshirë Kaluni, e shqiptojnë *elifin* në fund të përemrit *أَنَا* gjatë formës së pauzës (*vakfit*) në kohëzgjatjen e gjatësisë bazë, d.m.th. dy harekete, por, ata gjithashtu e lëshojnë atë, kur pasohet nga *sukuni*, p.sh.:

أَنَا الْعَفُورُ / أَنَا التَّوَابُ / وَأَنَا احْتَرْتُكَ

Në suren Jasin ka shumë shembuj të *medd munfesilit*, si dhe të *medd muttesilit*.

Shembuj të *medd munfesilit*:

هَذَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ / فَقَالُوا إِنَّا / إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ / فِي إِمَامٍ مُبِينٍ / فِي أَعْنَاقِهِمْ /
عَلَى أَكْثَرِهِمْ / مَا أَنْذَرَ آبَاؤُهُمْ

Shembuj të *medd muttesilit*:

عَلَى الْأَرَائِكِ / مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ / مِنَ السَّمَاءِ / إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ / وَسَوَاءٌ
عَلَيْهِمْ

3. Shqiptimi i *mimit* (صلة ميم الجمع)

Mimul-xhem' ose *mimi i shumësit* gjendet në fund të përemrave vectorë të ndarë dhe të ngjitur në vetën e dytë dhe të tretë të shumësit, p.sh.: قَاتِلُوهُمْ / رُسُلُهُمْ / رَبُّكُمْ / أَنْتُمْ ose në fund të foljes në perfektin e vetës së dytë shumës, p.sh.: كُنْتُمْ / آمَنْتُمْ / حَرَجْتُمْ.

Ibn Kethiri e lexonte *mimin e shumës* me *silën* (zgjatjen), d.m.th., ai e shqiptonte *mimin* me zanore të gjatë *u* gjatë formës kalimtare në të gjithë shembujt në të cilët *mimi* pasohet me harfin me zanore, duke e trajtuar këtë shqiptim si një gjatësi të thjeshtë, p.sh.: فَهُمُو غَافِلُونَ.

Kaluni i aplikoi dy vëzhhe në *mimin e shumësit* kur pas tij të vjen harfi me vokal: a) ai e lexoi *mimin* me gjatësinë *u*, që zgjat dy harekete, si Ibn Kethiri, b) ai e lexoi atë *mim* me *sukun*, si imamë dhe ravitë e tjerë, p.sh.: مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ.

Nëse pas *mimit të shumësit* pason *hemzeja* me vokal, atëherë gjatësia e *mimit* (صلة الميم) trajtohet si *medd munfesil*, dhe në rivajetin e Kalunit aplikohen dy vëzhhe: gjatësia e zakonshme (القصر) dhe gjatësia mesatare (التوسط), ndërsa tek Ibn Kethiri aplikohet vetëm gjatësia e zakonshme duke pasur se ky është medhhebi i tij kur bëhet fjalë për kohëzgjatjen e *medd munfesilit*.

Vershi, gjithashtu, e lexonte *mimin e shumësit* me *silën* (zgjatjen), d.m.th. ai e shqiptonte *mimin* me zanore të gjatë *u* gjatë formës kalimtare, duke aplikuar gjatësinë maksimale (gjashtë harekete), por vetëm kur pas atij *mimi* pason *hemzeja* me vokal, p.sh.: عَلَيْهِمْ وَأَنْذَرْتَهُمْ

Nëse pas *mimit* të shumësit pason harfi me *sukun*, atëherë *mimi* i shumësit shqiptohet *damme* e shkurtë në të gjitha *kira'etet*, p.sh.: عَلَيْهِمُ الْبَابُ. Nuk lejohet të ndalohet me gjatësinë pas *mimit*, për shembull, të lexohet: عَلَيْهِمُ, por është e detyrueshme të ndaleni me *sukun*.

Shembuj të *mimit të shumësit* në suren Jasin:

أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا / هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ / وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ / آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ

4. Shqiptimi i damirit (هاء الكناية)

Një përemër njëjës në vetën e tretë konjuktiv gjendet në fund të një fjale, emri, foljeje ose pjesëze (partikule), p.sh.: جَعَلَهُ / وَرَسُولُهُ dhe shënohet me termin *ha'ul-kinaje* në shkencën texhvidit. Mund të vokalizohet me *damme* ose *kesre* kështu që shqiptohet shkurtë ose me gjatësi. Në të gjitha *rivajetet*, përgjithësisht shqiptohet shkurtë kur paraprihet nga *sukuni* ose *gjatësia*, p.sh.: يَدَاهُ / فَعَلُوهُ / لَدَيْهِ / فِيهِ / مَنَّهُ , përveç në *kira'etin* e *Ibn Kethirit* ku në situatat e përmendura *ha-ja* shqiptohet gjatë, përkatësisht zgjatet *kesre-ja* ose *damme-ja*. Kur ky përemër paraprihet nga një zanore e shkurtër, lexohet me gjatësi në të gjitha *rivajetet*, p.sh.: وَكُتِبَ / فَتَلَّهُ / لَهُ

Shqiptimi i gjatë i vokaleve në këtë *damir* në shkencën e texhvidit shënohet me termin *medd es-sile* (مد الصلة). Ekzistojnë disa fjalë në Kuran ku imamët dhe ravitë e shqiptojnë ndryshe *damirin* e përmendur. Për shembull, në fjalën وَمَا أُنسَيْنِيهِ në ajetin e 63-të të sures El-Kehf, Hafsi e shqipton *damarin* me një *damme* të shkurtër, të tjerët me *kesre* të shkurtër, përveç Ibn Kethirit që e shqipton këtë *kesre* si zanore të gjatë.

5. Shqiptimi i hemzes

Meqenëse *hemze-ja* është një harfë fyt thellë (glotal), me artikulum kërkues, arabët e shqiptuan këtë bashkëtingëllore ndryshe: disa e ndryshuan atë (*ibdal*), të tjerët e lëshuan (*hadhf*), të tjerët e zbutën atë (*tes'hil*), të katërtit e kalonin vokalin e saj në harfin e mëparshme (*nakl*), ndërsa, të pestit e shqiptonin plotësisht (*tahkik*). Të gjitha këto mënyra të shqiptimit të *hemzes* janë transmetuan në Kuran përmes *kira'eteve*. Të

marrim, për shembull, fjalën **ءَاتَّخَذَ** në ajetin e 23-të të sures Jasin: Kaluni, Ebu Amri dhe Hishami (me një *vexhh*) e shqiptuan *hemzen* e dytë me *tes'hil* (të zbutur) duke futur *elifin* midis dy *hemzeve* (*id'hal*), Vershi dhe Ibn Kethirri e lexuan *hemzen* e dytë me *tes'hil* pa *id'hal*, ndërsa, të tjerët me *tahkik*, d.m.th. me shqiptimin e plotë të të dyja *hemzeve*. Vlen të përmendet edhe një tjetër *vexhh* të Vershit, dhe ky është zëvendësimi i *hemzes* së dytë me *elif*, dhe për këtë arsye, aplikohet gjatësia maksimale për shkak të *teshdidit* (**أَتَّخَذُ**).

6. Idgami - asimilimi i dy harfeve

Idgami është ngjitja e harfit *sakin* (harfit të pa vokalizuar) me harfin *muteharrik* (harfin e vokalizuar) në mënyrë që ato të bëhen harfë i dyfishtë me një shqiptim të nxjerrë në artikulum. Imamët e shtatë *kira'eteve* dhe ravitë kanë marrë qasje të ndryshme për aplikimin e *idgamit* në situata të caktuara. Në ajetin e 13-të të sures Jasin, Ebu Amri dhe Hishami e interpretuan *idgamin* e harfit **ذ** në harfin **ج**, ndërsa të tjerët e aplikuan *idhharin*.

7. Sekte - pauzë specifike (السكت)

Sekte, sipas definicionit profesional, është ndërprerja e zërit në një harfë të caktuar kuranor në një interval kohor që nuk është i mjaftueshëm për të rikthyer frymëmarrjen për të vazhduar leximin. Në rivajetin e Hafsit, *sekteja* aplikohet në katër vende: në mes të ajetit 1 dhe 2. të sures El-Kehf El-Kehf (**عَوَجًا قَيِّمًا**), në ajetin 52 të sures Jasin (**مَرْقَدِنَا هَدًا**), në ajetin 27 të sures El-Kijame (**مَنْ رَاقٍ**) dhe në ajetin 14 të sures El-Muttaffifin (**بَلْ رَانَ**). Recituesit tjerë të Kuranit nuk e aplikuan *sekten* në ajetet e përmendura.

8. Imala e vogël (التقليل) dhe imala e madhe (الإمالة الكبرى)

Imala e madhe është shqiptimi specifik i *fet'has* në atë mënyrë që t'i afrohet shqiptimit të *kesras*, përkatësisht *elifi* i afrohet shqiptimit të harfit *ja*. *Taklil* ose *imala* e vogël është shqiptimi në mes të *fet'has* dhe *ima-*

lës së madhe. Hamza dhe El-Kisa'i e aplikonin *imalën* e madhe në fjalët, që përfundonin me *elif* baza e cilës është harfi *ي*, p.sh.: *هَدَى / رَمَى / اشْتَرَى*, El-Kisa'i dhe Ebu Amri në fjalët që përfundonin me prapashtesën *ari* ose *arin*, p.sh.: *فِي النَّارِ / هَارٍ / دِيَارِهِمْ*, ndërsa Vershi në rastet e përmendura e aplikonte vetëm *imalën* e vogël (*taklil*).

9. Përemri i ngjitur - *ja el-idafe* (ياء الإضافة)

Përemri vetor i ngjitur i vetës së parë njëjës që shkruhet në fund të fjalëve, emrave, foljeve, ndajfoljeve, parafjalëve dhe partikulareve në tekstin kuranor quhet *ja el-idafe*. Dallimet e kira'eteve në lidhje me këtë përemër variojnë midis artikulimit të *sukunit* ose *fet'has*. Për shembull: *إِنِّي إِذْ* në ajetin 24 të sures Jasin, Nafi'u dhe Ebu Amri e lexonin *ja-në* me *fet'han* (*إِنِّي إِذْ*), ndërsa, të tjerët me *sukun* (*إِنِّي إِذْ*).

10. Harfi *ي* i lëshuar në përfundimet e fjalëve (ياءات الزوائد)

Në drejtshkrimin kuranor, harfi *ي* shpesh lëshohet në fund të një fjale i cili përfaqëson një përemër të ngjitur ose një bashkëtingëllore të tretë rrënjësore. Harfi i lëshuar drejtshkrimisht quhet *el-ja ez-zaide* (الياء الزائدة). Dallimet e kira'eteve në lidhje me këtë harf kanë të bëjnë me artikulin e saj gjatë *vakfit* dhe *vaslit*, ose lëshimin e artikulimit në të dyja rastet, ose artikulin e tij vetëm gjatë *vaslit*. Shembull tipik të *ja el-za'ide* kemi në suren Jasin në ajetin 23 ku Vershi e mbanë shqiptimin e *ي* gjatë *vaslit* (*وَلَا يُنْقِدُونِي*), ndërsa, e lëshon atë gjatë *vakfit*. Të tjerët e lëshuan shqiptimin e asaj *ي* në të dyja rastet.

11. Rregulla të tjera specifike të texhvidit në suren Jasin

- (يس): Shu'be, Hamza dhe El-Kisa'i e lexonin *ja-në* me *imale* të madhe, të tjerët me *fet'ha*. Gjithashtu, Vershi, Ibn Amiri, Shu'be dhe El-Kisa'i e aplikonin *idgamin e nunit* në *vavin* para fjalëve *قُرْءَانَ*, ndërsa të tjerët e mbajtën *idhharin*;

- (الْقُرْآن): Ibn Kethiri e lexonte këtë fjalë me *nakl* gjatë *vaslit* dhe *vakfit* (الْقُرْآن), ndërsa, Hamza vetëm gjatë *vakfit*, e të tjerët e shqiptonin *hemzen* (الْقُرْآن).
- (صِرَاط): Halefi e lexonte *şad-in* në këtë fjalë me *ishmamin* (صِرَاط), Kunbuli me *sinin* (سِرَاط) ndërsa, të tjerët me *şadin* (صِرَاط);
- (نَحْنُ نُحْيِ): Es-Susi e lexonte me *idgamin* (نَحْنُ نُحْيِ) të tjerët me *idhar*;
- (الْمَوْتَى): Hamza dhe El-Kisa' me *imale* të madhe, Ebu Amri dhe Vershi me *imale* të vogël, ndërsa, të tjerët me *fat'ha*, që është *vexhhi* i dytë i Vershit;
- (إِلَيْهِمْ أَتَيْنَ): Ebu Amri e lexonte إِلَيْهِمْ me *kesrenë mim-in* dhe *ha-në* gjatë *vaslit* (إِلَيْهِمْ أَتَيْنَ), Hamza dhe El-Kisa'i me *damme* në *mimin* dhe *ha-në* (إِلَيْهِمْ أَتَيْنَ), ndërsa, të tjerët me *damme* në *mim-in* dhe *kesre* në *ha-në* (إِلَيْهِمْ أَتَيْنَ).
- (أَيْنَ ذِكْرِهِمْ): Kaluni dhe Ebu Amri me *id'halin* dhe *tes'hilin* të *hemzes* së dytë, Hishami me *id'halin* dhe *tahkikin* të të dyja *hemzeve*, Vershi dhe Ibn Kethiri me *tes'hilin* e *hemzes* së dytë pa *id'halin*, ndërsa, të tjerët me *tahkikin* të të dyja *hemzeve* pa *id'halin*, e që është edhe *vexhhi* i dytë i Hishamit;
- (وَمَا لِي): Hamza me *sukun* në harfin *ja* (وَمَا لِي), ndërsa, të tjerët me *fet'ha*;
- (قِيلَ): Hishami dhe El-Kisa'i e lexonin *kaf-in* me *ishmam*,² ndërsa, të tjerët pa *ishmam*, d.m.th. me *kesre*.
- (عَفَّرَ لِي): Es-Susi me *idgam* (عَفَّرَ لِي), të tjerët me *idhhar*;
- (جَاءَ / جَاءَهَا): Ibn Zekvani dhe Hamzai me *imale* të madhe në *elif*, Hamzai dhe El-Kisa'i me *imale* të madhe në *elif*, ndërsa, Vershi me *imale* të vogël; (أَقْصَى) gjatë *vakfit*: Hamzai dhe el-Kisa'i me *imale* të madhe në *elif*, ndërsa, Vershi me *imale* të vogël; (الْجَنَّةَ)

² *Ishmam* në fjalën قِيلَ do të thotë të vendosësh buzët për shqiptimin e *dammes* në *kafin*, dhe pastaj në vend të *dammes* të shqiptosh *kesran*, që tregon formën origjinale pasive të kësaj foljeje (قَوْل).

gjatë vakfit: El-Kisa'i me *imale* të madhe në *ha-në*, çka nënkupton *imalen* edhe në *fet'han* paraprake;

- (النَّهَارِ): Ebu Amri dhe El-Duriu (nga El-Kiisa'i) me një *imale* të madhe, dhe Vershi me *imale* të vogël;
- (يَخْصِمُونَ): Vershi, Ibn Kethiri dhe Hishami me *fet'han* në harfin *ha* (يَخْصِمُونَ), Kaluni dhe Ebu Amri me *ihtilasin*³ e *fet'hasë* së përmendur, por që Kaluni ka edhe një vëxhh shtesë, që është *sukuni* në harfin *ha* (يَخْصِمُونَ). Ibn Zekvani, Asimi dhe El-Kisa'i e lexonin këtë folje me *kesra* në harfin *ha* (يَخْصِمُونَ), ndërsa, Hamza me *sukun*, duke e lëshuar *tehdidin* në *şadin* (يَخْصِمُونَ);
- (مَرَقِدِنَا) gjatë *vaslit*: Hafsi me *sekten* në *elif*, ndërsa, të tjerët pa *sekten*;
- (مَتَّى): Hamzai dhe El-Kisa'i me *imale* të madhe në *elif*, Vershi me *imale* të vogël (*taklil*), ndërsa, të tjerët me *fet'ha*, që është vëxhhi i dytë i Vershit;
- (قِيلَ لَهُمْ / رَزَقَكُمْ / أَنْطَعَمَ مَنْ): Es-Susiu me *idgamin*, ndërsa, të tjerët me *idhharin*;
- (وَأَنْ اَعْبُدُونِي): Ebu Amri, Asimi dhe Hamzai me *kesren* mbi *nunin*, ndërsa, të tjerët me *dammen* (وَأَنْ اَعْبُدُونِي);
- (فَأَنَّى): Hamzai dhe El-Kisa'i me *imale* të madhe në *elif*, Vershi dhe Ed-Duriu me *imale* të vogël (*taklil*), ndërsa, të tjerët me *fet'ha*, që është vëxhhi i dytë i Vershit;
- (الْكَافِرِينَ): Ebu Amri dhe Ed-Duriu (nga El-Kisa'iu) me *imale* të madhe në *elif*, Vershi me *imale* të vogël, ndërsa, të tjerët me *fet'ha*;
- (وَهُيَ / وَهَوَ): Kaluni, Ebu Amri dhe El-Kisa'i me *sukun* në *ha'-në*, ndërsa, të tjerët me *kesre* dhe *damme*;
- (مَشَارِبُ): Hishami me *imale* të madhe në *elif*, ndërsa, të tjerët me *fet'ha*; (بَلَى): Hamzai dhe El-Kisa'i me *imale* të madhe në *elif*, Vershi me *imale* të vogël (*taklil*), ndërsa, të tjerët me *fet'ha*, që është vëxhhi i dytë i Vershit;

³ Ihtilās (اختلاس) do të thotë shqiptim i reduktuar i një vokali në dy të tretat e tij.

- (يَقُولُ لَهُ / جَعَلَ لَكُمْ / نَعَلَمَ مَا / لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ) Es-Susiu me *idgam*, ndërsa, të tjerët me *idhhar*.

Përfundim

Kira'etet janë mënyra të ndryshme të leximit të tekstit kuranor të transmetuar me transmetim *mutevatir* nga Pejgamberi a.s., dhe si të tilla kanë një rëndësi të madhe në traditën e Islamit. Shkenca kuranore që merret me studimin e *kira'eteve* dhe aplikimin e tyre praktik quhet *'ilmul-kira'at* - shkenca e *kira'eteve*.

Pejgamberi a.s., i pranoi *kira'etet* nga meleku Xhibril, dhe pastaj i mësoi sahabët e tij se si t'i aplikonin ato. Hadithi rreth *shtatë harfet* është konfirmimi më i mirë se *kira'etet* janë pjesë integrale e leximit të Kuranit, d.m.th. *tilavetit*, dhe se praktikimi i tyre është *synet* i të Dërguarit të Allahut a.s., që është përcjellë brez pas brezi midis myslimanëve për shekuj deri në ditët tona. Ka interpretime të ndryshme të kuptimit të *shtatë harfeve*, por dy mendime janë më të pranueshme. Mendimi i parë është se *shtatë harfet* paraqesin shtatë dialektet arabe, ndërsa, mendimi i dytë është se *shtatë harfet* tregojnë paraqesin shtatë ndryshime gjuhësore sipas të cilave dallohen *kira'etet*. Gjatë historisë, një numër i madh i dijetarëve islam kanë punuar me zell për të hulumtuar të gjitha aspektet e diskursit kuranor, duke lënë pas vepra të shkruara që do të krijojnë breza nxënësish, studentësh, studiuesish dhe shkencëtarësh, vepra që myslimanët i ruajnë me xhelozë dhe për të cilat ata mund të jenë krenarë.

Veprat më të famshme të *kira'eteve* janë: *Es-Seb'a* (të *Shtatë*), nga autori Ebu Bekr Ibn Muxhahid el-Bagdadi, *Et-Tejsir fil-kira'at es-seb'*, nga autori Ebu Amr ed-Daniu, *Hirzul-emani ve vexhh ettehani fil-kira'at es-seb'*, e njohur më mirë si *esh-Shatibijja*, nga autori El-Kasim b. Firruh esh-Shatibiu, *Ed-Durre el-mudi'e fil-kira'at eth-thelath el-mutetemmime lil-'ashr*, nga autori Ebul-Hajr Muhamed b. Muhamed b. el-Xhezeriu, *Tajjibe en-neshr fil-kira'at el-'ashr*, gjithashtu nga autori Ibn el-Xhezeriu.

Studimi i *kira'eteve*, të paktën kur bëhet fjalë për traditën, bazohet në dy segmente kryesore: parimet e *kira'et* (*usulul-kira'at*) dhe dallimet morfologjike-sintaksore (*fersh*). Një analizë e shtatë *kira'eteve* në suren Jasin tregon se segmenti i *texhvidit* të Kuranit është përpunuar, sistematizuar dhe konkretizuar në detaje. Çdo *imam* ose *ravij* ndjek një mënyrë të përcaktuar mirë të aplikimit të rregullave të *texhvidit* përgjatë tekstit kuranor, me përjashtim të rasteve specifike si karakteristikë e të gjitha *rivajeteve*. Në mënyrë që një *kira'et* ose *rivajet* të realizohet praktikisht, është e nevojshme të zotërohen parimet e tij të *texhvidit*.

Përktheu e përshtati nga gjuha boshnjake:

Dr. Azmir JUSUFI

KDU: 28-1(05)

Qasja e Ehlu Sunetit ndaj teshbihizmit në dritën e parimit të tenzihut

MR (c) Arlind Gajtani*

Abstrakti

Kjo temë trajton qasjen e Ehlu Sunetit ndaj fenomenit të teshbihizmit në teologjinë islame, duke e analizuar në dritën e parimit themelor të tenzihut, i cili kupton lartësimin e Allahut xh.sh. nga çdo ngjashmëri dhe mangësi me krijesat. Studimi fokusohet në qëndrimet e imamëve kryesorë të kësaj tradite, veçanërisht të imam Ebu Hanifes dhe imam Maturidiut, të cilët theksojnë qasjen e gabuar të përshkruarit e Zotit xh.sh. me trup apo vend. Pastaj, trajtohen dy metodat e teksteve muteshabih, përfshirë tefvidin dhe te'vilin, si dy qasjet e vetme të Ehlu Sunetit, për ruajtjen e tenzihut ndaj Zotit xh.sh. Gjithashtu, analizohen praktikat e selefit në interpretimin e ajeteve dhe të haditheve, që lidhen me cilësitë e Zotit xh.sh., duke dëshmuar se interpretimi literal ka

* Autori, Mr (c) Arlind Gajtani, ka studiuar për tre vite në Kajro, për mësimin e gjuhës arabe. Studimet bachelor i ka përfunduar në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë më 2024. Aktualisht ndjek studimet në nivelin master në Fakultetin e Studimeve Islame. Njëkohësisht ndjek studimet master në Universitetin e Prishtinës "Hasan Prishtina", në drejtimin: Studime Orientale. **E-Mail:** arlind.gajtani@fsi-edu.net. **Plagiarism:** Ky artikull është i skanuar me Inspira Originality dhe nuk është konstatuar plagjiat.

qenë i pranishëm që në periudhat e hershme islame. Një pjesë i kushtohet kritikës së qasjeve teshbihiste, të cilat bien në kundërshtim me parimet themelore të tenzihut. Si përfundim, studimi ka për qëllim të argumentojë se metodologjia e Ehlu Sunetit ka një qasje të balancuar ndërmjet pranimit të tekstit dhe të ruajtjes së transcendencës së Zotit xh.sh., duke shmangur çdo formë të përngjasimit apo kufizimit të Qenësisë së Allahut xh.sh., me diçka të krijuar.

Fjalët çelës: Tevhid, tenzih, teshbih, te'vil, tefvid.

Abstract

This study addresses the approach of Ahl al-Sunnah toward the phenomenon of anthropomorphism (*tashbīh*) in Islamic theology, analyzing it in light of the fundamental principle of divine transcendence (*tanzīh*), which affirms the exaltation of Allah (glorified and exalted be He) above any resemblance to His creation. The research focuses on the positions of the leading imams of this tradition, particularly Imam Abu Hanifa and Imam al-Maturidi, who emphasized the incorrectness of describing God in sensory or material terms.

Furthermore, the study examines the two methods applied to the interpretation of ambiguous (*mutashābih*) texts—namely *tawfīd* (consigning the meaning to God) and *ta'wīl* (figurative interpretation)—as the two recognized approaches within Ahl al-Sunnah for preserving divine transcendence. It also analyzes the practices of the early generations (*al-salaf*) in interpreting Qur'anic verses and hadiths related to the divine attributes, demonstrating that figurative interpretation was present from the earliest periods of Islam.

A section is devoted to critiquing anthropomorphic approaches, which contradict the essential principles of divine transcendence.

In conclusion, the study argues that the methodology of Ahl al-Sunnah represents a balanced approach between adherence to the revealed texts and the preservation of God's transcendence, avoiding any form of likeness or limitation in the essence of Allah (glorified and exalted be He).

Keywords: Tawhid, tanzih, tashbih, ta'wil, tafwid.

Hyrje

Çështja e attributeve të Zotit xh.sh. dhe mënyra e kuptimit të tyre është një ndër temat më të diskutuara në islam. Që nga periudhat e hershme të Islamit, janë shfaqur qasje të ndryshme të interpretimit të teksteve, që përshkruajnë cilësitë e Allahut xh.sh., veçanërisht ato, që në lexim të parë mund të kuptohen se kanë ngjashmëri me krijesat. Ky kuptim jo i drejtë çoi deri në lindjen e rrymave të ndryshme teologjike.

Ehlu Suneti, historikisht si përfaqësues më i denjë i islamit burimor, ka zhvilluar një metodologji të qartë për trajtimin e teksteve fetare islame, duke u mbështetur në parimin e tenzihut dhe në harmonizimin ndërmjet ajeteve *muhkem* dhe *muteshabih*. Kështu, dijetarët islam, kanë ndërtuar dy qasje: tefvidin, që nënkupton dorëzimin e kuptimit të ajeteve synonuese tek Allahu xh.sh., dhe te'vilin, që lejon interpretimin kur kuptimi literal bie në kundërshtim me transcendencën e Zotit xh.sh. Punimi analizon qasjen e Ehlu Sunetit, duke u fokusuar në mendimet e imamëve klasik, si imam Ebu Hanife dhe imam Maturidiu, si dhe në praktikën e selefit në interpretimin e teksteve fetare, duke pasur parasysh se përfshirja e këtyre dijetarëve lidhet edhe me faktin se vendet shqiptare Kosovë, Shqipëri, Maqedoni historikisht i përkasin orientimit hanefi-maturidi.

1. Qasja e Ehlu Sunetit ndaj teshbihizmit

Islami, përmes doktrinës së tevhidit dhe konceptit të tenzihut (lartësimi të Zotit nga çdo ngjashmëri me krijesat), mohon në mënyrë të prerë çdo formë të teshbihizmit, që mund të atribuohet Zotit xh.sh.. Ky lartësim përmbledhet edhe në ajetin kuranor:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

*“Asnjë send nuk është si Ai.”*¹

1.1. Qëndrimi i imam Ebu Hanifes ndaj teshbihizmit

Imam Ebu Hanife, një nga dijetarët themelor të Ehlu Synetit, në veprën e tij *“Fikhul Ekber”*, mohon në mënyrë të prerë cilësitë themelore të antropomorfizmit. Ai thekson:

*“Allahut nuk i përngjason asgjë prej krijesave të Tij, as nuk i përngjason Ai asgjëje prej asaj që ka krijuar.”*²

Imam Ebu Hanife, qartëson se Allahu xh.sh. nuk i përngjan asnjë krijese në asnjë cilësi të krijesave dhe gjendjeve të tyre. Ai nuk mund të përshkruhet me asnjë kuptim shqisor, as të jashtëm, as të brendshëm dhe nuk mund t’i atribuohen attribute të tilla si shija, aroma, epshi, shkëlqimi, mërzia, keqardhja, pendimi, gëzimi, dhimbja. Këto janë cilësi të trupave dhe qenieve materiale dhe nuk mund të jenë attribute të një qenie të përjetshme dhe absolute si Allahu i Lartësuar. Prandaj, çdo përpjekje për t’i veshur Zotit këto attribute është absurde dhe bie ndesh me konsensusin e dijetarëve islamë.³

¹ Esh-Shura,11

² Ebu Hanife, *Sherhu el-fikh el-ekber*. E verifikoi: Alaudin el-Buhari. (Jordan: Mektebe el-ganim li-neshri va et-teuzia, 2024) f. 69.

³ Kemal el-Din Ahmed el-Bejadij, *Isharat al-maram min ibarat el-imam*, verifikuar nga Imam Zahid el-Keutheri dhe Jusuf Abdu Razak (Kairo: Mektebetu el-ez’herije li el-turath, 2012), f. 116.

Allahut xh.sh., nuk i posedon cilësitë, që vlejné për krijesat e Tij. Ndryshimi, kohëzgjatja, lëvizja, bartja dhe çdo formë e varësisë janë attribute, që i përkasin qenieve relative dhe nuk i përshtaten Madhësisë së Zotit xh.sh.⁴ Ajetet kuranore e përshkruajnë Allahun xh.sh., si Qenësi të pavarur dhe absolute, duke mohuar çdo formë ngjashmërie ose varësie ndaj kohës dhe hapësirës. Në Kuran, Allahu xh.sh. thotë:

Thuaj: Allahu është Një! Allahu është mbrojtës i gjithkujt, nuk ka lindur prej ndokujt, as nuk ka lindur kë, dhe askush nuk i ngjason Atij! [El-Ihlas: 1-4]

Derisa imam Ebu Hanife thotë: *Allahu është Një, jo në kuptimin e numrit që përfshin ndarje dhe pjesë, por në kuptimin e unitetit të Tij absolut dhe mungesës së rivalëve ose të ngjashmëve.*⁵

Imami, një tjetër fragment të *Fikhul Ekber-it*, thotë: *“Allahu është një Qenësi, por jo si qeniet e tjera. Fjala Qenësi e vërteton ekzistencën e Tij pa trup, pa substancë, pa formë, pa kufizim, pa të kundërt, pa rival dhe pa të ngjashëm.”*⁶

Nga ky përshkrim, qartësisht konstatohet se Njëshmëria e Allahut xh.sh., nuk është njëshmëri në kuptimin numerik, pasi çdo numër në vetvete përmban pjesë, që e përbëjnë atë. Për shembull, një numër përfshin edhe gjysmën dhe pjesë të tjera, që e formojnë atë. Kjo do të thotë se Njëshmëria e Allahut xh.sh., është e veçantë dhe absolute, përtej çdo ndarjeje apo fragmentimi.⁷ Si rrjedhojë, është e detyrueshme të pranojmë se Zoti xh.sh. është i pastër dhe i lirë nga çdo kundërshtar ose rival. Nëse do të ekzistonte një konkurrent i ngjashëm me Allahun xh.sh., atëherë Ai nuk do të ishte më Zot i vërtetë, pasi prezenca e ngjashmërisë do të mohonte Njëshmërinë e Tij.

⁴ Ibid. f. 116.

⁵ Ibid. f. 113, 114

⁶ Ebu Hanife, Sherhu el-fikh el-ekber. f. 70.

⁷ Ebu Mensur el-Maturidiu, *Kitabu Tevhid*. Përktheu: Metin Izeti. (Shkup: Logos A, 2018), f. 74

Kështu, të gjitha krijesat përfshihen në kategorinë e të “ngjashmit” ose të “kundërtit”. Këto dy statuse janë shenja të zhbërjes dhe të shkatërrimit, duke treguar se krijesat janë të varura dhe të kufizuara, ndërsa Allahu xh.sh. është i përhershëm, absolut dhe i pavarur. Asnjë krijesë nuk mund të jetë “një” në mënyrën si është Allahu xh.sh., sepse secila prej tyre përfshin ndarje, fragmentim dhe varësi.⁸

1.2. Qëndrimi i imam Maturidiut (v. 944), ndaj teshbihizmit

Imam Maturidiu, i cili verifikoi dhe zhvilloi bazat e përcaktuara nga imam Ebu Hanife,⁹ thekson se çdo gjë që ka një të kundërt është e brishtë dhe i nënshtrohet shkatërrimit. Kjo logjikë është në thelb të kuptimit të Njëshmërisë së Allahut xh.sh., e cila nënkupton jo vetëm madhësinë dhe lartësinë e Tij, por edhe përjashtimin e çdo ngjashmërie ose rivaliteti.¹⁰

Imam Maturidiu, thotë se ajetet kuranore që përshkruajnë cilësitë e Allahut xh.sh. përdorin gjuhë, që është e njohur për njerëzit. Megjithatë, këto shprehje janë në kuptim figurativ, kur përdoren për Allahun xh.sh., duke shmangur çdo ngjashmëri me krijesat. Sipas tij, nëse Allahu xh.sh. do të kishte ngjashmëri me krijesat, Ai do të humbiste atributin e përjetësisë dhe të qenies së pavarur. Për këtë arsye, çdo kuptim material dhe formal i attributeve të Zotit duhet të refuzohet për të ruajtur konceptin e Tij si një qenie absolute dhe e pangjashme.¹¹

Imam Maturidiu, e shpjegon më tej se çdo gjë që ka një të kundërt është e ekspozuar ndaj shkatërrimit, ndërsa Allahu xh.sh., si qenia absolute dhe e pavarur, është i lirë nga çdo ngjashmëri dhe kundërshti. Për

⁸ Ibid. f. 74.

⁹ Ahmed Sa'd Demenhuri, *Imam Maturidiu - Sytha e mendimit islamik* (Shkup: Logos A, 2020), f. 210-2018.

¹⁰ Ebu Mensur el-Maturidiu “*Kitabu Tevhid*”, f. 74-75.

¹¹ Saban Ali Duzgun, *Imam Ebu Mensur Maturidiu - Jeta, vepra dhe doktrina*. Përtheu: Fatmir Sulaj. (Shkup: Logos A, 2019), f. 49.

rrjedhojë, të gjitha atributet dhe cilësitë, që përshkruajnë Allahun duhet të kuptohen në një mënyrë, që lartëson dhe ruan transcendencën e Tij.¹²

Në këtë mënyrë, duke u mbështetur në tekstet kuranore dhe thëniet e dijetarëve të shquar, si imam Ebu Hanife dhe imam Maturidiu, Ehlu Syneti refuzon në mënyrë të qartë çdo formë të *teshbihizmit*. Çdo përpjekje për t'i veshur Allahut xh.sh. attribute fizike ose materiale gjë që është në kundërshtim me konceptin e Tij si një Qenësi absolute dhe e pavarur nga çdo krijesë.

2. Komentimi në përputhje me *tenzihun*

Kurani përmban dy lloje të ajeteve: *muhkem* (të qarta) dhe *mutashabih* (të paqarta). Ajetet *muhkem* tregojnë udhëzimin bazë dhe të drejtpërdrejtë të Zotit xh.sh. Ndërsa ajetet *mutashabih* kërkojnë një qasje të kujdesshme në interpretim. Siç saktësohet në Kuran, ajetet *mutashabih* duhet të interpretohen, duke iu referuar ajeteve *muhkem*, pasi interpretimi i tyre ndryshe, përkundër udhëzimeve të Kuranit, është cilësuar si sëmundje e zemrës ose shenjë e qëllimit të keq.¹³

Dahaku thotë se ajetet *muhkem* dallohen për qartësinë dhe përhershmerinë e tyre, pasi nuk kanë qenë kurrë objekt abrogimi. Në kontrast, disa ajete *mutashabih* janë abroguar,¹⁴ kështu duke treguar se ajetet *muhkem* shërbejnë si themel dhe referencë e qëndrueshme për të interpretuar kuptimet më të ndërlikuara të ajeteve *mutashabih*.

