



**HAFIZ IBRAHIM DALLIU
DHE
EKZEGJEZA E TIJ KUR'ANORE**

Dr. Ismail Bardhi

Me emrin e All-llahut, Mëshiruesit, Mëshirëbërësit

PARATHËNIE

Ky punim është shkruar me qëllim të zbulimit dhe nxjerrjes në shesh të të dhënave për ata teologë tanë të së kaluarës për të cilët deri më tani shumë pak, apo aspak nuk është ditur, e të cilët kanë luajtur rol të rëndësishëm në zhvillimin shpirtëror të popullit të vet. Mbase jo gjithmonë mendimtarë origjinalë sa respektues të diturisë dhe kulturës në përgjithësi, pjesëmarrës në atë lëvizjen shpirtërore mbarënjëzore e cila gjithmonë synon përpara, megjithatë kanë merituar që t'ua studiojmë mendimet, t'i nxjerrim sërish nga errësira e kohës. Kjo jo vetëm për shkak të asaj se duke iu falënderuar veprimtarisë së tyre edhe ne kemi qenë të pranishëm në ngjarjet e mëdha kulturore, duke e dhënë kontributin e tyre në synimin e amshuar të njerëzimit për njohuri gjithnjë e më të reja, si dhe përpjekjes që ato njohuri të zbatohen, por edhe për shkak të asaj se me veprat e tyre, me përpjekjet e tyre që ta ndriçojnë domethënien e ekzistencës njerëzore, që mbijetesën njerëzore ta fisnikërojnë e ta pasurojnë dhe ta bëjnë vërtet njerëzore, i kanë ngritur themelet të cilët na mundësojnë që sot si popull të jemi të pranishëm në ato sfera të kulturës në të cilat ata janë dalluar. Dhe ç'është më e rëndësishme, ne e ndërldhim mendimin e tyre, pavarësisht se ajo fije e cila na lidh me ta ndonjëherë është e këputur dhe duket sikur ne në të kaluarën tonë më të afërt kemi ndërtuar kryesisht nga ajo që e kemi fituar nga të tjerët, nga popujt të cilët në sferën e kur'anologjisë, gjegjësisht ekzegjezës së Kur'anit sipas numrit dhe madhësisë së mendimtarëve të vet janë shumë më të "mëdhenj" se ne. Të konstatohet kjo do të thotë të harrojmë se jemi të aftë të pranojmë nga të tjerët vetëm në rast se edhe vetë jemi të ndërtuar, vetëm në rast se jemi të pjekur të pranojmë njohuri të caktuara. Madje edhe në rast se kemi pranuar nga të tjerët tema dhe metoda të përpunimit të të njëjtave, atëherë me atë "të huajën" tërthorazi kemi pranuar edhe diçka që dikur ka qenë e jona, e cila është derdhur në atë të pakapërcyeshmen që është pronësi e përbashkët e njerëzimit. Ajo më e mira që dikur e kanë dhënë njerëzit tanë është murosuri në themelet shpirtërore të "të mëdhenjve" të cilët kanë ditur t'i pranojnë, e madje shpesh edhe t'i përvetësojnë në rrugën e tyre për të arritur deri te ajo pika nga e cila mund t'u ofrohet diç edhe të tjerëve. Ndërsa vetë ne sërish do të jemi në gjendje ta pranojmë atë më të mirën vetëm atëherë kur do të mund ta konstatojmë madhësitinë apo parëndësinë tonë. Kjo është e mundur vetëm duke e ndriçuar atë që kemi qenë në sferën e caktuar kulturore, ta ndriçojmë atë nga e cila jemi rritur si popull i kulturuar. Këtë do të jemi në gjendje ta bëjmë vetëm atëherë kur do ta pranojmë si tonën gjithë atë që deri tani nuk e kemi vërejtur, pikërisht për shkak se shpesh është shumë i qartë të kuptuarit e vazhdimësisë së ekzistencës sonë në planin fetar/shpirtëror.

Tema të cilën e përpunon punimi ynë i titulluar *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzegjeza e tij kur'anore* është njëra nga temat në suazat e hulumtimit të kësaj trashëgimie tonë kulturore-fetare, bazuar në të dhënat rreth këtij teologu dhe veprat e tij të cilat janë në dispozicion. Punimi është i ndarë në tre pjesë me një hyrje paksa më të gjerë, dhe me pasthënien.

Hyrja përqendrohet në dimensionin e Fjalës së Zotit *pa za e pa shkroja* në burimësinë e saj të amshuar, duke filluar nga *Levhi mahfudh* (pllaka e ruajtur mirë) dhe në problemet që janë paraqitur në këtë fushë, siç është përhershshmëria e Fjalës së Zotit,

(pa)krijueshmëria e saj, që ka qenë temë shumë e rëndësishme, si te dogmatikët ashtu edhe te mufessirët, por edhe temë shumë e preferuar nga filozofët muslimanë. Edhe pse në gjuhën tonë nuk hasim në shkrime që merren me këto tema, kjo nuk do të thotë se ato nuk janë shtjelluar në brendësinë e kulturës sonë fetare. Dëshmi për këtë janë dorëshkrimet e shumta nga autorë të njohur të kësaj hapësire të cilët kanë shkruar në gjuhët orientale, ku janë prezentuar drejtimit e njohura kelamiste si maturiditët, esh'aritët dhe mu'tezilitët përbrenda kontekstit të tefsirit. Në vazhdim prezentohet edhe çështja e Shpalljes, me tërë kompleksitetin që e ka dhe definicionin e Kur'anit duke e shfrytëzuar përvojën e mufessirëve tanë dhe të hapësirës më të gjerë.

I tërë procesi i lartëpërmendur që ka të bëjë me *Fjalën e Zotit* në kulturën tonë si *kulturë e gjallë*, është momenti i të mësuarit përmendësh të Kur'anit si fenomen që edhe në ditët tona me tërë atë metafizikë të madhe ekziston në kokën e njeriut shqiptar. Edhe pse nuk e njeh gjuhën arabe, nuk e kupton domethënien e *Fjalës së Zotit*, e as që di ta shkruajë atë, ai sërish vendos të bëhet mbrojtës i *Fjalës së Zotit* në formën më të gjallë-hifzin. Pjesa e parë ka të bëjë me jetën dhe veprën e Hafiz Ibrahim Dalliu, autorit të komentit të Kur'anit të titulluar *Ajka e Kuptimevet të Kur'ani Qerimit*. Në këtë pjesë përpos biografisë është bërë përpjekje që të tregohen edhe rrethanat shoqërore, politike e kulturore të asaj kohe e sidomos momenti i jetës fetare me tërë kompleksitetin e saj, duke i shfrytëzuar burimet e shkruara dhe ato gojore me një vështrim të shkurtë edhe veprave të tij.

Pjesa e dytë merret me çështjen e përkthimit të Kur'anit në gjuhën shqipe, meqë autori në fjalë njëkohësisht është edhe përkthyes i Kur'anit. Natyrisht se kjo çështje ka qenë e rrethuar me probleme të shumta, si nga ana e tradicionalistëve ashtu edhe e modernistëve të cilët kanë prezentuar (pa)mundësinë e përkthimit të Kur'anit, duke e konsideruar *Fjalën e Zotit* si gjuhë të shenjtë. Për përkthimin e Kur'anit mund të thuhet se sot në botë po institucionalizohet si lëndë e veçantë, kur merret parasysh se përpos përkthimeve në gjuhë të shumta botërore, kemi edhe dukurinë e përkthimeve të shumta të tij në të njëjtën gjuhë, që është karakteristike edhe për gjuhën shqipe. Edhe në këtë fushë Hafiz Ibrahim Dalliu zë vend si përkthyes i *Fjalës së Shenjtë*.

Pjesa e tretë është tema bazë e punimit, meqë ka të bëjë pikërisht me ekzegjezën apo tefsirin (komentin) e Kur'anit. Kjo pjesë është ndarë në katër nënpjesë, duke filluar nga historiku i tefsirit me prezentimin e zhvillimit dhe rindërtimit të kësaj disipline fetare e cila është shumë e lashtë dhe e cila paraqitet me vetë fillimin e Zbritjes së Kur'anit. Përpos tefsirit ose ekzegjezës natyrisht se kjo disiplinë i ka rregullat e veta të ashtuquajtura si shkencë hyrëse e tefsirit - *usuli tefsir*, të cilën çdo përkthyes apo mufessir duhet ta njohë. Në shkencën e tefsirit si metoda të njohura përmenden tefsiri *rivajet* dhe *dirajet*. Në nënpjesën e dytë prezentohet metodologjia e përdorur e këtij mufessiri shqiptar, me shembuj konkret, me një analizë jo aq të zgjeruar, por të bazuar në burimet e shfrytëzuara nga vetë autori. Që tefsiri i Hafiz Ibrahim Dalliu të jetë tefsir edhe i kohës sonë jemi detyruar që të merremi edhe me tefsirin e tij të prezentuar në bazë të tematikave. Ato janë seleksionuar si përgjigje kohore dhe të nevojshme për një kulturë të lartë teologjike fetare. Natyrisht se këtu janë bërë krahasime mes të sotmes dhe të djeshmes me çka është mundësuar bashkëkohëzimi i prezentimit të problemeve, edhe pse këtu i është dhënë liri e madhe prezentimit duke u bazuar në literaturën si klasike ashtu edhe evropiane. E gjithë kjo haset në nënpjesën e tretë. Në mënyrë të njëjtë në nënpjesën e fundit të pjesës së tretë është prezentuar *Tradita e tefsirit në praktikën e të menduarit të Hafiz Ibrahim Dalliu*, duke u thelluar në problematikën e

përvojës së traditës së tefsirit, që tefsiri i arsyes të jetë tefsir universal dhe e tërë kjo të shndërrohet në të vërtetë të historisë së tefsirit.

Ky punim është versioni shqip i zgjeruar i tezës së doktoratës me titull *Hafëz ;brahim Daliu ve tefsirde'ki metodu*, e mbrojtur më 9 nëntor 1997 në Fakultetin Teologjik pranë Universitetit të Ankarasë para komisionit të përbërë nga prof. dr. Sylejman Atesh (kryetar i komisionit), prof. dr. Mehmet Said Hatiboglu dhe prof. dr. Salih Akdemir (mentor). Me këtë rast u falënderohem anëtarëve të komisionit dhe recensorëve për vërejtjet dhe sugjerimet e tyre, si dhe R.M.SH.-së.

HYRJE

KUR'ANI – FJALË E RËNDË

“Ne do të shpallim ty fjalë të rëndë”

(el-Muzemmil, 5)

Fjala është edhe thelb edhe fshehtësi e çdo pranie njerëzore. Me qenë se i paraprin krijimit, ajo është e pakrijuar, ndërsa krijimi nuk është i mundshëm pa të. Në botë fjala ruan lidhjen e pashkëputshme me Zotin. Ajo vjen nga Ai dhe Atij i kthehet. Në Tokë është dërguar për t'i zbuluar fshehtësitë e Vullnetit hyjnor, por njëkohësisht ka mbetur në Thesarin, për të qenë parashembull i vetvetes. Duke iu kthyer Zotit, ajo e përfundon dërgueshmërinë e vet.

Dimensioni i përhershëm i Fjalës së Zotit në kontekstin kohor/historik vërehet nëpërmjet vetëshpalljes së njëqenësisë së Zotit dhe natyrës që hesht, e cila i jep kuptim vdekshmërisë së jetës dhe pavdekshmërisë së qëndresës historike. Mirëpo ky *logos* i Shpalljes, *pa za e pa shkroja*¹ nuk është kronikë e vazhdimësisë së ngjarjeve, e me këtë edhe e përparimeve kulturore e të traditës, por e fshehtësive trans-historike të Zotit dhe ndërhyrjeve të Tij historike, që nga mjegullat e hershme të zanafillës (*ed-duhân*) e deri te përfundimi eskatologjik. Natyrisht, në margjinat e asaj kronike të vetëshpalljes së Zotit janë të pranishme edhe fragmente të “rënies” së njeriut, bredhjes dhe kërkimit të drurit të Njohjes² i cili simbolizon vdekshmërinë.

Megjithëse raporti i njeriut dhe Zotit paraqet dimensionin qendror të mësimin të shenjtë të çdo religjioni, qoftë të shpallur apo të përbotshëm, në ekzegjezat dhe hermeneutikat e mëvonshme teologjike³ ky raport është theksuar më tepër dhe është degëzuar në vete, kështu që kjo e ka thyer bazën më të plotë të afrimit konstant të asaj që është e *pashprehshme* hyjnore, fshehtësisë së thellë, dhe asaj që është e *pasigurt* njerëzore, duke krijuar kështu dy botë të veçanta, të cilat e mbulojnë Zotin nga njeriu dhe njeriun nga Zoti.

Çështja e Shpalljes ka qenë dhe mbetet njëra nga çështjet e pashmangshme qendrore të refleksionit teologjik. Shpallja universale qiellore në formën e saj historike karakterizohet me përpikërinë ndaj germave të Ligjit, i cili zbut mentalitetin instinktiv

¹ Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit*, Shkodër: Shtypshkronja “Ora e Shkodrës”, 1929, f.39-41.

² Simbolika e drurit - *esh-shexheretu* - zë vend në të gjitha interpretimet e librave të shenjtë, si në Biblë po ashtu edhe në Kur'an (2:35; 7:19, 20, 22; 20:120). Shih, p.sh.: ismail Hakkî Bursevi, *Ruhu-l-Bejan*, İstanbul 1389, v. I., f.107; Re{id Hafizovi}, *O na-elima islamske vjere*, Zenica 1996, f. 29-43; po ashtu, Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, Zenica 1997, f. 15-19; po ashtu, Hafiz Ibrahim Dalliu, *ibid.*, f. 1332 ku mund të konsultohen tefsiret e shumta me ajete që kanë të bëjnë me këtë tematikë. Kjo është temë e preferuar edhe e ekzegjetëve dhe hermeneutikëve të hershëm kabalistë hebraikë dhe tek teozofët e hershëm kristianë. Shih: *Rje-nik biblijske teologije*, Zagreb 1988, 720-732; *islâm Ansiklopedisi*, v. I, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1988, f. 358-363.

³ Sa i përket ekzegjezës kur'anore, ku ka shumë vepra, mund të shihet: J. Wansbrough, *Qur'anic Studies*, kap. IV, “Principles of Exegesis”, Oxford, 1977; po ashtu edhe Ibrahim el-Ebjari, *El-Mevsuatu-l-Kur'anijje*, vëll. I, Kajro: Daru-l-Kitabu-l-Misri, 1984, dhe ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976, kap.III, “Tefsir Tarihi”. Për ekzegjezën hebraiko-kristiane më gjerësisht mund të shihet në: *Biblijska teologija Staroga i Novoga Zavjeta*, kap. I. “KS”, Zagreb, 1980.

dhe të flaktë të njeriut të hershëm⁴; me dimensionin qenësor të Dashurisë që është e pranuar nga çdokush⁵ dhe me dimension e vet të arsyes, fuqinë mrekulluese të tekstit të Materialit të shpallur, që nëpërmjet procesit të transformimit nga gjendja e idesë abstrakte në atë të idesë së paraqitur u shndërrua në Njohje, Rrugë dhe Ligj.⁶ Kjo konsiderohet si Shpallje përfundimtare.

Fjala e Zotit - Kur'ani, i cili si sinonim të tij ka fjalën *Vahj*, buron nga thellësia e paarrtshme e jetës hyjnore.⁷ Në teologji ai nuk vështrohet vetëm si burim i një

⁴ Me këtë nënkuptohet formësimi i parë i Fjalës së Zotit, e cila u bë Ligj i Jehovahit në një masë të madhe të antropomorfizuar, që nëpërmjet vetë-formësimit nëpër një varg të tërë lidhjesh, bën thurje të thella e radikale në historinë e shenjtë shpëtimtare të hebrenjve, apo në historinë e *premtimit*. Shih: *islâm Ansiklopedisi*, v. 13, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1986, ("Yahudiler"), f. 339-342.

⁵ Kjo ka të bëjë me formësimin e dytë e të sërishëm të fjalëpërfjalshëm të fjalës së Zotit, e cila bëhet simbol i gjallë i pranisë hyjnore në historinë e shenjtë të shpëtimtarit ose historisë së *shpagimit* biblik. Fjala e Zotit kësaj radhe nuk bëhet fjalë tekstuale e Ligjit të Jehovahit, por mishërim i "Mesihut të pritur" të kohëve të Torës, "Jezusit të historisë". Më gjerë rreth kësaj shih: Frithjof Schuon, *op. cit.*, f. 105-123; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996, 129-132; Re{id Hafizovi}, *Novi naglasci u suvremenoj muslimanskoj teologiji*. Glasnik RIZ u SFRJ n.4. Sarajevo, 1990, f. 16-19.

⁶ Në shkallën e tretë të zhvillimit të traditës së madhe shpirtërore ibrahimiane, shpallja universale qiellore paraqet përfundimin e historisë së shenjtë të shpëtimtarit dhe shpagimit, historinë e *plotësimit* të mëshirës universale të Zotit. Shenjë konkrete të kësaj mëshire universale të Zotit paraqet Pejgamberi i Islamit, mirëpo vetëm Pejgamberi si "resul" i cili është shprehje e "Realitetit" të pavdekshëm teomorfik muhamedan. Shenjë e dukshme e ciklit të trefishtë të historisë së shenjtë të vetëshpalljes hyjnore në etapën e tretë, etapën e plotësimit, është Kur'ani apo cikli i tretë i shprehjes së shpalljes universale e të vetme (të veçantë) të Zotit. Shenjë e qartë dhe universale e lidhjes, e cila me sintezën e saj të brendshme i përfshin të gjitha format e mëhershme të lidhjeve, në ciklin e tretë e njëkohësisht edhe përfundimtar të shpalljes së madhe universale qiellore paraqet meteoriti i zi (*haxheru-l-esved*), të cilin Ibrahim i ndërttoi në Ka'be, tempullin e Ibrahimit, Ismailit, Is'hakut, Ja'kubit, Jusufit, Isaut dhe Muhammedit (a.s.) shih: Kur'an, 4:163; *MEB islâm Ansiklopedisi*, v. 13, f. 142-145; Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990, f. 13, 22, 30, 43; S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, kap.I, "Allan & Unwin". London, 1972; F. Schuon, *Understanding Islam*, kap. III, "Allan & Unwin". London 1965; F. Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, kap. II, "Galimard", Paris 1961; S.H. Nasr, *Living Sufism*, kap. I, "Allan & Unwin", London 1972.

⁷ Sa i përket anës së padukshme të fjalës, të gjuhës, ose asaj para se të dëgjohet, të shqiptohet, më duket se me më shumë mund të emërtohet si mbretëri e së vërtetës, siç e ka definuar edhe Ferdinand de Sosir duke u mbështetur në *Logjikën* e Hegelit: Përmbajtja e gjuhës është "përshtetësi i Zotit siç është Ai në qenësinë e tij të amshuar para krijimit të natyrës dhe shpirtit përfundimtar". Ajo është "fjalë" në mënyrën profetike e cila: "ishte në fillim dhe ... ishte në Zotin, dhe Zoti ishte fjalë". Por çdo gjë ndryshon qëkur "fjala u bë trup dhe u vendos në ne", respektivisht u bë formësuere dhe vegël e shpirtit tonë, qëkur shenja, në vend se në amshim të shikohet në "imanencën" e saj narcisoide, duke u ndarë në shenjë dhe në të shenjuarën, i shërbeu Ademit si simbol për emërtimin e çdo gjallesë dhe çdo gjëje tjetër në këtë botë. Që atëherë fjalët nuk kanë të bëjnë vetëm me veten, por edhe me botën jashtë vetes, që atëherë ato më nuk janë "entitete autonome" por të lidhura për çdo gjë rreth vetes, për strukturën e botës, të ashtuquajturit "subjekt folës". Por mirë është të mendohet për "qenësinë e tyre të amshueshme", para njeriut dhe para Zotit, e që për shkencën ekzakte do të ishte gëzimprerëse. Më gjerë rreth kësaj, shih: Ferdinand de Sosir, *Op{ta Lingvistika*, pjesa I, f. 133-168. Nolit, Beograd 1977.

madhërie, sipas të cilit ndodh mëshira e jetëdhënies dhe e formësimit, por edhe si rregullore udhëzuese për bashkëjetesën hyjnore-njerëzore dhe bashkësinë ideale që vazhdimisht zhvillohet në historinë e vetëdijes multireligjioze e multikulturore. Shpallja e Zotit, si fjalë/ide ose madje edhe si fjalë e shpallur, në thelbin e saj përmban dy domethënie: fuqinë e besëlidhjes e cila realizohet nën mbikëqyrjen e fesë:

“Dhe kur Zoti yt nga kryqet e bijve të Ademit nxori pasardhësit e tyre dhe kërkoi prej tyre të dëshmojnë kundër vetes: “A nuk jam Unë Zoti juaj?””. “Po, si jo, thanë ata, ne dëshmojmë” që të mos thoni në Ditën e Kijametit “Ne kemi qenë indiferent ndaj kësaj!” (el-A’raf, 172)8

dhe fuqinë e paranatyrshme të çdo forme të krijimit nën shenjën e Shpalljes:

“Ti drejtohu me fytyrë kah feja jote si besimtar i vërtetë, fesë së All-llahut, ndaj së cilës Ai ka krijuar edhe njerëzit. Nuk ka zëvendësim për krijesën e All-llahut, sepse ajo është fe e drejtë, por shumica e njerëzve nuk e dinë.” (er-Rrûm, 30)

Pikërisht për shkak se fjala e Zotit paraqet veti të pakrijuar hyjnore, fuqi të besëlidhjes dhe kongjenialitetit, ajo para së gjithash duhet të jetë lëndë dhe përmbajtje themelore e pasqyrimin ose e reflektimit teologjik si të tillë. Nga ajo fjalë si horizont qendror shpirtëror nën ndikimin e tronditjeve të fuqishme teologjike që janë paraqitur ndër shekuj, të shkaktuara nga kërkesat për akulturim dhe inkulturim, u paraqitën rryma të ndryshme si për nga aspekti i dogmatikës po ashtu edhe nga aspekti i hermeneutikës së Kur’anit, pa të cilat mendimi fetar-teologjik do të ishte i varfër.⁹

Shkrimet, të cilat disa herë duken edhe si mosmarrëveshje por që janë shumë të rëndësishme, e që kanë të bëjnë me natyrën ose për natyrën e Fjalës së Zotit, në tërë historikun e letërsisë së *Tefsirit*¹⁰ po ashtu edhe të dogmatikës muslimane, kryesisht udhëhiqeshin në përcaktimin e *Vahjit* nga aspekti i fshehtësisë së thellësisë së tij. Nga përpjekja për t’u zgjidhur vetë natyra e fjalës hyjnore e cila ka shkaktuar lëvizjet më të hershme dhe, njëkohësisht, më të ashpra në mesin e ehli sunnetit dhe mu’tezilitëve, brenda mendimit musliman është zhvilluar një korpus i tërë teologjik, i cili në teologjinë bashkëkohore muslimane njihet si onto-teologji. Ky disiplinim teologjik nuk niset kryekëput nga çështja e raportit të fjalës hyjnore në kontekst të vetive të papërshkrueshmërisë dhe vetive të përshkrueshmërisë së qenësisë hyjnore ndaj qenies dhe qenësisë së Zotit. Shqyrtimit të atij raporti logjikisht i ndërlidhet çështja e raportit të natyrës hyjnore e profetike te fenomeni i Shpalljes, gjë që shpreh plotësimin e natyrshëm të pyetjes së mësipërme e që paraqet qëndrim klasik të çdo onto-teologjie.¹¹

⁸ Në përdorimin e përkthimit të ajeteve jemi shërbyer me dy përkthime të Kur’anit në gjuhën shqipe nga H. Sherif Ahmeti dhe Feti Mehdiu.

⁹ Sa u përket polemikave që janë paraqitur në historinë e muslimanëve për nga aspekti i dogmatikës, siç janë *esh’arizmi*, *maturidizmi*, *mu’tezilizmi*, për më gjerë shih: *El-Mevsuatu-l-Hadaretu-l-Arabijje el-Islamije*, “Muessesetul Arabije li Dirasat ven-Neshr”, Bejrut, 1986. v.II, pj. 1 (red. Hasan Hanefi), f. 5-46; pj. 4 (red. Muhammed Amara), f. 535-687; Nerkez Smailagi, *Klasi-na kultura islama*. Zagreb 1976. v. I, 123-309. Sa u përket polemikave rreth hermeneutikës së Kur’anit shih: *op. cit.*, *El-Mevsuatu-l-Hadare....II*, (red Muhammed A. Halfall-llah), f. 133-171; Fejd b. Abdurrahman b. Sulejman Rumi, *Ittixhahatu-t-Tefsiri fi-l-Karni Rabi Ashere*, Rijad 1986, v. I.

¹⁰ Për këtë term të rëndësishëm, sidomos për këtë problematikë, e për të cilën mendoj të jap sqarime më të gjera në pjesën III, shih: ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 213-215.

¹¹ Hulumtimi i raportit midis natyrës hyjnore dhe asaj profetike, te fenomeni i Shpalljes krijoi kushtet e duhura për zhvillimin dhe rritjen e teologjisë mbi Shpalljen dhe antropologjisë teologjike. Më gjerësisht shih: H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge - London, 1976, f. 236; (A.S.) Tritton, *Muslim Theology*, Bristol 1947, f. 54-78; Re{id Hafizovi,

Mënyrat e pranisë së Fjalës së Zotit në dimensionin njerëzor gjithmonë në vetë përmbajnë tri dëshmi: fuqia zbritëse e Shpalljes, prania e fshehtë e të pafundmes në të fundmen dhe fuqia ngritëse e kthimit.

Fuqia zbritëse e Shpalljes

Në kundërshtimin e ashpër të mendimeve gjatë definimit të natyrës së fjalës hyjnore, sunnitët dhe mu'tezilitët që nga vetë fillimi nuk niseshin nga nivele të njëjta shpirtërore. Duke e mbrojtur pakompromis pakrijueshmërinë e fjalës kur'anore, si plotësi të Shpalljes në përgjithësi, sunnitët pakusht nisen nga vetë burimi nga i cili del fjala e shpallur. Këtë pa dyshim në mënyrë të njëjtë e bëjnë edhe mu'tezilitët, por asisoj që të parët atë fjalë e sjellin në marrëdhënie të ngushtë me Zotin, si burim i saj, ndërsa këta të fundit kryekëput dëshirojnë ta lidhin me *mus'hafin* si formë historike dhe, në këtë mënyrë, si burim të vetëm në bazë të të cilit mund të vlerësohet natyra e fjalës kur'anore si e tillë.¹²

Ithtarët e teologjisë sunnite të Shpalljes, fjalën kur'anore e shikojnë në rend të parë si realitet *i gjallë* i cili që në zanafillën e vet është bërë i pranishëm në qenien hyjnore, është rrënjësor në qenien e tij në mënyrë të fjalës kurrë të pafolur - *el-kelime el-gajbijje* dhe në qenësinë e tij në mënyrën e fjalës së shpallur - *el-kelime ez-zahirijje*¹³. Meqë qenia dhe qenësia janë të pandara në vetë Zotin, mësuesit sunnitë kanë përfunduar se fjala e Zotit, nëse paraqitet në llojin e *sifat el-xhelali ve sifat el-kemali*, shpreh realitetin paraekzistues, i cili akoma nuk e ka përjetuar mëshirën e formësimit të tij të përkohshëm nëpërmjet fjalës dhe grafisë letrare të Muhammedit (a.s.). Ata thonë se formësimit me fjalë i ka paraprirë mëshira e formësimit shpirtëror të fjalës së Zotit, e cila me *penën* (kalem) e urtësisë hyjnore është shkruar mbi *levhi-l-mahfudh*, të cilën e marrin si prototip të natyrës së përsosur paraekzistuese të Muhammedit (a.s.) të afruar nën llojin e natyrës së botës dhe natyrës ideale të njeriut.¹⁴

"Ti drejtohu me fytyrë kah feja jote si besimtar i vërtetë, fesë së All-llahut, ndaj së cilës Ai i ka krijuar edhe njerëzit." (er-Rrûm, 30)

"Vërtet, ti je në një shkallë të lartë të moralit." (el-Kalem, 4)

Fenomen nebeskog objavljivanja, Glasnik RIZ SFRJ, Sarajevo 1985, n. 1, f. 37-48.

¹² Abdu'l Kahir el-Bagdadi, *El-Farku bejne-l-Firak*, Kajro, 1910, f. 108; Ebu'l-Hasan el-Esh'ari, *Kitabu-l-Ibane an usuli-d-Dijane*, Hajderabad, 1903, f.38; Esh-Shehrestani, *Nihajatu-l-Ikdam fi Ilmi-l-Kelam*, London, 1934, f. 269; Re{id Hafizovi}, *Novi naglasci u suvremenoj muslimanskoj teologiji*, "Glasnik" n. 4, f.13-21; Nerkez Smailagi}, *Leksikon islama*. "Svjetlost" Sarajevo 1990, f. 316-318; 323-324.

¹³ Muhammed Shahrur, *El-Kitabu ve-l-Kur'anu - Kirâe Muâsire*. Bejrut, 1992, f. 19-28; Ebu'l Hamid el-Gazali, *Ihjau Ulumi-d-Din II*. Kajro 1939. f. 90; Et-Taftazani, *El-Akidetu-n-Nesefijje*, Kajro 1335 h., f. 79; El-Fadali, *Kifajatu-l-Avam min Ilmi-l-Kelam*, Kajro 1315 h., f. 52; Muhsin Demirci, *op. cit.*, f. 50-69.

¹⁴ Për interpretimin e mëshirës paraekzistuese dhe kohore të formësimit shkrimor të fjalës hyjnore, sidomos janë të njohur letrarët sunnitë si Ibni Arebiu dhe Abdulkerim el-Xhili, të cilët kanë merita më të larta për promovimin e metodës alegorike në komentimin e revelacionit. Për më tepër shih: Ibn Arebi, *Fususul-Hikem II*, Bejrut 1980, f. 319-335; Abdulkerim el-Xhili, *El-Insanu-l-Kamil I*, Kajro 1981, f. 128 dhe *II*, f. 6-10; ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*. Diyanet i{leri Ba{kanl{u{u Yayınlar{, Ankara 1988, f. 12,13; Muhammed Husejn edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru ve-l-Mufessirun III*, Bejrut, p.d., f. 88; Fahrudin er-Razi, *El-Muhassal* ("Kelama giri{"), (përkthyer në turqishte nga Hüseyin Attay), Ankara 1978, f. 49-63.

Duke vendosur një hermeneutikë të këtillë teologjike në definimin e natyrës së *onto-teologjisë* sunnite, mësuesit fetarë të Islamit e transcendentuan Zotin në nivelin e qenësisë së Tij, të cilën në mënyrë të përsosur e mbulojnë *sifat el-xhelali* por, nga ana tjetër, atë e kanë sjellë në një raport të pashkëputshëm me botën e dukshme në nivelin e qenies, ku në mënyrë të përsosur e paralajmërojnë cilësitë e Tij pozitive apo *sifat el-kemali*. Në këtë mënyrë ata ia kanë arritur t'i shmangen skajshmërisë së transcendentimit të tejtheksuar të Zotit (*ta'til*), ose përbotshmërisë radikale (zbritjes në tokë) të Tij (*teshbih*). Gjatë kësaj ata veçanërisht theksojnë se cilësitë e qenies e të qenësisë hyjnore assesi nuk shprehin dy realitete të ndara dhe për nga natyra të ndryshme, por një realitet të njëjtë i cili në qenësinë e tij është një, i pandashëm (*ehad*), ndërsa në qenien e tij i vetëm (*vahid*).¹⁵

“Askush nuk është si Ai. Ai dëgjon dhe i sheh të gjitha.” (*esh-Shûra*, 11)

“Dhe kur të të pyesin robërit e Mi për Mua, Unë jam me të vërtetë afër...” (*el-Bekare*, 186)

Këtë mënyrë të interpretimit vendosmërisht e përkrahin dhe mbrojnë mësuesit sunnitë, siç janë hanbelitët dhe zahiritët, por mund të vërehet se kësaj rreptësisht i janë kundërvënë racionalistët radikalë muslimanë, në historinë e mendimit musliman të njohur si *mu'tezilitë*. Ata kanë kundërshtuar çdo diskutim për fjalën e shpallur të Kur'anit në kuptimin e natyrës së saj të pakrijuar. Duke kërkuar që fjala e shpallur e Zotit kryekëput të shikohet dhe interpretohet nga perspektiva e të folurit të përditshëm njerëzor, të cilin e ka pranuar si veshje të vetën historiko-letrare, *mu'tezilitët* me këtë nuk kanë guxuar të bëjnë një lëvizje dhe zhvendosje të *subjektit ontologjik*, me çka nënkuptohet Zoti, në *subjekt antropologjik*, d.m.th. njeriun¹⁶. Në themel të caktuar për *onto-teologjinë* sunnite, duke i mbetur besnikë deri në fund bindjes së tyre, ata vetëm refuzonin çdo lloj bisede për cilësitë hyjnore, në llojin e të cilit do të mund të vendosej njohja metafizike për jetën e brendshme hyjnore - *onto-teologjia* dhe për raportin e Zotit dhe botës nën llojin e takimit të plotë të mbinatyrshmërisë hyjnore dhe rendit natyror në botë - *kosmologji*, e sidomos refuzojnë çdo bisedë për cilësitë hyjnore nën hijen e fjalës së shpallur, në rast se diskutimi i tillë në fund e intereson njeriun, të cilit në veçanti do të mund t'i ishte drejtuar fjala e Shpalljes. Prandaj ata kundërshtojnë thënien e mësuesve sunnitë se fjala e Zotit në vete përmban çfarëdo cilësishë nëpërmjet të cilave Zoti, kushtimisht, do t'i kuptonte gjërat e jetës së jashtme dhe do t'i drejtonte rrjedhat e asaj jete. Nëse ekzistojnë çfarëdo cilësishë, atëherë ato, thonë këta, nuk paraqesin çfarëdo lloj gjendjesh apo fuqishë ndërmjetëse midis Zotit dhe botës, por kushtimisht janë të bashkuara me esencën hyjnore, ashtu që Zoti prek në botën e dukshme me njohurinë dhe urtësinë e Tij burimore dhe të atypëratyshme.¹⁷ Kjo është e qartë, thonë *mu'tezilitët*,

¹⁵ Të kuptuarit e këtillë të *onto-teologjisë* muslimane nga konteksti i fjalës së pakrijuar hyjnore, njësoj e kanë kuptuar literalisht të cilët janë quajtur *ehlu-l-huruf*, të cilët në vetë grafinë kur'anore kanë kuptuar dinamikën e brendshme të fjalës “pa za e pa shkroja” të Zotit, si edhe literalistët nga mesi i *zahiritëve*, si p.sh. Ibn Hazmi. Për më gjerë shih: Ibn Hazm, *Fisal III*, Kajro 1317 h., f. 5; İsmail Cerrahoğlu, *ibid.*, “Felsefi Tefsirleri”, f. 33-39; *MEB islâm Ansiklopedisi*. v. 11, f. 242-245; v. 6, f. 538-545.

¹⁶ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. A.Ü.İ.F. 1967, f. 73-76.

¹⁷ Më gjerësisht shih: Re{id Hafizovi}, *Novi naglasci u suvremenoj muslimanskoj teologiji*, “Glasnik” n. 4, f. 14-20; Ibn Hazm, *ibid.*, f. 5.

nga vetë fakti se fjala e Zotit nuk shpall qenësisht fshehtësinë e jetës hyjnore, por synimet origjinale të dëshirës mirëdashëse hyjnore.¹⁸

Mësuesit fetarë të ehli sunnetit i refuzuan të gjitha qortimet mu'tezilite lidhur me fjalën e pakrijuar të Zotit, duke arsyetuar njëzërit se mësimi i tillë i tyre rrjedh nga vetë teksti i Shpalljes dhe, si i tillë, nuk është nxitur me qëllim që t'i hipostazojë apo t'i qenësojë atributet hyjnore, si entitete të veçanta në Zotin, por që mësimi i tillë shkon pikërisht drejt asaj që ta mbrojë dinjitetin e fjalës së Zotit në nivelin metahistorik dhe historik, për shkak se shpreh fuqinë burimore të të folurit hyjnor, qoftë nëse shikohet si cilësi e pandarë e qenies dhe qenësisë hyjnore (*kelamull-llah*), qoftë si instrument i raportit të pashkëputur të botës mbinatyrore me atë natyroren (*kelimetull-llah*), aq më tepër nëse amshueshmëria e fjalës hyjnore shtrihet edhe në syprinën e gjuhës njerëzore dhe kulturës së përgjithshme njerëzore.¹⁹

"Fjalët e All-llahut nuk kanë të ndryshuar." (Junus, 64)

"Edhe sikur deti të ishte ngjyrë për t'i shkruar fjalët e Zotit tim, më parë do të shterej deti sesa fjalët e Zotit tim..." (el-Kehf, 109)

*Pakrijueshmërinë e fjalës së Zotit dhe, në këtë mënyrë, amshueshmërinë e saj, thonë sunnitët, e dëshmojmë dhe e mbrojmë për shkak se ajo fjalë në themel është e ruajtur.*²⁰

"Lexo nga Libri i Zotit tënd atë çka të shpallet. Askush nuk mund t'i zëvendësojë fjalët e Tij, e as ti nuk do të gjeshë strehim përveç se tek Ai." (el-Kehf, 27)

Domethënë, fjala kur'anore është e ruajtur me dinamikën e pashtershme të shpirtit hyjnor, reflektimet e së cilës Shpallja nuk i ka transmetuar vetëm nëpërmjet fjalës së historizuar të Zotit, por ato janë bartur qysh më parë me lëvizjen krijuese hyjnore dhe mëshirën e formësimit, të cilën Zoti e ka kryer në sferën e natyrës së kuptuar e të pakuptuar të çdo gjëje të krijuar.²¹ Ai shpirt i njëjtë hyjnor, në këtë mënyrë e zbukuron mbarë natyrën e krijuar si shenjë e dinjitetit të saj shpirtëror, sidomos atë mbi të cilën mëshira e formësimit ka derdhur bekimin e urtësisë dhe paraqet *amanet* për fjalën e shpallur të pakrijuar të Zotit, nga njëra anë, por gjithashtu edhe *amanet* të *besimit njerëzor*, i cili është, sigurisht *shpallje e njeriut* për Zotin apo fjalë e përgjigje njerëzore ndaj thirrjes hyjnore në bashkëjetesën e amshueshme bashkiake.

¹⁸ Duke bërë studim rreth fjalës hyjnore të Zotit, e sidomos në kontekstin e gjuhës së Shpalljes, me të cilën ajo është bartur, mu'tezilitët ua zënë për të madhe sunnitëve se me shqyrtimin e tyre të fjalës së pakrijuar të Zotit, në mënyrë direkte kanë prekur në urtësinë religjioze hebraiko-kristiane. Më gjerë rreth kësaj shih: W.M. Patton, *Ahmed ibn Hanbel and the Mihneh*. Leiden 1897, f.310-311; G. Sholem, *Gnosticism, Mysticism and Talmudic Tradition*. Jerusalem, 1969, f. 35-60.

¹⁹ Imam-i Buhari, *Halku-l-Ef'ali-l-Ibad* ("ilahia Kelamın Müdafası", përkthyer në turqishte nga Yusuf Özbek), İstanbul 1992; Re{id Hafizovi}, *Kur'an - nestvorena Rije~ Bo`ija*, në "Kur'an u Savremenom dobu" (red. Enes Kari}). "Svjetlost", Sarajevo 1991, f. 260-261.

²⁰ Fjala e Zotit në rend të parë është ruajtur nga natyra hyjnore e cila është burim i pashtershëm i jetës dhe urtësisë, e për shkak të kësaj dëshmojmë se ajo del nga vetë qendra e jetës hyjnore, duke zbuluar në mënyrë analoge në mbulesën e vet historiko-letrare shenjat themelore të jetës dhe urtësisë së tillë. Tiparet e tilla para së gjithash i njohim në vetitë e asaj fjale, të cilat paraqesin analogjitë e cilësive (atributeve) të qenies hyjnore që shtrihen mbi botë si realitet i gjallë i gjithëpërfshirjes së Zotit. Për më tepër shih: Sejjid Hussein Nasr, *Kur'an - Bo`ija rije~, izvor znanja i dje-la*, në "Kur'an u savremenom dobu", f. 30; Re{id Hafizovi}, *ibid.*, f. 261.

²¹ F. Schuon, *Understanding Islam*, (përkthim i Reshid Hafizoviqit në boshnjakishte - tekst i pabotuar), f.11-12.

Duke iu falënderuar një besimi të këtillë të fjalës njerëzore dhe hyjnore, në prapavijën e së cilës qëndron natyra dhe mbinatyra, e që në teologji emërtohet me raportin *Shpallje-fe*, është krijuar një hapësirë njoyore për takimin e natyrës së pakrijuar hyjnore dhe asaj të krijuar njerëzore, ndërsa ajo hapësirë është garantuar dhe përjetësuar me aktin e regjistrimit të urtësisë burimore hyjnore në zemrën e Muhammedit (a.s.). Ajo urtësi nuk kumboi në shpirtin e Muhammedit (a.s.) nën llojin e fjalës së shqiptuar, sepse zërin e Zotit asnjë peygamber kurrë nuk e ka dëgjuar, por ajo është përhapur në kuptimin e fjalës së pashqiptuar si fuqi frymëzuese, si *fjalë-mendim - Emrî Ilâhî*, e cila me forcën frymëzuese të urtësisë hyjnore mbin në zemrën e peygamberit.²²

E thënë me gojën e Peygamberit të Zotit, (a.s.), fjala e Zotit bëhet fjalë e thënë apo e shpallur brenda së cilës përhapen jehonat shpirtërore të urtësisë hyjnore dhe shkëlqimit të natyrës hyjnore të mbajtura nga gjeniu i natyrës njerëzore. Ajo fjalë në urtësinë teologjike shihet si shpallje në mënyrë të dyfishtë: në kuptimin e Shpalljes zbritëse-lexuese nga Zoti për njeriun, brenda së cilës mbisundon vizioni burimor dhe përpjekja që njeriu të jetë shpirt i gjallë i cili do ta mbajë vulën dhe kurorën e mëshirës hyjnore të formësimit; dhe si shpallje ngritëse-njohëse nga njeriu drejt Zotit, *dhikrull-llah*, në shenjë të fesë e cila madhëron Zotin dhe pandërprerë përkthen të kalueshmen në të amshueshme, mëkatoren në të pastër, të krijuarën në të pakrijuar, të fundmen në të pafundme.²³

“... e kur ju lexohen ajetet e Tij, ua forcojnë besimin dhe që mbështeten vetëm te Zoti i tyre.” (*el-Enfal*, 2)

Një gjë e tillë, natyrisht, nuk është aspak vështirë të vërehet në gjuhën me të cilën është shpallur dhe në të cilën është thënë urtësia e fjalës së pakrijuar të Kur'anit, struktura metagjuhësore e së cilës shpreh indin e gjallë lidhor ndërmjet urtësisë hyjnore dhe ligjshmërive që sundojnë në kozmos dhe brenda bashkësisë së gjallë të fesë (*Ummë*). Ajo marrëdhënie vazhdimisht mbijeton edhe në kontekstin e gjuhës njerëzore dhe kulturës njerëzore të cilën e krijon fjala e Zotit dhe fjala e njeriut, jeta e të cilit buron nga thellësitë e paprekshme të natyrës njerëzore dhe hyjnore.

“Ne e krijuam njeriun dhe e dimë çka i dëshiron shpirti i tij, sepse Ne te ai jemi më i afërt se damari i qafës ... ai nuk belbëzon asnjë fjalë e të mos jetë afër tij vigjilenti i gatshëm.” (*Kaf*, 16, 18)

Prania e fshehtë e të pafundmes në të fundmen

Të gjitha bisedat që janë bërë rreth Fjalës së pakrijuar të Kur'anit në periudhën klasike të mendimit musliman, janë nisur nga brendia e vetë fjalës, duke u sjellë në hapësirën natyrore të hyjnores e të njerëzores, të cilat akoma nuk kanë qenë përmbajtje e formësuar e kulturës së mendimit.²⁴ Dihet se si teologjia në përgjithësi, po ashtu edhe

²² *Ibid.*, 45-47; po ashtu ismail Hakkı Bursevi, *Ruhu-l-Bejan*, v. X (komenti i sures *el-Inshirah*), f. 461-466.

²³ Si përmendore e përhershme, Fjala e Zotit në plotësinë dhe pjekurinë e saj të urtë e shpallur në mënyrën e arsyes të ndritur me besim, ka nxjerrë dy komponente qenësore, respektivisht relacionin Zot-njeri dhe kongjenialitetin Fjalë hyjnore-fjalë njerëzore, prej të cilave është zhvilluar Shpallja si fjalë e dhënë nga Zoti. Për më gjerë shih: Ibn Tejmijje, *Xhebab ehlu-l-ilmi ve-l-iman*, Kajro, 1907, f. 74-80; E. Rosenthal, *Studia Semitica II*, Cambridge, 1971, f. 137.

²⁴ Dallimet në pikëpamjet e atëhershme, sidomos midis sunnitëve dhe mu'tezilitëve shihen në atë se, para së gjithash, sunnitët fjalën përkatëse janë përpjekur ta kuptojnë nga rrethi i asaj dinamike të amshueshme që zhvillohet në shtrirjen e raportit të natyrës njerëzore e hyjnore në mënyrën e fjalës së amshuar që paraqitet nën llojin e *Shpalljes* dhe në dritën e fesë, ndërsa mu'tezilitët, duke refuzuar çfarëdo bisede për atributet

revelacioni, paraqesin segmente qenësore dhe nivele të rëndësishme të fjalës së pakrijuar kur'anore, por dihet edhe ajo se nivelet përkatëse nuk do të thoshin gjë po të mos buronin nga thellësitë e ekzistencës hyjnore, si dhe nga besimi në kuptimin e realitetit i cili në fillim paraqitet në kontekstin e fjalës së amshuar hyjnore si natyrë gjithpërfshirëse e çdo gjëje, e të kuptueshmes dhe e të pakuptueshmes, e pastaj edhe si *tokë e jetës* në të cilën pashkëputshëm ngjan derdhja e *natyrës* së njeriut në *kulturën* e tij.²⁵ Nëse mu'tezilitët dëshirojnë sadopak ta nxisin, sipas mendimit të tyre, *përhershmërinë e domethënies së Kur'anit të krijuar*, atëherë ata duhet patjetër ta mbajnë pandërprerë të varur nga thellësia dhe përhershmëria e fjalës njerëzore e cila përpiqet në shumë kahe nga jashtë ta shpallë atë që është njeriu në vetveten e tij. Mirëpo, pa thellësinë trans-historike të njeriut, e cila është vendlindja e vërtetë shpirtërore, nuk do të arrihet përhershmëria e pashterur e gjuhës njerëzore në përgjithësi.

Drejtimi i sunnizmit, me çdo kusht dëshiron ta mbrojë parimin e pakrijueshmërisë dhe, në atë mënyrë natyrën e amshueshmërisë dhe përhershmërisë së fjalës së Kur'anit edhe në kontekstin e gjuhës së përditshme njerëzore dhe kulturës njerëzore në përgjithësi, por në atë mënyrë asnjëherë pa e humbur parasysh kuptimin e çmuar të fjalës së Zotit, që asaj fjale i jep fuqi të mjaftueshme që nën llojin e *Shpalljes* i dhurohet botës së njeriut. Duke u zbritur në zemrën e Pejgamberit (a.s.), fjala e pakrijuar e Kur'anit vullnetarisht pranon shprehjen e shkruar të gjuhës njerëzore, duke ruajtur përgjithmonë në vete shpirtin e urtësisë dhe dinjitetit hyjnor. Duke iu bërë e njohur të gjithë njerëzve, nëpërmjet Pejgamberit (a.s.), kjo fjalë e shpalljes kërkon që edhe njeriu t'i hapet asaj me të gjitha simbolet dhe format e veta shprehëse.²⁶ Ajo e kërkon këtë që ta ndërtojë botën e njeriut me fuqinë dhe zotësinë e saj të pafundme, zotësinë e fjalës së amshuar dhe t'i njohë *format dhe shprehjet e saj gjithmonë të reja* në shenjat e çdo çasti të ri kohor.²⁷

“Çdo informim ka kohën e vet dhe ju do ta dini.” (el-En'am, 67)

Tiparet themelore të natyrës së fjalës së pakrijuar të Kur'anit, të cilat i njohim në dimensionin e besëlidhjes dhe kongjentalitetit, janë shenjat e para të amshueshmërisë dhe rinisë së pakalueshme të fjalës së shpallur në kohë.²⁸

hyjnore, në atë mënyrë e kanë larguar çfarëdo mundësi të raportit midis njeriut dhe Zotit, duke e zbërthyer kështu tërë bisedën për amshueshmërinë e fjalës kur'anore në nivelin e gjuhës e të kulturës njerëzore. Kështu ata vetëm e kanë legjitimuar fjalën e njeriut për fjalën e Zotit, Shpalljen e kanë përkthyer në teologji, onto-teologjinë në antropologji, fenë në kulturë. Shih: M.M. Sharif, *Historija islamske filozofije I*, A.C. Zagreb, 1988, f. 159-163; 219-223.

²⁵ İsmail Hakkı Bursevi, *op. cit.*, f. 501-502; po ashtu Ebu Hanife, *el-Fikhu-l-Ekber I*, Bejrut, 1979, f. 73.

²⁶ S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, f. 43-45; po ai, *Kur'an-Bo'ija Rije-*, *izvor znanja i djela*, në “Kur'an u savremenom dobu”, f. 27-28.

²⁷ Revelacioni ose fjalët kur'anore i shpallen njerëzimit me qëllim që njeriu të ndjehet mirë në këtë botë, që është në pajtim me vetë natyrën e krijimit të njeriut. Sa më e pranishme të jetë Fjala e Zotit në botën e këtyllë, aq më e afërt do të ishte ajo për njerëzit. Ndjenjën e tillë të bashkëjetesës së natyrës dhe mbinatyrës fjala e pakrijuar e Kur'anit e ka nxitur në të gjithë librat hyjnorë. Shih: Sejjid Muhammed H. Tabataba'i, *El-Kur'an fi-l-Islam*, Teheran, 1404 h., f. 97.

²⁸ Njësoj, pas kësaj amshueshmërinë e saj në kohë e siguron të folurit e pakusht e Muhammedit (a.s.), të cilin e kanë formësuar fjalët dhe veprat e tij në kuptim të të përsiaturit personal të fjalëve të Kur'anit në kuptimin e praktikës së obligueshme në mënyrën e të *menduarit* (Hadith), si dhe nën llojin e të përkthyerit të asaj fjale në realitetin e bashkëjetesës me të tjerët në kuptimin e mendimit të paprekur në mënyrën e *praktikës* ose *orto-*

Me fjalët dhe veprat e veta Muhammedi (a.s.) e mëson botën se fjala e Kur'anit, të cilin e ka pranuar nga Zoti, shënon tre realitete të rëndësishme pa të cilat bota e njeriut nuk do të mund të ekzistonte. Kështu, në një drejtim ajo paraqitet si natyrë e paprekur e botës dhe e njeriut - *Fitretull-llah*, në tjetrin si formacion ideal shoqëror i shprehur në kuptimin e metaforës kur'anore *litar i Zotit - hablull-llah*, që lidh çdo gjë, ndërsa nën llojin e tretë si *fe* e cila është hapësira e vetme nyjore shpirtërore në të cilën në mënyrën më të drejtpërdrejtë takohen natyra dhe mbinatyra si një *akt i përhershëm* i Zotit dhe njeriut. Duke e shpallur këtë brendësi qenësore të fjalës së pashpallur të Kur'anit, Muhammedi (a.s.) njëkohësisht shpall edhe fjalën e vet personale dhe veprat e veta në kuptimin e shpalljes së veçantë apo ekzegjezës dhe hermeneutikës së zbatuar në materialin e shpallur, në dritën e besimit personal si përgjigje e përsosur për fjalën e dhuruar hyjnore. Sinqeriteti trans-historik i Muhammedit (a.s.) për Zotin bëri që gjuha njerëzore, si themel i kulturës së përgjithshme njerëzore, i nderuar me hyrjen e fjalës së Zotit në horizontet e tij morfologjike e semantike, ta fitojë fuqinë e amshuar të vetëmëkëmbjes. Duke zbuluar në vete kuptime gjithnjë e më të reja, gjuha e njeriut bëhet nxitëse dhe shprehëse themelore e amshueshmërisë së Kur'anit në kuptimin e trupëzimit të tij letrar mbi pergament, fotografi prototipe e të cilit është *levh-i-mahfudhi*.
“Po, ai është Kur'an madhështor, në një pllakë të ruajtur mirë.” (el-Buruxh, 21-22)

Është e qartë se fjala apo fjalë nuk e shprehin vetveten, por shprehin qenësinë e atij i cili i shënon apo i shqipton. Prandaj, pas çdo fjale apo fjalie shtrihet natyra njerëzore apo natyra hyjnore. Duke shënuar apo duke shqiptuar një fjalë secila natyrë krijon rrethin e vet kulturor apo kulturën e vet personale. Vetëm fjala e cila del nga burimi i jetës, fjala e cila ka qenësinë e saj ose rritet nga qenësia si burim i saj, vetëm ajo fjalë është në gjendje ta krijojë atë që gjuha njerëzore e quan kulturë.

Vetëm në gjirin e spiritualitetit semitik fjalët burojnë nga përvoja e përditshme jetësore dhe hyjnë, si të tilla, në përshkrimin e frymëzuar fotografik të tekstit të shenjtë, duke shënuar njëkohësisht format e ndryshme të përvojës njerëzore. Vetëm atje fjalët i prekin domethëniet e tyre të vërteta, sepse fjalët dhe emrat atje janë njësoj gjësende dhe qenie që drejtpërsëdrejti dalin në ekzistencë ose papërshtatshmëria e tyre ekzistenciale me simbole gjuhësore i bën pjesërisht të pranishme në ekzistencë.

Duke pasur parasysh këtë simbolikë të mentalitetit semitik brenda spiritualitetit të të cilit asgjë nuk ndodh vetvetiu por vetëm sipas paracaktimit mirë të planifikuar nga Zoti, atëherë nuk duhet harruar se u duhet mbetur deri në fund besnik atyre shenjave apo simboleve, aq më tepër që në gjirin dhe në gjurmën e atij spiritualiteti të njëjtë ka buruar dhe botës i është shpallur edhe fjala kur'anore, e cila nuk ka ardhur sipas tekeve të Muhammedit (a.s.), por sipas frymëzimit të fuqishëm që ka arritur plotësinë e saj të dukshme dhe pjekurinë ideore.

“Ai nuk flet me hamendje. Ajo nuk është tjetër, vetëm se shpallje që shpallet.” (en-Nexhm, 3-4)

Duke hyrë në esencën e gjuhës arabe të Shpalljes, fjala e pakrijuar kur'anore atë gjuhë e bën të denjë për t'u radhitur në rendin e gjuhëve të përcjella me *Vahj* me të cilat thurret gjuha e devotshmërisë dhe urtësia e shpallur nga Zoti. Kjo besimtarit arab, si dhe cilitdo tjetër, pavarësisht se cilit grup kombëtar i takon, i jep fuqi për formësime të tjera shpirtërore, dëshmi dhe rrëfime, si në nivelin e vetëqenësisë, ashtu edhe në nivelin e organizimit të ri dhe më të përhershëm socio-kulturor dhe ngritjes në bashkësinë e pazgjidhshme të *ummetit të Zotit*.

Nëpërmjet gjuhës fjala kur'anore realizon komunikimin e Zotit me njeriun duke iu falënderuar fuqisë burimore, e cila që nga lashtësia në mënyrë të pashkëputshme e lidh njeriun dhe Zotin me fatin e bashkëjetesës së paevitueshme. Nën hijen e pranisë së tillë, duke formuar një popull të ri, vëllazërinë shembullore shpirtërore, fjala e Zotit, me vetë atë që zhvillohet në një gjuhë të një populli mbi të cilin mbisundon, bëhet autentike me të në nivelin e integritetit mbinacional të të gjithë të devotshëmve dhe besimtarëve.

“Ata të cilët besojnë dhe zemrat e të cilëve me përmendjen e All-llahut qetësohen - kur përmendet All-llahu u qetësohen zemrat, apo jo!?!...” “Dhe ua ka bashkuar zemrat e tyre. Sikurse ta shpenzosh tërë atë çka ekziston në tokë, nuk do t'i kishe bashkuar zemrat e tyre kurse All-llahu i ka bashkuar.” (er-Rra'd, 28 dhe el-Enfal, 63)

Mendimi kur'anor i cili del nga fjala e Shpalljes dhe njëkohësisht si Fjalë e Zotit në gjuhë, qenësisht është mendim pa kufij, sepse në vete bashkon mbinatyrën dhe natyrën, Shpalljen dhe fenë, Zotin dhe botën, të gjithë shekujt dhe të gjithë nënqiejt. Për të çdo gjë është njësoj e rëndësishme, bashkësia në të vërtetë për të është ambient i natyrshëm autentik në të cilin rritet individi individualisht, gjë të cilës ajo i jep rëndësi sa edhe një populli të tërë.

“Të gjitha kafshët që ecin nëpër tokë dhe të gjitha shpezët që fluturojnë me krah të vetë, janë bashkësi sikurse ju. Në Libër nuk kemi lënë gjë mangut.” (el-En'am, 38)

Sipas kësaj, ajo fjalë jo vetëm që na afrohet neve me ngjarjet si p.sh. gjëra moti të kaluara të cilat akoma zbehtë jetojnë në naracionin reminiscent të Kur'anit, por në çdo çast na përfshin përbrenda dhe na mund me rëndësinë e atyre ngjarjeve, të cilat me fuqinë e shpirtit mbinatyror e ndezin hapësirën tonë të përgjithshme jetësore dhe e fusin në ngrohtësinë sërish të zgjuar të ndërhyrjeve të përhershme hyjnore.²⁹

“A nuk e sheh se All-llahu di çka ka në qiej dhe në tokë? Nuk mund të ketë pëshpëritje midis treve e Ai të mos jetë i katërti, e as në mes të pestëve e Ai të mos jetë i gjashti; as më pak se kaq e as më shumë, e Ai të mos jetë me ta kudo qofshin.” (el-Muxhadele, 7)

Duke dalur me gjuhë mbi skenën historike fjala kur'anore në rend të parë synon ta shpallë Zotin si të vetmin Mbisundues të historisë, i cili mendimit njerëzor i shpallet me veprat e veta, me një qëllim të vetëm, ta bartin pamjen e plotë të realitetit që nga krijimi i botës e deri në plotësimin e kohës.

Amshueshmëria e fjalës kur'anore nuk është shprehur vetëm në Shpalljen, por gjithashtu edhe në besimin tonë personal si një lloj i shpalljes së njeriut Zotit në kuptimin e përgjigjes ndaj fjalës së dhuruar dhe të besuar hyjnore. Ai besim, si një akt i përhershëm, është diçka më intime në zemrën e njeriut, që, njëkohësisht, bashkon dhe ndan natyrën njerëzore dhe hyjnore, duke i lidhur në nyje të pazgjidhur të besimit fjalën hyjnore dhe njerëzore, që thirren në mënyrë të ndërsjellë. Besimi si bazë jetësore mbi të cilën mbahet bota dhe njeriu në të, në vete pranon farën e fjalëve hyjnore të cilat natyra e njeriut i përthith dhe i riprodhon në mënyrën e vet në hapësirën e rrethit të vet kulturor. Feja, si sinonim për natyrën njerëzore, është pranuese e fjalës hyjnore që është e dhënë në Kur'an, dhe ajo në planin ekzistencial është shenjë e përhershme e mbijetesës së njeriut, të cilin, ndonjëherë, e paraqet si shkencë të pastër, ndërsa në planin kulturor-njohës gjithmonë e shpall si shndërrimin e pakëputur të natyrës njerëzore në më të përsosur, nën shenjë mbrojtëse të vlerave më të larta kulturore.³⁰

²⁹ Re{id Hafizovi}, *Ibn Arebijevo filozofsko-teolo{ko u-enje o Logosu*, Zenica 1995, f. 115-121.

³⁰ Rreth kësaj tematike që ka të bëjë me Fjalën e Zotit, si në aspektin meta-historik po ashtu edhe të zbritur në histori, shih: *Kur'an i Naltë*, në “Kultura Islame”, Organ i Komunitetit Musliman Shqiptar, 1942, f. 64-83.

Kështu, fjala kur'anore, e rrënjosur thellë në natyrën njerëzore si pamje e jashtme e fesë, duke i shpallur simbolet themelore të natyrës njerëzore, rritet dhe lulëzon në njomëzat e panumërta të fesë, *shuabu-l-iman*, të cilat me rritjen e tyre shprehin synimin burimor që të kapërcehet humnera midis Qiellit e Tokës dhe ato sërish të bëhen një. Kurse feja, shikuar në kontekstin e të folurit dhe të vepruarit njerëzor, paraqet akordin më të bukur të asaj melodie qiellore e cila tingëllon dhe përhapet nëpër hapësirat e natyrës njerëzore si këngë e titulluar që lavdëron Zotin, *tesbih*, si ftesë e cila thërret në bashkëjetesë të përhershme të natyrës njerëzore dhe hyjnore. Me një fjalë, fjala e pakrijuar kur'anore, e cila mbi vete merr tiparet e fjalës njerëzore, nxit shpirtin e të folurit njerëzor, që ky lajmëtar i burimësisë gjithmonë të re e të paprekur të jetë shenjë dhe dëshmi e përhershme e natyrës së saj të pakrijuar dhe rinisë së pakapërcyer në këtë nënqiell.³¹

Fuqia ngritëse e kthimit

Duke i përcjellë gjurmët e *Vahjit*, vërejmë se ato fillojnë në qiellin më të lartë, në *levh-i mahfudh*, si etapë paraekzistuese e zhvillimit të tij, e më pastaj nga *Il-lijuni ai (Vahji)* nisat drejt qiellit më të ulët, që t'i shpallet botës së melekëve dhe që më në fund të mësohet I dërguari i All-llahut, meleku Xhibrili-l-Emin, të cilin e priste shpallja graduale e Kur'anit në zemrën e Muhammedit (a.s.).

Shpallja e këtyre graduale e Kur'anit ka qenë e domosdoshme, për shkak se vetë Zoti është obliguar që Shpalljen përfunduese Vetë ta mbrojë nga shtrembërimet. Shpalljet e mëparshme ua ofroi dhe ua besoi njerëzve që t'i ruajnë, e këta i humbën, ndërsa për këtë të fundit Vetë u betua se do ta mbrojë deri në ditën e fundit.

“Ne, me të vërtetë, e kemi shpallur Kur'anin dhe pa dyshim Ne jemi mbrojtësit e tij.” (el-Hixhr, 9)

Meqë këtu bëhet fjalë për kalimin e Kur'anit nga e amshuara në kohoren, atëherë më mirë do të ishte të mbetemi në gjurmët e rrëfimit kur'anor lidhur me këtë dhe në pozitat e thënieve të Pejgamberit (a.s.) të cilat e dëshmojnë këtë, sepse kjo do të ishte mënyra dhe rruga më e mirë për shqyrtimin e tematikës në fjalë.³²

“Po, ai është Kur'an madhështor, në një pllakë të ruajtur mirë.” (el-Buruxh, 21-22)

Mësuesit e sunnizmit legalist nuk futen në zgjidhje më të thellësishme të këtij procesi, se si është shkruar Kur'ani në *Levh-i mahfudh* dhe si ka filluar “të qenurit” e tij. Në këtë drejtim ekziston një hadith, të cilin e transmeton Ibni Abbasi, i cili thotë: “All-llahu krijoi pllakën e ruajtur mirë në distanca kohore prej njëqind vjetësh; pastaj, para se t'i krijojë krijesat, All-llahu i tha penës: “Shënoje dijen Time në krijesat e mia.” Dhe kështu rrodhi jeta deri në Ditën e Gjykimit.”³³

Mirëpo, sërish përjashtim bëjnë disa mufessirë dhe ithtarë të ezoterizmit sufist, të cilët lidhur me çështjen e mësipërme transmetimit të Ibn Abbasit i kanë dhënë interpretime eminente. Sipas interpretimit të tyre *Pena* paraqet transformimin e parë të së Vërtetës, ashtu siç është ajo në vetvete dhe shprehja e saj në atë që është krijuar, në të vërtetë në

³¹ Abu Hamid el-Gazali, *Nesuvistlost filozofa*, Zagreb 1993, f.133-58; Re{id Hafizovi}, *O na-elima islamske vjere*, f. 95-110.

³² Para se të lejojë Zoti që Kur'ani të zbresë në “qiellin më të ulët”, Ai e jep përkufizimin e Kur'anit dhe zbulon vendin e fshehur ku është i shkruar dhe i ruajtur me kujdes Kur'ani në tërësi dhe në gjuhën e tij, ashtu që asnjë qenie prej zjarri apo drite të mos mund t'i afrohet. Aty ku vetëm Zoti e di e askush tjetër. Ismail Bardhi, *Fenomen primopredaje Kur'ana* (Punim diplome), Sarajevo, 1986, f. 7.

³³ *Tefsiru-sh-Shefkani*, v. V, f. 415; po ashtu shih sidomos Imam-i Buhari, *op. Cit.*

mënyrën e cila i takon vetëm Zotit, sepse ky fenomen pa përjashtim ka të bëjë me dijen e Zotit e cila deri atëherë, por as tani në tërësi, asnjërit nuk i është njoftuar dhe interpretuar. Megjithatë *Pena*, d.m.th. paraqet kalimin e përhershëm të Zotit nga fshehtësia absolute në zbulimin e pjesërishtë në *levh-i mahfudh*, kjo akoma në përgjithësi shpreh atë fshehtësi - *gajb*, kurrë të arritshme. Raporti i qenies së Zotit ndaj *Penës* dhe *levh-i mahfudhit* është analog me raportin ndërmjet *mendjes* dhe *shpirtit*, ku mendja paraqet penën me të cilën në shpirtin e njeriut, si pllakë, shkruhet urtësia dhe udhëzimi i pranuar nga Zoti.³⁴

Bazën për qëndrimet e këtilla ata e gjejnë në *hadithin* e Pejgamberit (a.s.) ku thuhet: “Gjërat e para që i krijoi All-llahu ishin mendja dhe pena.”³⁵ Ndërsa edhe njëra edhe tjetra në simbolikën e ezoterizmit shënojnë dy anët e shpirtit të Muhammedit (a.s.), për të cilën si bazë merret hadithi tjetër i Pejgamberit (a.s.), që thotë: “Gjëja e parë që pat krijuar All-llahu, o Xhabir, ishte shpirti i të Dërguarit tënd, i cili u shndërrua në *penën* më të lartësuar dhe *mendjen* e parë.”³⁶

Kjo mënyrë e shpalljes së Kur’anit ishte e domosdoshme në pranimin e të Vërtetës, sepse zemra e Pejgamberit (a.s.), megjithatë ka qenë përgatitur në mënyrë të veçantë për këtë, nuk ka mund që të Vërtetën hyjnore ta pranojë menjëherë dhe drejtpërsëdrejti nga Zoti. Duke e pranuar të Vërtetën e Kur’anit, qoftë ajo edhe e pastruar në vrullin e saj të ndritur, Pejgamberi (a.s.), thuajse po pëlciste në ankthin e tij shpirtëror, derisa Fjala e All-llahut i zbriste në zemër.³⁷

Duke e pranuar fjalën e Kur’anit, Pejgamberi (a.s.) e mban në mend porosinë e Zotit (xh.sh.), pastaj Xhibrili ia mëson domethënien e asaj porosie, e atëherë ua dikton në penë shkruarve të vet dhe me kujdes ndjek shkrimin e Shpalljes. Bashkë me shkruarve ai ka edhe grupin e atyre të cilët e mbajnë në mend Kur’anin - hafizët, ashtu që edhe me anën e tyre ta kontrollojë saktësinë e fjalëve të shkruara. Deri në çastin e shkrimit, fjala e Zotit ndjek rrugën e saj shpirtërore e pastaj shkruhet në letër dhe shndërrohet në *Librin e shkruar, Kitabu-l-merkûm*.³⁸

Pra, etapa metahistorike e Shpalljes kalon në etapën e saj historike e cila paraqet periudhën prej 23 vjetësh, aq sa edhe ka zgjatur zbritja e Kur’anit nga qielli më i ulët në zemrën e Pejgamberit (a.s.).

Ashtu siç kalonte Kur’ani në *gjendjen e tij më të pastër* si fjalë e Zotit në *vete* në etapa nga njëra gjendje qiellore në tjetrën³⁹, në *pllakën e ruajtur mirë*, në shpirtin e Xhibrilit e prej aty në zemrën e Pejgamberit (a.s.), sipas rendit të njëjtë ai ndjek hapin historik gjatë gjithë shpalljes së tij, deri në versionin e tij të shkruar - *Mus’haf*.

Para se ta jepte të shkruhet fragmentin e shpalljes së posapranuar, Muhammedi (a.s.) në fillim do t’ua recitonte atë me zë besimtarëve, pastaj as’habëve të tij të besueshëm që ta mbajnë mend, nga zemra në zemër, nga mendja në mendje, e pastaj shkruarve të Shpalljes që ta shkruajnë në materialin për shkrim. Duke i nxitur besimtarët që t’i mbajnë në mend fjalët e Zotit të shpallura gradualisht, Muhammedi (a.s.) me atë rast përpiquej që tek ata ta zhvillojë ndjenjën e veçantë për vërtetësinë e fjalës së Zotit dhe

³⁴ Shih: Ismail Bardhi, *op. cit.*, f. 7-8.

³⁵ Abdulkërim el-Xhili, *el-Insanu-l-Kamil*, v. II, f. 8.

³⁶ *Ibid.*, f. 10-12.

³⁷ Shih: Ismail Hakkî Bursevî, *op. cit.*, komentit i sures *el-Inshirah*; po ashtu el-Al-lame Muhjiddin ibn Arebi, *Tefsiru-l-Kur’ani Kerim*, Tehran p.d., v. II, f. 823-824.

³⁸ Ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 62-66.

³⁹ Shih: Nerkez Smailagi}, *Uvod u Kur’an*, Hyrje, Zagreb 1975; Abdussabur Shahin, *Tarihu-l-Kur’an*. Hyrje, Kajro 1966.

dashurinë për transmetimin gojor në të cilin fuqishëm u bart Shpallja pikërisht para shndërrimit të saj në dëshmi të shkruar të fjalës së Zotit. Ky ishte tipar i edukatës së veçantë shpirtërore të cilën Muhammedi (a.s.) e zbatonte te besimtarët. Në realitet, veprimi i tillë kishte bazën e drejtpërdrejtë në edukatën e Pejgamberit, e cila ishte prodhim i edukatës së veçantë të Pejgamberit (a.s.), nga Zoti.⁴⁰

Shkruarja e Shpalljes së Zotit është një veprim i karakterit teknik. Kjo, natyrisht, nuk do të thotë se Pejgamberi (a.s.) në formulimin tekstual të porosisë së pranuar hyjnore me dëshirën e vet i angazhon edhe aftësitë e veta njerëzore, duke u përpjekur që asaj porosie hyjnore t'ia bashkangjese veshjen historike-letrare. Ai, sa i përket asaj përvoje, është *tabula rasa - el-Ummijj*. Fuqinë e plotë të Shpalljes e gëzon çdo tingull, çdo fjali, e tërë përmbajtja e shkruar e Shpalljes, në masë të njëjtë sa edhe vetë porosia e tekstit. Në të kundërtën, teksti i Shpalljes së fundit të Zotit do të ishte i përsëritshëm dhe i kapërcyeshëm. Madje edhe forma e jashtme e një fjale apo e një fjalie aq me harmoni është thënë, saqë vetëm një shkronjë më pak do të thotë shembje e mbarë konstruksionit, ndërsa vetëm një fjalë më pak a më shumë, do të thotë shkatërrim i mbarë strukturës.⁴¹

Ky dimension shumë i vështirë për nga shprehja, por i lehtë nga besimi, tek ne ka qenë i pranishëm më tepër në mënyrë të heshtjes dhe të mësimit përmendësh të Kur'anit. Për këtë arsye do ta japim definicionin dhe shpjegimin e Vahjit dhe Kur'anit, e më në fund edhe të mësimit të Kur'anit përmendësh.

⁴⁰ Shih: Sejjid Hava, *Er-Resul*, Rijad 1973; Nerkez Smailagi}, *Uvod u Kur'an - "Du{a Orienta"*, f. XI; Malik Bin Nebi, *Kur'anski fenomen*, SIZ Sarajevo, 1986, f. 102; Abdulëhad Davud, *Muhammed fi-l-Kitabi-l-Mukaddes*, Katar 1985, f. 29 e tutje.

⁴¹ Mirëpo, edhe pse fjala është për një veprim të pastër teknik, ky veprim në vete paraqiste një proces të ndërlikuar. Vdekja e të Dërguarit të All-llahut dhe një varg i tërë i rrethanave historike, bashkë me brengën dhe frikën që Kur'ani mos ta përjetojë fatin e librave të mëparshëm të shpallur, i detyroi as'habët që tekstin e shpërndarë të Shpalljes ta tubojnë në një përmbledhje. Për këtë qëllim u formua edhe kolegji i redaktues të Shpalljes në të cilin edhe gjatë jetës së Pejgamberit ishin të pranishëm dhjetë as'habë të shquar. Shih: Abdurrahman bin el-Xhevzij, *Fununu-l-Efnani fi Ujuni Ulumi-l-Kur'an*, Bejrut 1987; Muhsin Demirci, *op. cit.*, 147-184; Titus Burkhart, *Osnovi muslimanske umjetnosti*, "Delo" Beograd, 1978, f. 43; Nerkez Smailagi}, *ibid.*, f. XLIV; Muhammed Selim Muhejsin, *Tarihu-l-Kur'ani-l-Kerim*, Xhidde 1393 h., f. 129-130.

KUR'ANI - SHPALLJA

“Ajo nuk është tjetër, vetëmse shpallje që shpallet.”

(en-Nexhm, 4)

Fetë qiellore bazohen në Shpalljen dhe për këtë arsye feja ka fuqinë e vet që ta udhëheqë njeriun - Ummetin. Të besosh për besimtarin musliman do të thotë ta pranosh *Vahjin* si një proces që arrin (zbret) në histori. Edhe në terminologjinë e besimtarëve muslimanë shqiptarë, për *vahjin* përdoret fjala inspiratë apo frymëzim, si: “Inspirata asht e prumja në mend Perëndija njerzvet të vërtetat me mjet t’engjëjvet.”⁴²

Sipas definicionit që është i pranuar në besimin islam, e që ka të bëjë me përkufizimin e Kur’anit, gjegjësisht Shpalljes, predikat i parë i Kur’anit është se ai është vetë Shpallja, Fjalë e shpallur e Zotit. Shpallja e Fjalës së Zotit në besimin islam është ndër kategoritë e tij fundamentale dhe merr pjesë në termat që më së vështiri mund të përkufizohen në shkencën e tefsirit. Megjithatë, ai nuk është një term indefinit dhe shumë dijetarë muslimanë i janë qasur definimit të tij.

Shpjegimi i fjalës Vahj në aspektin leksikor

Para çfarëdo definimi islam të Shpalljes duhet që së pari gjuhësisht të caktohet termi “shpallje” (*vahj*). Rrënja e fjalës *vahj* përbëhet nga tri shkronja (v-h-j) ndërsa në fjalor i ka këto kuptime: të folurit e fshehtë, urdhërim, frymëzim, sinjalizim dhe gjestikulacion, ngutje, të shkruajturit letër, e sidomos si të shpallurit.⁴³ Shpallja qiellore kërkon qartësi në njohjen me anën e arsyes dhe është themel i feve qiellore. Duke pasur parasysh se ajo në rrëfimet kur’anore paraqitet në kontekste të ndryshme, sistematizuesit e shkencës së tefsirit kanë treguar në kompleksitetin dhe seriozitetin e vetë veprimit të definimit. Sipas dëshmisë tekstuale të vetë Kur’anit, fjala “*vahj*” disa herë përdoret në formën e emrit të përveçëm foljor:

“Unë juve ua tërheq vërejtjen me shpallje.” (el-Enbija, 45)

“Ajo nuk është tjetër, vetëmse shpallje që shpallet.” (en-Nexhm, 4)⁴⁴

Meqë kemi të bëjmë me kontekstet e padyshimta (*gajri mubhem*) kjo fjalë është përdorur si sinonim i: a) Kur’anit, b) shpalljes së Kur’anit dhe c) të folurit të Zotit, që është rasti me librat e shenjtë. Mirëpo, konteksti pa dyshim flet se bëhet fjalë për shpalljen e: a) Fjalës së Zotit, e jo p.sh. “fytyrës” së Zotit, b) Fjalës së Zotit në gjuhën njerëzore paraprakisht të zgjedhur nga Zoti dhe c) shpalljen e asaj Fjale njeriut, Pejgamberit të caktuar nga Zoti, i cili njerëzve do t’ua transmetojë atë në gjuhën që ata e kuptojnë.⁴⁵

Mirëpo, nëse termi “shpallje” (*vahj*) në formën e emrit të përveçëm foljor nuk është i dyshimtë (*mubhem*), është shumë vështirë që ai të definohet në format e tij foljore. Këtu

⁴² Hafiz Ibrahim Dalliu, *Besimi islam*, (ribotim), Qendra Islamike Amerikano-Shqiptare, Nju Jork-Nju Xhersi 1992, f.18-19. (Në gjuhën e unjtësuar definicioni i mësipërm i vahjit do të ishte: “Vahji është të shpallurit e të vërtetave nga Zoti në mendjet e njerëzve me anë të engjëjve.”)

⁴³ Ibn Manzur, *Lisanu-l-Arab*, XV, Bejrut (p.d.), 379-382; Subhi Salih, *Mebahith fi Ulumi-l-Kur’an*, Bejrut 1968, f. 22-24; ismail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 37.

⁴⁴ Fjala *vahj* në këtë formë paraqitet vetëm në këto dy ajete.

⁴⁵ Muhsin Demirci, *op. cit.*, f. 147-153.

këto forma duhet të dallohen sipas dëshmisë tekstuale në Kur'an. Në bazë të kësaj fitojmë treguesit vijues:

1. Veta e tretë e kohës së kryer të formës së katërt foljore (*evha*) paraqitet në kontekste të ndryshme.

a) *Shpallja peygamberëve*: “*Kurse atyre (peygamberëve) Zoti i tyre u ka kumtuar.*” (Ibrahim, 13). Kështu kjo folje paraqitet edhe në suren *en-Nexhm* 10 dhe 11 dhe *el-Isra* 39.

b) *Frymëzimi i kafshës*: “*Zoti yt e ka frymëzuar bletën...*” (en-Nahl, 68)

c) *Komunikimi mes njerëzve* (si p.sh., kur Zekerijau, duke pasur parasysh se nuk mund të flasë, i jep shenjë popullit të vet: “*Ta lavdërojnë All-llahun në mëngjes dhe në mbrëmje.*” (Merjem, 11).

