Fakulteti i Shkencave Islame – Shkup
Факултет за Исламски Науки - Скопје
Faculty of Islamic Sciences - Skopje

ISSN 1857-9574 (printed version)
ISSN 2545-4064 (online version)

PËRMBLEDHJE PUNIMESH

Revistë shkencore interdisiplinare islame
Исламско интердисциплинарно научно списание
Islamic interdisciplinary scientific journal

3

2022

Përmbledhje Punimesh
Fakulteti i Shkencave Islame
Факултет за Исламски Науки
Faculty of Islamic Sciences
Shkup / Скопје / Skopje
2021

Për botuesin
Fakulteti i Shkencave Islame –Shkup

Kryeredaktor / Главен уредник / Editor in chief
Assoc. Prof.Dr.sc. Shaban Sulejmani

Këshilli redaktues / Уредувачкиот одбор / Editorial board
Assoc. Prof.Dr.sc. Naser Ramadani
Assoc. Prof.Dr.sc. Muhamed Mustafi
Ass. Prof.Dr.sc. Muaz Agushi

Redaksia dhe administrimi / Редакција и администрација / Editorial and administration
Fakulteti i Shkencave Islame, f. Kondovë, Saraj, Shkup
Факултет за Исламски Науки –с. Кондово, Сарај, Скопје
Faculty of Islamic Sciences, v. Kondovo, Saraj, Skopje

Adresa/ Адреса / Address
Kondovo. Saraj, 1000 Skopje, North Macedonia
Kontakt/ Контакт / Contact
Tel: +389 2 2057270
e-mail: dekanati@fshi.edu.mk
web: www.fshi.edu.mk

Këshilli redaktues ndërkombëtar
Меѓународен уредувачки одбор
International Editorial Board

Shaban Sulejmani, Faculty of Islamic Sciences , Skopje

Muhamed Mufaku, Institute for Oriental Studies, Prishtinë

Ahmet Yaman, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya

Ziber Lata, Faculty of Islamic Sciences, Skopje

Ahmet Alibashiç, University of Sarajevo, Sarajevo

Kasper Mathiesen, University of Copenhagen, Copenhagen

Naveed Baig, University of Oslo, Norway

Muhamed Mustafi, Faculty of Islamic Sciences, Skopje

Amer Adnan Al-Hafey, Al Albayt University, Amman

Shinazi Memedi, Faculty of Islamic Sciences, Skopje

Enver Giciç, Faculty of Islamic Studies, Novi Pazar

Abdulxhemil Nesimi, Faculty of Islamic Sciences, Skopje

Mehmet Altaytaş, Trakya University, Trakya

Hasan Xhilo, Faculty of Islamic Sciences, Skopje

Abdullah T. Imamoğlu, Trakya University, Trakya

Ismet Osmani, Ss. Cyril and Metodius University, Skopje

Hajredin Hoxha, University of Qatar, Doha

Florim Idrizi, University of Tetovo, Tetovo

Zija Abdullahu, Faculty of Islamic Studies, Prishtinë

Muaz Agushi, Faculty of Islamic Sciences, Skopje

Përmbajtja/ Содржина / Content

DY FJALË RRETH BOTIMIT "PËRMBLEDHJE PUNIMESH".....7

Shaban Sulejmani, PhD

THE GENUINE RELIGIOUS EDUCATION OF CHILDREN, CONTRIBUTORS TO PREVENTING JUVENILE DELINQUENCY ...9

Muhamed Mustafi, PhD

FEJA DHE SHPREHJET KULTUROR.....27

Abdulxhemil Nesimi, PhD

METAFORA NË KUR'ANIN FAMËLARTË.....45

Faredin Ebibi, PhD

FARA E ZEZË (NIGELLA SATIVA) NGA PERSPEKTIVA E HADITHIT 67

Naser Ramadani, PhD

ISLAMI NË DISA TEKSTE MËSIMORE TË ARSIMIT FILLOR NË REPUBLIKËN E MAQEDONISË SË VERIUT*(vështrim kritik)* **.....79**

Shinazi Memedi, PhD

VAKËFET NË SHKUP DHE RRETHINË GJATË VITEVE 1918 - 1929..... 101

Ziber Lata, PhD

PËRKTHIMI I MORFOSTILEMAVE NË KUR'ANIN FISNIK 131

Muaz Agushi, PhD

KONCEPTI I ZGJEDHJEVE NGA KËNDVËSHTRIMI ISLAM 165

Hasan Xhillo, PhD

НЕКОЛКУ НАЗИВИ И ДЕФИНИЦИИ НА ИЛМУЛ-КЕЛАМ.....185

Jusuf Mustafai, PhD

STRATEGJITË E TË MËSUARIT TË GJUHËS SË HUAJ (SMGJH) .199

DY FJALË RRETH BOTIMIT "PËRMBLEDHJE PUNIMESH"

Revista "Përmbledhje Punimesh", tanimë nuk ka asnjë dilemë se ka krijuar traditën e saj dhe ka zënë vend të merituar në botimet akademike të shkencave islame duke sjellë para lexuesve artikuj të rëndësishëm shkencorë të autorëve njohur nga vendi, dhe jo rrallë në të janë botuar edhe studime të studiuesve jashtë vendit. Të gjitha punimet shkencore të botuara në të janë një prurje e mirë që vlerësohet nga opinioni shkencor islam në vend, por edhe më gjerë në qarqet shkencore islame jashtë vendit. Për këtë ndihmojnë profesorët e FSHI-së, por edhe studiues dhe bashkëpunëtorë të tjerë që merren me fusha të studimeve islame.

Në këtë numër të Përmbledhjes së punimeve kemi filluar me punimet mbi të drejtën e sheriatit, ku trajtohet familja si çerdhme më e sigurt për edukimin e mirëfilltë dhe efektet e saja të sukseshëm në parandalimin e devijimeve shoqërore siç është delikueca e të miturve; tefsirit - metafora në Kuranin Famëlartë, për të vazhduar me artikujt në fushën e gjuhës arabe, feja dhe shprehjet kulturore Kuranit, hadithit - ku atori trajton temën mbi përdorimin e farës së zezë nga perspektiva e hadithit, pedagogjia islame - Islami në disa tekste mësimore në arsimin fillor në RMV; mbi historinë islame - mbi vakëfin në Shkup me rrethin gjatë viteve1918-1929, mbi përkthimet kuranore – përkthimi i morfostilemave në Kuranin Fisnik dhe në fund botohet një artikull nga fusha e ilmulkelamit – disa koncepte dhe definicione të ilmulkelmait, mbi konceptin e zgjedhjeve në islam, e përfundon me artikullin mbi strategjinë e mësimit të gjuhës së huaj.

Për përgatitjen e revistës për botimin falënderojmë gjithë stafin e FSHI-së, BFI-në, anëtarët e redaksisë, anëtarët e jashtëm, recensentët dhe të gjithë ata që ndihmuan secili në mënyrën e vet për të pasur një revistë cilësore.

KRYEREDAKTORI

Punim profesional /
Professional paper
E drejta Islame /
Islamic law

Shaban Sulejmani, PhD

UDC: 2-472.3-053.2:316.624

THE GENUINE RELIGIOUS EDUCATION OF CHILDREN, CONTRIBUTORS TO PREVENTING JUVENILE DELINQUENCY

Abstract

Today's man is faced with the question: who am I, what kind of future awaits me and how will I achieve it. Society as such is responsible for the education of children, first the family and then the educational institutions, not to leave them alone and their thinking. Life can be improved by inner freedom, honest and objective thinking. One must acquire the methods of thinking and deal with the problems of life.

The main bearer and factor is the family, without neglecting the school and the mosque. Thus, these three institutions with their coordinated pedagogical activities can reaffirm their educational efforts, revive common values, and curb destructive ethical and moral actions and delinquent and violent criminal behavior.

One of the parenting tasks, perhaps the most significant and even the most challenging, is educating children. Therefore, parents and the profession often face many dilemmas, for example, how to raise a child to successfully integrate into society

and function properly, without changing his personality beyond cognition.

New families expect changes, so theologians need to be closer, more open, more hospitable, and more "present" in their families in the future. The most frequent conversations and meetings of theologians and young families are very important and necessary

Keywords: *Family, children, delinquent behavior, religion and education.*

THE GENUINE RELIGIOUS EDUCATION OF CHILDREN, CONTRIBUTORS TO PREVENTING JUVENILE DELINQUENCY

1. FAMILJA - BASHKËSI FUNDAMENTALE E JETËS

Kur bëhet fjalë për familjen, mund të thuhet se ekzistojnë shumë përkufizime dhe kuptime të ndryshme. Familja është një bashkësi themelore sociale që bashkëvepron vazhdimisht me mjedisin e saj. Si një sistem dinamik, i ndryshueshëm, ajo ndryshon bashkë me shoqërinë, pjesë e së cilës është[1].

Gjatë historisë, familja ka pësuar një sërë ndryshimesh të rëndësishme. Gjatë periudhave të tranzicionit shoqëror, familja gjithashtu ndryshoi dhe kaloi nëpër kriza, por ajo nuk u zhduk. Krizat familjare janë një shenjë se familja duhet të ndryshojë, sepse struktura e saj, organizimi ose sistemi i vlerave vepron në mënyrë kufizuese dhe ndërhyn në proceset funksionale të familjes[2].

Familja është njësia themelore shoqërore, bashkësia e parë dhe themelore e jetës. Ajo bazohet në jetën e përbashkët me

[1] Shih artikullin e Puja Mondal, "Family: The Meaning, Features, Types and Functions", publikuar në www.yourarticlelibrary.com/family/family-the-meaning-features-types-and-functions-5230-words/8588, vizituar më 23.12.2021.

[2] Mbi studimin historik të familjes që nga koha e martesës, lindja e fëmijës deri te dashuria, marrëdhëniet familjare, rolet gjinore, plakja, marrëdhëniet midis brezave dhe dinamikat e familjes në mese të ndryshme shoqërore, ndikimi i pronës në marrëdhëniet familjare dhe roli i kulturës, si dhe strukturës sociale në shpjegimin e modeleve të familjes dhe të rrjedhës së jetës. Pa lënë anësh iskutimin e zhvillimeve të përgjithshme në lidhje me historinë e famijes dhe jo vetëm, porse problematika të tjera që ndërlidhen me familjen e ndryshimit shoqëror, shih librin Richard Wall, Tamara K. Hareven and Josef Ehmer (red.), *Family histori revisited-comparative perspective*, University of Deleware press & Associated University Presses, Londër 2001.

personat e lidhur nga gjaku, më së shpeshti prindër dhe fëmijë, por edhe me anëtarët e tjerë[3]. Si e tillë, ajo përshkohet nga një atmosferë intime dhe lidhje emocionale. Ajo integron funksione të ndryshme që lidhen me jetën, edukimin e fëmijëve, promovimin e jetës kulturore dhe shoqërore, ruajtjen e përparimit moral, ushqimin e besimeve dhe bindjeve fetare[4], ndjenjat patriotike etj., dhe kështu lufta kundër çdo lloj kriminaliteti i të miturve, e veçanërit të "*delikuencës së të miturve*"[5], do të rezultojë me sukses.

---

[3] Mbi konceptin islam të familjes, rëndësinë, veçoritë dhe problematika të ngjajshme nga prizmi islam shih punimin e Rola Mahmud el-Hejt, "el-Mufredat el-Kuranije fi mevduil usreti ve delaletuha ve imtidad el-ixhtimai" fq. 22-56, në librin *el-Usrel muslime fi dhil-li et-tegajjurat el-muasire*, në redakturë të Raid Xhemil Ak-kash & Mundhir Arafat Zejtun, Mehad el-alemi lil fikril islami, bot. 1, Virxhinija 2015.

[4] Përcaktimi për këtë term, që paraqet lloj sjelljeje jonormale, antimorale, antisociale, antiligjore, ngase, pos këtij termit "*delikuencë e të miturve*", është më i saktë nga termat e tjerë që përmenden në literaturën profesionale, si: sjellje kriminale, kriminalitet i të miturve, sjellje antisociale, sjellje delikuente, sjellje devijuese, sjellje të rrezikshme, sjellje asociale, shkelësit e mitur, huliganë etj. Kohëve të fundit studiuesit dhe shkencëtarët që merrem me fushën e kriminologjisë kërkojnë që gjatë përdorimit të termave "*delikuencë e të miturve*" dhe "*kriminaliteti i të miturve*" të bëhet një distinkcion dhe kujdes gjatë përdorimit të tyre, ngase nuk është e njëjta dukuri. "Delikuenca e të miturve" duhet dalluar nga "kriminaliteti i të miturve", sepse delikuenca e të miturve, përveç veprave penale/kriminale, përfshihen edhe dukuritë socio-patologjike si: alkoolizmi, varësia nga droga, bredhja etj, ndërsa kriminaliteti i të miturve merret vetëm me krimin. Pra, thënë në mënyrë përmbledhëse delikuenca përfshin të gjitha llojet e sjelljeve asociale. Një punim të shkëlqyeshëm ku sqarohen dallimet e termave që u atribuohen kategorive të këtilla, me këtë etiketë, personave nën moshën madhore, shih Mr. Ebru Ibish, "Криминолошки и казнено-правни аспекти на малолетничката деликвенција во Република Македонија" (Disertacion doktorature - i pabotuar), Fakulteti Juridik "Justiniani i Parë", Universiteti "Shën Kirili dhe Metodi" - Shkup 2020, fq. 9-16.

[5] Ndaj mendimin se përcaktimi për termin "*delikuencë e të miturve*", që paraqet lloj sjelljeje jonormale, antimorale, antisociale, antiligjore, është më i saktë dhe më kuptimplotë nga termat e tjerë, që përmenden aty-këtu në literaturën profesionale, si: sjellje kriminale, kriminalitet i të miturve, shkelësit e mitur, huliganë etj. Sidomos për dy termat e parë, kohëve të fundit edhe studiuesit dhe shkencëtarët që merrem me fushën e kriminologjisë kërkojnë që gjatë përdorimit të termave "*delikuencë e të miturve*" dhe "*kriminaliteti i të miturve*" të bëhet një distinkcion dhe të kihet kujdes gjatë përdorimit të tyre, ngase nuk është e njëjta

Siç thuhet në literaturën profesionale kriminologjike se rrethi familjar, e në përgjithësi ambienti familjar, përcakton orientimet e para, jep udhëzime morale, si dhe në të fitohen njohuri të para për veten e për jetën, në përgjithësi[6].

Periudha e edukimit të një fëmije në Islam fillon që nga lindja, ndërsa edukimi e arsimimi sistemik fillon kur fëmija arrin periudhën e gjykimit të shëndoshë[7], që është mosha midis moshës[8] gjashtë dhe shtatë vjeç[9]. Natyrisht, nuk ekziston asgjë që

---

dukuri. "*Delikuenca e të miturve*" duhet dalluar nga "*kriminaliteti i të miturve*", sepse delikuenca e të miturve, përveç veprave penale/kriminale, përfshihen edhe dukuritë socio-patologjike si: alkoolizmi, varësia nga droga, bredhja etj., ndërsa kriminaliteti i të miturve merret vetëm me krimin. Pra, thënë në mënyrë përmbledhëse, delikuenca përfshin të gjitha llojet e sjelljeve asociale. Një punim i shkëlqyeshëm, ku sqarohen dallimet e termave që u atribuohen kategorive të këtilla të personave nën moshën madhore, është ai i mr. Ebru Ibish, "Криминолошки и казнено-правни аспекти на малолетничката деликвенција во Република Македонија" (Disertacion doktorature – i pabotuar), Fakulteti Juridik "Justiniani i Parë", Universiteti "Shën Kirili dhe Metodi" - Shkup 2020, fq. 9-16.

[6] Ragip Halili, *Kriminologjia*, bot. 6, Prishtinë: "XHAD", Prishtinë 2008, fq. 276.

[7] Madje, disa ekspertë theksojnë se edukimi i një fëmije fillon që kur ai është i mitur, kur fëmija mbush muajin e gjashtë, piriudhë kjo kur fillon të kuptojë dhe të pranojë kuptimin e fjalës JO. Prandaj, është një moment ky i mirë që të fillohen t'i vendosen kufij për atë se çka është e drejtën dhe çka e gabuarën, në mënyrë që kjo të reflektohet më vonë në veprimet dhe fjalët e tij, shih artikullin e Angela Oswalt, "Child Development & Parenting: Infants (0-2)", publikuar në www.gracepointwellness.org, vizituar më datë 29.12.2021.

[8] Aristoteli kishte teorinë e tij rreth zhvillimit dhe edukimit të fëmijëve. Ai ishte i pari që e bëri periodizimin e zhvillimit të fëmijës, i cili përmban tri periudha: e para zgjat deri në vitin e 7-të, e dyta nga viti i 7-të. vjet deri në pubertet, dhe i treti nga pubertet deri në moshën 21-vjeçare. Aristoteli një pjesë të mendimeve të tij i kushtoi vëmendje të veçantë zhvillimit pubertetit ... ku disa psikolog e përshkruajnë periudhën nga fundi i moshës, gjashtë gjegjësisht fillimi i moshës shtatëvjeçare, të cilën e emërtojnë "*fëmijëria e mesme*", që përndryshe Eriksoni do ta quante stadi i zhvillimit të "*përgjegjësisë përballë inferioritetit*", gjegjësisht psikologu i shquar Vigotski do ta emërtonte këtë stadium të zhvillimit si "*periudha e mësimit*", shih për këto dhe problematika që ndërlidhen me zhvillimin e fëmijës librin *Razvojna psihologija I-baziçna literatura,* Departamenti i Psikologjisë, Universiteti Singidunum, Beograd & Universiteti Sigmund Frojd-Vien, fq. 3-49, publikuar në https://pefja.kg.ac.rs/ preuzimanje/ Materijali _za_ nastavu/ Razvojna%20psihologija/Razvojna_ psihologija. pdf, vizituar më datë 27.12.2021.

mund ta pengojë që fillimi i edukimit të fëmijë të jetë edhe më i hershëm, nëse konstatohet se është e arsyeshme dhe në interesin e fëmijës[10].

Shumë studiues myslimanë, përfshirë el-Gazalin dhe të tjerë, besojnë se ajo që mësohet në fëmijëri është më e vazhdueshme dhe se ajo është baza për atë që do të vijë më vonë[11]. Prandaj, edukimi i fëmijëve duhet të fillojë në një moshë të hershme të jetës së tyre, gjë që tregohet nga tradita se të mësuarit (edukimi) në fëmijëri duhet të jetë këmbëngulës, ngase të mësuarit (edukimi) në fëmijëri është sikur të shkruash në gur[12]. Dijetari dhe padagogu islam ez-Zernuxhi[13], njëlloj sikurse edhe Ibni Xhevzi[14], do të thoshte se koha më e përshtatshme e jetës për të mësuar dhe arsimuar është rinia e hershme.

---

[9] Krahaso këtë qendrim me urtësinë hyjnore të përcjellë nga goja profetike ku thotë "*Mësoni (edukoni) fëmijët tuaj për namaz në moshë shtatë vjeç ...*".

[10] Ibni Xhevzi mendon se mosha pesëvjeçare është periudha kur perceptimi i shëndoshë për të mësuar, siç ceka Kuranin, fikhun (të drejtën islame) dhe të dëgjuarit e traditës profetike (hadithit) ... që pikërisht për këtë duhet kushtuar kujdes i shtuar dhe vëmendje që fëmija në këtë moshë të përqendrohet në të memorizuarit, e konkretisht siç thotë ai, të memorizuarit e Kuranit, shih Ibni Xhevzi, *Sajdul khatir*, Mektebetul ilmije ve darul baz li tibaa ve neshr, Bejrut (pa vit bot.) fq. 177 dhe 244.

[11] Mbi konceptin e edukimit, sferat dhe metodologjinë mbi teorinë e mendimit pedagogjik tek imam Gazaliu, dhe shumë problematika të tjera që ndërlidhen me çështjen edukimit, shih një studim të mrekullueshëm mbi konceptin pedagogjiko-edukativ tek Imam Gazali të autorit Ejub Dekhalella, *et-Terbijel islamije indel imam Gazali*, Mektebetul asrije, bot. 1, Bejrut, 1996, fq. 95-149.

[12] Artikulli i Ibni Xhevzit, "Tenbihu en-naim ala mevasimil umr" në librin Grup autorësh, *et-Tuhfetul behije ve taref esh-shehije*, Darul afak, bot. 1, Bejrut 1981, fq. 85.

[13] Një libër jashtëzakonisht i mrekullueshëm që flet për çështjen e mësimit të mësuarit, mënyrën dhe vlerën e mësimit të pedagogut të madh islam Burhanul Islam ez-Zernuxhi, *Telaimul mutealim tarik et-tealum*, Mektebel islamije, bot.1, Bejrut 1981.

[14] Ibni Xhevzi, *Sajdul khatir*, Mektebetul ilmije ve darul baz li tibaa ve neshr, Bejrut (pa vit bot.), fq. 244.

2. FAMILJA, FAKTOR I RËNDËSISHËM I NDËRTIMIT TË PERSONALITETIT TË FËMIJËS

Familja është bashkësia e parë njerëzore që siguron lehtësira edukimi dhe shoqërimi dhe ku ndërtohen tiparet e para të karakterit të një personaliteti të ri. Familja, si një nga institucionet dhe bartëset kyç për edukim të fëmijëve, ka pësuar ndryshime të mëdha. Krizat sociale, shpirtërore, etike, kulturore dhe ekonomike manifestohen gjithandej në shoqëri, e më së shumti e pëson familja, e për rrjedhojë e pësojnë fëmijët të cilët me sjelljet e tyre delikuente dhe antisociale paraqesin shqetësim për mbarë shoqëinë.[15] Të theksojmë se delikuenca, në literaturën profesionale, mbase me plot të drejtë shpesh përkufizohet edhe si një "*sëmundje sociale*", kjo sepse "*delikuent*" konsiderohen personat që nuk jetojnë në përputhje me normat morale dhe pozitive të shtetit të caktuar dhe pikërisht për këtë arsye shpesh ata ndodhen në konflikt me ligjin, që vërtet kjo gjendje paraqet rezik potencial që në të ardhmen i riu "*delikuent*" të jetë një kriminel, përmasat e rezikut të sjelljeve të tij të munden të shkaktojnë pasoja marramendëse.

Krizat e konceptimit dhe të kuptuarit e jetës bashkëshortore dhe familjare po prekin më së shumti familjen, sepse familja, si "bërthama thelbësore e shoqërisë", është më e ekspozuar ndaj ndryshimeve. Pothuajse çdo dekadë e epokës postmoderne bën ndryshime të mëdha në kuptimin, konceptimitn, veçanërisht në jetën martesore dhe familjare.

[15] Emilija Petrova Gjorgjevaa , Snezana Kirova, "Family Structure and Behavior Disorders in Students in Primary Education in Macedonia", publikuar në http://eprints.ugd.edu.mk/11206/1/2466-5917-1-PB.pdf, vizituar më datë 24.12.202.

Kur flasim për familjen, martesën, lumturinë prindërore, por edhe konfliktin familjar, çështja e edukimit është veçanërisht e theksuar[16]. Natyrisht, nuk ka ndonjë recetë perfekte për një martesë të lumtur dhe për rritjen e fëmijëve si duhet, por njohja në këto fusha mund t'u ndihmojë bashkëshortëve për të bërë një martesë të lumtur dhe, në këtë mënyrë, t'i rrisin fëmijët dhe t'i udhëzojnë ata në rrugën e duhur, e cila ndërtohet me lumturi, vëmendje, mirëkuptim dhe dashuri, e që të gjitha këto bëjnë që fëmija të mos merret me aktivitete të dhunshme kriminale e me kriminalitet, në përgjithësi. Martesa është një nga institucionet më të rëndësishme të jetës, por sot të kuptuarit e martesës dallon shumë nga kuptimi martesës së dikurshme. Gjithashtu, fëmijët e sotëm (që ne i quajmë modernë) janë të ndryshëm nga bashkëmoshatarët e tyre disa dekada më parë. Fëmijët janë më të avancuar në aspektin intelektual, por edhe fizikisht. Ata kërkojnë vendin e tyre në familje e shoqëri dhe gjithnë përpiqen për pavarësi, barazi dhe autonomi.

S'do mend se dëmi i lënies pas dore i edukimit të fëmijëve do të pësohet nga prindërit, gjiri familjar dhe e tërë shoqëria. Sjelljet e pahijshme të fëmijëve në të shumtën e rasteve ndodhin

[16] Në një ambient ku personi është dësmitar i dhunës familjare, s'do mend se kjo situatë reflekton në rritjen e problemeve të sjelljes te fëmijët, e me këtë edukimi i tyre do të ishte i mangët. Studimet e kryera në këtë fushë tregojnë se në masë të madhe në ambientet e familjeve ku ushtrohet dhunë ndaj nënave, evident është ushtrimi i dhunës edhe ndaj fëmijëve, e që të njëjtën e bën të mos jetë në kapacitetin e duhur që ajo të merret me edukimin e fëmijëve. Shih më hollësisht Heather A. Turner dhe të tjerë, "Family structure, victimization and child mental health in nationally representative sample", Social science & Medicine 87(2013)39-51, publikuar në https://stepfamily.org. au/wp-content/uploads /2017/07/Family-Structure-and-victimisation.pdf., vizituar më datë 28.12.2021.

për shkak të prindërve të tyre[17], mes të tjerash për shkak të neglizhencës së marrjes me edukimin e fëmijëve të tyre[18].

Ne duhet të shohim familjen, martesën, prindërit dhe edukimin e vetvetes nëpërmjet prizmit të besimit, që është një bazë e mirë që na ndihmon të krijojmë marrëdhënie të mira në familje. Besimi nuk është vetëm një rrugë individuale e shpëtimit, por edhe një rrugë shpëtimi në bashkësinë e besimtarëve, e cila domosdoshmërisht arrihet nëpërmjet marrëdhënieve me të tjerët. Përmbajtja thelbësore dhe mesazhet e besimit islam lidhen drejtpërdrejt me promovimin e marrëdhënieve ndërnjerëzore dhe shoqërinë. Mësimi bashkëpunues në edukimin fetar islam mbështetet gjithashtu në krijimin e një klime të mirë sociale në shoqëri, me ç'rast mund të shfrytëzojnë njohuri dhe aftësi nga fushat e psikologjisë dhe pedagogjisë. Edukimi shoqëror nuk

[17] Edukimi i duhur i fëmijëve është përgjegjësia kryesore e prindërve, sepse vlerat që u jepen fëmijëve dhe llojit të trajnimit që marrin nga prindërit e tyre në masë të madhe përcaktojnë stilin e tyre të ardhshëm të jetës. Prindërit u ndihmojnë fëmijëve të tyre të krijojnë qëndrime të caktuara të sjelljes dhe se kur vendosen këto qëndrime janë të vështira për t'u ndryshuar ose larguar. Prindërit që miratojnë qëndrimet dhe sjelljet antisociale te fëmijët e tyre, ata i inkurajojnë qëndrimet e tilla për të vazhduar në moshë madhore, shih më hollësisht Chaffin, M., et al. (2004) "Parent-Child Interaction Therapy with Physically Abusive Parents: Efficacy for Reducing Future Abuse Reports". Journal of Consulting and Clinical Psychology, 72, 500-510, publikuar në https://pdfs.semanticscholar. org/bac7/ a9089a9001c4da90d7222369faf6d7494697.pdf., vizituar më 23.12.2021.

[18] Prindërit, si të thuash, për fëmijën, pos të tjerash, janë edhe edukatorë që duhet qenë më idealë në syrin e tij, siç do të thoshte dijetari islam A. Ulvani, kur flet për pasjen e një modeli të mirë, ngase prindërit tek ata kanë efekte të mëdha me arsyetimin se ata ndikojnë, pos në formimin psikologjik të tij, edhe në formimin shoqëror, që është e një rëndësie të veçantë. Ai i imiton ata dhe koncepton se si duhet të jetë morali i një personi. Në një situatë të këtillë, fëmija përpiqet t'i ketë ndjenjat e prindit, si fizikun e jashtëm, po ashtu dhe sjelljet e tij, pa u thelluar në saktësinë e të kuptuarit të veprimeve dhe sjelljeve. Pikërisht për një arsye të këtillë, të pasurit një modeli që kopjon luan një rol në drejtim të të qenët fëmija i mirë ose delikuent, që rezulton se prindi është një faktor kryesor në këtë rast. Shih për këtë: Abdullah Nasih Ulvani, *Terbijetul evlad fil islam*, bot. 11, Daru selam li tibaa ve neshr ve tevzi, vëll. 2, Kairo 1992, fq. 607-632.

kufizohet në një bashkësi ose grup të vogël, përkundrazi depërton në ndjenjën e tjetrit në përgjithësi, dhe shtrihet në të gjitha marrëdhëniet njerëzore, përfshirë edhe atë në nivelin makro-shoqëror, dhe veçanërisht në marrëdhëniet me të dobëtit dhe nevojtarët.

3. BASHKËRENDIMI I VEPRIMTRISË EDUKATIVO-ARSIMORE MES FAMILJES DHE SHKOLLËS DHE DIMENSIONI FETAR NË EDUKIMIN E FËMIJËS

Të gjitha sfidat me të cilat përballen familjet imponojnë nevojën e mbështetjes së larmishme sociale ndaj njerëzve. Prindërit janë përgjegjës për edukimin e fëmijës, por shteti, gjithashtu, nëpërmjet institucioneve arsimore duhet t'i mbështesë prindërit në edukimin e fëmijëve dhe ndërtimin e një familje të shëndoshë. Vetëm familja e shëndoshë do të konrtibuojë që niveli i delikuencës së të miturve të jetë i ulët.

Kështu, institucionet arsimore, veçanërisht shkollat, duhet të ofrojnë opsione të ndryshme të komunikimit dhe mbështetjes për prindërit, duke krijuar kështu një hapësirë bashkëpunimi. Duke pasur parasysh strukturat e ndryshme të familjeve në punën me fëmijët, është e nevojshme që të gjitha llojet e familjeve të trajtohen si të barabarta dhe në punën me fëmijët të theksohen ndryshimet që ekzistojnë mes nesh dhe t'i interpretojmë ato si pasuri. Gjithashtu, të gjithë anëtarët e familjes duhet të përfshihen në bashkëpunimin e familjeve dhe institucioneve arsimore, veçanërisht për fëmijët jetimë, në mënyrë që fëmijët të mos ndihen keq.

Edukimi në përgjithësi, e veçanërisht ai islam, karakterizohet nga një sërë tiparesh të sistemit bashkëkohor të

edukimit, shikuar nga një vështrim gjithëpërfshirës i arsimit si proces dhe rezultat në të njëjtën kohë. Edukimi islam, në përgjithësi, nënkupton arritjen graduale të përsosmërisë njerëzore. Përpjekja për të arritur përsosmërinë njerëzore justifikohet me fjalët e Allahut të Madhëruar: "**Ju jeni njerëzit më të mirë që keni dalë ndonjëherë ...**"[19] siç është edhe fakti që Islami është fe e fundit e shpallur dhe në të njëjtën kohë feja më e plotë dhe më e përsosur.

Edukimi është aq i vjetër sa njeriu dhe roli i tij është një nga "punët" më të vjetra që nga ekzistenca e njerëzimit. Feja islame i njeh fëmijës të gjitha të drejtat që nga lindja, përkatësisht ardhja në këtë botë, madje edhe të drejtën e trashëgimisë sikur edhe të rriturit. Edukimi i fëmijës është domosdoshmëri për çdo familje islame, madje islami i detyron kujdestarët në respektimin e të drejtave të fëmijëve, në mbrojtjen dhe edukimin e tyre, edhe nëse fëmija është i birësuar ose i lindur jashtë martese, sepse Islami insiston në sigurimin e strehimit për fëmijë të tillë, edukimin dhe bamirësinë derisa të rritet.

Islami kërkon që prindërit t'i trajtojnë fëmijët e tyre në mënyrë të drejtë dhe të barabartë, pa bërë dallime mes tyre[20]. Parimet islame vënë në spikamë detyrimin e edukimit dhe respektimit të fëmijës, ndalon shpërfilljen dhe keqtrajtimin vetëm sepse është fëmijë. Fëmija duhet të trajtohet me mirësi dhe

[19] Ali Imran, 110.

[20] Në mënyrë eksplicite këtë e thotë Profeti i Zotit Muhamedi a.a. (paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të) "***Keni frikë nga Zoti dhe veproni drejt mes fëmijëve tuaj***", hadithin e regjistron Ebu Davudi në koleksionin e tij në "Librin mbi namazin", e në lidhje me të drejtën e fëmijëve dhe nxitjen e prindërve për t'i edukuar ata shih ku përfshihet edhe ky hadith, librin e Ubejde ed-Darir, *Nuz'hetu nadhirin fil akhba vel athar anil enbija salihin*, Darul kutubul el-ilmije, Bejrut 2008, fq. 395-7.

dashamirësi.. I Dërguari i Allahut, Muhamedi a.s., i trajtonte fëmijët me mirësi dhe shoqërohej me ta në mënyrë që zemrat e tyre të ndiejnë gëzim dhe ai të buzëqeshë dhe t'i takojë ata me gëzim. Komunikimi në relacionin prindër-fëmijë bazohet si për fëmijët, po ashtu edhe për të dhe të rriturit.

Me të mësuarit fëmijës fenë, arrihet në një mënyrë të lehtë lidhja e vetes së tij me diçka të përgjithshme e të përjetshme, me ç'rast fëmija krijon një kuptim të thellë për ekzistencën, në përgjithësi[21].

Kështu, fëmija me sukses dhe thellësisht mëson për të mirën, të keqen, për shpërblimin e ndëshkimin. Kur dihet fakti që faza e jetës së të miturit shoqërohet me ndryshime të thella psikologjike e fiziologjike që çojnë në një gjendje të atillë tek i mituri që, në parim, karakterizohen me rezistencë më të dobët ndaj ndikimeve të jashtme dhe stimujve për sjellje negative dhe të ndaluara[22].

4. ARSIMI

Arsimi është baza e zhvillimit të një shoqërie të shëndoshë. Gjithmonë duhet pasur parasysh moshën dhe zhvillimin e fëmijës për të parë se sa mund të përvetësojë njohuri. Mbingarkesa në procesin arsimor është e dëmshme për fëmijët (nxënësin),

---

[21] Në shumë studime të zhvilluara ka rezultuar se pjesëmarrja e shpeshtë në aktivitete fetare mund t'u ndihmojë adoleshentëve të mësojnë vlera që u japin atyre një ndjenjë më të madhe ndjeshmërie ndaj të tjerëve, duke ulur kështu gjasat për të kryer veprime që dëmtojnë njerëzit e tjerë. Shih më hollësisht: Byron R. Johnson, "The role of religious institutions in responding to crime and delinquency", në Peter B. Clarke (red.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, September 2009, Oxford Handbook Online, fq. 982.

[22] Зоран Сулејманов, *Криминална политика*, Фридрих ебер штифтунг/Instituti për hulumtime sociologjike dhe politiko-juridike, Shkup 2001, fq. 367.

veçanërisht më të riun, sepse një fëmijë që vuan nga dhuna dhe egërsia në procesin e edukimit, humb durimin dhe vendosmërinë e tij dhe bëhet dembel dhe i prirur për të gënjyer, shtiret duke keqinterpretuar fjalët. Të gjitha këto i bën nga frika e një qëndrimi të tillë ndaj atij. Shpeshherë kjo sjellje bëhet zakon dhe ves i karakterit të tij, fëmija heq dorë nga virtytet dhe cilësitë dhe merr veti të këqija.

Të gjithë pedagogët myslimanë, nga ana tjetër, pajtohen se duhet lavdëruar dhe inkurajuar fëmijën për punën që bën. Në lidhje me këtë, dijetari dhe mendimtari i madh islam, i cili pati ndikim edhe te njëra nga figurat më kruciale të mendimtarëve, dijetarëve e pedagogëve të mëdhenj islamë ebu Hamid el-Gazali, Ibën Miskevejh thotë se fëmija duhet të lavdërohet për çdo cilësi të bukur që shfaq dhe çdo vepër të mirë që bën[23].

Edukimi islam karakterizohet nga një natyrë graduale dhe harmonike e zhvillimit njerëzor. Dhe vetë rregullat e shumta islame nga të cilat janë mësuar myslimanët e parë u shpallën gradualisht. Edukimi gradual i kushton rëndësi zhvillimit të trupit në vitet e para të jetës. Pastaj, vijon një epokë e gjykimit të shëndoshë kur fëmija fillon të rritet dhe të edukohet sistematikisht, dhe së fundmi mosha e pjekurisë, kur personi merr përgjegjësi, detyrime dhe rol të plotë në shoqëri, dhe mbart pasojat për veprimeve të tij. Kështu, Ibën Halduni dallon tri periudha në procesin e edukimit. Periudha e parë karakterizohet nga gjërat e përgjithshme, e dyta në detajet dhe e treta përfshin trajtimin e asaj që është më pak e qartë në shkencë, dhe që ka sjellë

[23] Ebu Ali Ahmed Muhamed bin Jakup Meskevejhi, *Tehdhibul akhlak ve tethirual earak*, Mekte thekafe dinije, bot. 1, Kairo (pa vit bot.), fq. 69.

mosmarrëveshja midis studiuesve[24]. Është shumë e rëndësishme që mësuesit (njëlloj sikurse edhe prindërit) duhet të punojnë me fëmijët, e që patjetër që nevojitet të njohin natyrën dhe mentalitetin e secilit fëmijë dhe të jenë të vetëdijshëm, që fëmijët ndryshojnë nga njëri-tjetri në predispozitat e tyre, sepse kjo do t'i ndihmojë atij të krijojë një marrëdhënie të duhur me ta. Vetëm mësim gradual (ashtu siç edhe Kurani zbriti gruadualisht) i fëmijëve dhe lëvizja nga më e lehta tek ajo më e vështira do të ishte efektive dhe me më shumë efikasitet. Kjo mënyrë do të prodhojë efektin pozitiv që fëmijët të jenë larg sjelljeve asociale dhe delikuente.

Prandaj, do të ishte detyrim i parë i mësuesve të mësojnë fëmijën atë që ai ose ajo do të jetë në gjendje të kuptojë, pasi temat e vështira mund ta ngatërrojnë dhe shpërqendrojnë atë nga mësimi, e nuk do të ketë asnjë rezultat, pos humbje kohe dhe shkaktim të pasojave, mbase në shëndetit fizik e mental[25]. Prandaj, (edukimi) arsimi i fëmijes duhet të mbështetet në zhvillimin e trupit të tij në mënyrë që ta formësojë dhe ta forcojë atë[26]. Edukimi (arsimi) sistematik (i organizuar) duhet të fillojë kur një fëmijë arrin moshën e gjykimit të shëndoshë[27].

---

[24] Një analizë të mrekullueshme që i ka bërë librit të Ibën Haldunit "el-Mukaddime" në një artikull studiuesi Hashim Abdul Kadir el-Bekhir Ahmed, "Arau et-terbevije ve tealimije inde ibn Khaldun bejnel asale veu hadathe: dirase tetbikije ala kitab el-Mukaddime", vol. 2, nr. 1, shkurt 2021, fq. 134, publikuan në https://sudorj.co m/wp-content/uploads/2021/01/16MA.pdf, vizituar më datë 23.12.2021.

[25] Këtë vështrim të Ibni Xhevzit e regjistron dr. Remzije el-Garib, *et-Teal-lum*, Metebe anglo misrije, bot. 6, Kairo 1978, fq. 134.

[26] Ibni Xhevzi, *el-Lataif ve tibbu ruhi*, Mektebetul kahire, Kairo (pa vit bot.), fq. 134

[27] Nga libra të shumtë islamë, një libër i mrekullueshëm që ka përgatitur një studiues islam i kohës, si një përpjekje për të shtruar e diskutuar çështje dhe problematika të ndryshme, që ndërlidhen me edukimin e fëmijëve të kësaj kohe (që do t'i quaja "fëmijë të trazicionit dhe tranformimit"), si duhet trajtuar dhe zgjidhur problemet e trashëguara dhe këto "moderne", ku në mënyrë

CONCLUSIONS

The family is supportive and responsible for raising and educating children, and not only, but also contributes to reducing child delinquency cases. The early years of man are the most important, then it can be freely said that those years are crucial perhaps for the development of all mankind.

It is the most intense period in the child's development when he learns more and develops cognitive skills.

Among other factors, the family is what influences the development of the child in terms of his maturity towards being responsible and sensitive.

The family is a divine institution. According to Islam, it has to enable the child to develop a normal life and prepare him for worthy members of society.

Education and training (upbringing and education), in addition to school and mosque, the family is also involved, is a process during which the fulfillment of the set objectives can be achieved, including preventing children and juveniles from engaging in delinquent actions and criminal activities. Only by acting on the principles of proper organization of this process, as well as methods and forms of educational work, the results would be very satisfactory.

---

gjithpërfshirëse ka përmbledhur dhe ka analizuar pothuajse hadithet dhe ajetet që pasqyrojnë metodat, format dhe mënyrat e edukimit dhe arsimit të mirëfilltë islam. Shih: Seham Khudr, *Terbijetul elvlad,* Mexhmua nejlul arabi, Kairo 2020.

LITERATURA E KONSULTUAR

Ahmed, Hashim Abdul Kadir el-Bekhir, "Arau et-terbevije ve tealimije inde ibn Khaldun bejnel asale vel hadathe: Dirase tetbikije ala kitab el-Mukaddime", vol. 2, nr. 1, Shkurt 2021, fq. 134, publikuan në https://sudorj.com/wp-content /uploads/ 2021/ 01/16MA.pdf, vizituar me datë 23.12.2021.

Dekhalella, Ejub, et-Terbijel islamije indel imam Gazali, Mektebetul asrije, bot. 1, Bejrut, 1996.

ed-Darir, Ubejde, Nuzhetu nadhirin fil akhba vel athar anil embija salihin, Darul kutubul el-ilmije, Bejrut 2008.

el-Garib, dr. Remzije, et-Teal-lum, Metebe anglo misrije, bot. 6, Kairo 1978.

ez-Zernuxhi, Burhanul Islam, Telaimul mutealim tarik et-tealum, Mektebel islamije, bot.1, Bejrut 1981.

Grup autorësh, et-Tuhfetul behije ve taref esh-shehije, Darul afak, bot. 1, Bejrut 1981.

Gjorgjevaa, Emilija Petrova, Snezana Kirova, "Family Structure and Behavior Disorders in Students in Primary Education in Macedonia", publikuar në http://eprints.ugd.edu.mk/11206/ 1/2466-5917-1-PB.pdf, vizituar më datë 24.12.2021.

Ibni Xhevzi, Sajdul khatir, Mektebetul ilmije ve darul baz li tibaa ve neshr, Bejrut (pa vit bot.).

Ibni Xhevzi, el-Lataif ve tibbu ruhi, Mektebetul kahire, Kairo (pa vit bot.).

Khudr, Seham, Terbijetul elvlad, Mexhmua nejlul arabi, Kairo 2020.

Halili, Ragip, Kriminologjia, bot.6, Prishtinë: "XHAD", Prishtinë 2008.

Meskevejhi, Ebu Ali Ahmed Muhamed bin Jakup, Tehdhibul akhlak ve tethirual earak, Mekte thekafe dinije, bot. 1, Kairo (pa vit bot.).

Mondal, Puja, "Family: The Meaning, Features, Types and Functions", publikuar në www.yourarticlelibrary.com/family/ family-the-meaning-features-types-and-functions-5230-wor ds/8588, vizituar më 23.12.2021.

Oswalt, Angela, "Child Development & Parenting: Infants (0-2)", publikuar në www.gracepointwellness.org, vizituar me datë 29.12.2021.

Razvojna psihologija I - baziçna literatura, Departamenti i psikologjisë, Universiteti Singidunum, Beograd & Universiteti Sigmund Frojd-Vien, fq. 3-49, publikuar në https://pefja.k g.ac.rs/ preuzimanje/Materijali_za_nastavu/ Razvojna%20 psihologija/ Razvojna_psiho logija.pdf, vizituar me datë 27.12.2021.