Imam Ebu Hanife, argumenton se të gjitha cilësitë, që i atribuohen Zotit, duhet të merren si metafora, duke ruajtur kështu unitetin e Zotit dhe duke shmangur çdo formë të përngjasimit.¹⁵ Qëndrimi i Imam Ebu

¹² Ebu Mensur el-Maturidiu “*Kitabu Tevhid*”, f. 76.

¹³ Tahsin Gorgun, *Kuptimi dhe interpretimi i teksteve fetare. Përktheu: Mithat Hoxha* (Tiranë: Logos A, 2013), f. 188.

¹⁴ Ibn Mendhur, *Lisan al-Arab*, me shënime nga el-Yazixhi dhe një grup gjuhëtarësh (Bejrut: Dar Sadir, 1994), vëll. 13, f. 504. [<https://shamela.ws/book/1687/7065>], parë për herë të fundit: 20.04.2026.

¹⁵ Kemelu e-Din Ahmed el-Bejadij “*Isharatul meram min ibaratil imam*”, f. 195, 196.

Hanifes është njaft i qartë dhe i fortë. Ai mohon kuptimin material të attributeve kur ato i atribuohen Zotit. Për të, cilësitë hyjnore, që dalin nga teksti kuranor dhe hadithet, nuk duhen marrë në kuptimin e tyre të drejtpërdrejtë material. Përkundrazi, ai pranon këto attribute vetëm si emërtime, që përmenden në Kuran dhe Synet, por pa zbuluar kuptimin e tyre të vërtetë, të cilin e lë te dituria e Zotit. Kjo qasje njihet si *te'vil ixhmelij* (interpretim jo i detajuar), duke mohuar çdo kuptim material (كيفية) dhe duke pranuar një kuptim metaforik, i cili është i njohur vetëm për Zotin (*tefvid*). Prandaj, Ebu Hanife dhe dijetarët që ndjekin metodologjinë e tij, ruajnë transcendencën e Zotit xh.sh., duke shmangur interpretimet, që mund t'i japin kuptime antropomorfike attributeve hyjnore. Për ta, njohja e vërtetë e këtyre attributeve mbetet te Zoti, duke dëshmuar kështu besnikërinë e tyre ndaj parimit të *tenzihut*.¹⁶

3. Tefvidi

Tefvidi në kuptimin gjuhësor është përmendur dhe shpjeguar nga dijetarët e shumtë. Ndër ta është edhe Ibn Farisi, (vd. 1005g) i cili thotë: “F-ja, *Vavu*-ja dhe *Dad*-i janë bazat e sakta, që tregojnë në lënien e çështjes te dikush tjetër dhe dorëzimin e saj, atij.¹⁷ Kështu, kur diçka i lihet dikujt tjetër, ajo çështje i është dhënë atij. Allahu i Lartësuar ka thënë në tregimin për një popull:

فَسْتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ ۖ وَأَفْوِضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

“Ju, së shpejti do ta kujtoni atë, që po ju them! E, unë - rastin tim ia lë Allahut, me të vërtetë, Allahu i sheh robërit e Vet.”¹⁸

Ibn Mendhuri (vd. 1312g), ka thënë: “*Kur thuhet: ‘Ta kam lënë çështjen dikujt,’ kuptohet se ia ka besuar atë atij dhe e ka bërë atë gjykatës mbi të.*

¹⁶ Ibid. f. 197.

¹⁷ Sejfu bin Ali el-Asri, *El-kavlu tamam bi ithbat et-tefvid medhhebe li selefi el-kiram*, verifikuar nga Jusuf el-Kardavi, Muhamed Ali Sabuni dhe Vexhdi Gunejm (n.d: Daru el-Fat’h lil-dirasat wa al-nashr: n.d), f. 102.

¹⁸ Gafir, 44

Në hadithin e lutjes: 'Ja kam dorëzuar çështjen time tek Ti', do të thotë se ia ka kthyer çështjen e tij, atij që ka të drejtë për të dhe e ka bërë atë, vendimmarrës në të.¹⁹ Ndërsa në kuptimin terminologjik tefvidi qëndron në tre gjëra:

1. Pranimi i asaj, që është përcjellë në Sheriat.
2. Refuzimi i njohjes së kuptimeve të cilësive, që duken si krahasim ndaj Allahut të Lartësuar. Sa i përket cilësive, që përmbajnë kuptimin e ngjashmërisë, të gjithë janë të një mendimi që i përkasin Allahut xh.sh. përmes *kuptimit të plotë*²⁰ të tërësisë, dhe ky pohim nuk ka asnjë kundërshtim dhe nuk nënkupton ngjashmëri.
3. Mohimi i çdo imagjinate të gabuar për ngjashmëri, si për shembull imagjinimi i organeve si fytyra, dora, apo imagjinimi i emocioneve, si zemërimi, gëzimi dhe të qeshurit.²¹

Ky besim është qartësuar dhe i atribuohet shumicës së selefëve, madje të gjithë selefëve. Imam Neveviu (v. 1277), ka thënë: "Dije se njerëzit e dijes në lidhje me ajetet, që flasin për cilësitë kanë dy qëndrime: Njëra është qëndrimi i shumicës së selefëve ose i të gjithë atyre, që thonë se nuk diskutohet për kuptimin e tyre, por ne thjesht duhet të besojmë në to (tefvidi), dhe pranimi në një kuptim, që i shkon madhësisë së Allahut xh.sh."²²

4. Ligjshmëria e *te'vil*-it

Interpretimi (*te'vili*) është një koncept i pranuar dhe i nxjerrë nga Kurani Fisnik, i cili shpesh ka një shtresë të thellë domethënie, përtej asaj, që duket në shikim të parë. Nëse dikush pretendon se *te'vili* është i

¹⁹ Sejfu bin Ali el-Asri, *El-kavlu tamam bi ithbat et-tefvid medhhebe li selefî el-kiram*, f. 102.

²⁰ Kuptimi i përgjithshëm (الكلي المشترك): është masa e përbashkët që tregon mbi të fjala, para se t'i shtohet diçka dhe nuk ndryshon me shtesë, por që përcaktohet.

²¹ Sejfu bin Ali el-Asri, *El-kavlu tamam bi ithbat et-tefvid medhhebe li selefî el-kiram*, f. 103-104

²² Ibid. f. 103-104.

paligjshëm, duhet t'i kujtojmë se Kurani përmban shembuj të shumtë të nevojës për një qasje të thelluar interpretuese ndaj teksteve.

Kurani shpesh përdor shprehje dhe terma, që në pamje të parë duket sikur kanë kuptime të thjeshta apo konkrete, ndërkohë që në të vërtetë bartin një thelb më të thellë. Shembull, ajeti: *“Harruan Allahun, prandaj Ai i harroi ata”*.²³ Dhe ajeti tjetër: *“Ne tash ju harruam juve”*.²⁴ Këto ajete nuk mund të kuptohen fjalë për fjalë dhe t'i atribuojmë Allahut xh.sh. cilësinë e harresës. Në asnjë rrethanë nuk është e lejueshme që të thuhet se Allahu xh.sh. është harrestar, madje edhe nëse tentohet të argumentohet se harresa e Tij nuk është si harresa njerëzore. Allahu xh.sh. ka sqaruar në Kuran përmes ajetit *muhkem*: *“E, Zoti yt nuk harron asnjëherë”*.²⁵ Prandaj, nuk është e lejueshme për askënd të pretendojë se Allahu xh.sh. harron, qoftë edhe duke shtuar se harresa e Tij është ndryshe nga e jona. Ngjashëm, nuk lejohet të thuhet se Allahu xh.sh. ulet, por jo sikurse ulja jonë, pasi kjo i jep Allahut xh.sh. një atribut material, që nuk i përket qenësisë së Tij. Sepse kjo mënyrë e të kuptuarit bie në kundërshtim me parimin themelor të transcendencës së Zotit.

Një shembull tjetër i domosdoshmërisë së interpretimit është përdorimi i termave si “يد - dorë”, “وجه - fytyrë”, “عين - sy” në Kuran. Allahu xh.sh. e di që njeriu mund të konceptojë diçka vetëm në bazë të përvijës së tij të përditshme dhe shqisore. Kur lexojmë ajetin kuranor:

وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

*“E do të mbetet vetëm Zoti yt, që është i madhëruar e i nderuar”*²⁶

Këtu e kuptojmë se termi “وجه - fytyrë” nuk mund të interpretohet në mënyrë të drejtpërdrejtë sikur të ishte pjesë e një tërësie të trupit. Nëse ky term do të merrej në kuptimin e tij të dukshëm, do të sugjeronte

²³ Et-Tevbe, 67.

²⁴ Es-Sexhde, 14.

²⁵ Merjem, 64.

²⁶ Er-Rrahman, 27

se pjesë të tjera të Zotit si “يد - dora” dhe “عين - syri” mund të zhduken, gjë që është kundër parimeve të besimit tonë islam. Pra, ky ajet duhet kuptuar si “gjithçka do të shkatërrohet përveç qenësisë së Allahut”. Ky është mendimi i gjithë dijetarëve të ymetit islam.²⁷

Gjithashtu, hadithi i Pejgamberit a.s., si në hadithin kudsij ku Allahu thotë:

“O biri i Ademit, u sëmura, e ti nuk më vizitove! Njeriu do të thotë: O Zot, si të të vizitoj Ty, kur Ti je Zoti i botëve? Allahu do të thotë: A nuk e more vesh se filan robi im ka qenë i sëmurë, e ti nuk e vizituar? A nuk e dije se, sikur ta vizitoje, do të më gjeje Mua tek ai?”²⁸

Nga ky hadith, kuptojmë se nuk lejohet t’i atribuojmë Allahut xh.sh., cilësinë e sëmurdjes dhe të themi se Allahu xh.sh. sëmuret, dhe duke shtuar se sëmurdja e Tij është ndryshe nga sëmurdja jonë. Një pretenzim i tillë do të ishte kufër i hapur, pasi Allahut xh.sh. nuk mund t’i atribuohen cilësi të mangësisë.

Në interpretimin e çdo teksti fetar, fillimisht duhet të kuptojmë kontekstin dhe qëllimin e fjalisë, për të mos i atribuar Allahut xh.sh. mangësi apo diçka shqisore. Ky parim është thelbësor për të ruajtur transcendençën e Zotit. Kështu, kuptimi i jashtëm i tekstit (ظاهر) shpesh nuk është qëllimi përfundimtar. Për këtë arsye, është i domosdoshëm te’vili, i cili na lejon të kuptojmë në thelb mesazhet e shpallura pa përngjasuar Allahun xh.sh. me krijesat e Tij.

4.1. Interpretimet nga selefi

Dijetarët e hershëm të botës islame kanë përdorur te’vilin për të shpjeguar atributet e Zotit xh.sh. Kjo për të treguar se shkollat e besimit maturidite dhe esharite, që përbëjnë Ehli Sunetin, duke përfshirë mbi

²⁷ Fahrudin Er Rrazi “*Esasu et-takdis*”, e verifikoi: Ahmed Hixhaz Es-Seka (Kairo: Mektebetu el-kulijjat el-ez’herije, 1986) f. 151, 152.

²⁸ Muslimi “*Sahihul Muslim*” vëll. I. (Kairo: El-mektebe et-teufikije, 2014), f. 569.

90%, të botës islame historikisht por edhe sot,²⁹ kanë ruajtur një qasje të drejtë ndaj kuptimeve të teksteve fetare.

Një prej sahabëve të njohur për interpretimet e tij të Kuranit është Ibën Abasi r.a., për të cilin Pejgamberi a.s. ka thënë: “O Allah! Dhuroji atij dijen e Librit (Kuranit).”³⁰ Ai është autor i shumë interpretimeve (te’vile) të ajetëve, që lidhen me sifetet e Allahut xh.sh. Një shembull i qartë i metodës së tij është ajeti:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

“Atë ditë kur të shpallet çdo send dhe të thirren për të bërë sexhde e ata nuk do të munden.” [El-Kalem: 42]

Ibën Abasi e interpreton fjalën “سَاقٍ” (kërci) si “vështirësi” (شدة). Kjo tregon se ai ka bërë një te’vil për të shmangur çdo përngjasim të Allahut me krijesat. Interpretime të ngjashme janë transmetuar nga një grup sahabësh dhe tabi’inësh, si Muxhahidi, Katadeja, dhe Said bin Xhabiri, të cilët e kanë kuptuar këtë ajet si “shfaqje e një çështjeje të vështirë.”³¹

Kjo dëshmon se te’vili ka qenë një praktikë e pranuar mes sahabëve dhe tabi’inëve, të cilët përbëjnë selefën e vërtetë të ndershëm. Nuk ka asnjë prej sahabëve, që të ketë thënë: “Ai ka kërc të vërtetë,” siç pretendojnë disa sekte bashkëkohore.

Një tjetër ajet, që është interpretuar nga selefet është ajeti: **“Ne, me forcën (duart) tonë e ngritëm qiellin dhe Ne e zgjerojmë atë.”**³²

Sahabët dhe tabi’inët si Aliu r.a., Ibën Abasi, Muxhahidi, Katadeja dhe Ibën Zejdi e kanë interpretuar fjalën “بِأَيْدٍ” (duart) si “القوة - forcë, fuqi.”³³

²⁹ Naim Tërnavë, *Besimi Islam - Shtyllat dhe Veçoritë I-II* (Prishtinë: Dituria Islame, 2020), f. 130.

³⁰ Buhariu “*Sahihul Buhariu*”, (Kairo: Darul fexhri li turath, 2013), f. 20.

³¹ Taberiu “*Tefsiru Taberi*” - [Altafsir.com - تفسير آيات القرآن الكريم (١-٠-٤٢-٦٨)], parë për herë të fundit 20.04.2026.

³² Dharijat, 47

³³ Ibid. [Altafsir.com - تفسير آيات القرآن الكريم (١-١-٤٧-٥١)], parë për herë të fundit 20.04.2026.

Kjo qasje shmang përngjasimin e Zotit me krijesat e Tij. Nëse fjala do të merrej në kuptimin e saj të parë (jo metaforik – “dorë” – do të nënkuptonte një trup fizik, gjë që është në kundërshtim me parimin e transcencencës së Zotit.

Një tjetër shembull është ajeti: **“Ne sot do t’i harrojmë (i lëmë në dënim) ata, ashtu siç e kanë harruar ata takimin me këtë Ditë.”**³⁴

Aliu r.a., Ibën Abasi dhe Muxhahidi e interpretojnë fjalën “نَسَاهُمْ” (harresë) si “ترك - lënie.” Ata thonë se kuptimi i drejtë është: “Ne do t’i lëmë ata në dënim.” Kjo shmang çdo mundësi për t’i atribuar Zotit cilësinë e harresës.³⁵

Ahmed bin Hanbeli (v. 855) në komentin e ajetit: **“Dhe kur të vijë Zoti yt”**³⁶ e interpreton si “vjen shpërblimi i Tij” (ثوابه).³⁷ Këto shembuj tregojnë se te’vili ka qenë një praktikë e zakonshme dhe e pranuar në mesin e sahabëve, tabi’inëve dhe dijetarëve të hershëm të Islamit. Ata përdornin një qasje të kujdesshme të interpretimit për të shmangur çdo përngjasim të Zotit xh.sh. me krijesat dhe për të ruajtur transcencencën e Tij. Kjo qasje është thelbësore për të kuptuar drejt atributet e Zotit dhe për të shmangur kuptime të gabuara që çojnë në përngjasim. Prandaj, mohimi i te’vilit nga disa autorë bashkëkohorë është në kundërshtim me traditën e hershme islame. Te’vili është një metodë legjitime e bazuar në parimet e fesë islame dhe është një instrument i rëndësishëm për të kuptuar drejt mesazhin e shpallur, duke ruajtur transcencencën dhe unitetin e Zotit.

³⁴ El-A’raf, 5.

³⁵ Ibid. [Altafsir.com - تفسير آيات القرآن الكريم (١-٧-٥١-١)], parë për herë të fundit 20.04.2026.

³⁶ El-Fexhr, 22.

³⁷ Ibrahim Shaban el-Murshidij el-Ez’herij, *El-Kevashifu el-Xhelijeh fi rredi alel Vehabijeh*, verifikuar nga Ahmed Umer Hashim, Abdul Aziz el-Shehavi, Ibrahim el-Hud’hud dhe Muhamed Ibrahim Abdul Ba’ith el-Kitani el-Husejni (Kairo: Darul Imam el-Razi, 2023), f. 193.

4.2. Qasja e selefit në mosshpjegimin e teksteve *muteshabih*

Një nga pyetjet, që shpesh bëjnë grupet përngjasuese është se pse selefët nuk i shpjegonin këto ajete dhe hadithe, por thoshin se ato duhet të pranohen ashtu siç kanë ardhur? Për të kuptuar këtë qëndrim të selefëve, mund të shqyrtojmë tri aspekte kryesore:

E para: Këto shprehje dhe terma përdoren për të njohur një qenësi hyjnore në mënyrë të tillë që, nëse do të shpjegoheshin hollësisht, njohja e qenësisë së Zotit xh.sh., nuk do të arrihej. Sidoqoftë, disa prej këtyre shprehjeve patjetër që kërkojnë një interpretim, si p.sh. ajetin të lartëcekur: **“Dhe kur të vijë Zoti yt...”**³⁸

Sipas interpretimit të Ahmed ibn Hanbelit (v. 855), ky ajet nënkupton: **“vjen shpërblimi i Tij”** apo **“vjen urdhri i Zotit!”** Këtë interpretim e transmeton Bejhekiu (v. 1066) me një zinxhir sened sahih. Ndërsa Ibn Kethiri (v. 1373) e përmend këtë po ashtu në librin e tij **“El-Bidaje ve Nihaje”**, duke iu referuar zinxhirit të Bejhekiut.³⁹

Ahmed Ibn Hanbeli, argumenton se interpretimi literal i ajetit duhet të shmanget, sepse argumentet logjike e bëjnë të papranueshëm kuptimin e tij gjuhësor. Me fjalë të tjera, kuptimi gjuhësor mund të shpie në një kuptim përngjasues, gjë që është e papranueshme në konceptin e pastër të tevhidit (monoteizmit).⁴⁰

E dyta: Selefët kanë pasur mendimin se, nëse fjala د (dorë) do të përkufizohej me forcë apo قوة (fuqi), atëherë kuptimi i vërtetë, që i është dhënë kësaj fjale do të humbiste.⁴¹

E treta: Ata besonin se komentimi i këtyre shprehjeve do të zgjerohte hapësirën për interpretime të ndryshme dhe do të krijonte vështirësi

³⁸ El-Fexhr, 22.

³⁹ Ibrahim Shaban el-Murshidij el-Ez’herij, *El-Kevashifu el-xhelijeh fi rredi alel vehabijeh*, f. 193.

⁴⁰ Ibën Xheuzi, *Defu shubehi teshbih*, verifikuar nga Hasan Sakaf (Bejrut: Daru el-imam en-Nevevi, nd), f. 110.

⁴¹ Ibid. f. 110.

në përshtatjen e tyre. Për shembull, nëse dikush nga njerëzit e zakonshëm (avami) pyet për ajetin: ***e pastaj e mbisundoi gjithësinë.*** [El Araf: 53], përgjigjja tradicionale e selefëve ishte: “*Istivaja është e njohur,⁴² por forma është e pakapshme për mendjen. Besimi në të është obligim dhe pyetja për të është risi.*” Kjo sepse avami (njerëzit e zakonshëm), nuk janë të pajisur për të kuptuar konceptet komplekse dhe dykuptimshme të teksteve fetare. Për ta, detaji shprehës i teksteve fetare mund të shkaktonte konfuzitet, prandaj selefët besonin se ruajtja e kuptimit të tyre në formën origjinale ishte më e dobishme për mbrojtjen e besimit të pastër.⁴³

4.3. Përdorimi i këtyre termave në Kuran dhe hadith

Lind natyrshëm pyetja: pse Kurani dhe Hadithi përdorin terma, që mund të nxisin keqkuptime dhe tensione në kuptimin e tyre? Këtu, është e nevojshme të theksohet se përdorimi i këtyre termave është i domosdoshëm për shkak të kufizimeve linguistike dhe gjuhësore të njeriut. Kurani është një udhëzues për të gjithë njerëzit dhe jo një libër i metafizikës së izoluar dhe të pakuptueshme. Për këtë arsye, është e detyrueshme për tekstin hyjnor të përdorë terma, fraza dhe fjalë, të cilat janë të përshtatshme dhe të kuptueshme nga njerëzit, për të garantuar relevancën dhe kuptimin e tij në jetën e tyre të përditshme. Duhet marrë parasysh se tekstet fetare nuk kanë gjithmonë kuptime të shumëfishta.

Kuptimet e shprehjeve përcaktohen kryesisht nga konteksti dhe qëllimi i gjuhës së përdorur, duke ofruar udhëzime kyçe për të dalluar nëse një interpretim duhet të jetë metaforik apo literal. Shprehjet, që duket se kanë një natyrë përngjause janë përdorur për të theksuar realitetin e ekzistencës së Zotit xh.sh., veçanërisht ndaj atyre, që ishin të zhytur në politeizëm dhe në konceptime të trupëzuara të hyjnisë, siç ishin politeistët e Mekës. Këto shprehje nuk synojnë ta portretizojnë Zotin xh.sh.

⁴² E njohur sepse është përmendur në Kuran: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

⁴³ Ibën Xheuziu, “Defu Shubehi Teshbih”, f. 110.

me attribute të krijesave, por përkundrazi, përdoren për të folur në një mënyrë që është e kuptueshme dhe e afërt për njerëzit.⁴⁴

Megjithatë, është thelbësore të nënvizohet se interpretimet alegorike të teksteve hyjnore janë të ndaluara, nëse ato nuk ndjekin një analizë të kujdesshme dhe të thelluar, duke u bazuar në kuptime të pranuar. Interpretimet, që nuk kanë mbështetje të qartë linguistike apo tekstuale dhe që i nënshtrojnë shprehjet kuranore interpretimeve të imagjinatës, janë të papranueshme. Interpretimi duhet të bazohet gjithnjë në analiza të kujdesshme të tekstit dhe të kontekstit.

Paradigma kuranore krijon një ndarje të qartë dhe të mrekullueshme midis Zotit xh.sh. dhe gjithçkaje tjetër, që nuk është Zot, duke e theksuar konceptin e transcencës të Tij. Dijetarët e Ehli Syneetit, si dhe filozofët, e kanë ndjekur këtë linjë të mendimit, duke pranuar Zotin xh.sh. si një entitet transcendent, i cili nuk mund të njihet në esencën e Tij. Megjithatë, Zoti xh.sh. mbetet i afërt me krijesat e Tij përmes dijes, fuqisë, mëshirës dhe dashurisë së Tij.⁴⁵ Pra, paradigma kuranore e Zotit xh.sh. nuk është përngjasuese. Ato shprehje, që duken ashtu, i nënshtrohen pa vështirësi interpretimeve metaforike, duke shmangur shpikjen e metaforave të paqena në tekste. Kjo i lejon lexuesit dhe besimtarit të përqafojnë transcencën hyjnore pa rënë në kufizimet e perceptimeve njerëzore dhe trupore të hyjnore.⁴⁶

Disa individë dhe fraksione rrezikuan mësimet e medhhebit të tyre, duke i atribuar Allahut xh.sh., kuptime shqisore të cilësive të Tij. Ata përkufizuan Zotin xh.sh., duke i dhënë formë, fytyrë dhe attribute fizike, si sy, gojë dhe shkëlqim fytyre. Gjithashtu, këta pretendojnë se Allahu xh.sh., ka dy duar, gishtërinj, shuplakë, gisht të vogël, gisht të madh, gjoks, kofshë, kërcir dhe dy këmbë. Madje, theksojnë se Zoti mund të preket, të prekë dhe të afrojë një njeri afër vetes. Në fund, ata përpiqen

⁴⁴ Zulfiqar Ali Shah, *Përshkrime antropomorfike të Zotit. Përktheu: Arjol Guni*. (Shkup: Logos A, 2021), f. 111-113.

⁴⁵ Ibid. f. 113, 114.

⁴⁶ Ibid. f. 128.

të arsyetojnë këto përshkrime duke thënë: “*Jo ashtu siç mund të kuptohet nga fjalët.*”⁴⁷

4.4. Urtësia e përmendjes së këtyre shprehjeve nga Pejgamberi a.s

Nëse dikush do të na pyeste se përse Pejgamberi a.s. përdori shprehje të tilla, që duket se nxisin përngjasimin, përgjigjja do të duhej të reflektonte një analizë të thelluar të rrethanave dhe të kontekstit kulturor të asaj kohe. Shprehjet e përdorura nga Pejgamberi a.s. janë të lidhura ngushtë me mënyrën e të menduarit të njerëzve të periudhës së tij, të cilët ishin kryesisht të orientuar drejt perceptimeve shqisore, duke mos njohur asgjë tjetër përveç botës materiale dhe të prekshme.

Arsyeja e përdorimit të shprehjeve të ngjashme me ato, që njerëzit i përdornin në jetën e tyre të përditshme ishte për t’i ndihmuar ata, që të përfshiheshin në të kuptuarin e një realiteti të ri shpirtëror. Në atë kohë, besimet e njerëzve ishin të mbizotëruara nga koncepte të ndryshme të hyjnisë, që lidhen me botën fizike: disa besonin se yjet mund t’u sillnin dobi ose dëm; të tjerë adhuronin dritën dhe pretendonin se ajo krijonte të mirën, ndërsa errësira ishte burimi i së keqes; disa besonin në fuqinë e diellit, Isait, Uzejrit ose lopës; shumica e arabëve adhuronin idhuj prej guri e druri. Për shkak të kësaj, mendjet e tyre ishin të mësuara me botën shqisore, ekzistenca e së cilës ishte e padyshimtë për ta. Kjo është arsyeja pse edhe populli i Musait a.s. kërkoi: “*Na bëj edhe neve një zot*”, duke treguar varësinë e tyre ndaj koncepteve të hyjnisë së mishëruar.

Prandaj, po të paraqitej koncepti i Zotit xh.sh. krejtësisht i zhveshur nga vetitë shqisore, si një qenie abstrakte dhe e paprekshme, njerëzit e asaj kohe mund ta barazonin atë me mosekzistencën.⁴⁸ Kështu, kur i kërkuan Pejgamberit a.s. ta përshkruante Zotin, zbriti ajeti kuranor: “*Thuaj:*

⁴⁷ Muhamed ibën Salih el-Uthejmin, *Komentari i librit “Akideja Vasiitje” vëll. I*, (Prishtinë: Sebil, 2014) f. 219, 224, 236, 247, 287.

⁴⁸ *Ibid*, f. 111.

*Ai është Allahu, Një!*⁴⁹ Sikur Pejgamberi a.s. të thoshte se Ai nuk është trup, substancë, as formë, nuk është as i gjatë, as i gjerë, nuk zë vend në hapësirë dhe nuk mund të perceptohet nga shqisat. Njerëzit do të thoshin: “Na përshkruaj ekzistencën dhe mosekzistencën!” Ata do të kërkonin një dallim të qartë mes asaj, në të cilën ftoheshin të besonin (ekzistencës) dhe mosekzistencës, sepse përndryshe, në sytë e tyre, ata do të thërri-teshin në adhurimin e asgjësë.⁵⁰

Duke pasur parasysh këtë, Allahu i Lartësuar, përmes gjuhës së Kuranit, u shpreh në terma, që ishin të njohura për ta, të tilla si: të dëgjuarit, të pamurit, butësia, hidhërimi, buzëqeshja, fytyra, duart, këmbët dhe qëndrimi (*istiva*), për t'i ndihmuar ata të praninin ekzistencën e Tij. Qëllimi ishte të vërtetohej ekzistenca e Zotit në një formë, që mund të kuptohej nga ata, që ishin të kushtëzuar nga perceptimet shqisore. Në këtë mënyrë, vërtetimi i ekzistencës hyjnore u bë një parim themelor në shariat, edhe pse kjo përmban në vetvete elementin e *tenzihut* (largimit të Allahut nga çdo atribut që i përket krijesave).

Është e rëndësishme të kuptohet se kur njerëzit e pyetën Pejgamberin a.s.: “A qesh Zoti ynë?”, ai u përgjigj pozitivisht; po!⁵¹ Megjithatë, kjo përgjigje duhet të kuptohet në kontekstin e mësimin të fesë ndaj një audience të kufizuar nga kuptimi shqisor. Buhariu, në veprën e tij, e komenton fjalën qeshje si mëshirë, duke qartësuar kështu se qëllimi i këtyre shprehjeve është të përcjellë sifatin e mëshirës të Zotit xh.sh., jo të nxisë përngjasim.⁵²

Pejgamberi a.s., pasi konfirmoi ekzistencën e Zotit përmes shprehjeve të tilla alegorike, e mohoi çdo ngjashmëri të Zotit me krijesat me ajetin kuranor:

⁴⁹ El-Ihlas, 1.

⁵⁰ Ebu Ferexh Abdurrahman Ibën El Xheuzi “*Flakja e dyshimeve të teshbihizmit*”, f. 111.

⁵¹ Ibën Xheuziu, “*Defu Shubehi Teshbih*”, f. 10Λ.

⁵² Bejhëkiu, *Esmau Sifat*, verifikuar nga Imam Zehid el-Keutheriu (Kairo: Mektebe el-Ez’herije li Turath, 2014), f. 432-433.

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

“Asnjë send nuk është si Ai.”⁵³

Andaj, ky ajet shërben si një qartësim i pastër dhe i plotë se edhe pse përshkrimet përdorin terma të njohura për njerëzit, Qenësia Zotit xh.sh., është tërësisht e ndryshme dhe e pakapshme nga gjithçka që ata mund të perceptojnë ose imagjinojnë.

Përfundim

Nga analiza e bërë rezulton se qasja e Ehlu Syneetit ndaj teshbihizmit është e ndërtuar mbi një bazë të fortë tekstuale dhe racionale, e cila synon të ruajë pastërtinë e konceptit të tevhidit. Dijetarët klasikë, si imam Ebu Hanife dhe imam Maturidiu, kanë vendosur parime të qarta, që mohojnë çdo formë të përngjasimit të Allahut xh.sh. me krijesat, duke theksuar se sifetet e Allahut xh.sh., nuk mund të kuptohen në kuptimin e tyre material apo shqisor.

Metodat e tefvidit dhe te’vilit paraqiten si mekanizma të domosdoshëm për të interpretuar tekstet mutashabih në mënyrë, që të shmangët rruga drejt përngjasimit. Praktikata e selefit dëshmojnë se këto qasje nuk janë risi të mëvonshme, siç propagandohet, por pjesë e traditës së hershme islame. Në të njëjtën kohë, kritikata ndaj përngjasuesëve dhe trupëzuesëve tregojnë se interpretimi literal i teksteve, duke mos pasur parasysh kontekstin dhe parimet themelore të fesë, çon në kundërshtime në kuptim dhe e shtrembëron mënyrën e drejtë të njohurit e Zotit xh.sh., duke cenuar madhësinë dhe pastërtinë e Tij nga çdo përngjasim me krijesat.

Në fund mund të thuhet se metodologjia e Ehlu Sunetit ka një ekuilibër të qëndrueshëm ndërmjet besnikërisë ndaj tekstit dhe ruajtjes së madhësisë së Allahut xh.sh., duke ofruar një model të qëndrueshëm për kuptimin e drejtë në atë çka duhet t’i përshkruhet Allahut xh.sh. dhe atë, që nuk bën t’i përshkruhet.

⁵³ Esh-Shura, 11.

KDU: 811.18:81'373.4(05)

Depërtimi i orientalizmave në gjuhën shqipe nga gjuhët perëndimore

Prof. Asoc. Dr. Ziber Lata*

Abstrakt

Në studimin e fjalëve të huaja në gjuhën shqipe janë bërë disa studime, brenda tyre edhe studimi i fjalëve orientale në gjuhën shqipe. Për orientalizmat në gjuhën shqipe janë bërë shumë studime. Duke mos dashur të përsëritem, e pash të arsyeshme të shtjelloj orientalizmat që depërtuan në gjuhën shqipe përmes gjuhëve perëndimore. Më saktë jam ndalur në pjesën pas Perandorisë Osmane, gjegjësisht në orientalizmat që kanë depërtuar nga gjuhët perëndimore. Këtu jam ndaluar dhe kam zbërthyer rrugët e mundshme se nga ku kanë mundur të hyjnë orientaliz-

* Autori Prof. Asoc. Dr. Ziber Lata është profesor i asociuar në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup, me profil shkencor në gjuhësi dhe studime kuranore. Ka përfunduar studimet në Shkenca Islame (2007), magistraturën në Tetovë (2012) dhe doktoratën në Universitetin "Shën Kirili dhe Metodij" (2016), me fokus në përkthimet e Kuranit në shqip. Që nga viti 2008 është pjesë e stafit akademik në Shkup dhe ushtron edhe detyrën e prodekanit. Ligjëron gjithashtu në Universitetin e Tetovës dhe në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë. Ka një veprimtari të gjerë shkencore me publikime dhe përkthime në fushën e gjuhësisë dhe studimeve islame.

E-Mail: ziber.lata@gmail.com. Orcid: 0009-0005-4260-8289. Ky artikull është skanuar me Inespera Originality, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

mat. Më të rëndësishmet e tyre janë Sicilia dhe Andaluzia, sepse ata kanë pasur një civilizim të paparë dhe ishin shtytësit kryesor të rilindjes evropiane. Janë trajtuar një numër i fjalëve orientale duke shfrytëzuar burimet e gjuhëve perëndimore, si anglishten, frëngjishten, spanjishten, italishten etj., dhe fjalorët etimologjik të këtyre gjuhëve. Pastaj janë sqaruar edhe ndryshimet fonetike të fjalëve që kanë pësuar fjalët derisa kanë mbërritur në gjuhën shqipe. Gjithashtu, është sqarua çështja se disa fjalë kanë ndjekur dy rrugë kur kanë ardhur në gjuhën shqipe: një herë përmes osmanlinjve dhe herën e dytë përmes gjuhëve perëndimore, e gjithë kjo e vërtetuar me argumente të mjaftueshme dhe bindëse.

Fjalët çelës: gjuha shqipe, orientalizmat, etimologjia, gjuhët perëndimore, ndryshimet fonetike.

Abstract

Studies on loanwords in the Albanian language have been conducted extensively, including research on oriental loanwords. Many studies have focused on orientalism in Albanian; however, in order to avoid repetition, this study examines oriental loanwords that entered Albanian through Western languages. More specifically, it focuses on the post-Ottoman period, namely orientalisms that penetrated Albanian via Western linguistic channels. The study explores possible routes through which these loanwords may have entered, with particular emphasis on Sicily and Andalusia, as major centres of civilisation that significantly contributed to the European Renaissance. A number of oriental terms are analyzed using Western linguistic sources such as English, French, Spanish, Italian, as well as etymological dictionaries of these languages. Furthermore, phonetic changes undergone by these words on their way into Albanian are also examined.

The study also addresses cases where certain words followed a dual transmission path into Albanian: first through Ottoman Turkish and later through Western languages, a process supported by sufficient and convincing evidence.

Keywords: Albanian language, Oriental loanwords, etymology, Western languages, phonetic adaptation.

