

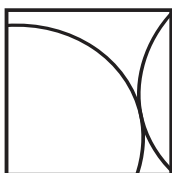
Omer Hasan El-Kijjam

Karakteristi letrar i teksti Kur'anor



KARAKTERI LETRAR I TEKSTIT KUR'ANOR

Omer Hasen Kijjam



© LOGOS·A
S H K U P
PRISHTINË
T I R A N Ë
2 0 2 2

BOTON: LOGOS-A
BIBLIOTEKA: MENDIMI ISLAM

Për botuesin: Adnan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahim

Redaktor gjuhësor: Shkëlzen Halimi
Redaktor artistik & disenji: Edib Agagjyshi
Redaktor teknik: Sedat Halimi
Mbikëqyrës i shtypit: Kemal Ismaili
Shtypi: Focus Print, Rr. Pellagonia 3 - Shkup

ISBN 978-9989-58-980-5 Paperback

Copyright©Logos-A, 2022
©Center for Advanced Studies
©The International Institute of Islamic Thought (IIIT),
First Edition 1444AH / 2022CE

Translated into Albanian from the Arabic Title:
Adabiyat al-Naṣṣ al-Qur'ānī: baḥṭh fi Naẓariyat al-tafsīr
Omar Hasan al-Qiyyam

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1432AH / 2011CE, ISBN: 978-1-56564-453-3Paperback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Tirazhi: 700

www.logos-a.com

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimprurës.
Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.
Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejen paraprake të botuesve.



KARAKTERI LETRAR I TEKSTIT KUR'ANOR

Omer Hasen Kijjam

PËRKTHEU NGA ARABISHTJA:

Ziber Lata

TITULLI I ORIGINALIT:

Omar Hasan al-Qiyyam,

Adabiyat al-naṣṣ al-qur'ānī: baḥṭh fi naẓariyat al-tafsīr

أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT),

First Edition, 1432AH / 2011CE

ISBN: 978-1-56564-453-3 Paperback



LOGOS·A

Ky libër u botua me mbështjen e
Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT)



PËRMBAJTJA:

Një vështrim për botimin shqip.....	7
Parathënie	11
Hyrje	19
KREU I PARË	25
Themelimi dhe ballafaqimi	27
Muhamed Abduhu dhe barra e themelimit	27
Shembull praktik nga komenti i Muhamed Abduhusë.....	48
Emin Huli dhe udhëheqja e pionierëve	51
Shembull praktik nga komenti i Emin Hulit	70
KREU I DYTË	81
Dy kritikë nga shkolla “Umena” (besnikët).....	83
Aishe Abdurrahman dhe tefsiri sqarues (retorik)	83
Shukri Ajjadi dhe aplikimi i leximit letrar.....	94
KREU I TRETË	133
Muhamed Arkuni: lëkundja e konceptit të shenjtërisë	135
A- Leximi besimor (teologjik)	136
B- Leximi historik-filologjik	138
C- Leximet linguistike, semiotike dhe letrare	140
Arkuni dhe leximi (komentimi) i sures El-El-Fatiha	158
KREU I KATËRT	173
Nasr Hamid Ebu Zejd: Koncepti i tekstit dhe karakteri i gjuhës fetare .	175
Koncepti i tekstit	175
Natyra e gjuhës fetare	196
Përfundimi	209
Literatura e konsultuar.....	217

Një vështrim për botimin shqip

Shpallja e Kur'ani qysh në fillim ka tërhequr vëmendjen e shumë palëve, edhe të diturve edhe të paditurve, edhe të atyre që e pranuan atë me entuziazëm edhe të atyre që e refuzuan atë me pezëm.

Edhe pse arabët posedonin afinitet për poezi, të karakterit epik, lirik, elegjiak e tjerë, *Kitabi i Kur'anit* ishte i ndryshëm, as poezi e pastër as prozë e pastër, që joshte por edhe mposhtte të gjithë. Ai ishte superior përballë të gjithëve, madje edhe përballë Pasuesve të Librit (Ehl'ul-kitab), edhe përballë kulturave e filozofive të botës së atëhershme. Ai ishte i jashtëzakonshëm (mu'xhize), absolutisht i mrekullueshëm (i paimitueshëm). Kjo gjendje e re vuri në lëvizje dijetarët e kohës brenda dhe jashtë Arabisë. Filloi zhvillimi i stilistikës (belaga), metaforës (mexhaz) por edhe i gramatikës, linguitikës, metrikës etj. Studimi i këtyre fushave ishte kusht për ta kuptuar Librin e Zotit, të cilën sfidë e pranuan dijetarët e epokave klasike dhe si rezultat kemi një varg veprash kulmore.