ç) Caktimi dhe rregullimi i diçkaje në qiej: p.sh. “*(All-llahu caktoi) se çka do të gjendet në secilin qiell.*” (Fussilet, 12).

d) Urdhërimi Tokës që të flasë, që përmendet në *el-Zilzal* 4: “*Atë ditë ajo do të rrëfejë fshehtësitë e veta.*”

Përfundimi kryesor që mund të nxirret këtu është se folja (*evha*) në shumicën e rasteve ka të bëjë me Zotin ose diç që është në prerogativin e Zotit. Megjithatë, ekzistojnë edhe shembuj ku folja e tillë ka të bëjë vetëm me njerëzit. Analiza e mëtejme e dëshmisë tekstuale të Kur'anit do të na tregojë se domethënia e kësaj foljeje në vetën e parë njëjës dhe shumës të kohës së kryer (*uhijet/evhajna*) gjithashtu është mjaft e përbërë dhe nuk paraqitet vetëm në kontekstet ku flitet për të dërguarit e Zotit, megjithëse përdorimi i saj aty është më i shpeshtë.⁴⁶

a) Folja (*uhijet*) theksohet vetëm një herë në Kur'an dhe atë në kuptimin e “urdhrit” ose “dhënia e diçkaje dikujt si amanet”: “*Dhe kur dishepujve u kumtova: ‘Besomëni Mua dhe Profetin Tim!’*” (el-Maide, 111).

b) Folja (*evhajna*) paraqitet më së shpeshti si tregim për peygamberët e Zotit në formën e të shpallurit: “*Dhe Musaut, kur i kërkoi populli i tij ujë, i kumtuam...*” (el-A'raf, 160).⁴⁷

c) Ndonjëherë kjo folje shumë vështirë mund të përkthehet në gjuhën tonë, sip.sh.: “*Ashtu Ne të kemi shpallur ty (Xhibrilin) nga ana jonë.*” (esh-Shûra, 52).⁴⁸

Nga e ekspozuara më lart përfundohet se të gjitha format e nxjerra nga rrënja arabe (*vahj*) janë të llojllojshme dhe mund të qëndrojnë pranë kryefjalëve të ndryshme, mirëpo më së shpeshti përmendet Zoti.

⁴⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlû*, f. 37-38.

⁴⁷ Mirëpo, edhe kjo folje tregon për ndërlikueshmërinë e diferencimit të përpiktë për atë se çfarë do të thotë shpallja në aspektin gjuhësor. Në suren *Kasas*, 7, ai përdoret në një kontekst ku është mjaft e qartë se nuk flitet për peygamberin, por për nënën e peygamberit, më saktësisht të Musaut (a.s.). Kontekst të ngjashëm kemi edhe te sureja *TâHâ*, 38 ku dëshmia tekstuale tregon se frymëzimi hyjnor nuk është karakteristik vetëm për peygamberët. Sipas Kadi Bejdaviut këtu është fjala për llojin e frymëzimit dhe të vizionit. Shih: *ibid*.

⁴⁸ Kemi edhe forma të tjera të cilat burojnë nga *Vahji* e të cilat përdoren për shpalljen në Kur'an: “*nuhi*”, “*nuhihi*”, “*nuhiha*”, “*lijuhune*”, “*juhie*”, “*fejuhi*”, “*uhije*”, “*vahjina*”, “*vahjihi*”; të cilave duhet shtuar edhe format: “*lemjuhi*”, “*juha*” dhe “*vahjen*”, të cilat padyshim janë të qarta. Ky term përsëritet edhe në suren *el-En'am* 121, në kuptimin e “shpërjes”, me çka tregohet në aspekte të caktuara të të gjitha fjalëve të derivuara nga rrënja arabe *vahj*. Për më gjerë, shih: İsmail Cerrahoğlu, *op. cit.*

Përfundimi tjetër i rëndësishëm është se në të gjitha kontekstet nënkuptohet subjekti i veprimit dhe objekti i tij (kryefjala dhe kallëzuesi), respektivisht se Zoti ua *shpall* Shpalljen të dërguarve, i *frymëzon* nxënësit e Isaut dhe nënën e Musaut, e *frymëzon* bletën, i *urdhëron* tokës etj. Ose ka të bëhet me subjektin njerëzor siç është përmendur Zekirijau i cili njerëzve u *jep shenjë*, por mund të flitet edhe për subjektin shpirtëror, kur shejtanët i *nxisin* përkrahësit e tyre në polemikë. Pa dyshim duhet pasur parasysh këtë relacion “subjekt-objekt” gjatë definimit të Shpalljes në Islam. Siç do të vërehet, Subhi Salihu e ka pasur ndër mend këtë dhe në bazë të vetë Kur’anit është përpjekur ta definojë Shpalljen në Islam. Ai thotë: “Muhammedi (a.s.) nuk ka qenë ndonjë përjashtim në mesin e të dërguarve e as që ka qenë i pari që u është drejtuar njerëzve lidhur me Shpalljen. Që nga Nuhu (a.s.), individë të zgjedhur në mënyrë suksese kanë sjellë Shpalljen nga All-llahu (xh.sh.) dhe se ajo shpallje me të cilën i ka ndihmuar All-llahu (xh.sh.) në misionin e tyre nuk është dalluar nga Shpallja me të cilën është dërguar Muhammedi a.s.”.⁴⁹

“Ne të japim inspirim ashtu si i kemi dhënë inspirim Nuhut dhe profetëve të tjerë pas tij, e i kemi shpallur edhe Ibrahimit, edhe Ismailit edhe Is’hakut edhe Junusit edhe Harunit edhe Sulejmanit, kurse Davudit i dhamë Zeburin. Edhe profetëve për të cilët të kemi rrëfyer më parë dhe profetëve për të cilët nuk të kemi rrëfyer, se All-llahu, me siguri ka folur me Musanë.” (en-Nisa, 163-164)

Mënyra e shpalljes së Kur’anit

Nuk ka asnjë vepër metodologjike që ka të bëjë me shkencën e *Tefsirit*, e që nuk i kushton vëmendje të veçantë tematikës në fjalë.⁵⁰

Ky akt, pa dyshim mbinatyror, i cili prejardhjen e vet e ka në qenien hyjnore, në rend të parë është i lidhur ngusht me *fjalën*, respektivisht, *dërgimin* e Fjalës Hyjnore pejgamberëve dhe atë vetë Zoti përcakton mënyrat e shpalljes:

“Nuk ka asnjë njeri me të cilin ka folur All-llahu, përveçse me frymëzim ose pas ndonjë grile (perdeje) ose të dërgojë ndonjë të deleguar dhe i shpall me lejen e Tij çka dëshiron Ai. Me të vërtetë Ai është i urtë.” (esh-Shûra, 51)

Sipas këtij ajeti, po vërejmë tri mënyra të shpalljes:

1. Shpallja me anë të frymëzimit në zemrën e pejgamberit;
2. Shpallja me anë të bisedës me pejgamberin pas mbulesës, si në rastin kur Zoti (xh.sh.) foli me Musanë (a.s.) pas drurit dhe ai dëgjoi thirrjen e Tij, dhe
3. Shpallja në mënyrën në të cilën zakonisht besimtarët e kuptojnë shpalljen, respektivisht, kur meleku i dërguar nga All-llahu (xh.sh.) ia sjell shpalljen të dërguarit të zgjedhur.⁵¹

Islami nuk është feja e vetme që njeh fenomenin e Shpalljes, por me siguri Shpalljen e shpjegon me një specifikë të veçantë. Kur’anologët muslimanë thonë se nga Kur’ani pa dyshim kuptohet se “nocioni i Shpalljes ka qenë i njëjtë te të gjithë të dërguarit e Zotit”. Mirëpo, nën këtë term të rëndësishëm që tregon “kontaktin sekret, të fshehtë ndërmjet Zotit dhe të zgjedhurve të Tij”, të paktën kur kemi të bëjmë me definimin islam të Shpalljes, ne në religjionet tjera gjejmë definim tjetër të këtij fenomeni.⁵²

⁴⁹ Subhi Salih, *Mebahith fi Ulumi-l-Kur’an*.

⁵⁰ Ismail Cerrahoğlu, *op. cit.* 37-41; Muhammed Salih Muhejsin, *Tarihu-l-Kur’ani-l-Kerim*, 1402 h., f. 7-47.

⁵¹ Ismail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 39.

⁵² Sipas fjalorit të Dhjatës së Vjetër e të Re, domethënia e Shpalljes është: “zbritje e Shpirtit të Zotit në shpirtin e shkruarve të frymëzuar, ashtu që ata të mund t’i kuptojnë të vërtetat shpirtërore dhe lajmet sekrete, pa humbur me këtë rast me shpalljen asgjë nga personalitetet e tyre. Secili nga

Në shpalljet qiellore iniciativa vjen nga lart. Zoti me vullnetin e Vet bëhet i dukshëm nëpërmjet Fjalës së Tij. Ai i shpallet njeriut me ekzistencën e Tij gjithpërfshirëse, me mënyrën e kuptueshme për krijesën e Tij. Por në kohën e re kemi edhe interpretime nën ndikimin e psikoanalizës, të cilat kryesisht janë të papranuara nga vetë shkenca e *Tefsirit* dhe mufessirët.⁵³

Te fenomeni i Shpalljes në Islam më e rëndësishme është që të dihet se pejgamberi është objekt i saj, ai nuk mund të ndikojë në përmbajtjen e saj, ai nuk e “ngjyros” me subjektin e tij dhe përballë përmbajtjes së saj mbetet i pastër, respektivisht pa frymëzim, kontemplim, iluminim, pasqyrim etj., megjithëse, nga ana tjetër, i dërguari i Zotit, në rastin kur nuk i zbret Shpallja, mund të kontemplojë, të mendojë e ngjashëm. Shpallja nuk është rezultat i meritës së ndonjë pejgamberi të Zotit, por ajo i është dhënë si *amanet*, ajo nuk është rezultat i trupit të tij të drejtë, pastërtisë (*ismetun*) së organit të tij mashkullor (*ruxhulije*) etj., por e gjithë kjo është kusht pa të cilin nuk mundet, me qëllim që t’i dorëzohet Shpallja. Mirëpo, pejgamberi nuk është thjesht “instrument i Shpalljes hyjnore”⁵⁴, por, pasi ta pranojë atë, ai ndaj saj sillet në mënyrë aktive, i bind bashkëkombasit e vet se nuk mund ta ndryshojë atë, ai në të i pari beson, me mundim dhe me djersë në ballë e pranon.

Kur’ani është shpallur në mënyra të ndryshme, që ka qenë edhe arsye që në shkencën e *Tefsirit* të futet problemi i tematizimit të tyre. Çdo mënyrë e interpretimit ka rëndësinë e vet të studimit, por është e domosdoshme t’i theksojmë me një vështrim të shkurtër mënyrat më relevante që zënë vend në shkencën e *Tefsirit*.

Mufessirët e kanë dhënë kontributin e vet për këtë tematikë dhe atë në bazë të burimeve klasike islame, duke përfunduar se ka mundësi të precizohen disa mënyra të shpalljes dhe atë duke u bazuar në thëniet e Muhammedit (a.s.)⁵⁵:

këta shkrues ka mënyrën e vet të shkrimit dhe stilin e të shprehurit.” (Rije-nik biblijske teologije, f. 720-733).

⁵³ “Në epokën e zhvillimit të psikoanalizës dhe nën ndikimin e saj erdhi deri te interpretimi i gabuar i fjalës Shpallje. Ajo nuk mund të interpretohet si frymëzim poetik, intuitë e brendshme, vetëdije e brendshme apo “ndërdije”, të cilën me aq zell e përmendin intelektualët tanë të rinj, duke i imituar të huajt dhe ata njerëz të cilët i ndjekin të huajt në çdo gjë, duke u orvatur që përmes atyre fjalëve, ose vetëm me disa nga ato, deri në fund në mënyrë naive ta shpjegojnë fenomenin e Shpalljes tek pejgamberët, e me këtë edhe te Pejgamberi i fundit i Zotit, Muhammedi (a.s.). Se frymëzimi (poetik, artistik etj.) nuk është Shpallje dëshmon edhe fakti se ai në të shumtën e rasteve është fryt i një pune të vështirë dhe i mundimit, ose gjurmë e ushtrimit shpirtëror apo rezultat i kontemplacionit, e për atë shkak në shpirt nuk len bindje të plotë e as të pjesërishme, por ajo është diçka personale, ndërsa pjesëmarrësi i saj nuk e fiton të vërtetën nga Burimi i saj më i lartë dhe më i madhëruar. Dëshmi për këtë është edhe fakti se edhe para Kur’anit (natyrisht, në paraqitjen e tij tokësore) ka pasur *mu’al-lekate* jashtëzakonisht të bukura, krijime poetike, *kâhin* - vargje, etj., mirëpo njeriu arab nuk e ka ndërruar botëkuptimin e vet në bazë të tyre. Me shpalljen e Kur’anit ky njeri u prek në mënyrë ekzistenciale, u nxit që të besojë në rrëfimet e domethënies më të shkëlqyeshme monoteiste”. Shih, Subhi Salih, *op. cit.* f. 25-26.

⁵⁴ Filip Hitti, *Istoriya arapa*, Sarajevo 1973, f. 144.

⁵⁵ Për mënyrën e zbritjes së *Vahjit* shih: *Sahihu-l-Buhari I*, f. 1-5; *Sahihu-l-Muslim*, (Botimi i Muhammed Abdulbaki Neshriut), Kajro 1375 h./1955, v. IV, 1816-1817; Et-Tirmidhi, *es-Sunen*, Kajro 1292 h., v.II, f. 286; en-Nesa’iu, *es-Sunen*, Kajro 1348 h./1930, v. II, 146-149; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, Kajro 1313 h., v. II, 222, v. IV, 158, 163. 256; Malik ibn Enes, *el-Muvatta*, Kajro 1353 h., v.I, 206-207; Ibnu’l Kajjim el-Xhevzije, *Zâ’du-l-Me’âd*, Kajro, v. I, 18-19.

1. Ëndrrat e vërteta, “të cilat plotësisht e në mënyrë besnike janë realizuar në zhgjendërr” (*er-ruhja es-sadika*). Nën ndikimin e këtyre ëndrrave Muhammedi (a.s.) ka thënë hadise ose ka kryer vepra të cilat më vonë janë bërë sunnet për ithtarët e tij.⁵⁶
 2. “Meleku t’i fusë diçka në zemër Pejgamberit (a.s.)”, për çka vetë Pejgamberi (a.s.) ka thënë: “Xhibrili në zemër më vuri që...”⁵⁷
 3. Paraqitja e melekut në formë të njeriut. Kjo është mënyra më e lehtë për Pejgamberin (a.s.)⁵⁸
 4. “Pejgamberi dëgjon dhe kupton një zë të pakuptueshëm për të tjerët, të ngjashëm, sipas Pejgamberit (a.s.), me tingullin e ziles.”⁵⁹
 5. Pranimi i shpalljes nga ana e Pejgamberit duke e parë, me ndihmën e Zotit “melekun në formën e tij të vërtetë”.⁶⁰
 6. Të drejtuarit e Zotit drejtpërsëdrejti Pejgamberit. Kjo shpallje është e rrallë dhe e kanë pasur vetëm disa pejgamberë të Zotit, ndërsa i është shpallur “Musaut (a.s.) në kodrën e Sinajit dhe Muhammedit (a.s.) gjatë mi’raxhit”.⁶¹
- Nga kjo kuptohet se mënyrat e Shpalljes dallohen dhe se duhet pasur kujdes gjatë caktimit të mënyrës së shpalljes së Kur’anit. Mënyra e parë dhe e dytë nuk kanë të bëjnë me shpalljen e Kur’anit, por në thelb janë të lidhura me paraqitjen e hadithit.⁶² Kjo është në përputhje me definicionin e hadithit, në të cilin thuhet se domethënia e hadithit është nga Zoti, ndërsa fjalët nga Muhammedi (a.s.).⁶³
- Shpallja është çështje e fesë dhe atë mund ta pranojë vetëm ai i cili beson në të vërtetat fetare. Zoti pejgamberëve të Vet u është drejtuar me anën e Xhibrilit dhe të gjithë njerëzve pikërisht me të folurit. Ai, në mesin e disa shqisave njerëzore zgjodhi shqisën e të dëgjuarit e cila nuk pranon ndërmjetësim⁶⁴, sepse të folurit dëgjohej edhe ditën edhe natën, shqisa e të dëgjuarit është tejet e përsosur dhe ajo nuk e ndjek mjetin e

⁵⁶ Subhi Salih, *op. cit.*, f. 27.

⁵⁷ Mehmed Hand`i, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, Sarajevo 1972, f. 11; ismail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 48.

⁵⁸ Për këtë mënyrë të shpalljes, Pejgamberi (a.s.) ka thënë: “Ndonjëherë meleku më paraqitet në formën e njeriut. Ai më flet e unë mbaj ndër mend se ç’më thotë”. Për më gjerë shih: *Sahihu-l-Buhari*, f. 21; ismail Cerrahoğlu, *ibid.*

⁵⁹ Për shpjegim më të gjerë rreth kësaj shih: ismail Cerrahoğlu, *ibid.*, f. 49.

⁶⁰ Në këtë mënyrë Pejgamberit i janë shpallur pesë ajetet e para të sures *el-Alek*, për çka Pejgamberi a.s thotë: “Dhe derisa shkoja (nga Hira) dëgjova një zë nga qielli, e ngrita shikimin, kur ai i njëjti melek i cili ishte edhe te shpella Hira rrinte në pozitën ndërmjet qiellit e Tokës. I frikësuar, u ktheva në shtëpi dhe thashë: ‘Më mbuloni! Më mbuloni!’ (*Zemmiluni, zemmiluni*)”. Shih veprat e haditheve rreth problematikës së *vahjit*; po ashtu i.C., *ibid.*

⁶¹ Kjo mënyrë e shpalljes po ashtu është e njohur edhe si mënyra e *drejt-përdrejtë*, për dallim nga mënyrat tjera të cekura të cilat hyjnë në kategorinë e shpalljes së *tërthortë*.

Këtu ka mundësi të numërohet edhe një mënyrë e rrallë, e cila i shpallet Pejgamberit (a.s.), kur i dërguari i Zotit është në gjumë. Sipas mufessirëve, me këtë lloj të shpalljes Pejgamberit (a.s.) i është zbritur sureja *el-Kevther*. Për më gjerë shih: ismail Cerrahoğlu, *ibid.*

⁶² Musa Shahin Lashin, *El-Lealiu-l-Hisan fi Ulumi-l-Kur’an*, Bejda 1968, f. 9-10.

⁶³ Nga kjo nënkuptojmë se mënyrat e shpalljes ndahen në: a) kur’anore dhe b) jokur’anore. Kur flasim për mënyrat e shpalljes së Kur’anit, më e shpeshta është ajo për të cilën Pejgamberi (a.s.) ka thënë: “Ndonjëherë (shpallja) më vjen si cingërrima e ziles. Kjo për mua është mënyra më e rëndë e shpalljes, dhe kur ndërpritej tingulli i ziles, unë plotësisht e mbaja në mend atë që ma tha (Xhibrili)”.

⁶⁴ Xhemil Saliba, *el-Mu’xhemu-l-Felsefi*, v. I, Bejrut 1994, f. 672-673.

perceptimit të vet siç vepron syri. Më tutje, të folurit si medium i shpalljes hyjnore është shumë i përshtatshëm dhe me të folur veçohen vetëm qeniet njerëzore.

Shpallja graduale e Kur'anit

Në shkencën e tefsirit forma e gradualitetit të zbritjes së Kur'anit ka qenë një aspekt që ka zënë vend të rëndësishëm në vetë këtë shkencë, si për nga kuptimi terminologjik, po ashtu edhe historik. Në terminologjinë e tefsirit kjo njihet me emrin *Tenxhimu-l-Kur'an*. Fjala *tenxhim* nga aspekti etimologjik është e afërt me fjalën *nexhm* - yll, që vetvetiu denoncon për origjinën hyjnore të Kur'anit, respektivisht, pjesët e Kur'anit vinin si yje dhe ndriçonin njëri-tjetrin⁶⁵. Zbritja suksessive e Kur'anit ka rëndësinë e vet dhe, për dallim nga librat tjerë hyjnorë, Kur'ani nuk është shpallur përnjëherë. Shkencëtarët e kësaj shkence i kanë dhënë rëndësi dhe në mënyrë serioze i janë qasur kësaj problematike. Në këtë do t'i paraqesim disa të dhëna, të cilat kanë qenë rezultat i një studimi më të thuktë të kësaj shkence.

Për mënyrën graduale të shpalljes së Kur'anit flitet në suaza të një *senedi* të përgjithshëm në Islam; d.m.th., se fjala e Zotit i vjen Muhammedit (a.s.) me ndërmjetësimin e Xhibril.

"Ata që nuk besojnë thonë: 'Pse nuk ju shpall Kur'ani përnjëherë?' Ashtu shpallet për ta forcuar zemrën tënde me të, dhe Ne atë e shpallim ajet pas ajeti." (el-Furkân, 32)

Mirëpo, vetë gradualiteti i shpalljes së Kur'anit ka rrafshin e vet të horizontales dhe vertikales. Nën rrafshin e vertikales thjesht nënkuptohet ajo se Kur'ani është nga *Pllaka e Mbrojtur me Kujdes (Levh-i Mahfudhi)* i shpallur drejt sferave qiellore afër tokës.

Ajetet: *"bel huve Kur'anun mexhid ..."* në literaturën e tefsirit merren si argument se Kur'ani është shkruar në paraversionin e tij mbi të a.q. Pllakë (*levh-i mahfudh*). Nga aty në tërësi është zbritur mbi qiellin më të afërt të tokës, për çka në Kur'an, në përgjithësi, konsiderohet se ekziston argumenti në ajetet: *"Ne e shpallëm atë (Kur'anin) në Natën e Kadrit."* (Kadr, 1) dhe *"Pasha Librin e qartë. Ne atë e zbritëm në një natë të bekuar."*

(Duhan, 2-3). Faza e tretë e rrafshit vertikal përbëhet nga shpallja e Kur'anit Muhammedit (a.s.) nëpërmjet Xhibril: *"Kur'ani është, pa dyshim, shpallje e Zotit të gjitha botëve. E solli i besuari Xhibril. Në zemrën tënde, të bëhesh thirrës, lajmëtar, në një gjuhë të qartë arabe."* (esh-Shuarâ, 192-195)⁶⁶

Nga kjo nënkuptojmë tri mënyrat e përpikta të shpalljes së Kur'anit dhe atë:

- a) mbi Pllakën e Mbrojtur me Kujdes (*levhi mahfudh*)
- b) nga Pllaka e Mbrojtur me Kujdes deri në qiellin e tokës
- c) nga qielli i tokës deri te Muhammedi (a.s.) dhe këtë *gradualisht*⁶⁷.

Rrafshi horizontal, në të vërtetë, është i lidhur me pranimin e Kur'anit në tokë gjatë jetës së Muhammedit (a.s.), por edhe gjatë kohës në përgjithësi.

Sipas vetë definicionit të Kur'anit, ai është në gjuhën arabe që në vetë *Levh-i Mahfudhin*, sepse ai është fjalim i Zotit edhe sipas domethënies edhe sipas shprehjes.

⁶⁵ Muhsin Demirci, *op. cit.*, f. 195-198.

⁶⁶ Për këto pika të rëndësishme për shkencën e *Tefsirit*, e sidomos të historikut të Kur'anit, janë shkruar shumë vepra. Mund të thuhet se nuk ekziston asnjë vepër e *Tefsirit* që nuk merret me problematikën në fjalë. Për më tepër shih: Keskioğlu Osman, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1953; Muhammed Salih Muhejsin, *op.cit.*; Mehmed Hand'i, *op.cit.*; i. Cerrahoğlu, *ibid.*; Muhammed Ali Sabuni, *Et-Tibjanu fi Ulumi-l-Kur'an*, Bejrut 1981, f. 29; Ahmed von Denffer, *Ulm al-Qur'an*, The Islamic Foundation, Leicester 1989 etj.

⁶⁷ Musa Shatin Lashin, *op. cit.*, f. 12-13.

“Xhibrili e mbante në mend Kur’anin nga Levhi Mahfudhi dhe ia shpallte Muhammedit (a.s.).”⁶⁸ Po ashtu ekziston edhe mendimi se Xhibrili e “merrte Kur’anin nga Zoti duke e dëgjuar dhe e shpallte atë që e dëgjonte.”⁶⁹

Shpallja graduale e Kur’anit, siç thamë, është karakteristike vetëm për Kur’anin, sepse librat e mëparshëm hyjnorë, sipas mendimit të dijetarëve islamë, janë shpallur përnjëherë. Për këtë pohim në Kur’an gjendet argument në ajetin:

“Dhe Ne atij (Musaut) ia shkruam këshillën për çdo send në pllaka, edhe sqarime për çdo send. Pranoi ato bindshëm dhe urdhëroje popullin tënd të marrin atë që është më e mirë!” (el-A’raf, 145)

Kemi ajetin kur’anor i cili flet se *Tevrati* ka zbritur në formë komplete, pa përcjelljen graduale të zbritjes:

“Dhe kur u kthye Musau te populli i vet, i hidhëruar dhe i pikëlluar tha: ‘Po shumë keq jeni sjellë, pasi shkova unë. A deshët ta shpejtoni urdhrin e Zotit tuaj?’, dhe i hodhi pllakat, kurse vëllain e vet e kapi për flokësh dhe e tërhoqi kah vetja...” (el-A’raf, 150)

Duke pasur parasysh se Kur’ani është shpallja e fundit e Zotit, e cila i vërteton të gjitha të mëparshmet, se pas tij nuk do të shpallet më asnjë Libër i ri Hyjnor, atij në vetë procesin e shpalljes i është dhënë një rëndësi e veçantë. Shpallja graduale është dëshmi se Kur’ani në mënyrë autentike do të shënohet nga njerëzit dhe se, gjithashtu, njerëzit atë do ta mësojnë përmendësh. Asnjë libër tjetër hyjnor nuk ka qenë njëkohësisht edhe i shkruar edhe i mbajtur në mend para Kur’anit. Musau (a.s.) nuk ka qenë hafiz i Tevratit ngase atë e pranoi menjëherë. Me Kur’anin rasti është tjetër dhe për shkak të gradualitetit në shpalljen, Kur’anit i jepet një dinjitet dhe respekt i rëndësishëm. Gjatë njëzet e tri viteve të shpalljes graduale të Kur’anit ka ardhur deri te zbatimi i tij në jetë, e kjo nuk do të mund të arrihej pa vështirësi të mëdha po të ishte shpallur përnjëherë.⁷⁰

⁶⁸ *Op.cit.*, f. 14.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Edhe shumë autorë të tjerë të hyrjeve në Kur’an thonë se shpallja graduale e Kur’anit ka pasur për qëllim që shpallja e fundit e Zotit (xh.sh.) të dorëzohet në mënyrë autentike dhe të përsosur, e cila gjatë njëzet e tri viteve edhe do të shkruhet dhe do të mbahet në mend. Kështu, Ahmed von Denffer thotë se ekzistojnë këto katër arsye kryesore të shpalljes graduale të Kur’anit:

- qetësimi i Pejgamberit, sepse dërgimi kontinual i Shpalljes me të vërtetë e bën këtë dhe e shpie drejt suksesit;
- shpallja graduale është më e lehtë për Pejgamberin, sepse vetë procesi i pranimit të Shpalljes ka qenë mjaft i vështirë;
- paraqitja graduale e Ligjeve të Zotit, dhe
- me shpalljen graduale të Kur’anit besimtarëve u mundësohet kuptimi, zbatimi dhe memorizimi i Librit të All-llahut. (Shih: *Ulum al-Qur’an*, f. 28-29).

KUR'ANI - DEFINICIONI

“Ai është, pa dyshim, Kur'an fisnik, në një libër të ruajtur. Atë nuk e prek kush përveç të pastruarit.”
(el-Vâkia, 77-79)

Kur të flasësh për një libër, ose ta definosh atë, në moment përjeton njëfarë vetmie, një kufizim dhe zbrazëti të madhe me një përgjegjësi të veçantë, e aq më tepër kur kemi parasysh Fjalën e All-llahut (xh.sh.). Me të vërtetë ekziston pamundësia e një përkufizimi të definuar siç është bërë praktikë shkencore që çdo send të definohet.⁷¹ Me këtë nuk mendoj se nuk kemi të drejtë të definojmë, por vetëm aludoj në vështirësitë e definicionit që në këtë pjesë mund të na paraqiten. Në historinë e kur'anologjisë e të tefsirit, shkencëtarët e këtyre shkencave natyrisht se kanë bërë përpjekje për të dhënë definicione për Kur'anin.⁷² Këtu do t'i përmendim disa nga definicionet ekzegjete, gjuhësore dhe orientaliste duke dhënë edhe definicione që përdoren në literaturën e tefsirit tek mufessirët shqiptarë.

Definicionet ekzegjete të Kur'anit:

Njohësit e mirë të tefsirit, Subhi Salihu dhe Musa Shahin Lashini, japin këtë definicion: “Kur'ani është e folur e Zotit, i mbinatyrshëm dhe i shpallur Muhammedit (a.s.), i shkruar nëpër mus'hafe, i përcjellur me besnikëri, madje edhe vetëm recitimi i tij është vepër devotshmërie.”⁷³

Definicioni i Kur'anit haset edhe në literaturën fetare islame tek shqiptarët dhe është i formuluar si vijon:

“Kur'ani është Fjala e Zotit, Libër i Shenjtë, ku janë shkruar urdhrat e Perëndisë dhe me përcjelljen e Xhibrilit, Muhammedit (a.s.) i është shpallur në mënyrë të precizuar.”⁷⁴

“All-llahu me madhni të vetën ja zbriti Librin - Kur'ani Kerimin Muhammedit (a.s.), si libër i mrekullueshëm që nuk ka shembull, nga ndryshimi është i ruajtur, e ruan Zoti në çdo shekull deri Ditën e Kijametit.”⁷⁵

⁷¹ Enes Kari}, *Uvod u tefsirske znanosti I*, Sarajevo 1988, f. 15; Subhi Salih, *Mebahith fi Ulumi-l-Kur'an*, f. 21.

⁷² Librat në të cilët në këtë apo atë mënyrë është shkruar për definicionin e Kur'anit janë të shumtë. Shih, p.sh.: Xhelaluddin es-Sujuti, *El-Itkan fi Ulumi-l-Kur'an*, Kajro 1368 h., v. I, f. 52; Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhanu fi Ulumi-l-Kur'an*, Kajro 1376/1957, v. I, f. 278; Ibrahim el-Ebjari, *El-Mevsuatu-l-Kur'anijje I*, f. 326, 347; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1976, f. 33-34; Sherif Ahmeti, *Kur'ani - Përkthim me komentim*, Prishtinë 1988, f. 11-23.

⁷³ Subhi Salih, *Mebahith fi Ulumi-l-Kur'an*, f. 21.

⁷⁴ Haki Sharofi, *Edukata fetare e morale*, Pjesa 1, Tiranë 1939, f. 15.

⁷⁵ Këtij definicioni po ia bashkangjesim edhe definicionin në mënyrë poetike të hafizit dhe kur'anologut shqiptar, Ibrahim Dalliu:

<i>All-llahu me madhni</i>	<i>Dhet copë i kanë ardhë</i>
<i>t'vetën</i>	<i>Ademit</i>
<i>Ka zbrit libra i qint e</i>	<i>Edhe Shitit pes dhet</i>
<i>katër</i>	<i>copë</i>
<i>Për me na diftue të</i>	<i>Dhetë i kanë zbrit</i>
<i>drejtën</i>	<i>Ibrahimit</i>
<i>Nji qint t'vegjël e</i>	<i>Dhe Idrisit tridhet</i>
<i>t'mdhaj katër</i>	<i>copë</i>

Nga definicionet e lartpërmendura mund të kuptohet se të gjitha ato përmbajnë karakteristika të përbashkëta, siç janë:

- a) Kur'ani është e folur e Zotit;
- b) Kur'ani është i paarritshëm dhe nuk mund të imitohet në asnjë gjuhë;
- c) Kur'ani i është shpallur njeriut, Muhammedit (a.s.), Pejgamberit të All-llahut (xh.sh.);
- ç) Recitimi dhe shqiptimi i Kur'anit paraqet vepër devotshmërie;
- d) Kur'ani është shënuar dhe përcjellur me besnikëri nga gojëdhënësit e besueshëm, kështu që nuk ka vend dyshimi as objektivisht e as shkencërisht.

Përpos këtyre definicioneve të Kur'anit, ekziston edhe një tjetër shumë i shpeshtë në veprat e tefsirit. Sipas kur'anologut boshnjak, Mehmed Hanxhiq, "Kur'ani në Islam shënon Librin e Zotit, i cili nëpërmjet melekut Xhibril i është shpallur Pejgamberit të fundit, Muhammedit (a.s.). Ajo është e folur e Zotit e cila e tejkalon fuqinë dhe forcën njerëzore. Leximi i atij libri dhe shqiptimi i fjalëve të tij është i dashur te Zoti dhe vepër e këshillueshme me fe - *ibadet*. Ky libër është ruajtur plotësisht dhe neve na është dorëzuar në mënyrë besnike - *tevatur*. Pikërisht për këtë ne nuk dyshojmë në autenticitetin dhe korrektësinë e tij. Është shkruar në *mus'haf*, i cili atë e përmban në tërësi."⁷⁶

Tevrat, Zebur e Ungjilli Nji qint tjera edhe Kur'ani Jan të zbrituna kah qielli Kështu i beson ehli ijmani	Kto libra n'kohnat e shkueme Kan treguë punë të vërteta Por sot gjinden të ndryshueme Kan fjalë të tepra e t'metâ
--	--

Tevrati i ka zbrit Musajit Zeburi t'madhit Dautit Inxhijli t'madhit Isajt Kur'ani i famshëm Mahmudit	Vetëm Kur'ani qejrimi Që i ka zbritun Muhammedit Asht, do t'jetë pa farë ndryshimi Deri ditën e kiametit
---	---

Ai është libër i mrekullueshëm S'mundet kurrkush me i bâ shembëll Nga ndryshimi është i ruejtshëm E ruë Zoti në çdo shekull	Pra deri ditn e mbarimit Me ate veprojmë e gjykojmë Dhe besojmë pa farë dyshimi Tjerat as nuk i këndojmë
---	---

Bota mbarë deri sa t'shuhet
Tjetër libër s'ka për t'ardhë
N'Kur'ant janë gjith çka na duhet
Me i shkuë dy jetat fatbardhë.

Ibrahim Dalliu, *Besimet e muslimanvet*, Tiranë 1942, f. 6-7.

⁷⁶ Kjo është përmbajtja e definicionit me të cilin dijetarët e *usuli-fikhut* e definojnë nocionin e Kur'anit. Mehmed Hand'i}, *Uvod u Tefsirsku i Hadisku nauku*, Sarajevo 1972, f.5-6.

Këto definicione plotësohen mes veti. Në to theksohet se Kur'ani është të folurit e Zotit (*kelamull-llah*), por nuk tregohet se a është kjo e folur e Zotit vetëm sipas kuptimit (*mana*) apo edhe sipas domethënies edhe sipas shqiptimit (*lafz*- fjalë).

Përpikshmëria e definimit të Kur'anit në rend të parë është cekur për shkak se në Islam ekzistojnë tre nivele të të folurit të zgjedhur që meriton lavdërim. E para, ekziston e folura e Zotit, Kur'ani, hyjnor edhe sipas kuptimit dhe domethënies (*mana*) edhe sipas vetë fjalës që është bartëse e domethënies dhe kuptimit të tillë (*lafz*). E dyta, niveli i dytë i të folurit të zgjedhur është i ashtuquajtur *hadith-kudsi* - "të folurit e shenjtë". Dallimi mes Kur'anit dhe hadithi-kudsisë qëndron në atë se hadithi-kudsi nuk përmban komponentën e përsosurisë dhe mbinatyrshtësisë (*i'xhaz*). Në vendin e tretë të këtij shkallëzimi gjendet fjala e Pejgamberit - *hadithi*, kuptimi dhe domethënia e të cilit janë nga Zoti, por shqiptimi është personalisht i Muhammedit (a.s.).⁷⁷

Në këto definicione apostrofohet se Kur'ani është e folur e Zotit, që do të thotë se me dëgjimin e Kur'anit ne dëgjojmë atributin (*sifatin*) e Zotit - të folurit (*kelam*). Asnjë sifati tjetër të Zotit nuk mundemi pjesërisht ta pranojmë drejtpërsëdrejti si të folurit. Atributet tjera të Zotit (e vërteta, drejtësia, bukuria, mirësia) vetëm pjesërisht na janë të arritshme dhe në to mund të marrim pjesë vetëm në pajtim me mundësitë e kufizuara të natyrës sonë njerëzore. Të folurit e All-llahut mund ta mësojmë edhe përmendësh, të diskutojmë për gramatikën e tij, sintaksën dhe morfologjinë, etj. D.m.th., asnjë atribut tjetër i Zotit nuk na është aq i afërt sa të folurit e Tij (*kelam*).⁷⁸

Nga thëniet e shumta të Muhammedit (a.s.) për Kur'anin, në veprat e tefsirit më së tepërmi haset kjo:

"Në Kur'an është lajmëruar për atë që ka qenë para jush dhe lajm për atë që do të vijë pas jush. Kur'ani gjykon midis jush. Ai është fjalë e qartë e jo tallje. Atë tiran që e braktis atë, All-llahu do ta shkatërrojë, e kush do të kërkojë udhëzim në diçka jashtë tij, All-llahu atë do ta lërë në dyshim - *dalale*. Ai është nyje e All-llahut dhe këshillë e urtë - rrugë e drejtë. Atë pasionet nuk mund ta shtrembërojnë, e as gjuhët ta ndryshojnë. Dijetarët kurrë nuk mund të ngopen me të, e as që mund ta dëmtojnë vërejtjet e shumta. Bukuritë e Kur'anit nuk shteren. Xhinnët, kur e kanë dëgjuar, nuk kanë mund e të mos thonë: "Ne, me të vërtetë kemi dëgjuar Kur'anin, i cili nxiti mahnitje". Kush flet sipas Kur'anit - të vërtetën e thotë. Kush vepron sipas Kur'anit - do të jetë i shpërblyer. Kush gjykon sipas Kur'anit, gjykon drejt. Kush thërret drejt Kur'anit - thërret në rrugën e drejtë."⁷⁹

Definicionet gjuhësore të Kur'anit

Në vazhdim të kësaj, është mirë të përmendim edhe një lloj definicioni që zë vend në literaturën e tefsirit, e ky është definicioni gjuhësor. Para së gjithash duhet cekur disa fjalë rreth etimologjisë së fjalës *Kur'an*.

Duhet theksuar se fjala *Kur'an* në gjuhën arabe paraqitet vetëm me Kur'anin ndërsa arabëve nuk u ishte e njohur më parë.⁸⁰ Sipas Ibn Abbasit, fjala *Kur'an* rrjedh nga fjala

⁷⁷ Mennâ el-Kattan, *Mebahith fi ulumi-l-Kur'an*, Bejrut, 1993, f. 23-25.

⁷⁸ Tek ne dhe në shtyp për Kur'anin gabimisht thuhet se është "vepër e All-llahut". Kjo në bazë është mendim mu'tezilit dhe ka për kuptim krijueshmërinë e Kur'anit, e nga qëndrimi sunnit ajo është të folurit e pakrijuar e Zotit. Çdo vepër e All-llahut është e kalueshme dhe e paqëndrueshme, ndërsa Zoti është i amshueshëm. Çdo sifati i Zotit gjithashtu është i amshueshëm, nga rrjedh edhe ajo se Kur'ani, si e folur e Zotit, është i amshueshëm. Për më gjerë shih, Ebu'l Mu'in Mejmun bin Muhammed en-Nesefi, *Tabsiretu-l-Edile fi Usulid-din I*, Ankara 1993, f. 246, 394.

⁷⁹ Sipas Ali Hasan el-Arid, *Tarihu Ilmu-t-Tefisir ve menahixhu-l-mufessirin*, Kajro 1980, f. 43.

⁸⁰ Shih, Enes Kari}, *Uvod u tefsirske znanosti I*, f. 17.

kare'e - "të lexosh", "të recitosh", "të shpjegosh", e për këtë ekziston edhe dëshmia tekstuale në Kur'an, në suren *el-Kijame*, ajeti 18: "*E kur e lexojmë, ti ndiqe leximin e tij.*" Forma infinitive *kur'an* është nxjerrë në formën *fulan* dhe do të thotë lexim, recitim, shpjegim.⁸¹

Fjala *Kur'an* u bë emër kryesor, emër i përveçëm i Librit të Zotit që iu shpall Muhammedit (a.s.). Me këtë emër ai është emëruar edhe në shumë hadithe të besueshme, ashtu si edhe tërësia më e madhe apo më e vogël e tij, tek medinasit. Forma e shkruar e Kur'anit quhet *Mus'haf*, emër ky i cili për herë të parë u përdor pas përmbledhjes së Kur'anit në një vend.⁸²

Definicionet orientaliste të Kur'anit

Një nga tematikat e shqyrtuara gjerë nga orientalistët, ka qenë edhe ajo e Kur'anit dhe atë: burimësia e tij, etimologjia e fjalës Kur'an dhe shumë problematika që kanë të bëjnë me të. Disa prej tyre shkojnë aq larg sa që e mohojnë edhe vetë burimësinë e fjalës Kur'an,⁸³ disa të tjerë në bazë të faktit se Kur'ani përmban fjalë joarabe, me çka pajtohen dijetarët muslimanë,⁸⁴ përpiqen që këtë ta marrin si dëshmi se Kur'ani është vepër e vetë Muhammedit.⁸⁵

Në suazat e orientalistëve tek ne, respektivisht në hapësirat ballkanike,⁸⁶ mund të precizohen disa definicione të Kur'anit, të ngjashme me orientalizmin evropian,⁸⁷ të

⁸¹ A.T. Welch pohon se Ebu Ubejde dhe Katade fjalën Kur'an e kanë nxjerrë nga fjala *karene* - "ai ka vënë së bashku", "ai ka lidhur së bashku", e prej aty me derivim fitohet fjala *kur'an* - diçka që është e lidhur, lidhje, etj. Mirëpo, në literaturën e tefsirit nuk është pranuar kjo formë e derivimit të fjalës *kur'an*, meqë konsiderohet se forma *fu'lan* me bashkëtingëlloren e fundit *nun* është e zbatueshme në më shumë folje, e jo vetëm në *karene*. Gjithashtu, bashkëtingëllorja *nun* në fjalën *karene* mund, por nuk është e domosdoshme, të jetë e afërt me bashkëtingëlloren e njëjtë në fjalën *Kur'an*. Sidoqoftë, në Kur'an nuk ekziston dëshmi e shkruar se fjala Kur'an është nxjerrë nga folja *karene*. Duhet theksuar se teoria e parë, ajo e Ibn Abbasit, është më e pranueshme dhe më e besueshme. Sipas saj Kur'ani është *Kelamull-llah*, libër i cili shpjegon (i cili lexohet, recitohet dhe dëgjohet). Fjala Kur'an do të thotë diçka që është objekt i leximit dhe rileximit të përhershëm. Shih: *ibid*.

⁸² Rreth rrënjës së fjalës Kur'an dhe kuptimit të tij shih: *Tefsir Usûlû*, nga kur'anologu i njohur turk Ismail Xherrahoglu, i cili në mënyrë të thukhtë dhe studioze e përpunon tematikën në fjalë dhe atë duke e ndarë në tre grupe: a) *karine* shumësi i së cilës është *el-karain*, për shkak të ngjashmërisë së ajeteve me njëri-tjetrin; b) *kare'e* që vjen në shprehje si lexim, recitim; c) *Kur'an* nga folja *karene*. Për më gjerë shih: Ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlû*, A.Ü.İ. F. Yayınları, Ankara 1976, f. 31-32; po ashtu Enes Kari, *Uvod u tefsirske znanosti I*, f. 17; Maverdi, *En-Nuketü ve-l-Ujunu Tefsiru-l-Maverdi*, Kuvajt 1982, f. 34.

⁸³ F. Shwallz, *Geschichte des Qoran I*, (Cituar sipas A.T. Welch, *Al-Kuran*, Encyclopedia of Islam, V, Leiden 1981, f. 400.

⁸⁴ Rreth asaj se në Kur'anin Famëlartë ekzistojnë fjalë të huaja, joarabe, të cilën dijetarët muslimanë nuk e shohin si çështje diskutabile, përveç se për numrin e atyre fjalëve, shih: ez-Zerkeshi, *El-Burhan...*; es-Sujuti, *El-Itkan...*; Ibrahim el-Ebjari, *El-Mevsuatu-l-Kur'anijje*.

⁸⁵ Arthur Jeffery, *Foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938.

⁸⁶ Sulejman Grozdani, *Prevod Kur'ana* (Pasthënie e përkthimit të Kur'anit nga Besim Korkut), Sarajevo 1977, f. 708; Hasan Kalefi, *Iz Kur'ana -asnog, svetu celom opomena*, Beograd 1967; Daniel Bužan, *Poimanje arabizma*, Zagreb 1980; Vuko Pavić-evi, *Islam* ("Sociologija religije"), Beograd 1980, f. 275; Darko Tanasković, *Kur'an, "Mogu}nost"* (revistë), nr.8-9, Split 1979, f. 877.

cilat shkojnë që nga mohimi radikal i karakterit hyjnor të Kur'anit⁸⁷ e deri te qasjet më të përmbajtura në caktimet fillestare të Kur'anit.

Në definicionin e Hasan Kaleshit, orientalist shqiptar, autori së pari jep definicionin islam të Kur'anit: "Sipas kuptimit teologjik të muslimanëve ky libër është përmbledhje e zbulimeve hyjnore të cilat Muhammedit (a.s.) ia ka përcjellë Xhibrili në intervale të ndryshme të misionit të tij. Kur'ani është parim themelor i fesë, moralit dhe të drejtës; ai është përmbledhje rregullash në bazë të të cilave më vonë do të zhvillohet jeta shpirtërore e materiale e muslimanëve. Këto revelacione, që janë të pranuar si besim, Muhammedi i ka shpallur gjatë kohës së misionit të tij 23 vjeçar, që nga viti 612 e deri më 639 (?) të epokës sonë, së pari në Mekke e pastaj në Medine".⁸⁹ Mirëpo, si edhe çdo orientalist tjetër, edhe Hasan Kaleshi më vonë Kur'anin dhe rrëfimet e tij i lidh me vendin e qëndrimit të Pejgamberit, ose kur stilin e Kur'anit e vë në lidhje me qëllimet e atypëratyshme të përbotshme të Pejgamberit (a.s.). Autori thotë: "Mirëpo, Muhammedi në Medine bëhet luftëtar, burrë shteti, pushtues, organizator i bashkësisë muslimane, ligjdhënës. Nga poeti vizionar, siç ishte në Mekke, ai bëhet politikan realist dhe që aty ato figura të shkëlqyeshme, ato piktura të pikturuara me ngjyra të gjalla, ai stil i zjarhtë bëhet i rrallë, që paraqet evolucion në stilin e Kur'anit. Sidoqoftë, sipas mendimit të dijetarëve arabë, Kur'ani ka qenë dhe ka mbetur kryevepër e letërsisë prozaike arabe."⁹⁰ Edhe Vexhi Buharaja, si orientalist i njohur shqiptar, kur flet për Kur'anin thotë: "Pa dyshim, Libri i Shenjtë që iu kumtua Pejgamberit nuk ishte vetëm një libër feje, por

⁸⁷ Për shkak të natyrshmërisë së tekstit ishim të detyruar të përcaktohem i më tepër për orientalistët e këtij mjedisi sesa për ata në suaza evropiane. Orientalistët evropianë kanë dhënë kontributet e veta duke e përcjellur një ideologji e cila, sa i përket karakterit të besimit ose nënshtrimit ndaj revelacionit, disi ka qenë e largët; disa herë kanë krijuar edhe mosmarrëveshje dhe revoltë tek besimtarët. Por, ka pasur të atillë të cilët kanë qenë ithtarë të qasjes më të përmbajtur ndaj prezentimit të Kur'anit dhe atë në rend të parë duke i ndjekur rregullat e literaturës islame. Këtu do të thirremi në disa emra të njohur të cilët kanë dhënë kontribut rreth problematikës në fjalë, si p.sh.: F. Schwally, *Geschichte des Quran I*, f. 33; A. Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*; Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1968; Wansbrough, *Quranic studies*, Oxford, 1977; Walter Beltz, *Mitologjia Kur'ana*, Zagreb 1982; J.J.G. Jansen, *The interpretation of the Kuran in modern Egypt*, Leiden 1980 (punim i cili është botuar edhe në "Glasnik" IVZ në disa vazhdimë duke filluar nga nr. 3, 1986); J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden 1961; H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, New York 1972; A.T. Welch, *The Kuran and its exegesis*, London 1976.

⁸⁸ Në mesin e definicioneve që i takojnë rrethit të "mohimit radikal të karakterit hyjnor të Kur'anit", me siguri gjendet edhe kjo e Sulejman Grozdaniqit, në të cilën thuhet: "Teksti kur'anor paraqet një përmbledhje tregimesh dhe thëniesh të një personaliteti të madh historik, i cili e ka shënuar këtë epokë, të një vizionari i cili ka parë përpara, më shumë dhe më larg nga të tjerët, mendimtarit i cili është futur në thellësitë më të errëta të shpirtit të popullit të vet dhe atë jo vetëm në bashkëkohësinë e tij por edhe në të kaluarën e shumë gjeneratave si dhe të cikleve të zymta dhe mitologjike të ekzistencës arabe e në përgjithësi semitike; udhëheqësit dhe politikanit i cili i ka nxitur energjitë e shtypura të një popullate vitale, njeriut i cili me fuqinë e depërtueshmërisë në realitetin ekzistues e ka zbuluar dhe pranuar sfidën e saj sociale e kulturore." Në këtë definicion të Kur'anit me glorifikimin e Muhammedit (a.s.) sikur është përmbledhur e tërë ajo që është menduar të thuhet për Kur'anin. Sulejman Grozdaniq, *ibid*.

⁸⁹ Hasan Kaleshi, *Parathënie në publikimin Iz Kur'ana ^asnog, Svetu celom opomena*, f. 7 (Në këtë citat me siguri është bërë ndonjë lëshim në shtyp ku shkruan se Kur'ani është sjpallur nga viti 612 e deri më 639).

⁹⁰ *Ibid.*, f.25

ishte burim i gati 300 diturive në legjislaturë, histori, letërsi, astronomi, filozofi etj. E shumta e këtyre diturive kanë lindur prej vetë Kur'anit, prej verseteve të të cilit dijetarët kanë nxjerrë bazat themelore dhe mandej janë zhvilluar e shkoqitur. Libri i Shenjtë pati një ndikim shumë të madh mbi besimtarët se ky, veç të tjerave ishte edhe si legjislaturë, përmbledhte rregulla politike, shoqërore e qytetare, kurse një gjë e tillë nuk shihet në ndonjë libër tjetër. Përkundrazi, disa libra të tjerë nuk bëjnë fjalë veçse për jetën tjetër.”⁹¹

Në një definicion tjetër orientalist thuhet se Kur'ani: “libri i All-llahut, libër i pakrijuar, i amshuar, libër nga pafillimi, i shkruar që para krijimit të kësaj bote në “pllakën e ruajtur” qiellore. Mjafton të thuhet vetëm Libri..., dihet se ekziston vetëm një Libër, ndërsa të gjithë të tjerët që janë të përmbledhur nga mendja dhe dora e njeriut janë libra mashtrimi, të kalueshëm dhe të kryelartësisë së paarsyeshme.” Autori më tutje vazhdon: “mësimi islam thotë se *Kur'ani*, me dëshirën e All-llahut, nëpërmjet engjëllit Xhibril në mënyrë suksesive i është shpallur tregtarit dyzetvjeçar, të Zgjedhurit Muhammed, siç duket në periudhën mes v. 612 dhe 632. Detyra e Muhammedit ka qenë që, si i fundit nga profetët, së pari arabëve e pastaj edhe mbarë njerëzimit t'ua shpallë të vërtetën përfundimtare ‘në të cilën nuk ka dyshim’. Muhammedi, profeti i Islamit, fesë më të re e më të përpiktë monoteiste, me shumë sukses e kreu këtë mision historik, të filluar atë ditë kur Xhibrili për herë të parë iu paraqit në shpellën Hira.” Autori i njëjtë pak më vonë do të thotë se Kur'ani është “predikim i Muhammedit”, se Kur'ani është “vepër letrare”, etj.⁹²

Mund të vërehet se Kur'ani, sipas doktrinës islame, nuk është vepër po sikur edhe pranë asaj fjale të qëndronin epitete si “kryevepër”, “i pakapërcyeshëm” etj. Për kontributin e madh të orientalistëve në aktualizimin e vazhdueshëm të pyetjeve të rëndësishme rreth Kur'anit duhet folur në rend të parë për shkak të asaj se, siç thuhet në një hadith të Pejgamberit (a.s.), Kur'ani është sfidë e vazhdueshme për njerëzit e mençur.

Definicionet islame për Kur'anin theksojnë natyrën e tij hyjnore, të përhershme, të pakapërcyeshme, të paarritshme, autentike dhe të përsosur. Muhammedi (a.s.) është njeriu i parë pranues i Kur'anit. Sipas dëshmisë tekstuale të vetë Kur'anit ai nuk guxon, e as që i lejohet, të ndryshojë çfarëdo qoftë nga ana formale apo përmbajtësore e tij.

“E sikur të shprehte lloj-lloj fjalësh për Ne, do ta kishim kapur për dorën e djathtë, e pastaj do t'i pritnim damarin e qafës. Dhe askush prej jush nuk do të mund t'i ndihmojë.” (el-Hâkka, 44-46)

Definicionet e orientalistëve, sipas teorisë islame, nuk janë të pranueshme ngase nuk i qasen Kur'anit në mënyrën siç është praktikuar në veprat e autorëve muslimanë.

Kur'ani nuk mund të bëhet lëndë e kritikës historike, sepse ai është libër i amshimit.

Nga ana tjetër, definicioni i orientalistëve për Kur'anin refuzon mosnjohjen e shkrimleximit nga ana e Muhammedit (a.s.), si fakt që është verifikuar në burimet themelore islame. Lidhur me këtë Sejjid Husein Nasri thotë: “Shumë autorë perëndimorë, duke shkruar për këtë çështje me rëndësi, nisen nga supozimi - shpesh i fshehur nën mbulesën e të ashtuquajturit “objektivitet” apo “dituri” - se Kur'ani në të vërtetë nuk është Fjalë e Zotit, shpallje hyjnore. D.m.th., kjo duhet shpjeguar që aty. Meqë nuk është fjalë e Zotit,

⁹¹ Ahmet Kondo, *Vexhi Buharaja - njeriu, poeti, dijetari (1920-1987)*, Berat 1995, f.70-71 (Sa u përket orientalistëve shqiptarë, është me rëndësi të theksohet se te ata në prezntimin e Librit të Shenjtë - për shkak të përkatësisë fetare islame, nuk vërehet se kjo është çështje problematike. Sidomos kur është fjala për Vexhi Buharain, duhet pasur parasysh kohën dhe vendin ku ai veproi).

⁹² Darko Tanaskovi}, *op. cit.*.

Kur'ani në sytë e tyre, natyrisht, duhet të jetë vepër e Pejgamberit i cili, për shkak të kësaj, duhet të jetë poet shumë i mirë dhe, në fakt, nuk mund të jetë analfabet. Ai duhet të ketë mësuar aty-këtu disa thërime diturie nga bashkësia hebraike në Medine ose nga murgjit kristianë në Siri dhe së bashku t'i ketë futur në Librin, i cili, sipas këtyre kritikëve, paraqitet si kopje e varfër dhe e thatë e librave tjerë të shenjtë.”⁹³

Kur'ani nuk mund të vërehet si fenomen i izoluar në vete. Paraqitja e Fjalës - *Kur'anit* - Librit të Shenjtë është vetëm një çast i caktuar në tërësinë e ngjarjeve shpirtërisht të plotësuar. Kur'ani domethënien e vet të plotë e fiton nëse e shikojmë në suazat e shpalljes së përgjithshme hyjnore në histori.

Kjo shpallje rritet në mënyrë graduale. Zoti gradualisht, me Fjalën e Tij, e drejton njeriun nga mosdija dhe mëkati deri në plotësinë e dritës dhe të shpëtimit. Fshtësia e Zotit i tejkalon jo vetëm formulimet teologjike por edhe kufijtë e *fjalës* së Librit hyjnor.

⁹³ “Pikëpamja e tillë do të mund të mbrohej nga ata të cilët e mohojnë shpalljen në tërësi si të tillë; është e çuditshme të dëgjohen mendime të tilla nga autorë të cilët shpesh i pranojnë Kristianizmin dhe Hebraizmin si të vërteta të shpallura. Mjafton të bëhet një krahasim morfologjik mes Islamit dhe, p.sh., Kristianizmit që të kuptohet përse Pejgamberi (a.s.) është dashur të jetë analfabet dhe përse njeriu, i cili në mënyrë metafizike dhe intelektuale e kupton religjionin, duhet ose ta pranojë religjionin si të tillë, se në tërësi është traditë burimore, ose të jetë në rrezikun e inkonsekuencës intelektuale ose hipokrizisë shpirtërore.

Natyrisht, mund të përpilohet një krahasim ndërmjet Islamit dhe Kristianizmit duke krahasuar Pejgamberin me Jezu Krishtin, Kur'anin me Dhjatën e Re, Xhibrilin me Shpirtin e Shenjtë, gjuhën arabe me atë arameike, gjuhën me të cilën ka folur Krishti, etj. Duke shkruar kështu, libri i shenjtë i një religjioni mund të ketë pika të përbashkëta me librin e shenjtë të një religjioni tjetër e ngjashëm. Ky lloj krahasimi mund të jetë, në cilindo rast, i rëndësishëm dhe mund të zbulojë njohuri të dobishme për strukturën e të dy religjioneve. Mirëpo, që të kuptohet se ç'do të thotë Kur'ani për muslimanët dhe përse besohet se Pejgamberi, sipas besimit islam, nuk ka ditur shkrim-lexim, është me rëndësi më të madhe që këtë krahasim ta paramendojmë nga një pikëpamje tjetër.

Fjala e Zotit në Islam është Kur'ani; në Kristianizëm ai është Krishti. Bartës i Mesazhit të Zotit në Kristianizëm është Shën Maria; në Islam ky është shpirti i Pejgamberit. Pejgamberi duhet të jeta analfabet njësoj siç duhet të jetë e virgjër Shën Maria Virgjër. Bartësi njerëzor i porosisë hyjnore duhet të jetë i pastër dhe i papërlyer. Fjala e Zotit mund të shkruhet vetëm në një pllakë të pastër e “të paprekur” të të kuptuarit njerëzor. Nëse kjo fjalë është në formën trupore, pastërtia simbolizohet me virgjërinë e nënës e cila dhuron lindjen e Fjalës, e nëse është në formë libri, kjo pastërti simbolizohet me natyrën analfabete të njeriut që është zgjedhur që këtë Fjalë t'ua transmetojë njerëzve. Në bazë të kurrfarë logjike nuk mund të mohohet natyra analfabete e Pejgamberit e me atë rast të pranohet e të mbrohet virgjëria e Marisë. Që të dy simbolizojnë aspektin e thellë të misterit të shpalljes dhe njëkohësisht nuk mund të pranohet njëri e të mohohet tjetri.” Për më gjerë shih: Sejjid Hussein Nasr, *The Qur'an, the Word of God, the Source of Knowledge and Action*, “Ideals and Realities of Islam”, f. 43-44.

KUR'ANI - MEMORIZIMI

“Ne, me të vërtetë, e kemi shpallur Kur'anin dhe pa dyshim Ne jemi mbrojtësit e tij”.

(el-Hixhr, 9)

Kjo temë e rëndësishme në historikun e Kur'anit te ne është e prezentuar më tepër në mënyrë të ortopraktikës historike sesa duke u thelluar në brendësinë së saj. Tradita shqiptare nocionin hafiz⁹⁴ e ka të njohur për shkak të mësimit të Kur'anit përmendësh, po ashtu edhe si institucion që ka ekzistuar me emrin *daru-l-kurra*.

Kur'ani i memorizuar në kokën e njeriut

Meqë Kur'ani është një sintezë e llojit të vet të përvojës së tërësishme njerëzore dhe jashtënjëzore, efektet e stimulimit të çdo pjese të fushës pranuese në tru do të jenë më të plota dhe më efikase. Me mësimin e Kur'anit përmendësh dhe riprodhimin e tij të përditshëm, njeriu i kundërshtohet tiranisë së syrit ndaj veshit,⁹⁵ duke vendosur kështu një baraspeshë të çfarëdo lloji me botën auditive dhe duke sjellur deri te veprimi i ndër-sjellë i të gjitha shqisave, me ç'rast sërish vendoset mundësia e unitetit të mendimit dhe veprimit. Vetëm paramendoni se sa i gjerë është spektri i kuptimeve të cilat njeriu-hafiz mund t'i realizojë në bashkëveprim me botën, sepse mësimi kur'anor, veç tjerash, përmban edhe ato presupozime themelore të cilat i nevojiten njeriut për ta realizuar

⁹⁴ Në fjalorin e përgjithshëm të traditës shqiptare me përmendjen e fjalës hafiz, nënkuptohet personi i cili mëson ose që tashmë e ka mësuar Kur'anin përmendësh. Ky titull në tërë historinë e këtij populli në kohën e Perandorisë Osmane zë vend të rëndësishëm; fatkeqësisht në kohët më të reja nuk i tregohet kujdes i duhur dhe për këtë arsye në definimet zyrtare gjuhësore thuhet kështu: “HAFIZ-I. Titull më i ulët i klerikëve muslimanë; ai që e ka këtë titull dhe që di përmendësh tekstin e Kur'anit, të cilin ua thotë besimtarëve gjatë shërbimeve fetare...” Shih: *Fjalori i gjuhës së sotme shqipe*, ASH e RPSSH, Tiranë 1980, f. 640.

⁹⁵ Qysh moti është e njohur se me largimin apo zgjerimin e ndonjë shqise të njeriut janë të pashmangshme reagimet dhe riorganizimet në organizëm. Përvoja e përditshme na dëshmon se si, fjala vjen, njerëzit që kanë humbur të pamurit kanë organ të dëgjimit jashtëzakonisht të zhvilluar - si lloj kompensimi të caktuar, plotësimi, baraspeshe. Duke shkruar në temën *Dyshimi dhe saktësia në shkencë* J.Z. Jang ndër të tjerat vëren edhe këtë: “Nxitjet e jashtme ose të brendshme sjellin deri te ndryshimi i veprimtarisë unike të ndonjë pjese apo të tërë trurit. Një sugjerim spekulativ është se ndryshimi në njëfarë mënyre prish unitetin e modelit të vërtetë, i cili më parë ka qenë ndërtuar në tru. Pastaj truri zgjedh ato cilësi që vijnë deri tek ai, të cilat synojnë ta riparojnë modelin dhe t'i kthejnë qelitë në ritmin e tyre të sinkronuar. Nuk mund të them se jam i aftë që në imtësi ta shtjelloj këtë ide për modelet në trurin tonë, por ajo ka mundësi të mëdha, sepse tregon se si synojmë t'i përshtatemi botës dhe bota të na përshtatet neve. Në njëfarë mënyre truri fillon vargun e veprimeve që synojnë ta kthejnë në modelin e tij ritmik, me ç'rast ai kthim është akt i konsumimit apo i plotësimit. Nëse veprimi i parë nuk ia arrin kësaj, d.m.th. nuk ia arrin t'i japë fund çrregullimit fillestar, atëherë mund të provohen vargje të reja. Truri i tejkalon rregullat e tij njëherë pas tjetrës, duke e krahasuar materialin e fituar në modelet e veta të ndryshme, derisa në një farë mënyre të arrihet përputhshmëria. Kjo mund të arrihet vetëm pas një kërkimi të lodhshëm, të llojllojshëm dhe të zgjatur. Gjatë kësaj veprimtarie kuturu formohen lidhje të reja dhe modelet të veprimit, ndërsa ato më vonë do t'i caktojnë vargjet e ardhshme.” Mar{al Mekluan, *Gutenbergova galaksija*, “Nolit”, Beograd 1973, f. 15.

unitetin me botën dhe me vetveten, tërësinë e qenies së vet, plotësinë e tij, njerëzi(shmëri)në.⁹⁶

Paraqitja e parë e arsimimit (shkrimit) e me këtë edhe e vizuelitetit të ndarë nga shqisat tjera, Platonit i është dukur si zvogëlim i vetëdijes ontologjike apo si varfërim i qenies.⁹⁷ Me paraqitjen e alfabetit në botën perëndimore pandërprerë zhvillohet lëvizja nga ndasia e shqisave, funksioneve, operacioneve, gjendjeve emocionale e gjithashtu edhe e punëve. Paraqitja e alfabetit fonetik, me abstrahimin e saj të kuptimit nga zëri dhe përkthimin e zërit në shifër vizuele, njerëzit i ka detyruar që të maten me një përvojë që i ka transformuar.⁹⁸

Nga e lartpërmendura rrjedh teza se shkrimi ka qenë shkaktari kryesor i përçarjes së njeriut, ndarjes së shqisave të tij dhe eksternalizimit të tyre, kështu që erdhi deri te problemi i tij thelbësor ontologjik - *disharmonia mes mendimit dhe veprimit*. Kjo si pasojë do ta ketë bigëzimin e tij gjithnjë e më të plotë, përgjysmimin dhe synimin e vazhdueshëm për kthim prapa, për vendosjen e unitetit të tij fillestar.⁹⁹ Mirëpo, në vetëdijen për pamundësinë e unitetit të tillë fillestar, njëkohësisht do të vërehet edhe caktimi tragjik themelor i qenies së tij. Sepse, vetëm alfabeti fonetik shkaktonte ndarjen mes të pamurit dhe të dëgjuarit, mes kuptimit semantik dhe shifrës vizuele. Në atë mënyrë shkrimi fonetik ka fuqinë që njeriun ta bartë nga sfera fisnore në atë civilizuese, t'i dhurojë sy në vend të veshit.¹⁰⁰

Është e qartë se metoda e bartjes së mesazhit kur'anor nëpërmjet hifzit është shembull i veçantë në mbarë historinë njerëzore dhe deri tani nuk është bërë asgjë e ngjashme, sepse, leximi i Kur'anit, apo memorizimi i tij, është detyrë fetare jo vetëm kur është në pyetje namazi, ndërsa hadithi i Pejgamberit (a.s.), për ata që e dinë të gjithë Kur'anin përmendësh flet si për parinë e ummetit të vet. Vetë Pejgamberi (a.s.) ka dhënë shembull për këtë duke qenë njëkohësisht edhe hafizi i parë i Kur'anit.¹⁰¹

⁹⁶ Me shenjat kur'anore bota bëhet fushë e hapur në të cilën njeriu hyn lirisht, i qetë, i përmbledhur, i vetëdijshëm për rrugën dhe detyrën e tij. Njeriu është grimcë në kozmos, mirëpo me Kur'anin i tërë kozmosi kalon në atë grimcë. Dhe ky është ai unitet, harmonia e krijimit Hyjnor, zhytja e njeriut në totalitetin e Qenies, rritja me botën në të cilën ai tashmë flet nga brënda, nga vetja, nga bota, kur edhe sekretet nuk është më sekret, e këto janë ato hapësira të lirisë në të cilat realizohet thelbi i njeriut, domethënia e tij në këtë botë.

⁹⁷ Platon, *Fedar*, "Kultura", Beograd, f. 182.

⁹⁸ Mikel Difren, *Oko i uho*, Banja Luka 1989, f.175-185.

⁹⁹ Ferdinand de Sosir, *Opfta lingvistika*, Hyrja.

¹⁰⁰ Me këtë rast nocioni "civilizim" duhet përdorur teknikisht në kuptimin e njeriut të përçarë, për të cilin vlerat vizuele kanë përparësi në organizimin e mendimeve dhe veprimtarive. Është mjaft e qartë se perceptimi i shumicës së popujve të civilizuar është i topitur dhe primitiv në krahasim me hiperestezinë e kulturave gojore dhe dëgjuese, sepse syri nuk posedon asgjë nga rafinimi i veshit. Në këtë mënyrë, në atë kontekst, bëhet plotësisht i qartë fakti se pothuajse çdo lexim në botën antike dhe mesjetare ka qenë të lexuarit me zë. M. M., *ibid.* f. 17-18; M. Difren, *op. cit.*, f.61-85.

¹⁰¹ Çështja se a mund të quhet e gjithë kjo si pjesë e urtësisë së Zotit edhe më tej do të mbetet pyetje, meqë me siguri koha e ardhshme do të sjellë edhe mundësi të reja të shikimeve dhe përcaktimeve, respektivisht të përpjekjeve njerëzore që disa gjendje të caktuara të shpirtit t'i mbisundojnë të paktën disa nga përgjigjet e mundshme, të paktën disa zgjidhje të mundshme të gjithaftësisë enigmatike të Zotit. Mirëpo, me këtë metodë, të paktën deri më tani, mund të shpjegohet edhe ai suksesi i dalluar dhe kujdesi ndaj Kur'anit të cilin e treguan muslimanët e parë nën udhëheqjen e Pejgamberit të fundit të Zotit, Muhammedit (a.s.), duke bërë gara në numrin e ajeteve të mësuara. E. Guillaume, *The Life of Muhammad*, London 1955, f. 141-142.

Pejgamberi (a.s.) - hafiz i parë

Siç përmendëm pak më parë, Pejgamberi (a.s.) ishte hafizi i parë i Kur'anit i cili e mësonte përmendësh çdo ajet pasi t'ia përcillte Xhibrili (a.s.) nga Zoti. Lidhur me këtë kemi edhe ajetin kur'anor:

"Atë (Kur'anin) mos e shqipto me gjuhë për ta shpejtuar. Ne kemi detyrë tubimin dhe leximin e tij. E kur e lexojmë, ti përcille leximin e tij. E pastaj është detyrë jona ta shkoqisim." (el-Kijame, 16-19)

Pas kësaj, vërejmë se Muhammedi (a.s.) i thërret të tjerët në memorizim të Kur'anit, siç është rasti me Ibn Mes'udin, i cili është i pari që me zë recitoi Kur'anin në Mekke.

Lidhur me këtë Ibn Hishami shkruan:

"... Njeriu i parë që me zë recitoi Kur'anin në Mekke, pas Pejgamberit, ishte Abdull-llah Ibn Mes'udi. As'habët e Pejgamberit (a.s.) u tubuan dhe përmendën se kurejshitët kurrë nuk kishin dëgjuar që në mënyrë të qartë t'u lexohet Kur'ani... Kur (Ibn Mes'udi) arriti te *mekami*, ai recitoi "*Në emër të All-llahut, të Gjithmëshirshmit, Mëshirëplotit*", duke e ngritur zërin. "*I Gjithmëshirshmi të mëson Kur'anin...*" (er-Rrahman, 1-2). Ata u ngritën dhe filluan ta gjuajnë në fytyrë, por ai vazhdoi të recitojë për aq sa Zoti dëshiroi që ai të lexojë..."¹⁰²

Nëpër shumë hadithe mund të vërehet përpjekja e Pejgamberit (a.s.) për t'u siguruar se Kur'ani është mësuar përmendësh nga as'habët e tij. Po ashtu edhe recitimi i Kur'anit gjatë namazeve në masë të madhe ka ndikuar që as'habët, pas dëgjimit të përsëritur të ajeteve të shumta, t'i mësojnë ato përmendësh dhe t'i përdorin gjatë lutjes së tyre. Si shembull mund t'i marrim hadithet vijuese:

Transmetohet nga Uthman Ibn Affani se Pejgamberi (a.s.) ka thënë: "Më i miri prej jush është ai i cili mëson Kur'an dhe ia mëson atë dikujt".(Transmeton Buhariu)¹⁰³

Abdull-llah ibn Mes'udi ka thënë: Pejgamberi i All-llahut më tha: "Më lexo (nga Kur'ani)!" I thashë: 'A të të lexoj (recitoj) edhe pse të është shpallur ty?' Ai tha: "Dëshiroj ta dëgjoj (Kur'anin) nga të tjerët". Kështu fillova ta recitoj suren *en-Nisa* derisa mbërriva te ajeti 41: "*Po çdo të bëhet, tek atëherë kur të sjellin dëshmitarë nga secili popull, e ty do të sjellim dëshmitar kundër tyre?*". Atëherë ai tha: "Ndalu!", dhe nga sytë i rrodhën lotë."¹⁰⁴

Gjithashtu, është e njohur se Pejgamberi (a.s.) qysh para hixhretit dërgoi lexues, respektivisht hafizë të Kur'anit edhe në vende tjera, me qëllim që njerëzit atje t'i njohin me udhëzimet e Kur'anit dhe njëkohësisht t'ua mësojnë leximin e tij. Si shembull për këtë mund të na shërbejë rasti i Mus'ab bin Umejrit.¹⁰⁵ Po ashtu, në këtë drejtim kemi edhe emrin e njohur në historinë e as'habëve, Mu'adh bin Xhebelin, i cili me të njëjtin qëllim u dërgua në Jemen.

Në kohën e Pejgamberit (a.s.) personat e përmendur si hafizë të Kur'anit, sipas Sujutiut, ndër të tjerët janë: Ebu Bekri, Umer ibnu'l-Hattabi, Uthman ibn Affani, Ali ibn Ebu Talibi, Ibn Mes'udi, Ebu Hurejre, Abdull-llah ibn Abbasi, Abdull-llah bin Amr ibnu'l-

¹⁰² Momente të këtylla të leximit të Kur'anit shohim si praktikë edhe te Ebu Bekri dhe as'habët të tjerë të Pejgamberit (a.s.). Shih Ibn Hisham, *Siretu-n-Nebeviye*, Kajro, p.d., f. 206.

¹⁰³ Imam en-Neveviu, *Rijadu-s-salihin* (version i shkurtuar), Shkup 1995, nr. 1000.

¹⁰⁴ *Buhariu*, VI, nr. 106.

¹⁰⁵ "Kur këta njerëz (të besatimit të parë në Akabe) shkuan (për Medine), Pejgamberi me ta e dërgoi edhe Mus'ab bin Umejrin... dhe e udhëzoi atë që t'ua lexojë Kur'anin atyre dhe t'ua mësojë atyre Islamën, si dhe t'u japë udhëzime rreth fesë. Në Medine Mus'abi u quajt me emrin 'lexuesi'." Ibn Hisham, *Siretu-n-Nebeviye*, f. 199.

Asi etj. Por ka pasur edhe femra hafize të Kur'anit, si: Aisheja, Hafsa dhe Ummu Selema.¹⁰⁶

Për rastin e hifzit kemi edhe një transmetim, i cili në mënyrë të përpiktë na e bën të ditur se përpos asaj se e kanë mësuar përmendësh Kur'anin, hafizët e asaj kohe edhe e kanë lexuar dhe përsëritur atë para Pejgamberit (a.s.), me qëllim të përpikërisë dhe kontrollit të duhur.

Tradita e hifzit tek shqiptarët

Tradita e hifzit është e njohur dhe është ndjekur me përpikëri nga besimtarët muslimanë shqiptarë që me kontaktet e para me fenë islame, ku janë krijuar edhe institucione të veçanta, komisione, dhe janë caktuar rregulla ceremoniale për këtë qëllim.¹⁰⁷

Është mirë që këtu t'i përmendim disa emra të hafizëve shqiptarë të pjesës së parë të këtij shekulli, të cilët kanë luajtur rol të rëndësishëm si në aspektin teologjik, ashtu edhe në atë kulturor të kombit shqiptar:

1. Hafiz Ali Ulqinaku;¹⁰⁸
2. Hafiz Ibrahim Repishti;¹⁰⁹
3. Hafiz Adem Kazazi;¹¹⁰
4. Hafiz Ibrahim Dalli;¹¹¹
5. Hafiz Ismet Dibra;¹¹²
6. Hafiz Ali Korça;¹¹³

¹⁰⁶ Xhelaluddin es-Sujuti, *El-Itkan... I*, Bejrut 1393/1973, f. 124; Muhammed Salim Muhejsin, *Tarihu-l-Kur'ani-l-Kerim*, f. 11.

¹⁰⁷ Rreth kësaj teme kam shkruar një artikull që është shfrytëzuar për temën *Hafiz në TDV islâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, v. 15, f. 77.

¹⁰⁸ U lind në Ulqin më 1855, vdiq më 1913. Shkollën e lartë e kreu në Liban e pastaj në Egjipt. Ka shkruar një Mevlud, është përpjekur t'i bëjë rezistencë fuqisë sllave dhe për forcimin e muslimanëve. Për më gjerë shih: *Disa fetar patriot musliman shqiptar*, Albanian Islamic Center, Michigan U.S.A., 1414/1993, f. 18-28.

¹⁰⁹ Vdiq më 1943. Nuk kemi të dhëna për datëlindjen e këtij hafizi nga familja e njohur qytetare-fetare. Mësimet e para i mori nga hoxhallarët e Shkodrës, e pastaj vazhdoi shkollimin në Stamboll. Është shquar si njeri me aktivitete politike, për shkak të kohërave më të vështira që ka përjetuar shteti shqiptar. Shih gazetën *Drita islame*, organ i Komunitetit Musliman Shqiptar, viti I, nr. 15, Tiranë 1992.

¹¹⁰ U lind në qytetin e Shkodrës më 1890, vdiq më 1944. Në vendin e vet që i njohur si fetar i flaktë musliman. Mësimet e para i mori në vendlindje, ndërsa ato të larta në Stamboll. Është interesant të theksohet se ka qenë i njohur edhe si shërues i disa sëmundjeve psikike. Përpos shqipes fliste arabishten, turqishten dhe persishten. *Ibid*.

¹¹¹ Për Hafiz Ibrahim Dalliun më gjerë do të flitet në vazhdim të këtij punimi.

¹¹² U lind më 1886 në Dibrën e Madhe. Edhe ky, si shumë të tjerët, mësimet e para fetare i merr në vendlindje, kurse më vonë i vazhdon në Stamboll. Ka qenë i njohur si njohës i mirë i legjislacionit islam, filozofisë, tefsirit, hadithit etj., dhe më 1919 i është ofruar ta udhëheqë një shkollë të lartë në Stamboll, por për shkak të nevojës mbetet në vendlindje. Ka bashkëpunuar me figura të njohura të kulturës muslimane shqiptare si me Hafiz Ali Korçën, Sheh Qazim Hoxhën, Junus Buliqin, Haki Sharofin, Haxhi Dashin, Ihsan Çereshnikun etj. Vdiq më 1955. Për më gjerë shih: *Drita islame*, organ i Komunitetit Musliman Shqiptar, viti I, nr. 3, Tiranë 1992.

¹¹³ U lind më 1874 në Korçë. Është figurë e mirënjohur, ministër i kulturës, mësimdhënës, njohës i mirë i gjuhës arabe. Shkroi turqisht, persisht, ndërsa shumë mirë e njihte edhe letërsinë persiane. Studimet i kreu në Stamboll.

7. Hafiz Ymer Bakalli;¹¹⁴
8. Hafiz Shefqet Boriqi;¹¹⁵
9. Hafiz Halim Hajdari;¹¹⁶
10. Hafiz Musa Derguti;¹¹⁷
11. Hafiz Neshit Spahiu;¹¹⁸
12. Hafiz Ali Kraja;¹¹⁹
13. Hafiz Esat Muftia;¹²⁰
14. Hafiz Ali Kruja;¹²¹ etj.

Është marrë me përkthimin e Kur'anit dhe komentimin e tij, i ka takuar medhhebit hanefit. Është shoqëruar me figurat e spikatura të Rilindjes, si Sait Najdeni (Hoxhë Voka), Kadri Hoxha, Ismail Ndroqi, Hasan Qosja, Ibrahim Dalliu etj. Për ta njohur më së miri këtë personalitet të shquar, po i numërojmë disa nga veprat e tij dhe atë: *Tefsir i Kur'anit*, i përfunduar më 1920, dorëshkrim prej 2000 faqesh në formë të prozës dhe i pabotuar; *Mevludi*; 300 fjalë të Imam Aliut; *Ferrëfenjësi - Morali*; *Alfabeti arabisht*; *Abetari arabisht*; *Muhammed Hanefiu me Gjylnarin*; *Jusufi me Zelihanë*; *Gjylistani dhe Bostani*; *Besimet islame dhe filozofitë e feve të ndryshme edhe partitë në fenë islame*; *Gramatika - syntaksa shqip-arabisht*; *Ilmi bejani*; *Shtatë ëndrrat e Shqipërisë*; *Logjika*; *Historia e shenjtë - poezi*; *Përhapja e fesë islame* etj. Shih: *Disa fetar patriot musliman shqiptar*, f. 111-119.

