Botues:
Komuniteti Mysliman i Shqipërisë

Zani i Naltë

Revistë shkencore dhe kulturore

VITI XIII (XXVII) 2025, NR. 41 (194)

Merret me shkenca islame, sociologji, filozofi, psikologji, histori, gjuhësi, letërsi, moral dhe literaturë kombëtare

www.zaninalte.al

Tiranë, 2025

Zani i Naltë

Revistë shkencore, organ i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë

Themeluar në tetor 1923, rifilluar në tetor 2012

VITI XIII (XXVII), korrik - dhjetor 2025 nr. 41 (194)

Nën kujdesin e: H. Bujar Spahiu

Drejtor: Dorian Demetja

Kryeredaktor: Armand Asllani

Bordi editorial: Prof. Dr. Gjergj Sinani, Universiteti Bedër
Prof. Asoc. Dr. Genti Kruja, Universiteti Bedër
Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi, Universiteti Bedër
Dr. Skender Bruçaj, Universiteti Bedër
Dr. Brikena Smajli, Universiteti Bedër
Dr. Hasan Bello, QSA, Instituti i Historisë
PHD. Cand. Elton Karaj, Universiteti Bedër
H. Jusuf Zimeri, Bashkësia Fetare Islame e Maqedonisë së Veriut
MA. Ramadan Shkodra, Bashkësia Islame e Kosovës

Redaktor: Mehmet Disha

Në anglisht: Redaksia

Bordi shkencor:
Prof. Dr. Ayhan Tekines, Austri
Prof. Dr. Hajri Shehu, Tiranë
Prof. Dr. Qazim Qazimi, Kosovë
Prof. Dr. Sadije Bushati
Prof. Asc. Dr. Saimir Shatku, Fakulteti i Drejtësisë, Universiteti i Tiranës
Prof. Asoc. Tidita Abdurrahmani, Universiteti Bedër
Prof. Asoc. Dr. Fahrush Rexhepi, Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë
Prof. Asoc. Dr. Majlinda Peza-Perriu, Universiteti "Al. Xhuvani", Elbasan
Doc. Dr. Fahredin Ebibi, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup
Doc. Dr. Naser Ramadani, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup
Doc. Dr. Ramadan Çipuri, Universiteti i Tiranës
Dr. Ana Uka, Universiteti Bedër
Dr. Agron Tufa, Zvicër
Dr. Ardian Muhaj, Instituti i Historisë, Qendra e Studimeve Albanologjike
Dr. Atakan Derelioglu, SHBA
Dr. Erlis Çela, Universiteti Bedër
Dr. Ilirjana Kaceli, Universiteti Bedër
Dr. Matilda Likaj, Universiteti "Aleksandër Moisiu", Durrës
Dr. Xhemal Seferti, Universiteti Bedër
PhD. Cand. Ali Zaimi, Universiteti Bedër
PHD. Cand. Hysni Skura, Universiteti Bedër
MS/MA Fatos Kopliku, Washington DC, SHBA
MA. Sabri Bajgora, Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame, Prishtinë
Msc. Lorela Shehu, Universiteti Florida
H. Resul Rexhepi, Prishtinë
Xhemal Balla, Tiranë

Fushat: Shkencat Islame / Tefsir / Hadith / Fikh / Sociologji / Filozofi / Gjuhësi / Letërsi / Psikologji / Histori / Kulturë / Art, etj.

Realizimi grafik: Erzen Carja

Fotoja në kopertinë: Xhami në Leskovik

Adresa: Komuniteti Mysliman i Shqipërisë
Rr. "George W. Bush", Nr. 50, Tiranë - Shqipëri

e-mail: info@zaninalte.al

Web: www.zaninalte.al

Përmbajtja

Shkenca Islame

1. Muhamedi (a.s.) prijësi më me ndikim në udhëzimin e njerëzimit, **Prof. Dr. Qazim Qazimi** 07

Studime Islame

2. "Vlera shkencore dhe pedagogjike e veprës "El-Ihtijar Li-Ta'lil Al-Muhtar" në mësimdhënien e fik'hut islam", **Prof.dr. Abdulxhemil Nesimi** 16

3. Ta'lili dhe etika e përgjegjësisë: Një rilexim i El-Ihtijar Li Ta'lil El-Muhtar si urë mes tekstit dhe kontekstit, **Dr. Ana Gjeci** 26

4. "Metodologjia e arsyetimit juridik në veprën El-Ihtijar Li Ta'Lili El-Muhtar", **Eduart Shefkiu** 41

Histori

5. Organizimi fetar në Tokat e Liruara në vitet 1941-1944, **PhD.c. Jeton Idrizi** .. 47

Filozofi

6. Liria Dhe Demokracia Nuk Mund Të Realizohen Pa Një Ripërtëritje Morale Dhe Intelektuale, **Prof. Dr. Gjergj Sinani** 53

Jurisprudencë
7. Prezenca fetare dhe të drejtat e besimtarëve në një shtet laik: Shumica myslimane dhe neutraliteti selektiv në Shqipëri, **Myzejen Myftari** 66

Shkencë&Besim
8. Pamje mahnitëse e qelizës, **Hasan Domi** 72

Ekologji
9. Ekologjia (mbrojtja e mjedisit) në dritën e Kuranit dhe Sunetit, **Resul Rexhepi** 77

Recencë
10. Recension për librin: "Me Zotin mes njerëzve" me autor z. Dorian Demetja, **Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi** 84

Abstracts in English 88
Rregullat e shkrimit

بسم الله الرحمن الرحيم

Muhamedi (a.s.) prijësi më me ndikim në udhëzimin e njerëzimit

Prof. Dr. Qazim Qazimi

Abstrakt

Ky punim trajton figurën e Profetit Muhamed (s.a.s.) si personaliteti më me ndikim në historinë njerëzore, duke analizuar dimensionet e tij fetare, politike dhe shoqërore përmes thjerrëzës së burimeve hyjnore dhe traditës historike. Studimi fillon me argumentimin kuranor dhe paralajmërimet biblike mbi ardhjen e tij, duke vijuar me mrekullitë që shoqëruan lindjen e tij dhe zhvillimin e personalitetit të tij moral (el-Emin) përpara shpalljes.

Një fokus i veçantë i kushtohet fenomenit të Mevludit (përvjetorit të lindjes), duke e analizuar atë si një fenomen socio-kulturor dhe letrar. Punimi hulumton zanafillën e festimit të Mevludit në botën islame dhe transformimin e tij në një traditë të pasur artistike, veçanërisht në trojet shqiptare. Përmes analizës së kontributit të poetëve dhe dijetarëve si Hasan Zyko Kamberi, Tahir Popova dhe Hafiz Ali Korça, evidentohet se si kjo trashëgimi letrare shërbeu jo vetëm si akt devotshmërie, por edhe si një mjet i fuqishëm për ruajtjen e identitetit kombëtar, gjuhësor dhe kulturor të shqiptarëve përballë rreziqeve të asimilimit.

Në përfundim, punimi argumenton se manifestimi i Mevludit, i parë si një "risi e mirë" (bid'atun haseneh), mbetet një element esencial i memories kolektive islame, i cili promovon vlerat universale të paqes, bashkëjetesës dhe nderimit ndaj figurës profetike në epokën bashkëkohore.

Fjalët kyçe: *Muhamedi (s.a.s.), Mevludi, Identiteti Kombëtar, Bashkëjetesa, Bid'atun Haseneh.*

بسم الله الرحمن الرحيم
لَقَدْ مَنَّ اللَّـهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿آل عمران/ ١٦٤﴾

Vërtetë Allahu u ka dhënë besimtarëve një dhuratë të madhe kur u solli një të dërguar nga mesi i tyre i cili ua lexon shpalljet e Tij i pastron nga gjynahet dhe u

mëson librin (Kuranin) **e urtësinë edhe pse më parë ata ishin në rrugë të gabuar".** [1]

Nga ky ligjërim kuranor kuptojmë se dhurata e madhe që i bëri Krijuesi i Gjithësisë besimtarëve ishte dërgimi i Profetit të fundit (s.a.s.), si një prijës që nuk ishte i panjohur për rrethin ku jetonte.

Në historinë e lavdishme të Islamit është i njohur përkushtimi, nderi e respekti që kanë shprehur besimtarët ndaj profetëve (paqja dhe bekimi i Allahut qoftë mbi ta) në përgjithësi dhe ndaj Muhamedit (s.a.s.) në veçanti. Mënyra e shfaqjes dashurisë ndaj Profetit (s.a.s.) ndër breza është bërë në forma e trajta të ndryshme. Kronistët shprehen dhe regjistruan me respekt dhe dashuri jetën dhe biografinë e Profetit Muhamed (s.a.s.). Mjeshtrit e penës, poetët thurën vargje në prozë e poezi. Letrarët shkruan poema, ode e tregime. Ulemaja ligjëruan po edhe varguan kaside, ilahi e mevlude kushtuar jetës dhe veprës të ndritshme të Profetit tonë (s.a.s.) të fundit, Muhamedit (s.a.s.).

Allahu (xh.sh.), Krijuesi i gjithësisë nëpërmjet Kuranit na tregoi dhe vlerësoi virtytet, atributet dhe muxhizet (mrekullitë) e Profetit (s.a.s.), duke e ngritur në piedestalin më të lartë personalitetin e Muhamedit (s.a.s.). Madje, ligjërimi kuranor do të bëhej burimi kryesor dhe pikë referimi për gjithë ata që patën vullnet e dëshirë që, përmes fjalës së bukur artistike, të shprehin lavdërime për vlerat universale të Profetit Muhamed (s.a.s.).

1. Kurani, *Surja Ali Imran*, 164.

Çfarë thuhet në Kuran për Profetin Muhamed (s.a.s.)

Duhet ditur se për lindjen dhe profetësinë e Muhamedit (s.a.s.) ka pasur paralajmërime edhe në librat e shenjtë të mëparshme. Ardhja e Profetit (s.a.s.) është pranimi dhe realizimi i duasë së Ibrahimit (a.s.), nga gjenealogji-loza e të cilit lindën, erdhën dhe u shpallen tre profetët e feve monoteiste: Musai (a.s.), të cilit i zbriti Tevrati (Tora); Isai (a.s.) të cilit i zbriti Inxhili (Bibla); dhe Muhamedi (s.a.s.) të cilit i zbriti Kurani, në të cilin gjejmë edhe duanë e Ibrahimit (a.s) ku thotë:

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (سورة البقرة/129)

"Zoti ynë, dërgo ndër ta, nga gjiri i tyre, një të dërguar që t'u lexojë atyre ajetet e Tua, t'u mësojë atyre Librin dhe urtësinë".[2]

Paralajmërime për ardhjen e Profetit (s.a.s.) ka pasur edhe në "Inxhil" (Bibël), madje edhe arabët idhujtarë kanë pasur parandjenja për ardhjen e një Profeti nga mesi i tyre.[3] Në Kuran thuhet:

وإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ

2. Kurani, *Surja Bekare*, 129.

3. Shakir El-Bedrij, "Edh-dhikra El-Halidetu li En-Nebijji El-Halidi", shtyp. "Daru El-Basrij", Bagdad, 1969 m. (1388 h.), f 11.

إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ... (سورة الصف/ 6)

"Kujto kur Isai, i biri i Merjemes, tha: "O bijtë e Israilit, unë jam i dërguari i Allahut tek ju, për t'ju vërtetuar Teuratin e shpallur para meje dhe për t'ju sjellë lajmin e gëzueshëm për një të dërguar, emri i të cilit është Ahmed, që do të vijë pas meje". Por, kur ai u solli atyre shenja të qarta, ata thanë: "Kjo është magji e hapur!"[4]

Kështu përgëzoi Isai (a.s.) në "Inxhil" (Bibël), për ardhjen e Muhamedit (s.a.s.). Dhe, thënia e Isait u vërtetua me lindjen e Profetit të fundit. Muhamedi (s.a.s.) ishte njeriu që kishte lindur, rritur e edukuar në mesin e arabëve idhujtarë. Dhe s'do mend se kjo që po ndodhte (lindja e profetit të fundit) nuk ishte rastësi, por një realitet që po realizohej dhe po vinte nga mëshira e të Gjithëmëshirshmit:

﴿سورة الأنبياء) وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Dhe Ne nuk të dërguam ty (Muhamed ndryshe) vetëm mëshirë për të gjithë botët".[5]

Mrekullia e lindjes së Muhamedi (s.a.s.)

Muhamedi (s.a.s.) lindi në mëngjesin e së hënës së 12-të (dymbëdhjetë të Rebiul-Evelit), në Vitin Elefantit, pra më (20 prill të vitit 571). Hasan b. Thabiti (s.a.s.), (poet i pranuar, por dhe i ligjësuar nga vetë Muhamedi (s.a.s.)), në ditën kur lindi Muhamedi (s.a.s.) paskësh dëgjuar një hebre duke u thënë kurejshëve-(fisit nga ku rrjedh Muhamedi (s.a.s.)):

"... Dëgjoni mirë o kurejshë! Sonte tek ju lindi Profeti i fundit në botë... Në mes të shpatullave të tij ka një shenjë të zezë, e ajo është vula e tij profetike. Verifikoni, se vërtet në këtë natë ka lindur i dërguari i fundit i këtij ymeti."[6]

Interpretuesi i Kuranit, Ibni Kethiri, në veprën e tij më të rëndësishme "El-Bidaje ue En-Nihaje", ka shkruar një kapitull të veçantë mbi fenomenet, ngjarjet e çuditshme dhe mrekullitë të cilat ndodhen në natën kur lindi Muhamedi (s.a.s.), ndër të tjera ai ka përmendur:

-Pozita e ulët e yjeve gjatë asaj nate (yjet iu afruan Tokës).

-Dridhja e pallatit të Kisras dhe rrënimi i 14 kolonave të tij.

-Shuarja e zjarrit që adhurohej në Persi. Zjarri, që ishte ndezur 1000 vite më parë, e që asnjëherë nuk ishte shuar deri në lindjen Muhamedit (s.a.s.).

-U thyen idhujt që ishin në brendësi të Qabes e që adhuroheshin nga arabët.

-Shteroi dhe u tha liqeni i quajtur Sava, të cilin e besonin si të shenjtë.

-U shfaq një "Nur" (dritë e madhe) të cilën e pa Amineja e ëma

4. Kurani, *Surja Saf*, 6.
5. Kurani, *Surja Enbija*, 106.
6. Transmeton. Hakimi dhe Jakub ibni Sufjani, me sened të saktë (Hadithi hasen).

e Muhamedit (s.a.s.)-(dritë e cila i ka ndriçuar edhe pallatet e Shamit).”[7].

Rënia e të porsalindurit (Muhamedit s.a.s.) me fytyrë për tokë (në sexhde). Poeti shqiptar Tahir ef. Popova nga Vushtrria e Kosovës, në Mevludin e tij, këtë ndodhi në lindjen e Muhamedit (s.a.s.) e shpreh kështu:

Prej Mashrikut deri n'Magrib gjithë Dunjasë – I dha hjeshi lemja e këtij Mustafasë![8]

Në “Musnedin” e Imam Ahmedit, transmetohet që Ibni Abasi (r.a.) të ketë thënë: “I Dërguari i Allahut (s.a.s.) ka lindur në ditën e hënë, në ditën e hënë është dërguar si profet, në ditën e hënë është shpërngulur nga Meka, në ditën e hënë ka hyr në Medine dhe në ditën e hënë ka vendosur “Haxherul-Esuedin” (Gurin e Zi) në vendin e tij me rastin e renovimit të Qabes.” Po me këtë datë, më 12 Rebiul-Evel, në paraditen e së hënës, Muhamedi (s.a.s.) ka ndërruar jetë.

Nga kjo që u përmend deri tani mësohet se lindja Muhamedi (s.a.s.) ndodhi më 12 Rebiul-Evel. Babai i tij quhej Abdullah, ndërsa nëna e tij ishte znj. Amine.

Muhamedi (s.a.s.) mbeti jetim ende pa lindur. Babai i tij, Abdullahu i kishte vdekur disa muaj para lindjes së Profetit (s.a.s.). Për rritjen, zhvillimin dhe edukimin e tij do të kujdesen e ëma, Amineja, mëndesha (gjidhënësja) Halimja, gjyshi, Abdulmuttalibi, xhaxhai, Ebu Talibi dhe ndonjë tjetër prej të afërmve të tij. Kur ishte i vogël, Muhamedi (s.a.s.) nuk pati mundësi të shkollohet edhe pse në atë kohë në Mekë kishte njerëz të ditur dhe të tillë që dinin shkrim-lexim.

Që në rininë e hershme, Muhamedi (s.a.s.) dallohet shumë nga moshatarët e tij për shumëçka. Si i ri u veçua nga të tjerët me karakter, moral e virtyte të larta. Ai tërhoqi vëmendjen shumëkujt për virtytet e tij të larta. Të përmendim se kur ai po shoqëronte xhaxhain e tij, Ebu Talibin, për tregti në Sham në moshën 12 vjeçare,[9] Muhamedin (s.a.s.) e kishte parë një autoritet, prift i devotshëm i quajtur Bahira, i cili kishte thënë: “Nga ky djalosh pritet një punë, mrekulli e madhe, saqë do të përmendet në lindje dhe në perëndim”.[10]

7. Transmetim i el-Bzzarit dhe Taberanit; Hafidh ibni Haxher ka thënë se ky hadith është sahih (autentik). Këtë e pohojnë edhe te Hibbani dhe Hakimi.

8. Tahir ef. Popova, Mevludin e tij të titulluar *”Mendhumetu El-Mevludi fi Efdali El-Mevxhudi bi Lisani El-Arnauti*” në origjial f. 8, të cilin e shkroi më 1890 dhe e botoi me lejen e Ministrisë së Arsimit të Turqisë me nr. 109, në Stamboll.

9. Ebu el-Fidai Ismail bin Umer bin Kethir El-Kurejshij, “El-Fusulu fi Sireti er-Resuli”, përpunuar dhe korrektuar nga Ebu Usamete Selim, Es-Selefij, bot. I parë, libri 1, f. 49, Kuvajt, 2003 (1424 h.)

10. Grup autorësh, “Es-Siretu en-Nebevijetu Li-Ibni Hisham”, pjesa e parë, bot. i tretë, f. 191-194, Bejrut, 1391 h. (1971). -Shih

Muhamedi (s.a.s.) për një periudhë të shkurtër ka qenë edhe bari delesh, por edhe pjesëmarrës në beteja të ndryshme me xhaxhallarët e tij.[11] Duhet veçuar edhe martesa e Muhamedit (s.a.s.) me Hatixhen (r.a.), të bijën e Huvejlidit, që në një farë mënyre kjo bashkëshortësi rregulloi edhe siguroi mirëqenie sociale për të. Ajo ishte gruaja e parë dhe, për sa kohë qe ajo ishte gjallë, Profeti (s.a.s.) nuk ka pasur asnjë grua tjetër.[12] Të gjithë fëmijët Muhamedi (s.a.s.) i pati me Hatixhen, me përjashtim të Ibrahimit. Fëmijët e këtij çifti ishin: Kasimi, Tahiri, Tajjibi, Zejnebja, Rukija, Ummi Kulthumi dhe Fatimja.

Duhet veçuar edhe zgjidhja e problemit të vënies së gur themelit gjatë rindërtimit të Qabes. Muhamedi (s.a.s.) ofroi zgjidhjen më të mirë. Propozoi që të gjitha fiset gurin e zi ta bartin me një çarçaf deri te vendi i duhur e pastaj ai, me duart e tij, e vendosi në themel të Qabes. Ndodhi kjo më 12 Rebiul-Evel, kur Muhamedi (s.a.s.) ishte 35 vjeç, dhe prej atij çasti i dhanë ofiqin "eI-Emin" (Besnik).[13]

Profetësia e Muhamedit (s.a.s.)

Ajo që u tha deri tani në lidhje me Muhamedin (s.a.s.) na jep të kuptohet se kishim të bënim me një njeri të rëndomtë, por jo edhe të mbinatyrshëm. Por, kur Muhamedi (s.a.s.) mbushi 40 vjeç, filloi shpallja hyjnore dhe që nga ajo kohë ai tashmë ishte profet i shpallur.[14] Shpallja hyjnore, që vjen nga jashtë, është një dhunti hyjnore e Allahut (xh.sh) që ia fal profetit të Tij.

Muhamedi (s.a.s.) nuk dinte shkrim e këndim, prandaj me rastin e shpalljes, kur Xhibrili (a.s.) kërkoi nga ai që të lexonte, përgjigjja e Profetit (s.a.s.) ishte se nuk di të lexojë.[15]

Mirëpo, pas një trysnie të fortë të Xhibrilit mbi Muhamedin (s.a.s.) dhe pas përgatitjes së tij fizike e psikike, iu shpallën ajetet e para të Kuranit dhe me këtë akt Muhamedi (s.a.s.) u bë Profet i shpallur:[16]

اقرأ باسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* خَلَقَ الإنسَانَ مِنْ عَلَقٍ* اقرأ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ* عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (سورة العلق/1-5)

"Lexo në emrin e Zotit tënd, i Cili krijoi (çdo gjë). Krijoi njeriun prej një gjaku të ngjizur (në mitrën e nënës). Lexo, se Zoti yt është më bujari! I Cili e

---

edhe: Safijurrahman El-Mubarekfuri, libri i cituar, f 21.

11. *Es-Siretu En-Nebevijetu Li-Ibni Hisham*, f. 195-196.

12. Grup autorësh, "Es-Siretu en-Nebevijetu" burimi i cituar f. 201, Bejrut, 1391 h. (19710). -Shih edhe Safijurrahman El-Mubarekfuri, Nektari i Vulosur i Xhenetit, f 61. përkthim nga boshnjakçja, Urtësia-Shkup, 1997.

13. Po aty, f 204, 209.

14. -Ebu Abdilah ez-Zinxhanij, *Terihu El-Ku'rani*, Bejrut, 1969 (1388), f. 21.

15. Safijurrahman el-Mubarekfuri, vepra e cituar, f. 65

16. Muhamed Alij es-Sabuni, *Vepra e cituar,* botimi dytë f 12.

mësoi njeriun (të përdorë) lapsin. I mësoi njeriut atë që nuk e dinte...”[17]

Ndodhi ky akt natën e Kadrit, më 1 shkurt të vitit 610.

Shëmbëlltyra e Profetit (s.a.s.) në çdo fushë e në çdo aspekt të jetës, vlerat universale njerëzore, virtytet sublime, janë ato që e bëjnë të dashur e që e karakterizojnë personalitetin e Profetit (s.a.s.). Nga Aishja, gruaja e Muhamedit (s.a.s.) është dëgjuar të ketë thënë se: “Karakteri, morali i tij ishte Kurani i Madhërueshëm”, që do të thotë se çdo fjalë e vepër e tij ka qenë në harmoni e përputhshmëri të plotë me Kuranin Famëlartë, në të cilin i thuhet : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ سورة القلم/ ٤﴾.

“Vërtet ti (Muhamed) je në piedestalin më të lartë të moralit”.[18]

Dymbëdhjetë vitet e qëndruara në Mekë gjatë profetësisë ishin mjaft të rënda dhe jeta në të tashmë ishte bërë padurueshme. Kështu që më 20. 9. 622 vetë Profeti (s.a.s.), së bashku me Ebu Bekrin (r.a.) u detyrua ta lërë Mekën, dhe të emigrojnë në Jethrib (Medine)

Duhet theksuar se kur Profeti Muhamed (s.a.s.) me emigrantët myslimanë të përndjekur nga Meka (vendlindja e tij), arritën në Jethrib, Medine, aty themeluan një shoqëri multi-fetare, multi-kulturore, multi-etnike (me tri fe monoteiste dhe katër bashkësi etnish).

Nisur nga këtu, nuk ka dyshim se në rrafshin burimor islam, bashkëjetesa, respektimi i vlerave të ndërsjella, toleranca ndërfetare dhe multinacionaliteti janë bazament i pakapërcyeshëm për të ndërtuar një shoqëri pluraliste, dhe shërben si arketip për rregullimin fetar, shoqëror, kulturor, ekonomik, po pse jo edhe politik e të tjera, të shoqërive bashkëkohore-moderne.

Për personalitetin e Profetit (s.a.s.) si drejtues shpirtëror-fetar, si prijës, si njeri i qytetëruar më karakter e moral të lartë, si strateg ushtarak, si udhëheqës politik e si burrë shteti që mundë të shërbejë si shembull përgjithmonë dhe kudo, kanë folur Kurani, shumë hadithe, por edhe personalitete myslimane dhe jomyslimane me renome ndërkombëtare, e ndër ta edhe Michael Hart i cili është prononcuar: “Muhamedi është personalitet prijës si nga aspekti religjioz, ashtu edhe nga ai politiko-shoqëror, respektivisht, si forcë lëvizëse e çlirimeve arabe. Me të drejt ai mund të mbaj vendin e parë si udhëheqës politik më me ndikim në histori”. [19]

Muhamedi (s.a.s.), poetët dhe poezia

Është i pakontestueshëm fakti se Muhamedi (s.a.s.) ndaj poezisë,

17. Surja AIak, 1-2.
18. Surja Kalem, 4.
19. Michael Hart, “100 personalitete më me ndikim në histori”, f. 13, Tetovë, 1997.

e cila me të drejtë llogaritët si mbretëresha e arteve, pati qëndrim afirmativ. Muhamedi (s.a.s.) dëgjonte poezi nga poeti Nabiga Dhubjaniu. Edhe nga Ka'b b. Zuhejri, e dëgjoi me vëmendje "Kasidetu el-Burde"[20] dhe kur arriti tek vargjet:

"Profeti është dritë, me të cilën ndriçohemi,

Luan, nga shpatat e zhveshura të Indisë.

Profeti (s.a.s.) ndërhyri duke e korrigjuar poetin dhe i tha: *"Nga shpatat e Allahut",* dhe Ka'bi e përmirësoi vargun në fjalë. [21] Muhamedi (s.a.s.) për hir të fjalës së bukur artistike Ka'b b. Zuhejrit i fali jetën, sepse ishte i dënuar me vdekje. Madje e nderoi duke ja hedhur mbi supet e tij Burden e vet (një lloj manteli) në vlerë prej njëzet mijë dërhemësh dhe që atëherë kjo poemë është emërtuar "Kasidetu el-Burdetu".[22]

Për poezinë Profeti (s.a.s.) pati thënë: *"Poezia është diçka që të bukurën e bën më të bukur dhe të keqen e bën më të keqe".* (transmetim i Buhariut).

Abasi (r.a.), i biri i Abdulmuttalibit, xhaxhai i Profetit (s.a.s.) me një rast i është drejtuar Profetit (s.a.s.) me këto vargje:

E kur ti u linde, u shndrit toka,
-و انت لما ولدت أشرقت الأرض

Me nurin tënd u ndriçuan horizontet- و ضاءت بنورك الأفق

E ne, me atë ndriçim فنحن على
- ذالك الضياء

Rrugës së drejt po ecim. [23] و في
- سبيل الرشاد نخترق

Siç vërehet nga hadithet e sipërcituara, kuptohet se të thurësh poezi e ta lavdërosh Profetin (s.a.s.) është një vazhdim i një tradite e mirë dhe që bazohet dhe mbështetet në literaturën burimore islame, madje është miratuar edhe nga vetë Profeti (s.a.s.).

Fenomeni i Mevludit dhe këndimi i tij

Profeti (s.a.s.) e kanë lavdëruar dhe vazhdojnë ta lavdërojnë fetarët e devotshëm, dijetarët, por edhe shkrimtarët, ku me shkrimet e me këndimet e tyre artistike, në forma të ndryshme, kanë shprehur devotshmëri dhe respekt të nevojshëm për Profetin (s.a.s.). Shejh Ebu el-Hattab b. Dihjete, në fillim të shek. të VII-të hixhri, shkroi një poemë (Mevludin e parë) për Sulltan Mudhaffer Kevkeburin, mbi lindjen e Profetit (s.a.s.) të titulluar "Et-Tenviru fi Meulidi El-Beshiri En-Nedhiri".[24]

20. Ibni Kajjem el-Xhevzijjetu, "Medariku ed-Salikin "pjesa e I-rë, botoi "Daru Ihjai Et-turathi El-Arabij", Bejrut-Liban, 1999 m. (1419 h.) , f. 370.

21. Transmetuar edhe në historinë e Ibni Hishamit.

22. Dr. Shevki Dajf, "El-Asru El-Islamij", botimi i 13-të, Kairo, 1963, f. 83.

23. Shakir el-Bedrij, "Edh-dhikra El-Halidetu li-En-Nebijji El-Halidi", shtyp. "Daru El-Basrij", f. 16-17. Bagdad, 1969 m. (1388 h.).

24. El-Imam El-Hafidh Ebu Ismail bin Kethir Ed-Dimshkij "El-Bidajetu ve En-Nihajetu" pjesa e XIII-të bot. "Mektebetu

Tek turqit, prej mevludeve më i njohuri dhe më i përdorur është "Vesiletu en-Nexhat" (Mjeti për shpëtim) që e përpiloi poeti turk Sulejman Çelebi në qytetin Bursa në vitin 1409. Pastaj pason mevludi i autorit kurd, Mulla Hasan Ertushi.[25]

Edhe shkrimtarët shqiptarë të letërsisë Islame kanë shkruar Mevlude origjinale apo përkthime që nga shek. XIX. Të theksojmë se tek shqiptarët shumica e këtyre mevludeve janë shkruar në periudhën e Rilindjes Kombëtare nga personalitete dhe dijetarë të shquar e të dëshmuar si në rrafshin fetar po ashtu edhe në rrafshin kombëtar. Duhet theksuar se deri sot njihen mbi 30 mevlude të shkruara nga personalitete të njohura në fusha të ndryshme të fesë dhe të letërsisë, të cilët, me mjeshtërinë e tyre dhe në mënyrë artistike e shembullore thurën lavde e konsiderata, si për askënd tjetër, për të Dërguarin e Zotit, Muhamedin (s.a.s.).

Mevludi i parë tek shqiptarët besohet të jetë ai i poetit të madh, Hasan Zyko Kamberi. Mevlude të tjera kanë shkruar edhe Muhamed Çami, Ismail Flloqi, Hafiz Ali Ulqinaku, Hafiz Ali Korça, Hafiz Ibrahim Dalliu, Tahir efendi Popova etj. Shkrimtarët shqiptarët kanë vazhduar të shkruajnë Mevlude edhe gjatë shekullit XX-të.

Është realitet i pamohueshëm se festimi i mevludit (ditëlindjes së Profeti (s.a.s.)) nuk ndodhi në kohën e Profetin (s.a.s.). Madje, një festim i tillë nuk është bërë as në kohën e Sahabëve as të Tabi'inëve, por as në kohën e etebe-tabi'inëve nuk ndodhi festimi i mevludit në format të cilat i gjejmë dhe i praktikojnë sot myslimanët anë e kënd botës.

Tani, duke ditur se lavdërimi dhe përshëndetja e Profetin (s.a.s.) (dërgimi i salavateve dhe selame) Profetit (s.a.s.)është porosi e Kuranit, Sunetit (traditës profetike) dhe detyrim fetar, shpresojmë se edhe festimi i Mevludit është "bid'atun haseneh" një fenomen- novatorizëm (një risi e mirë me premisa fetare) dhe ky është një realitet që e jetojmë edhe në trevat tona, gjithandej ku jetojnë shqiptarët myslimanë.

Në këtë rast, patjetër duhet përmendur thënien e Abdullah b. Mes'udit (r.a.): "Atë vepër që myslimanet e vlerësojnë se është vepër e mirë, e që duhet të bëhet, edhe Allahu (xh.sh) e llogarit për të mirë. Atë vepër që myslimanët e shohin si të keqe, e të mos veprohet, edhe Allahu (xh.sh.) e konsideron si të keqe". (transmetim i Ahmedit) Bazuar në këtë thënie të Sahabiut të respektuar, del në pah se një veprim, punë, fenomen i ri, qoftë edhe "bid'at" risi (novatorizëm) që nuk bie ndesh me burimet kryesore

El-Iman" f 131-132,

25. Shih Feridudin Aydin "Festimi i mevludit dhe kultura e imitimit**"** AlbIslam, i botuar më 1 Mars 2009.

të Islamit; Kuran, Hadith e të tjera...dhe që është i pranueshëm, i mirë e i dobishëm për shumicën e myslimanëve, atëherë ajo është një "bid'atun haseneh"(risi e mirë) novatorizëm i dobishëm për myslimanët, lejohet dhe duhet të aplikohet.

Ibni Tejmije qartë është prononcuar në favor të manifestimit të Ditëlindjes së Profetit(s.a.s.) kur thotë: "Madhëro Mevludin dhe pranoje atë si festë! Këtë e bëjnë disa njerëz dhe për këtë punë ka shpërblim të madh, duke pasur parasysh qëllimin e mirë të tyre dhe duke parë se këtë punë e bëjnë për të nderuar Profetin e Allahut (s.a.s.)[26]

Ulemaja Islame thonë se: Në këtë natë është e pëlqyeshme të madhërohet Allahu, të këndohen salavate, të jepet sadaka, të bëhen punë të mira etj. Nëse bëhen këto punë për hir të Allahut (xh.sh.) është sevap i madh.