Fenomeni i Kur'anit ishte sfidues edhe në kohët e mëvonshme, sidomos në 2-3 shekujt e fundit (XIX-XXI), kur evropërimi drejtpërdrejt dhe nëpërmjet ndikimit shkencor e letrar te vetë arabëve imponoi një varg sfidash, provokimesh të vjetra/të reja, si reforma të ndryshme në mësimet islame, në trashëgiminë muslimane. Reforma të tilla u imponuan edhe në rrafshin letrar, epistemologjik, metodologjik etj.

Një aspekt të kësaj çështjeje e hulumtoi dhe rezultatet i bëri publike profesori jordanez Omer Hasan El-Kijjam me veprën e vet me titull "Karakterit letrar i tekstit kur'anor" (Edebijet' un-nass 'il-kur'anijji – bahthun fi nadharijet' it-

tefsiri), e në botim të Logos-A, me një përkthim të saktë e të rrjedhshëm të profesor Ziber Latës.

Autori, Dr. Omer Hasan El-Kijjam (lindi 1963) është profesor universitar jordanëz. Ai ka doktoruar në gjuhësi në Universitetin Jermuk në Jordani dhe punon si profesor i retorikës në Universitetin Jadara në Jordani. Ai ka disa vepra letrare, vepra shkencore dhe studime. Ndër veprat kryesore është përgatitja shkencore e botimit të veprës së Imam Bakil-laniut, El-Intisar 'ul-Kur'an. Vepra e Bakil-laniut, sipas autorit, u përgjigjet dyshimeve të vjetra dhe bashkëkohore, që qarkullojnë rreth historisë dhe strukturës së Kur'anit, dhe transcendencës së tij unike semantike.

Për veprën *"Karakteri letrar i tekstit kur'anor"* foli pozitivisht edhe intelektual i njohur dr. Taha Xhabir Alvani. Ai e vlerësoi shumë dhe rekomandoi leximin e tij, duke këshilluar autorin që me të njëjtën qasje dhe thellësi të përfundojë studimin e pjesës tjetër të leximeve bashkëkohore të Kuranit.

Vepra ka hyrjen, katër kapituj, përfundimin dhe literaturën e shfrytëzuar. Në kapitujt e cekur autori Omer Hasan El-Kijjam ka trajtuar dijetarët klasikë (për shembull: Imam Bakil-laniu) por edhe bashkëkohorë (për shembull: M. Abduhu), qasjet e tyre, idetë dhe zhvillimin e ideve dhe qëndrimet e tyre karshi opozitarëve, dijetarëve që ata i quajnë "konservatorë". Nuk janë lënë pas dore as orientalistët dhe veprat e tyre.

Shpjegimet në poshtëshënime dhe literatura e dhënë i sigurojnë veprës një seriozitet dhe themelësi, një qasje analitike: retorike (stilistike) dhe hermeneutike. Idenë reformatore autori e ka parë sidomos në studimet linguistike, duke u bazuar edhe në Muhamed Abduhunë, i cili pohon se "avancimi i shkencës së tefsirit duhet të fillojë nga reanimimi i hulumtimeve linguistike dhe zhvillimi i shijes letrare."

Është analizuar intelektual i në zë, Emin Huli, është theksuar kontributi i tij në metodat interpretuese, të gjuhës dhe

stilistikës, është cekur mendimi i tij se “Kur’ani është vepra më e shenjtë letrare-artistike” dhe apeli i tij që Kur’ani të studiohet në kontekstin gjithëpërfshirës.

Autori thekson edhe nxënësen (e më vonë edhe gruan) e Hulit, Aishe Abdurrahman, e cila vazhdoi zhvillimin e mendimeve të tij.

Vend me rëndësi në trajtim i dha edhe nxënësit tjetër, Shukri Ijjadit, i cili tentoi të depërtojë në intencat e Kur’anit, sidomos në synimet humaniste dhe shoqërore të Kur’anit, që e çoi atë në studimin e lidhjes mes fesë dhe artit, dhe ndihmoi në komentimin letrar të Kur’anit. Pastaj, autori shqyrton qëndrimet e M. Arkunit, nevojën siç pretendon Arkuni që Kur’anit t’i qasemi sidomos duke e lexuar në aspektin semiotik dhe linguistik. Në këtë qasje, duhet përdorur konceptet metodologjike të afërta apo të ngjashme që janë përdorur edhe në analizat e Dhiatës së Vjetër dhe Dhiatës së Re, duke përfshirë edhe të arriturat nga fusha e religjioneve krahasimtare, historisë së religjionit, historisë së tefsirit dhe teologjisë, duke konsultuar edhe semiotikën, linguistikën, historiografinë, sociologjinë dhe antropologjinë.