Depërtimi i orientalizmave në gjuhën shqipe nga gjuhët perëndimore

Rrethanat jetësore nëpër të cilat ka kaluar populli shqiptar dhe ai mysliman i këtij nënqielli janë të natyrave dhe të botëve të ndryshme. Pavarësisht mënyrës dhe formës si ata e pranuan islamin, pjesa më e madhe e shqiptarëve sot janë myslimanë.

Që ditën kur Shqipëria u nda nga Perandoria Osmane, shtetet gjuhët e gjata të ujqve sllavë dhe perëndimorë zgjatëshin për t'i përbirë tokat shqiptare, bashkë me to edhe tokat e të gjithë muslimanëve të Ballkanit. Fillimisht e tkurrën hartën e Shqipërisë duke i lënë më shumë se gjysmën e territorit jashtë saj. Pastaj, pasi e bënë copë-copë, u përpoqën që në mënyra të ndryshme çdo copë të trojeve shqiptare (myslimane) ta zhveshin nga elementi oriental dhe ai islam. Ndër veprimet që e dëmtoi rëndë popullin shqiptar është edhe instalimi i sistemit komunist, në të cilin luftohej në çdo mënyrë islami dhe Orienti; u dogjën xhami, u shkatërruan mejtepe, u ndoqën dhe u vranë shumë hoxhallarë, u vranë muslimanë të pafajshëm etj. Ndër punët që bëri komunizmi është edhe Kongresi i Drejtshkrimit të gjuhës shqipe. Ky veprim ka të mirat e veta, madje është puna më e mençur që bëri Enver Hoxha për të mirën e shqiptarëve, por po ta shohim nga këndi i fatit të fjalëve orientale, ai ishte shumë kategorik ndaj elementit oriental dhe islam, sepse në gjuhën standarde shqipe mbisundoi dialekti toskë, i cili ishte më pak i pasur me orientalizma se ai gegë. Megjithatë, fjalët orientale përsëri nuk u hoqën tërësisht,

sepse gjuha shqipe nuk bën pa disa prej tyre, ngase ato janë bërë pjesë përbërëse e strukturës së gjuhës shqipe. Përveç, kësaj në mesin e shqiptarëve, gjegjësisht në të folmet e ndryshme të viseve shqiptare u ruajtën një numër i konsiderueshëm i tyre.

Trajtimi i orientizmave në gjuhën shqipe është një temë shumë e gjerë, andaj në vazhdim do të përqendrohemi vetëm në orientizmat që depërtuan pas sundimit të Perandorisë Osmane dhe përmes rrugëve përndimore.

Në fund të shekullit XIX, Perandoria Osmane filloi epokën e dobësimit të saj. Shqiptarët dhe vendet e Ballkanit filluan të shikonin kah Evropa. Shkollimi i shqiptarëve nëpër kryeqendrat osmane filloi të binte. Ashtu që, edhe depërtimi i huazimeve orientale në gjuhën shqipe filloi të binte.

Dobësimi dhe rënia e Perandorisë Osmane nuk nënkupton se depërtimi i huazimeve orientale mori fund tërësisht. Gjuhët orientale, prej të cilave ka huazuar gjuha shqipe, janë gjuhë, që kanë pasur një shtrirje më të gjerë nëpër botë. Prej tyre kanë huazuar edhe gjuhët e popujve më të zhvilluar, si p.sh. gjuha angleze, franceze, gjermane, spanjolle, italiane, etj. Pra, kur shqiptarët filluan të ktheheshin drejt Perëndimit, atëherë prej tyre huazuan shumë fjalë, ndër to edhe disa orientizma.

Këtë rrugë të depërtimit të orientizmave në gjuhën shqipe e përmend tërthorazi edhe leksikologu i njohur i gjuhës shqipe, Emil Lafe, i cili në një intervistë për revistën “Perla” thotë: “Rrethanat politike e kulturore të hyrjes së persizmave (që vlen edhe për tërë orientizmat) në shqipe lidhen me kohën kur trojet shqiptare ishin nën administrimin e Portës së Lartë. Qëkur Shqipëria u bë shtet, ato rrethana nuk janë më dhe për këtë arsye edhe orientizmat e rinj janë të rrallë, madje vijnë jo drejtpërdrejt nga gjuhët përkatëse, po nga gjuhë të Evropës, ku kanë hyrë, më parë, p.sh. *doner* (mish, që piqet, duke u rrotulluar - turqisht *döner*, që ka hyrë në gjithë gjuhët e Perëndimit).¹ Këtu profesor Emil Lafe

¹ Naim Zoto, “Persizmat në gjuhën shqipe në një fjalor të ri”, *Perla*, Qershor, 2009, nr. 54, f.11.Kultur.

përmend një turqizëm, ndër të rrallët, që depërtuan në gjuhën shqipe pas pavarësimit të shtetit shqiptar nga gjuhët evropiane.

Gjithashtu, këtë rrugë e përmend edhe arabologu boshnjak Teufik Muftic, i cili ndër të tjera thotë: “Rruga e tretë nga ku kanë depërtuar arabizmat në leksikun e gjuhës sonë janë edhe disa gjuhë evropiane (gjermanishtja, frëngjishtja, italishtja, spanjishtja etj.), gjuhë të cilat në shekujt e mesjetës pranuan shumë arabizma (nga lëmenj të ndryshëm: astronomi, matematikë, kimi, medicinë, etj.)”²

Gjuhët orientale prej të cilave huazuan gjuhët perëndimore janë arabishtja, persishtja dhe turqishtja. Fjalët që patën dyndje më të madhe në Perëndim ishin arabizmat, pastaj persizmat dhe më pak turqizmat, në dallim prej gjuhëve ballkanike që huazuan më shumë turqizma. Ky dallim vjen si rezultat i rrugëve dhe i faktorëve që ndikuan në depërtimin e orientalizmave në gjuhët evropiane.

Qytetërimi arabo-islam pati një ndikim të fuqishëm në rilindjen evropiane. Ky ndikim ndodhi përmes dy rrugëve:

- Revolucionit italian, i cili fillin e vet e kishte nga Sicilia muslimane, që ishte edhe shkëndija e parë e rilindjes evropiane. Për ndikimin e tillë të kulturës dhe të civilizimit islam (arab dhe persian) në gjuhësinë dhe letërsinë italiane një përshkrim shumë mirë jep Dr. Abdulhakim Hassan: “Italia përfitoi shumë nga qytetërimi islam. Gjë e cila u realizua përmes dy rrugëve: përmes Spanjës dhe Sicilisë, ku lulëzoi qytetërimi islam. Ky ndikim është i dukshëm në ‘Komedinë hyjnore’ të Dante Aligerit, në poezinë italiane të njohur si ‘Canzone’, pastaj në gjininë poetike evropiane të quajtur ‘Sonet’ etj. E gjithë kjo përmes rapsodëve sicilianë.”³ Këtu Dr. Abdulhakim Hassan përmendën disa ndikime në fushën e letërsisë, por duhet

² Teufik Muftić, “O arabizmima u srpskohrvatskom jeziku,” në *Prilozi za orijentalnu filologiju*, nr. 61, vëll.X-XI, Qershor,1960-61, f.5-29.
(<https://www.scribd.com/document/689574009/HASANDEDIC-Prilozi-Za-Orijentalnu-Filologiju-1960-61>), parë për herë të fundit: 27.12.2025.

³ Jasin al-Ayyubi, *Mazāhib al-Adab*, (Bejrut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984), f. 21–22.

kuptuar se kur ndikimi është i pranishëm në letërsi, e cila është punë idesh, atëherë është e pamundur që ndikimi gjuhësor të jetë i anashkaluar.

- Shkollimit të evropianëve në shkollat islame të Andaluzisë (Spanjës së sotme), ku lindën dhe u zhvilluan shumë shkencë humane dhe erzakte. Prej aty, më pastaj, shpërtheu Revolucioni francez (1789-1799), që ishte i ndërtuar mbi shumë parime andaluziane, sepse atje u shkolluan udhëheqësit e tij.

Një të vërtetë të tillë e përmendën edhe Faik Konica i cili në një artikull në “Dielli” (16 shtator 1922) u kujtonte shqiptarëve se spanjollët gjykatësit i thonë *Alcade* nga arabishtja *el kadi* dhe se në spanjishte ka qindra fjalë të fushës së administratës me burim nga arabishtja.⁴

Evropa përmes këtyre dy rrugëve arriti të ndërtonte qytetërimin modern. Shumë shkencë bashkëkohore nismën dhe bazat i kanë të myslimanët arabishtfolës të atyre trevave. Ata e ringjallën filozofinë greke, e shpikën matematikën, e cila sot është baza e shumë shkencave etj. Pra, meqë ndikimi oriental ishte i pranishëm edhe në filozofi, matematikë, kimi, letërsi etj., atëherë për ndikimin e orientalizmave në leksikun e gjuhëve evropiane nuk bëhet fjalë.

Kur kemi parasysh se shkencat më të rëndësishme bashkëkohore e kanë fillin nga disa arabishtfolës, atëherë terminologjia e asaj shkence patjetër që me vete do të merrte edhe terminologjinë e parë që është përdorur. Më pastaj, shkencat dhe terminologjitë e tyre filluan të zhvilloheshin prej evropianëve edhe më shumë, por esenca çdoherë mbeti e njëjtë edhe sot e kësaj dite. Me zhvillimin e atyre shkencave edhe në viset shqiptare terminologjia duhej të huazohej si e tillë, sepse nuk ishte e njohur më parë.

Emërtimet, që depërtuan në gjuhën shqipe përmes kësaj rruge janë të fushave dhe profesioneve të ndryshme. Ka emërtime të kimisë, fizikës, matematikës, gjeometrisë, astronomisë, drejtësisë, etj.

⁴ Faik Konica, *Vepra*, vëll. III (Tiranë: Dudaj, 2001), f. 237.

Nëse do të parashtrohej pyetja: përse këto profesionalizma nuk hynë në gjuhën shqipe më përpara, meqë ne jemi takuar shumë më përpara me popujt oriental? Përgjigjja është se vendi në të cilin u zhvilluan më shumë shkencat tek arabët ishte Andaluzia (Spanja e sotme), e cila u quajt djepi i shkencave botërore atë kohë, në të u arsimuan shumë evropianë dhe i mësuan shumë shkenca tek ata. Pasi i morën, ata i zhvilluan dhe përparuan shumë në ato shkenca. Kur u zhvilluan mirë, atëherë filluan të përhapen nëpër botë.

Në vazhdim do të përmendim disa ndërkombëtarizma (profesionalizma) që burojnë prej gjuhëve orientale, të cilat u përkasin fushave të ndryshme shkencore, por që kanë gjetur vendin e tyre edhe në gjuhën shqipe. Edhe pse disa prej tyre nuk gjinden në *Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe*, ato mund të gjinden në fjalorët e ndryshëm ose ato profesionalë:

- *Admiral*: (emirul-bahr - أميرُ البَحر). Edhe pse ka pësuar ndryshime të ndjeshme fonetike, asaj përsëri mund t'i kuptohet esenca. Kjo rrjedh prej fjalës arabe *amir-al-bahr*, "udhëheqës në det". Fjala e parë është huazuar nga fjala frënge *amiral*, e cila pastaj në anglisht është ndryshuar dhe është bërë *admiral*,⁵ pastaj prej anglishtes ka kaluar dhe është përvetësuar prej gjuhëve të tjera të botës, ndër to edhe në gjuhën shqipe. D.m.th. gradë e lartë në flotën detare ushtarake të një shteti, e cila i përgjigjet gradës së gjeneralit të armatës në forcat tokësore; ushtaraku, që mban këtë gradë (në ushtritë që kanë grada).⁶
- *Algoritëm*: (al-Havarizëm - الخوارزمي). Algoritëm është fjalë e përfituar nga emri i shpikësit të algoritmit (sistem arabik i numërimit) Muhamed bin Musa al-Havarizmi. Fillimisht, nga arabishtja është përvetësuar në gjuhën latine, pastaj në ato evropiane dhe më vonë

⁵ Dhirendra Verma, *Enrich Your Grammar: Word Origins*, (New Delhi: Sterling Paperbacks, 2008), f. 6.

⁶ Androkli Kostallari dhe të tjerë, *Fjalori i gjuhës së sotme shqipe* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 1980), f. 6.

edhe në gjuhën shqipe. Bartja e fjalës nga gjuha në gjuhë ka bërë që të pësojë disa ndryshime fonetike.⁷

- *Algjebër*: (alxheber - الجبر) Kjo shprehje është me prejardhje arabe. Emërtimin e tillë e ka përfituar nga libri i parë që ka shkruar themeluesi i kësaj disipline, Muhamed ibn Musa el-Havarizmi, në shekullin IX, përkatësisht nga një pjesë e titullit. Libri titullohet *al-Xheber vel Mukabele*. Pra, fjala *al-xheber*, ashtu siç e ka përdorur autori, e ka kuptimin e ekuacioneve, që në origjinal, në arabisht, do të thotë “ribashkim i pjesëve të ndara”. Në vitin 1135, me përkthimin e librit të Havarizmit në gjuhën latine, algjebra zu vend edhe në latinishte. Në gjuhën angleze, për herë të parë, me kuptimin e disiplinës së algjebërës është përdorur në fund të shekullit XVI,⁸ kurse në gjuhën shqipe përvetësohet nga gjuha latine (data e depërtimit nuk dihet saktë, por lidhet me depërtimin e shkencës së matematikës). Kjo fjalë sot përdoret edhe në gjuhën standarde shqipe, madje e gjejmë edhe në Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe:
- *Alidade*: (alidadeh - العصابة). Mjet për matjen e këndeve. Është emërtim ndërkombëtar që, pothuaj, të gjithë popujt përdoret njësoj. Meqë është emërtim shumë profesional, nuk është theksuar në Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe.
- *Alkal*: (elkalij - القلبي). Kjo shprehje, e cila i përket fushës së kimisë, vjen prej gjuhës arabe, përkatësisht nga folja *kala*, që do të thotë “të fërgosh në tavë”. Në fjalorin e gjuhës shqipe shpjegohet kështu: “Lëndë e tretshme në ujë, me veti të ngjashme me ato të sodës a të potasit, që del nga bashkimi i kripës me acid dhe që gjendet edhe në hirin e bimëve të djegura” (FGJSSH).
- *Alkimi*: (el-himija - الخيمياء). Huazim arab, që figuron edhe në Fjalorin shpjegues të gjuhës shqipe: shkenca e rreme e mesjetës, që synonte të zbulonte të ashtuquajturin “gur filozofik” çudibërës, me anën e të cilit kujtonte se do t’i shndërronte metalet e tjera në ar e

⁷ John Ayto, *Word Origins*, (London: A&C Black, 2005), f. 16–17.

⁸ Ibid, f.16.

argjend, se do të shëronte sëmundjet, do të ripërtërinte e do të zgjaste jetën etj.; periudha parashkencore e kimitë.⁹

- *Almanak* (المَنَاح). D.m.th. kalendar, që përmbante shënime për ditët e vitit, për festat, për kohën, këshilla për punët e stinës etj.¹⁰ Është fjalë e burimit arab, do të thotë: kohë, kalendar etj.¹¹ Të cilat, në të kaluarën, tek arabët kanë qenë vetëm disa tablo në të cilat kanë pas shënuar kohën përmes figurave të ndryshme, pastaj me kalimin e kohës u zhvillua dhe mori format bashkëkohore që ka sot, madje në të shumtën e rasteve u emërtua edhe me emra tjerë.
- *Amalgamë* (المَلْعَم). Është emërtim i kimitë, që tregon përzierje të zhivës me një metal tjetër; përzierje e disa metaleve të shkrira në zhivë.¹² Gjithashtu, edhe kjo është një arabizëm, të cilën e gjejmë me të njëjtin kuptim edhe në fjalorët klasikë arabë dhe është fjalë, që zbërthehet gjuhësisht. Rrënja e fjalës *amalgamë* është *legame* dhe prej saj fitohet edhe fjala *lugam*, d.m.th. pështymë, jargë etj., kështu që të gjitha fjalët e prejardhura nga rrënja *legame* tregojnë përzierje.
- *Anilinë* (النَّيْلَة). Lëng i helmët i pangjyrë dhe me erë të keqe, që nxirret nga katrani dhe që përdoret për përgatitjen e bojërave, të barnave etj.¹³ Kjo fjalë është e burimit arab dhe atë nga fjala *an-nile*, që do të thotë ngjyrë llullaqi (blu e errët).
- *Arsenal* (دَارُ الصِّنَاعَة): Fjala arsenal është një arabizëm, e cila rrjedh prej kompozitës arabe *dāras-sinā‘ah*, që, fjalë për fjalë, do të thotë “shtëpia e prodhimit”. Prej formës burimore deri në formën e sotme ka pësuar ndryshime të dukshme fonetike. Këto ndryshime i ka

⁹ Androkli Kostallari dhe të tjerë, *Fjalori i gjuhës së sotme shqipe*, f. 25.

¹⁰ Ibid. f. 25.

¹¹ Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English* (London & New York: Routledge, 2006), f. 99.

¹² Androkli Kostallari dhe të tjerë, *Fjalori i gjuhës së sotme shqipe*, f. 26.

¹³ Ibid. f. 37.

arritur në gjuhën italiane të Venedikut, sepse mendohet se kjo fjalë në gjuhët perëndimore depërtoi përmes Italisë.¹⁴

- *Azimut* (السُّمُوت): Këndi që formohet në pikën e vrojtimit ndërmjet rrafshit të meridianit dhe rrafshit pingul të trupit qiellor ose të sendit që vrojtohet.¹⁵ Fjala *azimut* vjen prej fjalës arabe *semt*, shumësi i së cilës është *sumut*.¹⁶ Deri te fjala *azimut* ka ardhur duke pësuar disa ndryshime fonetike, parashtesën *a-* e ka marrë nga shquarsia që marrin emrat në gjuhën arabe.¹⁷
- *Boraks*: (بُورَاق): Arabizëm, që mbulon një lëndë kimike kristalore, e cila del nga bashkimi i acidit borik me sodë dhe që përdoret për të ngjitur metalet, për të prodhuar qelqin, për t'i dhënë shkëlqim porcelanit, në mjekësi, etj. (FGJSSH)
- *Dragoman*: (دَرَجْمَان): Arabizëm, d.m.th. përkthyes që zakonisht bënte përkthime me gojë. (FGJSSH). Kjo fjalë ka pësuar disa ndryshime fonetike, nga *terxhuman* u bë *dragoman*. Meqë në fjalën *terxhuman* R-ja lexohet e rëndë, bëri që në gjuhët tjera, T-ja fillestare të kuptohet si D, sepse ka gjuhë që ruajnë harmoninë e bashkëtingëlloreve. Kur kemi parasysh se kanë kaluar disa gjuhë derisa kanë mbërritur tek ne, atëherë ndryshimet e tilla fonetike duhet kuptuar si normale.
- *Gamile*: (camel) جَمَل: Arabizëm, i huazuar nga gjuhët perëndimore dhe ka kuptimin e devesë, pra në shqip llogariten sinonime. Në këtë fjalë është shndërruar *Xh* në *G*, dhe atë për disa arsye: ose sepse vet disa të folme të arabëve *Xh* e lexojnë *G*, ose sepse disa gjuhë perëndimore *xh* e transkriptojnë *g*. Sidoqoftë, ne e kemi marrë nga gjuhët perëndimore dhe e kemi gjetur të gatshme si *Gamile*.

¹⁴ John Ayto, *Word Origins*, f. 36.

¹⁵ Androkli Kostallari dhe të tjerë, *Fjalori i gjuhës së sotme shqipe*, f. 78.

¹⁶ John Ayto, *Word Origins*, f. 554.

¹⁷ Shquarsia e emrave në gjuhën arabe, në dallim të gjuhës shqipe, bëhet me parashtesa, zakonisht me parashtesën *el*, e cila në gjuhët perëndimore transkriptohet *al*, madje disa gjuhë e kanë huazuar si të tillë, me të cilën bëjnë trajtën e shquar të fjalëve të tyre.

- *Garzë* - (عَزَّة): Pëlhurë e hollë dhe e bardhë prej fijesh pambuku të thurura rrallë, napë; copë prej kësaj pëlhure, që vihet mbi plagë kur mjekohet (FGJSSH). Pra, është një arabizëm të cilën e kemi huazuar prej gjuhëve perëndimore, por gjenezën e ka prej emrit të qytetit palestinez *Gaza*, sepse ata ishin të njohur për prodhimin e garzës.¹⁸
- *Guvë*: (cave - كَهْف): Vrimë e madhe a gropë brenda në një shkëmb ose në tokë; shpellë (FGJSSH). Fjalë e burimit arab, të cilën e kemi huazuar nga gjuha angleze. Në anglisht ajo shkruhet *cave*, por lexohet *keif*, pra lexohet shumë e përafërt me origjinalin, kurse ne në gjuhën shqipe e kemi huazuar si formë dhe jo si fjalë të artikuluar, andaj K dhe F i kemi zëvendësuar me bashkëtingëlloret e zëshme G dhe V.
- *Kalibër*: قَالِب: Kjo fjalë është e burimit arab, përkatësisht nga fjala *kalib*, ose nga rrënja *galebe*, që do të thotë të *përmbysësh*.¹⁹ Por këtu bëhet fjalë për vegël të posaçme për të matur a për të kontrolluar me përpikëri të madhe përmasat e një detali.
- *Lahutë, udë, llautë*: Kjo fjalë është huazuar nga fjala arabe *aude* - عُوْد, që në gjuhën shqipe nënkupton një nga instrumentet më të rëndësishme të shqiptarëve. Për vërtetësinë e kësaj fjale, ndonëse kemi shumë të dhëna se si e tillë përdoret edhe në gjuhët perëndimore, përsëri mendohet të jetë huazuar nga gjuhët lindore drejtpërdrejt, e jo nga gjuhët perëndimore, sepse kjo fjalë zë vend të veçantë në folklorin shqiptar dhe në legjendat e vjetra shqipe.
- *Lambik*: الْإِنْبِيق: Fjalë e burimit arab, ndonëse nuk përshtatet shumë me strukturën e fjalëve arabe, ajo mbetet si arabizëm, sepse nuk dihet nga ku e ka huazuar vetë arabishtja. D.m.th. “kazan prej llamarine a prej bakri, që përshkohet në mes nga një gyp, ngrohet nga poshtë dhe shërben për të larë rroba” (FGJSSH).

¹⁸ John Ayto, *Word Origins*, f. 240

¹⁹ Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, f.388.

- *Magazinë*: مَحَازِن: Kuptimi parësor i fjalës *magazinë* sot përfshin një ndërtesë të veçantë a depo ku mbahen mallra e sende të ndryshme, që shpërndahen e tregtohen në dyqane; vend i veçantë a depo pranë një ndërmarrjeje, një qendre pune etj., ku mbahen pajisje të vogla, pjesë këmbimi, mjete pune etj. (FGJSSH) Kjo fjalë është e burimit arab dhe është shumësi i fjalës *mahzen* - مَحْزَن H-ja e fortë është shndërruar në G, sepse ajo është më afër saj dhe është një fonemë që nuk e ka asnjë gjuhë tjetër. Fjala *magazinë* përdoret edhe në gjuhën italiane, franceze dhe angleze.²⁰
- *Mumie*: (mummy) مُومِيَا: Huazim arab, i cili në gjuhën tonë ka depërtuar nga një prej gjuhëve perëndimore, e ato e kanë huazuar nga arabishtja, përkatësisht nga fjala *mumija* - مُومِيَا.²¹ D.m.th. Kufomë njeriu e balsamosur a e tharë në mënyrë të tillë që të mos priset për një kohë të gjatë. (FGJSSH)
- *Nadir*: astr. نَظِير. Pikë e përfytyruar në kupën e qiellit nga ana e kundërt e gjysmërruzullit ku ndodhemi, e cila del po të hiqet një vijë kulmore nëpër qendrën e Tokës (FGJSSH). Fjalë e huazuar nga gjuha arabe, nga fjala *nadhir* - نَظِير.²²
- *Reket*: (racquet) رَاحَةُ الْيَدِ: “Pallaskë e rrumbullakët prej druri me një bisht të shkurtër, që përdoret për të qëlluar topin në lojën e ping-pongut” (FGJSSH). Kjo fjalë gjithashtu është e gurrës arabe. Është fjalë që burimin e ka në një kompozitë arabe, nga fjala *rahat-jedu*, d.m.th. “rehati e dorës”,²³ e cila më pastaj me ndryshimet fonetike mbërriti deri te ne në formën e tashme, pra *reket*.
- *Shafran*: (Saffran) زَعْفَرَان. Kjo është një fjalë e huazuar nga gjuha arabe, za’feran, megjithatë nuk përputhet me sistemin e fjalëve ara-

²⁰ John Ayto, *Word Origins*, f. 318.

²¹ Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, f. 2068.

²² *Ibid.* f. 2088.

²³ John Ayto, *Word Origins*, f. 410.

be, pra është me prejardhje nga një gjuhë tjetër, por nuk dihet se nga cila.²⁴

- *Antimon (al-othmud)*: Metal i brishtë me ngjyrë si të argjendit, që përdoret në teknikë dhe në mjekësi, zakonisht në lidhje me metale të tjera. Madje, për këtë fjalë etimologët e gjuhëve perëndimore, edhe ata të gjuhës shqipe, kanë dhënë shumë mendime: disa thonë është fjalë latine, disa greke, disa arabe etj., Fakti që unë e kam përmendur si arabizëm, është se kjo fjalë lidhet me shkencën e mjekësisë dhe përdoruesi i parë i këtij mjeti ishte mysliman.

Në grupin e fjalëve të lartpërmendura janë edhe fjalët: *gazelë, gjirafë, jasemin, kimi, këna, karçof, lilak, lilë, liman, lofatë, mafia, zenit, zirkon, talisman, spanjel, sinus, skarlatinë, majmun, mandarinë, muson, nukal, saten, shifër, shqeme, sodë, sofa, talk, tambur, tarifë, tarë, xherba (gjeo), zero* etj.

Megjithatë, duke i shikuar marrëdhëniet e huazimit në kompleksin e tyre: në përhapjen territoriale, qendrat e rrezatimit dhe degëzimit që kanë pasur, ndërthurjet e interferencave që kanë pësuar, arrihet në një kuptim më real të historisë së tyre. Aty kërkimi shkencor ndeshet veçanërisht me tri fakte. Së pari, te fjalët që në një gjuhë kanë depërtuar me dy rrugë dhe prandaj vijnë me dy forma të ndryshme. Së dyti, te fjalët për të cilat është vështirë përcaktimi i burimit të mosndërmjetëm. Së treti, te fjalët me etimologji të dyfishtë, nganjëherë edhe me të shumëfishtë.²⁵ Një numër i mirë fjalësh nuk kanë gjetur vetëm një shteg depërtimi në gjuhën shqipe, por ato shfrytëzuan më shumë se një rrugë. Ka një tufë fjalësh orientale, në të shumtën e rasteve janë arabizma dhe persizma, që në gjuhën tonë hynë edhe nga turqishtja, por edhe nga një shteg tjetër, qofshin gjuhët ballkanike, evropiane etj., apo ndonjë faktor tjetër. P.sh. fjala arabe *Ramazan*, emërtim për muajin e shenjtë në të cilin agjërohet, është huazim nga turqishtja. Megjithatë, në mesin tonë, veçanërisht për patronimet, përdoret edhe fjala arabe *Ramadan*, që është më e

²⁴ Ibid.f. 433.

²⁵ Eqrem Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, vëll.I (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë – Instituti i Gjuhësisë dhe Letërsisë, 1982), f. 130.

denjë me fjalën burimore arabe, e huazuar drejtpërdrejt nga arabishtja. Gjithashtu, arabizma të këtij lloji janë: *hadis, Qerim, qitap, veqil, zeqatë, Qabe, qefaret, ezan, etj.*, të cilat kanë depërtuar nga gjuha turke, sepse në to kemi ndërrimin e D-së dhe Dh-së në Z, kurse te disa e sajojmë qielzorizimin, shndërrimin e K-së në Q. Fjalët e lartpërmendura në gjuhën tonë kanë edhe një përdorim më ndryshe, që do të thotë se kanë shfrytëzuar një shteg tjetër dhe kanë depërtuar ashtu siç janë në origjinal. P.sh. *Qerim-Kerim, hadith-hadis, qitap-kitap, veqil-vekil, zeqat-zekat, Qabe-Kabe, qefaret-kefaret, etj.*

Një pjesë e këtyre huazimeve janë arabizmat të cilat si rrugë të dytë shfrytëzuan gjuhët perëndimore. Pra, përveç turqishtes, studimit nëpër viset islame etj., ato u huazuan nga leksiku islam i gjuhëve perëndimore, të cilat zakonisht kanë huazuar pa ndryshimet fonetike të lartpërmendura, të cilat arabizmat i pësonin në gjuhën turke. Megjithatë, ato pësuan ndryshime të tjera fonetike, varësisht nga gjuha, ku ne nuk do të zgjerohemi.

Nga fjalët e sqaruara më lart, të cilat një pjesë e madhe fillojnë me nyjën shquese arabe *el*, por ne shikojmë se *e*-ja e tyre është shndërruar në *a*, që do të thotë se këto fjalë në gjuhën tonë kanë depërtuar përmes gjuhëve perëndimore, sepse cilësi e gjuhëve perëndimore (anglishtes, italishtes, frëngjishtes) është që fjalët e huazuara nga gjuha arabe nyjën shquese *el* ta përshtatin me sistemin e tyre fonetik, duke e kthyer në *al*.

Nga shtjellimi i më sipërm konstatojmë se fjalët që ndoqën dy rrugë për të ardhur në gjuhën shqipe, pra edhe rrugën e lindjes dhe të perëndimit janë shumë, por ne mund të bëjmë një ndarje të përgjithshme sa u përket fushave të tyre. Huazimet orientale që na erdhën nga perëndimi zakonisht janë profesionalizma, kurse terma fetarë pothuaj nuk kemi huazuar fare nga kjo rrugë, ndoshta sepse ne kemi një përvojë shumë më të gjatë me fenë islame se ata, madje vetë finesa e depërtimit të fjalëve orientale përmes perëndimit ishte shumë e vonshme, d.m.th. atëherë kur ne emërtimet fetarë veç më i kishim përvetësuar. Që ne nuk kemi huazuar terma fetarë me origjinë orientale nga gjuhët perëndimore e tregon edhe vet fakti, se në disa raste termat fetarë te ne dallojnë nga ato që i përdor-

rin perëndimorët. P.sh. ata namazit i thonë *salat (arabisht)*, kurse ne *namaz (persisht)*; pastrimit para kryerjes së namazit i thonë *vudu (arabisht)*, e ne i themi *avdes (persisht)* etj. Ky ndryshim nuk do të thotë se terminologjia islam nuk mund të njësohet, përkundrazi, llojlojshmëria në vete tregon se si popujt e ndryshëm kanë kontribuar në zhvillimin e shkencave dhe diturive islame.

Këto ishin disa shtjellime të fjalëve orientale në gjuhën shqipe të cilat depërtuan nga gjuhët perëndimore. Mirëpo, kjo më mirë mund të konsiderohet si nismë e zhytjes në detin e pafund, sepse për një studim më të hollësishëm do të nevojitej një hapësirë më e gjerë dhe njohje më të mirë të gjuhëve orientale dhe të gjuhëve kryesore perëndimore, në mënyrë që edhe krahasimi mes tyre të jetë i mundur.

Përfundim

Nga shqyrtimi i materialit të trajtuar del qartë se prania e orientalizmave në gjuhën shqipe nuk është vetëm rezultat i kontaktit të drejtpërdrejtë me Perandorinë Osmane, por edhe i një procesi më të ndërlikuar ndërgjuhësor, ku rol të rëndësishëm kanë luajtur gjuhët perëndimore. Pas rënies së sundimit osman, orientimi kulturor e arsimor i shqiptarëve drejt Evropës krijoi kushte që një numër fjalësh me prejardhje arabe, persiane e turke të hyjnë në shqipe përmes anglishtes, frëngjishtes, italishtes, spanjishtes etj. Këto huazime janë kryesisht profesionalizma të fushave shkencore, teknike e kulturore dhe bartin gjurmë të qarta të ndërmjetësimit perëndimor, si në aspektin fonetik ashtu edhe në atë semantik. Studimi dëshmon se shumë orientalizma kanë ndjekur dy rrugë depërtimi: një herë nëpërmjet turqishtes dhe herën tjetër përmes gjuhëve evropiane, duke krijuar forma të dyfishta në leksikon shqip. Kjo dukuri pasqyron historinë komplekse kulturore të shqiptarëve dhe ndërthurjen e tyre me Lindjen dhe Perëndimin. Po ashtu vërehet se terminologjia fetare ka mbetur kryesisht e trashëguar nga tradita osmane, ndërsa ndikimi perëndimor është më i theksuar në fjalorin shkencor e modern. Në përfundim, orientalizmat e ardhura nga Perëndimi përbëjnë një

shtresë të veçantë të leksikut shqip, e cila dëshmon për rolin ndërmjetës të qytetërimit evropian në bartjen e trashëgimisë arabe-islame. Ky studim mbetet një nismë për hulumtime më të thelluara krahasuese, që kërkojnë njohje më të gjerë të gjuhëve orientale dhe perëndimore, në mënyrë që të ndriçohet më plotësisht rruga historike e formimit të fjalorit të shqipes.

KDU: 28-472:37(497.7)(05)

Medreseja Isa Beu në Shkup - vazhdimësia historike dhe transformimi institucional

Dr. Qenan Ismaili*

Abstrakt

Ky studim trajton zhvillimin historik, institucional dhe pedagogjik të Medresesë Isa Beu në Shkup, një nga institucionet më të vjetra të arsimit islam në Ballkan, e themeluar në vitin 1469 nga Gazi Isa Beu në kuadër të sistemit osman të vakëfit. Përmes një qasjeje historiko-analitike dhe shqyrtimit të burimeve arkivore, studimi ndjek transformimet e medresesë nga periudha osmane,

* Autori Dr.Qenan Ismaili shkollën e mesme e përfundoi në Medresenë “Isa Beu” më 1996, studimet i vazhdoi në Fakultetin e Shkencave Islame në Universitetin Uludağ në Bursa2002. Më 2016 mori titullin Master në Menaxhim me Resurse Njerëzore. Nga viti 2003 deri në fund të vitit 2017, shërbeu si ligjerues dhe mualim pran xhamisë “Nur”, në lagjen Orizare e Poshtme. Nga viti shkollor 2012/2013 deri në fund të vitit 2017, në Sh. F. “26 Korriku” ligjëroi lëndën “Etika e Religjioneve”, ndërkohë ushtroi edhe detyrën e zëvendës drejtorit të kësaj shkolle. Më 2019 u doktorua në Universitetin Ndërkombëtar të Novi Pazarit në studimet e fushës së daves. Ka shërbyer si mualim, ligjërues, dhe drejtor i M7 MEDIA, si dhe profesor në disa institucione. Nga viti 2017 është Myfti i Myftinisë së Shkupit dhe autor i disa librave dhe mbi 50 ilahive. Është i angazhuar edhe si profesor për lëndën e Daves në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup. Autori i disa librave. E-Mail: qenanismaili@gmail.com. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me Inespera Originality, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

përmes ndryshimeve politike të shekujve XX, deri te funksionimi i saj në kontekstin bashkëkohor të Maqedonisë së Veriut. Vëmendje e veçantë i kushtohet rolit të institucionit në ruajtjen e identitetit fetar dhe kulturor, zhvillimit të kurrikulës që ndërthur shkencat fetare me disipinat shoqërore dhe natyrore, si dhe sfidave juridike që lidhen me njohjen institucionale të arsimit fetar. Analiza përfshin gjithashtu proceset e reformimit pas vitit 1991, zgjerimin e qasjes për nxënëset, hapjen e degëve të reja dhe ndryshimet ligjore të viteve të fundit që synojnë barazimin e statusit të medresesë me institucionet e tjera të arsimit të mesëm. Studimi argumenton se Medreseja Isa Beu përfaqëson një model të vazhdimësisë historike dhe adaptimit institucional, duke luajtur rol të rëndësishëm në formimin arsimor, kulturor dhe shpirtëror të komunitetit mysliman në rajon.