Сулејманов, Зоран, Криминална политика, Фридрих ебер штифтунг / Instituti për hulumtime sociologjike dhe politiko juridike, Shkup 2001.

Ulvani, Abdulla Nasih, Terbijetul evlad fil islam, bot. 11, Daru selam li tioba ve neshr ve tevzi, , bl. 2, Kairo 1992.

Wall, Richard, Tamara K. Hareven and Josef Ehmer (red.), Family histori revisited-compa rative perspective, University of Deleware press& Associated University Presses, Londër 2001.

Chaffin, M., et al. (2004) "Parent-Child Interaction Therapy with Physically Abusive Parents: Efficacy for Reducing Future Abuse

Reports". Journal of Consulting and Clinical Psy ch ology, 72, 500-510, publikuar në https://pdfs.semanticscholar.org/bac7/ a9089a 9001c4da90d722 2369faf6d 7494697.pdf., vizituar më 23.12.2021.

Xhemil Raid Ak-kash & Mundhir Arafat Zejtun (red.), el-Usrel muslime fi dhil-li et-tegajjurat el-muasire, Mehad el-alemi lil fikril islami, bot. 1, Virxhinija 2015.

Punim profesional / Professional paper
Gjuhë arabe / Arabic language

Muhamed Mustafi, PhD

UDC: 2-12:316.7

FEJA DHE SHPREHJET KULTUROR

Abstrakt

Shprehjet kulturore përfaqësojnë nivelin e individit dhe shoqërisë, dhe sa më i pasur të jetë individi, aq më të ngritur do të jenë shoqëria dhe individi. Nuk ka asnjë shprehje kulturore causa sui askund në botë, sepse askush nuk është i krijuar vetëm për shkak të gjuhës, por për të përcjellë idetë dhe mendimet tek të tjerët.

Të drejtat janë të ndryshme dhe kanë të bëjnë me fusha të ndryshme studimi, por, nëse ka ndikim të fesë në shprehjet e tyre, atëherë do të shohim qartë se në shprehjet e tyre kulturore ka një frymë specifike, që mund të thuhet se është fetare.

Feja ofron një gjuhë, që dallohet me tipare të ndryshme kosmopolite sepse dallohet nga frymëzimi, që i ofron njeriut dhe shoqërisë. Një ndërlidhje e tillë formon një kulturë të veçantë, e cila pasqyron mënyrën se si mendojmë. Nëpërmes një fjalori të tillë specifik, mund të konstatojmë nivelin e shprehjeve kulturore fetare dhe ndikimin fetar në shprehjet, që mund të jenë barometra të ulët, të mesëm apo të lartë të individit dhe shoqërisë.

Pra, bazuar nëshprehjet kulturore, kuptojmë nivelin e ndikimit të fesë dhe mënyrën e rezonimit mbi çështje të ndryshme shoqërore. Një gjuhë e tillë konfirmon sasinë e fjalëve të karakterizimit dhe zgjidhjes së problemeve të një gjuhe fetare, si dhe konfirmon mbështetjen në të menduarit fetare.

Fjalët kyqe: *Bejtexhinjtë, determinizmi, indeterminizmi, ndikimi, arabo-osman.*

THEOLOGY AND CULTURAL EXPRESSIONS

Abstract

Cultural expressions represent the level of the individual and society, and the richer the individual, the more elevated the society and the individual. There is no cultural expression causa sui anywhere in the world because no one has been created just because of the language but to convey the ideas and thoughts to others.

The rights are different and deal with different fields of study but, if there is the influence of theology on their expressions, then we will clearly see that in the culture of their language, there is a specific spirit that can be said to be theological.

Theology provides a language that is distinguished by different cosmopolitan traits because it is distinguished by the inspiration it offers to man and society. Such interconnection forms a special culture, which reflects the way we think. Through such specific vocabulary, we can ascertain the level of theological cultural expressions and the theological influence in expressions that are low, middle or high barometers of the individual and society.

So, based on cultural expressions, we understand the level of influence of theology and the way of resonating on various social issues. Such a language confirms the amount of words of a theological language characterization and problem solving, as well as confirms support in religious resonance.

Keywords: *Theology, expression, culture, influence, language, mass.*

FEJA DHE SHPREHJET KULTUROR

1. HYRJE

Feja, kultura dhe gjuha janë një element thelbësor i gjendjes njerëzore. Qindra studime kanë ekzaminuar se si besimet fetare e formojnë sociologjinë, psikologjinë dhe gjuhësinë e një individi. Në veçanti, hulumtimi ka hulumtuar se si feja e një individi (besimet fetare, emërtimi fetar, forca e përkushtimit fetar etj.) lidhet me besimet dhe sfondin e tyre kulturor gjuhësor. Ndërsa disa studiues kanë pohuar se feja është një pjesë thelbësore e kulturës gjuhësore të një individi, studiuesit e tjerë janë përqendruar më shumë në atë se si feja është një kulturë në vetvete. Dallimi kryesor është se si studiuesit konceptojnë dhe operacionalizojnë këto dy terma. Për më tepër, ndikimi i komunikimit në atë se si individët dhe komunitetet kuptojnë, konceptojnë dhe kalojnë besimet dhe praktikat fetare dhe kulturore e thelbësore për të kuptuar saktësisht se çfarë janë feja dhe kultura.

Ne, nëpërmes eksplorimit të marrëdhënieve midis fesë, kulturës dhe komunikimit, mund ta kuptojmë më së miri se si e formësojnë botën, në të cilën jetojmë,edhe ate duke e formuar vetë disiplinën e komunikimit. Për më tepër, ndërsa ballafaqohemi me këto marrëdhënie dhe terma, ne mund të shikojmë në të ardhmen dhe të kuptojmë se studimi i fesë, kulturës dhe komunikimit është i gjerë dhe i hapur.

2. KONCEPTI I RELIGJIONIT

Sipas disa dijetarëve, feja është përcaktuar në shumë mënyra të ndryshme. Megjithatë, duket se, në përgjithësi, nuk ka përkufizim të pranuar të fesë, duke marrë parasyshë natyrën e disiplinës, diversitetin e feve, diversitetin e përvojave fetare dhe diversitetin e origjinës fetare. Feja është si intonacioni nages ka një koncept të vështirë për t'u definuar. Megjithatë, shumë teologë, filozofë, psikologë, sociologë dhe studiues në përgjithësi e kanë përcaktuar fenë nga këndvështrime dhe konceptualizime të ndryshme. Kjo nënkupton që feja është përcaktuar në shumë mënyra dhe në një numër rastesh në përputhje me një shkollë të veçantë të mendimit ose disiplinës. Për shembull, qasjet shkencore të fesë shpesh janë zhvendosur ndërmjet përcaktimit të fesë në lidhje me funksionet e tij shoqërore ose psikologjike dhe përmbajtjet e saj të besimit. Fjala etimologjike "fe" rrjedh nga fjala latine 'religare' që do të thotë të "lidhësh prapa" ose "të ribindesh". Kjo nënkupton se feja etimologjikisht përfshin një proces të rikyçjes nëpërmjet adhurimit të një intimiteti të humbur ose të thyer ndërmjet Perëndisë dhe adhuruesve. Alternativa më pak e njohur dhe e përdorur mbi origjinën etimologjike të fesë është fjala latine "relegere" që nënkupton "sërish për të lexuar" [28].

Nëse specifikimet kulturore, si individualizmi dhe kolektivizmi, i atribohen fesë, përkufizimet e propozuara dhe funksionet e religjionit përputhen me definicionet e kulturës. Për shembull, studiuesit shpesh kombinojnë identifikimin fetar (hebraik, të krishterë, musliman, etj.) Me dimensionet kulturore, si individualizmi/kolektivizmi për të kuptuar dhe krahasuar

[28] Steward Harrison Oppong, 2013, Religion and identity, American International Journal of Contemporary Research, Center for Promoting Ideas, USA , Vol. 3 No. 6, June, p. 11.

dallimet kulturore. Kombinime të tilla për krahasim dhe qëllime analitike tregojnë se si feja dhe identifikimi fetar në veçanti shpesh janë të zbritura në një ndryshore të mikro-nivelit, kur në të vërtetë marrëdhënia e vërtetë midis fesë dhe kulturës së individit është e pandashme. [29]

Ndërlidhja në mes gjuhës dhe fesë është aq e dukshme në të gjithë botën sa që ne nuk mund ta injorojë atë. Bota moderne e sotme, përveç kompleksitetit të saj dhe për shkak të larmisë së saj dhe marrëdhëniet intensive midis kulturave, vendeve dhe njerëzve të ndryshëm, duhet poashtu në mënyrë të veçantë, të merret edhe me marrëdhëniet e qëndrimeve dhe fesë në mes njerëzve dhe shoqërive.[30]

Përdorimi i nocionit se ka diçka që quhet kulturë gjuhësore nuk qëndron mbi premisën se është deterministe. Sipas Whorfianit, strukturat gjuhësore përcaktojnë mënyrat e të menduarit.

Tani duhet të jetë e qartë se doktrina themelore e këtij studimi është se politika gjuhësore, në fund të fundit, bazohet në kulturën gjuhësore, që është kodeks i sjelljeve, supozimeve, formateve kulturore, paragjykimeve, sistemeve të besimit popullor, qëndrimeve, stereotipeve, mënyrave të menduarit mbi

[29] Stephen M. Croucher, Cheng Zeng, Diyako Rahmani, and Mélodine Sommier, 2017, Subject: Communication Theory, Communication and Culture, Online Publication Date, January 2017, Doi:10.1093/acrefore/9780190228613.013.166 Oxford Research Encyclopedias, Communication.

[30] Ali Rahimi, 2018, *Language and Religion; Linguistic Religion or Religious Language*.Availablefrom:https://www.researchgate.net/publication/283723882_Language_and_Religion_Linguistic_Religion_or_Religious_Language [accessed Sep 28 2018], Bankok University, p. 1

gjuhën dhe rrethanave fetaro-historike të lidhura me një gjuhë të caktuar.[31]

Studimi se si përdoret gjuha dhe se si anëtarët e kulturës marrin dhe shfaqin njohuri për përdorimin, janë trajtuar në mënyra të ndryshme nga filozofët, antropologët, sociolinguistët, sociopsikologët e kështu me radhë. Megjithatë, në këto qasje mbi kulturën e gjuhës, vërejmë se të gjithë pranojnë se studimi formal i kodeve gjuhësore është i nevojshëm, por jo edhe i mjaftueshëm për të kuptuar se si njerëzit komunikojnë.[32]

Për më tepër, duke lëvizur përtej njohurive ekzistuese të interkoneksionit në mes fesë dhe kulturës, ky studim tregon se gjuha luan një rol të rëndësishëm në zhvillimin e identitetit fetar të të rinjve, që vijnë nga vendet multikulturore, multifetare dhe shumëgjuhësore. [33]

3. GJUHA FETARE

'Gjuhë fetare' mund të quhet gjuha, e cila përdoret vazhdimisht me fenë ose brenda një fushe fetare. Në këtë kuptim, 'gjuha fetare' është një lloj gjuhe "sidomos e rezervuar për aktivitete fetare dhe shumë pak përdoret për gjëra të tjera, përveç ndoshta si lëndë shkollore ose gjuhë letrare dhe shkencore" Por, edhe atëherë, gjuha fetare synon kryesisht të lejojë nxënësin, shkrimtarin ose dijetarin të marrë pjesë në ritet fetare. Një shembull i studimit të 'gjuhës religjioze', në një kuptim të ngushtë,

[31] Harold F. Schiffman, 1996, Linguistic culture and language policy, Routledge, New York and London, p.5.
[32] Ibid., p. 7.
[33] Allison Skerrett, 2017, Literacy Research: Theory, Method, and Practice, Vol. 66, Section III: Valuing Diversity in Language and Identity in Research and Teaching, The Role of Language in Religious Identity Making: A Case of a Caribbean Chinese Youth, p. 338.

është analiza e David Crystalit për gjuhën liturgike nga perspektiva sociolinguistike.

Përveç përqëndrimit në tiparet (sociolinguistike) të 'gjuhës fetare' në kontekstin e praktikës fetare, domethënia disi mund të zgjerohet edhe të hulumtohet se si 'gjuha fetare' përdoret jashtë komunitetit të diskursit fetar dhe si filtron përmes bisedave gjuhësore, politike edhe llojeve të tjera të të folurit, në të cilat përdoret për të mbështetur objektivat jofetare. Në lidhje me këtë, bashkë-redaktorët Paul Chilton dhe Ruth Wodak, në revistën "Journal of Language and Politics" (Revista e Gjuhës dhe Politikës), i kushtojnë një pjesë të madhe analizës së kësaj çështjeje.

Chilton-i tregon se dimensionet e analizës së diskursit fetar mund të përfshijnë, për shembull, shfrytëzimin politik të gjuhës fetare. [34]

Fjalët janë, megjithatë, një mënyrë që bota të lidhet me Hyjnoren përmes lutjes dhe adhurimit. Për shumë njerëz, zhvillimi i një kuptimi më të madh të një feje shtrihet jo vetëm për të studiuar pikat teologjike dhe filozofike, por për të mësuar një gjuhë tjetër.

Ajo pohon se gjuha është e përfshirë thellë në një kuptim të fesë, dhe fjalët që rrjedhin formojnë një filozofi të tërë edhe mbi një term të vetëm. Për shembull, merrni fjalën barmitzvah. Kjo

[34] Jeroen Darquennes / Wim Vandenbussche Language and religion as a sociolinguistic field of study: some introductory notes , Sociolinguistica Internationales Jahrbuch für Europäische Soziolinguistik International Yearbook of European Sociolinguistics Annuaire International de la Sociolinguistique Européenne Herausgegeben von / edited by / édité par ULRICH AMMON r JEROEN DARQUENNES r SUE WRIGHT 25 Sprache und Religion Language and Religion Langue et Religion, De Gruyter, pg. 6-7.

fjalë do të thotë "biri i urdhërimit" dhe përdoret për t'iu referuar një djalit hebre, që vjen nga ceremonia e moshës.. Megjithatë, rrjedha "mitzvah" më vete ka kuptime më të thella, edhe ate duke iu referuar Urdhërimeve 613 të dhëna në Torah në malin biblik Sinai dhe shtatë urdhërat rabiniane, të cila u themeluan më vonë. Gjithashtu përdoret për t'iu referuar një vepre të mirë.

Nitza Spiro, drejtoreshë e shkollës "Ark Spiro", thotë se ajo ka parë një rritje të madhe në numrin e njerëzve, që dëshirojnë të mësojnë hebraishten biblike dhe moderne. Spiro argumenton se gjuha është thelbësore për identitetin hebre dhe elasticitetin e tij. "Librat nënkuptonin shpirtin tonë, shpresën tonë, pikëpamjen tonë për jetën, moralin tonë, aftësinë tonë për të diskutuar për çështje që janë më të larta se gjërat e përditshme të botës". Spiro poashtu thorë: "Pa atë [hebraishten] ju nuk keni mjete për të kuptuar se ç'është të jesh hebre"

Ashtu siç ka ndihmuar hebraishtja në ruajtjen e fesë dhe kulturës hebraike brez pas brezi, poashtu edhe trashëgimia intelektuale islame, ligjore dhe shoqërore është transmetuar me shekuj në gjuhën arabe. Prej muslimanëve nuk kërkohet vetëm që të recitojnë lutjet e përditshme në arabisht, por duhet të kenë mësuar një sasi minimale të Kuranit përmendësh për qëllime lutjeje dhe adhurimi.

Shafiur Rahman, imam në Londër, beson se mësimi i gjuhës do të ndihmonte në parandalimin e keqinterpretimeve të rrezikshme të librit të shenjtë. Në Kur'an ka pjesë, të cilat janë të hapura për interpretim, dhe studiuesit arabë kanë zhvilluar shkencat e gramatikës, sintaksës dhe retorikës, të cilat sigurojnë që pasuesit të mos nxjerrin nga Kurani kuptime jo korrekte.. Fjala

"xhihad", për shembull, shpesh përkthehet si "luftë e shenjtë", por në të vërtetë do të thotë "orvatje" ose "mbijetesë". [35]

Së dyti, gjuha dhe feja janë burime dhe forma themelore të identifikimit social, kulturor dhe politik. Ato janë mënyra për të identifikuar veten dhe të tjerët, duke interpretuar ngjashmërinë dhe ndryshimin, dhe duke emërtuar grupet themelore shoqërore. Gjuha dhe feja janë përsëri analoge me etninë dhe nacionalizmin në këtë aspekt dhe janë të ndërthurura me to. Gjuha, feja, ose të dyja përgjithësisht kuptohen si elementë qendrorë apo edhe përbërës të shumicës së identifikimeve etnike dhe kombëtare dhe shpesh shërbejnë si shënjues elementar , si amblema ose si ose simbole te identifikimeve diakritike. [36]

Arsyet për këtë gjenden në dallimet elementare midis gjuhës dhe fesë. Gjuha është një mjet i komunikimit; nuk është një strukturë e autoritetit dhe nuk ka përmbajtje të brendshme normative. Mbrojtësit e hipotezës së Sapirit dhe Whorfit se gjuha përbën mendimin, kulturën dhe pikëpamjet e botës, do të argumentonin me këtë karakterizim. Por mendimet e Whorfianismit janë diskreditуar prej kohësh, kështu që kjo do të ishte një argument vetëm në margjina. Secila gjuhë, që ka përmbajtje normative, është relativisht e dobët. Por feja (dhe sidomos feja publike) shpesh përfshin një grup normash autoritative, të detyrueshme dhe gjithëpërfshirëse. [37]

Motoja e Bashkimit Europjan është pikërisht "United in diversity", që sugjeron një ekuilibër të vështirë ndërmjet

[35] Matthew Jenkin, Divine words: what role does language learning play in religious practice, Mon 10 Nov 2014 10.51 GMT, The Guardian,
[36] Patricia Jeronimo, Language, 2013, Religion, and the Politics of Difference Rogers Brubaker, Nations and Nationalism 19 (2013), p. 5.
[37] Ibid. p. 25.

integrimit dhe autonomisë, por që, megjithatë, paraqitet me besim në diskursin zyrtar evropian si burim i origjinalitetit dhe si një çelës për suksesin e Bashkimit Europjan. Në vend që të synojë të jetë një kulturë e vetme, Evropa e BE-së paraqitet si një mozaik i kulturave të ndryshme - si një "kulturë e kulturave" - e kombinuar për të formuar një tërësi, që është më e madhe se shuma e pjesëve të saj. Kjo është arsyeja pse BE e konsideron veten të përshtatur veçanërisht për të ndërtuar ura midis kulturave të ndryshme dhe përse është e angazhuar për të nxitur dialogun ndërkulturor, brenda dhe jashtë kufijve. Një angazhim i cili është konfirmuar, p.sh. me përfshirjen e Komunitetit Europian në negociatat e Konventës së UNESCO-s mbi Mbrojtjen dhe Promovimin e Diversitetit të Shprehjeve Kulturore, të miratuar në vitin 2005, dhe nga vendimi i Parlamentit Europian dhe i Këshillit për të festuar vitin 2008 si Viti Europian i Dialogut Ndërkulturor. [38]

Duke pasur parasysh se toleranca ndaj dallimeve kulturore, etnike, fetare dhe gjuhësore, si dhe dialogu në mes qytetërimeve, konsiderohen thelbësore për paqen, mirëkuptimin dhe miqësinë midis individëve dhe njerëzve të kulturave dhe kombeve të ndryshme të botës, atëherë kuptojmë se manifestimet e paragjykimeve kulturore, intolerancës dhe ksenofobisë ndaj

38 This Article has been based on Article 6 of the Treaty on European Union and on Article 151(1) and (4) of the EC Treaty, now replaced by Article 167(1) and (4) of the Treaty on the Functioning of the European Union, concerning culture. Respect for cultural and linguistic diversity is now also laid down in Article 3(3) of the Treaty on European Union. The Article is also inspired by Declaration No 11 to the Final Act of the Amsterdam Treaty on the status of churches and nonconfessional organisations, now taken over in Article 17 of the Treaty on the Functioning of the European Union). European Union Agency for Fundamental rights

kulturave dhe feve të ndryshme prodhojnë urrejtje dhe dhunë mes popujve dhe kombeve në mbarë botën. [39]

4. TOLERANCA GJUHËSORE

Një nga dimensionet e shoqërisë multikulturore është zhvillimi i tolerancës gjuhësore. Politika e mësimit të gjuhës të Këshillit Evropian bazohet në konceptin e multilinguizmit individual. Ky koncept duhet të ndahet nga koncepti i multilinguizmit të rajoneve gjeografike (shoqëria). Multilinguizmi individual do të thotë tërësinë e gjuhëve që mund të përdoren nga një person. Gjithësia e gjuhëve përfshin gjuhën vendase ose të parë të një fëmije dhe të gjitha gjuhët e tjera të zotëruara nga ai person. Në Kornizën e Përbashkët Evropiane të Referencës për Gjuhët (2001), multilinguizmi është përcaktuar si një aftësi për të përdorur gjuhët për qëllime të komunikimit si dhe për të marrë pjesë në ndërveprimin ndërkulturor, ku një person, si një aktor social, posedon aftësi komunikimi në disa gjuhë dhe përvojë nga disa kultura. Kjo nuk është superpozicionimi apo kundërvënie e kompetencave të ndryshme, por një kompetencë komplekse, që mund të përdoret nga një person. Prandaj multilinguizmi nënkupton të gjithë repertoarin gjuhësor të një personi, duke përfshirë edhe gjuhën amë të tij / saj ose gjuhën e parë.. [40]

---

[39] Resolution adopted by the General Assembly. *[without reference to a Main Committee (A/60/L.10 and Add.1)]* ,60/11. Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation, Distr: General, 3 November 2005, Original: English, 16-th session, Agenda item 43, A/RES/60/11.

[40] Virginija Chreptaviciene, Aiste Urboniene, 2005, Development of Cultural and Linguistic Tolerance in the Multicultural Society, Paper presented at the European Conference on Educational Research, University College Dublin, 7-10 September, p. 4.

Feja mund të jetë thelbësore në mbajtjen dhe transmetimin e gjuhës së komunitetit nëse është në kontakt të vazhdueshëm me gjuhën e shumicës. Feja ka një ndikim të madh në transmetimin ndërgjeneral të gjuhëve të komuniteteve. [41]

Përcaktimi kulturor është termi për nocionin, me të cilin kulturat e ndryshme përballen ose përcaktojnë sjelljet e caktuara të anëtarëve të tyre, dhe se këto rregulla kulturore lidhin ose kufizojnë njerëzit, duke mos u lejuar atyre asnjë alternativë tjetër përveçse të veprojnë në një mënyrë të caktuar.

[41] Mustefa Abdelhadi, 2017, The impact of Religion on Arabic Language maintenance among members of the Arabic – speaking community in the regional city of Toowoomba, Australia, First Australia and New Zealand Conference on Advanced Research (ANZCAR-Melbourne, 2017), Asia Pacific Institute of Advanced Research (APIAR), p. 70.

KONKLUZIONE

Gjuha është një mjet për të shprehur ndienjat, mendimet, por edhe shprehjet fetare dhe nëse ky mjet është i ashpër dhe thumbues, mund të formohet një kulturë e ashpër dhe një ndryshk gjuhësor. Feja ka terminologjinë e vet dhe ndikon në formimin e kulturës pozitive gjuhësore nëse përdoret pozitivisht për të sjellë më afër njerëzit dhe kombet në mbarë botën.

Nuk ka kulturë të keqe gjuhësore, por ka keqinterpretim të fesë, që mund të përdoret për të bërë keq dhe për të krijuar urrejtje me përmasa të madhe dhe me pasoja fatale.

CONCLUSIONS

Language is a tool for expressing feelings, thoughts, but also religious expressions and if this tool is harsh and stinging, a harsh culture and a linguistic rust can be formed.

Religion has its own terminology and influences the formation of positive language culture if used positively to bring people and nations around the world closer.

There is no bad linguistic culture, but there is misinterpretation of religion, which can be used to do evil and create hatred of great proportions and with fatal consequences.

LITERATURA E KONSULTUAR

Ali Rahimi, 2018, *Language and Religion; Linguistic Religion or ReligiousLanguage*. Available from:https://www. researchgate. net/publication/283723882_Language_and_Religion_Linguistic_Religion_or_Religious_Language [accessed Sep 28 2018], Bankok University.

Allison Skerrett, 2017, Literacy Research: Theory, Method, and Practice, Vol. 66, Section III: Valuing Diversity in Language and Identity in Research and Teaching, The Role of Language in Religious Identity Making: A Case of a Caribbean Chinese Youth

Declaration No 11 to the Final Act of the Amsterdam Treaty on the status of churches and nonconfessional organisations, now taken over in Article 17 of the Treaty on the Functioning of the European Union). European Union Agency for Fundamental rights.

General Assembly. *[without reference to a Main Committee (A/60/L.10 and Add.1)]* ,60/11. Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation, Distr: General, 3 November 2005, Original: English, 16-th session, Agenda item 43, A/RES/60/11.

Jeroen Darquennes/ Wim Vandenbussche Language and religion as a sociolinguistic field of study: some introductory notes , Sociolinguistica Internationales Jahrbuch für Europäische Soziolinguistik International Yearbook of European Sociolinguistics Annuaire International de la Sociolinguistique Européenne Herausgegeben von / edited by / édité par ULRICH AMMON r JEROEN DARQUENNES r SUE WRIGHT 25 Sprache

und Religion Language and Religion Langue et Religion, De Gruyter,

Matthew Jenkin, 2014, Divine words: what role does language learning play in religious practice, Mon 10 Nov. 10.51 GMT, The Guardian.

Patricia Jeronimo, Language, 2013, Religion and the Politics of Difference Rogers Brubaker, Nations and Nationalism 19.

Steward Harrison Oppong, 2013, Religion and identity, American International Journal of Contemporary Research, Center for Promoting Ideas, USA, Vol. 3 No. 6, June.

Stephen M. Croucher, Cheng Zeng, Diyako Rahmani, and Mélodine Sommier, 2017, Subject: Communication Theory, Communication and Culture, Online Publication Date, January,Doi:10.1093/acrefore/9780190228613.013.166 Oxford Research Encyclopedias, Communication.

Virginija Chreptaviciene, Aiste Urboniene, 2005, Development of Cultural and Linguistic Tolerance in the Multicultural Society, Paper presented at the European Conference on Educational Research, University College Dublin, 7-10 September.

Mustefa Abdelhadi, 2017, The impact of Religion on Arabic Language maintenance among members of the Arabic – speaking community in the regional city of Toowoomba, Australia, First Australia and New Zealand Conference on Advanced Research (ANZCAR-Melbourne, 2017), Asia Pacific Institute of Advanced Research (APIAR).

Punim profesional / Professional paper

Ekzegjeza kuranore / Quranic exegesis

Abdulxhemil Nesimi, PhD

UDC: 28-23:81'373.612.2

METAFORA NË KUR'ANIN FAMËLARTË

Abstrak

Kur'ani i shenjtë është unik jo vetëm për sa i përket kuptimit, mendimit dhe mesazhit të tij, por edhe në lidhje me formën, intonacionin dhe diksionin e tij. Muhamedit (a.s) iu shpall XV shekuj më parë dhe pa dyshim është mrekullia më e madhe e Zotiti dedikuar njerëzimit.

Forca dhe bukuria e pakrahasueshme e gjuhës, ritmit dhe intonacionit kanë frymëzuar jo vetëm dijetarët myslimanë por edhe shkencëtarët jomyslimanë. Dijetari francez Paul Casanova kur flet për gjuhën e mrekullueshme të Kur'anit në mes tjerash thotë: "Sa herë që Muhamedit i kërkohej një mrekulli, si provë e vërtetësisë së misionit të tij, ai përmendte përbërjen e Kur'anit dhe përsosmërinë e tij të pakrahasueshme, si prova të origjinës së tij hyjnore".

Faktikisht, nuk ka asgjë më të mrekullueshme sesa gjuha e tij e cila me një tërësi të kuptueshme dhe një tingullsi mbërthyese, i mahniti ato popuj primitivë shumë të dhënë pas gojëtarisë. Shumica e rrokjeve të tij me intonacion madhështor dhe ritëm të mrekullueshëm kanë pasur shumë rëndësi në konvertimin e njeriut më armiqësor dhe më skeptik.

Ndarja ndërmjet autentikes dhe metaforës kur'anore është një nga çështjet më të rëndësishme gjuhësore. Dallimi ndërmjet tyre rezulton në njohjen e semantikës kur'anore dhe asaj që përmban nga vendimet, mendimet, besimet, kultura dhe njohuritë. Ndërkaq, konfuzioni i drejtpërdrejtës dhe metaforës shkakton devijime të rrezikshme ideologjike dhe mosmarrëveshje në nxjerrjen e vendimeve juridike.

Metafora ose gjuha e figurshme ka rëndësi të madhe sa që nuk mund të zëvendësohen me fjalët që kanë kuptime të drejtpërdrejta. Për këtë arsye, metaforat janë përdorur edhe në Kur'anin e Shenjtë si dhe në Sunetin Profetik.

Fjalë kyçe: *Kur'an, arabe, metafor, autentik, elokuenc.*

METAPHORS IN THE GLORIOUS QUR'AN

Abstract

The Holy Qur'an is unique not only in its meaning, thought and message, but also in its form, intonation and diction. It was revealed to Muhammad (a.s.) XV centuries ago and is undoubtedly the greatest miracle of God dedicated to mankind.

The incomparable strength and beauty of language, rhythm and intonation have inspired not only Muslim scholars but also non-Muslim scholars. French scholar Paul Casanova, when talking about the wonderful language of the Qur'an, says, among other things: "Whenever a miracle was asked of Muhammad as proof of the truth of his mission, he cited the composition of the Qur'an and its incomparable perfection as proof of his divine origin."

In fact, there is nothing more wonderful than his language which with an intelligible whole and a catchy sound, amazed those primitive peoples very fond of rhetoric. Most of his syllables with majestic intonation and wonderful rhythm have been of great importance in converting the most hostile and skeptical man.

The division between authenticity and Qur'anic metaphor is one of the most important linguistic issues. The difference between them results in the knowledge of Qur'anic semantics and what it contains from decisions, thoughts, beliefs, culture and knowledge. Meanwhile, direct and metaphorical confusion causes dangerous ideological deviations and disagreements in making legal decisions.

Metaphor or figurative language is so important that it cannot be replaced by words that have direct meanings. For this reason, metaphors have been used in both the Holy Qur'an and the Prophetic Sunnah.

Keywords: *Quran, arabic, metaphor, authentic, eloquence.*

METAFORA NË KUR'ANIN FAMËLARTË

1. MADHËSHTIA E KUR'ANIT FAMËLARTË

Kur'ani është Fjala e Zotit e transmetuar Profetit të fundit Muhamed (a.s), me ndërmjetësinë e engjëllit Xhibril, me kuptim dhe me fjalë të përcaktuara mirë. Kjo fjalë na është transmetuar nga persona të shumtë, qoftë gojarisht, qoftë dhe me shkrim, çka e bën atë autentik në mënyrë të padiskutueshme.

Që në ditët e para të shpalljes, Kur'ani Famëlartë i sfidoi jobesimtarët, sepse nëse ndonjë pretendon se është prodhim i imagjinatës së njeriut, atëherë, duhet të bëjë të pamundurën dhe të përpiqet që të sjellin një Kur'an të ngjashëm sikur ky. Sfida shfaqet në katër vende të ndryshme:

1- *"E në qoftë se jeni në dyshim në atë që Ne ia shpallëm gradualisht robit tonë, atëherë silleni ju një kaptinë të ngjashme si ai (Kurani) dhe thirrni (për ndihmë) dëshmitarët tuaj (zotërat) pos Allahut, nëse jeni të sinqertë (në thëniet tuaja se Kurani nuk është prej Zotit)."* (Bekare : 23-24)

2- *"Përkundër kësaj, ata (idhujtarët) thonë, se atë e trilloi ai (Muhamedi). Ti thuaj: "Silleni pra ju një kaptinë të ngjashme me këtë, madje thirrni kë të doni në ndihmë, pos Allahut, po qe se jeni të drejtë në atë që thoni"* (Junus : 38)

3-*"Apo, pse ata thonë: "Ai (Muhamedi) e trilloi atë (Kur'anin)". Thuaj: "Formuloni pra dhjetë kaptina si ai (Kurani) ashtu të trilluara (siç thoni ju) dhe thirrni, pos Allahut, po qe se jeni të drejtë (çka thoni), kë të mundeni për ndihmë!"* (Hud :13)

4- *"Thuaj: "Edhe sikur të bashkoheshin njerëzit dhe xhinët për të sjellë një Kur'an të tillë, ata nuk do të mund të bënin si ky, sado që do ta ndihmonin njëri – tjetrin"* (Isra: 88)

Nisur nga këto dëshmi, Kur'ani është i pakrahasueshëm në stilin e tij. Në të gjitha llojet e shprehjes, demonstrimit, shpjegimit dhe interpretimit, Kur'anit është i shkallës më të lartë. Ai ka kaq shumë ëmbëlsi dhe bukuri, saqë asnjë gjuhë e njeriut nuk mund t'i ngjasojë. Frazat e tij nuk ishin të paqarta për ta, por ai i preku ata në një mënyrë të thellë. Ata e gjenin ndikimin e tij në zemrat e tyre, një gjëmim në shpirtë që i tmerronte dhe i hutonte, ndaj nuk mund të mbanin gjë tjetër veçse ta pranon si lloj njohje. Kështu që sahabët nuk kishin nevojë të pyesnin Profetin e Zotit për kuptimet e tij të qarta dhe të dukshme, e cila ishte e ngjashme me mënyrat e shprehjes së tyre. Përkundrazi, ata pyesnin vetëm për çështjet që e kishin të vështirë t'i kuptonin aspektit gjuhësorë. Nëse Kur'ani do të ishte i mbyllur për të kuptuar, jobesimtarët do ta pretendonin këtë për ta nënvlerësuar, sidomos kur janë në një pozicion sfidues, por kjo nuk ndodhi, andaj, kjo tregon se ata e njihnin stilin e tij dhe nuk e mohonin.

2. PËRKUFIZIMI I EL-MEXHAZ

Metafora (المجاز) në aspekt gjuhësor do të thotë tejkalim, kurse në aspekt terminologjik, është shpërqendrim i fjalës nga kuptimi i saj i dukshëm në një kuptim më të preferuar me indikacion. Kjo do të thotë, fjala synohet ndryshe nga kuptimi i saj i drejtpërdrejtë, por më tepër një kuptim që ka lidhje indirekte me kuptimin e drejtpërdrejtë. Metafora është një nga aspektet e retorikës që ka me bollëk në të folurin e njerëzve, oratorët dhe të

tjerëve, nuk është nga gënjeshtra siç e kanë imagjinuar disa njerëz.[42]

Prezumimi është shpërqendrimi nga e vërteta te metafora, pasi fjala nuk tregon kuptimin metaforik në vetvete pa supozim. Shembull i kësaj natyre është përdorimi i fjalës (اليد -dorë) për të treguar bollëkun ose fuqinë.

Metafora është përdorimi i një fjale në një kuptim të ngjashëm, por të ndryshëm nga kuptimi i saj i zakonshem, duke e lidhur me një fjalë tjeter, pa të cilen nuk do të përdorej në mënyre asnjanese. Përdorimi i metaforës i thekson tiparet e ngjashmërisë ose përkundrazi, ndryshimet e sendeve apo të fenemoneve mbi të cilën shkrimtari dëshiron të tërheqe vëmendjen tonë.

Metaforat janë dy llojesh, secila prej të cilave ndahet në seksione të tjera:

a). *Metafora gjuhësore:* është përdorimi i fjalës në një mënyrë tjetër nga ajo për të cilën është vendosur për shkak të lidhjes midis kuptimit real dhe kuptimit figurativ. Përdorimi mund të jetë përshkak të supozimit që pengon qëllimin e kuptimit të vërtetë, mund të jetë aktualitet ose verbale.

b). *Metaforë mendore*: është përdorimi i fjalës për t'iu referuar dikujt tjetër përpos tij, si p.sh. "mjeku shëroi të sëmurët" për shkak të raporteve, por shërimi është nga Zoti, por atribuimi i shërimit mjekut është metaforë për shkak të ekzistimit të një marrëdhënieje midis mjekut dhe shërimit, edhe pse ai nuk e shëron atë.

Kur'ani i Madhërishëm ngaqë gëzonë rëndësi më të madhe sesa librat tjerë, ndjekësit e tij këmbëngulin deri në maksimum te

[42] Fejruz el Abada, *Kamus el Muhit,* III, fq. 21.

ajo çka thuhet në fjalët e tij. Për shkak të metaforës, ata që priren të gabojnë, kalojnë në njërin prej dy ekstremeve:

Ka nga ata që zgjedhin njërin skaj, të cilët refuzojnë metaforën dhe insistojnë që fjala të ketë kuptimin e drejtpërdrejtë. Pra, nëse Kurani flet për *"dorën e Zotit"*, ata duan të gjejnë një dorë, e cila fizikisht të jetë e ngjashme si kjo e jona, me mish e me lëkurë, me gishta e me thonj. Kur u thua se dora e Zotit nënkupton fuqinë e Tij, ata të thonë: Me çfarë të drejte guxon ta interpretosh ti fjalën e Allahut? Dhe kur bën një interpretim tjetër të figurave të tilla, ata të pandehin për blasfemi ndaj Zotit.

Karshi tyre, ka nga ata të cilët kalojnë në skajin tjetër. Te ta nuk është dashuria ajo që flet, por filozofia. Këta kur shohin se në Librin e Zotit, fjalët *"dora e Zotit"*, *"syri i Zotit"* etj., nuk kanë kuptime të drejtpërdrejta, por kanë kuptime të tjera, kalojnë në një ekstrem duke e quajtur gjithë Kur'anin si metaforë.

3. METAFORA NË KUR'ANIN FAMËLARTË

Nuk ka mosmarrëveshje rreth ndodhjes së autentikes (el hakika) në Kur'an, që do të thotë çdo fjalë që mbetet nëvendin e tij, nuk ka paraprirje apo vonesë në të, kjo është pjesa më e madhe e fjalive. Kur'ani i Shenjtë përfshinte gjithashtu metafora, në përputhje me zakonin e gjuhës arabe, siç u shpall në gjuhë të qartë arabe.[43]

I Plotfuqishmi në Kur'an thotë:*"Ne asnjë nga të dërguarit nuk e dërguam ndryshe vetëm në gjuhën e popullit të vet, ashtuqë ai t'u shpjegojë atyre (në atë gjuhë)."* (Ibrahim : 4)

[43] Umadudin Ali Abdusemi (2006), *Et tejsir fi usul ve itixhah et tefsir*, Aleksandri, Dar el iman, fq. 76.

Shumica e dijetarëve janë të mendimit se metafora është e pranishme në Kur'an, sepse Kur'ani ka zbritur në gjuhën e arabëve e cila përmban metaforë.

Në vijim do të përmendim disa ajete në të cilat është përmendur metafora: وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

"Pasha agimin kur ia shkrep!" (Et-Tekvir : 18)

Sikur flladi i mëngjesit dhe drita e tij që përhapet është shpirtë që i jep jetë universit përsëri, sepse shpirti për agimin është metaforë.

I Lartësuari thotë: وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

"Dhe në shenjë mëshire shtrije pranë tyre krahun përulës e respektues" (El Isra : 24)

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

"Natën e agjërimit u është lejuar afrimi të gratë tuaja, ato janë prehje për ju dhe ju jeni prehje për ato." (El Bekare : 187)

Për sa i përket (الحقيقة) d.t.th. e drejtpërdrejta, rrjedh nga *el-hak* që d.t.th. e vërtet, kurse e vërteta është e qëndrueshme. Në kuptimin idiomatik *el-hakika* do të thotë: përdorimi i fjalës në kuptimin që është vendosur në komunikim, i cili është tre lloje dhe atë[44]:

Gjuhësore (الحقيقة اللغوية): Është përdorimi i fjalës në kuptimin gjuhësor për të cilën është vendosur, për shembull: dielli, hëna, qielli dhe toka.

Legjislativ (الحقيقة الشرعية): janë fjalët që përdoren në kuptimin e tyre juridik, shembull për këtë është fjala Namazi (الصلاة), pasi kjo

[44] Muhamed Ibrahim el Hafnevij (2002), *Derasat usulije fil Kur'n el Kerim*, Kajro, bot. metba el fenije, fq. 226

fjalë përdoret për të treguar adhurimin e njohur të namazit. Fjala Zekat tregon dhuratën e një shume të caktuar parash.

Tradicionale (الحقيقة العرفية), e cila mund të jetë: *e përgjithshme*, të cilën e përdorin të gjithë njerëzit, e njohur në një vend apo të gjithë vendet. P. sh. fjala (دابة) nënkupton kafshë që ecin me katër këmbë, megjithse në aspektin gjuhësorë janë të gjitha krijesat që ecin mbi tokë. Fjala (اللحم) përdoret për mishin e kafshëve tokësore edhe pse peshku konsiderohet mish në aspektin gjuhësorë. *Ose e veçant*, të cilën e kuptojnë shumica e njerëzve, si psh.fjala (الذرة) sipas konventës fizike është njësia e ndërtimit të materies, është shprehje e bërthamës rreth të cilës sillen elektronet. Ndërkaq, në aspekt gjuhësorë ka për qëllim milingonën e vogë apo diç që është e vogël. Fjala (الخلية) qeliz, në biologji është njësi ndërtimi i organizmit, kurse në gjuhë i referohet koshereve të bletëve, etj.

Vlen të përmendet se të tre llojet e të drejtpërdrejtës janë të fiksuara në kuptimin për të cilin janë formuluar dhe nuk mohohen. Nëse një term përdoret në kuptimin e tij të vërtetë, ky kuptim vendoset për të dhe tregon të përgjithshmen nëse është i përgjithshëm, ose e veçantë nëse është specifike, mund të tregojë kërkesë nëse është në formën e urdhërit, ose të përmbahet nëse fjala është në formë ndalimi.

4. PIKËPAMJA E DIJETARËVE RRETH METAFORËS

Nuk ka mosmarrëveshje në mesin e dijetarëve në përdorimin e drejtpërdrejtës në Kur'an, por mosmarrëveshja është rreth përdorimit të metaforës. Nëse thuhet se Zoti nuk është i paaftë t'u drejtohet njerëzve me të drejtpërdrejtën, atëherë, pse u drejtohet

me metaforë? Metafora mund të përmbajë gënjeshtër, kurse gënjeshtra është e pamundur për Zotin e Madhëruar.[45]

Nisur nga këto supozimie, unioni i dijetarëve iu përgjigj këtyre dyshimeve, dhe se rënia e metaforës kërkon rënien e lëshimit, theksimit dhe përsëritja e tregimeve. Andaj, duhet pranuar se metafora në Kur'an është realitet, dhe se tërhiqja nga e dretpërdrejta në metaforë është për kuptime dhe përfitime retorike, dhe se theksimi i kuptimit duke e portretizuar dhe përshkruar shkurtimisht është më eklokuente, dhe se çdo metaforë ka autentike sepse është degë e saj.

Imam Shafiu ka thënë: "Zoti i Madhërishëm iu drejtua arabëve në gjuhën e tyre, sipas asaj që i dinin kuptimet e tyre, ndër kuptimet që i dinin ishte gjerësia e gjuhës së saj ."[46]

Imam el Gazali ka thënë: "Kur'ani përfshin metafor, ndryshe nga ata që pretendojnë të kundërtën. Andaj themi: metafora është emër i përbërë që përdoret për të kotën e cila nuk ka të bëj me realitetin, kurse Kur'ani është larg nga kjo. Ndoshta kjo është arsyeja e atyre që mohuan përfshirjen e metaforaës në Kur'an."[47] Për të shtuar më pas se metaforën që e përdorën arabët përveç temës së saj, është tri lloje:

E para: vjen në metafor për shkak të ngjashmërisë në karakteristikë të njohur, siç thënia: *"Sa trim është luani"*, apo *"sa i ngadalshëm është gomari".* Nuk është e lejueshme që gomarin ta quanim luan, sepse dembelia nuk është karakteristik e luanit.