Dihet mirëfilli se nga praktika por edhe nga tradita shumë shekullore, mevludi është festë fetare e gjithë myslimanëve, që kremtohet e festohet në çdo përvjetor të Lindjes së Muhamedit (s.a.s.)

Tek turqit, Dita e Mevludit për të parën herë u festua në periudhën e Sulltan Muratit të tretë (sundoi në vitet 1574-1595 m.). Ishte ky sulltani i dymbëdhjetë në radhë nga osmanlinjtë, për të cilin thuhet se bënte shpenzime marramendëse për këso festimesh.[27] Në Turqi edhe sot, që të gjithë; turq, arabë, kurdë, çerkezë, shqiptarë e boshnjakë, e këndojnë mevludin në gjuhët e tyre.

Tek shqiptarët, siç dihet, Lindja e Muhamedit (s.a.s.) kremtohet e festohet në forma dhe organizime të ndryshme. Rëndom, këndimi i mevludit nis me leximin e disa ajeteve të Kuranit e më pastaj këndohet ndonjëri prej mevludeve të shkruar apo të adaptuara në gjuhën shqipe apo disa pjesë të tij. Kjo punë bëhet nëpër shtëpi private, xhami, por edhe në institucione kulturore e fetare, etj, duke u shoqëruar edhe me ndonjë ligjëratë rasti.

Duhet theksuar se në Mbretërinë e Arabisë Saudite, për herë të parë në vitin 2016 (1438 h.), zyrtarisht u festua Ditëlindja e Muhamedit (s.a.s.) me bekimin personaliteteve më të larta fetare e shtetërore.

Nga gjithë ajo që u tha deri këtu në lidhje me manifestimin e mevludit, bazuar në argumente dhe kundër argumente, duhet ditur se manifestimi i mevludit nuk është detyrim i patjetërsueshëm, por është pjesë e traditës dhe kulturës tonë fetare-shpirtërore, është një vepër e mirë (mustehab) që myslimanët,

26. Ahmed bin Abdu Es-Selam Ibni Et-Tejmijjeti, *"Iktidau Es Sirati El-Mustekim*", pjesa e II-të, botoi "Daru El-Asimeti", botimi i VII-të, Rijad, 1998 m. (1419 h.) f 1 26

27. Këto të dhëna janë marrë e nga numri më i ri i revistës AlbIslam, i botuar më 1 Mars 2009)

kudo që janë, e në veçanti në këto troje tona duhet ta shënojnë ditëlindjen e Profetit (s.a.s.), sepse praktika po tregon se në mungesë të festimeve islame dhe nevojës së begatisë shpirtërore, tek myslimanët, e në veçanti rinia, po orientohet në festa krejtësisht të huaja e që nuk kanë asgjë të përbashkët me identitetin e tyre fetarë e kombëtar. Mesazhi qiellor porositë:

إِنَّ اللَّـهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿سورة الأحزاب / ٥٦﴾

"Vërtet, Allahu e bekon të Dërguarin dhe engjëjt e Tij luten për atë. O besimtarë, lutuni për atë dhe përshëndeteni me "selam"!"[28]

Është imperativ i kohës që t'i përkushtohemi fesë tonë, burimeve themelore të saj, Kuranit, hadithëve të Muhamedit (s.a.s.), por edhe traditës sonë të lavdishme për derisa ajo nuk bie ndesh me principet substanciale Islame, sepse këtu është shpëtimi jonë nga tjetërsimi. Falë islamit shqiptarët e ruajtën identitetin; gjuhën, kulturën lëndore dhe shpirtërore, në etnosin e tyre dhe masa dërmuese e tyre u shpëtuan pa u sllavizma, pa u greqizuar, pa u latinizuar, apo pa u turqizuar.

28. Kurani, Surja Ah'zab, ajeti 56.

"Vlera shkencore dhe pedagogjike e veprës "El-Ihtijar Li-Ta'lil Al-Muhtar" në mësimdhënien e fik'hut islam"

Prof.dr. Abdulxhemil NESIMI

Hyrje

Shkencat islame (shkencat e Sheriatit) përbëjnë themelin kryesor për ruajtjen e fesë islame dhe për kuptimin e saktë të Kuranit dhe Sunetit të Profetit Muhamed ﷺ. Nëpërmjet këtyre shkencave, myslimanët njohin dispozitat fetare që rregullojnë adhurimet, marrëdhëniet dhe sjelljen e tyre në jetën e përditshme. Për këtë arsye, këto shkenca kanë pasur një rëndësi të veçantë që nga fillimet e Islamit.

Për nderin që gëzojnë shkencat islame të mjafton thënia e të Plotfuqishmit:

(فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

“E përse nga çdo grumbull i tyre të mos shkojë një grup për t’u aftësuar në diturinë fetare, për ta mësuar popullin e vet kur të kthehen te ata, në mënyrë që ata ta kuptojnë (e të ruhen).” [Teube : 122]

Ndërkaq, Profeti Muhamed (paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të) ka thënë:

(مَنْ يُرِدِ الله بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّين)

“Kujtdo që Zoti ia do të mirën, ia jep kuptimin e fesë.”

Me zgjerimin e botës islame dhe me shtimin e nevojave shoqërore, u shfaqën dijetarët si bartës të dijes dhe udhërrëfyes të ymetit. Ata u dalluan për përkushtimin e tyre në ruajtjen, shpjegimin dhe sistemimin e dijes fetare. Nga këta dijetarë dolën imamët e medhhebeve juridike, të cilët vendosën rregulla të qarta për nxjerrjen e dispozitave fetare, duke ruajtur ekuilibrin mes teksteve fetare dhe realitetit të jetës.

Në këtë kontekst historik dhe shkencor, u shfaq libri “El-Ihtijar li Ta’lili el-Muhtar” (الاختيار لتعليل المختار) i dijetarit Abdullah ibn Mahmud el-Mavsili (v. 683 h.), një nga veprat më të rëndësishme të fik’hut hanefi. Ky libër u dallua për faktin se nuk mjaftohet vetëm me përmendjen e dispozitave, por gjithashtu shpjegon arsyetimin dhe argumentet e tyre, gjë që e bën atë një burim shumë të vlefshëm për studentët e shkencave islame dhe për institucionet arsimore fetare. Për këtë arsye, libri “El-Ihtijar” ka zënë një vend të rëndësishëm në fakultetet islame, veçanërisht në trevat ku medhhebi hanefi ka qenë dhe mbetet i përhapur, duke kontribuar në formimin e mendimit juridik dhe në ruajtjen e trashëgimisë islame. Autori ofroi një prezantim të saktë të çështjeve ligjore me shpjegim të provave dhe motiveve të tyre. Ai gjithashtu sqaron opinionet e ndryshme brenda shkollës hanefite, si dhe shkollave të tjera, duke përdorur një stil që kombinon koncizitetin me thellësinë. Për këtë arsye, libri ka fituar vlerësimin e dijetarëve, si në të kaluarën ashtu edhe në të tashmen. Është miratuar nga mësimdhënësit në institutet e Sheriatit, si dhe është përdorur nga gjyqtarët dhe myftinjtë. Jurist të shkollës e kanë përshkruar si një libër që kombinon transmetimin dhe të kuptuarit (racionalen), ku autori paraqet metodologjinë hanefite të arsyetimit dhe argumentimit në formën e saj më elegante.

Vlera shkencore e librit “El-Ihtijar li Ta’lil el-Mukhtar” nga Imam el-Mavsili

Libri “El-Ihtijar” konsiderohet si një nga tekstet më të shquara të jurisprudencës hanefite. Ai kombinon tradicionalen me racionalen, paraqet vendime dhe arsyetimin e tyre, duke zënë kështu një vend të fortë brenda kurrikulave arsimore hanefite dhe qarqeve kërkimore shkencore.

a. **Pikëpamja e dijetarëve klasik për vlerën e librit “El-Itijar”**

Ka pak tekste të drejtpërdrejta nga studiuesit e hershëm rreth këtij libri, pasi ai daton nga shekulli i shtatë hixhri. Megjithatë, konsensusi i tyre praktik dhe shkencor është i dukshëm në mbështetjen e tyre në të për mësimdhënie, udhëzim dhe dhënien e opinioneve ligjore. Kjo është e qartë nga pikat e mëposhtme: Juristët hanefi që erdhën pas imam El-Mavsilit e konsideruan "El-Ihtijar" si një nga librat autoritarë të shkollës, duke e vendosur atë midis "Librave të teksteve të shpjeguara" në të cilat autori kombinon transmetimin me potencimin e arsyetimit.

- Imami Muhamed Emin b. Omer b. Abidin (vd. 1252 h.), një nga dijetarët më të shquar të fikhut hanefi në shekujt e fundit dhe autori i referencës më të rëndësishme hanefite në çështjet e fetvasë: Hashija e Ibn Abidinit (Red'ul-Muhtar ala'd-Durril-Muhtar), në disa nga shkrimet e tij thekson se librat e el-Mausilit - përfshirë "Al-Ihtijar" - janë ndër librat autoritarë të cilëve u referohemi për të sqaruar çështjet e medh'hebit, gjë që tregon reputacionin e tij të lartë midis dijetarëve të mëvonshëm.

- Hafiz Ibn Haxher el-Askalani (vdiq në vitin 852 H): e lavdëroi autorin e "El-Ihtijar", në librin e tij "El-Durar el-Kamine", duke deklaruar se: "Ai ishte jurist i shkëlqyer i fukhut hanefi, autor i frytshëm dhe mjeshtër i shkollës së mendimit hanefi." Kjo deklaratë, në mënyrë implicite tregon respektin e lartë për veprat e tij, përfshirë "El-Ihtijar", e cila është ndër veprat më të famshme të tij.

- Et-Tahtavi al-Hanefi (vd. 1231 AH): Në komentin e tij "Al-Durr al-Mukhtar", i përshkroi librat e el-Mavsilit si referenca autoritare të shkollës hanefite, të cilave i referoheshin studiuesit për sqarimin e çështjeve ligjore.

- Halid bin Abdurrahman al-Akk (një nga studiuesit bashkëkohorë): "El-Ihtijar" e konsideron atë si një nga librat më të rëndësishëm të shkollës së mendimit, sepse kombinon jurisprudencën dhe arsyetimin, domethënë, nuk transmeton thjesht vendimin, por shpjegon shkakun dhe bazën e tij themelore.

- Al-Zarkali në veprën "El A'lam" vuri në dukje se al-Mavsili ishte një figurë e shquar në jurisprudencën hanefi dhe se libri i tij, "El-Ihtijar", konsiderohet si referencë për shkollat arsimore hanefi.

- Mustafa al-Zarka (studiues bashkëkohor i jurisprudencës) e përshkruan librin si një shembull të "jurisprudencës analitike brenda shkollës", dhe se ai përfaqëson një kalim nga transmetimi i thjeshtë në kuptim dhe udhëzim ligjor.

- Fetvatë dhe qendrat e fetvave Hanefije bashkëkohore: mbështeten tek ai si referencë për të zgjedhur midis transmetimeve

brenda shkollës së mendimit dhe e konsiderojnë libër mësimor përpara se të thellohen në librat e dijetarëve të mëvonshëm.

Nga kjo që prezantuam arrijmë të konstatojmë se Libri "Al-Ihtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar" nuk është thjesht një tekst ligjor. Përkundrazi, ai përfaqëson një ndryshim në shkollën e mendimit nga një fazë e jurisprudencës së mësuar përmendësh në një fazë të jurisprudencës së arsyetuar, nga një fazë e transmetimit në një fazë të metodologjisë. Për këtë arsye, studiuesit e kanë konsideruar atë:

- Referencë për arsimin
- Udhëzues për dhënien e opinioneve ligjore
- Lidhje midis teksteve kryesore dhe komenteve.

Vlera e këtij libri rrjedh nga fakti se nuk paraqet vetëm vendimin, por gjithashtu shpjegon arsyet themelore të tij dhe zbulon parimet e tij themelore.

Gjatë gjithë historisë, dijetarët kanë theksuar rëndësinë e mësimdhënies së këtij libri në shkollat fetare, xhamitë e mëdha (historike) dhe institucionet e lëshimit të fetvave dhe gjyqësorit (el-kada), për shkak se përmban materiale jurisprudenciale të strukturuara mirë dhe të bazuara në parimet e shkollës hanefite.

Për më tepër, autori përdor një metodologji që integron objektivat e ligjit islam (makasid al-shari'ah), motivin e vendimeve ligjore (fik'h et-ta'lil) dhe jurisprudencën aplikative, duke e bërë të përshtatshëm për studimet islame në nivel universitar.

Libri ka arritur një pozicion të spikatur në edukimin islam për shkak të nivelit gjuhësor, përmbajtjes së pasur dhe qasjes së ekuilibruar midis transmetimit dhe racionales, duke e bërë atë një tekst thelbësor në shumë institute akademike dhe kolegje të Sheriatit.

Pikëpamjet e studiuesve bashkëkohorë për librin "El-Ihtijar"

Me shfaqjen e studimeve moderne të jurisprudencës, një numër studiuesish kanë shkruar vlerësime shkencore të librit "El-Ihtijar". Pikat më të spikatura të përmendura rreth tij janë:

1) Është nga librat më të rëndësishëm mbi arsyetimin ligjor në shkollën e mendimit hanefi.

Një numër studiuesish në jurisprudencën krahasuese pohojnë se libri dallohet për stilin e tij edukativ dhe jurisprudencial, duke kombinuar analizën kritike të transmetimeve me shpjegimin e arsyes themelore. Është një nga librat e paktë në shkollën hanefi që përqendrohet në arsyetimin e çështjeve të përzgjedhura nga vetë El-Mavsili.

2) Kombinon shkurtësinë dhe hollësinë.

Redaktuesit e librit dhe ata që e kanë studiuar atë në tezat e masterit dhe doktoraturës e konsiderojnë "El-

Ihtijar"-in se dallohet nga: saktësia e shprehjes; qartësia e metodologjisë; sistematizimi i mirë i çështjeve; përzgjedhja e transmetimeve më të besueshme.

3) Lëvdata nga shkollat e jurisprudencës dhe universitetet

Libri në fjalë mësohet sot në fakultetet e Sheriatit, Institutet fetare, Programet e specializuara në jurisprudencën hanefite, sepse është një referencë e mesme që kombinon autenticitetin me aksesueshmërinë.

Shumë studiues bashkëkohorë e kanë përvetësuar metodologjinë e tij dhe jo vetëm, madje është lavdëruar nga figura të shquara të kohës sonë.

Referenca e Shejh Ali Xhuma (ish-Myftiu i Madh i Egjiptit): Në leksionet e tij mbi jurisprudencën, thekson rëndësinë e librave mbi arsyetimin ligjor në shkollën e mendimit hanefi, përfshirë "Al-Ihtijar"-in.

Referenca e Dr. Vehbe al-Zuhajli : Në veprën e tij "El Fih'h al Islami ve ediletuhu", "Jurisprudenca islame dhe provat e tij", citon nga "El-Ihtijar" në shpjegimin e vendimeve ligjore. Madje, thekson se vepra ndihmon në ndërtimin e një mendësie të ekuilibruar jurisprudenciale që kombinon njohuritë e transmetuara dhe arsyen.

Referenca e Jusuf El-Karadavit: Në shkrimet e tij dijetari thekson se "El-Ihtijar li-Ta'lil al-Muhtar" përfaqëson një model unik në jurisprudencën hanefite, duke kombinuar arsyetimin sistematik me një lidhje të drejtpërdrejtë midis vendimit dhe provave të tij. Ai u mëson studentëve se si të peshojnë mendime të ndryshme dhe të nxjerrin vendime bazuar në prova ligjore.

Karakteristikat që i bënë studiuesit ta vlerësonin atë janë:

Qasje edukative që u shërben studentëve të të gjitha niveleve - fakultative dhe të avancuar.

Qartësia e metodologjisë së saj ligjore dhe lidhja midis vendimeve dhe provave mbështetëse të tyre.

Mbështetja në parimin e preferencës brenda shkollës së mendimit hanefi.

Përdorimi i gjerë në shkollat hanefite si në Lindje ashtu edhe në Perëndim.

Libri shërben si një urë lidhëse midis teksteve ligjore koncize dhe veprave më gjithëpërfshirëse.

Metodologjia e librit "Al-Ihtijar li-Ta'lil al-Muhtar"

Metodologjia e Imam el-Mavsilit konsiderohet si një nga metodologjitë më të rëndësishme ligjore në shkollën hanefite. Kjo për shkak se nuk paraqet thjesht vendime, por gjithashtu ofron arsyetimin, provat dhe metodologjinë që qëndron pas vendimit. Në vijim do të prezantojmë metodologjinë e tij:

a) Elementet thelbësore të metodologjisë së tij

Prezantimi i çështjeve të shkollës hanefite.

Fillon duke e deklaruar vendimin ligjor në mënyrë koncize dhe pa hollësi.

Mbështetet në tekste autoritative brenda shkollës, siç janë: El-Kuduri, "El-Hidaje" nga El-Marghinani, Fetava El-Husamije etj.

b) Analizë ligjore e normës

Është elementi më i fortë i metodologjisë së tij, ku përmend:

Motivin e vendimit

Shkakun efektiv në përcaktimin e mendimit të preferuar

Urtësia legjislative, nëse është e dukshme.

Kjo është arsyeja pse libri titullohet "El Ihtijar Li Ta'lil Al-Muhtar"- "Arsyetimi i mendimit të zgjedhur", meqë autori nuk paraqet thjesht mendimin e zgjedhur, por shpjegon arsyetimin e zgjedhjes së tij.

c) Preferenca e mendimeve brenda shkollës hanefite

El Mavsilit fillimisht paraqet mendimet e ndryshme të hanefive dhe më pas zgjedh më të preferuarën.

Zakonisht El-Mavsilit paraqet mendimin e Imam Ebu Hanifes, pastaj e pason atë me mendimet e dy shokëve të tij (Ebu Jusufit dhe Muhamedit) kur është e nevojshme.

Preferenca bazohet në: forcën e provave, arsyetimi themelor, dhe përputhshmëri me rregullat dhe shkollën e mendimit.

Nga kjo që prezantuam arrijmë në përfundim se metoda e El-Mavsilit bazohet në katër shtylla të cilat janë:

- Përmbledhja e vendimit,
- Deklarata e arsyetimit dhe e bazës për argumentin,
- Peshimi i mendimeve të ndryshme,
- Lidhja e çështjes me parim ose rregull themelor.

Nga këto parime kuptojmë se "El Ihtijar" është një libër i jurisprudencës së arsyetuar, jo thjesht një përmbledhje e raporteve të transmetuara.

Qasja e tij është e veçantë ngase kombinon artikulimin e vendimeve, shpjegimin e motiveve (el-ilel) dhe themelet e saja të bazuara në prova, duke e bërë atë një urë lidhëse midis jurisprudencës teorike dhe parimeve të saj të thella. Është tekst i përcaktuar në shkollat e Sheriatit në të gjithë botën islame që nga shekulli i tetë hixhri, dhe u mbështet në qarqet shkencore për shkak të stilit të tij të kuptueshëm dhe arsyetimit të saktë ligjor. Gjyqtarët dhe myftinjtë në Irak, Anadoll dhe Ballkan u mbështetën në të për shkak të shpjegimit të arsyetimeve dhe degëve të shkollës hanefite.

"El Ihtijar" në kurikulat universitare

Vepra "El-Ihtijar li-Ta'lil al-Muhtar" vazhdon të mbajë një pozicion të spikatur në jurisprudencën hanefite për këtë arsye, disa universitete të mëdha e kanë ruajtur përfshirjen e tij në

kurrikulat e tyre për Sheriatin dhe jurisprudencën krahasuese (fik'h al mukaren).

Më i rëndësishmi midis këtyre institucioneve është Al-Az'har esh-Sherif, i konsideruar si universiteti më i vjetër islamik në botë, ku libri mësohet brenda kurseve të jurisprudencës hanefite në fakultetet e Sheriatit dhe Ligjit dhe Usuluddinit. Ai përdoret gjithashtu në kurset e jurisprudencës krahasuese (fik'hul-mukaren) për shkak të analizave të tij të sakta dhe arsyetimit të shëndoshë ligjor, të cilat i ndihmojnë studentët të kuptojnë metodologjinë hanefi.

Në Fakultetin e Sheriatit në Damask - një nga fakultetet më të mëdha të Sheriatit në Levant - libri është një referencë themelore në degët e ndryshme të jurisprudencës hanefi. Profesorët e konsultonin atë në leksione dhe kërkime, duke pasur parasysh rëndësinë e tij brenda trashëgimisë ligjore osmane, e cila formonte një pjesë integrale të identitetit ligjor të Shamit.

Në Turqi, "Al-Ikhtijar" mbeti një tekst standard në institutet e Sheriatit dhe universitetet moderne, pasi konsiderohet një vazhdim i qartë i kurrikulave osmane hanefite të transmetuara përmes shkollave "Medaris Milije" dhe "Medaris Sultanija". Fakultetet e teologjisë në Stamboll, Konya dhe Bursa ende mbështeten në kapitujt e tij në kurset e tyre të jurisprudencës.

Në Irak, veçanërisht në Fakultetin Imam al-Adham, libri konsiderohet një tekst qendror në jurisprudencën hanefi dhe mësohet si në nivelin universitar ashtu edhe në atë pasuniversitar për shkak të analizave të tij thelbësore ligjore për myftinjtë aspirantë.

Vepra gjithashtu është miratuar nga universitetet hanefi në Indi dhe Pakistan, veçanërisht "Darul Ulum Deoband", "Nedvetul Ulama", ku konsiderohet pjesë e "teksteve të avancuara" në kurrikulat e tyre të rregullta.

Opinionet e dijetarëve shqiptarë mbi librin "El-Ihtijar"

Gjatë historisë osmane dhe më gjerë, dijetarët ballkanas , përfshirë edhe shqiptarët, mbështeteshin në librat hanefi të përshkruar për jurisprudencë dhe arsim. "El-Ikhtijar" ishte një tekst themelor në këtë kontekst. Ndër aspektet më të spikatura të qëndrimit të dijetarëve shqiptarë janë:

Përdorimi i tij në gjykatat e Sheriatit në Shqipëri, Kosovë dhe Maqedoni. Gjyqtarët hanefitë në Ballkan i referoheshin librit për të sqaruar motivet e vendimeve dhe për të zgjidhur çështje praktike.

Mësimdhënia e tij në shkollat tradicionale fetare (shkollat Rushdije dhe Sheriatit). Studimet historike mbi arsimin islam në Ballkan kanë dokumentuar se librat e El-Mavsili - përfshirë "El-Ihtijar"-in ishin ndër referencat kryesore që u lexuan dhe u shpjeguan studentëve.

Interesi i dijetarëve bashkëkohorë shqiptarë për të. Hulumtuesit në jurisprudencë dhe histori tregojnë se "E-Ihtijar" është një nga librat që kontribuoi në formimin e kulturës ligjore hanefi në rajon.

Nevoja për këtë libër sot

Nevoja për një libër të tillë është e dukshme në kohën tonë për tre arsye kryesore:

Ringjallja e metodologjisë së arsyetimit ligjor: Shumë libra të jurisprudencës përmendin vendimet pa shpjeguar logjikën e tyre ose rrënjët e arsyetimit të tyre, ndërsa "El-Ihtijar" paraqet një model unik në lidhjen e vendimit me origjinën dhe arsyetimin e tij.

Zhvillimi i edukimit islam në Universitete dhe Fakultetet Islame: Fakultetet islame në Ballkan përfshirë edhe Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup, mbështeten në kurrikula që kërkojnë burime autentike që kombinojnë jurisprudencën me provat e saj, duke e bërë "El-Ihtijar"-in një burim të vlefshëm për pasurimin e kurseve në jurisprudencë dhe parimet e saj (usuli fikh).

Kontributi në kuptimin e çështjeve bashkëkohore: Arsyetimi ligjor është një domosdoshmëri urgjente në adresimin e zhvillimeve të reja, pasi hap derën për deduksion të shëndoshë dhe siguron që opinionet ligjore të lëshohen brenda kornizës së shkollës së mendimit dhe parimeve të saj.

Përfundim

Vepra "El-Ihtijar" konsiderohet si një nga veprat e rralla që ka ruajtur qarkullimin global dhe vazhdon të mësohet në të gjithë botën islame, për shkak të njohurive të thella jurisprudenciale, arsyetimit të saktë dhe stilit të thjeshtë.

Studiuesit modernë e kanë vlerësuar vlerën shkencore dhe praktike të këtij libri, duke vënë në dukje shqyrtimin e plotë të çështjeve, realizimin e objektivave dhe lidhjen e qartë midis teksteve ligjore dhe ndikimit të tyre në jetën e njerëzve. Për më tepër, studiuesit e Ballkanit, historikisht i kanë kushtuar vëmendje të veçantë për shkak të lidhjes së tyre të ngushtë me shkollën e mendimit hanefi, e cila ishte shkolla dominuese në institucionet arsimore dhe gjyqësore për shekuj me radhë.

Bazuar në këtë vlerë, rëndësia e përkthimit të librit në gjuhën shqipe bëhet e qartë, pasi ai përfaqëson një hap shkencor që synon ta bëjë këtë trashëgimi jurisprudenciale të arritshme për një gamë më të gjerë studentësh, studiuesish, imamësh dhe predikuesish në Shqipëri, Kosovë, Maqedoninë e Veriut dhe pjesë të tjera të Ballkanit. Ai rrit aftësinë për të kuptuar jurisprudencën hanefi nga burimet e saj origjinale dhe mbështet një kthim në këtë trashëgimi me një qasje bashkëkohore shkencore

që i shërben jurisprudencës, ndërgjegjësimit dhe lëshimit të fetvave në rajon. Përpjekjet shkencore, përbëjnë një gur themelor në ringjalljen e trashëgimisë hanefi, duke thelluar kuptimin e saj dhe duke e bërë atë më të arritshme për folësit shqip. Mbi gjitha, përkthimi nuk është thjesht një transferim fjalësh, por është një urë për shkëmbim kulturor dhe intelektual, mjet për të ringjallur trashëgiminë e dijetarëve dhe për të lehtësuar zbatimin e tij në një realitet që kërkon një jurisprudencë të shëndoshë që kombinon autenticitetin dhe arsyetimin e pavarur, si dhe pajtimin e teksteve ligjore me objektivat e tyre më të larta.

Literatura e konsultuar:

Abdul Xhelil, Muhamed Mahmud Muhamed, Esh shevahid al kur'anije fi kitab al ihtijar li ta'lil al muhtar li Abdullah bin Mahmud bin Mavdud el-Mavsili al-Hanefi, Kitab et tahare nemudhexh, studim interpretues, muxhele Usul ed din ve ed da've, Numri: 43 (dhjetor 2024), f. 521–573, Xhamiatul Az'her.

Atr, Nur al-Din, Menhexh el fukaha fi al istidlal ve eta'lil, Dar al-Bashair, Dimeshk.

Ibn Abidin, Muhamed Amin, Radd el-Muhtar 'ala el-Durr el-Mukhtar, Dar al-Fikr, Bejrut.

Karadavi, Jusuf, Medhal lideraseti el fik'h al islami-measir ve mufid liretbi al vaki' bi etetbik.

Marghinani, Ali ibn Ebi Bekr, El-Hidaje fi Sherh Bidajet el-Mubtadi, Dar Ihja' el-Turath el-'Arabi.

Mevsili, Abdullah ibn Mahmud ibn Mevdud (v. 683 hixhri), El-Ikhtiyar li-Ta'lil el-Mukhtar, Dar al-Ma'rifah, Bejrut, 1997, vol.1, fq. 52.

Selman, Fatime Mahmud Atije, Menhexh Abdullah bin Mahmud bin Mevdud al Muvsilij fi kitab El ihtijar li ta'lil al muhtar, Xhamiat Al Bejt, Jordan, 2000.

Shedufat, Erixh Emin, Esbabal ihtilaf bejne ebi hanife ve sahibejn fi bab esh shehadat min kitab al ihtijar li talil al muhtar, boton: Muxhele al Xhamia ai islamije li dirasat esh sherije vel kanun, numri 3, viti 2023.

Tahtavi, Ahmed ibn Muhamed, Hashijat et-Tahtavi 'ala Maraki el-Falah, Dar el-Kutub el-Ilmijeh.

Taʿlili dhe etika e përgjegjësisë: Një rilexim i *El-Ihtijar Li Taʿlil El-Muhtar* si urë mes tekstit dhe kontekstit

Dr. Ana Gjeci

Abstrakt

Ky punim synon të ripozicionojë vlerën metodologjike dhe etike të veprës "El-Ihtijar li taʿlil el-Muhtar" të autorit el-Mausili (vd. 683/1284), një tekst kyç i jurisprudencës hanefite. Pika qendrore e analizës është praktika e taʿlil-it (arsyetimit të dispozitave), e cila e shndërron veprën nga një manual i thjeshtë normativ në një platformë aktive interpretimi. Studimi argumenton se el-Mausili, duke sqaruar shkaqet efektive (ʿilel) pas çdo rregulli, vendos në qendër të procesit juridik përgjegjësinë etike dhe epistemike të juristit.

Punimi ndiqet nga një analizë e strukturës didaktike të veprës, ku theksohet se si ky model arsyetimi shërben si një urë ndërmjet besnikërisë ndaj tekstit hyjnor dhe përgjigjshmërisë ndaj realitetit shoqëror. Përmes kësaj qasjeje, studenti i fikhut nuk mëson vetëm rregullin mekanik ("çfarë"), por internalizon logjikën e qëllimshme dhe transparente të ligjit ("pse").

Në mbyllje, abstrakti shtjellon rëndësinë bashkëkohore të këtij modeli, duke propozuar që etosi i el-Mausilit të mos shihet si një mjet për zgjidhje të gatshme, por si një paradigmë për të përballuar sfidat etike të sotme. Punimi përfundon me idenë se rileximi i kësaj tradite ofron një vijueshmëri të domosdoshme ndërmjet trashëgimisë klasike dhe nevojave të interpretimit modern në mendimin islam.

Fjalët kyçe: *taʿlil – konteksti dhe ndërmjetësimi tekst–kontekst – përgjegjësia etike e interpretimit – metodologjia hanefite*

Hyrje

Në studimet mbi të drejtën islame, tekstet juridike të periudhës postklasike shpesh trajtohen kryesisht si depozita të doktrinës së konsoliduar, duke u vlerësuar për rolin e tyre në transmetimin e dispozitave autoritative më shumë sesa për rëndësinë e tyre metodologjike ose etike. Një qasje e tillë, megjithatë, rrezikon të anashkalojë mënyrat se si arsyetimi juridik është i ndërthurur brenda këtyre teksteve dhe format e përgjegjësisë që ky arsyetim supozon. Kjo është një prirje që

është vënë në dukje edhe në studimet bashkëkohore mbi historinë dhe pedagogjinë e ligjit islam.[1] Një vepër që fton në rishikimin e kësaj qasjeje është *el-Ihtijar li-Taʿlil el-Muhtar* e Abdullah b. Maḥmud el-Mausilit (vd. 683/1284), jurist hanefit i periudhës postklasike. Larg së qenuri thjesht një përmbledhje e përfundimeve normative, kjo vepër shquhet për shpjegimin sistematik të arsyetimit (*taʿlil*) që qëndron pas dispozitave juridike, duke e vendosur justifikimin në qendër të autoritetit juridik.

El-Ihtijar është një riformulim pedagogjik i veprës *el-Muhtar li-l-Fetua*, i menduar për t'i udhëhequr studentët e së drejtës në kuptimin e logjikës së jurisprudencës hanefite. Ajo që e dallon këtë tekst nuk është vetëm qartësia didaktike, por insistimi i vazhdueshëm për të shpjeguar arsyen pse një rregull merr një formë të caktuar. Në këtë mënyrë, el-Mausili e shndërron tekstin juridik nga një manual normativ në një akt reflektues interpretimi. Dispozitat juridike nuk paraqiten më si përfundime vetëmjaftuese, por si rezultate që kërkojnë kuptueshmëri, koherencë dhe ndjeshmëri ndaj realiteteve që synojnë të rregullojnë. Praktika e *taʿlil*-it ngre kështu pyetje që shkojnë përtej teknikës juridike, duke prekur dimensionet epistemike dhe etike të arsyetimit juridik.

Ky artikull argumenton se *taʿlil*-i në *el-Ihtijar* nuk duhet kuptuar thjesht si një mjet procedural i teorisë juridike hanefite, por si shprehje e një etike të përgjegjësisë interpretative. Duke i bërë të dukshme shkaqet dhe arsyetimet e dispozitave, el-Mausili e vendos juristin në pozitën e një subjekti moralisht të përgjegjshëm, i cili mban përgjegjësi jo vetëm ndaj besnikërisë ndaj tekstit, por edhe ndaj kuptueshmërisë dhe justifikueshmërisë së normave juridike në raport me realitetin shoqëror. Në këtë kuptim, arsyetimi juridik shfaqet si një praktikë ndërmjetësuese mes tekstit dhe kontekstit, normativitetit hyjnor dhe racionalitetit njerëzor. Kjo është një ide që përkon me tezën se ligji islam është në thelb etik dhe normativ në karakterin e tij.[2]

Vendosja e *el-Ihtijar*-it brenda traditës më të gjerë hanefite tregon se kjo qasje nuk është as anomale dhe as thjesht individuale. Juristët hanefitë kanë theksuar prej kohësh identifikimin e shkakut juridik (*ʿileh*) si një mjet për ta bërë ligjin racionalisht të mbrojtshëm dhe etikisht koherent. Kontributi i el-Mausilit qëndron në operacionalizimin e këtij angazhimi teorik brenda një

1. Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 75–89; George Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam (Aldershot: Variorum, 1991).

2. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," The Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (1983): 186–203.

teksti pedagogjik, duke ndikuar jo vetëm në përfundimet juridike, por edhe në formimin e vetë mënyrës së të menduarit juridik. Metoda e tij reflekton një vetëdije se autoriteti juridik nuk mbështetet vetëm në transmetim, por kërkon justifikim të artikulueshëm, të shqyrtueshëm dhe të mësueshëm.

Rileximi i *el-Ihtijar*-it nga kjo perspektivë është veçanërisht i rëndësishëm për debatet bashkëkohore mbi normativitetin dhe interpretimin në mendimin islam. Diskutimet moderne shpesh lëkunden mes thirrjeve për besnikëri tekstuale dhe kërkesave për përgjigjshmëri ndaj kontekstit, duke i paraqitur këto si imperativa konkurruese. Praktika sistematike *e ta'lil*-it tek el-Mausili sugjeron një model tjetër, ku përgjegjësia lind pikërisht nga ndërmjetësimi i këtyre kërkesave, e jo nga ndarja e tyre. Teksti, kështu, nuk ofron zgjidhje të gatshme për sfidat etike të sotme dhe as një plan reformues, por një etos metodologjik që vë në qendër llogaridhënien, transparencën dhe justifikimin e arsyetuar.

Artikulli është i strukturuar në gjashtë pjesë. Pas kësaj hyrjeje, pjesa e dytë e vendos *ta'lil*-in brenda traditës juridike hanefite, duke theksuar dimensionet e tij epistemike dhe etike. Pjesa e tretë analizon metodën e el-Mausilit në el-Ihtijar, me fokus në mënyrën se si arsyetimi juridik është i integruar në strukturën e tekstit. Pjesa e katërt ofron një lexim metodologjik të *ta'lil*-it si praktikë ndërmjetësuese mes tekstit dhe kontekstit. Duke u mbështetur në këtë analizë, pjesa e pestë zhvillon argumentin qendror të artikullit, duke e konceptualizuar *ta'lil*-in si etikë të përgjegjësisë. Në përfundim, shqyrtohet rëndësia bashkëkohore e këtij modeli, duke sugjeruar se rikthimi te praktikat klasike të arsyetimit juridik mund të kontribuojë në një kuptim më të nuancuar të përgjegjësisë interpretative në të drejtën islame sot.

Ta'lil në traditën hanefite: arsyetimi juridik dhe kuptueshmëria normative

Për të kuptuar rëndësinë e *ta'lil*-it në veprën el-Ihtijar të el-Mausilit, është e domosdoshme që kjo praktikë të vendoset brenda traditës më të gjerë juridike hanefite. Që në periudhën e saj formuese, shkolla hanefite ka zhvilluar një qasje të veçantë ndaj arsyetimit juridik, duke i kushtuar rëndësi të veçantë kuptueshmërisë, koherencës racionale dhe identifikimit të shkaqeve efektive (*'ilel*) që qëndrojnë në themel të dispozitave juridike.[3] Edhe pse shpesh përshkruhet si një shkollë "racionaliste", një karakterizim i tillë rrezikon të jetë reduktues nëse kuptohet si

3. Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 106–118.

nënshtrim i ligjit ndaj racionalitetit instrumental. Përkundrazi, juristët hanefitë kanë artikuluar një konceptim të arsyetimit juridik në të cilin shqyrtimi racional shërben si mjet për të kapur qëllimësinë dhe urtësinë e përfshirë në normativitetin hyjnor.[4]

Në jurisprudencën hanefite, *taʿlil* i referohet praktikës së shpjegimit të dispozitave juridike përmes identifikimit të shkakut efektiv (*ʿileh*), i cili e lidh gjykimin normativ me një kuptim ose arsye të dallueshme.[5] Kjo praktikë është e lidhur ngushtë me *kijas*-in (analogjinë juridike), por nuk reduktohet në të. Ndërsa *kijas*-i funksionon duke shtrirë një dispozitë nga një rast i njohur në një rast të ri mbi bazën e një *ʿileh*-je të përbashkët, *taʿlil* përfaqëson një qëndrim epistemik më të gjerë: ai synon ta bëjë ligjin të kuptueshëm duke artikuluar pse një rregull merr formën që ka që në zanafillë.[6] Në këtë kuptim, *taʿlil* i paraprin dhe e themelon zgjerimin analogjik, në vend që thjesht ta lehtësojë atë.

Teoricienët klasikë hanefitë kanë theksuar vazhdimisht se identifikimi i *ʿileh*-s nuk është një ushtrim arbitrar, por një formë e disiplinuar arsyetimi, e kufizuar nga treguesit tekstualë, analiza gjuhësore dhe konsideratat mbi pasojat shoqërore. El-Sarahsi e përkufizon *ʿileh*-n si cilësinë përmes së cilës dispozita bëhet e kuptueshme dhe e mbrojtshme, duke e ankoruar gjykimin juridik në shpjegim racional pa pretenduar një akses të plotë ndaj qëllimit hyjnor.[7] Në këtë perspektivë, arsyetimi juridik nuk konkurron me shpalljen, por vepron brenda horizontit të saj, duke kërkuar koherencë ndërmjet urdhrit normativ dhe realitetit të jetuar.

Një orientim i ngjashëm vërehet në veprat e el-Bezdeui dhe të komentatorëve të tij, të cilët theksojnë se *taʿlil* e shndërron dijen juridike nga një transmetim i thjeshtë (*nakl*) në kuptim (*fikh* në domethënien e tij leksikore).[8] Duke artikuluar arsyetimin e një dispozite, juristi merr mbi vete përgjegjësinë për të treguar se ligji nuk është as i errët dhe as arbitrar, por i lidhur me kuptime të dallueshme që mund të kuptohen, diskutohen dhe mësohen. Kjo pasqyron një konceptim të ligjit

4. Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law (Athens: University of Georgia Press, 1998), 31–38.

5. H. Yunus Apaydın, "Taʿlîl (التعليل)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vëll. 39 (Stamboll: TDV Yayınları, 2010), 511–514; Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, rev. ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 246–255.

6. Imran Ahsan Khan Nyazee, Theories of Islamic Law (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994), 155–162.

7. Shams ud-Din el-Sarahsi, Usul el-Sarahsi, ed. Abu el-Uefaʾ al-Afgani (Bejrut: Dar el-Maʿrife, 1993), 2:203–205.

8. Fahr el-Islam el-Bezdeui, Usul el-Bezdeui, me komentarin Keshf el-Esrar të Abd el-Aziz el-Buharit, red. ʿAbd al-ʿAziz el-ʿUmari (Bejrut: Dar el-Kutub el-ʿIlmije, 2011), 1:325–327.

si diskurs racional-moral, e jo si një sistem i mbyllur urdhrash.[9]

El-Xhasas e zhvillon më tej këtë ide duke e lidhur në mënyrë eksplicite *taʿlil*-in me llogaridhënien juridike. Në shkrimet e tij juridike, ai e trajton shpjegimin e *ʿileh*-s si pjesë të përgjegjësisë së juristit ndaj Zotit dhe komunitetit.[10] Një dispozitë që nuk mund të shpjegohet, mbrohet ose kontekstualizohet rrezikon të minojë vetë kredibilitetin moral të autoritetit juridik. Nga kjo perspektivë, *taʿlil*-i nuk është thjesht një mjet teknik, por një kërkesë normative.

Nga kjo traditë del një konceptim i arsyetimit juridik që është njëkohësisht epistemik dhe etik.[11] Juristi nuk paraqitet thjesht si transmetues i normave të trashëguara, por si interpretues i thirrur për të artikuluar kuptimin e tyre në mënyrë që të ruhet koherenca ndërmjet tekstit, arsyes dhe kontekstit. Është e rëndësishme të theksohet se kjo nuk nënkupton pretendimin se arsyeja njerëzore e përfshin plotësisht urtësinë hyjnore; përkundrazi, *taʿlil* konceptualizohet si një përpjekje e përkohshme dhe e rishikueshme për të arritur kuptueshmëri brenda kufijve të njohur epistemikë.[12]

Kjo përulësi epistemike është thelbësore për të kuptuar dimensionin etik të *taʿlil*-it. Meqenëse identifikimi i një shkaku efektiv përfshin gjykim dhe prioritizim, ai bart në mënyrë të pashmangshme përgjegjësi. Juristë të ndryshëm mund të identifikojnë *ʿilel* të ndryshme për të njëjtën dispozitë, duke çuar në një pluralitet opinionesh juridike.[13] Brenda traditës hanefite, ky pluralitet nuk trajtohet si një mangësi që duhet eliminuar, por si pasojë e arsyetimit të përgjegjshëm në kushte kufizimi epistemik.[14]

Në këtë sfond, *taʿlil* mund të kuptohet si një mënyrë arsyetimi juridik që synon të mbajë së bashku tri angazhime: besnikërinë ndaj burimeve tekstuale, përgjigjshmërinë ndaj realitetit shoqëror dhe llogaridhënien në justifikim.[15] Pikërisht ky konfigurim e bën *taʿlil*-in më shumë sesa një mjet procedural dhe përgatit terrenin për të kuptuar projektin pedagogjik të el-Mausilit, të

9. George Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam (Aldershot: Variorum, 1991), 135–140.

10. Aḥmad b. ʿAli el-Xhasas, Ahkam el-Kurʾan, ed. Muhammed Salih el-Farfur (Bejrut: Dar el-Kutub el-ʿIlmije, 1994), 1:96–98.

11. Necmettin Kartal, recension e veprës Fıkıh Usûlünde Taʿlîl Tartışmaları (Hicrî IV–VIII. Asırlar) të İbrahim Özdemir, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, nr. 37 (2021): 427–431, veçanërisht 428–429.

12. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (1983): 190–194.

13. Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law, 152–160.

14. Kevin Reinhart, "Pluralism and the Islamic Legal Tradition," Islamic Law and Society 5, no. 1 (1998): 1–24.

15. Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, 52–58.

cilit do t'i kushtohet pjesa në vijim.[16]

Metoda e el-Mausilit në el-Ihtijar: Ta'lil si praktikë pedagogjike

Vepra *el-Ihtijar li-Ta'lil el-Muhtar* e el-Mausilit zë një vend të veçantë në traditën juridike hanefite jo sepse paraqet pozicione doktrinore të reja, por sepse e integron në mënyrë sistematike *ta'lil*-in në paraqitjen e dispozitave juridike.[17] E shkruar si një riformulim pedagogjik i *el-Muhtar li-l-Fetua*, kjo vepër është konceptuar shprehimisht për ta shoqëruar transmetimin e normave me arsyetimin e tyre themelor, duke e trajnuar studentin jo thjesht të memorizojë dispozitat, por të kuptojë logjikën që i mbështet ato.[18] Që në fillim, el-Mausili e kornizon projektin e tij si një përpjekje për qartësim dhe kuptueshmëri, duke theksuar se dija juridike duhet të shoqërohet me shpjegim nëse synon të kuptohet dhe të zbatohet në mënyrë të përgjegjshme.[19]

Ky orientim pedagogjik reflektohet në vetë strukturën e *el-Ihtijar*-it. Në vend që t'i paraqesë dispozitat juridike si përfundime të vetëkuptueshme, el-Mausili përdor rregullisht shprehje shkakore si *li-enne* (sepse), *ue-'iletuhu* (dhe shkaku i tij është) ose *li-vuxhud el-ma'na* (për shkak të ekzistencës së kuptimit [përkatës]).[20] Këto formulime e bëjnë të dukshëm aktin e arsyetimit brenda vetë tekstit, duke e shndërruar manualin juridik në një hapësirë të mësimit metodologjik. Studenti ekspozohet kështu jo vetëm ndaj rezultatit të arsyetimit juridik, por edhe ndaj hapave justifikues që lidhin normën, arsyen dhe kontekstin.

Një shembull i qartë i kësaj metode gjendet në trajtimin që el-Mausili i bën dispozitave të zekatit, ku dallimet në vlerësim shpjegohen përmes barrës ekonomike që lidhet me forma të ndryshme të ujitjes. Duke e mbështetur dispozitën në konsiderata proporcionaliteti dhe përpjekjeje, el-Mausili e lidh normën juridike me një realitet shoqëror të dallueshëm, duke ilustruar se si *ta'lil* funksionon si urë ndërmjet rregullit abstrakt dhe rrethanës konkrete.[21] Dispozita nuk paraqitet si një urdhër i izoluar, por si një përgjigje ndaj një kushti material të identifikueshëm, i cili e bën atë etikisht të kuptueshme.

Një logjikë e ngjashme vihet re në diskutimin e transaksioneve tregtare, veçanërisht në rastet që përfshijnë pasiguri (*garar*). Kur

16. Sherman A. Jackson, Islamic Law and the State (Leiden: Brill, 1996), 17–21.

17. H. Yunus Apaydın, "İhtiyâr (الاختيار)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vëll. 21 (Stamboll: TDV Yayınları, 2000), 575–576.

18. 'Abd Allah b. Mahmud el-Mausili, el-Ihtijar li-Ta'lil el-Muhtar, ed. Muḥammad Edib el-Salame (Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmije, 1999), 1:1; Davut Yaylalı, "Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vëll. 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 487–488.

19. el-Mausili, el-Ihtijar, 1:1–2; ibid.

20. Ibid., passim; shiko 1:102; 2:14.

21. Ibid., 1:102 (Kitab el-Zekat).

ndalon shitjen e mallrave që nuk janë ende në zotërim, el-Mausili nuk mbështetet vetëm në autoritetin e transmetuar, por i referohet në mënyrë eksplicite parandalimit të pasigurisë së dëmshme si arsyetim i dispozitës.[22] Këtu, *taʿlil* shërben për ta lidhur ndalimin tekstual me funksionin e tij mbrojtës shoqëror, duke përforcuar idenë se normat juridike janë të orientuara drejt rregullimit të ndërveprimeve reale njerëzore dhe jo drejt abstraksionit formal.

Ajo që është domethënëse në këta shembuj nuk është risia e dispozitave në vetvete, por koherenca me të cilën el-Mausili insiston në artikulimin e logjikës së tyre justifikuese. Kjo praktikë pasqyron një angazhim më të gjerë hanefit ndaj kuptueshmërisë, por në *el-Ihtijar* ajo merr një dimension qartësisht pedagogjik. Siç ka vënë në dukje Sherman Jackson në analizën e tij mbi manualet juridike të periudhës postklasike, vepra të tilla shpesh synonin të formonin juristin si subjekt arsyetues dhe jo thjesht të ruanin pozicione doktrinore.[23] Teksti i el-Mausilit e mishëron këtë orientim duke e bërë vetë procesin e arsyetimit juridik objekt mësimi.

Karakteri didaktik i *el-Ihtijar*-it theksohet më tej nga insistimi eksplicit i el-Mausilit që dispozitat të paraqiten *maʿa taʿliliha* (së bashku me arsyetimin e tyre).[24] Kjo formulë zbulon një kuptim të jurisprudencës si zanat (*sinaʿa*), i cili duhet të përvetësohet përmes angazhimit me praktikat e arsyetimit dhe jo përmes përvetësimit mekanik të përfundimeve normative. Në këtë kuptim, el-Ihtijar funksionon si një hapësirë formuese për gjykimin juridik, duke kultivuar një vetëdije mbi përgjegjësitë që shoqërojnë autoritetin interpretativ.

Studimet bashkëkohore kanë theksuar rëndësinë e këtyre teksteve pedagogjike për të kuptuar mënyrën se si ligji islam është mësuar dhe internalizuar. Hallaq ka argumentuar se arsyetimi juridik në traditën islame është i pandashëm nga formimi i juristit si subjekt moralisht i përgjegjshëm, ndërsa Brown ka vënë në dukje se autorët postklasikë shpesh synonin të transmetonin struktura arsyetimi dhe jo rregulla të izoluara.[25] Metoda e el-Mausilit përputhet ngushtë me këto vëzhgime, duke treguar se si *taʿlil* funksionon jo vetëm si mjet metodologjik, por edhe si praktikë formuese që modelon qëndrimin etik të juristit.

Në këtë pikëpamje, el-Ihtijar përfaqëson më shumë sesa një koment

22. Ibid., 2:14 (Kitab el-Bujuʿ).

23. Sherman A. Jackson, Islamic Law and the State, 17–21.

24. el-Mausili, el-Ihtijar, 1:2.

25. Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law, 85–89; Jonathan A. C. Brown, Misquoting Muhammad (Oxford: Oneworld, 2014), 129–130.

ose përmbledhje. Ai mishëron një mënyrë të të shkruarit juridik ku shpjegimi, justifikimi dhe pedagogjia ndërthuren. Duke i ekspozuar në mënyrë sistematike arsyetimet që qëndrojnë pas dispozitave juridike, el-Mausili inkurajon një formë të të kuptuarit juridik të mbështetur në transparencë dhe përgjegjësi.[26] Kjo qasje nuk e eliminon mospajtimin ose pluralitetin, por krijon kushtet përmes të cilave ky pluralitet mund të menaxhohet përmes argumentimit të arsyetuar dhe jo përmes autoritetit të paarsyetuar.[27]

Rëndësia e metodës së el-Mausilit qëndron, pra, në aftësinë e saj për t'i operacionalizuar teoritë hanefite të *taʿlil*-it brenda një kuadri konkret arsimor.[28] Duke e integruar arsyetimin në strukturën e vetë tekstit juridik, *el-Ihtijar* modelon një praktikë interpretative që vë në plan të parë llogaridhënien, koherencën dhe vëmendjen ndaj kontekstit.[29] Siç do të argumentohet në pjesën pasuese, ky qëndrim metodologjik krijon bazën për ta kuptuar *taʿlil*-in jo thjesht si teknikë juridike, por si shprehje të një etike të përgjegjësisë.[30]

Mes tekstit dhe kontekstit: Ta'lil si vetëdije metodologjike

Analiza e deritanishme e veprës *el-Ihtijar* të el-Mausilit ka treguar se *taʿlil* nuk funksionon thjesht si një teknikë juridike, por si një praktikë e strukturuar arsyetimi e integruar në pedagogjinë juridike. Në këtë pikë, megjithatë, kërkohet një hap i mëtejshëm. Përtej funksionit të tij në dispozita të veçanta, *taʿlil* mund të kuptohet si një vetëdije metodologjike që rregullon mënyrën se si juristi e lidh tekstin me kontekstin, normën me realitetin dhe autoritetin me justifikimin. Ky seksion argumenton se *taʿlil*-i në traditën hanefite dhe në veprën e el-Mausilit në veçanti, mishëron një qëndrim epistemik ndërmjetësues dhe jo një strategji mekanike të zbatimit të rregullave.[31] Në thelb të këtij qëndrimi qëndron refuzimi për ta reduktuar interpretimin juridik ose në literalizëm tekstual, ose në kontekstualizëm të pakufizuar. Juristët hanefitë kanë këmbëngulur vazhdimisht se normat juridike e marrin autoritetin e tyre nga burimet e shpallura, por njëkohësisht kanë pranuar se këto norma fitojnë kuptim vetëm përmes

26. Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, 52–58.

27. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (1983): 195–198.

28. Felicitas Opwis, Maṣlaḥa and the Purpose of the Law (Leiden: Brill, 2010), 6–9.

29. Behnam Sadeghi, The Logic of Law Making in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 22–28.

30. Mohammad Fadel, "Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation," Chicago Journal of International Law 8, no. 1 (2007): 1–20.

31. Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, 40–47.

interpretimit në rrethana konkrete. *Taʿlil* funksionon pikërisht në këtë pikë takimi: ai afirmon karakterin detyrues të tekstit, duke njohur njëkohësisht domosdoshmërinë e arsyes njerëzore për të artikuluar implikimet normative të tij.[32] Në këtë mënyrë, juristi nuk pozicionohet as si transmetues pasiv dhe as si ligjvënës sovran, por si ndërmjetës interpretativ.

Ky rol ndërmjetës bëhet veçanërisht i dukshëm kur *taʿlil* krahasohet me qasje që i trajtojnë rregullat juridike si të vetëmjaftueshme ose shteruese. Në qasje të tilla, normativiteti shpesh supozohet se qëndron plotësisht brenda formulimit tekstual të vetë rregullit. Përkundrazi, praktika e *taʿlil*-it presupozon se forca normative e një dispozite është e pandashme nga arsyetimi që e justifikon atë. Pa një justifikim të tillë, autoriteti juridik rrezikon të shfaqet si arbitrar, i errët ose i shkëputur nga realitetet që synon të rregullojë.[33] Është e rëndësishme të theksohet se kjo nuk nënkupton se *taʿlil* i jep juristit liri të pakufizuar për ta rinterpretuar ligjin sipas preferencave shoqërore në ndryshim. Juristët hanefitë vendosin kufizime të qarta mbi arsyetimin e pranueshëm, duke e ankoruar identifikimin e *ʿileh*-s në tregues tekstualë, parime juridike të konsoliduara dhe modele të njohshme të ndërveprimit shoqëror. Megjithatë, brenda këtyre kufijve, *taʿlil* hap një hapësirë për gjykim, prioritizim dhe ndjeshmëri kontekstuale. Arsyetimi juridik shndërrohet kështu në një praktikë përgjegjësie dhe jo thjesht në bindje formale.[34]

Nga një perspektivë metodologjike, ky pozicion përputhet me debatet më të gjera postklasike në epistemologjinë islame lidhur me shkakësinë, normativitetin dhe arsyen njerëzore. Diskutimet teologjike mbi kauzalitetin, veçanërisht në kelamin eshʿarit dhe post-eshʿarit, kanë problematizuar nocione të thjeshtuara të shkakut dhe pasojës, duke lënë megjithatë hapësirë për arsyetim funksional brenda rendit të krijuar. *Taʿlil*-i juridik vepron brenda një horizonti të ngjashëm: ai as nuk pretendon siguri metafizike mbi qëllimet hyjnore, as nuk heq dorë nga detyra e shpjegimit racional.[35] Kështu, *taʿlil*-i përfaqëson një formë të përulësisë metodologjike. Juristi i pranon kufijtë e njohjes njerëzore, por njëkohësisht merr mbi vete përgjegjësinë për t'i bërë normat të kuptueshme dhe

32. Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law, 75–83.
33. Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women (Oxford: Oneworld, 2001), 32–36.
34. Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, rev. ed. 256–262.
35. Ayman Shihadeh, The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Leiden: Brill, 2006), 91–98.

të zbatueshme. Kjo përulësi nuk është paralizuese; përkundrazi, ajo mundëson një angazhim dinamik me rrethana të reja, pikërisht sepse shmang si absolutizmin, ashtu edhe relativizmin.[36] Pluraliteti i opinioneve juridike që lind nga *taʿlil*-i nuk është, për rrjedhojë, një nënprodukt aksidental, por një tipar strukturor i një metode që i merr seriozisht kufijtë epistemikë.

Ky vëzhgim ka implikime të rëndësishme për debatet bashkëkohore mbi normativitetin islam. Diskutimet moderne shpesh supozojnë një tension mes besnikërisë ndaj traditës dhe përgjigjshmërisë ndaj kontekstit, duke e paraqitur interpretimin si një zgjedhje ndërmjet ruajtjes dhe përshtatjes. Logjika metodologjike e *taʿlil*-it e sfidon këtë binaritet duke treguar se përgjigjshmëria ndaj kontekstit ka qenë gjithmonë pjesë e brendshme e arsyetimit juridik, për aq kohë sa ushtrohet përmes justifikimit të disiplinuar dhe jo përmes përshtatjes *ad hoc*.[37] Në veprën *el-Ihtijar* të el-Mausilit, kjo vetëdije metodologjike nuk artikulohet në terma teorikë abstraktë, por vihet në veprim përmes çiftëzimit sistematik të dispozitave me arsyetimet e tyre. Teksti modelon kështu një mënyrë të të bërit ligj që vë në qendër shpjegimin, koherencën dhe llogaridhënien. *Taʿlil* shfaqet këtu si një urë jo vetëm ndërmjet dispozitave të veçanta dhe shkaqeve të tyre, por edhe ndërmjet autoritetit juridik dhe përgjegjësisë etike. Kjo përgatit terrenin për hapin përfundimtar të argumentit: kuptimin e *taʿlil*-it jo thjesht si metodë arsyetimi juridik, por si shprehje të një etike të përgjegjësisë.

Taʿlil dhe etika e përgjegjësisë

Analiza e mësipërme ka treguar se *taʿlil*-i në traditën hanefite, dhe veçanërisht në veprën *el-Ihtijar* të el-Mausilit, funksionon si diçka më shumë sesa një instrument teknik i arsyetimit juridik. Kur shqyrtohet në dimensionet e tij doktrinore, pedagogjike dhe metodologjike, *taʿlil* shfaqet si një praktikë që strukturon mënyrën se si juristët e kuptojnë rolin e tyre brenda rendit normativ. Kjo pjesë argumenton se *taʿlil* mund të konceptualizohet si etikë e përgjegjësisë: një mënyrë arsyetimi që e lidh autoritetin interpretativ me llogaridhënien, justifikimin dhe vetëdijen morale.[38]

Në qendër të këtij orientimi etik qëndron bindja se autoriteti juridik nuk shteron në transmetimin korrekt të normave. Përkundrazi, autoriteti ruhet dhe forcohet përmes gatishmërisë së juristit për t'i bërë këto norma të kuptueshme, të

36. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (1983): 191–195.

37. Felicitas Opwis, Maṣlaḥa and the Purpose of the Law, 12–18.

38. Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, 64–68.

mbrojtshme dhe të përgjegjshme ndaj kushteve në të cilat ato zbatohen. *Taʿlil* e formalizon këtë detyrim duke i kërkuar juristit të artikulojë arsyetimin e një dispozite dhe ta ekspozojë logjikën që ndërmjetëson mes tekstit dhe zbatimit. Në këtë mënyrë, gjykimi juridik shndërrohet nga një akt deklarativ në një praktikë justifikuese.[39] Ky konceptim i përgjegjësisë dallon në mënyrë domethënëse nga nocionet moderne të autonomisë morale subjektive. Etika e përgjegjësisë e artikuluar përmes *taʿlil*-it nuk është as individualiste dhe as voluntariste. Ajo është e vendosur brenda një kuadri normash të trashëguara, standardesh komunitare dhe kufizimesh metodologjike. Juristi nuk e merr përgjegjësinë përmes zgjedhjes së lirë ndërmjet normave, por përmes ushtrimit të një gjykimi të disiplinuar brenda një tradite që njëkohësisht e autorizon dhe e kufizon interpretimin. Përgjegjësia këtu është marrëdhënore: ajo i detyrohet njëkohësisht burimeve të shpallura, komunitetit interpretativ dhe realitetit shoqëror që ligji synon të rregullojë.[40]

Një kuptim i tillë përputhet me reflektime më të gjera etike brenda mendimit islam, të cilat theksojnë llogaridhënien (mesʾulije) përpara vetë-legjislacionit moral. Arsyetimi juridik është kështu i pandashëm nga vetëdija për përgjegjshmëri: përpara Zotit, përpara komunitetit dhe përpara ndërgjegjes interpretative të vetë juristit. *Taʿlil* i jep formë konkrete kësaj vetëdijeje duke i bërë bazat e gjykimit të dukshme dhe të hapura për shqyrtim kritik. Një dispozitë e justifikuar mund të vihet në pikëpyetje, të diskutohet dhe të rishikohet; një dispozitë thjesht e shpallur nuk e ofron këtë mundësi.[41]

Dimensioni etik i *taʿlil*-it ndriçon gjithashtu statusin e mospajtimit dhe pluralitetit në të drejtën islame. Nëse përgjegjësia kuptohet si detyrimi për të arsyetuar në mënyrë transparente nën kushte kufizimi epistemik, atëherë pluraliteti nuk përbën një dështim të sistemit, por një rezultat të parashikueshëm të interpretimit të përgjegjshëm. Juristë të ndryshëm mund të identifikojnë *ʿilel* të ndryshme jo sepse njëri ka braktisur ligjin, por sepse secili është angazhuar seriozisht me detyrën e justifikimit brenda kufijve të traditës. *Taʿlil* mbështet kështu një etos juridik pluralist, të bazuar në llogaridhënie dhe jo në relativizëm.[42] Është e rëndësishme të theksohet se kjo etikë e përgjegjësisë nuk e shpërbën normativitetin në

39. Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law, 85–92.

40. Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name, 53–57.

41. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (1983): 196–199.

42. Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change, 152–160.

përshtatshmëri kontekstuale. Meqenëse *taʿlil* është i kufizuar nga treguesit tekstualë dhe parimet juridike të konsoliduara, ai i reziston instrumentalizimit të kontekstit si burim vendimtar normativ. Konteksti ka rëndësi jo si burim i pavarur normativiteti, por si fushë në të cilën qëllimet dhe arsyetimet e ligjit duhet të artikulohen dhe të vihen në provë. Përgjegjësia, në këtë kuptim, konsiston as në injorimin e kontekstit dhe as në dorëzimin ndaj tij, por në integrimin e tij përmes justifikimit të arsyetuar.[43]

Ky kuadër ofron një kontribut të veçantë në debatet bashkëkohore mbi normativitetin islam. Diskutimet moderne shpesh lëkunden ndërmjet thirrjeve për besnikëri tekstuale dhe kërkesave për përgjigjshmëri etike, duke i trajtuar këto si kërkesa konkurruese. Konceptimi i taʿlil-it si etikë e përgjegjësisë e riformulon këtë tension duke treguar se përgjigjshmëria ka qenë gjithmonë pjesë e brendshme e arsyetimit juridik, për aq kohë sa ushtrohet përmes interpretimit të llogaridhënshëm dhe jo përmes përshtatjes diskrecionale.[44] Rishikimi i teksteve postklasike si *el-Ihtijar* nga kjo perspektivë sfidon gjithashtu supozimet mbi "varfërinë etike" të literaturës juridike të periudhës së vonë. Larg së përfaqësuari një fazë stagnimi metodologjik, këto vepra dëshmojnë një shqetësim të qëndrueshëm për kushtet morale të autoritetit juridik. Këmbëngulja e el-Mausilit për ta shoqëruar çdo dispozitë me arsyetimin e saj reflekton vetëdijen se ligji pa justifikim rrezikon të humbasë forcën e tij etike, edhe nëse vlefshmëria formale mbetet e paprekur.[45] Konceptualizimi i *taʿlil*-it si etikë e përgjegjësisë lejon, kështu, një rivlerësim si të traditës hanefite, ashtu edhe të mendimit juridik islam bashkëkohor. Ai e vë në plan të parë juristin jo si teknik të thjeshtë të normave, por si interpretues moralisht të përgjegjshëm, autoriteti i të cilit varet nga transparenca, koherenca dhe përgjigjshmëria ndaj realitetit. Në këtë mënyrë, hapet një hapësirë për t'u përballur me sfida etike moderne pa braktisur integritetin metodologjik të traditës.[46]

Pjesa përfundimtare në vazhdim do t'i mbledhë këto pika duke reflektuar mbi implikimet më të gjera të këtij modeli për debatet aktuale mbi interpretimin, normativitetin dhe agjencinë etike në të drejtën islame.[47]

43. Felicitas Opwis, Maṣlaḥa and the Purpose of the Law, 21–26.

44. Mohammad Fadel, "Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation," Chicago Journal of International Law 8, no. 1 (2007): 7–12.

45. Sherman A. Jackson, Islamic Law and the State, 22–27.

46. Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, 70–74.

47. Ayman Shihadeh, The Teleological

Përfundim

Ky artikull ka argumentuar se *taʿlil*-i, ashtu siç praktikohet në traditën hanefite dhe siç mishërohet në veprën *el-Ihtijar li-Taʿlil el-Muhtar* të el-Mausilit, duhet kuptuar jo thjesht si një teknikë juridike, por si një mënyrë arsyetimi e ngarkuar etikisht. Duke ndjekur *taʿlil*-in në themelet e tij doktrinore, në zbatimin pedagogjik dhe në implikimet metodologjike, analiza ka treguar se justifikimi nuk është një element dytësor i arsyetimit juridik, por një kusht përbërës i vetë autoritetit juridik.

Rileximi i *el-Ihtijar*-it ka zbuluar se manualet juridike postklasike janë larg së qenuri depozita etikisht "të varfra" të doktrinës së trashëguar. Përkundrazi, këmbëngulja sistematike e el-Mausilit për të artikuluar arsyetimet e dispozitave juridike pasqyron një shqetësim të vazhdueshëm për kuptueshmërinë, llogaridhënien dhe përgjegjësinë interpretative. Në këtë model, ligji nuk e merr legjitimitetin e tij vetëm nga transmetimi korrekt, por nga gatishmëria e juristit për të ekspozuar bazat mbi të cilat normat zbatohen dhe mbrohen. *Taʿlil* e shndërron kështu gjykimin juridik në një praktikë njëkohësisht epistemike dhe etike.