Fjalë kyçe: Medreseja Isa Beu, Shkup, arsimi islam, vakëfi, identitet kulturor, reforma arsimore, Maqedonia e Veriut.

Abstract

This study examines the historical, institutional, and pedagogical development of the Isa Bey Madrasa in Skopje, one of the oldest Islamic educational institutions in the Balkans, founded in 1469 by Gazi Isa Bey within the framework of the Ottoman waqf system. Through a historical-analytical approach and the examination of archival sources, the study traces the transformations of the madrasa from the Ottoman period, through the political changes of the 20th century, to its functioning in the contemporary context of North Macedonia.

Special attention is given to the institution's role in preserving religious and cultural identity, the development of a curriculum that integrates religious sciences with social and natural disciplines, as well as the legal challenges related to the institu-

tional recognition of religious education. The analysis also includes the reform processes after 1991, the expansion of access for female students, the opening of new branches, and recent legal changes aimed at equalizing the madrasa's status with other secondary education institutions.

The study argues that the Isa Bey Madrasa represents a model of historical continuity and institutional adaptation, playing a significant role in the educational, cultural, and spiritual formation of the Muslim community in the region.

Keywords: Isa Bey Madrasa, Skopje, Islamic education, waqf, cultural identity, educational reforms, North Macedonia.

Hyrje

Zhvillimi i institucioneve arsimore islame në Ballkan lidhet ngushtë me proceset e urbanizimit dhe organizimit shoqëror gjatë periudhës osmane.

Në këtë kontekst, medresetë shërbenin jo vetëm si qendra të dijes fetare, por edhe si institucione të rëndësishme për formimin intelektual, ruajtjen e identitetit kulturor dhe organizimin e jetës komunitare.

Të mbështetura në sistemin e vakëfit, ato siguronin qëndrueshmëri institucionale dhe integronin funksionet arsimore, fetare dhe sociale në një strukturë të vetme.

Ndër institucionet më domethënëse në këtë hapësirë është Medreseja Isa Beu në Shkup, e themeluar në vitin 1469 nga Gazi Isa Beu. Gjatë periudhës osmane ajo luajti rol të rëndësishëm në përhapjen e dijes islame, përgatitjen e kadrove fetare dhe administrative, si dhe në konsolidimin e pranisë kulturore islame në rajon. Transformimet politike të shekullit XX dhe ndryshimet juridike pas pavarësisë së Maqedonisë së Veriut në vitin 1991 ndikuan drejtpërdrejt në funksionimin e saj, duke sjellë mbyllje, riorganizime dhe reforma institucionale.

Ky studim synon të ofrojë një analizë historike dhe pedagogjike të Medresesë Isa Beu nga themelimi osman deri në periudhën bashkëkohore,

duke u përqendruar në tri dimensione kryesore: vazhdimësinë historike dhe transformimin institucional, zhvillimin kurrikular dhe pedagogjik, si dhe statusin juridik dhe rolin shoqëror në Maqedoninë e Veriut.

Studimi argumenton se kjo medrese mishëron një paradigmë të qëndrueshmërisë institucionale dhe të përshtatjes dinamike, duke balancuar ruajtjen e traditës me integrimin në kontekstin bashkëkohor arsimor e shoqëror të rajonit.

1. Themelimi dhe funksioni institucional i Medresesë Isa Beu në shekujt XV-XVI

Një dëshmi për ekzistencën e medresesë së Isa Beut gjendet në vitin 1469 në dokumentin e vakëfit të tij.¹

Babai i tij, Gazi Ishak Beu, ishte rritur si bir i adoptuar i Pasha Yiğitit, një personalitet që luajti rol vendimtar në pushtimin e Shkupit dhe dha kontribute të rëndësishme në forcimin e sundimit osman në rajon.²

Duke ndjekur gjurmët e të atit dhe gjyshit, Isa Beu mori pjesë aktive në fushatat osmane të pushtimit në Ballkan, duke u përfshirë në operacione të ndryshme ushtarake së bashku me vëllezërit e tij në Kosovë, Shqipëri, Maqedoninë e Veriut, Serbi dhe Bosnje.

I njohur si themelues i qyteteve Sarajevë dhe Novi Pazar, Isa Beu dha kontribute të mëdha në zhvillimin e pranisë institucionale dhe kulturore osmane në rajon. Në Shkup, ai urdhëroi ndërtimin e xhamive, mesxhideve, karvanserajeve, hanikahëve, hamameve dhe medreseve, duke lënë një gjurmë të përhershme në jetën fetare dhe shoqërore të qytetit.³

Vakëfija e Isa Beut, e datuar në vitin 874 hixhri / 1469, konsiderohet një nga shembujt më gjithëpërfshirës të traditës klasike osmane të vakëfit në territorin e sotëm të Maqedonisë së Veriut⁴

¹ Center for Ethnological Research and Applied Anthropology (CEIPA), "CEIPA," [https://ceipa.pmf.ukim.mk/en/node/150\(parë](https://ceipa.pmf.ukim.mk/en/node/150(parë) për herë të fundit, 25.04.2026).

² Fahri Emecen, "İsa Bey," në *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (Istanbul: DİA, n.d. 2000), f.475-476.

³ Glisa Elezović, *Turski spomenici u Skoplju* (Skopje: Glasnik na I.N.I., knj. 1, sveska 1-2, 1926), f. 2.

⁴ Ibid.f. 1-2.

Dokumenti ofron të dhëna të gjera mbi qëllimin e themelimit të medresesë, veçoritë strukturore dhe burimet e të ardhurave të saj.

Sipas vakëfijes, Isa Beu ndërtoi në Shkup një medrese me dhjetë dhoma dhe një zaviye ngjitur me të.⁵

Për të siguruar qëndrueshmërinë financiare të medresesë, ndërtesa tregtare si Çifte Hamami, dyqanet përreth, nëntëmbëdhjetë dyqane të vendosura përballë Pazarit të Ishak Beut, si dhe Kapan Hani iu kushtuan vakëfit si pasuri që gjeneronin të ardhura.⁶

Në vakëfi thuhet: “Do të ndërtoj një medrese për ata që kërkojnë dijen, dhe kjo medrese do të përbëhet nga një numër i caktuar dhomash.” Gjithashtu, përcaktohej që çdo student që banonte në medrese do të merrte 10 dirhemë në ditë, dy bukë dhe dy racione ushqimi me bazë mishi për çdo vakt, ndërsa muderrisi do të paguhej me 20 akçe në ditë.

Kjo tregon se institucionet arsimore osmane mbështesnin jo vetëm nevojat akademike, por edhe ato sociale të studentëve.⁷

Për më tepër, vakëfija specifikonte se muderrisi duhej të zotëronte njohuri të mjaftueshme në shkencat themelore fetare dhe të ishte i kualifikuar për të dhënë mësim në tekstet klasike të njohura.⁸

Krahas medresesë, Isa Beu themeloi edhe një bibliotekë me vlerë të madhe. E themeluar në vitin 874 hixhri / 1469, kjo bibliotekë u bë një nga më gjithëpërfshirëset në territorin e sotëm të Maqedonisë së Veriut, duke përmbajtur një fond prej 332 vëllimesh që përfshinin 215 vepra të ndryshme.

Koleksioni nuk përfshinte vetëm shkencat fetare, por edhe vepra nga disiplina të tjera si filozofia dhe mjekësia. Prania e teksteve të dijetarëve të njohur si Fahrudin er-Razi, Ibn Sina dhe Hipokrati, së bashku me fja-

⁵ Ibid.f. 1–2.

⁶ Enis S. Miftar, *Skopje Madrasas in the Ottoman Educational System (XV–XVI Century)* (North Macedonia: Institute of National History, 2022), f. 45.

⁷ Glisa Elezović, *Turski spomenici u Skoplju*, f. 4.

⁸ Mehmet Hızlı, “Kuzey Makedonya’daki Osmanlı medreseleri ve Üsküp,” në İ. R. K. dhe A. T. İmamoglu (red.), *Balkanlar ve İslam II* (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2020), f.36.

lorë dhe libra mbi logjikën, dëshmon për diversitetin intelektual të bibliotekës⁹

Sipas veprës së Albayrak “Dijetarët osmanë të periudhës së fundit”, Hajredin Efendiu, i lindur në vitin 1287/1870 në fshatin Nikoştak të rrethit të Kumanovës, pjesë e Vilajetit të Kosovës, i filloi studimet në Medresenë Gazi Isa Bej në Shkup në muajin mars të vitit 1302/1884, ndërsa më vonë shkoi në Stamboll në vitin 1313/1895 për të përfunduar arsimin e tij.¹⁰

Kjo tregon se medreseja, e cila ishte dëmtuar në vitin 1689, rifilloi veprimtarinë e saj në vitin 1884.

Në botimin e tij të vitit 1932, Salih Asım thekson se në Shkup ekzistonin dymbëdhjetë medrese, prej të cilave katër ishin të papërdorshme, ndërsa tetë të tjerat kishin vazhduar veprimtarinë arsimore deri rreth njëzet vjet më parë.¹¹

2. Statusi institucional i Medresesë Isa Beu (1918-1941)

Me përfundimin e sundimit politik të Perandorisë Osmane në Ballkan dhe mbarimin e Luftës së Parë Botërore, në vitin 1918 u themelua Mbretëria Serbo - Kroato- Sllovene (1918-1929).

Ky entitet i ri politik vazhdoi të ekzistojë pas vitit 1929 me emrin Mbretëria e Jugosllavisë (1929-1941). Së bashku me krijimin e mbretërisë, struktura shoqërore shumëfetare dhe multikulturore e rajonit ballkanik u riformësua nën modelin e një shteti-komb të centralizuar.¹²

⁹ Enis S. Miftar, *Skopje Madrasas in the Ottoman Educational System (XV–XVI Century)*, f.45.

¹⁰ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 4 vols. (Istanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), f. 354.

¹¹ Süreyya Asım, *Üsküp Tarihi ve Civarı*, ed. S. Baki (Istanbul: Rumeli Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004), f. 25.

¹² Gökhan Kaan Güveloğlu, *Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'ndan Yugoslavya'ya: Yugoslavya'nın Siyasi Hayatı ve Türkiye ile Diplomatik İlişkileri (1918–1941)* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2019), f. 173.

Në periudhën pas-osmane, vazhdimësia e arsimit fetar kishte rëndësi jetike për komunitetin mysliman, jo vetëm si çështje e politikave arsimore, por edhe si mjet thelbësor për ruajtjen e identitetit fetar dhe kulturor. Ndryshimet në sistemin politik i vunë institucionet fetare nën mbikëqyrjen e shtetit, duke ngritur shqetësime të mëdha lidhur me të ardhmen e institucioneve islame. Në këtë kohë, një nga pyetjet më urgjente për komunitetin mysliman ishte se në çfarë kushtesh dhe në çfarë mënyre do të vazhdonte arsimi islam.

Megjithëse informacioni mbi organizimin fetar të myslimanëve në Maqedoninë e Veriut pas Luftërave Ballkanike dhe Luftës së Parë Botërore është i kufizuar, është e qartë se kjo periudhë u karakterizua nga një boshllëk serioz institucional. Myslimanëve brenda kufijve të Mbretërisë SKS iu njoh statusi ndërkombëtar i pakicës përmes Nenit 10 të Traktatit të Pakicave të vitit 1919. Sipas këtij neni, çështjet familjare dhe personale të myslimanëve do të rregulloheshin në përputhje me traditat e tyre fetare. Në këtë traktat, myslimanët u përkufizuan si një “Bashkësi Fetare” (Vjerska Zajednica).¹³

Gjatë periudhës së Mbretërisë së Jugosllavisë, ashtu edhe më vonë gjatë Republikës Socialiste Federative të Jugosllavisë, Bashkësia Fetare Islame e Maqedonisë së Veriut vepronte si një organizatë e lidhur me Kryesinë e Bashkësisë Fetare Islame në Sarajevë. Kushtetuta e Vidovdanit e vitit 1921 mbështetej në parimin e lirisë fetare dhe, në aspektin teorik, synonte t’u garantonte të drejta të barabarta të gjitha bashkësive fetare. Nenet 12 dhe 109 të kushtetutës përfshinin dispozita që garantonin statusin juridik të pakicave fetare, veçanërisht të komunitetit mysliman.

Gjatë kësaj periudhe u themelua një institucion qendror i quajtur Vakufska Direkcija, për të menaxhuar çështjet fetare të myslimanëve në Jugosllavi, ndërsa mbi të u formua edhe Këshilli i Ulemave (Ulema Mec-

¹³ Ahmet Babuna, “International Treaties and the National Development of Bosnian Muslims: From Berlin to Saint-Germain,” *PERCEPTIONS: Journal of International Affairs* 29 (2024), f.134–159.

lisi). Kjo strukturë kishte rëndësi të madhe për organizimin e veprimtarive që lidhen me popullsinë myslimane në rajon.¹⁴

Ligji për myslimanët, i nxjerrë më 31 janar 1930, si dhe Kushtetuta Myslimane, e miratuar më 9 korrik 1930, përbënin hapa të rëndësishëm drejt institucionalizimit të qeverisjes fetare të komunitetit mysliman. Këto rregullore përfshinin dispozita ligjore për proceset e zgjedhjes së myftinjve dhe të anëtarëve të Këshillit të Ulemave.

Megjithatë, gjatë kësaj periudhe, institucionet fetare u detyruan në masë të madhe të vepronin nën mbikëqyrje të rreptë shtetërore.¹⁵

Medreseja Isa Beu, e ndërtuar në shekullin XV, por e cila kishte mbytur e mbyllur për një kohë të gjatë për arsye të ndryshme, u rihap në vitin 1936 nën udhëheqjen e Bashkësisë Fetare Islame.¹⁶

Përveç disiplinave themelore fetare si leximi i Kur'anit, tefsiri, hadithi, akidja, fikhu, etika dhe historia islame, në program u përfshinë edhe lëndë profesionale si pedagogjia, edukata qytetare, imamllëku dhe njohuritë administrative. Arsimi gjuhësor përfshinte arabishten, turqishten, serbo-kroatishten, si dhe në mënyrë opsionale gjermanishten ose frëngjishten.

Gjithashtu, në kurrikulë bënin pjesë edhe shkencat natyrore si gjeografia, matematika, fizika dhe kimia, së bashku me higjienën, kaligrafinë, artin dhe edukimin fizik.

Statuti i shkollës, kurrikula dhe rregullorja e konviktit u hartuan nga Këshilli i Ulemave (Ulema Mexhlisi).

¹⁴ Ferhat Derviş, "Yugoslavya Krallığı'nda Müslümanların Statüsü ve İlköğretim Hakları," *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4, nr. 8 (2014), f. 84.

¹⁵ Alexandre Popović, *L'Islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane* (Paris: n.d, 1989), f. 65.

¹⁶ Ali Erken dhe Yusuf Çençiler, "Fezullah Hacıbayriç ve Medrese Sonrası Geleneği Yeniden Düşünmek," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2019), f.153.

3. Statusi institucional i Medresesë Isa Beu (1941-1991)

Gjatë Luftës së Dytë Botërore, Shkupi dhe rrethina e tij pësuan sërisht shkatërrime të mëdha, gjë që e detyroi Medresenë Isa Beu të ndërpriste veprimtarinë e saj.¹⁷

Në periudhën pas Luftës së Dytë Botërore, në Jugosllavi filloi një epokë e re politike nën regjimin socialist të udhëhequr nga Tito. Fillimisht, ky regjim ndoqi politika të rrepta dhe kufizuese ndaj institucioneve fetare.

Me kalimin e kohës, qëndrimi i ashpër i regjimit filloi të zbutet dhe, në vitet 1960, u shfaq një qasje më e moderuar ndaj jetës fetare. Kjo bëri të mundur ristrukturimin dhe zgjerimin e pjesshëm të institucioneve islame, duke rikthyer arsimin fetar, ndonëse në një masë të kufizuar, në hapësirën publike.

Pas Luftës së Dytë Botërore, Republika Federative Popullore e Jugosllavisë (1945-1992) i riorganizoi institucionet fetare në përputhje me strukturën e sistemit federal. Me Kushtetutën e vitit 1974, liria e fesë dhe e ndërgjegjes mori mbrojtje kushtetuese, duke u theksuar qartë se institucionet fetare ishin të pavarura nga shteti dhe se themelimi i shkollave për adhurim dhe përgatitjen e udhëheqësve fetarë ishte një e drejtë themelore.

Megjithatë, kjo liri mbeti kryesisht teorike, pasi në praktikë kufizohej nga politikat e centralizuara arsimore të shtetit.

Gjatë kësaj periudhe, arsimi fetar zhvillohej vetëm në xhami dhe brenda kuadrit të programeve të kufizuara të quajtura “Verska Obuka” (mësim fetar).

Këto mësimë zhvilloheshin ekskluzivisht gjatë fundjavave, ndërsa pjesëmarrja kërkonte pëlqimin me shkrim të prindërve.

Midis viteve 1945 dhe 1991, praktikat e arsimit fetar ishin të paqëndrueshme dhe pësonin ndryshime të shpeshta, të ndikuara kryesisht nga klima politike dhe ideologjike e kohës.¹⁸

¹⁷ Nasir Redzebi, “Üsküp İsa Bey Medresesi’nin Dünü ve Bugünü,” në *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu* (Istanbul: n.d.2013), f.231.

¹⁸ Mehmet Aruçi, “Eski Yugoslavya II,” në *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), f.563.

Me rihapjen e saj në vitin akademik 1984-1985, medreseja ofroi një program katërvjeçar me një kurrikulë gjithëpërfshirëse që përfshinte si shkencat klasike islame, ashtu edhe shkencat humane dhe shoqërore.

Pjesa e shkencave fetare ka përfshirë leximin e Kur'anit (kiraat), teologjinë (akide), jurisprudencën islame (fikhu), parimet e jurisprudencës (usul el-fikh), hadithin, tefsirin, etikën (ahlakun) dhe lëndë mbi udhëheqjen dhe predikimin fetar (imamllëku/daveti-thirrja).

Përveç kësaj, u ofruan edhe kurse të kaligrafisë, me qëllim ruajtjen e estetikës tradicionale dhe të kulturës së shkrimit.¹⁹

Kjo kurrikulë përfaqësonte një qasje të gjerë dhe të integruar arsimore, e cila synonte jo vetëm formimin e nxënësve në aspektin e dijes fetare, por edhe zhvillimin e kapaciteteve të tyre udhëheqëse, pjekurinë intelektuale dhe aftësinë për t'u përballur me kërkesat e mendimit bashkëkohor.

Fillimisht, procesi arsimor ishte i projektuar ekskluzivisht për nxënës meshkuj. Megjithatë, duke filluar nga viti akademik 1990-1991, ai u zgjerua për të përfshirë edhe nxënëset femra përmes një modeli të arsimit të hapur, duke rritur ndjeshëm përfshirjen shoqërore të institucionit.²⁰

Kjo reformë mundësoi zgjerimin e qasjes së grave në dijen fetare, duke riinterpretuar njëkohësisht misionin historik të medresesë në dritën e parimeve të barazisë dhe drejtësisë shoqërore, dhe duke kontribuar në konsolidimin e një identiteti institucional më gjithëpërfshirës. Duke ruajtur besnikërinë ndaj trashëgimisë së saj historike dhe duke u përshtatur vazhdimisht me rrethanat shoqërore e kulturore në ndryshim, Medreseja Isa Beu është afirmuar jo vetëm si institucion arsimor, por edhe si një qendër e rëndësishme e prodhimit të dijes dhe e përjetimit të shpirtërores në kujtesën kolektive.

¹⁹ Nasir Redzebi, "Üsküp İsa Bey Medresesi'nin Dünü ve Bugünü, f.232.

²⁰ Ramiz Zekaj, *Zhvillimi i kulturës te shqiptarët gjatë shekullit XX* (Tiranë: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islamik, 2002), f.114.

4. Statusi institucional i "Medresesë Isa Beu" nga viti 1991 deri më sot

Me shpërbërjen e Jugosllavisë në vitin 1991, Maqedonia e Veriut shpalli pavarësinë dhe kaloi në një sistem demokratik shumëpartiak.

Kjo shënoi fillimin e një epoke të re në marrëdhëniet ndërmjet shtetit dhe fesë.

Neni 19 i Kushtetutës garantoj lirinë e fesë dhe të besimit, duke vendosur bazën juridike që bashkësitë fetare të fitojnë personalitet juridik dhe të veprojnë në mënyrë të pavarur nga shteti.

Neni 19 i Kushtetutës së RMV thekson:

"Garantohet liria e besimit fetar. Garantohet shprehja e lirë dhe publike e fesë, qoftë individualisht apo në bashkësi me të tjerët.

Kisha Ortodokse Maqedonase, si dhe Bashkësia Fetare Islame në Maqedoninë e Veriut, Kisha Katolike, Kisha Evangeliste-Methodiste, Bashkësia Hebraike dhe bashkësitë e tjera fetare dhe grupet religjioze janë të ndara nga shteti dhe të barabarta para ligjit.

Kisha Ortodokse Maqedonase, Bashkësia Fetare Islame në Maqedoninë e Veriut, Kisha Katolike, Kisha Evangeliste-Methodiste, Bashkësia Hebraike dhe bashkësitë e tjera fetare dhe grupet religjioze janë të lira në themelimin e shkollave fetare, si dhe të institucioneve sociale dhe bamirëse, sipas procedurës së parashikuar me ligj." (Kushtetuta e Republikës së Maqedonisë, 1991, neni 19).

Medreseja Isa Beu funksionon si një institucion formal i arsimit të mesëm fetar katërvjeçar në Maqedoninë e Veriut. Nxënësit që përfundojnë me sukses arsimin fillor dhe plotësojnë kushtet e përcaktuara të aplikimit mund të bëjnë pararegjistrimin dhe të marrin pjesë në provimin pranues.

Provimi përbëhet nga dy pjesë kryesore: njëra që vlerëson njohuritë fetare, dhe tjetra që mat aftësinë e përgjithshme intelektuale.

4.1. Hapja e Paraleleve të Vajzave të Medresesë Isa Beu

Një zhvillim i rëndësishëm institucional ishte zgjerimi territorial i medresesë përmes hapjes së paraleleve në qytete të ndryshme dhe përfshirja e arsimit të mesëm islam për vajza, e realizuar zyrtarisht në Shkup në vitin shkollor 2006/2007.²¹

Ky zgjerim shënoi një transformim të rëndësishëm shoqëror, duke e shndërruar Medresenë “Isa Beu” nga një institucion i kufizuar në një shkollë të mesme islame gjithëpërfshirëse.²²

Bashkësia Fetare Islame e Maqedonisë së Veriut ndërmori përpjekje të reja në fillim për të rritur numrin e nxënësve në arsimin formal fetar.

Në vitin akademik 2004-2005, në Tetovë u hap dega e parë e vajzave e medresesë.

Hapja e kësaj medreseje për vajza jo vetëm që ofroi mundësi të barabarta për qasje në dijen fetare, por gjithashtu mbështeti pjesëmarrjen aktive të grave në jetën fetare, duke sfiduar strukturat tradicionale shoqërore. Në këtë mënyrë, kjo nismë përfaqësoi jo vetëm një zhvillim arsimor, por edhe një përparim të rëndësishëm socio-kulturor.

Gjatë vitit akademik 2006-2007 u themelua degë për vajza në Shkup.

Fillimisht funksiononte vetëm një paralele mësimore, mirëpo me rritjen graduale të interesimit u zgjerua edhe numri i klasave, duke mundësuar përfshirjen e një numri më të madh nxënësesh. Ky zhvillim reflektoi kërkesën dhe interesimin e theksuar për arsim fetar.

Dega e Shkupit përfshinë standardet bashkëkohore arsimore me traditën e shkencave klasike islame, duke u shndërruar në një model referues për institucionet e tjera të arsimit fetar në rajon.

²¹ Redaksia, “Arsimi islam për vajza në RMV: përvoja e Medresesë Isa Beu”, *Revista Hëna e Re*, prill, 2017, f.23, aktualitete.

²² Nexhat Ibrahim, *Islami ndër shqiptarë: histori, institucione dhe identitet* (Shkup: Logos-A, 2019), f. 72.

Për të përmbushur nevojat arsimore të popullsisë lokale, gjatë vitit akademik 2008-2009 në Gostivar u hap dega e tretë për vajza, e cila funksionon në një objekt në pronësi të Myftinisë së Gostivarit.²³

Duke pasur parasysh se vetëm një femër e edukuar në frymën Islame do të jetë e gatshme t'u përgjigjet sfidave të kohës, Bashkësia Fetare Islame në vitin shkollor 2008/09 hap edhe paralelen e tretë me radhë të vajzave në Gostivar.

Për fillim pranohet vetëm një klasë me 20 nxënese. Ndërsa nga viti shkollor 2009/10 dhe këndej në këtë paralele u pranuan nga dy klasë dhe se numri i përgjithshëm i nxënësve që shkollohen në këtë paralele arrinë në 132 nxënese. Këtë vit shkollor 2012/13 dega e shtrirë e vajzave në Gostivar do të nxjerr gjeneratën e II (dytë) të femrave dhe me këtë kjo paralele shënon përmbajtjen, kujtimin dhe momentin e pashlyeshëm në ndërtimin e vetëdijes fetare të femrës në shoqëri.²⁴

4.2 Kurrikula aktuale e Medresesë Isa Beu

Sipas dokumenteve të Bashkësisë Fetare Islame, Medreseja “Isa Beu” u themelua me qëllim përgatitjen e kuadrove fetare dhe arsimore, duke integruar programin fetar me elemente të arsimit të përgjithshëm, në përputhje me standardet arsimore të kohës.

Kurrikula aktuale, e hartuar nga Bashkësia Fetare Islame e Maqedonisë së Veriut, synon të mbështesë zhvillimin fetar dhe akademik të nxënësve përmes një strukture të balancuar. Ajo përbëhet nga pesë grupe kryesore lëndësh:

- Shkencat fetare: Kiraet, Akaid, Fikh, Ahlak, Da've - Retorikë, Histori Islame, Civilizim dhe kultur Islame, Shkencat Kur'anore, Tefsir, Sire Nebevije, Shkenca e hadithit, Hadith, Usuli Fikh

²³ Nasir Redzebi, “Üsküp İsa Bey Medresesi'nin Dünü ve Bugünü,” f.234.

²⁴ Medreseja Isa Beu, “Gostivar femrave,” faqja zyrtare e Medreseja Isa Beu, 2012, <https://medreseja-isabeu.com/medreseja-isa-beu-dhe-paralelet-e-saja/gostivar-femrave/> (parë për herë të fundit, 02.03.2026).

- Shkencat shoqërore: Filozofi, Sociologji, Psikologji, Histori, Gjeografi.
- Shkencat natyrore: Fizikë, Kimi, Biologji, Matematikë.
- Gjuhët: Maqedonisht, Shqip, Turqisht, Arabisht, Anglisht.
- Lëndë të tjera: Informatikë dhe Teknologji, Edukim fizik (Faqja zyrtare e Medresesë Isa Beu).²⁵

Kjo strukturë parandalon kufizimin e arsimit fetar vetëm në njohuri religjioze, duke siguruar zhvillim në kulturën e përgjithshme të nxënësve.

Diversiteti i gjuhëve pasqyron karakterin multikulturor të Ballkanit dhe i përgatit nxënësit për konkurrencë nëpër gara të ndryshme qoftë në nivel kombëtar apo ndërkombëtar.

Për t'a kryer punën praktike, gjatë faljes së namazeve të xhumasë, përgjatë muajit të Ramazanit dhe Bajrameve, nxënësit e vitit të dytë, të tretë dhe të katërt dërgohen në rajone të ndryshme të vendit për të udhëhequr faljet si imamë, për të mbajtur ligjërata fetare dhe për të zhvilluar lexim të Kur'anit famëlartë.

4.3 Procesi i akreditimit shtetëror dhe konsolidimi ligjor në Republikën e Maqedonisë së Veriut

Që nga fitimi i pavarësisë, statusi juridik i Medresesë Isa Beu—dhe më gjerësisht i institucioneve të arsimit të mesëm të lidhura me bashkësitë fetare—ka mbetur në qendër të debateve dhe pasigurive të vazhdueshme në Maqedoninë e Veriut.

Korniza ligjore lidhur me njohjen zyrtare të shkollave fetare ka shfaqur paqëndrueshmëri të theksuar për shkak të mospërputhjeve në politikat qeveritare të zbatuara në periudha të ndryshme.

Ministri i Arsimit dhe Shkencës së RMV, në mars të vitit 2024, njoftoi se me vendim qeverie zgjidhet problemi i “Medreses Isa Beu”. Nxënësit të cilët do ta kryejnë arsimin e mesëm në Shkollën e mesme islame “Me-

²⁵ Medreseja Isa Beu, “Lëndët mësimore,” faqja zyrtare e Medreseja Isa Beu, <https://medreseja-isabeu.com/lendet-mesimore/>. (parë për herë të fundit, 02.02.2026).

dreseja Isa Beu” do të mund të regjistrojnë studimet universitare në fakultetet e vendit”.

Ai vlerësoi që përmes këtij vendimi do të zgjidhet problemi shumëvjeçar i medresantëve që kanë diplomuar në këtë shkollë.²⁶

Megjithatë, Gjykata Kushtetuese shfuqizoi vendimin qeveritar për Medresenë Isa Beut²⁷

Gjykata deklaroi se ndryshimi i statusit ishte në kundërshtim me dispozitat kushtetuese dhe rregulloret ligjore ekzistuese, duke e bërë të pavlefshëm vendimin e marrë nga qeveria e mëparshme.

Ky zhvillim nxiti një debat të ri dhe të gjerë publik në vend lidhur me statusin e institucioneve arsimore fetare.

Pas një ndryshimi të qeverisë, çështja u rikthye sërish në agjendën kombëtare dhe iu nënshtrua një vlerësimi të detajuar në kuadër të parimeve të barazisë në arsim, lirisë së fesë dhe njohjes ligjore.

Si rezultat konkret i këtyre nismave, më 29 korrik 2025, Kuvendi i Maqedonisë së Veriut miratoi “Ligjin për barazvlefshmërinë e shkollave fetare”.

Kuvendi i Maqedonisë së Veriut me 80 vota “për” dje pasdite miratoi Ligjin për Institucionet e Arsimit të Mesëm të Bashkësive Fetare, me të cilin nxënësve të shkollave fetare u lejohet të japin testin e maturës dhe të regjistrohen nëpër universitetet shtetërore.²⁸

Me hyrjen në fuqi të “Ligjit për institucionet e arsimit të mesëm të bashkësive fetare”, i njohur edhe si “Ligji për medresetë”, Medreseja Isa

²⁶ Portalb, “RMV u zgjidh problemi me nxënësit e diplomuar në ‘Medresenë Isa Beu’,” mars 2024, <https://portalb.mk/rmv-u-zgjidh-problemi-me-nxenesit-e-diplomuar-ne-medresene-isa-beu/>.(parë për herë të fundit,09.04.2026).

²⁷ Alsat, “Gjykata Kushtetuese shfuqizoi vendimin qeveritar për Medresenë Isa Beut,” 30 mars 2025, <https://alsat.mk/gjykata-kushtetuese-shfuqizoi-vendimin-qeveritar-per-medresene-isa-beut/>.(parë për herë të fundit,12.03.2026).

²⁸ Alsat, “Zgjidhet statusi i medresantëve/ Kuvendi me 80 vota për miratoi ligjin për shkollat e mesme fetare,” 30 korrik 2025, <https://alsat.mk/zgjidhet-statusi-i-medresanteve-kuvendi-me-80-vota-per-miratoi-ligjin-per-shkollat-e-mesme-fetare/>.(parë për herë të fundit,10.03.2026).

Beu fitoi zyrtarisht status të barabartë me të gjitha shkollat e tjera të arsimit të mesëm në vend.

Përmes këtij ligji, diplomat e nxënësve të medresesë tashmë njihen zyrtarisht, gjë që forcon ndjeshëm pozitën juridike të institucioneve arsimore fetare dhe kontribuon në mënyrë thelbësore në rivendosjen e stabilitetit institucional brenda sistemit të arsimit.

Përfundim

Analiza historike e Medresesë Isa Beu dëshmon vazhdimësinë e saj si një institucion kyç i arsimit islam në Ballkan, që nga themelimi në vitin 1469 brenda sistemit osman të vakëfit deri në funksionimin e saj bashkëkohor. Pavarësisht ndërprerjeve të shkaktuara nga transformimet politike dhe shoqërore të shekullit XX, medreseja ka ruajtur misionin arsimor dhe fetar përmes proceseve të riorganizimit dhe reformimit institucional.

Në periudhën pas pavarësisë së Maqedonisë së Veriut, sfidat juridike lidhur me njohjen e arsimit fetar dhe barasvlefshmërinë e diplomave janë shoqëruar me modernizimin e kurrikulës, zgjerimin institucional dhe rritjen e përfshirjes sociale. Këto zhvillime dëshmojnë aftësinë e institucionit për të harmonizuar traditën me kërkesat e arsimit bashkëkohor.

Në tërësi, Medreseja Isa Beu paraqitet si një model i qëndrueshmërisë institucionale dhe adaptimit historik, duke luajtur rol të rëndësishëm në ruajtjen e identitetit fetar, kulturor dhe arsimor të komunitetit mysliman në hapësirën ballkanike.

KDU: 28-74:28-1(05)

Përgjigjet e Vehbi Sulejman Gavoçit ndaj kritikave mbi taklidin dhe rolin e medhhebeve në shkencën e fikhut

Dr. Furkan Shaban*

Abstrakt

Ky artikull shqyrton përgjigjet e Vehbi Sulejman Gavoçit ndaj kritikave për taklidin dhe rolin e medhhebeve në shkencën e fikhut. Në kontekstin e krizave politike dhe ekonomike të botës myslimane në periudhën moderne, është shfaqur një tendencë kritike ndaj trashëgimisë dhe metodologjisë së fikhut, si dhe ndaj

* Autori Dr. Furkan Shaban është doktor i së drejtës islame. Arsimin fillor e përfundoi në shkollën "Tefejjuz", ndërsa arsimin e mesëm në Medresenë "Isa Beu" në Shkup. Studimet universitare i kreu në Fakultetin e Teologjisë të Universitetit Uludağ në Bursa (2016), ndërsa paralelisht përfundoi edhe studimet në programin për Marrëdhënie Ndërkombëtare në Universitetin Anadolu (2020). Në vitin 2019, përfundoi masterin në drejtimin e së drejtës islame në Universitetin Uludağ kurse më 2025, mbrojti disertacionin e doktoratës në të njëjtën fushë. Aktualisht është anëtar i stafit akademik në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup dhe poashtu ushtron detyrën e Koordinatorit për Turqinë në BFI të Maqedonisë së Veriut.