---

[45] Es-Semanin, Ebu Dha'fer (1999), *Kavatië el edile fil usul,* Bejrut, Dar el kutu bel ilmije, vëll.I, fq. 268.
[46] Ahmed Shakir, *Er- Risale li Imam esh Shafi,* fq.52.
[47] Imam el Gazali, *El Mustesfa,* fq. 84.

E dyta: shtesa (الزِّيَادَة), siç thënia e Zotit të Madhëruar:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ *"Asnjë send nuk është si Ai."* (Esh Shura : 11)

Potencimi i shkronja *"kef"* është vendosur për urtësi, nëse përdoret në mënyrë të padobishme, atëherë, është në kundërshtim me situatën. Disa komentues thuan se kjo shkronjë është shtesë, d.t.th. në aspektin sintaksor, mirëpo, sipas kuptimit shkronja *"kef"* nuk është e tepërt, ka kuptim të njohur për folësit arab, sepse Kur'ani fisnik është shpallur në gjuhën e tyre. Thënia e të Madhëruarit: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) *"Asnjë send nuk është si Ai."*, tregon ekzagjerim në mohimin e ngjasimit, është më elokuente se sa thënia (ليس مثله شيء).

E treta: mangësia (النُّقْصَان) e cila nuk e zhvlerëson kuptimin, siç në thënien e të Madhërishmit: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ *"pyeti qytetin"* (Jusuf : 82) Pra, pyeti (banorët në) qytetin. Këtë mangësi arabët e kishin të zakont, pasi është zgjerim dhe lejueshmëri."[48]

Ibn Hazm ka thënë: "Nuk lejohet përdorimi i metaforës vetëm pasi të jetë përmendur në Librin e Zotit ose në Sunetin e të Dërguarit të Zotit."[49]

Filologu El-Farra, gjatë interpretimit të ajetit:

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

"Ata (ithtarët e librit) nuk janë të njejtë. Nga ithtarët e librit ka që janë në rrugë të drejtë, gjatë natës lexojnë ajetet e All-llahut duke u lutur." (Ali Imran :113) **tha**: "Sexhdja në këtë vend është emër për namaz jo për sexhde, sepse nuk ka leximi as në sexhde as në ruku."[50]

---

[48] Po aty, 186.
[49] Ez Zerkeshi, *El bahër el muhit,* III, fq. 50.
[50] El Feraë, *Meanil Kur'an,* I, fq. 231.

Nuk dëshirojmë të zgjatemi më tepër në përmendjen e thënieve të dijetarëve, qofshin ata që e përmendën termin, apo ata që e përmendën kuptimin e tij para se ta emërtojnë dhe t'i japin këtë emër, besoj se ajo që përmendëm është e mjaftueshme për të treguar përdorimin e metaforave në Kur'an, Sunet dhe në gjuhë.

Vetëm disa devijuan nga marrëveshja që thotë se metafora ekziston në Kuran, Sunet dhe gjuhë, duke përfshirë Davud al-Dhahiri, Ibn Tejmije, Ibn Al-Kajimi. Nga modernistëtë Muhamed Amin al-Shankitij (vd. 1393). [51]

Vërejmë se ata e kanë mohuar ekzistencën e metaforës në Kur'anin Famëlartë dhe në hadithin Profetik, madje, edhe në gjuhë në përgjithësi.

Sipas mohuesve të metaforës në gjuhë, në veçanti në Kur'anin Famëlartë, metafora nuk tregon kuptimin e saj përveçse me ndihmën e indikacionit, kjo është zgjatje e kotë dhe se në mungesë të indikacionit ajo është e paqartë.

Nëse pranojmë se ka metaforë në Kur'an, atëherë, Zoti do ishte (مُتَجَوِّزٌ), ndërkaq, ky përshkrim nuk korenspondon për Zotin me konsensusin e dijetarëve. [52]

Përgjigja shkencore ndaj këtyre pretendime është në sa vijon:

Në metaforë nuk ka stërzgjatje të padobishme, përkundrazi, në të ka shumë dobi për të cilat përmendet metafora duke u larguan nga autentikja.[53]

---

[51] Autor i veprës. *Edava el bejan fi tefsir el Kuran bil Kur'an,*
[52] *El mexhaz fi el luga vel Kur'an bejnel ixhazeti vel men'*, II, fq. 624.
[53] Po aty, II, 623.

Refuzimi që Zotit të përshkruhet (مُتَجَوِّز), nuk është arsye e mohimit të metaforës në Kur'an, por emrat e Zotit janë tevkif për të cilën nevojitet leja e Sheriatit, këtu nuk ka leje, kështu që nuk i thuhet Zotit se është (مُتَجَوِّز) në mungesë të ligjdhënësit.[54]

Për sa u përket pretendimeve se metafora është gënjeshtër, dijetari Bahdin es-Subki thotë: "Metafore, nuk është gënjeshtër për dy arsye:

Kuptimi i fshehtë mbi të cilën ndërtohet interpretimi, kurse gënjeshtra nuk interpretohet, duke parë gjithpërfshirësin e saj kjo u komplikua dhahirijve të cilët pretendojnë se metafora është gënjeshtër, andaj mohuan ekzistimin e saj në fjalët e të pagabuarit.

Në metafor thënësi vendos indikacion që e devijon fjalën nga realiteti i saj e cila rezulton se dëshiron diçka tjetër jashta kuptimit të saj të jashtëm. Përshkrimi i dikujt si luan, si për shembull: *"pashë një luan duke u predikuar njerëzve"*, është e pamundur që fjala "luan" në këtë fjali të jetë në kuptimin e saj të vërtetë, ajo që e pengon këtë është prania e supozimit *"i predikon njerëzit"*. Lexuesi e kupton që luan do të thotë një njeri, por u krahasua me luan për guximin e tij.

Në saje të këtyre provave mund të konstatojmë se Kur'ani Famëlartë përfshin autentiken si dhe metaforën e cila Kur'anit i dha gjysmën e bukurisë. Nuk ka dyshim se shprehja e dy gjërave është më e gjerë, më e bukur dhe më elokuente se shprehja e vetëm njërës, veçanërisht shprehja në metaforë ka më shumë shtrirje sesa shprehja autentike.

Vlen të përmendet se hanefitët dhe të tjerët kanë argumentuar se metafora nuk bie në kategorinë e nevojave, por,

[54] Arusul efrah, IV, 69.

është mjet për të shprehur kuptimin ashtu si autentikja. Metafora ndonjëherë mund të jetë më elokuente se e drejtpërdrejta, për këtë arsye ne e shohim të zakonshme në të folurit elokuent.[55]

5. ROLI I AUTENTIKES DHE METAFORËS NË KUPTIMIN E KUR'ANIT

Kur'ani Famëlartë ka përdorur metodat më të mira të elokuencës arabe, duke përfshirë përdorimin e formulimit mbi të drejtpërdrejtën dhe metaforën. Metafora kur'anore ishte një prej hulumtimeve më të rëndësishme gjuhësore, andaj, retorikët e studiuan këtë temë në në mënyrë analitike dhe shkencore. Dallimi ndërmjet tyre rezultoi në njohjen e semantikës Kur'anore dhe ajo që përmban nga vendimet, mendimet, besimet, kultura dhe njohuritë. Përkundrazi, ajo shkakton konfuzion midis reales dhe metaforës në devijimet serioze doktrinore dhe nxjerrjen e vendimeve të gabuara juridike. Siç interpretimi i fjalës (الكرسي) në thënien e të Plotfuqishmit: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ *"Ndërsa pushteti i Tij përfshin qiejt dhe tokën."* (El-Bekare : 255)

Si dhe fjala (اليمين) në thënien e të Plotfuqishmit: وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ *"e qiejt të mbështjellë në të djathtën e Tij"* (El-Zumer : 67)

Dhahirijt antropomorfik e interpretuan me interpretim fizik. Sipas tyre, është përdorim real dhe jo metaforik. Kështu që ky kuptim ka devijuar nga doktrina e monoteizmit dhe nga transcendenca e Zotit të Plotfuqishëm për ngjashmërinë me krijesat: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ *"Asnjë send nuk është si Ai; Ai është dëgjuesi, shikuesi."* (El-Shura : 11)

[55] Muhamed Ibrahim el Hafnevij (2002), *Derasat usulije fil Kur'n el Kerim,* Kajro, bot. metba el fenije, fq. 226.

Ky kuptim çoi në doktrinën e antropomorfizmit, e cila beson se Zoti është trup dhe ka dorë, dhe se Ai ulet në karrige, etj.

Ashtu si ky keqkuptim shkaktoi devijime doktrinore, gjithashtu shkaktoi gabim në nxjerrjen e vendimeve ligjore, kur disa ekzegetët dhe juristët e kuptuan përdorimin e figurshëm të termit si përdorim real. Shembuj të kësaj janë interpretimi i thënies së të Plotfuqishmit: (أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ) *"ose keni takuar gratë"* (En Nisaë :43).

Disa komentues dhe juristë fjalën: (أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ) e interpretojnë me të prekurit e trupit të një burri me trupin e një femre, si prekja me dorë ose puthje, dhe të njëjtën e konsideruan anulese të abdesit sepse fjalën e kane interpretuar ne kuptimin real dhe jo ne kuptimin e figurshem, ndersa nje grup tjeter e kane interpretuar ne kuptimin e figurshem. Kuptimi i tyre është (الكناية) në gjuhën arabe, sepse Kur'ani e ka perdorur fjalen (الملامسة - prekje) metaforë për marrëdhëniet seksuale. Kjo do të thotë se prekja e gruas nga burri nuk e prish abdesin dhe as nuk kërkon pastrim total.

Është e dobishme të paraqesim disa nga pikëpamjet e të dy grupeve si dëshmi të rëndësisë së (reales dhe metaforës) në tefsir. Selefët nuk janë unik në lidhje me kuptimin e prekjes në thënien e të Plotfuqishmit: (أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ) . Aliu, Ibn Abbasi dhe el-Hasani arritën në përfundimin se me të nënkuptohet marrëdhënie seksuale, e cila është shkolla e mendimit hanefi. Ibn Mesudi, Ibn Omeri dhe Al-Sha'bi janë të mendimit se me (اللّمس) nënkupton prekja me dorë, e cila është shkolla e mendimit Shafi'i.

Ibn Xherir et-Tabariu ka thënë: "Mendimi mi i sakt nga dy thëniet është thënia e atij që tha se me (أو لامَسْتُمْ النساء) ka për qëllim marrëdhënie intime pa ndonjë kuptim tjetër nga kuptimet prekjes,

duke u bazuar transmetimin e vërtet nga i Dërguari i Zotit (a.s.) se i puthite bashkëshortet e tij, më pas u falte dhe nuk merte abdes. Transmeton Aisha (r.a) se i Dërguari i Zotit (paqja qoftë mbi të) i puthte gratë e tij, pastaj dilte në namaz dhe nuk merrte abdes". Urveh[56] i tha: kush mund të jetë tjetër përveç teje? ajo qeshi."[57]

6. URTËSIA E METAFORËS NË LIBRIN E ZOTIT

Derisa metaforat mund të sjellin shumë devijime, atëherë, pse i përdor ato Kur'ani Famëlartë?

Fillimisht dëshiroj të potencoj se devijimet bëhen ose nga kufizimi i metaforës në kuptimin statik të fjalës, ose nga zgjerimi i saj duke kaluar çdo kufi.

Shtrohet pyetja: çfarë të keqe kishte nëse nuk do të përdoreshin fare metaforat në Kur'anin e Shenjtë?! Duhet të dimë se në Librin e Zotit ka të dyja llojet e temave, tema që janë themelore, ku gjuha e Kur'anit është e drejtpërdrejtë. Gjithashtu, ka edhe tema që janë të vështira, të cilat mund të krijojnë mëdyshje ose paqartësi. Zoti për këto tema ka përdorur metafora. Për shembull, për të treguar limitin e mbarimit të syfyrit, Zoti tha:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

"hani e pinin derisa qartë të dallohet fija e bardhë nga fija e zezë në agim" (El-Bekare :187)

Edhe pse sahabiu e kuptoi ajetin në formën e tij reale, se është fije e vërtetë, mirëpo, i Dërguari i Zotit e interpretoi ajetin si metaforë. Ky ajet, siç thonë metaforistët, është përgjigje nga i Dërguari i Zotit, për secilin që ajetin e kupton drejtpërdrejt dhe ka

[56] Urve bin Zubejr bin el Avam, ishte djal i motrës së Aishes (r.a.). Nëna e tij ishte Esmaë bint Ebi Bekër.
[57] Et-Taberi, *Xhamië el Bejan,* V, fq. 105.

pak njohuri për metodat e gjuhës. Zbriti e ajeti për të bërë të qartësuar se nuk ka për qëllim fijen e bardhë dhe fijen e zezë në aspekt autentik, por është metaforë, që nënkupton errësirën e natës dhe dritën e ditës nga agimi.

Vetë Profeti Muhamed (s.a.v.s.) sqaroi se këtu fija e bardhë është bardhësia e ditës, kurse fija e zezë është errësira e natës. Pse e përdori këtu metaforën? po të përdoreshin fjalët "bardhësia e ditës" dhe "errësira e natës", në kuptimn e drejtpërdrejtë do të kishte rrezik që besimtarët ose do ta çonin syfyrin deri në bardhësinë e ditës, ose do të hiqnin dorë nga ai gjatë natës. Pra, me një metaforë, ligjërimi arriti të kapërcejë paqartësinë që mund të lindte nëse do të përmendej ora e saktë. Metafora "fija e bardhë" dhe "fija e zezë" e sqaroi këtë çështje.

Arsyeja tjetër e metaforës është shkurtimi i ligjërimit, ose siç thuhet në gjuhësi, ekonomia e fjalës. Për shembull, duke përshkruar Zotin e Madhërishëm, Kur'ani thotë: فَالِقُ الْإِصْبَاحِ

"Ai i shpërthen agimet" (El-En'am 6:97)

Në këtë ajet, Zoti përdori në shumës fjalën *"agim"*. Ajeti përbëhet prej dy fjalëve, por nëse thellohemi, kuptojmë që njeriu gjatë jetës së tij herë pas here përfshihet në lloj-lloj errësirash. Për t'i larguar ato, ai bën përpjekje të shumta. Dhe më në fund, Zoti i Madhërishëm bën që, atij t'i zbardhet çështja. Nëse gjatë jetës tonë të përditshme nganjëherë hasim një vështirësi saqë nuk shohim asnjë dritë në fund të tunelit. Por duke duruar dhe duke punuar, largohet pengesa. Kjo me të vërtetë na duket dalje nga errësira, pra një agim i ri. Nëse Kur'ani do të thoshte *"Zoti e largon vështirësinë"*, kjo fjali nuk e përshkruante gjithë enigmën ose gjendjen e vështirë të njeriut.

Një tjetër rol i metaforës është që ajo përdoret për të treguar një gamë ndodhish në një fjalë të vetme. Zoti në Kur'an thotë: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ *"Dora e Allahut është mbi dorën e tyre"* (El-Fet'h :10)

Pra, Dora e Allahut është mbi dorën e sahabëve, të cilët dhanë dorën në dorën e Profetit (a.s). Tani, a duhet të përfytyruar dorën e Zotit, na mbroft Zoti, prej mishi dhe kockash?! Por dora këtu shpjegon mbështetjen e vazhdueshme që sahabët kanë pasur duke ndjekur Profetin (a.s).

KONKLUZIONE

Kur'ani i shenjtë është unik jo vetëm për sa i përket kuptimit, mendimit dhe mesazhit të tij, por edhe në formën, intonacionin dhe diksionin e tij.

Metafora ishte një nga ndikimet më të rëndësishme në interpretimet e Kur'anit. megjithatë, midis fraksioneve dhe shkollave të mendimit kur'anor pati mosmarrveshje. Duke marr para sysh këtë, komentuesit u ndanë midis atyre që mbështetën leximin e mirëfilltë të tekstit kur'anor dhe atyre që u ngritën në lartësinë e metaforave.

Meqenëse Kur'ani u shpall në gjuhën e pastër arabe, nuk është i lirë nga metaforat.

Në përdorimin e metaforës nuk ka të metë derisa ta mohojmë nga Kur'ani, përkundrazi, metafora përmban kuptime, mësime dhe sqarime që janë të domosdoshme në imazhet retorike.

CONCLUSIONS

The Holy Qur'an is unique not only in its meaning, thought and message, but also in its form, intonation and diction.

Metaphor was one of the most important influences on the interpretation of the Qur'an. however, there were disagreements between factions and schools of Quranic thought. In view of this, the commentators were divided between those who supported the authentic reading of the Qur'anic text and those who rose to the height of metaphors.

Since the Qur'an was revealed in pure arabic, it is not free from metaphors.

There is no flaw in the use of metaphor until we deny it from the Qur'an, on the contrary, the metaphor contains meanings, teachings and explanations that are necessary in rhetorical images.

LITERATURA E KONSULTUAR

Abdusemië, Umadudin Ali, Et tejsir fi usul ve itixhah et tefsir, Aleksandri, Dar el iman, 2006.

Ahmed Shakir, Er- Risale li Imam esh Shafi, bot. Mektebe el vakfije, 2008.

Feraë, Ebu Zekerija bin Zijad bin Abdullah, Meanil Kur'an, Mektebe en Nur.

Gazali, Muhamed bin Muhamed, El Mustesfa, bot. Sherketu el medin el munevere, 2008.

Hafnevij Muhamed Ibrahim Derasat usulije fil Kur'n el Kerim, Kajro, bot. Metba el fenije, 2002.

Sebki, Behaudin, Arusul efrah, Dar el fikër, Bejrut, 2015.

Semanin, Ebu Dha'fer, Kavatië el edile fil usul, Bejrut, Dar el kutu bel ilmije, 1999.

Shenkatij, Muhamed Emin, Edava el bejan fi tefsiril Kur'an bil Kur'an, Dar el Alem el fevaid, 2014.

Taberi, Muhamed Xherir, Xhamië el Bejan fi te'vil el Kur'an, dar el hixhre, Dar el kutub el ilmije, 2008.

Zerkeshi, Ebu Abdullah Bedrudin, El Bahër el muhit, bot. Dra el kutbij, 1994.

Punim profesional / Professional paper
Shkenca e hadithit / The science of hadith

Faredin Ebibi, PhD

UDC: 28-43:633.88

FARA E ZEZË (NIGELLA SATIVA) NGA PERSPEKTIVA E HADITHIT

Abstrakt

Struktura të caktuara keqdashëse gjithmonë janë përpjekur të vënë në dyshim mesazhin e Muhamedit [sal-lallahu alejhi vese-l-em] duke shpifur dhe duke sajuar të pa vërteta në përpjekje për ta shtrembëruar imazhin e ndritshëm të kësaj krijese të nderuar. Por zbulimet e vazhdueshme shkencore e kanë konfirmuar të vërtetën e asaj që i Dërguari i Allahut [sal-lallahu alejhi vese-l-em] ua kishte komunikuar njerëzimit. Në mënyrë që sajesat dhe qasjet jo reale të tyre ndaj misionit të Muhamedit [alejhi-s-elam] janë flakur si të pa baza.

Disa të vërteta shkencore që janë përfshirë në disa hadithe të Pejgamberit [sal-lallahu alejhi vese-l-em] para shumë viteve, shkenca moderne ka konfirmuar së fundmi vërtetësinë e konstatimeve të tilla.

S'ka dyshim se zbulimet e këtillë janë ngjarje dhe momente të bukura, për atë se besimtarin musliman bëhet edhe më i vendosur, për atë se vëren për çdo ditë mrekullitë e tij që shfaqen e që dëshmojnë për sinqeritetin e këtij Pejgamberi të pashkolluar.

Sipas një hadithi i Dërguari i Allahut [sal-lallahu alejhi vese-l-em] është shprehur: لَيَبْلُغَنَّ هَذَا الدِّينُ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ **" *Kjo fe** (përhapja ose shtrirja e Islamit) **do të arrij atje ku arrin nata dhe dita."***[58]

Sipas këtij hadithi, feja Islame do të përhapet në çdo vend të botës gjithandej në rruzullin tokësor. Statistikat perëndimore flasin për atë se në vitin 2025 feja Islame do të ishte feja e parë me numrin më të madh në botë.

Fjalët kyçe: *Nigella sativa, fara e zezë, qimnon, fëstëk, pistacia, hadith, Herravi, hardall, bimë e bekuar, es-sam, shërim, sëmundje.*

[58] El-Kurtubi, *الاستذكار*, Daru-l-kutubi-l-ilmijje, Bejrut, botimi i parë, 1421 / 2000, 4, 38.

BLACK SEED (NIGELLA SATIVA) FROM THE PERSPECTIVE OF HADITH

Abstract

Throughout history certain malicious structures have always tried to question the message of Muhammad [sallallaahu 'alayhi wa sallam] by slandering and fabricating untruths in their attempts to distort the bright image of this revered plant. But continuous scientific discoveries have confirmed the truth of what the Messenger of Allah [sallallaahu 'alayhi wa sallam] had communicated to mankind. So that their fabrications and unrealistic approaches to the mission of Muhammad [sallallaahu 'alayhi wa sallam] have been dismissed as baseless. Some scientific truths that have been included in some hadiths of the Prophet [sallallaahu 'alayhi wa sallam] many years ago, modern science has recently confirmed the veracity of such findings.

There is no doubt that such revelations are beautiful events and moments because the Muslim believer becomes even more determined and observes every day his miracles that appear and testify to the sincerity of this uneducated Prophet. According to a hadith, the Messenger of Allah [sallallaahu 'alayhi wa sallam] said: "This religion (the extension of Islam) will reach where night and day reach."

According to this hadith, the religion of Islam will spread to every country of the world all over the globe. Western statistics show that in 2025 Islam would be the first religion with the largest number of believers in the world.

Keywords: *Nigella sativa, black seed, cumin, pistachio, hadith, Herravi, mustard, blessed plant, es-sam, cure, disease.*

FARA E ZEZË (NIGELLA SATIVA) NGA PERSPEKTIVA E HADITHIT

1. HYRJE

Ka shumë hadithe të Pejgamberit [sal-lallahu alejhi vese-l-em] që flasin për ngjarje të zbuluara nga shkenca moderne, të cilët paraqesin në vete mrekulli shkencore të një pejgamberi që ishte shfaqur para shumë shekujve në Gadishullin Arabik, i cili ishte cilësuar si një figurë jo e shkolluar.

Hadithet e tillë prekin çështje të mrekullueshme shkencore me të vërteta universale të pa kontestueshme dhe të konfirmuara. Në vazhdim të këtij teksti do të flitet rreth një informacioni ose të një vërtete për të cilën i Dërguari i Allahut [sal-lallahu alejhi vese-l-em] ka folur para shumë kohësh. Fjala është për një bimë e njohur me emrin shkencor Nigella sativa. Ndërkaq kjo lloj bime në hadithe është përmend me emrin Farë e zezë - الْحَبَّةُ السَّوْدَاءَ .

2. FARA E ZEZË (Nigella Sativa)

Në lidhje me farën e zezë i Dërguari i Allahut [sal-lallahu alejhi vese-l-em] është shprehur: " في الحَبَّةِ السوْدَاءِ شِفَاءٌ من كل دَاءٍ إلاَّ السَّام *Në farën e zezë ka shërim nga çdo sëmundje përveç vdekjes."* Sipas Ibni Shihabit fjala "es-sam" do të thotë vdekje, ndërkaq "habbetu-s-evda" është qimnoni."[59]

[59] Buhari, *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري*, Daru tauku-n-exhat, botimi i parë, 7, 124.

Sipas një varianti tjetër: إِنَّ فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ، إِلَّا السَّامَ وَالسَّامُ الْمَوْتُ وَالْحَبَّةُ السَّوْدَاءُ الشُّونِيزُ *"Vërtet në këtë farën e zezë ka shërim nga çdo sëmundje përveç vdekjes dhe fara e zezë është qimnoni"*.[60]

Sipas variantit të radhës është theksuar: مَا مِنْ دَاءٍ إِلَّا فِي حَبَّةِ السَّوْدَاءِ مِنْهُ شِفَاءٌ إِلَّا السَّامَ *" Përveç vdekjes nuk ka sëmundje që nuk e gjen shërimin në farën e zezë."*[61]

"Habbetu-s-evda" në literaturën e hadithit paraqitet me emra dhe emërtime të ndryshme; bimë e bekuar, hardall, qimnon etj.

Sipas Ibni Haxher Askalanit më herët kjo bimë është njohur si Farë e zezë ndërkaq sot njihet si qimnon. Sipas Hasen el-Basriut është hardalli,[62] ndërkaq sipas el-Herreviut është fëstëku[63] ose "pistacia". Sipas el-Xhevheriut është bimë me erë të këndshme, bënë pjesë në grupin e erëzave që përdoret për gatim të ushqimeve, e që me të madhe është kultivuar në Jemen.

Sipas Kurtubiut, emri më i përshtatshëm për këtë lloj bime është qimnon[64] nga motivi se hardalli, fëstëku dhe pisticia sipas tij nuk janë aq të dobishme si qimnoni.

Halid b. Sa'di ka treguar rastin kur ata ishin në një udhëtim dhe gjatë rrugës për në Medinë Galib b. Ebxheri ishte sëmurë. Në Medinë, Ibni Ebi Atiku ishte marr me mjekimin e tij, i cili i kishte rekomanduar të përdorte pesë ose shtatë fara të zeza, pasi që t'i

---

60 Muslim, *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*, Daru ihjai-t-urath el-arebi, Bejrut, 4, 1735.
61 El-Bahili, أحاديث عفان بن مسلم, Daru-l-hadith, Kajro, 2004.
62 Sinap ose mustardë. (Fjalori elektronik shpjegues)
63 Pisha e butë; fara e kësaj pishe i ngjan thelbit të bajames dhe që hahet zakonisht e pjekur. (Fjalori elektronik shpjegues)
64 Bimë barishtore dyvjeçare me kërcell të degëzuar në majë, me lule të bardha ose ngjyrë trëndafili të mbledhura si çadër, që bën disa fara të vogla me vaj, të cilat përdoren për t'u dhënë erë pijeve, ëmbëlsirave etj. (Fjalori elektronik shpjegues)

bluanin, të përzier me vaj t'ia qitnin në bira të hundës. Këtë e bazon në atë që Ajsheja [radijallahu anha] i kishte treguar nga i Dërguari i Allahut [sal-lallahu alejhi vese-l-em] i cili ka thënë: إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْداءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ داءٍ إِلَّا مِنَ السَّامِ"، قُلْتُ: وَمَا السَّامُ؟ قَالَ: الْمَوْتُ. *"Vërtet në këtë farën e zezë ka shërim nga çdo sëmundje përveç vdekjes."*[65]

Biruni[66] ka shkruar për rëndësinë dhe vlerën ushqyese dhe shëndetësore të kësaj bime të njohur si fara së zezë (Nigella sativa).

Në mjekësinë greke bazat e së cilës i kishte venduar Hipokrati dhe në atë islame bazat e së cilës i kishte vënë Ibni Sina, vetitë shëruese të farës së zezë (Nigella sativa) kanë rëndësi të veçantë. Sipas Ibni Sinasë[67] fara e bekuar siç e quan ai (habbetu-s-evdanë) ka veti shëruese, i dhuron forcë dhe energji organizmit dhe e bënë të fortë që të përballet me lodhjet dhe rraskapitjet e ndryshme. Sipas tij, kjo bimë e cilësuar si farë e bekuar (fara e zezë), është një barishte që rritet çdo vit në rajonin e Mesdheut, por kultivohet edhe në shumë rajone të tjera të Afrikës Veriore, në Azi dhe në Gadishullin Arabik.

---

65 Muslim, *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*, Daru ihjai-t-urath el-arebi, Bejrut, 4, 1735.

66 Ebu Rejhan Muhamed b. Ahmad el-Biruni, ishte shkencëtar iranian gjatë epokës së artë të Islamit. Ndryshe njihet si "themeluesi i Indologjisë", "Babai i gjeodezisë moderne" dhe si antropolog i parë. Është dijetar i cili ka jetuar në shekullin XI. U lind më 15 shtator 973 në Havarizm, e cila aso kohe ishte pjesë e Dinastisë Abasite në Uzbekistanin e sotëm. Studioi matematikën dhe astronominë ke dijetari Ebu Nasr Mensur, i cili ishte një koleg i filozofit të famshëm Ibni Sina. Ka udhëtuar shumë në Azinë Jugore, në Afganistanin e sotëm, pastaj ka shkuar deri në Indi më 1030. Atje kishte mësuar gjuhët hinduse dhe kishte studiuar religjionin dhe filozofinë e këtij populli. Gjatë qëndrimit në Indi kishte shkruar librin "Kronikat e Indisë". (Shiko: https://sq.wikipedia.org/wiki/El-Biruniu, 17.02.2020)

67 Ibni Sina, el-Kanun fi-t-ibbi, Daru-l-kutubi-l-ilmije, Bejrut, Liban, botimi i parë, 1420 / 1999, 1, 208.

Si term shkencor për këtë bimë përdoret fjala "Nigella Sativa". Si bimë me veti shëruese për shumë sëmundje është përdorë që nga periudhat e hershme. Kjo lloj bime ka disa emra; njihet si farë e zezë, farë e bekuar, koriandër romak, qimnon i zi. Quhet farë e zeze për shkak dominimit te farat të bojës së zezë.

Kohët e fundit, përmes studimeve dhe kërkimeve të kryera mbi farën e zezë, është konstatuar se ajo luan një rol të rëndësishëm në forcimin e sistemit imunitar në trupin e njeriut. Duke qenë se aftësia e trupit për t'u përballur me sëmundjet është e lidhur ngushtë me fuqinë e sistemit imunitar, fara e zezë duke e forcuar sistemin imunitar përbën mjerimin më të madh për të gjitha sëmundjet dhe është shumë e dobishme në trajtimin e sëmundjeve, përfshi këtu kancerin, SIDË-n dhe sëmundjet e tjera që i prekin njerëzit.

Përfitimet terapeutike të farës së zezë, vaji i avullueshëm që përmban fara e zezë, përmban një substancë (Nigellone) e cila është një antihistaminë[68] dhe tregon dobinë e farës së zezë në trajtimin e astmës duke bërë zgjerimin e damarëve, trajtimin e presionit (shtypjes) së lartë të gjakut, bënë zgjerimin e enëve të gjakut. Kontribuon shumë në trajtimin e disa sëmundjeve të tretjes duke hequr konvulsionet e zorrëve.

Fara e zezë, përmban substanca që kanë cilësi të antibiotikëve. Ndalon shtimin, përkatësisht pengon ngërçet e ndryshme duke mos lejuar rritjen ose shpeshtimin e tyre. Dobia e farës së zezë si ilaç analgjezik shihet sidomos në lehtësimin e dhimbjeve të dhëmbëve. Fara e zezë përmban një vaj eterik që e bën atë të dobishëm në rast të dhimbjeve të zorrëve.

[68] Antihistaminet janë barna që trajtojnë "rinitin" alergjik, ftohjen e zakonshme, gripin dhe alergji të tjera.

Studimet e fundit kanë vërtetuar faktin që fara e zezë e aktivizon sistemin imunitar duke bërë rritje në proporcionin e qelizave imune në krahasim me qelizat frenuese. Si rrjedhim përfitimi nga fara e zezë është se ajo i lufton sëmundjet në përgjithësi, kurse sëmundjet virale në veçanti.

Sëmundjet që trajtohen nga Nigella sativa (Fara e zezë) është se ajo pengon rënien e flokëve, e mjekon dhimbjen e kokës, pagjumësin, marramendjen dhe dhimbjet e veshit, dhimbjet e dhëmbëve, bajameve dhe fytit, sëmundjet e lëkurës, lythat. Ndikon pozitivisht në shërimin sa më të shpejtë të frakturave, mavijosjeve të ndryshme, diabetin, presionin e lartë të gjakut, tretjen e kolesterolit në gjak, infeksionet e veshkave, tretjen e gurëve në veshkë dhe nxjerrjen e tyre, mjekon sëmundjet e gjoksit nga të ftohtit, mjekon zemrën dhe qarkullimin e gjakut, dhimbjet e barku dhe të zorrëve, diarrenë, të vjellat, rregullon gazra dhe ngërçet, zorrën e trashë, sëmundjet e syve, për infertilitetin, prostatën, ulcerat, kancerin, hap oreksin për ushqim, trajton letargjinë dhe dembelizmin, stimulon memorizimin mendor etj.

Prej kohësh shkencëtarët kanë punuar për të mësuar se si funksionon fara e zezë, veçanërisht roli i saj në procesin e shërimit të plagëve, i cili kërkonte njohjen e përbërësve të farës së zezë. Zbulimet kanë konstatuar se fara e zezë përmban shumë vitamina, minerale dhe proteina bimore.

Vlen të theksohet fakti se shumë vajra bimorë, përfshi këtu edhe vajin e farës së zezë (Nigella sativa) përmbajnë shumë acide yndyrore esenciale që janë të rëndësishme për shëndetin e lëkurës, flokëve dhe mukozave, si dhe për procesin e kontrollit të nivelit të

gjakut dhe prodhimin e hormoneve. në trup dhe funksione të tjera të rëndësishme jetësore.[69]

Nigella sativa gjithashtu përmban "nigellon" një substancë kristalore e cila për herë të parë është zbuluar më vitin 1929. "Nigellon"[70] është një antioksidant natyral si vitamina C dhe A, dhe luan një rol kyç në mbrojtjen e trupit nga rreziqet.

Përdorimi farës së zezë paraqet burim energjie, ndihmon në ruajtjen e temperaturës natyrale të trupit. "Nigella sativa – fara e zezë ndihmon në prodhimin e qumështit, për nënat të cilat fëmijët i ushqejnë me qumësht, pra paraqet një burim të rëndësishëm ushqimor si për nënat njashtu edhe për fëmijët.

Disa studime kanë vërtetuar efektin stimulues të Nigella sativa në sistemin imunitar. Gjë që e shpjegon kuptimin e hadithit "shëron nga çdo sëmundje".

Fara e zezë - Nigella sativa përmban një acid shumë të rëndësishëm dhe i domosdoshëm për rritjen e fëmijës. Sipas studimeve është një ushqim i rëndësishëm dhe i dobishëm për të moshuarit nga motivi se përmban një sërë lëndësh ushqyese.

Ekzistimi i studimeve dhe i hulumtimeve moderne mjekësore që janë bërë dhe që po zhvillohen në vazhdimësi, si në lindje njashtu edhe në perëndim nga specialist e fushës së mjekësisë, po magjepsen nga ajo që i Dërguari i Allahut [sal-lallahu alejhi vese-l-em] ka folur para shumë shekujve.[71]

---

[69] Shiko: Ibni Muelkin, *التوضيح لشرح الجامع الصحيح* , Daru-l-felah lilbahthi-l-ilmij, Daru-n-evadir, Damask, Sirija, botimi i parë 1429 / 2008, 27, 360 – 362.
[70] Vaj i cili përfitohet nga fara e zezë.
[71] Shiko: el-Birmavi, *اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح*, Daru-n-evadir, Siri, botimi i parë, 1433 / 2012, 14, 292 – 295.

KONKLUZIONE

- Bindja e muslimanëve ndaj trashëgimisë fetare dhe kulturore të të Dërguarit të Allahut [sal-lallahu alejhi vese-l-em] qëndron në atë se ai nuk ka folur sipas hamendjes por ajo që iu është kumtuar nga Krijuesi i gjithësisë.

- Hadithet e Pejgamberit [sal-lallahu alejhi vese-l-em], përkatësisht Sunneti krahas vlerës fetare ka edhe vlera shkencore të konfirmuara.

- Shumë njohuri, përkatësisht njoftime pejgamberike sahabët i kishin kuptuar në frymën e shpirtit të besimit, jo të mbështetura në fakte shkencore. Por zbatimi me fanatizëm të atyre mësimeve i bëri që ata të mishëroheshin me profitet dhe avantazhet e tyre.

- Zbulimet shkencore jo që e demantojnë sunnetin, përkundrazi i konfirmojnë prurjet e tij.

- Të vërtetat shkencore të përfshira në hadithet e Pejgamberit [sal-lallahu alejhi vese-l-em] detyrimisht shkencën e shpijnë të ishte në favor dhe në shërbim të mësimeve të mrekullueshme të Muhamed Mustafasë [sal-lallahu alejhi vese-l-em] sa të ishte jeta.

CONCLUSIONS

- The strong belief of the Muslims in the religious and cultural heritage of the Messenger of Allah [sallallaahu 'alayhi wa sallam] is that he did not speak according to his conjecture but what was revealed to him by the Creator of the universe.

- The hadiths of the Prophet [sallallaahu 'alayhi wa sallam], namely the Sunnah, beside religious value they also have confirmed scientific values.

- Many knowledge, respectively prophetic messages the Companions had understood in the spirit of the spirit of faith, not based on scientific facts. But the fanatical application of those teachings made them embody their own profits and advantages.

- Scientific discoveries, in addition to not denying the Sunnah, on the contrary, confirm its contributions.

- The scientific truths contained in the hadiths of the Prophet [sallallaahu 'alayhi wa sallam] necessarily lead science to be in favor of and in the service of the wonderful teachings of Muhammad Mustafa [sallallaahu' alayhi wa sallam] as much as life was.

LITERATURA E KONSULTUAR

Affan b. Muslim, El-Bahili, أحاديث عفان بن مسلم, Daru-l-hadith, Kajro, 2004.

Ebu Amër Jusuf, El-Kurtubi, الاستذكار, Daru-l-kutubi-l-ilmijje, Bejrut, botimi i parë, 1421 / 2000.

El-Husejn b. Ali, Ibni Sina, القانون في الطب, Daru-l-kutubi-l-ilmije, Bejrut, Liban, botimi i parë, 1420 / 1999.

Ibni Haxhxh, Muslim, المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم, Daru ihjai-t-urath el-arebi, Bejrut.

Muhamed b. Ismail, el-Buhari, الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري, Daru tauku-n-exhat, botimi i parë.

Siraxhudin, Ibni Mulekin, التوضيح لشرح الجامع الصحيح, Daru-l-felah lilbahthi-l-ilmij, Daru-n-evadir, Damask, Sirija, botimi i parë 1429 / 2008.

Shemsudin, el-Birmavi, اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح, Daru-n-evadir, Siri, botimi i parë, 1433 / 2012.

Fjalori elektronik shpjegues.

https://sq.wikipedia.org/wiki/El-Biruniu, 17.02.2020).

Punim profesional /
Professional paper

Pedagogji islame /

Islamic pedagogy

Naser Ramadani, PhD
UDC: 373.3.091.64:28(497.7)

ISLAMI NË DISA TEKSTE MËSIMORE TË ARSIMIT FILLOR NË REPUBLIKËN E MAQEDONISË SË VERIUT (vështrim kritik)

Abstrakt

Qëllimi i këtij hulumtimi është analizimi i disa teksteve mësimore të lëndëve: "Histori" e klasave 5,6,7 dhe 8, "Shoqëria" për klasën e katërt, "Njohja me religjionet" për klasën e pestë dhe "Arsimi qytetar" i klasës së tetë. Ndonëse sipas Kushtetutës së Republikës së Maqedonisë së Veriut, diskriminimi me të gjitha llojet e tij është i ndaluar, ky punim hulumton njësitë mësimore që përmbajnë shtrembërime të të dhënave fetare dhe diskriminim fetar.

Hulumtimi rezulton se në njësi të ndryshme mësimore hasen tekste ku atakohen parimet themelore të fesë islame, siç është prejardhja e njeriut, shtrembërimi i të vërtetave fetare etj. Çështja tjetër e rëndësishme është edhe ekzistimi i shumë njësive mësimore që e sulmojnë Shtetin Osman duke e llogaritur atë si shtet barbar që ka ditur vetëm të vrasë dhe të shkatërrojë.

Fjalët kyçe: *Islam, tekste mësimore, histori, arsimi fillor, diskriminim*

ISLAM IN SOME PRIMARY EDUCATION TEXTBOOKS IN THE REPUBLIC OF NORTHERN MACEDONIA

(Critical treatment)

Abstract

The purpose of this research is the analysis of several subject textbooks: "History" of grades 5,6,7 and 8, "Society" for fourth grade, "Knowledge of religions" for fifth grade and "Civic education" of grade of the eighth. Although according to the Constitution of the Republic of Northern Macedonia, discrimination in all its forms is prohibited, this paper investigates the teaching units that contain distortions of religious data and religious discrimination.

The research shows that in different teaching units there are texts where the basic principles of the Islamic religion are attacked, such as the origin of man, the distortion of religious truths, etc. The other important issue is the existence of many educational units that attack the Ottoman State considering it as a barbaric state that only knew how to kill and destroy.

Keywords: *Islam, Textbooks, History, PrimaryEducation, Discrimination.*

ISLAMI NË DISA TEKSTE MËSIMORE TË ARSIMIT FILLOR NË REPUBLIKËN E MAQEDONISË SË VERIUT

(vështrim kritik)

1. HYRJE

Shkollat dhe tekstet shkollore janë burimi kryesor përmes të cilave shteti dëshiron që ta imponojë filozofinë e tij dhe më pas të kërkojë prej nxënësve në nivele të ndryshme që t'i mësojnë dhe pranojnë ato si çështje të padiskutueshme dhe të shenjta. Bazuar në Kushtetutën e Republikës së Maqedonisë së Veriut ndalohet diskriminimi në të gjitha format. Andaj është e rëndësishme që tekstet shkollore të jenë të përpiluara në atë mënyrë që eliminojnë çdo atakime apo diskriminime, qofshin kombëtare, fetare, racore, gjinore etj. Njëra ndër çështjet më të ndjeshme është edhe shtrembërimi i çështjeve dhe diskriminimi fetar, respektivisht përfshirja e elementeve antifetare nëpër tekstet shkollore. Elementet e tilla që ekzistojnë në këto tekste, do t'i nxjerrim në pah dhe do t'i analizojmë një nga një.

2. QËLLIMI I STUDIMIT

Qëllimi kryesor i këtij studimi është që të nxjerr njësitë mësimore nga lëndët: "Histori" e klasave 5,6,7 dhe 8, "Shoqëria" për klasën e katërt, "Njohja me religjionet" për klasën e pestëdhe "Arsimi qytetar" i klasës së tetë, që kanë përmbajtje të cilat ndërlidhen me çështjet fetare, për t'i analizuar se sa përkojnë me realitetin dhe a janë në përputhshmëri apo në kundërshtim me të vërtetat fetare islame.

3. OBJEKTI I STUDIMIT

Objekt i këtij studimi janë analizimi i teksteve mësimore të lëndëve: "Histori" e klasave 5,6,7 dhe 8, "Shoqëria" për klasën e katërt, "Njohja me religjionet" për klasën e pestëdhe "Arsimi qytetar" i klasës së tetë, tekste këtotë arsimit fillor në Republikën e Maqedonisë së Veriut. Për të kuptuar se çka mësojnë nxënësit shqiptarë në këto lëndë, ne i kemi analizuar këto tekste nga aspekti ideologjik, respektivisht për të parë se si trajtohen fetë në këto tekste, me theks të veçantë feja islame.

4. RËNDËSIA E STUDIMIT

Bazuar në atë se shkollat janë një nga institucionet më të rëndësishme përmes të cilave brezat e reja mësojnë për vlerat e identitetit, fesë, etnisë, kombit, kulturës, artit dhe historisë, mendojmë se është shumë e rëndësishme që t'i bëhet një analizë teksteve të ndryshmemësimore, për të parë se çfarë tekstesh mësimore përfshihen në të, kur bëhet fjalë për çështjet fetare.

5. METODAT E HULUMTIMIT

Për realizimin e qëllimeve të këtij studimi janë shfrytëzuar metodat përshkruese dhe analitike. Në fillim janë nxjerrë të gjitha tekstet që kanë përmbajtje fetare dhe më pas të njëjtat janë analizuar në mënyrë kritike.