¹¹⁴ U lind më 1880 në Shkodër. Studimet e larta i kreu në Stamboll. U specializua në shkencat teologjike. Ka marrë pjesë në mbrojtjen e Çanakkales dhe ka pasur gradën ushtarake "Allaj Myfti". I burgosur nga pushteti komunist dhe njëkohësisht tërë puna e tij shumëvjeçare u zhduk nga ky pushtet në vitin 1967. Vdiq në moshën 73 vjeçare në burg. Për më gjerë shih: *Drita islame* nr. 1(26), Viti II, janar 1993.

¹¹⁵ U lind më 1884 në Shkodër, vdiq më 1965. Rrjedh nga familja fetare, i nënti me radhë hoxhë, teolog fetar. Mësimet e para i mori te Hafiz Jusuf Kelmendi, Haxhi Vehbi Dibra etj. Edhe ky njihte gjuhën turke, arabe, persiane. Ka pasur një bibliotekë të pasur si dhe libra në dorëshkrim. Për më gjerë shih: *Drita islame* nr. 18, Viti I, shtator 1992.

¹¹⁶ I lindur në Shkodër më 1891. Imam dhe vaiz i njohur me një popullaritet shumë të lartë dhe me ndikim. Vdiq më 1965. Për më gjerë shih: *Drita islame* nr. 4(29), Viti II, mars 1993.

¹¹⁷ (1867-1961). Pasi kreu mësimet fillestare në vendlindje, vazhdoi në Stamboll. Forcat komuniste e konsideronin si pengesë të madhe këtë personalitet fetar. U arrestua tri herë dhe më 1946 u dënua me 15 vjet privim lirie dhe e tërë familja e tij u internua. Nuk kemi të dhëna për veprimtarinë e tij të shkruar. Për më gjerë shih: *Drita islame* nr. 12, Viti I, qershor 1992.

¹¹⁸ U lind në Serbicë të Kosovës më 1902. Pas kryerjes së medresesë me sukses të shkëlqyeshëm u emërua imam në vendlindje. Nga dashuria për Shqipërinë braktis Kosovën me qëllim ta përhapjes së fesë islame atje, ashtu si shumë kuadro të tjera nga Kosova. Fillimisht emërohet si imam në Shkodër, pastaj në Durrës. Vdiq më 1971. Për më gjerë shih: *Drita islame* nr. 10, Viti I, maj 1992.

¹¹⁹ (1900-1974). Moto e këtij hafizi ishte: "Në emër të Zotit dhe me ndihmën e Zotit në luftë për lirinë e popullit tim". Mësimet e para i kreu në vendlindje, në Shkodër, ato të larta në Kajro. Teolog i mprehtë e filozof islam. Kishte titullin "teolog i lartë". Botoi mjaft artikuj, sidomos në periodikët islam. Edhe ky u dënua nga regjimi komunist dhe atë me 20 vjet burg. Shih: *Drita islame* nr. 11, Viti I, maj 1992.

¹²⁰ (1911-1975). Teolog i njohur, imam dhe udhëheqës në institucionet fetare të Shqipërisë, ku edhe ka qenë kryetar i Komunitetit Musliman Shqiptar. Për ta nënçmuar, pushteti komunist e punëson si nëpunës të thjeshtë në bibliotekë. Për më gjerë shih: *Drita islame* nr. 13, Viti I, qershor 1992.

Siç u theksua më lart, numri i hafizëve vështirë se mund të përcaktohet me saktësi, por e shoh me rëndësi të them se ndër trojet shqiptare Maqedonia ka qenë dhe akoma është vend i njohur i hafizëve, imamëve e vaizëve.¹²¹

Mirëpo, faktet e prezentuara nuk do ta kishin qëllimin e plotë po t'i lëmë vetëm si të tilla, d.m.th. nëse nuk përpiqemi që mbi to të bazojmë një ide, sipas mendimit tonë, deri më tani të pashprehur në mendimin e muslimanëve - idenë e rëndësisë së mësimi të Kur'anit përmendësh në rrethanat e sotme bashkëkohore. Ky prezantim nënkupton idenë e liruar nga aspekti i saj primar fetar, sepse ajo, siç është e njohur, mjaft mirë është formuluar në literaturën e deritashme nga kjo fushë që pjesërisht është prezentuar edhe te ne.

Që këtu të mësuarit e Kur'anit përmendësh është paralajmërim që nga fillimi, paralajmërim i cili në kontekstin e këtillë fiton vlerën e tij të plotë, satisfaksionin e tij të vërtetë. Aq shekuj duhej të kalonin, aq përvojë e gjatë njerëzore duhej të rrjedhë, që të fillohej të kuptohej ai qëllim dhe aplikim i shumëfishtë i memorizimit të Kur'anit.

Gjejmë të udhës se në këtë vend duhet përcaktuar edhe dallimin e dukshëm mes mundësisë së mësimi të Kur'anit, si fjalë dhe porosi e Zotit, dhe veprave të njeriut, si prodhim i shpirtit njerëzor dhe imagjinatës, natyrisht, mësimet në kuptimin e të memorizuarit të plotë dhe mundësinë e riprodhimit konstant gojor. Kur'ani, pa dyshim, në atë aspekt është jashtëzakonisht specifik dhe i veçantë, prandaj është pyetje e madhe se a thua mund të bëhet ndonjë paralele në atë rrafsh me veprat tjera, madje edhe me vepra që kanë shenjë e proviniençës religjioze.¹²³

Në këto disa pikëpamje të cekura dhe të nxjerrura në mënyrë mjaft të skicuar, u përpoqëm ta prezentojmë rëndësinë e mësimi të Kur'anit përmendësh, i cili duke filluar nga tema e parë, si *Fjalë e rëndë dhe Shpallje - Vahj* jo vetëm që është ruajtur por solli edhe deri te krijimi i një tradite të gjatë, si të leximit ashtu edhe të memorizimit, përkthimit dhe interpretimit. Këtë traditë edhe si hafiz, por edhe si përkthyes dhe interpretues i Kur'anit e ka ndjekur edhe Hafiz Ibrahim Dalliu i palodhshëm, i cili me përpikëri i ka ndjekur dimensionet e lartshënuara të Kur'anit.

¹²¹ (1884-1976). Ky hafiz njihet si njeri që është marrë me misticizëm, i ka takuar sektit rufai; ka ditur arabishten dhe persishten. Shih: *Drita islame* nr. 23, Viti I, nëntor 1993.

¹²² Pas largimit të Perandorisë Osmane, një ndër teologët e njohur i quajtur Ataulah efendi, shpërngulet nga Stambolli dhe kthehet në Shkup, ku themelon Medah Medresenë private, e cila më vonë nxjerr emra të shquar, si p.sh.: Fetah ef., teolog, njohës i mirë i arabishtes dhe persishtes; Sadullah ef. Selami, lexues i njohur i Kur'anit i cili i ka ditur shtatë mënyrat e leximit të Kur'anit, imam-hatib i xhamisë së Isa Beut në Shkup; Hafiz Shaban ef., Hafiz Xhemal ef., Mehmet ef., Hafiz Mustafa ef. etj. Këtu gjithashtu më duhet t'i përmend edhe Hafiz Ibrahim ef., të bijën Hafize Measure hanëmen dhe të birin Hafiz Idriz ef., imam dhe hatib i njohur në xhaminë e Allaxhës në Shkup, të cilët edhe e kam ndjekur mësim-besimin fillestar. Kjo plejadë teologësh i ka përjetuar torturat e komunizmit, disa prej tyre burgosen, ndërsa shumica e tyre kanë qenë shokë të Hafiz Bekir ef. Sadakut, përkthyes i Kur'anit nga Turqia. Të dhëna të shkruara për këta nuk kemi. Shumicën prej tyre kam pasur rastin t'i njoh personalisht.

¹²³ Themi kështu për shkak se Kur'anin mund ta mësojë përmendësh edhe një fëmijë 5-8 vjeçar, pavarësisht se a e kupton apo jo, respektivisht edhe nëse kupton diçka, atëherë parashtrohet pyetja se çfarë dhe sa është niveli i të kuptuarit të tillë. Është e qartë se këtu nuk është në pyetje vetëm përsosuria e Kur'anit, uniteti i planeve të tij artistike e ideore, formës dhe përmbajtjes, por ndonjë kuptim dhe rrezatim i pashpjegueshëm, të cilin aq lehtë e pranon shpirti dhe mendja njerëzore. Shih: Enes Kari}, *Hermeneutika Kur'ana*, Zagreb 1990, f. 17-30, 191-197.

Jemi thellësisht të bindur se tema nuk është shterur me kaq, ashtu siç nuk mund të shteret fjala e Kur'anit nëpër shekuj, gjithmonë duke ofruar thesare të reja, të pafundme të kuptimit dhe bukurisë.

PJESA I



Hafiz Ibrahim Dalliu
(1878-1952)
Tiranë

HAFIZ IBRAHIM DALLIU - JETA DHE VEPRA

Që ta kemi më të qartë punën shkencore të Hafiz Ibrahim Dalliut, si dhe të japim një vlerësim sa më të përpiktë për veprimtarinë e tij, e shohim të nevojshme që të merremi me një problematikë¹²⁴ siç janë rrethanat shoqërore-politike e fetare të kësaj periudhe dhe atë në mënyrë shumë të përmblendhur dhe faktografike.

Rrethanat shoqërore-politike

Në periudhën e mbarimit të shek. XIX dhe fillimit të shek. XX Perandoria Osmane përjetonte krizë të madhe në pothuajse çdo aspekt, si në atë politik, ushtarak, kulturor, ekonomik, fetar etj. Lëvizjet e ndryshme anti-perandorake të shteteve të reja në formim e sipër, si dhe ato të brendshmet, borxhet e mëdha, deficit i madh buxhetor dhe tregtar si dhe investimet e jashtme bënë që kjo perandori, e cila një kohë ishte fuqia më e madhe botërore, tani të shndërrohet në një lloj kolonie të fuqive kolonialiste evropiane dhe në njëfarë tregu të përbashkët të tyre.¹²⁵

Hafiz Ibrahim Dalliut, punëtor shkencor, përkthyes dhe publicist, i cili me shkrimet e veta lirisht mund të radhitet në mesin e teologëve të kohës, siç ishin Hafiz Ali Korça, Hasan Qosja, Ismail Ndroqi, Rexhep Voka, Haxhi Hafiz Ismet Dibra etj., u lind dhe jetoi pikërisht në këtë kohë ndryshimesh dhe krizash, në kohën kur nuk vërehet një mbështetje e politikës shqiptare mbi vetveten, mbi fuqinë shtetërore të saj. E gjithë jeta e këtij teologu të shquar historikisht do të kalojë nëpër periudha të ndryshme dhe të rëndësishme për popullin shqiptar përplot turbullira të cilat i ndjekin fillet e krijimit të shtetit të pavarur shqiptar¹²⁶, pastaj Lufta I Ballkanike¹²⁷ gjatë së cilës u bë edhe

¹²⁴ Me këtë punim assesi nuk pretendoj të shkruaj për historinë si historian, por do të përpiqem të paraqes vetëm fakte historike të kësaj periudhe, duke konsultuar literaturën përkatëse.

¹²⁵ Populli shqiptar një periudhë të gjatë të historisë së vet e ka të lidhur ngushtë me Perandorinë Osmane. Në këtë periudhë populli shqiptar ka krijuar një veprimtari shumë të rëndësishme në aspektin kulturor, politik e fetar. Populli shqiptar disa herë, më tepër për shkak të kushteve ekonomike ka bërë rezistencë ndaj Perandorisë Osmane, por njëkohësisht ka treguar mirëkuptim për shkak se edhe vetë Perandoria osmane besimin më të madh në hapësirat e Ballkanit e ka pasur tek populli shqiptar. Është e njohur edhe thënia e Sulltan Abdylhamitit II, të cilën ai e ka përsëritur shpesh se Perandoria Osmane mbahej "me shqiptarët e arabët" (shih Roberto Moroco dela Roka, *Kombësia dhe feja në Shqipëri*, Tiranë 1994, f. 22). Në këtë periudhë është krijuar arkitekturë e re dhe janë paraqitur personalitete të spikatura. Për këtë tematikë deri diku u diskutua më sipër. Është mirë të theksohet edhe ajo se pas Perandorisë Osmane janë shkruar shkrime të cilat nuk janë shkruar gjatë kohës së Perandorisë, faktikisht shkrime të cilat këtë perandori e paraqesin si "pushtuese" dhe atë më tepër nën ndikimin e fuqive anti-islame. Mirëpo, Perandoria Osmane, për shkak të shtrirjes së gjerë, nuk i ka plotësuar në masë të duhur kërkesat e popullit shqiptar, kështu që disa herë ka qenë e pranishme vetëm me akte-fermane e jo në mënyrë faktike. Për këtë periudhë është shkruar mjaft jo vetëm nga vetë autorët turq, por edhe nga të huajt, siç është rasti edhe me shqiptarët. Shih: p.sh., ismail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988; Halil İnalcık, *Perandoria Osmane*, Shkup 1992; Jozef fon Hammer, *Historija Turskog (Osmanskog) Carstva*, Zagreb 1979; *Historia e popullit shqiptar I-II*, Instituti i Historisë dhe i gjuhësive (hartuar nga S. Islami - K. Frashëri), botimi II, Prishtinë 1969.

¹²⁶ 28 Nëntori i vitit 1912 shënon shpalljen e pavarësisë së Shqipërisë dhe formimin e qeverisë së parë shqiptare në krye me Ismail be Qemalin, e me këtë edhe një periudhë të re në historinë e popullit shqiptar. Qeveria shqiptare e Vlorës e filloi veprimtarinë e saj në rrethana tepër të vështira ndërkombëtare, sepse në fillim të dhjetorit 1912 e gjithë Kosova, Shqipëria

copëtimi i trojeve shqiptare, koha e Princit Vid¹²⁸, i caktuar dhe i dërguar me vendimin e fuqive të mëdha evropiane.

Lufta I Botërore¹²⁹ për popullin shqiptar ishte një periudhë jostabile, pa mbështetje të fortë dhe të sigurtë nga forcat e asaj kohe. Sa i përket Luftës II Botërore, ajo për shqiptarët filloi me pushtimin nga Italia fashiste, ku populli shqiptar mori pjesë aktive duke i bërë rezistencë fashizmit, por, fatkeqësisht, meqë Shqipëria tashmë ishte mjaft e lodhur nga të gjitha ato ndodhi historike që i paraprinë kësaj lufte, sërish forcat fqinje ia mohuan të drejtat duke e shfrytëzuar gjendjen e lartpërmendur.

Veriore, Lindore dhe e Mesme deri në lumin Shkumbin, ishte pushtuar nga ushtria serbe e malazeze. Në jug trupat greke kishin rrethuar Janinën, kishin pushtuar Çamërinë dhe synonin pjesët tjera të Shqipërisë së Jugut, saqë flota e tyre kishte bllokuar tërë bregdetin e jugut. Në këtë mënyrë qeveria e Vlorës në fillim e shtriu pushtetin e vet në një territor shumë të kufizuar, që përfshinte Vlorën, Fierin, Lushnjën, Beratën dhe Gjirokastrën ku faktikisht akoma kishte ushtarë të Perandorisë Osmane. Fuqitë e Mëdha, po ashtu edhe monarkitë ballkanike, nuk e njohën pavarësinë e Shqipërisë, ku populli shqiptar u detyrua t'u bëjë rezistencë këtyre fuqive dhe ta mbrojë territorin dhe pavarësinë e vet. Për më gjerë shih: *Historia e popullit shqiptar II*, f. 361-402.

¹²⁷ Kjo luftë (1912-1913) ishte mjaft e rrezikshme, plot tradhti, ku fuqitë ortodokse, të përbëra nga Serbia, Bullgaria, Greqia dhe Mali i Zi, duke parë gjendjen e Perandorisë Osmane, nisën luftë kundër saj, me çka muslimanët e Ballkanit e humbën mbështetësin më të madh. Me dobësimin e Perandorisë Osmane dhe me shpartallimin e saj u krijuan kushte të volitshme për realizimin e planeve pushtuese të shteteve kristiane ortodokse në Ballkan ndaj Shqipërisë dhe Maqedonisë. Ushtritë e tyre pushtuan shumë vise të territorit shqiptar, duke bërë masakra ndaj popullatës kryesisht muslimane. Në këtë kohë bëhet copëtimi i rëndë i trojeve shqiptare dhe atë me vendimet e Konferencës së Ambasadorëve në Londër në dhjetor të v. 1912. Lidhur me Shqipërinë, Konferenca që në seancën e parë vendosi që Shqipëria të kufizohet në veri me Malin e Zi kurse në jug me Greqinë. Por Konferenca gjithashtu vendosi që Serbisë t'i mundësohet dalja në Detin Adriatik. Aleatët ballkanikë në këtë kohë, duke mos e ndjekur rregullën e kombësisë, paraqitën pretendime të mëdha territoriale që preknin në radhë të parë tokat e banuara me popullsi shqiptare. Me këtë rast u prezentuan projekt-karta nga Austro-Hungaria dhe Rusia, të cilat jashtë kufijve shqiptarë linin shumë vise. Gjendja e Shqipërisë asokohe ishte shumë e vështirë, ai ishte vendi më i prapambetur në Evropë si në aspektin ekonomik ashtu edhe në atë kulturor, për shkak të dobësive të Perandorisë Osmane. Për më gjerë shih: *Historia e popullit shqiptar*, po aty; *Fjalori enciklopedik shqiptar* (në vazhdim: *FESH*), Tiranë 1985, f. 639; *Historia e popullit shqiptar*, tekst shkollor për shkollat e mesme, Tiranë 1994, f. 136-141.

¹²⁸ Më 29 korrik 1913 në Konferencën e Ambasadorëve, Fuqitë e Mëdha vendosën që në Shqipëri të dërgohet një princ nga vendet evropiane. Për këtë qëllim në nëntor të po atij viti në Shqipëri u dërgua gjermani Vilhelm Vid, i propozuar nga Austro-Hungaria dhe Italia. Duhet thënë edhe atë se pas kryengritjeve të shumta, sidomos asaj të viteve 1914-15 në Shqipërinë e Mesme, dhe me ikjen e princit Vid më 5 shtator 1914 kryengritësit hynë në Durrës ku vendosën "Këshillin e Përgjithshëm" të tyre nën kryesinë e Mustafa Ndreqit. Vendimi i parë që u mor aty ishte dërgimi i një delegacioni në Stamboll që të kërkonte nga Sulltani bashkimin e Shqipërisë me Turqinë, ose dërgimin e një princi musliman si mëkëmbës i tij. Por kjo nuk u realizua për shkak të pushtimit të Shqipërisë nga ana e serbëve. Për më gjerë shih p.sh.: *Historia e popullit shqiptar*, tekst shkollor..., f. 145-148; *Historia e popullit shqiptar II*, f. 403-417.

¹²⁹ Për Luftën I Botërore (1914-1918) dhe Luftën II Botërore (1939-1945) në trojet shqiptare shih, p.sh.: *Historia e popullit shqiptar II*, f. 417-444 dhe 633-785; *FESH*, f. 635 dhe 639.

Edhe koha e sundimit të mbretit Ahmet Zogu¹³⁰ ndërmjet dy luftërave botërore, paraqet një moment të veçantë historik për popullin shqiptar, meqë asokohe regjimi i tij krijon destabilizim politik, për shkak të labilitetit që kishte në politikën dhe diplomacinë e tij, për çka edhe krijoi shumë armiq brenda shtetit.

Lëvizjet komuniste, të cilat zunë fill qysh në kohën e sundimit zogist, sheshazi dolën në skenë gjatë Luftës Nacionalçlirimtare. Kjo periudhë ishte mjaft e rëndë për popullin, i cili i takonte feve të ndryshme, gjë që krijoi çrregullim metafizik, duke e luftuar çështjen më të shenjtë të popullit, siç është besimi në Zotin. Pas përfundimit të luftës filloi edhe periudha e sundimit komunist¹³¹, e cila pikërisht në Shqipëri u zbatua në formën e saj “mitike”.

Hafiz Ibrahim Dalliu duke i kaluar këto periudha të ndryshme jetësore e historike, si dhe shpërnguljet e shumta e në veçanti të teologëve, të cilat ishin të mundimshme, kurse me qëllim që Shqipërinë ta shohë sa më të fortë dhe me një kulturë sa më të përshtatshme, ashtu siç e kërkonte koha, me punën e vet intelektuale përsëri u përpoq dhe ia arriti ta bëjë atë që i takon një teologu, nuk qëndroi indiferent ndaj asaj që ndodhte rreth tij, por ngriste zërin në çdo periudhë dhe ndaj çdo padrejtësie e devijimi. Kjo më së miri vërehet në shkrimet e shumta të tij.

Rrethanat fetare-kulturore

Populli shqiptar është popull ballkanik i cili u takon tre konfesioneve fetare. Sipas përqindjes me shumicë janë ata të përkatësisë islame, pastaj vijnë ortodoksët dhe katolikët.¹³² Megjithëse depërtimi i Islamit në Shqipëri ka kaluar nëpër periudha dhe faza të ndryshme ai, në bazë të asaj se shumica e muslimanëve i takonte *ehli sunnetit*¹³³ me medhheb hanefit, ishte një mbështetje e fuqishme për Perandorinë Osmane.

¹³⁰ Për këtë periudhë 14 vjeçare (1925-1939), po ashtu ekzistojnë të dhëna të mjaftueshme në pothuajse çdo vepër nga historia kombëtare shqiptare. Më 6 janar 1925, Ahmet Zogu formoi qeverinë e re. Me Ahmet Zogun Shqipëria nga Republika më 1 shtator 1928 kalon në Mbretëri. Për vendosjen e monarkisë ishte e interesuar shumë edhe Italia, për shkak se dëshironte t'i siguronte pozitat e saj ekonomike, politike e ushtarake në këtë vend dhe në këtë mënyrë u forcua edhe pozita e vet mbretit. Këtë qeveri e njohën shumë vende evropiane, me përjashtim të qeverisë turke të Mustafa Kemalit. Organizimi i shtetit në aspektin ligjor mori një varg masash për ta fituar në Shqipëri legjislacionin bashkëkohor të vendeve perëndimore. Kështu më 1 janar 1928 hyri në fuqi Kodi penal i marrë nga Italia; më 1 prill 1929 hyri në fuqi Kodi Civil shqiptar, i cili e zëvendësoi Kodin Civil osman, ku u bënë ndryshime e përmirësime për martesën, shkurorëzimin etj., sipas Kodit Civil zviceran, me ç'rast ndalohet poligamia, shkurorëzimi në mënyrë të barabartë, lejimi i martesës së shtetasve me besime të ndryshme fetare etj. Shih p.sh.: po aty, f. 546-630.

¹³¹ Sa i përket kësaj periudhe (1948-1990), e cila ishte më artificialja, më e rrezikshmja si nga aspekti politik ashtu edhe nga ai kulturor e fetar për vetë popullin shqiptar, mund të flitet shumë. Në këtë periudhë veprimtaria fetare jo që u pengua, por në mënyrë sistematike edhe u shkatërrua dhe u interpretua sipas dëshirës së pushtetit. Kjo bëri që populli shqiptar ta përjetojë errësirën shpirtërore të kulturës fetare. Është për t'u habitur se pothuajse çdo gjë që është shkruar për këtë periudhë deri në vitin 1990 nuk ka qenë e bazuar në faktet e vetë frymës së popullit shqiptar, pavarësisht nga feja. Kjo nuk është bërë vetëm nga autorët nga Shqipëria, por edhe nga shumë autorë shqiptarë nga Kosova e Maqedonia. Fakt më i mirë për të lartshënuarën janë vetë shqiptarët, kudo që jetojnë.

¹³² Shih: Nerkez Smailagi}, *Leksikonislama*, f. 27.

¹³³ Në një përshkrim të shkurtër në veprën e Hafiz Ibrahim Dallit, *Patriotizma në Tiranë*, autori jep të dhëna rreth statistikës së numrit të objekteve

Në fillim të këtij shekulli, bashkësia fetare muslimane në Shqipëri përjeton dramën më të vështirë si në aspektin e përkrahjes nga qendra e Perandorisë Osmane, po ashtu edhe nga “varfëria” e madhe ekonomike. Këtë e theksojnë edhe shumë personalitete fetare të Shqipërisë kur japin përshkrime rreth medreseve, duke shkruar se nxënësit në medrese vijnë “të zbathur”¹³⁴ dhe pa kushte minimale për shkollim fetar, po ashtu edhe me plan-programe të papërgatitura sipas standardeve që tashmë ekzistojnë në Perëndim. Fitohet përshtypja se kreu i muslimanëve shqiptarë po e kuptonte se patjetër duhen bërë ca ndryshime¹³⁵.

Vendi po gjen një rregullim politik pas një periudhe të gjatë luftërash, për realizimin faktik të pavarësisë së shpallur më 1912, që ishin këto vite ndarjesh territoriale dhe pushtimesh nga ana e shteteve fqinj.¹³⁶ Në klimën e sovranitetit kombëtar të rifutur, edhe muslimanët duket se po e zbulojnë energjinë e nevojshme për t’u azhuruar dhe për t’u ristrukturuar. Kështu, më 1921 një “Aleancë Kombëtare Muslimane Shqiptare” shpall emancipimin e vet nga shejhu-l-Islami i Stambollit, mjaft kohë para se qeveria turke më 1924 ta shuajë përfundimisht këtë institucion të shenjtë islam.¹³⁷ Zyrtarisht gjithë bashkësia muslimane e Shqipërisë do të ndahet nga hilafeti në mars të vitit 1923, me rastin e kongresit të saj të parë në Tiranë, duke zgjedhur si kryetar të vetin, si mufti të madh të Shqipërisë, muftiun e Tiranës. Ky vendim faktikisht nuk është i pranuar në përgjithësi të shqiptarët.¹³⁸

Kongresi që shpall solemnisht shkëputjen nga hilafeti vepron me një nismë force të cilën pak bashkësi të tjera islame në Mesdhe arrijnë ta kryejnë. Rënia e hilafetit vitin pasues, e zhyt në pasiguri Islamin në botë dhe shtron problemin e rithemelimit të tij.¹³⁹ Në këto vite tek shqiptarët shfaqen një sërë reformatorësh. Poligamia ndalohet formalisht, dalin përktime të pjesshme të Kur’anit dhe diskutohet shumë për oportunitetin dhe mënyrat e këtyre përktimeve. Këto ngjarje u konsideruan si raste shumë të rëndësishme në universin e kulturës shqiptare. Deputetët muslimanë në

fetare, përkatësisë fetare, ai po ashtu thekson: “Populli ishte krejt mysli-man ehli synnet”. Shih: Hafiz Ibrahim Dalliu, *Patriotizma në Tiranë*, ribotim. Tiranë 1995, f. 19.

¹³⁴ Për më gjerë shih: Hafiz Ali Korça, *Shtatë ëndrrat e Shqipërisë*, Tiranë 1944, f. 32-34.

¹³⁵ Në saje të gjendjes së vështirë dhe rrethanave fetare të padefinuara, është shprehur dëshira e prijësve fetarë për një plan-program reformues, ku faktikisht tregojnë një revoltë ndaj medreseve, të cilat qysh në kohën e Perandorisë Osmane kanë vepruar, por me programe jofrytdhënëse dhe lodhëse. Për më gjerë shih: *ibid.*, f. 34-37.

¹³⁶ Para kësaj periudhe vërehet një atmosferë shumë e çrregulluar politike e fetare, saqë edhe urdhrat nga Porta e Lartë vetë qeveritarët e Perandorisë Osmane nuk i zbatojnë, madje edhe duke bërë devijime. Kjo vërehet në konfliktin mes xhonturqve që funksionojnë nën petkun e Perandorisë Osmane. Kjo lëvizje e xhonturqve u bën rezistencë të madhe reformave fetare në arsim, saqë edhe burgos shumë teologë. Një ndër ta është edhe vetë Hafiz Ibrahim Dalliu. (Rrahja e këtij alimi bëhet në sheshin e qytetit të Tiranës, para masës së gjerë të popullit, ku ia hedhin çallmën për toke dhe e ofendojnë me ofendime nga më të ndryshmet). Për më gjerë shih: Hafiz Ibrahim Dalliu, *op. cit.*

¹³⁷ R. M. dela Roka, *op.cit.*, f. 28.

¹³⁸ “Në një raport diplomatik francez thuhet se këtë risi në hierarkinë e institucionit fetar, siç është hilafeti, nuk e mirëpresin muslimanët e qendrës së asokohshme islame në Shqipëri, Shkodrës, të cilët institucionin e hilafetit e kanë konsideruar si të shenjtë, megjithëse numri i tyre është mjaft i vogël në krahasim me pjesën tjetër të vendit....” *Ibid.*, f. 28.

¹³⁹ Rreth insitucionit të hilafetit shih: *MEB islâm Ansiklopedisi 5/1*. Cilt, i stanbul 1988, f. 148-155.

Parlamentin shqiptar paraqitën mocione që gratë muslimane të autorizohen të bëjnë të njëjtën jetë shoqërore si në botën evropiane.

Në Shqipëri vazhdonin të ishin faktikisht në fuqi zakonet juridike lokale dhe sistemi legjislativ osman, në bazë të të cilit shteti pranonte vlefshmërinë e ligjeve kanonike të kishave kristiane të njohura dhe të sheriatit islam duke u bërë garant i tyre.¹⁴⁰

Në tetor të vitit 1923 fillon botimin revista e parë zyrtare e Komunitetit musliman “Zani i Naltë”¹⁴¹. Revista merret me problemet e shumta fetare e kulturore; po ashtu vë në spikamë çështjen e krijimit të shtetit shqiptar. Më 1924 në faqet e saj hapet një debat ndërmjet përkrahësve dhe kundërshtarëve të heqjes së perçes së grave. Redaktorët e revistës janë të parët, ndërsa muftiu i Shkodrës kritikon bidatet e llojit të këtillë. Perçeja zyrtarisht do të ndalohej më 1937, por që në vitet e mëparshme përdorimi i saj ka rënë nëpër qytete.¹⁴²

Revista “Zani i Naltë” thekson jo pa një frymë triumfalizmi të vërtetat e fesë islame, duke nënvizuar përhapjen e saj në tërë botën. Është për të shënuar këmbëngulja e revistës për sa i përket përhapjes së Islamit që po ndodhte në Perëndim, në Evropën që ka humbur Perëndinë. “Mendimi fetar i Perëndimit është tronditur që nga themelet dhe Islami ka tërhequr vëmendjen e popullit në mënyrë të papërmbajtshme. Njerëzit si Bernard Shaw kuptojnë se e shumta brenda njëqind vjetëve Islami është i destinuar të jetë feja e Perëndimit, veçanërisht e Anglisë”.¹⁴³

Pothuajse në të njëjtën kohë edhe pushteti shtetëror ndërhyr në mënyrë të prerë në jetën e bashkësive fetare në Shqipëri, duke bërë ndryshime rrënjësore si në ritet fetare ashtu edhe në strukturat e tyre. Pas kësaj hyn në fuqi një Kod civil shekullarist i bazuar në modelet perëndimore, bashkë me ndonjë normë të marrë nga zakonet juridike shqiptare dhe nga ligjet egjiptiane në fushën e Vakëfit.¹⁴⁴ “Statusi personal laik, zëvendëson statusin fetar në të cilin bazohej jurisdiksioni i kishave të ndryshme kristiane dhe i Islamit në sektorë të gjerë të jetës shoqërore e familjare. Gjyqtarët islamikë, *kadijtë*, hiqen nga puna, afirmohet një shtet ligjor në vend të copëzimit të mëparshëm të kompetencave dhe prerogativeve. Reformat juridike me prirje perëndimore kurorëzuan një kushtetutë të re në fund të vitit 1928. Më 1924 mbreti Zogu nxjerr një dekret që sanksionon zyrtarisht ekzistencën në Shqipëri të bashkësive të ndryshme fetare, të cilat brenda një afati të shkurtër duhej të pajisen me statute të veçanta. Sipas dekretit bashkësitë fetare duhet të njihen nga shteti, i cili kujdeset që të kontrollojë heqjen dorë nga çdo veprimtari politike nga ana e tyre, që të emërojnë dhe eventualisht të shkarkojë drejtuesit më të lartë të tyre. Bashkësitë fetare nuk mund të kenë jurisdiksionin e vet në suazën e shtetit shqiptar, nuk duhet të marrin subvencione nga jashtë dhe as të kenë marrëdhënie me persona dhe institucione të huaja që nuk janë thjesht shpirtërore ose kulturore.”¹⁴⁵

Kjo reformë nuk i shkonte për shtati shumë Bashkësisë muslimane.

Që të mund ta shohim arsyen e një qëndrimi të këtillë të Bashkësisë muslimane shqiptare, në vijim po e japim tekstin e Kushtetutës shqiptare në lidhje me fetë: “Shteti

¹⁴⁰ Shih: G.H. Bousquet, *Notes sur les reformes de l’Islam albanais*, në “Revue du monde musulman”, 4 (1935) f. 399-410; R.M. dela Roka, *op.cit.*, f. 27-31.

¹⁴¹ Shih: Viron Koka, *Mendimi fetar e kombëtar në revistën “Zani i Naltë”*, në “Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët” (Në vazhdim: “Feja, kultura dhe tradita...”) (simpozium ndërkombëtar), Prishtinë 1995, f. 419-425.

¹⁴² *Zani i Naltë*, revistë fetare, Tiranë-Shkodër, nr. 3, 4, etj.

¹⁴³ *Po aty*, maj-qershor 1932.

¹⁴⁴ Shih: më gjerë R. M. dela Roka, *op. cit.*, f. 31.

¹⁴⁵ *Ibid.*

shqiptar nuk ka fe zyrtare, të gjitha fetë dhe të gjithë besimet respektohen dhe garantohet ushtrimi i lirë i tyre. Feja në asnjë mënyrë nuk mund të shërbejë si ndalesë ose pengesë juridike e çdo lloji. Feja dhe besimet nuk mund të përdoren në asnjë mënyrë për realizimin e synimeve politike”. Me fjalë të tjera, parimet e politikës fetare të shtetit shqiptar janë këto: laiciteti i shtetit, liri fetare, barazi e feve, nënshtrim i tyre ndaj shtetit. Vetëkuptohet se këto parime janë krejt në kundërshtim me frymën tradicionale të Islamit.¹⁴⁶

Nën drejtimin e këtyre lëvizjeve reformuese dhe në masë të madhe nën ndikimin e pushtetit politik, më 1929 u mbajt Kongres i muslimanëve shqiptarë ku u morën një sërë masash radikale, të cilat më vonë do të kodifikohen në statutet ligjore të parashikuara për Bashkësinë fetare muslimane nga dekreti i lartpërmendur i Zogut.¹⁴⁷

Mirëpo, nuk ishte lehtë të zbatohen të gjitha ato vendime apo masa në mënyrë të barabartë, sepse p.sh. mungesa e një përkthimi zyrtar të Kur'anit¹⁴⁸ ishte pengesë për përdorimin ekskluziv të gjuhës shqipe në ritet fetare; për sa i përket numrit të xhamive statutet kishin gjëra të përgjithshme, duke vendosur që nuk duhet të ishin më shumë se sa nevojiteshin, mbi bazën e statistikës së popullsisë muslimane dhe që të mos ndërtoheshin xhami të reja.¹⁴⁹

Hafiz Ibrahim Dalliu këtë periudhë kohore nëpër të cilën po kalon bashkësia fetare e përjeton por përsëri e vazhdon procesin e veprimtarisë së vet kulturore, si me përkthime po ashtu edhe me shkrime. Në këtë kohë në Shqipëri shohim edhe praninë e dukshme të sekteve të ndryshme të njohura në historinë islame.¹⁵⁰

Në këtë periudhë përpos bashkësisë fetare muslimane në Shqipëri vërehet edhe roli i bashkësive të tjera fetare, sidomos i asaj katolike në veri dhe ortodokse në jug, të cilat përkrahjet i kanë nga shtetet fqinje, ndërsa ndikimin e tyre dëshirojnë ta zbatojnë me anën e misionarëve të shumtë. Këto dy bashkësi kristiane, duke përdorur një segment shumë të rëndësishëm, çështjen kombëtare shqiptare, veprimet e tyre me shumicë i

¹⁴⁶ *Ibid.*, f. 31-32.

¹⁴⁷ Nga dispozitat kryesore të vendosura nga kongresi do të mund t'i përmendnim: përdorimi i gjuhës shqipe për lutjet dhe predikimin, njëjësimi i medreseve dhe seminareve në një institut të vetëm, administrimi i centralizuar i të gjitha pasurive të vakëfeve; mbyllja e shumicës së xhamive, duke mbajtur vetëm dy ose tri në çdo qytet; detyrimi i çdo funksionari fetar për të mbajtur një letër njoftimi të lëshuar nga qeveria e Tiranës. Shih: Viron Koka, *ibid.*; po ashtu “Statuti i Komunitetit Musliman Shqiptar”, Tiranë 1929.

¹⁴⁸ Shih: Viron Koka, *po aty*.

¹⁴⁹ Bashkësia Muslimane e Shkodrës me ndjenjën e identitetit që duhej mbrojtur përballë shumicës katolike, ishte lidhur me traditat e veta socio-fetare më shumë nga bashkësitë islame të Shqipërisë së Mesme, e cila ishte e islamizuar në mënyrë kompakte. Ajo ndodhej në një zonë kufitare edhe nga pikëpamja fetare dhe në të kaluarën e afërt kishte pritur shqiptarë muslimanë të ardhur si muhaxhirë nga veriu ortodoks malazez dhe serb, ose nga vende që Islami i kishte humbur politikisht me rënien e Perandorisë Osmane, si Bosnjë e Hercegovina. Të gjithë këta shfaqnin një devotshmëri të flaktë për Islamin. Mbase për shkak të kësaj edhe mund të vërehet mungesa e sektit bektashian në këtë mjedis. Shih: R.M.dela Roka, *op. cit.*, f.35-37.

¹⁵⁰ Sa u përket sekteve, sipas shkrimeve të Perëndimit vërejmë se ato kanë qenë të ndihmuara dhe atë me qëllime të caktuara. Është mirë të thuhet se sa u përket sekteve, e sidomos bektashizmit, shpeshherë vërejmë se ai prezentohet si “fe” më tolerante. Për këtë tematikë shih: A.Popovi}, *Balkanlarda Islam*, istanbul 1995, f. 31-33; po ashtu R.M. dela Roka, *op. cit.*, f. 37-45; Stefanaq Pollo, *Tiparet e bektashizmit te shqiptarët gjatë Rilindjes*, dhe Fatmira Musaj, *Organizimi institucional i sektit bektashian në Shqipëri në vitet 1920-1939*, në “Feja, kultura dhe tradita...”, f. 217-223 dhe 225-232.

bazojnë në atë se kinse i kontribuojnë Shqipërisë, por këtë e bëjnë duke ia mohuar kontributin bashkësisë fetare muslimane shqiptare, për çka nuk kanë baza fetare nga vetë feja e tyre dhe nga argumentet historike.¹⁵¹

Me hyrjen e fashistëve italianë në Shqipëri, filloi një përpjekje nga ana e tyre për dhënien e përkrahjes materiale bashkësive fetare. Qëllimi i kësaj ishte që të arrihet njëfarë baraspeshe në mes atyre bashkësive, e deri te ideja për formimin e dy blloqeve fetare: njëri musliman e tjetri kristian, forcat e të cilëve duhej të ishin të barabarta, përkundër faktit se bashkësia fetare muslimane ishte shumë më e madhe për nga numri. Mirëpo aktet zyrtare dhe vendimet e sjellura nga ana e pushtetit të ri, shpesh nuk përputheshin me atë që ata e proklamonin si më lart.¹⁵²

Por, nuk ishte gjithaq e lehtë të bëhej një gjë e tillë, apo të arrihej qëllimi i paraparë, për shkak se për dallim nga muslimanët shqiptarë në Shqipëri, pjesa dërrmuese e popullsisë muslimane shqiptare të Kosovës e Maqedonisë ishin muslimanë sunnitë dhe nuk do të pranonin manovra të tilla të italianëve pushtues në Shqipëri. Njësoj, kjo do të kishte ndikim shumë negativ edhe në marrëdhëniet e Italisë fashiste me vendet e botës islame, ndaj të cilave ajo zhvillonte një politikë tejet perfide, me qëllim që ta gëzojë përkrahjen e tyre.¹⁵³

Me paraqitjen e fuqisë tjetër fashiste në Shqipëri, respektivisht Gjermanisë, strukturat e bashkësive fetare në këtë vend pothuajse aspak nuk u ndryshuan, por mbetën të atilla siç ishin edhe në fillimet e tyre, kështu që nuk vërehen kurrfarë mosmarrëveshjes mes krerëve të bashkësive fetare dhe komandës gjermane. Kjo ishte kështu për shkak se krerët fetarë nuk deshën të komprometohen me gjermanët, duke qenë të bindur se kjo periudhë kohore e pranisë gjermane në Shqipëri do të ishte kalimtare. Gjithashtu, ata nuk shprehnin kurrfarë simpatie as ndaj lëvizjes partizane komuniste, duke e ditur se ajo mund t'u sjellë dëme të mëdha.

Klerikët shqiptarë të moshuar nuk kishin një përvojë të paktë për sa u përkiste pushtimeve të huaja të atdheut të tyre. Në njëfarë kuptimi ata ishin mësuar me artin e të

¹⁵¹ Kisha katolike me përkrahjen e vet financiare dhe me instruksionet që i merr nga Selia e Shenjtë e ka bërë shumë të dukshme veprimtarinë e vet në Shqipëri, edhe pse bashkësia katolike është më e vogla për nga numri. Përkundër kësaj, ata edhe sot e kësaj dite veprimtarinë e tyre e zhvillojnë me parime të njëjta, por shkojnë aq larg saqë prezentojnë idenë e "konvertimit", kinse "feja katolike është fe evropiane".

Sa i përket aktivitetit të kishës ortodokse, ajo shkon edhe më larg për shkak se kishën ortodokse shqiptare as që e njohin e pranojnë. Për më gjerë shih: R.M. dela Roka, *op. cit.*

¹⁵² "Por, fesë islame nga ana e sunduesve italianë do t'i prezentohet baktashizmi me qëllim që ta thyejë kompaktësinë muslimane, ndërsa do të favorizohej dukuria uniate që t'i bashkonte të gjithë kristianët në një bashkësi të vetme katolike, qoftë të rritit latin, qoftë të atij lindor. Duhet thënë se ky projekt me synimin të arrinte - shkruhej - një baraspeshim të drejtë në mes konfesionëve të ndryshme fetare, përjashtonte bashkëpraninë e vijës tjetër të politikës fetare, atë që në njëfarë kuptimi ishte më e natyrshme që presupozonte ndihmën e njëjtë italiane për bashkësitë fetare." shih: R.M. dela Roka, *op. cit.*, f201-202.

¹⁵³ Diplomacia në Arabinë Saudite nga Xhiddeja në një raport të saj thotë si vijon: "Veprimin tonë në Shqipëri e morën vesh me admirim të gjitha qarqet e këtushme. Ai u konsiderua si zhvillim i natyrshëm i politikës italiane. Vetëm ndonjë njeri nga paria arabe ka shfaqur keqardhjen për humbjen e pavarësisë nga ana e muslimanëve shqiptarë dhe kjo në rrugë private dhe personale..." Për më gjerë shih: *po aty*, f. 263-264.

mbijetuarit pa dëme gjatë përmbysjeve politike dhe ndryshimeve të forcave në pushtet dhe në një vend që jepnin shumë pak garanci për fenë sipas konceptit perëndimor.¹⁵⁴ Gjatë periudhave të caktuara historike dhe në vende të veçanta ka ardhur edhe deri te çështja e mbijetesës së Islamit. Një periudhë e tillë mund të konsiderohet ajo e sundimit komunist në Shqipëri, i cili përpos pasojave që shkaktoi, pa mëdyshje mbetet një rast specifik në histori. Ndonëse fillimisht nuk u prononcua me një qëndrim politik të caktuar mbi çështjen e fesë, kuptohet se ideologjia komuniste nuk e parashihte bashkëjetesën e saj paqësore me ideologjinë fetare. Ekzistojnë një varg faktorësh që e shpjegojnë këtë qëndrim të tij. Çështja fetare ishte një çështje mjaft e ndërlikuar dhe trajtimi i saj kërkonte kujdes dhe kohë të përshtatshme.¹⁵⁵

Rrethanat fetare në hapësirën shqiptare përjetojnë një evolucion mjaft të vështirë për kohën e ardhshme, së pari për shkak të dobësive që pat krijuar mbarimi i Perandorisë Osmane ku me përmasa të mëdha u paraqit shpërngulja, e sidomos e klerit fetar, e po ashtu edhe nga moskrijimi i literaturës fetare islame në gjuhën shqipe. Mosmarrëveshjet në mesin e vet krerit fetar, krijuan forca të ndryshme ku çdo palë i mbështiste “idetë” e veta, ku u krijua një luftë ndërmjet atyre teologëve klasikë e modernë, saqë çdoherë ata që paraqisnin ide të reja akuzoheshin për femohim. Një ndër këta ishte edhe vetë Hafiz Ibrahim Dalliu, i cili përjetoi një akuzë të llojit të tillë.

Feja gjatë periudhës së sundimeve të ndryshme, siç ishin ato italiane e gjermane, përjetoi një vakuum si për shkak të dobësive të përfaqësuesve të saj, po ashtu edhe për shkak të kërkesave që i bënin pushtetmbajtësit. Kjo gjendje e fesë fuqisë komuniste ia lehtësoi veprimtarinë e saj që sa më bindshëm t’i realizojë synimet e veta dhe atë duke shkatërruar edhe kulturën fetare dhe duke ndaluar rreptësisht çdo lëvizje në këtë drejtim.

Pak jetëpërskrim

Hafiz Ibrahim Dalliu u lind në qytetin e Tiranës, më 1878, në një familje me kulturë të lartë fetare, në kohën kur në Shqipëri lëvizja arsimore rritej e bëhej gjithnjë më intensive.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Është vështirë të mendohet se në këtë gjendje bashkësitë fetare mund të kishin një rol parësor dhe se liderët e tyre mund të ndikonin në rrjedhën e ngjarjeve. Shqiptarët ishin thellësisht të përçarë, sigurisht jo në bazë të përkatësisë fetare, por sipas faktorëve të tjerë territorialë, ekonomikë, politikë e ideologjikë, edhe pse muslimanë, ortodoksë e katolikë kishte si në frontin e rezistencës kundër fashizmit ashtu edhe midis përkrahësve të qeverisë së Tiranës. Nuk mund të thuhet se qëndrimi politik ka qenë i varur nga feja, për shkak se fuqitë politike bënë që feja të jetë çështje private e personale, jashtë institucionit shtetëror.

¹⁵⁵ Dilaver Sadikaj, *Pozita e fesë në Shqipëri në kushtet e sistemit komunist*, dhe Ajet Shehu, *Marrëdhëniet e shtetit komunist me fenë islame në Shqipëri (1945-1967)*, në “Feja, kultura dhe tradita...”, f. 501-507 dhe 509-515.

¹⁵⁶ Për këtë mufessir e teolog përveç shkrimeve autobiografike, të cilat nuk janë shumë voluminoze, jam interesuar të gjurmoj e të shënoj të dhëna gojore si nga anëtarët e familjes, ashtu edhe nga shokët e bashkëkohësit e tij. Sipas fjalëve të djalit të vëllait të tij, Adnan Dalliu, në moshë të shtyrë, faktikisht, pothuajse mbarë familja Dalliu, ka qenë fetare dhe hafize, duke filluar që nga i ati i Hafiz Ibrahim Dalliu, Mustafa Dalliu, i cili vet ishte hafiz i Kur’anit e deri te djemtë e tij Hysniu (haxhi), Aliu (hafiz dhe haxhi) dhe Ibrahim (hafiz). Sa i përket Hafiz Ibrahim Dalliu, ai kishte vetëm një djalë, i cili ka vdekur dhe nuk ka lënë kurrfarë trashëgimtari tjetër. Nga tiparet e tij mund ta veçojmë atë se ka mbajtur syze me dioptri shumë të madhe. Sa i përket literaturës dhe dorëshkrimeve të Ibrahim Dalliu, në kohën e komunizmit, sidomos pas vdekjes së tij, familja e tij më e gjerë kanë qenë

I përket plejadës së nderuar të figurave të shquara të kulturës fetare tek shqiptarët, po ashtu edhe një periudhe shumë të rëndësishme për historinë e popullit shqiptar, siç është ajo e Rilindjes Kombëtare.¹⁵⁷ Jeta e tij nuk ka qenë e qetë, përkundrazi, ajo që e vështirë, plot shqetësime e brenga me lëvizje të detyruara nga rrethanat tragjike historike gjatë shumë lëvizjeve që ndodhnin asokohe.

Nga gjurmimi i literaturës e nga autobiografia e tij mësojmë se shkollimi i Hafiz Ibrahim Dalliu u bë në faza të ndryshme, shkollën fillore dhe të mesme i kreu në atdhe, pastaj për arsimim të mëtejshëm u dërgua në Stamboll, të cilin për fat të keq e ndërpreu për arsye ekonomike.

Në kushtet e jetës e të punës së tij përpos problemeve fetare, kishte edhe probleme të tjera siç ishin problemi i gjuhës shqipe, shkollës dhe arsimit, publicistikës e që njëkohësisht ishin edhe probleme të përgjithshme të asaj kohe në mesin e shqiptarëve. Si mësues i shkollës shqipe, ai filloi në shkollën e parë shqipe në Tiranë, ndihmoi hapjen e shkollës për femra po ashtu në Tiranë më 1908, nga dolën edhe mësueset e para të gjuhës shqipe në këtë qytet.

Në fund të vitit 1909 radhitet me mësuesit e Normales së Elbasanit. Punën e tij për këtë shkollë Hafiz Ibrahim Dalliu e kishte filluar edhe para Kongresit të njohur të Elbasanit¹⁵⁸, që vendosi për hapjen e Normales. Në këtë Kongres ai mori pjesë si i deleguar nga tiranasit, së bashku me disa shokë¹⁵⁹.

Themelorja e veprimtarisë arsimore të Ibrahim Dalliu qendron në punën e tij arsimdashëse për ta zhvilluar shkollën në gjuhën amtare, po ashtu si luftëtar kundër errësirës - injorancës. Këto i konkretizoi në punën arsimore të drejtpërdrejtë si dhe në pasqyrimin e pikëpamjeve arsimore në shkrimet dhe botimet e tij, si dhe në ligjëratat të cilat kanë qenë traditë të mbahen si nëpër xhami ashtu edhe në vende të tjera të caktuara.

të detyruar që të gjitha materialet e tij t'ia dorëzojnë qeverisë, respektivisht Arkivit shtetëror. Ai (Adnan Dalliu) tha se dy karroca dore përplot me libra e dorëshkrime janë dërguar në Arkivin shtetëror, ashtu që i tërë thesari i tij i shkruar nuk na është në dispozicion, përpos ekzemplarëve të botuar gjatë jetës së tij.

Duke ma përshkruar jetën e xhaxhait të vet, sidomos në kohën e burgimit të tij, Adnan Dalliu tregonte se Hafizit i kanë bërë mundime të mëdha në burg, duke ia shkulur dhëmbët, e kanë veshur me rroba grashë e me dimi e pastaj e kanë torturuar.

Sa i përket literaturës së shkruar në Arkivin shtetëror, ai është shumë i varfër, përpos një shkrimi nga nipi i tij, Besim Dalliu, i shkruar në makinë shkrimi në tri faqe më 17 nëntor 1962, nën shifrën AQSH, Fondi 174, dok. 1; po ashtu një shkrim në osmanishte me tematikë politike (AQSH, Fondi 143, dosja 928); një dokument që flet për burgosjen e tij (AQSH, Fondi 143, dos. 932, i shkruar në gjuhën shqipe) edhe disa shkrime njëfletëshe. Faktikisht, në Arkivin Qendror Shtetëror të Shqipërisë nuk ekziston dorëshkrimi i tij i përkthimit të Kur'anit, e as ndonjë dorëshkrim tjetër fetar, përpos atij shkrimi i cili ka karakter kombëtar, që d.t.th., se veprat e tij janë censuruar.

¹⁵⁷ Rilindja Kombëtare Shqiptare ka qenë një lëvizje e gjerë popullore me përmbajtje ekonomike, politike, shoqërore e kulturore, nën ndikimin e Renesansës evropiane që filloi në vitet 30-40 të shekullit XIX dhe u kurorëzua më 1912, me shpalljen e pavarësisë së Shqipërisë. Për më gjerë shih: p.sh. *FESH*, f. 924.

¹⁵⁸ Kongresi i Elbasanit (2-8 shtator 1909) është i rëndësishëm për shtetin shqiptar, ku u morën vendime shumë të rëndësishme për arsimin dhe kulturën shqiptare. Për më gjerë shih: p.sh., *FESH*, f. 511.

¹⁵⁹ Në Kongresin e Elbasanit nga Tirana, përveç Hafiz Ibrahim Dalliu, morën pjesë edhe Refik Toptani, Mahmut Fortuzi, Hysni Dalliu. Shih: *Drita islame*, viti I, nr. 11, 02.05.1992.

Veprimtaria kulturore e Hafiz Ibrahim Dalliu përfshin një fushë të gjerë pune e përpjekjeje, duke filluar së pari nga aktiviteti i tij që kishte rreth gjuhës amtare, mësues i së cilës ishte, siç thamë më parë, në shkollën e Tiranës, ku përgatiti breza të arsimuar për të cilët ndjehej nevojë e madhe në vend. Përveç gjuhës amtare, ky atyre ua mësonte edhe gjuhët e huaja, si ato orientale. Këtë veprimtari përveç se në Tiranë, po ashtu e kreu edhe në Elbasan dhe në vende të tjera dhe atë edhe në fushën e mendimit social-pedagogjik dhe atij fetar, ku punoi me aq pasion në publicistikë si autor i shumë veprave, shkrimeve e sidomos me përkthimin e tij të Kur'anit dhe komentimit të tij, duke qenë ndër të parët të cilët në mënyrë sistematike i kanë hyrë kësaj pune, e deri në pjesëmarrjen aktive në radhët e luftëtarëve për krijimin dhe mbrojtjen e vatanit. Duke punuar me fëmijë e të rinj, Hafiz Ibrahim Dalliu u bë i njohur në popull dhe gëzonte një respekt të dalluar. Ai shquhej në trupin pedagogjik të Normales si edukator dhe gjithmonë ishte i gatshëm për biseda me të rinjtë. Drejtor i asaj qendre kulturore, e cila kishte rëndësi të veçantë si për shkak të risisë po ashtu edhe për shkak të emrave të shquar që jepnin mësim në atë shkollë, ishte Luigj Gurakuqi¹⁶⁰.

Hafiz Ibrahim Dalliu bëri një jetë aktive shkencore e sociale e në radhë të parë fetare. Atje ku ishin ngjarjet e mëdha të vendit, nuk ishte e mundur mos të vërehej edhe Hafiz Ibrahim Dalliu. Ai bashkëpunoi edhe me deputetin e Perandorisë Osmane, Hasan Prishtinën dhe me figura të jetës kulturore si Ismail Ndroqin, Hasan Voglin, Muslim Llagamin, Musa Maçin, me Ibrahim Hasnajn etj. Hafiz Ibrahim Dalliu u bë i afërt edhe me personalitete të njohura ndërkombëtare në fushën e gjuhës shqipe nga të cilët mund ta përmendim Norbert Joklin. Hafiz Ibrahim Dalliu mori pjesë në Kongresin e Manastirit më 1908¹⁶¹, në atë të Elbasanit më 1909, në shpalljen e Pavarësisë¹⁶², si dhe në Kongresin e Lushnjës më 1920¹⁶³.

Për shkak të veprimtarisë së tij ai edhe u burgos: më 1908 u thirr në prefekturë për t'i bërë presion që të heqë dorë nga problemet e arsimit e të kulturës shtetërore, por ai nguli këmbë se kushtetuta ua jepte të drejtën për të mësuar në gjuhën amtare.

Më 5 shtator 1910¹⁶⁴ Hafiz Ibrahim Dalliu gjendet përpara torturave më të egra për artikullin në formë të një letre të hapur ku dënoheshin xhonturqit. Njihet thënia e tij: "Injoranca nuk zhduket me top, topi zhduk vetëm njerëzit."¹⁶⁵ Edhe në burgimet e mëvonshme, gjatë sundimit të mbretit Zogu, gjatë sundimit fashist si dhe në kohën e

¹⁶⁰ Luigj Gurakuqi, drejtor i parë i Shkollës Normale të Elbasanit dhe shkrimtar i njohur shqiptar thotë: "Ishim ne: Ibrahim Dalliu, Sotir Peci, Aleksandër Xhuvani e unë që po derdhnim djersën tonë brenda asaj shkolle...". Shih: *ibid*.

¹⁶¹ Në Kongresin e Manastirit (14-22 nëntor 1908) në qendër të çështjeve të shqyrtuara ishte zgjidhja përfundimtare e problemit të alfabetit të gjuhës shqipe. Shih: p.sh. *FESH*, f. 512.

¹⁶² Rreth shpalljes së Pavarësisë shih: shënimin nr. 158 më lart.

¹⁶³ Kongresi i Lushnjës (28-31 janar 1920) hodhi poshtë planet e Konferencës së Paqes (1919-1920) për copëtimin e trojeve shqiptare. Shih: *FESH*, f. 511. Për pjesëmarrjen e Hafiz Ibrahim Dalliu në këtë Kongres shih: *Drita islame*, viti I, nr. 11.

¹⁶⁴ Hafiz Ibrahim Dalliu për shkak të veprimtarisë së tij bëhet objekt ndjek-jesh, intrigash dhe burgimesh. Xhonturqit me idetë e tyre nacionaliste e shekullariste përhapnin fjalët se gjuha shqipe të bën kaurr, të bën me shembë teqe e xhamija, me lanë Kur'anin, agjërimin etj. Për më gjerë shih: Hysni Myzyri, *Hafiz Ibrahim Dalliu për përhapjen e mësimit shqip në etapën e fundit të Rilindjes*, në "Feja, kultura dhe tradita...", f. 407-408.

¹⁶⁵ Kjo i kushtoi daljen para gjyqit bashkë me disa personalitete të tjera, duke u dënuar me dhjetë vjet burg në burgun e njohur të atëhershëm Jedikule. Shih: *Drita islame*, viti I, nr. 11.

komunizmit, asnjëherë nuk i mbrojti armiqtë e popullit, por çdoherë u përmbahej parimeve të veta morale, duke mbetur njëkohësisht atdhetar i flaktë dhe hoxhë besnik i Kur'anit dhe i fesë islame.

Hafiz Ibrahim Dalliu si teolog i thelluar në shkencat e teologjisë dhe njohës i mirë i diturisë së fesë islame, konsiderohet se është autor i pesëmbëdhjetë veprave të vlefshme fetare, disa nga të cilat përkthime nga arabishtja e turqishtja, kurse shumica e tyre janë origjinale.

Nga veprat si më me rëndësi konsiderohen tefsiri i Kur'anit me titull "*Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*", pastaj "*Udha Muhammedane*", "*Histori e Islamit*", "*E lemja e Profetit*", "*Besimi islam*", "*Libri i së Falmes*", "*Ç'është islamizma*", "*Morali islam*", "*Besimi i muslimanëve*" etj. Këto vepra janë të përkthyer nga arabishtja, turqishtja, kurse veprat origjinale i shpërndante falas dhe në kopertinat e tyre shënonte fjalën "Jepet falas".

Ky teolog është i njohur edhe si intelektual i mprehtë për shkak të shkrimeve të tij letrare-sarkastike-humoristike dhe është autor i disa botimeve të këtij lloji të titulluara "*Grenxat e kuqe të Tiranës*", "*Dokrrat e hinit*" dhe "*Një andërr e ime*", vepër e pabotuar, por që ekziston si dorëshkrim.

Sipas teologut të shquar shqiptar, Imam Vehbi Ismailit, i shpërngulur në SHBA, Hafiz Ibrahim Dalliu ka shkruar apo përkthyer afro dhjetë mijë faqe me përmbajtje fetare, që do të thotë më tepër se çdo shqiptar tjetër musliman.¹⁶⁶ Një gjë të ngjashme e pohon edhe shoku i Hafiz Ibrahim Dalliu, Ibrahim Hasnaj.

Hafiz Ibrahim Dalliu lirisht mund të konsiderohet si njëri nga punëtorët shkencorë dhe teologët më të njohur shqiptarë të asaj kohe jo vetëm për nga shkrimet e shumta, por edhe për nga aktiviteti i tij i palodhshëm.¹⁶⁷

Ky teolog intelektual pas vuajtjeve dhe nënçmimeve të shumta në burg dhe me shëndet të thyer vdiq në Tiranë më 1952.¹⁶⁸

Veprat

Hafiz Ibrahim Dalliu bën pjesë në plejadën e atyre teologëve shqiptarë të cilët janë dalluar me punën e tyre të frytshme fetare e kulturore. Nëse i bëjmë një vështrim kohës se kur dhe ku ka jetuar dhe vepruar ai, duke bërë një krahasim në një hapësirë më të gjerë gjeografike, si në atë tonën ballkanike e më tutje, na paraqiten shumë emra të njohur të historisë islame, të cilët kanë filluar ta ringjallin idenë e mendimit të reformuar të Islamit, që në literaturën islame njihet me emrin *islah*¹⁶⁹. Në botën islame në këtë

¹⁶⁶ Hysni Myzyri, *Hafiz Ibrahim Dalliu për përhapjen e mësimin shqip në etapën e fundit të Rilindjes*, në "*Feja, kultura dhe tradita...*", f. 405.

¹⁶⁷ Për Hafiz Ibrahim Dalliu kohëve të fundit vërehen disa shkrime, të cilat botohen si nëpër gazeta, po ashtu edhe nëpër simpoziume shkencore. Karakteret e shkrimeve, sidomos të ai jetëshkrues, vërehet se kanë disa zbra-zëtira, si p.sh. për shkollimin e tij në Stamboll nuk theksohet aspak se ku dhe te kush ka mësuar, përpos asaj se i ka takuar "shkollës osmane". Gjithashtu, shkrimet merren kryekëput me aktivitetet e tij politike e sho-qërore. Analizë fetare veprimtarisë së tij deri më tani nuk kemi.

¹⁶⁸ Për Hafiz Ibrahim Dalliu kam dhënë një shkrim biografik i cili është botuar në *TDV islâm Ansiklopedisi*, v. 15, İstanbul 1997, f. 92.

¹⁶⁹ Fjala *islah* në gjuhën arabe nënkupton idenë e përgjithshme të reformës, ndërsa në literaturën bashkëkohore islame shënon për së afërmi reformizmin musliman. Ihtarët e *islahut* veprimin e tyre e vënë në vijën e të dërguarve-reformatorë, jeta e të cilëve është treguar në Kur'an, mirëpo ata më së afërmi thirren në Muhammedin (a.s.), të cilin e konsiderojnë si "reformator par excellence".

kohë vërehet veprimtaria e emrave eminentë të historisë islame, siç janë Xhemaluddin Afganiu, Reshid Rida, Muhammed Abduhu, Muhammed el-Behij, Ahmed Hani, Muhamed Vehbiu, Mehmet Akif Ersoji shumica prej të cilëve janë marrë me komentimin e Kur'anit.¹⁷⁰

Sa u përket emrave të cilët kanë zënë vend të posaçëm në hapësirën tonë, sidomos në Bosnjë dhe tek hapësira shqiptare, mund t'i përmendim Shukrija Alagiqin, Muhamed Tufon, Xhemaludin Çausheviqin, Mehmed Hanxhiqin¹⁷¹, pastaj H. Ali Korçën, Vehbi Dibrën, Hoxhë Vokën, H. Ibrahim Dalliun etj.¹⁷²

Kjo rrymë reformuese e cila e kaplon edhe pjesën shqiptare në kohën e Perandorisë Osmane më tepër është, sa i përket Shqipërisë, nën ndikimin e sintezës turko-osmane. Kuptimi i reformës në Perandorinë Osmane më tepër ka ngjyra të reformave politike sesa të modernizmit religjioz, të cilat kanë filluar qysh më herët brenda saj, saqë asokohe vërehet një shprehje shumë e rëndësishme, *din ve devle*, e cila është shpjeguar në mënyra të ndryshme. (Është interesante se kjo mënyrë e reformës vërehet përafërsisht të të gjithë ata shkollarë, të cilët i kanë takuar të ashtuquajturës "shkollë osmane" dhe të cilët kanë qenë të shumtë, emrat e të cilëve, kur kemi të bëjmë me ata shqiptarë, janë përmendur në tekst.)

Nuk do të thotë se reforma, ose "modernizmi religjioz", nuk ka qenë i prezentuar gjatë periudhës osmane, sepse revistat si *ictihad* e Abdullah Xhevdetit, pastaj *Sirati Mustekim* (më vonë *Sebilu-r-Reshad*) dhe shumë të tjera tregojnë mendimet në fjalë, ku edhe vërehet një polemikë e zjarhtë ndërmjet Tefvik Fikretit dhe Mehmet Akif Ersojit si shembull tipik i dallimeve ndërmjet shekullaristëve dhe modernistëve.

Kjo reformë, e cila ka ngjashmëri me atë të teologëve shqiptarë dhe e cila, sipas Nerkez Smailagiqit, vërehet në katër mënyra të ndryshme: "1) interesimi shkencor për Islamin....; 2) interesimi gjithnjë e më i shtuar i bor-gjezisë së re për religjionin, që bëhet me anë të financimit....; 3) paraqitja e *tarikateve* ilegale...; 4) synimet ideologjike të cilat kundërshtojnë përbërjen shekullare dhe që kërkojnë mëkëmbjen e Sheri'atit, saqë edhe të Shtetit islam." Për më gjerë shih: Nerkez Smailagiq, *Leksikon Islama*, f. 500, 508-510.

¹⁷⁰ *Islahu* ose *texhdidu-l-Islam* përfshin një periudhë shumë të gjerë e të rëndësishme, po ashtu edhe të përhapur në mbarë botën islame. Me gjerësinë e saj, shumëllojshmërinë dhe shtrirjen e talentëve, dinamizmin e shpejtësinë e përhapjes në botën arabe e më gjerë *islahu* paraqet një rën nga dukuritë më të rëndësishme në zhvillimin e Islamit nga fundi i shek. XIX. Ai është ndjekës i lëvizjes kulturore e cila ka rrjedhur nga rilindja (*nahda*), që shënon zgjimin e Lindjes arabe, nën ndikimin dhe sfidën e civilizimit perëndimor. Ky vetëdijësim mund të shpjegohej si pasojë e drejtpërdrejtë e veprimtarisë së disa personaliteteve nga pjesa e dytë e shek. XIX dhe fillimi i shek. XX, në mesin e të cilëve në rend të parë mund të përmenden Xhemaluddin Afganiu, Muhammed Abduhu dhe Abdurrahman el-Kevakibi.

Në këtë kohë përforcohet edhe ideja e nacionalizmit, saqë edhe në tefsiret e kësaj kohe vërehet kjo tendencë. *Ibid.*, f. 500-511; po ashtu Husein \ozo, *Potreba i poku{aj savremene interpretacije i egzegeze Kur'anske misli*, në "Kur'an u savremenom dobu", f. 9-26.

¹⁷¹ Ndikimi i reformës vërehet edhe tek hapësira boshnjake, ku shquhen emrat e lartpërmendur. Këta teologë nëpërmjet, së pari, përkthimit të Kur'anit në gjuhën e tyre amtare, e pastaj edhe me tefsiret e tyre të pjesërishme, për shkak se nuk kanë tefsir të plotë, i prezentuan idetë e tyre me vetë hapin e këtyllë. Për më gjerë shih: Ismail Bardhi, *1918-1988 yllarç arasçnda Bosna-Hersek ve Kosova'da Tefsir sahasçnda yapçlan çalçmalarçn deperlendirilmesi* (tezë e magjistraturës e pabotuar), Ankara 1992, f. 37-112.

¹⁷² Edhe pse nuk kemi punime shkencore të shkruara rreth veprimtarisë teologjike fetare për këta teologë shqiptarë, sidomos të kohës kur ata jetuan dhe vepruan, përpos disa artikujve nëpër revistat fetare, nuk është e mundshme të lihet anash një plejadë e tërë e cila me veprimtarinë në aspektin fetar e kulturor ka kontribuar për reformat të cilat kanë qenë në vijën e atyre më të gjerë.

Sa për veprat e Ibrahim Dalliu, mund të thuhet se një pjesë prej tyre janë botuar, ndërsa edhe shumë dorëshkrime të tjera kanë mbetur të pabotuara, ose, në rastin më të keq, edhe qëllimisht janë zhdukur. Përveç veprave origjinale, krijimtaria letrare e Hafiz Ibrahim Dalliu në masë të madhe është e karakterizuar nga përkthimet e tij dhe atë si nga osmanishtja-turqishtja, po ashtu edhe nga arabishtja.

Për veprat e botuara të tij vërehet një hamendje rreth asaj se a janë vepra origjinale apo përkthime, nga ana tjetër edhe për ato për të cilat me saktësi dihet se janë përkthime, nuk jepen të dhëna për veprën origjinale nga e cila është e përkthyer.

Veprimi i klasifikimit dhe sistematizimit të veprave të Ibrahim Dalliu mund të bëhet në bazë të tematikës dhe përmbajtjes së atyre veprave. Opusi i përmbajtjeve të veprave të këtij autori është i gjerë dhe atë: fetar - besim (akide) dhe praktikë (ibadet), tefsir (hermeneutikë), hadith, letrar, sarkastik, humoristik.

Veprat e këtij autori janë:

1. *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*;
2. *Texhvidi i Kur'anit*¹⁷³;
3. *Besimet e muslimanvet*¹⁷⁴;

¹⁷³ Në kopertinën e kësaj vepre qëndron: *Texhvid i Përkthyer prej H. Ibrahim Dalliu*, botuar në Tiranë më 1337/1921 në shtypshkronjën 'Sanxhakçian' Tiranë, mirëpo nuk ceket se nga cila gjuhë është përkthyer. Vepra ka 16 faqe, formati 20 x 14 cm. Në brendi është e sistematizuar sipas tematikave dhe përmban tekste dhe shkronja arabe të shtypura (jo të shkruara me dorë) dhe me një vizatim për vendformimin e tingujve (shkronjave).

Në fillim thuhet disa fjalë për kuptimin e texhvidit, si: "me kënduë bukur Kur'anin tuë i nxjerrë shkrojat e ati ndëpër vende të veta edhe tuë i dhanë ç'do shkroje tingllimin e vetishëm e atë qi i vjenë pastajë."

Pastaj vijon prezantimi i alfabetit arab bashkë me transkribimin latin, duke bërë ndarjen e zanoreve nga bashkëtingëlloret; pastaj jep vizatimin e organeve folëse dhe vendformimin e tingujve, të cilat i ndanë në 17 sish. Më tutje flet për vetitë e shkronjave të cilat i ndanë në: 1) veti të domosdoshme (16) dhe 2) veti të ardhuna pastaj (11).

Vijojnë temat: "Shkrojat zgjatëse (*hurufi med*); shkak zgjatje (*sebebi med*); zgjatje natyrisht (*meddi tabii*); zgjats i puqun (*meddi muttasil*); zgjats i daë (*meddi munfasal*); zgjats i domosdoshëm (*meddi lazmi*); zgjats i ardhm (*meddi arid*); zgjats i butë (*meddi lin*); shejë hundake dhe nun i shqymët (*tenvin ve nuni sakin*); *ihfa*; *iz'har*; *iklab*; *idgam ma algunne*; *idgami bila gunne*; *idgami mithlejn*; *idgami mutexhanisejn*; *idgami mutekaribejn*; *idgami shemsije*; *idh'hari kamerije*; *kalkale*; Fjala e madhe (*lefzatull-llah*); *Dhamijjr*; *Hukmurra* dhe *Sekte*."

Sipas të gjitha gjasave, ky është përkthim i *Texhvidit* të njohur në mbarë hapësirën e Perandorisë Osmane, sidomos në Ballkan, i cili tek ne njihet me emrin *Karaba% Tecvidi*. Ky *Texhvid* është përdorur nëpër mektebet private dhe mektebet pranë xhamive. Edhe unë rregullat e *Texhvidit* i kam mësuar nga i njëjti *Texhvid*; tek ne është traditë që ky *texhvid* të mësohet përmendësh. Sa i përket gjuhës, të cilën e ka përdorur Hafiz Ibrahim Dalliu, përpos asaj që ka terme të reja fetare të kësaj shkence, është gjuhë e standardizuar e kohës së tij, e cila mjaft dallohet nga gjuha e sotme e unësuar.

¹⁷⁴ Vepra *Besimet e muslimanvet* është vepër origjinale, e cila trajton një tematikë shumë të rëndësishme, për nga përmbajtja dhe nevoja të cilën e kanë pasur muslimanët shqiptarë.

Hafiz Ibrahim Dalliu në këtë vepër e trajton çështjen e besimit islam, që në literaturën islame quhet *Ilmihal*, por në një mënyrë specifike sepse këtë e bën në vargje. Vepra ka 16 faqe, në format 24 x 17 cm. (të dhënat i jap sipas botimit VI, të shtypur në Shtypshkronjën "Tirana"-Tiranë 1942).

Edhe *Parathënëja* e kësaj broshure është në vargje, ku autori i falënderohet Zotit (xh.sh.), duke përdorë argumentet kozmologjike dhe ekzistenciale për Zotin (xh.sh.) dhe atributet e Tij. Në mënyrë të veçantë tregon respekt të madh ndaj Pejgamberit Muhammed (a.s.) dhe Hulefai Rashidinëve, deri te Imami Azam (Ebu Hanife) dhe Muhammed Ebu Mensur el-Maturidiu. Është për të

4. *E lemja e të madhit Profit dhe jeta e tij*¹⁷⁵;

5. *Hadithi Erbain*;

6. *Dhantie Ramazani*¹⁷⁶;

theksuar se në shënime, në mbarë veprën, jep shpjegime të gjera të cilat me siguri meritojnë një analizë më të thuktë.

Pastaj vijnë vargjet që shpjegojnë domethënien dhe rëndësinë e *Ilmihalit*, ku haset një specifikë e veçantë se vërehet ndikimi i rrethanave kulturore-fetare të vendit dhe kohës ku dhe kur jetoj autori.

Në *Dini islam* përshkruhet pastërtia e fesë në mënyrë të qartë dhe bindëse dhe ajo se kush konsiderohet musliman e kush jomusliman, kurse në shënim jep shqiptimin origjinal të shehadetit bashkë me përkthimin e tij. Në *Shtyllat e Imanit*, përpos që në vargje shpjegon të gjashtë shtyllat, e jep edhe tekstin origjinal *Amentu bil-lahi*..... Në disa faqet vijuese secilës prej gjashtë shtyllave të Imanit i kushton poezi të veçanta. Në shënimet e vjershës që titullohet *Besimi në Kader të Zotit*, e që është e fundit prej shtyllave të Imanit, autori jep një shtojcë të titulluar *Disa çashtje të ndryshme* ku në 20 pikë bën një vështrim të çështjeve shumë të rëndësishme në aspektin e dogmatikës, duke ndjekur Maturidiun.

Vepra përfundon me *Nji lutje Shpirtit të Shejtnueshëm të Pejgamberit t'onë (Alejhiselam)*, ku në 22 strofa nga katër vargje të rimuara shpreh besimin, dashurinë ndaj Muhammedit (a.s.).

Në fund duhet thënë se pothuajse të gjitha vargjet janë katërrokëshe ku vargu i parë rimon me të tretin e i dyti me të katërtin.

¹⁷⁵ Vepra në fjalë është vepër në kopertinën e të cilës nën titullin shkruan "Rreshtuë prej H.I. Dalliu" që len të kuptohet se kjo vepër mund të jetë origjinale, sidomos duke ditur faktin se në të njëjtin vend të përkthimeve të tij shkruan "Përkthye prej H.I. Dalliu". Edhe një specifikë e cila në masë të madhe mbështet këtë pohim është se vepra është në formë poeme të rimuar. Përndryshe, ajo është shtypur në Shtypshkronjën "Shkodra" në Tiranë, më 1934, ka 238 faqe në format 23 x 15 cm.

Pas *Bismil-lah* dhe salavatit autori bën një hyrje tradicionale, që është karakteristike për *Mevludin*. Jetëpërshkrimin e Pejgamberit (a.s.) në çdo kapitull e fillon me një ajet, të cilin e merr si bazë për mbarë kapitullin. Ajeti është i dhënë në tekstin origjinal, ndërsa në shënim jepet përkthimi i tij, duke u bazuar në *Tefsirin* e tij *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*. Vepra ka 31 kapituj. Edhe në këtë vepër autori, duke përdorur shënime, bën shpjegime herë të shkurta e herë më të gjata lidhur me çështje të ndryshme. Kjo vepër është e rëndësishme për kulturën muslimane shqiptare, për shkak të të dhënave dhe stilit të rrjedhshëm e shumë prekës për shpirtin e lexuesit, saqë thërret në lexim të sërishëm. Sidomos vërehet modestia e madhe e autorit i cili veprën e fillon me shënimin: "Kët vepër ja kushtojë Resulull-llahut Alejhiselam, si miza përdheske qi i dhurojë të Madhit Sylejman një fletë karcaleci, dhe Ai ja pranojë".

Hafiz Ibrahim Dalliu, intelektual i ngritur dhe me një edukatë të rrallë fetare edhe këtë vepër, për shkak të respektit ndaj Resulull-llahut, e përfundon me poezinë *Nji lutje Shpirtit të Shejtnueshëm të Pejgamberit t'onë (Alejhiselam)*.

¹⁷⁶ Prej veprave origjinale të Hafiz Ibrahim Dalliu është edhe kjo vepër, e cila trajton një nga pesë kushtet fundamentale të fesë islame, respektivisht agjërimin. Duhet vërejtur se në kopertinën e kësaj vepre është cituar një varg nga *Mevludi* i njohur i një figure të shquar fetare shqiptare, Hafiz Ali Korçës, që thotë: "Duhet mbajtur besa, duhet mbajtur besa / lipset agjërimi, bashkë me të pesa." Nën këtë citat qëndron shkrimi "Epet falas si të tjerat nga autori", thënie kjo e cila sipas disave dëshmon origjinalitetin e autorësisë së Hafiz Ibrahim Dalliu (edhe pse kjo duhet marrë me rezervë). Vepra është botuar në Shtypshkronjën "Tirana" në Tiranë më 1935, në format 16 x 12 cm dhe ka 62 faqe. Kjo vepër është njëra nga të rrallat e këtij autori që gjendet në Bibliotekën Kombëtare të Shqipërisë.