E-mail: furkann.s@hotmail.com; **Orcid ID:** orcid.org/0000-0002-1015-9272.

Plagiarism: Ky artikull është i skanuar me Inspira Originality dhe nuk është konsultuar plagjiat.

ndjekjes së medhhebeve, nën thirjet për “reformim” të kuptuarit të dispozitave shariatike. Gavoçi i analizon këto pretendime dhe u përgjigjet, duke argumentuar se taklidi dhe ndjekja e medhhebeve janë të lejuara dhe njëkohësisht të domosdoshme për ruajtjen e kuptimit të drejtë të Islamit dhe të rendit juridik në shoqëritë myslimane. Artikulli trajton marrëdhënien ndërmjet haditheve sahih dhe medhhebeve, rolin e masës (avamit) në ndjekjen e dijetarëve, pozitën e muxhtehidëve në nxjerrjen e dispozitave të shariatit, rolin dhe ndikimin e medhhebeve në kuptimin e Islamit, burimet e shariatit dhe të universalitetit kohor të rregullave themelore të tij, bazat mbi të cilat mbështeten mendimet e muxhtehidëve, si dhe argumenton se shkenca e fikhut, përmes sqarimeve të qarta dhe analizës metodologjike, është praktikuar që në kohën e Pejgamberit (a.s.).

Fjalë çelës: *Vehbi Sulejman Gavoçi, Taklidi, Fikhu, Medhhebet, trashëgimi.*

Abstract

This article examines Vehbi Sulejman Gavoçi’s responses to critiques of taqlid and the role of the madhhabs within the discipline of fiqh. Against the backdrop of political and economic crises in the modern Muslim world, a critical trend has emerged that questions the fiqh tradition, its methodology, and adherence to the madhhabs, often accompanied by calls for the “reform” of approaches to understanding shari‘ah rulings. Gavoçi critically evaluates these claims and argues that taqlid and adherence to the madhhabs are both permissible and necessary for preserving a sound understanding of Islam and maintaining juridical order in Muslim societies. The article explores the relationship between sahih hadith and the madhhabs, the role of the ‘awām in following qualified scholars, the status of mujtahids in deriving shari‘ah rulings, and the role and influence of the madhhabs in shaping

Islamic legal understanding. It further examines the sources of *sharī'ah*, the temporal universality of its foundational principles, and the epistemic bases of *mujtahid* reasoning, arguing that the discipline of *fiqh* has been practiced since the time of the Prophet Muhammad (peace be upon him). The study presents both the contested claims and Gavoçi's responses through clear exposition and methodological analysis.

Keywords: Vehbi Sulejman Gavoçi; Taqlid; Fiqh; Medhheb, heritage.

HYRJE

Në periudhën moderne kur myslimanët janë përballur me kriza politike dhe ekonomike është shfaqur një qëndrim negativ ndaj trashëgimisë dhe metodologjisë së fikhut. Mendimi se shkencat Islame i kanë lënë myslimanët pas si në aspektin shkencor ashtu edhe në atë politik e ekonomik, është shprehur dhe është tentuar të argumentohet nën konceptin e “reformës”. Këto lëvizje reformuese kanë synuar nxjerrjen e hukmeve drejtpërdrejt nga Kur’ani dhe Suneti, duke ndjekur një qasje kritike ndaj metodologjisë dhe literaturës së medhhebeve fikhore. Kjo lëvizje ka rishqyrtuar shumë çështje fikhore dhe veçanërisht duke u mbështetur në hadithe ka nxjerrë ixhtihade të reja, krahas dispozitave të përcjella përmes literaturës së katër medhhebeve të njohura fikhore.¹ Sipas Gavoçit (1923-2011), në shumë raste këto fetva përputhen me mendimet *shadh* (të rralla) që gjenden në trashëgiminë e fikhut.²

Gavoçi në librat e tij ka shqyrtuar dhe kritikuar mendimet që shpërfillin metodologjinë dhe fetvatë e katër medhhebeve si dhe kuptimin e saktë të terminologjisë fikhore. Gavoçi i paraqet pikëpamjet që i konsideron të pabazuara dhe që ngjallin dyshime tek myslimanët zakonisht nën titullin “Dyshim (شبهة)” së bashku me argumentet mbi të cilat mbë-

¹ Vehbi Sulejman Gavoçi, *Kelimetun ‘ilmijjetun hadijjetun havle xhumleti: Idha sahha’l-hadith fehuve medhhebi*. (Damask: Daru’l-ikre, 2005), f. 71.

² Ibid. f. 8.

shteten. Më pas nën titullin “Heqja e dyshimit (كشفاها)” ai ofron përgjigje të detajuara me qëllim të eliminimit të këtyre dyshimeve. Analizat e Gavocit mbi pretendimet ndaj medhhebeve mund të përmbledhen në disa pika kryesore, si më poshtë:

1. Pretendimi: Braktisja e haditheve sahih në favor të mendimeve të muxhtehidëve

Sipas mbështetësve të pikëpamjeve kundër medhhebeve, shprehjet e Ebu Hanifes (v. 150/767) “*Nëse hadithi është sahih, ai është medhhebi im*” dhe të Shafiut (v. 204/820) “*Merrni hadithin sahih dhe braktisni mendimin tim*” interpretohen si dëshmi se ekzistenca e medhhebeve është e panevojshme dhe se në çështjet e fikhut nuk ka nevojë të bëhen taklid mendimet e muxhtehidëve dhe fukahave.³

Pas formimit të medhhebeve është diskutuar se cila metodë duhet ndjekur në rastet kur mendimet e një medhhebi bien në kundërshtim me disa hadithe që mund të mos kenë arritur tek imamët e medhhebeve ose me hadithe që për arsye të caktuara metodologjike nuk janë marrë si bazë për nxjerrjen e një dispozite (hukmi) të caktuar. Shumica dërmuese e fakihëve, duke marrë parasysh trashëgiminë metodologjike të medhhebit të cilit i përkisnin në raport me hadithet dhe mënyrën e pranimit dhe të zbatimit të tyre, kanë përparësuar mendimin e medhhebit në rastet e kundërshtimit të dukshëm me hadithet sahih. Disa fakihë, të cilët i përkasin Ehli Hadithit ose janë afër këtij qëndrimi, kanë mbajtur një pozicion që i jep përparësi haditheve. Edhe pse përmendet se ndër imamët Hanefij kanë ekzistuar mospajtime lidhur me këtë çështje,⁴ zbatimi i haditheve sahih është konsideruar i kufizuar për dijetarët që njohin mirë trashëgiminë dhe parimet usulore të medhhebit dhe që posedojnë aftësinë për

³ Vehbi Sulejman Gavocë, *el-Kafi fi'l-fikhi'l-Hanefi: Fikhu'l-'ibadat 'ala medhhebi Imam Ebi Hanifete'n-Nu'man*. vëll. I, (Bejrut: Daru'r-risaletu'l-alemijje, 2013), f. 144.

⁴ Shemsu'l-eimme es-Sarahsi, *el-Mebsut*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Ismail esh-Shafii, vëll. III, (Bejrut: Daru'l-kutubu'l-ilmijje, 2009), f. 86-87.

të bërë ixhtihad. Në kontekstin e marrëdhënies mukallid-medhheb, qëndrimi i pranuar nga Hanefijtë konsiston në përparësimin e mendimit të medhhebit ndaj transmetimeve, me arsyetimin se mendimi i medhhebit mbështetet në nass ose se hadithi i cili nuk është marrë bazë është braktisur për një arsye të justifikuar usulore.⁵ Një shprehje e qartë e këtij qëndrimi gjendet në fjalët e Kerhiut (v. 340/952): “*Rregulli i përgjithshëm është se çdo ajet dhe hadith që bie në kundërshtim me ixhtihadet e dijtarëve tanë, i bëjm te’vil. Nëse te’vili nuk është i mundur, ose pranohet si merxhuh ose konsiderohet i shfuqizuar (mensuh)*”.⁶ Në mënyrë të ngjashme edhe pse nga Shafiu transmetohet shprehja “*Nëse hadithi është sahih, ai është medhhebi im*” qëndrimi dominues në medhhebin Shafii është se ata që nuk arrijnë nivelin e muxhtehidit nuk mund të veprojnë drejtpërdrejt me hadithe.⁷

Gavoçi, në veprën e tij me titull *Kelimetun ‘ilmijetun hadijetun havle’l-xhumleti: Idha sahha’l-hadith fehuve medhhebi*, ka elaboruar çështjen e kushteve të veprimit sipas haditheve sahih e cila përbën një temë me rëndësi të veçantë në metodologjinë e medhhebit Hanefi. Në këtë vepër, Gavoçi trajton në mënyrë analitike dhe metodologjike kuptimin e saktë të shprehjes “*Nëse hadithi është sahih, ai është medhhebi im*”, e cila i atribuohet muxhtehidëve. Në parathënie ai shprehet se përmes një analizë të detajuar, do të vërtetohet se pretendimi që medhhebet e fikhut janë në kundërshtim me hadithet nuk reflekton realitetin. Përballë pretendimit të pabazë se katër medhhebet (Hanefi, Shafi, Maliki dhe Hanbeli) nuk janë pjesë e Ehli Syneetit për shkak se supozohet se mbështesin mendime

⁵ Murat Sarıtaş, “‘Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir’: Ebû Sa’îd el-Hâdimî’nin Nas Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri,” në *Sahn-ı Semân’dan Dârulfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı, (İstanbul Üniversitesi & Zeytinburnu Belediyesi, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), f. 165.

⁶ Ebu’l-Hasan el-Kerhi, *er-Risale fi’l-usul*, thk. Mustafa M. Kabbani, (Bejrut & Kajro: Daru’l-ibn ez-Zejdun & Mektebetu’l-kullijatu’l-ezheri, pa vit botimi), f. 169.

⁷ Takijjuddin Ali b. Abdilkafi es-Subki, “İmam Şâfi’î’nin ‘Hadis Sahihse Mezhebim Odur’ Sözüünün Anlamı”, përktheu İshak Emin Aktepe. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, vëll. IX, nr. 3, f. 309-313.

në kundërshtim me hadithet, ai thekson se do të argumentohet vlefshmëria e këtyre medhhebeve brenda Ehli Synetit dhe rëndësia e tyre për shoqëritë myslimane. Gjithashtu ai nënvizon se do t'u jepet përgjigje edhe perceptimeve të gabuara sipas të cilave mendimet e medhhebeve nuk mbështeten në nass dhe taklidi i tyre konsiderohet gabim.⁸

Gavoçi, ndonëse pranon se shprehja 'Nëse hadithi është sahih, ai është medhhebi im', e transmetuar nga dijetarët është sahih nga aspekti i senedit, thekson se medhhebet e fikhut në disa raste nuk kanë vepruar në përputhje të drejtpërdrejtë me hadithet sahih. Për ta argumentuar këtë, ai trajton disa pika. Pika e parë lidhet me Kur'anin Famëlar të. Për të kuptuar saktë shprehjen 'Nëse hadithi është sahih, ai është medhhebi im', është e nevojshme të shqyrtohet metodologjia e interpretimit të ajeteve. Edhe pse të gjitha ajetet e Kur'anit janë mutevatir, dijetarët nuk veprojnë në përputhje me të gjitha ajeteve në të njëjtën mënyrë. Në Kuran gjenden ajete nasih (abrogues) dhe mensuh (i abroguar), 'amm (i përgjithshëm) dhe hass (specifik), mutlak i pakufizuar dhe mukajjed (i kufizuar) si dhe muxhmel (i përgjithësuar) dhe mufesser/mubejjen (i sqaruar). Për këtë arsye, nga pikëpamja e jashtme, është e pamundur të veprohet me të gjitha ajeteve njëkohësisht. Për ta sqaruar këtë pikë nga aspekti i nasih-mensuh Gavoçi duke i paraqitur si shembuj ilustrues analizon ajetet që lidhen me ndalimin gradual të alkoolit dhe të ribasë.⁹ Pika e dytë lidhet me hadithet. Hadithet ndahen në lloje të ndryshme si mutevatir, meshhur dhe ahad; këto dallojnë nga njëra-tjetra për sa i përket fuqisë së tyre si argument juridik. Hadithi ahad nuk ka të njëjtin fuqi si hadithi mutevatir. Për këtë arsye hadithi mutevatir mund të bëj tahsis një ajet, por kjo nuk është e mundur me hadithin ahad. Poashtu parimet e përmendura në lidhje me Kur'anin vlejné edhe për hadithet. Disa hadithe mund të bëjnë nesh, tahsis, takjid ose tebjin hadithe të tjera. Pas kësaj Gavoçi paraqet shembuj konkretë për të ilustruar këto pika. Gjithashtu ai thekson se ekzistojnë pikëpamje të ndryshme ndërmjet dijetarëve lidhur me

⁸ Vehbi Sulejman Gavoçi, *Kelimetun 'ilmijjetun hadijjetun havle xhumleti: Idha sahha'l-hadith fehuve medhhebi*, f. 5-6.

⁹ Ibid, f. 7-18.

saktësinë e haditheve dhe u këshillon studentëve të dijës që ta kenë këtë fakt parasysh.¹⁰

Duke iu afruar fundit të pjesës hyrëse, Gavoçi u drejtohet atyre që janë të prirur të refuzojnë taklidin duke pyetur mënyrën se si ata vendosin nëse një hadith është sahih apo jo. Në mënyrë të veçantë ai pyet se sa njohuri kanë këta persona rreth ilmu'r-rixhalit, gradave të haditheve si dhe çështjeve të tilla si nasih-mensuh dhe te'aruz ose nëse këto njohuri i kanë fituar përmes ndjekjes së mendimit të një dijetari. Gavoçi ve në dukje se, nëse njohuritë në këto fusha janë rezultat i taklidit të mendimit të një dijetari, atëherë refuzimi i taklidit të muxhtehidëve përbën një mospërputhje logjike. Për t'u dhënë përgjigje më koherente këtyre pyetjeve ai thekson rëndësinë e kuptimit të mirë të arsyeve pse imamët e medhhebeve kanë refuzuar disa hadithe.¹¹ Sipas Gavoçit ashtu si muhadithët edhe dijetarët muxhtehidë të cilët ndiqen nga të tjerët, kanë rregulla dhe metodologji të caktuara në pranimin e haditheve si dhe kanë hierarki ndërmjet argumenteve.¹² Për ata që duke u mbështetur në një hadith sahih, dëshirojnë të braktisin mendimin e medhhebit Gavoçi thotë se ai duhet të jetë kompetent për ixhtihad.¹³

Është thelbësore të theksohet se braktisja e ixhtihadëve të Ebu Hanifes dhe Shafiut për shkak të saktësisë së haditheve është një çështje që ka të bëjë jo me njerëzit e zakonshëm (avam), por me ata që kanë arritur nivelin e ixhtihadit.¹⁴ Në fakt duke marrë parasysh se shprehja 'Nëse hadithi është sahih, ai është medhhebi im' është thënë nga dijetarët muxhtehidë, Gavoçi argumenton se ajo duhet kuptuar në kuptimin: "*Hadithet*

¹⁰ Ibid.f. 18-24.

¹¹ Ibid. f. 25.

¹² Për të kuptuar këtë çështje, është e mjaftueshme t'i referohemi veprave të Ibn Hazmit *Shurutu'l-e'immeti'l-hamse*, të Tehaneviut *Kava'id fi 'ulumil-hadith* dhe të Abdulhaj el-Lekneviut *er-Raf ve't-tekmil fi'l-xherh ve't-ta'dil*, vëll. I, Shih: Vehbi Sulejman Gavoçi, *el-Kafi fi'l-fikhi'l-Hanefi*, f. 144.

¹³ Vehbi Sulejman Gavoçi, *Kelimetun 'ilmijjetun hadijjetun havle xhumleti: Idha sahha'l-hadith fehuve medhhebi*, f. 33-38.

¹⁴ Muhammad Taqi Usmani, *The Legal Status of Following a Madhab*. (Karaçi: Daru'l-isha, 2003), f. 107.

sahihë përbëjnë medhhebin tonë, brenda kornizës së metodave dhe rregullave të përcaktuara për kuptimin e haditheve dhe nxjerrjen e vendimeve bazuar mbi to”.¹⁵

Vlerësimi i Gavoçit shpjegon se nuk është e mundur të veprohët me gjithë hadithet sahih. Nga shprehjet e imamëve muxhtehidë se ‘nëse hadithi është sahih, duhet vepruar sipas tij’, nuk mund të nxirret një përfundim se ata e kundërshtojnë taklidin. Në fakt nëse muxhtehidët do të kishin refuzuar taklidin, ata nuk do të duhej t’u jepnin përgjigje atyre që i pyetnin për fetva.

2. Pretendimi: Avami nuk duhet t’i bëjë taklid ixhtihadet e muxhtehidëve.

Duke u mbështetur në shprehjen e Sha’raniut: “*Ixhtihadet e imamëve muxhtehidë janë për veten e tyre, jo për avamin (popullin)*”¹⁶ është ngritur pretendimi se avami nuk duhet t’u bindet dhe as ti bëjë taklid muxhtehidët.¹⁷

Para se të kalohet në përgjigjen që Gavoçi i jep këtij pretendimi, është e rëndësishme të sqarohet se çfarë synon saktësisht Sha’rani me shprehjen e tij në fjalë. Në këtë mënyrë do të bëhet më e qartë nëse mbështetësit e këtij pretendimi e kanë kuptuar Sha’raniun drejt apo jo. Sha’rani, në veprën *Keshfu’l-gumme ‘an xhemi’i’l-umme* dhe në *el-Mizanu’l-kubra*, ndërton atë që ai e quan “teoria e mizanit”.¹⁸ Në kuadër të kësaj teorie, ai përpiket të harmonizojë dallimet e mendimeve ndërmjet katër medhhebeve përmes koncepteve të tahfifit (ruhsa) dhe teshdidit

¹⁵ Vehbi Sulejman Gavoçi, *Kelimetun ‘ilmijjetun hadijjetun havle xhumleti: Idha sahha’l-hadith fehuve medhhebi*, f. 27-31.

¹⁶ “Edhe pse muxhtehidëve u është dhënë leja për të ushtruar ixhtihad, askush nuk është i detyruar të ndjekë ixhtihadet e tyre” *Shih: Abdu’l-Vehhab esh-Sha’rani, Keshfu’l-gumme an xhemii’l-umme*, thk. Muhammed Abdulkadir Shahin, vëll. XII, (Bejrut: Daru’l-kutubu’l-ilmijje, 1998), f. 7.

¹⁷ Vehbi Sulejman Gavoçi, *el-Kafi fi’l-fikhi’l-Hanefi*, f. 145.

¹⁸ Musab Koparal, “Tahfif ve Teşdid Meselesi,” *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, vëll. II, Tetor 2020, nr. 8, f. 117-119.

(azime). Në këtë teori, Sha‘rani thekson se arritja e muridit në shariat është e mundur vetëm përmes çlirimit nga taklidi. Duke u nisur nga ky këndvështrim, ai ndonëse i jep vlerë taklidit në fikh, kritikon ndjekjen absolute të një medhhebi të vetëm. Sipas tij, medhhebet e fikhut janë rrugë që e çojnë njeriun drejt shariatit.¹⁹ Për këtë arsye, ai mbron mendimin se nga ixhtihadet e të gjitha medhhebeve duhet vepruar sipas atij që është afër ihtijatit, brenda kornizës së tahfifit dhe teshdidir. Në këtë kontekst ai mendon se përderisa nuk rezulton në telfik të ndaluar kalimi nga një medhheb në tjetrin nuk është i dëmshëm.²⁰ Qëndrimi kritik i Sha‘raniut ndaj ndjekjes së një medhhebi vlen vetëm për ata që janë plotësisht të përvetësuar në shariat. Sipas tij ata që nuk e kuptojnë thelbin e shariatit duhet të jenë të ndjekin një medhheb²¹. Sha‘rani kërkon që teoria e mizanit të mos kuptohet si telfik. Ai e shpreh qartë se teoria e paraqitur në *el-Mizan* nuk ka për qëllim bashkimin e medhhebeve apo mbrojtjen e jo-medhhebizmit. Megjithatë në shekujt XIX dhe XX, duke u mbështetur në teorinë e mizanit, është filluar të mbrohet ideja e bashkimit të medhhebeve. Në realitet, teoria e mizanit nuk synon bashkimin e medhhebeve dhe as nuk përfaqëson një qasje që mohon ndjekjen e tyre. Përkundrazi në teorinë e tij theksohet se çdo medhheb ka një vlerë të veçantë, vetëm ata që kanë mundësi të bëjnë ixhtihad mund të zgjedhin një ixhtihadin apo vetë të bëjnë ixhtihad.²² Pas këtij sqarimi, është e qartë se përdorimi i disa shprehjeve të Sha‘raniut për të mohuar taklidin ose për të justifikuar jo-medhhebizmin nuk përputhet me kuptimin e saktë të mendimit të tij.

Sa i përket përgjigjes së Gavoçit, ai fillimisht duke u nisur nga parimi se secili është përgjegjës për veten e tij vlerëson se shprehjet e përme-

¹⁹ Abdu’l-Vehhab es-Sha‘rani, *Kitabu’l-mizan*, f. 170-171.

²⁰ Samuela Pagani, “The Meaning of the Ikhtilāf al-Madhāhib in ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī’s al-Mizān al-kubrā”, *Islamic Law and Society*, vëll. II, Janar 2004, nr. 11, f. 185, 188.

²¹ Sha‘rani, *Kitabu’l-mizan*, thk. Abdurrahman Umejre, vëll.I, (Bejrut: Alemu’l-kutub, 1989), f. 159.

²² Samuela Pagani, “The Meaning of the Ikhtilāf al-Madhāhib in ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī’s al-Mizān al-kubrā”, f. 193-194.

ndura nga Sha‘rani përmban një shkallë të hise saktësie. Por duke u mbështetur në urdhrin hyjnor “*Nëse nuk dini, pyesni ata që kanë dijeni*”, ai thekson se njeriu në një çështje për të cilën nuk ka njohuri duhet t’i drejtohet atij që di dhe të veprojë sipas asaj që mëson prej tij. Në këtë mënyrë qartë kuptohet se dija e dijetarëve nuk është vetëm për veten e tyre. Po ashtu hadithi “*Të pranishmit le t’ua përcjellin atyre që mungojnë*” thekson rëndësinë e përcjelljes së dijës. Duke pasur parasysh rëndësinë e përcjelljes së dispozitave nga autoritete kompetente, si dhe faktin se jo çdo individ posedon kapacitetin për të bërë ixhtihad, taklidi ndaj muxhtehidëve konsiderohet e natyrshme dhe e arsyeshme. Gavoçi thekson se meqë avami nuk zotëron aftësinë për ixhtihad, taklidi i ixhtihadeve të një muxhtehidi është mënyra më e drejtë për të zbatuar fenë.²³

Gavoçi vlerëson se trajtimi i shprehjes së Sha‘raniut si refuzim i ligjshmërisë së taklidit është rezultat i një keqkuptimi. Megjithatë mund të vërehet se vlerësimi i Gavoçit mund të konsiderohet i kufizuar, pasi ai nuk e trajton në mënyrë të thelluar teorinë e mizanit. Një elaborim më i gjerë i kësaj teorie do ta kishte bërë analizën e tij më gjithëpërfshirëse dhe më të plotë.

3. Pretendimi: Ndalimi i taklidit të një mendimi pa njohjen e argumentit të tij

Duke u mbështetur në thënien e Ebu Hanifes: “*Është haram që një person që nuk e njeh argumentin tim të japë fetva sipas mendimit tim*”,²⁴ disa interpretime e shohin të ndaluar që një person të ndjekë ixhtihadet e një dijetari ose të japë fetva bazuar mbi to, pa njohur më parë argumentet që i mbështesin këto mendime.²⁵

Sipas shumicës së dijetarëve një muxhtehid qoftë mutlak apo mukajjed pasi të ketë bërë ixhtihad në një çështje të caktuar, nuk lejohet të

²³ Vehbi Sulejman Gavoçi, *el-Kafi fi’l-fikhi’l-Hanefi*, f. 145-146.

²⁴ Ibn Abidin, *Sherhu Ukudi resmi’l-mufti*. thk. Ebu Lubabe (Nizamabad: Reshidu’l-vakf, 2000), f. 94-95.

²⁵ Vehbi Sulejman Gavoçi, *el-Kafi fi’l-fikhi’l-Hanefi*, f. 146.

bëjë taklid një ixhtihad tjetër. Për këtë shkak Gavoçi thekson se shprehja e Ebu Hanifes e cila ndalon dhënien fetva nga ana e atij që nuk ka njohuri mbi argumentet mbi të cilat mbështeten vendimet e tij, vlen posaçërisht për personat me aftësinë për ixhtihad.²⁶ Si shembull mund të përmenden nxënësit më të shquar të Ebu Hanifes Ebu Jusufi (v. 182/798) dhe Muhammed esh-Shejbani (v. 189/805) të cilët kanë qenë muxhtehidë mutlak ose mukajjed (fi'l medhheb).²⁷

Si përfundim sipas Gavoçit shprehja e Ebu Hanifes, vlen për ata që mund të bëjnë ixhtihad; ndërsa për avamin nuk ekziston pengesë për taklidin e ixhtihadeve të Ebu Hanifes dhe dijetarëve të tjerë.

4. Pretendimi: Dijetarët e medhhebeve e bëjnë hallallin, haram dhe haramin, hallall

Kundërshtarët e taklidit të medhhebeve pretendojnë se është e ndaluar t'u bindesh dijetarëve duke lënë mënjanë Kur'anin dhe Sunnetin. Si argument ata sjellin këtë ajet: “Në vend të Allahut, ata kanë zgjedhur për zot rabinët dhe murgjit e tyre...”. Në bazë të ajetit pretendohet se dijetarët e medhhebeve, përmes fetvave të tyre e bëjnë hallallin haram dhe haramin hallall.²⁸

Edhe pse Gavoçi nuk e përmend se kush e mbështet këtë pretendim, është shumë e mundshme që ndër dijetarët që e mbështesin këtë pikëpamje të përfshihet Shevkaniu (v. 1250/1834).²⁹ Sepse ai duke komentuar ajetin 31 të sures Tevbe, krahason ata që bëjnë taklid dijetarët e medhhebeve me ithtarët e Ehli Kitabit të cilët duke injoruar urdhrat dhe ndalesat

²⁶ Ibid. f. 146.

²⁷ Shih për qëndrimet e ndryshme lidhur me faktin nëse Ebu Jusufi ishte muxhtehid mutlak apo muxhtehid fi'l-medhheb. Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf,” në *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, vëll. X, (Stamboll: ISAM, 1994), f. 262.

²⁸ Vehbi Sulejman Gavoçi, *el-Kafi fi'l-fikhi'l-Hanefi*. f. 147.

²⁹ Një nga parimet themelore të metodologjisë së Shavkanit është përparësimi i ixhtihadit, refuzimi i taklidit dhe mbajtja e një qëndrimi kritik ndaj medhhebeve. Shih: Eyyüp Said Kaya dhe Nail Okuyucu, “Şevkânî,” në *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, vëll. XXXIX, (Stamboll: ISAM, 2010), f. 24.

e Allahut (xh.sh.) vepruan sipas udhëzimeve të rabinëve dhe murgjve duke i konsideruar ata për zota pasi u atribua atyre kompetenca për të ndaluar ose lejuar çështje të caktuara. Ai shprehet se mendimet e dijetarëve mund të bien në kundërshtim me nassët dhe për këtë arsye taklidi mund të çojë në largimin nga Kur'ani dhe Suneti.³⁰ Për më tepër Shavkani jo vetëm që kritikon gjendjen e mukallidëve por i vë gjithashtu në shënjestër të gjithë ata që e konsiderojnë taklidin të lejueshëm.³¹

Si përgjigje ndaj krahasimit të Shavkaniut mes fakihëve dhe atyre që deformojnë fenë,³² Gavoci thotë se në të vërtetë deformuesi i fesë është vetë Shavkani, i cili mbështet idenë se është e lejuar të martohesh me më shumë se katër gra njëkohësisht³³ dhe që ai ka një qëndrim paragjykses ndaj trashëgimisë së fikhut.³⁴ Gavoci thekson se taklidi i katër medhhebeve nuk është bidat ose shirk dhe se ata që ndjekin këto medhhebe nuk janë të njëjtë me të krishterët dhe hebrenjtë që braktisin urdhrat e Allahut për t'iu nënshtruar mendimeve të rabinëve dhe murgjve.³⁵ Ai thekson se njerëzit që kanë logjikë të shëndoshë nuk do të pretendojnë se imamët e medhhebeve e bëjnë haramin hallall dhe hallallin haram, as nuk do t'i akuzojnë ata për braktisjen e fjalëve të Allahut apo për nxitjen e njerëzve që të ndjekin urdhrat e tyre.³⁶

³⁰ Muhammad esh-Shevkanî, *Fethu'l-kadir*, vëll. II, (Kajrro: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964), f. 353-354.

³¹ Ibid. f. 399.

³² Ai argumenton se arsyeja e përbashkët që çon në shtrembërimin e feve të Ehl-i Kitabit dhe në devijimin e myslimanëve nga thelbi i vërtetë i Islamit nga anëtarët e medhhebeve është mbështetja në re'j. Shih: Said Kaya dhe Nail Okuyucu, "Şevkânî," në *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, vëll. 39, (Stamboll: ISAM, 2010), f. 24.

³³ Muhammad esh-Shevkanî, *Fethu'l-kadir*, f. 420.

³⁴ Vehbi Sulejman Gavoci, *el-Kafi fi'l-fikhi'l-Hanefi*, f. 147.

³⁵ Vehbi Sulejman Gavoci, *Kelimetun 'ilmijjetun hadijjetun havle xhumleti: Idha sahha'l-hadith fehuve medhhebi*, f. 72-73.

³⁶ Vehbi Sulejman Gavoci, *el-Kafi fi'l-fikhi'l-Hanefi*, f. 147.

5. Pretendimi: Medhhebet shkaktojnë përçarje mes myslimanëve

Sipas kundërshtarëve të taklidit, ajeti 105 i sures Ali Imran tregon se myslimanëve u ndalohet të bien në mosmarrëveshje si Beni Israilët. Duke u mbështetur në këtë ajet, ata vënë në diskutim legjitimitetin e medhhebeve të fikhut, duke argumentuar se ndjekja e tyre çon në përçarje mes myslimanëve.³⁷ Për këtë arsye sipas tyre, myslimanët nuk duhet t'u bëjnë taklid medhhebeve. Po ashtu sipas tyre duke u mbështetur në ajetin 213 të sures Bekare si dhe në faktin se katër medhhebet kanë mendime të ndryshme mbi shumë çështje fikhere, argumentohet se këto medhhebe nuk përfaqësojnë të vërtetën.³⁸

Gavoçi përpiket të largojë këtë dyshim duke theksuar se mosmarrëveshjet e Beni Israilit nuk kanë qenë rreth çështjeve ameli, por mbi besimin. Sipas tefsirit të ajetit 105 të sures Ali Imran, Beni Israilët dhe të krishterët edhe pasi e kuptuan të vërtetën në besimin e tyre përsëri ranë në mosmarrëveshje.³⁹ Ndërsa ashabët edhe pse kishin mendime të ndryshme për çështje ameli, nuk e akuzuan njëri-tjetrin për devijim.⁴⁰ Beni Israilët pasi iu ishte shpallur e vërteta në mënyrë të qartë, ranë në mosmarrëveshje dhe përçarje në çështjet e besimit. Në të kundërtën muxhtehidët nuk u larguan nga e vërteta pasi e kishin njohur atë, por në kuadër të ixhtihadit të tyre shfaqen disa mosmarrëveshje vetëm mbi çështjet (veprës) ameli. Fakti që fakihët dhe imamët e medhhebeve pajtohen në bazat e besimit dhe rreth dy të tretat e çështjeve fikhere dhe kanë mospajtime vetëm në pjesën e mbetur, përbën një dëshmi të qartë të këtij realiteti.⁴¹

³⁷ Ibid. f. 146.

³⁸ Ibid. f. 146.

³⁹ Muhammad ibn Xherir et-Taberiu, *Tefsiru't-Taberi*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Turki, vëll.V, (Riad: Daru'l-alemi'l-kutub, 2003), f. 662.

⁴⁰ Shah Valijullah ed-Dihlevi, *el-Insaf fi beyani sebeb'i'l-ihtilaf fi'l-ahkami'l-fikhijje*. (Kajro: Matbaatu's-selefijje, 1398 h.), f. 4-14.

⁴¹ Vehbi Sulejman Gavoçi, *el-Kafi fi'l-fikhi'l-Hanefi*, f. 143.

Në një tjetër pretendim thuhet se medhhebet shkaktojnë përçarje, pasi i ndajnë myslimanët në grupe. Kjo pikëpamje mbështetet në ajetin: “*Ata që e ndajnë fenë e tyre në grupe, ti nuk ke asnjë lidhje me ta*” i cili dënon ndarjen dhe përçarjen në fe dhe nënvizon domosdoshmërinë e unitetit të myslimanëve. Gavoçi thekson se për ta kuptuar drejt një ajet është e domosdoshme të merret parasysh konteksti i ajeteve (sijak-sibak). Ai thekson se Kur’ani interpretohet para së gjithash përmes vetë ajeteve të tij.⁴² Nga shqyrtimi i tefsirit të ajetit 159 të sures En’am del se ky ajet i referohet jobesimtarëve.⁴³

Sipas vlerësimit tonë, pika e përbashkët e referimit të kundërshtarëve të medhhebeve tek ajetet 105 të sures Ali Imran, 213 të sures el-Bekare dhe 159 të sures En’am lidhet me trajtimin e medhhebeve të fikhut si bidat. Ne mendojmë se Gavoçi e ka pasur parasysh se sipas kundërshtarëve të medhhebeve, trashëgimia e fikhut shpesh barazohet me përfaqësuesit e bidatit.⁴⁴

Kundërshtarët e medhhebeve e trajtojnë konceptin e bidatit në kuptim të gjerë, duke konsideruar çdo gjë që praktikohet në fe pas Profetit (s.a.s.) si bidat. Ata mbështeten në transmetime që identifikojnë çdo element të shtuar më vonë në fenë si bidat. Pas shqyrtimit të të gjitha transmetimeve mbi bidatin, Gavoçi përmend dijetarë si Shafiun, Ebu Bekr Ibnu’l-Arabiu (v. 543/1148), Neveviun, Abdulaziz b. Abdusselamin (v. 660/1262), Ibnu’l-Ethirin (v. 606/1210), Ibn Rexhebin, Ibn Haxher el-Hejtemiun dhe Ibn Haxher el-Askalaniun (v. 852/1449) të cilët ndajnë bidatin në dy kategori: të mirë dhe të keqe. Gavoçi nënvizon se jo çdo praktikë që ka lindur pas Profetit (s.a.s.) duhet përfshirë në kuptimin e bidatit (që është dalalet).⁴⁵ Ai sjell shembuj nga Profeti (s.a.s.), ashabët dhe ngjarjet që pasuan dhe arrin në përfundimin se kuptimi i hadithit

⁴² Ibid.f. 147.

⁴³ Fahrudin er-Razi, *Tefsiru’l-Kebir*, vëll. XIV, (Kajro: Matbaatu’l-behej, 1357 h.), f. 7-8.