6. THEMELET E PLAN PROGRAMEVE MËSIMORE

Plan programi në këndvështrimin islam mund të përkufizohet si "sistem i të vërtetave, kritereve, vlerave hyjnore të pandryshueshme, njohurive, përvojave njerëzore të ndryshueshme zhvillimore që synojnë krijimin e personalitetit të

nxënësit, të udhëzuar i cili punon në suaza shoqërore për përgatitjen dhe zhvillimin e jetës në përputhje me programin e Allahut".[72]

Plan programet mësimore në këndvështrimin islam ngriten mbi disa themele shumë të rëndësishme. Këto themele janë një sërë parimesh dhe rregullash akaidologjike (filozofike), kognitive (njohëse), shoqërore dhe psikologjike. Themeli akaidologjik (filozofik) ushtron ndikim në "qëllimet" ngase filozofia e shoqërisë i cakton qëllimet e planprogramit. Që këndej, filozofia e pedagogjisë e cila buron nga filozofia e shoqërisë i përcakton qëllimet e shkollës dhe rrugët përmes të cilave do të realizohen këto qëllime. Këto qëllime ndikohen nga themele të planprogramit, prej të cilave disa janë qëllime akaidologjike (filozofike), disa janë qëllime kognitive (njohëse), shoqërore dhe psikologjike.[73]

Nëse çështja e besimit është e drejtë elementare e çdo individi, atëherë nuk lejohet në asnjë mënyrë që në tekstet mësimore, respektivisht në përmbajtjet mësimore të gjenden tekste të cilat bien ndesh me parimet elementare të besimit të cilat përkojnë me besimin e nxënësve.

Në Republikën e Maqedonisë së Veriut ekzistojnë qytetarë të cilët dallojnë si për nga prejardhja nacionale, poashtu edhe për nga përkatësia fetare. Shqiptarët të cilët jetojnë në këtë shtet pothuajse të gjithë i takojnë besimit islam. Andaj, është hap i papërgjegjshëm që në tekstet mësimore të gjenden përmbajtje të cilat atakojnë besimin e këtyre nxënësve.

---

[72] Abdurrahman, Abd ElHashimi dhe tjerë, Esalibutedrisitterbijetilislamijeti, Aman, Darull'sariilmiji, 2014, f. 58.
[73] Po aty, f. 59-65.

Në mësimin fillor në Republikën e Maqedonisë së Veriut vërejmë se mes lëndëve të shumta, mësohen edhe lëndët vijuese: "Histori" e klasave 5,6,7 dhe 8, "Shoqëria" për klasën e katërt, "Njohja me religjionet" për klasën e pestëdhe "Arsimi qytetar" i klasës së tetë.Bazuar në rëndësinë që kanë këto lëndë në formimin kulturor dhe edukativ, e pamë të arsyeshme që ta bëjmë një vështrim kritik të teksteve mësimore të këtyre lëndëve, me qëllim që të shohim se përmbajtjet e këtyre lëndëve a posedojnë elemente që bien ndesh me parimet e përgjithshme islame, të cilat në realitet janë parime të cilat i besojnë pothuajse të gjithë nxënësit shqiptarë që e mësojnë këto lëndë.

7. VËSHTRIM KRITIK PËRMBAJTJEVE MËSIMORE NË LËNDËN: "HISTORIA", TË ARSIMIT FILLOR NË RMV

Bazuar në atë se lënda e Historisë është ndër lëndët më të rëndësishme që mësohen nëpër shkollanë të cilat mësojnë shqiptarët, si për nga ndikimi ashtu edhe për nga volumi i përmbajtjes, mendojmë se duhet t'i bëhet një vështrim i hollësishëm përmbajtjeve të këtyre teksteve mësimore.

Në vazhdim do të japim vlerësime të detajuara të teksteve mësimore të lëndës së Historisë, që nga klasa e pestëe deri në klasën e tetë të arsimit fillor. Vlen të theksohet se këtu do të cekim çdo gjë që bie ndesh me të vërtetat islame, ndonëse në disa çështje mund të ketë pika të përbashkëta mes atyre islame dhe besimeve tjera.

Historia për klasën e pestë

Autor: SimoMlladenovski. Redaktor: Nikolina Andovska dhe Dr. Gjergj Guravçaj

Recensentë: Dr. Stojan Kiselinovski & Menika Tomçevska & Lupka Smillanovska Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës e Republikës së Maqedonisë Botim i vitit 2001.

Në faqen 13 kemi tekstin me titull:

Parahistoria

"Të parët e njeriut kanë qenë të egër. Por lufta për ekzistencë i ka detyruar që gradualisht të fillojnë të shfrytëzojnë mjete për gjueti dhe punë. Me atë ka filluar përvetësimi njerëzor i natyrës".[74]

Në faqen 14 kemi tekstin me titull:

Paraqitja e njeriut dhe roli i punës

"Në të kaluarën kanë ekzistuarinterpretime të ndryshme për paraqitjen e njeriut. Kjo është sqaruar sipas përfytyrimeve religjioze, miteve dhe legjendave nga krijimtaria popullore. Sipas religjionit të krishterë, njeriu (burri) i parë është krijuar nga Zoti, i cili e ka bërë nga argjila e pastaj i ka dhënë shpirt. Për të mos qenë vetë e për të lënë pasardhës, nga briri i njeriut e ka krijuar edhe gruan. Të ngjashme kanë qenë edhe interpretimet tjera religjioze të cilat kanë qenë larg nga e vërteta. Ndërkaq, përgjigjen e vërtetë e ka dhënë shkenca e cila e ka caktuar zhvillimin evolutiv të jetës në Tokë. Sipas saj, format më të zhvilluara të jetës e kanë origjinën dhe janë zhvilluar nga ato më të pazhvilluarat. Në atë rast, në mënyrë shkencore është argumentuar se njeriu ka origjinë nga një lloj majmuni të zhvilluar antropomorf".[75]

Bazuar në burimet fetare siç janë Kurani dhe Bibla, shihet qartë se konstatimi kinse "të parët e njeriut kanë qenë të egër"

[74] Simo Mlladenovski, Historia për klasën e 5, Shkup, "Prosvetnodello SHA", 2001, f. 13.
[75] Po aty, f. 15.

është tërësisht i gabuar. Ndonëse ky konstatim është joshkencor, ai është edhe jologjik. Tekstet fetare në besimin islam, krishterë dhe hebre, që të gjithë janë unik se njeriu është krijesë e krijuar nga ana e Allahut. Trupi i tij është krijuar nga toka, ndërsa shpirti dhuratë nga Allahu. Kështu që njeriu, respektivisht Ademi a.s. që nga momenti i parë ka qenë i kompletuar shpirtërisht, mendërisht dhe fizikisht. Bile, sipas mësimeve islame, ai përveç që ishte njeriu i parë, ishte edhe pejgamberi i parë, të cilit i kishin zbritur disa fletushka.

Në tekstin e dytë shihet qartë se si mundohen që të vërtetat hyjnore t'i paraqesin si mite dhe legjenda dhe se ato aspak nuk kanë mbështetje shkencore duke i hedhur poshtë të gjitha pretendimet religjioze. Në fund të tekstit mundohen që trillimeve të tyre t'ua veshin petkun e shkencës ku thuhet: "Ndërkaq, përgjigjen e vërtetë e ka dhënë shkenca e cila e ka caktuar zhvillimin evolutiv të jetës në Tokë". Në realitet, ky konstatim nuk është aspak shkencor, përkundrazi shkenca tanimë e vërteton të kundërtën. Me zbulimin e kromozomeve në gjak është vërtetuar dallimi shkencor mes kromozomeve të njeriut dhe të majmunit. Në anën tjetër, është vërtetuar se të gjitha lëndët kimike që gjenden në tokë, gjenden edhe në trupin e njeriut, ndërsa shpirti si element qenësor i jetës së njeriut mbetet një sekret prej sekreteve të Zotit.

Në faqen 99 kemi njësinë mësimore me titull:

Paraqitje e krishterimit

"Në fillim të shekullit I, në provincën e atëhershme romake, Palestinë, është paraqitur mësimi krishterë, i cili ka predikuar se në 30 vjet të sundimit të perandorit OktavianAugustit në qytetin e

Betlehemit në Palestinë është lindur i **biri i zotit** dhe mësuesi i drejtë Jezu Krishti".[76]

Sipas mësimeve islame, të thuhet se kinse Zoti ka djalë është kufër-mohim. Andaj, nxënësit shqiptarë në RMV, pothuajse të gjithë janë të besimit musliman, pra si mund të mësojnë se Zoti kinse e paska djalë Jezu Krishtin, në kohën kur sipas mësimeve islame Jezu Krishti (Isaia.s.) është njëri ndër pejgamberët e dalluar.

Historia për klasën e pestë

Autor: Borçe Mirevsi & Todor Todorov, Recensentë: Aleksandar Litovski & Irena Mladenovska & Hari Stojanovski

Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës

Botim i vitit 2005

Në faqen 17 kemi tekstin me titull:

Krijimi i njeriut

"Njerëzit e bashkësisë më të vjetër, me gjasë kanë qenë majmunë me pamje njeriu dhe me trup më të vogël sesa njerëzit e sotëm".

Në faqen 18 kemi nëntitullin:

Teoritë për krijimin e njeriut sipas fesë dhe sipas shkencës

"Në lidhje me krijimin e njeriut ekzistojnë disa teori, nga të cilat dallohen dy: Sipas fesë (religjionit) ose sipas besimeve popullore të shfaqura nëpërmjet miteve, legjendave dhe traditës, njeriun e parë (burrin) e ka krijuar Zoti, duke e bërë nga dheu dhe duke i dhënë shpirtin. Kur e ka vërejtur se vet burri nuk mund ta vazhdojë trashëgiminë, atëherë nga brinja e kraharorit të tij e ka

[76] Po aty, f. 99.

bërë femrën, me qëllim që të shtohen. **Kuptohet se kjo teori është larg prej të së vërtetës**. Për dallim nga feja, teorinë për krijimin e njeriut, shkenca e mbështet në bazën e zhvillimit evolutiv të qenieve të gjalla. Sipas kësaj teorie, qeniet e gjalla, tek të cilat bën pjesë edhe njeriu, janë krijuar përmes një procesi të gjatë kohor të ndryshimit dhe zhvillimit të organizmave që kanë ekzistuar më parë. Ky zhvillim vazhdon të zgjasë nga kohërat më të vjetra e deri më sot".[77]

Këtu paraqiten dy teori dhe jepet konstatimi se teoria fetare është larg prej të së vërtetës. Në anën tjetër përpiqen që teorisë së evolucionit t'i japin mbështetje shkencore. Ajo që u tha më lartë në lidhje me këtë çështje, vlen edhe këtu. Teoria e evolucionit aspak nuk është shkencore. Shkencore është se njeriu është krijuar nga dheu dhe atij i është dhuruar shpirti nga ana e Krijuesit, respektivisht Allahut xh.sh., siç e sqaruam më lartë.

Në faqen 115-116 kemi tekstin me titull:

Paraqitja dhe përhapja e krishterimit

"Sipas besimit popullor Jezu Krishti është lindur në qytetin Vitleem, dhe si **bir i zotit** është dërguar në tokë që t'i shpëtojë njerëzit nga mëkatet e tyre".

"Jezu Krishti ishte **gozhduar në kryq** në bregun Golgotë në afërsi të Jerusalemit... Para se të vdesë ai kishte shqiptuar fjalët: "Ati im, në duart e tua e dorëzoj shpirtin tim".[78]

Pasi është libër që u dedikohet fëmijëve shqiptarë musliman, duhet potencuar se këto konstatime siç janë: "i biri i zotit", "t'i

[77] Borçe Mirevsi, TodorTodorov, Historia për klasën e pestë, Shkup, Makedonska Iskra, 2005, f. 17-18.
[78] Po aty, f. 116.

shpëtojë njerëzit nga mëkatet e tyre", "i gozhduar në kryq" etj., sipas mësimeve islame nuk janë aspak të vërteta, bile atakojnë drejtpërdrejtë mësimet bazë të islamit.

Historia për klasën VI (botimi IV)

Autorët: prof. dr. Millan Boshkovski & Jordan Ilioske & dr. Nebi Dervishi

Recensentë: Prof. Dr. Gjorgji Mallkovski & Ismet Jakupi & Lençe Maneva

Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës e Republikës së Maqedonisë me vendim nr. 10-1760/1 të datës 18.08.2005

Shtëpia botuese: Prosvetno dello SHA, Shkup, 2009

Historia për klasën VII

Autorët: prof. dr. Millan Boshkovski & Jordan Ilioske & dr. Nebi Dervishi

Recensentë: Prof. Dr. Gjorgji Mallkovski & Ismet Jakupi & Lençe Maneva

Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës e Republikës së Maqedonisë me vendim nr. 10-1760/1 të datës 18.8.2005

Shtëpia botuese: Prosvetno dello SHA, Shkup, 2015

Në faqen 11 kemi tekstin me titull:

Paraqitja e islamit

"Sipas Muhamedit, Allahu është mbrojtës i të varfërve. Prandaj predikimin e tij së pari e pranuan të varfërit".[79]

[79] Millan Boshkovski dhe të tjerë, Historia për klasën VII, Shkup, 2015, f. 11

Ky konstatim sipas mësimeve islame aspak nuk është i vërtetë. Allahu nuk është vetëm mbrojtës i të varfërve, por është Krijues absolut, Zot i të pasurve dhe të varfërve. Ndonëse shumica e atyre që e kanë pranuar islamin në fillim kanë qenë të varfër, por një numër mjaft i konsiderueshëm i tyre ishin në mesin e më të pasurve, siç ishin Ebu Bekri r.a. dhe Othman ibn Affani r.a.

Në faqen 100 kemi tekstin me nëntitull:

Islamizimi

"Pushteti osman bënte edhe asimilimin me dhunë. Tatimi në gjak parashihte marrjen e fëmijëve të shëndetshëm të krishterë, të cilët pasi të islamizoheshin dhe të merrnin edukatë speciale, bëheshin jeniçerë. Shumë vajza merreshin me dhunë dhe dërgoheshin në sarajet e bejlerëve ku islamizoheshin".[80]

Në faqen 103 kemi tekstin me titull:

Shqipëria në gjysmën e parë të shekullit XV

"Gjatë pushtimit të Shqipërisë, ushtritë osmane grabitën, dogjën e shkatërruan ç'gjetën".[81]

Çështja e përhapjes së islamit në mesin e banorëve vendas, në veçanti në mesin e shqiptarëve është diskutuar shumë në mesin e historianëve. Pothuajse në të gjitha librat që janë shkruar nga autorët vendas, përfshirë edhe shumë shqiptarë gjejmë përfundimin se kinse islami është "përhapur me dhunë", "është kryer asimilimi i banorëve vendas", "janë marrë fëmijët e krishterë me dhunë", "vajzat merreshin me dhunë", "ushtritë osmanë kanë grabitur, djegur dhe shkatërruar çka kanë gjetur"

[80] Po aty, f. 100.
[81] Po aty, f. 103.

dhe shumë konstatime të tjera. Këtu duhet parashtruar pyetjen se sa janë të vërteta këto konstatime? Sa kanë mbështetje shkencore? Sa përputheshin me parimet islame të shtetit osman?

Hulumtuesit objektivë të çështjes së përhapjes së islamit në këto troje japin konstatime se aspak nuk është përdorur dhuna për islamizim dhe asimilim. Mjafton të lexohet libri i Thomas Arnold "Thirrja islame" për të kuptuar realitetin e kësaj çështje. Në anën tjetër, imponimi i fesë është i ndaluar sipas mësimeve islame. Andaj, si është e mundur që një shtet i cili për bazë e ka Kuranin, të veprojë kundër mësimeve kuranore?!

Mendoj se qëllimi i të gjitha këtyre shpifjeve është që të jepet një imazh negativ ndaj Shetit Osman dhe si rrjedhojë edhe ndaj islamit në përgjithësi.

Në faqen 120 kemi tekstin me titull:

Pozita e Kryepeshkopatës së Ohrit në Shtetin Osman

"Shumë kisha në Maqedoni u shndërruan në tempuj myslimanë-xhami".[82]

Shprehja "shumë kisha" le të kuptohet se bëhet fjalë për një numër të madh të kishave të cilat janë shndërruar në xhamia. Historikisht një çështje e tillë nuk mban nga fakti se xhamitë janë objekte për adhurimin e Allahut dhe ato ndërtohen aty ku gjenden besimtarët muslimanë për të kryer obligimet e tyre. Nuk e kuptoj se çka ka qenë nevoja për shndërrimin e kishave në xhamia kur ka pasur vende të mjaftueshme për ndërtimin e xhamiave në vende të reja. Në anën tjetër, nëse ka ndodhur që ndonjë kishë të shndërrohet në xhami, ajo është realizuar pasi banorët e atij vendi kanë kaluar në islam dhe atëherë, vetë

[82] Po aty, f. 120.

popullata faltoret e tyre më të hershme, pra kishat i kanë shndërruar në xhami.

Në faqen 126 kemi tekstin me titull:

Jetesa dhe kultura e shqiptarëve gjatë shekujve XV-XVI

"Vendosja e sundimit osman në Shqipëri e pengoi mjaft zhvillimin e arsimit dhe kulturës shqiptare".[83]

Historia na tregon se gjatë periudhës osmane mjaft ka lulëzuar arsimi. Janë hapur xhami, mektebe, medrese dhe biblioteka të ndryshme, përfshirë këtu edhe në trojet shqiptare. Të thuhet se "pengoi mjaft zhvillimin e arsimit dhe kulturës shqiptare" është disi e pakuptimtë, nga fakti se deri më atëherë nuk ka pasur arsim shqip, por çështjet kanë qenë të ndara sipas fesë. Kështu, shqiptarët ishin ose ortodoks ose katolik dhe se kultura e tyre ishte e pastër fetare krishtere. Ardhja e osmanlinjve ndoshta e ka penguar arsimin dhe kulturën krishtere në mesin e shqiptarëve, por të thuhet kështu në përgjithësi është e pakuptimtë. Me kalimin masovikisht të shqiptarëve në islam, në mesin e tyre u përhap kultura islame edhe atë përmes institucioneve edukative-arsimore.

"Historia" për klasën 8

Autorët: Vllado Vellkovski & Halit Sejdi & Arijan Alademi & Dimka Ristevska & Gjorgji Pavllovski

Recensentë: Prof. Dr. Kiril Cackov & Vera Pavllovska & Liljana Nikoliq

Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës e Republikës së Maqedonisë me vendim nr. 10-1762/1 të datës 18.8.2005

[83] Po aty, f. 126.

Shtëpia botuese: Prosvetno dello SHA, Shkup, 2009

Në faqen 45 kemi tekstin me këtë titull:

Pozita e shqiptarëve në Mbretërinë e SKS

Në këtë tekst theksohen vuajtjet e shqiptarëve të cilat i kanë përjetuar nga ana e serbëve, në mesin e tyre edhe konfiskimin e tokës dhe pasurisë së tyre, por nuk potencohet fare aktiviteti politik i tyre në kuadër të Partisë së Xhemijetit, me ç'rast shqiptarët kishin mbi 20 deputetë në parlament. Vlen të theksohet se kjo parti ka përfaqësuar denjësisht shqiptarët, por me shpërbërjen e saj, gjendja e shqiptarëve u përkeqësua shumë.

Në faqen 145 kemi tekstin me këtë titull:

Kisha Ortodokse Maqedonase

Në këtë tekst flitet për organizimin e jetës kishtare dhe fetare në Maqedoni, për rimëkëmbjen e Kryepeshkopatës së Ohrit dhe shpalljen e autoqefalisë së Kishës Ortodokse Maqedonase, mirëpo në asnjë rresht nuk flitet për Bashkësinë Fetare Islame, për organizimin e jetës fetare islame, për institucionet edukative-arsimore islame siç janë xhamitë dhe medresetë, për rolin e BFI-së etj.

Shoqëria për klasën IV (botimi VII)

Autorët: Violeta Milenkovska & prof.dr. Gjorgji Pavllovski

Recensentë: Prof. Dr. Nikolla Panov & Nikolla Ilievski & Kerime Veli

Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës e Republikës së Maqedonisë me vendim nr. 21-166/2 të datës 8.11.2000.

Shtëpia botuese: Prosvetno dello SHA, Shkup, 2009

Në faqen 94 kemi tekstin me titull:

Maqedonia nën sundimin Osman

"Pas betejës turqit kanë hyrë në Maqedoni dhe kanë shkaktuar terror të paparë: vjedhje,vrasje, dhunime dhe shkatërrime".[84]

Në faqen 96 kemi tekstin me titull:

Rënia e Shqipërisë nën sundimin Osman

"Pas pushtimit turqit kanë plaçkitur, bënin dhuna dhe kanë imponuar tatimin.... Atëherë përveç tatimeve kanë imponuar edhe fenë islame".[85]

Këto konstatime janë të pabaza, ngase janë të paargumentuara. Qëllimi i gjithë kësaj është të mposhtet imazhi i Shtetit Osman, përmes së cilës edhe i fesë islame. Historia ka dëshmuar se shtetet e tilla nuk mund të sundojnë gjatë. Andaj, vetë sundimi osman në këto troje për më shumë se pesë shekuj është tregues i qartë për drejtësinë e këtij shteti dhe se këto konstatime nuk janë gjë tjetër, përpos shpifje dhe të pavërteta historike.

Njohja me religjionet për klasën e pestë

Autorët: Biljana Shotarovska & Tatjana Gjeorgievska

Recensentë: Trajçe Stojanov & Liljana Stefanovska & Daniella Nikollovska

Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës e Republikës së Maqedonisë me vendim nr. 10-1265/1 të datës 17. 3.2010

Nga faqja 45 deri më 88 kemi kapitullin:

---

[84] Violeta Milenkovska, Gjorgji Pavllovski, "Shoqëria" për klasën IV, Shkup, 2009, f. 94.
[85] Po aty, f. 96.

Religjionet e mëdha botërore

Në këtë kapitull janë paraqitur religjionet e mëdha botërore siç janë judaizmi, krishterimi dhe Islami. Ajo që bie në sy është se për judaizmin janë ndarë gjithsejtë 18 faqe nga libri, për krishterimin 13 faqe, ndërsa për Islamin vetëm 8 faqe.

Nuk mund të kuptohet se si mundet për judaizmin të ndahen plotë 18 faqe, kur dihet se numri i hebrenjve në Maqedoninë e Veriut nuk i tejkalon dhjetëra ithtarë të këtij besimi. Në anën tjetër, për krishterimin janë ndarë 13 faqe dhe për Islamin 8 faqe, kur dihet se të dyja fetë: krishterimi ortodoks dhe islami përbëjnë pjesën dërrmuese të banorëve të këtij shteti.

"Etika e religjioneve" për klasën e gjashtë të arsimit nëntëvjeçar

Autorë: Naser Ramadani

Recensentë: Prof. Dr. Nikolla Panov & Nikolla Ilievski & Kerime Veli

Botues: Ministria e Arsimit dhe Shkencës e Republikës së Maqedonisë me vendim nr. 22-4032/1 të datës 29.6.2010

Vlen të theksohet se ky libër, ndonëse në mënyrë të shkurtër paraqet të vërtetat e islamit, duke përshirë çështjet e besimit, adhurimet, etikën islame, pjesë nga jeta e Muhamedit a.s., festat islame etj., krahas kësaj në këtë libër ka njohuri për etikën në përgjithësi si dhe për etikën në fetë tjera.

KONKLUZIONE

Pas analizës që ia bëmë teksteve mësimore nga lëndët: "Histori" e klasave 5,6,7 dhe 8, "Shoqëria" për klasën e katërt, "Njohja me religjionet" për klasën e pestë dhe "Arsimi qytetar" për klasën e tetë, duke e analizuar çdo tekst në vete, mund të përfundojmë një sërë konkluzash, prej të cilave potencojmë:

- Paraqitje joreale rreth fillimit të krijimit të njeriut

Në shumë njësi mësimore vërehet qartë se si i vishet petku joshkencor paraqitjes religjioze të fillimit të krijimit të njeriut të parë, duke pretenduar se shkencore është teoria e evolucionit. Çështja e krijimit të njeriut të parë, respektivisht Ademit a.s. nga dheu dhe më pas e gruas së tij Havës nga brinja e tij, janë të vërtetuara me argumente të prera dhe se është çështje besimi që nuk pranon mohim.

- Kultivimi i urrejtjes ndaj shtetit Osman

Në shumë tekste mësimore dhe në veçanti në ato të historisë, ekzistojnë njësi mësimore që flasin për pushtimin Osman të trojeve maqedonase dhe shqiptare. Osmanët paraqiten si barbarë, dhunues, vrasës dhe se kanë shkatërruar çdo gjë ku kanë depërtuar. Përmes këtyre teksteve synohet mbjellja e urrejtjes ndaj osmanlinjve, respektivisht ndaj islamit.

- Paraqitja e islamit në mënyrë të shtrembëruar dhe përhapja e tij në mesin e banorëve vendas me dhunë

Në shumë njësi mësimore, islami paraqitet i shtrembëruar dhe jo ashtu siç është. Pretendohet se është pasuar nga të varfrit. Çështja më e ndjeshme është ajo se në disa tekste mësimore islami paraqitet se është përhapur me anë të dhunës.

- Dhënia më shumë e hapësirës feve tjera sesa islamit në tekstet mësimore

Kështu teksti mësimor "Njohja me religjionet" i jep hapësirë shumë më të madhe judaizmit dhe krishterimit kundrejt Islamit, i cili prezantohet vetëm në 8 faqe.

Bazuar në konkluzionet e mëparshme, organeve kompetente u rekomandojmë:

- Që të tregohet qëndrimi fetar ndaj fillimit të krijimit të njeriut
- Të mënjanohet tërësisht diskriminimi fetar, duke mos u favorizuar asnjë fe ndaj tjetrës, por secilës t'i jepet hapësira sipas meritës
- Të mënjanohen tekstet përmes të cilave kultivohet urrejtja ndaj Shtetit Osman
- Të paraqitet islami ashtu siç është në realitet e jo në mënyrë të shtrembëruar.

CONCLUSIONS

After the analysis we did of the textbooks from the subjects: "History" of grades 5,6,7 and 8, "Society" for the fourth grade, "Knowledge of religions" for the fifth grade and "Civic education" for the eighth grade, By analyzing each text on its own, we can conclude a series of conclusions, of which we emphasize:

- **Unrealistic representation about the beginning of human creation**

In many teaching units it is clearly observed how the unscientific garb is put on the religious appearance of the beginning of the creation of the first man, claiming that the theory of evolution is scientific. The issue of the creation of the first man, namely Adam (pbuh) from the earth and then of his wife Eve from his rib, are proven by conclusive arguments and that it is a matter of faith that does not accept denial.

- **Cultivation of hatred towards the Ottoman state.**

In many textbooks and especially in those of history, there are teaching units that talk about the Ottoman occupation of Macedonian and Albanian lands. The Ottomans are portrayed as barbarians, rapists, murderers and that they destroyed everything where they penetrated. These texts aim to sow hatred towards the Ottomans, respectively towards Islam.

- **The Introduction of Islam and spreading it violently among locals**

In many teaching units, Islam is presented as distorted and not as it is. It is claimed to have been followed by the poor. The

most sensitive issue is that in some textbooks Islam is shown to have spread through violence.

- **Giving more space to other religions than Islam in textbooks**

Thus the textbook "Introduction to Religions" gives much more space to Judaism and Christianity against Islam, which is presented in only 8 pages.

Based on the previous conclusions, we recommend to the competent bodies:

- To show the religious attitude towards the beginning of human creation
- Avoiding religious discrimination completely, by not favoring any religion over the other, but giving each one space according to merit.
- Avoid texts through which hatred is cultivated towards the Ottoman State.
- To present Islam as it is in reality and not in a distorted way.

LITERATURA E KONSULTUAR

Abdurrahman, Abd El-Hashimi dhe tjerë, Esalibut-tedrisit terbijetil-islamijeti, Aman, Daruli'sarililmiji, 2014,

Mlladenovski, Simo, Historia për klasën e pestë, Ministria e Arsimit dhe Shkencës së RMV, Shkup, 2001.

Mirevski Borçe, Todor Todorov, Historia për klasën e pestë, Ministria e Arsimit dhe Shkencës së Republikës së Maqedonisë, Shkup, 2005.

Boshkovski, Millan dhe tjerë, Historia për klasën VII, Ministria e Arsimit dhe Shkencës së Republikës së Maqedonisë, Shkup, 2015

Vellkovski, Vllado dhe të tjerë, Historia për klasën e tetë, Ministria e Arsimit dhe Shkencës së Republikës së Maqedonisë, Shkup, 2009.

Milenkovska, Violeta, Gjorgji Pavllovski, Shoqëria për klasën IV, Ministria e Arsimit dhe Shkencës së Republikës së Maqedonisë, Shkup, 2009.

Shotarovska, Biljana, Tatjana Gjeorgievska, Njohja me religjionet për klasën e pestë, Ministria e Arsimit dhe Shkencës së Republikës së Maqedonisë, Shkup, 2010.

Ramadani, Naser, Etika e religjioneve për klasën e gjashtë, Ministria e Arsimit dhe Shkencës së Republikës së Maqedonisë, Shkup, 2010.

Punim profesional / Professional paper
Kulturë dhe civilizim Islam / Islamic culture and civilization

Shinazi Memedi, PhD

UDC: 28-523(497.711)"1918/1929"

VAKËFET NË SHKUP DHE RRETHINË GJATË VITEVE 1918-1929

Abstrakt

Ky punimi që paraqes shtron kërkesën për hulumtim më të thuktë për pronat vakëfore në Shkup dhe rrethinë, duke u përqendruar në dokumentet e shkruara dhe ato arkivore.

Vakëfet kanë luajtur rol të rëndësishëm në jetën e përditshme të shoqërisë islame, si në zhvillimin e jetës sociale, ekonomike, kulturore, arsimore dhe fetare. Për këtë arsye nuk mund të analizohet asnjë aspekt i marrëdhënieve shoqërore të përfshira në sferat e ndryshme të shoqërisë islame, qofshin ato në aspektin ekonomike, politike, sociale, e në veçanti nga aspekti fetar, moral, kulturor, arsimor ku vakëfet nuk përfshihen me rrolin dhe kontributin e tyre në të gjitha sferat e zhvillimit të shoqërisë islame.

Qyteti i Shkupit me rrethinë përmban një numër të madh të vakëfeve si objekte dhe monumente kulturore nga kultura e pasur islame e krijuar gjatë pesë shekujve të sundimit të Perandorisë osmane siç janë:

- vakëfet-objektet me karakter fetar: xhamitë, mesxhidet, mektebet, medresetë, bibliotekat dhe teqetë;
- vakëfet-objektet me karakter profan të cilat ndahen në:
- vakëfe-objekte ekonomike siç janë: dyqanet dhe bezistanet;
- vakëfet-objektet sanitare-shëndetësore siç janë: ujësjellësit, çezmat publike, banjat-hamamet, dhe spitale;
- vakëfet-objektet shoqërore-humanitare, siç janë: çarshitë, imaretet, musafirhanet, karvan-sarajet, sahat kullat dhe urat dhe
- vakëfet-objektet memorialë siç janë: tyrbet dhe varrezat. Dhe shumë vakëfe të pronave të ndrysheme të pasurive të tundshme dhe patundshme.

Fjalë kyçe: *vakëfet, pasuritë vakëfore, llojet e vakëfeve, objektet vakëfore, trashëgimia vakëfore, nacionalizimi.*

VAKEFS IN SKOPJE AND SURROUNDINGS DURING 1918-1929

Abstract

This paper presents the request for more detailed research on vakef properties in Skopje and the surroundings, having regard to the written and archival documents.

Vakefs have played an important role in the daily life of Islamic society, as well as in the development of social, economic, cultural, educational, and religious life. For this reason, no aspect of the social relations involved in the various spheres of Islamic society, be they economic, political, social, and religious, moral, cultural, educational, can be analyzed, where the vakefs are not included with their role and contribution in all spheres of development of Islamic society.

The surrounding city of Skopje contains many vakefs as well as cultural objects and monuments from the rich Islamic culture created during the five centuries of Ottoman Empire rule such as:

- Vakef-objects of religious character: Mosques, Mesdjide, Mektebes, Medreses, libraries and Teqes.
- Vakef -objects of profane character which are divided into:
- Vakef - economic facilities such as: shops and bakeries.
- Vakef -health facilities such as: water supply, public toilets, bathrooms- hammams, and hospitals.
- Vakef - social-humanitarian facilities, such as: bazars, imarets, guesthouses, caravans-saray, towers and bridges and

- Vakef - the memorial objects, such as: the shrine and the graveyard. And many vakefs of various real estate and real estate agents.

Keywords: *Vakef, vakef property, vakef types, vakef facilities, vakef legacy, nationalization.*

VAKËFET NË SHKUP DHE RRETHINË GJATË VITEVE 1918-1929

1. HYRJE

Duke u mbështetur në dokumentet arkivore e në veçanti në literaturën të cilën e kam përdorur gjatë punimit të temës, dhe literaturën e përdorur, në këtë punim do të paraqes shkurtimisht një pasqyrë të disa vakëfeve në periudhën më të vështirë të popullatës muslimane dhe organizimit të jetës fetare në Ballkan, periudhën pas përfundimit të sundimit të Perandorisë Osmane në këto anë edhe në Republikës së Maqedonisë së Veriut, me theks të veçantë, në Shkup dhe rrethinë gjatë viteve 1918-1929.

Gjatë gjithë historisë së saj të gjatë, vakëfi ka luajtur një rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në edukimin e përparimit dhe zhvillimit arsimor, shkencor, social, shëndetësor, ekonomik dhe të përgjithshëm islam. Madje nga vakëfet u ngritën edhe vendbanime dhe qytete të tëra u krijuan dhe u zhvilluan falë këtij institucioni islam. Për arsye të ndryshme, ndonjiher të interesave të natyrës politike, dhe shpeshherë nga interesat, personale të individëve dhe grupeve të ndryshme, pronat vakëfore kanë qenë objekt i sulmeve të shpeshta të uzurpimeve dhe plaçkitjeve si dhe keqtrajtimit të pronave të vakëfit të cilat prona kohë pas kohe janë keqpërdorur.

Prandaj brezave të ardhëshëm ju mbetet që të interesohen në mbrojtjen dhe kultivimin e më tutjeshëm të vakëfit, duke e ditur se vakëfuesit e më hershëm lanë vakëve të cilat vakëfe ndihmuan gjeneratat e më hershme në të gjitha sferat e jetës së

tyre për të cilën edhe e bënë jetën e tyre të jetojn më mirë dhe më dinjitoz.

Neve na mbetet obligim që të informojë dhe edukojë njerëzit, xhematin tonë për këtë. Për më tepër, detyrimi ynë është të inkurajojmë shumëzimin e vakëfeve dhe jo vetëm ruajtjen e atyre ekzistuese. Megjithatë, për të arritur këtë, është e nevojshme të ndërtohet ndërgjegjësimi në mesin e xhematit dhe organeve kompetente për mbrojtjen dhe kultivimin e vakëfit, dhe kjo mund të arrihet vetëm përmes punës së vazhdueshme dhe të përhershme me organet kompetente dhe xhematin.

2. INSTITUCIONI I VAKËFIT DHE ROLI I TIJ

Vakëfet e para në viset Ballkanike u paraqitën menjëherë pas depërtimit dhe pushtimit të këtyre trojeve nga Perandoria Osmane. Vakëfet paraqesin komplekse të mëdha të përbëra prej objekteve të shumta fetare, bamirëse dhe objekteve me karakter profan të ndërtuara me ndihmën e vakëfuesve. Kështu për kryerjen e ritualeve fetare u ndërtuan xhami, mesxhide, teqe, turbe, etj. Për zhvillimin e arsimit dhe kulturës u ndërtuan shkolla biblioteka dhe leximore të karakterit të ndryshëm. Për zhvillimin ekonomik dhe zgjerimin e tregtisë dhe zejtarisë u ndërtuan imarete, karvan-saraje, bezistane, dyqane, hane, ura, rrugë, kanale për ujitje etj. Për të ndihmuar dhe lehtësuar jetën e njerëzve vakëfet jepnin dhe ndihma financiare për ndërtimin e objekteve me karakter shoqëror si spitale, barnatore, hamame, çezma, bunarë etj.

Vakëfet dhe institucionet tjera kanë luajtur një rol të rëndësishëm në jetën e përditshme në Perandorin osmane si dhe në zhvillimin e jetës ekonomike, kulturore, arsimore dhe fetare të

popullatës muslimane. Për këtë arsye nuk mund të analizohet asnjë aspekt i marrëdhënieve shoqërore të përfshira në jetën shoqërore ekonomike, politike, sociale në veçanti nga aspekti fetar, moral, kulturor, arsimor si dhe zhvillimi njerëzor i shoqërisë muslimane ku vakëfet nuk përfshihen me rrolin e tyre në këto ndikime.

Vakëfi si kategori dhe institucion shoqëror-ekonomik kishte për bazë kryerjen e veprave humane në emër të mëshirës së Zotit, gjegjësisht pronat e vakëfit të shërbejnë gjithmonë si burim për ndarjen e ndihmave të ndryshme materiale nga shtresa më e pasur e popullatës për shtresën e varfër. Çdo vakëf në thelb kishte edhe specifikat e veta që rrjedhin nga qëllimet dhe veprimtaritë e tij, të cilat themeluesi (vakëfuesi) i përcaktonte vetë gjatë verifikimit të pronës së tij.

Sipas studimeve të deritanishme të vakëfeve, ato mund të klasifikohen në mënyra të ndryshme, ndërsa për nga paraqitja e tyre ndahen në vakëfe më të vjetra dhe më të reja.[86]

Sipas disa autorëve vakëfet më të vjetra llogariten ato pasuri apo çfarëdolloj pasurie materiale që do të vakëfohet në bazë të normave dhe të parimeve të së drejtës islame (sheriatit). Akti i këtillë paraqet dhënie të përjetshme të pasurisë (pronës). Për dallim nga konstatimi i më sipërm, sipas normave islame nuk ka term të përjetshëm ashtu që vakëfi paraqet vetëm pasuri materiale ose kapital në formë të patundshmërisë. Përveç kësaj ekzistojnë edhe ndarje të tjera të cilat janë të kushtëzuara nga lloji dhe nevoja materiale e ekzistimit të tyre. Vakëfet mandej ndahen në grupe dhe nën grupe varësisht nga qëllimi për të cilën janë

[86] Абдуселам, Балагија, *Улога вакуфа у верском и световном просвећивању наших муслимана*, Београд, 1933, f. 14-21

formuar. Në të shumtën e rasteve vakëfet kishin karakter fetar, arsimor, social, ekonomik, kulturor si dhe ishin të dedikuara për qëllime të ndryshme të cilat themeluesi (vakëfuesi), kishte parasysh gjatë hartimit të aktit të vakëfimit (vakëfnames).[87]

Vakëfi ndahet në: ***vakëfe të tundshme*** dhe ***vakëfe të pa tundshme.***

Vakëf i tundshëm është ai vakëf pasuria e të cilit është e lëvizshme si p.sh. të mirat materiale në forma të parave, veshmbathjes, librave dhe materialeve të ndryshme.

Vakëf i patundshëm është ai vakëf në të cilin pronësitë materiale nuk janë në gjendje të lëvizshme dhe objektivisht nuk mund të lëvizin prej një vendi në vend tjetër. Vakëfe të pa tundshme janë: tokat, arat, ndërtesat, kopshtet, mullinjtë, bibliotekat, shkollat etj.[88]

Vakëfet gjithashtu ndahen edhe sipas rëndësisë së tyre s p.sh. ***Vakëfe humanitare***, ***Vakëfe me të ardhura*** (fitimprurëse), ***Vakëfe trashëguese*** dhe ***Vakëfe të përkohshme***.

Vakëfe humanitare janë ato vakëfe të cilat shoqëria i shfrytëzon pa pasur ndonjë obligim për kompensim material për shfrytëzimin e bërë dhe i njëjti shfrytëzohet para së gjithash për të ndihmuar institucionet bamirëse-humanitare dhe për qëllime humanitare siç janë: xhamitë e vakëfeve, shkollat, bibliotekat, spitalet, format e ndryshme vakëfore të cilat u ndihmojn njerëzve të varfër dhe sëmurë për ngritjen e urave vakëfore, rrugëve, çezmave, puseve për ujë, mirëmbajtjet e burimeve të ujit,

[87] Мехмед, Беговиќ, *Вакуфи у Југославији*, Београд, 1963, f. 25
[88] Ahmet, Sherif, *Vakëfet në Maqedoni në periudhën osmane*, Shkup, 2006, f. 28-29

varrezave të vakëfit, pushimoreve për udhëtarë dhe tregtarë, banjave dhe institucioneve tjera me karakter të ngjashëm[89].

Vakëfe me të ardhura fitimprurëse, këto lloje të vakëfeve posedonin kapital dhe të ardhura, ndaj edhe statusi dhe ekzistimi i tyre material kushtëzohej nga vetëfinancimi. Këto lloje të vakëfeve ekzistonin nga vetëfinancimi dhe aktivitetet e tyre, në të shumtën e rasteve ishin: dyqane, hane, vreshta, ara, livadhe, kopshte etj. Këto vakëfe bënin pjesë në grupin e vakëfeve të patundshme[90].

Vakëfet trashëguese, për këto vakëfe është karakteristike të theksohet se janë paraqitur më vonë dhe ajo që është e veçantë për to është se gjatë aktit të vakëfimit, vakëfuesi për trashëgimtar të vakëfit i caktonte zakonisht fëmijët apo të afërmit e tij[91].

Vakëfe të përkohshme, ky lloj vakëfi formohej sipas nevojës dhe në kohë të caktuar lidhur me rregullimin e marrëdhënieve të ndryshme shoqëroro-ekonomike, politiko-ushtarake dhe sociale si dhe problemeve që paraqiteshin në momente të caktuara. Këto lloj vakëfesh formoheshin në raste të caktuara kur njerëz të ndryshëm, fshatra apo rajone të ndryshme kishin për realizimin apo ushtrimin e ndonjë aktiviteti ekonomik, ushtarak, infrastrukturorë etj.[92]

Vakëfet si objekte fetare, kulturore, arsimore dhe humanitare në Perandorinë Osmane formoheshin nga prona private me ç'rast vakëfoheshin këto objekte: Xhamitë, mesxhidet,

[89] Ibid, f. 29-30
[90] Ibid, f. 30
[91] Ibid, f. 32
[92] Ahmet, Sherif, *Vakëfet në Maqedoni në periudhën osmane*, Shkup, 2006, f. 33

musal-lat, teqet, mektebet, medreset, bibliotekat, karvan-sarajet, zaviet, bezistanet etj.

Vakëfuesi për secilin vakëf përcaktonte në vakëfname pjesën dhe sasinë e të ardhurave të vakëfit si dhe përcaktimin e produkteve ushqimore që do të shpenzoheshin për një ditë.[93]

Në fillim u ndërtuan objekte fetare, kurse më vonë u dalluan vakëfet e mëdha të sulltanëve dhe vezirëve të ashtuquajtura "imarete" (komplekse ndërtesash), të cilat ishin objekte komplekse që përmbanin: xhami, mesxhide, medrese dhe karvan-saraje, ku përfshihej një numër i caktuar i dhomave për klasat e medresesë dhe objektit të ngjashëm.

Në kuadër të komplekseve të vakëfeve kishte edhe objekte tjera vakëfore siç ishin: hanet për udhëtar dhe tregtarë, kuzhinat për ushqimin e tyre dhe për ndarjen e ushqimit falas për popullatën e varfër të qyteteve dhe fshatrave. Një numër i madh i objekteve vakëfore janë ndërtuar për zgjerimin e arsimit dhe kulturës mes popullatës muslimane. Mësimi dhe arsimi paraqitnin "obligim fetarë" për të gjithë muslimanët dhe ishte një ndër veprat e admirueshme. Për këtë arsye ishin hapur më së shumti mektebe, sibjan mektebe, shkolla fillore dhe të mesme në të cilat mësohej shkrimi arab, leximi i Kur'anit, dhe njohurit themelore fetare.