Në pjesën e fundit, autori O. H. El-Kijjam, e trajton Nasr Hamid Ebu Zejdin dhe të kuptuarit të tij të Kur’anit, përkatësisht konceptin e tekstit dhe natyrën e gjuhës fetare. Ai mbante qëndrimin se Kur’ani është i krijuar (sikurse mu’tezilitët) dhe se qasja ndaj Kur’anit mund të jetë letrare, si produkt kulturor dhe kjo qasje nuk e mohon prejardhjen hyjnore të Kur’anit.

Pastaj ai e mbylli librin e tij me një përfundim që përmbledh rezultatet e librit, të cilat në përgjithësi mund të përmbledhen në veprën “*Karakteri letrar i tekstit kur’anor*”, analizohen tre rrafshe të përdorimit të gjuhës në komentimin bashkëkohor të Kur’anit:

1) Përdorimi i gjuhës me qëllim të komentimit ekzoterik të Kur'anit;

2) Përdorimi i gjuhës me qëllim të komentimit ezoterik të Kur'anit dhe;

3) Përdorimi i gjuhës me qëllim të shpjegimit të i'xhazit (mrekullisë) të Kur'anit.

Edhe pse vepra ka mangësi të caktuara doktrimore, si favorizimin e teorive të autorëve që trajton, vepra paraqet risi për lexuesin e arsimuar fetarisht, sidomos ata të dhënë pas tefsirit dhe teorive të qasjes dhe metodologjisë. Vepra është shkruar në një gjuhë të thjeshtë dhe të qartë shkencore, pa komplekse, ndërsa trajton një temë plot terma të ardhur. Një studiues i specializuar i Kur'anit dhe shkencave të tij duhet ta lexojë këtë libër dhe të përfitojë prej tij.

Përkthyesi dhe botuesi meritojnë çdo lëvdatë për punën e tyre dhe dhënien e mundësisë që studentët e fesë islame dhe studiuesit e lirë shqiptarë të kenë qasje në lëvizjet ideore në çështjet e Kur'anit, tefsirit dhe Islamit në përgjithësi.

Nexhat Ibrahim
Gusht, 2022, Prizren

Parathënie

Falënderimet i takojnë Allahut. Atij falje dhe udhëzim i kërkojmë! Përsëndetjet dhe salavatet ia dedikojmë të Dërguarit të Allahut, Muhamedit të birit të Abdullahut, pastaj familjes, shokëve dhe të gjithë atyre që e ndjekin rrugën e tij deri në Ditën e Gjykimit.

Instituti Botëror i Mendimit Islam më dërgon shpesh libra për të marrë mendimin tim, për t'i botuar në grupin e veprave të tyre dhe për të mësuar nivelin e përshtatjes së tyre me objektivat e Institutit, megjithatë pak janë librat që më gëzojnë dhe që kanë tematika të kënaqshme. Ndonjëherë i paraqes Institutit ndonjë vepër para se ata të ma kërkojnë. Në mesin e këtyre pak librave është edhe ky libër, të cilin kur e lexova, aty hasa kontributin e studiuesit të mirëfilltë, diturinë, shkathtësinë, prirjen letrare dhe aftësitë e një kritiku vizionar dhe të thellë. Fillova ta lexoj dhe nuk e hoqa nga dora derisa e përfundova, bile kisha dashur të zgjaste, të vazhdonte dhe të mos ndalonte te metoda dhe te modeli i vetëm dy dijetarëve, veprat e të cilëve i ka diskutuar. Metodatat që i ka trajtuar duket sikur ka spikatur një domethënie dhe një detyrim (metodologjik) për metodatat që nuk i ka theksuar. Kjo hedh mbi supet e lexuesit përgjegjës të leximit të thelluar, ekzaminues dhe të thukët të këtij studimi, në mënyrë që përmes kësaj që ka potencuar të arrijë tek ajo që nuk e ka theksuar.