Vepra ka parathënien *Nja dy fjalë*, ku autori shkruan se këtë vepër e ka "shtypur më 1923, por më vonë tue i shtue diçka" për ta bërë më të lehtë për lexuesit. Përveç kësaj vepra ka edhe katër kapituj, po ashtu me shënime në fund të faqeve. Përpos aspektit teorik, autori prezanton agjërimin edhe në

7. *Mësimet teorike dhe praktike të moralit islam*¹⁷⁷;

8. *Ç'është islamizma*¹⁷⁸;

9. *Një broshurë mbi degat e imanit*¹⁷⁹;

formën praktike duke radhitur gjërat të cilat e prishin agjërimin dhe atë nën numra prej 1-27. Hafiz Ibrahim Dalliu edhe në këtë vepër përcjell metodën e cila vërehet nëpër veprat e tij, ku citon ajetet kur'anore në transkribim shqip dhe jep përkthimin e tyre, siç është rasti edhe me hadithet, me stilin e tij të njohur të kohës.

¹⁷⁷ Kur kemi parasysh se shkrimet fetare janë shkruar në gjuhët orientale, faktikisht në kohën e Perandorisë Osmane në shkrim nuk është përdorur gjuha shqipe, natyrisht përkthimet dhe shkrimet origjinale pas Perandorisë Osmane kanë rëndësi të veçantë për kulturën e muslimanëve shqiptarë. Kjo vepër në veçanti zë vend shumë të rëndësishëm, për shkak të tematikës së trajtuar, e cila ka të bëjë edhe me një kulturë filozofike fetare, e sidomos pjesa e parë e saj.

Veprën *Mësimet teorike dhe praktike të moralit islam*, Hafiz Ibrahim Dalliu e ka përkthyer nga Ymer Nésuhi dhe botuar në Shtypshkronjën "Tirana" të Tiranës më 1935. Vepra ka 162 faqe në format 19 x 14 cm. Vepra përbëhet nga Parathënia dhe dy pjesë. Në Parathënie trajtohen: Përkufizimi i dijes morale; Objekt'i sajë; Pjesëtimi; Dobija dhe qëllim i sajë; (Esencë) të qenët e moralit; Randësitë e moralit; A asht e mundun përmirsim i moraleve a po jo? Pjesa e parë përmban tematikat vijuese: Ndërgjegjja morale; Ndërgjegjja asht natyrale dhe e përgjithtë; Vlehtë e ndërgjegjes; Ekzistenca e një ligji moral në Islam; Esenca e detyrës dhe burimi i saj; Vullneti moral; Përgjegjësia morale; Forcuesat e ligjit moral; Burimi i të drejtavet; (Esenca e hajrit) të qenët e të mirës dhe farët e sajë; Virtytet morale; Virtytet origjinale; Esenca e lumtunisë. Pjesa e dytë përmban temat: Detyrat hyjnore; Detyra besimesh dhe veprimesh; Njësimi i Krijuesit; Një lutje Zotit; Qendrimi i lumtunisë së vërtetë asht me feëtarizim; Dejanet; Detyrat personale; Detyrat trupore dhe shpirtërore; Detyrat familjare; Detyrat shoqërore; Detyrat dhe të drejtat reciproke të muslimanvet.

Përkthyesi në Shtojcën e vet përdor një terminologji të veçantë, e cila është më e afërt me popullatën muslimane shqiptare, por brenda tekstit përdor edhe terma fetare joshqipe, por edhe fjalë të reja joshqipe, të cilat janë të njohura si fjalë të huaja.

Kjo vepër përbrenda tekstit ka edhe ajete në transkribim me germa shqipe, pastaj vijon përkthimi i tyre në gjuhën shqipe. Po ashtu në f. 114-115 gjendet edhe një poezi e titulluar *Dejanet*, e cila është e dhënë në osmanishte me germa latine, bashkë me përkthimin në gjuhën shqipe pas saj. Hasen edhe disa bejte në persishte, natyrisht të përkthyer në shqipe.

Edhe te kjo vepër përkthyesi përdor shënime të shumta, të cilat qartësojnë çështje të ndryshme, por me një terminologji mjaft filozofike, e cila denoncon se janë si shpjegime të vetë përkthyesit. Edhe në fund të kësaj vepre hasim poezinë *Një lutje Shpirtit të Shejtnueshëm të Pejgamberit t'onë (Alejhiselam)*, por me një shënim në të cilin shkruan se ajo është përpiluar më 1919 dhe është shtypur disa herë nëpër veprat e ndryshme të këtij autori.

¹⁷⁸ Sa i përket kësaj vepre, së pari nuk ka dyshim se është vepër origjinale e tij, por unë nuk pata rastin të shoh ekzemplarin origjinal të botimit të parë të kësaj vepre. Kjo vepër është ribotuar nga Qendra Islamike Amerikane Shqiptare më 1992 si pjesa e parë e librit me titull *Besimi Islam*, ndërsa pjesa tjetër e këtij ribotimi përmban veprën *Libri i së falmes*, për të cilin do të flasim më vonë. Vepra i ka 53 faqe dhe është fotokopje e origjinalit, që vërehet nga fakti se gjuha aspak nuk ndryshon nga ajo e Hafiz Ibrahim Dalliu. Ajo përmban 19 tituj, duke filluar me 1. Myslimani dhe Islamizma e deri te 19. Mysliman i vërtetë.

Vepra përcjell mësimet e *ehli sunne ve-l-xhema'a*-së, dhe natyrisht ka të bëjë më tepër me çështjet e besimit dhe atë në formën pyetje-përgjigje. Përbrenda tekstit ka ajete dhe hadithe të transkribuara në shqipe, disa herë vërehen edhe krahasime ndërreligjioze. Po ashtu, edhe në këtë vepër autori përdor shënime, por ato janë më të shkurtra se në veprat tjera.

¹⁷⁹ Kjo broshurë e vogël prej 20 faqesh, e shtypur në Shtypshkronjën "Tirana" në Tiranë më 1939, në format 16 x 12 cm, është përkthim, që mund të shihet që

10. Libri i së falmes¹⁸⁰;

nga kopertina. Edhe pse në kopertinë të kësaj vepre është shkruar "Jepet falas", që sipas shokut të tij Ibrahim Hasnajt do të duhej të ishte vepër origjinale e Hafiz Ibrahim Dalliu, shihet njëfarë kontradikte mes fjalëve të këtij personi dhe dëshmisë faktike. Por, në vepër nuk ceket se prej nga është bërë përkthimi, e as gjuha nga e cila është përkthyer. (Lidhur me fjalën e Ibrahim Hasnajt shih: *Drita islame*, viti 1, nr.11, 02.05.1992).

Një broshurë mbi degat e imanit është vepër e cila, sipas vetë titullit që e mban, merret me çështjet e besimit. Kjo vepër fillon duke u bazuar në një hadith të Pejgamberit (a.s.), i cili është i njohur nëpër veprat e Hadithit dhe në literaturën fetare islame. Hadithi për të cilin bëhet fjalë thotë: Nga Ebu Hurejre transmetohet se Pejgamberi (a.s.) ka thënë: "*Imani asht shtatdhjet e sa degësh (si një pemë e bukur), pra më e virtytshmja e atyne (degave) asht fjala: La Ilahe il-lall-llah dhe ma e vogla (degë) asht shporja e gjanave munduese prej rrugës. Edhe turpi asht një nga degat e imanit*". (Hadithin në fjalë shih në: esh-Shejh Mensur Ali Nasif, *et-Taxh - El-Xhamiu-l-Usul fi Hadithi-r-Resul*. El-Mektebetu-l-Islamijje 1961, f. 27.)

Hadithi është edhe i transkribuar me germa latine dhe i përkthyer në gjuhën shqipe si më lart. Pastaj i njëjti përpunohet duke u shqyrtuar në tri pjesë të Imanit, saqë edhe vetë vepra është e ndarë në tri pjesë; çdo pjesë është e ndarë në pika, të cilat u japin një përshkrim shumë të përpiktë disa çështjeve të Imanit.

Pikat kryesore janë të njohura në literaturën e dogmatikës islame, dhe mund të shihen nëpër shumë libra si edhe në praktikën e përditshme të besimtarëve muslimanë. Sipas vetë autorit rrënja e Imanit është: *Vërtetimi me zemër dhe pohimi me gojë i atyne sendeve që janë për t'u besue, por çdo musliman (burrë a grua qoftë) për të pasë një besim të përsosur, duhet medoemos ai të besojë, të pohojë edhe të veprojë*. Duke u bazuar në këto ai edhe e bën ndarjen e kësaj broshure.

Edhe kjo broshurë përmban shënime të cilat sipas karakterit të përmbajtjes dëshmojnë origjinalitetin e përkthyesit, si p.sh. asokohe ka qenë i përhapur një zbulim poetik i besimit (si p.sh. fjalët e poetit të njohur shqiptar Naim Frashëri, i cili thotë se ... Zoti është gjithësia...), i cili në terminologjinë filozofike quhet panteizëm, ndërsa Hafiz Ibrahim Dalliu në shënim thotë: "*Fjala e atyne që thonë se gjithësia asht vet Perëndia, nuk asht besim myslimanësh*". Me të vërtetë, shënimet kanë një kuptim të veçantë dhe kanë nevojë për një studim më të gjerë.

¹⁸⁰ *Libri i së falmes*, është vepër që ka të bëjë me aspektin praktik të ibadetit dhe është vepër origjinale e Hafiz Ibrahim Dalliu. Është botuar më 1937 në Shtypshkronjën "Tirana" në Tiranë, dhe në kopertinë e saj shkruan *Jepet falas*. Këtë vepër autori ia kushton N.M. Sajë Mâmës Mbretneshtë, nënës së mbretit Ahmet Zogu, pas vdekjes së saj, për të cilën ka pasur respekt të veçantë. Vepra është në format 20 x 14 cm dhe ka 100 faqe + 4 faqe me poezinë e njohur të tij *Nji lutje Shpirtit të Shejtnueshëm të Pejgamberit t'onë (Alejhiselam)*.

Kjo vepër është një enciklopedi e vogël e cila mëson se si kryhet falja. Risia në këtë vepër, sipas edhe vetë autorit në parathënien e tij të titulluar *Nja dy fjalë*, është: "*Nëpër ilmihalet e të tjera libra kësodoret të botueme deri më sod shqip, shof se nuk jan shkruë kuptimet e sureve dhe të lutjeve e tjera që këndohen gjatë namazit, e kjo më duket se asht një e metë, prandaj dëshirova që për ta plotësue atë të metë të shkrujë një broshuer tuë jua diftue shkurtazi edhe domethëniet e atyne fjalëve të shenjta desha të kallxoja edhe dobiët shëndetsore të së laëmes, t'abdestit dhe të namazit...*"

Në këtë vepër autori me të vërtetë ndjek një metodë të njohur të *ilmihaleve*, por natyrisht e dëshmon atë forcën më të rëndësishme që edhe meriton të studiohet, e që është përkthimi i kaptinave të shkurtra të Kur'anit. Hafiz Ibrahim Dalliu në këtë vepër përcjell terminologjinë universale të ibadetit, disa herë duke bërë përkthimin e nocioneve si: *namazi* (e falme), *sexhde* (ulje), *gusli* (të lamunit), etj. Por, terminologjinë fetare burimore autori e përdor më shpesh. Në këtë vepër, në faqen 4 vetë autori jep listën e veprave të veta të botuara, listë kjo të cilën e kemi shfrytëzuar edhe ne më sipër.

11. *Udha Muhammedane*;
12. *Grenzat e kuqe të Tiranës*;
13. *Kreshniku i atdheut*;
14. *Dokrrat e hinit*¹⁸¹;
15. *Patriotizma në Tiranë*¹⁸².

Në vazhdim theks të veçantë do të vëmë mbi veprën *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*, e cila megjithëse e pambaruar konsiderohet edhe si kryevepër e Hafiz Ibrahim Dalliu.

Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit

Muslimanët shqiptarë natyrisht se fesë ia kanë treguar respektin si në kohën kur nuk kanë shkruar në gjuhën e tyre amtare, ashtu edhe pas themelimit të alfabetit të gjuhës, kur aktiviteti i tyre në fushën e shkrimit merr një hov shumë të madh.

Në këtë fushë kulturore me punën e tij të palodhshme shquhet edhe vetë Hafiz Ibrahim Dalliu, me përkthimin e Kur'anit në gjuhën shqipe dhe me komentimin, mund të thuhet të parin në hapësirën shqiptare, të titulluar *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*.

¹⁸¹ Është e njohur se Hafiz Ibrahim Dalliu, përveç veprave me karakter fetar, ka shkruar poema në vargje me karakter humoristik-sarkastik ku me thumbime e përshkruan kohën e sunduesve të ndryshëm si dhe ata të cilët i kanë ndjekur pa kurrfarë kufizimesh morale-etike. E tillë është vepra *Dokrrat e hinit*, e botuar më 1922 në Shtypshkronjën "Tirana" në Tiranë, ka 28 faqe në format xhepi. Natyrisht, veprat si kjo i përshkojnë edhe ndjenjat të cilat kanë dëshmuar një shpirt të gjallë dhe të shqetësuar për gjendjen e shtetit shqiptar, si nga aspekti politik, kulturor, arsimor e fetar. Ai me këtë formë të shkrimit disa herë shprehet në mënyrë të mprehtë dhe pamëshirshëm ndaj sundimtarëve dhe veglave të tyre. Natyrisht, këtu vërehet një intelekt i rrallë i këtij teologu dhe mësuesi të palodhshëm. Për këto vepra, siç janë *Grenxat e kuqe të Tiranës*, *Dokrrat e hinit* të botuara, përpos një poeme të titulluar *Nji ândërr e ime* - vepër e pabotuar, e cila përcjell natyrshmërinë e veprave në fjalë, është shkruar nga kritikët letrarë shqiptarë dhe besoj se do të ishte e tepërt që për to të zgjerohem në këtë punim.

Sa i përket veprës së pabotuar *Nji ândërr e ime*, e cila më vonë është titulluar si *Triskat ose kabineti i Xhafer Ypit*, që daton nga viti 1922, ajo ka katërmëdhjetë faqe të shtypura në makinë, për të cilën Ibrahim Hasnaj ka bërë një analizë dhe atë në dorëshkrim në vitin 1974 dhe të cilën unë edhe e posedoj (për çka përzemërsisht i falënderohem z. Hasnajt).

¹⁸² Vepra *Patriotizma në Tiranë* është vepër e cila edhe në kohën e komunizmit e ka bërë këtë autor të jetë së paku i përmendur, për shkak të tematikës politike e cila dëshmon një dashuri ndaj atdheut, e sidomos ndaj patriotëve të Tiranës. Kjo vepër flet për ngjarjet e jetuara nga vetë autori në vitet 1908-1915, ku hidhet dritë mbi shumë ngjarje historike që e përshkuan Tiranën në këto vite. Në të ai paraqet një listë të gjatë të patriotëve si fetarë ashtu edhe laikë. Aty jepet edhe një pasqyrë e një lufte ideologjike e politike të kohës, ku me saktësi përshkruhen përpjekjet e mësuesve të palodhshëm tiranas për përhapjen e shkrimit dhe leximit në gjuhën amtare, si dhe sakrificat e tyre dhe konfliktet me pushtetmbajtësit e kohës. Në këtë vepër përshkruhen edhe burgosjet e disa figurave të njohura të periudhës së cekur. Hafiz Ibrahim Dalliu në këtë vepër përshkruan momentin e rëndësishëm për historinë e shtetit shqiptar dhe vendin që ka Ismail Qemali.

Kjo vepër e Hafiz Ibrahim Dalliu është nga veprat e rralla të cilat dëshmojnë specifikumin nga korpusi i veprave të tij të tjera. Ky, me pak fjalë, është përfaqësues i brezit të fundit të rilindasve dhe modernistëve nga teologët shqiptarë.

Vepra fillimisht është botuar më 1930, por ne kemi ribotimin e saj të vitit 1995, të botuar në Tiranë. Përndryshe vepra ka 110 faqe, në format 20 x 13.5 cm.

Sipas analizave tona, në bazë të dokumenteve të shkruara dhe të atyre gojore, del se kjo vepër, megjithëse askund nuk shkruan apo figuron emri i tij, është vepër e Hafiz Ibrahim Dallit. Për nga përkthimi është i dytë¹⁸³, kurse për nga komentimi i këtij lloji sistematik, por, fatkeqësisht jekomplet, është i pari.¹⁸⁴ Për këtë problematikë në mënyrë bindëse teologu i shquar dhe bashkëkohasi i Hafiz Ibrahim Dallit, Imam Vehbi Ismaili, thotë se ky është *tefsir* origjinal i tij.¹⁸⁵ Përpos këtij mendimi kemi edhe një mendim tjetër se në këtë tefsir ka bashkëpunuar një kolegjiun dijetarësh.¹⁸⁶

Në kopertinën e tefsirit *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit* shkruan se ky botim “*u lexue, u shqyrtue e u pëlqye prej Këshillit të Naltë të Sheriatit*”. Me këtë dëshmohet rëndësia e veprës, të cilën e merr përsipër qendra më e lartë që është kujdesur për çështjet fetare islame në kuadër të Komunitetit Musliman Shqiptar. Ky tefsir është shtypur në Shtypshkronjën “Ora e Shkodrës” më 1929 dhe është i formatit 23 x 15 cm. Vepra fillimisht është botuar në formë fletoresh apo fashikullash, por më vonë edhe në formë të tubuar dhe atë me kopertinë të fortë mbi të cilën shkruan *Tefsiri i Kur'ani Qerimit*, pa emër autori por me një shkrim kur'anor si ornament.

Në punën time kërkimore kam hasur në material të shtypur deri në faqen 1572 të këtij *tefsiri* dhe atë në formë libri duke filluar nga faqja 1, d.mth. nga sureja *el-Fatiha*, e deri në faqen 699, ku përfundon sureja *Âli Imrân*. Pjesa e dytë, të cilën e kam tubuar në një vend, fillon me ajetin 1 të sures *en-Nisa*, d.m.th. nga faqja 701, e përfundon në faqen 1316 me ajetin e fundit të sures *el-En'am*. Pjesa e tretë fillon nga faqja 1317 me ajetin e parë të sures *el-A'raf* dhe përfundon në faqen 1572 me ajetin 16 të sures *et-Tevbe*, megjithëse në këtë faqe nuk përfundon edhe tefsiri i tërë.

Brenda tekstit çdo sure fillon me *Bismil-lahirr-Rrahmanirr-Rrahim* dhe atë në origjinal në arabishte. Disa herë merr një e disa herë më tepër se një ajet të cilin e ka edhe në arabishte edhe në përkthim në shqipe, por nuk përdor një sistem konstant në tekstin e tij,

¹⁸³ Përkthimet e Kur'anit i janë nënshtruar një polemike shumë të madhe në mesin e muslimanëve, jo vetëm shqiptarë por edhe në mbarë Ballkanin. Muslimanët, për shkak të frikës që mos të bëjnë gabime, me ç'rast kanë treguar një vonesë në histori, gjithsesi i janë shmangur përkthimit të Kur'anit. Natyrisht, ky sinqeritet i tyre është keqpërdorur nga jomuslimanët, sepse përkthimet e para të Kur'anit si të boshnjakët ashtu edhe të shqiptarët janë bërë nga kristianë. Përkthimi i parë jo i kompletuar në gjuhën boshnjake (serbe) është bërë nga njëfarë Jan ^aplovi} në vitin 1819, ndërsa sa i përket përkthimit të plotë në këtë gjuhë si i pari përmendet Mi}o Ljubibrati} më 1895. Përkthimi i Kur'anit në gjuhën boshnjake, njëkohësisht me komentim por të pakompletuar, nga një musliman bëhet tek pas 40 vitesh, respektivisht më 1931 nga [ukrija Alagi}. Sa i përket përkthimit të Kur'anit në gjuhën shqipe i pari është përkthimi jekomplet i bërë nga Ilo Mitko Qafzezi, i cili ka qenë kristian, përkthim ky që është botuar tek në vitin 1921 dhe atë në Rumani. Për përkthimet e Kur'anit në gjuhën boshnjake (serbokroate) më gjerësisht shih: Mr. Feti Mehdiu, *O prevodima Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst*. ZBORNIK FF, XIV, 1980, Filozofski fakultet, Priština. Nga autori i njëjtë shih: *Srpskohrvatski prijevodi Kur'ana* (tezë e mbrojtur në Fakultetin Filologjik të Beogradit), ku jepet një tabelë më e gjerë rreth përkthimit të Kur'anit në serbokroatish; po ashtu edhe Ismail Bardhi, *op. cit.*, f. 28, 37-57. Sa për përkthimin shqip të Kur'anit shih: Feti Mehdiu, *Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe*, Shkup 1996, f. 13-20.

¹⁸⁴ Komentet të disa ajeteve ose sureve të shkruara mund të vërehen edhe para këtij botimi, nëpër revistat e atëhershme, siç ishin *Zani i Naltë* dhe *Kultura islame*.

¹⁸⁵ Shih: Feti Mehdiu, *O albanskim prevodima Kur'ana*, në “Anali Gazi Husrev Begove biblioteke”, kn. V-VI, Sarajevo 1978, f. 241, fusn. 36.

¹⁸⁶ *Ibid*.

sepse ka edhe vende ku përveç origjinalit në arabishte teksti i ajetit jepet edhe në transkribim me germa shqipe, e pastaj vijon përkthimi i ajetit dhe vazhdon duke bërë *shpjegime*, në disa vende edhe *shkoqitje* e diku tjetër ku e jep përkthimin e ajetit e shkruan nën *Thalbi i kuptimit*. Por, fjala *shpjegim* është më e përdorura. Për çdo sure tregohet vendi i zbritjes, ndërsa aty-këtu edhe shkaku i zbritjes së sures së caktuar. Autori përpiket të jetë i përpiktë dhe për këtë arsye bën një *Deklaratë*, ku tregon për ndërrimin e metodës së punës së vet.¹⁸⁷ Brenda tekstit, gjegjësisht brenda komentimit të Kur'anit përmenden edhe burime të ndryshme të përdorura, disa herë duke përmendur emrat e mufessirëve, e disa herë titujt e veprave të tyre. Nga mufessirët në tekst përmenden Fahrud-din er-Raziut, Ebu Suud Efendiu, Zemahsheri, Muxhahidi, Nimetull-llah efendiu, Taberiu, Nisaburiu, Kadi Bejdaviu ndërsa nga tefsiret *Tefsiri Hazini*, *Tefsiri Medarik*, *Fethulbejani*. Duhet theksuar se në vepër shumë pak nga të tjerat përmendet emri i veprës *Hulasetu-l-Bejan fi-t-Tefsiri-l-Kur'an* nga Muhammed Vehbi Konjalli Efendiu, megjithëse nëse bëhet krahasimi mund të dëshmohet ngjashmëria e madhe në përdorimin e burimeve dhe të dhënave të tjera.¹⁸⁸ Nga burimet e përdorura si për nga metodologjia ashtu edhe nga kohësia e tyre, por edhe nga gjuha në të cilën janë shkruar ato, bashkë me shënimet që kanë të bëjnë me ekzistumin shqiptar, përforcohet pretendimi se tefsiri në fjalë është një origjinal i Hafiz Ibrahim Dalliut.

Kjo vepër si për nga përkthimi i Kur'anit, po ashtu edhe për nga komentimi i tij, paraqet ndërmarrje të rëndësishme në kulturën e tefsirit dhe dëshmon intelektin e lartë të mufessirit shqiptar, i cili me siguri meriton vend shumë të privilegjuar në mesin e mufessirëve, si të hapësirës ballkanike, ashtu edhe më gjerë.

¹⁸⁷ Të gjitha këto të dhëna mund të shihen brenda vetë veprës së theksuar.

¹⁸⁸ Më gjerësisht rreth kësaj do të flitet në pjesën e dytë, ku do të bëhet fjalë për përkthimet e Kur'anit dhe në pjesën e tretë për komentimin e Kur'anit.

PJESA II

HAFIZ IBRAHIM DALLIU - PËRKTHYES I KUR'ANIT NË GJUHËN SHQIPE

*“Ne nuk kemi dërguar asnjë profet që ai për t’ia shpjeguar të mos ketë folur me gjuhën e popullit të vet.”
(Ibrahim, 4)*

Libri i Shenjtë shenjtërinë e tij përpos në besim e ka edhe në lutje, gjegjësisht në origjinalitetin e tij metahistorik, por edhe në aspektin historik, e vetë Urdhëruesi i paraqitjes së Librit të Shenjtë, në këtë rast të Kur’anit, na tregon se si besimi ashtu edhe gjuha janë dy kategori të cilat në esencë burojnë nga vetë Ai: *“Nga argumentet e Tij është edhe krijimi i qiejve dhe tokës, llojllojshmëria e gjuhëve tuaja...”* (er-Rrûm: 22) Pra, Kur’ani përveç dimensionit të vet metahistorik e ka edhe dimensionin historik dhe atë me vetë paraqitjen e tij për dëgjimin, të pamurit dhe shkrimin, duke iu prezentuar njeriut në formën e fjalës njerëzore, sepse gjuhën e merr si mjet për t’u bërë i dukshëm.¹⁸⁹

Gjuha e Islamit nuk njeh asgjë tjetër pos besimit dhe jobesimit, për këtë arsye ajo as që e ka në vete çështjen e nacionalizmit gjuhësor. Në Kur’an lexojmë për Zotin i cili porosinë e vet ua drejton të gjitha kombeve në gjuhët e tyre. Megjithatë, në teologjinë islame vërehen interpretime të cilat pa qëllime “nacionaliste” prezantojnë mendime që krijojnë mosmarrëveshje në vetë literaturën e teologjisë.¹⁹⁰

Vetë paraqitja e Kur’anit parashtron problemin e atyre të cilët nuk e kuptojnë gjuhën arabe dhe pyeten se a lejohet përkthimi i Kur’anit, ose si të kuptohen thëniet kur’anore që flasin për gjuhën dhe të cilat pa dyshim dëshmojnë barazinë e gjuhëve para Zotit (xh.sh.), siç janë p.sh. ajetet vijuese:

“Nga argumentet e Tij është edhe krijimi i qiejve dhe Tokës, llojllojshmëria e gjuhëve tuaja...” (er-Rrûm, 22)

*“Ne nuk kemi dërguar asnjë profet që ai për t’ia shpjeguar të mos ketë folur me gjuhën e popullit të vet.”
(Ibrahim, 4)*

Mbase këto dhe ajete të ngjashme e kanë ngacmuar dhe e kanë “thirrur” shpirtin shqiptar që, megjithëse me vonesë të madhe, të fillojë me përkthimin e Kur’anit në gjuhën shqipe, që në këtë mënyrë besimtarit shqiptar t’ia bëjë më të afërt dhe, pa dyshim, më të kuptueshme Fjalën e Zotit. Këtë punë të shenjtë, e cila kërkonte njohuri të madhe si të gjuhës arabe ashtu edhe të diturive islame, me kujdes dhe përkushtim të veçantë e filloi edhe Hafiz Ibrahim Dalliu.

Ne këtu do të sjellim një biografi të shkurtë rreth përpjekjeve për përkthimin e Kur’anit në përgjithësi.

¹⁸⁹ Dëshira jonë për ta njohur thelbin e çdo sendi gjithmonë do të ekzistojë jo për shkak se është jona, por për shkak se “ekziston” në ne. Rasti i tillë është edhe me dëshirën për ta njohur thelbin e Fjalës së Zotit, e cila po paraqitet nëpërmjet fjalës së krijesës - njeriut, në njeriun-gjuhë. Sa i përket dëgjimit, të pamurit dhe shkrimit dhe atë në relacion me fjalën kur’anore shih: Enes Kari}, *Hermeneutika Kur’ana*, f. 17-41.

¹⁹⁰ Në literaturën e *tefsirit* vërehen fjalët e llojit se arabishtja është gjuha më e përhapur dhe ka më së shumti fjalë; se në Kur’an nuk ekziston asnjë fjalë e huaj, për shkak se në të kundërtën do të mund të fitohej përshtypja se arabët nuk janë të aftë për ta pranuar Kur’anin siç është ky; se Kur’ani gjatë riteve nuk guxon të recitohet ndryshe pos në gjuhën arabe, për shkak se përkthimi i tij nuk është më *mu’xhize*, por është si çdo gjë tjetër njerëzore në botë. Për më gjerë shih: Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan...*, f. 288-290.

Vetë Kur'ani thërret në përkthim

Nuk ekziston mundësia as të mendohet se Krijuesi i gjuhëve, Zoti (xh.sh.), mos t'i kuptojë gjuhët e ndryshme, ngaqë, siç cek ajeti i lartpërmendur, llojllojshmëria e gjuhëve është një nga argumentet e Tij. Mjet më i mirë për ta bërë të dukshme metafizikën e gjuhës është komunikimi, ndërsa arsyeja përse Kur'ani është shpallur në arabishte qëndron në atë se Pejgamberi (a.s.) e ka folur atë gjuhë, edhe vetë ka qenë arab.

"Ne e dimë mirë se ata thonë: 'E mëson atë ndonjë njeri!' Gjuha për të cilën mendojnë t'ia mveshin atij është e huaj, kurse kjo (e Kur'anit) është gjuhë e qartë arabe." (en-Nahl, 102)

"Elif Lâh Râ. Ato janë ajete të Librit të qartë! E shpallim Kur'an në gjuhën arabe që ta kuptoni!" (Jusuf, 1-2)

"E solli i besuari Xhibril! Në zemrën tënde, të bëhesh thirrës, lajmëtar. Në një gjuhë të qartë arabe." (esh-Shuara, 193-195)

Në terminologjinë kur'anore për gjuhën vërehet termi *lisân*,¹⁹¹ ndërsa "fjalën e folur ose krijimin individual (veç e veç) të gjuhës" në diskursin kur'anor e gjejmë me termin *kavl*.¹⁹² D.m.th., në Kur'an aspak nuk vërehet glorifikimi i arabëve nga e cila gjë më vonë teologët, leksikografët dhe gjuhëtarët arabë do të mund ta deduktonin "epërsinë" e gjuhës arabe në krahasim me gjuhët e tjera.

Për glorifikimin e gjuhës arabe vërehet ndikimi i madh i *hadithit* apo *traditës* të kur'anologët dhe gjuhëtarët arabë dhe atë me thënien se "gjuha arabe është gjuhë e xhenetit".¹⁹³

Që nga fillimi, në periudhën formuese të Islamit, vërehet një polemikë jashtëzakonisht e rëndësishme dhe nga pikëmbështetja kulturologjike interesante, se a mundet *gjuha e shenjtë* kur'anore të përkthehet.¹⁹⁴ Teoria e (pa)përkthyeshmërisë së Kur'anit është

¹⁹¹ Në Kur'an kjo formë paraqitet në shumë vende dhe atë si: *lisanun*, *lisanen*, *lisanenke*, *lisani*, *el-sinetin*, *el-sinetukum*, *el-sinetuhum*. Të gjitha këto forma kanë kuptime të veçanta por kanë të bëjnë me rrënjën e fjalës *lisan*.

¹⁹² Fjala *kavl* në Kur'an haset në shumë më tepër ajete dhe atë me format e saj të ndryshme si: *kâle*, *kâlet*, *kâleha*, *kâlû*, *kultu*, *kultum*, *kulne*, *kulnâ*, *tekul*, *tekûlû* etj.

¹⁹³ Në një transmetim, të cilin në parathënien e fjalorit të vet e cek edhe Ibn Manzuri, thuhet: "Duani arabët për tri arsye: për shkak se unë jam arab, se gjuha e Kur'anit është arabishtja dhe se gjuha e banorëve të xhenetit është arabishtja." shih: Ibn Manzuri, *Lisanu-l-Arab* I, f. 11.

Ndikimin e këtij hadithi e vërejmë te gjuhëtarët arabë dhe kur'anologët. Fakti se Kur'ani diskursin e vet e quan "të pakapërcyeshëm" është shfrytëzuar nga filologët për glorifikimin e gjuhës arabe si "material" në të cilin është shprehur porosia kur'anore. Me këtë "pakapërcyeshmëria" e diskursit kur'anor u zëvendësua me *pakapërcyeshmërinë* dhe *veçantësinë* e gjuhës arabe. Pra, meqë nga Kur'ani nuk mund të nxirret argument se gjuha arabe është gjuha më e mirë, atëherë filologët arabë i janë drejtuar *Traditës* në të cilën vërehen thënie për veçantësinë dhe epërsinë e gjuhës arabe ndaj gjuhëve të tjera, ashtu siç mund të vërehet nga hadithi i lartpërmendur. Krahaso, po ashtu, edhe Bekri Shejh Emin, *Et-Ta'bir el-Fenni fi-l-Kur'an*, Bejrut 1979, f. 144; Sejjid Ebu'l Kasim el-Musa el-Huvejji, *El-Bejanu fi-t-Tefsiri-l-Kur'an*, Bejrut 1974, f.81-118.

¹⁹⁴ Roli i gjuhës arabe si *gjuhë e shenjtë*, varësisht nga ajo se në bazë të çfarë botëkuptimi e vlerësojmë atë sintagmë të rëndësishme, është i krahasueshëm me rolin e gjuhës latine dhe asaj sanskrite në shumë epoka të historisë së tyre. Islami, jo vetëm si fe por edhe si kulturë dhe civilizim, nuk është trashëgimtari i vetëm i *gjuhës së shenjtë*; për të dijnë shumë kultura dhe civilizime të cilat në një masë i ka themeluar *Libri*, por në Islam në mënyrë më të drejtpërdrejtë zbulohet fenomeni se *shkrimi i shenjtë* "e përcakton vetëdijen e njeriut, të menduarit e tij dhe botëkuptimin e tij për botën". Judaizmi, Islami dhe Hinduizmi janë trashëgimtarët më të njohur

pasuruar që nga shek. VII, ndërsa jehonat e saj pjesërisht i gjejmë edhe në diskutimet në gjuhën tonë.¹⁹⁵ Në polemikat lidhur me përkthimin¹⁹⁶ apo mospërkthimin e Kur'anit jepen argumente nga të dyja palët dhe atë nga pala e cila kundërshton përkthimin thuhet se përkthimi në përgjithësi mund të jetë ose i fjalëpërfjalshëm, *për çka dijetarët muslimanë janë të mendimit unanimit (me ixhma) se një përkthim i këtillë nuk është i mundshëm*¹⁹⁷, ose përkthim i kuptimeve kur'anore, të cilin edhe ata vetë në një masë e konsiderojnë si të lejueshëm¹⁹⁸. Atyre d.m.th. u paraprin apologjetika e pasur dhe e llojllojshme gjuhësore-teologjike e arabishtes kur'anore dhe arabishtes në përgjithësi, kufijtë kryesorë të së cilës i gjejmë në hermeneutikën klasike të Kur'anit, por në periudhën e mëvonshme. Shkurtimisht mund t'i paraqesim ashtu që do t'i ndjekim për-

të gjuhëve të shenjta: hebraishtes, arabishtes dhe sanskritishtes, të cilat drejtpërsëdrejti kanë ndikuar që civilizimet e lindura brenda hapësirës ku me ato gjuhë është artikulluar botëkuptimi, në masë të madhe të përkufizohen në mënyrë religjioze. Majmonidesi ka shkruar në arabishte, ndërsa Filoni në greqishte, mirëpo edhe njëri edhe tjetri "praninë hyjnore" e kanë kërkuar në hebraishten e Torës. Shumë mistikë dhe filozofë/teozofë persianë kanë shkruar në persishte, mirëpo gjuhë e shenjtë për ta edhe më tutje mbetet arabishtja. "Në hinduizëm njeriu mund t'i lexojë vedat njëqind herë në bengalishte, mirëpo, në ritet religjioze brahmani patjetër duhet që vedat t'i këndojë dhe lexojë në gjuhën sanskrite". (S.H. Nasr, *The Qur'an - The Word of God, the Source of Knowledge and Action*, në "Ideals and Realities of Islam", f. 46).

¹⁹⁵ Sa i përket çështjes së përkthimit të Kur'anit Kerimit në gjuhën shqipe, vetë vonesa e paraqitjes së përkthimit në këtë gjuhë dëshmon përkrahjen e pamundësisë së përkthimit të Kur'anit. Në gjuhën shqipe nuk hasim në dokumente të shkruara për një polemikë të llojit "për" apo "kundër" përkthimit të Kur'anit, por rezistencë e madhe përpjekjeve për përkthimin e Kur'anit i është bërë nga teologët ortodoksë muslimanë. Më vonë vërehet një analizë rreth përkthimit të Kur'anit në gjuhën shqipe nga Feti Mehdiu të cilën në mënyrë kritike e shtjellon Emin Behrami, por kryesisht lidhur me disa lëshime në përkthim e jo për çështjen në fjalë. Shih: p.sh. Emin Behrami, *Qasje studimore rreth katër përkthimeve të Kur'anit në gjuhën shqipe*, Prishtinë 1997.

¹⁹⁶ Rreth fjalës "përkthim", e cila ka kuptime të shumta si: "përcaktim i titullit", "jetëpërshtetshmëri - gjendje", "për t'ia përcjellur fjalën diku që s'e ka dëgjuar", "interpretimi i një fjale në një gjuhë tjetër", "interpretimi i fjalës nga një gjuhë në një gjuhë tjetër". Shih: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 216.

¹⁹⁷ Pamundësia e përkthimit të fjalëpërfjalshëm të tekstit të Kur'anit bazohet në atë se fjalët e Kur'anit kanë kuptimet e veta të brendshme, si alegori, aludime dhe sinjalizime; se ai përmban disa fjalë të përbashkëta që kanë shumë kuptime; disa shprehje që gjenden në Kur'an nuk kanë të ngjashme në gjuhët tjera; fjala kur'anore përmban i'xhazin, mrekullinë etj. Për ixhmanë (konsensusin) e dijetarëve muslimanë rreth kësaj çështjeje shih: Muhammed Husejn edh-Dhehebi, *et-Tefsiru ve-l-Mufessirun I*, f. 24; M. Hasen Haxhevi, *Terxhemetu-l-Kur'an-i-l Kerim*, Mexhel-letul Ez'her, VII, Kajro 1936, f. 191; Muhammed Hasenejn Mahluf el-Adevi, *el-Medhalu-l-Munir fi Mukaddimeti Ilmi-t-Tefsir*, Kajro 1351 h., f. 41 e tutje; Hasan Basri Çantay, *Kur'ani Hakim ve Meal-li Kerim*, Mukaddime, f. 5-6; İsmail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 217; Bedran Ebu'l Ajnejn Bedran, *Dirasat havle-l-Kur'an*, Iskenderije (p. d.), f. 15, Mennâ el-Kattan, *Mebahith fi Ulumi-l-Kur'an*, 312-319 e tutje.

¹⁹⁸ Përkrahësit e përkthimit të Kur'anit, këtë e shohin edhe si "obligim fetar", dhe duke u bazuar në faktin se: atij që nuk e di gjuhën arabe për ta kuptuar tekstin kur'anor medoemos duhet t'i përkthehet Kur'ani në gjuhën të cilën e flet ai; meqë komentimi i Kur'anit është lejuar edhe në kohën e Muhamedit (a.s.), natyrisht edhe përkthimi, procedura e të cilit në masë të madhe i ngjan asaj të komentimit, duhet të jetë i lejuar. Përkrahës më të njohur të këtij mendimi janë Imam Shatibiu dhe Zemahsheri. Për më gjerë shih: ez-Zemahsheri, *Tefsiru-l-Keshshaf I*, f. 23; B.E. Ajnejn Bedran, *ibid.*; Muhammed Husejn edh-Dhehebi, *ibid.*

pjekjet klasike të përkthimit të Kur'anit dhe rezistencat paralele që janë paraqitur ndaj tyre.

Historiku i përkthimit të Kur'anit

Në pjesën e parë të shek. VII (kur edhe është formuar arketipi kur'anor) muslimani i parë persian, me emrin Selman el-Farisi, e përkthen suren *el-Fatiha* në gjuhën persishte. Sipas literaturës klasike, kësaj përpjekjeje që porosia kur'anore të lexohet në një gjuhë indo-evropiane nuk i është bërë ndonjëfarë rezistence. Mirëpo, nuk mund të caktohet me siguri se a është bërë përkthimi i sures *el-Fatiha* nga el-Farisiu gjatë jetës apo pas vdekjes së Muhammedit (a.s.).¹⁹⁹

Për shkencën e historisë do të mbetet i pazgjidhur problemi se a e ka lejuar Muhammedi (a.s.) përkthimin e Kur'anit, meqë nuk ekzistojnë burime parësore që të vërtetohet një gjë e tillë. Burimet dytësore tregojnë se Muhammedi (a.s.) u ka dërguar disa pjesë nga Kur'ani sunduesve të huaj me anë të letrave me të cilat ka dëshiruar që t'i njoftojë ata me Islamin, t'ua paraqesë atë si fe të re dhe t'i thërrasë në Islam.²⁰⁰

Këto veprime të Muhammedit (a.s.) merren si argumente për lejen dhe legjitimitetin e përkthimit të Kur'anit sepse Muhammedi (a.s.), ka qenë i vetëdijshëm se sunduesit me të cilët korrespondon nuk flasin arabisht por persisht, greqisht, koptisht ose ndonjë gjuhë tjetër dhe se përkthyesit e tyre do të jenë të detyruar t'i *përkthejnë* letrat e Të Dërguarit (a.s.) të cilat kanë përmbajtur disa fragmente nga Kur'ani.

Nga ana tjetër, përpjekjet të cilat i ka bërë bashkësia e hershme muslimane gjatë *kodifikimit* të tekstit kur'anor pa dyshim tregojnë se qysh gjatë jetës së Muhammedit (a.s.) dhe menjëherë pas vdekjes së tij arabishtja kur'anore është bërë *gjuhë e shenjtë* dhe këtë funksion e ka pasur në ritet e përditshme të besimit islam²⁰¹, gjë që nuk është rasti me shkrimet tjera të shenjtë.²⁰²

¹⁹⁹ Vetëm në periudhën e hershme të Islamit, përveç këtij përkthimi të Selman el-Farisiut në persishte, kemi edhe përkthime të Kur'anit në gjuhë të tjera si në berberishte, hindishte. Në kohën e sunduesit Mensur (354 h./956) formohet një komision i cili bën përkthimin e Kur'anit në persishte dhe turqishte. Shih: İsmail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 221; po ashtu: Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, Ankara 1991, f. 74-76.

²⁰⁰ Për më gjerë rreth korrespondencës së Muhammedit (a.s.) shih: Muhammed Hamidullah, *Muhammed (a.s.) II*, Sarajevo 1983, "Drejtimi i diplomacisë dhe zyra e Muhammedit"; Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, Ankara 1991, f. 75; B.E.A. Bedran, *ibid.*

²⁰¹ Xhelaluddin es-Sujutiu transmeton gojëdhëna se shkak i drejtpërdrejtë për kodifikimin përfundimtar të tekstit të Kur'anit (natyrisht pa shenjat diakritike për zanoret dhe bashkëtingëlloret) ka qenë konfrontimi i ushtarëve, pjesëmarrësve në pushtimin e Armenisë dhe Azerbajxhanit, rreth leximit 'të drejtë' të arketipit kur'anor. Kjo s'ka pasur të bëjë vetëm me problemin se a thua në 'teknikën' e recitimit të ndiqet Medineja, Mekka, Basra, Kufa dhe qendrat tjera më të vogla, por me vokalizimet e ndryshme individuale, respektivisht me të *kuptuarit* e ndryshëm të arketipit kur'anor. Natyrisht *ulemaja* nuk lejonte që vetëm me një *vokalizim* dhe shënimin monolit të bashkëtingëlloreve kur'anore të zgjidhen problemet të cilat ishin gjithnjë më prezente e më të përgjakshme. Për detyrën tonë të atypëratyshme këto fakte janë të rëndësishme për shkak se shërbejnë si argument i cili hedh më tepër dritë në rezistencat të cilat janë paraqitur kurdo që është dëshiruar që me vokalizimin (d.m.th. me një lloj *përkthimi*) të *fiksohet* numri i caktuar i kuptimeve në arketipin kur'anor. Shih: Enes Kariş, *op. cit.*, f. 48-49.

²⁰² Arthur Jeffery, orientalist dhe kur'anolog i njohur, në veprën *The Qur'an as Scripture* thotë se roli i Bashkësisë të cilës Muhammedi ia ka lënë Kur'anin është dalluar nga roli i *bashkësive* të cilat edhe vetë kanë pasur detyrë ta

Bashkësia muslimane assesi nuk ka ndikuar në vëllimin e arketipit kur'anor, por vetëm se e ka "përgatitur për përdorim të vetin", kështu që nga periudha formuese në Islam formohet një kujdes i veçantë që arketipi kur'anor të përkthehet në gjuhë të huaja. Rreth kësaj teme vërehen mospajtime edhe te disa orientalistë evropianë dhe atë duke filluar nga thëniet se në fazën themeluese të Islamit është lejuar/kundërshtuar përkthimi dhe komentimi i Kur'anit.²⁰³

Për përkthimin e Kur'anit kemi një konstatim i cili ka një rëndësi të madhe për kur'anologët dhe për shkak të kësaj rëndësie po e japim në vazhdim:

"Çdo përkthim i Kur'anit shpreh pamjaftueshmërinë e vet. Sepse, përkthimi doemos duhet t'i përfshijë ato ajete kur'anore të cilat qartë në vete theksojnë se Fjala e Zotit i është shpallur Muhammedit në arabishte. "*Ne e kemi bërë atë Kur'an në gjuhën arabe, ndoshta e kuptoni*". (ez-Zuhurf, 3) Çdo përkthim në cilëndo gjuhë, klasike apo moderne, të huaj apo islame, përfshin një mori ose aq shumë ajete në kaptinat e ndryshme të cilat në mënyrë të çmuar ruajnë pohimin e njëjtë apo të ngjashëm. Dome-thënia e tyre e plotë është në atë se cilido përkthim, si dhe cilido komentim i Kur'anit në arabishte apo në ndonjë gjuhë tjetër, nuk është gjë tjetër veçse kuptim i përafërt i Kur'anit, por jo edhe vetë Kur'ani".²⁰⁴

Lidhur me përkthimin e Kur'anit teologët muslimanë si edhe themeluesit e medhhebeve japin mendimet e veta, në shumicën e rasteve duke e lejuar përkthimin e kuptimeve të tij në gjuhë "të huaja"²⁰⁵, duke u bazuar në doktrinën teologjike islame që rrjedh nga vetë Kur'ani se Muhammedi (a.s.) "është i Dërguar për të gjithë botët", nga rrjedh se edhe porosia e Kur'anit duhet të bëhet e njohur në gjuhët e atyre botëve.

konstitudojnë *shkrime të shenjta* të tyre. "Bashkësia kristiane ka qenë ajo e cila ka zgjedhur katër Ungjij nga shumë, ka mbledhur korpusin prej 21 dërgesave (letrave) dhe ato i ka bashkangjitur me veprat Apostolike dhe Apokalipsën në formën e Dhjatës së Re. Bashkësia zoroastriane ka qenë ajo që e ka mbledhur Jasnën dhe Jashtin, Vendidadin dhe Visparadin në formën e Avestës së vjetër. Këto shkrime të ndara nuk kanë qenë të shkruara paraprakisht me ide që të futen në përmbajtjen e Librit të Shenjtë..." Arthur Jeffery më tutje thotë se as Kanuni taoist as edhe kanunet e ndryshme budiste fillimisht nuk janë shkruar me qëllim që të përfshihen në kanunet e librit të shenjtë. "Shkruesit e Vedas dhe Puranit aspak nuk kanë qenë më të vetëdijshëm se Amosi apo apostulli Pal për atë se një ditë materiali të cilin e kanë shkruar do të mund të përbënte pjesë të Librit të Shenjtë dhe të shërbejë si tekst i shenjtë i bashkësisë religjioze. Bashkësia ka qenë ajo e cila ka caktuar se ç'është e ç'nuk është tekst i shenjtë". Megjithatë Jeffery e veçon Kur'anin si tekst i shenjtë të cilin nuk e ka formuar bashkësia, ashtu si shumicën e teksteve të rëndësishme dhe përkatëse religjioze. Ajo vetëm e ka *vokalizuar*, i ka dhuruar shenja diakritike dhe ashtu e ka lexuar arketipin kur'anor nga koha e vet. Për më gjerë shih: Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, New York 1980, f. 4-5.

²⁰³ Rreth këtyre mospajttimeve të orientalistëve shih: Harris Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*, Oslo 1955 dhe Andrew Rippin, *Tefsir, "The Encyclopedia of Religion"*, XIV, New York 1987, f. 237.

²⁰⁴ A.L.Tibawi, *Is the Qur'an Translatable?*, "Muslim World", LII, 1962, f. 4.

²⁰⁵ Nga autoritetet teologjike islame të cilët kanë lejuar përkthimin e kuptimeve të Kur'anit në gjuhë "të huaja", gjegjësisht në gjuhën persishte është Ebu Hanifja; të njëjtën e kanë lejuar edhe Buhariu dhe Askalani dhe atë "në të gjitha gjuhët e huaja", pastaj Ebu Jusufi, esh-Shejbaniu dhe të tjerë. Për më gjerë shih: A.L. Tibawi, *op. cit.*, f. 7; po ashtu Reshid Ahmed Gullandri, *Qur'anic Exegesis and Classical Tafseer*, Islamic Quarterly n. 12, f. 74.

a) Përkthimet e Kur'anit në gjuhët evropiane

Përkthimin e Kur'anit relativisht herët e shohim edhe në gjuhët latine, respektivisht evropiane dhe atë qysh në vitin 1143, përkthim ky i cili është bërë nga dy njohës të gjuhës arabe: anglezi Robert nga Retinesi dhe gjermani Hermann Dalmati²⁰⁶. Ky përkthim ka qenë në shërbim plot pesë shekuj, dhe atë deri nga mesi i shekullit XVI dhe që është botuar më 1543 në Bazel. Në bazë të përkthimit latin është bërë edhe përkthimi i parë në italishte dhe atë më 1547, nga njëfarë Andrea Arrcivabene. Si përkthime të tjera të pabotuara mund t'i përmendim ato të spanjollit Marko nga Toledo i cili në shek. XIV sërish ka përkthyer Kur'anin në latinishte dhe përkthimin e filluar nga Dominikani Ricoldo nga Montecroce më 1290, i cili këtë përkthim e ka filluar në Bagdad.

Kemi edhe përkthimin e bërë nga françeskani Domeniko Germano, i cili një kohë të gjatë kishte kaluar në Lindje, në Persi (në Kom, Meshhed dhe Isfahan), i cili mes viteve 1650-1655 përfundoi përkthimin e tij të Kur'anit në gjuhën latine.

Në vitin 1698 në Padova të Italisë u botua deri më tani përkthimi më i plotë latin i Kur'anit nga islamologu më i madh katolik i shekullit XVII, Ludovico Maracci.²⁰⁷

Përkthimi i parë bashkëkohor i Kur'anit në frëngjishte haset në vitin 1647 dhe është bërë nga Du Ryer, pas kësaj kemi edhe disa përkthime nga Kasimiri (Le Koran 1840, 1854 dhe botimi i nëntë më 1909) dhe E. Montetit (Le Coran 1925 dhe 1929).

Në gjuhën gjermane ekzistojnë disa përkthime të Kur'anit dhe atë nga: S.F.G. Wahl më 1828, L. Ullmann më 1862, F. Rückert më 1888 dhe Klamroth më 1890 etj.

Në gjuhën suedeze ekzistojnë dy përkthime dhe atë nga Tornbergu 1874 dhe orientalisti Zettersteen më 1917. Më 1921 Buhl ka përkthyer Kur'anin në gjuhën daneze.²⁰⁸

Sa u përket përkthimeve të Kur'anit në gjuhët e popujve muslimanë, si p.sh.: në turqishte, në urdishte, në gjuhën malaje etj., ato janë të shumta dhe numri i tyre ditë-ditës shtohet.²⁰⁹

Polemikat rreth përkthimit të Kur'anit kur kemi të bëjmë me përkthimin e tij në gjuhën shqipe dhe boshnjake, kanë qenë me rëndësi dytësore, meqë këtu diskutimet për

²⁰⁶ Hermannus Dalmata Slavus de Carinthia nga vetë emri bën të dihet se ka qenë nga Dalmacia. Ka punuar në Spanjë dhe Francë mbi përkthimin e një pjese të Kur'anit në gjuhën latine. Muhamed Haxhijahiq thotë se në këtë përkthim, i cili konsiderohet si përkthim i parë i Kur'anit në Perëndim, teksti me qëllim është "shtrembëruar dhe përshtatur me qëllim të mohimit të Islamit". Dr Muhamed Hadzijahi}, *Bibliografiske biljeke o prijevodima Kur'ana kod nas*, "Bibliotekarstvo" XIII/3, Sarajevo 1967, f. 39.

²⁰⁷ Ky përkthyes për përkthimin e tij, sipas fjalëve të veta, ka përdorur literaturë të shumtë islame dhe atë nga lëmi i tefsirit si: *Esrar-ut Tenzilin* nga Bejdaviu, të cilin e ka quajtur "Bejdavius", pastaj *Tefsir Xhelalejnin*, nga Xhelaluddin es-Sujutiu, i cili në Evropë njihet si "Gelaledinnius", *el-Keshshafin*, nga Zemahsheri, i njohur në Evropë si "Zamchascerius" si dhe vepra të tjera të shumta, prej ku shihet se ka njohur mirë gjuhën arabe dhe kulturën islame. Për më tepër shih: Mustafa Busulad'i}, *Prvi prevodi Kur'ana u svijetu i kod nas*, f. 80.

²⁰⁸ Është interesante të theksohet se përkthimi i Kur'anit ka marrë një hov shumë të madh dhe përafërsisht është përkthyer në të gjitha gjuhët zyrtare në Evropë. Përkthimet me shumicë i kanë bërë ose orientalistët ose klerikët kristianë. Për më gjerë shih: *ibid.*, f. 77-85; po ashtu shih: Muhammed Hamidullah, *ibid.*, f. 77.

²⁰⁹ Në përgjithësi rreth përkthimit të Kur'anit në gjuhë të ndryshme botërore shih: *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*, O.I.C. IRCICA 1986; Muhammed Hamidullah dhe Macit Ya%aro%lu, *Kur'an Tarihi - Kur'anı Kerimin Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliografyası*, Diyanet İ%leri Ba%kanlı%ı, Ankara 1991; Mustafa Busulad'i}, *ibid.*; İsmail Cerraho%lu, *Tefsir Usûlü*, f. 219-223.

legjitimitetin e këtij aktiviteti kryesisht mbështeten mbi dukurinë e cila në islamistikën e shek. XX njihet me sintagmën “modernizmi islam”. Sidoqoftë, ky është vetëm njëri nga shkaqet e “vonimit” të kësaj debate në literaturën për Islamin dhe Kur’anin që ekziston në këto gjuhë. Arsyet më të thella gjenden në faktin i cili vërteton se për përkthimin e Kur’anit në gjuhën serbokroate/boshnjake nuk është menduar para shek. XIX, nga frika konstante që ajo mos ta zëvendësojë gjuhën e Kur’anit në ritet muslimane, meqë asokohe kanë filluar të paraqiten mendimet se edhe lutjet duhet të bëhen në gjuhët kombëtare, e gjithë kjo nën ndikimin e nacionalizmit. Në literaturën fetare islame shumë vonë (fillimi i shek. XX) vërehet futja e gjuhëve të lartpërmendura me anë të së cilës reformatoret fetarë në vendet ballkanike janë përpjekur t’i ndjekin ndryshimet dhe t’u përshtaten kërkesave të reja të kohës. Pjesa konservative e ulemasë në përdorimin e literaturës në gjuhën shqipe, si dhe ulemaja boshnjake për gjuhën boshnjakishte, gjithmonë shikonte si në një përpjekje antiislame e krejtësisht shekullariste, deri në atë masë saqë nuk lejohej as zëvendësimi i shkrimit arab me shkrim latin në tekstet dhe librat të cilat as nuk përmbajnë tematikë sakrale. Gjuha joarabe gjithashtu nuk lejohej në përdorim nga ulematë gjatë bisedave të hutbeve të së premtes.²¹⁰

b) Përkthimet e Kur’anit në gjuhën serbokroate/boshnjake

Sa u përket aktiviteteve reformuese në hapësirën e muslimanëve boshnjakë, nismat e para për përkthimin e teksteve sakrale islame në gjuhën amtare dhe atë me germa latine i shohim me ardhjen e Mehmed-be Lubushakut²¹¹, i cili me ëndje shihte idenë e përkthimit të Kur’anit në gjuhën amtare boshnjake.

Përkundër kësaj dëshire të flaktë për përkthimin e Kur’anit në gjuhën amtare, megjithatë përkthyesit e parë të Kur’anit në këtë gjuhë kanë qenë jomuslimanë, për shkak se rezistencat e konservatorëve ndaj kësaj ideje kanë qenë jashtëzakonisht të fuqishme dhe kanë zgjatur deri vonë.²¹²

Me paraqitjen e përkthimit të Kur’anit në gjuhën serbe nga Miqo Ljubibratiq²¹³, dijetarët muslimanë boshnjakë shprehën pakënaqësinë e madhe duke treguar një rezistencë të ashpër ndaj këtij përkthimi. Me një fjalë, ky përkthim i Kur’anit në gjuhën serbe nga

²¹⁰ Tentimet e disa dijetarëve muslimanë shqiptarë, gjegjësisht edhe Ibrahim Dalliu, të cilët janë paraqitur me ide të reja moderne përparimtare, kanë hasur në kundërshtime të mëdha saqë edhe janë akuzuar me akuza shumë të rënda. Rasti i njëjtë ka qenë dukuri edhe tek boshnjakët. P.sh., shih: Hafiz Ibrahim Dalliu, *Patriotizma në Tiranë*; Hafiz Ali Korça, *Shtatë ëndrrat e Shqipërisë*; Mahmud Tralji, *Dviije zna-ajne stogodi{n}jice, “Takvim”, Sarajevo 1971, f. 96.*

²¹¹ Mehmed Beg Ljubu{ak (1839-1902) njihet për dashurinë e tij të flaktë ndaj gjuhës amtare që mund të vërehet qartë edhe nga fjalët e tij se: “të rinjtë tanë të sotshëm duhet së paku diçka të shkruajnë në gjuhën e tyre të dashur amtare, ta mbledhin thesarin popullor, këngët popullore, fjalët e urta, zakonet dhe krijimet tjera popullore, ta përkthejnë ndonjë libërth nga arabishtja, turqishtja e persishtja...” . Për më gjerë shih: Mehmed Beg - Ljubu{ak, *Risalei ahlak*, Sarajevo 1883.

²¹² Arsyet e muslimanëve përse një kohë të gjatë nuk kanë lejuar përkthimin e Kur’anit përpos në pamundësinë e përkthimit adekuat të tij në gjuhë të tjera, qëndrojnë edhe në atë se teksti kur’anor me përkthimin e tij e humb kuptimin e vet mistik. Po ashtu, hoxhallarët kanë kundërshtuar përkthimin e Kur’anit për shkak se “përkthimin dhe komentimin e Kur’anit e kanë konsideruar si monopol të vetin”. Muhamed Had`ijahi, *op. cit.*, f. 41.

²¹³ Titulli origjinal i përkthimit është: *Koran*, preveo Mi{o Ljubibrati{ (Hercegovac), Beograd 1895. (Duhet thënë se teksti i përkthimit është me germa cirilike).

ulemaja është pritur si një hap antiislamistik *par excellence*²¹⁴, saqë në një varg artikujsh në revistën “Hikmet” e cila dilte në Tuzllë, për këtë përkthim është shkruar se është “çorbë e çorbës së çorbës”²¹⁵.

Në vitin 1937 paraqiten dy përkthime komplete të Kur’anit në boshnjakishte dhe atë në Sarajevë. Njëri është “Kur’ani Famëlartë, përkthim dhe interpretim”²¹⁶, nga Xhemaludin Çausheviqi dhe Muhamed Panxha. Përkthimi i dytë është ai i Haxhi Ali Riza Karabegut²¹⁷, vepra është në botim të “Prosvjeta”, ndërsa botues është J. Kariq. Të dy përkthimet janë të shtypura me shkronja latine, ndërsa përkthimit të parë i është bashkangjitur paralelisht edhe teksti origjinal i Kur’anit në arabishte, dukuri që ka qenë nën ndikimin e turqve.

Një përkthim tjetër i Kur’anit në gjuhën boshnjakishte i cili vlen të përmendet këtu është edhe ai i Besim Korkutit, me titull “Përkthimi i domethënies të Kur’anit”, i cili është botuar në Sarajevë më 1983.²¹⁸

²¹⁴ Sipas fjalëve të Muhamed Haxhijahiqit shihet se: “Në gazetën zyrtare të vilajetit të Shkodrës shkruante se ky përkthim në gjuhën serbe, i cili është botuar në Beograd, nuk mund të jetë as për së afërmi i ngjashëm me origjinalin, me çka u tërhiqet vërejtja muslimanëve të Podgoricës (ku ky përkthim mund të gjendet nëpër librari) që të jenë të kujdesshëm ndaj këtij përkthimi...” M.H. *ibid.*, f. 41, 43.

²¹⁵ Redaktorët e revistës “Hikmet” kanë qenë kundërshtarë të çfarëdo përkthimi të Kur’anit që mund të vërehet nga fjalët vijuese: “Kur mund të jenë aq të dobëta, të zbrazëta e madje edhe plotësisht të gjymtuara përkthimet e drejtpërdrejta nga gjuha arabe, ç’të thuhet atëherë për përkthimin e Ljubibratiqit në gjuhën tonë, i cili është, siç thotë populli: ‘çorbë e çorbës së çorbës’, sepse është përkthyer nga rusishtja, e në rusishte nga frëngjishtja dhe në të cilin thirren shpesh të a.q. përparimtarë tanë...”. “Hikmet”, viti II, nr. 23-24, Tuzla 1931, f. 322-324, viti VI, nr. 2, f. 43-44.

²¹⁶ *Kur’an -asni, prevod i tuma-*, përkthimi i Kur’anit nga ana e ish-Reisul-Ulemasë, Xhemaludin Çausheviqit (D’emaludin A’aushevi) (i cili nga Stambolli pranoi *menshurën* më 26 mars 1914 dhe mbetet në këtë post deri më 1930) dhe hafizit të njohur Muhamed Panxhës (Muhamed Pand’a) hasi në kritika të shtypit fetar musliman si përkthim i cili i shmanget domethënies dhe kuptimit “të drejtë” të Kur’anit, për shkak se në të është i ndërtuar “mësimi ahmedit”. Haxhi Mehmed Hanxhiqi, në emër të Organizatës Ilmije të Mbretërisë Jugosllave, inicoi formimin e një komisioni i cili kishte për detyrë ta vlerësojë “shkallën e ortodoksisë” së këtij përkthimi. Komisionin e përbënin Ahmed Burek, Muhamed Dizdar, Muhamed Tufo, Munib Ceri, Alija Aganovi, Mehmed Hand’i, Omer Mu{i}, Mustafa Mujezinovi, Muhamed Fo-ak, Mustafa Vare{anovi}, Mustafa Tuli dhe Fejzullah Had’ibajri. Ky komision konstatoi se: “Pas kryerjes së kontrollit u konstatua se vepra në shumë vende nuk pajtohet me interpretimet e mufessirëve të njohur dhe mësimet e përgjithshme të pranura të Islamit”. Shih: Mehmed Tralji, *ibid.*, f. 95; “El-Hidaje” nr 7-8, f. 113, nr. 9, f. 142.

²¹⁷ “Kur’an - Preveo s arapskog Had’i Ali Riza Karabeg”. Edhe për këtë përkthim Organizata Ilmije e Mbretërisë Jugosllave nuk kishte vlerësim pozitiv, përkundër asaj se Ali Riza Karabegu ka qenë njohës i mirë i gjuhës arabe. Sipas mendimit të Mehmed Hanxhiqit ky përkthyes nuk ka bërë gjë tjetër përveç se “ka përkthyer Koran-in e Ljubibratiqit nga cirilishtja në latinishte.” Shih: Mehmed Hand’i, *Prevod Kur’ana od Had’i Ali Riza Karabega*, “El-Hidaje”, nr. 9, f. 141; po ashtu Muhamed Pashi, *Moje mi{flenje o prevodu Kur’ana od g. H. Ali Riza ef. Karabega*, “El-Hidaje”, Sarajevo 1938, n. 11-12, f. 173.

²¹⁸ Në origjinal *Prevod zna-enja Kur’ana*. Është interesante të përmendet gjeneza e titullit të këtillë të përkthimit të Kur’anit nga Besim Korkuti. Muhammed Marmaduke Pickthall përkthimin e vet të Kur’anit në anglishte e ka titulluar *The Meaning of the Glorious Qur’an* që do të thotë “Domethënia e Kur’anit Famëlartë”. Mbase kjo ka ndikuar që botuesi i përkthimit të Besim

Një ndër përkthimet që meriton vend të posaçëm është bërë nga kur'anologu i njohur boshnjak prof. dr. Enes Kariq, i cili me punën e vet edhe si nxënës i shkollës së mesme e deri te titulli i tanishëm shkencor ka dëshmuar se preokupimi më i madh i tij është Kur'ani dhe shkencat e tij. Ky autor ka shkruar dhe përkthyer shumë tituj si dhe ka shkruar artikuj të shumtë të cilët janë botuar nëpër periodikët islamikë. Mirëpo, sa i përket punës e cila këtë shkencëtar e ka bërë të pavdekshëm, është përkthimi i Kur'anit, përkthim i parë në gjuhën boshnjake si gjuhë zyrtare. Përpos përkthimit, ky është edhe një tefsir i botuar në këtë gjuhë. Titulli origjinal është *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik* ("Kur'ani me përkthim në gjuhën boshnjake"). Viti i botimit është 1995.²¹⁹ Përpos përkthimit të Kur'anit, meriton të përmendet edhe punimi i tij nga fusha e shkencës së *tefsirit*, me titull *Uvod u tefsirske znanosti*, i cili ka 341 faqe. Sa u përket përkthimeve të Kur'anit në gjuhën boshnjake (serbokroate), përpos këtyre përkthimeve të plota kemi edhe përkthime vetëm të disa pjesëve të Kur'anit.²²⁰

c) Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe

Përkthimi i Kur'anit në gjuhën shqipe në krahasim me atë se kur janë paraqitur përkthimet e para të Kur'anit në gjuhë joarabe është dukuri mjaft e vonshme e shekullit XX, edhe pse historiku i leximit të Kur'anit, mësimi të tij përmendësh, dashurisë ndaj Kur'anit ka zënë vend shumë shekuj më parë në mesin e popullit shqiptar. Mirëpo, kjo nuk do të thotë se Kur'ani në asnjë mënyrë nuk është përkthyer, por përkthimet e para tek muslimanët shqiptarë, e mesiguri edhe te të tjerët ku përkthimi i Kur'anit është paraqitur më vonë, janë bërë së pari gojarisht dhe atë nëpër ligjëratat fetare (vazet),

Korkutit, respektivisht Kryesia e Bashkësisë Islame në RS të BH që këtë përkthim ta titullojë *Përkthimi i domethënieve të Kur'anit*. Mirëpo, i njëjti botues të njëjtin përkthim më vonë, më 1984, e riboton me titullin *Kur'an s prevodom* (me siguri për shkak të tekstit origjinal të përfshirë në këtë ribotim). Për këtë shih: *The Muslim World League*, U.N. Office, New York 1977; po ashtu Hilmo Neimarlija, *Kur'an i nafe islamsko mi{lenje*, "Glasnik" VIS, nr. 5, Sarajevo 1985, f. 494.

²¹⁹ Ky përkthim bëhet në një kohë shumë të vështirë për popullin boshnjak, pikërisht në kohën e një lufte plot gjenocid dhe padrejtësi të paparë botërore. Në të njëjtën kohë Bosnja krijohet si shtet dhe po i paraqitet ky përkthim i Kur'anit në gjuhën boshnjake. Sa u përket të dhënave teknike-grafike të këtij botimi, ato janë si vijon: Formati 200 x 260 mm, vëllimi i përkthimit ka 1350 faqe, kopertinat e forta të mbuluara me lëkurë dhe me shkrim reljefor; me çdo ekzemplar të këtij përkthimi në mënyrë të veçantë është bashkangjitur edhe një thjerrë për zmadhim me 100 x 140 mm. Është interesante se për këtë botim është porositur letër e veçantë për brendinë e librit. Botues është *Bosanska knjiga* nga Sarajeva.

²²⁰ Përkthimet e Kur'anit në gjuhën serbokroate/boshnjake mund t'i ndajmë në të plota dhe të pjesërishe. Sa u përket përkthimeve të plota ato tashmë i përmendëm, ndërsa në vazhdim po u lëmë vend përkthimeve të pjesërishe: Jan ^aplovi}, Peth 1819; [ukrija Alagi}, Tuzla-Sarajevo 1931-34; Seid Zenunovi}, dorëshkrim në gjuhën alamiade, 1932; Fatin Kulenovi}, dorëshkrim 1938; Hilmo [ari}, dorëshkrim në alamiado, 1941; Kemura-Im{irovi}, Sarajevo 1957, përkthimi i sures "Jâsin"; ^edomil Velja~i}, Zagreb 1958; Husein \ozo, Sarajevo 1962-64; Një grup përkthyesish, Sarajevo 1966-67, xhuzet I, II dhe III; Said Korkut, Sarajevo 1967, i plotë por i shumëzuar me shapirograf; Husein \ozo, Sarajevo 1974-76.

Këto të dhëna janë marrë nga një punim që meriton lëvdatë të orientalistit shqiptar Feti Mehdiut, të cilën ai e ka paraqitur si tezë të magjistraturës, të mbrojtur në Universitetin e Beogradit, Fakulteti Filologjik.

hutbet dhe bisedat me rastin e festave të ndryshme. Kjo ka qenë dukuri në mbarë hapësirën e Ballkanit, por edhe më gjerë.²²¹

Shqiptarët i kanë kontribuar kulturës islame si për nga vazhdimësia e procesit të ekzistimit të fesë islame në këto treva, po ashtu edhe me punimet e tyre në fushën e kulturës. Kjo vërehet me hulumtimet nëpër bibliotekat e ndryshme si në Stamboll, po ashtu edhe në atë të Isa beut dhe të Gazi Husrev Beut, ku vërehen dorëshkrime të këtij lloji.

Në kohën e sundimit të Perandorisë Osmane është shkruar në gjuhën shtetërore, në osmanishte, dhe natyrisht se edhe populli shqiptar ka shkruar në të njëjtën gjuhë. Kjo ka bërë që edhe procesi i përkthimit të Kur'anit, proces që është mjaft i rëndësishëm për kulturën muslimane-shqiptare, të jetë me histori më të re. Pas paraqitjes së kushteve të volitshme politike shtetërore për popullin shqiptar, ulemaja muslimane shqiptare e filloi këtë punë të shenjtë, me besim (*iman*) të fortë dhe me dashuri të madhe ndaj *Kelimetull-llahut*, edhe pse përkthimi i Kur'anit tek shqiptarët përjetoi polemikën e njëjtë siç ishte rasti edhe te popujt tjerë muslimanë lidhur me lejimin për përkthimin e tij, pamundësinë e përkthimit të tij si dhe humbjen e vlerës së Fjalës hyjnore me përkthimin e saj. Çështjen e përkthimit të Kur'anit në gjuhën shqipe këtu do ta shtjellojmë në bazë të materialit të shkruar dhe të argumentuar. Rreth përkthimeve të Kur'anit në gjuhën shqipe vend të veçantë zë punimi i dr. Feti Mehdiut me titull *Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe*,²²² i cili për studiuesit e historikut të përkthimit të Kur'anit paraqet një lehtësim të madh. Duke shkruar sipas një rendi kronologjik të cilin e kemi përdorur më lart, edhe përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe do t'i ndajmë në grupin e përkthimeve të pjesërishtme dhe atyre të plota.

1. Përkthimet e pjesërishtme

1.a. KURANI, përkthye shqip prej I.M. Qafzezit

Përkthimi i parë i paraqitur në formë të shkruar dhe i botuar në gjuhën shqipe është bërë nga një shqiptar kristian me emër Ilo Mitko Qafzezi, ndërsa është botuar në vitin 1921 në Ploeshti të Rumanisë.

Fenomen në vete është fakti se përkthimi i Librit të Shenjtë ndër popujt e Ballkanit, fillimisht është bërë nga jomuslimanët. Mbase kjo dukuri nuk është e çuditshme kur flasim për përkthimet e bëra në gjuhët tjera evropiane, meqë ato vende janë kristiane. Kështu ndodh me besimtarët muslimanë boshnjakë, me besimtarët muslimanë pomakë të Bullgarisë, si dhe me besimtarët muslimanë shqiptarë.

Ky përkthyes i Kur'anit këtë përkthim ua kushton *Bashkatdhetarëve Kombëtarë të Shteteve të Bashkuara të Amerikës*, ndërsa në parathënien e vet të titulluar *Shqiptarëvet*, e që është mjaft e shkurtë, bën prezentimin e metodës së përkthimit, duke shtruar edhe qëllimet e veta.

Ky përkthim i 6 kaptinave të Kur'anit, duke filluar me *Fatihane* e deri te sureja *el-En'amë*, titujt e të cilave i jep në shqip, njësoj siç e jep vetëm përkthimin e ajeteve pa tekstin origjinal në arabishte, ka 126 faqe, në format 22 x 14 cm.²²³

²²¹ Muhammed Had`ijahi}, *Bibliografske bilješke o prijevodima Kur'ana kod nas*, Bibliotekarstvo, XIII/3, Sarajevo 1967; po ashtu Ismail Bardhi, *op. cit.*, f. 22.

²²² Shih shënimin 183 më lart.

²²³ E përbashkët për të gjitha suret e përkthyerë është se titujt e tyre janë të dhëna në përkthim, përveç *Fatihase* të cilën e cek ashtu dhe e përkthen si *Ndërhyrje*, pastaj vendi i zbritjes së sureve dhe përkthimi i

Në vetë fillimin e parathënies përkthyesi dëshiron lexuesit t'ia bëjë me dije se, kinse, përkthimit i ka hyrë meqë: “është koha të dihet cila është ajo “cipë qepe” misterioze që i ndan fetarisht shqiptarët muhammedanë nga vëllezërit e tyre kristianë.” Me këtë ai sikur dëshiron të thotë se Kur'anit faktikisht është aq i parëndësishëm, si një “cipë qepe” dhe se nuk duhet të jetë fare shkaktar për ndarjen në bazë të fesë të shqiptarëve, fakt i cili që në fillim vë në dyshim sinjeritetin apo përpikërinë e tij në përkthim.

I.M. Qafzezi, megjithatë, pranon se përkthimi i Kur'anit “do të ketë disa të meta, mbassi nuk është bërë drejt-për-drejt nga origjinali arabisht”, sepse, sipas fjalëve të tij, atë e ka bërë nga anglishtja²²⁴ dhe frëngjishtja²²⁵, për të cilin thotë se prej tij ka pranuar metodën e numërtimit të ajeteve, për shkak se “z. Sales nuk e ka përdorur (metodën e tillë), gjë që ia humbet Librit të Shenjtë frymën poetike.”

Mirëpo, pas pranimi se nuk e njeh gjuhën arabe dhe se “afërmendësh” përkthimi do të ketë të meta, ai besimtarët muslimanë shqiptarë në mënyrë të tërthortë i paraqet si “të veshur trashë me fanatizëm fetar”²²⁶, duke thënë se ata të cilët nuk janë të tillë do t'ia falin gabimet. Kjo shprehje e përkthyesit disi i kalon normat intelektuale dhe merret me nënçmimin e ndjenjës së identitetit të fetarit shqiptar, e cila natyrisht nuk i ndihmon leximit të tekstit të shenjtë, gjegjësisht të kuptuarit të tij.

Sipas vetë fjalëve të tij, në vazhdim ai shpreh dëshirën që ky përkthim “të jetë fillesë e ati (përkthimi) që do të bënet i sosur paskëndaj... dhe ndihmë... për atë teollog që dotë ketë fatbardhësinë të përkthenjë Kur'anin nga arabishtja.”²²⁷

Përkthyesi në fjalë tregon se Libra e Shenjtë-Ungjilli është përkthyer 50 vjet më parë se Kur'anit. Mospërkthimin e Kur'anit ai e sheh në thënien që thonë disa se “të përkthyerit e Kur'anit ndë gjuhë të tjera është gjynah i madh”, mendim të cilin ai personalisht e hedh poshtë duke cekur se “sot për sot Kur'anit gjendet i përkthyer afro ndë një dyzinë gjuhë të tjera”.²²⁸

Këtu do ta sjellim edhe një pasus, duke e cituar fjalëpërfjalë përkthyesin I.M. Qafzezi, i cili me thënien vijuese parashtron shumë probleme të cilat në teologji zënë vend fundamental, siç është besimi, konvertimi, ndërsa ky merr guximin dhe thotë:

“Muhammedanë dhe të Krishterë:

Le të bëjmë nga librat fetare, çështje të kulluar kombëtare. S'është nevoja të dobëtojmë ndjenja të shpirtit. Nga këjo nuk e gjen fare dëm Shqipërin' e sotshme. Vetëm fanatizmi fetar duhet ndjekur edhe luftuar, gjer të zhduket krejt nga zemrat e Shqipëtarëve që e duan Shqipërin' e Lirë ndë radhë qytetërimi. Tjetrazi, jemi të humbur...”²²⁹

*Bismilahi*t si: Ndë emër të fort Mëshirëplotit Perëndi, ku vërehet mungesa e përkthimit të njërit atribut të Zotit. Po ashtu, në këtë faqe hasim edhe në shënimin e parë, ku është dhënë transkribimi i *Besmelesë* në shqip, por me lëshime. Brenda tekstit, në fund të faqeve, përkthyesi jep edhe shënime të tjera.

²²⁴ Si material burimor për përkthimin e tij I.M. Qafzezi përmend përkthimin anglisht të Kur'anit të bërë nga George Sales, sipas tij “përkthyes i shprovuar i *Këndimit Hyjnor*”. Shih: I.M. Qafzezi, *ibid.*, f. 3.

²²⁵ Nga frëngjishtja ka përdorur përkthimin e M. Savary. *ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Përkthyesi në këtë parathënie tregon se nuk ka pasur njohuri të mjaftueshme për historikun e përkthimit të Kur'anit duke përdorur një shifër “dyzinë” (e barabart me 12) gjuhë, numër ky që aspak nuk përputhet me faktet e bibliografisë së përkthimit të Kur'anit. Rreth numrit të përkthimeve të Kur'anit shih: O.I.C., *World Bibliography of Translation of the Meanings of the Holy Qur'an from 1515-1980*; po ashtu Ymer Riza, *Ç'asht Kur'anit*, përkthyer nga Shefqet Daiu, Elbasan 1938, f. 63-74.

²²⁹ I.M. Qafzezi, *op. cit.*, f. 4.