Xhamitë si objekte vakëfore fetare shërbenin për lutje grupore të besimtarëve, ligjërata të ndryshme fetare dhe si vend tubime për besimtarët për manifestime të ndryshme fetare. Gjithashtu rol të rëndësishëm për jetën fetare të myslimanëve luajtën edhe mesxhidet (xhamitë të vogla të mëhallëve pa minare)

[93] Глиша, Елезовиќ, *Турски споменици*, књига,1, свеска 1, Београд, 1940, f. 54

të cilat shërbenin për lutje grupore gjatë ditëve të caktuara të javës (ditës së premte) dhe muajit të Ramazanit. Edhe musal-lat (vende të ndara me murrë nën qiell të hapur) shërbenin për ritet fetare ku si zakonisht në këto objekte faleshin namazet e bajrameve. Teqetë, si objekte vakëfore shërbenin për ritet fetare të tarikateve të ndryshme të dervishëve. Mektebet ishin vende të ndërtuara afër xhamive të cilat luajtën një rol të veçantë në mësimin fillestar të fëmijëve të moshës parashkollore. Medresetë ishin institucione që përgatitnin kuadro për mësim të nivelit të mesëm, kuadro për zyrtarë fetarë, imam, mualim (mësues fetarë), vaiz (ligjërues) etj. Bibliotekat e vakëfeve kanë luajtur një rol të madh në zhvillimin e jetës arsimore te popullata e asaj kohe.

Sipas natyrës së përmbushjes së obligimeve humane të vakëfeve llogariten edhe shembujt e shfrytëzimit të karvan-sarajeve, të cilat ishin ndërtesa të ndërtuara pranë rrugëve kryesore dhe shërbenin për strehim falas të udhëtarëve dhe tregtarëve.

Për veç qëllimeve të lartë përmendura fetare, humanitare, kulturore-arsimore, vakëfi si kategori sociale në vete përmbante edhe interes të përgjithshëm shoqëror-ekonomik. Ato kishin një rëndësi më të gjer dhe me kalimin e kohës u formuan edhe objekte të tjera vakëfore me interes të përgjithshëm siç ishin: çezmat, kanalet, puset, mullinjtë, hamamet, (banjat publike), urat, rrugët, hanet, sahat-kullat etj. Numri më i madh i objekteve të tilla në këto anë u ndërtuan në Republikën e Maqedonisë së Veriut, në qytetin e Shkupit dhe rrethinë.

3. PRONA E VAKËFIT NË SHKUP DHE RRETHINË NË MES VITEVE 1918-1929

Pas dobësimit të Perandorisë Osmane në shekullin XIX, forcat e jashtme filluan të ndikojnë dukshëm në çështjet e brendshme të pushtetit. Këto forca jo vetëm që përkrahnin por edhe organizonin lëvizjet e popujve që jetonin brenda pushtetit osman që të organizojnë kryengritje të vazhdueshme kundër pushtetit. Ballkani ishte i banuar me shumë popuj të ndryshëm, këto popuj kishin ndryshime rrënjësore mes veti sa që nuk i lidhte asgjë mes tyre, as gjuha, kultura, traditat e as feja, e gjithë ashtu kishin ndryshime edhe me pushtetin osman në përjashtim që shqiptarët dhe boshnjakët me turqit i lidhte feja. Edhe pse kjo lidhje ishte mjaftë e fuqishme edhe këto popuj arritën të bien nën ndikimin e popujve tjerë dhe shteteve të mëdha dhe të organizohen në kryengritje kundër pushtetit osman. Popujt e tjerë përveç se donin që të largojnë pushtetin osman nga Ballkani, ata ishin edhe më shumë të interesuar që në forma të ndryshme të okupojnë territore nga tokat e popullatës muslimane. Për arritjen e këtij qëllimi u krijuan aleanca të ndryshme ndërmjet shteteve të Ballkanit, të ndihmuar nga fuqitë e kohës, bashkuan forcat e tyre dhe shpallën luftë pushtetit osman dhe për një kohë të shkurt këto shtete arritën që në Ballkan të zotërojnë një pjesë të madhe të territorit që i takonte Perandorisë osmane dhe të njëjtin ta ndajnë në mes veti. Këto shtete tanimë kishin okupuar pjesën dërmuese të tokave të Ballkanit të cilat ishin të banuara me popullatë muslimanë me një sipërfaqe më shumë se ¾ e territorit të tyre, ku pjesën më të madhe kishte okupuar Serbia duke përfshirë Kosovën dhe Maqedoninë, Bullgaria dhe Greqia kishin okupuar toka nga vilajeti i Manastirit dhe Janinës, kurse Mali i Zi kishte okupuar pjesë nga vilajeti i Kosovës dhe Shkodrës. Që kjo situatë

të ishte më tragjike këtë copëtimin e konfirmoi edhe konferenca e Ministrave që u mbajt në vitin 1913 në Londër.[94]

Pasi që pushteti Serbë kishte okupuar këto troje ai përgatiti platformën për marrjen e pronës së popullatës muslimane, shpërnguljen e tyre vendet e veta dhe në vend të tyre të vendoste kolonë Serb. Nën platformën e reformës agrare në mes viteve 1918-1941 pushteti Serb ndryshoi strukturën nacionale dhe fetare të këtyre trojeve duke zbrazur popullatën muslimane dhe duke rrënuar e shkatërruar të gjitha objektet e tyre fetare e vakëfore dhe duke i zëvendësuar ata me të krishterë. Ky pushtet nuk njihte as të drejtën e pronësisë apo dokumentacionet që vërtetonin pronësinë e që ishin të lëshuara nga pushteti osman por njohën vetëm pronësinë e cila vërtetohej nëpërmjet listës poseduese që lëshohej nga pushteti Serb dhe të gjitha ato prona që nuk posedonin këtë dokument, pushteti Serb i konsideroi si prona të shtetit dhe shteti kishte të drejt që në ato prona të vendos këndë të dëshirojë. Reformat agrare të asaj kohe nacionalizuan mbi 50% të pronave të popullatës muslimane[95].

Sipas një raporti të Drejtoratit Suprem të Reformës Agrare në Shkup, sek. Nr. 344 datë 12 Nëntor 1940 në territorin e këtij Drejtorati, kishave dhe manastireve iu janë ndarë 569 ha tokë, ushtrisë 1342 ha tokë, xhandarmerisë 250 ha tokë etj. Në anën tjetër merrej prona e vakëfeve, xhamive, teqeve pa kurrfarë kompensimi dhe në forma të ndryshme perfide. Nuk është mbajtur ndonjë evidencë e mirëfilltë për marrjen e këtyre pronave

[94] Muhamed, Piraku, *Copëtimet e Shqipërisë dhe ribashkimi*, Hëna e re, Shkup, 15 maj 1993, f. 18,

[95] http://sq.wikibooks.org/wiki/Kolonizimi_serb_i_Kososvës%C3%ABs/8

duke i konsideruar si prona të lira ose të përfshira në kompleksin agrarë.[96]

Pushteti Serb nacionalizoi shumicën dërmuese të vakëfit dhe të njëjtën ua dhuroi kolonëve të rri serb të cilët i solli nga Serbia. Ai mori fshatra të tëra që ishin pronë e vakëfit, toka pjellore, kullosa, kopshte dhe pasuri tjera që pushteti osman i kishte lënë në shërbim të xhamive, mektebeve, medreseve dhe institucioneve të tjera fetare. Këto prona kolonët Serb i shndërruan në pronë private (raste konkrete do të përmendim fshatin Draçevë, Kuçevisht, Banjanë, Zlokuçan në afërsi të Shkupit e që ishin pronë vakëfore). Ato shkatërruan shumë xhami duke i shndërruar në kisha, depo, muze dhe në objekte për qëllime tjera.

Vetëm në Shkup në shekullin XVI-XVII sipas udhëpërshkruesit Evlija Çelebiut kishte 45 xhami, 75 mesxhide, kurse gjatë periudhës së pushtimit Serbë 1912-1940 kishin mbetur vetëm 60 xhami dhe mesxhide që tregon se këta të fundit shkatërruan ose rrënuan numrin më të madh të xhamive.

Me përfundimin e Luftës së parë Botërore fillon edhe procesi i zhvillimit të lagjeve të vjetra të qytetit të Shkup si: Lagjja e Çairit, Topanës, Karadakut, Lagjja Ibni Pajko, Gazi Mentash, Lagjja e Vllehve etj. në të cilat vërehet një numër i madh ndryshimeve të elementeve urbane, fillon ndërtimi i madh i ndërtesave shumëkatëshe, të cilat ndërtohen me një stil modern dhe arkitekturë moderne të stilit evropian. Me planin urbanistik të vitit 1922-1929 bëhet edhe zhdukja e shumë objekteve orientale e sidomos një numër i madh i objekteve kulturore me karakter fetar islam si: Burmali Xhamia, (1924/25) njëra ndër xhamitë më impozante dhe më të dalluara në Ballkan, me gjithë kompleksin e

[96] http://sq.wikibooks.org/wiki/Kolonizimi_serb_i_Kososvës%C3%ABs/8

ndërtesave për rreth saj si dhe tyrbja në të cilën ishte varrosur vakëfuesi i sajë Humo Shah Sulltani. Në anën e majtë të lumit Vardar afër urës së Gurit në vitin 1925 do të rrënohet Xhamia e Tutijedemit dhe tyrbe e Ibni Pajkos, në vend të tyre ndërtohen objekte banimi.[97]

Fillimisht të potencojmë se gjatë kësaj periudhe e gjithë prona e vakëfit udhëhiqej nga Ministria e Fesë - Drejtoria e fesë islame, e cila nëpërmjet fondit të përgjithshëm të vakëfit kishte udhëheqjen e përgjithshme mbi pronën e vakëfit, vendoste për qiranë e pasurisë së vakëfeve, shpërndarjen e parave të fituara nga qiraja, sjelljen dhe kontrollimin e buxhetit vjetor të vakëfit etj. Shteti kishte të drejtë të emërtojë të gjithë udhëheqësit e vakëfeve dhe me propozim të myftiut në çdo vend formohej mexhlisi i përbërë nga 4 anëtarë që udhëhiqnin dhe mbikëqyrnin punën me pronën vakëfore.

Në vazhdim do të paraqesim një pasqyrë të shfrytëzimit të vakëfeve të ngelura në Shkup dhe rrethinë për vitin 1925-26 në bazë të dhënave të Myftinisë së Shkupit drejtuar Ministrisë së Fesë në Beograd, shkresa zyrtare nr. 4073 nga data 25 gusht 1925 ku paraqiten të hyrat dhe të dalat e buxhetit të vakëfeve për atë vit.

Në vazhdim do të paraqesim listën e vakëfeve:

1. Vakëfi i "ESNAFIT TE BAKALLXHIVE" në buxhet përcaktohet me të hyra prej 24.519 dinarë dhe dala prej 3.000 dinarë.

2. Vakëfi "ADEM BABA" me vendim të Ministrisë së Fesë me nr. 18056 nga 21 Tetor 1924 për udhëheqjen e këtij vakëfi është

[97] Стаменов, С., Чоловоќ, И. и Драшко, Х., *Поглед кроз старата Скопска чаршија*, f. 41

emëruar Shehu dhe imami të teqesë Adem Baba, Ferit Sulejmani. Këshilli i vakëfit nga të ardhurat e vakëfit i ka caktuar rogë mujore Shehit dhe imamit Ferit Sulejmanit në shumë prej 500 dinarësh dhe 300 dinarë për përkujdesjen e të shoqes të shahit të ndjerë. Nga kjo kuptojmë se ky vakëf nuk ka pasur të ardhura të mjaftueshme.

3. Vakëfi "BOROZAN" sipas listës të më hershme të regjistrimit janë paraparë meremetime të nevojshme për arsye se ndërtesat janë në gjendje të pa volitshme. Të dhëna tjera nuk jepen për arsye se xhamia është e mbyllur (jo funksionale).

4. Vakëfi i "FAIK PASHËS" në listën evidentuese ky vakëf posedon dy shtëpi të cilat janë evidentuar në buxhet pa të hyra (në to jetojnë imami dhe myezini i xhamisë) me vërejtje se përfaqësuesi shtetërorë mori këto dy shtëpi në regjistrim si pronë pa pronarë, për çka kontestohet nga muftinija dhe kjo akoma nuk është zgjedhur. Ndryshime tjera nuk ka. Të dalat e këtij vakëfi nuk janë të ngarkuara me rogën e imamit për arsye se i njëjti është edhe imam shtetërorë.

5. Vakëfi i "XHAMISË SË MURAT PASHËS" në listën evidentuese të këtij vakëfi në të cilën tregohet hotel i cili tani në buxhet nuk tregohet për arsye se është gati i shkatërruar. Hoteli gjendej mbi furën e këtij vakëfi. Mandej në listën regjistruese tregohet se fura dhe dyqani janë djegur që nga viti 1922 dhe në vend të tyre është ngritur dyqan nga materiali i fortë, nga ana e Museleme Qemalit me shpenzimet e tij në llogari të vakëfit me vlerë prej 200 mijë dinarë si qira për pesë vitet e ardhshme për të cilën është bërë kontratë me Ministrinë e Fesë, kontrata nr. 3474 të datës 25 Gusht 1922. Në të dalat e këtij vakëfi janë ndërpre

pagesat për fëmijët e mitur të të ndjerit Efendi Hatib Sabriut, për arsye se tani janë në moshë madhore.

6. Vakëfi i "ESNAFIT DEMIRXHI", ky vakëf në listën regjistruese është pa ndryshime, është regjistruar magazina pa të hyra e cila është rrënuar ashtu që në të dalat është parapa një sasi për ndërtimin e të njëjtës.

7. Vakëfi i "ESNAFIT KAZAZLER" edhe ky vakëf në listën regjistruese paraqitet pa ndryshime, por në harxhimet këtij vakëfi janë parapa harxhimet për rindërtimin e dyqaneve të këtij vakëfi të cilët janë rrënuar.

8. Vakëfi i "ESNAFIT TË SARAFËVE" në listën regjistruese ky vakëf posedon dy dyqane si më herët por të ardhurat e këtij vakëfi do të shfrytëzohen për meremetimet e parapara prej më herët.

9. Vakëfi i "ESNAFIT MUTAVXHILER", për këtë në listën regjistruese janë treguar dy dyqane, kurse tani në buxhet tregohet vetëm një për arsye se edhe më herët ishte një dyqan i ndarë në dy pjesë.

10. Vakëfi i "XHAMISË JOGURTXHILER" për këtë vakëf në listën regjistruese më herët janë paraqitur vetëm dy dyqane, kurse tani në buxhet tregohen katër dyqane, për arsye se një është i ri, i ndërtuar një vit më parë, ndërsa tjetri i ndarë në dy pjesë me qëllim që të sjellë më shumë të hyra. Në raport paraqiten edhe të dala për harxhimet e këtij vakëfi, për arsye se xhamia e lartpërmendur tani është funksionale.

11. Vakëfi i "HAXHI ALISË", ky vakëf në listën regjistruese paraqitet si më herët, me dy dyqane kurse në shpenzimet e zvogëluara parashihen vetëm riparimet e nevojshme.

12. Vakëfi i "XHAMISË ARASTA", ky vakëf në listën regjistruese paraqitet pa fitime për arsye se në vitin 1923 është ndërtua një barakë, harxhimet e të cilës ende janë duke u likuidua. Vakëfi mbulon harxhimet e nevojshme.

13. Vakëfi i "SHKOLLËS SË MEDAHUT" në raport edhe ky vakëf paraqitet si më herët pa ndonjë ndryshim dhe me harxhimet e parapara për renovim është duke i mbuluar nevojat personale.

14. Vakëfi i "MESXHIDIT INE BEG" edhe ky vakëf të ardhurat vjetore i ka shpenzuar për ndërtimin e një objekti të ri.

15. Vakëfi i "XHAMISË ÇEMERLI" paraqet një dyqan, nuk ka të dala, pasuria e më hershme e tij është uzurpuar nga persona fizik me të cilët ndiqet kontekst gjyqësorë.

16. Vakëfi "KABRISTAN" ky vakëf posedon dy dyqane me mjaft të ardhura për shkak të vend ndodhjes së tij. Me të gjitha fitimit ky vakëf mbulon vetëm shpenzimet e veta.

17. Vakëfi i "XHAMISË KAZANXHILER" edhe për këtë vit nuk ka të hyra të tepruara, por vetëm i mbulon shpenzimet e veta.

18. Vakëfi i "SHUKRI EFENDIUT" edhe për këtë vit nuk ka të hyra të tepruara, por vetëm i mbulon shpenzimet e veta.

19. Vakëfi i "ESNAFIT TABAKLER" edhe për këtë vit nuk ka të hyra të tepruara, por vetëm i mbulon shpenzimet e veta.

20. Vakëfi i "IMAMIT AJGYR" edhe për këtë vit nuk ka të hyra të tepruara, por vetëm i mbulon shpenzimet e veta.

21. Vakëfi i "MESXHIDIT GAZI" paraqitet me të hyra, një shtëpi e cila më herët nuk është treguar në regjistrim për shkak se nuk ka qen në zotërim të muftinisë. Në të njëjtën jeton imami i

mesxhidit të njëjtë dhe vakëfit nuk i paguan qira. I njëjti imam është imam shtetërorë, prandaj edhe nuk i paguhet rogë.

22. Vakëfi i "MESXHIDIT TË HAXHI LALES" paraqet me të hyra nga një shtëpi por të njëjtën përfaqësuesi shtetërorë evidentoi si pa pronarë për çka udhëhiqet kontest gjyqësor.

23. Vakëfi i "ESNAFIT ABAXHIS" edhe për këtë vit nuk ka të hyra të tepruara, por vetëm i mbulon shpenzimet e veta.

24. Vakëfi i "ISMAIL HASENDES" në këtë raport paraqitet një oborr shtëpie dhe një bahçe të cilat paraqesin të ardhura me të cilat mbulohen shpenzimet e veta.

25. Vakëfi "IBNI KOXHAXHIK", ky vakëf paraqet të ardhura nga objektet, shtëpia dhe oborri, kurse parcela për të cilën ekziston leje nga Ministria e Fesë me nr. 813 të vitit 1925 që të shitet me të ardhura në vlerë prej 124.410 dinarë, të ardhurat nga ky vakëf plotësojnë vetëm mirëmbajtjen e tij.

26. Vakëfi "GAZI MENTASH", në bazë raportit për këtë vakëf nuk ka pasur evidencë të më hershme, ky vakëf kishte vetëm një parcelë të lirë me të hyra vjetore 1.200 dinarë me kontratë 8 vjeçare.

27. Vakëfi i "XHAMISË SË SINAN PASHËS" me vendim të Ministrisë së Fesë nr. 4036 është fshirë nga lista e të ardhurave vakëfore.

28. Vakëfi "HATIJE HANUM" paraqet të ardhura nga fura, kurse medreseja e evidentuar paraqitet pa të hyra për shkak se është rrënuar dhe është jo funksionale, për këtë arsye edhe ky vakëf nuk paraqet të ardhura fitimprurëse për shkak të harxhimeve në emër të rogës së imamit.

29. Vakëfi i "SHEMSI HOXHËS" në raport ky vakëf paraqet të ardhura nga një dyqan të cilin e udhëheq Sheh Abdulkadir, përveç saj ka edhe një dyqan nga i cili të hyrat i merr myftinija. Të ardhurat e fituara nga ky vakëf shpenzohen për përkujdesjen e të miturit të Shehut të ndjerë.

30. Vakëfi i "ARUÇ PASHËS" ky vakëf paraqet të hyra nga dy shtëpi prej të cilave njëra është e rrënuar.

31. Vakëfi i "MESXHIDIT KARAKAPUXHI" në raport pjesët përbërëse të këtij vakëfi paraqiten në listën dhe në buxhet edhe atë: një shtëpi nga materiali i dobët me të ardhura dhe një parcelë e zbrazët pa të ardhura. Kjo parcelë rrjedh nga xhamia e rrënuar të cilën gjatë kohës së okupimit e rrënuan bullgarët.

32. Vakëfi i "MYFTINISË", ky vakëf është i ndërtuar nga materiali i fortë dhe paraqet të hyra nga tre dyqane dhe katër depo. Shpenzimet e këtij vakëfi janë paraqitur me vlerën e asaj sa kanë kushtuar këto objekte.

33. Vakëfi "XHUZI HAN ABDULBAKI" me këtë vakëf udhëheqë myftinija, kurse një pjesë të tij e ka përvetësuar ish myteveliu Idris Mehmedi. Nën udhëheqjen e myftinisë janë 12 dyqane, të gjithë me të ardhura vjetore. Objektet e tjera të këtij vakëfi i uzurpoi ish myteveliu, kurse mullirin e ka shitur, për shitjen ndiqet kontest gjyqësor në vlerë prej 10.000 dinarë, taksa gjyqësore.

34. Vakëfi i "SINAN VOJVODËS" në raport ky vakëf paraqet pronë vakëfore me 9 bahçe, një arë dhe një shtëpi. Të gjitha këto sjellin të ardhura dhe këtë vakëf nga viti i kaluar e ka marrë nën udhëheqje dhe mbikëqyrje myftinija. Në shpenzimet parashihen aq sa edhe të hyrat.

35. Vakëfi i "AJSHE HATUNIT" me këtë vakëf udhëheq Shehu dhe të ardhurat i mbledh për llogarinë e vet. Ky vakëf posedon një shtëpi, bahçe, një furë dhe një dyqan, kurse nën mbikëqyrjen e myftinisë janë një bahçe, një mulli dhe 100 ari tokë. Kjo paraqet të hyra në vlerë prej 88.740 dinarë nga shitja e 612 m^2, shitje kjo e lejuar me vendim të Ministrisë së Fesë me nr. 4768 të datës 21 Nëntor 1923 dhe shuma prej 4.800 dinarë nga shitja e një pjese të vogël të të njëjtës parcelë. Mulliri dhe 100 ari tokë paraqiten pa fitime.

36. Vakëfi i "XHAMISË SË SULLTAN MURATIT" ky vakëf posedon një shtëpi që paraqet të ardhura, kurse tani në të njëjtën banon imami i xhamisë dhe nuk paguan qira.

37. Vakëfi i "MEHMET PASHËS" në raport ky vakëf paraqet të ardhura në vlerë prej 750.000 dinarë si dëm shpërblim i vlerësuar për rrënimin e Burmali Xhamisë dhe për parcelën e marrë, para këto që duhet ti paguajë komuna e Shkupit. Në anën e shpenzimeve janë paraparë nevoja të ndryshme për vakëfet e tjera të cilët nuk mundë ti mbulojnë shpenzimet e veta si dhe për rroga për personelin e vakëfeve pa të ardhura.[98] (qëllimi i kësaj radhitje është të tregojmë se në bazë të të dhënave të myftinisë së Shkupit në vitin 1925-26 në Shkup dhe rrethinë kanë qenë të evidentuara 37 vakëfe).

Sipas shënimeve mundë të përfundojmë se të ardhurat nga buxheti i vakëfit në rajonin e Myftinisë së Shkupit për vitin 1925 ishin paraparë në shumë prej 1.418.177 dinarë, kurse të shpenzimet ishin të paraparë në shumë prej 1.417.222 dinarë,

[98] ДАРМ, фонд 625, кутија 4, *Окружни и обласни муфтијства*, Скопје, 1921-1941 (i pa rregulluar)

ashtu që teprica prej 954.50 dinarë përcaktohet për fondin qendrorë të vakëfeve.[99]

Në bazë të disa të dhënave tjera në vazhdim do të paraqesim të dhëna më të detajuara për gjendjen e disa vakëfeve në Shkup e rrethinë për këtë periudhë.

1. Vakëfi "Kazanxhiler" i cili gjendej në rrugën "Kosovska" nr. 77 kishte pesë dyqane të cilët drejtoria e vakëfit i jepte me qira në vlerë prej 13.000 dinarë në vit, dyert dhe dritaret e xhamisë Kazanxhiller ishin shndërruar në mure me tulla dhe e njëjta ishte mbyllur tërësisht.

2. Mesxhidi Borozan gjithashtu ishte i mbyllur, por dyqanet e vakëfit të tij në qendrën Allaxha ishin dhënë me qira nga Drejtoria e vakëfit. Edhe pse nga kjo drejtori, prej pronës së Mehmet Pashës ishte shitur një mulli me tri gurë, kjo xhami për të cilën duhej të dedikohen mjetet ishte nën rrënoja dhe e mbyllur. Vetëm xhamia e Mustafa Pashës ishte e rinovuar.[100]

3. Vakëfi i Jelen Kapan xhamisë në vitin 1928 kishte këto pasuri: një xhami, një medrese me oborr në rrugën 163, dy dyqane në rrugën "Bitolska" nr. 2, një shtëpi në të njëjtën rrugë, një hamam, një barnatore, një dyqan dhe një furë buke në të njëjtën rrugë. Nga të ardhurat që fitonte ky vakëf, ndante para për pagesën e rrogës së imamit, myteveliut dhe myezinit.[101]

---

[99] ДАРМ, фонд 625, кутија 4, *Окружни и обласни муфтијства*, Скопје, 1921-1941 (i pa rregulluar),

[100] Sâlıh Âsım Bej, Üsküp tarihi ve civarı, Istanbul, 2004, faq. 34,

[101] ДАРМ, фонд 625, кутија 5, *Окружни и обласни муфтијства*, Скопје, 1921-1941 (i pa rregulluar)

4. Vakëfi "Haxhi Beqir Mesxhid" posedonte këto pasuri të pa tundshme: një han me oborr prej 617 m^2, një dyqan prej 56 m^2, një qumështore prej 50 m^2 dhe një stallë prej 69 m^2.[102]

5. Vakëfi i Mehmed Pashës sipas vendimit të myftinisë së Shkupit 2048 të 28 Nëntor 1928 posedonte këto pasuri të pa tundshme: një xhami dhe një teqe me bahçe në rrugën 135, një mulli, një bahçe me sipërfaqe 78 ar, tokë me sipërfaqe 150 ari, një kafene me oborr, një fabrikë gajtanësh, një mulli në fshatin Zlokuçan, një çiflig 400 ari, një shtëpi me oborr, parcelë prej 15 ari si dhe katër bahçe në fshatin Zlokuçan me nga 20 ari.

6. Sipas të njëjtit dokument vakëfi i Jahja Pashës posedonte: një xhami me oborr në rrugën "Karagjorgjevë", një parcelë në rrugën 135, me sipërfaqe prej 200 ari, një dyqan afër xhamisë së Jahja Pashës, dy dyqane në Çair, tokë me sipërfaqe prej 40 hektar në Çair, një shtëpi afër xhamisë së Jahja Pashës dhe shtëpi në lagjen Haxhi Jonuz. Përgjegjës (muteveli) i këtyre vakëfeve ishte Arif Esat.[103]

Të gjitha vakëfet udhëhiqeshin nga persona të veçantë që quhej "myteveli" (përgjegjës i vakëfit). Në vazhdim do të përmendim emrat e disa përgjegjësve për disa vakëfe në Shkup e rrethinë për vitin 1929.

1. Për vakëfet e "Isa Beu" dhe "Is'hak Beu", muteveli ishtin: Qemal Osman, Emin Jashar dhe Qamil Haxhi Husein.

2. Për vakëfet "Jahja Pashës" dhe "Mehmet Pashës", muteveli ishte Arif Esat.

---

[102] ДАРМ, фонд 625, кутија 5, *Окружни и обласни муфтијства*, Скопје, 1921-1941 (i pa rregulluar)

[103] ДАРМ, фонд 625, кутија 5, *Окружни и обласни муфтијства*, Скопје, 1921-1941 (i pa rregulluar)

3. Për vakëfin "Medah" muteveli ishte Shefki Ramizi.

4. Për vakëfin "Qose Kadi" muteveli ishte Ali Jakub.

5. Për vakëfin "Ibni Pajko" muteveli ishte Nebi Fejzullah.

6. Për vakëfin "Duqanxhik" muteveli ishte Mumtaz Ali.

7. Për vakëfin "Adem Baba" muteveli ishte Sheh Ferid.

8. Për vakëfin "Jelen Kapan" muteveli ishte Faik Edhem.

9. Për vakëfin "Haxhi Beqir" muteveli ishte Beqir Mehmet.

10. Për vakëfin "Ibni Muhtesib" muteveli ishte Qamil Sulejman.[104]

Nga të dhënat e mësipërme mund të shohim dhe ta kuptojmë çështjen e zvogëlimit dhe zhvlerësimit të vakëfit si dhe pozitës gjithnjë e më të pavolitshme të tij gjatë asaj kohe. Varfërimi dhe shkatërrimi konstant i vakëfit paraqet një proces të cilin Bashkësia Fetare Islame nuk ka mundur ta ndaloj e as ta pengojë. Shkatërrimit të vakëfit i paraprinë shumë faktorë; përveç të sipërpërmendurve faktor tjerë ishin rritja e vazhdueshme e numrit të borxhlinjve, rrënja konstante e çmimeve të qirasë, format e ndryshme të uzurpimit etj. Me të gjitha këto probleme të rënda vakëfet gjatë kësaj periudhe nuk kanë mundur të kryejnë funksionin e vet themelor për shkak se nuk kishte mjete të mjaftueshme për mirëmbajtjen dhe renovimin e objekteve vakëfore.

[104] ДАРМ, фонд 625, кутија 9, *Окружни и обласни муфтијства*, Скопје, 1921-1941 (i pa rregulluar)

KONKLUZIONE

Vakëfi është një institucion shumë i rëndësishëm i sistemit të së drejtës shoqërore dhe pronësore islame. Sipas Sheriatit, ajo u krijua, u zhvillua dhe mbijetoi deri në ditët e sotme, duke u rezistuar sfidave të ndryshme, sulmeve, uzurpimeve, nacionalizimeve dhe përpjekjeve për t'i eliminuar apo likuiduar ato rrënjësisht.

Shkupi ka qenë qyteti më i zhvilluar ekonomikisht dhe ka qenë ndër qytetet më të mëdhenj në Ballkan. Objektet vakëfore të kulturës Osmane, gjatë shekujve XV dhe XVI, identifikohen jo vetëm me objektet fetare por edhe me ato profane.

Shumica e objekteve vakëfore, profane dhe fetare vazhdojnë të luajnë rolin e vet funksional prej kohës së ndërtimit si xhamitë, mesxhidet, tregjet, urat etj., kurse shumica prej tyre kanë marrë trajtë të kundërt me rolin që e kanë si p.sh shumë hane dhe hamame janë shndërruar në galeri ose muze.

Për shkak të këtyre rrethanave të njohura historike dhe duke e ditur edhe periudhën kohore, ndryshimet e sistemeve politike bën një ndryshim radikal në jetën fetare, e në veçanti të kulturës dhe arkitekturës orientale-osmane, një numër i konsiderueshëm i objekteve kulturore dhe fetar u shkatërrua.

Të gjitha këto ngjarje dhe ndryshime të sistemeve shtetërore që ndodhën në Ballkan po edhe në Shkup dhe rrethinë, reflektohen në të gjitha ndryshimet ekonomike, shoqërore, politike, arsimore, fetare dhe kulturore.

Sigurisht që një trajnim i tillë në ketë punim jepet i cunguar për t'ia lënë vendin një faze të mëvonshme, e cila mund të jetë me konkrete dhe më e thelluar.

Jam i vetëdijshm se ky punim nuk është i plotë dhe i përkryer. Në të ardhmen duhet të vazhdoj punën për një analizë edhe më të thellë, që studimet rreth pronave vakëfore në qytetin e Shkupit me rrethinë, të nxiten sa më shumë në mënyrë që të dalin në pah të gjitha të dhënat historike që fshihen pas tyre.

CONCLUSIONS

The Vakef is a very important institution of the Islamic social and property law system. According to Sheria, it was created, developed and survived to this day, resisting various challenges, attacks, usurpations, nationalisations and attempts to eliminate or liquidate them radically.

Skopje has been the most economically developed city and has been one of the largest cities in the Balkans. The vakef objects of Ottoman culture, during the XV and XVI centuries, are identified not only with religious but also with profane objects.

Most of the vakefs, profane and religious objects continue to play their functional role from the time of construction such as mosques, mesdjide, markets, bridges, etc., while most of them have taken the opposite approach to their role, such as many inns and hammams have been converted into galleries or museums.

Due to these known historical circumstances and given the time period, the changes of political systems make a radical change in religious life, and in particular of Oriental-Ottoman culture and architecture, a significant number of cultural and religious objects were destroyed.

All these events and changes of state systems that occurred in the Balkans, as well as in Skopje and the surroundings, are reflected in all economic, social, political, educational, religious and cultural changes.

Of course such training in the paper is given lacking to leave the place to a later stage, which may be more concrete and in-depth.

I am aware that this paper is not complete and perfect. In the future, I should continue my work for an even more in-depth analysis, so that studies about vekef properties in the city of Skopje with surroundings can be promoted as much as possible in order to highlight all the historical data that is hidden behindthem.

LITERATURA E KONSULTUAR

Asim Bej, Salih, (2004). USKUP TARIHI ve CIVARI. Istanbul: Rumeli turkleri vakfi.

Балагија, И. Абдуселам, (1933), Улога вакуфа у верском и световном просвећивању наших муслимана, Београд.

Беговић, Мехмед, (1963), Вакуфи у Југославији, Београд.

Елезовић, Глиша, (1940), Турски споменици. Зборник за источњачкуи књижевнуграцу, Српска Кралевска Академија, књига -I-, св. 1, Београд

Стаменов, С., Чоловоќ, И. и Драшко, Х., (1997), Поглед кроз старата Скопска чаршија, Скопје: "Делфина 3".

Sherif, Ahmet, (2006), Vakëfet në Maqedoni në periudhën osmane. Shkup: "NuN".

Dokumente arkivore

Arkivi i Republikës së Maqedonisë së Veriut: (Fondet: 0625)

Shtypi periodik dhe ditor

Hëna e re, revistë kulturore informative islame,

Faqe të internetit

http://sq.wikibooks.org/wiki/Kolonizimi_serb_i_Kososvës%C3%ABs/8

Punim profesional /
Professional paper
Gjuhë arabe /
Arabic language

Ziber Lata, PhD

UDC: 28-234=18

PËRKTHIMI I MORFOSTILEMAVE NË KUR'ANIN FISNIK

Abstrakt

Studimet gjuhësore dhe hermeneutike dita-ditës zhvillohen dhe marrin formën e dispolinave të pavarura. Kohëve të fundit ka marrë hov zhvillimi i studimeve të stilistikës kur'anore me theks të veçantë.

Në disa artikuj dhe studime të mëhershme kemi trajtuar pjesë hyrëse të stilistikës kur'anore dhe të disa segmenteve stilistike, kurse me këtë rast do të trajtojmë disa dimensione të morfostilistikës kur'anore.

Ky studim shtrihet në dy drejtime: deshifrimi i morfostilemave në tekstin burimor në gjuhën arabe dhe përkthimi i tyre në gjuhën shqipe.

Në studim janë paraqitur edhe trajtat e përkthimeve të Kur'anit në gjuhën shqipe, duke e vënë theksin mbi morfostilemat dhe mënyrën e përkthimit të tyre në gjuhën shqipe, bashkë me mangësitë dhe përparësitë e secilit përkthim veçmas.

Njohja e silemave kur'anore, gjegjësisht e morfostilemave ndihmon në hapjen e shtresave kuptimore të pavëna re më herët apo të pahetueshme nga organizimi parësor i tekstit kur'nor.

Fjalë kyçe: *traduktologji, stilistikë, morfostilistikë, Kur'an.*

TRANSLATION OF MORPHOSTYLMS IN THE NOBLE QUR'AN

Abstract

Linguistic and hermeneutic studies are developed day by day and take the form of independent disciplines. The development of studies of Qur'anic stylistics with a special emphasis has recently taken off.

In some previous articles and studies we have dealt with introductory parts of Quranic stylistics and some stylistic segments, and in this case we will address some dimensions of Quranic morphostylistics.

This study extends in two directions: the decipherment of morphostylems in the source text in Arabic and their translation into Albanian.

The study also presents the forms of translations of the Qur'an into Albanian, emphasizing the morphostyles and the manner of their translation into Albanian, along with the disadvantages and advantages of each translation separately.

Knowledge of the Qur'anic syllables, in morphostyles, helps to open the layers of meaning previously unnoticed or uninvestigated by the primary organization of the Qur'anic text.

Keywords: *translation, stylistics, morphostylistics, Qur'an.*

PËRKTHIMI I MORFOSTILEMAVE NË KUR'ANIN FISNIK

1. HYRJE

Përkthimi vazhdon të mbetet një sfidë e vështirë për çdo përkthyes, sepse ai është negociatori i cili duhet të negociojë shumë problematika mes gjuhës burimore dhe gjuhës mbërritëse: problematika gjuhësore, letrare, fetare, historike, ideomatike, tradicionale, kulturore etj. Sa u përket problematikave gjuhësore, shkalla e vështirësisë sa vjen e ngjitet. Fillimisht fillon me çështjet fonetike, morfologjike, sintaksore, semantike, leksikore dhe në fund me pjesën më të vështirë, me sfidat stilistike, të cilat shpeshherë janë të pakapërcyeshme.

Ndonjëherë përkthyesi ka bërë të mundur që një vepër, të pëlqehet ndoshta më shumë se në gjuhën në të cilën është shkruar, kuptohet përveç Kuranit, sepse askush nuk mund ta përkthejë Kuranin me më shumë vlera sesa është në origjinal, ashtu siç ka dhe shumë raste, që në gjuhën origjinale, ajo të tingëllojë brilante e në përkthimin e saj të dalë krejt pa shije, gjë e cila është e pranishme në çdo përkthim të Kuranit nëpër të gjitha gjuhët e botës, sepse askush s'ka bërë një përkthim më të mirë se origjinali, por as me vlera të njëjta. Transmetimi i stilit të shkrimtarit në përkthim është i pamundur, pasi çdo njeri është i prirë të krijojë një stil të vetin, që e dallon nga të tjerët dhe e bën atë unik. Nëse kjo do të ndodhte do ta quanim përkthimin një mrekulli (që për Kuranin është e pamundur). Përderisa përkthimi i stilit shprehimor të njeriut brenda llojit është i pamundur, atëherë përkthimi i stilit shprehimor të Krijuesit është shumë më shumë i pamundur, por kjo nuk do të thotë se nuk kuptohet, sepse stilemat shprehimore kuptohen, por nuk përkthehen.

Stilistika, kohëve të fundit, ka filluar të gëzojë një shtrirje më të gjerë në studimet gjuhësore shqiptare në përgjithësi, kurse sa i përket stilistikës gjuhësore të Kuranit është punuar shumë pak, bile edhe ajo pak është trajtuar në kuadër të komentit të Kuranit dhe jo sipas normave gjuhësore. Edhe pse në shumë libra të komentimit të Kuranit disa vlera semantike të stilemave kuranore janë dhënë, ato asnjëherë nuk u shpjeguan sipas terminologjisë gjuhësore. Kjo ngecje e stilistikës kuranore është e pranishme në të gjitha rrafshet: fonetikë, morfologji, leksikologji, semantikë, sintaksë etj., megjithatë ne do ta shohim mungesën e fuqisë shprehëse që kanë morfemat dhe fjalët, në rrafshin morfologjik, në versionet e përkthyera të Kuranit në gjuhën shqipe.

Morfostilistika vjen në shprehje në këto raste: kur një fjalë, forma gramatikore e saj, vjen jashtë normës morfologjik të asaj gjuhe; kur kemi më shumë se një alternativë morfologjike (sinonimi gramatikore) dhe ne zgjedhim njërën për arsye shprehësie; kur në fjali përdorim një pjesë të ligjëratës në vend të një tjetre; kur disa kategori gramatikore përdoren në vend të njëra-tjetrës etj.

Në tekstin burimor të Kuranit kemi shumë përftesa morfostilistike prej të cilave përfitohen stilema morfologjike. Ndryshimet morfologjike për arsye shprehësie janë shumë. Shpeshherë dalin trajta jo të zakonta për normën standarde të gjuhës arabe, të cilat, në përgjithësi, nuk janë bartur në versionet e përkthyera të Kuranit në gjuhën shqipe. Megjithatë një pjesë e përkthyesve, duke i qëndruar besnik tekstit burimor, përmes përkthimit tekstual, i kanë dhënë disa prej tyre, të cilat nuk janë vënë re nga lexuesi dhe studiuesi shqiptar.

Në vijim do t'i trajtojmë këto problematika stilistike në tri nivele: ndërrimi i pjesëve të ligjëratës me njëra-tjetrën, ndryshimi i trajtave të kategorive gramatikore dhe sinonimet gramatikore. Këto do të jenë tri fushat kryesore ku do të zhvillohen analizat morfostilitike të Kuranit në gjuhën burimore, bashkë me versionet e përkthyera në gjuhën shqipe.

2. NDËRRIMI I PJESËVE TË LIGJËRATËS

Para analizave morfostilistiike në Kuran, duhet theksuar se ka një dallim mes pjesëve të ligjëratës në gjuhën shqipe dhe atyre në gjuhës arabe. Gjuha shqipe njeh dhjetë pjesë të ligjëratës, kurse gjuha arabe tri. Në të vërtetë, gjuha arabe i ka të gjitha pjesët e ligjëratës që i ka edhe gjuha shqipe, mirëpo i ka të inkorporuara brenda këtyre tri pjesëve kryesore. Pjesët e ligjëratës në gjuhën arabe janë këto: *ismun* (emri), brenda të cilit hyjnë mbiemrat, përemrat, ndajfoljet dhe numërorët, *fi'lun* (folja) dhe *harfun* (fjala shërbyese), brenda të cilit hyjnë pjesëzat, parafjalët, lidhëzat dhe pasthirrmat. Kurse në gjuhën shqipe të dhjetë pjesët e ligjëratës funksionojnë si pjesë të mëvetësishme të ligjëratës.

Në fjalitë që kanë përdorim paralel dhe të barabartë dy pjesë të ligjëratës, në Kuran është përzgjedhur njëra për të shprehur një kuptim të caktuar.

a) Zëvendësimi i emrit prejfoljor me folje

Emri prejfoljor tregon një veprim të vazhdueshëm të papërcaktuar në kohë, kurse folja, përgjithësisht, shpreh një veprim të realizuar brenda një kohe të caktuar. Edhe pse ndonjëherë ato mund të përdoret në vend të njëri-tjetrit duke përfaqësuar kuptimin e përgjithshëm leksikor që kanë të dyja, ato

kanë edhe nuanca kuptimore gramatikore të veçanta, posaçërisht kur ky zëvendësim bëhet në ligjërimin kuranor.