Konceptualizimi *i taʿlil*-it si etikë e përgjegjësisë lejon një rivlerësim të pluralitetit dhe mospajtimit në të drejtën islame. Në vend që të sinjalizojë dështim metodologjik ose paqëndrueshmëri doktrinore, pluraliteti shfaqet si pasojë strukturore e arsyetimit të përgjegjshëm në kushte kufizimi epistemik. Mospajtimi juridik nuk përbën largim nga normativiteti, por shprehje të një kulture juridike që e pranon llogaridhënien si të pandashme nga interpretimi. Në këtë kuptim, *taʿlil* ofron një model normativiteti që nuk është as formalist në mënyrë të ngurtë, as relativist në mënyrë të pakufizuar.[48]

Kjo perspektivë ka gjithashtu implikime për debatet bashkëkohore mbi interpretimin juridik islam. Diskutimet moderne shpesh e paraqesin marrëdhënien ndërmjet tekstit dhe kontekstit si një tension me rezultat zero, duke vënë përballë besnikërinë ndaj traditës dhe përgjigjshmërinë etike. Praktika hanefite e *taʿlil*-it, ashtu siç operacionalizohet në el-Ihtijar, e sfidon këtë kornizë duke treguar se angazhimi me kontekstin ka qenë gjithmonë pjesë e brendshme e arsyetimit juridik, me kusht që të ndërmjetësohet përmes justifikimit të disiplinuar dhe jo përmes përshtatjes diskrecionale. Përgjigjshmëria etike, në këtë këndvështrim, nuk është një korrektiv i jashtëm i ligjit, por një kërkesë e brendshme

Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 104–108.

48. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (1983): 199–203.

e praktikës së tij interpretative.[49] Njëkohësisht, argumenti i zhvilluar këtu nuk pretendon se *taʿlil* ofron zgjidhje të gatshme për dilema etike bashkëkohore, as se arsyetimi juridik klasik mund të transpozohet drejtpërdrejt në kuadrot normative moderne. Përkundrazi, vlera e *taʿlil*-it qëndron në etosin e tij metodologjik: këmbënguljen që autoriteti duhet të justifikohet, që normat duhet të jenë të kuptueshme dhe që interpretimi përfshin përgjegjësi. Këto angazhime mbeten të rëndësishme pikërisht sepse i rezistojnë si tradicionalizmit jokritik, ashtu edhe reformizmit *ad hoc*.

Duke e vënë *taʿlil*-in në qendër si etikë e përgjegjësisë, ky artikull kontribuon në përpjekjet bashkëkohore për të rishqyrtuar normativitetin islam përtej kundërvënieve binare të tipit tekst kundrejt kontekstit ose ligj kundrejt etikës. Ai sugjeron se praktikat juridike paramoderne, kur lexohen me vëmendje, nuk ofrojnë përgjigje të fiksuara, por burime për kultivimin e mënyrave të përgjegjshme të interpretimit. Në këtë kuptim, *el-Ihtijar* nuk i përket thjesht historisë së jurisprudencës hanefite; ai fton në reflektim mbi mënyrat se si autoriteti juridik mund të mbetet normativisht i ankoruar dhe etikisht i përgjegjshëm në realitete shoqërore në ndryshim.[50]

49. Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law, 210–215.

50. Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, 76–80.

Bibliografi

Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.

Apaydın, H. Yunus. "İhtiyâr (الاختيار)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vëll. 21. Stamboll: TDV Yayınları, 2000, 575–576.

———. "Taʿlîl (التعليل)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vëll. 39. Stamboll: TDV Yayınları, 2010, 511–514.

Bezdeui, Fahr el-Islam**.** *Usul el-Bezdeui*, me komentarin *Keshf el-Esrar* të Abd el-Aziz el-Buharit, red. ʿAbd al-ʿAziz el-ʿUmari. Bejrut: Dar el-Kutub el-ʿIlmije, 2011.

Brown, Jonathan A. C. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. Oxford: Oneworld, 2014.

Fadel, Mohammad. "Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation." *Chicago Journal of International Law* 8, nr. 1 (2007): 1–20.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarāfi*. Leiden: Brill, 1996.

Xhasas, Ahmed b. Ali el-. *Ahkam el-Kur'an*. Red. Muhammed Salih el-Farfur. Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmije, 1994.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Rev. ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Aldershot: Variorum, 1991.

Mausili, Abdullah b. Mahmud. *El-Ihtijar li-taʿlil el-Muhtar*. Red. Muhammed Edib es-Salame. Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmije, 1999.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1994.

Opwis, Felicitas. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden: Brill, 2010.

Reinhart, A. Kevin. "Islamic Law as Islamic Ethics." *Journal of Religious Ethics* 11, nr. 2 (1983): 186–203.

———. "Pluralism and the Islamic Legal Tradition." *Islamic Law and Society* 5, nr. 1 (1998): 1–24.

Sadeghi, Behnam. *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Sarahsi, Shems ed-Din el-. *Usul es-Sarahsi*. Red. Ebu el-Uefa el-Afgani. Bejrut: Dar el-Marife, 1993.

Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Rāzī*. Leiden: Brill, 2006.

Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press, 1998.

Yaylalı, Davut. "Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vëll. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 487–488.

"Metodologjia e arsyetimit juridik në veprën El-Ihtijar Li Ta'Lili El-Muhtar"

Eduart Shefkiu

Abstrakt

Ky punim merr në analizë veprën monumentale "El-Ihtijar li ta'lili el-Muhtar" të Imam Mausiliut, një manual qendror i jurisprudencës hanefite që shërbeu si gur themeli për standardizimin e praktikave juridike islame. Studimi trajton metodologjinë unike të autorit, i cili nuk mjaftohet vetëm me prezantimin e dispozitave fetare (metn), por i shoqëron ato me arsyetimin juridik dhe argumentimin e tyre burimor nga Kurani, Suneti, ixhmaja dhe kijasi.

Një fokus i veçantë i kushtohet ndarjes midis kapitullit të adhurimeve (ibadat) dhe marrëdhënieve kontraktuale (muamelat). Ndërsa normat e adhurimeve trajtohen si statike, punimi vë në dukje fleksibilitetin dhe dinamikën e muamelateve, duke argumentuar se si vepra "El-Ihtijar" mbetet aktuale përmes parimeve që i përshtaten kontekseve të ndryshme socio-ekonomike. Gjithashtu, analizohet rëndësia e motivimit të çështjeve (ta'lil) si një mjet që mundëson kalimin e rregullit fetar nga rasti bazë te ngjarjet dinamike të jetës së përditshme.

Punimi shqyrton gjithashtu terminologjinë komplekse juridike të përdorur nga Imam Mausiliu dhe ndikimin e parimeve të Usulul Fikhut në strukturimin e veprës. Në mbyllje, theksohet se «El-Ihtijar» nuk është thjesht një manual historik, por një instrument pedagogjik që zhvillon aftësinë e juristit bashkëkohor për të menduar juridikisht dhe për të ofruar zgjidhje brenda kornizës së Sheriatit.

Fjalët kyçe: *El-Ihtijar, Imam Mausiliu, Fikh Hanefi, Ta'lil (Arsyetim), Muamelat, Usulul Fikh, Kijas.*

Autori i veprës "El-Ihtijar li ta'lili el-Muhtar", Imam Musiliu ka lindur në Musil. Më pas ka kaluar në Sham dhe ka ushtruar detyrën e gjyqtarit, por më vonë është pezulluar nga kjo detyrë. Pas kësaj ka jetuar në xhaminë e Ebu Hanifes. Këtë libër e ka shkruar gjatë rinisë së tij, duke e konsideruar si përzgjedhje të mendimeve të imam Ebu Hanifes. E ka quajtur "Mukhtar" sepse përmbledh pikërisht mendimin e përzgjedhur të imam Ebu Hanifes, ndaj edhe shumë dijetarë janë mbështetur në këtë libër.

Libri "Ihtijar", për shkak të kërkesave të shumta dhe nevojave të kohës së imam Musiliut, vendosi një gur themeli në mendimin juridik islam. Ai shërbeu si një manual i rëndësishëm për standardizimin e rasteve dhe praktikave që haseshin në atë periudhë. Ky libër trajtoi çështjet fetare duke i sistemuar në institute të veçanta juridike. Ai u vlerësua si tekst bazë (metn), një metodologji dhe tekst i ngjeshur që mbart kuptimet juridike dhe të drejtën tonë islame të Sheriatit. Arsyeja që i shtyu shumë dijetarë dhe juristë të hartonin "metne", tekste të ngjeshura, lidhet me faktin se në atë kohë — dhe edhe sot — vëreheshin praktika jo të unifikuara në zbatimin e rregullave dhe legjislacionit fetar.

Qëllimi i këtij juristi të madh ishte vendosja e një standardi për ligjshmërinë e veprimeve konkrete të myslimanëve. Ai synoi që rregullat dhe çështjet e caktuara të formuloheshin në një tekst të ngjeshur, "metn", në mënyrë që aktet dhe veprimet e myslimanëve të jenë sa më efektive, të qarta dhe të mbështetura në ligjshmërinë juridike islame. Një pjesë e rëndësishme e Sheriatit përbëhet nga jurisprudenca islame. Ajo përkufizohet si njohja e rregullave praktike të Sheriatit, të cilat nxirren nga provat e tyre specifike në burimet islame. Në fikhun islam gjenden udhëzimet që Zoti u ka shpallur njerëzve. Fikhu e shenjtëron jetën e përditshme të myslimanit. Ai e orienton atë drejt vullnetit të Zotit dhe drejt përmbushjes më të lartë. Në këtë mënyrë, ai e çon njeriun përtej kufijve të jetës së kësaj bote.

Gjatë leximit të "Ihtijarit", që i përket shkollës hanefite, hasim edhe mënyrën si është formuar mendimi juridik hanefi. Ai është ndërtuar mbi konsultën (shura) mes imam Ebu Hanifes dhe nxënësve të tij. Jurisprudenca islame nisi me konsultë dhe debat me baze Kuranin dhe hadithet, dhe përfundoi me imam Ahmed b. Hanbelin (r.a.) në formën e hadithit - kur në fakt logjikisht pritej e kundërta: të niste me hadith dhe të përfundonte me arsyetim. Nga kjo premise kuptojmë se imam Ahmed b. Hanbel e përmblodhi gjithë islamin përmes sunetit të Profetit (s.a.s.), duke hartuar Musnedin e tij. Imam Shafiu (r.a.) e lexoi Kuranin e madhërishëm përmes Sunetit, pra përmes haditheve. Kjo tregon se, nëse e lexojmë Kuranin vetëm përmes hadithit, mund të anashkalojmë deri diku edhe logjikën.

Për këtë arsye, imami i madh Ebu Hanife (r.a.) sikur thotë: "Nëse e lexoj Kuranin përmes Sunetit ose hadithit, kjo mund të rëndojë ndaj arsyes dhe ndoshta edhe vetë hadithi të mos jetë i saktë." Prandaj ai e lexoi Kuranin e madhërishëm përmes arsyes, dhe Sunetin po ashtu përmes arsyes, duke i ndarë hadithet në kategori. Për shembull, shtyllat e abdesit sipas Ebu Hanifes (r.a.) janë

katër: fytyra, duart, koka dhe këmbët. Në shkollat e tjera juridike janë më shumë, sepse ato e lexuan ajetin e abdesit përmes formës së abdesit të Profetit (s.a.s.), duke e konsideruar atë në shkallën e farzit. Kështu, shkollat juridike, veçanërisht imam Shafiu, e lexuan Kuranin përmes hadithit të Profetit (s.a.s.). Imam Shafiu thotë se referencat e sheriatit janë: Kuranin i madhërishëm ose Suneti i Profetit (s.a.s.). Ndërsa imam Ebu Hanife (r.a.) thotë se referenca e Sheriatit është Kuranin i madhërishëm dhe më pas Suneti.

Imam Ebu Hanife (r.a.), i ulur në vendin e tij me nxënësit rreth, shpjegonte dhe parashtronte shumë çështje me qëllim konsultimin. Ndërkohë që jepte fikh, ai kishte ushtruar edhe tregtinë dhe jetonte prej saj. Për këtë arsye, dijetarët hanefi kanë thënë se në konsultat me nxënësit, imam Zuferi r.a. ishte më i dalluari në krahasime (kijas). Imam Zufer (r.a.) është një referencë e bazës së fesë që quhet analogjia. Kur ai ushtronte kijasin, shpesh e vendoste në vështirësi arsyetuese vetë imam Ebu Hanifen r.a., për shkak të forcës së tij në arsyetim.

Libri "Ihtijar" është i ndarë në shumë kapituj. Ne do të paraqesim fragmente juridike dhe arsyetuese për kapituj të veçantë, me qëllim që përmbajtja të bëhet sa më konkrete dhe e qartë për dëgjuesin. Pasi libri trajton kapitullin e parë, i cili lidhet me temat adhurimore të besimtarit — pra veprime personale të rregulluara nga Sheriati, si namazi, agjërimi, zekati dhe haxhi — autori prezanton një kapitull shumë të rëndësishëm. Ky kapitull titullohet "muamelat", që në shqip mund të përkthehet si marrëdhëniet kontraktuale dhe monetare. Duhet ta dimë se gjithçka që përfshin ky libër, i njohur si libër fikhu, përfshin veprimet konkrete të besimtarit. Këtu hyjnë edhe "muamelatet", pra marrëdhëniet kontraktuale dhe monetare. Këto rregulla janë të normuara nga Ligjvënësi, që për besimtarin mysliman është Allahu.

Pyetja që ngremë është: a mund të falemi sipas dëshirës sonë? Përgjigjja është "jo". E njëjta gjë vlen për shitblerjen; ajo nuk mund të jetë sipas dëshirës sonë. Prandaj konkludojmë se edhe marrëdhëniet kontraktuale e monetare duhet të normohen sipas vullnetit të Ligjvënësit. Ndryshe nga kapitujt e tjerë të librit, parimet në kapitullin e adhurimeve janë shumë më të shumta se ato në kapitullin e muamelateve. Në çështjet e adhurimeve, normat juridike fetare janë statike dhe të pandryshueshme. Në muamelate, ndërveprimet njerëzore funksionojnë mbi parimin e fleksibilitetit dhe të dinamikës, pa shkelur parimet bazë të Sheriatit.

Mund të përballemi me një formë shitblerjeje që nuk ekzistonte në kohën e Profetit (s.a.s.), por që në përmbajtje përputhet me shitblerjen e asaj kohe. Në këtë rast, ajo është e

lejuar. Në adhurime, kjo nuk ndodh sepse normat janë të ngurta dhe nuk hapin mundësi për rregullim të ri juridik; aty zbatohet vetëm teksti. Në muamelate, një zgjidhje juridike e re është e pranueshme nëse mbështetet në parimet e Sheriatit dhe në kuptimet juridike të veprimit ekonomik. Në marrëdhëniet kontraktuale mund të përfshihen shumë nënveprime juridike shtesë. Kjo e bën të domosdoshme që juristi, gjyqtari (kadiu) ose myftiu të rishikojnë çështjen mbi bazën e fleksibilitetit dhe të natyrës së ndryshueshme të rastit konkret. I gjithë libri, duke qenë një manual juridik, mbështetet në shumë parime të zbatueshme për të gjithë besimtarët. Përveç zbatimit, ai kërkon edhe argumentim dhe sqarim juridik. Ky argumentim është në kompetencë të juristit, kadiut ose myftiut.

Në këtë manual, gjyqtari ose myftiu japin mendimin e tyre (fetvanë) për zgjidhjen e situatave të ndryshme kontraktuale, sipas kontekstit aktual. Kjo e bën "Ihtijarin" gjithmonë aktual dhe praktik. Kapitujt jo vetëm që sqarojnë dhe ezaurojnë temat, por zhvillojnë aftësinë për të menduar juridikisht, duke formuar një jurist fetar të aftë të japë përgjigje për çdo rast kontraktual. Fleksibiliteti i këtij kapitulli lidhet me faktin se rregullat fetare që trajton muamelati janë të zbatueshme në çdo kohë dhe përshtaten me situata të ndryshme. Arsyeja është se ajetet, hadithet dhe praktika e sahabëve nuk zbritën në shoqëri kapitaliste, socialiste apo komuniste, por në një shoqëri besimtarësh, ku synohej rregullimi i veprimeve ekonomike të kohës—të cilat sot do t'i quanim veprime primitive. Për këtë arsye, rregullat kontraktuale janë më shumë bazë parimore sesa normim i ngurtë.

Në adhurime kemi përkufizime të qarta fetare, si farz, vaxhib, sunet. Në muamelate kemi rregulla (ahkam) dhe etikë ekonomike (akhlak). Për shembull: "mos shit dikush ndërsa po kryhet një shitblerje tjetër me personin përballë". Kjo është një normë, por njëkohësisht edhe një standard etik. Teksti i "Ihtijarit", së bashku me shpjegimin e autorit, ofron një sqarim ligjor bazik të mbështetur në referencat islame si Kurani, Suneti i Profetit (s.a.s.), konsensusi dhe analogjia. Në këtë libër, ndryshe nga të tjerët, autori sjell dhe arsyeton vetë referencat fetare si Kurani, Suneti dhe ixhmaja. Për këtë arsye, lënda e të kuptuarit të fesë (fikhut) është më e rëndësishmja, sepse pikërisht ajo përcakton dallimin mes hallallit dhe haramit.

Në këtë libër, gjatë leximit shohim se ai është ndërtuar mbi bazën perceptuese të rregullave ligjore fetare islame, të quajtur Usulul Fikh. Përkufizimi i saj është: "njohuria nëpërmjet së cilës zhvillojmë dhe hartojmë rregullin fetar". Ndërsa përkufizimi i fikhut, sipas imam Ebu Hanifes, është: "të

kuptosh çfarë të përket dhe çfarë kërkohet prej teje". Referuar asaj që u përmend më sipër, sqarojmë se libri është ndërtuar nga parime usuli dhe parime fikhu, pra nga parime mbi të cilat qëndron jurisprudenca islame. Përmes parimeve të usulit të fikhut kuptojmë si është perceptuar dhe hartuar i gjithë fikhut. Ndërsa parimet e fikhut janë parime që gjenden brenda kazuseve të çdo kapitulli të fikhut.

Parimet e usulit qëndrojnë para rregullave juridike, ndërsa parimet juridike qëndrojnë pasi është ndërtuar dhe ezauruar rregulli fetar. Për shembull, parimi juridik shërben për ta bërë sa më koncize dispozitën fetare, si parimi: "nuk përfitojmë sevap pa nijet". Ky dhe parime të tjera bëjnë të mundur rregullimin e shumë rregullave fetare në kapituj të ndryshëm. Për këtë arsye, Ibn Abidin (r.a.) ka thënë: "nuk jepet fetva nga librat që merren me hartimin e parimeve të fikhut". Libri "Ihtijar" përbëhet nga shumë kapituj dhe, që lexuesi të kuptojë cilin mendim duhet të zbatojë, duhet të dijë disa rregulla. Në kapitullin e adhurimeve, fjala e imam Ebu Hanifes është referenca e medhhebit hanefi. Në çështjet që lidhen me gjykimet, me kadiun dhe me procedurat gjykuese, mendimi i Ebu Jusufit (r.a.) është referenca e medhhebit. Ndërsa në kapitullin e së drejtës së trashëgimisë, referencë është fjala e imam Muhamed Ibn Hasen es-Shejbanit (r.a.).

Motivimi i çështjeve është një veçori tjetër e këtij libri, sepse në të përmenden arsyet ose shkaqet e dispozitave juridike. Motivimi sjell dy përfitime.

1 — Të kuptosh si kalon rregulli fetar nga rasti bazë te rasti i ngjashëm që është nëndegë.

2 — Të kuptosh se rregulli fetar është ndërtuar mbi një motiv të caktuar.

Nëse nuk do të ekzistonin motivet e dispozitave fetare, fikhut do t'i mungonte vazhdimësia dhe zhvillimi, sepse tekstet fetare janë statike dhe mbyllen një ditë, ndërsa ngjarjet e jetës janë dinamike dhe të pakufizuara. Për të mundësuar përfshirjen e të pakufizuarës, pra të ngjarjeve, brenda tekstit të kufizuar, është i domosdoshëm kijasi, krahasimi dhe arsyetimi. Kështu, një veçori e këtij libri është arsyetimi juridik i motiveve juridike.

Autori, gjatë komentimit, ka bërë të mundur që në sqarim të përfshihet edhe përfytyrimi i kazusit. Për këtë arsye, ky libër është referencë, sepse lejon përfytyrimin dhe imagjinimin e çështjes. Ashtu si një mësues nuk mund të shpjegojë një temë fetare pa e përfytyruar çështjen, edhe këtu çështja paraqitet sa më qartë për lexuesin. Në këtë libër përmenden bazat e fikhut dhe nëndegët e saj, duke shpjeguar edhe mendimin kundërshtues midis nxënësve të imam Ebu Hanifes. Ky libër përmban edhe motivin e divergjencave mes

imamit dhe nxënësve të tij, si edhe motivimin e çështjeve të ndryshme. Ai paraqet perceptimin e çështjes dhe mangësitë që ka çdo rast. Libri shpjegon edhe një parim të medhhebit hanefi, të quajtur "ma amet bihi el-belwa", pa sqarimin e të cilit nuk kishte mundësi qe njerëzit te viheshin ne dijeni. Ky parim thotë: "nuk pranohet një hadith i vetëm përballë këtij parimi."

Hadithi mursel, sipas medhhebit hanefi, është referencë ligjore. Imam Keutheri (r.a.) ka thënë: "Sikur myslimanët ta linin mënjanë hadithin mursel, do të kishin lënë pothuajse gjysmën e sunetit." Gjatë leximit të këtij manuali fikhu gjenden dy libra: teksti bazë dhe shpjegimi/komentimi i tij. Në tekstin bazë paraqitet vetëm mendimi i imam Ebu Hanifes (r.a.), i cili është qëndrimi zyrtar i medhhebit, dhe mbi këtë mendim janë hartuar tekstet e tjera baze të medhhebit hanefi. Autori nuk ka sjellë referenca shkencore, përveç një rasti ku ka përdorur si burim shejhun e tij Xhemaludin El Husejri, dhe një rasti tjetër ku ka cituar mendimin e imam Serekhsit (r.a.) duke zgjedhur mendimin e Ebu Jusufit (r.a.) në një çështje të juridiksionit gjyqësor.

Autori në tekstin bazë rikujton rregullin juridik pa sjellë argument fetar, përveç tre rasteve, dhe rrallëherë shpjegon arsyetimin juridik. Siç u përmend, në "El-Muhtar" autori sjell vetëm mendimin e imam Ebu Hanifes, por në pesëmbëdhjetë çështje juridike ai ka preferuar mendimin e Ebu Jusufit, Muhamedit ose Imam Zuferit. Fillimisht paraqet mendimin e imamit dhe të Ebu Jusufit dhe sqaron se fetvaja është sipas mendimit të Ebu Jusufit (r.a.), duke shpjeguar edhe arsyen e shmangies nga imami, për shkak të ndryshimit të zakoneve ose domosdoshmërive. Rasti më konkret është pagesa për mësimin e Kuranit ose detyrën e imamit, të cilën Ebu Hanife (r.a.) nuk e lejonte; për këtë arsye merret mendimi i nxënësit të tij.

Për terminologjinë e përdorur në sqarimin e rregullit fetar, teksti bazë përmban shprehje të kuptueshme si: lejohet, hallall, mundet, mëse mjaftueshëm, më mirë, më i denjë, e parapëlqyer, për t'u distancuar, thënie e mirë, Suneti është kështu, Sunet i fortë, farz, duhet, nuk duhet, e papëlqyer, e urryer, e bërë keq, e ndaluar, etj.

Ndërkohë, autori përdor edhe terminologji tjetër që mbart rregulla të nënkuptuara dhe kërkon përqendrim, si fjalia urdhërore pa sqaruar nëse nënkupton farz, vaxhib ose tjetër. Shembull: "nëse ai që falet kupton se është drejtuar gabim, rikthehet drejt kibles" – pa sqaruar nëse ky veprim është farz, vaxhib apo diçka tjetër. Termi "la be'se" (mëse mjaftueshëm) në kapitullin e gjërave jo të pëlqyera nënkupton "mustahab", si te fjalia "mëse mjaftueshëm të puthet dora

e dijetarit". Termi "jenbegi" herë tregon synet të fortë (p.sh. teravitë), herë vaxhib (p.sh. dëshmia për të drejten e parablerjes), ose e lë të nënkuptuar si "ai që fal namaz duhet të jetë i frikësuar në namaz". Termi "nefl" nënkupton gjendje vullnetare midis farzit dhe vaxhibit (synet apo e rekomanduar). Termi "hasenen" (i/e mirë) nënkupton "mustehabin" (vepër e pëlqyer e cila renditet një shkallë poshtë sunetit). Foljet në kohë të tashme me "nuk" nënkuptojnë ndalesë të prerë, p.sh. "nëse falet pas imamit nuk lexon" ose "nuk ka namaz specifik për kërkimin e shiut", pa sqaruar a është haram apo mekruh.

Po ashtu, folja në kohën e tashme që merr formën e urdhërores, p.sh. "e thërret ezanin dhe jep ikamet duke qenë me abdes", nuk sqaron nëse abdesi është farz, vaxhib apo mustehab për muezinin. Folja në kohën e shkuar mund të nënkuptojë ndalesë, si "kur imami ka bërë duanë e kunutit në sabah, ai që fal namaz hesht". Termi "ju'teber" (merret në konsideratë) nënkupton peshën juridike të një elementi, p.sh. në tekst: "përshtatshmëria e çiftit merret në konsideratë në aktin e martesës", duke ngritur pyetjen nëse vlefshmëria e aktit varet prej saj apo akti mbetet i vlefshëm dhe kujdestari thjesht ka të drejtë të kundërshtojë në gjykatë.

Organizimi fetar në Tokat e Liruara në vitet 1941-1944

PhD.c. Jeton Idrizi

Abstrakt

Ky punim shqyrton në mënyrë të detajuar procesin kompleks të riorganizimit administrativ, juridik dhe institucional të Komunitetit Mysliman Shqiptar gjatë viteve të Luftës së Dytë Botërore (1941–1944). Fokus i veçantë i kushtohet trevave të njohura historikisht si "Tokat e Liruara" (Kosova dhe Maqedonia Perëndimore), të cilat pas shpërbërjes së Mbretërisë Jugosllave iu bashkëngjitën administrativisht shtetit shqiptar. Kërkimi evidenton kalimin historik të kompetencave fetare nga Ulema Mexhlisi i Shkupit drejt Kryesisë së Komunitetit Mysliman në Tiranë, duke shënuar një hap vendimtar drejt unifikimit institucional të shqiptarëve mbi baza kombëtare dhe shpirtërore.

Përmes analizës së dokumenteve arkivore dhe referencave historiografike, artikulli

detajon strukturimin e ri hierarkik, duke filluar nga krijimi i Këshillit të Ulemave deri te riorganizimi i kryemyftinive në qendrat kryesore si Prizreni dhe Prishtina. Punimi analizon rolin e rëndësishëm të institucioneve arsimore, si Medresetë e Gjakovës, dhe rëndësinë e revistës "Kultura Islame" në kultivimin e një ndërgjegjeje që harmonizonte vlerat islame me ato atdhetare. Një vëmendje e veçantë i kushtohet Kongresit të Klerit Mysliman të Prizrenit (1941), i cili shërbeu si gur themeli për ligjshmërinë e re administrative, si dhe ndryshimeve udhëheqëse nën administrimin e Jacomonit, që kulmuan me zgjedhjen e Hafiz Sherif Langut si kryetar të komunitetit.

Punimi arrin në përfundimin se ky riorganizim nuk ishte thjesht një ndryshim burokratik, por një mjet efikas për kapërcimin e dasive të vjetra fetare e krahinore. Ai dëshmon se te popullsia shqiptare, ndjenja e kombësisë mbetej parësore, duke e shndërruar Bashkësinë Islame në një shtyllë të rëndësishme të unitetit kombëtar dhe stabilitetit social në një periudhë trazirash globale.

Fjalët kyçe: *Tokat e Liruara, Komuniteti Mysliman Shqiptar, Bashkim Kombëtar, Këshilli i Ulemave, Kongresi i Prizrenit, Hafiz Sherif Langu, Historia e Kosovës.*

Ndryshe nga disa vende të tjera ballkanike, popullsia shqiptare nuk u nda në aq kombësi sa edhe fe. Ndërgjegjja fetare nuk e errësoi dhe nuk e mbuloi asnjëherë ndërgjegjen e kombësisë shqiptare. Udhëtarët e huaj të shekullit XIX kanë vënë në dukje se, ndërsa nga pikëpamja fetare në përgjithësi ishte hapur një hendek midis ortodoksit, katolikut e myslimanit të të njëjtit komb, te popullsia e Shqipërisë mbizotëronte ndjenja e kombësisë. Ndërmjet elementëve të feve të ndryshme të vendit u ruajtën lidhjet shpirtërore, ekonomike e shoqërore, madje edhe lidhjet familjare.

Italianët ishin shumë të kujdesshëm ndaj ndryshimeve politiko-fetare të shkaktuara nga krijimi i "Shqipërisë së Madhe". Ata qysh në qershor të vitit 1941 ndërmorën një riorganizim të Islamit shqiptar, duke zëvendësuar Këshillin e Përgjithshëm të bashkësisë me një Këshill të Ulemave. Ky këshill përbëhej nga 5 anëtarë të cilët emëroheshin direkt nga Mëkëmbësi. Kjo ishte një mënyrë për të krijuar hapësirë dhe për të përfaqësuar myslimanët në Tokat e Liruara.[1]

Gjatë Luftës së Dytë Botërore, të gjitha kompetencat e Bashkësive Islame të pjesës më të madhe të Kosovës dhe Maqedonisë Perëndimore kaluan nga Ulema Mexhlisi i Shkupit në kompetencë të Kryesisë së Komunitetit Mysliman me qendër në Tiranë.[2] Përderisa po

1. Roberto Moroco dela Roka, *Kombësia dhe feja në Shqipëri 1920-1944*, Tiranë, 1994, f. 212.

2. Aliriza Selmani, *BI e Gjilanit gjatë Luftës së Dytë Botërore të dhëna dokumentare për BI të Gjilanit gjatë Luftës së Dytë Botërore,* Edukata Islame, Revistë shkencore, kulturore islame

bëhej organizimi i administratës fetare e financiare dhe me qëllim të mirëvajtjes së punëve, Dr. Behxhet Shapati, kryetar i Kryesisë së Komunitetit Mysliman në Tiranë, në vitin 1941, kërkoi nga të ngarkuarit zyrtarë islamë, në "Tokat e Liruara", që të vazhdojnë me aktivitetin e tyre fetar, administrimin dhe ruajtjen e pasurive vakëfnore dhe të akteve zyrtare të myftinisë e të vakëfeve. Për çdo çështje zyrtare, ata duhej të korrespondonin me Kryesinë e Komunitetit.[3]

Në zonën e administrimit italian në Kosovë u formuan dy qendra të kryemiftinive: Prizren dhe Prishtinë. Në qendrat e kësaj zone ekzistonin kryemyftinjtë dhe myftinjtë, ndërsa në vendbanimet më të vogla nënmyftinitë dhe xhematet e imamëve. Në kryemyftininë e Prizrenit bënin pjesë vakëfet e Gjakovës, Suharekës, Rahovecit dhe Dragashit, ndërsa në kryemyftininë e Prishtinës bënin pjesë vakëfet e Gjilanit, Drenicës dhe Ferizajit. Peja, për arsye se nuk ishte parashikuar në buxhet për kryemyftinj, mbeti myftini që komunikonte drejtpërdrejt me Këshillin e Ulemave. Në myftininë e Pejës bënin pjesë vakëfet e Istogut, Plavës, Gucisë, Rozhajës dhe Tutinit.

Gjatë kësaj kohe, një rol të rëndësishëm në unifikimin dhe organizimin e komunitetit mysliman, luajti revista "Kultura Islame", e cila ishte organ i Komunitetit Mysliman Shqiptar. Viset e Tokave të Liruara e sidomos ato të Kosovës, çmoheshin shumë nga revista "Kultura Islame", për shkak se këto vise ishin të pasura me trashëgimi islamo-orientale, si me xhami, teqe, mejtepe, por në veçanti me Medresenë e Madhe (e vitit 1700) dhe Medresenë e Vogël (1815), të cilat ishin institucionet kryesore të arsimimit, nëpër të cilat përveç që mësoheshin gjuhët osmane, arabe dhe perse, shpjegimi i lëndëve mësimore bëhej edhe në gjuhën shqipe.[4]

Autorët e shkrimeve në revistën "Kultura Islame" si, hoxhallarë e fetarë të shquar, paraqisnin përpara besimtarëve rrënjët historike të Islamit, shtrirjen e tij, profetët myslimanë, festat e ritet fetare, detyrimet islame etj. Por, mbi të gjitha, vend të dukshëm zinin në faqet e revistës shkrimet që kultivojnë moralin dhe normat islame, që kanë si synim të edukojnë te njeriu virtytet më të mira, që mund të sintetizohen te një njeri i vlefshëm për shoqërinë dhe për atdheun.[5]

tremujore, Viti XXXVI, Nr.82/2007, Prishtinë, 2007, f. 78, shih edhe: Marbona Cuka, *E drejta penale shqiptare në periudhën 1939-1945*, Kosova, Nr.41, Prishtinë, 2016, f. 152.