Pas këtij pasusi, vetë përkthyesi bën një vërejtje se fjala është e rrezikshme, duke thënë “Mbase ndë një libër fetare, si këtë, nuk përmetohet fjalë-përpara...”, që me të vërtetë vë në dyshim qëllimet e drejta, ose të nevojshme për popullin të cilit ia ka kushtuar përkthimin, kur dihet fakti se nocionet *komb*, *fe* janë dy terma të lehta në fjalë, por të rënda në domethënie.²³⁰ Që të dyja këto terma si në fjalorin gjuhësor, po ashtu edhe në atë *biblik*, kanë kuptime mes të cilave nuk vihet shenja e barazimit. Këto qëllime, por mbase të shprehura në mënyrë tjetër, përputhen edhe me ato të përkthyesit serb, Miqo Ljubibratiq, i cili siç cekëm më lart, është i pari që përktheu në tërësi Kur’anin në gjuhën serbe.²³¹

Në një faqe të përkthimit të Kur’anit nga I.M. Qafzezi hasim në një pikturë që “paraqet” “Profetin (pjamberin) Muhamed me Halid ibn Velidin dhe Ebu Bekrin duke vajtur për në Medinë”, e cila në kulturën muslimane nuk është traditë. Për më tepër, piktura ka tipare tipike kishtarë.²³²

Sa i përket gjuhës të cilën e përdor përkthyesi, është e qartë se ajo dallohet mjaft nga gjuha e sotme letrare, duke pasur parasysh kohën kur është bërë përkthimi, siç e cek edhe dr. Feti Mehdiu “pak e vjetër, madje edhe për kohën kur u botua ky përkthim... ka përdorur neologjizma të cilat më tepër e rëndojnë sesa e pasurojnë gjuhën shqipe”. Vështrim kritik këtij përkthimi i ka bërë edhe Xhevat Korça, sipas mendimit të të cilit “fjalë e tij as që i ngjan gjuhës shqipe”. Kështu Xh. Korça e kritikon përkthyesin për varfërimin e gjuhës shqipe si dhe për mosnjohjen e mjaftueshme të anglishtes.²³³

1.b. Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit, nga Hafiz Ibrahim Dalliu

Edhe pse në mënyrë historike, pas përkthimit të parë të Kur’anit në gjuhën shqipe, vërejmë përkthime të pjesërishme të botuara në periodikun islam, si p.sh. në revistën *Zani i Naltë*, dhe atë nga përkthyesi Hafiz Ali Korça, për shkak të natyrshmërisë së temës, ne këtu së pari do të bëjmë fjalë për përkthimin e Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit*, si përkthim i dytë i sistemuar në gjuhën shqipe. Siç cekëm edhe në kapitullin e mëparshëm, mbi kopertinën e tefsirit *Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit* shkruan “u lexue, u shqyrtue e u pëlqye prej Këshillit të Naltë të Sheriatit”, me çka i jepet rëndësi veprës, meqë atij i është dhënë “leje” nga qendra më e lartë e cila është kujdesur për çështjet fetare islame në kuadër të Komunitetit Musliman Shqiptar. Ky përkthim dhe tefsir është shtypur më 1929 në Shtypshkronjën “Ora e Shkodrës” në format 23 x 15 cm.

Vepra në fjalë haset edhe në formë fletoresh apo fashikullash, por më vonë edhe në formë të tubuar dhe atë me kopertinë të fortë mbi të cilën shkruan *Tefsiri i Kur’ani Qerimit*, me një shkrim kur’anor si ornament.

²³⁰ Shih: Ismail Bardhi, *Refleksione rreth raportit mes fesë dhe kombit* (parathënie në: Hafiz Ali Kraja, “A duhet feja - a e pengon bashkimin komb-tar?”), ribotim, Shkup 1997, f. 5-15.

²³¹ Miqo Ljubibratiq ka qenë aktivist i madh kryengritës kundër turqve, për çka ai edhe vetë thotë se Kur’anin e përkthen në serbishte me qëllim të pajtimit të serbëve me “muhamedanët me kombësi serbe”. Fjalori i këtyre dy përkthyesve është mjaft identik për nga afetarësia. Shih: *Godi{njak Istoriskog druftva Bosne i Hercegovine*, viti VII, Sarajevo 1956, f. 185 e tutje; po ashtu M. Had`ijahi}, *op. cit.*, f. 44.

²³² Një gjë e ngjashme mund të vërehet edhe tek përkthimi i Kur’anit në gjuhën serbe nga Miqo Ljubibratiq, në kopertinat e të cilit është vënë kryqi. Shih: Muhamed Had`ijahi}, *Bibliografske bilje{ke o prijevodima Kur’ana kod nas* (“Islamska Misao”), Sarajevo 1986, nr. 2; po ashtu, Ismail Bardhi, *po aty*, f. 26.

²³³ Feti Mehdiu, *Përkthimet e Kur’anit në gjuhën shqipe*, f. 19.

Kur flasim për këtë përkthim të Kur'anit në gjuhën shqipe dhe për Hafiz Ibrahim Dalliu si përkthyes, duhet ta kemi parasysh faktin se ai është shkolluar në shkollat teologjike islame, që d.m.th., ka mësuar arabishten, e natyrisht edhe osmanishten, fakt që dëshmon se ky përkthim është bërë nga origjinali në arabishte.

Gjatë kërkimeve të mia në Shqipëri kam hasur në material të shtypur deri në faqen 1572 të këtij *tefsiri* dhe atë në formë libri duke filluar nga faqja 1, d.m.th. nga sureja *el-Fatiha*, e deri në faqen 699, ku përfundon sureja *Âli Imrân*. Pjesa e dytë, të cilën e kam tubuar në një vend, fillon me ajetin 1 të sures *en-Nisa*, d.m.th. nga faqja 701, e përfundon në faqen 1316 me ajetin e fundit të sures *el-En'am*. Pjesa e tretë fillon nga faqja 1317 me ajetin e parë të sures *el-A'raf* dhe përfundon në faqen 1572 me ajetin 16 të sures *et-Tevbe*, megjithëse në këtë faqe nuk përfundon edhe tefsiri i tërë.²³⁴

Megjithëse disa të dhëna vijuese tashmë u përmendën në kapitullin paraprak, është e vendit që ato sërish të përsëriten, meqë këtë e kërkon vetë tema të cilën e shtjellojmë në këtë kapitull.

Vetë përkthyesi i Kur'anit përpos asaj që nuk e ka të shkruar emrin e tij në tekst, gjë që është me rëndësi të madhe, nuk ka bërë as ndonjë parathënie, ose ndonjë shënim i cili që në fillim do të tregonte për metodën e punës, vështirësitë e përkthimit dhe më gjerë, përpos në faqen 449, d.m.th. me mbarimin e sures *el-Bekare*, ku nën titullin *Deklaratë* jep një shënim të shkurtër, duke bërë përpjekje të tregojë diç për risi në metodën të cilën do të fillojë ta përdorë prej aty e tutje.

Përndryshe, në fillim të përkthimit të çdo sureje qëndron *Bismil-lah* dhe atë në origjinalin në arabishte dhe jep një shënim rreth vendit të zbritjes, e diku edhe rreth shkakut të zbritjes së sures së dhënë. Përkthyesi në disa raste merr një apo më tepër se një ajet nga sureja, të cilin e ka edhe në arabishte edhe në përkthim në shqipe, dhe kjo shihet deri në faqen 451, prej ku fillon sureja *Âli Imran*, d.m.th., deri pas *Deklaratës* (të cilën e përmendëm më lart), ku përveç origjinalit në arabishte teksti i ajetit jepet edhe në transkribim me germa shqipe, e pastaj vijon përkthimi i ajetit dhe vazhdon duke bërë *shpjegime*, në disa vende edhe *shkoqitje* e diku tjetër ku e jep përkthimin e ajetit e shkruan nën *Thalbi i kuptimit*. Po ashtu, duhet cekur se përkthyesi nuk përdor numerimin e ajeteve.

Mendojmë se mënyra më e mirë e pasqyrimin të përkthimit është t'i japim faktet, të cilat vetë përkthyesi ua ofron lexuesve, mirëpo neve na mbetet që t'i japim ato të dhëna me shkrim, duke sjellur shembuj nga vetë përkthimi. Mirëpo, edhe njëherë do të ndaleshim tek *Deklarata* e Hafiz Ibrahim Dalliu, meqë ajo mund të konsiderohet si një lloj *Parathënieje*, edhe pse nuk gjendet në fillim të këtij përkthimi.

Që në fillim të *Deklaratës*, Hafiz Ibrahim Dalliu bën me dije se në vazhdim do ta ndërrojë metodën e përkthimit vetëm për hir të atyre muslimanëve shqiptarë të cilët s'i *dinë shkrojat Arabishte*, e të cilët janë të shumtë në numër, ashtu që edhe ata mos të mbeten *gojëthatë*, duke filluar ta japë edhe transkribimin e ajeteve me germa shqipe. Mbështetje për këtë metodë të re, sipas fjalëve të tij, ka gjetur tek *dijetarët muslimanë hindijane*.²³⁵

²³⁴ Përpos pjesëve të lartpërmendura të Kur'anit, të përkthyer nga H.I. Dalliu, nga i njëjti autor kemi edhe përkthimin e 22 sureve të fundit të Kur'anit, të cilat ky përkthyes i ka botuar në veprën *Libri i së falmes* dhe atë në transkribim shqip, d.m.th. me metodën e re të cilën ai e shpjegon në një vend të veçantë në *Ajkën...*, për të cilën do të flitet në vazhdim. Shih: Hafiz Ibrahim Dalliu, *Libri i së falmes*, Tiranë 1937.

²³⁵ Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*, f. 449.

Në vazhdim mund të vërehet edhe një problematikë me të cilën ballafaqohen të gjithë ata të cilët gjatë transkribimit të arabishtes në gjuhë të tjera kanë vështirësi për shënimin e germave apo tingujve karakteristikë të gjuhës arabe, edhe pse alfabeti shqip për disa shkronja të arabishtes ka shkronja të ngjashme. Kjo pra e ka shtyrë edhe Hafiz Ibrahim Dalliu të përpilojë një lloj tabele ku shpjegon se si (përafërsisht) duhet të lexohen fjalët kur'anore, të cilat janë marrë si shembull. Por, me këtë rast duhet të cekim se këta shembuj të transkribimit, të dhënë nga Hafiz Ibrahim Dalliu, janë karakteristikë vetëm për gjuhën shqipe, dhe në masë të madhe dallohen nga transkribimet në gjuhët tjera botërore.

Në vijim po japim origjinalin e tekstit, ashtu që mos të humbet thelbi i qëllimit të Hafiz Ibrahim Dallit.²³⁶

²³⁶

Në këtë tekst përpos asaj që u tha më lart, ekzistojnë edhe disa karakteristika rreth shkrimit dhe përdorimit të shkronjave arabe në transkribim në gjuhën shqipe, si p.sh., *Elifi/Lami* (në shkrimin arab), lidhur me atë se ku lexohen e ku jo. Më tutje shpjegon se në vend të *y*-së ka përdor *u*-në dhe atë në bazë të gjuhës arabe, ndërsa në vend të *e*-së nëpër shkronja të rënda përdor *a*-në e nëpër shkronja të lehta përdor *e*-në. Sa për shkronjat të cilat kanë prapa shkronja të zëshme (*hurufi savtije*), siç janë *Elifi*, *Ja* dhe *Vav*, përkthyesi cek se do ta përdorë shenjë të veçantë, duke dhënë shembull për të lartpërmendurat. *Ibid.* f. 449-451.

Deklaratë

Për mos me ngelë gojëthatë nga të kënduemit fjalët e shëjta të Kurani Qerimit edhe ata që s' i dinë shkrojat Arabishte, ndashti e mbas këndeje, po i shkruejmë ajetet edhe me shkrojat e gjuhës s' onë, sikur se e kanë bërë dhe dijetarët mysliman Hindjan. Për ata shkroja që s' i kemi, të cilat janë të tjerë, ju kemi vënë shëja sipër atyre që i kemi dhe që afrohen në zë m'ata që na mungojnë :

« ء »	« ë »	وَأَمْرٌ	Ve-ëmurr
« ح »	« h' »	إِفْتَحْ	Iftah'
« خ »	« H' »	بِالْحَيْرِ	Bil-aH'ajr
« ص »	« s' »	وَأَصْبِرْ	Vas'bir
« ض »	« Dh' »	فَاضِرْ بَا	FaDh'ribú
« ط »	« t' »	صِرَاطَ الَّذِينَ	S'irat'al-ledhíne
« ظ »	« dh' »	الظَّاهِرِ	Edh'dh'ahir
« ع »	« à »	نَعْبُدُ	Naábudu

Për artikull « ال » Elif Lam, që shkruhet për dikë nuk këndohet fare dhe dikë këndohet vetëm Lami, edhe për (ا) Elifat që shkruhen e s' këndohen, kimi shkruen shëjen (') apostrof, për të shënue se aty, diçka mungon.

Për shembëll :

« وَالشَّمْسِ »	Ve'sh-shemsi
« وَالْفَجْرِ »	Ve'lfexhri
« وَادْعُوا اللَّهَ »	Ve'dàu'lli-llahe

Në fund të kësaj Deklarate, Hafiz Ibrahim Dalliu cek edhe atë se sa i përket aspektit të rregullsisë së leximit apo këndimit të bukur të Kur'anit (*texhvidit*), ai do ta plotësojë këtë zbrazëti me një vepër të veçantë. Këtu përkthyesi me siguri nënkupton veprën *Texhvidi* për të cilën folëm në kapitullin e mëparshëm.

Këtu e shohim të udhës që, po ashtu, t'i paraqesim suren *el-Fatiha*. dhe disa ajete të përkthyer nga Hafiz Ibrahim Dalliu, gjë që do të na e lehtësonte prezentimin e përkthimit:

1. *Suretu-l-Fatiha*²³⁷

2. *Ajetet 219-220 të Sures el-Bekare*²³⁸

3. *Ajeti 1 i Sures Ali-Imran*²³⁹

²³⁷ Karakteristika e përkthimit, duke filluar që nga *Bismil-lahi* vërehet në origjinalitetin e tij dhe lehtë mund të vërehet se nuk është bazuar fare në përkthimin e parë të kur'anit në gjuhën shqipe të bërë nga I.M. Qafzezi, të cilin e cekëm më parë. Sidoqoftë, vërehet edhe përdorimi i fjalëve me të cilat dëshirohet që fjala origjinale të bëhet më e kuptueshme, por fjalë të cilat nuk janë në origjinal, si p.sh. *Me emrin e All-llahut, mëshirues i madh, fort i dhimbshëm (përdllimtarë)*, siç e përkthen ai *Bismil-lahin*. Po ashtu, ajetin e parë të *Fatijasë* ai e përkthen në mënyrë karakteristike, që nuk përdoret nga përkthyesit e sotëm, respektivisht: *Çdo lavd asht i posaçëm për All-llahun, Zot' i botave mbarë...* Mirëpo, pak më tutje të njëjtin ajet Hafiz Ibrahim Dalliu e përkthen në mënyrë më të lirë dhe atë si vijon: *Lavdi i gjithë lavdruesvet asht i posaçëm për All-llahun, Krijuesin e gjithësisë. Ajeti i tretë i Fatijasë, të cilin e përkthen si Zot i ditës ndëshkimit, në rastin kur fillon t'ia japë shpjegimin e përkthen si: Shpikës e përmbajtës i gjithësisë, dhurues i çdo të mire, Perëndia me madhni të vet ashtë i zoti i Ditës së ndëshkimit e mbret i botës ahiretit.* Nga e gjithë kjo vërehet fjalori i pasur i përkthyesit, me ç'rast ai përdor sinonime të ndryshme. Në një faqe tjetër gjithashtu vërejmë një përkthim edhe më të lirë dhe më të gjerë të cilin Ibrahim Dalliu e quan *Shkurtimi i interpretimit të Bismil-lahit dhe të Fatijasë*, nëse mund ta them, përkthim në formë të lutjes, por që natyrisht nuk zë vend në përkthimin e ajeteve. Shih: *ibid.* f. 4, 7, 12, 23.

²³⁸ Edhe në përkthimin e këtyre dy ajeteve vërehet metoda pothuajse e njëjtë si më lart, si p.sh., në fillim si përkthim qëndron *Të pyesin ty o Pejgamber i madhnueshëm për vënen dhe për kumarën*, ndërsa në shpjegime përkthimi i të njëjtës pjesë të ajetit bëhet pa përdorimin e shitesës *o Pejgamber i madhnueshëm*; pastaj pjesa e ajetit që në fillim përkthehet si: *...M'e ata të dyja ka faj të madh, ka edhe dobina për njerëzit; por fajet e të dyjave janë më të mëdha se dobinat e atyne*, ndërsa më tutje e njëjta pjesë përkthehet si: *...M'ata të dyja ka një gjynah të madh, ka edhe dobina për njerëzit; por gjynahi i së cilës asht ma i madh se dobia e asaj.* Pastaj përkthimi: *...Dani sa t'ju vi lehtë!...* me përkthimin: *...Dani atë që t'ju vi lehtë juve!, e kështu me radhë.* Shih: *ibid.*, f. 320-324.

²³⁹ Nga kjo kaptinë, siç cek edhe vetë, përkthyesi fillon me transkribimin e ajeteve me germa shqipe.

pse përshín shtatë ajete me fjalë binjake. Thirret edhe : Ymmyl-Kur-an, rrâja e Kur-anit, pse i ka përmbledhë në vehtë gjithë qëllimet e mdhâ të Kur-anit, si lavdrimin e Perendís; robnín t'onë për të tue i mbajtë urdhnat e ndalimet e atij; premtimet dhe përbehjet e Zotit, e tjera. Kjo sure është si një burim i madh, dhe suret tjera janë sirrëkénat e atij burimi.

Quhet edhe Suretyd-duà, pse ka përmbrenda lutje :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

„Me êmnin e All-llahut mëshirues i madh, fort i dhimbshëm [përdlimtarë].“ (Po këndojmë Kur-an :)

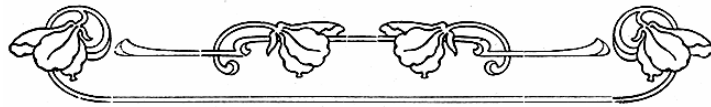
أَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ . الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ . مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ .
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ . اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ .
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ .
آمين

„Çdo lavd është i posaçëm për All-llahun Zot' i botavet mbarë. Mëshirues i madh, fort i përdlimtarë. I Zoti i ditës ndeshkimit. Vetëm ty (o Perendí!) t' adhërojmë, dhe veç prej Teje ndihmë kërkojmë. Drejtona në udhë të drejtë! N' udhë t'atyne qi ke bâ mirësi mbi ta; jo n' udhë të dënuemvet, dhe jo as n' udhë t' atyne qi janë të humbun!“

Pranoi lutjet t' ona, o Zot i madh e i vertetë!

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ الْغَفْوُ
كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ .
فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ حَيْرٌ
وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَارْحَبُوا أُنُكُمُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ .

Të pysin ty o Pejgamber i madhnueshëm ! Për vë-
nen edhe për kumaren. (A vë me për vënë dhe me luejtë
kumarë ?) Thueju atyne : M' e ata të dyja ka faj të
madh, ka edhe dobína për njerzit ; por fajet e të dy-
jave janë më të mëdha se dobíuat e atyne. Të pysin ty
edhe për sa të dajné. Thueju atyne : Dani sa t'ju vë
lehtë ! (Epni sa të mos i vë randë e zorë zëmërës ! Ose
epni atë që ju tepron prej nevojash jueja ! Ose epni tep-
ricen e ushqimit të familjes !) Nji kshtû ju a tregonë
All-ilahu ajetet juve që të mendohi për punë të dynjás
edhe t'ahiretit. Të pysin ty edhe për jetimët. Thueju
atyne : Me ju a ndreq pasunín e atyne, áshjt nji hajr i
madh fort ; dhe n'u përçifshi m'ata áshjt fort mirë, se
ata janë vllaznit e juj. Perendija i din ndreqsit e përçir-
suest e pasunís së jetimvet, i din edhe prishsit punen e
atyne. Sikuer të donte Zoti, ju detyronte juve me punë të
zorshme, se Perendija áshjt i vetmi ngjallnjyes, (qí nuk
mundet kurkush t'a pengojë atë), áshjt edhe veprues me
qokë».



« سورة عمران مدنية »

SUREJA E ALI IMRANIT është Medinore.

Kjo Sure e mëdhnueshme qi ka zbritë në Medine të ndritshme përfshinë dyqind ajete.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

„Bismi'l-lahi'rr-rrah'máni'rr-rrah'ím.“

«Me emnin e All-Ilahut mëshirë mëdh, fort përdlím-tarë.»

Po fillojë përkthimin e ksajë Sureje.

« . الم »

„Elif - Lám - Mím.“

« Kjo Sure, asht sureja e Elif-Lam-Mimimit. »

Spjegime

Për shkrojat qi gjnden në fillim të disa sureve, me qenë se u dhanë spjegime të mjaftueshme në të parët të Sures Bekare, s'ka nevojë t'i përsërisim prap ktu.

Zbritjen e ksajë Sureje, deri në të tatdhetin ajet, e kan shkaktuë delegatët krishten t'ardhun prej Nexhranit ⁽¹⁾

(1) Nexhrani, është një gjytet afër Jemenit, vendarët e të cilit n'atë kohë ishin të krishtënë.

Përpos prezentimit të përkthimit, ku sollëm edhe shembuj konkretë, e shoh të nevojshme që të bëjmë një vështrim rreth asaj se si Hafiz Ibrahim Dalliu i ka përkthyer disa terma, të cilat në Kur'an përmenden shumë herë.

Së pari ta shohim se si e përkthen ai emrin *All-llah*.

All-llah: Këtë emër ai e përkthen në disa vende *Zot*, *Perëndi* e diku e lë ashtu siç është - *All-llah*.

"Mynafikët mundohen gjuja me gabue Zotin me dhelpni edhe ata qi besojnë, por për veç vehtes së tyne s'mund gabojnë farë njeriu, mirë po këtë ata s'e kuptojnë". (el-Bekare, 9) 240

"Në zemër të mynafikvet ka një lëngatë, dhe Perëndija lëngatën e atyne ju a shtojë, edhe për ta ka një azab pikllues për shkak të rrenvet që flasin". (el-Bekare, 10) 241

"Prap kujtonja edhe atë kohe kur qi ju i thatë: Or Musa! Nuk të besojmë ty kurr se si pa mos e pa All-llahun përfushë..." (el-Bekare, 55) 242

Fjalën *All-llah* (lefzetul *Xhelal*) në përkthimin e *Bismil-lah*-it gjithmonë e jep si: *Me emnin e All-llahut*, por në përkthimin brenda tekstit kur'anor më shumë vërehen emrat *Perëndi* dhe *Zot*.²⁴³

Ilah: Ky term haset në përkthim si *i adhëruem*.

"...Na do ta adhërojm t'adhëruemin t'at..." (el-Bekare, 133)244

Rabb: Te *Fatiha* këtë emër e përkthen si *Zot* dhe *Krijues*, ndërsa në ajetin *el-Bekare*: 131, të njëjtin e përkthen si *Perëndi*.

"Çdo lavd asht i posaçëm për All-llahun, Zot i botavet mbarë" (el-Fatiha, 1)245

"Lavd' i gjithë lavdruesvet asht i posaçëm për All-llahun, Krijuesin e gjithsis". (el-Fatiha, 1)246

"Njat herë e zgjodhi Perëndija Ibrahimin". (el-Bekare, 131)247

Kefere (K-f-r): Diku e lë si në origjinal *qyfer*, e diku e përkthen si *mohim*.

"... halbuqi Sylejmani nuk ka ba qyfer, por djejt bajshin qyfer..." (el-Bekare, 102)248

".. pra kush do që të mohojë ..." (el-Bekare, 256)249

Kitab: Këtë term e gejmë të përkthyer si *libër*, e në vend tjetër si *Kur'an*. Të njëjtin term e lë si në origjinal kur flitet për Ithtarët e Librit (*ehli qitab*):

"... asht një libër..." (el-Bekare, 2)250

"Ai Zot asht qi e ka zbritur Kur'anin mbi ty." (Âli Imran, 7)251

²⁴⁰ *Ibid.*, f. 48 (nënvizimi ynë).

²⁴¹ *Ibid.*, f. 50 (nënvizimi ynë).

²⁴² *Ibid.*, f. 124 (nënvizimi ynë).

²⁴³ Në *Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe*, për fjalën *Allah* qëndron: *Allah-u m. fet. vjet. Zoti*; për fjalën *Zot* qëndron: *Zot-i ... "qenie më e lartë e mbinatyrshme..."*; ndërsa për fjalën *Perëndi* jepet i njëjti definicion si për fjalën *Zot*. Shih: *Fjalori ...*, Tiranë 1980, f. 26, 1401-2, 2248.

²⁴⁴ H.I. Dalliu, *ibid.*, f. 201 (nënvizimi ynë).

²⁴⁵ *Ibid.*, f. 4 (nënvizimi ynë).

²⁴⁶ *Ibid.*, f. 7 (nënvizimi ynë).

²⁴⁷ *Ibid.*, f. 199 (nënvizimi ynë).

²⁴⁸ *Ibid.*, f. 161 (nënvizimi ynë).

²⁴⁹ *Ibid.*, f. 396 (nënvizimi ynë).

²⁵⁰ *Ibid.*, f. 29 (nënvizimi ynë).

²⁵¹ *Ibid.*, f. 457-458 (nënvizimi ynë).

Esleme: Ky term mund të vërehet i përkthyer si *dorëzim*, pastaj *qëndrim* dhe *bindje*:

“... por ai njeri qi e *dorzon* vehten e vet për Zotin...” (el-Bekare, 112)²⁵²

“... *Qëndro* mbi muslimani dhe vazhdo në *bindje*! Ibrahim tha: Ju *bindish* Zotit të gjithësisë.” (el-Bekare, 131)²⁵³

Këta shembuj janë vetëm një ilustrim i shkurtë, i cili dëshmon për mënyrën e përkthimit të bërë nga Hafiz Ibrahim Dalliu, respektivisht për stilin i cili akoma është i këndshëm për lexim. Shembujt e lartpërmendur assesi nuk janë të vetmit të këtij lloji, por rreth përkthimit të emrave, fjalëve, përkthyesi për afërsisht përdor metodat e lartshënuara, kuptohet vetëm në përkthim. Gjithashtu, vetë autori përjeton shumëkuptimësinë e disa fjalëve, ashtu që në disa vende edhe vet cek për ndonjë fjalë të caktuar se ka edhe kuptime të tjera.²⁵⁴

Natyrisht, ky përkthim zë vend të rëndësishëm në kulturën e muslimanëve shqiptarë dhe mund t'i bashkangjitet korpusit të përkthimeve të shumta në botë, edhe pse, sipas dr. Feti Mehdiut, ky përkthim në disa aspekte “nuk i plotëson kriteret e përkthimeve shkencore”.²⁵⁵

1.c. Përkthimet e pjesërishtme në botim të veçantë dhe në periodikun islam

Përpos përkthimit të 22 sureve të fundit të Kur'anit nga ana e Hafiz Ibrahim Dalliu,²⁵⁶ si përkthime të sureve të veçanta mund ta përmendim përkthimin e sures *Jâsîn* nga Hafiz Bajram Agani dhe Mehmet Gjevori të botuar si shtojcë në librin e h. Sulejman Kemurës me titull *Mësimi i shkurtë mbi namazin dhe Jasini Sherifi* më 1959. Botimi i sures *Jâsîn* në përkthim në gjuhën shqipe haset edhe nga dr. Feti Mehdiu, Nexhat Ibrahim dhe Imam Vehbi Ismaili.

Përkthim tjetër i botuar i kësaj sureje është ai i bërë nga h. Sherif Ahmeti, ndër përkthyesit e parë shqiptarë në ish-Jugosllavi, i cili më 1972 po ashtu u botua si shtojcë në librin e h. Sulejman Kemurës me titull *Rregulla dhe lutje*.²⁵⁷

Sa i përket përkthimit të pjesërishtme të botuar nëpër periodikun islam në gjuhën shqipe, kemi përkthimet e botuara në revistat *Zani i Naltë*²⁵⁸ dhe atë përkthime të disa sureve të bëra nga Hafiz Ali Korça²⁵⁹; pastaj në revistën *Kultura islame*²⁶⁰, ku hasim në

²⁵² *Ibid.*, f. 178 (nënvizimi ynë).

²⁵³ *Ibid.*, f. 200 (nënvizimi ynë).

²⁵⁴ H. Ibrahim Dalliu në tërë punimin e vet të përkthimit, e po ashtu edhe të tefsirit, përpos përkthimit të cilin e jep menjëherë pas ajetit origjinal jep edhe shënime plotësuese ku bën edhe një përkthim për lehtësimin e kuptimit të ajetit të njëjtë, si p.sh. fjalët *iman*, *gajb*, *esleme*, *harth*, *afv*, *bitane*, *hasene* etj. Shih: *ibid.*, f. 33-36, 200, 332, 448, 603, 607 etj.

²⁵⁵ Feti Mehdiu, *Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe*, f. 29.

²⁵⁶ Shih shënimin 233 më lart.

²⁵⁷ Sipas shënimeve të cilat i jep Feti Mehdiu, përmendet edhe përpjekja për përkthimin e Kur'anit në gjuhën shqipe nga imami i Bashkimit të Muslimanëve në Romë, Bekir Maloku i cili më 1982 boton një broshurë prej afro 60 faqesh. Po ashtu, më 1989 në Islamabad, Pakistan, del një botim i përkthimit të pjesërishtme të Kur'anit në gjuhën shqipe me titull *Ajete të zgjedhura të Kur'anit të Shenjtë*, përkthyes i së cilit është njëfarë Muhammad Zakaria Khan, i thtar i Lëvizjes ahmedite. Shih: Feti Mehdiu, *op. cit.*, f. 36-38.

²⁵⁸ *Zani i Naltë*, revistë fetare, botim i Komunitetit Musliman Shqiptar, Tiranë.

²⁵⁹ Sa i përket veprimtarisë letrare dhe përkthyesë të Hafiz Ali Korçës, për të cilën më gjerësisht është shkruar në shënimin 113 më lart, duhet theksuar edhe një herë, meqë merremi me temën e përkthimeve të pjesërishtme të

përkthimet e disa ajeteve të veçanta bashkë me komentin e tyre, si dhe përkthimin e plotë të disa sureve më të shkurta, të cilat në gjuhën e sotme të teologjisë mund të hyjnë në kuadër të të ashtuquajturës teologji kontekstuale. Po ashtu kemi pjesë të përkthyer nga Kur'anit e të botuara në revistën *Jeta Muslimane Shqiptare*, përkthyes i të cilave është Imam Vehbi Ismaili dhe, më në fund, në revistën *Edukata islame*²⁶¹ ku kemi përkthime të të njëjtit lloj, ndërsa si përkthyes haset emri i h. Sherif Ahmetit. Është mirë që këtu të jepet edhe një shënim për disa përkthime të pjesërishme të Kur'anit në gjuhën shqipe, të cilat janë botuar në *Glasnik*²⁶², periodik ky i botuar në gjuhën boshnjake, ku në 5 numra të këtij periodiku i gjejmë përkthimet e cekura të bëra nga Feti Mehdiu.

2. Përkthimet e plota të Kur'anit në gjuhën shqipe

Sa u përket përkthimeve të plota të Kur'anit, deri më tani në gjuhën shqipe janë botuar katër përkthime të tilla dhe atë:

1. *Kur'an-i*, në përkthim të Feti Mehdiut, botues Kryesia e Bashkësisë Islame, Prishtinë 1985;²⁶³
2. *Kur'ani i Madhëruar*, në përkthim të prof. Hasan I. Nahit, botues përkthyesi, Prishtinë 1988.²⁶⁴
3. *Kur'ani-i, përkthim me komentim*, përkthyer dhe komentuar nga h. Sherif Ahmeti, botues Kryesia e Bashkësisë Islame, Prishtinë 1988,²⁶⁵ dhe

Kur'anit, se ky autor cek se ka bërë një përkthim apo *Tefsir të Kur'anit* prej afro 2000 faqesh, vepër kjo për të cilën, fatkeqësisht, deri tani nuk kemi kurrfarë të dhënash.

²⁶⁰ *Kultura islame*, organ i Komunitetit Musliman Shqiptar, Tiranë.

²⁶¹ *Edukata islame*, organ i Shoqatës së Ylemave të Kosovës në Prishtinë, e cila akoma botohet.

²⁶² *Glasnik*, organ i Rijasetit të Bashkësisë Islame në (ish)RSFJ, Sarajevo.

²⁶³ Përkthimi i parë i kompletuar i Kur'anit në gjuhën shqipe, nga Feti Mehdiu, ka 878 faqe; është botuar në tirazh prej 10.000 ekzemplarësh në format A5. Recensentë të përkthimit janë Bahri Aliu, Idriz Murati dhe Tefik Gashi; lektorë janë Jusuf Gashi, Elez Ismaili dhe Mehmet Halimi. Vepra ka Parathënien nga Jetish Bajrami, kryetar i atëhershëm i Bashkësisë Islame së Kosovës; pas parathënies kemi edhe një pjesë të përkthyer nga vepra *Duh Islama* e Fazlur Rrahmanit të titulluar *Ç'është Kur'ani*. Në fund të përkthimit, f. 825-848, përkthyesi jep shënimet e marra nga përkthimi i Kur'anit në gjuhën serbokroate (boshnjake) nga Besim Korkuti. Në f. 849 jepet një shënim me numrat e ajeteve ku duhet bërë sexhdeja, ndërsa nga f. 851-852 jepet shpjegimi i disa termave specifike në Kur'an. Nga f. 853-860 jepet një kronologji historike me titull *Ndihmesë për ta kuptuar Kur'anin - Disa njohuri nga jeta e Muhammedit (a.s.)*, pastaj vijon një pjesë për *Gratë e Profetit Muhammed* dhe fjala me rastin e botimit të parë. Në f. 867-874 jepet treguesi i emrave, ndërsa në fund është përmbajtja. Libri përmban vetëm përkthimin e ajeteve në gjuhën shqipe, pa tekstin origjinal, kurse suret janë dhënë edhe me numra romakë.

²⁶⁴ *Kur'ani i Madhëruar*, përkthyer nga Hasan ef. Nahi ka 612 faqe të përkthimit dhe 34 faqe të tjera të cilat përmbajnë Parathënien nga Sadri Prestreshi, një fjalë rreth përkthimit të Kur'anit nga vetë përkthyesi, një jetëpërshkrim të Muhammedit (a.s.), pastaj vijon përmbajtja sipas numrit të sureve dhe përmbajtja e temave sipas sureve. Sipas vetë përkthyesit, ky përkthim është bërë nga arabishtja, ndërsa teksti fillon nga e djathta në të majtë, njësoj sikur origjinali. Është botuar në 5000 ekzemplarë, recensues janë Adem Hoxha dhe Nuh Hajrullahu, lektorë janë Mehmet Halimi dhe Nexhati H. Nahi.

²⁶⁵ *Kur'ani - Përkthim me komentim* nga h. Sherif Ahmeti ka 903 faqe. Recensentë janë Haxhi Hafiz Muhamet Gashi, muderris dhe Miftar Ajdini; lektorë janë Mehmet Halimi, Shefkije Islamaj dhe Ragip Mulaku. Ky përkthim është ribotuar

4. *Kur'ani i Shenjtë - përkthim e komentim*, përkthyer nga Muhammad Zakaria Hani, Islamabad - Pakistan 1990.²⁶⁶

Këto janë të dhëna të cilat tregojnë interesimin dhe rëndësinë e madhe që ka Fjala e Zotit, si dhe dëshmohej thënia kur'anore:

“Sikur të ishte deti ngjyrë për t'i shkruar fjalët e Zotit tim, deti do të shterej para se të përfundojnë fjalët e Zotit tim, edhe sikur të sillnim shtesë edhe një si ai (det).” (el-Kehf, 109)

Kur'ani, Fjala e All-llahut (xh.sh.), është lëndë e shuminterpretueshme dhe e përkthyeshme, pikërisht siç thotë edhe hadithi i Pejgamberit (a.s.): “...*Lil Kur'ani vuxhuhen kethireten!*”, ose: “...Kur'ani posedon fytyra të shumta”. Njohja e “fytyrave” bën që Kur'ani sa më mirë të kuptohet. Leximi i zanoreve, bashkëtingëlloreve si dhe problemi i shenjave të pikësimit në tekstin kur'anor në masë të madhe ndikojnë në të kuptuarit e Kur'anit, që më tutje ndikon edhe në problemin e përkthimit të Kur'anit në gjuhë të tjera. Megjithatë, nga e gjithë ajo që u theksua deri më tani, duke filluar nga të lejuarit e përkthimit e deri te përkthimet e shumta, dëshmohej një thënie e shprehur nga Enes Kariq se: “Kur'ani nuk mund të përkthehet, megjithatë Kur'ani doemos duhet të përkthehet”.²⁶⁷ Prandaj, edhe përkthimi i Kur'anit në gjuhën shqipe e përjetoi domosdoshmërinë.

në Romë, Kajro dhe në Arabinë Saudite. Në fillim ka përmbajtjen, pastaj një Parathënie nga Jetish Bajrami. Vijon një *Vështrim rreth Kur'anit* nga vetë përkthyesi. Teksti i përkthimit fillon nga f. 26 e deri te f. 894. Në fund jepen *Shënime historike* (f.895-899) dhe *Fjala e përkthyesit*. Siç shihet nga vetë titulli, ky përkthim përmban edhe koment.

²⁶⁶ Për këtë përkthim mund lirisht të themi se është krejtësisht tendencioz dhe me frymë anti-islame. Për më gjerë shih: Emin Behrami, *ibid.*

²⁶⁷ Enes Kariq, *Hermeneutika Kur'ana*, f. 15.

PJESA III

HAFIZ IBRAHIM DALLIU DHE TEFSIRI I TIJ – AJKA E KUPTIMEVET TË KUR'ANI QERIMIT

“... Ndërsa ty të shpallëm Kur'anin t'ua sqarosh njerëzve atë që u shpallet, mbase edhe ata do të mendojnë.” (en-Nahl, 44)

Tefsiri, sipas shkrimeve të shumta dhe përmbajtjeve të tyre, mund të konsiderohet si aftësi dhe njohuri për interpretim të duhur të të folurit, librit apo tekstit. Ai ka qenë disiplinë ndihmëse metodologjike në teologji dhe jurisprudencë. Parim i tij kryesor ka qenë interpretimi i tekstit, analiza e gjuhës, vënia e tekstit në kontekst historik dhe studimi i raportit ndërmjet formës letrare dhe përmbajtjes²⁶⁸. Tefsiri kërkon që teksti edhe të kuptohet, d.m.th. jo vetëm që të përkthehet/interpretohet lashtësia, por edhe gjendja e lashtësisë shpirtërisht të adaptohet në gjendjen e tashme.

Tefsiri rrënjët e veta i ka që nga koha e Muhammedit (a.s.), të cilin edhe e kishte si interpretuesin më të afërt për zemrën, për shkak se ai ishte nën hijen e Zotit.²⁶⁹ Kjo problematikë gradualisht shndërrohet në disiplinë në vete, e cila ka vend të posaçëm në shkencën e teologjisë islame.²⁷⁰

Për shkak të historisë shumëshekullore në zhvillimin e kësaj shkençe janë paraqitur rryma kufizuese, megjithëse fryma e re largon çfarëdo kufizimi të hulumtimit njerëzor dhe çdo gjë që paraprakisht nga jashtë do ta përcaktonte hulumtimin e tij.²⁷¹

Tefsiri i ri e zgjeron fushën e vet dhe shpreh kuptimin burimor të fjalës *tefsir*, respektivisht ai nuk bën vetëm kërkimin e kuptimit të ndonjë teksti, por edhe të *kuptuarit* e mënyrës së të folurit, *përkthimin* e teksteve të cilat janë bërë të pakuptueshme sot në gjuhën tonë dhe të *interpretuarit* e tyre si autoritative dhe normative për ekzistencën e sotme njerëzore në të gjitha dimensionet e saj. Kur një përmbajtje semantike, bashkë me tërë vetinë e saj historikisht të caktuar dhe mënyrën e kufizuar të të folurit, e përkthejmë në gjuhën tonë të sotme, në mjedisin historik dhe të kufizuar të të kuptuarit tonë, ndërsa ai tekst na bëhet kompetent, i jetësueshëm dhe vendos për jetën tonë, atëherë me të vërtetë mund të themi se teksti jo vetëm që është interpretuar, por edhe është kuptuar. Ky është edhe qëllimi që disiplinën e tefsirit e bën të afërt me kohën dhe e përtërin atë që për çdoherë të jetë e freskët.²⁷²

²⁶⁸ *Ibid.* f. 17-41.

²⁶⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 231-234; *El-Mevsuatu-l-Hadaretu-l-Arabijjetu-l-Islamiye II*, f. 160-167.

²⁷⁰ Muhammed Husejn edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru ve-l-Mufessirun I*, f. 32-33; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmilller*, AUB 1968, 16-19.

²⁷¹ Husein \ozo, *Potreba i poku{aji savremene interpretacije i egzegeze Kur'anske misli*, në “Kur'an u savremenom dobu”, f. 9; po aty: Ra'fid Ahmed, *Kur'anska egzegeza i klasi-ni tefsir*, f. 79.

²⁷² Rreth kësaj problematike ekzistojnë shkrime të shumta, mirëpo unë e pashë të udhës ta cek Husein Gjozon:

“... te interpretimet e reja karakteristike është përpjekja këmbëngulëse që të zbulohet harmonia e plotë ndërmjet Fjalës Hyjnore dhe botës, si dy lloje shprehëse të një të Vërtetë dhe realiteti të vetëm, respektivisht harmonia ndërmjet arsyes (mendjes) dhe Shpalljes. *Shpallja nuk mund ta kundërshtojë arsyen*. Që të dyja janë dhënë si udhëzim dhe që të dyja rrjedhin nga i njëjti burim. Vetëm me keqpërdorimin e njërës apo tjetrës ka mundur të vijë deri te mospajtimi i nxitur. Mesazhi hyjnor rreptësisht mban llogari për njeriun dhe e ka parasysh atë ashtu siç është ai, i ka parasysh mundësitë e tij, natyrën e qenies së tij, rrethanat në të cilat ai jeton në këtë botë të

Tefsiri *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit* i përgatitur nga Hafiz Ibrahim Dalliu nuk mund të kuptohet vetëm si mjeshtri ose mundësi e interpretimit të tekstit të shenjtë, gjegjësisht Kur'anit, por edhe si të kuptuarit ekzistencialist dhe paksa dialektik të relacionit Zot - njeri. Perspektiva e Dalliu vjen në shprehje pikërisht në këtë orientim teologjik; në komentimin e tij ai paraqet një dinamikë fetare, ndërsa dialogun ndërmjet Zotit dhe njeriut e sheh si të gjallë. Ekzegjeza e Dalliu është praktike e jo abstrakte. Qëllimi kryesor i tefsirit në fjalë është që mëshirën, Dritën hyjnore t'ia bëjë të mundshme ose më të afërt njeriut. Dalliu nuk e sheh shkrimin hyjnor vetëm si shkronja të vdekura, por si *Fjalë* e gjallë e cila në vete përmban udhëzime dhe dhuron shpëtim. Edhe pse ky komentim është përpjekje fillestare sistematike në fushën e tefsirit, ai në mënyrë të përpiktë ndjek dhe praktikon metodologjinë universale të disiplinës së tefsirit dhe në kulturën muslimane shqiptare vërtet do ta ketë rëndësinë e tij të veçantë.

këtyllë, mban llogari për të gjitha ndryshimet e mundshme të cilave ai u ekspozohet, duke jetuar në situata të ndryshueshme. Prandaj nuk mund të ketë kurrfarë disharmonie ndërmjet Fjalës Hyjnore dhe botës ku ajo zbatohet dhe shndërrohet në veprim. Në të vërtetë, bota dhe jeta paraqesin unitetin e mendimit dhe të veprimit, teorisë dhe praktikës. Këtu mendimi (ideja) hyjnor, duke kaluar në aksion dhe vepër, vendoset në hapësirë dhe kohë dhe zbret në histori duke fituar tipare të botës së dukshme.

Lidhja e mendimit kur'anor me jetën, me nevojat e saj të ndryshueshme, me hamendjet dhe kërkesat është veti qenësore e interpretimit bashkëkohor. Kur'ani shumë kohë të gjatë është mbajtur nëpër dollape. Nuk ka ekzistuar guximi që të merret në dorë. Ajo është shenjtëri që duhet qëndruar larg nesh dhe botës laike. Sepse, nëse lëshohet (zbret) në jetë do të përdhoset. Prapëseprapë më së shumti u është lexuar të sëmureve dhe të vdekurve.

Në epokën e zgjimit dhe rimëkëmbjes raporti i tillë doemos duhej ndryshuar. Që aty edhe kërkesa e arsyeshme që Kur'ani t'i drejtohet njeriut të gjallë dhe problemeve të jetës së tij, për shkak se kësaj edhe i është kushtuar. Tendenca e tillë pa dyshim se vjen në shprehje në të gjitha komentimet bashkëkohore të Kur'anit..." Për më gjerë shih: Husein \ozo, *ibid.*, f. 26.

I. NEVOJA PËR TEFSIR TË KUR'ANIT

Nevoja për interpretimin dhe komentimin e veprave në përgjithësi paraqitet për arsye të ndryshme. Për shkak të arsimimit të autorit të një vepre dhe stilit të tij, shkrimi i tij mund të jetë karakteristik vetëm për të, nga rrjedh edhe të kuptuarit e ndryshëm të një vepre të dhënë. Një autor inteligjent dhe i arsimuar lartë, i cili me shkrimin e tij është ngritur mbi arsimimin mesatar të lexuesit, zakonisht për një tematikë të dhënë shkruan me një stil më të lartë, që nuk është në gjendje ta kuptojë opinioni lexues, të cilit i është kushtuar vepra e dhënë, kështu që me këtë rast paraqitet nevoja për komentimin e asaj vepre, ndërsa qëllimi i atij komenti është që në mënyrë popullore të shpjegohen disa gjëra nga vepra, të cilat janë shkruar në atë stil të lartë, ashtu që të njëjtat më lehtë dhe më saktë t'i kuptojë lexuesi me arsimim mesatar. Në rast se një komentuesi nuk i shkon për dore që të gjitha qëndrimet t'i shpjegojë në masë të mjaftueshme, atëherë paraqitet një komentues tjetër, kështu që mund të ndodhë që një vepër të ketë më shumë komentues (interpretues), të cilët, për shkak të arsimimit të tyre dhe llojlloshmërisë së shikimeve ndaj disa problemeve të veçanta, në shumë drejtime edhe dallohen. Nga ana tjetër, ndodh që autori i një vepre, duke e matur opinionin lexues të cilit i drejtohet libri sipas intelektit të tij, të shkruajë dhe të shprehet në mënyrë që pothuajse çdo gjë ta përshkruajë në pika sa më të shkurta, duke iu shmangur shkrimit më të gjerë, me çka tek lexuesit shkaktohen zbrazëti, e me këtë vjen deri te moskuptimi i veprës dhe paraqitet nevoja për njerëz të cilët me anë të shkrimit do t'i plotësojnë ato zbrazëti. Po ashtu, një shkrim apo një e folur mund të përdoret në kuptimin e vet të vërtetë apo figurativ, siç mund të ndodhë që një fjalë të ketë më shumë kuptime, ndërsa lexuesi, për shkak të kufizimit të vet, të mos jetë në gjendje të kuptojë se a është përdorur ajo shprehje në kuptimin e vërtetë apo në atë figurativ dhe çfarë domethënie t'i jepet fjalës kur ajo ka më tepër kuptime. Për ta ditur atë nevojitet një komentues, i cili do të theksonte se si duhet vepruar në vendet e caktuara, si do të interpretohen gjërat e caktuara dhe cilat kuptime do t'u jepen gjatë kësaj.²⁷³

Njeriu nuk është i drejtuar vetëm përpara drejt ardhmërisë, por gjithmonë është në një marrëdhënie prapa me të kaluarën, ai nuk shkon vetëm drejt ardhmërisë por edhe vjen nga e kaluara. Këtë ai e fut si diç të re në komentim. Njeriu ushqehet me gojëdhëna, ai posedon një parakuptim. Gjuha mundëson dialog me bashkëbiseduesin e largët, derisa mos të vihet deri te e vërteta e gjërave, deri te njohja më e mirë për vetveten dhe pasurimi i përvojës me atë që shkruan dhe me atë çka shkruan. Të kuptuarit në mënyrë autentike është vetë të menduarit.²⁷⁴

Kur e kemi parasysh këtë, atëherë na bëhet e qartë nevoja për komentimin e veprave hyjnore, e sidomos të Kur'anit, i cili përmban udhëzime dhe thërret në shpëtim, ndërsa i drejtohet mbarë njerëzimit, e jo vetëm një publiku të kufizuar.²⁷⁵ Në këtë drejtim edhe vetë Kur'ani tregon se është i përbërë nga ajete *muhkem* dhe *muteshabih*, d.m.th. të qarta dhe alegorike.²⁷⁶ Pikërisht për këtë, edhe vetë arabët e kohës së shpalljes së Kur'anit, megjithëse Kur'ani është shpallur në arabishte, për shkak të nevojës që sa më mirë t'i kuptojnë disa ajete të shpallura, shpesh i janë drejtuar Pejgamberit (a.s.) që t'ua

²⁷³ Për më gjerë shih: i.smail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 16.

²⁷⁴ Erwin Hufnagel, *Uvod u hermeneutiku*, Zagreb 1993, f. 63-110; Vanja Sutlić, *Kako -itati Heidegera*, Zagreb p.d., f. 101-117.

²⁷⁵ i. Cerrahoğlu, *ibid.*

²⁷⁶ Shih: Kur'an, Âli Imran 7.

shpjegojë domethëniet e tyre²⁷⁷, që do të thotë se vetë Muhammedi (a.s.) është *mufessiri* i parë.²⁷⁸ Kjo nuk do të thotë se njohja e arabishtes së Kur'anit është e mjaftueshme për ta kuptuar edhe domethënien e Kur'anit. Gjithashtu, lidhur me këtë paraqitet edhe problematika e dialekteve të shumta të arabishtes që edhe sot e kësaj dite janë të pranishme në hapësirën arabe.²⁷⁹ Atëherë mund të na bëhet edhe më e qartë nevoja e komentimit të Kur'anit për ata të cilëve u mungon edhe njohuria më e vogël për arabishten.

Natyrisht, edhe pse në Kur'an në mënyrë eksplicite nuk theksohet se është i nevojshëm komentimi i tij, komentuesit apo interpretuesit kanë qenë në gjendje ta arsyetojnë profesionin e tyre, të kryer shekuj me radhë, me udhëzimin në vetë tekstin e Kur'anit.²⁸⁰

Rreth termave Tefsir dhe Te'vil

Si çdo shkencë e cila krijon dhe mbështetet mbi terminologjinë e vet, ashtu edhe disiplinat fetare kanë terminologjinë e tyre, për të cilën japin edhe shpjegimin e vet. Natyrisht, një nga disiplinat fetare është edhe *Tefsiri*. Në këtë disiplinë, përveç vetë fjalës *tefsir*, është i njohur edhe termi *te'vil*. Këtu do të përpiqemi që shkurtimisht ta japim shpjegimin e këtyre termave.

a) Tefsir

Forma foljore e fjalës *tefsir* është *fessere*, që d.t.th., të shpjeguarit²⁸¹, ose *sefere* nga *esfere-s-subhu*, në kuptimin e agimit²⁸². Nga kjo vërehet se termat *tefsir* dhe *tesfir* kanë domethënie të njëjtë, kështu që edhe janë identikë.²⁸³ Në kohën e kompilacionit dhe të përkthimit në Islam fjala *tefsir* është përdorur për komentet arabe për Aristotelin. Më tutje, ai term përdoret për shpjegimin e ndonjë vargu të poezisë, siç mund ta vërejmë shpesh në veprat letrare. Me kalimin e kohës, kur dituria religjioze u nda në disiplina të ndryshme, *tefsiri* u bë term teknik për ekzegjzën/komentimin kur'anor. Më vonë janë dhënë definicione të ndryshme të *tefsirit*, por të gjitha ato kanë një pikë të përbashkët fundamentale se fjala *tefsir* nënkupton shpjegimin e qartë të Librit hyjnor.

Për shembull, sipas Zerkeshiut *tefsiri* është njohuri me anë të së cilës domethënia e Librit hyjnor, që i është shpallur Pejgamberit, bashkë me ligjet/rregullat dhe urtësinë e tij mund të *kuptohen*. Ajo njohuri vjen nëpërmjet studimit të gjuhës, parimeve të jurisprudencës si dhe shkencës së leximit (recitimit) të Kur'anit. Po ashtu, edhe njohja e

²⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 17; Ra'îd Ahmed, *op. cit.*, f. 86; Ebi Muhammed Sejjid Ibrahim bin Ebu Amuh, *et-Tefsiru-n-Nebevi'j li-l-Kur'ani-l-Kerim*, Tanta-Kajro, 1990; Nerkez Smailagi}, *Uvod u Kur'an*, f. 135-141.

²⁷⁸ B.E.A. Bedran, *op. cit.*, f. 97; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, f. 41-70.

²⁷⁹ Për më gjerë shih: İsmail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 16-23.

²⁸⁰ Andrew Rippin, *Tefsir i srodni termini egzegeze Kur'ana*, në "Kur'an u savremenom dobu", f. 62.

²⁸¹ Shih: Ibn Manzur, *Lisanu-l-Arab V*, f. 55; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usû-lü*, f. 213; *MEB islâm Ansiklopedisi 12/I*, İstanbul 1979, f. 117-118.

²⁸² Ibn Manzur, *Lisanu-l-Arab*, VI, f. 361; es-Sujuti, *El-Itkan... II*, f. 173; Muhamed Tufo, *Temelji tefsirske nauke*, Glasnik IVZ KJ, n. 8, Sarajevo 1936, f. 314.

²⁸³ Muhamed Tufo, *ibid.*

derogimit është e nevojshme në *tefsir*.²⁸⁴ *Tefsiri* është edhe si kuptim i të bukurës, duke ndjekur argumentet, natyrisht, ajetet e Zotit (xh.sh.).²⁸⁵

b) Te'vil

Përveç termit *tefsir* dijetarët shpesh e përdorin edhe fjalën *te'vil*. Sipas dijetarëve të njëjtë fjalët *tefsir* dhe *te'vil* kanë kuptimin e shpjegimit, “eksplikacionit”.²⁸⁶ Megjithatë, dijetarë të tjerë bëjnë njëfarë dallimi të vogël duke thënë se *tefsiri* përdoret për ekzegjzën e jashtme, filologjike të Kur'anit, ndërsa *te'vili*, ose tekstualisht ajo që ka të bëjë me nocionin e “kthimit në fillim”²⁸⁷, përdoret për paraqitjen e vetë përmbajtjes së Kur'anit. Më tutje, *te'vili* përdoret vetëm atëherë kur flitet për librat hyjnorë, ndërsa *tefsiri* përdoret edhe për librat hyjnorë edhe për ata njerëzorë.²⁸⁸

Fjala *te'vil* në shkollën tradicionale përdoret për shënimin e refuzimit të kuptimit të qartë dhe të përpiktë të ndonjë ajeti dhe për adoptimin e ndonjë interpretimi tjetër. Ai interpretim duhet mbështetjen e vet ta nxjerrë nga konteksti i vetë ajetit, nga ajete të tjera ose nga hadithi. Në këtë pikë shkolla tradicionale dallohet nga grupet ekstreme, të cilat termin *te'vil* e përdorin për ekspozimet e tyre joobjektive të Kur'anit.²⁸⁹ Mirëpo, siç mund të vërehet, termet *tefsir* dhe *te'vil* kanë domethënie apo kuptime të ngjashme dhe të afërta.

Lidhur me kuptimin e fjalës *te'vil*, Hafiz Ibrahim Dalliu thotë: “Te'vil do me thanë: me lanë kuptimin e përfusht qi ka fjala e me rrok një kuptim tjetër.”²⁹⁰

Megjithëse në fillim *te'vili* ishte më i pranishëm në ekzegjzën kur'anore, me kalimin e kohës termi *tefsir* u bë më i përdorur dhe si i tillë mbeti deri më sot.²⁹¹

Definicioni i tefsirit

Si çdo shkencë që ka definicionin e vet, po ashtu edhe disiplina e *tefsirit* nga shumë shkencëtarë të saj është definuar në mënyra të ndryshme, nga të cilat këtu do t'i përmendim disa:

Dijetari i njohur Ebu Hajjan shkencën e tefsirit e definon kështu: “*Shkenca e tefsirit* është shkencë e cila debaton për mënyrën e shqiptimit të fjalëve të thjeshta por edhe të përbëra kur'anore dhe për atë se si atyre do t'u jepet kuptimi i vërtetë. Gjithashtu edhe se si do të përdoren ato fjalë, d.m.th., në kuptimin e vërtetë apo alegorik. Këtu si plotësim marrin pjesë edhe disa gjëra si njohja e shkaqeve të zbritjes së ajeteve (*sebebi nuzul*), abrogimi (*nasih* dhe *mensuh*), njohja e tregimeve të cilat ndihmojnë për shpjegimin e disa çështjeve.”²⁹²

²⁸⁴ Es-Sujuti, *El-Itkan... II*, f. 174; et-Tahanavi, *Keshshafi Istilahati-l-Funun*, Kajro 1963, f. 33.

²⁸⁵ B.E.A. Bedran, *op. cit.*, f. 96.

²⁸⁶ Ibn Manzur, *op. cit.*, VI, f. 361 dhe VIII, f. 34; *Taxhu-l-Arus* VII, f. 215; ismail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 214; Muhamed Tufo, *ibid.*; M. Ragip imamoğlu, *Imam Ebu Mansur el-Maturidi ve Te'vilatu'l Kur'an'daki tefsir metodu*, Ankara 1991, f. 6; Ragib el-Isfahani, *Mufredat fi-l Garibi-l-Kur'an*, Kajro, 1324 h., f. 30; *MEB islâm Ansiklopedisi* 12/I, f. 215-217.

²⁸⁷ i. Cerrahoğlu, *ibid.*; Andrew Rippin, *op.cit.*, f. 57.

²⁸⁸ Es-Sujuti, *el-Itkan... II*, f. 173.

²⁸⁹ *MEB islâm Ansiklopedisi*, v. 12, f. 117-118; *Lisanu-l-Arab* XII, f. 34.

²⁹⁰ Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka ...*, f. 458.

²⁹¹ Andrew Rippin, *ibid.*

²⁹² Muhamed Tufo, *op. cit.*, f. 315.

Zerkeshiu thotë: “*Shkenca e tefsirit* është shkencë me të cilën njihet Libri Hyjnor dhe e cila i është përgatitur Muhammedit (a.s.). Ky Libër mund të kuptohet siç duhet vetëm atëherë kur njihen: *ilmu-lugat, sarf, nahv, bejan, usul-i fikh, ilmi kiraet, sebebi nuzul, nasih dhe mensuh.*”²⁹³

Në definicionet e lartshënuara si dhe në shumë definicione të tjera paraqitet një kërkesë shumë e madhe tek studiuesit e kësaj shkence, që me të vërtetë po qe se dikush merret me këtë disiplinë fetare, duhet të ketë njohuri shumë të gjera, sidomos kur kemi parasysh kohën; natyrisht se nuk guxohet të harrohen as shkencat shoqërore, të cilat vetëm se do t’i ndihmonin dhe do ta pasuronin shkencën e tefsirit. Edhe pse në mënyrë decide në definicion nuk theksohen shkencat shoqërore, siç janë filozofia, psikologjia, sociologjia, historia, kjo nuk do të thotë se shkencëtari i *tefsirit* nuk duhet t’i njohë këto shkenca. Ne, duke lexuar historikun e *tefsirit*, vërejmë shumë lloje të tij, duke filluar nga ai tradicional, racional e deri te ai filozofik.²⁹⁴

Burimet e tefsirit

Kur kemi parasysh kohën dhe zhvillimin e shkencës së tefsirit është me të vërtetë vështirë t’u nënshtrohemi definicioneve, meqë shohim se paraqiten definicione të shumta të shkencave shoqërore, por burimet e tyre mbeten të njëjta. Lidhur me Librin e Shenjtë, Kur’anin, përpos asaj që vet All-llahu e definoi atë, nuk u vërejt ndalimi në literaturën e tefsirit që ai të definohet edhe nga mufessirët. Mirëpo, pasi që këtu është fjala për atë se çka ka si burim shkenca e tefsirit, në vijim shkurtazi do t’i ekspozojmë ato, por assesi me qëllim që t’ia humbim universalitetin Kur’anit, i cili është për çdo kohë dhe për çdo vend.

a) Kur’ani

Tefsiri i Kur’anit është ecje drejt plotësisë së besimit dhe kuptimit të *Kelimetull-llahut*. Renditja e Kur’anit nuk është kronologjike, e as që është në harmoni me përmbajtjen.²⁹⁵ Arsyeja për këtë është se radhitja e sureve nuk është bërë sipas rendit të zbritjes së tyre, por për këtë çështje ka vendosur komisioni i kryesuar nga Zejd ibn Thabiti, i cili për këtë detyrë është emëruar nga halifi i tretë Uthmani (r.a.) Shumica e dijetarëve, midis tyre edhe imam Malik el-Bakilaniu, janë të qëndrimit se radhitja e sureve të Kur’anit nuk ka aspak të bëjë me udhëzimin Hyjnor dhe se mendimet e as’habëve janë përgjegjëse për renditjen e sureve dhe ajeteve në Kur’an. Në këtë drejtim thuhet se kodeksi i Aliut (r.a.), ka qenë i renditur në mënyrë kronologjike, d.m.th., në të renditja ka qenë ashtu siç kanë zbritur ajetet dhe suret.²⁹⁶ Pra, ajetet kur’anore të cilat kanë të bëjnë me të njëjtën tematikë, janë të shpërndara në vende të ndryshme në Kur’an. Këto dhe problemet tjera që i përkasin çështjes së Kur’anit, e detyrojnë studiuesin e tij që ato t’i studiojë në dritën e kontekstit të tyre.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ Nerkez Smailagi}, *op. cit.*, f. LVIII; Hasan Xilo, *Ibn Sinaovata egzegeza na poslednite tri Kur’anski poglavja*, Skopje 1996, f. 37; Husein \ozo, *op. cit.*, f. 9-26.

²⁹⁵ Veliull-llah Dehlevi, *El-Fevzu-l-Kebir fi-Usuli-t-Tefsir*, f. 48; es-Sujuti, *el-Itkan...*, f. 63-64

²⁹⁶ edh-Dhehebi, *et-Tefsiru ve-l-Mufessirun I*, f. 99-101; Ibn Nedim, *el-Fihrist*, Kajro 1929, f. 41-42; M. Izzet Derveze, *Kur’anu-l-Mecid*, (përkthyer në turqishte nga Vahdettin inçe), i stanbul 1997, f. 49-99.

Nga kjo mund të vërehet qartë përse dijetarët e konsiderojnë Kur'anin si burim të parë për shpjegimin e vetvetes.²⁹⁷

b) Pejgamberi

Siç u tha edhe më lart, Kur'ani me urdhrin e Zotit (xh.sh.) i është zbritur njeriut të zgjedhur nga vetë Zoti (xh.sh.), që vetvetiu nënkupton se burim kryesor i tefsirit është edhe Pejgamberi Muhammed (a.s.). Natyrisht se të vërtetat e Kur'anit dhe fshehtësitë e tij i pari ka filluar t'i tregojë Muhammedi (a.s.), saqë në këtë drejtim ai nga vetë Zoti është ngarkuar si përcjellës dhe shpjegues i Kur'anit.²⁹⁸

“... Ndërsa ty të shpallëm Kur'anin t'ua sqarosh njerëzve atë që u shpallet, mbase edhe ata do të mendojnë.” (en-Nahl, 44)

Ibni Tejmijje, duke pasur parasysh këtë ajet, thotë: “I Dërguari i All-llahut (xh.sh.) e ka të obligueshme (*vaxhib*) që t'i tregojë kuptimet dhe t'i bëjë shpjegimet e ajeteve të Kur'anit.”²⁹⁹

Pejgamberi i All-llahut (xh.sh.), para se të ngarkohet me shpjegimin e Kur'anit, fetarisht që ngarkuar me detyrën e *tebligut* (përcjelljes), sepse pa *teblig* ai as që ka mund të jetë Pejgamber³⁰⁰. Mirëpo, duhet ditur se këtë detyrë nuk e ka pasur vetëm Muhammedi (a.s.), por edhe të dërguarit tjerë.

“O Profet, kumto atë çka të shpallet nga Zoti yt! Nëse nuk e bën, atëherë nuk e ke transmetuar porosinë e Tij - kurse All-llahu do të mbrojë prej njerëzve...” (el-Maide, 67)³⁰¹

Pas vetë Kur'anit si burim i *tefsirit*, për Kur'anin mufessir të parë e kemi Muhammedin (a.s.), që do të thotë se *Sunneti* i tij, pas Kur'anit, është burimi më i rëndësishëm i *tefsirit*, sepse *Sunneti* jep shpjegime për çështje që në shkencën e tefsirit janë pjesë të pandashme, si p.sh.: *umumi* dhe *husus*i, *mutlak* dhe *mukajjet*, *nasih* dhe *mensuh* etj. Është e njohur një thënie, të cilën e hasim në literaturën e *tefsirit*, e cila thotë: “*Kini kujdes se mua më është dhënë Libri (Kur'ani) dhe i ngjashmi me të*”.³⁰² Këtu me termin “*i ngjashmi me të*” aludohet në *Sunnetin* e Pejgamberit (a.s.), natyrisht në rëndësinë e *Sunnetit* për interpretimin e Kur'anit.

Sa u përket burimeve të *tefsirit* të cilat kanë zënë vend pa polemikë të kur'anologët, natyrisht se janë këto që u theksuan më lart, edhe pse ceken edhe burime të tjera, si thëniet e as'habëve dhe të tabi'inëve, por të cilat në historinë e letërsisë së *tefsirit* u janë nënshtruar kritikave të ndryshme.³⁰³

²⁹⁷ ismail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu...*, f. 18; M. Ragip İmamolu, *op. cit.*, f. 8; es-Sujuti, *el-Itkan... II*, f. 207; ez-Zerkeshi, *el-Burhan...II*, f.175.

²⁹⁸ ez-Zerkeshi, *el-Burhan...II*, f. 156; Ibn Xherir et-Taberi, *Xhamiu-l-Bejan I*, f. 41; ismail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 23-44.

²⁹⁹ es-Sujuti, *el-Itkan... II*, f. 208; ismail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 20.

³⁰⁰ Adnan Silajđić, *Sunnet kao hermeneutika Kur'ana*, në “Kur'an u savremenom dobu”, f. 281-304.

³⁰¹ Përveç këtij ajeti, ekzistojnë edhe ajete të tjera të shumta të cilat në mënyrë të përpiktë flasin për këtë çështje. P.sh. 7:67, 78; 14:4; 38:29; 47:69; 17:45, 46, etj.

³⁰² Ahmed bin Hanbel, *el-Musned*, II, f. 129, IV, f. 131; Ebu Davud, *es-Sunen*, II, f. 505; i. Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 23.

³⁰³ Çdo shkencë e ka të domosdoshme ta njohë historinë e vet, por jo me qëllim që të krijojë përkufizim në interpretimin e Kur'anit. Në literaturën e *tefsirit* vërejmë se edhe as'habët e Pejgamberit janë konsideruar si burim (i tretë), saqë kemi thënien e Ebu Hajjanit në librin *el-Bahru-l-Muhit*, e cila thotë se *tefsiri* duhet të rrjedhë nga as'habët e Pejgamberit (a.s.), se

Metodat e tefsirit

Kur'ani Famëlartë, Fjala e Zotit, nëpërmjet Xhibrilit i përcillet të Dërguarit - *resul*, me mbikëqyrje të veçantë, me Pejgamber të caktuar nga vetë Zoti. Kur'ani, në gjuhën arabe, me stil të mprehtë, jo poezi por mbipoezi, me të dhëna shumë të hershme, Libër i hapur për çdokënd udhëzon, thërret në kujdes, dënon, shpërblen, tregon botën e ardhshme dhe thotë: Unë jam mbi çdo gjë, sepse Zoti ashtu ka dashur!

Libri i këtij lloji dhe me përmbajtje të këtillë paraqet përgjegjësi të madhe për besimtarin, por njëkohësisht tregon se po qe se ekziston *imani* i fortë, ai do të kuptohet dhe për çdo herë që paraqitet risia në kuptimin e fjalëve të tij, ai nuk merr formën e dobësisë dhe shterjes së burimit, siç thotë Kur'ani:

"Edhe sikur deti të ishte ngjyrë për t'i shkruajtur fjalët e Zotit tim, më parë do të shterej deti sesa fjalët e Zotit tim, madje edhe sikur të sillnim edhe një det tjetër sikur ai." (el-Kehf:109).

Fjala e Zotit është ajo që e përcakton kohën, e nuk është koha ajo që e përcakton këtë fjalë; fshehtësia e thellësisë si burim i cili ekziston mundëson që gjuha e mendjes të japë diç për Fjalën e Zotit, gjegjësisht të bëjë koment.³⁰⁴

Për shkak të rëndësisë që ka Fjala e Zotit, ajo në vetvete e ka fuqinë e *tefsirit*. Natyrisht, i Dërguari i Zotit më së miri dhe në mënyrë që vetëm atij i takon e bën shpjegimin e Fjalës së Zotit, e si mufessir i parë në historikun e tefsirit është vetë ai; ai është burimi dhe *esenca* e tefsirit. Kjo disiplinë fetare është konkretizuar në librat e haditheve. Nuk është e vërtetë se kjo shkencë ka filluar nën ndikimin e *harixhitëve*, sepse i Dërguari i Zotit ishte i ngarkuar edhe me detyrën që as'habëve t'ua shpjegojë ajetet kur'anore.

Është e vërtetë se kjo disiplinë fetare është regjistruar (shënuar) më vonë, respektivisht aty nga fundi i sundimit të Emevitëve dhe fillimi i sundimit të Abasitëve.³⁰⁵

Tefsiri i Pejgamberit (a.s.) është përcjellur gojarisht nga as'habët, formë kjo e cila ka vazhduar edhe me gjeneratën e tabi'inëve, ashtu që pjesët e komentit të ajeteve të Kur'anit të bëra nga Pejgamberi (a.s.), me studimin e hadithit, u ndanë dhe morën

përndryshe ai nuk do të jetë i vlefshëm. Mirëpo, kemi edhe thënien e Zerkeshiut në *el-Burhan fi Ulumi-l-Kur'an*, ku thotë se mendimi i tillë nuk është plotësisht i pranueshëm, duke thënë se për shkak të autoritetit të disa as'habëve interpretimet e tyre mund të zënë vend. Megjithatë, dijetarët nuk ndiejnë se në mënyrë *obligative* duhet të pranohen të gjitha mendimet e tyre dhe atë për arsye të ndryshme. Natyrisht se nuk është e mundshme të apostrofohet përpjekja si e as'habëve, ashtu edhe e gjeneratave të tjera, si *tabi'inët* dhe *tabi'itabi'inët*. Të gjithë këta zënë vend të shenjtë në literaturën e *tefsirit* dhe çdoherë dijetarët e *tefsirit* do të ndihmohen nga kontributet e tyre në këtë drejtim. Rreth kësaj tematike është shkruar shumë. Për më gjerë shih: Ebu Hajjan, *El-Bahru-l-Muhit I*, Kajro 1910, f. 5 e tutje; ez-Zerkeshi, *el-Burhan... I*; es-Sujuti, *op. cit.*, f. 179; *Sahihu-l-Buhari VIII*, 200; *Fethu-l-Bari XIII*, f. 378; ismail Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 45-47.

³⁰⁴ "... Ky largim i dimensionit historik, në kuptimin e përditshëm të fjalës, ndoshta do të ishte në gjendje ta shpjegojë dallimin e ideve të cilave u përmbahen Kristianizmi dhe Islami. Sipas teologjisë kristiane shpallja Hyjnore, Shpirti i shenjtë, shprehet në dhe me anë të lirisë së të dërguarit, fjalët e tij personale dhe stilin individual. Në teologjinë muslimane Shpallja është Fjalë e Zotit, diktat mbinatyror, të cilin i dërguari plotësisht e përcjell fjalë për fjale. I dërguari nuk është instrument i lirë dhe nuk ekziston asnjë pyetje për ekzegjezën, për burimin historik, që të mund të paraqitet..." shih: Luis Gardet, *Poslanik i vrijeme*, Glasnik VIS-a u SFRJ, Nr. 3, Sarajevo 1987

³⁰⁵ Shih: ismail Cerrahoğlu, *Yahya ibn Sallam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1970, f. 51.

formën e *tefsirit*. Në këtë mënyrë, me vetë tubimin e hadithit, njëkohësisht u bë edhe tubimi i *tefsirit* të Pejgamberit (a.s.) dhe u quajt *tefsir i rivajetit*.³⁰⁶

Kjo disiplinë fetare është e hapur për çdo gjeneratë dhe që të jetë e gjallë e ka të domosdoshme të dalë nga mbyllësia e vet, meqë edhe vetë Kur'anit flet me gjuhën e ardhmërisë, me çka nënkuptohet se ardhmëria duhet t'i përgjigjet atij. Nga e lartshënuara u kuptua se Kur'anit e shpjegoi vetveten, atë e shpjegoi Pejgamberi (a.s.), as'habët e shpjeguan edhe me *ixhtihad*, e më vonë u shpjegua edhe me *rej*, që d.t.th. se *tefsiri* shkon rrugëve të interpretimit. Kjo disiplinë fetare në literaturën e *tefsirit* njeh mënyra të ndryshme të interpretimit si në kohën e hershme të Islamit, ashtu edhe në të tashmen. Ndër metodat e njohura të *tefsirit*, e që janë paraqitur pas gjeneratës së tretë, është metoda tradicionale³⁰⁷ (*tefsir bil-me'thur*), e cila përfshin interpretimin e Kur'anit me Kur'an, me hadith dhe nga as'habët. Nuk do të thotë se në këtë metodë nuk është përjetuar evoluimi i arsyes, edhe pse në masë të madhe ka ekzistuar frika nga devijimi

³⁰⁶ *Ibid.*, f. 52-58; i. Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu...*, f. 23-44.

³⁰⁷ Nëse shikojmë literaturën e interpretimit të Kur'anit, do të vërejmë se deri në shekullin e dytë pas hixhretit marrja me *tefsir* është konsideruar si e rrezikshme dhe se shumica i janë shmangur kësaj, siç ka qenë rasti, p.sh., me Kasimin, nipin e Ebu Bekrit dhe Salimin, nipin e Umerit, për të cilët thuhet se janë përmbajtur nga dhënia e shpjegimeve rreth Kur'anit. Në këtë drejtim mund të përmenden edhe shumë personalitete të tjera dijetarësh të atyre kohëve, por edhe që kanë ardhur pas tyre, si: Shekik bin Seleme bin Vail, Abid bin Kais, Said bin Xhubejr, el-Esmai e të tjerë, të cilët u janë larguar përgjigjeve rreth *tefsirit*, por kanë këshilluar për devotshmëri. Arsye për shmangien e këtillë të interpretimit të Kur'anit mund ta gjejmë në hadithet në të cilat thuhet: "Kush thotë për Kur'anin diçka bazuar në mendimin e vet subjektiv, le t'ia përgatisë vetes vendin në zjarr", "Kush e interpreton Kur'anin sipas mendimit të vet subjektiv, ka gabuar, madje edhe nëse e ka interpretuar drejt atë." Natyrisht, kjo nënkupton se interpretimi i Kur'anit i cili nuk është bazuar në traditë, hadith, është konsideruar i rrezikshëm.

Këtu duhet thënë se *tefsiri* i parë i cili është bazuar kryesisht në traditën është ai i Jahja ibn Selemes. Ky është *tefsiri* më i vjetër ekzistues, i cili është shkruar në Kejravan në shek. II hixhri dhe gjendet në bibliotekat Zejtun dhe Kejravan në Tunis. Në drejtim të njëjtë të interpretimit të Kur'anit u nis edhe Muhammed ibni Xherir et-Taberiu (224-310 h.), i cili flet mbi "shtatë harfet", mbi dialektet e ndryshme të gjuhës arabe, në masë të madhe është marrë me stilin gjuhësor të Kur'anit. Edhe komentimi i Taberit bazohet në traditën, hadith, në gojëdhënë e besueshme si masë e vetme e vlefshmërisë së komentit. Ai nuk merr parasysh kurrfarë mendimi subjektiv dhe të lirë. Për këtë *tefsir* është shkruar si nga muslimanët, po ashtu edhe nga jomuslimanët me një respekt dhe vlerësim të lartë.

Këtu duhet përmendur edhe *Tefsirin* e Ibn Kethirit (700-774 h.), i cili po ashtu ka ndjekur metodën e lartshënuar. Hadithi i Pejgamberit (a.s.) i ka ndihmuar në shpjegimin e disa ajeteve të Kur'anit, është *tefsir* i shkruar me një stil të lehtë.

Ndër ithtarët e metodës tradicionale të interpretimit të Kur'anit kemi edhe Tekijuddin Ahmed ibn Tejmiyyen (1264-1328), i cili konsiderohet si ringjallës i idesë tradicionale të interpretimit. Në komentin e tij përdor metodat e njohura të këtij llojit të *tefsirit*: Kur'anin me Kur'an, Kur'anin me hadith, sipas interpretimit të as'habëve dhe sipas tabi'inëve. Për më gjerë shih: Muhammed Husejn edh-Dhehebi, *op. cit.* I, f. 140-144; 152-155; Ahmed ibn Tejmiyye, *Mukaddimetu fi Usuli-t-Tefsir*, 1988, f. 65-75; Mennâ el-Kattan, *Mebahith fi Ulumi-l-Kur'an*, f. 334-348; i. Cerrahoğlu, *op. cit.*, f. 51-60; Jusuf Rami}, Parathënia në përkthimin boshnjakisht të librit *Kur'an - poku{aj savremenog razumjevanja*, nga Mustafa Mahmud, Sarajevo 1991, f. 6-12.

dhe ndjenja e përgjegjësisë ndaj Zotit³⁰⁸. Përveç kësaj kemi edhe metodën racionale³⁰⁹ (tefsiru-l-Kur'an bi-rej), metodën shkencore³¹⁰ (tefsiru-l-ilmî) etj.³¹¹

³⁰⁸ Rreth evoluimit të tefsirit më gjerë shih: İsmail Cerrahoğlu, *Yahya ibn Sallam ve Tefsirdeki Metodu*, f. 52-59.

³⁰⁹ Kjo mënyrë e interpretimit të Kur'anit, e cila është e hershme dhe atë qysh nga shek. III hixhri, bazohet në mendimin personal. Si metodë karakterizohet me atë se bollshëm shërbehet me njohuritë historike njerëzore. Interpretimi racional nuk don të thotë *ixhtihad*, por d.t.th. pranim i arsyes apo mendjes njerëzore si burim i së vërtetës, e gjatë kësaj të respektohet edhe e vërteta kur'anore. Kjo metodë e tefsirit rrallë herë përmban zinxhirin e transmetimit dhe rrallë thirret në traditën e Pejgamberit (a.s.), e madje edhe nëse thirret në atë, atëherë kjo bëhet për qëllime subjektive dhe jashtë qëllimit fillestar të Pejgamberit (a.s.) i cili mund të vërehet nëpër interpretimet tradicionale të Kur'anit. Në këtë lloj tefsiri shpesh lihen anash shkaqet e shpalljes, kiraetet, hadiset, nasihu dhe mensuhi etj. Kjo ka shkaktuar që të caktohen disa kushte të cilat duhet t'i plotësojë çdo mufessir, i cili dëshiron të bëjë interpretim racional të Kur'anit. Këto kushte janë: njohja e gjuhës arabe; njohja e gramatikës; morfologjisë; semantikës; stilistikës dhe retorikës së gjuhës arabe; njohja e kiraeteve, shkaqeve të shpalljes, nasih dhe mensuhut dhe njohja e haditheve të Pejgamberit (a.s.). Natyrisht, përpos këtyre kërkesave nuk duhet harruar se mbi çdo send mufessiri racionalist e ka të domosdoshme të jetë i devotshëm, i bindur në besim dhe të ketë qëllime të sinqerta.

Tefsiret më të njohura të këtij drejtimi janë ai ai Fahrudin Raziut (543-606 h.), *Mefatihul gajb*, ose i njohur si *Tefsiru-l-Kebir*. Është për t'u theksuar se ky mufessir është përpjekur t'u përgjigjet pyetjeve të koklavitura të parashtruara nga *mu'tezilitët*. Gjithashtu, i njohur është edhe *tefsiri* i Bejdaviut (vd. 685 h.), pastaj i Ebu Suudit (898-982 h.), i Nesefiut (vd. 710 h.) dhe Hazinit (vd. 741 h.).