⁴⁴ Vehbi Sulejman Gavoçi, *Kelimetun ‘ilmijjetun hadijjetun fi’l-bid’ati ve ahkāmihā*, f. 11-12.

⁴⁵ Ibid. f. 12-16, 71-72.

“Çdo shpikje është bidat” është i kufizuar (tahsis)⁴⁶ me mbi dhjetë (10) hadithe.⁴⁷

Përgjigjet e Gavoçit ndaj pretendimeve të përmendura më lart fokusoohen kryesisht në kuptimin e saktë të ajeteve dhe haditheve. Kundërsharët e medhhebeve e shohin trashëgiminë e fikhut si bidat. Për këtë arsye Gavoçi përqendrohet tek termi i bidatit dhe arrin në përfundimin në përputhje me shumicën e dijetarëve të tjerë se medhhebet dhe ixhtihadet e fukahave nuk janë bidat që çojn në devijim, nuk shkaktojnë përçarje mes myslimanëve dhe ixhtihadet nuk jepen me hamendje por bazohen mbi argumente të qarta.

6. Pretendimi: Burimet e fikhut përmbajnë elementë jo-Islame

Pretendimi se sistemi i fikhut përbëhet ose është ndikuar nga elementë jo-Islame i përket Joseph Schachtit (1902-1969) dhe mund të thuhet se ai është ndikuar nga orientalistë të tjerë.⁴⁸ Gavoçi, duke cituar dijetarin indian Muhammed Hamidullah (1908-2002) thekson se themeli i fikhut bazohet plotësisht në Kur’an dhe Sunnet dhe se askush nuk ka fuqinë për të ndaluar atë që Allahu e ka lejuar ose për të lejuar atë që Ai e ka ndaluar. Ai sqaron se në çështjet ku nuk ka nass mund të pranohen

⁴⁶ Një shembull nga koha e Profetit (s.a.s.) tonë: Sipas transmetimit të Ebu Hurejres, një ditë Pejgamberi (s.a.s.) tha: “O Bilal! Thuamë cilën vepër në Islam e kryen dhe shpreson më shumë. Sepse natën e kaluar në ëndrrën time dëgjova hapat e këmbëve të tua në paradis.” Bilali (r.a.) iu përgjigj: “O i Dërguari i Allahut! Qoftë natë qoftë ditë, sa herë që marr abdes, fal aq namaz sa mundem. Kjo është vepra për të cilën kam më shumë shpresë.” (Buhari, “Tehexhuhud”, 17 (nr. 1098); Një shembull nga koha e ashabëve: Mbledhja e Kur’anit të Madhërishëm. Një shembull pas kohës së ashabëve: Kryerja e namazit të xhumasë në më shumë se një xhami.

⁴⁷ Një prej haditheve është ky: “Kush nis një traditë të mirë në Islam, do të përfitojë shpërblimin e saj, si dhe shpërblimin e të gjithë atyre që veprojnë sipas saj pas tij, pa u zvogëluar aspak shpërblimi i tyre. Ndërsa kush sjell një traditë të keqe, do të mbajë barrën e saj, si dhe barrën e të gjithë atyre që veprojnë sipas saj pas tij, pa u zvogëluar aspak përgjegjësia dhe dënimi i të tjerëve.” (Muslim, “Ilm”, 6 [nr. 15]).

⁴⁸ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*. (New York: Oxford University Press, 1982), f. 19.

zakonet dhe traditat që nuk bien në kundërshtim me parimet dhe frymën e burimeve të shariatit.⁴⁹ Gjithashtu Gavoçi paraqet provat e Muhammed Hamidullahit që mbështesin tezën se nuk ekziston asnjë dëshmi që e drejta romake të kenë ndikuar në fikh. Një prej këtyre provave është se Kur'ani i cili është burimi kryesor i Islamit dhe i shpallur nga Allahu (xh.sh.) u përcoll nga Resulullahi (s.a.s.) i cili nuk njihste gjuhën greke, latine (etj.) dhe se asnjëri nga ashabët e tij nuk njihshin të drejtën romake. Një tjetër argument është se Islami lindi dhe u zhvillua në Mekë dhe Medinë. Edhe pse arabët e këtij rajoni kishin marrëdhënie tregtare me Bizantinët, nuk ekziston asnjë dëshmi që tregtarët e para-Islamit të jenë ndikuar nga e drejta romake. Gjithashtu Gavoçi thekson se qytetet ku u formuan medhhebet e fikhut si Hixhazi dhe Kufe nuk bënë pjesë në territoret e Perandorisë Bizantine.⁵⁰

Vërehet se Gavoçi është kufizuar kryesisht në përgjigjen e Hamidullahit ndaj pretendimeve të Schachtit dhe ofron shqarim në një nivel të përgjithshëm.

7. Pretendimi: Nevoja për rivlerësimin e dispozitave Islame në dritën e kushteve bashkëkohore

Disa kundërshtarë të taklidit pretendojnë se Islami duhet të kuptohet dhe interpretohet duke u çliruar nga interpretimet e dijetarëve të mëparshëm mbi lëmitë e tefsirit, hadithit dhe poashtu fikhut dhe duhet të komentohen burimet e shariatit duke u bazuar në kushtet shoqërore dhe të kohës sonë. Sipas tyre vetëm në këtë mënyrë feja Islame mund t'u përgjigjet në mënyrë më efektive kërkesave të kohës dhe nevojave të njerëzve.⁵¹ Qasja e distancimit nga trashëgimia e fikhut është propozuar nga Xhemaleddin Afgani (1838-1897) themelues i asaj që Gavoçi e quan

⁴⁹ Muhammad Hamidullah dhe Charles-Henri Bousquet, *Islam Fikhi ve Roma Hukuku*. (Stamboll: Shtëpia botuese Yağmur, 1964), f. 8-10.

⁵⁰ Vehbi Sulejman Gavoçi, *Sihamun ta'ishatun 'ani'l-fikhi ve'l-hamdu lillah* (botim privat), f. 48-50.

⁵¹ *Ibid.* f. 12.

Medresetu'l-Aklrije, e njohur gjithashtu si “Shkolla e Racionalizmit Bashkëkohor”.⁵² Figura të tjerë⁵³ të rëndësishëm që kanë përqafuar këtë qëndrim përfshijnë Muhammed Abduh (1849-1905)⁵⁴ dhe Reshid Rida (1865-1935).⁵⁵

Gavoçi, duke shqyrtuar qëndrimet e “Shkollës së Racionalizmit Bashkëkohor” mbi fikhun, i referohet Fehd er-Rumiut dhe transmeton shprehjen e Lord Cromerit (1841-1917) i cili duke theksuar ndikimin e kësaj shkolle racionaliste ka thënë “*Kam ardhur në Egjipt për të shkatërruar tre gjëra: Kur’anin, Qabën dhe Ezherin*”. Ai gjithashtu citon raportet e Cromerit, ku thuhet se Muhammed Abduh duhej të emërohej mufti dhe të kishte bashkëpunim me të. Gavoçi thekson se Abduh ishte nxënës i parë i Xhemaledin Afganit dhe se qëllimi i Afganit ishte të dobësonte trashëgiminë Islame.⁵⁶

⁵² Xhemaledin Afgani, edhe pse thotë se është hanefi, mbështet qëndrimin se duhet të kthehemi tek burimet kryesore, Kur’ani dhe Suneti, dhe refuzon të bëjë taklid ndaj një medhhebi të caktuar ose ndaj medhhebeve në përgjithësi. Shih: Ahmet Özdemir, “Efgânî-Abduh-Reşid Rıza Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Okuma,” *Tokat İlmîyat Dergisi*, vëll. 11, Qershor, 2024, nr.1, f. 43-45.

⁵³ Dijetarët që u ndikuan nga kjo rrymë janë: Tantavi b. Xhevheri el-Misri (1862-1940), Ebu Zejd ed-Dimenhuri, Abdulkadir b. Mustafa el-Magribi (1867-1956), Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997), Muhammed Huseyin Hejkel (1888-1956), Kasım b. Muhammed Bek Emin (1863-1908), Ahmed Emin b. Ibrahim et-Tabbah (1886-1954), dhe Taha Husejn (1889-1973). Shih: Enver Arpa, “Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol,” *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vëll. shtesë, I, Dhjetor, 2019, nr. 8, f. 916-917.

⁵⁴ Një nga shtyllat kryesore të teorisë së Abduhit është largimi nga trashëgimia dhe taklidi i medhhebeve, duke synuar formimin e dijetarëve që të mësojnë drejtpërdrejt nga Kur’ani, Suneti dhe veprat e periudhës së hershme Islame. Shih: M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh,” në *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, vëll.XXX, (Ankara: İSAM, 2020), f. 485.

⁵⁵ Ashtu si Abduhu edhe Reshid Rida kritikon ndjekjen e verbër të një ixhtihadi ose të një medhhebi. Shih: Özgür Kavak, “Dünyevî Bir ‘Fıkıh’ İnşasına Doğru: Reşid Rıza’nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vëll. II, Mars, 2009, nr. 37, f. 43.

⁵⁶ Vehbi Sulejman Gavoçi, *Sihamun ta’ishatun ‘ani’l-fikhi ve’l-hamdu lillah*, pa vit botimi dhe pa shtëpi botuese, f. 9-12.

Gavoçi transmeton mendimin e Muhammed Abduhit se përballë çështjeve bashkëkohore, fukahat mbeten të ngurtë sepse ato u mbështetën vetëm në librat e kaluara të fikhut dhe nuk bënë ixhtihad të ri. Kjo gjendje i detyroi myslimanët të kërkojnë zgjidhje jashtë dispozitave sheriatike. Ai përmend gjithashtu idenë e dijetarit egjiptian Abdulaziz Xhavish (1876-1929) i cili thekson se ai që zotëron gjuhën e Kur'anit nuk ka nevojë të ndjekë mendimin e të tjerëve. Gavoçi përmend gjithashtu Mustafa Meragin (1883-1952) një nga nxënësit e Muhammed Abduh, sipas të cilit ligjet e nxjerra nga fukahat dhe mbi të cilat ata diskutojnë, janë të ndryshme nga feja. Meragi argumenton se të thuash “kjo është dispozita e fesë” për çdo vendim të nxjerrë nga fukahat është e ekzagjeruar dhe nëse mohohen këto vendime nuk mohonet feja Islame. Ai mbështetet në ajetin 48 të sures Maide⁵⁷ për të theksuar se feja është sheriat që Allahu dërgoi përmes peygamberëve jo edhe mendimet e dijetarëve. Po ashtu sipas Meragit nëse feja do të ishte fikh, dallimet dhe kundërshtimet midis fukahave do të konsideroheshin të pavlefshme sipas kuptimit të ajetit 159 të sures En'am.⁵⁸

Gavoçi thekson se Meragi i cili një kohë ka qenë shejh i Ezherit, e kuptonte mirë se fukahat nuk kan bërë ihtilaf për shkak të kohës apo nevojave, por për shkak të metodologjisë me të cilën arrijnë te argumentet. Ai thekson se ajeti 159 të sures En'am nuk ka të bëjë me fakihët, por me Ehl-i Kitabin. Më tej Gavoçi transmeton mendimin e Mustafa Sabri Efen-disë se qëndrimi i Meragit ndaj trashëgimisë së fikhut synon ndarjen e çështjeve fetare nga ato të shtetit. Sabri Efendi konsideron se këto qëndrime mund të çojnë në tërheqjen e fesë nga jeta e përditshme.⁵⁹

⁵⁷ “Ne të kemi zbritur ty (o Muhamed) Librin me të vërtetën, si përmbushës të shkrimeve të mëparshme dhe mbrojtës të tyre. Prandaj gjykoji ata sipas asaj që të ka zbritur Allahu dhe mos ndiq dëshirat e tyre, duke u shmangur kështu nga e Vërteta që të është shpallur. Ne për secilin nga ju kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë”.

⁵⁸ “Me të vërtetë, ti s'ke të bësh fare me ata që e përçajnë fenë e tyre dhe shndërrohen në sekte”. Për më tepër shih: Vehbi Sulejman Gavoçi, *Sihamun ta'ishatun 'ani'l-fikhi ve'l-hamdu lillah*, f. 12-14.

⁵⁹ Ibid.f. 14.

Nga vlerësimi i Gavoçit mbi pretendimin e përmendur del se qëllimi i tij është të theksojë se Islami është i përshtatshëm për çdo kohë dhe nuk duhet paraqitur si një sistem juridik që ndryshon thjesht sipas rrethanave politike e historike.

8. Pretendimi: Fikhu nuk u zhvillua gjatë periudhës së hershme të Islamit.

Sipas orientalistit të njohur Joseph Schacht, gjatë pjesës më të madhe të shekullit të parë hixhri fikhu nuk ishte ende i formuar në kuptimin tekniko-disiplinor; ashtu si në kohën e Profetit fikhu nuk ishte institucionalizuar si një fushë e rregulluar brenda kontekstit fetar dhe muslimanët përveç rasteve të jashtëzakonshme nuk i kushtonin vëmendje sistematike çështjeve të fikhut.⁶⁰

Gavoçi, për të kundërshtuar qëndrimin e Schachtit se fikhu qëndron jashtë fushës fetare, citon dijetarin indian Muhammed Mustafa el-Adhami dhe sjell një sërë ajete si dëshmi të përfshirjes së Kur'anit në të gjitha dimensionet e jetës njerëzore. Me këtë ai argumenton se Kur'ani trajton çështje të besimit, adhurimeve, xhihadit, rregullat për organizimin individual dhe shoqëror etj.⁶¹ Gavoçi thekson gjithashtu se disa orientalistë përfshirë Noel James Coulson (1928-1986), kanë pranuar se Kur'ani përfshin fusha të gjera të jetës shoqërore dhe të fikhut.⁶²

⁶⁰ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, f. 19.

⁶¹ Sulejman Gavoçi, *Sihamun ta'ishatun 'ani'l-fikhi ve'l-hamdu lillah*, f. 40-41; Schacht, me shprehjen "Fikhu nuk është thjesht një përmbledhje ligjesh, por rezultat i gjallë i dijes juridike", vetë pranon se fikhu është pjesë e fushës fetare, në kundërshtim me pretendimin e tij të mëparshëm. Shih: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, f. 71.

⁶² Sulejman Gavoçi, *Sihamun ta'ishatun 'ani'l-fikhi ve'l-hamdu lillah*, f. 41-42.

Përfundim

Nga analiza e trajtimeve të Gavoçit mbi pretendimet kundër taklidit, medhhebeve dhe trashëgimisë së fikhut rezulton qartë se shumica e kritikave moderne ndaj këtyre koncepteve burojnë nga keqkuptimi i metodologjisë klasike Islame dhe i rolit të dijetarëve muxtëhidë në nxjerrjen e dispozitave sheriatike. Gavoçi argumenton në mënyrë sistematike se taklidi dhe ndjekja e medhhebeve nuk përbën kundërshtim ndaj Kur'anit dhe Sunetit, por përfaqëson një mekanizëm të domosdoshëm për kuptimin, sistemimin dhe zbatimin e tyre në praktikë. Nëpërmjet shqyrtimit të pretendimeve të ndryshme Gavoçi thekson rëndësinë e hierarkisë së argumenteve, dallimin ndërmjet niveleve të dijes dhe rolin qendror të muxtëhidëve në fikhut. Ai sqaron se taklidi nuk është një formë nënshtrimi i verbër, por një domosdoshmëri racionale dhe sheriatike për ata që nuk posedojnë aftësinë e ixhtihadit. Gavoçi gjithashtu kundërshton qasjet reformiste që synojnë shpëputjen nga trashëgimia e fikhut në emër të përshtatjes me kohën, duke argumentuar se Islami mbetet i vlefshëm për çdo epokë falë fleksibilitetit metodologjik që fikhut ofron, dhe jo përmes braktisjes së tij. Ai nënvizon se çdo rivlerësim i dispozitave Islame duhet të realizohet brenda kornizës së metodologjisë klasike dhe në vazhdimësi me përvojën kumulative të dijetarëve, e jo përmes qasjeve fragmentare ose të ndikuara nga paradigma të huaja.

Në përfundim, vlerësimi i Gavoçit paraqet një mbrojtje të ligjshmërisë së taklidit dhe të ndjekjes së medhhebeve, duke treguar se ato nuk përbëjnë burim stagnimi apo përçarjeje, por janë një lehtësim për avamin dhe një faktor që ka ruajtur kuptimin e saktë të dispozitave sheriatike, si dhe një burim stabiliteti, uniteti dhe vazhdimësie metodologjike në jetën fetare të myslimanëve.

Recension

KDU: 28-472:37(05)

Mr. Naim Tërnavë,
"Ligjërime për fenë e atdheun" Vëllimi I, II
"Dituria Islame", Prishtinë, 2015, dhe vëllimi III, 2022.

Ma. Sc. Refik Gërbeshi*

Hyrje

Personaliteti i hoxhës dhe qëndrimet e tij bindëse ndaj besimit në Zot dhe identitetit kombëtar, përballë zhvillimeve negative ateiste e komuniste, reflektonte jo vetëm te nxënësit dhe te vijuesit e mësimave fetare islame në Kosovë, por edhe në shoqërinë e gjerë.

Autori, si personalitet i njohur brenda dhe jashtë Bashkësisë Islame, duke qenë prijës i saj dhe i respektuar si brenda ashtu edhe jashtë trojeve shqiptare, përfaqëson një figurë të rëndësishme me rol të veçantë në

* Autori Refik Gërbeshi u lind me 15.III.1973 në Marecit, të Prishtinës. Shkollën fillore e kreu në vendlindje kurse Medresenë e Mesme" Alaudin" Prishtinë 1993. Punoi Imam në lagjen e Muhaxherve (1994-1995) dhe Xhaminë e Llapit (1996-1998) në Prishtinë. Diplomoi në Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2002. Gjatë viteve 2000-2004 punoi Imam në Xhaminë e Hajvalisë, kurse gjatë viteve 2004-2011 ishte Imam në Oslo (Norvegji). Më 2014 përfundoi studimet universitare Master-Universiteti "Hasan Prishtina", Fakulteti Filozofik, drejtimi Histori- koha e re. Më 2016-2019 punoi Mualim-Mësues në KBI në Prishtinë dhe imam në Marigona Rezidencë. Aktualisht i punësuar në Kryesinë e Bashkësisë Islame në Prishtinë. Ka disa librat e botura nga teologjia, letërsia shqipe për fëmijë dhe të rritur si edhe disa shkrime historike, monografi për dëshmorët dhe hoxhallarët e Kosovës.

orcid: 0009-0008-4772-6622. **E-mail:** refikr.gerbeshi @hotmail.com. **Plagiarism:** Ky artikull është skanuar me Inspera Originality, dhe nuk është konstatuar plagjiat.

aktivitetet për ndërtimin e shtetit të Kosovës. Ai ka kontribuar si organizator, nikoqir dhe pjesëmarrës në aktivitete të rëndësishme politike, shkencore dhe kulturore, si dhe si referues në takime të ndryshme me përmasa ndërkombëtare.

Kryetari i Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, Myftiu Mr. Naim Tërnavë, ka botuar disa libra shkencorë islam, por ndër më të veçantët është: “Ligjërime për fenë dhe atdheun”, Vëllimi I dhe II, botuar nga “Dituria Islame”, Prishtinë, më 2015, si dhe vëllimi III, i botuar në vitin 2022. Libri i parë është i ndarë në dy kapituj. Kapitulli i parë titullohet “Përmbledhje intervistash”, që vazhdon deri te trajtimi “Kosova-shtet model për tolerancë fetare”, ndërsa kapitulli i dytë, titullohet “Shtypi për myftiun”. Vëllimi i dytë përmban mesazhe, ligjërime dhe urime, ndërsa vëllimi i tretë është një përmbledhje e këtyre elementeve së bashku me shtojca historike.

Myftiu Tërnavë ka ende për të thënë dhe për të shkruar, gjë që e ka theksuar edhe në promovimin e parë, kur ka deklaruar: “Ne do të vazhdojmë punën, kontributin dhe angazhimin në misionin tonë në të mirë të vendit, popullit dhe të besimtarëve”. Andaj, jo vetëm aktivitetet, por edhe shkrimet e tij kanë vazhduar, si në zhanrin profesional të tij si ekspert i Akaidit, ashtu edhe në fusha të tjera.

Nuk mjaftojnë këta rreshta për të shprehur plotësisht përmbajtjen dhe vlerën e këtij libri tre vëllimësh, por mjafton një informim i përgjithshëm për përmbajtjen e tij, që të nxisë interesin për t’i studiuar më thellësisht.

Rrugëtimi dhe sfidat e Kosovës drejtë pavarësisë

Zoti e ka bekuar popullin tonë me mësimet e Tij, të cilat i shpalli për ta ruajtur njeriun në përgjithësi si krijesën më të dalluar në Tokë. Këto mësimet kanë qenë dhe do të mbeten element identifikues, dallues, integruar dhe kontribues për ruajtjen dhe zhvillimin e tij. Meqë shqiptarët e përqaftuan Islamin në mënyrë masive, që në pjesën e parë të shekullit XVII, Kosova u karakterizua nga një popullatë me shumicë shqiptare të

fesë islame. Për të ruajtur ekzistencën e tyre biologjike dhe historike, shqiptarët, përmes përkushtimit ndaj besimit në Zotin, arritën të ruajnë vlerat e tyre njerëzore dhe kombëtare. Në këtë kuadër, feja ka pasur një ndikim të madh në ruajtjen e identitetit kulturor dhe shoqëror. Nuk ka dyshim se feja është një komponent me rëndësi të veçantë në jetën shpirtërore të çdo populli dhe ajo ka luajtur rol të rëndësishëm edhe në formimin e vetëdijes së popullit të Kosovës. Ky ndikim, në varësi të rrethanave historike dhe shoqërore, herë është shfaqur më i theksuar e herë më i zbutur.

Populli shqiptar përbën komunitetin më të madh në Ballkan që ka përqafuar fenë islame dhe, përmes saj, është identifikuar dhe dalluar nga fqinjët, duke ruajtur njëkohësisht edhe harmoninë fetare, e cila përbën një pasuri të rrallë. Në ruajtjen e kësaj harmonie dhe tradite një rol kyç e kanë pasur prijësit fetarë islamë - hoxhallarët - të cilët gëzonin autoritet dhe respekt të madh në popull. Këshillat dhe mësimet e tyre ndiqeshin me përkushtim, pasi ata zotëronin dije të mjaftueshme për përhapjen dhe shpjegimin e mësimëve hyjnore.

Zhvillimet historike shpesh kanë shkaktuar çarje në konstruktin kombëtar, duke nxitur rreziqe asimilimi, ndërsa në aspektin fetar janë shoqëruar me propagandë ateiste. Megjithatë, hoxhallarët i kundërshtuan këto tendenca dhe penguan projektet sllavo-komuniste për asimilimin e popullit shqiptar. Ata vazhduan veprimtarinë e tyre me përkushtim dhe sakrifica të mëdha, sidomos gjatë periudhës komuniste, deri në krijimin e një lirie të brishtë në Kosovë. Në këtë periudhë filloi një ringjallje e aktivitetit islam, duke ruajtur traditën përmes veprimtarive të shumta fetare, publicistike, shkencore dhe kulturore, si në dimensionin islam ashtu edhe në atë kombëtar.

Pikërisht xhamitë u bënë vendet e para ku u organizua jeta shoqërore dhe aktivitetet për liri. Ato, përveç funksionit të tyre fetar, u shndërruan edhe në shkolla dhe kuvende burrash. Nga këto institucione dolën dhe u formësuan ulematë dhe atdhetarët tanë të shquar, të cilët udhëho-

qën popullin dhe u vunë në ballë të proceseve të rëndësishme historike, politike dhe kombëtare.

Sistemi komunist synonte ta zhdukte aktivitetin islam. Prandaj, shumë xhami mbetën të mbyllura për dekada të tëra dhe kërkonin meremetim, që të mund të rifillonin shërbimin e tyre fetar. Pas viteve '80, të shekullit njëzetë, këshillat e Bashkësisë Islame nëpër komunat e Kosovës arritën të rihapin një numër të madh xhamish, duke rikthyer kështu jetën fetare në shumë vende.

Pas Luftës së Dytë Botërore, sidomos pas vendosjes së regjimit komunist, Bashkësia Islame e Kosovës kishte një mision të vështirë, sepse sipas të dhënave, hoxhallarët ishin të rreshtuar kundër partizanëve dhe ideologjisë ateiste komuniste. Angazhimi qytetar dhe përkrahja për përpjekjet politike të popullit, si dhe veprimtaria qytetare e bazuar në mosbindje ndaj sundimit serb, në masë të madhe udhëhiqej nga hoxhallarët. Prandaj, kontributi i tyre për ruajtjen e identitetit islam dhe shqiptar, është i pamohueshëm. Siç shprehet Myftiu Tërnavë: "Nuk mund të harrohet dhe as të lihet në harresë kontributi i ulemasë shqiptare për mëvetësimin e shqiptarëve dhe realizimin e të drejtave të tyre, njësoj si popujt e përparuar."

Me shfaqjen e shkëndijave demokratike, populli shqiptar në përgjithësi, e Kosova në veçanti, mori hov në rrugën drejt lirisë. Kjo nuk u kufizua vetëm në përgatitjet për çlirim, por u shfaq edhe në krijimin e një sistemi paralel, që sfidonte pushtetin okupues pothuajse në të gjitha fushat. Në këtë kuadër, shoqëria kosovare u organizua në mënyrë të gjithanshme në jetën shoqërore, politike dhe publike, duke ndërtuar vullnetarisht sisteme paralele në arsim, ekonomi, shëndetësi e fusha të tjera. Një kontribut të rëndësishëm në këto organizime dha edhe Bashkësia Islame e Kosovës, si dhe Myftiu Naim Tërnavë.

Gjatë viteve '90, të shekullit njëzetë, struktura e Bashkësisë Islame u përforcua me kuadro të reja, ndërsa sistemi komunist nisi të dobësohej, duke krijuar hapësirë për një funksionim më dinjitoz dhe për një rigjallërim të gjithanshëm të shoqërisë. 11 dhjetori i vitit 1993, ishte një mo-

ment i rëndësishëm për Bashkësinë Islame të Kosovës, sepse u pavarësua nga sistemi i kaluar, dhe kështu shënoi edhe qartësimin e rrugës drejt pavarësisht shtetëror.

Që nga ajo kohë, veprimtaria mori përmasa më të gjera dhe më të organizuara, me aktivitete të shumta fetare, kulturore dhe shkencore. Filloi intensifikimi i mësim-besimit dhe i ligjërimeve nëpër xhami, organizimi i tribunave dhe i vizitave të xhemit, si dhe botimi i librave të shumtë, përfshirë edhe përkthimin e Kuranit në gjuhën shqipe, revista dhe botime periodike. Po ashtu, u rihapën medresetë dhe Fakulteti i Studimeve Islame. Edhe pse pushteti serb mbylli shkollat shqipe, nëpër xhami u zhvillua mësimi për shumë nxënës të shkollave të mesme anembanë Kosovës. Paralelisht, në këto hapësira zhvilloheshin edhe aktivitete të rëndësishme shoqërore dhe politike, si pajtimi i gjaqeve, organizimi i zgjedhjeve dhe takime të shumta kombëtare. Në këto rrethana të vështira, Bashkësia Islame i shndërroi xhamitë dhe objektet e saj në qendra arsimore dhe kombëtare.

Argumentimet e paraqitura në këto libra kanë peshë të madhe për shoqërinë kosovare dhe më gjerë, duke përfaqësuar njëkohësisht edhe vlera historike, pasi përfshijnë një kronikë të zhvillimeve të kohës. Dy vëllimet e para, të botuara më herët, nuk e humbin rëndësinë e tyre, ndërsa vëllimi i tretë e plotëson këtë kronologji, duke zgjeruar periudhën e trajtuar me zhvillimet pas vitit 2015.

Bashkësia Islame e Kosovës, e në veçanti kryesia e saj, përfaqëson një nga institucionet më serioze dhe me ndikim në vend, me rol të rëndësishëm jo vetëm në jetën fetare, por edhe në atë shoqërore. Shkrimet e përmbledhura në këto tri vëllime, kur trajtojnë çështje fetare islame, janë të argumentuara në mënyrë shkencore, duke u mbështetur në Kuran dhe Synet. Ato bartin peshë të veçantë edhe për faktin se vijnë nga një autoritet i lartë fetar, siç është Myftiu. Ndërkaq, qëndrimet e tjera kulturore, e madje edhe ato shoqërore e politike, janë të artikuluar dhe të propozuara nga një udhëheqës i një elite të respektuar dhe me ndikim në Republikën e Kosovës.

Ligjërimet, urimet dhe mesazhet e përfshira në këto vëllime tejkalojnë kufijtë gjeografikë dhe shoqërorë të Kosovës. Ato shpesh kapërcejnë karakterin e mesazheve të drejtuara vetëm për një komunitet apo etni të caktuar, duke marrë dimensione universale dhe duke përcjellë vlera mbarënjerëzore. Në këto libra gjejmë reflektime mbi harmoninë shoqërore, politike dhe sociale, jo vetëm brenda bashkësive fetare, por edhe në shoqërinë e gjerë.

Vëllimi i tretë përmbledh zhvillime dhe aktivitete të ndryshme të periudhës kohore 2014-2022, jo vetëm në aspektin fetar dhe shtetëror, por edhe më gjerë, duke shërbyer si dëshmi e ngjarjeve të kohës. Një ndër këto është edhe pandemia COVID-19, si një fenomen global, që imponoi kufizime të pazakonta shoqërore dhe fizike. Në këto rrethana, qëndrimet, ligjërimet dhe mesazhet e kësaj periudhe shërbyen si një lloj orientimi dhe qetësimi për shoqërinë, duke marrë edhe një dimension sociopsikologjik. Vlera e këtyre shkrimeve rritet jo vetëm për të kuptuar se si janë përjetuar dhe trajtuar ngjarjet në atë kohë, por edhe për rëndësinë e tyre në aspektin historik dhe shkencor, si burim reflektimi për të ardhmen dhe për situata të ngjashme, që mund të paraqiten.

Roli dhe kontributi i prijësve fetarë është shumëdimensional

Pas largimit të detyruar të osmanlinjve nga territoret e Gadishullit Ballkanik dhe nga viset përreth, u vu re se ata kishin lënë pas gjurmë të shumta. Këto gjurmë ishin dëshmi jo vetëm e një sundimi disa shekullor ushtarak, por edhe e një ndikimi të thellë fetar, kulturor dhe administrativ, i cili, në varësi të vendit, ishte më i theksuar diku e më i zbehtë diku tjetër. Në këto rrethana, ata që e mbanin gjallë qenien fetare, por edhe atë kombëtare, ishin hoxhallarët. Ishte ky, një mision, që kërkonte përkushtim dhe sakrificë të madhe. Kështu, gjatë viteve 1941-1945, në Kosovë ekzistonin vetëm dy kryemyftini: Kryemyftinia e zonës së Prizrenit dhe ajo e zonës së Prishtinës. Në të njëjtën kohë, hoxhallarët mbanin lidhje të drejtpërdrejta me kryesinë e Këshillit të Ulemave në Tiranë.

Kryemyftiu i zonës së Prishtinës ishte myderrizi i njohur, Rexhep efendi Remziu, ideator i organizatës politike kombëtare shqiptare "Xhemijeti" - "Bashkimi" në vitet 1919-1925. Ai ishte gjithashtu veprimtar i Komitetit të Kosovës, para dhe gjatë Luftës së Dytë Botërore, si dhe bashkëpunëtor i afërt i Mulla Idriz Gjilanit.

Organizimi institucional i Bashkësisë Fetare Islame përbëhej nga disa struktura kryesore: Kuvendi Vakëfnor, Reis-ul-Ulemaja, Kryesia Supreme Islame, Kuvendi Vakëfnor Republikan, Ulema Mexhlisi, Komisionet Vakëfnore, Këshilli i Xhematit dhe Imamati i Xhematit. Kuvendi Suprem Vakëfnor, përveç detyrave administrative, merrte vendime edhe për ndërtimin e xhamive, shkollave fetare dhe të institucioneve të tjera islame.

Shumë imamë dhe hoxhallarë u akuzuan nga pushteti për aktivitetet e tyre kombëtare, dhe ekzistojnë dokumente të shumta gjyqësore, që dëshmojnë dënimet e tyre për pengimin e projekteve serbe për asimilimin e popullit shqiptar. Fatkeqësisht, kjo qasje ende nuk është çrrënjësuar plotësisht nga diskursi i disa qarqeve në Kosovë, përkundër faktit se e vërteta e dokumentuar tregon qartë se imamët dhe mësuesit e fesë islame dalloheshin për orientimin e tyre kombëtar. Periudha dhe hapësira në të cilën jetojmë sot na shtyjnë të shkruajmë dhe të dëshmojmë. Kjo bëhet jo vetëm për shkak të obligimit ndaj brezave të ardhshëm, por edhe për përgjegjësinë, që kemi ndaj së kaluarës, sepse mund të vijë një kohë kur do të përballemi me rrethana të tjera dhe do të kemi nevojë për këto përvoja. Kontributi i tyre për shoqërinë, qëndrueshmëria në besim dhe sakrifica në rezistencë kanë bërë që ne të jemi këtu ku jemi sot. Kjo na obligon t'i kujtojmë me respekt dhe mirënjohje ata, që ruajtën identitetin tonë. Njëkohësisht, duhet të jemi falënderues ndaj brezave të kaluar për vlerat e çmuara, që kanë ditur t'i ruajnë, t'i kultivojnë dhe t'i përcjellin deri te ne. Mbështetja në personalitetin dhe figurën e Myftiut Naim Tërnavë, ofron shumë për të mësuar, sidomos përmes reflektimeve të tij të përmbledhura në këto tri vëllime, të cilat përbëjnë një burim të rëndësishëm për kuptimin e rolit të fesë, identitetit dhe të shoqërisë në kohë të ndryshme.

Pse ua preferojmë këtë libër

Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës ishte një institucion, që kontribuoi në mënyrë të konsiderueshme në organizimin e aktiviteteve paralele, duke ofruar strehim për studentët e larguar nga konviktet, për Akademinë e Shkencave të Kosovës, si dhe duke mundësuar zhvillimin e takimeve politike, artistike e deri edhe atyre me karakter organizativ e çlirimtar, të cilat mbaheshin në Medresenë “Alaudin” në Prishtinë. Ky libër u ofron lexuesve të dhëna të mjaftueshme për zhvillimet e periudhës 1990-2011. Në përmbajtjen e tij përfshihen intervista të botuara në media vendore dhe ndërkombëtare, të cilat së bashku krijojnë një mozaik të pasur për historiografinë islame shqiptare, përkatësisht kosovare. Libri trajton zhvillimet jo vetëm në aspektin fetar, por edhe në atë shoqëror, politik dhe kulturor, duke ofruar të dhëna individuale, shoqërore dhe institucionale jo vetëm për Kosovën, por edhe për hapësira më të gjera.

Duke e vënë në pah rolin dhe rëndësinë e kësaj vepre, ish-kryeministri Dr. Bajram Kosumi thekson: “Janë dy vija themelore rreth të cilave, Myftiu Tërnava i mbron mendimet, idetë dhe gjykimet e tij: Atdheu dhe Feja.” Duke pasur parasysh kohën historike, që po kalonte Kosova në këtë periudhë, me sfidat për liri dhe shtetformim, ai shton se kjo e bën librin edhe më interesant, jo vetëm për lexuesin e zakonshëm, por edhe për politikanët, teologët, historianët dhe studiuesit e fushave shoqërore.