Në vazhdim do të shohim disa shembuj të kësaj natyre. Në fillim do t'i analizojmë siç janë në gjuhën burimore, pastaj do t'i krahasojmë me transletumet (përgjegjëset e përkthyera) në gjuhën shqipe:

➢ Në suren el-Kafirune, fjala *adhurim*, herë është dhënë si emër prejfoljor *adhurues* (عَابِدٌ), e herë si folje (يَعْبُدُ) *adhuroj* apo *adhuroni*. Ja versionet e përkthyera në gjuhën shqipe:

Arabisht	قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ٦
F. Mehdiu	*(1) Thuaj: "O mosbesimtarë, (2) Unë nuk adhuroj atë çka adhuroni ju, (3) Por as ju nuk* ***adhuroni*** *atë që adhuroj unë, (4) Unë nuk jam adhurues i atyre që ju i adhuroni, (5) Por edhe ju nuk jeni adhurues të asaj që adhuroj unë. (6) Ju keni fenë tuaj, kurse unë kamë fenë time".*
Sh. Ahmeti	*(1) Thuaj: "O ju jobesimtarë! (2) Unë nuk adhuroj atë që ju e adhuroni! (3) As ju nuk jeni adhurues të Atij që unë e adhuroj! (4) Dhe unë kurrë nuk do të jem adhurues i asaj që ju adhuroni! (5) Por edhe ju nuk do të jeni adhurues të Atij që unë e adhuroj! (6) Ju keni fenë tuaj (që i përmbaheni), e unë kam fenë time (që i përmbahem)!*
H. Nahi	*(1) Thuaj: "O ju mosbesimtarë! (2) Unë nuk*

	adhuroj çfarë ju adhuroni (3) dhe ju nuk jeni adhurues të Atij që unë adhuroj. (4) Unë nuk do të jem kurrë adhurues i atyre që ju i adhuroni (5) dhe as ju nuk do të jeni adhurues të Atij që unë adhuroj! (6) Ju keni fenë tuaj, ndërsa unë kam fenë time!"
Darusselam	*(1) Thuaj: "O ju mosbesimtarë! (2) Unë nuk adhuroj çfarë ju adhuroni, (3) Dhe as ju nuk do të jeni adhurues të Atij që unë adhuroj, (4) Dhe as unë nuk do të jem adhurues i atyre që ju po i adhuroni, (5) Dhe as ju nuk do të jeni adhurues të Atij që unë adhuroj. (6) Ju keni fenë tuaj dhe unë kam Fenë time (Islamin)."*
S. F. Hoxha	*(1) Thuaj: "O mohues! (2) Unë nuk adhuroj ç'adhuroni ju. (3) Edhe ju nuk* ***adhuroni*** *ç'adhuroj unë. (4) As nuk do të* ***adhuroj*** *ç'adhuroni ju. (5) Edhe ju nuk do të* ***adhuroni*** *ç'adhuroj unë. (6) Ju keni fenë tuaj dhe unë, fenë time.*
M. Z. Khan	*(1) Thuaj (O ti mysliman): O ju mosbesimtarë, dëgjoni: (2) Unë nuk e adhuroj atë të cilin e adhuroni ju, (3) As ju nuk e* ***adhuroni*** *atë që e adhuroj unë. (4) As nuk i* ***adhuroj*** *ata (idhujt), të cilët i adhuroni ju, (5) As ju nuk e* ***adhuroni*** *atë (Allah), të cilin e adhuroj unë. (6) Ju keni fenë tuaj dhe unë kam fenë time.*
A. Fejza	*(1) Thuaj, "O ju mosbesimtarë. (2) "Nuk adhuroj çka adhuroni. (3) "As nuk* ***adhuroni*** *çka adhuroj.*

	*(4) "As nuk do **adhuroj** çka adhuroni. (5) "As nuk do **adhuroni** çka adhuroj. (6) "Për ju është feja juaj, dhe për mua është feja ime."*

Të gjitha fjalët e mësipërme, të sajuara me ngjyrë të zezë, në versionin burimor janë emra prejfoljor, kurse në versionet e përkthyera në gjuhën shqipe, siç duket më lartë, janë dhënë si folje. Edhe pse në kuptimin e përgjithshëm ato e zëvendësojnë njëra-tjetrën, në kuptimin specifik që shpreh secila prej këtyre pjesëve të ligjëratës, ato kanë dallime të mëdha. Përdorimi i njërës në vend të tjetrës ia humb fuqinë shprehëse fjalës dhe nuk e le të bëjë punën e përftesës morfostilistike. Pra, në ajetet në fjalë, stilema fshihet brenda llojit të ligjëratës së vetë fjalës, nëse ndryshohet lloji i ligjëratës, atëherë fjala e humb fuqinë shprehëse.

Sa për ilustrim, nga surja e mësipërme do ta shkëpusim vetëm ajetin e pestë, ku thuhet "As ju nuk jeni adhurues të asaj që unë adhuroj.", në disa versione emrin prejfoljor *adhurues* e kanë zëvendësuar me foljen *adhuroni*. Përdorimi i termit *adhurues* tregon se ata edhe mund ta adhuronin Allahun për sy e faqe, por ky adhurim nuk është i vazhdueshëm. Ata që e kanë përkthyer me foljen *adhuroni*, nuk e përfshin kuptimin e mosadhurimit të vazhdueshëm, por mohon vetëm kohën e tashme apo vetëm të tashmen dhe të ardhmen. Kështu që semanostilistika e ajetit në fjalë mbetet e mangët me ndryshimin e llojit të ligjëratës së vetë fjalës. Meqenëse ky dallim sadopak bëhet edhe mes përkthimeve në gjuhën shqipe, në gjuhën arabe është shumë i theksuar.

- Një rast tjetër, afërsisht si i pari, e kemi edhe në suren el-En'am. Dy emra prejfoljorë, në disa përkthime në gjuhën shqipe

janë përkthyer me folje. Ato janë: *Falikun* (فَالِقٌ), d.m.th. *Mbirës*, dhe *Muhrixhun* (مُخْرِجٌ), d.m.th. *Nxjerrës*.

Në vijim do ta japim tërë ajetin, me disa versione në gjuhën shqipe, në mënyrë që të kuptohet e tërë semantika e kësaj stileme dhe të kuptohet se sa rëndësi ka të ruhet lloji i ligjëratës që ka fjala në origjinal:

Arabisht	إِنَّ ٱللَّهَ **فَالِقُ** ٱلۡحَبِّ وَٱلنَّوَىٰۖ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَ**مُخۡرِجُ** ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ٩٥
F. Mehdiu	*Me të vërtetë All-llahu **bënë** që kokrra dhe bërthama **të mbijë**. Nga jo e gjalla nxjerr të gjallën, kurse nga e gjalla **bënë** jo të gjallën. Ai është All-llahu, e ju, kah po ia mbani?*
Sh. Ahmeti	*S'ka dyshim, All-llahu është **zbërthyes** i farës (i kokrrës së saj) dhe i bërthamës (së pemës). Ai nxjerr të gjallin nga i vdekuri dhe Ai është **nxjerrës** i të vdekurit nga i gjalli. Ky është All-llahu, e si atëherë shmangeni (nga besimi)?*
H. Nahi	*Me të vërtetë, Allahu është **Ai që** farën dhe bërthamën **e bën të mugullojë**. Ai e nxjerr të gjallën prej të vdekurës dhe **[Ø]** të vdekurën prej të gjallës. Ky është Allahu. Atëherë, përse i largoheni Atij?*
Darusselam	*Vërtet që Allahu është **Ai i Cili bëri që të çahet dhe të rritet** fara e grurit dhe e frutave. Ai nxjerr të gjallën nga e vdekura dhe **është Ai i Cili nxjerr** të vdekurën nga e gjalla. I tillë është Allahu. Si*

	atëherë ju u mashtruat dhe u larguat nga e vërteta?
S. F. Hoxha	*All-llahu **shpërthen** farën dhe bërthamën, nxjerr të gjallin nga i vdekuri dhe **nxjerr** të vdekurin nga i gjalli. Ja, ky është All-llahu. Ku shkoni?*
M. Z. Khan	*Vërtet, ky është Allahu **i cili e mbin** farën dhe bërthamën. Ai e nxjerr të gjallin prej të vdekurit dhe **[Ø]** të vdekurin prej të gjallit. Ky është Zoti juaj, pra përse ktheheni mbrapa!*
A. Fejza	*Zoti është **Ai që i bën** drithërat dhe farat **të plasin dhe mbijnë**. Ai e prodhon të gjallin nga i vdekuri, dhe **[Ø]** të vdekurin nga i gjalli. I tillë është Zoti; si mund të devijoni!*

Nëse përkthimet e mësipërme vështrohen nga këndi i stilistikës, versioni i cili, dy fjalët e thëna më parë, i ka si emra prejfoljorë, njësoj si në gjuhën arabe, është përkthimi i Sherif Ahmetit. Ky version, së paku për këtë ajet, është i vetmi në të cilin mund të lëvrohet për t'u shpalosur përftesa stilistike që fitohet nga lloji i ligjëratës, ndërsa përkthyesit e tjerë nuk e kanë vënë re këtë imtësi.

Përdorimi i foljes *nxjerr* në pjesën ku thuhet "*Ai e nxjerr të gjallin nga i vdekuri*" tregon se lëvizja dhe ripërtëritja janë dy veti që i ka edhe folja edhe njeriu i gjallë, kurse aty ku thuhet "*Ai është Nxjerrësi i të vdekurit nga i gjalli*", është përdorur emri prejfoljor *nxjerrës* dhe jo folja *nxjerr*. Arsyeja e përdorimit të emrit qëndron në lidhshmërinë që ka emri me të vdekurin. Emri në vetvete

ngërthen palëvizshmëri dhe ngurtësi, njësoj si i vdekuri.[105] Të qenët e njërës folje dhe e tjetrës emër prejfoljor, fjalisë i jep një fuqi shprehëse, dhe kështu ajo mund të analizohet nga këndi i organizimit dytësor që bartin ato, ku përveç kuptimit leksikor dhe gramatikor, ato fitojnë edhe nuanca të tjera semantike.

Përkthimi i Hasan Nahit, Muhumaed Zakaria Khanit dhe ai i Alban Fejzës nuk e kanë përkthyer fare emrin prejfoljor *nxjerrës*, ku në tabelën e mësipërme, mungesën e kam shënjuar me [Ø]. Të tjerët kanë bërë lëvizje të ndryshme në përkthimin e këtyre dy emrave prejfoljorë. Disa i kanë përkthyer me folje, e disa të tjerë me grupe fjalës. Kështu, vlera stilistike që kanë fjalët në origjinal, në versionet e përkthyera në gjuhën shqipe, në të shumtën e raste, e kanë humbur atë.

Këto ishin vetëm dy shembuj nga shumë të tillë që janë në Kuranin e madhërishëm. Për ta trajtuar tërësisht këtë problematikë morfostilistike duhet një punim doktorate në vete, bile nuk do të mjaftonte.

b) Zëvendësimi i foljes me emër

Në ligjërimin kuranor, kalimi nga një pjesë e ligjëratës në tjetrën bëhet për arsye shprehësie. Në rastet kur pjesët e ligjëratës mund të përdoren në mënyrë të barabartë, përzgjedhja e njërës ndaj tjetrës i jep asaj kuptim emotiv.

Shumë folje kuranore, gjatë përkthimit të tyre në gjuhën shqipe janë shndërruar në emra, mbiemra etj. Ky ndryshim e dobëson edhe kuptimin e ajetit, sepse më herët shpjeguan dallimin në mes sistemit foljor dhe emëror të gjuhës arabe.

[105] Abdunnasir Mushri, *Delalatu el-Uduli es-sarfijji fi el-Kurani el-Kerim*, Algjeri, Universiteti El-Haxh Lahdar, 2014, f. 293-294

Në vazhdim do ta paraqesim ajetin 52 të sures el-Bekare. Disa përkthyes foljen *që të falënderoni* (تَشْكُرُونَ) e kanë përkthyer si emër prejfoljor *mirënjohës*, *falënderues* etj.

Arabisht	ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ **تَشْكُرُونَ** ٥٢
F. Mehdiu	Pastaj juve, edhe pas kësaj, ua falëm, ndoshta bëheni ***mirënjohës***.
Sh. Ahmeti	Mandej edhe pas asaj ua falëm (gabimin), ashtu që ***të falënderoni***.
H. Nahi	Pastaj Ne ju falëm, që të bëheni ***mirënjohës***.
Darusselam	Dhe pas kësaj Ne ju falëm, ashtu që ***të falënderoni***.
S. F. Hoxha	Pas kësaj, ju falëm që të mund ***të falënderoni***.
M. Z. Khan	Mandej, pas kësaj Ne ju falëm që të jeni ***mirënjohës***.
A. Fejza	Edhe pas kësaj, ju falëm që të jeni ***mirënjohës***.

Siç duket në versionet e përkthyera të këtij ajeti në gjuhën shqipe, një pjesë e madhe e përkthyesve kanë përzgjedhur që foljen e theksuar më lart ta përkthejnë me emër. Nëse e shohim aspektin e përgjithshëm leksikor që përfaqëson forma emërore dhe foljore, pothuaj është i njëjtë, mirëpo nëse i shohim nga këndi i stilistikës, mbeten shumë fusha kuptimore të papërfaqësuara në dhënien e foljes me emër.

Ajeti i mësipërm flet për momentin kur profeti Musa u kthye nga takimi me Zotin, ku i kishte marrë fletushkat. Pasi u kthye, e gjeti popullin duke e adhuruar një viç prej ari, për të cilin u hidhërua shumë, por përsëri i mësoi që ata të kërkojnë falje, dhe në ajetin në fjalë Zoti tregon se ua fali gabimin. Kur e kemi parasysh këtë kuptim dhe gabimet e njëpasnjëshme të popullit të Musait, do të ishte gabim që gjatë përkthimit të kësaj fjale të përdoret emër, sepse emri *mirënjohës* apo *falënderues* nënkupton mirënjohje të vazhdueshme dhe pa lëshime, kurse folja *të falënderoni* nënkupton falënderim dhe mirënjohje jo të vazhdueshme, bile mund të ndodhë edhe vetëm një herë. Me një fjalë, ajeti nënkupton këtë: "Pastaj ju falëm, ashtu që të falënderoni qoftë edhe ndonjëherë.", kurse ata nuk qenë falënderus aspak. E nëse e përkthejmë kështu "Pastaj ju falëm, ashtu që të jeni mirënjohës.", nënkupton se ata nuk janë mirënjohës, por ndonjëherë kanë falënderuar.

Përdorimi i foljes në këtë ajet, përveç kuptimit leksikor dhe gramatikor, ka edhe kuptim emotiv dhe fuqi shprehëse. Vetë përdorimi i kësaj pjese të ligjëratës, i foljes dhe jo i emrit, fjalisë i ka dhënë nuanca kuptimore që s'mund të kuptohen nga mjete tjera, prandaj themi se folja në rastin në fjalë është edhe si përftesë morfostilistike.

3. NDRYSHIMI I TRAJTAVE GRAMATIKORE

Një problematikë tjetër e stilistikës kuranore është ndryshimi i trajtave brenda kategorive të ndryshme gramatikore, p.sh. nga njëjës është dhënë në dysi apo shumës, ose e kundërta; është ndryshuar gjinia, shquarsia, numri apo rasa tek emrat; mënyra, koha, trajta e veprores apo pësores dhe veta tek foljet.

Të gjitha këto ndryshime brenda ligjërimit kuranor, në vështrim të parë duken si gabime gramatikore, në të vërtetë ato janë përftesa stilistike të cilat synojnë një qëllim të caktuar. Në vazhdim do t'i shqyrtojmë vetëm disa prej tyre:

a) Ndryshimet në trajtat e gjinisë

Emri në gjuhën arabe ka vetëm dy gjini gramatikore: gjininë mashkullore dhe femërore, për dallim nga gjuha shqipe e cila ka edhe gjininë asnjanëse. Në gjuhën arabe një sërë emrash përdoren në të dy gjinitë, por kjo nuk do të thotë se ato kanë gjini asnjanëse.

Përdorimi i trajtës së gjinisë mashkullore aty ku sipas normave standarde gramatikore kërkohet gjinia femërore dhe e kundërta, i jep fjalës, apo gjithë ajetit, një fuqi tjetër shprehëse e cila nuk mund të fitohet nga organizimi parësor i fjalisë.

- ***Përdorimi i një emri të gjinisë femërore si emër të gjinisë mashkullore.*** Disa fjalë në gjuhën arabe, parimisht njihen si emra të gjinisë femërore, mirëpo në ligjërimin kuranor ndonjëherë dalin edhe si emra të gjinisë mashkullore. Kuptohet, kjo nuk ndodhën nga gabimi apo rastësia, por për një qëllim të caktuar stilistik. Një rast të tillë e kemi në ajetin 18 të sures el-Muzzemmil, ku thuhet:

Arabisht	السَّمَاءُ مُنفَطِرٌ بِهِۦ كَانَ وَعْدُهُۥ مَفْعُولًا
F. Mehdiu	*Atë ditë **qielli** do të copëtohet e premtimi i Tij do të realizohet.*
Sh. Ahmeti	*Atë ditë **qielli** do të çahet dhe premtimi i Tij do të realizohet.*

H. Nahi	*Atë ditë **qielli** do të çahet e premtimi i Zotit do të përmbushet.*
Darusselam	*(Ditë) në të cilën **qielli** do të çahet? Sigurisht që Premtimi i Tij patjetër që do të përmbushet.*
S. F. Hoxha	*Çahet **qielli** dhe Fjala e Tij është e bërë.*
M. Z. Khan	*Atë ditë **qielli** do të çahet dhe premtimi i Allahut do të realizohet.*
A. Fejza	***Qielli** do të thërrmohet prej saj. Premtimi i Tij është i vërtetë.*

Emri *qiell*, në gjuhën arabe bën pjesë në grupin e emrave të gjinisë femërore, mirëpo në ajetin e sipërpërmendur është dhënë si emër i gjinisë mashkullore, gjë e cila dallohet nga kallëzuesi apo kallëzuesori.

Arsyeja e ndryshimit të gjinisë së këtij emri është krejt për arsye stilistike e jo gramatikore. Ajeti në fjalë përshkruan tmerrin e kiametit brenda asaj kohe, prandaj është dhënë me fjali emërore. Meqë qielli veç më është shkatërruar, e ka humbur cilësinë e të qenët *qiell*, prandaj ndryshimin qenësor dhe konceptual për qellin e ka dhënë me ndryshimin e gjinisë gramatikore të vetë emrit.[106] Pra, ndryshimi i trajtës së gjinisë përbën një përftesë të mirëfilltë stilistike, e cila ka rezultuar me vlerë kuptimore më të gjerë dhe funksionon tamam si një morfostilemë.

[106] Shihabuddin Mahmud el-Alusi, *Ruhu el-meani fi tefsiri el-Kurani el-Kerim ve es-seb'i el-methani*, vëllimi XXIX, Liban-Bejrut, Ihjau et-turath el-arabij, f. 109-110

Kjo përftesë nuk vërehet në përkthimet e Kuranit në gjuhën shqipe, sepse fjala *qiell*, si në përdorimet e përgjithshme, ashtu edhe në këtë ajet, mban gjininë mashkullore, pra, në këtë ajet nuk kemi ndryshim të gjinisë gramatikore të emrit *qiell*, siç duket në tabelën e mësipërme, prandaj dhe nuk mund ta ketë edhe fuqinë shprehëse që ka në gjuhën arabe.

Ka edhe shumë shembuj të tjerë të kësaj natyre, të cilët funksionojnë si përftesa morfostilistike, por ne do të mjaftohemi vetëm me shembullin e cituar më lartë.

- ***Përdorimi i një emri të gjinisë mashkullore si emër të gjinisë femërore.*** Njësoj si emrat e gjinisë femërore të cilët përdoreshin në gjininë mashkullore, ashtu disa të tjerë, në vend të gjinisë mashkullore përdoren në gjininë femërore për të dhënë një kuptim të caktuar. Ky ndryshim i gjinisë gramatikore te këta emra nuk është normë e ngulitur, por përftesë stilistike.

Në mesin e shumë ajeteve që kanë emra të këtillë është edhe ajeti 9 i sures el-Ahzab. Në këtë sure emri *xhunuden* (جُنُودًا) *ushtarë*, shumësi i parregullt i fjalës *xhundijjun* (جُنْدِيٌّ) *ushtar*, është përfaqësuar me njëjësin e përemrit vetor të gjinisë femërore, njësoj si shumësat e parregullt që tregojnë jofrymorë. Pra, sipas normës standarde të gjuhës arabe ai duhej përfaqësuar me përemrin vetor të gjinisë mashkullore për shumës, pra, këtu duket se emri xhunuden (ushtri-të) është konsideruar si emër i gjinisë femërore, edhe pse në të vërtetë është emër i gjinisë mashkullore. Për ta pasqyruar këtë të vërtetë kuranore, do ta japim në formë tabelore versionin burimor dhe përkthimet në gjuhën shqipe, pastaj do t'i theksojmë fjalët me ngjyrë të zezë:

Arabisht	...فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَ**جُنُودًا** لَّمْ تَرَوْ**هَا**...

F. Mehdiu	*e ne lëshuam kundër tyre një frymë dhe një **ushtri** që ju nuk e keni parë,*
Sh. Ahmeti	*e Ne kundër tyre lëshuam një furtunë dhe **ushtri** që ju nuk e shihnit,*
H. Nahi	*e Ne dërguam mbi ata erë dhe një **ushtri** (engjëjsh) që ju nuk e shihnit;*
Darusselam	*dhe Ne dërguam kundër tyre erë dhe **forca** që ju nuk i shihnit dot*
S. F. Hoxha	*dhe dërguam kundër tyre një erë të fortë dhe **trupa** që nuk i shihnit.*
M. Z. Khan	*dhe Ne e kemi dërguar një erë kundër tyre dhe **ushtri** të tilla, të cilat ju s'i shihni.*
A. Fejza	*ne dërguam mbi ta erë të fortë dhe **ushtarë** të padukshëm.*

Ky ndryshim është bërë për arsye stilistike. Përmes këtij devijimi të gjinisë mëton të tregohet se ushtritë në fjalë, nuk janë si ushtritë e zakonshme, por kanë një superioritet të papërshkrueshëm, sepse janë ushtri të përbëra nga melekët. Pra, ndryshimi i trajtës së gjinisë, këtë emër e kthen në një përftesë të mirëfilltë morfostilistike, gjë e cila nuk kuptohet nga përkthimet e Kuranit në gjuhën shqipe.

- ***Emrat e dygjinishëm (ambigjenët).*** Një sërë emrash, në gjuhën arabe gëzojnë përdorim paralel në të dy gjinitë. Cilado gjini të përdoret për emrat në fjalë, gramatikisht nuk është aspak

problem, bile llogaritet si përdorim i zakonshëm. I vetmi rast kur ambigjenët kanë një arsye përse në disa raste vijnë si trajta të mashkullores dhe në disa të tjera si trajta të femërores është Kurani. Edhe pse ndryshimi i gjinisë së këtyre emrave nuk përbën problem gramatikor, përzgjedhja e një variacioni gjinor në Kuran i jep fjalës dhe ajetit një fuqi shprehëse, dhe funksionon tamam si një përftesë morfostilistike.

Sa për ilustrim do t'i paraqesim dy ajete në të cilat përdoret fjala *sebil* (سَبِيلٌ) *rrugë*, herë si emër i gjinisë mashkullore e herë si emër i gjinisë femërore:

سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوۡاْ **سَبِيلَ** ٱلرُّشۡدِ لَا يَتَّخِذُوهُ **سَبِيلٗا** وَإِن يَرَوۡاْ **سَبِيلَ** ٱلۡغَيِّ يَتَّخِذُوهُ **سَبِيلٗاۚ** ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ ١٤٦
*Ata që tregohen pa të drejtë kryeneçë në tokë do t'i largoj nga dëshmitë e Mia. Edhe sikur të shohin çdo dëshmi, nuk e besojnë. Edhe sikur ta shohin **Rrugën** e Drejtë, nuk e marrin për **udhë**. Po të shohin **rrugën** e shtrembër, atë marrin për **udhë**. Sepse përgënjeshtrojnë dëshmitë Tona dhe janë të shkujdesur ndaj tyre.* (El-A'raf, 146)
قُلۡ هَٰذِهِۦ **سَبِيلِي** أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٨
*Thuaj: "Kjo është **rruga** ime. Ftojmë te All-llahu me vetëdije, unë dhe ndjekësit e mi. Madhëruar qoftë All-llahu! Unë nuk jam idhujtar."* (Jusuf, 108)

Siç duket, në përkthimin në gjuhën shqipe, të dy ajetet fjalën *sebilun* e kanë përkthyer me fjalën *rrugë* apo *udhë*, të cilat i përkasin gjinisë femërore. Nuk shihet ndonjë dallim gjinie mes

fjalës *rrugë* në njërin dhe në tjetrin ajet, prandaj ato nuk mund të përdoren si grafostilema dhe nuk japin një kuptim të caktuar, siç kanë dhënë në tekstin burimor në gjuhën arabe.

Kjo fjalë, në ligjërimin kuranor, kryesisht përdoret si emër i gjinisë femërore, përveç rastit të cituar më lart. Në ajetin 146 të sures el-A'raf del si trajtë e gjinisë mashkullore, pra dallon nga ajetet tjera. Po t'i hedhësh një shikim kuptimit të ajetit, në të përshkruhet veprimi i kryeneçëve, të cilët në vend të rrugës së drejtë zgjodhën rrugën e gabuar, prandaj këtë devijim e tregon edhe devijimi i gjinisë, pra këtu është përzgjedhur gjinia mashkullore në vend të gjinisë femëore, e cila është karakteristikë e kësaj fjale në Kuran.

- **Mospërshtatja e gjinisë së emrit me foljen.** Trajtat standarde të foljeve të gjuhës arabe, shpeshherë në Kuran dalin me forma jo të rëndomta.

Fjalia foljore në gjuhën arabe ka dy gjymtyrë kryesore, foljen dhe kryefjalën. Këto gjymtyrë duhet të përshtaten në gjini, pra emrit të gjinisë mashkullore duhet t'i paraprijë trajta foljore e gjinisë mashkullore dhe anasjelltas.

Ky parim, në disa përdorime kuranore është thyer dhe ka marrë fuqi shprehëse, sepse përmes tij tregohet një kuptim i caktuar, mirëpo kjo nuk është bartur aspak në gjuhën shqipe, ndoshta sepse është e pamundur një gjë e tillë.

Ja një shembull i këtij lloji, në ajetin e 30 të sures Jusuf, trajta e shumësit të parregullt të gjinisë femërore është përdorur me foljen e gjinisë mashkullore.

Arabisht	وَ**قَالَ نِسۡوَةٞ** فِي ٱلۡمَدِينَةِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفۡسِهِۦۖ قَدۡ شَغَفَهَا حُبًّاۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٣٠

F. Mehdiu	***Edhe gratë** e qytetit **filluan të flasin**: "Gruaja e atij funksionarit (Azizit) ka dashur ta mashtrojë atë djaloshin shërbëtor, është dashuruar marrëzisht! Ne mendojmë se ajo është në humbje flagrante".*
Sh. Ahmeti	***Një grup nga gratë** e qytetit **thanë**: "Gruaja e zotëriut (e ministrit) i vërsulet marrëzisht shërbëtorit të vet, atë e ka kapluar në shpirt dashuria, e ne jemi të bindura se ajo është në humbje të hapët.*
H. Nahi	***Disa gra** (të parisë) në qytet **po thoshin**: "Gruaja e Azizit (ministrit) deshi ta joshte shërbëtorin e vet. Asaj i ka rënë vërtet në kokë dashuria për të. Ne besojmë se ajo e ka humbur fare".*
Darusselam	***Ndërsa gratë** e qytetit **thanë**: "E shoqja e El-Azizit po kërkon ta joshë djaloshin e saj (skllav). Vërtet që ajo e do atë si e marrë; me të vërtetë që e shohim në gabim të qartë."*
S. F. Hoxha	***Gratë** e qytetit **thoshin**: "Gruaja e Azizit josh shërbëtorin e saj. Ai ia ka marrë mendjen. Ne e shohim atë në gabim të qartë."*
M. Z. Khan	***Dhe gratë** e qytetit **filluan të thonë**: Gruaja e Azizit ka dashur marrëzisht robin e saj dhe e detyroi atë të bëjë punë të turpshme kundër dëshirës së tij. Dashuria e tij ka zënë vend në zemrën e saj. Pa dyshim, ne e shohim atë në një gabim të qartë.*

A. Fejza	***Disa gra*** *në qytet* ***përgojuan****: "Gruaja e kryetarit po tenton ta joshë shërbëtorin e saj. Ajo ka rënë thellë në dashuri me të. E shohim se ka humbur."*

Në këtë ajet kuranor, folja e kohës së shkuar *thanë* (قَالَ), e cila në gjuhën arabe është trajtë e gjinisë mashkullore, kurse në gjuhën shqipe përdoret për të dy gjinitë. Siç theksuam më parë, folja dhe kryefjala foljore në gjuhën arabe duhet të kenë përshtatshmëri të plotë në gjini. Ky ajet e ka thyer këtë parim, sepse folja *thanë* (قَالَ) është trajtë e gjinisë mashkullore, kurse kryefjala foljore *gra* (نِسْوَةٌ) është trajtë e shumësit të parregullt për gjininë femërore.

Gramatikanët arabë kanë dhënë shpjegime të ndryshme gramatikore për këtë thyerje normative në Kuran. Arsyetimet e ndryshme për problematikën në fjalë, gjerësisht i gjejmë te Zemahsheriu[107] dhe te studiuesit e tjerë të komentimit të Kuranit. Në të vërtetë, nuk na interesojnë shtjellimet gramatikore, sepse sidoqoftë arsyeja e një thyerje të këtillë të normativës, ajo përsëri ka një arsye tjetër se pse pikërisht ky shembull të del si i tillë. Këtë dilemën e fundit e shpjegon vetëm stilistika.

Heqja e T-së në ajetin e sipërpërmendur ka fituar edhe fuqi shprehëse, sepse llogaritet si përftesë morfostilistike. Ajo (heqja e T-së) në ajetin në fjalë tregon se gratë ishin shumë pak në numër, sipas Zemahsheriut, ishin vetëm gratë e burrave që ishin afër mbretit.[108] Kjo nuk është e dukshme në përkthimet e Kuranit në gjuhën shqipe, sepse në to nuk ka thyerje të normës gjuhësore, në

[107] Ebul Kasim Mahmud bin Amër bin Ahmed, Ez-Zemahsherij, *El-Keshshaf*, vëllimi II, Bejrut, Daru el-Kitab el-arabij, 1407 h, f. 462
[108] Po aty

mënyrë që të mendohet në fshehtësinë dhe në stilin e këtij lloj të shprehuri.

b) Trajta e numrit të emrit

Para se t'i analizojmë disa ajete nga këndi i stilistikës, vlen të thuhet se gjuha arabe, njësoj si gjuhët tjera semite, ka tri trajta të numrit: njëjësin, dysinë dhe shumësin, për dallim prej gjuhës shqipe e cila e njeh vetëm njëjësin dhe shumësin.

Shpeshherë, shumë fjalëve në Kuran u është ndryshuar trajta e numrit, në vend të shumësit është dhënë dysia, në vend të dysisë njëjësi etj. Këto ndryshime të trajtave të numrit të emrit janë dhënë për arsye stili. Ndryshimet e tilla, sigurisht që me vete bartin edhe nuanca kuptimore shtesë.

- **Përdorimi i shumësit në vend të njëjësit.** Në Kuran ka shumë shembuj të kësaj natyre, mirëpo ne do ta marrim vetëm ajetin 111 të sures el-Bekare.

وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ **هُودًا** أَوۡ **نَصَٰرَىٰۗ** تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١
*Thanë: "Nuk do të hyjë kush në parajsë përveç **jahudive** a të **krishterëve**." Këto janë iluzionet e tyre. Thuaj: "Sillni argumentin tuaj në rast se keni të drejtë."* (el-Bekare, 111)

Formulimi i fjalisë në gjuhën arabe, për ajetin kuranor në fjalë, kërkon që trajta e shumësit *huden* (jehuditë) dhe *nesara* (të krishterët), të jenë në njëjës, sepse vetë folja ndihmëse *është* (كَانَ) është dhënë në njëjës.

Paraqitja e trajtës së shumësit në vend të njëjësit, nuk ka asnjë arsyetim gramatikor, por lidhet ngushtë me stilistikën kuranore, më konkretisht me morfostilistikën. Përmes këtij ajeti, hebrenjtë dhe të krishterët supozojnë se vetëm ata meritojnë të hyjnë në xhenet. Pra, përdorimi i trajtës së shumësit në vend të njëjësit nënkupton ideologjinë, mentalitetin dhe besimin hebrenj dhe të krishterë,[109] e nuk është për qëllim individi apo personi.
Edhe pse përkthyesit, leksemat e cituara më lartë i kanë përkthyer në shumës, siç janë në origjinal, ata nuk kanë arritur që ta fitojnë këtë përftesë morfostilistike, sepse në gjuhën arabe përftesa fitohet nga papërshtatshmëria në numër e foljes me emrin.

- **Njëjësi në vend të shumësit.** Në ligjërimin kuranor, ndonjëherë përdoret edhe njëjësi në vend të shumësit, ashtu siç përdorej shumësi në vend të njëjësit. Ky lloj përdorimi është i pashpjegueshëm për normën gramatikore standarde të gjuhës arabe. Disiplina e cila merret me studimin e këtyre dukurive është stilistika, më konkretisht morfostilistika.

Një rast të këtillë kemi në ajetin e 7 të sures el-Bekare, në të cilin njëjësi përdoret me kuptim të shumësit. Janë përdorur tri fjalë: *zemrat* (قلوب), dëgjimi (سَمْع) dhe shikimet (أَبْصار). Dy janë dhënë në trajtën e shumësit, njëra në njëjës. Ky përdorim trajtash nuk ka shpjegim gramatikor, por stilistik. *Dëgjimi* është përdorur në njëjës për njërën prej dy arsyeve: ose fjala *dëgjim* (سَمْع) mund të llogaritet si paskajore e cila mund ta mbulojë edhe trajtën e shumësit, ose të dëgjuarit është një proces më i kufizuar se shikimi dhe ndjenjat, siç potencojnë shkencëtarët, se perceptorët e dëgjimit janë shumë më pak se perceptorët e shikimit dhe ndjenjave të

[109] Ibn Kethiri, *Tefsiru el-Kurani el-Adhim*, vëllimi I, Rijad, Darun tajjibetun: 1999, f. 155;

zemrës.[110] Pra, përdorimi *i të dëgjuarit* në trajtën e njëjësit, në mesin e dy shumësave i jep asaj mundësinë të llogaritet si përftesë morfostilistike.

Përftesën dhe kuptimin e shtjelluar më lart nuk e hasim në përkthimet e Kuranit në gjuhën shqipe, bile ky ajet nuk është përkthyer njësoj te të gjithë: disa i kanë përkthyer të tri fjalët në shumës, disa i kanë dhënë si paskajore dhe të tjerët i kanë dhënë me trajta të përziera. Në vazhdim, ajetin në fjalë do ta paraqesim me të gjitha versionet e përkthyera në gjuhën shqipe, në mënyrë që të kemi një pasqyrë më të mirë të asaj që u tha më lart:

Arabisht	خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٧
F. Mehdiu	*All-llahu i ka vulosur zemrat e tyre dhe **veshët** e tyre, kurse para syve të tyre ka një perde. Ata i pret dënimi i madh.*
Sh. Ahmeti	*All-llahu ua mbylli atyre zemrat, **veshët** e tyre dhe në të pamurit e tyre ka një perde, e ata kanë një dënim të madh.*
H. Nahi	*Allahu i ka vulosur zemrat e tyre, ndërsa në **veshët** dhe sytë e tyre kanë mbulesë; ata i pret një dënim i madh.*
Darusselam	*Allahu ka vulosur zemrat dhe **dëgjimin** e tyre (kështu që ata janë të përjashtuar për të pranuar udhëzimin e Allahut) dhe në sy kanë perde (e nuk*

[110] Abdurrahman bin Muhamed el-Kumash, *El-Havi fi tefsiri el-Kurani el-kerim*, vëllimi LV, Emiratet e Bashkuara Arabe, 2009, f. 3

	shohin). Për ta do të ketë ndëshkim të madh.
S. F. Hoxha	*All-llahu ka vënë vulë në zemrat dhe **veshët** e tyre, në sytë e tyre kanë perde dhe i pret një dënim i madh.*
M. Z. Khan	*Allahu i vulosi zemrat dhe **veshët** e tyre dhe mbi sytë e tyre është vënë perde, dhe ata kanë një ndëshkim të madh.*
A. Fejza	*Zoti ua mbyll mendjet dhe **dëgjimin**, dhe sytë e tyre janë të mbuluar. Ata kanë vetëshkaktuar një ndëshkim të rëndë.*

Siç duket, shumica e kanë përkthyer *veshët*, kurse në përkthimin e Daurus-Selamit dhe të Alban Fejzës është dhënë si *dëgjim*. As njëri dhe as tjetri grup nuk ia kanë dhënë ajetit stilin që ai ka në gjuhën arabe. Ata thjesht kanë paraqitur kuptim e përgjithshëm që ka ajeti, pa u kushtuar vëmendje nuancave kuptimore që fitohen nga fjalët e ndryshme stilizuese.

Nëse analizohet fjala *veshët*, në një mënyrë edhe ajo mund të llogaritet si përftesë simbolike dhe morfostilistike, sepse në të vërtetë ata nuk privohen nga aparati i të dëgjuarit, por privohen nga arsyeja e shëndoshë për ta kuptuar të vërtetën, jo rastësisht *të dëgjuarit* është përdorur mes fjalëve *zemra* dhe *shikime*. Pra, kjo përftesë morfostilistike përftohet vetëm nga teksti në gjuhën shqipe, kurse në gjuhën arabe një gjë e këtillë nuk ekziston.

c) Shquarsia dhe pashquarsia

Kjo kategori gramatikore e emrit është shumë e rëndësishme në përcaktimin dhe konkretizimin e shumë çështjeve kuranore.

Duke pasur parasysh se në Kuran çdo ndryshim gramatikor ka një qëllim të caktuar, përdorimi i trajtës së shquar dhe të pashquar, emrave u jep një mundësi më shumë, për të shprehur një nuancë kuptimore të veçantë.

Në gjuhën arabe, shquarsia kryesisht fitohet përmes nyjës shquese të përparme *el* (ال). Një sërë emrash, të cilët në kontekst të ajetit kërkohen të jetë të shquar, janë dhënë të pashquar për arsye shprehësie. Disa herë, vetë trajta e pashquar e një emri, përveç kuptimit parësor, përdoret edhe si organizim dytësor brenda së njëjtës fjali.

Në vazhdim do t'i paraqesim disa ajete që trajta e shquarsisë përdoret si organizim dytësor:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ **نَفۡسٞ** مَّا قَدَّمَتۡ **لِغَدٖۖ** وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ١٨
*O besimtarë, frikësojuni Allahut dhe **çdo njeri** le të shikojë se ç'ka përgatitur për të **nesërmen**! Kijeni frikë Allahun, sepse Ai di çdo gjë që bëni ju! (El-Hashër, 18)*

Në versionin burimor në gjuhën arabe, në këtë ajet janë dhënë dy fjalë në trajtën e pashquar të cilat kanë fuqi shprehëse: *frymë* apo *njeri* (نَفْسٌ) dhe *nesër* (غَدٍ). Të dyja fjalë kanë ardhur në trajtën e pashquar për ta transmetuar kuptimin i cili nuk mund të thuhej në asnjë formulim tjetër gramatikor. P.sh. fjala *nefsun* (njeri apo frymë) përfshin çdo gjë të gjallë, formë e cila nuk zëvendësohet me togfjalëshin *çdo njeri* (كُلُّ نَفْسٍ)[111], sepse trajta e pashquarsisë së kësaj fjale ngërthen edhe paqartësinë dhe misterin që çdo shpirt fsheh në vetvete. Në versionet e përkthyera në gjuhën shqipe del vetëm kuptimi nga organizimi parësor i ajetit

[111] Temam Hassan, *El-Bejan fi revai'i el-Kur'an*, Egjipt, Alemu el-Kutubi, 1993, f. 357

dhe jo si përftesë morfostilistike. Ndërsa, fjala *gadin* (غَدٍ) d.m.th. *nesër*, por kuptimi është për Ditën e Gjykimit. Dhënia e saj në trajtë të pashquar përbën një përftesë përmes së cilës nënkuptohet madhështia dhe misteri i asaj dite të trishtueshme.[112] Nëse analizohen të gjitha versionet e përkthimit të këtyre dy trajtave të pashquara në gjuhën shqipe, do të vihet në përfundim se asnjëri nga përkthyesit nuk i ka përfshirë të gjitha dimensionet kuptimore që kanë ato fjalë në gjuhën shqipe. Fjala e parë në të gjitha rastet është përkthyer si emër i shquar, shpesh i dhënë edhe me përemrin e pacaktuar *çdo*, kurse fjala e dytë është përkthyer me ndajfoljen *nesër*, e cila në gjuhën shqipe nuk ka kategorinë e shquarsinë dhe pashquarsisë.

ç) Trajtat e kohës së foljeve

Sistemi foljor i gjuhës arabe njeh dy kohë themelore, të shkuarën dhe të tashmen, prej të cilave pastaj formohet koha e ardhshme etj., ndërsa gjuha shqipe njeh tri kohë themelore, të shkuarën, të tashmen dhe të ardhmen, e pastaj prej tyre dalin nënndarjet tjera.

Kuptimi gramatikor dhe leksikor i sistemit foljor është i qartë për të dy gjuhët, ajo që i dallon më shumë është organizimi dytësor i këtyre foljeve. Një dukuri e shpeshtë në ligjërimin kuranor është ndërrimi i një trajte kohore të foljes me një tjetër.

Kurani është libër në të cilin ndryshimet e trajtave kohore të foljes me njëra-tjetrën për arsye stilistike janë të pranishme, p.sh. në ajetin 87 të sures en-Nemël flitet për momentin e kiametit. Ngjarja fillon me folje të kohës së ardhshme, kurse të gjitha foljet tjera që e përshkruajnë atë ditë brenda këtij ajeti janë dhënë në

[112] Ebul Kasim Mahmud bin Amër bin Ahmed, Ez-Zemahsherij, *El-Keshshaf*, vëllimi IV, Bejrut, Daru el-Kitab el-arabij, 1407 h, f. 372

kohën e shkuar. Kjo problematikë është vështirë të zgjidhet me mjete gramatikore, por është stilistika e cila i jep përgjigjen e duhur kësaj çështjeje.

Arabisht	وَيَوۡمَ **يُنفَخُ** فِي ٱلصُّورِ **فَفَزِعَ** مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ **أَتَوۡهُ** دَٰخِرِينَ ٨٧
F. Mehdiu	*Dhe në ditën kur **t'i fryhet** bririt e **të trishtohen** ç'ka ka në qiej dhe në tokë, përveç atyre të cilët All-llahu i kursen, të gjithë **do të vijnë** të nënshtruar.*
Sh. Ahmeti	*(përkujto) Ditën kur **i fryhet** surit, e **të frikësohet** kush është në tokë, përpos kë do All-llahu (të mos frikësohet) dhe **t'i vinë** Atij të gjithë të përulur.*
H. Nahi	*Dhe Ditën, kur **të fryhet** në Sur, **do të tmerrohet** çdokush që gjendet në qiej e në Tokë, përveç atyre që Allahu nuk dëshiron t'i frikësojë. Të gjithë **do t'i vijnë** Atij të përulur.*
Darusselam	*Dhe (kujto) Ditën në të cilën **do t'i fryhet** Surit - dhe të gjithë ata të cilët gjinden në qiej dhe të gjithë ata të cilët gjinden në tokë **do të tmerrohen** përpos atij të cilit Allahu dëshiron (t'i bëjë përjashtim). Dhe të gjithë **do t'i shkojnë** Atij të përulur.*
S. F. Hoxha	*Ditën kur **i fryhet** bririt, **shtangen** ç'janë në qiej e ç'janë në tokë përveç atij që do All-llahu. Të gjithë **i vijnë** të përulur.*
M. Z. Khan	*Dhe kujtojeni ditën kur **do t'i fryhet** Surit (trumbetit)*

	*dhe çdokush që është në qiej e në tokë **do të trembet,** pos atij për të cilin dëshiron Allahu (nuk çohet me tmerr). Dhe të gjithë **do të vijnë** të bindur para Zotit.*
A. Fejza	*Ditën kur **t'i bihet** bririt, çdokush në qiej dhe tokë **do të tmerrohet**, përveç atyre të zgjedhurve nga Zoti. E gjitha **do të vij** para Tij, me forcë.*

Të tekstin burimor, folja e parë është dhënë në kohën e tashme, e cila nënkupton të ardhmen, kurse dy foljet tjera dalin në kohën e shkuar. Për ta pasur më të qartë problematikën, do ta përkthejmë ajetin fjalë për fjalë: "*Dhe Ditën, kur **do t'i fryhet** Surit, **u tmerrua** çdokush që gjendej në qiej e në Tokë, përveç atyre që Allahu nuk dëshiroi. Të gjithë **i erdhën** Atij të përulur.*" Përkthimi i ajetit në këtë formë duket se është i gabuar, sepse koha e foljeve krijon një paqartësi tek lexuesi. Përdorimi i kohës së tashme dhe i së shkuarës brenda të njëjtit kontekst është i pasqarueshëm me rregullat gramatikore, por i plotfuqishëm për të qëndruar si një përftesë morfostilistike.