3. Aliriza Selmani, *BI e Gjilanit gjatë Luftës së Dytë Botërore të dhëna dokumentare për BI të Gjilanit gjatë Luftës së Dytë Botërore,* Edukata Islame, Revistë shkencore, kulturore islame tremujore, Viti XXXVI, Nr.82/2007, Prishtinë, 2007, f. 79.

4. Alban Dobruna, *Bashkësia Islame e Gjakovës gjatë Luftës së Dytë Botërore (1941-1945*), Kosova, Nr.41, Prishtinë, 2016, f. 3.

5. Muharrem Dezhgiu, "Uniteti i luftës

Bashkësia islame, që vepronte në kuadër të "Tokave të Liruara", përveç misionit fetar, kishte edhe atë atdhetare. Imamët dhe nëpunësit fetarë qëndruan në krye të detyrës që u ishte ngarkuar dhe njëkohësisht dhanë predikimet e tyre me përmbajtje fetare dhe atdhetare. Në kuadër të manifestimeve që organizoheshin për festën e 28 Nëntorit, që për herë të parë po bëheshin në vendet e liruara, Komisariati i Lartë Civil për Kosovë, Dibër e Strugë me anë të një telegrami nr. 20 të datës 8-XI-1941, kërkoi nga Kryesia e Këshillit të Ministrave në Tiranë që Komuniteti Mysliman të dërgonte një grup kuadrosh, të cilat "lutjet fetare të zakonshme ndër xhami do t'i bënin në gjuhën shqipe".[6]

Pas organizimit të mirëfilltë të kryemyftinjve dhe myftinjve në Tokat e Liruara, filloi edhe riemërimi i imamëve. Të gjitha dekretet dhe emërimet e imamëve bëheshin nga kryeqendra në Tiranë. Imamët ndaheshin në dy kategori, në shtetërorë dhe privat. Imamët shtetëror që ishin në viset e liruara paguheshin 600 lekë, vaizi 400, mësuesi i besimit 500, myezini 400, kurse imamët privat mbaheshin nga kontributet e besimtarëve. Më 1941, myfti i Gjakovës ishte Fahri Iljazi, ndërsa në atë të Gjilanit ishte Shaip Rexhepi, ku pas largimit të tij erdhi Idriz Hajrullahu.

Përveç lidhjeve administrative në mes të Shqipërisë së Vjetër dhe Kosovës, u intensifikuan edhe lidhjet ndërmjet prijësve fetar dhe popullsisë myslimane. Për të ndërthurur edhe më mirë këto lidhje për vakëfet, xhamitë dhe pasuritë e tyre dhe për të fituar një ide të qartë mbi të gjitha problemet fetare që do të rregullohen në të ardhmen, kryetari i Komunitetit Mysliman Shqiptar, Behxhet Shapati, i shoqëruar nga Muharrem Mullahi, Sulejman Bakalli, Hafiz Muhameti, Hasan Tahsini dhe Vexhhi Buhara, realizoi një vizitë zyrtare në Kosovë, duke u nisur nga Tirana për të përfunduar në Gjilan. Gjatë vizitës së tyre ata u pritën nga prijës fetarë, nga autoritetet qeveritare e ushtarake, si dhe nga një numër i qytetarëve.[7]

Një hap më tej në organizimin e Komunitetit Mysliman në Kosovë, luajti organizimi i Kongresit të Klerit Mysliman të Kosovës, mbajtur më 22 nëntor 1941 në Prizren. Kryetar i përkohshëm i këtij Kongresi u zgjodh Hafiz Abdulla Hëziri.

për atdhe e fenë në revisten "Kultura Islame" (1940-1944)", Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Simpozium ndërkombëtar i mbajtur në Prishtinë më 15, 16, 17 tetor 1992, (Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995), f. 427.

6. Aliriza Selmani, *BI e Gjilanit gjatë Luftës së Dytë Botërore të dhëna dokumentare për BI të Gjilanit gjatë Luftës së Dytë Botërore*, Edukata Islame, Revistë shkencore, kulturore islame tremujore, Viti XXXVI, Nr.82/2007, Prishtinë, 2007, f. 79-80.

7. Alban Dobruna, *Bashkësia Islame e Gjakovës gjatë Luftës së Dytë Botërore (1941-1945)*, Kosova, Nr.41, Prishtinë, 2016, f.5.

Qëllimi kryesor i këtij Kongresi ishte bashkimi kombëtar, perfeksionimi dhe organizimi fetar për realizimin e parimeve islame. Kongresi vendosi që administrimi fetar në këto troje të dirigjohej prej një myftiu të përgjithshëm dhe i përbërë prej 4 anëtarëve të zgjedhur nga Kongresi i Prizrenit. Myftinia e përgjithshme do të varej nga Kryesia e Komunitetit Mysliman Shqiptar. Këshilli i Naltë i Sheriatit do të kishte kompetenca për organizimin fetar të këtyre vendeve, moralisht dhe materialisht.[8] Me këtë strukture realizohej bashkimi i komuniteteve islame shqiptare në një komunitet të vetëm.[9]

Në korrik të vitit 1942, Mëkëmbësi i Mbretit të Italisë në Shqipëri, Jacomoni, u angazhua drejtpërdrejt për riorganizimin e Komunitetit Mysliman, me qëllimin për t'i dhënë një vulë më unitare Shqipërisë së bashkuar.[10] Në një njoftim të dërguar Romës më 1 korrik 1942, Jacomoni ndalet në motivet e organizimit të ri të Islamit shqiptar. Qëllimi i Jacomonit ishte largimi i kryetarit të Komunitetit Mysliman Shqiptar Bexhet Shapati dhe zëvendësimi i tij me një tjetër. Jacomoni, në njoftimin dërguar Romës shprehej për Bexhet Shapatin se, "sado që i kryente detyrat duke më kënaqur, nuk gëzonte megjithatë në këtë mjedis islam, për shkaqe personale, atë kredi që unë e mendoja të nevojshme për një personalitet në funksion kaq të lartë. Zgjedhja e një pasardhësi shtronte, megjithatë, probleme të ndryshme, nga të cilat më i rëndësishmi ishte gjetja e një personi që të ishte po aq i pranueshëm si për elementin mysliman të Shqipërisë së vjetër, ashtu edhe për atë të Kosovës".

Siç duket, Jacomoni ia arriti qëllimit të tij. Më 16 qershor 1942, kryetar i ri i myslimanëve shqiptar ishte zgjedhur Hafiz Sherif Langu, i cili ishte me origjinë nga Kosova.[11]

Kohë më vonë, u mblodh Këshilli i Ulemave të Komunitetit Mysliman Shqiptar për të diskutuar lidhur me disa probleme rreth organizimit fetar në Tokat e Liruara. Gjatë kësaj mbledhje, nën drejtimin e Kryetarit te Këshillit të Ulemave Sherif Langu dhe të nënkryetarit Sheh Qazim Hoxha, u diskutua rreth raporteve që kishin ardhur nga zyrat fetare të qarqeve të viseve të liruara. Nga leximi dhe shqyrtimi i këtyre raporteve, u konstatua se ish-kryetari i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë së Vjetër, me urdhra direkte kishte ngarkuar në mënyrë provizore disa persona si Myfti, Nënmyfti e Imamë, për të kryer disa detyra të cilat ende

8. Po aty.

9. AQSH,.F. 482, V. 1941, D. 12, Fl. 115, *Letër e Ministrisë së Drejtorisë, Kryesisë së Komunitetit Mysliman*, Tiranë, 27. XII. 1941.

10. Alban Dobruna, *Bashkësia Islame e Gjakovës gjatë Luftës së Dytë Botërore (1941-1945)*, Kosova, Nr.41, Prishtinë, 2016, f. 9.

11. Roberto Moroco dela Roka, *Kombësia dhe feja në Shqipëri 1920-1944*, Tiranë, 1994, f. 212.

vazhdojnë të kryhen e që janë në kundërshtim me rregullat e Këshillit të Ulemave. Gjatë kësaj mbledhje pas shumë diskutimesh u vendos si vijon:

1. Meqenëse, pas shkatërrimit të regjimit jugosllav në tokat e liruara të Kosovës nuk ishte bërë ndonjë organizim i ri dhe i mirëfilltë i Komunitetit Mysliman, i cili të punonte për lidhjen në mes të komunitetit mysliman të Kosovës me atë të Shqipërisë, si dhe emërimet që i kishte bërë ish kryetari në mënyrë jo ligjore, në kundërshtim edhe me urdhrin nr. 1072 të datës 14 prill 1942 të Kryesisë së Këshillit të Ministrave, vendosi: për mosnjohjen e asnjë të drejte për shpërblime apo rroga. Gjithashtu, Këshilli vendosi që edhe ata Myfti apo Imamë që kishin marrë rroga nga arka e shtetit, duhet t'i kthejnë ato bashkë me të gjithë dosjen dhe titujt që i kishin fituar.[12]

2. Të gjitha zyrat dhe kompetencat që i caktonte Statuti i rregullores në ish-Jugosllavi, si dhe personeli dhe komisionet që ishin të caktuar kohë më parë, mbesin të njëjtë deri sa të hyjë në fuqi Statuti i ri që është në përfundim e sipër.

Ky vendim u dërgohet të gjithë Zyrave të Vakëfit në Tokat e Liruara dhe administratës qendrore, si dhe të gjithë personelit që është i ngarkuar me detyrat e lartpërmendura.[13]

KONKLUZIONE

Afirmimi i parimit të kombësisë në Shqipëri u realizua jo vetëm jashtë fesë, por u drejtua njëherazi kundër identifikimit të përkatësisë fetare të elementëve të ndryshëm të popullsisë shqiptare me përkatësinë kombëtare. Rilindësit bënë një punë këmbëngulëse e të vështirë për të kapërcyer dasitë fetare dhe politikën përçarëse të sundimtarëve osmanë e të Patrikanës së Stambollit, që identifikonin fenë me kombësinë. Ata luftuan gjithashtu kundër çdo orvatjeje për ta shndërruar ndarjen fetare në përçarje politiko-fetare. Këto parime i ndoqi Shteti Shqiptar edhe gjatë Luftës së Dytë Botërore, duke krijuar një harmoni fetare si në "Shqipërinë e Vjetër" po ashtu edhe në Tokat e Liruara.

12. AQSH, F. 482, V. 1942, D. 17, Fl. 9, *Procesverbal nga mbledhja e Këshillit të Ulemave të Komunitetit Mysliman Shqiptar*, Tiranë, 3 gusht 1942.

13. AQSH, F. 482, V. 1942, D. 17, Fl. 9, *Procesverbal nga mbledhja e Këshillit të Ulemave të Komunitetit Mysliman Shqiptar*, Tiranë, 3 gusht 1942.

Liria Dhe Demokracia Nuk Mund Të Realizohen Pa Një Ripërtëritje Morale Dhe Intelektuale

Prof. Dr. Gjergj Sinani

"Është një fatkeqësi e kohës që të marrët drejtojnë të verbrit"
Uilliam Shekspir: "Mbreti Lir"

Që Evropa të mos binte në një "urrejtje shpirtërore dhe barbari", Husserli, kërkoi një "rilindje të Evropës duke nisur nga shpirti i filozofisë", sepse "Filozofia, duke u shpalosur në format e kërkimit dhe të kulturës prodhon një pasojë të dyfishtë shpirtërore. Nga njëra anë, më thelbësorja në qëndrimin teoretik të njeriut filozofik është vetë universaliteti i sjelljes kritike, e cila vendos që të mos pranojë pa pyetje asnjë opinion të dhënë që më parë, asnjë traditë dhe të shtrojë sa më parë, kundrejt universiumit tradicional të dhënë që më parë, pyetjen mbi të vërtetën në vetvete, e cila është një idealitet"[1].

Këto rreshta ai i shkroi në vitin 1936 dhe pas tre vitesh Evropa ra në një barbari siç ishte Lufta II Botërore, ndërsa ne ramë në një barbari më shumë, siç ishte barbaria e arsyes. Ne shpresuam se në demokraci do ta dilnim nga barbaria e arsyes për të ngjallur shpirtin kritik, siç e kërkon filozofia, por ramë në një barbari të re të opinionit. Në vend që të dilnim nga apatia mendore, ne ende nuk po dalin nga "kaosi i unit shoqëror", siç shprehej dikur Niçja. Shkurt, ka ardhur koha që të vendosim rregull në unin tonë shoqëror, me qëllim që të mos mbetemi viktima të mediokritetit dhe sharlatanizmit. Të gjitha kombet e qytetëruara e kanë filluar zhvillimin përmes një ripërtëritje shpirtërore.

Ne po jetojmë në kohën e vdekjes së ideve të mëdha dhe ku shqetësimi kryesor i njerëzve është puna, kënaqësitë dhe si të kalohet koha e lirë. Por, me çështjen e kënaqësive

1. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Tel Gallimard, 1976, f. 367.

shtrohet edhe problemi i masës, ose përkorjes, në kuptimin Aristotelian të termit: "Masa është virtyti që përbën të mesmen e drejtë në raport me kënaqësitë". Kënaqësia që bën fjalë Aristoteli janë kënaqësitë e trupit dhe të shqisave. Dhe në fakt, për çfarë shqetësohen njerëzit në ditë tona; a kanë ngrënë shumë ushqim, dhjamë, mish apo produkte qumështi? A kanë bërë mjaftueshëm sport? A kanë pirë shumë alkool? A duhet ta ndërpresin duhanin? Madje edhe jeta seksuale konsiderohet nga pikëpamja higjienike, domethënë a kanë një jetë seksuale aktive? Këto probleme, që lidhen me konsumin, konsiderohen si thelbësore, por në fakt, kjo është një shenjë e dekadencës mendore. Po për lartësimin shpirtëror të njeriut, a flet dikush? Në këtë kuptim situata e filozofisë është mjaft delikate dhe në gjendje kritike, ndërkohë që Husserli thoshte se një qytetërim i denjë nuk mund të kuptohet pa filozofinë dhe profesionin e filozofit. Këtë gjendje e vështirëson edhe mendimi i zakonshëm që thotë se përse na duhet filozofia kur kemi shkencat?

Pse kanë dështuar dhe po dështojnë përpjekjet për të krijuar një shoqëri demokratike? Pse nuk po arrihen të bashkohen liria me drejtësinë? Përgjigjja është një dhe vetëm një; nuk kemi bërë një ripërtëritje shpirtërore dhe intelektuale, siç ka ndodhur në historinë e popujve të qytetëruar evropiane, drejt së cilës synojmë.

Sot flitet për ndryshime kushtetuese dhe institucionale, ndryshime te kodit zgjedhor etj., flitet për reforma të institucioneve politike, por harrohet realiteti shqiptar. Cili është ky realitet? Në ç'raport është me historinë e afërt dhe të largët? Cili është roli ynë në rajon dhe në Evropë? A mund të flitet për një shpirt shqiptar? Në esenë e famshme mbi kombin Ernest Renan fliste për kombin si një shpirt dhe jo thjesht territor dhe kufij. Ashtu si në filozofinë stoike ku çdo njeri duhet të luajë një rol, edhe çdo komb duhet të luajë rolin e tij në fatin e botës. Mund të më kundërshtojnë, siç edhe ka zënë vend në mendësinë tonë, se Shqipëria e vogël nuk ka se ç'rol të luajë në fatin e botës, por të paktën të mendojë për fatin e shqiptarëve pas natës totalitare.

Kur sistemet e refuzojnë lirinë, atëherë vijnë periudhat e katastrofave. Ndoshta, Niçja e kishte parashikuar këtë kohë kur shkruante : «Utopia», «njeriu ideal», hyjnizimi i natyrës, vaniteti i vënies në skenë të vetë personit tënd, varësia ndaj propagandës sociale, sharlatanizmi – kjo është ajo që na dha shekulli i XIX »[2].

Niçja parashikoi jo vetëm sharlatanizmin, por edhe kameleonizmin e njeriut modern.

2. Friedrich Nietzche, Le Nihilisme européen, Mille et une nuits, 2011, f. 54.

Sikur Niçja ta shikonte se çfarë forma ka marrë kameleonizmi në shoqërinë tonë post-totalitare, ndoshta do të mbyllej vetë në çmendinë. Sipas tij, ata që hiqen si interesantë futen në kategorinë e kameleonëve:

«ata nuk janë në kontradiktë me vetveten, ata janë të lumtur dhe të sigurte, por ata nuk kanë aspak zhvillim, gjendjet e tyre shpirtërore ndodhen njëra pranë tjetrës, megjithëse të ndara shtatë herë. Ata ndryshojnë, ata nuk evoluojnë drejtë një të bëri… »[3].

Në kohë tranzicionesh kategoria e kameleonëve, që fliste Niçja shtohen. Prandaj reflektimi ndaj të kaluarës ka rëndësi themelore në kuptimin e shpirtit të kohës, sepse, siç shkruante mendimtari gjerman Troeltsch:

«Të analizosh dhe të kapësh atë që përbën esencën shpirtërore të një epoke, ja detyra për të cilën konkurrojnë historiani, përmes investigimit kritik të fakteve, dhe filozofi, përmes imagjinatës së tij teorike – detyrë përmes së cilës historiani bëhet filozof dhe filozofi historian. Historiani gjen aty fundin dhe arritjen e një kërkimi se si formohen konfigurimet e mëdha historike; filozofi gjen më shumë bazën dhe presupozimet që i mundësojnë për të krijuar normat dhe gjykimet vlerore, me ndihmën e të cilave i duhet të vlerësojë në mënyrë të përhershme realizimet e një epoke»[4].

Kjo detyrë na imponohet edhe ne tani për të kuptuar shpirtin e kohës sonë. Shpesh dëgjohet se e kaluara duhet të harrohet për të parë nga e ardhmja. Në fakt e kaluara duhet menduar për të kuptuar se çfarë lloj njerëzish jemi. Për shoqëritë që dalin nga totalitarizmi kjo është një detyrë themelore, me qëllim që njerëzit të mos vazhdojnë të mbeten viktima të mashtrimit dhe iluzionit.

"Një nga zbulimet e qeverisë totalitare", shkruante Hannah Arendt, "ka qenë metoda që konsistonte në gërmimin e vrimave të mëdha ku varrosnin faktet dhe ngjarjet që nuk mund të flitet, ndërmarrje e gjerë që mund të realizohej vetëm duke vrarë miliona njerëz që kishin qenë aktorë ose dëshmitarë të së kaluarës. E kaluara ishte e dënuar sikur nuk kishte ekzistuar kurrë"[5].

Nuk duhet të harrojmë se totalitarizmi, kudo ku u realizua, përfshirë dhe Shqipërinë, duhet të konsiderohet si i vetmi rrezik i madh që kërcënon me rrënim total jo vetëm entitetin tonë politik, por edhe mbijetesën shpirtërore dhe substancën tonë morale.

Në këto vite tranzicioni, a u mendua për një ripërtëritje morale

3. Friedrich Nietzche, po aty, f. 112.

4. Ernst Troeltsch, L'essence de l'esprit moderne, f. 7.

5. Hannah Arendt, Responsabilité et jugement, Payot, Paris, 2009, f. 333.

dhe intelektuale të shqiptarëve? Historia e kombeve të civilizuara fillon me një ripërtëritje morale dhe intelektuale. Njeriu që prostituon me idetë dhe nuk ka një mision shket në mediokritet. Të ashtuquajtur burra shteti në historinë tonë moderne dhe të këtij tranzicioni të zgjatur, na janë paraqitur si fëmijë. Ata, me një lehtësi morale, arritën që të shkatërrojnë gjithçka. Drejtuesit tanë, në mënyrë naive ose jo, menduan se me një kushtetutë të mirë republikane dhe një kod zgjedhor mund të ngrihej një shoqëri demokratike. Tokëvili e kishte kritikuar këtë iluzion, në veprën *Demokracia në Amerikë*, kur kritikoi utopizmin e revolucionarëve meksikanë, të cilët menduan se duke përkthyer kushtetutën amerikane do të bëheshin si amerikanët, por harruan se duke marrë germën e kushtetutës, nuk mund të merrnin dot shpirtin amerikan. Edhe ne duke marrë germën e të drejtës evropiane, nuk mund të marrim dot shpirtin evropian. Edhe neoshqiptarizmi, tek ne, e kritikoi këtë mendësi duke theksuar dy gjëra; e para, ne duhej të merrnim shpirtin evropian dhe, së dyti, Evropa duhej marrë e plotë dhe jo mballoma, mballoma, siç u përshtatej drejtuesve të momentit (Branko Merxhani). Jo më kot Gjergj Fishta, pas pavarësisë së Shqipërisë, lëshoi thirrjen se tani që bëmë Shqipërinë, hajt të bëjmë shqiptarët. Detyrë që edhe sot mbetet e parealizuar dhe që na bën të lëngojmë edhe sot në detyrën për të pajtuar lirinë me drejtësinë. Kjo është arsyeja që drejtuesit tanë, në këtë periudhë tranzicioni, e shpunë Shqipërinë në atë shkallë rënieje ku arrin çdo shoqëri që heq dorë nga synimet e larta.

Sigurisht, mund të ndalesha te historia e mendimit filozofik, apo shqetësimet e neoshqiptarizmit, për të argumentuar rëndësinë e një ripërtëritje shpirtërore, por do të sjell disa ide nga studimi i Prof. Isuf Luzaj, «Rindërtimi i fuqive shpirtërore», të cilin rrethanat fatlume më bënë ta njoh që në dorëshkrim dhe ta përgatisja për botim. Mesa duket, Niçja kishte pasur shumë të drejtë kur shkruante se vetëm të ngjashmit mund t'i kuptojnë të ngjashmit.

Që në parathënie ai e konsideron këtë studim si një mesazh për rininë e shek. XXI, duke shpresuar se do të ishin shuar «të gjitha presionet politike, hakmarrjet, dogmatikët dhe karrieristët, që ndryshkin sot shpirtin e popullit tonë, si trashëgime të epokës së tmerrit», pasi «diktaturat kanë ngulur në shpirtin e shqiptarit një stivë dogmash që, sa më shumë kalben, aq më shumë dëmtojnë, sepse krijojnë në mentalitetin tonë fara, mikrobe, bacile e viruse, që sëmurin shpirtin tonë »[6]. Moraliteti dhe shkenca mund të na sjellin njeriun mendonjës (Branko Merxhani, thoshte se duhet të krijojmë

6. Isuf Luzaj, Rindërtimi i fuqive shpirtërore, OMBRA, GVG, Tiranë; 2005, f. 19.

« Shqipërinë mendonjëse »), që këtej njeriun ndërtonjës dhe që këtej njeriun moral, na thotë Luzaj. Sipas tij, fuqitë shpirtërore nuk janë virtyte katalogu, siç i gjejmë rëndom sot në botimet dhe aktivitetet e OJF, por janë moralitet i gjallë. Shqipëria pas viteve '90, në vend që të bëhej më e mirë, u bë më shumë materialiste, dhe kjo ka shpjegimet e veta, por po më tej, a mund të vazhdohej vetëm drejt konfortit material ? Tokëvili kishte paralajmëruar se në qoftë se motivi nxitës i një shoqërie do të ishte shpirti i përfitimit, atëherë kjo shoqëri do të përballet me probleme të mëdha në të ardhmen.

Optimizmi i Luzajt për gjenerata e reja nuk gjen konfirmim në realitetin e sotëm. Ai mendonte se « Krizat e mëdha i paraqesin mundësi të shumta brezit të pahelmuar, sepse nisin në njerëzim një reformë të zjarrtë etike, ideologjike, institucionale. Një ndërgjegje e re historike vjen në botë dhe ndryshon vlerat tradicionale të DREJTËSISË, të së DREJTËS, të KULTURËS »[7]. Cili është ideali i rinisë sot ? Komoditeti dhe argëtimi dhe pastaj habitemi pse shtohen dhuna, vrasjet, egërsia në komunikim dhe varfëria mendore. Luzaj paralajmëron rrezikun : « Kur një gjeneratë i mbyll krahët në të tashmen, nuk është rini, vuan nga pleqëria e parakohshme. Kur fluturon drejt të shkuarës është duke agonizuar, më keq akoma, ka lindur e vdekur »[8]. Përveç dijes duhet edhe entuziazmi. Dikur Hegeli thoshte se gjërat e mëdha nuk bëhen pa pasion. I mbrujtur me filozofinë që e mësoi në Sorbonë, Luzaj e paralajmëron rininë për pasojat e apatisë intelektuale dhe morale. « Prej të rinjsh pa BESIM (këtu ai nuk ka parasysh vetëm besimin fetar, Gj.S.), formohen kurtizanë-oborrtarë, që lypin favore nëpër antisalla e sallone pritjeje, formohen retorikë që gllamarisin fjalë pa idera, abulikë që e gjykojnë jetën pa e jetuar, parazitë fatkeqe që zbehen me rrënjë sipër dheut; vlera negative që vënë gurë në të gjitha rrugët për ta ndaluar që të mos shkojnë të tjerët atje ku ata nuk mund të shkojnë »[9]. Sikur Luzaj të shikonte se si sot të rinjtë shikojnë shefat e partive, si u servilosen, si i lajkatojë, ai do kthehej përmbys në varrin e tij në Kaninë.

Pasioni, entuziazmi nuk janë efikas pa mendim. Sipas tij i pari urdhër i ligjit njerëzor është të mësojë të mendojë, i dyti është të bëjë gjithçka ka menduar. «I përsëris rinisë së re të vendit tonë të hapë sytë, të mendojë, të kullojë gjykimin dhe të veprojë. I përsëris rinisë së rilindjes sonë kombëtare se asnjë ideal i bukur nuk qe shërbyer prej paralitikëve, memecëve, shurdhëve, të dehurve, qorrave e të çmendurve »[10]. Mendimi, iniciativa,

7. Po aty, f. 36-37.

8. Po aty, f. 38.
9. Po aty, f. 41.
10. Po aty, f; 47.

por sigurisht, pa ideale nuk mund të ketë iniciativë, energjizmi, liria në mendim dhe veprim, këto na duhen për të ndërtuar një shoqëri të denjë. Këto krijojnë dinjitetin, personalitetin, dhe respektin për punën.

Me interes dhe tepër aktuale janë disa ide që i gjejmë në sythin mbi armiqtë e drejtësisë. Padrejtësia buron nga privilegjet e padrejta. Jo rastësisht fjalën « privilegj i padrejtë » ai e shkruan me germa kapitale : « ÇDO PRIVILEGJ I PADREJTË shkakton një subversion imoral të vlerave shoqërore. Në shoqëritë e mbuluara me padrejtësi njerëzit humbasin ndjenjën e detyrës dhe largohen prej virtytit»[11].

Ekuilibri ndërmjet moralit dhe vërtetësisë është drejtësia. Drejtësia është guri themeltar i shoqërisë civile, shkruante dikur Shën Agustini. Duke qenë i mbrujtur me kulturën filozofike, por edhe duke u bazuar në eksperiencën e pasur jetësore, ai e di se përsosmëria shoqërore nuk mund të arrihet pa drejtësinë në marrëdhëniet midis njerëzve. Sa shumë flitet te ne për drejtësinë dhe atë nuk e shohim gjëkundi ! Pse ? Sepse nuk është ndërtuar një komunitet moral. Sepse nuk është realizuar ripërtëritja morale dhe intelektuale. Pasojat e një rendi të padrejtë ne i provuam dhe po i provojmë. Por është edhe një pasojë tjetër : « Njerëzit refuzojnë të punojnë e të studiojnë, kur shohin që shoqëria i mbulon me privilegje përtacët e injorantët. Dhe është për mungesë drejtësie që shtetet konvertohen në konfabulacione të favorizuarish e sharlatanësh që janë gati të pasurohen në kurriz të shtetit, porse të paaftë që ta nderojnë atdhenë me vepra të denja. Shih historinë e viteve 1945-1990 të shoqërive marksiste »[12].

Elozhet e tij për drejtësinë marrin formën e betimit të Krishtit në mal : « Lëvduar qofshin të rinjtë që dë të punojnë për një drejtësi shoqërore e liri politike, që ngrenë flamurin e drejtësisë për të shtuar në botë ekuilibrin mes mirëqenies dhe punës… Lëvduar qofshin ata që konceptojnë ligje mbi të gjitha ligjet, DREJTËSI SHOQËRORE, ata që konceptojnë më shumë drejtësi ; ata që për atë punojnë ; ata që për atë luftojnë, ata që për atë vdesin »[13].

Një pasojë tjetër fatale nga mungesa e drejtësisë është mungesa e solidaritetit, pasi « solidariteti është harmoni që del nga drejtësia ». Ai e di se pabarazitë nuk mund të zhduken, siç premtoi komunizmi, prandaj solidariteti konsiston në të ekuilibruarit e pabarazive, duke krijuar barazinë përpara të drejtës, me qëllim që të gjitha pabarazitë të mund të zhvillohen tërësisht në përfitim të shoqërisë. Për të thelbësore është liria e individit. Ai duhet të jetë i lirë

11. Po aty, f. 68.

12. Po aty, f. 68.

13. Po aty, f. 69.

përpara mundësive. Parimi liberal shprehet shumë bukur nga Luzaj : « Kur i shkatërrohet një njeriu udha e të gjitha mundësive, ka padrejtësi në atë shtet, komb, qeveri, atdhe e vend »[14]. Ilustrimi; sot mjafton të lexohen denoncimet mbi pabarazinë dhe korrupsionin në tendërat.

Por në kushtet e pabarazisë, padrejtësisë dhe mbytjes së kritikës, nuk kemi liri. Prandaj ai kërkon ngritjen e frymës kritike te të rinjtë. « Kur një qeveri i mbyll udhën një të riu për një fjalë kritike, për një libër kryengritës, për një gjest liridashës, në atë shtet sundon i ligu. Kur i ligu sundon, ka në ndihmë të ligjtë e, kur këta urdhërojnë, në atë vend njerëzit e ndershëm dergjen në burgje dhe kusarët dhe gjakësorët vihen në altar… Drejtësia vepron duke eliminuar privilegjet që barazohen në meritë, që matet me DOBINË shoqërore të funksioneve të shërbyera »[15]. Për të mjerimi është një disproporcion ndërmjet funksioneve të ushtruara dhe shpërblimeve që merren.

Kur ai flet për besimin te drejtësia, duket sikur i bën jehonë tërë historisë së filozofisë, pasi ai e di se egoizmi, lakmia, koprracia, uzurpacioni lindin nga mungesa e mirëbesimit, të cilat provokojnë dhunën, që është një pasojë e padrejtësisë. Për të, dhuna është e natyrshme në shoqëritë barbare dhe jo për njeriun e shek. XXI. Gjithmonë, i shqetësuar për lirinë e individit ai shkruan : « Interesat heterogjene koordinohen duke favorizuar ndodhinë e institucioneve, që shtojnë mirëbesimin në LEGALITETIN e të gjithëve. Urrejtja dhe armiqësia ndërmjet partive janë reflekse mbeturinash të vjetra bizantine e otomane, që turbullojnë ekuilibrin e shoqërisë, thyejnë harmoninë e funksioneve të tyre. Këto sentimente keqbërëse do të shuhen vetëm duke vënë drejtësinë si themel të etikës shoqërore, të VËRTETËN si bazë të KULTURËS kolektive dhe PUNËN si konditë të parë të meritës. PRIVILEGJI, SUPERSTICIONI dhe PAPUNËSIA janë armiqtë e PAQES shoqërore »[16].

Kur i flet rinisë shqiptare ai e bën këtë përmes një referimi mjeshtëror te filozofia ekzistencialiste, e cila i kërkonte njeriut që edhe në kushtet e shtrëngimit më të madh, njeriu duhej të ndjehej i lirë dhe të luftonte për lirinë. Duket sikur kemi thirrjen e Kamysë, i cili e zëvendësoi formulën e Dekartit « Unë mendoj, prandaj jam », me « Unë revoltohem , prandaj ne jemi », duke e bërë imperativin e revoltës kusht të ekzistencës së denjë. Por duhet edhe burrëria, dija dhe të menduarit. Po e ilustroj këtë me disa pasazhe që marrin formën e maksimave morale. « QËNDRIMI BURRËROR duhet jetë karakteri në shërbim të një ideali… Ki turp,

14. Po aty, f. 71.
15. Po aty, f. 72.
16. Po aty, f. 73.

o i ri që humbet udhën tënde, duke ua lëshuar veten tënde dobësisht joshjeve të padenja! … Në qofsh poet, mos e fëlliq tunikën e muzës tënde duke kënduar në tryezë ku dehen oborrtarët kurtizane; në qofsh dijetar, mos gënje, në qofsh mësues mos mashtro ! Mendimtar ose filozof, mos i shtrembëro doktrinat e tua përpara të fuqishmëve që do të paguajnë me tepri ; me madhështinë tënde ti do të matësh përgjegjësitë e tua dhe përpara fisit, kombit e racës ti një ditë do të japësh llogari një për një për të gjitha fjalët e tua… Mos e imito shërbëtorin që përgjunjet për të shtuar racionin e gavetës së tij. Përçmoje korrupsionin dhe ki mëshirë për të korruptuarin. Përballoje, në qoftë nevoja e në ja vleftë barra qiranë, shpifjen e përbuzjen e të liqve, por në qoftë se janë shumë të poshtër aq sa që të duhet të ulesh shumë shkallë për të arritur deri tek ata, atëherë lëri mos i nga pa ju përgjigjur, sepse ata kurrë nuk do të munden që një peshë e tillë të infektojë personalitetin tënd. Asnjë kope shërbëtorësh nuk mund ta poshtërojë një njeri të lirë… Diçka ka nevojë njeriu burrëror prej të tjerëve: RESPEKTIN. Duhet ta fitojë me sjelljen e tij. Nuk është i respektueshëm ai që vepron kundër ndjenjës së ndërgjegjes së tij; të gjithë respektojnë atë që di ta lozë fatin e vet me kartën e vetme të dinjitetit të tij, pa u përkulur kurrë në asnjë rrethanë. Mbaje mend: qëndrimi burrëror është çelik në fjalë e diamante në sjellje. Fjala është e tingëllueshme kur është e qartë; të gjithë e dëgjojnë pa e nxehur pasioni e të gjithë i prek po inspiroi besim.