Megjithatë, ka edhe tefsire të cilat nuk kanë kaluar provimin e duhur të këtij lloji të tefsirit dhe janë konsideruar si tefsire të papranuara, si p.sh. ai i Zemahsheriut, Ibn Arebiut, el-Alusiut etj. Për më gjerë shih: Nerkez Smailagi}, *Klasi-na kultura islama I*, f. 150-155; Jusuf Rami}, *op. cit.*, f. 15-18; Enes Kari}, *Uvod u tefsirske znanosti I*, f. 158-159; Mustafa es-Savi el-Xhuvejni, *Menhexhu-z-Zemahsheri fi-t-Tefsiri-l-Kur'an ve bejani 'ixhazihi*, Kajro 1984, f. 72; Mennâ el-Kattan, *op. cit.*, f. 352-354; Muhammed Ali Sabuni, *Et-Tibjanu fi Ulumi-l-Kur'an*, f. 153-169.

³¹⁰ Edhe pse kjo metodë, e ashtuquajtur shkencore (*et-tefsiru-l-Ilmi*), paraqet problem të veçantë për nga aspekti i përcaktimit, në mënyrë ekzakte në të vërehet dëshira për një metodë të re të interpretimit të Kur'anit. Karakteristika kryesore e këtij drejtimi është shpjegimi i atyre ajeteve kur'anore që flasin për ligjshmëritë e natyrës, për botën bimore e shtazore, për ligjet kozmike, për të vërtetat shkencore përmbajtja e të cilave është gjendur në ajetet kur'anore, por të cilat shkenca i ka zbuluar më vonë. Edhe pse Libri i shenjtë është libër që edukon dhe thërret në urtësi, kjo nuk do të thotë se zbulimet shkencore i sheh si të harruara në përpjekjet e komentimit të Kur'anit. Metoda shkencore e tefsirit ka marrë një hov të madh, megjithëse disa herë paraqiten probleme të cilat shkenca tashmë i ka, si p.sh., ajo që u zbulua dje është kundërshtuar sot. Shkenca pyet "si?", ndërsa feja "përse?". Rreth metodës shkencore të interpretimit të Kur'anit shih, p.sh.: Jusuf Rami}, *op. cit.*, f. 18-22; Enes Kari}, *op. cit.*, f. 160-161; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 303.

³¹¹ Radhitja e mësipërme është bërë për shkak të asaj se në hapësirën tonë kjo radhitje është më prezente, edhe pse në literaturën e *tefsirit* vërejmë radhitje të tjera të ndryshme, kështu që do të ishte vërtet padrejtësi shkencore po të mos i përmendnim edhe metodat tjera të *tefsirit* si p.sh.: metoda gjuhësore (*linguistike*), ajo stilistike, ezoterike, sektare, historike, tematike, metoda kritike-historike, orientaliste, filozofike, juridike etj. Shih: Süleyman Ateş}, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara 1974, f. 11-27; Mennâ el-Kattan, *op. cit.*, f. 329-359; Muhammed Husejn Ali Sagir, *op. cit.*, f. 33-52.

Ne këtu kryesisht do të ndalemi në tentimet e reja të interpretimit të Kur'anit, me theks të veçantë në ato të shekullit tonë.

Tefsiri në shekullin tonë

Shekulli ynë është shekull i cili ka përjetuar një lëvizje shumë të shpejtë dhe dukuri të ndryshme si ideologjike, po ashtu edhe politike. Është ky shekull që është i njohur me tezat e ndryshme të filozofisë, sidomos të paraqitjes së ateizmit dhe zyrtarizimit të tij shtetëror.³¹² Sa i përket hapësirës politike, meqë është fjala për *tefsirin* që është temë e cila i takon kulturës muslimane, duhet thënë se në këtë shekull muslimanët përjetuan dridhje të ndryshme në aspektin e humbjes së mbikëqyrjes dhe copëtimit territorial të tyre; kështu që ata faktikisht u harruan nga procesi i përparimit, kreativitetit ose, thënë shkurt, u lanë në fushën e dobësisë e të errësirës.³¹³

Është interesant dhe me rëndësi të theksohet edhe problemi i cili me shekuj e ka preokupuar mentalitetin musliman, si në botë po ashtu edhe tek ne, e që është ndikimi i një tradicionalizmi i cili në fushën e spekulimit dhe shëtitjes së mendimit nëpër liri ka rezultuar me një kolaps sepse është thirrur në mëkat, ka sjellur deri te krijimi i taboreve tradicionalist-racionalist ose deri te mosmarrëveshjet ndërbreznore.³¹⁴ Nuk do të thotë se kjo problematikë nuk është përjetuar në mentalitetin e popullatës muslimane, gjegjësisht shqiptare, gjë që është vërejtur me vonesat e shumta në sfera të ndryshme të jetës, e sidomos të asaj fetare, duke filluar që nga përkthimi i Kur'anit në gjuhët joarabe për shkak të teorisë së njohur të “mëkatit-jomëkatit”,³¹⁵ po ashtu lejimit të komentimit të

³¹² Ekziston hamendja sa u përket lëvizjeve që kanë të bëjnë me *tefsirin* e shekullit tonë. Në këtë drejtim me të vërtetë janë shkruar shumë vepra nga autorë të ndryshëm. Unë më lart paraqita ndarjen e *tefsirit* në: tradicional, racional e shkencor. Metoda e tretë nuk do të thotë se u mbyll me atë që e thashë për të, por për shkak të përcaktimit të paraqitjes së metodologjisë, ose drejtimeve të *tefsirit* tek ne, por edhe më gjerë, mua m'u duk si më e përshtatshme ndarja e tillë. Natyrisht se prezantimi i profesorit tim, prof. dr. Ismail Xherrahoglu, i cili është pishtar i *shkencës së tefsirit*, përveç ndarjes së *tefsirit* në shekullin tonë, jep edhe sqarime mjaft studioze rreth lëvizjeve në fushën e *tefsirit*, duke i ndarë ato në katër grupe: a) *Mezhebi tefsir* (tefsiri i medhhebeve); b) *Ilhadi tefsir* (tefsiri ateist); c) *Ilmi tefsir* (tefsiri shkencor) dhe d) *Ixhtimai edebi tefsir* (tefsiri shoqëror-letrar). Për më gjerë shih: ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 295-319.

³¹³ Këtu, për shkak të natyrës së temës, në fakt përjetoj një pakënaqësi që mos t'i theksoj edhe problemet e shumta me të cilat është ballafaquar popullata muslimane. Mirëpo, për shkak të asaj se është shkruar dhe regjistruar historia e problemit në fjalë, ku përfshihen dekadencia, kolonializmi, unë nuk e shoh të udhës që të shkruaj për këtë problematikë, përpos asaj që i takon paraqitjes së *tefsirit*, e sidomos të atij të Hafiz Ibrahim Dallit, në hapësirën tonë.

³¹⁴ Mosmarrëveshja ndërbreznore në mënyrë historike me të vërtetë është e pranishme, prani kjo e cila meriton vlerësim kritik. Këtë problematikë do të përpiqem ta paraqes duke ndjekur thënien e Paul Valery, i cili thotë: “... Ne jetojmë në një epokë të çuditshme në të cilën po sulmohen dhe kundërshtohen shumica e ideve të pranuar, të cilat në masën më të madhe konsideroheshin si të pakundërshtueshme; shohim se si faktet i befaskan dhe i shkatërrojnë ato, kështu që ne në të tashmen prezentojmë në një lloj bankroti të forcës imagjinare dhe në zhdukjen e marrëveshjes.” Shih: Karl Löwith, *op. cit.*, f. 7.

³¹⁵ Rreth kësaj çështjeje, ose çështjes së lejimit apo moslejimit të përkthimit të Kur'anit në gjuhë të huaja u fol në pjesën II.

lirë të Kur'anit në përputhje me "kohën", e deri te studimi i shkencave të tjera, të cilat koha tashmë i kishte, duke dhënë kontributin e duhur.³¹⁶

Jeta me të vërtetë në mënyrë të papërballueshme imponon një qasje të re dhe një interpretim të ri të Fjalës së Zotit. Interpretimet e mëparshme pa dyshim e jetuan të vetën në rrethanat tona bashkëkohore dhe në kushtet e jetës dhe më nuk mund të konsiderohen si shprehje e mendimit kur'anor, respektivisht të asaj që ai sot i ofron njeriut. Në botën muslimane gjithnjë e më tepër piqej ky mendim. Atë më së fuqishmi e shprehën një sërë reformatorësh në të gjitha anët. Ai gradualisht përhapej, pushtonte dhe gjente ithtarë të vet.³¹⁷

Procesi i qasjes së re ndaj studimit dhe zbulimit të mendimit kur'anor, i cili është në zhvillim e sipër dhe akoma vazhdon, nuk është aspak i thjeshtë. Ndërlikueshmëria e tij më së tepërmi vjen nga ajo se ai ka filluar dhe zhvillohet në një çast tejet të ndërlikuar. Është e qartë se muslimanët gjenden në një udhëkryq delikat. Prandaj më karakteristike dhe më vendimtare është çështja e daljes nga një gjendje e mbylljes, e tërheqjes në vetvete dhe hyrjes në një botë të re të cilën, kryesisht, "tjetërkush" e ka ndërtuar mbi traditat, kuptimet, parimet e veta dhe e ka përshtatur në përputhje me interesat e veta. Natyrisht, ata të cilët i kontribuan zhvillimit, tentuan që muslimanëve t'ua imponojnë mendimet e veta.

Mirëpo, nuk do të thotë se muslimanët nuk bënë përpjekje që t'i përballojnë në mënyrë defansive tentimet e tilla, ku mund ta përmendim kohën e *texhdidit*,³¹⁸ ose rilindjes muslimane.

Metoda e *tefsirit* asokohe në masë të madhe ka qenë nën ndikimin e problemeve që u cekën më lart, por kjo nuk do të thotë se metoda e *tefsirit* të kohës në fjalë ka qenë e privuar nga rregullat elementare ose, konkretisht, fundamentale të *tefsirit*, siç janë rregullat tradicionale dhe nga njohuritë që çdo mufessir duhet t'i posedojë. Është karakteristike se në *tefsirin* e asaj kohe është ruajtur metoda teologjike e *tefsirit*, që do të thotë se në këtë hapësirë është zhvilluar një luftë e madhe lidhur me çështjet e besimit, dëshmisë për Zotin, monoteizmit dhe çështjeve shoqërore. Mirëpo, me të vërtetë vërehet edhe etja e madhe për atë që quhet *arsye*, saqë mund të thuhet se feja është bërë ajo që e ka kërkuar arsyen.

Tefsiri i kohës në fjalë, siç shihet, vetes ia ka caktuar për obligim që dimensionin hermeneutik ta shtrijë në mbarë gjerësinë e saj dhe ta theksojë domethënien e vet themelore për të kuptuarit tonë të plotë të botës në të gjitha format e saj.

Për ta zbuluar kuptimin sa më të drejtë të Kur'anit, studiuesit duhet t'i ngrejë në gjitha perdet dhe mbulesat nga fytyra e tij dhe t'i studiojnë rrethanat shoqërore e fetare në të cilat është shpallur ai. Dijetarët, si në të kaluarën ashtu edhe në kohët tona, kërkojnë nga studentët që porosinë kur'anore ta shohin dhe kërkojnë në vetë faqet e tij sepse, siç ka thënë Sujuti: "Kushdo që dëshiron të bëjë shpjegim dhe interpretim të drejtë të Kur'anit, atë duhet së pari ta kërkojë në faqet e tij, sepse nëse Kur'ani në një vend ka

³¹⁶ Assesi nuk pretendoj e as që kam të drejtë të flas rreth teknologjisë dhe zhvillimit shkencor, por kjo nuk do të thotë se ngecja e muslimanëve në këtë hapërim ka qenë e natyrshme, por është fakt, sidomos tek ne, se muslimanët ishin në gjendje të mjerueshme, e cila meritonte çdo kritikë. Fatkeqësisht, kjo gjendje muslimanët i bëri që të jenë në pozitë inferiore në shumë drejtime.

³¹⁷ Për më gjerë shih: Nerkez Smailagi}, *Leksikon islama*, f. 500-511; i. Cerrahoğlu, *op.cit.*, f. 289-295.

³¹⁸ Për më gjerë shih: N. Smailagi}, *ibid.*; Hilmo Neimarlija, *Otvoreno djelo Huseina voze*, Glasnik VIS-a SFRJ, Sarajevo 1982, nr. 3, f. 242-248.

përmendur diç si parim të përgjithshëm, atë më gjerësisht e ka shpjeguar në ndonjë sure tjetër”³¹⁹, vërejtje kjo të cilës edhe mufessirët e kohës sonë i vënë theks të veçantë. Muslimanët e hapësirës sonë, si shqiptarët, boshnjakët etj., e përjetuan ngjyrën e kohës, ishin brenda gjendjes që me të vërtetë për muslimanët ishte tejet e rëndë, përjetuan krizën e mendjes dhe krizën e të vërtetës historike, dridhjes së vlerave të civilizimit modern; shumë probleme ishin të paprekura ose të interpretuara në mënyrë të demoduar. Mirëpo, besimi i tyre, dashuria për Islamin dhe vëllazërimin e tij i detyruan që, ndër të tjerat, të fillojnë të merren edhe me fushën e *tefsirit*. Është e vërtetë se asokohe ndikimi i Perëndimit dhe dashuria e Lindjes ishin prezente, si në paraqitjen e idesë për Zotin po ashtu edhe të idesë për njeriun, botën, natyrën, lirinë, femrën etj. Në këtë kohë, përpos përkthimeve të Kur’anit, u paraqit edhe *tefsiri*. Kjo u bë si nga ana e shqiptarëve ashtu edhe nga boshnjakët. Është për t’u habitur se përafërsisht në të njëjtën kohë paraqiten metoda të përafërta të interpretimit të Kur’anit me nuanca të vogla dalluese për nga aspekti i metodologjisë. Te shqiptarët *tefsiri* së pari botohet në vitin 1929, autor i të cilit është Hafiz Ibrahim Dalliu, ndërsa edhe te boshnjakët thuhet në të njëjtën kohë hasim *tefsirin* nga Shukrija Alagiq, botuar më 1931.³²⁰

³¹⁹ es-Sujuti, *el-Itkan ... II*, f. 175; po ashtu A.K. Azad, *Terxhumanu-l-Kur’an I*, parathënie, f. XXXII; Husein \ozo, *ibid*.

³²⁰ Sa për të dhënat të përgjithshme rreth *tefsirit* të H.I. Dalliu, *Ajka e kup-timevet të Kur’ani Qerimit*, u fol në njërën nga kapitujt paraprakë, por sa i përket mufessirit boshnjak duhet cekur se në disa drejtime përputhet me *tefsirin* e Hafiz Ibrahim Dalliu, edhe pse ky *tefsir* në boshnjakishte është përkthim i *tefsirit* të Reshid Ridasë. Shih: Ismail Bardhi, *op. cit.*, f. 37-57.

II. METODOLOGJIA E TEFSIRIT “AJKA E KUPTIMEVET TË KUR’ANI QERIMIT”

Çdo mufessir në punën e tij shkencore, përpos asaj që ka dëshirë të japë diç të re, është i detyruar të përdorë metodologjinë të cilën çdo shkencë ia ka caktuar vetes. Nga kjo nënkuptohet se edhe Hafiz Ibrahim Dalliu, përpiluesi i tefsirit të parë në gjuhën shqipe të titulluar *Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit*, natyrisht gjatë punës së tij në këtë *tefsir* ka përdorur metodat karakteristike për çdo tefsir. Që të bëhet sa më e qartë kjo, ne në vazhdim do t’i paraqesim burimet të cilat i përmend vetë autori dhe të cilat i kanë ndihmuar në përpilimin e tefsirit *Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit*, si dhe interpretimin e disa ajeteve ku paraqiten metodat si të *rivajetit* ashtu edhe të *dirajetit*.

Burimet e përdorura

Veprat e Hafiz Ibrahim Dalliu janë të shumta, për çka më gjerësisht u fol më lart në pjesën e dytë, ku po ashtu u cek se vepër qendrore e tij është *tefsiri Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit*. Sërish duhet thënë se kjo vepër, megjithëse askund nuk shkruan apo figuron emri i tij, është vepër e Hafiz Ibrahim Dalliu dhe njëkohësisht është edhe *tefsiri* i parë sistematik në gjuhën shqipe. S’do mend se rëndësia e këtij *tefsiri* ka qenë e madhe për rrethin kulturor musliman shqiptar, që mund të shihet nga vetë fakti se është botuar me lejen e Këshillit të Naltë të Sheriatit, pranë Komunitetit Musliman Shqiptar. Duke lexuar dhe duke bërë analizën e duhur të veprës, gjegjësisht të këtij *tefsiri*, hasim në burimet në të cilat thirret autori dhe atë disa herë duke përmendur emrat e mufessirëve, e disa herë titujt e veprave të tyre. Nga mufessirët në tekst përmenden Muxhahidi, Taberiu³²¹, Fahrud-din er-Raziu³²², Kadi Bejdaviu³²³, Ebu Suud Efendiu³²⁴, Nimetull-llah efendiu³²⁵, ndërsa nga tefsiret *Tefsiri Hazini*³²⁶, *Medarik*³²⁷, *Fethu-l-bejani*. Duhet theksuar se në vepër shumë më pak se të tjerët përmendet emri i veprës *Hulasetu-l-Bejan fi-t-Tefsiri-l-Kur’an*³²⁸ nga Muhammed Vehbi efendi Konjalliu, megjithëse nëse bëhet krahasimi mund të dëshmohet ngjashmëria e madhe në përdorimin e burimeve dhe të dhënave të tjera. Ndër burimet më të përdorura janë *tefsiri*

³²¹ Muhammed bin Xherir et-Taberi, *Xhamiu-l-Bejan an te’vili-l-Kur’an*.

³²² Fahrud-din er-Razi, *Mefatihu-l-Gajb (Tefsiru-l-Kebir)*.

³²³ el-Bejdavi, *Envaru-t-Tenzil ve esraru-t-te’vil*. Ky është ndër tefsirët që më së tepërmi është lexuar tek ne. Njëkohësisht, nëpër të gjitha bibliotekat tek ne vërehet një numër i madh i këtij tefsiri.

³²⁴ Ebu Suud, *Irshadu-l-akli selim ila mezaje-l-Kitabi-l-Kerim*.

³²⁵ Baba Nimetullah bin Muhammed en-Nahxhivani, *el-Fevatihu-l-Ilahijje ve-l-mefatihu-l-gajbijje el-Mudihatu li-l-Kelimi’l Kur’anijje ve-l-hikemi-l-Furkanijje*.

³²⁶ Titulli origjinal i kësaj vepre është *Lubabu-t-Tevil fi me’ani-t-tenzil*, nga el-Hazini.

³²⁷ *Medariku-t-tenzil ve hakaiku-t-te’vil*, nga en-Nesefiu.

³²⁸ Tefsiri i Muhammed Vehbi (Konjalli) efendiut, i titulluar *Hulasetu-l-Bejan fi-t-Tefsiri-l-Kur’an* është ndër tefsirët që tek ne është përdorur dhe lexuar mjaft, saqë akoma vazhdon leximi i këtij *tefsiri* nëpër rrethet e quajtura “medrese shtëpiake”, ose “medrese klasike”. Karakteristikë tjetër është se ky mufessir ka qenë bashkëkohanik i Hafiz Ibrahim Dalliu, që d.m.th., se tefsiret e Hafiz Ibrahim Dalliu dhe Muhammed Vehbi efendiut i kanë takuar të njëjtës periudhë.

i Fahrurddin er-Raziut³²⁹ dhe i Kadi Bejdaviut³³⁰. Kështu, duke treguar metodat e këtyre mufessirëve vetvetiu do të bëhet e qartë metoda e Hafiz Ibrahim Dalliu.

Sipas mufessirëve të cilët i përmend Hafiz Ibrahim Dalliu, mund të vërehet se ai ka përdorur literaturë të gjerë të *tefsirit* si të drejtimit të njohur *tefsiri riva'i*, po ashtu edhe të *tefsirit dirajet*. Në grupin e parë hyjnë tefsiri i Muxhahidit dhe ai i Taberit, ndërsa në grupin e dytë (*tefsiri racional*) hyjnë tefsiret e Fahrudin er-Raziut, Kadi Bejdaviut, Ebu Suud efendiut etj.³³¹

Edhe pse në *Ajkën e kuptimevet të Kur'ani Qerimit* në masë të madhe është shfrytëzuar literatura e *tefsirit* e cila i takon drejtimit racional (*tefsir bi rej*), kjo nuk do të thotë se Hafiz Ibrahim Dalliu nuk e ka ndjekur metodën fillestare apo tradicionale, e cila mund të vërehet edhe nga dy burimet e lartshënuara, respektivisht Muxhahidi dhe Taberiu.

Drejtimi i *tefsirit bir-rej*, ose i ashtuquajtur *tefsir* i arsyes, nuk mbyllet në traditë, por edhe më tepër fuqizohet kur i përdor drejtimit e shumta shkencore, natyrisht këtu bëhet një përpjekje e cila në terminologjinë fetare islame quhet *ixhtihad* individual.³³² Lloji i këtij *tefsiri* ka qenë domosdoshmëri, kërkesë e kohës dhe atë duke u mbështetur në kërkesat e shumta të kushteve dhe rrethanave kulturore, shkencore e shoqërore të cilat kanë ndikuar në zhvillimin dhe pasurimin e këtij lloji të *tefsirit*.

³²⁹ Në një shënim më lart, në pjesën e parë, kemi paraqitur ca të dhëna për jetën e Fahrurddin er-Raziut dhe për veprat e tij, por pa thënë gjë për metodologjinë e *tefsirit* të tij. Fahrurddin er-Raziu përpos si mufessir është i njohur edhe me vepra të tjera të shumta nga shkencat e ndryshme, si: filozofi, teozofi, mjekësi, letërsi, matematikë, e drejta e shariatit dhe shumë shkenca të tjera, natyrisht duke përfshirë edhe disiplinën shkencore të interpretimit të Kur'anit (*tefsiri*). Sa i përket tefsirit të tij *Mefatihi-l-Gajb*, karakteristik është stili i lirë, i lexueshëm dhe i kuptueshëm. Duke e lexuar këtë vepër bëhet e qartë se Raziu ka qenë njohës i shumë shkencave, saqë disa kanë thënë se në këtë vepër ka çdo gjë, pos *tefsirit*. Kjo është një thënie me të cilën në ndonjë rast tjetër do të mund të vlerësohej apo zhvlerësohej ndonjë vepër e caktuar, mirëpo kur kemi të bëjmë me *tefsirin* e Fahrurddin er-Raziut, kjo thënie merr një kuptim krejtësisht tjetër, respektivisht se *tefsiri* në fjalë për lexuesin paraqet një zbulës të vërtetë, për shkak të njohurive të shumta, të cilat ia ofron kjo vepër. Për më gjerë shih: Muhamed Tufo, *Temelji tefsirske nauke (usuli tefsir)*, Glasnik VIS-a KJ, Sarajevo 1937, nr. 4, f. 111; Fahrurddin er-Razi, *Tefsiru-l-Kebir*, Kajro 1938, v. II, f. 14; v. VII, f. 6-8; v. VIII, f. 10; v. XIII, f. 46-56; v. XIV, f. 117, 195; v. XVI, f. 32; v. XX, f. 147-150; Ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, f. 237-248; Ahmed von Denffer, *op.cit.*, f. 138.

³³⁰ Edhe për Kadi Bejdaviun gjithashtu është dhënë një shënim pak më i gjerë në pjesën e parë të këtij punimi, mirëpo, edhe në atë shënim, nuk është thënë gjë për metodologjinë e *tefsirit* të tij. Ky autor ka qenë dijetar i madh islam i cili në *tefsirin* e tij *Envaru-t-tenzil ve esraru-t-te'vili fi-t-Tefsir* ("Ndriçimet e zbritjes dhe fshehtësitë e te'vilit në tefsir"), interpretimet e veta i ka nxjerrë nga tri vepra të njohura: filozofinë nga Raziu, poezinë nga Zemahsheri dhe etimologjinë nga vepra *Mufredatu-l-Kur'an* e Isfahaniut. *Tefsiri* i Kadi Bejdaviut është ndër tefsirët e rëndë dhe për shkak të kësaj për këtë koment deri më tani janë bërë rreth 40 interpretime të tjera, qoftë glose (*hashije*), qoftë shpjegime (*talikat*). *Tefsiri* i tij është botuar si në Lindje po ashtu edhe në Perëndim dhe atë për shkak të metodologjisë shkencore. Edhe pse në masë të madhe ka përdorur literaturën e lartpërmendur, ai, megjithatë, ka dhënë shumë gjëra të rëndësishme nga vetvetja në këtë *tefsir*. Ky *tefsir* ka zënë vend të rëndësishëm në Perandorinë Osmane, që d.m.th. se është përdorur dhe mësuar edhe tek ne. Për më gjerë shih: Muhamed Tufo, *op.cit.*, nr. 5, f.137-138; Ismail Cerrahoğlu, *op.cit.*, f. 295-314.

³³¹ Ismail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, pjesa 2.

³³² Rreth *ixhtihadit* individual më gjerësisht shih: Ibrahim D`ananovi}, *Id'tihad u prva ~tiri stolje~a islama*, Sarajevo 1986, str. 83-88.

Këto burime të përdorura na ndihmojnë në përcaktimin e metodologjisë së *tefsirit* të cilën e ka përdorur Hafiz Ibrahim Dalliu. Për ta dëshmuar të gjithë këtë do të sjellim në mënyrë faktografike shembuj nga *tefsiri* i tij, së pari duke i paraqitur ajetet e para të sures *el-Bekare* dhe disa tematika, të cilat do të na ndihmonin që të na bëhet e mundshme njohja sa më e mirë e metodës së *tefsirit* dhe ndërkohë edhe korpusi i tij shkencor e intelektual. Natyra e tekstit është e tillë që mundëson kuptimin global të shkoqitjeve të cilat i ka bërë mufessiri dhe për këtë arsye ne në vijim në masë të madhe do të sjellim shembuj që bazohen në metodat e lartshënuara, siç janë interpretimi i Kur'anit me Kur'an, me hadith, me fjalët e as'habëve e të tabi'inëve. Përveç kësaj, mund të vërehet se tematikat që shtjellohen kanë karakter si kelamist, gjuhësor, juridik e po ashtu edhe mistik.

Shembuj nga tefsiri “Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit”

Dalliu, duke pasur besim (*iman* dhe *islam*) të sinqertë, dashuri ndaj fesë dhe shkencës njëkohësisht edhe frikë nga Zoti, e fillon dhe e ndjek metodën e *tefsirit ma’kul*, i cili është i lejuar dhe i pëlqyer në Islam.

Në vetë *tefsirin*, duke bërë komentin e ajeteve, Hafiz Ibrahim Dalliu së pari përpiket ta bëjë komentin e ajetit me ajet. Sa u përket ajeteve që duhet të interpretohen racionalisht, autori i jep liri arsyes në interpretimin e tyre. Argumentet racionale ai i përforcon edhe me argumentet e *rivajetit*. Të gjitha çështjet i studion në mënyrë teologjike. Lidhur me mrekullitë dhe pejgamberinë ai tenton të sjellë argumente fetare dhe racionale. Vërehet se është përpjekur që gjithmonë t'i cekë thëniet autentike (*naklijatet*) dhe atë disa herë duke iu drejtuar vetë popullit të vet. Gjatë interpretimit të ajeteve të Kur'anit, ka bërë edhe shpjegimin gjuhësor të tyre, natyrisht duke u bazuar në rregullat e gjuhës arabe. Në mbarë *tefsirin* e tij është përpjekur që për çdo gjë të mbështetet në literaturën e mëparshme të shkruar, duke ndjekur përpikshmërinë dhe pamëdyshjen e tyre.

a) Interpretimi i *Besmeles*

Si shembull të parë do ta paraqesim shpjegimin e *Besmeles* ashtu siç e bën këtë Hafiz Ibrahim Dalliu:

Përpos përkthimit të cilin e jep autori, ai ndalet në fjalën *Bismil-Lah* dhe *All-llah*, si dhe në atributet e Zotit: *er-Rrahman* dhe *er-Rrahim*.

Sa i përket fjalës së parë (*Bismil-Lah*) Hafiz Ibrahim Dalliu thotë:

“Perëndia me madhni të vet - për me na mësue neve se si duhet t’urohemi me emnin e madhnueshëm t’Ati, e se qysh lypset t’i falemi nderës Ati për të mirat që na i ka dhanë e na i ep Ai pa prâ, dhe se si të kërkojmë ndihmë prej Ati në çdo rast,- Bismilahin edhe Fatihan i ka zbrit për t’i ligjërue njerëzit me gjuhën e atyne; i ka zbrit si me pas në të parët kët fjalë të mësheftë:

“Thoni o njerzë! Me emnin e All-llahut... këndojmë. Deri në fund.”

Baëja e Bismil-lahit rroket me ndonji fyllkë pas, si t’a lypi vendi, qi asht i hjekun. Po e zamë:

Me emnin e All-llahut... po këndojmë, ose po shkruejmë, ose po hamë, ose po pimë e tjera.

Thamë Baëja rroket me ndonji fyllkë qi i puqet me mend fjalës Bismil-lah mrapa, se ashtu tregon - si mbas rregullavet t’arabishtes - posaçri (hasr). At-herë don me thanë: Vetëm me emnin e All-llahut po këndojmë. Këtu me kët kuptim e lypë vendi, se asht vend për të rrëfye se vetëm me emnin e All-llahut urohemi, q’ashtu të rrefuzohen dhe thanëjet e (Myshriqvet) atyne qi i vejnë shoq Perëndisë.

Bismil-lahi është një ajet i vetëm i Kur'anit; me të cilin dahan suret."³³³

Dalliu këtë fjalë e paraqet me një respekt të veçantë duke përdorë metodë pedagogjike se si njeriu duhet t'i paraqitet Zotit, ç'rëndësi ka paraqitja e tij Zotit. Njëkohësisht, këtë ai e sheh si rregull që muslimanët ta përdorin para çdo fillimi që është në përputhje me rregullat e fesë. Përpos metodës pedagogjike, ai në mënyrë të shkurtë paraqet një rregull gramatikore të gjuhës arabe, që ka të bëjë me shkronjën *b*, e cila merr kuptimin se "*vetëm me emrin e All-llahut*" duhet bërë çdo gjë dhe atë me një pastërti monoteiste, me të cilën hidhen poshtë thëniet e politeistëve, të cilët i vënë shok All-llahut.

Në këtë shpjegim gjuhësor me të vërtetë tregohet një mprehtësi intelektuale e Hafiz Ibrahim Dalliu, për atë se ç'është qenia dhe qenësia, për atë se ç'është Zoti e ç'është krijesa e Tij, ku prej çdo sendi e largon Zotin e për çdo gjë kërkon të përmendet vetëm All-llahu (xh.sh.). Edhe pse nuk vërehet një shpjegim i gjerë rreth kësaj, sërish sinjalet për nënkuptimin e këtillë ekzistojnë.

Lidhur me çështjen që është me rëndësi dhe e cila ka qenë ndër çështjet me një polemikë të veçantë si te kodifikuesit e Kur'anit, po ashtu edhe te mufessirët, ky me një mënyrë shumë të mprehtë e përmbledh mendimin dhe thotë se *Besmela* është një ajet i Kur'anit, d.m.th., pjesë e tij dhe në të njëjtën kohë tregon fillimin ose ndarjen e kaptinave të Kur'anit. Kjo është edhe njëra nga rregullat e përgjithshme të tefsirit.

Për fjalën *All-llah*, Hafiz Ibrahim Dalliu thotë:

Fjala e madhnueshme All-llah asht një nga emnat e bukur të Perëndis; me këtë emën thirret vetëm i aduruemi me të drejtë që asht Perëndija, ekzistencë e të cilit asht e domosdoshme. All-llah, nuk quhet tjetër kush veç Perëndis, se kur themi: All-llah na vjen në mend vehtja e Zotit, e pajume me gjithë vetijat e plota pafarë të mete, të cilat i meritojnë Madhnis së Tij (xhel-le xhelalu).

Perëndija me Madhni të vet thirret edhe me shumë emna tjerë, që seicili tregon një cilsi t'Atij. Po e zamë dy emnat e përmendun pas Bismil-lahit: er-Rrahman - er-Rrahim, tregojnë seicili se Perëndija asht mëshirues i madh; e fort i dhimbshëm, dhanës për së tepri në dynjatë dhe n'ahiret, robvet të vet.

Kta dy emna janë të përbamë prej fjalës Rrahmet, e cila don me thanë: Kur shef nevojarin me t'u dhimsë e me i dhanë atij diçka."³³⁴

Emrin e Krijuesit të gjithësisë Hafiz Ibrahim Dalliu e prezenton me fjalë bindëse dhe të padyshimta, dhe thotë se me emrin All-llah nuk mund të emërtohet askush tjetër pos Krijuesit dhe e veçon atë nga emrat tjerë të cilët i ka Perëndia si atribut dhe të cilat emri All-llah i ka absorbuar. Ai shkon aq larg duke tentuar që të tregojë edhe rëndësinë e fjalës, e cila paraqitet në *logosin* njerëzor, në një monoteizëm të pastër, larg çdo sendi. Sa u përket fjalëve *er-Rrahman* dhe *er-Rrahim*, Hafiz Ibrahim Dalliu përveç asaj që i shpjegon shkurtimisht, i paraqet disa rregulla plotësuese duke thënë se fjalët të cilat disa herë shprehen si mëri, idhnim, intikamë etj., duhet të merren jo si atribut të Zotit, por si kuptim fillestar që ka mundësi ta ketë ajo shprehje. Fjalës *er-Rrahman* Hafiz Ibrahim Dalliu i jep tre kuptime:

"*I. Me pa nevojarin*", d.m.th., të shihet ai që ka nevojë për diç; "*II. Me t'u zbut zemra*", që d.m.th., të ndjesh keqardhje për të dhe "*III. Me i dhanë atij diçka e me i krye nevojën.*", respektivisht me i dalë në ndihmë. Pra, e para, All-llahu është Rrahman, Ai i

³³³ Shih: Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka ...*, f. 5-6.

³³⁴ *Ibid.*, f. 6.

cili sheh nevojtarin dhe ia plotëson nevojën atij. E dyta, zbutja e zemrës nuk merr kuptimin e formës materiale, e as që na vjen ndër mend se Zoti është trup.³³⁵

Edhe këtu Dalliu është i kujdesshëm në atë se ç'është Zot, All-llah, dhe ç'mund të jetë paraqitje negative e emrit të Tij, duke i pasur parasysh të gjitha ato rregulla të cilat zënë vend në terminologjinë e *akaidit*, si *vaxhibu-l-vuxhud bi dhatihi* dhe *vaxhibu-l-vuxhud bi gajrihi*.³³⁶ Kjo dëshmohej me vetë fjalët e Dalliu kur thotë: "Zoti ynë s'ja përgjet fare sendit të botës, Ai s'ka zemër që t'i zbutet..."³³⁷

Në *Besmele* përpos emrit All-llah paraqiten edhe dy attribute të All-llahut, *er-Rrahman* dhe *er-Rrahim* të cilat janë dhënë në formën e *mubalegas* dhe Dalliu thotë: "Perëndija asht dhanës për së tepri."

Autori shkon edhe më tej dhe u jep edhe nga një kuptim këtyre fjalëve, duke u bazuar në dijetarët islam, dhe atë për *er-Rrahman*: "Perëndija asht dhanës i ushqimit në dynja gjithë kriatyrvet, të mirëvet e të ligjvet, fetarvet dhe të pafetvet mbarë", ndërsa për *er-Rrahim* se: "Ai asht falës n'Ahiret vetëm fajet e besimtarvet, dhe dhanës po atyne gjithë të mirat".³³⁸

b) Interpretimi i *hurufu-l-mukata'a*

Në vazhdim po japim shpjegimin e Hafiz Ibrahim Dalliu për pesë ajetet e para të sures *el-Bekare*, duke filluar nga shkronjat *Elif, Lam, Mim*.

Hafiz Ibrahim Dalliu në fillim të sures *el-Bekare* tregon vendin e zbritjes, e që është Medineja, duke treguar se ajeti nr. 281 i kësaj sureje ka zbritur në Mekke në ditën e Bajramit të *Haxhxhetu-l-Vedasë* dhe atë duke u bazuar në thënien e Abdull-llah ibni Abbasit.

Edhe këtu Hafiz Ibrahim Dalliu bën shpjegimin e ajeteve një nga një. Sa u përket *hurufu-l-mukata'a*, në këtë rast *Elif, Lam, Mim* ai ndër të tjerat thotë:

"Për shkrojat që gjenden në fillim të disa sureve të Kur'anit Qerimit, si *Elif-Lam-Mim, Elif-Lam-Ra, Ha-Mim, Nun, Sad, Kaf etj.*, dijetarët e mëdhenj kanë thënë fjalë të ndryshme:

A). ... kuptimin e shkrojavet që gjenden në fillim të disa sureve të Kur'anit e din vetëm Perëndija, se ato janë prej (muteshabihatesh) aso ajetesh që s'ju kuptohet qëllimi.

B). ... shkrojat e përmenduna në të parët të disa sureve, janë si emna për Kur'anin.

C). ... ato shkroja janë po emnat e atyne sureve që janë prue në të parët të tyne.

Ç). ... ato shkroja janë prej emnash të Zotit.

D). ... Perëndija ka ba be për ata shkroja.

DH). ... ato shkroja janë emnat e shkrojavet me të cilat përpilohen fjalët e gjuhës arabe."³³⁹

Sa i përket shpjegimit nën (A) përpos asaj që e cek Dalliu, në bazë të asaj që mund të gjendet në literaturën e *tefsirit*, na këshillon se kur është fjala për këto shkronja, duhet thënë: "Besojmë se këta shkroja kan zbrit kah ana e Zotit edhe i këndojmë, por kuptimin

³³⁵ *Ibid.*, f. 7.

³³⁶ Shih: TDV *islâm Ansiklopedisi*, v. 2, f. 486-493; po ashtu S.M. Musavi Lari, *God and His Attributes: Lessons on Islamic Doctrine*, "Islamic Education Center", Potomac MD, USA, 1989, f. 111-121.

³³⁷ H.I. Dalliu, *ibid.*, f. 7.

³³⁸ *Ibid.* f. 7, 11.

³³⁹ *Ibid.*, f. 26-27.

original të këtyne e din vetëm Perëndija me Madhni të vet.”³⁴⁰ Leximi i këtyre shkrojave është “...sevap nga të kënduemit e atyne e nga të besuemit ata.”³⁴¹

Për këtë shpjegim Hafiz Ibrahim Dalliu na e sjell thënien e Ebu Bekrit (r.a.), i cili ka thënë: “Çdo libër i ka disa sekrete, e sekretet e Zotit në Kur’an janë shkrojat e përmendura në fillim të disa sureve...” Përpos kësaj thënieje, autori sjell edhe ajetin kur’anor: “*Ve ma ja’lemu te’vilehu il-lall-llah*”.

Këtu e vërejmë metodën tradicionale të *tefsirit*, meqë është i dukshëm shpjegimi i ajetit me thënien e as’habit, e gjithashtu edhe argumentimi me ajet duke treguar përkufizimin e arsyes njerëzore si dhe thellësinë e shkronjave të dukshme për syrin, po ashtu edhe për leximin, por të cilat prapëseprapë mbeten sekrete të cilat Zoti më së miri i di.

c) Interpretimi i *muhkemit* dhe *muteshabihatit*

H. Ibrahim Dalliu këtu e paraqet edhe problemin e *muhkemit* dhe të *muteshabihatit* si dy terma të cilat përmenden në Kur’an dhe të cilat në disiplinën e *tefsirit* ndihmojnë që sa më mirë, sa më drejtë dhe sa më plotësisht të kuptohet Kur’ani. Në këtë vend Hafiz Ibrahim Dalliu për problemet e *hurufu-l-mukata’a* vetë thotë se “do të flas më vonë, kur do ta bëj shpjegimin e ajetit 7 të sures *Âli Imran*”³⁴², respektivisht se ato do t’i trajtojë në dritën e *muhkem* dhe *muteshabihatit*.

Me qëllim që sa më me besnikëri ta ndjekim problemin e shpjegimit të *hurufu-l-mukata’a* nga Hafiz Ibrahim Dalliu, do të kalojmë pikërisht tek ajeti i lartpërmendur. Mufessiri Dalliu shpjegimin e *muhkemat* dhe *muteshabihateve* e ndan në katër kategori dhe atë në mënyrën vijuese:

“I. Myhqemat, quhen ata ajete qi ju merret vesht kuptimi lehtas; dhe Myteshabihat, quhen ata ajete qi nuk ju merret vesht kuptimi me as një mënyrë.

II. Myhqemat, quhen ata ajete qi kan vetëm një kuptim; dhe Myteshabihat quhen ata qi kanë lloj lloj kuptimesh.

III. Myhqemat quhen ajetet qi tregojnë çashtjet e besimit dhe të veprimit; Myteshabihat quhen ata ajete qi s’tregojnë sende për t’ju besue ose për të vepruë me ta.

IV. Myhqemat quhen ajetet qi s’kanë te’vil, dhe Myteshabihat quhen ata qi bahen te’vil.”³⁴³

Kjo kategori të cilën Hafiz Ibrahim Dalliu e sjell në *tefsirin* e vet mund të vërehet edhe në interpretimet të cilat i kanë dhënë të tjerët, edhe pse Dalliu në vazhdim përdor një thënie shumë të kuptueshme dhe të natyrshme për krijesën e All-llahut (xh.sh.), duke thënë për *muhkematet* se ato janë “mama e Kur’anit; d.m.th. Ata janë rraja e origjini i Librit”³⁴⁴. Përveç kësaj, ai me të vërtetë e argumenton problemin racional të krijimit e që është karakteristikë e qenies njerëzore, kur dihet se kush është njeriu, i cili, thënë teologjikisht dhe racionalisht, është krijesa më e përsosur, por njëkohësisht ka mundësi të jetë i dobët dhe të ndiqet nga dobësia e dijes. Për këtë arsye ai thotë se në Kur’an janë paraqitur ajetet e llojeve të përmendura, për shkak se: “ka njerëz mendjehollë dhe mendjetrashë”³⁴⁵.

³⁴⁰ *Ibid.*, f. 26.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*, f. 458-459.

³⁴⁴ *Ibid.* 459.

³⁴⁵ *Ibid.*

ç) Interpretimi i *sebebi nuzulit*

Përpos kësaj, në vazhdim Hafiz Ibrahim Dalliu e jep edhe *sebebi nuzulin* (shkakun e zbritjes) të ajetit 7 të sures *Âli Imran*, por ne këtu do të paraqesim vetëm një pjesë të shkurtë ku ai flet sërish për *muhkematin* dhe *muteshabihat* duke thënë, ndër të tjerat se: "... ata që pjerrin të shtremtën ... asht për ata jahudi që mundoheshin me gjet sasin e vitvet të vazhdimet e gjallme feja Islame, tuë i llogaritë shkrojat e para të disa sureve të Kur'anit..."³⁴⁶ Mirëpo, si përfundim e citon Fahrudin er-Raziun i cili lidhur me këtë ka thënë se në këtë pjesë të ajetit flitet për: "gjithë keq interpretuesat e *Myteshabihatvet*".³⁴⁷ Me të vërtetë Hafiz Ibrahim Dalliu kur i qaset interpretimit të ajeteve të Kur'anit dhe shpjegimit të tyre me metodën tradicionale, bazohet në traditë aq sa ka tradita të drejtë të jetë e gjallë edhe në ardhmëri, d.m.th., kuptimin ia afron mendjes së njeriut dhe sinjerisht përpiket që atij t'ia largojë dyshimin, jo për ta nënçmuar, por për ta lartësuar që të luftojë për të qenë besimtar dhe t'u takojë atyre që në ajetin e lartpërmendur cilësohen si ata të cilët janë thelluar në dituri.³⁴⁸ Përkthimin dhe shpjegimin e ajetit të dytë të sures *el-Bekare* Hafiz Ibrahim Dalliu e bën si vijon:

"Nji ky Kur'ani (i përbamë me llojin e shkrojavet: Elif, Lam, Mijm) asht nji libër i plotë që s'ka farë dyshimi më të'.

D.m.th.: Nji ky asht ai libri që t'a kemi pasë zotue ma përpari ty o Muhammed! Me të cilin nuk bahet dyshim fare për të qenmenin e ati i zbritun kah anë e Zotit"³⁴⁹

Në këtë shpjegim Hafiz Ibrahim Dalliu tregon një anë të Kur'anit e cila zë vend në fushën e metafizikës e që është e rëndësishme për historikun e Kur'anit, sepse ai thotë se Kur'ani ka qenë i caktuar të jetë Kur'an nga Zoti dhe t'i jepet Muhammedit (a.s.), qysh para paraqitjes së Muhammedit (a.s.). Natyrisht, këtu nuk mendon në datat historike, por në atë se Kur'ani është *Fjala* e All-llahut (xh.sh.) dhe se Muhammedi është resul i Tij.

Mirëpo, me qëllim të mbështetjes së këtij pohimi këtu ai sjell edhe ajetin 5 të sures *el-Muzzemmil*, i cili thotë: "*Ne do të dërgojmë, njëmend, fjalë të rënda.*" Ky ishte premtim i Zotit që Pejgamberit (a.s.), në fillim të pejgamberisë do t'i dërgohet "*Dhalikel Kitab*". Në komentin e këtij ajeti Hafiz Ibrahim Dalliu përmend edhe atë se Zoti (xh.sh.) i ka lajmëruar edhe profetët e mëparshëm për Librin të cilit çdokush duhet t'i besojë. Këtu ai thekson edhe padrejtësinë e dyshimit dhe thirrjes që Kur'anit t'i qasemi me urtësi dhe paanësisht, sepse Kur'ani si për nga aspekti gjuhësor dhe nga ai stilistik është "*kikël e belagatit*, që s'ka dyshim në të qenunit e Kur'anit nji libër i shejtë ardhun kah anë e Perëndisë".³⁵⁰

d) Interpretimi kelamist

Muttekin

Fjalën *muttekin*, që d.t.th. devotshmëri, Hafiz Ibrahim Dalliu nuk e përkthen por i jep koment dhe thotë: "ata që e ruejnë vehten prej fajesh..."³⁵¹, që d.t.th., se Kur'ani është udhërrëfyes për ata të cilët ruhen nga mëkatet, të cilët nuk dëshirojnë të bëjnë mëkat, të

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ Shih: Kur'an, *Âli Imran* 7.

³⁴⁹ *Ajka...*, f. 29.

³⁵⁰ *Ibid.*, f. 30.

³⁵¹ *Ibid.*, f. 30.

cilët e urrejnë të keqen – ata janë *myttekinë* dhe të udhëzuarit. Ai udhëzimin (Kur'anin) e krahason me ushqimin “... qi vinë për të shëndoshët e jo për njerëzit e sëmundë...”³⁵² Përpos kësaj Hafiz Ibrahim Dalliu në këtë kontekst bën një shpjegim edhe në mënyrë gjuhësore, duke thënë se “fjala *huda* është verb (*masdar*) që ka dy kuptime ... me të rrëfye udhën e drejtë, ... dhe me të dërgue më të.”³⁵³ Natyrisht, ai jep edhe disa kuptime të tjera lidhur me fjalën *myttekin* dhe thotë se e ruajtura nga mëkatet është tri shkallësh “... me u ruajt prej së vumes shoq Perëndisë (*shirkit*), ... me u ruajt prej gjith fajesh e punësh të turpshme, ... me e dëllirë zemrën prej sendesh tjera veç Zotit dhe me u kthye me zemër e me trup krejt kah Perëndia.”³⁵⁴

Mënyra e shpjegimit të cilën e bën ky mufessir tenton drejt një pastërtie të madhe të shpirtit të njeriut, duke i dhënë forcë jetës së bindshme fetare të besimtarit dhe flet duke pasur parasysh shpëtimin e njeriut dhe dërgimin e tij në botën e cila është vendimtare - në *ahiret*.

H. Ibrahim Dalliu ndjek kuptimin dhe lidhshmërinë e ajeteve dhe thotë:

*“Myttekit janë aso farë njerëzish qi i besojnë (gajbit) së mësheftës, e vërtetojnë atë me zemër, edhe e pohojnë me gojë... qi kanë konviktion të plotë n’eksistencën e gajbit.”*³⁵⁵

Ju’minûn

Përkthimin e fjalës *ju’minûn* Hafiz Ibrahim Dalliu e jep si “besojnë”. Përpos kësaj ai tregon edhe rregullat që kanë të bëjnë me çështjen e dogmatikës fetare apo *kelamit*, dhe atë duke u ndalur në rrymat siç janë *ehli sunne*, *havarixh*, *mu’tezile*. Ai për imanin thotë kështu:

*“Me vërtetue me zemër dhe me pohue me gojë një gjë; me pas konviktion (itikat) n’eksistencën e një gjaje.”*³⁵⁶

Këtë pohim Dalliu e ilustron duke i sjellë edhe thëniet e drejtimeve të ndryshme të lartpërmendura dhe thotë se në sheriatin islam kjo fjalë është interpretuar kështu:

*“Simbas sekti (medhhebit) të Ebu’l-Hasan el-Esh’ariut, imani ka vetëm një shtyllë, e cila është: me i vërtetue me zemër pa dyshim kta çashtje qi dihen me të vërtetë se janë prej dispozitash të fesë Muhammedane: Eksistencën e Perëndisë, njësinë e atij, Profetnin e Muhammedit, Kijametin e tjera.”*³⁵⁷

Më tutje, duke u mbushtetur në muhadithinët, mu’tezilitët dhe havarixhët, ai për imanin thotë:

“Me i vërtetue me zemër dispozitat e sipërpërmenduna”, me siguri mendon në besimin në All-llahun, Pejgamberin dhe Ditën e Kijametit, “me i pohue me gojë ata, me ba punë të mira”. Mirëpo, nëse ndodh që dikush nuk e ndjek këtë, ose e prish këtë besim “ai është mynafik”, ndërsa ai i cili sheshazi pohon mosbesimin, “ai asht qafir”. Ndërsa ai i cili nuk bën punë të mira, ai “asht fasik (fajtor)”. Për këtë të fundit havarixhët, sipas

³⁵² *Ibid.* f. 31

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.* f. 32.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*, f. 33.

Hafiz Ibrahim Dalliu, “*thonë se është qafir*”, ndërsa mu’tezilitët thonë se “*ai ka dalë prej Imanit, por s’ka hy në qufr*”.³⁵⁸

Autori përpiket që ta paraqesë edhe, sipas tij, mendimin e unjësuar të dijetarëve të “*procedurës fetare*”, të cilët pajtohen për çështjen e besimit me zemër, mirëpo, ai gjithashtu e vë në pah edhe pikën dalluese midis tyre, e që është të shprehurit e besimit me gojë. Kështu, ai thotë:

“*Esh’ariu thotë se mjafton vërtetimi me zemër, Imam Azami thotë se vetëm vërtetimi me zemër nuk mjafton, por duhet edhe pohimi me gojë, nëse nuk ka pengesa lidhur me këtë...*”³⁵⁹

Gjithashtu, ai merret edhe me çështjen e *taklidit* (imitimit) dhe me domethënien e tij, se ç’është me ata të cilët imanin e kanë fituar nga prindërit me lindjen e vet. Rreth kësaj çështjeje ai shprehet si vijon:

“*Ke sekti i esharitvet nuk asht i vlefshëm besimi pas berihassë. Ata thonë: Njeriu për të pas një besim të pranueshëm ke Zoti, lypset medoemos të studiojë e të mendojë arsyenat (delailët), pastaj të besoj. Por maturiditë thonë se imitationi në çashtjet e besimit vijë; vetëm se ai besim asht tepër (zaif) i dobët, edhe i zot i ati besimi asht fajtuer i madh, pse ai s’ka ba studimet e duhuna n’atë punë*”.³⁶⁰

Gajb

Pas fjalës *iman* Hafiz Ibrahim Dalliu ndalet edhe në fjalën *el-gajb*, së pari duke thënë se kjo fjalë arabe përdoret si “*mbi emën, si verb dhe si emën*”. Ai cek se si mbiemër ka kuptimin e gjësë së padukshme “*qi s’e kuptojnë ndishtë më asnjë mënyrë, dhe qi mendja s’thot se gjendet ajo gja, pa mos pas ndonji argument për të qenmenin e asajë*”.³⁶¹ Në qoftë se fjala *el-gajb* përdoret si folje, atëherë mund të fitojë dy kuptime dhe atë:

“*Të cilët Mytteki sikundër qi besojnë tue qenë në huzuert t’uej, ashtu besojnë edhe tue qenë në mungesët t’uej, e jo si Mynafikët qi thonë faqrisht besuem, e kur s’janë në huzuret t’ue thanë na tallemi... dhe ... të cilët Mytteki i besojnë Pejgamberit tue mos e pasë pa me sy atë...*”³⁶²

Këtë mendim e ka pëlqyer edhe Abdull-llah Ibn Mes’udi. Sa i përket fjalës *el-gajb* kur përdoret si emër, atëherë, sipas Hafiz Ibrahim Dalliu, fjala është për zemrën. Lidhur me fjalën *jukîmune*, Hafiz Ibrahim Dalliu paraqet katër mënyra të kuptimit të saj:

- A. Të cilët e kryejnë edhe faljen tu i respektue plotësisht konditat e asaj faljeje;
- B. Të cilët vazhdojnë edhe në falje me dëshirë të plotë;
- C. Të cilët për t’a krye edhe faljen e detyrshme përvishen me kujdes të madh;
- Ç. Të cilët e kryejnë edhe faljen e detyrshme në kohë të caktuar.”³⁶³

Për fjalët *ve mimma rezaknahum junfikun*, thotë:

“*Fjala rrizk në shariat don me thanë me i dhan Zoti një shpirtnori (njeri ose shtazë) një gja në dorë bashkë me fuqinë e përdorimit të asaj gjaje*”.³⁶⁴

358 *Ibid.*

359 *Ibid.*

360 *Ibid.*, f. 34.

361 *Ibid.*, f. 35.

362 *Ibid.*

363 *Ibid.*, f. 36.

Sa i përket furnizimit (rrizkut) i cili konsiderohet haram, dhe se a mund të konsiderohet ai si *rrizk* apo jo, Dalliu thotë:

“Në këtë çështje kanë konflikt dijetarët e ehli sunnetit me mu’tezilitët. Këta të dytët thonë se gjë e ndalueshme prej anës së Zotit (haram) nuk asht rrizk, sepse asht gjë e pamundshme (muhal) me i dhanë Zoti njeriut një gjë për t’u interesue me të dhe m’anë tjetër m’e ndalue atë nga të interesuemit m’at gjë...”³⁶⁵

Mendimin e ehli sunnetit rreth çështjes në fjalë Dalliu e përshkruan si vijon:

“Nuk vjen lazëm m’u mbledh dy gjana të kundërta në një çast, pse i ep Zoti njeriut një gjë në dorë bashk me fuqinë e përdorimit të asaj gjaje, dhe m’anë tjetër ia ban haram (jasak) përdorimin e asaj gjaje, sepse krijues i çdo sendi asht Zoti, dhe ai ju a ka mësue shpirtnorvet përdorimin e disa sendeve për dobin e atyne...”³⁶⁶

Hafiz Ibrahim Dalliu në këtë ajet së pari duke e dhënë kuptimin e fjalëve dhe përdorimin e tyre sipas rregullave gramatikore të gjuhës arabe, që japin kuptime të shumta, domethënien e ajetit e plotëson duke dhënë edhe ajete të tjera që vetëm e përforcojnë kuptimin; po ashtu karakteristikë tjetër është se ai ndalet në interpretimin e ajetit duke u bazuar në shpjegimet e drejtimeve kelamiste dhe të medhhebeve. Është me rëndësi të ceket se ai koncentrohet thellësisht në rumbullakimin e kuptimit të ajetit.

Inzal

“Fjala ‘inzal’ don me thanë: Me dërgue një gjë prej së nalti ke i ulti... Qëllimi me besimin e qitavevet të përparshme asht për t’u besue atyne shkurtazi, siç janë Tevrati, Zeburi dhe Inxhili... Nuk e kemi detyrë me ju besue librave të përparshme hollë e gjatë siç janë; sepse një pjesë e atyne asht e anulume (mensuh), edhe një pjesë asht e ndryshueshme ... Sa për Kur’anin ati asht farz, urdhën i Zotit me i besue çdo musliman, shkurtazi edhe shpjegueshëm... por me ja mësue e me ja dit kuptimin e çdo ajeti hollë e gjatë, me qenë se asht një punë tepër e vështirë dhe lyp një kohë shumë të gjatë, asht farzi qifaje e jo farzi ajn...”³⁶⁷

Muflihûn

Për fjalën *felahin* (*muflihûn*) në ajetin e pestë të kësaj sureje, mufessiri Dalliu thotë kështu:

“Qëllimi me felahin (shpëtimin) këtu asht për shpëtimin e plotë të atyne njerëzvet që ju përmenden cilësitë e pëlqyeshme. Prandaj, nuk vjen lazëm me ngel krejt dorëthatë fajtorët prej shpëtimit, sepse edhe fajtorët mbasi të bahen azab në rast që të mos falen sa të ken fajet e veta, do të shpëtojnë, por shpëtimi i atyne asht i metë e jo i plotë si i atyne që janë ruejt prej fajesh...”³⁶⁸

Vërehet qartë se Hafiz Ibrahim Dalliu është duke e ndjekur metodën e njohur në shkencën e tefsirit, për shkak se në interpretim jep të dhëna të llojit *rivaje*, po ashtu edhe ndjek mendimin e mufessirëve, duke dhënë emrat e tyre dhe duke i cituar ata. Përveç kësaj ai e jep edhe kontributin e vet si teolog i liruar nga shabllonet e përkufizimeve duke shprehur edhe interpretimin e tij. Ai për këto pesë ajete kur’anore thotë se janë

³⁶⁴ *Ibid.*, f. 37.

³⁶⁵ *Ibid.*, f. 38.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, f. 40

³⁶⁸ *Ibid.*, f. 42.

përmbajtje e gjithë Kur'anit, ose “rezymeja e Kur'anit”,³⁶⁹ sepse në to bëhet fjalë për: “çështjen e hyjnisë, të profetnisë dhe të botës Ahiretit”³⁷⁰, që me të vërtetë edhe konsiderohen si elemente kryesore të çdo feje qiellore. Siç u cek edhe më lart, në fund të interpretimit të këtyre ajeteve, Hafiz Ibrahim Dalliu jep edhe një interpretim të shkurtër, por me një domethënie shumë mirë të përpikëruar, e cila është ndihmesë ose lehtësim për një mentalitet më të gjerë të besimtarëve dhe për shkak se ka rëndësi, tekstin në fjalë po e japim në mënyrë integrale:

“Ajka e (tefsirit) interpretimit

Nji ky Kur'ani Qerimi i përpiluem me llojin e shkrojavet: Elif, Lam, Mijm - me të cilin thirren kundërshtarët e atij me i ba shembëll, por me qenë se ai gjindet në kikël të belagatit i ka lanë ata (axhiz) me gojë hapët të graxhuem - asht një libër i plotë, qi në të qenunit e atij i zbritun kah anë e Zotit s'bahet dyshim fare. Pra ky libër i madhnueshëm për Myttekit asht prisi vetë, për ata qi kanë frigë Zotin e ruhen prej fajesh, asht drejtues n'udhë të mbarë.

Myttekit janë aso njerzish qi i besojnë (gajbit) së msheftës, si Perëndis e vetijavet t'Atij dhe punvet të ahiretit e të tjerave sende të padukshme, të cilat s'shifen as me shise, as nuk kuptohen përnjiherë me mend, por sa për të qenunit e atyne ka sheje mendore dhe tradicionale; ata njerëz e kryejnë faljen e detyrueme me dishirë të plotë në kohë të caktueme tue ja respektue konditat e asaj falje; shpenzojnë edhe disa prej ushqimit hallall qi ju a kemi dhanë na, n'udhë të hajrit. Ata janë edhe aso njerzish qi i besojnë Kur'anit të zbritun ke ti o Muhammed! i besojnë edhe gjith libravet qiellore qi i kanë pasë zbritë peygambervet përpara teje; ata i vërtetojnë punët e ahiretit pa farë dyshimi sikundër qi janë në vedvedi, dhe sikundër qi i përshtaten tregimevet të Kur'anit. Nji kto njerëz të moralshëm e vetija naltë ja kanë mrri drejtimit të Kur'anit me të pruemt e Zotit mbarë, edhe kanë fitue privilegjin e shpëtimit të plotë moralisht dhe materjalisht.”³⁷¹

dh) Interpretimi i nasih dhe mensuhut

Ajo që u tha më lart përafërsisht edhe është metoda të cilën e ndjek Hafiz Ibrahim Dalliu, por për shkak të rëndësisë të cilën e ka kjo temë, do të ishte mirë që nga sureja *el-Bekare* ta japim edhe interpretimin e ajetit 106, i cili ka të bëjë me shpjegimin e *nasihut* dhe *mensuhut*. Duke pasur parasysh renditjen e ajeteve, para se t'ia japë shpjegimin ajetit në fjalë, Hafiz Ibrahim Dalliu tregon se qëllimi i zbritjes së këtij ajeti është: “Për të refuzue sharjet e jahudivet qi bajshin për fenë Muhammedane në pikëpamje anulim dispozitash...”³⁷² Pastaj vazhdon dhe jep një shpjegim më të gjerë të ajetit duke thënë:

“Nes'h në fjaluër të arabishtes, don me thanë: M'e prish e me hjekë një gja. Në Sheriat nes'h quhet të ngritunit e një dispozite me një argument të pastajshëm. Me fjal tjera nes'h quhet shpallja e mbarimit të afatit të një dogmes - e cila asht për punë të njerëzvet - mbasi të mblidhen konditat e vume për të... Nes'hi... rrjedh në tre mënyra: ... pezullohet fjala dhe kuptimi i një ajeti, ... pezullohet vetëm kuptimi e fjala i mbetet siç ka qenë ... dhe pezullohet fjala e ajetit e kuptimi i ngel në fuqi... Nes'hi rrjedh nëpër urdhna e ndalime e jo në lajmërim të ngjarjevet...”³⁷³

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*, f. 43-44.

³⁷² *Ibid.*, f. 168.

³⁷³ *Ibid.*, f. 168-169.

Thanëja e ajetit të naltpërmendun: Në pezullofshim ndonji ajet bimë një tjetër më të dobishëm se ai, don me thanë: bijmë një ma të lehtë për njerëzit e ma të dobijshëm për ta, dhe qi ka ma shumë (thëvap) shpërblim, e nuk don me thanë se një ajet është ma i dobishëm se tjetri, sepse gjithë fjalët e Zotit janë baraz... Në Kur'an ka ndodh nes'hi për tregim: Kur është dhanë leje herën e parë për luftë një besimtar është detyrue e urdhënuar me qëndrue karshi dhjetë idhujtarve... Mbasandej është pezullue aj urdhën e është detyrue besimtari me i qëndrue dy qafirëve e jo ma tepër. ...Kur erdhën myslimanët herën e parë në Medinë, kanë urdhënuar me u kthye në falje kah Kydsi, pastaj u anulue ai urdhën e u detyruen me u kthye kah Qabja...

*Në tefsirin Hazin thotë: Shkaku i zbritjes së këtij ajeti është se qafirët thanë: Muhammedi ju ep një urdhën sahabevet sot, e nesër i ndalon nga ajo punë; sot flet një fjalë e nesërejtë kthehen prej asaj. Pra ai gjithë çka folë i flet prej vehtes së vet. Mbi këta fjalë ka zbrit ajeti i naltpërmendun.*³⁷⁴

Përpos këtyre të dhënave dhe shpjegimeve, Hafiz Ibrahim Dalliu tregon se rasti i *nes'hit* nuk ka qenë i panjohur edhe para Kur'anit. Ai këtë e dëshmon duke filluar që nga librat tjerë të shenjtë, ose siç thotë ai me *ehli-qitabët*, dhe atë në çështjet si: martesë e vëllait me motrën (rasti me pasardhësit e Ademit (a.s.), Ibrahimit (a.s.), me Sarën etj.); kushtet e shkurorëzimit të Musa (a.s.) dhe të Isa (a.s.); rasti i vrasjes dhe gjakmarrjes që ishte ashtu siç ishte në kohën e Musaut (a.s.), që nuk është i njëjtë me atë në sheriatin islam. Përveç kësaj, ai tregon edhe një shembull logjik, siç është rasti me të sëmurin dhe mjekun, i cili për shërimin e sëmundjes së tij i jep një ilaç, mirëpo pas shërimit për shkak të panevojës së përdorimit të atij ilaçi, ai ia ndërpret atë, megjithëse i sëmuri është akoma i dobët me shëndet. Që këtu ai edhe përfundon se ky rast është i njëjtë me rastin e *nes'hut*, d.m.th. kur Zoti sjell diç e pastaj e anulon atë, sepse dërgimi i peygamberëve bëhet për shkak të “*mjekimit të shpirtërave të njerëzve*”³⁷⁵.

Kështu, nëpër faqet e tefsirit të tij mund të vërehet qartë se ai tregon rastin e *nasih-mensuhut* si një moment i cili është me rëndësi të dihet. Për *nasih-mensuhun* kemi interpretime të cilat nuk pajtohen me shpjegimet e mëhershme, për shkak të universalitetit të *Vahjit*.

Hafiz Ibrahim Dalliu nuk i largohet metodës së lartshënuar, por vetëm shkon rrugës së përforcimit të saj. Këtu do të sjellim edhe shembuj nga sureja *en-Nisa*, ose më saktë ajetet 3 dhe 4.

*“Shkaku i zbritjes së këtij ajeti, sikurse kallxon imam Hasani, është: Ndodhja e zullumit mbi disa jetime qi i merrshin për gra kujdestarët e atyne me qëllim qi t’ju zaptoshin mallin dhe si bajshin për gra, as nuk ju a epshin të hollat e kunorës së tyne...”*³⁷⁶

Sa i përket rastit të martesës ai thotë:

“Urdhni për t’u martuë në këtë ajet është për (ibaha) lejim e jo për (vuxhub) detyrim... Aj njeri qi është i zoti ta ushqej e ta veshi grunë, vijë m’u martuë; dhe në mos u martoftë nuk bahet fajtuer, por martesë me qëllim qi të ruhet nga zinaja dhe të lanë fëmijë të dobishëm pas vehtes, është (synnet) urdhën i peygambervet, edhe kur njeriu s’un e përmbajë vehten nga të bamit zina e ka për (vaxhib) detyrë m’u martuë... Në këtë ajet të madhnueshëm tregohet qartas se vij me marrë një burrë katër gra. Këtë lejim të Sheriatit nuk e shofin me sy të mirë të huejtë dhe e gjejnë si shkak për t’a akuzuë fenë Islame; e

³⁷⁴ *Ibid.*, f. 171-172.

³⁷⁵ Rreth të gjithë këtyre shembujve shih: *ibid.*, f. 169-170.

³⁷⁶ *Ibid.*, f. 708.

thanë se të dhanunit leje Sheriati për të marrë me kunorë një burrë deri katër gra, asht një padrejtësi për granitë. Por ata s'e mendojnë çashtjen paansisht, s'kanë të drejtë; sepse Sheriati atë leje s'e ka dhanë absolutisht, por e ka dhanë me konditë që të bahet drejtësi në mest rë atyne granive e përndryshe thotë Zoti: 'të mjaftohet me një grue të vetme'. Sa i përket fjalës: 'epnja granivet të hollat e kunorës së tyne me të mirë', do me thanë: epnja atyne ata të holla si dhuratë duke mos ba ngërdhuza; ose si e lyp feja e Sheriati... Fahri Raziu dhe Hazini, thanë se ky ajet, mundet me ju pas drejtue kujdestarvet të granivet si prindvet, vllaznivet e të tjerëve... Por shumica e mufesirvet thonë se ky ajet u asht drejtue gjith burravet sepse në at kohë nuk u epshin randësi të hollavet të kunorës, prandaj Zot' ynë ka treguë se lypset t'i epen gruas ata të holla, se janë e drejta e asaj.”³⁷⁷

Përpos këtyre të dhënave Dalliu më gjerësisht ndalet mbi rastet nga koha e xhehaletit (inJORANCËS), me një shpjegim sa më të hollësishëm të tyre. Por, kur është fjala për poligjininë ai më tepër shkon duke treguar se martesë me një grua është më e pranishme dhe më e mirëpritur në hapësirën dhe mentalitetin tonë. Natyrisht, ai e beson dhe e thotë në tefsirin e vet se martesë me katër gra është lejim nga Zoti.³⁷⁸

Si shembull tjetër e marrim ajetin 103 të sures *el-En'am*, të cilin Hafiz Ibrahim Dalliu e përkthen dhe e shpjegon në mënyrën vijuese:

“S'e përmbledhin sytë Atë. por Ai i përmbledh dhe i sheh sytë e gjith botës; Ai asht ba mirës dhe i ditshëm.”

Spjegime:

“S'e përmbledhin sytë Atë”. D.m.th.:

Kur e shofin Perëndinë të dashmit e vet, s'un e përmbledhin me sy bukurinë e madhnisë së ti në të katër anët.

Ktu, ka një çashtje me randësi, në të cilën hahen ehli-syn-neti me Muatezilet. Çashtja asht kjo:

“A mundet m'u pa vehtja e Perëndiës?”

Ehli Sun-neti thotë:

Poh, mundet m'u pa vehtja e Perëndiës, e merr mendja se shifet ajo, dhe - simbas ajeteve të Kur'anit të madhnueshëm edhe simbas fjalvet të shejta të Pejgamberit - kan për t'a paë besimtarët Atë massi të hyjnë në Xhennet. Gja kjo, që do të jet për xhennetlit, ma e shieshme se gjithë të mirat e atjeshme.

Muatezilet thanë:

S'mundet m'u paë vehtja e Perëndiës. Dhe bazohen në ajetin e sipër përkthyer.

Prandaj lypset t'apim pak spjegime për këtë çashtje:

Ehli sun-neti thanë se fjala: *Idraq*, që del prej fjalës shejtë t'ajetit: “La tudriquhu...”

Don me thanë:

“Me paë një gja tuë e përmbledhë atë në të katër anët”.

Por Muateziletë thanë se ajo fjalë don me thanë: Me paë. Prandaj fraza: “La tudriquhu-ebsarr”, - me qenë se edhe fjala: *Ebs'arr* asht pruë me Elif lam, që përfshinë gjithë sytë - Donë me thanë:

“Vehten e Perëndiës, nuk e shofin gjithë sytë, as në dynjatë as n'ahiret”

Ehli Sunneti, ju thonë atyne:

³⁷⁷ Ibid., f. 708-710.

³⁷⁸ Ibid. f. 708.

E zamë se fjala: Idraq, dhe Eliflami qi asht në fjalën: El-eb's'arr, asht në at kuptim q'i epni ju, por n'atë frazë, s'ka ndo një shejë qi të tregojë se: Nuk e shofin sytë atë, as në dynjatë as n'ahiret. Mos pamjen as ktu as atje, kah e qitni ju? Kjo një, e dyta: Simbas kuptimit q'i epni ju asaj fraze, prap merret vesht se mundet dhe e merr mendja qi shifet vehtja e Perëndiës; sepse ku thoni ju se: Vehten e Perëndiës nuk e shofin gjith sytë; aty vjen prej vedit se Perëndiën, e shofin disa sy... Pra sikurë edhe të zehet n'at kuptim q'i apin Muatzeilet asaj fraze, prap ajo vërtetonë fjalët e Ehli Sun-netit... ”³⁷⁹

Siç u tha edhe më lart, në fillim Hafiz Ibrahim Dalli komentin e bën më të zgjeruar, megjithëse te pjesët tjera, sidomos nga fundi, nuk vërehet ajo hapësirë e gjerë e komentit, saqë ka raste kur e jep vetëm përkthimin e ajetit, duke mos dhënë ndonjë koment. Ai i largohet përsëritjes për arsye se më parë është dhënë koment, siç ishte edhe rasti me *Besmelen*.

Është e vërtetë se metoda e këtij *tefsiri* për shkak të asaj se është përdorur literaturë e shumë, nënkupton se i takon *tefsirit* të lirë, *tefsirit bi rej*, por sërish nuk vërehet se Dalliun e ka munduar edhe metoda tradicionale. Më mirë do të ishte të thuhet se ky *tefsir* është i llojit teologjik me liri fetare e me përpjekje racionale. Në këtë *tefsir* ai bazohet edhe në rregullat e *Usul-i tefsirit*, ndjek me kujdes *sebebi-nuzulin*, thekson abrogimin, me theks të veçantë ndalet në çështjet e besimit, e largon çdo dyshim nga monoteizmi, duke paraqitur *tevhid* të pastër; bazohet në rrugën e *ehli-sunnetit*, tregon mendimet e rrymave kelamiste, siç janë Maturidiu, mu'tezilitët e esh'aritët. Ky është *tefsir* që me të vërtetë lexuesit shqiptar ia mundëson kuptimin sa më të mirë, sa më të lehtë të *Fjalës së Zotit*.

Kur kemi parasysh kohën e zbritjes së Kur'anit, leximin dhe interpretimin e tij nga Muhammedi (a.s.) dhe kohën se kur u është paraqitur kjo *Fjalë* shqiptarëve, kemi të drejtë të themi se ky komentim është i pari pas Kur'anit për lexuesin shqiptar. Historia e *tefsirit* me këtë komentim është pasuruar dhe ka marrë rrugën e zhvillimit dhe të rritjes, që për gjeneratat pas-Ibrahimiene është me rëndësi të veçantë, sidomos në krijimin e terminologjisë kur'anologjike dhe të një fillimi që për kulturën e muslimanëve do të jetë ndihmesë e madhe në interpretimin dhe kuptimin e Kur'ani Kerimit.

III. DIMENSIONI MBINATYROR I QENIES NJERËZORE NË PËRSIATJEN E HAFIZ IBRAHIM DALLIUT PËR TË VËRTETËN

Hafiz Ibrahim Dalliu në studiojmë pas pothuajse një gjysmëshekulli. Në këtë pjesë do ta prezantojmë atë duke u nisur nga koha jonë drejt kohës së tij, e jo anasjelltas, gjë që natyrisht do të paraqesë një vështirësi të veçantë.

Rrethanat në të cilat jetonte Dalliu kishin ndikim të fuqishëm mbi mendimin e tij. Në rend të parë, kërkimi i një mendimi i cili sërish i kthehet “konkretes”, debatet për krizën moderniste e cila shkaktonte ndarjen midis muslimanëve, kundërshtimet politike, çështja e civilizimit e shkaktuar më Luftën I dhe II Botërore, të gjitha këto janë temat kryesore të cilat e formësojnë prapavijën e mendimit të Dalliu. Në veprat e veta Dalliu i përfshin problemet kryesore të cilat kanë të bëjnë me njeriun dhe botën në të cilën ai jeton. Çështja e fatit njerëzor, e përcaktimit të tij, është pyetje kryesore e cila gjendet në të gjitha shqyrtimet e tij, e sidomos në ato të problemit fetar. Me mënyrën e tillë të menduarit Dalliu njëkohësisht ka ardhur në konflikt me mendimin “zyrtar”, si dhe me teologjinë shkollore, e cila nuk merrte në konsideratë parashtrimin e problemeve të mendimit modern. Veprat e tij në masë të madhe paraqesin përpjekje për kritikë të jetës, për kërkesat e mendimit bashkëkohor dhe për metodën e studimit të problemit fetar, të cilat shkaktuan mendime të ndryshme në mesin e teologëve.

Para se të kalojmë në qasjen analitike dhe kritike të Dalliu ndaj definicionit tradicional të së vërtetës, duhet pasur parasysh se Dalliu njëkohësisht ka qenë teolog musliman dhe intelektual. Si intelektual konsideronte se mendimi nuk mund mos të merret me problemin e përcaktimit përfundimtar të njeriut, sepse pa të do të ishte i cunguar dhe i pavlerë. Si fetar musliman besonte se caku, qëllimi përfundimtar e tejkalon mbarë natyrën njerëzore dhe se është krejtësisht “mbinatyror”. Në fakt, ai cak mbinatyror u ik të gjitha kërkesave të arsyes, sepse pa këtë ai më nuk do të ishte fetar, i shpallur, por thjesht i arsyeshëm. Por, nëse ai është i vërtetë, atëherë nevojitet që të shprehet në ndonjë mënyrë në realitetin konkret të qenësisë njerëzore. Nga njëra anë, me vetë mjetet e filozofisë duhet të dëshmohet se njeriu synon një cak tjetër nga ai natyror; nga ana tjetër se mbinatyrorja i paraqitet si supozim të cilin mendimi nuk mund ta dëshmojë, por e cila u përgjigjet nevojave jetësore të cilat vetë arsyeja nuk mund t’i kënaqë. Meqë Dalliu mëton ta njohë njeriun në të gjitha veprimtaritë e tij, ai nisët nga kjo përvojë e plotë njerëzore, të cilën e quan veprim. Kështu, ideja e të mbinatyreshmes, sipas mendimit të Dalliu, është pjesë përbërëse e teologjisë, por me kusht që realiteti i të mbinatyreshmes të mund të dëshmohet vetëm me vetëdije të lirë.

Mendimi i Dalliu i gjason një panteoni, kubeja e madhe e të cilit nuk e ka gurin e vet mbyllës, por një vrimë nëpër të cilën hyn e tërë drita e cila e ndriçon gjithë godinën. Kështu edhe ndërtimi i shpirtit tonë, si një godinë e pambaruar, nuk mbështetet mbi plotësinë, por në zbrazëtinë, zbrazëtinë e domosdoshme, në mënyrë që të depërtojë drita hyjnore, pa të cilën nuk do të mund të shihnim asgjë e as që do të mund të plotësonim ndonjë detyrë. Madhështia e mendimit të Dalliu është se ai dëshiron të kuptojë çdo gjë dhe se asgjë nuk i ik hulumtimit të tij, ndërsa dobësia e atij mendimi është se nuk ka themel në vete dhe se nuk mbyllet në vetvete, kështu që e paraqet pamjaftueshmërinë e tij. Në këtë kontekst mendimi i Dalliu është një përbërje e hapur në të cilën bëhet përpjekje e pandërprerë që mendimi njerëzor të barazohet me veprimin, me të përjetuarën, por që asnjëherë nuk arrihet plotësisht.

Problemi i njohjes dhe i së vërtetës

Problemi i njohjes dhe i së vërtetës e ka preokupuar Dalliun gjatë tërë jetës. Që nga fillimi i ngritjes së tij intelektuale dhe fetare, tërë energjinë ia ka kushtuar problemit të interpretimit të së vërtetës, veprimit të vërtetë dhe konkret, sjelljes së qenies njerëzore në raport ndaj Qenies absolute. Jetën ia kushtoi hulumtimit të njohjes dhe së vërtetës njerëzore në raport me njohjen dhe të vërtetën hyjnore, duke u përpjekur që atë të parën ta plotësojë me këtë të dytën dhe për ta bërë atë më të plotë, më të kuptueshme dhe më të jetëshme, respektivisht aspektin mbinatyror ta bëjë më të vlefshëm në definicionin tradicional për të vërtetën.

Mirëpo, me këtë rast parashtrohet pyetja se vallë është vërtet e nevojshme që sërish të interpretohet definicioni tradicional i së vërtetës, me vërejtjen se kjo bëhet me qëllim që ai definicion të jetë sa më i plotë, më i shprehur dhe më i kuptueshëm në të gjitha llojet dhe marrëdhëniet. A kemi këtu të bëjmë vetëm me riformulimin e definicionit të vjetër të së vërtetës së qenies, me qëllim të të shprehurit edhe të disa elementeve të saj thelbësore, apo ka ardhur në pyetje e vërteta siç është definuar me nocionet tradicionale? Në gjithë këtë është e domosdoshme që të kuptohen motivet dhe përpjekjet të cilat e nxitën Dalliun që në vend të definicionit të vjetër të së vërtetës të propozojë një të ri.