Lexuesve, dashamirëve të dijes dhe të librit, e në veçanti studiuesve dhe atyre, që dëshirojnë të njihen me zhvillimet e historisë moderne të Kosovës, u rekomandohet leximi dhe studimi i kujdesshëm i kësaj vepre, si dhe përhapja e saj. Kjo, sepse libri zbardh në mënyrë të argumentuar kontributin e Bashkësisë Islame në këto zhvillime, duke dëshmuar përkushtimin e saj në shërbim të çështjes kombëtare me të gjitha mundësitë, që kishte në dispozicion.

Ky kontribut nuk kufizohet vetëm në vënien në dispozicion të hapësirave të Medresesë, por shtrihet edhe në lobimin për çështjen e Kosovës jashtë vendit, si dhe në ndihmën humanitare dhe organizative. Krahas këtyre aktiviteteve, pati edhe thirrje të vazhdueshme për mirëkuptim

dhe ruajtje të paqes, përkrahje për popullin dhe për strukturat arsimore, që ishin dëbuar nga institucionet zyrtare. Në të njëjtën kohë, duhej përballuar edhe dhuna dhe represioni, të cilat nuk kursenin as imamët. Të gjitha këto dhe shumë të dhëna të tjera i shpjegon dhe i zbardh më së miri libri në fjalë, sidomos duke pasur parasysh se autori ka qenë vetë protagonist i këtyre zhvillimeve. Ky botim ka gjetur jehonë të gjerë në media dhe në rrjetet sociale, është diskutuar dhe debatuar gjerësisht, si dhe është përdorur si literaturë në punime të ndryshme shkencore në universitete.

Se ky libër i tejkalon kufijtë e publicistikës fetare në Kosovë dëshmohet edhe nga promovimi i tij, ku morën pjesë personalitete fetare, politike dhe kulturore nga të gjitha trojet shqiptare. Në këtë aktivitet ishin të pranishëm një numër i madh dashamirësish të librit nga Kosova, Shqipëria, Maqedonia e Veriut dhe Mali i Zi, duke i dhënë promovimit një dimension më të madh dhe më kuptimplotë.

Duke e lexuar këtë libër, hasim në fragmente që na bëjnë krenarë, që i përkasim këtij komuniteti, këtij kombi dhe kësaj tradite udhëheqëse.

KDU: 28-23:37(05)

Edukimi sipas Kuranit Famëlartë dhe traditës profetike - Zbatimi i tij në familje dhe shoqëri

Prof. Asoc. Dr. Hatixhe Hajrullah Abdurrahman El Idhamat*

Abstrakt

Ky hulumtim synon të hetojë disa vlera dhe zbatime edukative nga Kurani i Shenjtë dhe Syneti Profetik, si dhe zbatimet e tyre në familje dhe shoqëri. Metodologjia e përdorur në hulumtim është metoda dokumentare dhe metoda deduktive. Hulumtimi trajtoi përkufizimin e disa prej këtyre vlerave edukative dhe zbatimet e tyre edukative. Një nga rezultatet më të rëndësishme të hulumtimit është se vlerat dhe morali i sjellë nga Islami janë të shumta dhe të larmishme dhe përfshijnë individin, familjen dhe

* Përktheu dhe përshtati me disa ndërhyrje nga gjuha arabe: Mr. Vedat Shabani <https://www.eimj.org/> nr .47, maj 2022. Studimet themelore i ka përfunduar në Fakultetin të Studimeve Islame të Prishtinës, ku 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 e Studimeve Islame në Prishtinë dhe njëherit është edhe sekretar i Fakultetit. E-mail: vedat.shabani@fsi-edu.net. **Plagiarism:** Ky artikull është i skanuar me Inespera Originality dhe nuk është konstatuar plagjiat.

shoqërinë, dhe se ajetet kuranore dhe hadithet profetike kanë theksuar rëndësinë e përdorimit dhe zbatimit të tyre në jetën brenda familjes dhe shoqërisë. Këto metoda edukative përfshijnë ato që organizojnë jetën e individit me familjen e tij, siç janë: edukimi, kujdesi, të qenët model, frikësimi, inkurajimi, ndershmëria, besueshmëria, dialogu, këshillat e mira, mospërçmimi i mirësive dhe shumë zbatime të tjera edukative për individin brenda familjes. Ato përfshijnë gjithashtu marrëdhënien e individit me shoqërinë në tërësi, të tilla si: solidariteti dhe bashkëpunimi shoqëror, ndershmëria, besueshmëria, respektimi i kufijve të Zotit, organizimi i jetës njerëzore, falënderimi, vlerësimi dhe respektimi i njerëzve, ruajtja e lidhjeve faqefisnore dhe zbatime të tjera me natyrë edukative në të gjitha fushat e jetës.

Fjalë çelës: Vlera edukative, Kurani i Shenjtë, Syneti Profetik, Familja dhe shoqëria, Metoda edukativ

Abstract

This study aims to examine a number of educational values and applications derived from the Holy Qur'an and the Prophetic Sunnah, as well as their implementation within the family and society. The methodology adopted in this research is the documentary method and the deductive method. The study addressed the definition of some of these educational values and their practical applications. One of the most important findings of the research is that the values and morals brought by Islam are numerous and diverse, encompassing the individual, the family, and society. Qur'anic verses and Prophetic hadiths have emphasized the importance of employing and applying these values in life within both the family and society. These educational methods include those that regulate the individual's life within the family, such as upbringing, care, role modeling, warning, encourage-

ment, honesty, trustworthiness, dialogue, good counsel, avoiding belittling good deeds, and many other educational applications for the individual within the family. They also include the individual's relationship with society as a whole, such as social solidarity and cooperation, honesty, trustworthiness, adherence to the limits set by God, organization of human life, gratitude, appreciation and respect for others, maintaining kinship ties, and other applications of an educational nature across all areas of life.

Keywords: Educational values, the Holy Qur'an, the Prophetic Sunnah, family and society, educational methods.

Hyrje

Shpërthimi i njohurive teknologjike dhe zhvillimi i mjeteve dhe metodave moderne teknologjike i kanë lënë familjet dhe shoqërinë në përgjithësi të hutuar në procesin e edukimit dhe socializimit për shkak të hendekut të njohurive të krijuar nga kjo teknologji midis brezave të prindërve dhe fëmijëve. Kjo kërkon përpjekje më të mëdha nga prindërit në fushën e arsimit. Si pasojë, kjo situatë ka kërkuar që studiuesit dhe specialistët të bëjnë më shumë përpjekje dhe studime në fushën e arsimit dhe socializimit. Njerëzit e kanë njohur edukimin që nga kohërat e lashta dhe e kanë përdorur atë për të arritur qëllimet dhe objektivat e tyre, madje edhe para se të mësonin të lexonin dhe të shkruanin. Më parë, edukimi bazohej në imitim, ngjashmëri, provë dhe gabim. Shoqëria mundahej t'i pajiste individët me aftësi dhe njohuri që lidhen me aspektin ekzistencial. Shoqëritë ndryshonin në orientimet dhe idetë e tyre, duke çuar në ekzistencën e sistemeve të ndryshme arsimore bazuar në parimet e përgjithshme intelektuale të shoqërisë. Islami dallohet nga parimet e shëndosha në edukim, të bazuara në Kuranin Famëlartë dhe Synetin Profetik, të cilat u dhanë myslimanëve një mundësi për të ndërtuar individë të drejtë dhe produktivë brenda shoqërisë. Njerëzit kanë praktikuar edukimin që nga ekzistenca e tyre, pasi Zoti i pajisi ata me këtë aftësi mbi të

gjitha qeniet e tjera të gjalla. Megjithatë, koncepti i edukimit ka ndryshuar nga një brez në tjetrin dhe nga një shoqëri në tjetrën. Edukimi pasqyron pikëpamjen e njerëzimit për universin dhe jetën, përmes qëllimeve dhe funksioneve të tij. Me transformimet e shpejta në fushat e dijes dhe edukimit, njerëzimi është bërë gjithnjë e më i interesuar në temat e edukimit dhe socializimit. Edukimi është mjeti kryesor në ndërtimin dhe formësimin e personalitetit të një individi, duke kontribuar në përcaktimin dhe ndërtimin e tipareve të tij. Individi është agjenti aktiv në rritjen dhe zhvillimin e shoqërive. Kjo vlerë apo rëndësi e edukimit i ka shtyrë/drejtuar studiuesit dhe specialistët në fushat sociale dhe edukative të kryejnë studime dhe kërkime mbi edukimin, themelet dhe zbatimet e tij. Raba'biah thekson se njohuritë e shkencave edukative, të mësuarit e tyre dhe aftësia për t'i përcaktuar, organizuar dhe prioritetuar ato janë bërë aspekte thelbësore të jetës njerëzore. Kurrikula edukative formëson kulturën, orientimet, përparësitë dhe stilet e jetesës së individëve. Prandaj, është thelbësore që njerëzimi të përqendrohet në ndërtimin e parimeve dhe vlerave të shëndosha dhe korrekte edukative që synojnë kultivimin e individëve të virtytshëm të përkushtuar ndaj etikës dhe vlerave pozitive. Kjo, nga ana tjetër, i përgatit ata të bëhen individë moralisht të drejtë që luajnë një rol pozitiv në ndërtimin dhe zhvillimin e komuniteteve të tyre. Edukimi islam, siç mishërohet në Kuran dhe Synet, ka ofruar zbatime dhe praktika të shkëlqyera për etikë dhe edukim të shëndoshë.

Islami i ka dhënë një rëndësi të madhe ngulitjes së vlerave, etikës dhe parimeve edukative tek individët që nga lindja e tyre. Ai paraqet një sistem të fuqishëm edukativ të bazuar në vendosjen e parimeve të doktrinës së shëndoshë dhe nxitjen e të menduarit të shëndoshë për të përgatitur individë të virtytshëm që shfrytëzojnë të gjitha aftësitë dhe potencialin që Zoti i Plotfuqishëm u ka dhënë atyre për të menduar, vepruar dhe planifikuar. Kjo synon të ndërtojë një shoqëri të sigurt të bazuar në arsim të shëndoshë, i cili, nga ana tjetër, kontribuon në zhvillimin e shoqërisë dhe shtyllave të saj.

Islami erdhi me një mënyrë gjithëpërfshirëse jetese, duke nxitur karakter fisnik dhe duke theksuar trajtimin e sjellshëm dhe rëndësinë e respektimit të vlerave pozitive si ndershmëria, besueshmëria dhe përgjegjësia. Edukimi islam është me bazë hyjnore, duke nxjerrë qëllimet dhe parimet e tij nga Libri i Zotit dhe Syneti i Profetit të Tij Muhamed (s.a.v.s.). Ai përcakton marrëdhënien midis robit dhe Zotit të tij, si dhe marrëdhënien midis njerëzve, duke siguruar kështu një mënyrë të plotë jetese. Respektimi i mësimëve të Kuranit dhe Synetit të pastër i jep një personi motivim në jetë dhe nxit dëshirën për të mësuar, punuar dhe dhënë. Edukimi islam gjithashtu kultivon tek individët refuzimin e dëshirave të ulëta, respektimin e parimeve të shëndosha morale, qëllimeve të qarta, përcaktimin e përparësive dhe të menduarit logjik të shëndoshë për të arritur qëllimin e ekzistencës njerëzore, që është adhurimi. Individit bashkëvepron me shoqërinë në disa nivele: marrëdhënia e tij me veten, familjen, të afërmit, miqtë, kolegët dhe lagjen, duke u shtrirë në komunitetin më të gjerë. Parimet edukative që një person fiton do të ndikojnë në mënyrë të pashmangshme në ndërveprimet e tij me të gjitha këto nivele. Prandaj, është thelbësore t'u kushtohet vëmendje e madhe këtyre parimeve gjatë rritjes së fëmijëve. Sfidat me të cilat përballen shoqëritë myslimane në të gjithë sektorët kërkojnë një rivlerësim të situatës aktuale, veçanërisht në fushën e edukimit. Kurani Famëllartë dhe Syneti (traditat profetike) përmbajnë shembuj dhe zbatime të shumta edukative që ofrojnë zgjidhje dhe udhëzime për shumë nga problemet dhe sfidat me të cilat përballen njerëzimi. Prandaj, hulumtuesi beson se është thelbësore të kryhet një studim analitik për të eksploruar këto shembuj, situata dhe modele nga fusha edukative, që janë nxjerrë nga Kurani dhe Syneti.

Etika në Kuranin Famëlartë

Qasja kuranore ndaj edukimit dallohet për fleksibilitetin dhe konsideratën e zhvillimeve dhe të rrethanave të reja, duke e bërë atë një metodologji të përshtatshme për të gjitha kohërat dhe vendet. Kjo qasje ka rritur breza të lidhur ngushtë me brezin e Sahabëve fisnikë. Kushtimi i vëmendjes kësaj qasjeje është me rëndësi të madhe në jetën e myslimanëve, pasi ata janë një komunitet (Ymmet) me besim dhe parime. Prandaj, ky edukim duhet t'i nënshtrohet këtyre besimeve dhe parimeve. Çdo edukim që nuk përcjell mesazhin dhe nuk e çon një person drejt besimit të saktë nuk konsiderohet një edukim i shëndoshë islam. Xhabiri pohon se etika nuk është një çështje dytësore në këtë fe, as nuk kufizohet në sferën e modeleve të sjelljes njerëzore. Në të vërtetë, është një shtyllë thelbësore, që përfshin të gjithë sjelljen njerëzore. Modelet e sjelljes shërbejnë si tregues dhe shprehje të besimeve dhe orientimeve njerëzore, sepse besimi nuk është thjesht një ndjenjë e brendshme, por duhet të manifestohet si veprim sjelljeje. Prandaj, ne e gjejmë Kuranin Famëlartë që e lidh fort dhe në mënyrë të konsiderueshme etikën me besimin. Kurani nganjëherë thekson aspektin e adhurimit dhe në raste të tjera aspektin e etikës, për arsye dhe konsiderata që e bëjnë të domosdoshme një theksim të tillë. Shembuj të kësaj janë të shumtë, prej tyre: aty ku iu kushtua vëmendje aspektit moral në përshkrimin e intelektualëve, Zoti i Plotfuqishëm tha: *“Vallë, ai që di se ajo që të është shpallur ty (Muhammed) nga Zoti yt është e vërteta, a është njësoj me atë që është i verbër (ndaj këtij fakti)? Vetëm njerëzit që kuptojnë ia vënë veshin kësaj. Këta janë ata që i përmbahen besëlidhjes me Allahun dhe nuk e prishin premtimin; dhe ata që mbajnë lidhjet (familjare) që ka urdhëruar Allahu të mbahen, që kanë frikë Zotin e tyre e i frikësohen llogarisë së rëndë; dhe ata që durojnë për të fituar dashurinë e Zotit të tyre, që falin namazin, që ndajnë fshehurazi dhe haptazi nga ajo që ua kemi dhënë Ne dhe, që të keqen, e kthejnë me të mirë. Këtyre u takon shpërblimi në Shtëpinë e fundit.”* (Er-Ra'd, 19-22) Shumica e përshkrimeve

këtu janë etike, siç janë besnikëria, lidhjet familjare, durimi dhe shpenzimi.

Abbasi (2010) thekson se morali i lartë është një pjesë e rëndësishme e besimit; besimi i vërtetë nuk mund të ekzistojë pa karakter të mirë. Pejgamberi (s.a.v.s.) i rriti shokët e tij fisnikë në moral të virtytshëm përmes metodave të ndryshme. Ai u recitonte atyre atë që ishte shpallur nga Kurani, dhe kur ata e dëgjonin dhe reflektonin mbi të, vepronin sipas udhëzimit të tij. Kushdo që reflekton mbi Kuranin Famëlartë do ta gjejë atë të mbushur me këshilla për karakter fisnik, për të pastruar dhe rafinuar shpirtin nga gjithçka që pengon udhëtimin e tij drejt Zotit të Plotfuqishëm. Pejgamberi Muhamed (s.a.v.s.), udhërrëfyesi dhe edukatori i Ymetit, zotëronte një karakter të lartësuar; Zoti i Plotfuqishëm thotë: **“se ti je me virtyte madhore”** (*El-Kalam: 4*).

Besimi islam ka theksuar moralin, duke bërë thirrje për kultivimin e tij dhe rritjen e fëmijëve në përputhje me rrethanat. Pejgamberi (s.a.v.s.) deklaroi se misioni i tij ishte të përsoste karakterin fisnik, i cili është një bazë themelore për ndërtimin e një shoqërie të fortë dhe kohezive. Për më tepër, morali shërben si një standard përsosjeje dhe vlerësimi, i cili, kur është i pranishëm tek një person, e bën atë një anëtar efektiv dhe të virtytshëm të komunitetit të tij.

Etika në Traditën Profetike

Pejgamberi Muhamed (s.a.v.s.), ndoqi rrugën e përcaktuar në Kuran duke i udhëzuar shokët e tij drejt etikës fisnike. Kjo etikë u integruan në aktet e tyre të adhurimit, pasi ekziston një lidhje e drejtpërdrejtë midis adhurimit dhe kultivimit të karakterit të mirë. Zoti i Plotfuqishëm sqaroi për njerëzimin se besimtarët duhet t'i përmbahen etikës së bazuar në besim dhe duhet të shmangin dhe refuzojnë etikën e injorancës para-islamike.

Pejgamberi (s.a.v.s.), kultivonte karakter të mirë tek shokët e tij dhe i nxiste ata drejt tij. Ai tha: “Asgjë nuk është më e rëndë në peshoren e një besimtari në Ditën e Ringjalljes sesa karakteri i mirë. Allahu i Plotfuqi-

shëm e urren personin e pahijshëm dhe me gojë të ndyrë.” (Transmetuar nga Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Ibn Hibbani). Kur Aishja (r.a.) u pyet për karakterin e të Dërguarit të Allahut (s.a.v.s.), ajo tha: "Karakteri i Pejgamberit të Allahut (s.a.v.s.) ishte Kurani." (Transmetuar nga Muslimi, Ahmedi dhe Ebu Davudi).

Sahabët, shokët e Pejgamberit (s.a.v.s.), u rritën duke kuptuar se adhurimi është një formë e karakterit të mirë. Meqenëse ai buron nga besnikëria ndaj Zotit, mirënjohja për mirësitë, pranimi i favoreve dhe respekti për ata që meritojnë respekt dhe nderim - të gjitha këto janë virtyte fisnike - karakteri i sahabëve ishte frymëzim hyjnor, i shtyrë nga besimi në Zot, i motivuar nga shpresa në jetën e përtejme dhe synonte kënaqësinë dhe shpërblimin e Zotit. Ata ishin të sinqertë në të folurit e tyre, të besueshëm, besnikë ndaj premtimeve të tyre, të durueshëm në fatkeqësi dhe vështirësi, dhe në kohë të vështira. Ata ndihmuan nevojtarët, treguan mëshirë për të rinjtë, nderuan të moshuarit dhe mbështetën virtytin në sjelljen e tyre. E gjithë kjo u bë duke kërkuar favorin e Zotit dhe duke dëshiruar atë që Ai zotëron. Në të vërtetë, karakteri i besimtarit është një akt adhurimi, sepse standardi i tij i virtytit dhe vesit, dhe pika e tij e referencës në atë që pranon dhe refuzon, është urdhri dhe ndalimi i Zotit.

Aplikimet edukative të nxjerra/përfituara nga Kurani Famëlartë dhe Syneti pejgamberik në Familje dhe Shoqëri

Një nga sfidat më të mëdha me të cilat përballet fusha e edukimit është disponueshmëria e parimeve të shëndosha dhe gjithëpërfshirëse, pasi këto përfaqësojnë themelet intelektuale, njohëse, doktrinare, organizative dhe të sjelljes së individëve në shoqëri. Këto parime dhe rregulla duhet të jenë të qarta dhe gjithëpërfshirëse për të gjithë individët, veçanërisht ata që punojnë në fushën e edukimit, pasi ato formojnë bazën për zhvillimin e programeve dhe planeve arsimore që përsosin dhe rregu-

llojnë sjelljen njerëzore. Ku Ravashideh, pohon se Islami, me mësimet, parimet dhe themelet e tij edukative të qarta, të qëndrueshme, të dobishme dhe të përjetshme, u ka ofruar myslimanëve udhëzime të paçmuara në sferën arsimore.

Islami ka bërë thirrje për një sërë zbatimesh edukative të vlerave të nxjerra nga Kurani Famëlartë dhe Syneti (traditat profetike). Këto vlera dhe zbatimet e tyre edukative përfshijnë individin, familjen dhe shoqërinë. Studimet kanë theksuar rëndësinë e këtyre vlerave edukative për mirëqenien e shoqërisë dhe individit. Një studim nga El-Raba'biah, tregoi se mbijetesa, zhvillimi dhe përparimi i shoqërive varen kryesisht nga respektimi i vlerave dhe standardeve të shëndosha. Për më tepër, vlerat arsimore në shoqëri shërbejnë si parime udhëzuese për individët, duke i ndihmuar ata të vlerësojnë sjelljen e tyre dhe të gjykojnë veprimet e tyre.

Xhani, (2008) thekson se aplikimet edukative të vlerave dhe etikës së përcaktuar nga Islami ishin të njohura që nga fillimi i fesë, siç dëshmohet në dialogun midis Xhafer ibn Ebi Talibit (r.a.) dhe Mbretit të Abisinisë. Xhaferi e përshkroi Islamit me etikën dhe modelet e tij edukative dhe morale, duke thënë: “Ne ishim një popull injorance, adhuronim idhuj, hanim kufoma, kryenim akte imorale dhe i ndërprisnim lidhjet fafeshnore... Ne qëndruam në këtë gjendje derisa Zoti na dërgoi një të Dërguar, prejardhjen, vërtetësinë, besueshmërinë dhe dëlirësinë e të cilit e njihnim... Ai na urdhëroi të thoshim të vërtetën, të përmbushnim amanetet tona, të ruanim lidhjet fafeshnore, të silleshim mirë me fqinjët tanë dhe të përmbaheshim nga aktet e ndaluara dhe gjakderdhja. Ai na ndaloi nga aktet imorale, gënjeshttrat dhe konsumimi i pasurisë së jetimëve...” Kjo nënvizon përkushtimin e Islamit ndaj parimeve etike dhe edukative, të cilat i thekson përmes Kuranit Famëlartë dhe Synetit (traditave profetike).

Qasja edukative islame është gjithëpërfshirëse, duke përfshirë jetën njerëzore në këtë botë dhe në botën tjetër, dhe duke adresuar mirëqenien fizike dhe shpirtërore të myslimanit. Ajo organizoi marrëdhënien e

muslimanit me veten dhe me të tjerët, si muslimanë ashtu edhe jomuslimanë. Legjet dhe rregullat e tij erdhën në përputhje me kufijtë e aftësive dhe mundësive të tij dhe nuk e ngarkoi atë përtej asaj që mund të mbannte. Kurani nuk ka lënë jashtë asgjë që i nevojitet njeriut për korrektësinë e fesë së tij dhe jetën e tij të kësaj bote pa ia shpjeguar atij. Zoti i Plotfuqishëm tha: ***“Të gjitha kafshët në Tokë e të gjithë shpendët që fluturojnë me krahët e veta, janë në bashkësi të ngjashme me ju. Ne nuk kemi harruar asgjë në Librin Tonë. Pastaj të gjithë do të tubohen para Zotit të tyre”*** (El En’am, 38). Për më tepër, mësimet e Kuranit Famëlartë erdhën në një mënyrë të integruar dhe gjithëpërfshirëse në të gjitha fushat e jetës: morale, ekonomike, politike, fetare dhe të tjera. Integrimi i drejtimeve të edukimit kuranor në fushat e besimit, adhurimit dhe sjelljes së muslimanit me individin.

Kurani Famëlartë dhe Syneti (tradita profetike) janë të mbushur me një gamë të gjerë modelesh dhe vlerash edukative të mbrojtura nga Islami. Kjo tregon theksin e besimit islam në virtyte, etikë dhe vlera edukative, duke nxitur zbatimin e tyre në të gjitha aspektet e jetës dhe duke i inkurajuar individët që të përpiqen vazhdimisht t'i mësojnë dhe t'i mishërojnë ato. Këto modele, shembuj dhe zbatime edukative përfshijnë të gjithë anëtarët e shoqërisë, si individë ashtu edhe komunitete, duke e bërë detyrë të institucioneve arsimore përmbushjen e roleve të tyre edukative. Familja është burimi kryesor që individët të fitojnë vlera dhe aftësi jetësore. Ajo luan një rol vendimtar në socializim dhe ndikon ndjeshëm në orientimet, mendimet dhe ndjenjat e individit. Prandaj, edukimi i duhur i një familjeje mund të jetë një burim rritjeje dhe pastërtie, ose, anasjelltas, një burim shkatërrimi dhe rrënimi nëse neglizhon detyrën dhe rolin e saj edukativ.

Metodat dhe aplikimet edukative në Kuranin Famëlartë dhe Synetin (traditën profetike) janë të shumta dhe të larmishme, duke reflektuar urtësinë e Zotit xh.sh. në trajtimin e Tij të shpirtit njerëzor, në mënyrë që njeriu të edukohet përmes saj për të modifikuar sjelljen e tij, duke e ngritur kështu veten, gjë që në fund të fundit çon në përfitimin nga të gjitha

këto metoda, disa prej të cilave i shërbejnë familjes ose shoqërisë në tërësi. Ndër vlerat edukative të paraqitura nga tekstet kuranore dhe hadithet profetike, të cilat mund të zbatohen dhe të përdoren në familje dhe shoqëri, janë si më poshtë.

1. Edukimi dhe kultivimi i virtyteve brenda vetes.

Kjo ilustron me fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Për shpirtin dhe për Atë që e ka përsosur, duke ia bërë të njohur atij të keqen e të mirën! Vërtet, kushdo që e pastron shpirtin, do të shpëtojë, ndërsa kushdo që e shtyp atë (me punë të këqija), do të dështojë”.* (Esh Shems: 7-10)

2. Durimi.

Kjo ilustron me fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Allahu i do të duruarit”.* (Ali Imran: 146)

3. Vetëkontrolli dhe shmangia e zemërimit.

Kjo ilustron në hadithin e Pejgamberit (s.a.v.s.), të transmetuar nga Ebu Hurejra (r.a.), se një burrë i tha Pejgamberit (s.a.v.s.): *“Më këshillo.”* Ai tha: *“Mos u zemëro,”* dhe e përsëriti disa herë: *“Mos u zemëro”.* (Transmetuar nga Buhariu).

4. Vërtetësia.

Kjo ilustron me fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“O besimtarë! Frikësojuni Allahut dhe bëhuni me ata që janë të sinqertë!”* (në fjalë dhe në vepra). (Et Tevbe: 119).

5. Besnikëria.

Kjo ilustron me fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Allahu ju urdhëron që amanetet t’ua ktheni atyre që u përkasin dhe, kur të gjykoni midis njerëzve, të gjykoni drejt. Vërtet, Allahu ju këshillon mrekullueshëm dhe vërtet, Allahu dëgjon çdo gjë dhe vështron të gjitha punët!”* (En Nisa: 58).

6. Kujdes dhe vëmendje ndaj fëmijëve.

Kjo ilustron në hadithin e Pejgamberit (s.a.v.s.) të transmetuar nga Abdullah ibn Umeri, (r.a.), ai nga Pejgamberi (s.a.v.s.), i cili ka thënë: *“Secili prej jush është bari dhe secili prej jush do të pyetet për kopenë e tij. Sundimtari që është përgjegjës për njerëzit është bari dhe do të pyetet për kopenë e tij. Burri është bari mbi familjen e tij dhe do të pyetet për ta. Gruaja është bari mbi shtëpinë dhe fëmijët e burrit të saj dhe ajo është përgjegjëse për ta. Skllavi është bari mbi pronën e zotërisë së tij dhe ai është përgjegjës për të. Në të vërtetë, secili prej jush është bari dhe secili prej jush do të pyetet për kopenë e tij”.* (Transmetuar nga Buhariu dhe Muslimi).

7. Solidariteti dhe bashkëpunimi shoqëror.

Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“O besimtarë! Mos e cenoni shenjtërinë e simboleve të Allahut, as të muajve të mëdhenj, as të kurbanit të Qabesë, as të kurbaneve të shënuara me gjerdan, as (mos i pengoni) ata që janë nisur të vizitojnë Shtëpinë e Shenjtë, duke kërkuar mirësinë dhe kënaqësinë e Zotit të vet. Pas heqjes së Ihramit, gjuani. Dhe, të mos ju nxisë urrejtja ndaj disa njerëzve, që ju penguan të vizitoni Qabënë, pra, kurrsesi të mos ju nxisë që t'i sulmoni! Ndhimoheni njëri-tjetrin në punë të mira dhe në të ruajturit nga të këqijat dhe jo në gjynahe dhe armiqësi! Frikësojuni Allahut, sepse Ai dënon ashpër”.* (El Maideh: 2)

8. Toleranca dhe falja.

Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Ti (Muhammed) përherë do ta vësh tradhtinë e tyre, përveç një pakice të tyre; pra, falua fajet dhe mos i qorto! Se, Allahu i do bamirësit”.* (El Maideh: 13).

9. Mbajtja e lidhjeve farefisnore.

Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Nëse ju (o hipokritë) i ktheni shpinën besimit, atëherë do të bënit ngatërresa në Tokë dhe do t'i shkatërronit lidhjet farefisnore. Këta janë ata, të cilët*

Allahu i ka mallkuar, i ka bërë të shurdhër dhe ua ka verbuar shikimin". (Muhammed: 22-23)

10. Maturia, kursimi dhe shmangia e teprimit dhe shpërdorimit.

Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: **"O bijtë e Ademit, vishuni përshtatshëm kudo dhe kurdo që të faleni! Hani e pini, por mos e teproni, se Ai nuk i do ata, që e teprojnë".** (El A'raf: 31).

11. Zbatimi i kufijve të Zotit dhe rregullimi i jetës njerëzore.

Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: **"Në ligjin e barazisë në ndëshkim ka siguri për jetën tuaj, o mendarë, në mënyrë që ju të përmbaheni!"** (El Bekare: 179).

12. Të keni mendime të mira për njerëzit.

Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: **"O ju që keni besuar! Mënjaroni shumë dyshime, se, vërtet, disa dyshime janë gjynah".** (El Huxhurat: 12).

13. Mirënjohja dhe vlerësimi.

Kjo ilustron në thënien e Pejgamberit (s.a.v.s.), ku thotë: **"Ai që nuk i falënderon njerëzit, nuk e falënderon Zotin".**

14. Vlerësimi i mirësive dhe mosnënvlerësimi i tyre.

Kjo ilustron në thënien e Pejgamberit (s.a.v.s.), siç transmetohet nga Ebu Hurejra (r.a.): **"I Dërguari i Zotit, (s.a.v.s.), kurrë nuk kritikonte asnjë ushqim. Nëse i pëlqente, e hante; përndryshe, e linte".**

15. Dëshira për të mirën e të tjerëve.

Kjo ilustron në thënien e Pejgamberit (s.a.v.s.), ku thotë: **"Shokët më i mirë tek Zoti janë ata që janë më të mirë për shokun e tij, fqinjët më të mirë tek Zoti janë ata që janë më të mirë për fqinjin e tij".**

16. Pastërtia dhe dëlirësia, duke përfshirë higjienën personale dhe pastërtinë e shtëpive, rrugëve dhe qyteteve.

Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Pa dyshim, Allahu i do ata që pendohen fort (për gjynahet) dhe ata që pastrohen”*. (El Bekare: 222)

17. Dhënia e një shembulli të mirë, nga prindërit të cilët nxi-tojnë të kryejnë vepra të mira dhe veprime të drejta, me qëllim që fjalët e tyre të përputhen me veprat e tyre.

Kjo ilustron me fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Në të Dërguarin e Allahut ka një shembull të mrekullueshëm për atë, që shpreson tek Allahu dhe Dita e Fundit dhe e përmend shumë Allahun”*. (El Ahzab: 21)

18. Dialogu dhe këshillimi i mirë, ku prindërit u ofrojnë këshilla dhe udhëzime fëmijëve të tyre butësisht dhe përmes dialogut, duke u dhënë këshilla kur është e nevojshme.

Kjo përfaqësohet në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Thirr në rrugën e Zotit tënd me mençuri dhe këshillë të bukur dhe diskuto me ata në mënyrën më të mirë! Me të vërtetë, Zoti yt i di më së miri ata që janë shmangur nga rruga e Tij dhe i di më së miri ata që janë në rrugë të drejtë”*. (En Nahl: 125). Ndërsa në Sures Junus, Allahu xh.sh. thotë: *“O njerëz, ju ka ardhur këshillë (Kurani) nga Zoti juaj, shërim për zemrat tuaja, udhëzim dhe mëshirë për besimtarët”*. (Junus: 57).

19. Dialog edukativ i bazuar në inkurajim dhe paralajmërim:

Kurani e përdor këtë metodë në masën e nevojshme për të udhëzuar egon njerëzore, në mënyrë që myslimani të ecë në përputhje me kënaqësinë e Allahut xh.sh., të arrijë të fitojë xhenetin e Tij dhe të shpëtojë nga ndëshkimi i Tij. Këto të dyja janë të ndërthurura; sepse disa njerëz preken vetëm nga frika, ndërsa të tjerët preken vetëm nga inkurajimi dhe shpërblimi. Kjo është qartësisht e dukshme në shumë vargje të Kur-

anit. Kjo ilustron në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Allahu u ka premtuar falje (të gjynaheve) dhe shpërblim të madh atyre që besojnë dhe bëjnë vepra të mira. Sa për ata që nuk besojnë dhe mohojnë shpalljet Tona - ata do të jenë banorë të zjarrit”*. (El Maideh: 9)

20. Edukimi Gradual Përmes Dialogut.

Kurani përdor këtë metodë në edukimin islam; sepse Kurani u shpall pjesë-pjesë, duke filluar me përmendjen e Xhenetit dhe Xhehenemit, pastaj të lejuarës dhe të ndaluarës. Kjo tregon urtësinë hyjnore në rendin e shpalljes së Kuranit, në mënyrë që shpirti njerëzor të gjejë paqe në vendimet e shpallura, pasi shpirti është i prirur natyrshëm t'i rezistojë ndryshimit.

21. Respektimi dhe vlerësimi i gruas.

Islami thekson marrëdhëniet familjare dhe u bën thirrje burrave të respektojnë dhe vlerësojnë gratë e tyre në të gjitha veprimet e tyre, të përmbahen nga dëmtimi i tyre padrejtësisht dhe të respektojnë të drejtat e tyre për arsim, punë dhe jetë. Kjo pasqyrohet në fjalët e Zotit të Plotfuqishëm në Kuran: *“Jetoni e silluni mirë me to!”* (En Nisa: 19).

Vlen të përmendet se Islami, i cili përfaqësohet nga Kurani Famëlartë dhe Syneti (tradita profetike), ka paraqitur aplikime të shumta edukative dhe vlera etike, të cilat nuk është e mundur që të renditen në një studim të vetëm. Për shembull, studimi i Al-Raba'baia (2018) ka potencuar mbi njëqind vlera dhe aplikime edukative që mund të zbatohen brenda familjeve dhe komuniteteve për t'i shërbyer në fund të fundit shoqërisë. Khas'ali tregoi se ekzistojnë shumë klasifikime të vlerave dhe aplikime edukative islame. Një klasifikim bazohet në bazë të niveleve, duke i ndarë ato në vlera ekonomike, teorike, sociale, politike dhe fetare. Një klasifikim tjetër bazohet në qëllim, duke i kategorizuar ato si instrumentale (mjetë për të arritur një qëllim specifik) ose përfundimtare. Ekzistojnë gjithashtu vlera të qarta dhe të nënkuptuara. Për më tepër, këto zbatime

të vlerave fetare klasifikohen si vlera shkencore, vlera pune dhe avokimi, vlera familjare, vlera shoqërore dhe vlera të tjera pozitive.