Aktiviteti moral është oshtima e saj, që e shumëzon. Vlen më shumë të thuash një fjalë të qartë sesa të mërmëritësh një mijë murmurima të drobitura. Ata që kanë një BESË ose një ideologji i përçmojnë retorikët, demagogët dhe sofistët. Kurrë nuk u ndërtuan tempuj me filigrama, as kurrë nuk u fituan beteja me zjarre artificiale dhe fishekzjarrë.

Kur është e pamundur që të flasësh me dinjitet, është e lejueshme vetëm të heshtësh. Të thuash përgjysmë ç'ka beson, të maskosh idetë, të korruptosh me retiçence, t'i bësh konçensione gënjeshtrës armiqësore është një mënyrë hipokrite që tradhton vetë idealin tënd… Mendo që e ardhmja e popullit tënd qëndron në karakterin moral të përbërësve të tij… I qëndruar e i fortë është njeriu që di të korrigjojë e të ndreqë gjykimet e tij duke menduar rreth eksperiencës së tij, ose të huajën; i paqëndrueshëm është ai që vazhdon opinionet e fundit që dëgjon ose pranon nga frika atë që i imponojnë të tjerët. (Këtu Luzaj ka bërë një shënim në fund të faqes: "Kjo dobësi karakteri e nënshtroi popullin tonë nën diktaturën komuniste, 1942 – 1990"[17].

Të gjitha këto shkojnë në

17. Po aty, ff. 90-92.

funksion të shqetësimit të tij që të rinjtë të jenë dinjitozë. Dinjiteti është treguesi themelor i karakterit. Me karaktere të qullët nuk ndërtohet një shoqëri e denjë. "Të rinjtë pa udhë morali të caktuar janë të dëmshëm për shoqërinë. Pakuptimi i një ngutjeje të mundshme pozicioni i ndryshk ata duke i zhytur në realitete më të poshtra, duke i mësuar që të vëngërojnë dogmatizmat e flakura. Personaliteti i tyre myket me paragjykime, mendja e tyre trembet nga supersticionet, vullneti i tyre i nënshtrohet të gjitha zgjedhave. Humbasin vetpasurimin e Uni-it të tyre, të dinjitetit, që premton të largohen nga kompliciteti me të LIGËN… Me temperamente bualli formohen kope bagëtish të afta për të shërbyer, por kurrë për të dashuruar"[18].

« Në qoftë se të rinjtë kapërcejnë rininë e tyre dhe tradhtojnë duke preferuar atë që u jepet e jo atë që fitojnë, ata s'do shohin kurrë fitore. Në çdo aktivitet shoqëror, arti, shkenca formon, me kalimin e kohës, KLIKA, që quhen KAFKULLA, njerëzit oportunistë. Këta në frëngjisht quhen ARRIVES, në italisht ARRIVISTI – KAUKUS. Kaparonjës kolltukësh që i lyejnë me zamkë ngjitëse që t'u rrijë gjithmonë i ngjitur në pjesët e poshtme të trupit edhe në rast se rrëzohen. Këta qorr-betullë bajatë dëshirojnë t'i mbajnë njerëzit ashtu siç janë duke u vënë kundra gjithçka që përfaqëson rinovim dhe përparim; janë armiqtë e rinisë, korruptuesit e saj. Kur shohin ndonjë lëvizje rinie, ngrenë kokën si bualli e si gjeli i detit me të gërryer të ndonjë krimbi dhe në mes të gjyzlykëve e të gazetës që lexojnë u zgurdullojnë sytë si kupa me hirrë; këta janë zhapinj kënete… Burokracia është një gërshërë që suprimon te individët çdo shenjë dinjiteti, uniformohet, bëhet memece, paralizonjëse. Nuk mund të ekzistojë moralitet në një komb kur, e ndërsa që njerëzit ngjiten lehtë lartë, zhvishen nga meritat e ngarkohen me rekomandime duke i grumbulluar për t'u ngjitur pa dëshirë tjetër veçse ta mbarojnë jetën e tyre në PENSION… Të lirë janë ata që dinë të dashurojnë e të ekzekutojnë atë që duan; kurrë nuk bëjnë ndonjë gjë që i ndyn, as tentojnë që të justifikohen duke akuzuar e fajësuar të tjerët me të këqijat e tyre; janë robër ata që presin favorin e huaj e heqin dorë nga të drejtuarit prej vetvetes, duke u rrezikuar në një mijë poshtërsira e vogëlsira që ndryshkin ndërgjegjen e tyre. Pavarësia morale është mbështetja e fortë e dinjitetit… I ri, djalosh, burrë që mendon e punon, që ëndërron e dashuron, i ri që do të ndreqësh rininë tënde, mos dëshiro kurrë atë që vetëm mund ta arrish në favor të të tjerëve, të të huajve; dëshiro me qëndrim gjithçka që mund të realizojë energjia, vetenergjia tënde. Në qoftë se do

18. Po aty, f.97.

t'i futësh dhëmbët e tu në një pemë të shijshme, mos e kërko, mos e lyp pemën, por mbill një pemë e prit se do vijë. Do ta kesh, ndonëse vonë, por do ta kesh me siguri e do të jetë e tëra jotja e do të rrjedhë mjaltë kur ta shtrydhin buzët e tua. Po ta kërkosh nuk është e sigurtë se do ta arrish; shumë herë do të të duhet të presësh më shumë kohë sesa po të kishe mbjellë pemën. Edhe sikur ta arrish, si dhuratë nga të tjerët, qiellza jote do të ndjejë hidhërimin e robërisë dhe të zgjedhës së cilës ia detyron"[19].

Një vend të veçantë Luzaj i kushton meritës. Sipas tij merita fitohet dhe ajo është një sintezë virtytesh individuale. Ata të rinj që e harrojnë këtë, jetojnë të gjunjëzuar dhe e kanë mendjen vetëm për të përmirësuar ekonomikisht veten e tyre dhe luftojnë për tituj boshë e aparentë, dhe kështu vdesin moralisht e fizikisht. "Merita, shkruan ai, qëndron në të qenit e jo në të dukurit, në ekzistencën dhe jo në aparencën, në gjënë dhe jo në hijen"[20]. Ai e paralajmëron të riun shqiptar nga robëria morale, pasi prej këtej buron urrejtja ndaj meritës. "Në gjeneratat pa ideale vërehet gjithmonë një komplotim i fshehtë i ndyrësirave kundër meritës. Të gjithë të paaftit, për të krijuar vetë fatin e tyre, bashkojnë pafuqitë e tyre dhe i kondensojnë në një moral burokratik, që infekton tërë shoqërinë. Njerëzit aspirojnë të maten e të jenë të matur prej radhës së tyre prej funksionarësh; kulti kuantitativ i aktivitetit i rri përsipër respektit cilësor të AFTËSISË"[21]. Po të ishte gjallë, realiteti i sotëm do ta zhgënjente profesorin e filozofisë Isuf Luzaj. Sot, shumica e të rinjve zvarriten prapa shefave të partive për të siguruar një post funksionari. Përpiqen të bëjnë karrierë duke sakrifikuar personalitetin e tyre. Prandaj ai paralajmëron rininë me ideale dhe të talentuar: "Çdo pohim i personalitetit shkakton një kryengritje të nuliteteve; të rinjtë që ushqejnë ideale duhet t'i njohin këto rreziqe dhe të jenë gati që t'i fitojnë. Në fushën e aksionit dhe të artit, të mendimit e të punës MERITA jeton e rrethuar nga armiqtë; mungesa e këtyre është dëshmitare e pakundërshtueshme e vlerësimit… Rebelizmi i karaktereve të fortë poshtëron e përul tmerrësisht ata që përshtaten me përulje si shushunja"[22].

E keqja më e madhe për rininë është përtacia, sidomos përtacia mendore, madje për të, ndjenja e përtacisë dhe zakoni i dembelisë janë mungesa jetike të afërta me sëmundjen. Shkurt, pasiviteti te të rinjtë është shenjë pleqërimi. Këtë dhe shumë vese të tjera duhet t'i njohim dhe t'i luftojmë. Madje ai na thotë se edhe shumë sëmundje

19. Po aty, ff. 98-100.
20. Po aty, f. 106.
21. Po aty, f.106-107.
22. Po aty, f. 108.

nervore vijnë si pasojë e veseve. Dhe thirrja e rij mbetet edhe sot më aktuale se kurrë: "Inteligjenca qëndron në njohjen e vesit e vullneti qëndron në të zhdukurit e vesit. I tërë sekreti i përmirësimit të fuqive shpirtërore qëndron në vullnetin që ta marrë njeriu në gjyq ndërgjegjen e tij pak minuta përpara se t'i dorëzohet gjumit: Ç'bëra unë sot? A krijova dot një mendim të ri, një hap përpara n'udhëtim, një akt të lavdërueshëm? Nëse gaboj, të pyes ndërgjegjen: A mund të korrigjohem? Si duhet të korrigjohem? Kur? Në sa orë, ditë, muaj më duhen që të korrigjohem? Nga njeriu kafshë a mund të bëhem njeriu njeri? A duhet t'i krasis ferrat dhe drizat e shpirtit, që të pastrohem nga mizerjet morale? A mund t'i ringjall strukturat e fuqive shpirtërore? Po! Atëherë në veprim që nesër, shpejtë!"[23]. Kjo do thotë edhe që të njohësh vlerën e kohës, pasi koha është jeta dhe duke vlerësuar kohën intensifikohet jeta. Sa më e shfrytëzuar të jetë koha, aq më e gjatë bëhet jeta.

Në këtë proces rindërtimi të fuqive shpirtërore rol kanë edhe besimet fetare, pasi, sipas tij, "Ndjenja fetare, duke u idealizuar, konvertohet në dashuri të thjeshtë, në detyrë, në drejtësi, në bukuri, në vërtetësi"[24]. Edhe në këtë sferë ai mbetet modern. Besimet duhet të largohen nga predikimi i frikës, pasi struktura e fuqive shpirtërore luan një rol kryesor në efikasitetin e reformave dhe në çlirimin e ndërgjegjes së njeriut nga frikërat e misterit. "Moralitetin e frikës (frikë nga xhandari, nga burgu, nga litari apo plumbi, frikë nga Zoti) duhet ta zëvendësojë moraliteti shkencor, që është virtyt. Në qoftë se ti nuk beson në asnjë frikë dhe je i ndershëm, atëherë je virtuoz"[25].

Mbi të gjitha, ripërtëritja shpirtërore kërkon të duash të vërtetën dhe të kesh guxim ta thuash atë. "DASHURIA PËR TË VËRTETËN është vlera më e lartë e piramidës që quhet FUQI SHPIRTËRORE"[26], shkruan ai me germa kapitale. Imoraliteti dhe gënjeshtra janë në aleancë ndërmjet tyre; "Përkundrazi kush nuk ka LEGALITET për të njohur gabimet e tij është aq më shumë i përçmuar sa më e fortë të jetë këmbëngulja e tij e sa më e madhe të jetë e liga që ai shkakton. Ai që gënjen është një njeri fals, i rëndë, i aftë të zhduke të vërtetën, ta mbulojë, ta korruptojë me qëllim që ta përndjekë. Njerëzit që jetojnë në imoralitet e urrejnë të vërtetën e bien gjithmonë në poshtërsinë e gabimit"[27]. Prandaj, "udhëheqës viganë" janë ata që kërkojnë dhe thonë të vërtetën dhe që nuk tremben dhe as e humbasin gjuhën përpara armiqësive të

23. Po aty, f. 112-113.
24. Po aty, f. 132.
25. Po aty, f. 233-134.
26. Po aty, f. 137.
27. Po aty, f. 139.

njerëzve mediokër. Dhe ja thirrja e tij që është sintezë e dijes së tij filozofike dhe përvojës së tij personale tragjike: "Mashtruesi, i poshtri vdes moralisht njëqind herë nëse aq herë të tjera mohon, nga frika; është i lig e i poshtër ai që prostituon besimet e tij në orën e rrezikut duke gënjyer për të fituar faljen e armiqve të tij. Poshtërsia morale është aq e ndyrë dhe e fëlliqur që asnjë dënim nuk mund t'i mjaftojë për turpësinë e saj; e më e madhja nga të gjitha poshtërsitë është ajo me heshtë e mos me e thanë të vërtetën për të arritur shpërblimet që dhuron bashkëfajësia me gënjeshtrën. Të vërtetat mund të jenë të rrezikshme për atë që i predikon. Por ai që i dashuron jo vetëm si trembet syri nga rreziku, por e provokon përpjekjen kështu që ka mundësinë t'jua mësojë atyre që mund të mësohen e që duan të mësojnë. Në zemrën e të rinjve e vërteta është gjeneratore, si nxehtësia e diellit që në kopshtet konvertohet në lule"[28].

Mund ta kisha ndërtuar këtë shkrim duke ju referuar korifenjve të mendimit filozofik duke filluar që nga lashtësia, por mendova t'i drejtohem një tonit, që me dijen filozofike, me stilin e tij letrar, të pasuruar me eksperiencën tragjike të jetës së tij, e ve gishtin te problemet tona reale. Televizionet, mediat, mbushen me opinione të të huajve, madje edhe të ndonjë studenti të nivelit master, pasi nuk na pëlqen të dëgjojmë një tonin. Ne tonin nuk e duam dhe preferojmë të huajin, sepse kështu drejtuesit tanë heqin dorë nga përgjegjësia e qeverisjes dhe justifikojnë apatinë mendore. Këtë prirje Mit'hat Frashëri[29] e kritikoi ashpër dhe e konsideron një nga plagët apo veset tona, ne tonin më të ditur e çuam te muri i pushkatimit

28. Po aty, f. 141.

29. "Në qoftë se dikush dëshiron organizatorë të huaj, që të ketë një mësonjës prej të cilit të marrë mënyrat më të mira për punë, që të marrë shembujt më të dobishme për një aktivitet të ri dhe me fryte më të shkëlqyeshme, me një fjalë një mësues prej të cilit të përfitojë dhe të marrë diturinë që mungon, atëherë dëshira është jo vetëm e merituеshme, por fort e nevojshme, me qenë se qytetërimi dhe përparimi janë gjëra që shpiken fort vështirë dhe duhet të merren hua atje ku gjinden, të kopjohen prej atyre që e kanë marrë më parë se ne.
Po në qoftë se fjala organizator vjen nga shkaku i përtimit, i apatisë dhe i anemisë mendore, në qofte se duke lypur organizatorë të huaj, duan të shpëtojnë nga përgjegjësia dhe kujtojnë se ne vetë nuk do të kemi nevojë që të punojmë e të përpiqemi, po të shtrihemi në livadh, në qoftë se drejtuesin e duam të huaj nga shkaku se nuk na pëlqen të shohim një tonin, një shqiptar në krye të punës (duke kujtuar se ai që është më i naltë se unë, më ka marrë vendin tim!), në qoftë se e duam organizatorin e huaj që të shkojmë dhe të takohemi tek ai duke sharë, kritikuar dhe kallëzuar bashkatdhetarin tonë, në qoftë se, me një fjalë, duam organizatorin e huaj të shtyrë prej asaj të mete që na bën të themi se "s'jemi të zot, që s'bëhemi njerëz, që më mirë një të huaj se një shqiptar", atëherë kjo dëshirë bëhet një ves dhe një krim". "Kthimi i Mitat Frashërit", Phenix, Tiranë, 1979, f. 160 – 161.

nën britmat gazmore të turmës, ne tonin më të aftë e denoncuam te policia sekrete, ne tonin më të aftë se veten e përgojojmë tek i huaji. Duhet të heqim dorë nga shpërfillja e mendimit shqiptar. Nuk mund ta kuptojmë veten tonë, pa njohur më parë përvojat e mendimit shqiptar dhe pa reflektuar për të kaluarën tonë.

Ai e di se kjo përpjekje shpirtërore është e mundimshme dhe kërkon shumë punë. Në qoftë se ne nuk e filluam këtë punë të nesërmen e rënies së regjimit totalitar komunist, jemi ende në kohë ta mendojmë dhe realizojmë tani dhe sa me shpejt. Koha nuk pret. Edhe ai e di se kjo është një punë e mundimshme, por që duhet bërë për ta futur Shqipërinë në rrugën e qytetërimit perëndimor. Që në parathënien e këtyre refleksioneve filozofike ai na paralajmëron: "Rindërtimi i strukturave të fuqive shpirtërore për të krijuar moralin e ri shkencor, do të kërkojë më shumë punë, art dhe durim sesa rindërtimi ekonomik, i cili mund të kryhet në pak vite punimi të shëndoshë dhe gjenial të një shteti demokratik. Duke shpresuar që rinia e shekullit të ardhshëm do të dëshirojë të njohë gabimet e prindërve të saj, duke marrë në gjyq historinë, duke shpresuar që rinia do të dijë të peshohet nga ferrat dhe drizat e shpirtit që kultivoi utopia, padituria dhe vesi dhe do të dojë të rrijë në udhën e qytetërimit perëndimor, duke shpresuar që ajo rini e fortë, e mësuar, e pastër, e vendosur do të jetë aq trime sa ta presë me thikë pjesën kanceroze të shpirtit për të shpëtuar tërësinë e tij, e shkruajta ketë mesazh me besim në vlerat tona raciale dhe në Zot"[30].

Kur kultura që mbretëron sot në vendin tonë është beninje, të qenit konformist funksionon. Duhet të dalim, sa nuk është vonë, nga dehumanizimi tribal. Por, në një kulturë malinje, ku djalli endet lirisht në nivelet më të larta, kini kujdes nga konformizmi; ai mund të vrasë trupin dhe shpirtin. Nuk ecet përpara me ndërgjegje prej skllavi, ose siç shprehej Prof. Luzaj, "me temperamente prej bualli", nuk ndërtohen shoqëri të lira dhe demokratike. Hegeli, nga fundi i jetës, na paralajmëroi: "Skllavi nuk e njeh thelbin e vet, pafundësinë e tij, lirinë, ai nuk e njeh veten si thelb dhe kështu ai nuk e njeh vetveten, nuk mendon. Kjo ndërgjegje për veten, që kapet si thelb edhe përmes mendimit dhe kështu ndahet nga rastësorja dhe e gabuara, përbën parimin e të drejtës, të moralitetit subjektiv dhe objektiv. Ata që, duke folur filozofikisht për të drejtën, për moralitetin subjektiv dhe objektiv, duan të eliminojnë nga ky domen mendimin dhe na shpien te ndjenja, te zemra, te hovi dhe entuziazmi, tregojnë kështu se në çfarë përbuzje të thellë kanë rënë mendimi dhe

30. Isuf Luzaj, Po aty, f. 20.

shkenca, pasi vetë shkenca bie në dëshpërim dhe në lodhje dhe merr për parim barbarinë dhe mungesën e mendimit; në masën që do të mundej, ajo do t'i shkulte njeriut tërë të vërtetën, tërë vlerën, tërë dinjitetin"[31].

Jo rastësisht ka një aleancë rufjanësh dhe sharlatanësh, edhe në radhët e drejtësisë, që nuk duan që njerëzit të mendojnë, por t'i mbajnë njerëzit në nivelin e manipulimit të ndjenjave.

31. Hegel, Principes de la philosophie du droit, Gallimard, Paris, 1940, f. 71-72.

Prezenca fetare dhe të drejtat e besimtarëve në një shtet laik: Shumica myslimane dhe neutraliteti selektiv në Shqipëri

Myzejen Myftari

Abstrakt

Ky punim merr përsipër të analizojë në mënyrë kritike zbatimin e parimit të laicitetit në Shqipërinë bashkëkohore, duke u fokusuar në atë që autorja e emërton si "neutralitet selektiv". Megjithëse Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë (Neni 10) sanksionon një model laiciteti pluralist dhe neutral, praktika institucionale dhe diskursi publik shpesh dëshmojnë një qasje asimetrike ndaj komunitetit mysliman, i cili përbën shumicën demografike dhe një shtyllë historike të identitetit kombëtar.

Artikulli argumenton se laiciteti, në vend që të shërbejë si një mjet për mbrojtjen e lirisë së fesë dhe pluralizmit (sipas traditës liberale të Rawls dhe Kymlicka), po instrumentalizohet si një mekanizëm për kontrollin kulturor dhe "riedukimin" e identitetit Islam. Autorja analizon se si modelet e tejkaluara të sekularizmit agresiv, që synojnë zbrazjen e hapësirës publike nga elementet fetare, po rikthehen në formën e pengesave burokratike, stigmatizimit mediatik dhe paragjykimeve ndaj simboleve si mbulesa apo Ezanit.

Punimi ndalet gjerësisht në tri dimensione problematike:

Aspekti Juridik: *Përplasja midis standardeve ndërkombëtare (GJEDNJ) dhe interpretimeve arbitrare vendase që kufizojnë shprehjen fetare në emër të një «neutraliteti» të keqkuptuar.*

Aspekti Sociologjik: *Roli i fesë si prodhuese e kapitalit social dhe kohezionit,*

duke vënë në dukje se margjinalizimi i Islamit publik dëmton solidaritetin qytetar dhe nxit "orientalizmin e brendshëm".

Aspekti Psikologjik: *Pasojat e stigmatizimit në identitetin e besimtarëve, që shpesh përkthehen në ndjesi përjashtimi dhe ankth identitar.*

Në mbyllje, artikulli propozon një rikonceptim të laicitetit shqiptar jo si një proces "spastrimi" të religjionit nga jeta publike, por si një garanci për bashkëjetesë të barabartë. Autorja thekson se toleranca fetare në Shqipëri nuk është fryt i laicizmit shtetëror, por produkt i kulturës shekullore të komunitetit mysliman dhe komuniteteve të tjera, ndaj mbrojtja e kësaj trashëgimie kërkon një shtet që respekton të drejtën e secilit për të qenë prezent dhe i barabartë në sferën publike.

Fjalët kyçe: *Laicitet, neutralitet selektiv, komuniteti mysliman, hapësirë publike, pluralizëm, liri fetare, identitet kombëtar.*

Laiciteti, si parim normativ i shteteve moderne demokratike, synon të garantojë neutralitetin institucional ndaj të gjitha botëkuptimeve fetare dhe jofetare. Në thelb, ai është projekt për mbrojtjen e lirisë së fesë, për shmangien e imponimit ideologjik dhe për sigurimin e pluralizmit. Megjithatë, praktika politike tregon se laiciteti mund të interpretohet në mënyrë selektive, duke u shndërruar nga instrument i neutralitetit në instrument të kontrollit kulturor. Në kontekstin shqiptar, ky fenomen shfaqet kryesisht ndaj komunitetit mysliman – shumicë demografike, historikisht vendimtare në formësimin shtetëror dhe kulturor të vendit.

Ky artikull argumenton se në Shqipëri ekziston një formë e "neutralitetit selektiv", ku parimi kushtetues i laicitetit përdoret për të kufizuar apo stigmatizuar prezencën Islame në hapësirën publike.

Laiciteti ndërmjet neutralitetit dhe instrumentalizimit ideologjik

Tradita liberale e mendimit politik e koncepton laicitetin si neutralitet të shtetit ndaj doktrinave gjithëpërfshirëse. Rawls (1993) thekson se drejtësia politike kërkon që institucionet të mos favorizojnë apo diskriminojnë botëkuptime specifike; Kymlicka (2002) dhe Taylor (1998) nënvizojnë se pluralizmi është themeli i demokracisë moderne, jo pengesë e saj. Në këtë perspektivë, hapësira publike nuk është pronë e shtetit, por arenë ku subjektet shprehin identitetin e tyre.

Në tradita të tjera historike – si Franca jakobine apo Turqia kemaliste – laiciteti është shndërruar në instrument të imponimit kulturor. Në këto modele, shteti synon të "riformojë" kulturën e shumicës, kryesisht duke kufizuar praktika fetare që, sipas tyre, konsiderohen anakronike apo

të papajtueshme me projektin e modernizimit (Göle, 2011). Asad (2003) e përshkruan këtë si "projekt sekularist riedukimi", ku shteti ndërhyn për të prodhuar identitete të dëshiruara nga ideologjia zyrtare. Ky model gjen jehonë edhe në debatet bashkëkohore shqiptare, ku fenë Islame, megjithëse shumicë, e gjejmë të reduktuar, të problematizuar ose të instrumentalizuar në diskursin publik.

Standardet juridike ndërkombëtare dhe kufijtë e shtetit laik

Dokumentet ndërkombëtare të të drejtave të njeriut — Deklarata Universale (neni 18) dhe Konventa Evropiane (neni 9) — njohin gjerësisht të drejtën për të besuar, praktikuar dhe shprehur fenë publikisht. Jurisprudenca e Gjykatës Evropiane të të Drejtave të Njeriut thekson se çdo kufizim i shprehjes fetare duhet të jetë i domosdoshëm, proporcional dhe i justifikuar me arsye legjitime (Evans, 2001). Këto standarde unifikojnë një parim të qartë: shteti laik është garantues i hapësirës së barabartë për manifestim fetar, jo administrator i sasisë së fesë në shoqëri.

Kur kufizimet godasin kryesisht një komunitet të caktuar — si shpesh ndodh ndaj Islamit në Shqipëri — ato bien në kundërshtim me parimin e neutralitetit. Këtu neutraliteti shndërrohet nga status juridik në justifikim politik për ndërhyrje selektive. Ndalimi i simboleve dhe praktikave fetare, pengesat burokratike për objekte kulti, rregullat e paqarta për shfrytëzimin e hapësirës publike apo narrativat mediatike stigmatizuese përbëjnë devijime të qarta nga standardet ndërkombëtare dhe kushtetuese.

Laiciteti kushtetues shqiptar: midis normës dhe praktikës

Kushtetuta shqiptare, në nenin 10, përcakton qartë se: shteti është neutral ndaj fesë; asnjë fe nuk është zyrtare; garantohet ushtrimi i fesë në jetën publike. Ky formulim e afron Shqipërinë me modelin pluralist anglo-sakson, ku shprehja fetare në hapësirën publike është komponent normal i jetës qytetare. Megjithatë, analizat empirike tregojnë devijime të rëndësishme në tri forma:

Zbrazja e hapësirës publike

1. Kufizimet e shfrytëzimit të hapësirave publike, thirrjes së Ezanit, të përdorimit të simboleve fetare, pengesat në plotësimin e detyrimeve religjioze si mbajtja e mbulesës Islame, presionet joformale në institucione arsimore ose punësimi dhe interpretimet e gabuara të "neutralitetit të institucionit" shpesh pasqyrojnë preferenca individuale të drejtuesve të mbështetur institucionalisht dhe politikisht, duke shkelur parimin kushtetues dhe duke injoruar përgjegjësinë kushtetuese të shtetit "laik".

2. Asimilimi simbolik

Simbolet islame përshkruhen shpesh në diskursin mediatik, të mbështetur ose nxitur prej politikës, si shenjë radikalizmi, "jo-evropianizmi" apo prapambetje kulturore. Kjo gjeneron revoltë komunitare, orientalizëm të brendshëm, nënvlerësim të kapitalit intelektual dhe kontributit mysliman në vend.

3 Burokracia me efekt të pabarabartë

Rregullat formalisht neutrale – sidomos për leje ndërtimi të objekteve të kultit, përdorim hapësirash apo organizim aktivitetesh – prodhojnë pengesa disproporcionale për komunitetin mysliman për shkak të nevojave rituale dhe dimensioneve demografike.

Funksionet shoqërore të fesë: argumentet sociologjike dhe psikologjike

Qasjet klasike sociologjike, si ajo e Durkheim (1912), theksojnë funksionin koheziv të fesë në prodhimin e solidaritetit dhe normave morale. Nënvlerësimi institucional i fesë shumicë dëmton kapitalin social, dobëson kohezionin komunitar dhe nxit fragmentimin. Putnam (2000) tregon se komunitetet fetare janë motorë të besimit social, vullnetarizmit dhe solidaritetit — elemente kyçe në demokracitë funksionale.

Nga perspektiva psikologjike, feja përbën komponent qendror të identitetit personal dhe kolektiv. Erikson (1968) thekson se identiteti ndërtohet përmes integrimit të vlerave me narrativat personale; kufizimet e shprehjes dhe praktikave fetare prodhojnë ankth identitar, stigmatizim të brendësuar dhe ndjesi përjashtimi. Literaturat mbi diskriminimin (Williams & Mohammed, 2009) tregojnë lidhje të forta midis kufizimit të lirive identitare dhe rritjes së agresivitetit, konflikteve dhe polarizimit.

Studimet mbi Islamin në Ballkan (Elbasani & Roy, 2015; Sulstarova. E) vërtetojnë se feja Islame shpesh politizohet gjeopolitikisht, duke u paraqitur si "e jashtme", çka favorizon politikat e kontrollit simbolik.

Prezenca fetare në hapësirën publike si e drejtë demokratike

Laiciteti nuk kërkon zhdukjen e simboleve fetare nga hapësira publike, por mos-imponim nga ana e shtetit. Shprehja fetare publike është e drejtë qytetare, jo privilegj i toleruar. Në demokraci, shumica ka po aq të drejtë të shprehet sa edhe pakica, për sa kohë nuk cenon të drejtat e tjerëve. Kufizimet selektive të praktikave Islame — në emër të "mbrojtjes së laicitetit" apo "modernizmit" — janë konceptualisht të gabuara dhe juridikisht problematike.

Në këtë kontekst, pretendimi i shtetit shqiptar për traditë "tolerance fetare" bien në kundërshtim me praktikat që kufizojnë shprehjen e

fesë shumicë. Toleranca historike fetare shqiptare është produkt i kulturës së bashkëjetesës, ku komuniteti mysliman shumicë ka luajtur rolin kryesor, dhe jo rezultat i politikave shtetërore laiciste apo sekulariste.

Laiciteti në Shqipëri shfaqet si parim kushtetues pluralist, por në praktikë shpesh zbatohet në mënyrë selektive, duke kufizuar shprehjen publike të Islamit si fe e shumicës. Ky interpretim devijues i laicitetit deformon standardet demokratike, minon besimin qytetar, prodhon stigmatizim kulturor, dëmton kohezionin social, shkakton çekuilibër social dhe rrit polarizimin dhe pasigurinë.

Një shtet vërtet laik nuk synon të zvogëlojë fenë e shumicës, por të garantojë hapësirë të barabartë për të gjitha komunitetet. Laiciteti, si parim demokratik, është mjet i lirisë dhe pluralizmit – jo mekanizëm i kontrollit kulturor apo identitar.

Referenca

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.*
Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse.*
Elbasani, A., & Roy, O. (2015). *The Revival of Islam in the Balkans.*
Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and Crisis.*
Evans, C. (2001). *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights.*
Göle, N. (2011). *Islam in Public: Turkey, Europe and the Limits of Secularism.*
Graham, J., & Haidt, J. (2010). Moral psychology and the roots of religious prosociality.
Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy.*
Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.*
Rawls, J. (1993). *Political Liberalism.*
Sulstarova, E. Studime mbi orientalistët shqiptarë dhe islamin publik.
Taylor, C. (1998). Modes of secularism.
Williams, D. R., & Mohammed, S. A. (2009). Discrimination and health research.

PAMJE MAHNITËSE E QELIZËS

Hasan Domi

Abstrakt

Ky shkrim ofron një vështrim analitik dhe reflektues mbi qelizën si njësinë bazë të jetës, duke harmonizuar zbulimet më të fundit të teknologjisë shkencore me vërtetimet e hershme të shpalljes kuranore. Teksti nis me referimin e një imazhi të fundit mikroskopik të realizuar nga shkencëtarët italianë, i cili konsiderohet si pamja më e detajuar e qelizës njerëzore deri më sot, për të argumentuar se shkenca moderne po zbulon sot atë që në Kuran është cilësuar si "argument në veten tuaj" (Surja 51:21).