Folja e kohës së shkuar tregon një veprim të realizuar dhe plotësisht të besueshëm. Askush nuk dyshon dhe nuk mund ta ndryshojë vërtetësinë e së kaluarës. Paraqitja e situatës së kiametit me folje të kohës së shkuar tregon se në të nuk duhet dyshuar aspak, ajo ditë është realitet ashtu siç është realitet e kaluara.[113] Për të gjithë ata që kanë mëdyshje në ndodhinë e saj, le ta dinë se, edhe pse ajo duhet të ndodhë në të ardhmen, ajo veç më ka ndodhur. I tërë ky kuptim fitohet nga trajta e kohës së shkuar e

[113] Abdunnasir Mushri, *Delalatu el-Uduli es-sarfijji fi el-Kurani el-Kerim*, Algjeri, Universiteti El-Haxh Lahdar, 2014, f. 117

foljeve të mësipërme, të cilat në rastin konkret llogariten si organizim dytësor i fjalisë dhe marrin rolin e përftesave morfostilistike. Kjo fushë semantike, e fituar nga stilema në fjalë, as që duket në përkthimet e Kuranit në gjuhën shqipe, bile as në gjuhë të tjera.

Kjo formë e të shprehurit është shumë e theksuar në Kuran, por, për të mos u zgjatur më shumë, mjafton vetëm shembulli i lartpërmendur.

KONKLUZIONE

Morfostilistika gëzon shumë shtrirje në fjalësin kuranor në gjuhën arabe, prandaj do të llogaritej mangësi në qoftë se përkthyesi i Kuranit, në cilëndo gjuhë, nuk është i pajisur me njohuri nga stilistika e pasur kuranore, gjegjësisht nga morfostilistika.

Konkluzionet e këtij punimi nxjerrin në pah dy çështje të rëndësishme: natyrën stilistike të tekstit kur'anor në gjuhën arabe dhe mënyrën e përkthimit të stilemave të në gjuhën shqipe.

Ndër konkluzionet e rëndësishme të këtij punim janë këto:

- Morfostilemat e përdorura në Kur'an janë specifikë vetëm e tekstit kur'anor në gjuhën arabe;
- Këto karakteristika stilistike janë të paimitueshme;
- Mësimi i dimensioneve stilistike në përgjithësi dhe i morfostilemave në veçanti është shumë i nevojshëm për të shpalosur shtresa kuptimore që nuk duken në organizimin parësor gjuhësor.
- Përkthimi i morfostilemave në gjuhën shqipe është shumë i vështirë, për të mos thënë i pamundur.
- Krahas shembujve në këtë punim, fusha e morfostilistikës kur'anore është shumë e gjerë saqë mund të thuhet se është e paprekur në botën shqiptare.

CONCLUSIONS

Morphostylistics has a wide range in the Qur'anic vocabulary in Arabic version, so it would be considered a defect if the translator of the Qur'an, in any language, is not endowed with knowledge of the rich Qur'anic stylistics, in morphostylistics.

The conclusions of this paper highlight two important issues: the stylistic nature of the Qur'anic text in Arabic and the way in which the styles are translated into Albanian. Among the important conclusions of this paper are the following:

- The morphostyles used in the Qur'an are specific only to the Qur'anic text in Arabic;
- These stylistic features are inimitable;
- Learning the stylistic dimensions in general and morphostyles in particular is very necessary to unfold meaning layers that do not appear in the primary linguistic organization.
- Translating morphostyles into Albanian is very difficult, if not impossible.
- In addition to the examples in this paper, the field of Quranic morphostylistics is so wide that it can be said that it is untouched in the Albanian world.

LITERATURA E KONSULTUAR

Abdunnasir Mushri, Delalatu el-Uduli es-sarfijji fi el-Kurani el-Kerim, Algjeri, Universiteti El-Haxh Lahdar, 2014;

Abdurrahman bin Muhamed el-Kumash, El-Havi fi tefsiri el-Kurani el-kerim, vëllimi LV, Emiratet e Bashkuara Arabe, 2009;

Ebul Kasim Mahmud bin Amër bin Ahmed, Ez-Zemahsherij, El-Keshshaf, vëllimi II, IV, Bejrut, Daru el-Kitab el-arabij, 1407 h;

Ibn Kethiri, Tefsiru el-Kurani el-Adhim, vëllimi I, Rijad, Darun tajjibetun: 1999;

Shihabuddin Mahmud el-Alusi, Ruhu el-meani fi tefsiri el-Kurani el-Kerim ve es-seb'i el-methani, vëllimi XXIX, Liban-Bejrut, Ihjau et-turath el-arabij;

Temam Hassan, El-Bejan fi revai'i el-Kur'an, Egjipt, Alemu el-Kutubi, 1993;

Punim profesional /
Professional paper
E drejta Islame /
Islamic law

Muaz Agushi, PhD

UDC: 316.334.3:324]=28

KONCEPTI I ZGJEDHJEVE NGA KËNDVËSHTRIMI ISLAM

Abstrakt

Qëllimi i këtij studimi është që të shqyrtojë marrëdhëniet në mes standardit ekzistues universal të zgjedhjeve, e në veçanti të shkoqisë konceptin i zgjedhjeve të lira dhe të ndershme sipas parimeve kushtetuese dhe politike islame, që janë parime themeltare të drejtësisë dhe barazisë. Studimi, gjithashtu do të synojë të analizojë në mënyrë kritike treguesit e mundshëm të lirisë dhe demokracisë që të sigurojë qasje në statusin aktual të aktiviteteve demokratike në shtetet muslimane.

Ekzistojnë shumë dokumentacione zyrtare dhe jo zyrtare që ofrojnë këndvështrime, pikëpamje dhe ide për cilësinë e zgjedhjeve, por diskutimet e thella mbi koceptin e zgjedhjeve të lira dhe të drejta sipas parimeve islame janë shumë të kufizuara. Parimi islam mbi zgjedhjet e lira dhe te drejta mund të jetë një direktivë praktike për organet që merren me menaxhimin e zgjedhjeve, partitë politike, grupet monitoruese të zgjedhjeve etj.

Diskutimi në këtë punim do të përfshijë konceptin e zgjedhjeve të lira dhe demokratike, standardin ndërkombëtar të

zgjedhjeve, marrëdhëniet ndërmjet Islamit dhe zgjedhjeve demokratike dhe parimet kushtetuese relevante islame.

***Fjalë kyçe**: zgjedhjet; demokracia; zgjedhje të lira dhe të drejta; islami dhe demokracia; standardi zgjedhor.*

THE CONCEPT OF ELECTIONS FROM THE ISLAMIC PERSPECTIVE

Abstract

The purpose of this study is to examine the relationship between the existing universal standard of elections particularly the concept of free and fair elections according to Islamic constitutional and political principles of justice and equality. The study will also aim to critically analyze possible indicators of freedom and democracy to provide some insight into the current status of democratic activities in Muslim states.

There are many formal and informal documentations that provide views, opinions and ideas on the quality of elections but in-depth discussions on the concept of free and fair elections according to Islamic principles are very limited. Islamic principle of free and fair elections can be a practical directive for election management bodies, political parties, election monitoring group etc.

The discussion in this paper will cover concepts of free and fair elections, international standard of elections, the relationship betëeen Islam and democratic elections, relevant Islamic constitutional principles.

***Keywords:** Elections; Democracy; Free and Fair Elections; Islam and democracy; Islam and justice; standard of elections.*

KONCEPTI I ZGJEDHJEVE NGA KËNDVËSHTRIMI ISLAM

1. HYRJE

Termi "i lirë dhe i drejtë" u kthye në një parrullë të rëndësishme për të shpjeguar standardet e zgjedhjeve demokratike si dhe për të matur suksesin e zgjedhjeve. Normalisht, ky term përfshinë kërkesën që zgjedhjet patjetër të jenë periodike, të qëndrueshme, transparente dhe të drejta. Përkundër faktit se termet "të lira" dhe "të drejta" nuk kanë përbërje lehtësisht të verifikuara dhe shpeshherë janë përdorur në mënyrë subjektive, megjithatë ato janë pranuar si forma më të thjeshta të të shpjeguarit të standardeve më të komplikuara dhe shumë të debatuara, të zgjedhjeve demokratike.

Ky term nuk u përdor gjërësisht vetëm nga ana e mediave të njohura, por gjithashtu përmendet gjerësisht në shkrimet shkencore dhe disa dokumente zyrtare. Filluar me veprat e Gill[114] në vitin 1994, termi " zgjedhje të lira dhe të drejta" duket të jetë termi më i saktë dhe më gjithëpërfshirës për standardin zgjedhor krahasuar me termet e tjera si "zgjedhjet periodike dhe të mirëfillta"[115] dhe "zgjedhje të lira"[116]. Sipas David Beetham[117], parimi që zgjedhjet në një demokraci duhet të jenë "të lira dhe të

[114] Guy S. Goodwin-Gill, "Free and fair elections, ed. 1, Gjenevë, Unioni Ndërparlamentar, 1994

[115] Termi "zgjedhje periodike dhe të mirëfillta" u bë si fjalë kyçe e rëndësishme në dokumentet e OKB-së në vitin 1990. (shih, Raporti i Sekretarit të Përgjithshëm' A/46/609/Corr.1 (22 nëntor 1991) dhe A/48/590 (18 nëntor 1993)

[116] Termi 'zgjedhje të lira' u prezantua nga Mackenzie në vitin 1958. Shih, Mackenzie, W. J. M.,"Free elections an
Elementary" (tekst shkollor), Londër, George Allen & Unwin Ltd, 1958

[117] David Beetham, "Democracy: A beginner guide" Oxford, Oneworld Publications, 2005, f. 169

drejta" është vendosur tashmë, pasi që ekzistojnë edhe standardet ndërkombëtare që rregullojnë çfarë do të thotë kjo në praktikë.

Ky term zyrtarisht është përdorur në një dokument ndërkombëtar në vitin 1994, kur Unioni Ndërparlamentar (IPU)[118], miratoi Deklaratën mbi kriteret për zgjedhje të lira dhe të drejta.[119] Deklarata pohon se në çdo shtet, autoriteti i qeverisë mund të burojë vetëm nga vullneti i popullit i shprehur në zgjedhje të lira të ndershme dhe të drejta, të mbajtura në intervale të rregullta mbi bazën e votës së përgjithëshme, të barabartë dhe të fshehtë.

Në përgjithësi, "zgjedhje të lira dhe të drejta" u referohen zgjedhjeve "periodike", të ndershme, transparente, të pastra, të lira dhe të drejta, konkurruese që janë në përputhje me parimet e demokracisë, të drejtave njerëzore dhe drejtësisë natyrore. Zgjedhjet e lira nënkuptojnë që të gjithë qytetarët, përfshirë zgjedhësit, partitë politike, kandidatët dhe mediat, të gëzojnë të gjitha të drejtat e tyre themelore. Duke përfshirë lirinë e shprehjes, asociacionet, lëvizje të ndryshme dhe kuvendin; mbrojtja nga kërcënimet dhe dhuna, lirinë e qasjes së votuesve në zgjedhje për të transmetuar dhe pranuar mesazhe informative politike dhe zgjedhore, lirinë për qasje në sondazh etj.

Zgjedhjet e lira dhe të drejta sigurojnë që të gjithë kandidatët dhe partitë politike të garojnë në bazë të një trajtimi të barabartë dhe të paanshëm sipas ligjit dhe autoriteteve. Gjithashtu, paraqet nevojën për një "mejdan" të barabartë, zbatimin e ligjit lidhur me zgjedhjet, qasje në asistencën shtetërore dhe media. Sipas këtij

[118] Unioni Ndërparlamentar (IPU) është organizatë ndërkombëtare e shteteve sovrane me seli në Gjenevë, e themeluar në 1889 dhe aktualisht përbëhet nga mbi njëqind e dyzet parlamente kombëtare si anëtarë të saj.
[119] Unioni Ndërparlamentar, Këshilli Ndërparlamentar (sesioni i 154-të). Deklarata mbi kriteret për zgjedhje të lira dhe të drejta (Paris, 26 mars 1994)

parimi, duhet të ekzistojë një ndarje e qartë në mes të shtetit dhe partive politike, si dhe asistencat dhe burimet publike të mos shfrytëzohen padrejtësisht në interes të vetëm një partie politike. Zgjedhjet e ndershme dhe të drejta gjithashtu mbrojnë të gjitha të drejtat e qytetarëve, të drejtën e votës së përgjithëshme dhe të barabartë, si dhe të drejtën e votimit me anë të votës së fshehtë. Organi udheheqës zgjedhor, duhet të jetë i besueshëm, i pavarur, jopartiak dhe duhet të jetë në gjendje t'i kryejë punët e tyre me paanshmëri dhe transparencë maksimale.

2. ISLAMI DHE DEMOKRACIA

Sistemi politik islam dhe demokracia kanë një origjinë dhe prejarrdhje krejtësisht tjetër. Parimet themelore të sistemit politik islam janë të nxjera nga burimet kryesore të sheriatit. Parimi demokratik u formulua gradualisht që nga shekulli XVII nga ana e filozofëve politik të Evropës, si dhe nga themeluesit e kushtetutës amerikane, të cilët shtetin që aplikonte këtë kushtetutë e quajtën "republikë". Fjala "demokraci" në përdorimin e saj të tanishëm është e njohur që nga shekulli XIX, edhe pse termi "demokraci" ishte përdorur tashmë që 2500 vjet më parë në qytet-shtetin e Greqisë së lashtë. Fjala "demokraci" gjatë asaj kohe ishte përdorur që të përshkruajë sundimin masiv që është krejtësisht i ndryshëm me sistemin e qeversisë përfaqësuese që e kemi sot. Kështu, pavarësisht nga njohja e gjerë e saj në epokën moderne, demokracia duket të jetë relativisht një ideologji e re politike në krahasim me sistemin politik islam që është paraqitur që 1400 vjet më parë.

Megjithatë, popullariteti i demokracisë ka bërë të nevojshme që dijetarët islam dhe shkencëtarët politik musliman të krijojnë një lidhje në mes demokracisë dhe Sheriatit. Për më tepër, teoritë

politike islame në vetvete janë të përgjithshme në natyrë pasi ato japin vetëm disa udhëzime universale. Burimet kryesore të Ligjit islam nuk përcaktojnë në mënyrë specifike aspektet procedurale dhe strukturore të sistemit politik islam. Prandaj, çështja kryesore në diskutimin e raportit ndërmjet Islamit dhe demokracisë, është nëse teoria demokratike është në kundërshtim me parimin e përgjithshëm të ideve politike islame. Përveç kësaj, është gjithashtu e rëndësishme të dihet nëse Islami është në përputhje me konceptin modern të të drejtave të njeriut, drejtësisë natyrore dhe demokracisë.

Ka shumë punime shkencore që përpiqen të lidhin sistemin politik islam me demokracinë. Disa studiues[120] argumentojnë se demokracia është në kundërshtim me parimet islame pasi që ajo vendos rregullat e shumicës mbi urdhërrin e All-llahut. Ato e ndërlidhin parimin e sovranitetit të njerëzve me monoteizmin ose shirkun pasi ai është kundër konceptit të teuhidit (Njëshmërisë së Zotit) i cili bazohet në sovranitetin e All-llahut. Përveç kësaj, sipas mësimeve islame, burimi më i lartë i ligjit është vetë All-llahu dhe njerëzit nuk kanë të drejtë të bëjnë ligje që janë në kundërshtim me ligjin e All-llahut.

Nga ana tjetër, shumica e studiuesve muslimanë e pranuan pozitivisht demokracinë si një marrëveshje më të mirë politike në epokën moderne në krahasim me diktaturën dhe monarkinë. Ato gjithashtu ranë dakord se demokracia është një doktrinë e drejtë

120 Midis tyre janë Ebu Ala Maududi, Sejid Kutb dhe Sulaiman Muhammed Al-Tomawi. Shih, Sajid Kutb, "Ma'alim fi al-tariq", Beirut, Dar al-Shuruq, 1982, Ebu Ala Maududi, "Islamic Law and constitution", bot. Khurshid Ahmed, Lahore, Publikimi Islam, 1967, Sulaiman Muhammad Al-Tomawi, "Al-Nuzum alsiyasah wa al-kanun al-dusruri", Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1988 dhe Zeenath Kausar, "Democratization and the contemporary Islamic resurgence: democracy versus shuracracy", Selangor, Thinker's Library Sdn Bhd, 2008.

politike dhe në përputhje me Islamin.[121] Karadavi, argumenton se shteti islamik është shumë afër parimeve demokratike pasi është një shtet civil i themeluar në bazë të marrëveshjes së ndërsjellë (shura), betimi për besnikëri (baj'ah) dhe të drejtës për të zgjedhur liderin me anë të zgjedhjeve lira dhe të drejta. Përveç kësaj, populli gëzon të drejtë të vlerësojë udhëheqësit si dhe të drejtën për t'i fajësuar ata.[122] Megjithatë, përderisa disa dijetarë muslimanë[123] liberalë e pranuan kategorikisht demokracinë, Karadavi dhe disa dijetarë të tjerë muslimanë e kufizojnë zbatimin e demokracisë në çështjet që nuk shkelin parimet islame. Në këtë drejtim, Hassan Al Alkim[124], analizon: Islami dhe demokracia, edhe pse të ndryshme në disa aspekte, ndajnë një sërë vlerash qeverisëse të përbashkëta. Mendimtarët islamë sot e shohin demokracinë si një mjet apo mekanizëm nëpërmjet të cilit mund të zbatohet Sheriati apo Ligji islam. Megjithatë, ato ndryshojnë në dy baza: në sovranitet dhe laicizëm. Sa i përket çështjes së sovranitetit, Islami nuk parasheh sovranitet në popull apo në qeveri. Zoti i Madhëruar është i vetmi sovran dhe njerëzit janë vetëm mëkëmbës të Tij. Islami gjithashtu e mohon idenë e ndarjes së shtetit nga feja. Kjo nga vetë fakti se shteti në Islam nuk është qëllim në vetvete, por është faza përgaditore për ahiretin, që paraqet jetën përfundimtare dhe të përhershme.

---

121 Lukman Thaib, "Discourse on Islamic political thought", Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 2006, f. 29

122 Jusuf Karadavi, "Feja dhe politika: vështrime ideale dhe përgënjeshtrimi i të menduarit laik-liberal", Kuala Lumpur: Alam Raya Enterprise, 2009, f. 163

123 Abdelwahab El-Affandi, "Who needs an Islamic state?" (Botimi i dytë), Mbretëria e Bashkuar: Malaysia Think Tank London, 2008, Kabuli, Faizi Niaz, "Democracy according to Islam", Pensilvania: Dorrance Publishing Co. Inc, 1994, Reza Aslan "Islam is Compatible with Democracy in Islamic Fundamentalism", redaktuar nga David M. Haugen, Detroit: Greenhaven Press, 2008, f. 89-99.

124 Hassan Al-Alkim, "Islam & democracy mutually reinforcing or incompatible" in Powersharing Islam?", redaktuar nga Azzam Tamimi, Londër, Liberty for Muslim World Publications, 1994, f. 78

Pranimi i demokracisë ka rëndësi jo vetëm për të inkurajuar pjesëmarrjen e "islamistëve" në garat politike, por edhe për të mbrojtur vendet jodemokratike muslimane për të zbatuar parimet demokratike në qeverisjen e tyre. Thirrja për sundim demokratik mbështetet fuqishëm nga Kur'ani dhe Sunneti dhe barasvlershëm me disa praktika dhe parime islame si praktika e konsultimit (shura), kalifati (el-hilafah), betimi për besnikëri (el-baj'ah) dhe konsensusi (el-ixhma).

Shura është një proces integral në funksion të shtetit islam pasi është e vetmja mënyrë kolektive ligjore përmes së cilës njerëzit ose përfaqësuesit e tij mund të nxjerrin ligje ose vendime që lidhen me përmbushjen e interesit të tij kombëtar. Shura tregon gjithashtu rëndësinë e frymës demokratike të politikës islame që përshkon organet e saj qeveritare, të drejtat politike dhe rregullimin shoqëror. Fryma e konsulltimit është kundër qeverisjes me forcë, ose çdo qeverie që i mungon legjitimiteti i popullit, i cili shprehet nëpërmjet kutisë së votimit apo betimit të besnikërisë.

Kur'ani nuk e specifikon aspektin procedural dhe atë teknik të shura-së. Prandaj, stili i tij i përgjithshëm e bën aplikimin e shura-së shumë fleksibël dhe të adaptueshëm në vende, kohë dhe kultura të ndryshme. Megjithatë praktika e Pejgamberit a.s. dhe e udhëheqësve të drejtë paraqet një pasqyrë në praktikimin e shura-së. Në disa raste, Pejgamberi a.s. thërriste disa nga shokët e tij të afërt siç janë Ebu Bekri dhe Omeri r.a. për të diskutuar çështje të caktuara. Ndonjëherë ai thërriste edhe disa shokë tjerë të zgjedhur që t'i bashkangjiteshin konsulltimit me të. Në fillim të pejgamberisë, praktika e përgjithshme e shurasë nga Pejgamberi a.s. ishte kryesisht me sahabët kryesorë, disa prijës të fiseve dhe

disa burra që ishin të njohur në shoqëri si talent të rrallë. Pastaj, në Medine, përfaqësuesit e fiseve Evs dhe Hazrexh u ftuan gjithashtu si anëtarë të shurasë. Sipas Lukman Thaib,[125] anëtarët e shurasë gjatë periudhës së Pejgamberit a.s. ishin përfaqësues të njerëzve që zgjidheshin nëpërmjet procesit të seleksionimit. Ata gëzonin besimin nga shumica muslimane deri në atë shkallë saqë nëse do të mbaheshin zgjedhje të epokës moderne, këta njerëz do të zgjidheshin si kandidat të pamvarur. Ndonjëherë, Pejgamberi a.s. i ftonte qytetarët e rëndomtë medinas që të japin mendimet e tyre për disa çështje thelbësore siç ishte lufta. Para betejës së Uhudit, Pejgamberi a.s. e përkrahu mendimin e shumicës muslimane për të luftuar armikun jashta Medines, edhe pse ai vetë personalisht ishte i prirur që të mbronte Medinen nga mbrenda qytetit. Gjithashtu edhe emërimi i Ebu Bekrit u bë në suaza të pëlqimit të shokëve të cilët ishin pjesëmarrës në shtëpinë e Beni Saad. Sidoqoftë, mënyra e emërimit të Ebu Bekrit dallon nga emërimi i Othman ibën Affan, ngase emërimi i këtij të fundit u bë me anë të një vendimi të marrë nga ana e një komisioni të veçantë të shurasë i përbërë prej gjashtë personave, komision ky i formuar nga paraardhësi i tij Omer ibën Hattabi. Omeri r.a. kërkoi që komisioni të zgjidhte pasardhësin e tij me shumicë votash në mesin e anëtarëve të komisionit të shurasë dhe nëse ata do të ndaheshin në mënyrë të barabartë, atëherë Abdullah bin Omer do të kishte votën vendimtare. Organizimi i komisionit të veçantë të shurasë nga ana e Omerit r.a. më vonë u vendos si një bazë për

[125] Lukman Thaib, "Islamic political representation in Malaysia", Kuala Lumpur, University of Malaya Press,
2005, f. 14

formulimin e idesë mbi një institucion të fuqishëm të shurasë të cilin dijetarët islam e quajtën "ahlul halli wal akdi".[126]

Shembujt e përmendur më lartë nga praktikimi i shurasë gjatë periudhës së Pejgamberit a.s. dhe e udhëheqësve të devotshëm ilustrojnë dinamizmin dhe elasticitetin e shurasë. Organizimi i shurasë përbëhej nga disa ekspertë të zgjedhur, nga përfaqësues të njerëzve apo nga vetë qyetetarët në përgjithësi. Funksionimi, struktura, madhësia dhe përbërja e shurasë varej nga autoriteti i saj, juridiksioni, termi i referencës ose urgjenca e një çështjeje të veçantë. Përparësitë edukative dhe teknologjike po ashtu mund të përcaktojnë mënyrën se si shura-ja duhet të udhëhiqet. Prandaj, është e qartë se fryma që qëndron pas praktikimit të shurasë është e ngjajshme me sistemin modern demokratik. Për më tepër, praktika e zgjedhjeve të përgjithshme është në përgjithësi e përshtatshme me koceptin e shurasë ashtu siç përmendet në Kur'an dhe praktikohej nga ana e Pejgamberit a.s.

3. DEMOKRACIA DHE KALIFATI

Halifati paraqet pikën kyçe të shtetit islam. Udhëheqja e shtetit në islam është në dorën e halifit. Megjithatë, është e rëndësishme të theksohet se, bazuar në urdhrat kur'anore, titulli i halifit nuk i jepet vetëm udhëheqësit të shtetit, por ai u përket të gjithë njerëzve. Prandaj, çdo pjesëtar i shoqërisë, pa marrë parasysh ngjyrën, racën apo nivelin ekonomik konsiderohet si pjesëtar i barabartë në këtë halifat. Për më tepër, sovraniteti i është dhënë Zotit të Plotfuqishëm, përderisa autoriteti për të udhëhequr me punët e shtetit u është deleguar njerëzve.

[126] "اهل الحل والعقد" (njerëzit më të thirrur për çështjet fetare nga udhëheqësit, dijetarët, politikanët dhe fytyrat publike të asaj shoqërie).

Prandaj, është e qartë se koncepti i halifatit është ngushtë i ndërlidhur me idetë demokratike. Një udhëheqës shteti nuk përfaqëson individualisht sovranitetin e Zotit, por atij i është besuar mëkëmbësia, për të administruar shtetin. Termi 'halif' që u përdor nga udhëheqësit e hershëm të shtetit islam pas vdekjes së Pejgamberit a.s., i referohet rolit të tyre për të zëvendësuar rolin politik të Pejgamberit për të administruar shtetin islam.

4. ISLAMI DHE ZGJEDHJET

Padyshim që kushti thelbësor i demokracisë është vetëqeverisja kolektive e bazuar në përfaqësimin politik të zgjedhur përmes zgjedhjeve popullore. Meqenëse sistemi politik islam është i pajtueshëm me vlerat demokratike dhe mbështet praktikën e përfaqësimit politik, procesi zgjedhor padyshim shihet si i përshtatshëm për të qenë pjesë e sistemit politik islam. Në të vërtetë, procesi zgjedhor është aktualisht mjeti më i mirë për të aplikuar principet islame të al-adalah (drejtësi) al-shura (konsultim), albay'ah (betimi për besnikëri) dhe al-khalife (mëkëmbësit).

Kur'ani dhe Hadithi nuk përmendin në mënyrë eksplicite zgjedhjet. Megjithatë, disa ajete kur'anore tregojnë në mënyrë indirekte nevojën për të përdorur një mekanizëm efektiv për të pasur përfaqësues politikë. Muhammad Esed argumenton se fraza kur'anore "nga mesi juaj"[127], tregon se qeveria islame patjetër të bazohet në miratimin apo pëlqimin e popullit. Kjo shprehje i referohet shoqërisë muslimane në tërësi ose, për të qenë më të saktë, një organi të caktuar që e përfaqëson atë. Kështu, rrjedh se, për të përmbushur kërkesat e ligjit islam, udhëheqja e shtetit duhet të jetë e natyrës zgjedhore; si rrjedhojë, supozimet për një

[127] Kur'an, 4:59

qeveri pa zgjedhje, sipas çdo përshkrimi asocojnë në atë që kjo qeveri automatikisht llogaritet si ilegale apo imponim i fuqisë ligjore nga pushtete jashta shoqërisë muslimane.[128]

Në një farë mase, votimi gjatë procesit zgjedhor është e ngjajshme me dëshminë e dëshmitarëve (al-shahadah) në procedurën ligjore sipas ligjit islam. Kur një votues i jep votën e tij një kandidati, ai në fakt ka dhënë dëshminë e tij ligjore mbi përshtatshmërinë e kandidatit për të bartur postin publik. Dhe, kur shumica e votuesve në zonën e tij zgjedhore të dëshmojnë në favor të tij, ai do të zgjidhet për t'i përfaqësuar ata. Prandaj, bazuar në këtë këndvështrim, Jusuf Karadavi sugjeron që sipas ligjit islam, zgjedhësit duhet të përmbushin kërkesat themelore për të qenë dëshmitarë të vlefshëm, d.m.th., të drejtë (el-'adl). Ai propozon se duke qenë se votimi është i barabartë me dëshminë ligjore të një dëshmitari, elektorati është i detyruar të japë dëshmi në mbështetje të kandidatit të besueshëm dhe kompetent kundër të korruptuarve dhe të pakualifikuarve.[129]

Nga një këndvështrim pak më ndryshe, Lukman Thaib argumenton se procesi i zgjedhjes së një përfaqësuesi është një lloj kontrate e qartë e përfaqësimit. Votimi në favor të një kandidati të caktuar konsiderohet si dhënie e autorizimit kontraktual për kandidatin për të përfaqësuar votuesit në kryerjen e përgjegjësisë në zbatimin e Sheriatit dhe realizimin e interesit të popullit. Zgjedhjet popullore të përgjithshme janë metoda më e besueshme për të siguruar pjesëmarrjen më të madhe të mundshme të votuesve në mënyrë që të përcaktojnë përfaqësuesit e ummetit. Ai më tej argumenton se pjesëmarrja e organeve të pazgjedhura me

[128] Muhammad Asad, "The principles of state and government in Islam", Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1980, f.36
[129] Jusuf Karadavi, "State in Islam", Kairo, Egjipt, El-Falah, 1998, f. 209

votën e lirë në procesin e vendimmarrjes në emër të popullit, e cila legjitimohet nga kontrata e nënkuptuar e përfaqësimit, nuk duhet të jetë më e vlefshme për tre arsye:

1. Përparimi në fushat e komunikimit dhe transportimit e bën autorizimin eksplicit (sarih) të mund të zbatohet pa vështirësi. Meqenëse autorizimi i nënkuptuar (dimni) është menduar vetëm për kushte të jashtëzakonshme, ai nuk është më i zbatueshëm në rrethanat e kohës moderne.
2. Autorizimi i nënkuptuar kërkon devotshmëri dhe standarde të larta etike, të cilat nuk duket se ekzistojnë në një shkallë të gjerë në kohën moderne. Erozioni i devotshmërisë dhe rënia e vlerave etike, kombinuar me mungesën e efektivit të organizuar mbi përfaqësuesit e zgjedhur në mënyrë jo popullore, tenton që të kthejë organet e "ahlu hal wel akd" në një forum politikanësh egoist.
3. Ekziston mundësia që ndonjë kryetar shteti të shfrytëzojë sistemin e çorganizuar për të emëruar individë që nuk përfaqësojnë interesat e vërteta të popullit ose nuk pasqyrojnë aspiratën e vërtetë. Shefi ekzekutiv në këtë rast mund ta ketë të mundur të shkelë mbi të drejtat kushtetuese të njerëzve të ndihmuar nga pushteti i një organi 'përfaqësues' me nënshtrim të plotë.[130]

Diskutimi i mësipërm tregon rëndësinë e zgjedhjes në sistemin politik islam. Edhe përkundër faktit se procesi zgjedhor modern i projektuar dhe zhvilluar kryesisht në qytetërimin perëndimor, ai në thelb është në përputhje me doktrinën politike islame. Në fakt, zbatimi i zgjedhjeve demokratike në shtetin islam është i domosdoshëm pasi është mënyra më e realizueshme për të

[130] Lukman Thaib, "Discourse on Islamic political thought", Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 2006

zbatuar doktrinat politike islame si parimi “shura” dhe “ixhma” në rrethanat aktuale. Futja e vlerave shpirtërore dhe etike islame në procesin modern demokratik zgjedhor, si koncepti “el-amaneh” (besueshmëria) dhe “el-amr bil ma'ruf ue nahyu an el-munker” (urdhërimi për të mirën dhe ndalimi nga e keqja) do të ndikojnë që zgjedhjet të jenë më efektive, të lira dhe të drejta.

5. ZGJEDHJET E LIRA DHE TË DREJTA NË ISLAM

Sistemi politik islam i jep një theks të madh aspektit etik dhe moral të procesit politik. Përfshirja e muslimanëve në çështjet politike nuk ka për qëllim përmbushjen e interesave apo preferencave personale, por që të arrihet kënaqësia e All-llahut. Prandaj, muslimani i cili përfshihet në procesin zgjedhor është i obliguar të ndjekë parimet etike dhe shpirtërore islame si drejtësia, besueshmëria, këmbëngulja dhe respekti i njëri-tjetrit siç parashihet në Kur'an dhe Sunnet. Ata duhet të mbështesin parimin universal të drejtësisë dhe lirisë, jo thjesht si respektim i ligjit të shtetit, por si përgjegjësi e tij shpirtërore ndaj të Gjithëfuqishmit. Prandaj, nga pikëpamja islame, kushdo që përfshihet në zgjedhje duke përfshirë anëtarët e organeve udhëheqëse zgjedhore, kandidatët, liderët e partive politike dhe votuesit janë personalisht përgjegjës për të ushtruar drejtësi dhe liri në procesin zgjedhor.

Islami kundërshton fuqishëm çdo diskriminim që bëhet në bazë racore, të ngjyrës, gjinisë apo statusit shoqëror. Prandaj parimi i votimit të barabartë dhe universal korrespondon me idetë politike islame. Shprehja kur’anore “ mes tyre”[131] tregon se e drejta politike i përket të gjithë shoqërisë. Andaj, përfaqësuesit e

[131] Kur’an, 42:38

populllit duhet të zgjidhen me anë të një votimi më të gjërë të mundshëm. Pejgamberi a.s. në mënyrë indirekte tregoi se femrat nuk duhet të përjashtohen nga e drejta e tyre politike meqë ai kishte marrë betimin e zotimit (baj'ah) nga ato gjatë Marrëveshjes së Akabes. Përveç kësaj, studiuesit muslimanë mendojnë se qytetarët jomuslimanë kanë të drejtë të votojnë bazuar në rregullin e domosdoshmërisë dhe parimin e barazisë politike në Islam.[132] Nga ana tjetër, fakti se Pejgamberi a.s. u akordua që qytetarët jo musliman të gëzojnë të drejtën e pjesëmarrjes në proceset politike, ashtu siç pohohet në disa klauzola të Marëveshjes së Medines, mbi të cilën Pejgamberi a.s. e themeloi shtetin e parë islam, dëshmon edhe kualifikimin e tyre për të votuar në zgjedhje.

Përveç kësaj, ligji kushtetues islam gjithashtu mbron pa mëdyshje edhe të drejtat që lidhen me zgjedhjet e lira dhe të ndershme si liria e tubimit, liria e shprehjes dhe liria e organizimit. Përfshirja e qytetarëve në çështjet politike është shumë domethënëse prandaj disa nga të drejtat politike nuk konsiderohen vetëm si privilegje, por bëhen detyrime fetare, për të zbatuar "el-amr bil ma'ruf ve nahyu an el-munker (urdhërimi për të mirën dhe ndalimi nga e keqja). Dijetarët muslimanë[133] miratojnë sistemin zgjedhor demokratik si sistemin e duhur për të udhëhequr pasi garanton lirinë për të përhapur mesazhin islam në shoqëri. Prandaj, për të pasur një sistem zgjedhor funsional dhe të suksesshëm, është me rëndësi që të drejtat dhe liritë politike të mbrohen në përputhje me rrethanat e kohës dhe vendit.

[132] Shih, Muhammad Asad, "The principles of state and government in Islam", Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1980, f. 36
[133] Shih Jusuf Karadavi, "State in Islam", Kairo, Egjipt, El-Falah, 1998, f. 221

Për më tepër, nga këndvështrimi islam parimi i drejtësisë dhe barazisë në procesin zgjedhor janë gjithashtu shumë të rëndësishëm. Autoritetet dhe në veçanti organet udhëheqëse zgjedhore dhe partia në pushtet, patjetër të jenë të drejta ndaj të gjithë kandidatëve, partive politike dhe votuesve. Ajeti kur'anor "O ju që besuat! Bëhuni plotësisht të vendosur për hir të All-llahut, duke dëshmuar të drejtën, dhe të mos u shtyjë urrejtja ndaj një populli e t'i shmangeni drejtësisë; bëhni të drejtë se ajo është më afër devotshmërisë. Kinie dro All-llahun se All-llahu di hollësiht për atë që veproni" [134], këshillon që njerëzit të jenë të drejtë, edhe për armikun apo rivalin e tyre politik. Prandaj, partia në pushtet nuk guxon të favorizohet nëpërmjet qasjes apo përdorimit të resurseve shtetërore, ndaj partive apo kandidatëve tjerë. Parimi islam i barazisë, përfshinë kërkesën e të gjitha partive dhe kandidatëve për qasje të barabartë në media, trajtim të barabartë nga ana e organit udhëheqës zgjedhor si dhe mundësi të barabartë për të fituar zgjedhjet.

[134] Kur'an, 5:8

KONKLUZIONE

Islami ofron parime të përgjithshme mbi konceptin e zgjedhjeve të lira, të drejta dhe të ndershme. Edhe pse demokracia e ka origjinën nga civilizimi perëndimor që nga epoka e lashtë e demokracisë e deri te demokracia moderne përfaqësuese, thelbi i ideve demokratike padyshim që tashmë ishte mësuar nga Pejgamberi a.s para më shumë se 1400 vjet.

Parimi i drejtësisë, lirisë, barazisë dhe marrëveshjes së ndërsjellë gjenden në të gjitha mësimet islame. Këto parime bazë mbështeten edhe nga koncepte të tjera politike si "el-amr bil ma'ruf ue nahyu an el-munker" (urdhërimi për të mirën dhe ndalimi nga e keqja) dhe betimi i zotimit (bej'ah).

Me këtë standard të përgjithshëm, është e mundur që studiuesit të shqyrtojnë lirinë dhe drejtësinë e zgjedhjeve sipas parimit islam. Megjithatë, administrimi dhe procesi zgjedhor kanë nevojë për një përmirësim, derisa të jenë totalisht të lira dhe të ndershme, parashikuar nga teoritë politike islame.

CONCLUSIONS

Islam provides general principles on the concept of free and fair elections. Although the democracy originated from the western civilization since the ancient direct democracy era to the modern representative democracy the essence of democratic ideas undoubtedly was already taught by the Prophet (pbuh) since more than 1400 years ago.

The principle of justice, freedom, equality and mutual agreement can be found in Islamic teaching. These basic principle also supported by other political conception such as "al-amr bil ma'ruf wa nahyu an al-munkar" (enjoining of right and forbidding of ërong) and the oath of commitment (bay'ah).

With that general standard, it is possible to researchers to examine the freeness and fairness of elections according to Islamic principle. However, the administration and the election process need to be improved, as long as they are totally free and fair as provided by Islamic political theories.

LITERATURA E KONSULTUAR

Kur'ani, përkthim në gjuhën shqipe nga Sherif Ahmeti;

Abdelwahab El-Affandi, "Who needs an Islamic state?" (2nd edition) (United Kingdom: Malaysia

Abu Ala Maududi, "Islamic Law and constitution" ed. Khurshid Ahmad. (Lahore: Islamic Publication, 1967).

David Beetham, "Democracy: A beginner guide" (Oxford: Oneworld Publications, 2005)

Guy S. Goodwin-Gill, "Free and fair elections", 1st ed. (Geneva: Inter-Parliamentary Union, 1994), Robert A. Dahl, On democracy (Yale: Yale University, 2000)

Hassan Al-Alkim, "Islam & democracy mutually reinforcing or incompatible" in Powersharing Islam?, edited by Azzam Tamimi (London: Liberty for Muslim World Publications, 1994.

Kabuli, Faizi Niaz. "Democracy according to Islam" (Pennsylvania: Dorrance Publishing Co. Inc,1994).

Lukman Thaib. "Discourse on Islamic political thought" (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 2006)

Lukman Thaib. "Islamic political representation in Malaysia" (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 2005)

Mackenzie, W. J. M., "Free elections an elementary" textbook (London: George Allen & Unwin Ltd, 1958)

Muhammad Asad, "The principles of state and government in Islam" (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1980)

Reza Aslan “Islam is Compatible with Democracy” In Islamic Fundamentalism, edited by David M. Haugen (Detroit: Greenhaven Press, 2008)

Sayyid Qutb, “Ma'alim fi al-tariq” (Beirut: Dar al-Shuruq, 1982).

Sulaiman Muhammad Al-Tomawi, “Al-Nuzum al-siyasah wa al-qanun al-dusruri” (Dar Al-FikrnAl-Arabi, 1988).

Yusuf Al-Qaradawi, “State in Islam” (Cairo, Egypt: El-Falah, 1998).

Zeenath Kausar, “Democratization and the contemporary Islamic resurgence: democracy versus shuracracy” (Selangor: Thinker’s Library Sdn Bhd, 2008)

Punim profesional /
Professional paper

Filozofi islame /

Islamic philosophy

Hasan Xhilo, PhD
UDC: 28-852

НЕКОЛКУ НАЗИВИ И ДЕФИНИЦИИ НА ИЛМУЛ-КЕЛАМ

Апстракт

Постојат неколку толкувања и дефиниции за „илм ал-калам“ во исламската мисла. Насловот и дефиницијата на „илм ал-калам“ зависеле од доминантниот дискурс во одреден историски контекст. Каламот буквално „збор“ се здоби со смисла за дискусија, дискурс, говор.

Сите исламски филозофи и доктори на калам (мутекелимун) сметаат дека тоа е сложен систем на длабок рационален дискурс на религиозните верувања (Ал-Фараби, Ал-Газали, Ибн Калдун, Муахамед Абдух).

Во современата литература каламот се преведува како шпекулативна теологија, дијалектичка теологија и рационална теологија. Затоа Калам е автономна наука или специфична гранка на исламското знаење.

Клучни зборови: *илм ал-калам; историски контекст; наука; исламска филозофиа; дефиниции.*

SEVERAL NAMES AND DEFINITIONS OF ILMUL-KELAM

Abstract

There are several interpretations and definitions of 'ilm al-kalam in Islamic thought. The title and definition of 'ilm al-kalam depended on the dominant discourse in a particular historical context. The kalam literally "word" acquired the sense of discussion, discourse, speech.

All Islamic philosophers and doctors of kalam (mutekellimun) consider that it is a complex system of deep rational discourse of religious beliefs (Al-Farabi, Al-Ghazali, Ibn Khaldun, Muahamad Abduh).

In modern literature kalam is being translated as speculative theology, dialectic theology and rational theology. Kalam is therefore an autonomous science or a specific branch of Islamic knowledge.

***Key words**: ilm al-kalam; historical context; science; Islamic philosophy; definitions.*

НЕКОЛКУ НАЗИВИ И ДЕФИНИЦИИ НА ИЛМУЛ-КЕЛАМ

1. ВОВЕД

Со дефинирањето на илмул-келам се среќаваме кај класичните и современите теоретичари кои ѝ се посветиле на оваа дисциплина. Дефинициите се разликуваат во зависност од позицијата од која се тргнува. Тука се чини дека предметот или интересот на расправа на илмул-келам (термин кој е најмногу присутен во литературата) го определувал и самиот негов назив.

Со значајни дефиниции се среќаваме кај самите теолози што се занимавале со оваа област, а потоа и кај исламските филозофи чии дефиниции покажуваат дека се работи за автономна дисциплина различна од грчко-исламската филозофија.

2. НАЗИВИ НА ИЛМУЛ-КЕЛАМ

Употребата на поимот *келам* (расправа, дискусија, збор...) се среќава уште од времето на некои *асхаби* и *табиини* (првите две генерации на муслимани). Куранот содржи голем број на ајети кои имаат дијалошка природа. Човекот еднакво води дијалог и со светот преку посматрање и размислување (примерите на Ибрахим а.с. и за посматрање на небесата и на Земјата и појавите во нив и др.), и со луѓето во форма на расправа за многу животни прашања од практичен и теоретски аспект (работење добри дела, верување во посланиците и др.). Куранот еднакво се обраќа на муслиманите, евреите, христијаните, сабејците,

многубошците и други. Ги повикува на разговор и ги карактеризира нивните верски убедувања. Се споменува дека другарите на Мухамед а.с. поставувале прашања за *кадер* (судбина) на човекот, за времето (*дехр*),за тоа кога ќе настапи крајот на светот или Судниот ден, а Мухамед а.с. се повикувал на Божјите зборови. Бидејќи, муслиманите биле во директен однос со објавата или тие биле опфатени со неа за време на Мухамед а.с., таквите расправи се движеле во рамките на разговорите со Посланикот, затоа што тој го поставувал критериумот на вистината.