Dalliu para së gjithash ka dëshiruar që ta tërheqë vëmendjen për rrezikun nga definimi i objekteve, qenieve dhe Qenies në nocione abstrakte, si dhe për domosdoshmërinë që ato të kuptohen në realitetin e tyre të plotë. Ai mendonte se është e kotë orvatja për definimin e plotë të cilësdo qenie e të mendohet se në atë mënyrë mund të shteret tërë realiteti i qenësisë së saj, i cili gjithmonë është në lidhje me qenien, sidomos me qenien shpirtërore, që do të thotë se ajo do të duhej doemos të hyjë në definicionin e përgjithshëm të qenieve, aq më tepër nëse nuk dëshirohet të humbet nga shikimi domosdoshmëria e lidhshmërisë së përhershme ndërmjet nocionit dhe gjësendit të cilin e shpreh nocioni. Prandaj, është me rëndësi që hollësisht të shqyrtohet metoda të cilën e shfrytëzon Dalliu dhe përpiqet ta zgjidhë fshehtësinë e së vërtetës mbinatyrore. E vërteta për të cilën punonte Dalliu, duke dëshiruar që ta arrijë duke e jetuar atë dhe të cilën përpiqej ta mësojë në tërësinë e saj, me të vërtetë është mbinatyrore. Dalliu gjithsesi dëshironte që të vërtetën ta bëjë të jetueshme, të kapshme dhe të kuptueshme në tërësinë e saj, duke e respektuar plotësisht fshehtësinë e cila natyrisht se është e paarritshme për qenien njerëzore.

Dalliu niset nga njohja e qenies konkrete dhe reale për të ardhur deri te e vërteta e Qenies absolute. Me njohjen e qenies dhe të qenieve, Dalliu e vërteton të vërtetën e Qenies. Në teorinë e njohjes Dalliu hapësirë dhe kujdes më të madh i jep njohjes së drejtpërdrejtë apo të parë. Ajo u paraprin të gjitha njohjeve të tjera dhe është themel i çdo njohjeje njerëzore. Njohja e drejtpërdrejtë apo e parë është e përsosur në gjininë e vet dhe është në shërbim të qëllimeve tona reale dhe aktuale, ajo është e lidhur për jetën tonë në përgjithësi dhe është e kthyer nga ardhmëria, tashmë e anticipuar dhe e pranishme në të tashmen. Ajo shpreh “shqetësimin” dhe ia mundëson njeriut të jetojë mbi pikën në të cilën gjendet duke pritur dhe realizuar drejtpeshimet e përtejme; në të dhe sipas saj njeriu e zgjidh problemin më të lartë të jetës, i cili nuk përsëritet e as nuk fiksohet përfundimisht njëherë e përgjithmonë, pa mundësi refuzimi. Ajo e pranon dritën e saj dhe qenien e vet nga ai drejt të cilit është drejtuar; ka kuptim dialektik, është e plotë dhe e tërë në fillimin e saj.

Nga ana tjetër, veprimi në vete përmban një normë të saktë dhe ne në veprim asnjëherë nuk veprojmë vetëm, por në ne gjithmonë ekziston njëfarë nxitjeje dhe njëfarë

bashkëpunimi i fshehtë. Veprimi gjithmonë është njohje reale; ai në njeriun cakton të kaluarën dhe e shënon të ardhmen; ai është sintezë e dëshirës, njohjes dhe qenies; sintezë e njeriut dhe Zotit; në të vërtetë në bazë të tij zgjidhet çështja e raportit të njeriut me Zotin.

Njohjen mendore/ideore Dalliu e sheh si spekulative, kuptimore apo abstrakte, ngase ajo format materiale në të cilat paraqitet realja i abstrahon nga konkretja dhe realja. Prandaj nuk duhet lejuar që rezultatet e arritura me analizën e njohjes kuptimore të merren për qenie konkrete, reale dhe autentike. Gjithashtu, Dalliu pa dyshim vërteton se nuk ka qasje ndaj realitetit të gjërave vetëm në bazë të njohjes kuptimore.

Sipas Dalliu, realiteti nëpër të cilin lëviz jeta jonë dhe në të cilin kryhet veprimtaria e shpirtit tonë, është më i ndërlikuar seç e paraqet njohja spekulative. Mendimi ka për qëllim që të përgatisë çdo gjë për formimin e njohjes së plotë, të na angazhojë në rrugën drejt qenies dhe të na ndihmojë në posedimin e realitetit konkret. D.m.th. mendimi është i domosdoshëm për njohjen e qenies, por gjithmonë duhet pasur ndërmend se mendimi është vetëm një lloj njohjeje dhe se rezultatet ideore nuk duhet të merren si elemente konstruktive të realitetit. Roli i tij është që të sigurojë dëshmi, t'i sigurojë dallimet në vetë unitetin, por jo vetëm në atë mënyrë që vetëm në bazë të tij të hyjmë në posedim të qenies.

Njohja reale dhe kuptimore shkojnë gjithmonë përbri njëra-tjetrës; njëra pa tjetrën nuk mund të ekzistojnë. Po të përpiqeshim që tërë njohjen ta reduktojmë vetëm në atë kuptimore dhe spekulative, kjo do të nënkuptonte largimin nga njohja e vërtetë e qenies. Ashtu siç është mendja një fuqi e pandashme, ashtu edhe ato dy lloje të njohjes, me anë të të cilave realizohet mendja dhe njohja e qenies, mbeten të pandashme njëra nga tjetra. Sipas Dalliu njohja njerëzore është reale dhe objektive, si në dimensionin e saj natyror ashtu edhe në atë mbinatyror. Ajo është njohje pozitive, spekulative, reale dhe objektive, megjithatë është e papërsosur sa i përket gjësendit të cilin duhet ta njohë dhe shprehë. D.m.th., ajo nuk përfshin çdo gjë nga realitetet natyrore dhe mbinatyrore; ajo asnjëherë nuk mundet plotësisht të barazohet me realitetin e qenies.

Çështja e përcaktimit të qenies, qenies së mundshme dhe qenieve shpirtërore, zë vend me rëndësi në mendimin e Dalliu. Në veprat e tij gjithkund hasim në idenë për përcaktimin e qenies njerëzore dhe të mbarë gjithësisë. Njeriun si qenie shpirtërore Dalliu e vështron nga dy aspekte: në bazë të prejardhjes dhe në bazë të qëllimit. Sipas tij njeriu, si qenie shpirtërore e krijuar nga Zoti, ka vetëm një thirrje, atë mbinatyrore, dhe është i lirë ta realizojë atë. Meqë qenia njerëzore nuk është vetëm materie e as vetëm shpirt, ajo është e ndarë mes botës empirike apo natyrore, në të cilën është zhytur dhe nga e cila ka nevojë të dalë, dhe botës shpirtërore apo mbinatyrore, nga e cila është drejtuar si qenie.

Si njeri, Dalliu e ka të qartë se nuk është as krijues i vetvetes, e as zot i vetvetes, por se rrjedh nga dikush tjetër dhe nga një botë tjetër. Me një fjalë, krijues i njeriut është vetë Zoti i cili është në brendinë e tij më tepër se vetë brendia e njeriut. Që të mundet njeriu t'i përgjigjet thirrjes hyjnore në vetë, doemos duhet ta pranojë dhuratën e mëshirës njerëzore. Bëhet fjala për dhuratën e parë të dhuruar shpirtit njerëzor me vetë krijimin nga Zoti, i cili i mundëson ta kuptojë thirrjen njerëzore. Kjo dhuratë fillestare paraqet mëshirën e Krijuesit, i cili e ka futur në ekzistencë. Ajo dhuratë fillestare e aftëson njeriun të synojë nga Krijuesi i vet; njeriu pra nuk mund t'i mohojë synimet e veta të lindura dhe qenien e vet.

Duke i falënderuar asaj pranie lëvizëse hyjnore, njeriu mund ta synojë atë që e bën përgjegjës për realizimin e thirrjes mbinatyrore, gjë që ai nuk guxon ta refuzojë. Është e

qartë se Dalliu është i frymëzuar me Librin Hyjnor. Mëshira fillestare nuk është vetëm prani e thjeshtë aktuale, por edhe një prani e afrisë hyjnore, e cila duhet të zhvillohet në jetë të amshuar me aktin e vullnetit i cili e vërteton dhe e bën për vete atë mirësi hyjnore, të ofruar çdo qenieje njerëzore.

Duke theksuar se para së gjithash mëshira është një shprehje me më shumë domethënie, Dalliu e cek tiparin e saj kryesor. Mëshirë është ajo që rrjedh nga lëvizja hyjnore përkitazi me përcaktimin njerëzor, qoftë nëse bëhet fjala për ngacmimet fillestare, qoftë nëse ajo në qenien njerëzore realizon lindjen, zhvillimin, kthimin në llojllojshmëri të asaj jete hyjnore, nga e cila njeriu nuk duhet dhe nuk mund të lirohet pa u dënuar. Mëshira paraqet ngritjen e qenies njerëzore, jetë më të lartë në gjithë rendin e krijuar, ajo në njeriun paraqet njëfarë lëvizjeje, njëfarë nxitjeje të cilës asgjë nuk mund t'i ikë pa pasojë; ajo është dhurata e parë dhuruar njeriut nga Zoti, nga i cili njeriu është urdhëruar në ngritje të mëtejme, në gjendje të plotësisë, në jetë të amshuar.

Në të vërtetë, Dalliu çdo gjë e sheh në raport me të Vërtetën më të lartë, e cila e ndriçon qenien njerëzore dhe çdo qenie tjetër të mundshme konkrete. Mirëpo, meqë nuk është e mundshme të njihet intuita primitive, njohja jonë gjendet në gjendje të përsosurisë së përhershme në ecjen e përhershme të njohjes. Kjo është arsyeja kryesore për shkak të së cilës Dalliu kundërshton çdo përmbajtje të mbyllur dhe të pavarur, e cila do t'i mjaftonte vetvetes dhe që do të përpiquej ta zgjidhë problemin e njohjes së qenies dhe të vërtetës. Prandaj ai shpesh cek se e vërteta, gjallëruese dhe reale, nuk është përbërje që mund të rrëmbëhet, por që gradualisht të hyhet në njohjen e 'reales', duke unjtësuar metodën asketike me përpjekjen spekulative. Në këtë kuptim, pikënisja e kërkimit para së gjithash nuk është qenia konkrete dhe e mundshme, por problemi i caktimit të qenies njerëzore, e shikuar në raportin e saj me qeniet, mbarë gjithësinë dhe krijuesin e saj. Temat që do të prezentohen në vazhdim janë dëshmi se korpusi intelektual e fetar i Hafiz Ibrahim Dalliu mundëson një studim sa më të thuktë të çështjeve me dimensionë të ndryshme.

Besimi në Zot

Si temë qendrore dhe përpjekje e një përsiatjeje teologjike në tefsirin e Hafiz Ibrahim Dalliu *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*, vërejmë shpjegimin e fenomenit të fesë dhe nevojën për besimin monoteist, *tevhidin*. Sado që në mënyrë sistematike nuk janë të përpunuara temat, sërish ajetet e Kur'anit që kanë të bëjnë me tematikën në fjalë tregojnë një ekzagjezë me momente shumë të çiltra që dëshmojnë një teologji të mirëfilltë të këtij mufessiri shqiptar.

Feja paraqitet brenda momentumit të ekzistencës si thirrje e brendshme me fjalën *Elestu bi Rabbikum* ("A nuk jam Unë Zoti juaj?") dhe si synim që të dëshmohet Zoti, të cilit krijesat i përgjigjen *Kalu Bela* ("Po, dëshmuam!")³⁸⁰ Kjo në fakt është thirrje që çdoherë i bëhet e dukshme njeriut qoftë si shenjë e afërt apo e largët meqë, siç thotë edhe vetë Dalliu: "Perëndija ju ka vue parasyshë mentarvet aqi shumë arsyna për ekzistencën e vet sa qi janë të shtërnguem me thanë: Poh, ti je Zot' ynë."³⁸¹ Ajo rritet nga nevoja e pangopur që njeriu ta tejkalojë vetveten, ta gjejë kuptimin dhe si qenie e krijuar dhe e pafajshme t'i përkulet Zotit që është krijues i gjithësisë.³⁸²

³⁸⁰ Hafiz Ibrahim Dalliu fjalën Rabb në tefsirin e vet të ajetit 172, sure *el-A'raf*, e përkthen si stërvitës. Shih: *Ajka ...*, f. 1455.

³⁸¹ H. Ibrahim Dalliu, *ibid.*

³⁸² Siç dihet, në literaturën e tefsirit për këtë moment edenian janë dhënë interpretime të ndryshme, sidomos për fjalën *Beni Adem*, me konotacion të

Nga kjo në të vërtetë rrjedh një pamundësi e cila nuk do të thotë dobësi, por natyrshmëri e një pastërtie shumë të lartë, me një burim mbikohor, siç ishte dëshmia në një Zot të bijve të Ademit. Kjo fuqi në mënyrë të përhershme ngacmon mendjen dhe e thërret njeriun që me njohjen e tij diskursive në tërësi dhe plotësisht të japë përgjigje në pyetjet e para të rinisë sonë dhe në pyetjet e fundit të pleqërisë sonë.

Religjioni është ajo formë e ekzistencës së njeriut, në të cilën njeriu e di se është i caktuar me atë madhësi që quhet Zot, d.m.th., njeriu e di se është i caktuar në raport me ndonjë gjë që është e ndryshme, më madhështore dhe më burimore nga ai vetë. Nëse religjioni është formë e ekzistencës njerëzore, atëherë kjo bëhet ashtu që ajo formë e ekzistimit konstituohet duke u nisur nga ajo jonjerëzorja, hyjnorja. Ky konstituim mund të ndodhë në mënyra të ndryshme, mirëpo gjithmonë në atë drejtim se brenda formës religjioze të jetës së njeriut Zoti ose hyjnorja është pala parësore dhe fundore e marrëdhënies religjioze.³⁸³

Pavarësisht nga ajo se religjiozitetin apo sjelljen religjioze e kuptojmë si shpallje të Zotit dhe përgjigje të njeriut ndaj saj, ose si paratraditë njerëzore, ose madje edhe si “prodhim shoqëror”, ajo është gjithmonë e pranishme në përvojën njerëzore si realitet me prejardhje mbinjerëzore, si diçka mbiracionale që përfshin arsyen dhe që në plotësinë e vet nuk mund të përfshihet me formën diskursive të të menduarit e, sipas kësaj, as që mund në tërësi të objektivizohet.

Feja dhe religjioziteti nuk janë fenomene të cilat në vete dhe plotësisht mund të kuptohen me njohjet mendore njerëzore, por ato janë mister, fshehtësi në të cilën është i përfshirë ai që beson³⁸⁴. Në përvojën jetësore të njeriut fusha e religjiozes nuk është si disa fusha të tjera të veprimit; ajo është një fushë tërësisht e privilegjuar - fusha e përjetimit të së Shenjtës. Religjioziteti ka të bëjë me atë që është fushë misterioze dhe e fshehtë e raportit të njeriut me Zotin e vet, respektivisht me ato dimensionet më të thella dhe më intime të ekzistencës njerëzore.³⁸⁵

Njeriu në jetën e tij është hulumtues shumë më i madh dhe shpirti i tij aspak nuk kënaqet vetëm me atë që të shohë diçka për “si” - për ligjshmëritë e veprimit. Ai dëshiron të futet edhe më thellë dhe të arrijë larg deri te përgjigjet më të gjera, më të plota dhe më kuptimore.³⁸⁶ Kjo sidomos vlen për pyetjet e religjionit dhe religjiozitetit, apo sjelljes religjioze, lidhjes së njerëzve me religjionin dhe institucionin fetar.³⁸⁷

llojit të parakrijuar, si emër “njeri”, para se të ndahen gjinitë. Për më gjerë shih: İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu-l-Bejan*, v. 3, f. 283; po ashtu Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, v. 4, İstanbul p.d., f. 2323-2333.

³⁸³ Fazlur Rrahman, *Duh Islama*, Beograd 1983, f. 127-139.

³⁸⁴ *Ajka...*, f. 34-35.

³⁸⁵ Kjo mënyrë e interpretimit të fenomenit të religjionit është temë e përpunuar dhe mbi të cilën është shkruar nga shumë autorë të provinencës islame, po ashtu edhe tek filozofët. Shih: Hasan Hanefi, *El-Mevsuatu-l-Hadaretu-l-Arabijje el-Islamije II*, f. 7-47.

³⁸⁶ Raporti specifik i besimtarit ndaj Zotit, përkundër të gjitha përpjekjeve të interpretimit dhe shpjegimit teologjik, filozofik, antropologjik, sociologjik, shkencor etj., në rend të parë mbetet fshehtësi, sekret. Por kjo assesi nuk do të thotë se duhet hequr dorë nga pyetjet apo hulumtimet, ose të kënaqurit me pozitivizmin dhe redukcionizmin shkencor gjatë hulumtimit të fenomenit të religjionit dhe religjiozitetit. Shih, p.sh.: Esad ĩimi}, *Sveto i svjetovno*, Zagreb 1992, f. 127-193.

³⁸⁷ Në studimin e fenomenit të religjionit dhe të religjiozitetit assesi nuk rekomandohet të studiohen dhe të shikohen vetëm objektivacionet religjioze: shkrimet e shenjta, mitet, ritet, gjuha religjioze e simboleve, mësimet religjioze (doktrina, shkenca) dhe shprehitë. Në rend të parë do të ishte

Thjesht, nuk mund të përpunohen të gjitha dukuritë religjioze dhe nauncat e religjiozitetit në kuadër të historisë, që është karakteristikë e vetë tefsirit në fjalë. Po ashtu, është e pamundshme të jepet përgjigje e plotë për atë se ç'mendon njeriu për gjithë këtë, sepse ndryshe mendon fetari nga shkencëtari, fenomenologu nga historiani etj.³⁸⁸ Aq shumë shprehje të llojllojshme të religjiozitetit, raportit me botën, aq shumë formulime dhe sisteme religjioze, sekte të cilat nuk kanë krijuar sisteme të veta religjioze, një laramani aq e madhe ideshë, mendimesh, ritesh, besimesh, qëndrimesh, përjetimesh dhe përvojash rrallë mund të gjenden në sferat tjera të veprimtarisë njerëzore.

Megjithatë, religjionet e shpallura, apo "religjionet e librave" siç quhen në literaturën fetare, meqë botëkuptimi fetar u përmbahet në librat e shenjtë (Bibla për hebrenjtë e kristianët, ndërsa Kur'an për muslimanët), prejardhjen e tyre e kanë nga Zoti dhe u janë dhuruar njerëzve jo si detyrim, por si *thirrje e udhëzimit*³⁸⁹, të cilat në shpirt nuk futen me anë të përpjekjeve të veta, meditacioneve, ushtrimeve trupore, por me pranimin nëpërmjet fesë. Ato janë thirrje në fe, e kjo do të thotë takim i fuqishëm e intensiv me Zotin.³⁹⁰

Natyrisht, besimi është ajo që nuk mund të përfshihet me asnjë përshkrim. Ai gjithmonë është diçka më tepër nga ajo të cilën e dijme apo që mund ta dijme. Prandaj, edhe Hafiz Ibrahim Dalliu nuk tenton të paraqesë kurrfarë përshkrimi të ri të besimit islam; në të vërtetë, qëllimi i tij është të tregojë në atë se Islami nuk është ajo që shumica mendojnë se është, se nuk është ajo që merret si premisë në vështirimin e dukurive lidhur me të.

Reduktimi i tij në historinë njerëzore ose në një pjesë të saj, që zgjat rreth katërmëdhjetë shekujsh, tejkalon pikërisht atë të cilën Islami qartë e thotë për vetveten dhe atë në të cilën Islami e njeh vetveten. Kuptohet se Hafiz Ibrahim Dalliu duke u ba-

mirë të shikohet në vetë gjendjen faktike, respektivisht në procesin e ngjarjes së religjionit, marrëdhënien dhe sjelljen religjioze të atij që beson. Pikërisht këtu religjioni dhe religjioziteti na jepen si *marrëdhënie* e njeriut ndaj Zotit, hyjnore dhe të shenjtës. Brenda marrëdhënies së tillë formësohen të gjitha marrëdhëniet tjera njerëzore, e tërë jeta njerëzore. Në realitet, thelbi i përjetimit autentik religjioz "sy më sy" me hyjninë, Transcedentin, Qenien e Andejshme, që është "diç krejtësisht tjetër", mund edhe të ngjajë në një përkushtim të plotë me anë të lutjes, *namazit*. Shih, p.sh.: Mir-e Eliade, *op. cit.*, f.61-85.

³⁸⁸ Askush, në realitet, nuk mund të hiqet nga situata historike që të mund në mënyrë mjaft të saktë të gjykojë për fenomenet e tilla vërtet historike dhe religjioze. E gjithë kjo mund të shpjegohet dhe të kuptohet, mendojnë shkencëtarët pozitivistë, me psikën e njeriut, historinë e tij, marrëdhënien ndaj vetvetes, ndaj të tjerëve, ndaj shoqërisë dhe kulturës në të cilën jeton. Nga ana tjetër, besimtari konsideron se ato fshehtësi përgjithmonë i janë dorëzuar Zotit dhe amshimit, dhe atë Zotit i cili "zbret" në këtëkohësinë njerëzore në mënyrë që njeriun ta ngrejë dhe ta vendosë në gjendjen e realizimit të amshuar, d.m.th. dashurisë. Ky është kthim në shtëpinë nga e cila njeriu dikur ka ikur dhe është humbur. Në bredhjen ka humbur lidhjet e veta me Mbështetësin, e ka harruar prejardhjen e vet. Duke kërkuar rrugëdalje nga kjo gjendje e mundimshme për të, ai ka dhënë shumë përgjigje të cilat gjithashtu janë humbur në pyetje të reja. Ka qenë i nevojshëm intervenimi i vetë Zotit. Rreth kësaj mënyre të interpretimit shih: \uro [u{nji}, *op. cit.*, f. 193-242; M. Eliade, *Istorijska verovanja i religijskih ideja*, Beograd 1991, f. 5-8, 53-100.

³⁸⁹ "Fjala *huden* asht verb 'masdar' qi don me thanë: I. Me të rrëfye udhen e drejtë. II. Me të rrëfye udhen e drejtë edhe me të dërgue më të." Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka...*, f. 31 (shënimi).

³⁹⁰ Për më gjerë shih: S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, "Allan & Unwin". London 1981; F. Schuon, *Understanding Islam*; po ai, *Kur'an*, në "Kur'an u suvremenom dobu", f. 683-722.

zuar në tërësinë e Kur'anit thirret në momente të cilat bëjnë që “shenjat” (âjât) të jenë si shenja shpëtimi, udhëzimi për besimtarin, siç janë pastërtia e mendimit dhe e veprimit (47:24). Po ashtu në një instancë tjetër si kusht për ta studiuar Librin e Shenjtë ai e merr edhe lutjen (40:60).³⁹¹

Përpos ajeteve në Kur'an vërejmë edhe nocione tjera të cilat kanë kuptime esenciale si dëshmi të ekzistimit të Zotit, si: *burhan*, *huxhxhe*, në domethënie të argumenteve:

“O njerëz, tanimë u ka ardhur argumenti nga Zoti juaj, dhe Ne ju shpallim Dritën e qartë...” (en-Nisa, 174)

Në këtë ajet fjala “*Burhan*” përpos kuptimit të Fjalës së Shenjtë, në tefsirin *Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit* vërejmë shpjegimin sipas të cilit edhe Muhammedi (a.s.) është argument, *burhan* i Zotit, i cili bën shpjegimin e fshehtësive të “shenjave” të Zotit.³⁹²

Kur'ani është Fjalë e Zotit e cila më tepër e thekson veprimin sesa idenë. Problemet e shtruar ai i zgjidh thuktë dhe me fjalë të qarta dhe në bazë të atyre zgjidhjeve, apo rregullave, urdhëron që ato të sendërtohen në vepër dhe atë në pajtim me besimin. Kur'ani nuk është vetëm Shpallje e së Vërtetës, por edhe udhërrëfyes për të arritur deri te ajo e Vërtetë:

“Ky është libri që nuk ka dyshim në të, është udhëzues për ata që janë të devotshëm.” (el-Bekare, 2)³⁹³

Zoti në të cilin besojnë muslimanët është All-llahu, Një, i Vetëm, i Cili në Shpalljen e Tij në mënyrë urdhërore i urdhëron të dërguarit:

“Thuaj: Ai All-llahu është Një!” (el-Ihlas, 1)

Ai i është i Gjallë, i Përjetshëm, i Cili iu shpall njerëzve, i Cili u foli njerëzve; nuk është Zot të cilin e zbuloi mendja e as filozofia. Gjithashtu, Ai nuk është Zot të cilin e definon logjika:

“All-llahu është Një, nuk ka zot tjetër përveç Atij. Ai është mbikëqyrës i përhershëm dhe i përjetshëm. Atë nuk e kap as kotje as gjumë, gjithë çka ka në qiej dhe në Tokë është vetëm e Tij. Kush mund të ndërmjetësojë tek Ai pos me lejen e Tij? E di të tashmen që është pranë tyre dhe të ardhmen, nga ajo që Ai di të tjerët dijnë vetëm aq sa Ai ka dëshiruar. Kursija e Tij përfshin qiejt dhe Tokën, kujdesi i Tij ndaj të dyjave nuk i vjen rëndë. Ai është më i Larti, më i Madhi.” (el-Bekare, 255).

Për shkak të rëndësisë dhe shumëkuptimësisë së këtij ajeti, Dalli u atë e komenton duke e ndarë në tërësi kuptimore.³⁹⁴ Prej problemeve të komentimit vërehet paaftësia e gjuhës që ta shpjegojë transcendencën sepse vetë gjuha është një nga argumentet, *ajet*, po nga Ai Krijuesi i Vetëm, i cili e ka dhënë atë si mjet që njerëzit të kuptohen mes veti. Sepse, gjuha është e aftë ta shprehë të matshmen, të manifestuarën, kurse vetëm ta para-lajmërojë atë tjetrën, thelbësoren, atë që s'matet.

All-llahu është Një, nuk ka rival, sepse është *ehadun*. Ai largon dyshimin, bën lehtësimin e madh duke treguar në atributet e Veta, në kujdesin ndaj gjithësisë dhe njohjes së sekretit. Besimi në All-llahun (xh.sh.), *tevhidi*, bëhet botëkuptim që përfshin besimin, moralin, të drejtën, ritet dhe ndryshimet e mendimeve.

³⁹¹ Shih: shpjegimin e kaptinës *El-Bekare* në *Ajka....*, fq. 56-58.

³⁹² *Ibid.*, f. 959-960.

³⁹³ Për shpjegimin më të gjerë të këtij ajeti shih: *ibid.*, f. 30.

³⁹⁴ *Ibid.*, f. 392-396.

Besimi në peygamber

Tefsiri *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit* çështjen e peygamberisë e përcjell në kontekstin e dimensionit (meta)historik. Sa i përket dimensionit metahistorik është më se e vërtetë se Dalliun edhe pse e mundon ky dimension i rëndësishëm, përsëri kënaqet me prezentimin sipërfaqësor të kësaj teme, por fjalët si “i Dërguari është i edukuar me edukatë hyjnore”, “drejtpërsëdrejti i përcjellur nga Zoti”, “prezenton vetëm atë që Zoti i thotë dhe i shpall”, “flet pa dyshim rreth çështjeve të Zotit dhe rregullave fetare”, “komunikon me Zotin”, “di për Ahiretin dhe shkon në Mi’raxh”³⁹⁵ edhe pse nuk janë shpjeguar deri në fund, sërish dëshmojnë thellësi teologjike. Dalliun jo vetëm që i beson si besimtar dhe si mufessir peygamberisë, por ai rolin e peygamberëve të quajtur “*tarikatu-l-enbija*” përpiqet ta prezentojë si një fuqi lidhëse ndërmjet asaj të pathënës dhe të thënës për fenë.³⁹⁶

I dërguari i Zotit paraqet lidhjen ndërmjet Perëndisë dhe njeriut, ndërmjet shpalljes dhe arsyes. “All-llahu është drita e qiejve dhe e tokës, drita e Tij ndriçon mbi të Dërguarin, e ky i fundit e ndriçon njerëzimin... Dije se ndërmjetësimi (*shefa’at*) (si funksion profetik) ka bërthama, pemë dhe fryte; bërthamat e tij janë dituria, pemët e tij janë veprat ndërsa frytet janë shpëtimi në amshim; sepse peygamberët i udhëzojnë njerëzit në këtë jetë... dhe nëse njerëzit veprojnë në pajtim me atë që e kanë dëgjuar... atëherë ata kanë përgatitur për vete fitimin, e frytet do t’i pranojnë Ditën e Gjykimit”. Pjesën ndërmjetëse të cilën Muhammed Ikbali ua cakton peygamberëve është që ta përgatisin terrenin për “lindjen e intelektit induktiv... që në vete e bën njeriun zotërues të mjedisit të tij”. Në realitet puna e tij ndikon jo më tepër se në kontrollimin e forcave të jetës kolektive, dhe thënë më mirë, ai vetë i takon një stadi më të hershëm të evolucionit njerëzor! Prandaj, në Islam paraqet ide të lartë dallimi i “finalitetit të institucionit të peygamberisë”.³⁹⁷

Një problem të hapur dhe mjaft të diskutuar paraqet çështja se në çfarë mënyre peygamberi është bërë i aftë për detyrën e tij, se a duhet marrë parasysh parakushtet dhe mjediset apo jo. Sipas Muhammed Abduhusë, për këtë duhet falënderuar fatit të mirë për posedimin e një talenti të veçantë natyror në bazë të të cilit një peygamber “i tejkalon kufijtë e kësaj bote dhe tjetrës... dhe kupton se jeta tjetër është më e mirë se kjo”. Megjithatë, nuk është e pranueshme ideja se shpallja do të mund të pranohej me përpjekje (*iktisab*), thua se gjeniu profetik është ndonjë mundësi në natyrën njerëzore, me zvillimin e thjeshtë të së cilës çdo njeri do të mund të bëhej peygamber.³⁹⁸ Ngjashëm, Muhammed Reshid Rida e përçmon pikëpamjen se njeriu, sado i talentuar qoftë, vetvetiu do të mund të fitonte informata për botën tjetër. Për profetët izraelitë është e qartë se profecia paraqiste një aftësi të fituar, meqë shumica prej tyre ishin këngëtarë apo muzikantë, por kjo vetëm e nënvizon jopërshtatshmërinë e tyre! Peygamberi i vërtetë tërësisht është i varur nga kumtimet e shpallura nga Zoti, deri te të cilat nuk mund të arrihet në tjetër mënyrë³⁹⁹. Ndryshe nga kjo, sa i përket përgatitjes së dërgimit të Muhammedit (a.s.) si Peygamber në periudhën para-*vahjore*, kaptina kur’anore *el-Inshirah* tregon për një përgatitje fizike dhe metafizike të tij ose, thënë në mënyrë

³⁹⁵ Shih p.sh.: *ibid.*, f. 92-93, 96, 109-113 e tutje.

³⁹⁶ Shih: Fazlur Rahman, *op. cit.*, f. 33-37.

³⁹⁷ Re{id Hafizovi}, *O na-elima islamske vjere*, f. 155-179.

³⁹⁸ Shih: S.H. Nasr, *Ideals and Realities in Islam*, f. 77-78.

³⁹⁹ *el-Wahj el-Muhammedi*, f. 13.

metaforike, mbi të është bërë intervenim kirurgjik për ta pastruar nga çdo mendim i lig.⁴⁰⁰

Në rrjedhat e mendimit të modernitetit profeti në rend të parë është një edukues i cili jep udhëzim për të cilin njerëzit kanë nevojë të jashtëzakonshme. Drejt këtij qëllimi ai mbetet njeri si të tjerët dhe nuk metamorfizohet në ndonjë figurë të hyjnizuar, dhe atë për arsyt vijuese:

a) se mos porosia hyjnore duhet pranuar në bazë të efekteve impulsive të llojit mbinatyror: Njeriu duhet ta zgjedhë atë si udhëzues në pajtim me aftësitë e veta:

“Thuaj: Unë jam një njeri sikur edhe ju, që po më shpallet se Zoti juaj është - Një Zot...” (el-Kehf, 110)

b) për shkak se banorët e tokës janë njerëzit, i dërguari duhet të jetë njëri nga ata (e jo p.sh. një qenie engjëllorë: krh. s. 17 : 96 / 94). Për më tepër, nga kjo rrjedh se ai nuk është përgjegjës vetëm për dorëzimin e porosisë hyjnore (siç është detyra e postierit t’i dorëzojë letrat), por gjithashtu ai duhet të paraqesë mishërim të udhëzimit hyjnor - me qëllim që t’u japë shembull njerëzve me mënyrën e tij të jetesës se ky udhëzim është i realizueshëm.

“Kurse njerëzit kur u vinte shpallja i pengonte t’i besojnë vetëm ajo që thonin: ‘A na paska dërguar All-llahu një njeri si profet?’” (el-Isra, 94)

Në fund, do të ishte mirë të përmendet edhe vlerësimi lidhur me dogmën klasike të asaj që Muhammedi (a.s.) është “vula e profetëve” dhe çështjen e vjetër të identitetit apo dallimit mes *nubuvves* dhe *risales*. Pas Muhammedit (a.s.) *nubuvveti*, d.m.th. ‘personaliteti’ si faktor vendimtar dhe më i rëndësishëm është mbyllur, ndërsa *risale*, d.m.th. ‘ideologjia’ e shkruar në Kur’an, na është lënë neve. Sa ka të bëjë kjo me të tashmen më së miri shihet nga fakti se në botën e sotme nuk ekziston lufta midis personaliteteve por midis ideologjive, jo midis individëve por midis sistemeve të jetës. *Nubuveti* dhe *risale* qëndrojnë së bashku; njëri nuk mundet pa tjetrin. Nëse pas pranimi të shpalljes pejgamberi do të qëndronte i fshehur pas kamares, *nubuveti* i tij do të ishte i pakuptimtë. *Nubuveti* dhe *risale* janë dy anët e një të vërtete të njëjtë: njëra paraqet fuqinë e saj, e tjetra praktikën.⁴⁰¹

Besimi në Ditën e fundit

Ndër kushtet e besimit të plotë islam është edhe besimi në “gjallninë mbas vdekjes”⁴⁰² ose besimi në Ditën e Fundit, *jeum-ul-ahire*, Ditën e ringjalljes, *jeum-ul-kijame*: “... kush besoi prej tyre All-llahun dhe botën tjetër dhe bëri vepra të mira, ata e kanë shpërblimin te Zoti i tyre...” (el-Bekare, 62).

Eskatologjia muslimane që nga vdekja e Pejgamberit (a.s.) e deri në fundin e botës prezentohet nëpërmjet periudhës përfundimtare historike, *ahiri zeman*, asaj kaluese, *zaman berzehij* dhe periudha e situatës ringjallëse eskatologjike, *jeumu-l-kijame*. Të gjitha këto periudha janë pjesë përbërëse të të njëjtit proces shpirtëror i cili zhvillohet në më tepër nivele të ekzistimit dhe brenda perspektivave të shumëfishta shpirtërore. Sipas Kur’anit, vdekja nuk është një sekret, as gjumë e harresë, por një periudhë e kalimit nga një jetë në një jetë tjetër e ajo periudhë paraqet një pjesë të rëndësishme të rendit të kësaj bote. Njeriu për veprat të cilat i bën në këtë jetë doemos duhet të shpërblehet, ndërsa ahireti është vendi i vetëm ku bëhet shpërblimi për veprat e mira

⁴⁰⁰ Për më gjerë shih: Ismail Hakkı Bursevi, *op. cit.*, v. 10, f. 461-466.

⁴⁰¹ Për më gjerë shih, Re{id Hafizovi}, *Ibn Arebijevu filozofsko-teolo{ko u-enje o Logosu*, f. 121-135.

⁴⁰² Hafiz Ibrahim Dalliu, *Besimi islam*, f. 40.

dhe ndëshkimi për të këqijat. Vdekja paraqet vijën kufitare mes kësaj bote dhe botës tjetër.⁴⁰³ Caktimin dhe vendin, kohën e vdekjes askush nuk mund ta dijë. Sa i përket Kur'anit, ai në mënyrë bindëse flet për këtë çështje duke filluar nga vetë fenomeni i vdekjes, momentet që kanë të bëjnë me llogarinë e deri te amshimi. Kështu, në Kur'an fjala *jeumu-l-ahire* përmendet shumë herë. Një ndër temat në të gjitha shpalljet hyjnore është ajo e vdekjes, pavarësisht nga mospajtimet që kanë të bëjnë me ringjalljen, riinkarnimin, vazhdueshmërinë e shpirtit, ndëshkimin/llogarinë etj. Leksikografia kur'anore prezanton argumente racionale të cilat vdekjen e përhershme e vënë në lidhje të pashkëputshme me jetën në këtë botë. E para, vdekja nuk ka të bëjë vetëm me qeniet njerëzore apo frymore⁴⁰⁴ në përgjithësi por me çdo gjë të krijuar, gjë e cila vazhdimisht paraqitet para nesh: "*Ai gjallëron tokën pas vdekjes së saj*". (er-Rrûm, 19); "*Ne me te ngjallim truallin e vdekur...*" (Kâf, 11). E dyta, vdekja si kërkesë njerëzore: "*Ku ta kisha atë fat, tha ajo, e të kisha vdekur...*". (Merjem, 23). E treta, vdekja si përgjigje racionale: "*A është njëlloj ai, i cili ka qenë i vdekur e Ne e kemi ngjallur...*" (el-En'am, 122); "*ti nuk mund t'i thërrasësh të vdekurit...*" (en-Neml, 80). E katërta, vdekja shkakton hidhërim: "... dhe vdekja do t'i vijë nga të gjitha anët e nuk do të vdes..." (Ibrahim, 11). E pesta, momenti i vdekjes i paraqitur në gjumë: "*Dhe Ai është, i cili natën ju bën si të vdekur...*" (el-En'am, 60); "*All-llahu merr shpirtrat në momentin e vdekjes së tyre si edhe ata që nuk kanë vdekur në gjumë...*" (ez-Zumer, 42).⁴⁰⁵ Nga ana tjetër, asnjë disiplinë shkencore e as filozofia, edhe pse shkencëtarët e filozofët⁴⁰⁶ kjo çështje i ka preokupuar seriozisht, nuk janë në gjendje të japin shpjegim për dukurinë e vdekjes, në mënyrë siç e bën atë Shpallja. Kjo problematikë është shtjelluar në pothuajse të gjitha tefsiret, d.m.th. edhe te *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*. Në vazhdim po e japim interpretimin e ajetit për të cilin te Dalliuh bëhet vetëm argumentimi i ekzistimit të Zotit, duke e parë mjerimin e njeriut dhe dobësinë e tij: "*Si mundeni ta mohoni All-llahun ju që keni qenë të vdekur dhe ju ka ngjallur, pastaj ju vdes dhe prapë ju ringjallë dhe mandej te Ai do të ktheheni.*" (el-Bekare, 28)

Ky ajet momentin e vdekjes e prezanton duke e thirrur njeriun që të jetë në kontakt të përhershëm me krijimin e vet qenies së tij dhe madhësisë së Zotit i cili pandërprerë ia paraqet fuqinë e Vet, si besimtarit po ashtu edhe jobesimtarit duke pyetur se si kanë mundësi ta mohojnë Atë? Dalliuh thotë: "Çudi e madhe m'u ba kjo punë, asht larg mendjes, se ai Zot ju ka ngjall juve tue qenë të vdekët ndepër korrizë të prindve..." Me këtë ai tregon se çdo gjë e krijuar ka qenë hiçgjë, e dobët, e vdekur ndërsa Zoti e krijon,

⁴⁰³ Mustansir Mîr, *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, İstanbul 1996, f. 157; Ali Ünal, *Kur'anda Temel Kavramlar*, f. 248-250; Ali Husein, *Felsefetu Ikbâl*, Damask 1986, f. 123-143.

⁴⁰⁴ Shih: İsmail Hakkî Bursevî, *op. cit.*, f. 138.

⁴⁰⁵ el-Al-lame er-Ragib el-İsfahani, *Mufredatu-l-fazil Kur'an*, Damask 1992 / 1412, f. 781.

⁴⁰⁶ Vdekja mbetet nyje e pyetjeve thellësisht ontologjike, antropologjike dhe historike-sociologjike. "Vepra dhe akti i vetëm i lirisë së përgjithshme është vdekja dhe atë pikërisht vdekja e cila nuk ka vëllim dhe plotësi të brendshme, sepse ajo që mohohet, ajo paraqet pikën e paplotësuar të vetësisë absolutisht të lirë; d.m.th., ajo është vdekja më e ftohtë, më e cekët e cila mund të krahasohet me një gllënkë ujë." (G.W. Hegel, *Fenomenologjia duha*, Zagreb 1955, f. 319)

"Njeriu është vetëm projektim dhe mundësi. Ai jeton në botën e cila më në fund i zbulohet si jo-vendlindje. Pikërisht për këtë shkak vetëdija për vdekjen ia ngushton mundësitë. Në të vërtetë vdekja i afrohet si kanosje e pamundësisë për të qenë më, mos të qenit më në botë. Prandaj njeriu është "qenie për vdekje". (M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1988, f. 287.)

e ushqen, i jep mendje, arsye... Më në fund, njeriu ballafaqohet me momentin e parë të vetvetes, mirëpo jo si ka qenë i pastër, por pas lirisë dhe rritjes, veprimit, me vdekjen e fundit për çka në ajet thuhet “*thumme juhjikum*”, që dtth. “*prapë ju ringjallë*” dhe “*te Ai do të ktheheni*” “në gjallni të vërtetë ku Zoti do të ju api aso të mirash qi s’i keni pa e ndigjue kurrë”.⁴⁰⁷

Çasti i vdekjes paraqet një pastërti të përsëritur që më parë kur njeriu para krijimit ka dëshmuar Zotin, e i njëjti çast përsëritet me përfundimin e jetës në këtë botë, kur njeriu do të ballafaqohet me momentet më të pastra, siç është besimi në Zotin Një, dëshmia e veprave të bëra dhe drejtësia e gjykimit të tyre, bashkimi i besimtarëve si robër të pastër:⁴⁰⁸

“Ata nuk e çmojnë All-llahun ashtu si duhet çmuar Atë; kurse tërë toka në ditën e gjykimit do të jetë në duart e Tij... dhe do t’i fryhet surit dhe do të mbesin në vend gjithçka që ka në qiej edhe në tokë, përveç atyre që do All-llahu; pastaj së dyti do të fryhet në sur dhe ata menjëherë të ngrihen dhe të presin... do të sillen profetët dhe dëshmitarët dhe të tërë do të gjykohen me drejtësi, atyre nuk u bëhet padrejtësi. Dhe secilit do t’i jipet çka ka punuar, sepse Ai e di se çka punojnë... fjala e dhënë për dënim, qëmoti zbatohet ndaj mosbesimtarëve. Kurse ata të cilët i janë frikësuar Zotit të vet, do të shtihen në xhennet në grupe.” (ez-Zumer, 67-73)

Takimi me vdekjen ose paraqitja e vdekjes njeriut është ndër momentet më të vështira. Jo vetëm për njerëzit e zakonshëm, por kjo është vërejtur edhe te profetët kur shohim nga lutjet e tyre drejtuar Zotit në të cilat kanë kërkuar lehtësim duke thënë: “O Zot, na e lehtëso çastin e vdekjes”.⁴⁰⁹ Megjithëse momenti i vdekjes është i vështirë, Zoti me madhërinë e Vet ia paraqet besimtarit besimin duke ia garantuar shpërblimin që edhe këtë vështirësi ai ta tejkalojë me anën e besimit të plotë në Zotin Një. Besimtarit jo vetëm që i lehtësohet ky moment, por në Kur’an atij i garantohen dhurata dhe shpërblime të mëdha nga Zoti dhe shëtitja në Parajsë që, sipas fjalëve të Pejgamberit (a.s.): “as syri e ka parë, as veshi dëgjuar, e as që ka mund t’ia marrë mendja”. E momenti më i rëndësishëm që do t’i jepet si shpërblim besimtarit do të ishte takimi me Rabb-ul-Aleminin.

Kadaja dhe Kaderi

Çështja e *kadasë* dhe *kaderit*⁴¹⁰ (paracaktimit dhe caktimit) dhe ajo e vullnetit të lirë janë ndër çështjet që kanë krijuar një sërë mendimesh të ndryshme në mesin e teologëve dhe filozofëve muslimanë. Duke u bazuar në të është ardhur deri te krijimi i rrymave të ndryshme ose disiplinave të ndryshme ndër ekzegjetët e shumtë, e sidomos ndër kelamistët. Para se t’ia fillojmë me shtjellimin e kësaj teme do të nisim me një ndodhi e cila ka filluar që në vitet e para të kalendarit islam. Kur në vitin 17 hixhrij halifi Umer ibnu’l Hattabi (r.a.) i urdhëron ushtirisë muslimane që të largohet nga Damasku, ku ishte paraqitur një sëmundje ngjitëse, Ebu Ubejd b. el-Xherrahu iu drejtua halifit me fjalët: “A je duke ikur nga kaderi (paracaktimi) i All-llahut?” Përgjigjja e Umer ibnu’l Hattabit

⁴⁰⁷ Shih: *Ajka...*, f. 79-80. Po ashtu: E.M.Hamdi Yazçr, *op.cit.*, v.1, f.244-246.

⁴⁰⁸ Shih p.sh.: *Ajka...* komentit i ajeteve el-Bekare 126, 174, 232, 254; Âli Imran 9, 25, 30, 106; en-Nisa 141; el-En’am 22 etj.

⁴⁰⁹ Shih: Kur’an, el-Haxh 1-3.

⁴¹⁰ Interpretimi i këtyre termave si në aspektin terminologjik, po ashtu edhe në atë etimologjik, në tefsirin e Hafiz Ibrahim Dallit bëhet në mënyrë sipërfaqësore, ngase, siç dihet, kjo temë që nga paraqitja e Islamit e deri në ditët tona është e përshkuar me një tautologji. Për sqarime të mëtejme të këtyre termave shih: Nerkez Smailagi, *Leksikonislama*, f. 305; Xhemil Saliba, *el-Mu’xhemul felsefi*, v. II, Bejrut 1994, f. 186-188.

(r.a.) ishte shumë kuptimplote: “Po, nga kaderi i All-llahut sërish ik te kaderi i All-llahut”.⁴¹¹

Vullneti hyjnor me forcën e imperativit ontologjik *gjithmonë dëshiron* vetëm të mirën si të tillë, ndërsa shikuar nga perspektiva e botave kozmike, Zoti nuk e do të keqen si të tillë, për shkak se e keqja si mundësi e qenësisë është e pamundur, por Ai e dëshiron të keqen vetëm si pjesë përbërëse e të mirës, respektivisht derisa çdo e keqe në fund të derdhet në ndonjë formë ekzistenciale të së mirës. Kësisoj, zbulojmë kujdesin e dyfishtë të Vullnetit krijues dhe veprues hyjnor: atë ontologjik, paracaktues që *gjithmonë* synon nga e Mira si e tillë dhe kujdesin moral, brendakozmik, brendahistorik i cili lejon çfarëdo mundësie ekzistenciale, madje edhe atë të gabueshmen dhe të ligën, në udhën e sendërtimit të plotë të së mirës.⁴¹²

Kështu, Zoti apo Vullneti hyjnor lejon disa mundësi negative të botës, në mesin e të cilave e keqja dhe mëkati paraqesin mishërimin e tyre, që do të thotë se këto mundësi negative nuk janë rezultat i vullnetit absolut hyjnor, por prodhim i vullnetit të lirë njerëzor. Nga ana tjetër, liria njerëzore nuk është diçka në vete krejtësisht e ndryshme dhe e pavarur nga Vullneti absolut njerëzor, por ajo shpreh vetëm një formë më të përsosur të përdorimit të Vullnetit absolut hyjnor dhe atë të përdorimit në mënyrë të lirisë si një nga vetitë themelore të natyrës mbipersonale të Zotit dhe asaj personale të njeriut. Duke e pranuar natyrën e vet themelore nga vetë Shpirti hyjnor, njeriu njëkohësisht i pranon edhe të gjitha vetitë brenda natyrës së saj, të krijuara por analoge me ato veti të cilat e stolisin atë natyrë hyjnore. Njeriu është qenia e vetme në botat kozmike e cila ka lirinë dhe mundësinë e zjedhjes së lirë dhe të drejtimit të vullnetit të vet personal në këtë apo atë veprim ekzistencial. Mirëpo, krahas asaj lirie ai ka edhe përgjegjësinë e plotë për veprimin e vet i cili, megjithëse nuk është rezultat i vullnetit të tij veprues, nuk paraqet gjë tjetër pos kurorë të zgjedhjes së tij të lirë (*el-ihitjâr*) dhe i meritës së tij të lirë (*el-iktisâb*). Zgjedhja, merita dhe përgjegjësia të cilat rrjedhin që aty, na japin për të drejtë të përfundojmë se liria e njeriut apo vullneti i lirë njerëzor ka fytyrë të dyfishtë ekzistenciale: njëra e dëgjueshme dhe mirëdashëse e tjetra e padëgjueshme dhe mëkatore. Meqë liria e njeriut nuk është gjë tjetër pos përshtatje e natyrës personale me atë hyjnoren, e lirisë personale me atë hyjnore dhe e vullnetit personal me atë hyjnor, atëherë për vullnetin e lirë të njeriut mund të thuhet se është i vërtetë vetëm në rast se me veprimet e veta merr pjesë, më pak a më shumë, në mënyrë më të përsosur a më pak të përsosur, në Vullnetin absolut hyjnor, në Lirinë e pakufishme dhe të amshuar të Shpirtit hyjnor. Me ikjen nga ajo njeriu nuk bëhet i lirë, siç ia merr mendja shpesh herë, por bëhet i burgosur i lirisë së vet, i kapur në rrjetin e aderencave të shumta ekzistenciale të vullnetit të vet të lirë jokonsekuent, të prishur nga vesi, mëkati dhe ligësia:

“Çdo e mirë që të ndodhë është prej All-llahut, kurse të papriturën e ke prej vetvetes...” (en-Nisa, 79)

Vetëm me përputhjen e vërtetë dhe të plotë të vullnetit personal me Vullnetin e amshuar hyjnor njeriu bëhet vërtet i lirë, meqë bëhet pjesëmarrës në thellësitë dhe hapësirat e papërfytyrueshme të Lirisë hyjnore; vetëm në atë mënyrë njeriu bëhet i mirë dhe i

⁴¹¹ et-Taberi, *Tarihu-l-umem ve-l-muluk*, v. II, Kajro 1357/1939, f. 158-159; Ibnu'l Ethir, *El-Kamil fi-t-Tarih*, v. II, Kajro 1349 h., f. 392.

⁴¹² Shih: Ebu'l Mu'in Mejmun bin Muhammed en-Nesefi, *op. cit.*, f. 20-28; Muhammed bin Omer b. Husejn Fahrudin er-Razi, *el-Muhassal*, f. 150-156.

përsosur; vetëm me përputhjen e natyrshme të urtësisë së vet, të mendjes së vet me urtësinë dhe shpirtin e Qenies hyjnore njeriu bëhet vërtet shpirtërisht i çiltër.⁴¹³ Nga kjo nënkuptohet qartë se edhe për vullnetin e njeriut dhe për lirinë e veprimit të tij ekziston një hapësirë e lirë, dhe që për çdo gjë të bërë në atë hapësirë të lirë ai mban edhe përgjegjësinë e vet. Feja njeriut ia përshkruan kryerjen e obligimeve të caktuara, respektivisht ndalimin e veprimeve tjera dhe këtu paraqitet pyetja e përgjegjësisë njerëzore. Natyrisht se feja çdo veprim të njeriut e përcjell me atë duke e shpërblyer ose ndëshkuar, si për veprat e veta individuale, po ashtu edhe në rrethin shoqëror ku ai jeton e vepron.

Paracaktimi dhe caktimi ose *kadaja* dhe *kaderi* janë po ashtu një ndër kushtet themelore të besimit të plotë islam. Në vijim po japim dy ajete të cilat flasin për këtë çështje:

“Ai i ka çelësat e të gjitha fshehtësive, ato i di vetëm Ai...” (el-En’am, 59)

“... Ai di se kush ku do të qëndrojë dhe ku do të varroset...” (Hud, 6)

Ajetet që flasin për gjithëdijen e Zotit janë të shumta dhe shpesh kanë lënë hapësirë për interpretimin e tyre të ndryshëm, me ç’rast është apostrofuar sidomos momenti i lirisë së vullnetit të njeriut. Sa u përket vetë muslimanëve, çështja e parë në të cilën u kundërshtuan teologët muslimanë është çështja e paracaktimit dhe liria e vullnetit, si dhe çështja e mëkatit i cili nuk është penduar, që solli deri te paraqitja e rrymave të ndryshme si xheberinjët, kaderinjët dhe mu’tezilitët.⁴¹⁴

Interpretimi i paracaktimit se Zoti (xh.sh.) e di çdo send është moment që nuk guxon të mohohet dhe njëkohësisht shumë i vërtetë, me një qartësi shumë të dukshme (*mubinen*) po nëse këtë çështje e shqyrtojmë ose e përcjellim me sqarimet e ajeteve të tjera që flasin për këtë, ku njëkohësisht njeriut i paraqiten liri të shumta. Kjo po ashtu bëhet edhe më e qartë me ndalimet dhe urdhrat që i paraqet Zoti.⁴¹⁵

Siç thamë, përpos mendimit të lartshënuar dhe interpretimit të lirë të ekzegjetëve, sërish ajetet janë ato që në mënyrën më të qartë dëshmojnë lirinë e vullnetit dhe të vendosjes:

“... Nga Unë do t’u vijë një udhërrëfim dhe kush pason përdhjen Time nuk do të frikësohet e as nuk do të pikëllohet.” (el-Bekare, 38)

“Shpenzoni për hir të All-llahut, por vetveten mos e çoni në shkatërrim, dhe bëni mirë. All-llahu njëmend i do punëmirët.” (el-Bekare, 195)

⁴¹³ Shih: Ebu’l Mu’in, *op. cit.*, f. 205; Muhammed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, Sarajevo 1979, f. 80-85.

⁴¹⁴ Këto ishin shkaqet e shkëputjes midis Hasanu-l-Basriut dhe nxënësit të tij Vasil Ibn Atasë, i cili themeloi shkollën Mu’tezilite. Sidoqoftë, shumica e dijetarëve në fillim të Islamit, në mesin e të cilëve edhe Hasanu-l-Basriu, mësonin se njeriu është i lirë në veprimet e veta nëse ato rrjedhin nga detyria dhe vullneti i tij personal. Ata nuk e pranonin qëndrimin e Xheberinjve, të cilët besonin se njeriu nuk është aspak më i lirë në veprimet e tij të vullnetshme se ç’është dega e cila lëkundet nga era. Xheberinjët ishin ithtarë të paracaktimit të plotë, të cilët njeriut nuk i pranonin kurrfarë lirie në veprimet e tij. Përkundër tyre, lëvizja e a.q. kaderije mësonte lirinë e plotë të vullnetit njerëzor. Mu’tezilitët drejtpërsëdrejti lidhen me tezat e kaderinjve dhe më tutje i zhvillojnë ato. Ata nisen nga fakti se njeriu ka liri të pakufishme të vullnetit për veprat e tij dhe se vetë ai është krijues i veprave të veta. Po të mos ishte kështu, konsiderojnë mu’tezilitët, do të ishte e padrejtë që njerëzit të thirren në përgjegjësi për veprat e tyre. Shih p.sh.: Kemal Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*.

⁴¹⁵ Shih p.sh.: Hafiz Ibrahim Dalliu, *Mësime teorike dhe praktike të moralit islam* (përkthim), f. 33-34 (shënimi).

“All-llahu askë nuk e ngarkon përtej mundësive të veta. Është në dobi të tij e mira që e bën, kurse e keqja në dëm të tij...” (el-Bekare, 286)

Ajetet e lartshënuara qartë e prezantojnë vullnetin e lirë të njeriut, duke ia ruajtur thelbin e hershëm dhe dinjitetin të cilin ia dha Zoti. Natyrisht, në këto ajete nuk ka kuptime apo domethënie utopike, e as devijime që njeriun e nënshtrojnë të jetë në kundërshtim me vetë dëshirat e arsyeshme personale.

Pra, ekziston edhe gjithëdija dhe caktimi i Zotit, edhe liria e vullnetit të njeriut në një rreth të caktuar, të cilat ne nuk mund t'i shpjegojmë ashtu siç do të dëshironim.

Tragjedia e njeriut bashkëkohor është në atë se ai dëshiron që në mënyrë të dukshme t'i njohë të gjitha fshehtësitë e gjithësisë. Edhe pse është i lirë, faktikisht askush nuk ia mohon e as që ia pengon, sërish enigma më e madhe mbetet ajo e ashtuquajtura pamundësi e tij.

Në vazhdimësi të kësaj si moment në vete na paraqitet edhe ligji i kauzalitetit⁴¹⁶ (shkak-pasojë). Duke folur mbi këtë çështje, natyrisht se nuk guxojmë t'i harrojmë ajetet e Zotit të cilat flasin për *iradei kul-lijje* (vullneti i gjithmbarshëm) dhe *iradei xhuz'ijje* (vullneti i pjesërishëm)⁴¹⁷:

“Ai është udhëzimi i All-llahut ku Ai udhëzon kë të dojë nga robërit e Vet. Po nëse ata i bëjnë tjerë shokë Atij, me siguri do t'u shkojë kot ajo çka bëjnë” (el-En'am, 88)

Ajeti i lartshënuar, si dhe shumë ajete të tjera, përqëndrohen në *iradei kul-lijje* të Zotit, por kjo nuk do të thotë se liria e njeriut është çështje e kontestueshme, sepse ajetet tjera përsëri paraqiten në formë tjetër, si p.sh.:

“... e vërteta është nga Zoti juaj, prandaj kush të dojë - le të besojë, kush të dojë - le të mos besojë...” (el-Kehf, 13)

Me vullnet të Zotit, kur është në pyetje njeriu, nënkuptohen kushtet e lindjes së tij, rrjedha e përgjithshme fizike dhe psikike e jetës së tij dhe zgjatja natyrore e saj. Në kuadër të këtij caktimi të përgjithshëm, njeriu e ka vullnetin e vet të lirisë, që në bazë të arsyes dhe të instinktit ta dallojë të mirën nga e keqja dhe të vendosë të shkojë rrugës e cila i sjell shpëtim e lumturi.

Pavarësisht se a e kuptojmë çështjen në këtë apo atë mënyrë, mbetet e sigurt se sipas Kur'anit, All-llahu i ka caktuar ligjet sipas të cilave zhvillohen gjërat në gjithësi. Sipas atyre ligjeve të përsosura çdo gjë në natyrë krijohet dhe zhduket, ndryshon dhe merr format më të ndryshme. Këto ligje nuk paraqesin asgjë tjetër pos pasqyrim të vullnetit të gjithmbarshëm të Zotit. Mirëpo të tilla nuk janë vetëm ligjet të cilat i kemi njohur deri më tani në bazë të përvojës, sepse përpos këtyre ligjeve ekzistojnë edhe ligje të tjera të cilat nuk jemi në gjendje t'i njohim.⁴¹⁸ Rezultat i veprimit të ligjeve të tilla të padukshme është edhe ajo që ne e quajmë parapërcaktim. E gjithë kjo është reflektim dhe shprehje e *iradei kul-lijjes*, të cilën ne nuk mund ta kuptojmë në tërësi pikërisht për shkak se njohim vetëm një pjesë të atyre ligjeve hyjnore që sundojnë në gjithësi. Sipas kësaj, All-llahu me *iradei kul-lijjen* e Tij ia ka caktuar njeriut një rreth të veprimit të lirë, ashtu që në marrëdhënie të caktuara, vullneti i njeriut përputhet me rrjedhën e kauzalitetit dhe ashtu bëhet shkak që shpie drejt një pasoje të caktuar.

⁴¹⁶ Shih: Xhemil Saliba, *op. cit.*, v. I, f. 642-650.

⁴¹⁷ Për këta dy terma shih: p.sh., Kemal Işık, *op. cit.*, f. 38-40. Për *iradei xhuz'ijje* shih p.sh.: en-Nesefi, *Tebisiretu-l-Edil-le fi Usuli-d-din I*, Ankara 1993, f. 9, 27; po ashtu Xhemil Saliba, *op. cit.*, v. I, f. 57-62.

⁴¹⁸ Shih: *op. cit.*, f. 33-34, 39, 41-42 (shënimet); po ashtu Ajka..., f. 97, 285.

Pra, udha për zgjidhjen e çështjes së domethënies së parapërcaktimit dhe të caktimit në interpretimin e Hafiz Ibrahim Dalliut më tepër paraqitet në formën e bukurisë së pyetjes, sesa si thellësi e përgjigjes. Natyrisht, këtë çështje shumë të rëndësishme, si çështje e cila është pjesë përbërëse e bazave të fesë, ose e besimit të plotë, ai e shtjellon duke u bazuar në besimin pa dyshim.

Kur'ani sot - refleksioni shkencor

Çdo Libër i Shenjtë është i ngarkuar me ambivalencë e cila buron nga një hapësirë e dhënë e kohës (karakteri i tij 'tokësor') dhe synimi të ofrojë informatë transcendentë dhe vlera të amshueshme për besimtarin e çfarëdo moshe (aspekti i tij 'qiellor'). Pasojë e kësaj të dhëne kontradiktore për interpretuesin i cili dëshiron të ketë paqe me kohërat, është të futet në apologjetikë me qëllim të dëshimit se Libri i Shenjtë në mënyrë të duhur i plotëson nevojat e së tashmes, si materiale ashtu edhe shpirtërore. Rrjedhimisht, transcendentja duhet të bëhet aktuale.

Karakteristikë e Kur'anit është se Zoti në të bën sheshëzimin e sekreteve në mënyrë josekrete, jo në kuptimin e asaj që merr karakter kohor, por që për çdoherë fiton një risi të veçantë, e cila krijon fuqi, vërteton besimin dhe edukon frymën e kuptimit shkencor të Kur'anit. Urdhrrat kur'anore janë të vendosura dhe asnjëherë nuk ekziston fuqi e cila mund të zbulojë të kundërtën që do ta zhdukte kuptimin esencial që ka të bëjë me besimin në Zotin (xh.sh.), por vetëm paaftësinë e njeriut dhe dobësinë e tij e cila është e ndërlidhur me vetë natyrën që ka.⁴¹⁹

Për ta kuptuar më mirë rolin dhe domenin e shkencës dhe të Shpalljes duhet doemos ta dijmë se ekzistojnë dy lloje shpalljesh: e drejtpërdrejtë dhe e tërthortë. Në bazë të Shpalljes së drejtpërdrejtë është formuar thelbi i natyrës së çdo qenieje dhe të çdo sendi. Në çdo ekzistencë, në natyrën e çdo qenieje janë ndërtuar ose, thënë më mirë, janë frymëzuar tiparet themelore në bazë të të cilave ato fizikisht ekzistojnë, krijohen dhe zhvillohen. Kjo vlen njësoj si për njeriun, ashtu edhe për mbarë natyrën e gjallë dhe jo të gjallë. Çdo gjë jeton dhe zhvillohet në përputhje me vetitë, karakteristikat dhe prirjet themelore të natyrës së vetë qenies, e cila si e tillë është frymëzuar. Kur'ani në mënyrë simbolike e shpreh krijimin e gjithësisë në llojin e krijimit të shtatë qiejve. Në Kur'an kjo theksohet dhe përsëritet në më shumë vende dhe me siguri me këtë nënkuptohet mbarë bota reale. Në ajetin vijues me padyshim theksohet se secili qiell është i frymëzuar, me shpallje i është caktuar qenia e tij e brendshme.

"Dhe i caktoi për dy ditë shtatë qiej, dhe u shpalli se çka do të gjendet në secilin qiell. Kurse qiellin më të afërt e zbkurruam me një të shkëlqyeshëm dhe mbrojtje. Ai është ligj i të Fortit, të Gjithdijshmit." (Fussilet, 12)

Në botën reale ekzistojnë organizime të panumërta, si në mbretërinë e kafshëve, ashtu edhe në atë bimore e të tjera. Çdo ekzistencë individuale ka formulën e saj e cila është e frymëzuar (vahj) brenda qenies dhe sipas së cilës ajo ekzistencë edhe zhvillohet.⁴²⁰

Njeriu me ekzistencën e tij fizike nuk paraqet kurrfarë përjashtimi nga e lartpërmendura. Prirjet dhe ngasjet të cilat e përcaktojnë ekzistimin e tij material dhe që e nxisin të mbijetojë, janë të ndërtuara në qenien e tij si garanci më e sigurt e ekzistimit të tillë. I tërë organizmi njerëzor me të gjitha ato mekanizma të çuditshme dhe të përpikta siç janë

⁴¹⁹ Fazlur Rrahman, *op. cit.*, f. 57-75; po ashtu Nerkez Smailagi}, *Uvod u Kur'an*, f. 185-204.

⁴²⁰ Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Ankara 1994, f. 75-83; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 37-48.

p.sh. zemra, qarkullimi i gjakut, sistemi nervor, truri etj., është i rregulluar përmes shpalljes së drejtpërdrejtë. Ai funksionon pavarësisht nga vullneti ynë.⁴²¹

Jo vetëm njeriu, por çdo gjë është vepër e Zotit dhe është krijuar vetëm me aktin e krijimit nga ana e Zotit. Është plotësisht e qartë dhe e pakontestueshme se vetëm Zoti krijon, se çdo gjë është e caktuar nga vullneti, dituria dhe fuqia e Tij dhe në mënyrën të cilën Ai e ka caktuar. Asgjë nuk mund të krijohet pa vullnetin e Tij dhe në mënyrë të cilën Ai nuk e ka caktuar.⁴²²

Por, kjo në asnjë rast nuk do të thotë se njeriut nuk i lejohej të hulumtojë dhe ta njohë mënyrën dhe procesin e krijimit. Pikërisht kjo, sipas Kur'anit, është detyrë themelore e shkencës. Në këtë qëndron edhe dallimi esencial ndërmjet shikimit kur'anor ndaj shkencës dhe atij të mendimit modern.⁴²³

Përveç shpalljes së drejtpërdrejtë, arsyes dhe shkencës, njeriut, duke pasur parasysh aspektin shpirtëror të ekzistimit të tij, i është dashur edhe një lloj i veçantë i shpalljes nëpërmjet të dërguarve të Zotit. Ashtu siç shpallja e drejtpërdrejtë me arsyen dhe shkencën i zbulon dhe e udhëzon njeriun në vlerat materiale, shpallja e tërthortë e udhëzon atë në vlerat shpirtërore, morale-etike. Është gabim që nga shpallja e tërthortë të kërkohet zbulimi i ligjeve të zhvillimit natyror e shoqëror. Ky zbulim nuk është as funksion e as qëllim i tij. Ai i zbulon ligjet e shpirtit dhe të jetës morale-etike. Parimet e moralit janë të shpallura në fjalë (Kur'an), ndërsa parimet e materies në vepër (botë). Të parat i zbulojmë dhe i pranojmë me zemër, sepse i takojnë shpirtit, ndërsa të dytat me arsye, sepse kanë të bëjnë me trupin.

Shkenca, respektivisht shkenca ashtu siç do të duhej ajo të jetë e jo ashtu siç është, botën e shpjegon duke gjetur në të ligje dhe ligjshmëri dhe që përmes kësaj t'i ndihmojë njeriut në orientimin e tij të drejtë që, duhet pranuar, paraqet edhe thelbin e qenësimit të njeriut. Ajo pra zbulon tërë atë që është dhe që mund të simbolizojë thelbin e tij këtu, e kjo i mjafton atij i cili nuk e mbyl të vërtetën në mënyrë të padukshme për sytë e zakonshëm njerëzorë, të ndjejë diç më të thellë që në formë të idesë ekziston diku në mjedisin i cili nuk i pranon ndryshimet e çfarëdoshme të kësaj bote dhe të cilat nuk harxhohen në simbolin e vet personal, nëpërmjet të së cilës arrin deri te kategoria e hapësirës dhe kohës, që është veti e natyrës relative dhe të determinuar. Shkenca e tillë detyrimisht dhe në rend të parë presupozon bazën morale ose thjesht moralin si ligj i gjithpranuar, vlera më e lartë e së cilës është Zoti.⁴²⁴

Shkenca e sotme është deformim i vërtetë i asaj shkençe të vërtetë të lartpërmendur. Në rend të parë ajo nuk është më në shërbim as të njeriut, as të jetës e as të vetvetes, por është në shërbim të një qëllimi, emëruesi zyrtar i të cilit do të ishte paqëllimësia, pashpresa, vetëshkatërrimi, fundësia. Lëvizjen drejt atij qëllimi ajo e filloi përmes ndryshimeve tejet radikale të cilat i kreu në hapërimin e saj. Ajo e ndryshoi atë bazë morale si parakusht i vetorientimit të saj gjatë kycjes në rendin Hyjnor dhe zbulimi i atij rendi që sundon në natyrë. Baza e saj është morali, moraliteti pa Zot, vlera më e madhe e së cilës është shoqëria e përbërë nga njësi të thyera të lidhura në mënyrë labile me lidhjen e jashtme represive të ligjit, ndërsa caku përfundimtar i atij moraliteti është interesi i cili realizohet nëpërmjet shkencës së orientuar me rrugët paraprakisht të

⁴²¹ Shih p.sh.: Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka...*, f. 76-78;

⁴²² Shih, p.sh.: Kur'an, en-Nahl 2-3, 7, etj.

⁴²³ Maurice Bucaille, *Bibla, Kur'ani dhe shkenca*, Gjakovë 1997, f. 129-226; Xhemil Saliba, *op. cit.*, v. II, f. 13-16 (natyra), 99-103 (shkenca).

⁴²⁴ Muhammed Arkun, *Kur'an Okumalar*, İstanbul, 1995, f. 323-355;

programuara dhe rreptësisht të caktuara, të cilat njëkohësisht i ndjekin politikat e ndryshme dyfytës dhe demagogjite njësoj shizoide.

Shkenca më as që e përgatit, e as që e ndjen ardhmërinë e bukur për njerëzimin, por rruga nëpër të cilën ajo shkon atij i parasheh vetëm shkatërrim. Pikësëpari njeriun e reduktoi në makinë (Lametri) e cila i shërben vetvetes, pastaj e zëvendësoi me makinën me plotëkuptimin e fjalës, kështu që njeriu u bë rob i saj duke i shërbyer nganjëherë, e tani ajo nuk ka nevojë për të as si rob, madje është bërë më superiore se vetë ai, meqë është më pak e lëndueshme. Në fund, ajo makinë shkatërron edhe vetveten. Domethënë, fillimisht njeriun e privoi nga një komponentë e pashmangshme - e la pa Zot dhe ia përgatiti shkatërrimin e pashmangshëm. Në fakt ajo atë shkatërrim e bëri në mënyrë teorike, duke e mohuar shpirtin dhe duke e pranuar trupin. Mbase do t'ia pranonte edhe shpirtin edhe trupin atëherë kur njeriu, i cili është nën kushtëzimin absolut hyjnor, nëpërmjet arsyes do të mund të distancohej nga ai Absoluti dhe do të mund ta vrojtonte disi "nga anash" dhe kështu të formonte parafytyrim të përhershëm për të.

Në rend të parë është absurde që kjo madje edhe të paramendohet, ndërsa të ndodhë ajo do të ishte më tepër se tragjike për njeriun. Kur do t'ia arrinte ta bëjë këtë, njeriu tërësisht do të zvetënohej, do ta harronte këtë realitet dhe, me siguri, kurrë më nuk do të kthehej, apo të paktën nuk do të dëshironte të kthehet; do të humbej pa gjurmë, e nëse në fund do të arrinte ndonjë parafytyrim për Zotin dhe me këtë ta vërtetonte Atë, automatikisht do ta realizonte dhe kështu do ta fuste në histori, do ta vinte në procesin e ngjarjes, kështu që ai zot doemos do të duhej të harxhohet dhe më në fund të vdesë, sepse automatikisht ai zot nuk do të ishte më zot nga momenti i vërtetimit të tij. Prandaj Zoti kurrë nuk mund të vërtetohet.

Çdo e vërtetë shkencore është e natyrës relative, ndërsa çdo e vërtetë e re e zbuluar shkencore njëkohësisht është edhe humbje personale e shkencës dhe degradim i asaj të vërtete paraprake e cila në kuptimin përfundimtar lirisht mund të reduktohet në supozim. Por, çdo e vërtetë relative shkencore e tillë nuk i shërben më asaj diturie pozitive të fituar përmes empirisë, si ajo përvoja e përgjithshme pozitive, por ajo u shërben grupeve të njerëzve apo sistemeve të caktuara, kështu që nuk ekziston më as ai synim për mbisundimin e njeriut dhe riformësimi i tij dhe ngritja në nivelin e "mbinjeriut", por qëllimi përfundimtar i gjithë kësaj është interesi i cili detyrimisht shkencës i jep tipar të anësimit, kështu që ajo gjithnjë e më tepër reduktohet në shërbëtoreshë të politikës, në bazën e së cilës morali pa Zot përshkohet me subjektivitet apodiktik.⁴²⁵

⁴²⁵ Këtu detyrimisht arrijmë deri te një nyje e rëndësishme ku sillen kufijtë e shkencës dhe ku preken rrafshi i filozofisë dhe ai i artit. Këtu tani gjërat duhet vënë në një bazë krahasuese, meqë sapo kemi arritur deri te problematika e cila është e caktuar tematikisht dhe ku është e theksuar marrëdhënia në të cilën besimi dhe filozofia qëndrojnë njëra përballë tjetrës. Përndryshe, kjo marrëdhënie është lidhja më e thellë dhe më e fortë e cila i lidh kundërshtitë e ndryshme në botë, i pajton dhe ngrihet mbi to duke bërë gjatë kësaj sintezën e domosdoshme, e duke iu falënderuar asaj sinteze vendoset edhe harmonia e botës. Ajo marrëdhënie apo rruga e mesme është ajo natyrë hyjnore e cila është shënuar në Kur'an e mbi të cilën Zoti e ka krijuar botën dhe njeriun në të, dhe e ka bërë si rrugë të vetme që çon drejt Tij, dhe i cili bazohet mbi moralin, burimi i drejtpërdrejtë i të cilit gjendet në Shpalljen, e vlera më e lartë e të cilit është Zoti. Në atë rrugë asnjëherë nuk mund të ndalet drejtpërdrejt dhe menjëherë, ngase njeriu është vënë ndërmjet dy rrugëve dhe që aty arrin në njërin nga dy rrugët e përmendura me pranimin e mundësive të ndryshme të cilat e formësojnë sipas asaj rruge të cilën e ka pranuar në procesin e realizimit personal. Rreth shkencës dhe rolit të saj në ditët e sotme, shumë filozofë dhe mendimtarë që

Tefsiri *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit* natyrisht se nuk e ka karakterin shkencor, por refleksionet shkencore të cilat Zoti (xh.sh.) i paraqet në Kur'an, si momente të krijimit dhe përsosurisë së krijimit, lejimit të studimit dhe thellimit të duhur për zbulime sa më të mira, argumentet racionale si momente të përsosurisë së besimit Ibrahimian, e sidomos fjalët kur'anore si *leal-lekum ta'kilun...*, *leal-lekum tetefek-kerun...*, *verrrasihune fi-l ilm...* e të tjera, janë çështje të cilat vërehen në vetë tefsirin e larpërmendur, të shpjeguara në mënyrë shumë të qartë dhe thirrëse që për çdoherë përsëriten në kohë dhe vërtetojnë vullnetin e mirë të besimtarit, i cili më në fund i nënshtrohet të vërtetës hyjnore.

kanë shkruar në gjuhën e Perëndimit, për shkencën shkruajnë në mënyrë tejet studioze, duke u thelluar si në përkufizimin po ashtu edhe në (jo)dobitë e saj. Shih: p.sh. Leček Kolakovski, *Bog Mislilaca* (në revistën "Kultura"), nr. 65-66-67, Beograd, 1984, f. 212-238; po aty Robert Belah, *Religija i društvena nauka*, f. 265-282.

IV. TRADITA E TEFSIRIT NË PRAKTIKËN E TË MENDUARIT TE H. IBRAHIM DALLIU

Përvojës së tefsirit bashkëkohor legjitimisht i takon liria e të kuptuarit të drejtë të tefsirit të kaluar, si kusht për mundësinë e adoptimit të asaj që është e vërtetë jo vetëm në mbarë traditën, por edhe të mendimit njerëzor në përgjithësi. Në këtë kuptim tradita e *rivajetit/diraetit*⁴²⁶ të tefsirit është imanente për tefsirin bashkëkohor si kusht i konfiguracionit të së vërtetës e jo vetëm të së resë. Ky tefsir, përkundër metafizikës së subjektivitetit të brendshëm të llojit të vet, kërkon legjitimitetin e vet në historinë e tefsirit në përgjithësi, që nuk mund më të reduktohet vetëm në çështjen e njohurisë së thjeshtë teorike, të të kuptuarit apo të orientimit të jashtëm. Në atë masë mendimi bashkëkohor, për të cilin historia e tefsirit është imanente si kusht i *përmbajtjes të së vërtetës sonë*,⁴²⁷ paraqet një *praktikë* të vetme.

Supozimi i Dalliut për tefsirin, në polemikën përballë çdo absolutizmi dhe relativizmi, është një traditë tefsiri ose komenti dhe kritikë e të ashtuquajturës post-traditë. Kërkesa për krijimin e mundësisë për komunikim universal njerëzor, në të cilin lirinë personale mund ta realizojmë vetëm nëse të tjerët janë po ashtu të lirë, presupozon historinë universale të përvojës të së vërtetës së tefsirit të kaluar.

Nëse, pranë gjithë kësaj, themi se ajo është thirrje e vetëdijshme e tërësisë së tefsirit të njerëzimit, i vetmi horizont i ndriçimit të vetëvetëdijes në ballafaqimin me Tjetrin, në përfshirjen dhe vëzhgimin nga distanca⁴²⁸, se ajo njëkohësisht është vetëdije për kufijtë dhe domethënien e shkencës, që janë kusht për ruajtjen e dinjitetit dhe të lirisë së njeriut, atëherë e kemi fiksuar traditën e gjerë të tefsirit në traditën e të menduarit, si utopi të komunikimit universal, të liruar nga çdo lloj reduksionizmi dhe konkretizimi.⁴²⁹

Gjatë kësaj, të gjitha mënyrat e kuptimit të së vërtetës nuk do të duhej të treten njëra në tjetrën, por të bashkohen në *përfshirësen*. Sidoqoftë, ky unitet nuk mund të vendoset përfundimisht; ai i ik çdo mendimi objektivizues dhe çdo shqyrtimi racional shkencor.

Për Dalliun është mashtrim i vërtetë po të supozonim se është e mundur historia e tefsirit pa interpretimin e vet personal, se ekziston masë absolute kritike nga ndonjë pikë e jashtme, një pozitë e nënshtruar tërë historisë, e cila do të na mundësonte që çdo gjë më mirë ta njohim, ta identifikojmë dhe ta katalogizojmë. Të kuptuarit e mënyrave të shumëfishta të së vërtetës/pavërtetës në tefsirin e kaluar kërkon pjesëmarrjen tonë, kështu që njohuria historike e *rivajetit/diraetit* mund të plotësohet dhe legjitimohet vetëm me praktikën e përvetësimit në ekzistencën tonë personale.