Përmes një narrative që gërsheton biologjinë me mirënjohjen, autori nderon figurat e shquara të pedagogjisë shqiptare, si Robert Papajani dhe Aleko Xoxe, të cilët hodhën themelet e njohjes shkencore mbi botën misterioze të qelizës në auditoret shqiptare. Shkrimi detajon kompleksitetin mahnitës të sistemeve organike, me fokus të veçantë te truri dhe zemra, ku kjo e fundit nuk trajtohet thjesht si pompë mekanike, por si një qendër kognitive që përputhet me konceptin kuranor të «zemrës që arsyeton».

Një aspekt kyç i punimit është edhe analiza e ripërtëritjes qelizore dhe aftësia e ADN-së për të ruajtur informacionin, fenomen që autori e lidh me dëshminë eskatologjike të gjymtyrëve në Ditën e Gjykimit. Ky shkrim përfundon me mesazhin se përsosmëria e ndërtimit njerëzor është dëshmia më e qartë e projektimit hyjnor, duke ftuar lexuesin drejt një reflektimi të thellë mbi dijen dhe ekzistencën.

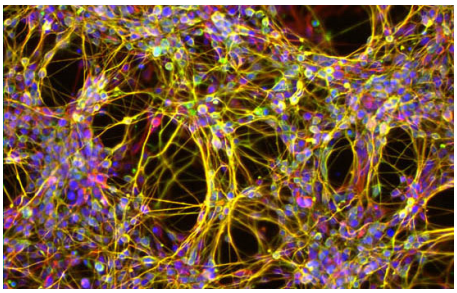
Fjalët kyçe: *Qeliza, Shkencë, Kuran, Ripërtëritja Qelizore, Neuroshkenca, Argumenti Hyjnor, ADN.*

QELIZA-SHKENCA DHE KURANI

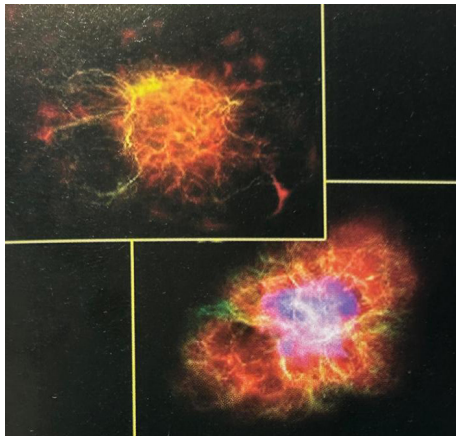
Shkencëtarët italianë kanë publikuar një foto të qelizës si njësia bazë e ndërtimit të organizmave të gjallë. Në të thuhet: "Kjo nuk është art digjital, është pamja më e detajuar e marrë ndonjëherë e një qelize njerëzore, e krijuar duke përdorur rrezet X, rezonancën magnetike bërthamore dhe mikroskopin e ftohtë elektronik. Shkenca nuk është duke imagjinuar atë që po zbulon."

Në Kuran thuhet: "Edhe në veten tuaj (ka argumente). A nuk mund t'i shihni"? (Surja 51:21). Si dhe: **"Ne do t'ua bëjmë të mundshme**

që t'i shohin argumentet Tona në horizonte dhe në vetet e tyre që t'u bëhet e qartë se ai (Kurani) është i vërtete. A nuk mjafton që Zoti yt është Dëshmitar për çdo gjë?" (Surja 41:53)



Teknologjia e kohëve të fundit na mundëson fotografimin e lindjes së një qelize, ashtu si edhe lindjen e një galaktike. Nga fotografia e mësipërme dallojmë një qelizë, lindja e së cilës zgjat vetëm pak minuta, ose edhe më pak, dhe ngjason me fotografinë e lindjes së një galaktike, ndonëse kjo e fundit zgjat miliona vjet. Lind pyetja: kush i ka krijuar këto në të njëjtën mënyrë dhe në të njëjtën trajtë? Kurani e thotë tekstualisht: **"Allahu është Krijuesi i gjithçkaje dhe Ai është Ruajtësi dhe Rregulluesi i të gjitha punëve".** (Surja 39:62) Në periudha të ndryshme kohore, që nga koha e Profetit Muhamed (s.a.s.) e deri sot, ka pasur dhe ka njerëz skeptikë dhe kundërshtarë, të cilët, meqenëse nuk i kuptojnë thëniet e Kuranit, nuk duan t'i pranojnë. Por ato vërtetohen hapa pas hapi, madje duke zbuluar sekrete në vetë trupin e tyre.



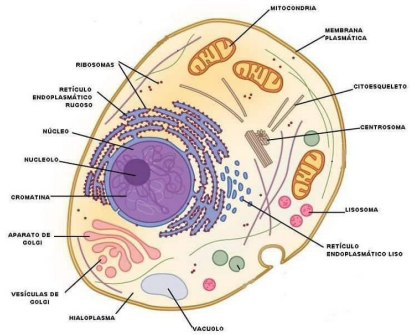
Njeriu është një "konglomerat" biologjik i përbërë prej rreth 30-37 trilionë qelizash, ku secila ka një funksion të përcaktuar, bashkëvepron me të tjerat, merr dhe jep informacion dhe, në unison me njëra-tjetrën, formojnë indet, organet dhe sistemet e organizmit tonë. Ky organizëm, që nga momentet e para të formimit në trupin e nënës e deri në pleqëri, mbetet qenia më e bukur dhe më e përsosur përsa i përket ndërtimit dhe funksionit.

Bashkime të panumërta qelizash formojnë trupin tonë: zemrën dhe enët e gjakut; gjakun si një lëndë e mrekullueshme që lëviz pandërprerë; mushkëritë dhe sistemin e frymëmarrjes; kockat dhe skeletin; muskujt që mundësojnë lëvizjen; si dhe sistemin e riprodhimit që mundëson vazhdimësinë e gjeneratave. Lëkura mbështjell dhe ruan organizmin tonë, ndërsa grupe të mëdha qelizash harmonizojnë veprimtarinë e tyre në perfeksion.

Kur njeriu analizon qelizën nervore, ajo është një mrekulli më vete. Sistemi nervor është më i ndërlikuari dhe më i përsosuri. Truri i njeriut, me mbi **86 miliardë qeliza (neurone)**, është një strukturë më komplekse se çdo kompjuter i ndërtuar ndonjëherë. Pamja mikroskopike e qelizës nervore tregon se lidhjet (dendritet dhe aksonet) janë të lidhura saktësisht me funksionin e tyre: përcjelljen e informacionit.



Ky është një ndërtim i saktë dhe i ndërlikuar. Ai merr, përpunon dhe kthen miliarda informacione në sekondë si imazhe, mendime, zëra, aroma, kujtime të ndryshme të periudhave të ndryshme kohore, të gjitha këto në mënyrë precize e të sinkronizuar, në mënyrë të pandërprere për vite me radhë. Impulset nervore që dalin dhe hyjnë në qelizat e trurit qarkullojnë me një shpejtësi rreth 273.5 km në orë. A nuk është për t'u çuditur që një pjesëz e trurit në madhësinë e një kokrrize rëre përmban 100.000 neurone, të cilat formojnë mes tyre rreth 1 miliard sinapse (kontakte). Informacionet mes neuroneve të trurit qarkullojnë me një shpejtësi që arrin deri në 250m në orë. I mahnitshëm është fakti se ritmi i shumimit neuroneve në zhvillimin embrional në tru arrin deri në 250.000 në minutë. Natyrshëm lind pyetja? Kush ja dha qelizës formën e saj dhe e udhëzoi atë të funksionoj siç duhet, të gjitha qelizat të lidhura me njëra tjetrën dhe që kryejnë funksionet pa asnjë të metë a gabim? Nëse ka një kuptim më domethënës fjala "përsosmëri" kjo gjendet tek ndërtimi dhe funksioni i trupit tonë e pikërisht tek qeliza kjo mrekulli e veçantë. Përsëri Kurani e shpjegon: **"Është Ai (Allahu), i Cili i dha formën dhe natyrën e saj, pastaj e udhëzoi".** (Surja 20:50)



Para disa ditësh, miku im Shefqet Meko, që jeton në Minesota të Amerikës, publikoi në Facebook e më pas në gazetën *Panorama* artikullin: *"Ora e Biologjisë - Një himn i munguar për pedagogun Robert Papajani. Të mësosh 'qelizën' si domethënia e vërtetë e jetës".* Shkruesi është një

ndër penat më të mira të letërsisë shqipe, ku me librat e tij, sidomos romanin *"Rënia"*, ka marrë pjesë në panaire ndërkombëtare të librit duke lartësuar vendin tonë. Ajo çfarë ai trajton për qelizën si njësia bazë e organizmit tonë, shpjeguar nga pedagogu ynë i paharruar, i papërsëritshmi dhe brilanti Robert Papajani—serioz, orator i rrallë dhe piktor pasionant i qelizës—sipas mendimit tim, do të mbetet nga shkrimet më mbresëlënëse.

Shefqet Meko harmonizon artistikisht të dhënat shkencore, duke zgjuar kujtesën e disa brezave që kanë kaluar në ato auditore. Ndër të tjera ai shkruan: *"Ne e dëgjonim pedagogun Robert Papajani në orën e biologjisë që 'griste' me dijet e veta injorancën tonë dhe na fuste në një botë të padukshme dhe misterioze të qelizës, nga bërthama tek membrana dhe 'ushtarët' brenda ku çdo element kishte 'misionin e vet'... Ajo ora e qelizës më ka mbetur si dritë e brendshme. Ti je një 'koleksion' qelizash. Edhe unë po ashtu. Edhe çdo gjë e gjallë."*

Të gjitha dijet e profesorit tonë të nderuar i përkisnin njohurive që shkenca kishte zbuluar deri në vitet tetëdhjetë të shekullit të kaluar. Imagjinoni se si fotografia e shfaqur nga shkencëtarët italianë ditët e sotme do të kishte "gllabëruar" gjithë vëmendjen dhe përqendrimin e profesor Papajanit.

Në vitin **1976**, pasi anija *Apollo* u ngjit në Hënë, një tjetër mendje e ndritur në Fakultetin e Mjekësisë Veterinare, prof. Aleko Xoxe, mbështetur në njohuritë enciklopedike, shkroi një artikull në revistën *"Shkenca dhe Jeta"*: *"Hëna kjo e njohur, qeliza kjo e panjohur"*. Me këtë, prof. Leko, siç e thërrisnim, shpjegonte ato pak njohuri që shkenca kishte zbuluar deri atëherë për qelizën magjike.

Nga të dhënat shkencore, qeliza përkufizohet si njësia më e vogël e jetës që mund të kryejë të gjitha funksionet jetësore: metabolizmin, rritjen, shumimin dhe përgjigjen ndaj stimujve. Qelizat janë dy llojesh: ato pa bërthamë (prokariote), që konsiderohen të thjeshta si bakteret, dhe ato eukariote, të cilat kanë bërthamë, organe të specializuara dhe membranë.

Përbërësit e qelizës si membrana qelizore, citoskeleti, bërthama ku ndodhet **ADN-ja**, mitokondria (që konsiderohet si "fabrika e energjisë"), ribozomet që sintetizojnë proteinat, retikulumi endoplazmatik dhe aparati i Golxhit që shpërndan proteinat dhe lipidet, formojnë një "univers" më vete. Të futesh në qelizë është sikur të hysh në një fabrikë disa hektarësh, me ndarje dhe nënndarje, ku pa njohuritë bazë është e pamundur të orientohesh.

Shkenca, hap pas hapi dhe në mënyrë të pandërprerë, ka hedhur dritë mbi strukturën ndërtimore të qelizës dhe funksionet e pjesëve të saj. Por, për sa i përket funksionit

biologjik, jemi ende larg të kuptuarit se si lind vetëdija, si ndodh që nga një masë qelizash lind ndërgjegjja, ndjenja, mendimi dhe ndërgjegjësimi për Zotin. Shkencëtarë si Roger Penrose dhe Carl Zimmer pranojnë se truri nuk është thjesht një "makinë", por përmban dimensione të panjohura të realitetit.

Kështu flasin mjekët, biologët për funksionet e zemrës si organ jetësor i organizmit e cila thith, dhe shpërndan gjakun në gjithë organizmin, proces ky i domosdoshëm për të jetuar. Një studim amerikan na thotë që edhe një gëzim i vogël reflektohet pozitivisht në sigurinë e zemrës dhe në qëndrueshmërinë e funksioneve të sajë. Po kështu studiuesit thonë se ne mund t'a shpëtojmë veten tonë nga rreziku i sëmundjeve të zemrës po të jemi optimist, po të bëjmë pak pushim, po të mendojmë pozitivisht dhe të zëvendësojmë mendimet negative me ato pozitive. Nga kjo dalim në konkluzionin që qelizat e zemrës, këtij organi jetësor kanë edhe funksione të tjera që akoma nuk i njohim. Kështu përveçse një pompë për gjakun, shkencëtaret flasin për një tru që ekziston **në** zemër, i cili përbëhet prej 40.000 neuronesh. Kjo do të thotë se ajo që ne e quajmë "mendje", është në qendrën e zemrës. Zemra drejtohet nga truri për të kryer funksionet e sajë. Kështu zemra e njeriut mendon, kupton dhe arsyeton. Nga çfarë trajtuam shkojmë natyrshëm në kompleksitetin ndërtimor dhe funksional të qelizës e cila ka ardhur duke na shpalosur madhështinë e saj në periudha të ndryshme. Teknologjia e ditëve të sotme hedh dritë mbi thëniet e Kuranit. Kurani zemrën e trajton edhe me funksion tjetër: **"Nuk janë sytë që verbojnë, por zemrat në gjokset e tyre"**. (Surja Haxh, 46). Kurani është për të gjithë, pasi gjuha me të cilën u drejtohet njerëzve është e thjeshtë dhe e kuptueshme por disa ajete që janë të qarta e disa ajete tjera ende të pakuptueshme. Kjo varet nga koha kur jetojmë, dituria e gjithsecilit, formimi shkollor e intelektual. Pikërisht lidhur me këtë ajeti 43 i Sures 29 thotë: "Këto janë shembuj për njerëzit, por ato i kuptojnë vetëm ata që kanë dije".

Lidhur me njohuritë tona të kufizuara po ju sjell në kujtesë lexuesve edhe një thënie të Papa Gjon Palit II nga një bisedë me Bill Klintonin se: "shohim nëpërmjet një xhami të errët" dhe "dimë pjesërisht".

Një mrekulli në vetvete është ripërtëritja e organizmit tonë falë qelizave:

- Trupi ynë rindërtohet pothuajse plotësisht brenda **365 ditëve**.
- ADN-ja rinovohet brenda **dy muajve**.
- Gjaku çdo **4 muaj**.
- Mëlçia çdo **6 javë**.

- Stomaku çdo **5 ditë**.
- Kockat çdo **3 muaj**
- Shkencërisht, **98% e trupit tonë rindërtohet brenda një viti**.

Informacionet e të dhënave që cilat ndodhen në AND-në e qelizave bakteriale janë bërë të mundura të ruhen në laboratorë. E kështu një teknikë e tillë po u mundëson shkencëtarëve të shkruajnë informacionet e qelizave të njerëzve. Allahu e bëri qelizën e trupit të aftë për ta ruajtur informacionin për mijëra viteve. Dhe ja përse pjesët tona të trupit (për hir të këtij informacioni të ruajtur) do të dëshmojnë në Ditën e Gjykimit. Edhe kjo thuhet në Kuranin e Madhërueshëm në suren e mëposhtme: "Atë Ditë, kur gjuhët e tyre, duart e tyre dhe këmbët e tyre do të dëshmojnë kundër tyre për veprimet e tyre." (Surja 24: 24). Të gjitha këto falë njësisë bazë të jetës, të mrekullueshëm, magjikes qelizë!

Ekologjia (mbrojtja e mjedisit) në dritën e Kuranit dhe Sunetit

وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا.
"Dhe mos bëni çrregullime në tokë pas rregullimit të saj." (El-A'raf, 85)

Resul ef. Rexhepi

Abstrakt

Ky punim shqyrton krizën ekologjike bashkëkohore përmes perspektivës së Kuranit dhe Sunetit, duke argumentuar se mbrojtja e mjedisit nuk është thjesht një detyrim ligjor apo social, por një imperativ teologjik. Gjithashtu analizohet konceptin islam i "Mëkëmbësisë" (Hilafetit), ku njeriu ngarkohet me amanetin e ruajtjes së Tokës dhe trajtimin e çdo krijese—nga bota bimore te ajo shtazore—si një qenie që dëshmon Madhështinë e Krijuesit.

Në shkrim detajohen parimet e Sheriatit që ndalojnë shkatërrimin e panevojshëm të natyrës, vrasjen e kafshëve për argëtim dhe djegien e arave (zjarret e qëllimshme), duke i cilësuar këto si akte që cenojnë rregullin hyjnor. Një vëmendje e veçantë i kushtohet

trashëgimisë historike islame, si sistemet urbane të zonave të mbrojtura (Hima dhe Harem) dhe institucioni i vakëfit për kafshët, të cilat shërbejnë si modele pioniere të qëndrueshmërisë ekologjike.

Përfundimet e këtij studimi theksojnë se zgjidhja e krizës mjedisore kërkon një ripërtëritje të vetëdijes shpirtërore, ku pyllëzimi, pastërtia dhe kursimi i ujit konsiderohen forma të larta të adhurimit (Sadaka rrjedhëse). Shkrimi fton intelektualët dhe besimtarët myslimanë të jenë zëri kryesor në mbrojtjen e natyrës, si një përgjegjësi ndaj brezave të ardhshëm dhe ndaj Vetë Krijuesit.

Fjalët kyçe: *Ekologji, Kuran, Sunet, Mjedis, Kafshë, Vakëf, Sadaka rrjedhëse, Mbrojtja e Natyrës.*

Një nga çështjet aktuale, me të cilën po ballafaqohet bota sot, pa dyshim është mbrojtja e mjedisit jetësor dhe e natyrës në përgjithësi. Jemi dëshmitarë se gjatë shekullit të fundit, përparimi dhe zhvillimi i hovshëm i industrisë dhe teknologjisë, ka ndikuar në shkatërrimin e mjedisit ku jeton njeriu. Në shumë zona është ndërprerë përfundimisht ekzistimi i mëtejshëm i shumë llojeve të bimëve dhe gjallesave, duke e bërë të pamundur vazhdimësinë e ekzistimit të tyre mjëravjeçar. Dhe jo vetëm kaq, për pasojë, kanë ndodhur ndryshime të klimës globale, të cilat detyrimisht do të ndikojë në ardhmërinë e njerëzimit.

Ekologët gjithnjë e më shumë u bëjnë thirrje individëve dhe shoqërisë që me përpjekjet dhe angazhimet e tyre, të kontribuojnë në mbrojtjen e mjedisit, qoftë edhe përmes aktiviteteve të thjeshta, siç janë mbjellja e pemëve, mbledhja e mbeturinave, shpenzimi sa më ekonomik i ujit, kujdesi ndaj kafshëve etj. Dhe ç'është e drejta, shtetet që kanë industri më të zhvilluar, kanë "kontribuuar" më së shumti në këtë drejtim, për faktin se ata janë ndotësit më të mëdhenj të ambientit.

Kujdesi ndaj kafshëve dhe bimëve sipas konceptit islam

Islami është fe universale, gjithëpërfshirëse dhe ofron një koncept të plotë për jetën, e pikërisht këto janë në të vërtetë specifikat që atë e bëjnë gjithmonë aktual dhe aktiv në të gjitha ngjarjet gjatë historisë njerëzore, madje deri në atë masë, saqë nuk ka fushë për të cilën Islami nuk ka ofruar konceptin dhe mënyrën e zgjidhjes. Natyrisht, kjo buron nga Kurani dhe Suneti i Profetit (s.a.s.). Në Kuran thuhet: **"Dhe Ne ta kemi zbritur ty Librin (Kuranin) shpjegues për çdo gjë, si dhe udhëzues, mëshirë e përgëzues për myslimanët".**[1]

Kurse Ebu Dherri (r.a.), tregohet të ketë thënë: "Profeti (a.s.) para se të kalonte **në Ahiret,** na kishte mësuar gjithçka, madje edhe

1. Kuran: Surja Nahl, 89.

për zogun që fluturon". Prndaj, në qoftë se Islami i ka shpjeguar deri në detaje këto çështje, atëherë, s'do mend se ai ka shtjelluar edhe çështjen e ekologjisë dhe të mbrojtjes së mjedisit. Feja islame i ka kushtuar kujdes mbrojtjes së mjedisit, dhe nga besimtari ka kërkuar që të jetë i kujdesshëm ndaj kafshëve, bimëve dhe ndaj gjithë atyre që ka krijuar Allahu i Gjithëmëshirshëm.

Gjithçka e ka krijuar Allahu, Atij i bëjnë ibadet me përulësi

Myslimani është i obliguar që gjithçka që e rrethon, qoftë nga bota bimore, qoftë nga bota shtazore, madje edhe ato më të imtat, t'i shikojë si krijesa që janë krijuar me një qëllim të caktuar nga Urtësia e të madhit Zot. Myslimani duhet të jetë plotësisht i bindur se të gjitha ato krijesa e falënderojnë dhe e madhërojnë Allahun (xh.sh.), edhe pse në mënyrë të pakuptueshme për ne, ashtu siç thuhet në ajetin e Kuranit:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُوراً.

"Atë e lavdërojnë shtatë qiejt, Toka dhe gjithçka gjendet në to, dhe s'ka gjë që të mos e lavdërojë Madhërinë e Tij, por ju nuk e kuptoni lavdërimin e tyre. Me të vërtetë që Ai është gjithnjë i Butë dhe Falës i madh".[2]

Nga ajeti i sipërshënuar kuptohet se gjithçka e gjallë dhe jo e gjallë e falënderon Allahun, edhe pse njerëzit nuk e kuptojnë falënderimin e tyre. Qeniet e gjalla në të vërtetë janë botë në vete, që ekzistojnë në afërsi të njerëzve. Për këtë arsye, vrasja dhe shkatërrimi i panevojshëm i shtazëve dhe bimëve, në të vërtetë është shkatërrim i një bote të veçantë, e cila e falënderon dhe madhëron Allahun, dhe e cila mbase ndaj Allahut është më e përkushtuar se shumë njerëz. Ja se si e përshkruan këtë Allahu i Madhërishëm në Kuran:

"A nuk e sheh se Allahut i përkulet (i bën sexhde) **kushdo që është në qiej dhe kushdo që është në Tokë, edhe Dielli, edhe Hëna, edhe yjet, edhe malet, edhe drurët, edhe të gjitha gjallesat dhe shumë nga njerëzit? Por, ka shumë njerëz që meritojnë dënimin. E atë që e poshtëron Allahu askush nuk mund ta bëjë të nderuar. Allahu, me të vërtetë, bën çfarë të dëshirojë!"[3]**

Në një hadith të Profetit (s.a.s.), të transmetuar nga Ahmedi, thuhet se të gjitha krijesat në qiej dhe në tokë e kanë pranuar Muhamedin (s.a.s.) për profet, përveç njerëzve të padëgjueshëm dhe xhinëve.

Sheriati e ndalon vrasjen e krijesave të Allahut

Sheriati ndalon mbytjen e kafshëve, përveç nëse për një gjë të tillë ekziston një arsye reale dhe e fortë, fjala vjen, nëse ato kafshë u

2. Kuran: Surja Isra, 44.

3. Kuran: Surja Haxh, 18.

bëjnë dëm njerëzve. Profeti (s.a.s.) ka ndaluar vrasjen e çdo gjëje që ka shpirt, përveç nëse ajo mund të sjellë dëm ose shqetësim. Ndalesa është edhe më bindëse në qoftë se njeriu e bën këtë sa për t'u argëtuar dhe jo për shkak të nevojës që ka, madje disa dijetarë, edhe gjuetinë, e cila në parim është e lejuar, e ndalojnë në qoftë se ajo bëhet vetëm sa për t'u argëtuar apo për ndonjë tekë të kotë. Asgjë që ka shpirt, nuk lejohet të bëhet cak i gjuajtjes, vetëm sa për t'u argëtuar. Profeti (s.a.s.) me një rast ka mallkuar atë që argëtohet duke e gjuajtur kafshën e lidhur. Abdullah b. Omeri transmeton se Profeti (s.a.s.) në një rast ka thënë: *"Kushdo që vret pa të drejtë një zog ose diçka më të madhe se ai, Allahu për të do ta pyesë në Ditën e Gjykimit"*. Të pranishmit e pyetën: "E çfarë të drejte ka ai?". Profeti (s.a.s.) qe përgjigjur: *"Që ta therësh atë dhe ta hash, e jo t`ia këpusësh kokën e ta gjuash"*. Në një version tjetër, ngjashëm me këtë, thuhet se një zog i tillë në Ditën e Gjykimit do të thotë: "Zoti im, filani më ka vrarë për t'u argëtuar dhe jo për ndonjë dobi!"

Sot ka shumë mjedise në botë në të cilat disa lloje të kafshëve, disa specie të veçanta tashmë nuk ekzistojnë ose janë në zhdukje e sipër, si pasojë e veprimeve jo të matura, ose për shkak të gjuetisë së pakontrolluar të njerëzve. Rasti i mbytjes së bizonëve në SHBA e ilustron më së miri këtë konstatim. Mbase raste të tilla ka gjithandej nëpër botë.

Sipas mësimeve islame, çdo gjallesë është nën mbikëqyrjen e Allahut dhe Atij i lutet, prandaj njeriu nuk duhet t'i ngacmojë kurrë apo të sillet keq me krijesat e Zotit, qofshin nga bota njerëzore, shtazore apo bimore. Transmetohet nga Profeti (s.a.s.) një ngjarje që i kishte ndodhur një njeriu, të cilin e kishte thumbuar një insekt, dhe njeriu i zemëruar nga ky insekt, ia kishte vënë zjarrin tërë folesë së insekteve. Për këtë arsye, Allahu (xh.sh.) ka thënë*:* **"Ti i vure zjarrin tërë bashkësisë që vazhdimisht adhuronte Zotin!"**

Transmetohet se si me një rast Profeti (s.a.s.) kishte thënë: *"Një grua ka hyrë në xhehenem për shkak të një maceje të cilën as nuk e ushqente dhe as e linte të lirë që ajo të ushqehej vetë, derisa macja kishte ngordhur"*. Ngjashëm me këtë, tregohet edhe rasti i një gruaje, e cila duke udhëtuar nëpër shkretëtirë, kishte rastisur një qen shumë të etur e të sfilitur, saqë ishte shtrirë përtokë. Gruaja, nga keqardhja që kishte ndjerë për këtë krijesë të Allahut, kishte vendosur të gjente pak ujë, dhe pasi kishte gjetur një pus, me këpucën e saj kishte nxjerrë ujë dhe i kishte dhënë qenit të pinte, kështu që atij i ishte rikthyer forca. Për këtë veprim kaq human, Allahu i Gjithëmëshirshëm e bekoi këtë grua dhe Profeti (s.a.s.) tha: *"Ajo (grua) do të jetë banore e xhenetit!"*. Prandaj, nëse dëshirojmë që Allahu

të na mëshirojë, ne duhet të jemi të gatshëm të tregojmë mëshirë ndaj të gjitha qenieve të gjalla. Profeti (s.a.s.) thotë: *"Të jeni të mëshirshëm ndaj atyre që janë në tokë, që të jetë i mëshirshëm ndaj jush Ai që është në qiell".*

Djegia e arave është e ndaluar

Sipas ekspertëve, djegia e arave absolutisht nuk ndihmon në përmirësimin e të mbjellave, përkundrazi i dëmton ato. Në anën tjetër, djegia e pyjeve (dhe për këtë, në të shumtën e rasteve, shkaktarë është vetë njeriu), shkakton shkatërrimin e botës shtazore, dhe sidomos shkakton dyndjen e kafshëve nga një vend në tjetrin dhe kështu humbet baraspesha ekologjike, kurse shumë specie të veçanta shkatërrohen për të mos ekzistuar kurrë më.

Djegia e arave, para ose pas korrjes së tyre, është veprim i ndaluar. Kujtojmë me këtë rast porosinë e Ebu Bekrit (r.a.), i cili, kur po përgatiste një ekspeditë ushtarake dha këshillat e fundit para nisjes ushtarëve të tij u kishte thënë: "**... Dhe mos i vrisni fëmijët e tyre, as gratë e tyre e as të moshuar; kurseni të mbjellat dhe pemët…".**

Sipas parimeve islame, njeriu nuk bën t'i vrasë kafshët apo insektet me zjarr, sepse djegia me zjarr është kompetencë ekskluzive e Allahut (xh.sh.) dhe vetëm Ai e di se kush e meriton një fund të tillë. Prandaj, duke parë se jemi edhe në stinën e verës dhe disa e kanë bërë zakon djegien e tyre, theksoj se djegia e arave, rrjedhimisht edhe e insekteve, sipas parimeve islame, është e ndaluar (haram).

Të theksojmë edhe faktin se në të kaluarën myslimanët, të ndikuar nga mësimet kuranore dhe nga udhëzimet e Profetit (s.a.s.) kanë qenë shumë të kujdesshëm ndaj mbrojtjes së ambientit. Planifikimi urban ishte shkencë e sofistikuar në qytetërimin islam. Qytetet zakonisht ndërtoheshin afër ndonjë lumi që furnizonte me ujë të pijshëm dhe ujë për përdorim amvisërie (përpjetë) dhe bartte me vete ndyrësirat e hedhurinat (teposhtë dhe nën tokë). Myslimanët futën të parët konceptet e kapacitetit bartës dhe të ndërtimit të qyteteve për numër të caktuar familjesh. Janë të parët myslimanët, që nisën idenë e zonave të paprekshme, *harem* jashtë qyteteve, afër rrjedhave të ujit dhe vendeve të tjera, - ku ndërtimi ishte i ndaluar.

Myslimanët e futën edhe konceptin e *himës,* një tjetër lloj i zonës së paprekshme, vetëm për t'i ruajtur kafshët e egra dhe pyjet. Gjithsej ishin pesë lloje të zonave të mbiquajtura *hima*:

1. rezervate në të cilat ndalohej kullotja;

2. rezervate për pyje në të cilat ndalohej prerja e drurëve;

3. rezervate në të cilat kullotja lejohej vetëm gjatë stinëve të caktuara;

4. rezervate për mbajtjen e

bletëve, në të cilat kullotja ndalohej gjatë kohës së lulëzimit; dhe

5. rezervate të menaxhuara për mirëqenien e një fshati, qyteti a fisi të caktuar.

Mund të duket e pabesueshme, por është shumë e vërtetë se shumë vakëfe nga viset tona, përveç qëllimeve të pastra fetare, vakëfe u linin njerëzve, por shpeshherë edhe kafshëve. Kështu, shpesh pranë një kroi të ndërtuar mbi parime të vakëfit, gjendeshin edhe korita të gdhendura për të pirë ujë kafshët. Në disa vise me traditë Islame, edhe sot në disa lagje të vjetra, para shtëpive, shihen korita të vjetra druri, nga të cilat shpezët pinë ujë, e nën dritare gjenden fole zogjsh, të cilët janë ngritur me themelimin e vakëfit.

Sot jemi dëshmitarë se vitet e fundit, edhe për shkak të temperaturave të larta gjatë verës, e po ashtu edhe për shkak të pakujdesisë së mjaftueshme të njeriut, shpesh dëgjojmë për zjarret që shkatërrojnë me qindra hektarë pyjesh dhe, për rrjedhojë, jo vetëm që shkaktohen dëme të mëdha materiale, por, krahas kësaj, në shumë raste, vihet në rrezik edhe jeta e njerëzve. Në qoftë se njeriu ia vë zjarrin qëllimisht kullotës, arës etj., e pastaj ajo merr përmasa të pakontrolluara, krahas dëmeve të mëdha materiale, ai ka bërë dhe një mëkat të madh, për të cilin, në mos në këtë botë, detyrimisht do të përgjigjet para Krijuesit në botën tjetër. Allahu i Gjithëpushtetshëm në Kuran ka urdhëruar:

وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا.

"Dhe mos bëni çrregullime në tokë pas rregullimit të saj".

Viteve të fundit, gjithnjë e më shumë, në vende të ndryshme të botës, grupe dhe individë angazhohen, përmes organizatave dhe shoqatave të ndryshme të quajtura "miqtë e kafshëve" ose "miqtë e natyrës", për të ruajtur kafshët dhe bukuritë natyrore. Natyrisht, ka qenë pikërisht shkatërrimi i këtyre bukurive, të dhuruara nga Allahu i Lartëmadhërishëm dhe vrasja gjithnjë e më e madhe e kafshëve, që i ka shtyrë ata për të formuar të tilla shoqata dhe për të kontribuuar në ruajtjen e natyrës dhe të kafshëve. Në fakt, Allahu i Lartmadhërishëm njeriun e ka bërë mëkëmbës në tokë, e ka pajisur me mendje dhe e ka obliguar që Tokën ta ruajë, ta ndërtojë dhe të mos e dëmtojë e shkatërrojë kurrsesi:

هُوَ أَنْشَاَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا "... Ai ju krijoi nga Toka (dheu) dhe ju mundësoi të jetoni në të..."[4]

Megjithatë, përgjegjësia më e madhe për ta ruajtur mjedisin ku jetojmë, në radhë të parë, bie mbi njerëzit me përgjegjësi juridike e më pastaj mbi qytetarët e thjeshtë. Profeti (s.a.s.) ka deklaruar*: "Secili që merr përsipër përgjegjësi për çështjet e myslimanëve (pra duke qenë në pozitë qeverisëse në pushtet),*

4. Kuran: Surja Hud, 61.

në qoftë se nuk u ofron të tjerëve atë që e dëshiron për vete (siç janë: siguria, ushqimi, shëndeti, arsimimi, ruajtja e mjedisit jetësor, autoriteti...), ai nuk do ta shijojë aromën e xhenetit".