Различното сфаќање на некои ајети подоцна, по смрта на Посланикот, била голема причина за расправи од широк формат за многу прашања што ги исфрла животот и новите околности во кои ќе се најде исламската заедница (*умма*).

Познато е дека следбениците на Мухамед а.с. се впуштале во големи расправи за повеќе прашања. Како и секоја расправа, така и овие расправи барале рационална поткрепа. Едноставно, се работело за прашања и проблеми кои биле неизбежни.

Илмул-келам е само еден од називите на она што се нарекува „теологија“ во исламот. Во класичната и современата литература се среќаваме со повеќе називи на оваа интелектуална активност: *илму фикхул-екбер, илмул-келам, илму усулу ед-дин, илмул-акаид, илму ен-назар вел истидлал, илму ет-тевхид ве ес-сифат, илму ет-тевхид*. Да ги разгледаме најнапред овие наслови.

Развивањето на тие расправи во посебна верска дисциплина започнува со Ебу Ханифе. Дисциплината за верувањето тој ја разликува од дисциплината што се занимава

со шеријатските прописи, па ја нарекува *фикхул екбер* при што зборот *фикх* би можел да се доведе во врска со значењето што укажува на разбирање, сфаќање, а не само на одредено шеријатско правило, така што формулацијата *фикхул екбер* ја резервира за теоретската природа, за разбирање на природата на верувањето (Види: Abu Hanifa 2014).

Формулацијата *илмул-келам* предизвикала поширок расправи токму поради истозначноста на поимот келам со грчкиот збор *logos* во значење на збор, расправа, кој на одреден начин имал влијание и врз формирањето на зборот *dialexis*, употребуван кај христијанските теолози. (Wolfson 1978: 1-2). Ваквото мислење вообичаено го употребуваат ориенталистите со намера да покажат дека оваа дисциплина настанала вон исламскиот контекст. Меѓутоа, најраните исламски правници и теолози, како што реферира М. Абдул Халим, Ебу Џафер Садик, Ебу Ханифе, Малик и Шафи, ја употребуваат оваа формулација поради, меѓу другото, и расправата за Божјиот збор, Куранот, што доминирала во тоа време, дали Божјиот збор е создаден или не е создаден и др. (Abdel Haleem 2001: 73)

Интересни се и називите *усулуд-дин* и илму усулд-дин кои се директно сконцентрирани на верувањето (*иман*) и на неговите концепти без кои тоа не може да се замисли. Буквален превод е „Наука за основите на верувањето“. Поимот *дин*, кој на европските јазици се преведува со поимот религија, поседува поинакво значење. Укажува на должност и обврска што ги имаме спрема Бог, се што постои се должи на Бог. Не се работи за релација на човекот со Бог како резултат на природата на човековиот ум кој и без објава може да

воспостави релација со Бог. За разлика од „природната теологија“, тука доаѓа до израз она што се нарекува „надприродна теологија“. Бог е оној што воспоставува релација со човекот преку Своите својства. Факултетите за исламски науки во некои арапски држави се нарекуваат *Куллијету усулуд-дин.* Овој назив го користат Ешари во своето дело *Ел-Ибана* и Багдади кој дури своето дело го насловува како *Усулуд-дин*.

Називот *илмул-акаид*, исто така, е во широка употреба. Поимот *акиде* значи верување, а *акаид* е множина и се однесува на принципите на исламското верување. Во литературата од подоцнежниот период често се користи *Илмул-акиде* (или по медресите: акаид).

Подолгиот назив *Илмун-назар вел истидлал* веќе појасно укажува на спекулативниот аспект на оваа дисциплина при што просудувањето и аргументирањето играат централна улога. Овде се укажува на начинот или методологијата што се применува при докажувањето на верските вистини. *Назар* вообичаено се преведува како подлабоко посматрање на некој проблем кој нужно бара, кога се дебатира со другите, да се земаат предвид доказите (*истидлал*) или, поточно, да се биде во потрага по докази (Види: Abdel Haleem, 2004: 74).

Називите *илму ет-тевхид ве ес-сифат* и *илму ет-тевхид* кои подразбираат расправа за Божјата едност и Неговите својства е една од најапстрахираните теми не само во рамките на оваа дисциплина, туку и во грчко-исламската филозофија и суфизмот. Нејзината распространетост дури ги натерала некои теолози да ја карактеризираат и целата наука како

наука за единството на Бог. Тука предметот на науката го определува и нејзиниот назив. (Abduhu 1336 H.)

3. ДЕФИНИЦИИ НА ИЛМУЛ-КЕЛАМ

Сега ќе преминеме на неколку дефиниции на илмул-келам, класичните и современите, за да се запознаеме со предметот на интерес на оваа наука. Не само теолозите туку и исламските филозофи од класичниот период понудиле свои дефиниции на оваа наука со цел да ја диференцираат од другите науки. Неизбежни се дефинициите на Ибн Халдун, Ел-Фараби, Ибн Рушд, Ел-Газали, Багури, Газали, Бејдави и др. што ги цитираат сите познати истражувачи на оваа област. Да почнеме по ред. Најнапред Ибн Халдун. Илмул-келам е „наука што се занимава со одбрана на догмите на верувањето со разумски докази и отфрлање на ставовите на новаторите кои во догмите на верувањето отстапиле од учењата на првите муслимани и следбеници на исламската ортодоксија“. Главниот проблем околу кој кружат учењата на оваа наука е едноста на Аллах (тевхид). Рационалните аргументи, според Ибн Халдун, можат да се прибават со рационална операција или со посматрање на објективната стварност. Размислувањето за причините на стварите доведува и до познание на Божјата стварност. Размислувањето на теологот не останува во контекстот на причините, туку тој доаѓа до уверување дека причините во светот водат до Конечната Причина која е основа на сите причини. Јасно е дека Ибн Халдун овде ги има предвид аргументите на мутезилити со кои веќе и почнува теолошко-филозофската фаза на илмул-келам. Рационалната перцепција, според Ибн

Халдун, е проследена и со актот на верувањето. Верувањето е „познание над нашето ниво“. Не може да се дојде до границите на светот и тие се вон рационалната перцепција. Теологот (мутекеллим), според Ибн Халдун, сосема поинаку гледа на телата во стварноста од филозофот и физичарот. Физичарот ги посматра телата во нивното мирување и движење, филозофот е заинтересиран за појавноста во нејзината суштина, таква каква што е, што таа подразбира по себе, а теологот е зафатен со егзистенцијата, вели Ибн Халдун, земајќи ја предвид конечноста на телата и размислувајќи за актот на создавањето својствен на Бог (Види: Ибн Халдун 1981: 580-595). Ебу Насир Ел-Фараби смета дека со ваква дисциплина се среќаваме во сите религиски традиции. Се работи за теолози кои најнапред се занимаваат со догмите на верувањето и нивното докажување. Нивниот интерес е насочен кон нешто што е вон рационалниот домет, нешто што настои да ги помири верувањето и размислувањето. Меѓутоа, се тргнува од еднаш веќе откриена вистина и целта е таа да се засили и со рационални аргументи и истата да се одбрани. „Келам“, вели Ел-Фараби, “е наука што му овозможува на оној што се занимава со неа да ги поддржи конкретните верувања и постапки онака како што ги востановиле шеријатските правници и да ги побијат сите ставови што им се противни“ (Ел-Фараби 1968: 69-70). Разликата е и во следното: филозофот користи доказно мислење, а теологот дијалектичко мислење. Филозофијата и теологијата, според Фараби, тргнуваат од темелната разлика: верата открива, филозофијата докажува. Нелогички е верата да му го открива на човекот она што тој веќе го знае или она до што сам би можел да дојде или да го осознае. Ибн Рушд

прави јасна разлика меѓу теолозите и филозофите. Се работи за појава присутна во сите објавени религии. Теолозите не се привилегија само на една религија, нашата, туку теолози имаме и во другите две религии, потенцирајќи дека нивните цели не се еднакви со оние на филозофите, тврди Ибн Рушд (Wolfson 1978: 1-2)) Ел-Ици, кој е и самиот теолог, смета дека целта на оваа наука е да се потврди верувањето и да се отстранат какви било сомнежи и таа акција да се спроведе со рационални аргументи. Ваквиот став го поддржува и Бејдави со ништо помалку слична дефиниција: потврдување на верските вистини со наведување докази и отстранување сомнежи. Ел-Газали додава на овие дефиниции уште една карактеристика: покрај потврдувањето на верувањата, треба да се отфрлат сите новитети врзани за верувањето и да се отстранат сите сомнежи. Се работи, според Ел-Газали, за апологетска наука, да го чува „верувањето на следбениците на суннетот (или традицијата)“. Поради енормниот раст на новатори, потребата за одбрана на верувањето станувала се поголема. И тоа е онаа причина, според Ел-Газали, на која „се гради илмул-келам и она со што биле зафатени нејзините претставници“. Голем дел од тие теолози, продолжува Ел-Газали, успеале да „ја заштитат традицијата, да го одбранат верувањето примено од посланството и да ги откријат новотариите што настанале“. Новотариите тука се однесуваат на верувањето. Интересни се и забелешките на Багури, познат теолог, од подоцно време што се однесуваат на илмул-келам во кои се одредуваат предметот, методата и целта на оваа наука. Овде ќе спомнеме само неколку тези кои се совпаѓаат со веќе цитираните или се на нивна линија. Оваа наука се потпира, вели Багури, на еднаш востановени

верувања кои треба рационално да се поддржат. Предмет на расправа е Бог и Неговите посланици, а методата со која се служи во докажувањата на нивната вистинитост се рационалните аргументи. Исправното верување, според Багури, е основната претпоставка и на среќата на човекот. Се работи за најблагородна дисциплина зашто расправа за Бог како конечно совршенство во секој поглед. Усклaдувањето на рационалните и традиционалните аргументи е и задачата на оваа наука (Види: Gardet & Anawati 1948).

Од поновите дефиниции за илмул-келам ќе ја споменеме дефиницијата на Мухамед Абдуху кој смета дека предмет на оваа наука е докажувањето на постоењето на Аллах, Неговото единството и што може да му се припише, а што не смее да му се припише (Абдуху 1336 Х.: 7). Меѓутоа, кога ќе се согледаат методите на пристапот на оваа наука, нејзината содржина и цели ќе се забележи дека станува збор на автономна дисциплина во исламот која во денешната терминологија слободно може да се нарече теологија.

ЗАКЛУЧОЦИ

Од овие неколку дефиниции може да се зклучи дека илмул-келам е онаа наука што ќе ги прибави сите аргументи, не само рационални, туку и традиционални. Значи, да се дојде до позиција во која не би се исклучувале рационалните и традиционалните вистини.

Нужно е тие да се дополнуваат и на тој начин да се создаде едно званично учење врз кое би се потпирала ислмската заедница. Се прибегнува кон помирување на Објавата и разумот.

CONCLUSIONS

From these few definitions it can be concluded that ilmul-kelam is the science that will obtain all the arguments, not only rational, but also traditional. So, to come to a position in which rational and traditional truths would not be excluded.

It is necessary to supplement them and thus create an official teaching on which the Islamic community would rely. It seeks to reconcile Revelation and reason.

ЛИТЕРАТУРА

Abdel Haleem, M. (2001) "Early kalam" во: History of Islamic Philosophy ed. By Seyyed Hossain Nasr and Oliver Leaman, Qom: Ansariyan Publications.

Gardet, L. and Anawati, M. (1984). Introduction a la theologie musulmane: essai de theologie compare, Paris.

Imam Abu Hanifa, (2014). Al-Fiqh al-Akbar, London: Santa Barbara.

Ibn Haldun, (1958). The Muqaddimah, english trans. by Rosenthal, New York.

Wolfson, H.A. (1976). The Philosophy of the Kalam, London: Harward Univrsity Press, Cambridge, Massachuestetts.

Punim profesional
Professional paper
Gjuhë angleze /
English language

Jusuf Mustafai, PhD

UDC: 378.091.3:81'243

STRATEGJITË E TË MËSUARIT TË GJUHËS SË HUAJ (SMGJH)

Abstrakt

Strategjitë e të mësuarit të gjuhës janë përdorur me mijëra vjet, edhe pse hulumtuesit i kanë zbuluar zyrtarisht dhe i kanë emërtuar ato vetëm kohët e fundit, të themi gjatë tre dekadave të fundit.

Ka shembuj të mirënjohur të mjeteve mnemonike ose të memories që janë përdorur në kohët e lashta nga tregimtarët për t'i ndihmuar njerëzit që t'i mbajnë mend fjalitë e tyre. Sot, strategjitë e të mësuarit po bëhen të njohura gjerësisht pas ndryshimeve graduale por të rëndësishme që kanë ndodhur gjatë disa dekadave të fundit në hulumtimin e të mësuarit dhe të nxënies, dhe që rezulton me një theksim më të pakët në mësuesit dhe procesin e mësimit dhe më shumë vëmendje te nxënësit dhe te nxënia.

Me fjalë tjera, paralelisht me zhvillimin e qasjeve komunikative ndaj mësimit të vetëdrejtuar, me qendër nxënësin, përpjekjet për hulumtim të gjuhës së dytë gjithnjë e më shumë i

janë dedikuar strategjive të të mësuarit të përdorura nga nxënësit që mësojnë gjuhën e dytë.

Fjalët kyçe: *Fjalori, strategji, vokabulari, hulumtimi, studimi, fjala.*

FOREIGN LANGUAGE LEARNING STRATEGIES

Abstract

Language learning strategies have been used for thousands of years, although researchers have only officially discovered and named them only recently, say over the last three decades.

There are well-known examples of mnemonic or memory tools used in ancient times by narrators to help people remember their sentences. Today, learning strategies are becoming widely known after the gradual but significant changes that have taken place over the last few decades in learning and learning research, resulting in less emphasis on teachers and the learning process, and more attention to students and learning.

In other words, in parallel with the development of communicative approaches to self-directed learning, student-centered, second language research efforts have increasingly been dedicated to the learning strategies used by students learning a second language.

Keywords: *Vocabulary, strategy, vocabulary, research, study, word.*

STRATEGJITË E TË MËSUARIT TË GJUHËS SË HUAJ (SMGJH)

1. HYRJE

Si rezultat i ndryshimeve në mënyrën e hulumtimit të gjuhës së dytë, literatura për strategjitë e të mësuarit në përvetësimin e gjuhës së dytë nxori në pah preokupimin apo nevojën për identifikimin e karakteristikave të nxënësve efektivë që është përshkruar në detaje nga O'Malley dhe Chamot (1990), që ata i quajnë "*nxënës të mirë të gjuhëve*".[135] Është krijuar një listë e karakteristikave të nxënësve të mirë të gjuhës, si ato të shfrytëzimit të mundësive për të ushtruar gjuhën, të hamendësimit me saktësi, zotërimit të çështjeve emocionale në të mësuarit e gjuhës, zhvillimit të vetëdijshëm të GJ2-L2 si sistem i kuptimit dhe sistem i strukturës, përveç tjerash, siç ka raportuar Naiman (1978), Rubin (1975), dhe Stern (1983). Më tutje, nxënësit efektivë të GJ2-L2 janë të vetëdijshëm për strategjitë që i përdorin dhe pse i përdorin, sipas hulumtimit përmes ditarit realizuar nga Lavine dhe Oxford dhe cituar në Green[136] (1995). Nxënësit e tillë ia dalin t'i përshtatin strategjitë e tyre me detyrën e gjuhës dhe me nevojat e veta personale si nxënës. Për ndryshim, nxënësit që janë më pak të suksesshëm në të mësuarit e gjuhës gjihtashtu janë në gjendje të identifikojnë strategjitë e veta, por nuk e dinë se si të zgjedhin strategjitë e duhura ose si t'i lidhin ato së bashku në një

[135] O'Malley, J. M., & Chamot, A. U. (1990). *Learning strategies in second language acquisition*. New York: Cambridge University Press.
[136] Green, J. M. and R. Oxford. 1995. A closer look at learning strategies, L2 proficiency, and gender. *TESOL Quarterly.*

"*zinxhir strategjish"*[137] të dobishme (Block,1986, Vann dheAbraham 1990).

Strategjitë e të Mësuarit të Gjuhës (SMGJ-LLS) janë të rëndësishme sepse hulumtimet tregojnë që aftësimi i nxënësve për t'i përdorur SMGJ mund t'u ndihmojë atyre të bëhen nxënës të suksesshëm të gjuhëve. Strategjitë e të Mësuarit të GJuhës u mundësojnë nxënësve të fitojnë një masë të madhe të përgjegjësisë dhe të përmirësojnë progresin e tyre në zhvillimin e aftësive. Ato përfshijnë një diapazon të gjerë të sjelljeve që mund të ndihmojnë zhvillimin e aftësive gjuhësore në shumë mënyra. Ato janë të rëndësishme, për më tepër, edhe sepse nxënësit kanë nevojë të vazhdojnë të mësojnë edhe nëse nuk janë më në ambient formal të klasës (Crookall,1988, cituar në Oxford,1989). Ato gjithashtu i ndihmojnë nxënësit për të absorbuar informata të reja në skemat e tyre ekzistuese mendore. Studiuesja Oxford (1990) gjithashtu përfshin faktorin afektiv, emocional në përkufizimin e saj të SMGJ që ato mund të përdoren edhe për qëllime tjera si ai që të mësuarit të bëhet një përvojë që "*jep kënaqësi*[138]". Do të fillojmë duke ekzaminuar përkufizimet dhe karakteristikat e strategjive të të mësuarit të gjuhës.

1.1 **Përkufizimi dhe vetitë e strategjive të të mësuarit të gjuhës së huaj**

Le të marrim në konsiderim së pari disa çështje problematike të përkufizimeve që janë shfaqur në fushën e SMGJ.

[137] Abraham, R. G. & Vann, R. J. (1996). Using task products to assess second language learning processes. Applied Language Learning, 7, 61-89.

[138] Oxford, R. (1990). "Language Learning Strategies"What every teacher should know." Boston, MA: Heinle & Heinle.

Së pari: ka mendime të ndryshme se ku është dallimi ndërmjet strategjive të nxënësit dhe strategjive të të nxënit. Wenden dhe Rubin (1987) përdorin *'strategjitë e nxënësit'* në titull të librit të tyre, ndërsa Rubin (1987) jep përkufizimin e saj të "*strategjive të të nxënit"*[139] në artikullin e saj. Nga ana tjetër, O'Malley dhe Chamot (1990) Oxford (1990), dhe Cohen (1990) i referohen "*strategjive të të nxënit"*[140]në librat e tyre. Prandaj, mund të argumentohet që strategjitë e "*nxënësve*" dhe "*të nxënit*" përdoren në literaturë pa bërë dallim të qartë ndërmjet tyre.

Së dyti: përveç termave të tillë që përdoren nga hulumtuesit e ndryshëm, duket se ka dallim ndërmjet mikrostrategjive dhe taktikave nga njëra anë dhe makrostrategjive nga ana tjetër (Larsen-Freeman dhe Long, 1991, cituar në Cohen,1998).Wenden (1987:7) i ka përmbledhur këto përpjekje të hulumtuesve si vijon: "Strategjitë janë quajtur' 'teknika', 'taktika', 'plane potencialisht të vetëdijshme', 'operacione që janë përdorur me vetëdije', 'aftësi të të nxënit', 'aftësi kognitive', 'strategji të procedimeve gjuhësore', 'procedura të zgjidhjes së problemeve".[141]Duket se etiketimet që hulumtuesit u japin strategjive dallojnë në një masë të madhe. Cohen (1998) propozoi që të gjitha këto terma të quhen ***strategji*** si zgjidhje të problemit, duke sugjeruar që strategjitë renditen nga strategji të përgjithshme deri në strategji më specifike. Në studimin tonë, ne kemi përvetësuar këtë përkufizim dhe përdorim emrin *strategji të të mësuarit* për të gjitha etiketimet e mësipërme.

---

[139] Wenden, A. & Rubin, J. (1987).*Learner strategies in language learning*. Cambridge: Prentice-Hall International

[140] O'Malley, J. M., & Chamot, A. U. (1990**).***Learning strategies in second language acquisition***.** New York: Cambridge University Press.

[141] Wenden, A. L. (1985). Learner strategies. TESOL Newsletter, 19 (5), 1-7.

Së treti, një problem tjetër lidhet me "mungesën e konsensusit për atë nëse *strategjitë* duhet të jenë të vetëdijshme që të konsiderohen strategji"[142] (Cohen, 1998: 10). Me fjalë tjera, shumë nga përkufizimet, nuk specifikojnë nëse strategjitë duhet të jenë të vetëdijshme që të konsiderohen strategji, me përjashtim të Stern (1983) dhe Wenden (1987), të cilët i quajnë ato sjellje "*të vetëdijshme*". Chamot (1987) thekson në përkufizimin e saj se strategjitë e të mësuarit janë "*teknika ose veprime të qëllimshme*"[143]. Cohen (1990), duke përfshirë fjalën "i vetëdijshëm" në përkufizimin e tij, e bën të qartë që e vetëdijshmja është një pjesë përbërëse themelore e përcaktimit të konceptit të tij të strategjive të të mësuarit. Ai thekson qartë që "*elementi i të vetëdijshmes është ajo që i dallon strategjitë nga proceset që nuk janë strategjike*"[144] (Cohen1998:4). Ai gjithashtu jep argumente që sjellja do të quhej thjeshtë proces, dhe jo strategji, nëse strategjia do të ishte aq e rëndomtë sa të mos ishte më brenda të vetëdijshmes dhe kontrollit të nxënësit. Oxford-i (1990) nuk e artikulon përfshirjen e të vetëdijshmes në përkufizimin e saj, ashtu siç bën Cohen, por përdorimi i fjalës *'veprimet e ndërmarra'* duket se nënkupton deri në njëfarë mase që strategjitë përdoren në mënyrë të vetëdijshme. O'Malley dhe Chamot (1990), duke pranuar përfshirjen e të vetëdijshmes në fazat e hershme të të mësuarit, pohojnë që në faza të mëvonshme strategjitë kryhen në mënyrë të pavetëdijshme. Megjithatë, Rabinowitz dhe Chi (1987), të cituar në punën e O'Malley dhe Chamot (1990), propozojnë që strategjitë duhet të

[142] Cohen, A. D. (1998).*Strategies in learning and using a second language*. Harlow, England: Longman

[143] Chamot, A. U. (1987). The learning strategies of ESL students. In A. Wenden & J. Rubin (Eds.), Learner strategies in language learning (pp. 71-83).

[144] Cohen, A. D. (1998).*Strategies in learning and using a second language*. Harlow, England: Longman

jenë të vetëdijshme për të qenë "strategjike", dhe si pasojë ato nuk duhet të konsiderohen më si sjellje strategjike sapo të kryhen automatikisht. Kjo është në pajtim me Effis (1994), i cili thekson që "*strategjitë e humbin rëndësinë e tyre si të tilla kur ato bëhen aq të automatizuara sa nxënësit nuk janë më të vetëdijshëm se i zbatojnë*".[145] Disa hulumtues e shohin termin 'strategji' si të zbatueshëm edhe për sjelljen e vetëdijshme edhe për atë të pavetëdijshme, siç është Davies (1995).Në të kundërtën, Bialystok (1990) i konsideronte strategjitë që i përdorin njerëzit si të pavetëdijshme. Megjithatë disa hulumtues si Chamot dhe El-Dinary (1996), dhe Chamot, Barnhardt, El-Dinary dhe Rubbins (1996), ndër të tjerë që janë cituar në Cohen[146] (1998), konstatuan se nxënësit ishin në gjendje t'i përshkruajnë strategjitë e tyre që prandaj është dashur të jenë të vetëdijshme.

Së katërti: nuk është e qartë nëse SMGJ do të konsiderohen si mënyrë sjelljeje, dhe prandaj, si të vëzhgueshme, apo si mendore, apo si të dyja. Cohen (1984) duket se i sheh ato si operacione mendore, ndërsa O'Malley dhe Chamot (1990) i shohin ato edhe si sjellje, edhe si mendore. Megjithatë, shumë studiues përdorin vetëm termat 'mjete' ose 'hapa' ose 'teknika' që na lë në dyshim nëse i paramendojnë këto si sjellje mendore, apo fizike, apo të dyja, megjithatë ne do t'i përfshijmë të dyja.Së pesti: një çështje thelbësore është se cili është qëllimi kryesor i përdorimit të SMGJ. Mendime të ndryshme për qëllimet e përdorimit të SMGJ shihen në tabelën 2-1. Shumica e përkufizimeve propozojnë që ato përdoren nga nxënësit për një qëllim kognitiv, njohës, siç është

[145] Ellis, R." The study of second language acquisition". Oxford, Oxford University Press, 1994

[146] Cohen, A. D. (1998). The impact of strategies-based instruction on speaking a foreign language. In A. D. Cohen, *Strategies in learning and using a second language* (pp. 107-156). Harlow, England: Longman.

ndihma ose lehtësimi i të nxënit të GJ2-L2, ruajtja, mbajtja dhe rikujtimi. Megjithatë disa të tjerë pohojnë që qëllimi i përdorimit të strategjisë mund të jetë për të *"ndikuar në gjendjen afektive, emocionale apo motivuese të nxënësit, ose në mënyrën se si nxënëi i përzgjedh, i përvetëson, i organizon ose i integron njohuritë e reja*" [147]

Burimi	**Përkufizimi**
1.Bialystok (1978: 76)	Strategjitë e të mësuarit përkufizohen si "mjete fakultative për të shfrytëzuar formacionin që disponojmë për të rritur aftësitë e të nxënit të gjuhës së dytë."
2. Stern (1983: 45)	"Sipas mendimit tonë, strategjitë kanë të bëjnë më së miri me tendencat e përgjithshme ose karakteristikat e përgjithshme të qasjes të cilën e ka marrë nxënësi i gjuhës duke lënë teknikat e të mësuarit si term për të quajtur format e caktuara të sjelljes së vëzhgueshme të të nxënit, që pak a shumë përdoren në mënyrë të vetëdijshme nga nxënësi."
2. Chamot (1987: 71)	"Strategjitë e nxënësit janë teknika, qasje spo veprime të qëllimshme që studentët i përdorin për të lehtësuar të nxënit dhe të rikujtuarit e informacionit në fushën linguistike e përmbajtjësore."
4. Wenden (1987: 6)	"Termi *'Strategjitë e nxënësit'* i referohet sjelljeve të të nxënit të gjuhës që nxënësit në të vërtetë i përdorin për të mësuar dhe për të rregulluar të nxënit e gjuhës së dytë."
5. Rubin (1987: 23)	"Strategjitë e të mësuarit janë strategji që japin kontribut për zhvillimin e sistemit të gjuhës të cilin e ndërton nxënësi dhe që ndikon drejtpërdrejt në të nxënit."
6. Cohen (1990: 5)	*Strategjitë e të mësuarit* shihen si proces i të mësuarit, të cilat përzgjidhen nga nxënësi me vetëdije, por zbatohen për aktivitetet specifike të gjuhës."
7. O'Malley and Chamot (1990: 1)	Strategjitë e të mësuarit janë "mendimet dhe sjelljet e veçanta që përdorin individët për t'i ndihmuar që të kuptojnë, të mësojnë ose të

[147]Weinstein & Mayer.R. E *"The teaching of learning strategies*" 1986, New York

	ruajnë informacionin e ri."
8. Oxford (1990: 8)	Strategjitë e të mësuarit janë 'veprime specifike të ndërmarra nga nxënësi, që të nxënit të bëhet më i lehtë, më i shpejtë, më i këndshëm, më i drejtuar nga vetvetja, më i efektshëm dhe më i transferueshëm në situata të reja."
9.Oxford&Cohen (1992:1)	"Strategjitë e të mësuarit përkufizohen si hapa ose veprime të marra nga nxënësit për të përmirësuar zhvillimin e hapave të tyre në gjuhë."
10. Cohen (1998: 4)	*Të nxënit e gjuhës dhe strategjitë e të nxënit të gjuhës* mund të përkufizohen si ato procese të cilat janë zgjedhur me vetëdije nga nxënësit dhe që mund të çojnë në përfundimin që të ndërmerren veprime për të përmirësuar të nxënit ose përdorimin e gjuhës së dytë ose të huaj, përmes ruajtjes, mbajtjes, rikujtimit dhe shfrytëzimit të informacionit për atë gjuhë."

Tabela 1-1: Dhjetë përkufizime të strategjive të të mësuarit të gjuhës së huaj

Siç tregon tabela 1-1, koncepti i strategjisë është dëshmuar se është vështirë të përkufizohet në mënyrë që të pranohet nga të gjithë, sepse studiuesit e kanë përkufizuar termin "strategji" në mënyra të ndryshme. Arsyeja për këtë mund të jetë që nuk kanë pasur teori të mjaftueshme për të drejtuar studimin e tyre, siç pohon O'Malley dhe Chamot (1990:2) "*në fillim të studimit tonë për strategjitë e të mësuarit në vitin 1981, nuk ka pasur teori për të udhëhequr studimet tona dhe ka pasur shumë pak hulumtime empirike për natyrën e strategjive të të mësuarit dhe ndikimin e tyre në përvetësimin e gjuhës së dytë."*[148] Megjithatë, duhet të theksojmë se qëllimi ynë është që, duke krahasuar përkufizimet e ndryshme, të gjejmë disa aspekte të përbashkëta ndërmjet tyre dhe jo vetëm

[148] O'Malley, J. M., & Chamot, A. U. (1990).*Learning strategies in second language acquisition*. New York: Cambridge University Press.

për t'i krahasuar ato. Për këtë qëllim ne fokusohemi tash vetëm në një mostër të përfaqësuar nga 10 përkufizime(tabela1-1).

Përkufizimi i Bialystokut (1978) sugjeron që përdorimi i SMGJ është me qëllim të përmirësimit të aftësive dhe kompetencës në GJ2-L2. Përkufizimi i saj nuk thekson nëse një strategji është sjellje e vetëdijshme ose e pavetëdijshme, mendore ose fizike, dhe as nuk thotë nëse një strategji mund të përdoret për të zgjidhur një problem. Megjithatë, përdorimi i termit "*fakultativ"* mund t'i referohet të vetëdijshmes, me qenë se ajo ka theksuar se përkufizimi i saj i strategjive të të mësuarit është i ngjashëm me strategjitë e diskutuara nga Stem(1975) dhe Rubin (1975), ndërsa të tjerët që janë cituar nga Bialystoku (1978) i referohet veprimeve të vetëdijshme në të cilat angazhohet nxënësi i gjuhës.

Në dallim nga Bialystoku (po aty), Sterni (1983) thekson një aspekt të rëndësishëm në përkufizimin e tij të strategjisë. Strategjitë janë tendenca të të mësuarit të përdorura nga nxënësit, por ai i ndan teknikat nga strategjitë.

Chamoti (1987) dallohet nga Sterni në atë që ajo i përfshin teknikat e përdorura nga nxënësit si SMGJ, por ajo shton që ato duhet ta bëjnë të nxënit më të lehtë dhe të rikujtojnë informacione si linguistike ashtu edhe të përmbajtjes. Përkufizimi i saj nuk thekson nëse strategjia është sjellje e vetëdijshme apo jo e vetëdijshme dhe as nuk thotë nëse një strategji mund të përdoret për të zgjidhur një problem.

Wendeni (1987) dhe Rubini (1987) në përkufizimet e tyre të SMGJ, të ngjashme me atë të Chamotit, nuk përfshijnë nëse një strategji është sjellje e vetëdijshme ose e pavetëdijshme. Megjithatë, ata të dy pajtohen që SMGJ përdoren nga nxënësit për

të rregulluar të nxënit dhe Rubini shton që SMGJ ndikojnë drejtpërdrejt në të nxënit. Sipas përkufizimeve të Cohen-it (1990 dhe 1998), një strategji përdoret me vetëdije nga nxënësit për t'u zbatuar nëveprimtari specifike.Ky përkufizim nuk përfshin veprimet fizike ose sjelljet e zgjidhjes së problemeve. Përkufizimi i O'Malley-t dhe Chamot-it (1990) e sheh një strategji si një mendim ose sjellje e përdorur nga individët me qëllim që të kuptojnë**,** të nxënë ose të ruajnë informacionet të reja. Ky përkufizim nuk përfshin nëse një strategji është e vetëdijshme ose jo e vetëdijshme, dhe as nëse mund të përdoret për të zgjidhur një problem.

Një karakteristikë e përkufizimit të Oxford-it (1990) është që ajo përfshin një faktor afektiv, emocional në përkufizimin e saj të SMGJ: "*më e këndshme*" përmendet nga ajo si një nga qëllimet për të cilat nxënësit përdorin strategji, siç është ilustruar në tabelën 1-1. Ajo nuk e artikulon përfshirjen e vetëdijes në përkufizimin e saj ashtu siç bën Cohen-i. Megjithatë, përdorimi i fjalës *'të marra'* duket se nënkupton deri në njëfarë mase që strategjitë përdoren me vetëdije. Në përkufizimin e SMGJ nga Oxford[149] (1996:63), ajo shtoi "*më së shpeshti me vetëdije.*" Strategjia e saj në fakt përfshin strategjitë afektive, sociale, të memories dhe kognitive.

Është e dukshme që ajo i ka shtuar një perspektivë të re hulumtimit të SMGJ, që më herët është angazhuar shumë me aspektet kognitive dhe metakognitive, dhe jo me aspektet sociale dhe afektive të përdorimit të strategjive. Përkufizimi i saj duket se është më gjithëpërfshirës, edhe pse nuk është e thënë të jetë më i plotë, në mënyra tjera dhe jo si përkufizimet e tjera të përdorura

[149] Oxford, R.1996, "Employing a questionaireto assess the use of language learning strategies. Applied Language Learning, 7:1&2, 24-24, available at Vol.7

këtu. Që të bëjmë një përmbledhje, duket se ka marrëveshje ndërmjet hulumtuesve në lidhje me disa aspekte të përkufizimit të SMGJ, por në aspekte tjera hulumtuesit nuk pajtohen.

Prandaj ne preferojmë një përkufizim që përfshin të gjitha karakteristikat e përmendura së paku nga disa prej këtyre ekspertëve më të mirë në këtë fushë.

Për t'i rënë shkurt, sipas mendimit tonë, një strategji e të mësuarit mund të përkufizohet nga ana jonë si një seri veprimesh qoftë të sjelljes apo qoftë mendore, të kryera nga nxënësit në mënyrë të vetëdijshme ose të pavetëdijshme (sidomos kur ato bëhen automatikisht) për të lehtësuar përmbushjen e një detyre të të nxënit, për të përmirësuar të mësuarit e tyre të gjuhës dhe për qëllime të tjera të tilla si për ta bërë mësimin më të lehtë, më të shpejtë, më të këndshëm, të drejtuar më shumë nga vetja, më të efektshëm dhe më të transferueshëm në situatat e reja.

1.2 Faktorët që potencialisht ndikojnë në zgjedhjen e strategjisë të mësuarit të gjuhës së huaj

Rubini (1975) mendon se përdorimi i strategjive mund të jetë një faktor i kulturës, moshës, nivelit të aftësive, kontekstit ose stilit individual.Oxford dhe Crookall (1989), cituar në Kaylani (1996), rendisin disa faktorë të tjerë që lidhen me përdorimin e strategjisë, duke përfshirë motivimin, gjininë, stilin kognitiv, origjinën kombëtare, dhe gjuhën që është duke u mësuar. Për qëllimet e këtij studimi do të shqyrtohen vetëm dy faktorë: gjinia dhe zotërimi i vokabularit.

1.2.1 Gjinia

Gjinia, si disa faktorë të tjerë, nuk ka marrë vëmendjen e mjaftueshme kërkimore për të mundësuar që të nxirren

përfundime të qëndrueshme. Oxford (1993:83) i ka përmbledhur kërkimet me bazë gjinore të strategjive të të mësuarit në mënyrën e mëposhtme: "*Sa herë që kërkimet e strategjisë kanë shqyrtuar çështjet gjinore, ato kanë treguar zakonisht dallimet gjinore në shpeshtësinë e strategjive, ku femrat zgjedhin të përdorin grupe të veçanta të strategjive më shpesh se sa meshkujt.*"[150]

Për më tepër, Oxford dhe Nyikos (1989) zbuluan se femrat përdorin strategji më shumë se meshkujt në tre nga pesë kategoritë e tyre: praktika formale sipas rregullave, strategjitë e përgjithshme të studimit, dhe strategjitë e nxitjes së bisedës. Ehrman dhe Oksford (1989) kanë zbuluar dallime të mëdha gjinore në kategoritë e mëposhtme të strategjive: strategjitë e përgjithshme të studimit, strategjitë e përdorimit të gjuhës autentike, strategjitë e kërkimit dhe komunikimit të kuptimit, dhe strategjitë meta-kognitive apo të vetë-menaxhimit. Nëse shfaqen dallimet gjinore, kjo mund të sugjerojë se "*mund të ekzistojnë shkaqet biologjike dhe/ose të lidhura me shoqërizimin për këto dallime, dhe këto shkaqe mund të kenë efekt të vërtetë, edhepse të lehtë, në klasën e mësimit të gjuhës*"[151](Green 1995:266).

1.2.2 Aftësitë e zotërimit të vokabularit

Zotërimi i vokabularit është përfshirë në shumë studime në literaturë. Për shembull, Gu dhe Johnson[152] (1996) i kanë përshtatur dy testet e Goulden, Nation, dhe Read (1990) dhe Nation (1990) për të matur zotërimin e vokabularit të subjekteve

[150] Oxford, R. 1993. Instructional implications of gender differences in language learning styles and strategies. *Applied Language Learning*, 4:1&2, 65-83.
[151] Green, J. M. and R. Oxford. 1995. A closer look at learning strategies, L2 proficiency, and gender. *TESOL Quarterly*, 29, 261-297
[152] Gu, Y., & Johnson, R. K. (1996). Vocabulary learning strategies and language learning outcomes. *Language Learning, 46*, 643-679

të tyre. Ata gjetën se shkalla e zotërimit të vokabularit lidhet shumë me vetë iniciativën e nxënësit, përdorimin e vokabularit dhe dëshirën për të kaluar më shumë kohë duke ushtruar gjërat e reja të mësuara dhe për të kujtuar fjalët në grupe semantikisht kuptimplota. Më tej,niveli i vokabularit lidhej fuqimisht me aftësitë gjuhësore.

Sipas Schmitt dhe Meara (1997:18) "*në njëzet vitet e fundit apo më shumë, është kuptuar gjithnjë e më shumë që aftësitë e përgjithshme të gjuhës përbëhen prej më shumë se sa thjeshtë kompetenca gramatikore.*"[153] Deri tani vlerësimet e përvetësimit të vokabularit të gjuhës së dytë kanë qenë të pakta, sepse pjesa më e madhe e punës është bërë me fjalor dhe përqendrohet në vlerësimin e fondit të fjalëve të folësve të gjuhës amtare nëpërmjet përdorimit të mostrave nga fjalori (Meara 1980). Shqetësimi ynë në këtë studim ka qenë të gjendet një test i vetëm i përshtatshëm për përcaktimin e nivelit të vokabularit të nxënësve në të gjitha nivelet e ndryshme nga shkolla e mesme deri në universitet.

[153] Meara,P(1997).Models of vocabulary acquisition. IN N.Schmitt & M.McCarthy (Eds), Vocabulary: Description,acquition and pedagogy (pp.109-121). Cambridge;Cambridge University Press.

KONKLUZIONE

Të mësuarit e gjuhës mund të përkufizohet si *proces me të cilin informacioni fitohet, ruhet, mbahet, dhe përdoret* dhe e zgjeron atë te strategjitë e të mësuarit të vokabularit si vijon: *"Strategjitë e të mësuarit të fjalorit të mund të jenë ato të cilat ndikojnë në këtë proces të përcaktuar shumë gjerë"*. Bazuar në besimin se përkufizimet e mësipërme plotësojnë njëra-tjetrën, ne mund të konkludojmë se: strategjitë e përdorura për të mësuar fjalorin/vokabularin përfshijnë fillimisht hapat ose veprimet e marra nga nxënësit për të gjetur kuptimin e fjalëve të panjohura, pastaj ato për ruajtjen e tyre në kujtesën afat-gjatë, ri-kujtimin e tyre kur është e nevojshme, dhe përdorimin e tyre në mënyrë gojore dhe të shkruar.Psikologët, gjuhëtarët, dhe mësuesit e gjuhës kanë qenë të interesuar për strategjitë e të mësuarit të vokabularit për një kohë të gjatë dhe vënë në dukje se shumë artikuj si dhe një numër i konsiderueshëm i studimeve dhe librave janë botuar për Strategjitë e të Mësuarit të GJuhës dhe për të mësuarit e vokabularit gjatë njëzet e pesë viteve të fundit. Megjithatë, pak kërkime janë publikuar dhe shumë studime kanë tendencë të fokusohen në një numër shumë të vogël të strategjive apo të shqyrtojnë përdorimin e strategjive nga një numër i vogël i nxënësve/subjekteve.

CONCLUSION

Language learning can be defined as the process by which information is acquired, stored, retained, and used and extended to vocabulary learning strategies as follows: "Vocabulary learning strategies may be those that influence in this very broadly defined process ". Based on the belief that the above definitions complement each other, we can conclude that: the strategies used to learn vocabulary / vocabulary include first the steps or actions taken by students to find the meaning of unfamiliar words, then those for preserving unfamiliar words. psychology, linguists, and language teachers have been interested in vocabulary learning strategies for some time. long and note that many articles as well as a considerable number of studies and books have been published on Language Learning Strategies and Vocabulary Learning over the last twenty-five years. However, little research has been published and many studies tend to focus on a very small number of strategies or consider the use of strategies by a small number of students / subjects.

LITERATURA E KONSULTUAR

Oxford, R. L. (1990a). Language learning strategies: What every teacher should know. Boston: Heinle & Heinle.

O'Malley, J. M., & Chamot, A. U. (1990). Learning strategies in second language acquisition. New York: Cambridge University Pres.

Green, J. M. and R. Oxford. 1995. A closer look at learning strategies, L2 proficiency, and gender. TESOL Quarterly.

MacIntyre, P.D., and K.A. Noels (1996). Using social-psychological variables to predict the use of language learning strategies. Foreign Language Annals.

Meara, P. (1980). Vocabulary acquisition: A neglected aspect of language learning. Language Teaching and Linguistics Abstracts.

Wenden, A. L. 1987. How to be a successful language learner: Insights and perceptions from L2 learners. In Wenden, A.L. and J. Rubin (eds.) Learner strategies in language learning. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Oxford, R. (1990). "Language Learning Strategies"What every teacher should know." Boston, MA: Heinle & Heinle.

Schmitt, N. (1998).Tracking the incremental acquisition of second language vocabulary: A longitudinal study. Language Learning.

Meara,P(1997).Models of vocabulary acquisition. In N.Schmitt & M.McCarthy (Eds), Vocabulary: Description,acquition and pedagogy. Cambridge;Cambridge University Press

Coady, J. (1993). Research on ESL/EFL vocabulary acquisition: Putting it in context. In T. Huckin & M. Haynes & J. Coady (Eds.), Second language reading and vocabulary learning. Norwood, N.J.: Ablex.

Rubin, J. 1987a. Learner strategies: Theoretical assumption, research history and typology. In A. Wenden and J. Rubin (eds.) Learner strategies in language learning. Englewood Cliffs: Prentice/Hall.
Gu, Y. 2003b. Vocabulary learning in a second language: Person, task, context and strategies. TESL-EJ, 7:2.
Thompson, G. (1987). Using bilingual dictionaries. ELT Journal, 41.
Jusuf, M (2012). Ndikimi i gjuhës amtare në përvetësimin e vokabularit të gjuhës angleze si gjuhë e dytë te nxënësit shqiptarë në R. e Maqedonisë (Punim doktorature, Shkup 2012).
Underhill, A. (1980). Use your dictionary. London: Oxford University Press.
Scholfield, P. (1982). Using the English dictionary for comprehension. TESOL Quarterly, 16
Oxford, R. 1990a. Language Learning Strategies: What every teacher should know. New York: Newbury House.

www.fshi.edu.mk