Studimi i Al-Raba'bias identifikoi aplikimet edukative dhe vlerat e lidhura me familjen të përmendura në Kuranin Famëlartë dhe Hadithet pejgamberike që rregullojnë marrëdhënien midis bashkëshortëve, respektin dhe vlerësimin për gratë, kujdesin prindëror për fëmijët dhe bindjen e gruas ndaj burrit të saj. Këto vlera trajtojnë gjithashtu trashëgiminë, dijen dhe punën, përveç rregullimit të jetës familjare me familjet e tjera. Për më tepër, ato i nxisin familjet të përmbushin rolin e tyre edukativ në mënyrë korrekte dhe të shëndoshë me fëmijët e tyre duke ndërtuar një personalitet të ekuilibruar bazuar në vetërespekt, respekt për të tjerët dhe kultivimin e moralit dhe sjelljes së mirë. Ekzistojnë gjithashtu shembuj dhe aplikime edukative që rregullojnë ndërveprimet njerëzore brenda shoqërisë, siç janë vlerat ekonomike, marrëdhëniet ndërpersonale, vlera e punës dhe dijes, dhe vlerat shoqërore si thirrja për vepra të mira, toleranca, bashkëpunimi dhe solidariteti shoqëror dhe ekonomik. Këto vlera gjithashtu theksojnë shmangien e veprimeve të ndaluara si kamata, vjedhja dhe padrejtësia, ndër të tjera që rregullojnë jetën njerëzore dhe përsosin sjelljen njerëzore, me qëllim krijimin e qytetarëve të virtytshëm brenda shoqërisë.

Rezultatet dhe Përmbledhja e Studimit:

Islami, i cili përfaqësohet nga Kurani Famëlartë dhe Syneti i pastër i Pejgamberit Muhamed (s.a.v.s.), është përqendruar në zhvillimin moral të njerëzimit dhe ngritjen e sjelljes së tij. Kjo është në mënyrë që individët të mund të ndërtojnë dhe kultivojnë, duke u bërë vërtet zëvendës të Zotit në Tokë, duke përmbushur qëllimin e tyre në jetë në masën më të plotë, duke kontribuar në mënyrë efektive në ndërtimin dhe përparimin e shoqërive të tyre, duke u përballur me të gjitha shkeljet morale me forcë dhe vendosmëri, dhe duke kryer me vetëdije dhe njohuri detyrën e urdhërimit të së mirës dhe ndalimit të së keqes. Islami përfshin gjithçka që rregullon marrëdhënien midis njerëzimit dhe Krijuesit të tij, marrë-

dhënien me të gjithë anëtarët e shoqërisë dhe marrëdhënien me të gjithë elementët e universit, duke përfshirë bimët, ujin, ajrin dhe krijesat e tjera. Për më tepër, studimi paraqiti një analizë hulumtuese të disa vargjeve kuranore dhe haditheve profetike që trajtojnë aspektet edukative që lidhen me familjen dhe shoqërinë. Këto përfshijnë etikën, ndërveprimet njerëzore dhe marrëdhëniet ndërpersonale, duke theksuar një sërë vlerash praktike që familjet janë të detyruara t'i mbështesin dhe t'i ngulitin te anëtarët e tyre, të tilla si ndershmëria, besueshmëria, veprat e mira dhe shmangia e veprimeve të ndaluara. Përveç një sërë zbatimesh edukative që lidhen me marrëdhëniet ndërpersonale, siç janë bashkëpunimi, dialogu, bashkëveprimi shoqëror dhe lidhjet farefisnore. Vlerat edukative dhe etika që paraqet ky studim, janë me vlerë të jashtëzakonshme, si në përmbajtje ashtu edhe në thelb. Qëllimi i tij kryesor është të zhvillojë shoqërinë dhe ta ngrëjë atë në një nivel të lartë pjekurie, plotësie, përsosjeje dhe kulture pozitive.

Studimi arriti në përfundimin se vlerat dhe etika e sjellë nga Islami janë të shumta dhe të larmishme, duke përfshirë individin, familjen dhe shoqërinë. Gjithashtu zbuloi se ajetet kuranore dhe hadithet pejgambërike theksojnë rëndësinë e përdorimit dhe zbatimit të këtyre vlerave në jetën brenda familjes dhe shoqërisë. Këto metoda edukative përfshijnë ato që rregullojnë jetën e një individi brenda familjes së tij, siç janë edukimi, kujdesi, yrrneku, dekurajimi, inkurajimi, ndershmëria, besueshmëria, dialogu, këshilla e mirë dhe mospërçmimi i mirësive, ndër shumë aplikime të tjera edukative për individin brenda familjes. Ato përfshijnë gjithashtu ato që rregullojnë marrëdhënien e individit me shoqërinë në tërësi, siç janë solidariteti dhe bashkëpunimi shoqëror, ndershmëria, besueshmëria, respekti ndaj kufijve të Zotit, organizimi i jetës njerëzore, mirënjohja, vlerësimi, respekti dhe ruajtja e lidhjeve familjare, ndër zbatime të tjera edukative në të gjitha aspektet e jetës. Gjetjet më të rëndësishme të studimit mund të përmbliken si më poshtë:

1. Kurani Famëllartë dhe Syneti i Pejgamberit tonë Muhamed (s.a.v.s.) janë plot me shembuj dhe aplikime edukative që mund të përdoren për përmirësimin dhe zhvillimin e shoqërisë.
2. Ekzistojnë shumë aplikime efektive edukative për familjen, siç është inkurajimi i ndershmërisë, besueshmërisë, edukimi i duhur, modeli i mirë dhe ndërtimi i kanaleve të dialogut me fëmijët.
3. Ajetet kuranore dhe traditat profetike tregojnë një numër praktikash efektive edukative brenda shoqërisë, siç janë bashkëpunimi, mbështetja e ndërsjellë, thirrja për të mirë, kryerja e veprave të mira, altruizmi dhe abstenimi nga gjërat e ndaluara.
4. Studimi theksoi se mirëqenia dhe zhvillimi i shoqërisë rrjedhin nga mirëqenia dhe karakteri i mirë i individit, për të cilin bën thirrje Islami. Prandaj, edukimi është një faktor thelbësor në procesin e ndërtimit dhe zhvillimit.
5. Edukimi islam është gjithëpërfshirës, koherent dhe i qartë, siç dëshmohet nga aplikimet dhe shembujt që ofrohen nga Kurani Famëllartë dhe traditat pejgamberike. Kjo tregon qëndrueshmërinë dhe vlefshmërinë e tij.
6. Këto praktika edukative përfshijnë të gjitha nevojat, aktivitetet dhe aspektet e jetës së njerëzimit.

Rekomandime:

Ky studim ka paraqitur aplikime të shumta edukative të vlerave dhe të etikës islame në jetën e individëve brenda familjes dhe shoqërisë. Bazuar në gjetjet e studimit, mund të bëhen rekomandimet e mëposhtme:

1. Organizatat arsimore duhet të ngulitin vlerat e mbrojtura nga Islami te fëmijët që në moshë të vogël, duke u siguruar që ata të rrenjosen në kornizën e tyre intelektuale.
2. Duhet të kryhen studime të mëtejshme analitike mbi rolin edukativ të Kuranit dhe Synetit, pasi Islami tregon vlera dhe aplikime të shumta edukative në të gjitha aspektet e jetës.

3. Këto vlera duhet të promovohen dhe shpërndahen përmes media-ve dhe platformave të mediave sociale. Individët duhet të ndihmohen në zbatimin e tyre për të përfituar në jetën e tyre.
4. Vlerat e mbrojtura nga Islami duhet të zbatohen në institucione publike dhe private për shkak të natyrës së tyre të dobishme për shoqërinë dhe institucionet e saj.
5. Vlerat dhe zbatimet edukative të paraqitura nga Islami duhet të kategorizohen në klasifikime specifike për të lehtësuar studimin dhe zbatimin e tyre nga studiuesit.

KRONIKĚ

Aktivitete e Fakultetit të Studimeve Islame

1 korrik 2025 - 31 dhjetor 2025

Mr. Vedat Shabani*

Zhvillimi i Planit Strategjik 2026-2030

Në kuadër të angazhimeve dhe të aktiviteteve të dekanatit të FSI-së, dhe me qëllim të ngritjes së cilësisë, dekani i FSI-së, ka themeluar një grup punues të përbërë nga profesorët dhe menaxhmenti i Fakultetit, me qëllim të përgatitjes të Planit Strategjik të FSI-së, për periudhën 2026-2030. Ky aktivitet është mbështetur nga SHER (Sustainable Higher Education and Research in Kosovo) në kuadër të Memorandumit të Mirëkuptimit, i cili është arritur në mes të FSI dhe SHER, më 24. 12. 2024. SHER ka angzhuar një ekspert të fushës, Prof. Dr. Agron Hajdari, i cili ka një përvojë të gjatë në këtë fushë dhe i cili ishte angazhuar që edhe në FSI të zhvillojë Planin Strategjik për periudhën e lartëcekur. Takimi i parë për këtë qëllim u realizua më 11. 09. 2025, ku u diskutua për dokumentet e mëhershme, metodologjinë, e cila do të përdoret dhe çështje të tjera, që ndërlidheshin me këtë temë. Takimi i dytë u realizua më 25. 09. 2025, ku kishte për fokus prezantimin e metodologjisë për SWOT analizë si dhe

* Autori Mr.Vedat Shabani, studimet themelore i ka përfunduar në Fakultetin të Studimeve Islame të Prishtinës, ku 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. Ligjeron lëndën e Drejta Civile në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë dhe njëherit është edhe sekretar i Fakultetit. E-mail: vedat.shabani@fsi-edu.net.

hartimin e SWOT analizës. Në kuadër të kësaj pike, u diskutua për pikat e forta, pikat e dobëta, mundësitë, si dhe sfidat me të cilat mund të ballafaqohet FSI. Në këtë takim u diskutua edhe për përcaktimin e VIZIONIT dhe të MISIONIT të FSI-së, ku nga të pranishmit u dhanë ide dhe mendime se si duhet të jetë.

Takimi i tretë u realizua më 21. 10. 2025, ku kishte për fokus zhvillimin e objektivave të FSI-së, në kuadër të Planit Strategjik 2026-2030, masat e realizimit të objektivave dhe indikatorët e performancës. Ky takim zhvilloi punimet në grup, ku si rezultat u fokusuan në 5 objektiva kryesore, siç janë: 1. Përmirësimi i Cilësisë Akademike, 2. Zhvillimi i kapaciteteve kërkimore, 3. Ndërkombëtarizimi, 4. Forcimi i lidhjeve me komunitetin, dhe 5. Zhvillimi institucional.

Takimi i katërt u realizua më 24. 11. 2025, ku kishte për fokus prezantimin e Draftit të Strategjisë 2026-2030; strukturën e dokumentit strategjik, vizionin, misionin, objektivat, masat dhe indikatorët, komentet nga anëtarët e Grupit Punues, identifikimin e boshllëqeve dhe propozimeve për përmirësim, si dhe përmbledhjen e rekomandimeve, zbatimin, monitorimin, raportimin dhe ndikimin buxhetor të Strategjisë. Ky takim llogaritet si takimi përmbyllës i kësaj punëtorie. Si rezultat i angazhimeve rreth Planit Strategjik, më 18. 12. 2025, Këshilli Mësimor Shkencor i FSI-së, si organi më i lartë i Fakultetit, diskutoi edhe për draftplanin strategjik 2026-2030". Gjatë mbledhjes së KMSH-së, dekani informoi anëtarët për punën, që ka bërë Komisioni i FSI-së, për përgatitjen e këtij plani, i cili është mbështetur nga SHER (Sustainable Higher Education and Research in Kosovo) së bashku me ekspertin e angazhuar nga vetë ata.

Program i përbashkët i studimeve të nivelit

PhD - Doktoraturë

Fakulteti i Studimeve Islame i Prishtinës, në bashkëpunim me RZS CASIS (Centre for Advanced Studies on Islam, Science & Civilization), pjesë e Universitetit UTM (University Teknologi Malaysia) me seli në Malajzi, ofron program të përbashkët për studimet e nivelit të doktoratës

(PhD) ne gjuhën Angleze. Kjo u mundëson studentëve të studiojnë në Malajzi pa shkuar atje. Si rezultat i angazhimeve të dekanatit, më 25. 11. 2025, u realizua Intervista Preliminare me kandidatët e interesuar për regjistrimin e studimeve të nivelit PhD, në kuadër të Programit të përbashkët në mes të FSI dhe RZS CASIS në kuadër të Universiti Teknologi Malaysia (UTM). Në këtë intervistë kanë marrë pjesë 15 kandidatë, të cilët bënë prezantimin e tyre përpara përfaqësuesve të RZS CASIS në kuadër të Universiti Teknologi Malaysia (UTM).

Më 04. 12. 2025, u realizua një takim me kandidatët e interesuar për regjistrimin e studimeve të nivelit PhD, në kuadër të Programit të përbashkët të doktoraturës. Në këtë takim prezentë ishin dekani i FSI-së, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani dhe përfaqësues të Universitetit UTM, Dr. Mohammed Hilmi Ramli drejtor i CASIS, Dr. Syed Redzuan Alsagoff dhe Hazieqa Hamzani profesorë në këtë institucion. Qëllimi i takimit ishte që kandidatët të informoheshin me kushtet e regjistrimit, dokumentet e nevojshme, metodologjinë e paraqitjes së tezës dhe çështje të tjera, që ndërlidheshin me regjistrim në nivelin PhD.

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:

Më 31 korrik 2025, në Fakultetin e Studimeve Islame ishte për vizitë znj. Qamile Sinanaj Rexhaj, koordinatore kombëtare e programit COST dhe udhëheqëse e Divizionit për Bashkëpunim Ndërkombëtar në Shkencë dhe Arsimin e Lartë në MASHTI. Para menaxhmentit dhe stafit akademik, znj. Sinanaj Rexhaj prezantoi mundësitë, që ofron programi COST (European Cooperation in Science and Technology) për përfshirje në rrjete ndërkombëtare kërkimore, bashkëpunim shkencor dhe mobilitet akademik.

Më 3 e 4 tetor 2025, FSI në bashkëpunim me CNS organizuan Konferencë Ndërkombëtare me titull: *“The Role of Muslim Scholars and Intellectuals in Europe - Roli i studiuesëve dhe intelektualëve myslimanë në Evropë”* Konferenca Ndërkombëtare mbi rolin dhe kontributin e studiuesëve muslimanë në Evropë filloi në Prishtinë më 3 tetor 2025. Konferenca synonte promovimin e kërkimit shkencor, nxitjen e dialogut kulturor dhe ndërtimin e urave të bashkëpunimit në Evropë, duke afirmuar njëkohësisht pozicionin e Kosovës, si një qendër kryesore akademike dhe kulturore.

Hapja Zyrtare dhe Fjalimet Kryesore:

Në fjalën e hapjes, Myftiu Naim ef. Tërnavë, përshëndeti pjesëmarrësit, duke theksuar rëndësinë e shkencës në Islam dhe rolin e dijetarëve gjatë gjithë historisë në interpretimin e saktë të Kuranit të Shenjtë dhe të Hadithit, si dhe kontributet e tyre në fusha të ndryshme të dijes. Ndërsa Dekani i Fakultetit të Studimeve Islame, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani në fjalën e tij vlerësoi se kontributet e dijetarëve myslimanë në shkencë kanë qenë me ndikim të veçantë, e të cilët patën rëndësi edhe në zhvillimin e shkencave shoqërore, e që disa prej tyre veç janë harruar. Ndërsa, Dr. Ahmed Alibašić, Drejtor i Qendrës për Studime të Avancuara në Sarajevë, u përqendrua në sfidat aktuale me të cilat përballet Evropa, duke konsideruar Kosovën një model të suksesshëm në menaxhimin e pluralizmit fetar dhe etnik.

Sesionet e Konferencës:

Në ditën e parë, sesionet e konferencës paraqitën diskutime të gjera intelektuale dhe kulturore, që trajtuan sfidat më të spikatura me të cilat përballen vlerat islame në Evropën bashkëkohore, ndikimin e diskursit fetar në ligjet civile perëndimore dhe rolin e arsyes kritike dhe eksperimentale në mendimin islam dhe krahasimin e saj me prodhimin filozofik perëndimor. Hulumtuesit diskutuan gjithashtu rolin e dijetarëve myslimanë në pasurimin e kulturës evropiane, marrëdhënien midis Islamit dhe qeverisjes demokratike në Ballkan, qasjet metodologjike për promo-

vimin e dialogut ndërftar dhe ndërkulturor, si dhe ndikimin e platformave digjitale dhe të inteligjencës artificiale në kërkimin islamik në shoqëritë perëndimore.

Dita e dytë e konferencës ofroi një pasqyrë të pasur intelektuale. Sesionet përfshinë diskutime akademike mbi çështjet e identitetit, integritetit, lidhshimit fetar dhe të arsimit islam në Evropë, së bashku me tema për dialogun ndërftar dhe ndërkulturor dhe sfidat intelektuale në epokën digjitale. Pjesëmarrësit ofruan një angazhim të jashtëzakonshëm shkencor, duke ofruar njohuri të reja për zhvillimin e punës akademike islame në kontekstin evropian. Gjatë kësaj dite, hulumtuesit shqyrtuan konceptin e identitetit islam në shoqëritë evropiane dhe se si myslimanët mund të jenë pjesë e strukturës së shoqërisë moderne pa humbur identitetin e tyre fetar dhe kulturor. Ndërhyrjet theksuan se Islami me vlerat e tij të larta njerëzore, është një partner integral në ndërtimin e qytetëritimit modern evropian. Sesionet theksuan rolin jetësor të institucioneve fetare dhe arsimore në formësimin e vetëdijes islame evropiane dhe shqyrtuan shembuj të përvojave të suksesshme në arsim dhe udhëzim, duke theksuar se Bashkësia Islame e Kosovës përfaqëson një model pionier në konsolidimin e vlerave të moderimit dhe përhapjen e kulturës së bashkëjetesës. Hulumtuesit trajtuan ndikimin e hapësirës digjitale në mendimin islam dhe bënë thirrje për një prani aktive të institucioneve fetare në këtë fushë përmes një diskursi epistemologjik, që kombinon qëndrueshmërinë në vlera dhe hapjen ndaj mjeteve bashkëkohore. Pjesëmarrësit diskutuan gjithashtu përvojat akademike në arsimin islam brenda Evropës, duke theksuar nevojën për të zhvilluar kurrikula dhe për t'i integruar ato me shkencat moderne humane. Sesionet përfunduan me rekomandime, që bënin thirrje për forcimin e bashkëpunimit midis universiteteve islame dhe të qendrave kërkimore në Evropë, si dhe krijimin e rrjeteve të përbashkëta akademike, që kontribuojnë në formulimin e një diskursi të ripërtërirë islam, që merret me çështjet bashkëkohore njerëzore pa kompromentuar parimet islame.

Konferenca, në thelbin e saj nuk ishte thjesht një ngjarje akademike, por më tepër një platformë intelektuale, që kronikonte përpjekjet e studuesve dhe të mendimtarëve myslimanë në Evropën moderne, duke theksuar kontributet e tyre në konsolidimin e vlerave të dijes dhe të komunikimit kulturor, dhe duke promovuar ndërgjegjësimin fetar bazuar në arsye dhe hapje.

Fakulteti i Studimeve Islame i Prishtinës mori vlerësime të veçanta si një fanar shkencor, që kombinon autenticitetin dhe modernitetin, duke diplomuar breza studuesish, që kombinojnë mendimin dhe ndërgjegjësimin për mesazhin qytetëruës të Islamit. FSI është një nga institucionet akademike më të shquara të specializuara në mendimin islam në Ballkan. Që nga themelimi i tij, ka luajtur një rol të rëndësishëm në trajnimin e brezave të studuesve, të imamëve dhe të studuesve, që kanë kontribuar në forcimin e identitetit fetar dhe kulturor të myslimanëve në vend.

Më 10 nëntor 2025, në ambientet e Fakultetit të Studimeve Islame u promovua libri: “E djeshmja dhe e sotmja në Kosovë: Histori, shoqëri dhe besim” i cili është botuar në shqip dhe në turqisht.

Më 3 dhjetor 2025, në Fakultetin e Studimeve Islame u mbajt takimi përrues me profesorin e Universitetit të Prishtinës, Durim Abdullahu, autor i librit “Lufta e Kosovës”, botuar në bashkautorësi me Davjola Ndojan. Studentët dhe stafi akademik morën pjesë në një diskutim të hapur, ku u fol për përmbajtjen e librit dhe qasjen studimore, që autorët kanë ndjekur. Autori Abdullahu, ndër të tjera theksoi se hulumtimi për këtë vepër është realizuar në 43 shtete dhe në 4 kontinente, duke përmbledhur një burim të gjerë materialesh dhe dëshmish.

Më 18 dhjetor 2025, përmes një aktiviteti kulturor dhe akademik, në Fakultetin e Studimeve Islame u shënua Dita Botërore e Gjuhës Arabe, i cili vuri në pah rëndësinë dhe vlerën e kësaj gjuhe.

VIZITAT DHE BASHKËPUNIMI VENDOR DHE NDËRKOMBËTAR

Më 8 korrik 2025, në Fakultetin e Studimeve Islame, për vizitë ishte një delegacion nga Universiteti “Kocaeli”, përkatësisht nga Fakulteti i Ilahijatit i përbërë prej: Prof. Dr. Ahmet Ekşi, prodekan i Fakultetit të Ilahijatit në kuadër të Universitetit “Kocaeli”, Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz - profesor dhe koordinator i programit Erasmus, İlhan Coşkun - sekretar i Fakultetit të Ilahijatit pranë këtij universiteti. Në shoqërim të mysafirëve ishte edhe: Dr. Jusuf Bilgin - Anëtar i Bordit Udhëheqës të Fondacionit İHH. Mysafirët u pritën nga prodekani, Prof. Ass. Dr. Lulzim Esati dhe sekretari i Fakultetit Mr. Vedat Shabani. Qëllimi i kësaj vizite ishte shqyrtimi i mundësive për thellimin e bashkëpunimit ndërinstitucional në mes të FSI-së dhe të UK-së, veçmas në fushën e programeve studimore dhe në aspektin e hulumtimeve e të organizimit të konferencave dhe të simpozuimeve të natyrave të ndryshme. Të dy palët u dakorduan që në një të ardhme të afërt të realizohet një vizitë në Turqi dhe të shikohet mundësia reale për nënshkrim të një memorandumi mirëkuptimi në mes të dy institucioneve.

Në kuadër të marrëveshjes ndërinstitucionale ndërmjet FSI-së dhe Universitetit “Nexhmedin Erbakan” me seli në qytetin e Konjës, nga data 07. 07. 2025 deri më datë 17. 07. 2025, një grup i studentëve-absolventë të FSI-së, realizuan një vizitë studimor në qytetet Konja dhe Stamboll të Republikës së Turqisë. Gjatë këtij udhëtimi, studentët patën mundësinë të ndiqnin ligjërata akademike, të vizitonin qendra kulturore, historike dhe shkencore, si dhe të njiheshin për nga afër me trashëgiminë islame të këtyre dy qyteteve me rëndësi të madhe për historinë e civilizimit islam. Ligjëratat dhe seminarët e mbajtura:

- Seminar: Prioritetet sipas të Drejtës Islame, ligjërues: dr. Hüseyin Sudan.
- Seminar: Maturia në çështjet e besimit: Problemet shoqërore që shkakton ekstremizmi, ligjërues: Prof. asoc. dr. Mehmet Emin Günel.

- Seminar: Misioni dhe përgjegjësitë e studentit, ligjërues: Prof. dr. Halit Çaliq.
- Seminar: Rënia e mendimit islam dhe sfidat bashkëkohore, ligjërues: Prof. dr. Mehmet Akgül.

Më 16 gusht 2025, në Fakultetin e Studimeve Islame ishte për vizitë një delegacion nga Fakulteti i Shkencave Islame të Sarajevës, të cilit i printe prodekani i Fakultetit, Prof. Dr. Zuhdija Hasanović. Delegacioni në fjalë u prit nga dekani i Fakultetit të Studimeve Islame të Prishtinës, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani dhe sekretari, Mr. Vedat Shabani. Vizitës së delegacioni në Fakultet i paparpru vizita në Kryesinë e Bashkësisë Islame të Kosovës, të cilët u pritën nga Sekretari Gjeneral i BIK-ut, njëherësh edhe zv. Myftiut, z. Ahmet Sadriu. Gjatë kësaj vizite mysafirët u njoftuan me aktivitetet, të cilat i realizon Bashkësia Islame e Kosovës si dhe Fakulteti i Studimeve Islame i Prishtinës.

Më 23 shtator 2025, delegacioni i Fakultetit të Shkencave Islame të Sarajevës, i kryesuar nga dekani, Prof. Dr. Mustafa Hasani, ish-dekani Prof. Dr. Zuhdija Hasanović, prodekani për cilësi Prof. Dr. Nedim Begović dhe prodekani për arsim Prof. Dr. Ahmet Alibasiq, vizituan Fakultetin e Studimeve Islame të Prishtinës. Delegacioni u mirëprit nga dekani i FSI-së, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani me bashkëpunëtorë. Dekani i FSI-së fillimisht i shprehu mirëseardhje delegacionit të Sarajevës dhe në pika të shkurtëra i informoi me historikun, stafin, studentët dhe programet, të cilat FSI ofron për studentë të interesuar. Nga ana tjetër, dekani i FIN-it falënderoi nikoqirin për mikërpitjen dhe dha një informacion të shkurtër rreth Fakultetit dhe programeve, të cilat ofrojnë për studentë. Qëllimi i vizitës ishte që të intensifikohej edhe më aspekti i bashkëpunimit ndërmjet dy institucioneve simotra, si në fushën e hulumtimit, të ngritjes së cilësisë dhe të shkëmbimit të stafit dhe të studentëve. Përfaqësuesit e të dy institucioneve u zotuan që të thellonin edhe më bashkëpunimin ndërmjet institucioneve arsimore, ku si çështje fillestare u theksua shkëmbimi i stafit akademik dhe të studentëve.

Vizitë informuese nga Divizioni i Monitorimit të AKA-së në Fakultetin e Studimeve Islame të Prishtinës

Agjencia e Kosovës për Akreditim (AKA), përmes Divizionit të Monitorimit, ka filluar zbatimin e procesit të monitorimit për vitin akademik 2025/2026. Prandaj më 08. 10. 2025, përfaqësues të Divizionit për Monitorim, në përbërje të: znj. Shpresa Shala, znj. Leona Kovaçi, znj. Arta Kelmendi, z. Betim Sherifi dhe z. Endrit Hasani, ishin për vizitë informuese në Fakultetin e Studimeve Islame. Ata u pritën nga prodekani, Prof. Ass. Dr. Lulzim Esati, sekretari, Mr. Vedat Shabani, koordinatorja për Sigurim të Cilësisë Mr. Muzaqete Kosumi dhe përfaqësuesi i studentëve, Blend Blakçori. Qëllimi i vizitës ishte për të njoftuar për procesin e monitorimit të cilësisë, i cili do të bëhet gjatë këtij viti akademik, duke u bazuar në rregulloren, e cila ka hyrë në fuqi këtë vit.

Më 7 tetor 2025, Dekani i FSI-së, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, qëndroi në një vizitë zyrtare në “Universiti Teknologji Malaysia (UTM)” me ftesë të presidentit të Universitetit, e ku ishin të ftuar institucionet partnere nga shumë vende të ndryshme. Gjithashtu në këtë vizitë pati edhe takime të tjera në CASIS për të diskutuar edhe detaje të tjera rreth programit të përbashkët të doktoratës, i cili parashikohej të fillonte në fund të vitit 2025.

Më 27 dhe 28 nëntor 2025, dekani i FSI-së, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani, së bashku me sekretarin e Fakultetit, Mr. Vedat Shabani, realizuan një vizitë zyrtare në “Fakultetin e Ilahijatit të Universitetit të Ankarasë” dhe në “Institutin e Mendimit Islam - Islâm Duşunce Enstitüsü” me seli në Ankara. Më 27 nëntor delegacioni i FSI-së vizitoi Fakultetin e Ilahijatit, ku u prit nga dekani i këtij Fakultetit, Prof. Dr. Irfan AYCAN dhe përgjegjësit e departamenteve, Prof. Dr. Şaban ALI DÜZGÜN dhe Prof. Dr. Tuba OZOGLU. Gjatë kësaj vizite u shqyrtua mundësia e bashkëpunimit akademik, ku u përfshinë diskutime për programet e studimeve, të cilat ofrojnë dy institucionet, mundësinë e shkëmbimit të studentëve dhe të stafit akademik, si dhe projekte kërkimore, të cilat mund të realizohen në mënyrë të përbashkët. Në këtë takim u diskutua mundësia për të

zhvilluar iniciativa, që do të kontribuojnë në forcimin e lidhjeve akademike në mes të dy institucioneve. Veçmas u bisedua për mundësinë e mobilitetit të studentëve të FSI-së përmes Erasmus + në Programin e Studimeve Islame, të cilin, Fakulteti i Ilahijatit e ofron në gjuhën angleze. Kjo vizitë mund të shërbejë si hap i rëndësishëm për të ndërtuar një partneritet të shëndoshë dhe të qëndrueshëm në fushën e Studimeve Islame dhe në atë të edukimit në përgjithësi. Ndërsa, më 28 nëntor, delegacioni i FSI-së realizoi një vizitë në “Institutin e Mendimit Islam - Islâm Duşunce Enstitüsü”, ku u mirëprit nga Drejtori i Institutit, Prof. Dr. Mehmet Gyrmez dhe sekretari, Dr. Jusuf Kureshij. Në kuadër të vizitës ishte e paraparë mbajtja e një ligjëratë para studentëve të nivelit MA dhe PhD, të cilët vinin nga vende të ndryshme të botës. Ligjëratata kishte në fokus historikun e Arsimit Islam në Kosovë në periudha të ndryshme, sfidat dhe mundësitë e bashkëpunimit të ndërsjellë. Më pas, takimi vazhdoi në kabinetin e Drejtorit, Prof. Dr. Mhemet Gyrmez, i cili theksoi se ishte shumë i lumtur për këtë vizitë. Vlenë të theksohet se vitin e kaluar FSI ka nënshkruar një Memorandum Mirëkuptimi me Institutin e lartpërmendur dhe kjo vizitë u realizua në kuadër të atij memorandumit. Gjatë takimit, dekani i FSI-së, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani falënderoi nikoqirin për mikpritjen dhe në pika të shkurtëra e informoi për programet studimore, të cilat FSI ofron për studentët, me theks të veçantë për programin e nivelit PhD në bashkëpunim me Universitetin UTM të Malezisë. Gjithashtu edhe drejtori Gyrmez, gjatë këtij takimi u fokusua në historikun dhe në kontributin, të cilin është duke e dhënë instituti në fushën e arsimit. Në fund u bisedua edhe për mundësinë e realizimit të mobilitetit të stafit akademik dhe të organizimit të ndonjë konference shkencore me karakter ndërkombëtar.

Më 3 dhjetor 2025, në ambientet e Fakultetit të Studimeve Islame, dekani i fakultetit, Prof. Asoc. Dr. Islam Hasani me bashkëpunëtorë, priti në takim një delegacion nga Universiti Teknologji Malaysia, Kuala Lumpur, gjegjësisht nga Fakulteti i Inteligjencës Artificiale. Delegacioni përbëhej nga profesorët Muhamed Zaki Bin Hassan, Mohamad Syazli Fathi

dhe Mohd Yusof Md Daud, nga Departamenti i Smart Engineering të këtë Universitet. Dekani Hasani mirëpriti mysafirët dhe i informoi për programet, të cilat FSI ofron për studentët. Gjithashtu edhe për numrin e studentëve, stafin akademik dhe rolin, të cilin FSI luan në Kosovë për ruajtjen e vlerave dhe të tolerancës ndërfaqetare në vendin tonë. Siç dihet, FSI tanimë ka të nënshkruar një Marrëveshje Bashkëpunimi me Universitetin e lartpërmendur dhe me fillim nga vitit i ardhshëm do të startojë me studimet e nivelit PhD.

Më 15 dhjetor 2025, në FSI ishte për një vizitë joformale, Dr. Haji Norarfan Bin Haji Zainal, Rektor i Universitetit “Sultan Sharif Ali Islamic University”. Rektori Norarfan, i cili shoqërohej nga bashkëshortja e tij dhe nga disa studentë kosovarë, të cilët kanë përfunduar studimet në këtë universitet, u pritën nga prodekani dhe sekretari i Fakultetit. Prodekani i FSI-së, Prof. Ass. Dr. Lulzim Esati, fillimisht i shprehu mirëseardhje mysafirët dhe e informoi për historikun e FSI-së, stafin akademik, studentët dhe programet, të cilat ofron FSI. Rektori Norarfan ishte shumë i lumtur me realizimin e kësaj vizite, duke u fokusuar në mundësinë e gjetjes së modaliteteve për një bashkëpunim në mes të dy institucioneve në fjalë, në një të ardhme jo të largët.

NËNSHKRIMI I MARRËVESHJEVE & MEMORANDUMEVE TË BASHKËPUNIMIT:

Më 4 nëntor 2025, FSI ka nënshkruar Marrëveshje Ndërinstitucionale Bileterale në kuadër të Programit Erasmus+ me Universitetin “Kilis 7 Aralik University” Kilis-Turqi.

Ceremonia e shpërndarjes së diplomave për nivelin BA&MA

Më 30. 12. 2025, në Fakultetin e Studimeve Islame u mbajt ceremonia solemne e shpërndarjes së diplomave për studentët e diplomuar të nivelit bachelor dhe master. Në këtë ceremoni u diplomuan gjithsej 76 studentë, prej tyre 39 në nivelin bachelor dhe 37 në nivelin master. Me këtë rast, dekani i Fakultetit të Studimeve Islame, Prof. Dr. Islam Hasani, përgëzoi studentët e diplomuar për përkushtimin dhe suksesin e treguar gjatë studimeve, duke u uruar shëndet, fat dhe suksese në rrugëtimin e tyre profesional dhe akademik. Gjatë fjalimit të tij, ai gjithashtu i njohu studentët e diplomuar për hapjen e studimeve të doktoratës në këtë Fakultet, duke i inkurajuar që të vazhdonin avancimin e tyre shkencor dhe akademik.

Në emër të studentëve të diplomuar, një fjalë rasti mbajti studenti i nivelit master, Nexhmi Hoxha, i cili shprehu mirënjohjen e tij dhe të gjithë studentëve për Fakultetin e Studimeve Islame, duke falënderuar stafin akademik dhe institucionin për mundësinë e dhënë dhe për pajisjen me dituri dhe formim profesional.

Ceremonia u zhvillua në një atmosferë solemne, duke shënuar një moment të rëndësishëm në jetën akademike të studentëve dhe të vetë institucionit.