Megjithatë, vetë Dalliu në përpjekjen që sërish ta shqyrtojë mundësinë e mbijetesës universale komunikative të njeriut, që, me të vërtetë, presupozon pjesëmarrjen ekzistenciale në të vërtetën e tefsirit të së kaluarës, pothuajse pashmangshëm lë anash faktin se edhe njeriu bashkëkohor si trashëgimi shoqërore me vete mban gjymtimet të

⁴²⁶ Metodatat *rivaje/diraje* janë të shpjeguara edhe më lart brenda tekstit. Për shpjegime të më tutjeshme shih: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, f. 228-231; İbn Tejmijje, *Tefsir Usulüne Giriş*, (përkthyer në turqishte nga Yusuf Işıkçak), Konya 1997, f. 111-122; Muhammed Nektashi es-Sejjid Ali, *Menahixhu-l-Mufessirin*, "Et-Tefsiru bi-l-Me'thur", Rijad 1986, f. 69-83; "Et-Tefsiru bi-r-Re'j", Rijad 1988, f. 7-34.

⁴²⁷ Ra'îd Ahmed, *op.cit.*, f. 79-81.

⁴²⁸ @eljko Pavić, *Zbiljnost i stvarnost*, Zagreb 1989, f. 31-37.

⁴²⁹ *Ibid*, 231-236.

cilat ia kanë shkaktuar mijëvjeçarët.⁴³⁰ Prandaj, nëse tefsiri dëshiron t'i mbetet besnik të vërtetës së traditës dhe transcendencës së vet, qëndrimin se mufessirët e mëdhenj janë mbi kohën dhe se në atë mënyrë janë bashkëkohasit tanë, atëherë ai duhet të heqë dorë nga idealizmi, të bëhet kritikë e vetvetes, të fillojë praktikisht me ndryshimin e botës, që me këtë t'i shmanget kodifikimit të tjetërsimit në nivel më të lartë të të menduarit.⁴³¹

Kritika e përvojës së traditës së tefsirit

Caktimi më i saktë i ndërmjetësimit të ndërsjellë të konstelacionit bashkëkohor botëror të ekzistencës njerëzore dhe pranimin ideor-ekzistencial të traditës së përgjithshme historike të tefsirit, presupozon shqyrtim kritik në atë se Dalliu me përpikëri e largon aspektin hilijastik në mendimin e vet. Ai e mohon si naive dhe të tejdukshme çfarëdo mundësie për konstruktimin dhe formësimin e asaj mbretërie të lirisë⁴³², të përsosurisë dhe plotësisë tokësore, shpëtimit përfundimtar nga tjetërsimi dhe vuajtjet në botë. Nga ky qëndrim ndryshe parashtrihet pyetja për të vërtetën e traditës së metafizikës dhe tefsirit. Ajo nuk mban në vete potencial utopik, anticipimin e jetës njerëzore të ndryshme dhe të mundshme në të vërtetën dhe lirinë. Çdo ide e cila do të kërkonte shpëtim dhe shpresë - në vend se në transcendencë - vetëm në botë me transformimin e saj, tregohet si johistorike, e tejdukshme dhe e nxituar.

Megjithatë, karakteristikë e Dalliu është se përveç besimit dhe bindjes në ardhmërinë e pritur të shpëtimit, tregon edhe në atë se domethënia e historisë është krijimi ekzistencial i lirisë dhe i etosit të vërtetë të bashkësisë njerëzore, në të cilën askush nuk mund të jetë vërtet i lirë nëse të gjithë nuk janë të lirë. Për Dalliu, në realitet, zhvillimi i lirisë përputhet me zhvillimin e atij etosi i cili na lidh të gjithëve; çdo njeri e realizon atë nga themeli i vet që është vetë ai në raportin e tij ndaj transcendencës - besimit. Poenta e përsiatjes së Dalliu përbëhet si në refuzimin e atyre orvatjeve të cilat tefsirin e reduktojnë në shkencë, po ashtu edhe të atyre të cilat nuk e përfillin rëndësinë e tij të plotë për qenësinë njerëzore, edhe pse në komentin e tij nuk vërehet interpretim shkencor, përpos si thirrje e hapur, e lejuar në vetë fjalën hyjnore. Pa dyshim se shkenca, supozim i së cilës është ndarja e objektit nga subjekti, synon ta njohë atë që në parim është e njohshme.⁴³³ Si vullnet universal për atë që mund të jetë *objekt njohjeje*, ajo paraqet supozim të lirisë së njeriut, e me këtë edhe të tefsirit. Në kohën tonë vetë shkenca, e cila e kushtëzon mbarë rendin botëror, mënyrën e veprimit të brendshëm të çdo njeriu, e cila, pra, formon edhe vetëdijen e pastër për situatën historike, nuk është asgjë tjetër pos një rrugë që me të vërtetë të ballafaqohemi me *fatën botërore* personal.⁴³⁴ Vetëm në të interpretuarit, e kjo do të thotë edhe në zotërimin e lirë me shkencën dhe pasojat teknike të saj, mund të jemi të hapur për atë që është më tepër se kaq: që i kapërcen kufijtë e fuqisë së diturisë dhe formësimit të botës me anë të saj. Sepse, e vërteta e qenësimit njerëzor është diç më tepër nga e vërteta apo saktësia në kozmosin e shkencës, prandaj edhe çdo njohje shkencore është e pjesërishme, në thelb e

⁴³⁰ Husein \ozo, *Potreba i poku{aj savremene interpretacije i ekzegeze kur'anske misli*, në "Kur'an u suvremenom dobu", f. 10-11.

⁴³¹ Enes Kari}, *Hermeneutika Kur'ana*, f. 13-15, 17-41; Husein \ozo, *op. cit.*, f. 9; Ra{id Ahmed, *op. cit.*, f. 79; ismail Cerraho{lu, *Kur'an Tefsirinin Dou{u...*, f. 16-19.

⁴³² Kur'an, el-Bekare 155; po ashtu shih: *Ajka...*, f. 227.

⁴³³ Për më gjerë shih: S.H. Nasr, *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, Sarajevo 1994, f. 117-221.

⁴³⁴ Le{ek Kolakovski, *Religija*, Beograd 1987, f. 88-131.

papërfunduar. Ajo është mashtruese kur paraqitet si njohje totale e qenësimit, si përgjigje e vetme e të gjitha pyetjeve themelore të njerëzimit.⁴³⁵ Nuk është e rastit ajo që vetë transcendenca - plotësisht në përputhje me tefsirin e tij si “tefsir i fesë” - nuk theksohet njëtrajtësisht, në mënyrë autoritare, nëpërmjet një niveli në botë, me anë të zbulimit për çdokë dhe përgjithmonë. Pikërisht me këtë tefsiri i Dalliut dëshiron të lirohet nga detyrimi i plotë i traditës së tefsirit, jo vetëm nga apoteoza e atij “uni” dhe “unësimit”, vetësisë së izoluar e cila mbetet thjesht mundësi ose zhduket në zbrazëti dhe hiçgjë, por edhe nga detyrimi i çdo parimi të totalitetit dhe njëjtësisë.

Kjo imanencë e transcendencës në ekzistencën njerëzore, amshueshmërisë në kohë dhe pasurisë së figurave historike, prania e saj në atë që është e njehershme dhe e papërfaqësueshme, kurrë nuk e këput dallimin e tyre të papajtueshëm. Nga kjo rrjedh edhe stilizimi i Dalliut i historisë së tefsirit, si histori e mufessirëve të mëdhenj. Prandaj ai rrjedhën botërore të tefsirit nuk e stilizon në mënyrën tashmë të zakonshme, kronologjike.

Komunikimi me transmetimin e tefsirit ndodh dhe kristalizohet në raportin ekzistencial-të kuptueshëm ndaj mufessirëve të mëdhenj, të cilët, natyrisht, janë të përcaktuar nga situata, tradita dhe rrethanat e tyre shoqërore-historike. Prandaj, ajo që te ata është shprehur apo nuk është shprehur, duke i tejkaluar përmasat e çdo individualizmi, konvergon me gjuhën e të vërtetës dhe qenien e tyre të mbikohshme dhe mbihistorike. Ajo, pra, e relativizon inkuadrimin e njerëzve të mëdhenj, mufessirëve, në historinë e tyre.

Kështu, çdo paraqitje historike në tefsir dhe jashtë tij kuptohet si historikisht relative. Mirëpo, më me rëndësi është të dihet se te Dalliu vetë fuqia e mendjes, *diraetit*, si përfshirëse e çdo gjëje përfshirëse, si vullnet i përhershëm për komunikim dhe sin-qeritetit ndaj tjetrit në tjetërsinë e tij, dëshmohet në bashkësinë e lirë të mendores. Prandaj, mendja për Dalliun është ai kusht i mundësimit të së vërtetës në kuptimin më përfshirës, i pandashëm nga historia e “ekzistencës”⁴³⁶, kusht ky që kërkon vendosmërinë dhe guximin e njeriut si individ. Mirëpo, me nocionin emfatik të mendjes, si atë invariant në historinë njerëzore, Dalliu tregon jo vetëm në shndërrimin e unësisë në veprimin e tij të brendshëm, jo vetëm në formësimin gjithmonë të mundshëm të jetës publike, por, para së gjithash, në një garanci të pareduktuar të kritikës të të gjitha atyre dukurive të cilat pamundësojnë që njeriu të realizohet si njeri.

Ajo që e përbën thelbin e logjikës së Dalliut si mufessir, është hapja e hapësirës për çdo përmbajtje të mundshme, çlirimi për çdo gjë burimore në pamjen historike. Kuptimi i saj është që tjetra dhe e ndryshmja të takohen në “transcendencën”, sado e largët qoftë ajo. Vetëm ajo e pathëna, e paformë mundëson që ai raport i ndërsjellë të mund të realizohet në bisedë substanciale dhe të realizohet bashkësia nga thellësia e qenësisë sonë njerëzore. Në këtë prapaskenë paralajmërohet një tefsir i ri i të njerëzishmes dhe të vërtetës, duke e ndriçuar themelimin e mendimit, ndjenjës dhe përvojës së vërtetë në përgjithësi, e cila është në rrugën e vetëdijësimit sistematik të logosit në tërësinë e

⁴³⁵ Ali Husein, *op.cit.*, f. 49-75.

⁴³⁶ Shih: Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur 1993, f. 8-10; Mehmet Paçacı, *Kur’anda Dil ve Varlık Alanları*, (në “2. Kur’an Sempozyumu” Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996), (në vazhdim: “2. Kur’an Sempozyumu”) f. 121-133.

qenies dhe ekzistencës sonë⁴³⁷. Tani, mbase, bëhet më e qartë se në mendje çdo mënyrë e nocionit përfshirës përfshihet dhe tejkalohet në një dialektikë të pafundme.

Tefsiri i mendjes si tefsir universal

Për Dalliun, për të cilin çdo “izëm” është gjymtim, përdhosje dhe dhunë ndaj realitetit njerëzor, mendja është në shënjestër të dialektikës së pafundme të çiltërisë ndaj çdo gjëje në histori, në të kaluarën dhe në të ardhmen, ndaj ekzistencës tjetër dhe të ndryshme. Mirëpo, nga ky pikëqëndrim, të lidhur për tërësinë historike, si mendje, e transcendojmë historiken po që se jemi vetëdijësuar për karakterin e saj. Paradoksi i të konceptuarit të mendjes, siç duket, përbëhet në atë se brenda kategorive tradicionale metafizike - siç janë koha dhe amshueshmëria, historikja dhe mbihistorikja etj. - bëhet përpjekje për tejkalimin e metafizikës së vjetër.

Në pajtim me këtë Dalliu refuzon çdo mundësi të ndarjes së mendjes dhe traditës. Mendja pa traditën reduktohet në arsye të thjeshtë, e cila nuk është në gjendje të jetë e hapur për transcendencë. Mirëpo, pa mendjen njeriu, i mbyllur në traditë, është i penguar dhe i kufizuar në fuqinë e ekzistencës së vet; e gabon traditën e vet dhe mbetet i verbër edhe për traditën e huaj me të cilën sapo lirohet nga ngushtësia e vet. Në këtë mënyrë gabohet përvoja e transcendencës, e asaj që në kohë është mbi kohën e amshueshmërisë, e cila është bërë prezente në formën historike.⁴³⁸

Pra, logjika e tefsirit dhe historia universale e tefsirit reciprokisht ndërmjetësohen dhe plotësohen. Dalliu e ka tejshikuar si fiksion çdo ndarje të interpretimit të tashëm nga të kuptuarit e traditës së tefsirit, mirëpo edhe paraqitjen e traditës së tefsirit si përparim. Me vetë atë që Dalliu refuzon që madhësinë njerëzore ta tresë thjesht në subjektivitet, ai i shmanget atij mitologjizimit kobzi i cili do të duhej ta paraqesë përdhosjen e transcendencës, të atij të Vetmit, të pranishëm në shumësinë e figurave historike-vepruese dhe kuptimore, në të cilin kapërcehen të gjitha dallimet kohore-historike dhe absolutizimet e tyre. Duhet që me kujdes të analizohen dhe të njihen burimet, tekstet, të cilat mund të shqyrtohen, të rregullohen dhe të shikohen në objektivitetin e tyre racional.

Besnik ndaj postulateve themelore të tefsirit të vet të *rivajet/ diraitit*, Dalliu as që parashtron në masë të madhe pyetjen për ndërhyrjen shoqërore e historike të këtij zvetënimi të tefsirit, që ngjan në reduktimin e tij në racionalen, argumentuesen dhe logjikisht të detyrueshmen, në zbulimin e fakteve të mbirenditura ndaj njeriut, në të konceptualizuarit e zbrazët, në gjuhësinë e thjeshtë e cila bëhet lëndë e vetme e veprimtarisë së tefsirit në formën e kultit të formës, konfiguracioneve të reja gjuhësore të cilat largohen nga ajo që është e përkushtuar nga shprehia.

Nuk është vështirë të kuptohet se për Dalliun tradita e vërtetë e tefsirit përqëndrohet në mufessirët e hershëm të mëdhenj, unikatë dhe historikisht të pakapërcyeshëm, mbi atë traditë kulturore-historike dhe muzeologjike, e cila është e privuar në figurat e së kaluarës së thjeshtë, të ndarë nga e tashmja. Prandaj, nuk mund të dyshohet në atë se çdo mendimtar i takon kohës së vet, se në të ai duhet të kuptohet. Mirëpo, me këtë nuk

⁴³⁷ Husein \ozo, *ibid*, f. 26.

⁴³⁸ Për më gjerë shih: \aban Ali Düzgün, *Rasyonalist dü\ünçenin son dönem Kur'an yorumuna etkileri*, (në “2. Kur'an Sempozyumu”), f. 305-325; po aty, İlhami Güler, *Hermenotik aç\ıdan Kur'an\ı anlama ve yorumlaman\ın sorunlar\ı*, f. 295-304.

përrjashtohet ajo se nga qenia e tij trans-historike ai e flet atë që njerëzit në çdo kohë mund ta dëgjojnë.⁴³⁹

Në këtë sigurisht se zbulohet nocioni i Dalliut për madhështinë e mufessirëve dhe mendimtarëve. Ky nocion nuk shënon vetëm diçka subjektive apo objektive.

Natyrisht, në këtë mënyrë të interpretimit Dalliut sheh rrugëdalje për mendimin e ardhshëm, mundësimin e asaj që akoma është e padukshme dhe çelës për të kuptuarit e vërtetë të tefsirit të kaluar, për mundësimin e përvetësimit të traditës. Kjo për shkak se ajo nuk i mbyll por i hap hapësirat në të cilat në mënyrë të pakufizuar mund të ndodhin kërkimet historike, jeta, ekzistenca dhe historia, jo në kontekstin e fjalës së Zotit, por vetëm se në ekzagjezën e fjalës së Tij. Pra, bëhet e qartë se Dalliun nuk e kënaq vetëm orientimi i jashtëm, kujtesa historike dhe rindërtimi i tefsirit të kaluar, vetëm një shqyrtim i thjeshtë teorik i historisë së tefsirit.

Meqë tefsiri mund të emërtohet si traditë e vërtetë ekzistenciale në kuptimin e të qenurit, ai në qëndrimin e tij ndaj historisë së tefsirit medoemos duhet të plotësojë një kërkesë, e që është se ndaj saj të marrë një qëndrim të adoptimit më të gjallë të përmbajtjeve të tij. Vetëm nga gjuha e veprave të tefsirit, e cila mund të dëgjohet si gjuhë e ekzistencave njerëzore, i kuptojmë pyetjet e mendimtarëve, ashtu që mund t'i lexojmë si vepra bashkëkohore, sikur të gjithë mufessirët të ishin bashkëkohanikë tanë.

E vërteta e historisë së tefsirit

Duke folur për statusin e historisë së tefsirit në tefsirin e Dalliut, në këtë shqyrtim, natyrisht, nuk dëshirojmë të neglizhojmë se kjo presupozon një zhvillim rikonstruktiv dhe kritik të mendimeve të saja themelore. Dhe e kundërta: interpretimi i traditës së madhe të tefsirit jo vetëm në Lindje por edhe te ne, mundëson dhe rindërton një tefsir të përkushtuar kohës dhe hapësirës.⁴⁴⁰

Mirëpo, për një polemikë rreth shqyrtimit të Dalliut të idesë për historinë universale të tefsirit, na duket se me rëndësi janë dy momente:

1. Interpretimi i historisë së tefsirit ashtu siç paraqitet ajo në suazat e një tefsiri të ekzistencës, e shpjegon statusin e traditës historike të tefsirit, e cila është relevante vetëm për shkak të adoptimit në vet tefsirit bashkëkohor, brenda bashkësisë komunikuese ekzistenciale.

Çdo interpretim i tillë i traditës së madhe historike të tefsirit kërkon gjithmonë një perspektivë të praktikës së gjallë komunikuese të mundshme ose të ardhshme.

Megjithatë, pikënisja e mendimit të tefsirit të tashëm nuk është ajo dukje objektivistë-bihejvioriste sikur adoptimi i traditës të mund të reduktohej në rikonstruktimin e thjeshtë që do të ishte i pavarur nga interesat dhe struktura e jetës në kohën tonë.

2. Në tefsirin e Dalliut, traditës së madhe historike i pranohet aftësia e tejkalimit të përbërjes empirike të interpretimit, të bashkësisë së institucionalizuar. Në të vërtetë, një vetëkuptim i drejtë në ekzistencën, e cila është gjithmonë në raport ndaj një ekzistence tjetër, e me këtë edhe ndaj transcendencës, presupozon thirrje të shumëfishtë të së vërtetës së historisë universale të tefsirit, ky multiversum i asaj tjetërsie të përvojës njerëzore të cilën çdo kohë e pranon dhe kupton në mënyrë të re.

⁴³⁹ Husein \ozo, *ibid.*

⁴⁴⁰ Shkenca e tefsirit në hapësirën e kulturës sonë nuk është trajtuar në masë të duhur edhe pse sipas numrit të teologëve ka pasur mundësi të shndërrohet në një thesar shumë të rëndësishëm për pasurimin e relacionit dije-besim. Fatkeqësisht, në kulturën e shkrimit kjo shkencë në gjuhën tonë akoma mund të konsiderohet si fillestare.

Mirëpo sa në mënyrë më të plotë ekzistenca në lirinë dhe historinë e saj, në fundësinë dhe kohësinë e zbulon vetveten në raport ndaj mënyrave të përfshirës dhe transcendencës, ndaj botës dhe ekzistencës së njeriut në të, ndaj përparimit të shkencës që e formëson botën e jetës së bashkëkohores, aq më plotë është shprehur tradita e madhe e tefsirit si moment i pashmangshëm i interpretimit bashkëkohor.

Prandaj, kritika e Dalliut ndaj situatës politike, morale e religjioze të shoqërisë ekzistuese thërret dhe në mënyrë ekzistencialiste pranon, si dhe në mënyrë të re rishikton një mendim nga tradita mistike e tefsirit dhe teologjisë: ekzistenca paraqet unitet substancial të qenies njerëzore me transcendencën, apo Zotin, në të cilin humbet e huaja e objekteve të jashtme.⁴⁴¹

Nga kjo nuk është vështirë të kuptohet se interpretimi ekzistencial i kuptimit të thellë të historisë/tefsirit si traditë nuk i nënshtrohet fantomit të objektivizmit historik: që ajo të rikonstruktohet ashtu siç ka qenë në të vërtetë.

Pranimi dhe të kuptuarit ekzistencial-rikonstruktiv i Dalliut të traditës së madhe të tefsirit, shumëfishësisë të së vërtetës dhe unitetit të kësaj të vërtete, ngjan vetëm në unitetin e komunikimit të mundshëm midis njerëzve, në horizontin e idesë së një të vërtete të amshueshme në historinë e saj.

E vërteta për traditat, të cilat thirren në të tashmen, përmban në vete mundësinë e kritikës së pamjaftueshmërisë së ekzistencës së saj. Kjo nevojë për të vërtetën e traditave dëshmon për faktin e varshmërisë sonë nga vetë ajo. Tradita e tefsirit është ajo e cila na tregon diç për atë që ne nuk mund ta shijojmë në kohën tonë.

Ajo është pra mënyra burimore e praktikës njerëzore, e të qenurit të njeriut njeri me zbulimin e vetë qenësisë, arritja e kuptimit të jetës mbi të gjitha qëllimet në botë; mënyra që ai kuptim të realizohet në tanishmërinë personale dhe me këtë t'i shërbehet vetëm ardhmërisë. Kjo do të thotë se atë autentiken nuk mund ta presim pos nga besimi fanatik në të ardhmen.

Mirëpo, tradita historike e tefsirit e humb momentin e vet bashkëkohor të vërtetësisë nëse u nënshtrohem dukurive të absolutizuara të së kaluarës në kuptimin e tradicionalizmit apo nëse padetyrimisht distancohem në shqyrtimin historik-teorik të qenësimit. Ajo që i tërë tefsiri për ne është i pranishëm edhe sot, se ai di për "taninë" e vet si dukuri e burimit, se di për pashmangshmërinë e traditës universale, se pa të do të zhyteshim në "hiçgjënë e çastit të thjeshtë", pa të kaluar e pa ardhmëri, se në kalueshmërinë e të kohshmes di për praninë dhe njëkohësinë qenësisht të së vërtetës - dëshmon për një *tefsir perennis* të vetëm.

Fjala është për fotografinë e plotë të së vërtetës së tefsirit si histori të sajën, e cila bëhet një e tashme e vetes. Realiteti i tefsirit të kaluar, mufessirëve të mëdhenj, veprave të tefsirit, mund të adoptohet gjithmonë në mënyrë të re. Me këtë ajo arrin një funksion ekzistencial-apelativ me të cilin tejkalohet shoqëria ekzistuese, një forcë të *tjetërsisë* të cilën *çdo kohë historike duhet të mund ta interpretojë dhe kuptojë në një mënyrë të re*.⁴⁴²

E vërteta e tefsirit në vete mban këtë karakter ekzistencial. Prandaj: vetë historia e tefsirit si histori universale e tefsirit ofron mundësinë që në dritë dhe perspektivë të re

⁴⁴¹ Për më gjerë shih: Yvonne Y. Haddad, *Sejjid Kutub - ideolog islamske obnove*, në "Suvremena ideologiska tumačenja Kur'ana i Islama" (red. Enes Karić), Zagreb 1990, f. 145-162.

⁴⁴² Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, f. XXX-XXXIX; Hayr Kırbaçoğlu ve Salih Akdemir f. 337-342 dhe 357-360 (në "2. Kur'an Sempozyumu"); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago and London 1984, f. 13-42.

të shikohet bota bashkëkohore, një mundësi e cila nuk mund të kufizohet në interpretimin teorik-vështrues të së vërtetës së saj. Aq më tepër, çdo sjellje teorike me të duhet realizuar në pranimin gjallërues të përmbajtjeve të saj, në praktikën individuale të jetës.

Ajo që është qenësore, vetë përmbajtja e prodhimit shoqëror, e cila prodhon rrena të kolektivizmit dhe të individualizmit, halucinacion të lirisë e jo realizim të saj, nuk reflektohet në tefsirin ekzistencial të Dalliut. Kjo, siç duket, është arsyeja e vetme përse multiversumi i tefsireve të së kaluarës, konstitucionet e shumta të njerëzimit, që historikisht jeton në takimin e të kohshmes dhe të amshueshmes, te Dalliut është përfytyruar si manifestim dhe vendim i papërsëritshëm i “ekzistencës”, “qenies” së njeriut të kuptuar në mënyrë abstrakte.⁴⁴³

Nga ana tjetër e shtypjes së kushtëzuar nga shoqëria, të përvojës së mundimit dhe tjetërsimit, tefsiri është gjithmonë zgjedhje e ekzistencës së pazëvendësueshme. Ajo është liri, udhë në të cilën njeriu e mundëson dhe e kap lirinë e vet. Në këtë kuptim, si mënyrë e kryerjes historike të ekzistencës, në të cilën takohen e kohshmja dhe e mbikohshmja, tefsiri nuk mund të reduktohet në një vëzhgim teorik të sendeve, e as që mund të kënaqet historia e tefsirit me një njohuri të jashtme, indiferente për përmbajtjen e saj, që nuk e prek e nuk e nxit atë që në atë mënyrë sillet ndaj saj.

⁴⁴³ M. Izzet Derveze, *El-Kur'anul-Mecid*, Bejrut, p.d., pj. III, f. 141-216; Yasin Aktay, *Kur'an Yorumlarındaki Hermeneutik Başlangıç*, në rev. “İslam Araştırmaları”, v. 9, nr. 1-4, f. 78-95.

PASTHËNIE

Kur'ani ndër shqiptarët ka një të kaluar shumëshekullore dhe një ardhmëri shumë të re; ai është ruajtur që nga heshtja dhe dëgjimi i tij, mësimi për t'u lexuar në lutjet e përditshme dhe për t'u ruajtur në mbamendje, si dhe duke u përkthyer dhe komentuar. Zanafilla e hershme e Kur'anit ka mundësuar zhvillimin dhe argumentimin e jetës fetare dhe të disiplinave teologjike, në mesin e të cilave edhe të shkencës së tefsirit apo ekzegezës kur'anore. Dëshmi për këtë janë dorëshkrimet e shumta të ruajtura nëpër katalogjet e ndryshme. Fatkeqësisht, veprat e autorëve islamë të kësaj periudhe janë më pak të përpunuara në ditët tona, ose, mund të thuhet, edhe të mbuluara nga pluhuri i harresës.

Siç dihet, në kohën e Perandorisë Osmane, shqiptarët veprat fetare i kanë shkruar në gjuhët orientale: arabisht, persisht dhe osmanisht/turqisht. Kjo ndikoi që në hapësirën shqiptare të jetë e pranishme një sintezë e gjallë e kulturës islame, në aspektin e mendimit dhe të traditës së drejtimit *ehli sunne ve-l-xhema*, me një tolerancë të dukshme ndaj kulturës perëndimore.

Gërshetimet e mëdha politike me interesa të ndryshme e kanë kufizuar hapësirën e lirisë të fetari shqiptar. Pothuajse çdo nismë në disiplinën fetare mbeti ose vetëm si e tillë ose pa ndonjë përfundim të dëshiruar. Momenti politik nuk ka lejuar që teologjia islame në hapësirën gjithëshqiptare të jetë faktor i mëvetësishëm, i pavarur, si në aspektin fetar, ashtu edhe në atë kulturor. Gjithashtu, kushtet ekonomike kanë bërë që kultura fetare asnjëherë mos ta përjetojë mbështetjen e sigurt dhe zhvillimin e lirë për të krijuar vepra dhe për të zhvilluar teori të reja të mendimit islam, në mënyrë që teologjia islame shqiptare ta fitojë vendin e duhur në korpusin e teologjisë në përgjithësi.

Disiplina kur'anologjike të shqiptarët në këtë shekull ka një nismë të re, së pari me gjuhën/shkrimin e vet, pastaj me përkthimin dhe komentimin e Kur'anit. Kjo nuk është bërë vetëm nga Hafiz Ibrahim Dalliu, por edhe nga të tjerë, në mesin e të cilëve mund ta përmendim edhe Hafiz Ali Korçën. Në këtë periudhë bëhet i mundshëm thellimi në këtë disiplinë shkencore dhe zbulimi i një thesari shumë të rëndësishëm për kulturën shpirtërore të popullit shqiptar, për çka edhe do të shkruhen vepra autobiografike dhe tematike.

Tefsiri i Hafiz Ibrahim Dallit, *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*, lirisht mund të konsiderohet si një vepër ku mund të përfshihen shumë përmbajtje, duke filluar nga rregullat e shkencës së tefsirit, *usuli tefsir*, siç janë: kuptimi i *te'vilit* dhe *tefsirit*, shkaku i zbritjes (*sebebi nuzul*), *nasih-mensuh*, *muhkem* dhe *muteshabih*, e deri te rregullat e gramatikës arabe. Të gjitha këto i hasim të padefinuara dhe të papërpunuara në mënyrë të duhur, por sërish ato në thelb ekzistojnë si një praktikum i gjallë, duke bërë që interpretimi i Kur'anit ta marrë formën e tefsirit. Kjo bën që Hafiz Ibrahim Dalliu lirisht ta radhisim në mesin e mufessirëve të mëdhenj, megjithëse ai vetë nuk ka tentuar ta marrë rolin e shpjeguesit të rregullave të tefsirit, por atë të adaptuesit të atyre rregullave.

Në këtë tefsir vërehet edhe kultura e gjerë e mufessirëve të drejtimeve të ndryshme, si të atij tradicional, racional po ashtu edhe të drejtimit të tefsirit *bil ishara*. Këto drejtime në tefsirin e Hafiz Ibrahim Dallit zënë vend shumë të rëndësishëm dhe një hapësirë të gjerë, që mund të vërehet nga emrat e mufessirëve të cilët ai shpesh i citon, siç janë: er-Raziu, Bejdaviu, Medariku, Baba Nimetull-llah efendiu, Vehbi efendiu, Ismail Hakkiu e të tjerë.

Kjo vepër edhe pse është nismëtare e këtij lloji, prapëseprapë radhitet në mesin e veprave të cilat mundësojnë krijimin dhe zhvillimin e një kulture shpirtërore të një

populli. Ajo u jep përgjigje shumë pyetjeve me të cilat ballafaqohet njeriu fetar në jetën e përditshme, jep këshilla dhe udhëzime, jep shpjegime të shumta që e lehtësojnë të kuptuarit e drejtë të Kur'anit; ajo ofron një terminologji fetare të llojit të fjalorit kur'anor, ndërsa gjuhës i mundëson zhvillim të ardhshëm.

Tefsiri *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit* është shumë i madh për nga fillimi, por nuk e ka përjetuar gëzimin e përfundimit, i cili do t'ia jepte formën e kompletitetit praktik të një veprë siç është tefsiri i Kur'anit. Në të ekzistojnë dhoma, dyert e të cilave nuk janë të hapura, disa herë për shkak të shenjtërisë, e disa herë për shkak të momentit ekzistencial dhe përkufizimit intelektual. Por, në të ekzistojnë edhe dhoma, dyert e të cilave janë hapur nga Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ku prej së largu vërehet një pasuri shumë e madhe, një pjesë të së cilës ai është përpjekur që pa e dëmtuar t'ia prezentojë lexuesit. Është me rëndësi që Hafiz Ibrahim Dalliu për shqiptarët e ndërtoi një dhomë brenda kulturës së tefsirit, pa ia mbyllur derën për studiuesit e ardhshëm të cilëve u mundësohet studimi i këtij tefsiri me tërë koloritin dhe pasurinë e pashtershme të disiplinës së ekzegjezës së Kur'anit, si për nga aspekti tradicional, ashtu edhe nga ai racional. Kur e kemi parasysh kohën e paraqitjes së këtij tefsiri dhe problemet që e kanë preokupuar këtë popull, atëherë duhet thënë se Hafiz Ibrahim Dalliu është emër i madh, pa të cilin nuk do të ishte e mundur që kjo disiplinë fetare e tefsirit të shkruhet e ai mos të përmendet si mësues i saj. Natyrisht, ai është i madh edhe për arsye se është marrë me një disiplinë të cilën vetë Pejgamberi (a.s.) e ka çmuar lartë, ndërsa Hafiz Ibrahim Dalliu me tefsirin e tij është i çmuari i Pejgamberit (a.s.).

Dr. Ismail Bardhi

HAFIZ IBRAHIM DALLIU AND HIS QUR'ANIC EXEGESIS SUMMARY

This work is written with the intention of (re)discovering and bringing under the daylight some data about those theologists of our past for whom until now we had very little or even no knowledge at all, and who have played an important role in the spiritual development of our people. Maybe not always original thinkers but honorees of knowledge and culture in general, participants in that all-human spiritual movement that always strives ahead, yet again they deserve to study their thoughts, to get them out from the darkness of the time. This not only because of the fact that thanks to their activity we were also present in those great cultural events, by doing their utmost in the eternal aspiration of the humanity towards always new knowledge, as well as the effort for implementation of that knowledge, but also because of that that with their works, with their efforts to elucidate the meaning of the human existence, to enrich and nobilify the human survival and to make it really human, they have laid the foundations that enable us today as nation to be present in those cultural areas in which they were distinguished. And what is more important, we are linking their thoughts, regardless of that that the string which links us with them seems as if it is cut, and that in the near past we have built mainly from what we have gained (borrowed) from others, from people that in the field of Qur'anology, i.e. in the field of Qur'anic exegesis, according to the number of their thinkers are much "greater" than us. To make such an assumption would mean to forget that we are able to receive from others only if we are built from within, only if we are mature to receive certain knowledge. Even if we have received from others some themes and methods of processing that knowledge, in that case with that "alien" we have also received something that once belonged to us and was poured in that *insuperable* that is a common property of the humanity as a whole. The best that our people once offered is built in the spiritual foundations of the "great" ones who knew how to receive, and even sometimes to adapt them in their way of reaching to the point from which they could offer something to the others. While we could again receive the best only if we become ascertain of our greatness or our insignificance. This is possible only through throwing light on what we have been in a certain cultural sphere, by illuminating that from where we arose as a cultured people. We will be able to do this only when we accept as ours all that we have not noticed until now, precisely because the understanding of the continuity of our existence on the religious/spiritual plan is often very clear.

The subject that is dealt in our work titled *Hafiz Ibrahim Dalliu and his Qur'anic Exegesis* ranges within this research of our cultural-religious heritage, based on information about this theologist and his works that are in disposal. The work itself is divided into three parts, with a somewhat wide Introduction and the Epilogue.

The Introduction is focused on the dimension of the Word of God *without sound nor letters*, in its eternal origin, starting from *al-Lahw al-Mahfoodh* (the well protected Plate) and on problems that have arisen in this field, like the eternity (ever-existence) of God's Word, its (non)creation that was a very important subject among the dogmatics and mufessirun, but also much preferred topic of the Islamic philosophers. Though in our Albanian literature we don't encounter writings that deal with these subjects, again this doesn't mean that they were not dealt with within our religious culture. Many writings of prominent authors of these parts who have written in oriental languages are the proof for this, in which the well known branches of *Kalam*, like the *Maturidi*, *Ash'ari* and *Mu'tazila* are presented within the context of *tafseer*. In continuance the issue of Revelation is presented with its complexity as well as the definition of the Qur'an by using the experience of our and other mufessirs.

The above mentioned process that has to do with the Word of God in our culture as a *living one*, is the moment of memorization of the Qur'an as a phenomenon that with all its great metaphysics exists in the head of the Albanian even in our days. Though he doesn't know Arabic, he can not write it, nor does he understand the meaning of the Word of God, yet again he decides to become the defender of God's Word in the most vivid form - *hifz*.

The first part of the book deals with the life and work of Hafiz Ibrahim Dalliu, author of the Qur'anic commentary *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit* ("The Essence of the Meanings of the Holy Qur'an"). In this part, beside the biography of Hafiz Ibrahim Dalliu, we have tried to point out to the social, political and economic circumstances of his time, and in particular the religious life with all its complexity, by using the written and oral sources with a glance on his works.

The second part deals with the issue of the translation of the Qur'an in Albanian language, since the author of the above mentioned Qur'anic commentary at the same time is its translator as well. Naturally, the issue of translation was surrounded by many problems, coming both from traditionalists as well as modernists who have presented the (im)possibility of translating the Qur'an, by considering the Word of God as sacred. The translation of the Qur'an in today's world is being institutionalized as a special subject (topic), and beside its translation into many world languages, we are also witnessing the phenomenon of many of its translations in one and the same language, something that is a characteristic for the Albanian language as well. In this field too Hafiz Ibrahim Dalliu takes his own place as the translator of the Sacred Word.

The third part at the same time is the basis of this work, since it deals with the Qur'anic exegesis or *tafseer*. This part is divided into four subtitles, starting with the history of *tafseer* with the presentation of the development and reconstruction of this religious discipline, which is very old and has its origin at the beginning of the Revelation of the Qur'an. Naturally, this discipline has its own rules or the so called introductory sciences in *tafseer* - the *usul al-tafseer*, that every translator or commentator of the Qur'an must know. Also, some of the methods known in the science of *tafseer* are mentioned here, like the *tafseer riwayat* and *dirayat*. In the second subtitle the methodology used by this Albanian mufessir is presented, by giving concrete examples and with not so wide analyse but based on sources used by the author himself. To make the *tafseer* of Hafiz Ibrahim Dalliu as a *tafseer* of our times, we have made its presentation through particular topics. The topics were selected as a response to the time and as necessary for higher theological and religious culture. Naturally, here we have compared today with yesterday by enabling the contemporaneity of the presentation of the problems, though

here a greater freedom was given to the presentation based on classical as well as European literature. All the above mentioned is included under the third subtitle. In the same manner in the last subtitle of the third part of this book we have presented the *Tradition of tafseer in the thinking practice of Hafiz Ibrahim Dalliu*, deepening into the problem of the tafseer's tradition experience, so the tafseer of mind/reason could be an universal tafseer and all of this to turn into the truth of tafseer's history.

The tafseer *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*, is great for its beginning, but it didn't experience the joy of an ending that could give to it the form of the practical completion of a work such is the tafseer of the Qur'an. There are many rooms within it whose doors are not yet opened, sometimes because of the sacredness, and sometime because of the existential moment and the intellectual limitation. But there are some rooms whose doors are opened by Hafiz Ibrahim Dalliu and in which from a large distance a great treasure can be noticed, a part of which he has tried to present to the reader without damaging it. It is very important that Hafiz Ibrahim Dalliu for the Albanians has built a room within the culture of tafseer, without closing its door for the future men of knowledge who are enabled to study this tafseer with all of its coloring and the inexhaustible treasure of the discipline of Qur'anic exegesis, both from the traditional as well as the rational aspect. When we take into consideration the time of appearance of this tafseer and problems that have preoccupied these people, then we must say that Hafiz Ibrahim Dalliu is a great name, and that it's impossible to write about this religious discipline without mentioning him as its teacher. He is also great because he was engaged in a discipline that was highly respected by the Prophet (a.s.) himself, so Hafiz Ibrahim Dalliu with his tafseer is the respected one of the Prophet (a.s.).

Translated by
Urim R. Poshka

BIBLIOGRAFIA

- Abdulhamid, Ali Abdulmunaim, *Dirasatu fi-t-Tefsiri-l-Kur'ani-l-Kerim*, Kuvajt 1985.
- Ahmeti, Sherif, *Kur'ani-Përkthim me komentim*, Prishtinë 1988.
- Aid, Ghazali Halil, *Tefsiru Sureti-l-Ahzab*, Rijad 1982.
- el-Ak, Halid Abdurrahman, *Uslu-t-Tefsir ve Kavaiduhu*, Damask 1986.
- Akdemir, Salih, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Doğru*, Ankara 1983.
- Albayrak, Hâlis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1996.
- Andrea, Zh., *Dëshmi të reja për kulturën dhe historinë e banorëve ilirë parahistorik*, "Shkenca dhe Jeta" 5, Tiranë 1987.
- Arkun, Muhammed, *Kako shiti Kur'an*, "Argumenti" 2, Rijeka 1982.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumalar*, İstanbul 1995.
- Avdić, Hakija, *Položaj Muslimana u Sandžaku*, Sarajevo 1991.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarihi Yazarlar ve Eserleri*, Ankara 1982.
- el-Bagdadi, *El-Farku Bejne-l-Firak*, Kajro 1910.
- Balyon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden 1961.
- *Kur'an Yorumunda Çeşitli Yönelimler*, Ankara 1994.
- Bardhi, Ismail, *Fenomen primopredaje Kur'ana*, Sarajevo 1986, (tezë diplome).
- *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek ve Kosovada Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi*, Ankara 1992, (tezë magjistrature).
- Basit, Ahmed Ismail, *el-Hasanu-l-Basri Mufessiren*, Amman 1985.
- Bedran, Ebu'l Ajnejn Bedran, *Dirasatu havle-l-Kur'an*, Iskenderije.
- el-Bekri, Ahmed Mahir, *Dirasatu Nahvijje fi-l-Kur'an*, Iskenderije 1986.
- *Dirasatu Lugavijje fi-l-Kur'an*, Iskenderije 1982.
- Beltz, W., *Mitologija Kur'ana*, Zagreb 1982.
- Bereke, Ibrahim Halil, *Ibn Tejmijje ve Xhuhuduhu fi-t-Tefsir*, Bejrut 1984.
- Bin Nebi, Malik, *Kur'anski fenomen*, Sarajevo 1986.
- Brajić, Rudolf, *Opravdanje shistog uma*, Zagreb 1988.
- Bušan, Daniel, *Poimanje Arabizma*, Zagreb 1980.
- Bursevi, Ismail Hakkı, *Ruhu-l-Bejan*, İstanbul 1926.
- Buhatli, Abdullah, *O Kur'anı*, "Gajret", Sarajevo 1924.
- *Tumaşenje Kur'ana*, "Gajret", Sarajevo 1925.
- Castellan, Georges, *Histori e Ballkanit*, Tiranë 1996.
- Cerrahoğlu, Ismail, *Yahya bin Sellam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1970.
- *Tefsir Usûlü*, Ankara 1976.
- *Tefsir Tarihi I-II*, Ankara 1987.
- *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmilleri*, Ankara 1968.
- *Kitabu-t-Teyisir fi Kavaidi İlmî Tefsir*, Ankara 1989.
- Corbin, Henry, *Historija islamske filozofije*, Sarajevo 1987.
- Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1997.
- *Anlam'ın Tarihi*, İstanbul 1997.
- *Kur'an Anlamının Anlamı*, İstanbul 1997.
- *Sözün Özü*, İstanbul 1996.
- ^elebi, Evlija, *Putopis*, Sarajevo 1967.
- Çetiner, Bedreddin, *Ebu'l-Berekat en-Nesefi ve Medarik Tefsiri*, İstanbul 1995.
- Đimić, Esad, *Sveto i svjetovno*, Zagreb 1992.
- Dalliu, Hafız Ibrahim, *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*, Shkodër, 1929-1931.
- *Texhvijdi i Kur'anit*, Tiranë 1337-1921.
- *Besimet e muslimanvet*, Tiranë 1942.

- *E lemja dhe jeta e të madhit Profit Muhammed (a.s.)*, Tiranë 1934.
- *Hadithi erbeain*, Tiranë 1940.
- *Dhantie Ramazani*, Tiranë 1935.
- *Mësime teorike e praktike të moralit islam*, Tiranë 1935.
- *Ç'është islamizma*, A.I.C. Michigan, USA, 1992 (ribotim).
- *Libri i së falmes*, Tiranë 1937.
- *Udha Muhammedane*, N.York-N.Jersey, 1993 (ribotim).
- *Patriotizma në Tiranë*, Tiranë 1930.
- *Degat e imanit*, Tiranë 1939.
- Davudi, Safvan Adnan, *el-Muvaddahu fi-t-Tefsir*, Damask 1988.
- Demiraj, Shaban, *Gjuhësi Ballkanike*, Shkup 1994.
- Denffer, Ahmad von, *Ulum al-Qur'an*, London 1983.
- Dibra, Haxhi Hafëz Ismet, *A ka dyshim në Qenëjen e Zotit*, A.I.C, Michigan 1993.
- Dibra, Haxhi Vehbi, *Ç'urdhëron Kur'ani*, A.I.C, Michigan 1993.
- Disa fetar patriot musliman shqiptar*, A.I.C, Michigan 1993.
- Ditura islame*, revistë, Prishtinë.
- Drita islame*, revistë, Tiranë.
- Dobrača, Kasim, *Katalog Arapskih, Turskih i Perziskih Rukopisa I-II*, Sarajevo 1963, 1979.
- Duka, Ferit, *Vështrime rreth islamizimit të Shqiptarëve të Maqedonisë, shek. XV-XVII, "Shqiptarët e Maqedonisë"*, Shkup 1994.
- edh-Dhehebi, Muhammed Husejn, *Et-Tefsiru ve-l-Mufessirun I-II*, (botimi i dytë) Bejrut 1976.
- el-Ebjari, Ibrahim, *El-Mevsuatu-l-Kur'anijje I-XII*, Kajro-Bejrut 1984.
- Ebu Amr, Ebi Muhammed es-Sejjid Ibrahim, *Es-Sahihu-l-Musnedu mine-t-Tefsiri-n-Nebeviyy li-l-Kur'ani-l-Kerim*, Tanta 1990.
- Edukata islame*, revistë, Prishtinë.
- Elezovi}, Gli{a, *Turski Spomenici u Skoplju*, Glasnik SND, I/1925, I-II, 1946.
- Eliade, M., *Sveto i profano*, Novi Sad 1986.
- Eren, Ismail, *Shtypshkronja e vilajetit të Kosovës ne Prishtinë 1877-1988*, Prishtinë 1968.
- *Yugoslavya topraklarında Türkçe basın*, "Sesler" 9, Üsküp 1966.
- el-Esh'ari, Ebu'l-Hasan, *Kitabu-l-Ibane an Usulu-d-Dijane*, Hajderabad 1903.
- Filozofija u susret teologiji*, (Përmbledhje punimesh) Zagreb 1980.
- Fjalor Enciklopedik Shqiptar*, A.Sh. RPSSH-Tiranë 1985.
- Fjalor i Gjuhës së sotme shqipe*, A.Sh. RPSSH- Tiranë 180.
- Frashëri, Shemsuddin Sami, *Kamusu-l-A'lam*.
- Fuad, Abdalbaki Muhammed, *El-Mu'xhemu-l-Mufehris li-l-Fadhil Kur'ani-l-Kerim*, İstanbul 1986.
- el-Gazali, Ebu'l-Hamid, *Ihjau Ulumi-d-Din*, Kajro 1939.
- Güner, Osman, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*, Ankara 1997.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları*, İstanbul 1995.
- Had`ijahi}, Muhamed, *Od tradicije do identiteta*, Zagreb 1990.
- Had`ijahi}, M.; Tralji}, M.; [ukri}, N., *Islam i Muslimani*, Sarajevo 1977.
- Hafizovi}, Re{id, *O Na~elima islamske vjere*, Zenica 1966.
- *Novi naglasci u suvremenoj muslimanskoj teologiji*, "Glasnik" n. 4, 1990.
- *Fenomen nebeskog objavljivanja*, "Glasnik" n. 1, Sarajevo 1985.
- Hamade, Faruk, *Med'hal ila Ulumi-l-Kur'an ve-t-Tefsir*, Rabat 1979.

- Hammer, Joseph von, *Historija Turskog/Osmanskog/Carstva I-III*, Zagreb 1979.
- Hamid, Affaf Abdelgafur, *El-Bagavi ve menhexhuhu fi-t-Tefsir*, Amman 1982.
- Hamidullah, M.; Yaşaroğlu, M., *Kur'an Tarihi*, Ankara 1991.
- Hand`i}, Mehmed, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, Sarajevo 1972.
- Hanefi, Hasan, *şlâmî şlimlere Giriş*, İstanbul 1994.
- Hir{, E.D., *Na~ela tuma~enja*, Beograd 1983.
- Historia e popullit shqiptar I-II*, Prishtinë 1969.
- Hitti, Filip, *Istorija Arapa*, Sarajevo 1973.
- Hufnagel, Erwin, *Uvod u Hermeneutiku*, Zagreb 1993.
- Ibn Manzur, *Lisanu-l-Arab*, Bejrut 1988.
- Ibn Tejmijje, *Mukaddimetu fi Usuli-t-Tefsir*, Tanta 1988.
- Ibrahimi, Nexhat, *Muslimanët në Ballkan në periodën paraosmane*, Prizren 1990.
- Inalxhik, Halil, *Perandoria Osmane*, Shkup 1994.
- Irving, T.B., Ahmad, K., Ahsan, M.M., *Kur'an "Temel şlkeler"*, İstanbul 1992.
- Jacques, E. Edwin, *The Albanians - An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*, North Carolina and London 1995.
- Jansen, J.J. G., *The interpretation of the Kur'an in Modern Egypt*, Leiden 1980. (Botuar n boshnjakishte në "Glasnik" IVZ 3, Sarajevo 1986)
- Kale{i, Hasan, Predgovor, "Iz Kur'ana ^asnog - svetu celom opomena", Beograd 1967.
- *Kur'an - remekdelo arapske knji`evnosti*, "şzraz" 2, Sarajevo 1967.
- *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku*, Prishtina 1972.
- Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.
- Kar~i}, Fikret, *[erijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941]*, Sarajevo 1986.
- Kari}, Enes, *Kur'an u savremenom dobu*, Sarajevo 1991.
- *Hermeneutika Kur'ana*, Zagreb 1990.
- *Suvremena ideologijska tuma~enja Kur'ana i Islama*, Zagreb 1990.
- *Uvod u tefsirsku nauku*, Sarajevo 1988.
- el-Kasimi, Cemaleddin, *Tefsir şlminin Temel Meseleleri*, İstanbul 1990.
- el-Kattan, Mennâ, *Mebahithu fi Ulumi-l-Kur'an*, Bejrut 1993.
- *Ulûmu'l Kur'an (Kur'an şlimleri)*, përktheu në turqishte: Arif Erkan, İstanbul 1997.
- Kerimoğlu, Yusuf, *Kelimeler Kavramlar (I, II)*, İstanbul 1990.
- Keskinoğlu, Osman, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1953.
- Kiel, Machiel, *Ottoman Architecture in Albania*, şRCşCA-İstanbul 1990.
- Kolakovski, Le{ek, *Religija*, Beograd 1987.
- Kondo, Ahmet, *Vexhi Buharaja - njeriu, poeti, dijetari, 1920-1987*. Berat 1995.
- Korkut, Besim, *Kur'an ^asni*, "Glasnik" VşS-a, XXXII, 10-12, Sarajevo 1969.
- Kultura islame*, Tiranë (1942-1944).
- Ling, Trevor, *Istorija Religije Istoka i Zapada*, Beograd 1993.
- Mahmud, Mustafa, *Kur'an-poku{aj savremenog razumijevanja*, Sarajevo 1991.
- El-Mevsuatu-l-Hadaretu-l-Arabijje el-Islamije I-III*, Muessesetu-l-Arabijje li Dirasati ve-n-Neshr, Bejrut, 1986.
- Mehdiu, Feti, *Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe*, Shkup 1996.
- *O prevodima Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst*, "Zbornik FF" XIV, Pri{tina 1980.
- Meydan Larousse, *Büyük Lügat ve Ansiklopedi 1*, İstanbul 1990.
- Mîr, Mustansır, *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, İstanbul 1996.
- Mufti}, Teufik, *Arapsko-Srpskohrvatski rije~nik I-II*, Sarajevo 1973.

- Muhaxhiri, Ahmed Salih, *Tefsiru Suffjan bin Ujejne*, Rijad 1983.
- Muhejsin, Muhammed Salim, *Tarihu-l-Kur'ani-l-Kerim*, 1402 h.
- Murad, Khurram, *Way to the Kur'an*, Leicester UK, 1986.
- Muslim, Mustafa, *Mebahithu fi-t-Tefsiri Mevdui*, Dimeshk 1989.
- Müslim, Mustafa, *Kur'an Çalç½malarında Yöntem*, Ankara 1993.
- Naki~evi}, Omer, *Arapsko-Islamske Znanosti i glavne {kole od XV do XVII vjeka*, Sarajevo 1988.
- Nasif, esh-Shejh Mensur Ali, *et-Taxh - El-Xhamiu-l-Usul fi Hadithi-r-Resul*. El-Mektebetu-l-Islamijje 1961.
- Nasr, S.H., *Ideals and Realities of Islam*, London 1972.
- *Living Sufism*, London 1972.
- Nadwi, Abdullah Abbas, *Vocabulary of the Holy Qur'an*, Chicago 1986.
- *Learn the Language of the Qur'an*, Chicago 1995.
- Neimarlija, Hilmo, *Misaono-moralne propovjedi jednog napisa o Kur'anu*, "Preporod" 19-20, Sarajevo 1977.
- *Kur'an i na{e islamsko mi{ljenje*, "Glasnik" V;SA-a 5, Sarajevo 1985.
- Nekrash, es-Sejjid Muhammed Ali, *Menahixhu Mufessirin-Minel Asri-l-Evvel ilel Asri-l-Hadis, et-Tefsiru bil Me'thur*, Rijad 1986.
- *Menahixhu Mufessirin-Minel Asri-l-Evvel ilel Asri-l-Hadis, et-Tefsiru bi-r-Rej*, Rijad 1988.
- Nieman, Kern. F., *Nauka o teolo{koj spoznaji*, Zagreb 1988.
- Okiç, Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995.
- Op{a Enciklopedija, 3, JLZ Zagreb 1977.
- Osmani, Shefik, *Fjalori pedagogjik*, Tiranë 1983.
- Özsöy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara 1994.
- Pejovi}, Danilo, *Hermeneutika, znanost i prakti~na filozofija*, Sarajevo 1982.
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, Ankara 1996.
- Pirraqu, Muhamet, *Kultura kombëtare shqiptare deri ne Lidhjen e Prizrenit*, Prishtinë 1989.
- *Podudarnosti imena bratsva albanaca Kosova i prezimena u Hrvata*, Onomastika Jugoslavije br 10, Zagreb 1982.
- Popovi}, Aleksandre, *Balkanlarda {slam*, İstanbul 1995.
- Popovi}, Radovan, *Kur'an zlatnog ruha*, NIN No. 1409, Beograd 1978.
- Purivatra, Atif – Had`ijahi} Muhammed, *ABC Muslimana*, Sarajevo 1990.
- Rami}, Jusuf, *Kiraeti i {kole ~itanja Kur'ana*, "Glasnik" V;S-a, 5, Sarajevo 1986.
- Rizaj, Skender, *Historia e përgjithshme - Koha e Re 1453-1789*, Prishtinë 1985.
- Roka, Roberto Moroco dela, *Kombësia dhe feja në Shqipëri*, Tiranë 1994.
- Rumi, Fahd bin Abdurrahman bin Sulejman, *Ittixhahatu-t-Tefsiri fi Karni-r-Rabi Asher I-III*, Rijad 1986.
- es-Sabuni, Muhammed Ali, *Et-Tibjanu fi Ulumi-l-Kur'an*, Bejrut 1981.
- Salih, Subhi, *Mebahithu fi Ulumi-l-Kur'an*, Bejrut 1968.
- Schuon, F., *Understanding Islam*, London 1965.
- *Islam and Perennial Philosophy*, London 1961.
- Sharif, M. M., *Historija islamske filozofije I-II*, Zagreb 1988.
- Sharofi, Haki, *Edukata fetare e morale*, Tiranë 1939.
- Sholem, G., *Kabala i njena simbolika I*, Beograd 1981.
- Silajd`i}, Adnan, *Poku{aj formuliranja programa jedne moderne teorije Poslanikove prakse*, Glasnik ;VZ-1 Sarajevo 1985.

- Smailagi}, Nerkez, *Leksikon Islama*, Sarajevo 1990.
- *Klasina kultura islama I-II*, Zagreb 1976.
 - *Uvod u Kur'an*, Zagreb 1975.
- Sosir, Ferdinand de, *Op{ta lingvistika*, Beograd 1977.
- Stip~evi}, A., *Nastanak albanskog naroda - Albanci*, Ljubljana 1984.
- es-Sujuti, Xhelaluddin Abdurrahman, *El-Itkanu fi Ulum'il Kur'an (Kur'an ;limleri Ansiklopedisi)*, ;stanbul 1987.
- Shahrur, Muhammed, *El-Kitabu ve-l-Kur'an - Kira'e Mua'sere*, Bejrut 1992.
- [u{nji}, \uro, *Znati i verovati*, Zagreb 1982.
- Tabataba'i, Sejjid Muhammed Hossein, *El-Kur'an fi-l-Islam*, Tahran 1404 h.
- Tapano~lu, Zeyneb Meliha, *Kur'an Lu~at*, ;zmir 1990.
- Ta~köprülüzade, ;samuddin Ebu'l Hayr Ahmed Efendi, *E~¼ekaiku-n-Nu'maniye fi Ulema'i-d-Devletil Osmaniye*, ;stanbul 1985.
- Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynaklar*, ;stanbul 1991.
- Tritton, (A.S.), *Muslim Theology*, Bristol 1947
- Ushaku, R, *Ilirët dhe Iliria te autorët antikë*, "Kërkime Filologjike", Prishtinë 1981.
- Uzunçar~l, ;mail Hakk, *Osmanl Tarihi, II. Cilt, II. K~sm*, Ankara 1988.
- Ünal, Ali, *Kur'anda Temel Kavramlar*, ;stanbul 1990.
- Velja~i}, ^edomil, *Razme|a azijskih filozofija I-II*, Zagreb 1978.
- Vehbi, Muhammed, *Hulasetu-l-Bejan fi-t-Tefsiri-l-Kur'an*, III Tabba, 1928.
- Wansbrough, J., *Quranic Studies*, Oxford 1977.
- Welch, A.T., *The Kuran and its Exegesis*, London 1976.
- Xilo, Hasan, *Ibn Sinaovata egzegeza na poslednite tri Kur'anski poglavja*, Skopje 1996.
- el-Xhuvejni, Mustafa Savi, *Menhexhu Zemahsheri fi-t-Tefsiri-l-Kur'an*, Kajro 1984.
- *Menahixhu fi-t-Tefsir*, Iskenderije 1971.
- Zani i Naltë*, revistë, Tiranë (1923-1939).
- ez-Zenxhani, Ebi-Abdullah, *Tarihu-l-Kur'an*, Tahran 1404 h.
- ez-Zerkeshi, Bedruddin, *el-Burhanu fi Ulumi-l-Kur'an*, Kajro 1957.

TREGUESI I EMRAVE

A

Abduh, Muhammed · 92, 93, 197
Abdulhamid, Ali Abdulmunaim · 241
Abdull-llah bin Amr ibnu'l-As · 65
Abdylhamiti II, sulltan · 75
Abid bin Kais · 155
Açikgenç, Alparslan · 219
Ademi (a.s.) · 50, 179
Afgani, Xhemaluddin · 92, 93
Agani, Hafiz Bajram · 135
Aganovi}, Alija · 118
Ahmad, Khurshid · 244
Ahmed, Ra{id · 142, 146, 215, 217
Ahmeti, h. Sherif · 18, 49, 135, 136, 137, 241
Ahsan, M.M. · 244
Aid, Ghazali Halil · 241
Aisheja r.a. · 65
Ajдини, Miftar · 137
Akdemir, Salih · 12, 224, 241
Aktay, Yasin · 225
Alagi}, {ukrija · 93, 120, 160
Albayrak, Hâlis · 241
Ali ibn Ebu Talib (r.a.) · 65, 151
Aliu, Bahri · 136
Amara, Muhammed · 18
Andrea, Zh. · 241
Arkun, Muhammed · 210, 241
Arrcivabene, Andrea · 115
Ataullah efendiu · 68
Ate½, Süleyman · 12, 157
Attay, Hüseyin · 21
Avdi}, Hakija · 241
Azad, A.K. · 160

B

Babinger, Franz · 241
Bajrami, Jetish · 136
Bakalli, Hafiz Ymer · 67
Balyon, J.M.S. · 55, 241
Bardhi, Ismail · 32, 33, 93, 101, 120, 124, 160, 235, 241
Basit, Ahmed Ismail · 241
Bedran, Ebul Ajnejn Bedran · 111, 112, 146, 148, 241
Behrami, Emin · 110
Bekri, Shejh Emin · 109
Belah, Robert · 212
Bell, Richard · 55
Beltz, W. · 55, 242
Bereke, Ibrahim Halil · 242
Bin Nebi, Malik · 34, 242
Bin Umejr, Mus'ab · 65
Birkeland, Harris · 113
Boriqi, Hafiz Shefqet · 67
Bousquet, G.H. · 81
Braji~i}, Rudolf · 242

Bu}an, Daniel · 54, 242
Bucaille, Maurice · 210
Buharaja, Vexhi · 56, 245
Buhari, Imam · 23, 32, 43, 65, 114, 153
Buhl · 116
Buliqi, Junus · 67
Burek, Ahmed · 118
Burkhart, Titus · 35
Bursevi, jsmail Hakk¢ · 15, 24, 26, 33, 191, 198, 200, 228, 242
Busulad`i}, Mustafa · 115, 116
Bu{atli}, Abdullah · 242

C

Castellan, Georges · 242
Ceri}, Munib · 118
Cerraho¼lu, jsmail · 16, 19, 21, 34, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 49, 54, 111, 112, 116, 141, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 163, 209, 215, 217, 242
Corbin, Henry · 242
Cündio¼lu, Dücane · 242

Ç

Çantay, Hasan Basri · 111
^aplovi}, Jan · 120
^aushevi}, D`emaludin · 93, 118
^elebi, Evlija · 242
Çereshniku, Ihsan · 67
Çetiner, Bedreddin · 242
jimi}, Esad · 193, 242

D

Dalliu, Adnan · 87
Dalliu, Ali · 87
Dalliu, Besim · 87
Dalliu, Hafiz Ibrahim · 10, 11, 12, 15, 16, 37, 50, 66, 67, 70, 75-102, 108, 117, 125-29, 133-35, 143, 149, 157, 160-91, 194, 196, 199, 201, 202, 206, 207, 209, 215-29, 236-42
Dalliu, Hysni · 87, 88
Dalliu, Mustafa · 87
Dashi, Haxhi · 67
Davud, Abdulehad · 34
Davudi (a.s.) · 40, 50
Davudi, Safvan Adnan · 243
de Carinthia, Hermannus Dalmata Slavus · 115
Demiraj, Shaban · 243
Demirci, Muhsin · 16, 20, 35, 38, 45
Denffer, Ahmad von · 46, 47, 163, 243
Derguti, Hafiz Musa · 68
Derveze, M. Izzet · 151, 225
Dibra, Hafiz Ismet · 67, 76, 243
Dibra, Haxhi Vehbi · 67, 93, 243
Difren, Mikel · 63

Dizdar, Muhamed · 118
Dobra~a, Kasim · 243
Du Ryer · 115
Duka, Ferit · 243
Düzgün, ¼aban Ali · 220
D`ananovi}, Ibrahim · 164
\\ozo, Husein · 93, 120, 142, 143, 150, 160, 216, 217, 220, 221

E

Ebu Amr, Ebi Muhammed es-Sejjid Ibrahim · 243
Ebu Amuh, Ebi Muhammed Sejjid Ibrahim bin · 146
Ebu Bekri (r.a.) · 64, 65, 124, 154, 169
Ebu Davud · 152
Ebu Hajjan · 149, 152, 153
Ebu Hanife, Imam-i Azam · 26, 95, 174
Ebu Hurejre · 65, 98
Ebu Jusuf · 114
Ebu Suud · 102, 156, 162, 163
Ebu Ubejd bin el-Xherrah · 53, 203
edh-Dhehebi, Muhammed Husejn · 21, 111, 141, 155, 243
el-Adevi, Muhammed Hasenejn Mahluf · 111
el-Ak, Halid Abdurrahman · 241
el-Alusi · 156
el-Arid, Ali Hasan · 53
el-Askalani · 114
el-Bagdadi, Abdu'l Kahir · 20, 241
el-Bakilani, Malik · 151
el-Basri, Hasan · 205
el-Behij, Muhammed · 92
el-Bejdavi, Kadi · 39, 102, 115, 162, 163, 228
el-Bekri, Ahmed Mahir · 241
el-Ebjari, Ibrahim · 16, 49, 54, 243
el-Esh'ari, Ebu'l-Hasan · 20, 173, 174, 243
el-Esmai · 155
Elezovi}, Gli{a · 243
el-Fadali · 20
el-Farisi, Selman · 111, 112
el-Gazali, Ebu'l-Hamid · 20, 31, 244
el-Hazin · 162, 179
el-Huvejji, Sejjid Ebu'l Kasim el-Musa · 110
Eliade, Mir~e · 193, 194, 243
el-Isfahani, Ragib · 148, 163, 200
el-Kasimi, Cemaleddin · 245
el-Kattân, Mennâ · 52, 111, 155, 156, 157, 245
el-Kevakibi, Abdurrahman · 93
el-Maturidi, Muhammed Ebu Mensur · 95, 182
el-Maverdi · 54
el-Muxhahid · 102, 162, 163
el-Xhevzij, Abdurrahman bin · 35
el-Xhevzije, Ibnu'l Kajjim · 43
el-Xhili, Abdulkерim · 21, 33
el-Xhuvejni, Mustafa Savi · 156, 248
en-Nahxhivani, Baba Nimetull-llah bin Muhammed · 102, 162, 228
en-Nesai · 43
en-Nesefi, Ebu'l Mu'in Mejmun bin Muhammed · 52, 156, 162, 203, 206, 242
en-Nevevi · 65
en-Nisaburi · 102
Eren, Ismail · 243

er-Razi, Muhammed bin Omer b. Husejn Fahrudin · 21, 102, 156, 162, 163, 171, 203, 228
Ersoj, Mehmet Akif · 92
esh-Shatibi, Imam · 111
esh-Shehrestani · 20
es-Sabuni, Muhammed Ali · 46, 156, 247
es-Sujuti, Xhelaluddin Abdurrahman · 49, 54, 65, 112, 147, 148, 150, 151, 153, 160, 247
et-Taberi, Muhammed bin Xherir · 102, 151, 155, 162, 163, 203
et-Taftazani · 20
et-Tahanavi · 148
et-Tirmidhi · 43
ez-Zemahsheri · 102, 111, 115, 156, 163
ez-Zenxhani, Ebi Abdullah · 248
ez-Zerkeshi, Bedruddin · 49, 54, 108, 151, 248

F

Fetah efendiu · 68
Fikret, Tefvik · 92
Fo~ak, Muhamed · 118
Fortuzi, Mahmut · 88
Frashëri, Naim · 98
Frashëri, Shemsuddin Sami · 243
Fuad, Abdalbaki Muhammed · 243

G

Gardet, Luis · 153
Gashi, Jusuf · 136
Gashi, Muhamet · 137
Gashi, Tefik · 136
Gazi Husrev, Beu · 121
Germano, Domeniko · 115
Gjevori, Mehmet · 135
Grozdanij}, Sulejman · 54, 55
Guillaume, E. · 64
Güler, jlhmi · 220
Gullandri, Reshid Ahmed · 114
Güner, Osman · 244
Güngör, Mevlüt · 244
Gurakuqi, Luigj · 89

H

Haddad, Yvone Y. · 223
Had`ibajri}, Fejzullah · 118
Had`ijahi}, Muhamed · 117, 120, 124, 244, 247
Hafizovi}, Re{id · 15, 16, 19, 20, 22, 23, 24, 30, 31, 197, 199, 244
Hafsa (r.a.) · 65
Hajdari, Hafiz Halim · 67
Hajrullahu, Nuhi · 137
Halfall-llah, Muhammed A. · 19
Halimi, Mehmet · 136, 137
Hamade, Faruk · 244
Hamid, Affaf Abdelgafur · 244
Hamidullah, Muhammed · 112, 116, 244
Hammer, Joseph von · 76, 244

Han, Ahmed · 92
Hand'i}, Mehmed · 43, 46, 51, 93, 118, 119, 244
Hanefi, Hasan · 18, 192, 244
Haruni (a.s.) · 40
Hasan ibn Ali · 180
Hasnaj, Ibrahim · 89, 91, 97, 99
Hatibo^ulu, Mehmet Said · 12
Haxhevi, M. Hasen · 111
Hegel, G.W. · 17, 200
Heideger, Martin · 200
Hir{, E.D. · 244
Hitti, Filip · 42, 244
Hoxha, Adem · 137
Hoxha, Kadri · 67
Hoxha, Sheh Qazim · 67
Hufnagel, Erwin · 146, 244
Husein, Ali · 199, 218

I

I¹/₂c^uck, Yusuf · 215
I¹/₂ck, Kemal · 22, 205, 206
Ibn Abbas, Abdull-llah · 32, 53, 65, 168
Ibn Arebi, Muhjiddin · 21, 33, 156
Ibn Ata, Vasil · 205
Ibn Enes, Malik · 43
Ibn Hanbel, Ahmed · 43, 152
Ibn Hazm · 21
Ibn Kethir · 155
Ibn Manzur · 38, 109, 147, 148, 244
Ibn Mes'ud, Abdull-llah · 64, 65, 175
Ibn Seleme, Jahja · 155
Ibn Tejmijje · 244
Ibn Tejmijje, Tekijuddin Ahmed · 25, 151, 155, 215, 242
Ibn Thabit, Zejd · 151
Ibn Velid, Halid · 124
Ibn Xhebel, Mu'adh · 65
Ibnu'l Ethir · 203
Ibrahimi (a.s.) · 17, 40, 50, 134, 179
Ibrahimi, Nexhat · 135, 244
Ikb^ul, Muhammed · 197, 204
j^umamo^ulu, M. Ragip · 148, 151
Inalxhik, Halil · 244
j^unce, Vahdettin · 151
Irving, T.B. · 244
Is'haku (a.s.) · 17, 40
Isa beu · 68, 121
Isau (a.s.) · 17, 40, 50, 179
Islamaj, Shefkije · 137
Ismaili (a.s.) · 17, 40
Ismaili, Elez · 136
Ismaili, Imam Vehbi · 91, 101, 135, 136

J

Ja'kubi (a.s.) · 17
Jacques, E. Edwin · 244
Jansen, J.J.G. · 55, 244
Jeffery, Arthur · 54, 55, 113
Jokl, Norbert · 90

Junusi (a.s.) · 40
Jusufo (a.s.) · 17

K

Kale{i, Hasan · 244
Kaleshi, Hasan · 54, 55, 56
Kar~i}, Fikret · 245
Karabeg, Ali Riza · 118
Karata¹/₂, ¹/₄aban · 245
Kari}, Enes · 23, 49, 53, 54, 69, 107, 113, 119, 138, 156, 217, 223, 245
Kari}, J. · 119
Kasimi · 154
Kasimir · 115
Katade · 53
Kazazi, Hafiz Adem · 66
Kelmendi, Hafiz Jusuf · 67
Kemura, Sulejman · 120, 135
Kerimo^ulu, Yusuf · 245
Keskino^ulu, Osman · 245
Keskio^ulu, Osman · 46
Khan, Muhammad Zakaria · 135
Kiel, Machiel · 245
K^urba¹/₂o^ulu, Hayr^u · 224
Klamroth · 115
Koka, Viron · 81, 83
Kolakovski, Le{ek · 212, 218, 245
Kondo, Ahmet · 56, 245
Konjalli, Muhammed Vehbi · 102, 162, 248
Korça, Hafiz Ali · 67, 76, 79, 93, 96, 117, 125, 136, 228
Korkut, Besim · 54, 119, 245
Korkut, Said · 120
Kraja, Hafiz Ali · 68, 124
Kruja, Hafiz Ali · 68
Kulenovi}, Fatin · 120

L

Lametri · 211
Lari, S.M. Musavi · 167
Lashin, Musa Shahin · 44, 46, 49
Ling, Trevor · 245
Ljubibrati}, Mi}o · 117
Ljubu{ak, Mehmed Beg · 117
Llagami, Muslim · 89
Löwith, Karl · 158

M

Maçi, Musa · 89
Mahmud, Mustafa · 155, 245
Maloku, Bekir · 135
Maracci, Ludovico · 115
Marko, Toledo · 115
Mehdiu, Feti · 18, 101, 110, 124, 125, 135, 136, 245
Mehmet, efendi · 68
Mekluan, Mar{al · 62
Meydan Larousse · 245

Montecroce, Ricoldo · 115
Mu{i}, Omer · 118
Mufti}, Teufik · 246
Muftia, Hafiz Esat · 68
Muhammedi (a.s.) · 17, 20, 21, 24, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 40-46, 50-57, 64, 92, 95, 111, 112, 114, 137, 141, 146, 149, 152, 171, 183, 195, 198
Muhaxhiri, Ahmed Salih · 246
Muhejsin, Muhammed Salim · 35, 41, 46, 65, 246
Mujezinovi}, Mustafa · 118
Mulaku, Ragip · 137
Murad, Khurram · 246
Murati, Idriz · 136
Musaj, Fatmira · 84
Musau (a.s.) · 39, 40, 41, 44, 47, 50, 133, 179
Muslim, Mustafa · 246
Mustafa, Hafiz efendiu · 68
Mustansçr, Mîr · 199, 245
Myzyri, Hysni · 90, 91

N

Nadwi, Abdullah Abbas · 246
Nahi, Hasan I. · 137
Nahi, Nexhati H. · 137
Najdeni, Sait · 67
Naki~evi}, Omer · 246
Nasif, esh-Shejh Mensur Ali · 98, 246
Nasr, Seyyed Hosseyn · 17, 24, 27, 59, 110, 194, 197, 218, 246
Ndroqi, Hafiz Ismail · 67, 76, 89
Ndroqi, Mustafa · 77
Neimarlija, Hilmo · 119, 159, 246
Nekrash, es-Sejjid Muhammed Ali · 215, 246
Neshri, Muhammed Abdalbaki · 43
Nésuhi, Ymer · 96
Nieman, Kem F. · 246
Nuhu (a.s.) · 40

O

Okiç, Tayyib · 246
Osmani, Shefik · 246
Özbek, Yusuf · 23
Özsöy, Ömer · 209, 246

P

Pand`a, Muhamed · 118
Paret, Rudi · 246
Patton, W.M. · 23
Pavi}, @eljko · 216
Pavi~evi}, Vuko · 54
Peci, Sotir · 89
Pejovi}, Danilo · 246
Pickthall, Muhammad Marmaduke · 119
Pirraku, Muhamet · 246
Platoni · 62
Pollo, Stefanaq · 84
Popovi}, Aleksandre · 84, 247

Popovi}, Radovan · 247
Prishtina, Hasan · 89
Purivatra, Atif · 247

Q

Qafzezi, Ilo Mitko · 101, 121, 122, 123, 124, 129
Qemali, Ismail · 76, 100
Qosja, Hasan · 67, 76

R

Rami}, Jusuf · 155, 156, 247
Repishti, Hafiz Ibrahim · 66
Retines, Robert · 115
Rida, Muhammed Reshid · 92, 160, 197
Rippin, Andrew · 114, 148
Riza, Ymer · 123
Rizaj, Skender · 247
Roka, Roberto Moroco dela · 76, 80, 81, 82, 84, 85, 247
Rosenthal, E. · 25
Rahman, Fazlur · 137, 208, 225
Rumi, Fahd bin Abdurrahman bin Sulejman · 19, 247
Rückert, F. · 115

S

Sadaku, Hafiz Bekir efendiu · 69
Sagir, Muhammed Husejn Ali · 157
Said bin Xhubejr · 155
Saliba, Xhemil · 45, 202, 206, 210
Salih, Subhi · 38, 40, 42, 43, 49, 50, 247
Salimi · 154
Sara · 179
Schuon, Frithjof · 15, 16, 17, 24, 27, 194, 247
Schwally, F. · 55
Selami, Sadullah efendiu · 68
Silajd`i}, Adnan · 152, 247
Smailagi}, Nerkez · 19, 20, 34, 35, 79, 92, 146, 150, 156, 159, 202, 208, 224, 247
Sosir, Ferdinand de · 17, 18, 63, 247
Spahiu, Hafiz Neshit · 68
Stip~evi}, A. · 247
Sulejmani (a.s.) · 40, 96

SH

Shaban, Hafiz efendiu · 68
Shahin, Abdussabur · 34
Shahrur, Muhammed · 20, 247
Sharif, M.M. · 26, 247
Sharofi, Haki · 50, 67, 247
Shaw, Bernard · 82
Shekik bin Seleme bin Vail · 155
Shiti (a.s.) · 50
Sholem, G. · 23, 247
Shwallz, F. · 54

[ari}, Hilmo · 120
[u{nji}, \uro · 194, 247
[ukri}, Nijaz · 244

T

Tabataba'i, Sejjid Muhammed Hossein · 27, 247
Tanaskovi}, Darko · 54
Tapano^ulu, Zeyneb Meliha · 247
Ta¹/₂köprülüzade, şamuddin Ebu'l Hayr Ahmed Efendi · 247
Tibawi, A.L. · 114
Toptani, Refik · 88
Tornberg · 116
Tralji}, Mahmud · 117, 118, 244
Tritton, A.S. · 19, 248
Tufo, Muhamed · 93, 118, 147, 148, 149, 163
Tuli}, Mustafa · 118
Turgut, Ali · 248

U

Ullmann, L. · 115
Ulqinaku, Hafiz Ali · 66
Umer ibnu'l Hattab r.a. · 65, 154, 203
Ummu Selema · 65
Ushaku, Ruzhdi · 248
Uthman ibn Affan r.a. · 65, 151
Uzunçar¹/₂çlç, şmail Hakkç · 76, 248
Ünal, Ali · 17, 199, 248

V

Valery, Paul · 158
Vare{anovi}, Mustafa · 118
Vehbi, Muhammed · 92
Velja~i}, ^edomil · 120, 248
Vidi, Princ · 77
Vogli, Hasan · 89
Voka, Hoxhë · 93
Voka, Rexhep · 67, 76

W

Wahl, S.F.G. · 115
Wansbrough, J. · 16, 55, 248
Welch, A.T. · 53, 54, 55, 248

XH

Xhabir · 33
Xhemail, Xhemail Hafiz efendiu · 68
Xhevdet, Abdull-llah · 92
Xhibrili a.s. · 31, 33, 34, 39, 43, 44, 45, 46, 50, 55, 57, 58, 64, 153
Xhuvani, Aleksandër · 89
Xilo, Hasan · 150, 248

Y

Ya¹/₂aro^ulu, Macid · 116, 244
Yazçr, Elmalçlç Muhammed Hamdi · 191, 201

Z

Zenunovi}, Seid · 120
Zettersteen · 116
Zogu, Ahmet · 78, 82, 83, 90, 98

Dr. Ismail Bardhi
HAFIZ IBRAHIM DALLIU
DHE EKZEGJEZA E TIJ KUR'ANORE

Redaktor gjuhësor:
Fatmire Ajdini – Hoxha

Korrektor:
Urim R. Poshka

Përgatitja kompjuterike:
Urim R. Poshka

Shtypi:
Focus – Shkup

Boton:
Sh.B. "Logos-A"
II Mak. Brigada, QT "Treska" X/7
91000 Shkup
Tel./Fax: (091) 611-508
E-mail: logos-a@lotus.mpt.com.mk

Sipas mendimit të Ministrisë për kulturë nr. 07-5638/2, të datës 06.10.1998, për librin *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzegjeza e tij kur'anore* bëhet pagesa e lehtësuar tatimore.

Spored misleweto na Ministerstvoto za kultura br. 07-5638/2 od 06.10.1998 za knjigata *Hafiz Ibrahim Daliu i negovata Kur'anska egzegeza se pla}a povlastena dano~na stapka.*

Tekstet e prezentuara domosdoshmërisht nuk përfaqësojnë politikën e redaksisë të Dielli.net!

dielli@dielli.net