Njeriu, pra, e ka amanet ruajtjen e tokës dhe mosdëmtimin e saj, pasi ajo është rregulluar si është më së miri nga Krijuesi i saj. Fundja, Allahu (xh.sh.) vetëm një herë e ka krijuar Tokën, e pikërisht natyra është një nga argumentet kryesore për ta besuar Allahun (xh.sh.).

Pyllëzimi, mbjellja e pemëve, gjelbërimi...

Me qëllim të përmirësimit të gjendjes së rëndë në aspektin ekologjik, të ndotjes kaq të madhe të mjedisit, një gjendje që fatkeqësisht sot mbretëron në botë, në veçanti në vendet urbane, dhe natyrisht edhe tek ne, është detyrë e dorës së parë marrja e masave adekuate për përmirësimin e saj. Ekspertët e kësaj fushe propozojnë disa masa konkrete, ndër to: pyllëzimi sa më i madh i mundshëm i ambienteve malore, në veçanti në pjesën rurale, gjelbërimi i vendeve të ndryshme, sidomos i atyre oazave të mundshme në vendet urbane, ku ato janë dëmtuar më së shumti, mbajtja e pastërtisë në mjediset jetësore deri në riciklimin e mbeturinave ose, së paku, rregullimi i deponive adekuate për mbledhjen e hedhurinave, kufizimi i ndotësve më të mëdhenj të ambienteve duke filluar nga tymtarët e deri tek makinat lëvizëse, kursimi i ujit - mungesa e të cilit gjithnjë e më shumë po ndihet, e veprime të tjera që ndikojnë në përmirësimin e kësaj gjendjeje të rëndë.

Për sa i takon pyllëzimit, mbjelljes së drurëve dhe krijimit të hapësirave të gjelbëruara, mund të thuhet se, nga aspekti islam, këto konsiderohen si vepra bamirësie të vazhdueshme (sadakatun xharije) dhe rrjedhimisht edhe të shpërblyera nga Allahu i Gjithëmëshirshëm. Në një hadith të Profetit (s.a.s.) thuhet: *"Kur njeriu mbjell një pemë, gjithë ç'hanë nga ajo njerëzit dhe shtazët, atij i llogaritet lëmoshë (sadaka)".*

Përfundim

Në mungesë të iniciativave konkrete nga institucionet përkatëse, atëherë populli detyrohet ta mbrojë vetveten, natyrisht në suaza të mundësive individuale. Prandaj, na takon neve të bëjmë shumë më tepër dhe të kontribuojmë që të kemi një mjedis sa më të pastër, një mjedis sa më të shëndoshë. Është parim islam që brezit të sotëm dhe atyre që do të vijnë, t'ua mundësojmë të kenë një jetë më të mirë. Ruajtja e mjedisit ku jetojmë, s'do mend se do të na mundësojë një jetë më të mirë, e kjo arrihet vetëm nëse të gjithë kontribuojmë në këtë drejtim. Për më tepër, kjo është detyrë fetare, sepse edhe shpërblimet janë mjaft të mëdha. Ja se ç'thotë Profeti (s.a.s.): *"Kush largon nga rruga nëpër të cilën*

kalojnë besimtarët, ndonjë pengesë që i pengon ata, Allahu do t'ia shkruajë atij shpërblimin e leximit të katërqind ajeteve të Kuranit, për secilën shkronjë do të fitojë sevapin e dhjetë veprave të mira". Nga ky hadith kuptohet se heqja e pengesave nga rruga është e barabartë me leximin e Librit të Allahut, leximi i të cilit është ibadet (adhurim). Në një hadith të ngjashëm, të transmetuar nga Profeti (s.a.s.) thuhet*: "Largoje nga rruga atë që i pengon njerëzit, se kjo do të të numërohet sadaka".*

Nga sa u tha më lart, roli i vetëdijes fetare në formimin e konceptit të mirëfilltë për mbrojtjen e mjedisit jetësor, që është pika e avantazhit të Islamit, meriton vëmendje maksimale, gjegjësisht për aq sa kemi nevojë për një mjedis të pastër e të shëndetshëm. Dikur të verbuar nga mjegullia e modernizmit, shumë myslimanë tani po gjejnë sërish rrënjët e tyre shpirtërore, falë ngjarjeve ekologjike të kulturës së shkujdesur perëndimore. Në të vërtetë, falë parimeve të shëndosha islame, intelektualët myslimanë qenë nga të parët që ngritën zërin kundër abuzimeve të natyrës, që bëheshin në emër të shkencës dhe zhvillimit. Prandaj, edhe sot edhe nesër, zëri i mendimtarëve myslimanë për çështjet që kanë të bëjnë me mbrojtjen e mjedisit dhe vlerave të mirëfillta të kësaj fushe, duhet të dëgjohet gjithnjë e më shumë. Vlerat islame më së shumti mund të ndihmojnë që të kemi ajër të pastër, ujë të bollshëm e të pastër, një mjedis të shëndetshëm, ku sot jetojmë ne e ku nesër do të jetojnë bijtë tanë.

Recension për librin: "Me Zotin mes njerëzve" me autor z. Dorian Demetja

Prof. Asoc. Dr. Rahim OMBASHI

Pakkush prej lexuesve të rregullt, por edhe prej intelektualëve që japin ndihmesën e tyre në lëmin e letërsisë islame, e ka ditur se Drejtori i Kulturës pranë KMSH-së veç detyrës administrative, ka pasion edhe shkrimtarinë brenda këtij stili funksional, që ka lexues të sinqertë e pasionantë. U deshën një sërë botimesh të Komunitetit Mysliman të Shqipërisë, që të zbulohej ky tipar,

detaj që bën diferencën e autorit Dorian Demetja si besimtar i dëlirë, nëpunës i përkushtuar dhe studiues i letërsisë islame.

Pas artikujve te revistat zëmëdha "Zani i Naltë" dhe "Drita Islame", ku jepen informacione dhe qëndrime shkencore plot interes, duket natyrshëm që iu mblodh aq material, sa nuk kishte mundësi ta linte ashtu në heshtje, apo siç thuhet rëndom: ta mbante për vete. Ashtu siç pohon vetë, nëpërmjet atyre trajtesave është përpjekur të tregojë rrugët e fitimit të kënaqësisë së Zotit, mbi të cilat njeriu duhet të shkelë për t'u bërë një rob prej robërve që pëlqen Krijuesi. Në këtë lëmi vijon të çapitet, ndaj kësisoj kjo vepër, që i shtohet bibliotekës myslimane duke e pasuruar atë, është e mbushur me pikëpamjet joshëse të autorit për probleme dhe qasje të tij, që kanë lidhje me formimin shpirtëror, mendor dhe moral të gjithkujt, duke shkoqitur edhe kahjen nga duhet të priren.

Si profesionist i fushës, shpalos mes këtyre shkrimeve pikëpamjet vetjake për shumë probleme themelore, që lidhen me gjendjen e zhvillimin më tej të edukimit shpirtëror në përgjithësi dhe atij islam në veçanti, por dhe me rrugët efikase si ai mund e duhet të plotësohet.

Të përmbledhura në libër, autori Dorian Demetja fton lexuesin të bëhet me gjithë zemër rob i Zotit, që të mos e ndiejë kurrë veten të vetmuar, si dukuri e kohës moderne. I tregon se cili duhet të jetë qëllimi i jetës, e cila bëhet një sprovë, i jep atij armën e besimit, e fton të lexojë dhe të bëhet i dashuri i dijes, sepse edhe dituria është dashuri.

Në aspektin konceptual, libri "Me Zotin mes njerëzve" mund të lexohet në dritën e parimit kuranor të teuhidit, i cili nënvizon unitetin e Zotit dhe lidhjen e pandashme ndërmjet besimit dhe veprës. Autori e trajton besimin jo si deklaratë formale, por si proces të vazhdueshëm që reflektohet në sjelljen individuale dhe marrëdhëniet shoqërore. Kjo qasje përkon me traditën islame të etikës praktike, ku vlera e njeriut matet përmes veprimit të drejtë dhe ndërgjegjes morale.

Nga pikëpamja metodologjike, libri mbështetet në reflektime eseistike dhe analiza morale, duke shmangur diskursin dogmatik dhe polemik. Kjo e bën librin të hapur për dialog ndërdisiplinor, veçanërisht në fushat e teologjisë islame, filozofisë morale dhe sociologjisë së fesë. Gjuha e përdorur është e thjeshtë dhe e qartë, çka ndihmon në përcjelljen e mesazhit etik dhe shpirtëror pa humbur seriozitetin akademik.

Një aspekt i rëndësishëm i librit është theksimi i përgjegjësisë njerëzore dhe i bashkëjetesës shoqërore, elemente që zënë një vend qendror edhe në mësimet islame mbi

drejtësinë, mëshirën dhe solidaritetin. Në këtë kuptim, libri kontribuon në diskursin bashkëkohor mbi rolin e besimit në ndërtimin e një shoqërie etike dhe humane.

"Me Zotin mes njerëzve" nuk është thjesht një libër, por një udhëtim mendimi dhe përvoje shpirtërore. Është një ftesë e hapur për të reflektuar mbi rolin e besimit në realitetin tonë të përditshëm – një realitet ku njeriu lëviz mes sfidave, pasigurive, por edhe shpresave të mëdha.

Ky libër na kujton se Zoti nuk është një koncept i largët, i shkëputur nga jeta jonë. Ai është i pranishëm pikërisht aty ku ne jemi: në marrëdhëniet tona, në dilemat tona morale, në momentet e vështirësisë dhe gëzimit. Autori ka ditur t'i ndërthurë bukur përsiatjet teologjike me përvojat njerëzore, duke na dhënë një tekst të qartë, të afërt dhe të ndërtuar me ndjeshmëri të thellë.

Në një kohë kur njeriu shpesh ndjehet i ndarë mes kërkesave të jetës moderne dhe nevojës për qetësi të brendshme, "Me Zotin mes njerëzve" vjen si një urë e domosdoshme: një ftesë për të ndërthurur besimin me përgjegjësinë, devocionin me humanizmin, lutjen me veprën.

Autori arrin ta ndërthurë bukur mendimin teologjik me realitetin social. Ai na kujton se besimi nuk është një ritual i izoluar dhe as një përvojë vetmitare. Besimi është udhërrëfyesi ynë në marrëdhëniet njerëzore. Është mënyra se si ne lexojmë dhimbjen, kuptojmë drejtësinë, ushqejmë mëshirën, dhe mbajmë gjallë humanizmin në një botë që në shumë momente e ka të nevojshme rikthimin te vlerat hyjnore.

Libri "Me Zotin mes njerëzve" është një kujtesë se Zoti nuk kërkon të ndahemi nga bota, por të jemi më të mirë brenda saj. Të sillemi me drejtësi, të flasim me urtësi, të veprojmë me dashuri dhe të jemi burim paqeje kudo ku jetojmë.

Kjo vepër na udhëzon drejt një besimi aktiv, një besimi që nuk mbyllet në teori, por shfaqet në praktikë: në mënyrën se si trajtojmë familjen, punën, komunitetin, madje edhe tensionet dhe dilemat që sjell jeta moderne. Autori na kujton se edhe në zhurmën e qytetit, edhe në vrapin e përditshëm, Zoti mbetet pranë nesh – dhe është detyra jonë ta kërkojmë, ta njohim dhe ta pasqyrojmë.

Si njohës dhe praktikues i Kuranit Fisnik, autori e fton lexuesin të bëhet mik i librit hyjnor, por të mos ndalet vetëm aty. Që ta kuptojë dhe jo vetëm ta ndiejë dhuratën e shenjtë, i duhet të miqësohet edhe me porositë profetike, që vijnë të përcjella prej sahabeve, të cilët patën fatin e nderin të jetojnë në epokën e tij. Në të gjitha shpjegimet që bën, autori niset nga pikëpamja e drejtë se duke pranuar të jesh rob i Zotit,

beson pa gjykuar, pa kushte, por vetëm me forcën e zemrës së dëlirë.

Me rëndësi janë porositë që përcjell Dorian Demetja për praktikimin e besimit islam, që kërkon përkushtim dhe sakrificë. Pyetja që ai i drejton vetes, i drejtohet edhe lexuesit, prandaj dhe libri largon distancën autor-lexues. Të dy e kërkojnë kënaqësinë e Zotit, që fitohet me përpjekje pa fund.

Me vlerë janë sqarimi i termave islame, që shërbejnë si gurë qemeri në formimin, forcimin dhe praktikimin e besimit prej gjithsecilit. Duke shqyrtuar materialet publicistiko-shkencore dhe shpjegimet e botuara, apo të shtuara në këtë libër, bindemi se kemi mes nesh një besimtar të sprovuar me përgatitje të gjithanshme, njohës deri në thelb të Kuranit, të hadithеve profetike, po ashtu dhe zbatues i zellshëm i tyre, që punon jo vetëm si nëpunës i lartë, si teoricien, por dëshmohet dhe farkëtues bashkëkohor i kulturës islame.

Kur i vështrojmë me syrin e lexuesit dashamirës shkrimet e tij eseistike, konstatojmë se shumë prej ideve, që i kanë ngjizur ato, janë shqetësime për të gjithë shoqërinë shqiptare, jo vetëm për besimtarët e një besimi monoteist, madje shumë më gjerë.

Në përfundim, libri "Me Zotin mes njerëzve" paraqitet si një tekst me vlerë reflektuese dhe analitike, që kontribuon në diskutimin bashkëkohor mbi besimin, etikën dhe përfshirjen e dimensionit shpirtëror në jetën sociale. Libri ofron një perspektivë të moderuar dhe humaniste, duke e pozicionuar besimin si faktor dialogu dhe jo përjashtimi, çka e bën atë të përshtatshëm për trajtim dhe diskutim në kontekstin e botimeve të një niveli të lartë.

Me dëshirën për të ngjallur interesin dhe kureshtjen për ta marrë në dorë këtë libër, po i mbyll këto rreshta me gjykimin tërheqës së autorit, ku spikat dashuria pa kushte për Zotin, zbulesën e Tij, për Profetin e fundit të dërguar prej Tij, që janë njëherazi edhe pasioni i zjarrtë i autorit Dorian Demetja, i cili fton gjithsecilin në besim dhe adhurim:

"E çel fjalën time me emrin e Zotit, i Cili më krijoi dhe më bëri prej besimtarëve. Falënderimet e panumërta qofshin për Allahun, Krijuesin e gjithësisë, të Gjithmëshirshmin, Mëshirëplotin. I dërgoj përshëndetje pa fund Profetit tim të shtrenjtë, Muhamedit (s.a.s.) si shembull mishërues për ymetin e Tij, si dhe të gjithë profetëve të tjerë, dërguar nga Zoti qysh me krijimin e kësaj bote. Përshëndetje të sinqerta u dërgoj gjithashtu familjes së Profetit të fundit dhe të gjithë atyre që ndjekin rrugën e tij deri në fundin e kësaj bote."

Abstracts in English

Islamic Sciences

1. Muhammad (p.b.u.h.): The Most Influential Leader in the Guidance of Humanity

Prof. Dr. Qazim Qazimi

This paper examines the figure of Prophet Muhammad (p.b.u.h.) as the most influential personality in human history, analyzing his religious, political, and social dimensions through the lens of divine sources and historical tradition. The study begins with the Quranic argumentation and biblical prophecies regarding his advent, continuing with the miracles that accompanied his birth and the development of his moral character (al-Amin) prior to his prophethood.

A significant focus is dedicated to the phenomenon of Mawlid (the anniversary of his birth), analyzing it as a socio-cultural and literary event. The research explores the origins of Mawlid celebrations in the Islamic world and their transformation into a rich artistic tradition, particularly within Albanian territories. By analyzing the contributions of poets and scholars such as Hasan Zyko Kamberi, Tahir Popova, and Hafiz Ali Korça, the paper highlights how this literary heritage served not only as an act of devotion but also as a powerful tool for preserving the national, linguistic, and cultural identity of Albanians against the risks of assimilation.

In conclusion, the paper argues that the observance of Mawlid, viewed as a "praiseworthy innovation" (bid'atun haseneh), remains an essential element of Islamic collective memory. It promotes universal values of peace, coexistence, and reverence for the prophetic figure in the contemporary era.

Keywords: *Muhammad (p.b.u.h.), Mawlid, Aljamiado Literature, National Identity, Coexistence, Bid'atun Haseneh.*

Islamic Studies

2. The Scientific and Pedagogical Value of the Work "Al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar" in the Teaching of Islamic Jurisprudence (Fiqh)

Prof. Dr. Abdulxhemil Nesimi

This paper explores the profound scientific and pedagogical significance of Imam Abdullah ibn Mahmud al-Mawsili's (d. 683 AH) seminal work, "Al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar", within the framework of Hanafi jurisprudence. As a cornerstone of Sharia sciences, this work is distinguished by its unique methodology that transcends the mere listing of legal rulings (fatawa) by providing rigorous legal reasoning (ta'lil) and evidentiary support (dalil).

The study analyzes the reception of "Al-Ikhtiyar" by both classical and contemporary scholars, highlighting its role as an authoritative reference in major Islamic institutions such as Al-Azhar University and various faculties across Turkey, Syria, Iraq, and the Balkans. The author examines al-Mawsili's balanced approach between tradition (naql) and reason ('aql), which facilitates the development of a systematic legal mindset in students. Furthermore, the paper discusses the historical impact of this work on the Albanian academic and judicial landscape during and after the Ottoman era.

In the contemporary context, the paper argues for the urgent necessity of integrating this work into modern university curricula. By bridging theoretical jurisprudence with practical application and the higher objectives of Sharia (Maqasid al-Shari'ah), "Al-Ikhtiyar" provides a robust framework for addressing modern legal challenges. The paper concludes by emphasizing that the recent translation of this work into the Albanian language serves as a vital scientific bridge, preserving Islamic scholarly heritage while enhancing contemporary legal awareness and the issuance of fatwas in the region.

Keywords: *Al-Ikhtiyar, Al-Mawsili, Hanafi Fiqh, Legal Reasoning (Ta'lil), Islamic Pedagogy, Sharia Sciences, Albanian Islamic Heritage.*

3. Ta'lil and the Ethics of Responsibility: A Rereading of Al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar as a Bridge Between Text and Context

Ph.D. Anja Gjeci

This paper aims to reposition the methodological and ethical significance of "Al-Ikhtiyar li-Taش lil al-Mukhtar" by al-Mawsili (d. 683/1284), a seminal text in Hanafi jurisprudence. The central focus of the analysis is the practice of taش lil (the rational justification of legal rulings), which transforms the work from a simple normative manual into an active platform for interpretation. The study argues that al-Mawsili, by elucidating the effective causes (ش ilal) behind each rule, places the ethical and epistemic responsibility of the jurist at the heart of the legal process.

The paper further analyzes the work's didactic structure, emphasizing how this model of reasoning serves as a bridge between fidelity to the divine text and responsiveness to social reality. Through this approach, the student of fiqh does not merely learn mechanical rules ("the what"), but internalizes the intentional and transparent logic of the law ("the why").

In conclusion, the abstract explores the contemporary relevance of this model, proposing

that al-Mawsili's ethos should be viewed not as a tool for ready-made solutions, but as a paradigm for addressing today's ethical challenges. The paper concludes that rereading this tradition offers a necessary continuity between classical heritage and the needs of modern interpretation within Islamic thought.

Keywords: *ta□lil*, text-context mediation, ethical responsibility of interpretation, Hanafi methodology, al-Mawsili.

4. The Methodology of Legal Reasoning in the Work "Al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar"

Eduart Shefkiu

This paper analyzes the monumental work "Al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar" by Imam al-Mawsili, a central manual of Hanafi jurisprudence that served as a cornerstone for the standardization of Islamic legal practices. The study examines the author's unique methodology, which does not merely present legal rulings (matn) but accompanies them with rigorous legal reasoning and evidentiary support derived from the Quran, Sunnah, Ijma (consensus), and Qiyas (analogy).

A special focus is placed on the distinction between the chapters of worship (ibadat) and contractual relations (muamalat). While the norms of worship are treated as static, the paper highlights the flexibility and dynamism of muamalat, arguing how "Al-Ikhtiyar" remains relevant through principles that adapt to various socio-economic contexts. Furthermore, it analyzes the significance of legal motivation (ta'lil) as a tool that enables the extension of religious rulings from foundational cases to the dynamic events of daily life.

The study also explores the complex legal terminology utilized by Imam al-Mawsili and the influence of Usul al-Fiqh (Principles of Jurisprudence) in structuring the work. In conclusion, it is emphasized that "Al-Ikhtiyar" is not merely a historical manual but a pedagogical instrument that develops the contemporary jurist's ability to think legally and provide solutions within the framework of Sharia.

Keywords: *Al-Ikhtiyar, Imam al-Mawsili, Hanafi Fiqh, Ta'lil (Reasoning), Muamalat, Usul al-Fiqh, Qiyas.*

History

5. Religious Organization in the Liberated Territories (1941–1944)

Phd.c Jeton Idrizi

This paper examines the process of administrative and institutional reorganization of the Albanian Muslim Community during World War II, with a specific focus on

the "Liberated Territories" (Kosovo and Western Macedonia). The research highlights the transition of jurisdictional powers from the Ulema Majlis of Skopje to the Presidency of the Muslim Community in Tirana, marking a decisive step toward the institutional unification of Albanians on both national and religious grounds.

Through the analysis of archival documents and historical references, the article details the structuring of Chief Muftis' offices in Prizren and Pristina, the significant role of the magazine "Kultura Islame" in cultivating morality and patriotism, and the importance of the Madrasas of Gjakova as centers for education in the Albanian language. Particular attention is given to the Congress of the Muslim Clergy in Prizren (1941) and the hierarchical shifts under the Italian administration (Jacomoni), which culminated in the appointment of Hafiz Sherif Langu as the head of the community.

The study concludes that, during this period, religious institutions played a primary role in overcoming historical divisions and strengthening national consciousness. The new organization proved that for the Albanian population, the sense of nationality remained paramount, transforming religious harmony into an effective tool for the political and spiritual unification of the country.

Keywords: *Liberated Territories, Albanian Muslim Community, National Unification, Council of Ulema, Congress of Prizren, Hafiz Sherif Langu, History of Kosovo.*

Philosophy

6. Liberty and Democracy Cannot Be Realized Without a Moral and Intellectual Renewal

Prof. Dr. Gjergj Sinani

This article explores the critical necessity of spiritual and intellectual renewal as a fundamental prerequisite for the establishment of a functional democracy and the preservation of liberty in post-totalitarian Albania. Drawing upon the philosophical insights of Edmund Husserl, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, and specifically the Albanian philosopher Isuf Luzaj, the author argues that political reforms, constitutional changes, and legal frameworks are insufficient if they lack a supporting moral infrastructure.

The text identifies several pathological symptoms in contemporary society, including:

The "Barbary of Opinion": A transition from state-enforced silence to a chaos of uninformed opinions and mediocrity.

"Chameleonism" and Opportunism: The proliferation of individuals who adapt superficially to power structures without genuine ethical evolution.

Intellectual Apathy: A societal focus on material comfort and physical pleasures at the expense of spiritual elevation and critical thinking.

Central to the analysis is the work of Isuf Luzaj, "The Reconstruction of Spiritual Powers." Prof. Sinani emphasizes Luzaj's message to the youth of the 21st century, urging them to abandon servility toward political leaders and to embrace "manly character," dignity, and the pursuit of truth. The article concludes that justice and solidarity are not mere bureaucratic outcomes but results of a living morality. Without a profound "cleansing of the soul" from the remnants of totalitarism and the rejection of intellectual laziness, the transition to a Western-style civilization remains an incomplete illusion.

Keywords: *Moral Renewal, Intellectual Apathy, Post-Totalitarianism, Isuf Luzaj, Albanian Philosophy, Democracy, Liberty, Justice.*

Secularism and Religious Freedom

7. Religious Presence and Believers' Rights in a Secular State: The Muslim Majority and Selective Neutrality in Albania

Myzejen Myftari

This paper undertakes a critical analysis of the implementation of the principle of laicity (secularism) in contemporary Albania, focusing on what the author terms as "selective neutrality." Although the Constitution of the Republic of Albania (Article 10) sanctions a pluralistic and neutral model of laicity, institutional practices and public discourse often witness an asymmetric approach toward the Muslim community—the country's demographic majority and a historical pillar of its national and cultural identity.

The article argues that instead of serving as a tool for protecting religious freedom and pluralism (following the liberal traditions of Rawls and Kymlicka), laicity is being instrumentalized as a mechanism for cultural control and the "re-education" of Islamic identity. The author analyzes how outdated models of aggressive secularism, which aim to purge the public square of religious elements, are resurfacing through bureaucratic hurdles, media stigmatization, and prejudices against religious symbols such as the hijab or the Adhan (call to prayer).

The study explores three problematic dimensions in depth:

The Legal Aspect: *The conflict between international standards (ECHR) and arbitrary local interpretations that restrict religious expression in the name of a misunderstood "neutrality."*

The Sociological Aspect: *The role of religion as a producer of social capital and cohesion, noting that the marginalization of public Islam damages civic solidarity and fosters "internal Orientalism."*

The Psychological Aspect: *The consequences of stigmatization on the identity of believers, which often translate into feelings of exclusion and identity anxiety.*

In conclusion, the article proposes a reconceptualization of Albanian laicity—not as a process of "cleansing" religion from public life, but as a guarantee for equal coexistence. The author emphasizes that religious tolerance in Albania is not a product of state-imposed secularism, but rather a result of the centuries-old culture of the Muslim community and other faith groups. Therefore, protecting this heritage requires a state that respects the right of every citizen to be present and equal within the public sphere.

Keywords: *Laicity, selective neutrality, Muslim community, public space, pluralism, religious freedom, national identity.*

Science & Religion

8. The Invisible Universe of the Cell between Science and the Quran
Hasan Domi

This article offers an analytical and reflective look at the cell as the fundamental unit of life, harmonizing the latest discoveries of medical technology with the profound insights of Quranic revelation. The text begins by referencing a groundbreaking microscopic image recently published by Italian scientists—regarded as the most detailed view of a human cell to date—to argue that modern science is uncovering today what the Quran identified centuries ago as "signs within yourselves" (Surah 51:21).

Through a narrative that weaves together biology and professional gratitude, the author honors prominent figures of Albanian pedagogy, such as Robert Papajani and Aleko Xoxe, who laid the foundations of scientific knowledge regarding the mysterious world of the cell within Albanian auditoriums. The paper details the astonishing complexity of organic systems, with a specific focus on the brain and the heart. The latter is treated not merely as a mechanical pump but as a cognitive center, aligning with the Quranic concept of the "heart that reasons."

A key aspect of the work is the analysis of cellular regeneration—noting that 98% of the human body is rebuilt within a year—and the ability of DNA to store vast amounts of information. The author links these biological phenomena to the eschatological testimony of the limbs on the Day of Judgment, as described in sacred texts. The article concludes that the perfection of human biological design serves as the clearest evidence of divine craftsmanship, inviting the reader toward a deep reflection on knowledge, existence, and faith.

Keywords: *Cell Biology, Science and Religion, Quran, Cellular Regeneration, Neuroscience, Divine Design, DNA.*

Ecology

9. Environmental Protection in the Light of the Quran and Sunnah

Resul ef. Rexhepi

This study examines the contemporary ecological crisis through the lens of Islamic primary sources—the Quran and the Sunnah—arguing that environmental protection is not merely a legal or social obligation but a profound theological imperative. Central to this discourse is the Islamic concept of "Succession" (Khilafah), which designates humanity as the trustee (muddabir) of the Earth, entrusted with the Amanah (sacred trust) of preserving the natural balance.

The author analyzes how Islamic Law (Sharia) prohibits the unnecessary destruction of nature, the killing of animals for sport, and the intentional burning of land, classifying such acts as violations of the divine order. The paper highlights that every created being—from the smallest insect to the vastest forest—is a sign (Ayah) of the Creator's majesty and is engaged in a form of perpetual worship (Tasbih) that humans must respect.

A significant portion of the article is dedicated to the historical Islamic legacy of environmental sustainability, specifically the systems of protected zones known as Hima and Harem, and the unique institution of Waqf (endowments) dedicated to animal welfare. These models are presented as pioneering examples of ecological conservation that predate modern environmental movements.

In conclusion, the study asserts that resolving the environmental crisis requires a spiritual renewal. Practices such as afforestation, water conservation, and maintaining cleanliness are defined as high forms of worship known as Sadaqah Jariyah (ongoing charity). The author calls upon Muslim intellectuals and believers to lead the effort in nature conservation as a fundamental responsibility toward future generations and the Creator.

Keywords: *Ecology, Quran, Sunnah, Environment, Animals, Waqf, Sadaqah Jariyah, Nature Protection, Khilafah.*

Communication Science

10. Review of the book "With God Among People" by Dorian Demetja: A Reflection on Spiritual Ethics and Social Responsibility

Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi

This review explores the literary and theological contributions of Dorian Demetja in his work, "Me Zotin mes njerëzve" (With God Among People). Moving beyond his administrative role at the Muslim Community of Albania, Demetja emerges as a

dedicated scholar of Islamic literature and spiritual ethics. The book is a collection of essays and reflections that bridges the gap between divine devotion and contemporary social life, advocating for a faith that is active, humanist, and deeply integrated into daily interactions.

Prof. Ombashi highlights the author's methodological approach, which favors an essayistic and reflective discourse over rigid dogmatism. This allows for a multi-disciplinary dialogue involving theology, moral philosophy, and sociology. Key themes include the Quranic principle of Tawhid (the unity of God), the necessity of spiritual and moral education, and the rejection of modern loneliness through a sincere relationship with the Creator. Demetja posits that true faith is not a formal declaration or an isolated ritual, but a continuous process reflected in justice, mercy, and solidarity toward others.

Ultimately, the review characterizes the book as an essential bridge between modern life's demands and the internal need for spiritual tranquility. It serves as a call for "active faith"—encouraging readers to seek the presence of God not through withdrawal from the world, but through ethical excellence and service within it.

Keywords: *Islamic Literature, Spiritual Ethics, Social Responsibility, Modernity and FaithQuranic Reflection, Albanian Islamic Thought.*

Rregullat e shkrimit

Çdo shkrim duhet të ketë një strukturë, që duhet të përmbajë në mënyrë të detyrueshme elementët e mëposhtëm:

1. Artikulli duhet të jetë punë studimore e kërkimore, shkencore origjinale.
2. Titulli i artikullit të jetë sintezë e problematikës që trajton. Ai nuk duhet të jetë më i gjatë se 35 karaktere.
3. Të vihet emri i autorit me gradën shkencore përkatëse. Poshtë emrit të jepet pozicioni zyrtar i tij/saj.
4. Poshtë këtyre, në krye të shkrimit, me një paragraf të veçantë mund të jepet një abstrakt, duke radhitur të gjitha nënçështjet.
5. Artikulli duhet të jetë i strukturuar me disa nënçështje, sipas tematikës që shtron.
6. Nënçështja e parë e çdo artikulli duhet të jetë "Hyrja", ku të jepen qëllimi dhe objektivat që e kanë shtyrë autorin për ta shkruar atë dhe rëndësia e botimit të tij.
7. Të gjithë nëntitujt të jenë me "Bold" dhe shkrim "Italik", "Times New Roman 12" dhe të paraprihen nga numrat 1, 2, 3, etj.
8. Në fund të artikullit duhet të jetë një nënçështje e posaçme me titull: Sugjerime a përfundime.
9. Artikull duhet të ketë në fund bibliografinë.
10. Artikulli duhet të ketë footnote-a dhe referenca në fund të faqes, për të treguar burimin e një citati a të një informacioni që jepet në tekst dhe duhet të shkruhet me shkrim "Times New Roman 10" dhe të përmbajë: autorin, titullin e veprës, shtëpinë botuese, vitin dhe vendin e botimit, numrin e faqes nga është marrë citati. Shprehjet e marra ekzaktësisht nga materialet e tjera të botuara më parë duhet të jenë në thonjëza.
12. Kur informacioni merret nga interneti, duhet shënuar data; p.sh., 10 maj, 2008. Në fund të footnote-s vihet pikë dhe ajo rregullohet me «Justify».
13. Artikulli duhet të jetë jo më pak se 5 faqe dhe jo më shumë se 15 faqe kompjuterike.
14. Artikulli duhet të respektojë rregullat gramatikore të gjuhës shqipe standarde.
15. Shkrimi duhet të jetë "Times New Roman" me "Spacio 1". Të mos mungojnë shkronjat "ç" dhe "ë". I gjithë teksti të jetë "Justified".