Në veprën “Karakterit letrar i tekstit kur’anor”, ku unë preferoj konceptin “diskurs” në vend të konceptit “tekst” për shkak të cilat nuk është vendi për t’i shpalosur. Vështrimi në këtë vepër buron nga ajetet fisnike, të cilat janë

zbritur në Kur'an në kontekste të ndryshme. Janë zbritur *"Në gjuhën arabe të pastër"* (Esh-Shuara: 195) dhe në gjuhën që s'ka shtrembërime dhe as kundërshti. Kur'ani Fisnik e ka sfiduar mbarë njerëzimin, xhinet dhe veçanërisht arabët që të sjellin diçka të ngjashme si ajo që zbritej. Pastaj vija sfiduese u ul në dhjetë sure apo edhe në një sure të vetme. Kështu, u konfirmua paaftësia e arabëve dhe e të tjerëve për ta bërë diçka të tillë. Në këtë mënyrë sfida mbeti pa përgjigje, edhe pse pretendimet ishin të ndryshe. Studiuesit dhe letrarët bënë prononcime të ndryshme për shkakun e kësaj paaftësie. Disa thanë se shkak i pamundësisë (për ta sfiduar Kur'anin) fshihet në stilin e lartë të Kur'anit. Disa thanë se shkak është retorika kur'anore, disa elokuenca kur'anore, disa të tjerë e pandehën thurjen poetike si shkak, kurse një grup tjetër i potencuan të gjitha këto. Thanë e çfarë s'thanë, por *"karakteri letrar i këtij ligjërimit"* e kalon pikën kulmore të asaj që predikon *"teksti letrar arab"*, qoftë ajo poezi, prozë apo ndonjë krijim tjetër letrar i rimuar përgjatë etapave të lulëzimit të historiografisë arabe.

Kur'ani ka vënë re ndërhyrjen e Zbritësit për t'ia lehtësuar arabit soditjen dhe meditimin e Kur'anit. Kështu, ligjërimit kur'anor e ringjall kujtesën dhe potencialin e vetëdijes. Allahu xh.sh. thotë: *"Ne e lehtësuam atë me gjuhën tënde, e me çka përkujtoni?"* (Ed-Duhan: 58). Zoti i Gjithëfuqishëm thotë: *"Ne e lehtësuam Kur'anin për përkujtim, a ka ndonjë përkujtues?!"* (El-Kamer: 17) Pavarësisht lehtësimit hyjnor dhe ofrimit të mundësisë së sfidës, nuk pati reaksion dhe u konfirmua mrekullia e Kur'anit. Kjo bëri që të kooprojnë paralelisht teoria e mrekullisë (i'xhazit) dhe karakteri letrar i ligjërimit (kur'anor) për ta ofruar këtë libër të përhershëm si një mrekulli madhështore dhe të përjetshme deri në Ditën e Kiametit. Ky kooperim konfirmon vërtetësinë e asaj që ka ardhur me të vërtetën dhe është konfirmuar si e tillë. Konfir-

mon urtësinë dhe universalizmin e këtij libri, përjetësinë e sheriatit dhe të rrugës së tij. Gjithashtu, ky kooperim konstaton gjithë-përfshirjen e veçorive universale të sheriatit, të cilat janë të vlefshme për çdo kohë dhe për çdo vend.

Diskutimi që u provokua në historinë dhe në trashëgiminë tonë kulturore rreth “krijimit të Kur’anit” dhe rreth tezave se në Kur’an përfshihen huazime të arabizuara, homonime, sinonime, figura metonimike, figura metaforike, paronomazi, kiraetet (leximet) e parregullta, përsëritje dhe të tjera, nuk e dobësuan qenien mrekullore dhe as fuqinë sfiduese të Kur’anit. Megjithatë, betejat e Kur’anit Fisnik kundër armiqve të tij vazhdojnë qysh në fillimet e zbritjes dhe deri më sot, madje nuk do të pushojnë deri në Kiamet. Çdokush që tregon armiqësi ndaj Kur’nit Fisnik, sfidohet dhe poshtërohet.

Në dy shekujt e kaluar dolën në skenë shumë dyshime të paqena më parë, ku gjuha arabe u mor si objektiv për t’u marginalizuar dhe u bë cak i shpifësve, të cilët kërkonin të shpërfillet dhe të tejkalohet. E konsideruan atë si gjuhë të dalë nga përdorimi (gjuhë e vdekur), e cila nuk përmban asnjë element shkencor, argumentues, kulturor dhe qytetëruar, kurse poseduesit dhe folësit e saj si “dukuri tingullore” (d.m.th. si njerëz që vetëm flasin dhe dinë asgjë). Qëllimi i krejt kësaj ishte të ulin vlerën e Kur’anit Fisnik, “i cili e garanton dhe e mbikëqyr gjuhën arabe”. Dikush thoshte: “Mesazhi islam është nacional, ligjërimi i tij është i kufizuar dhe nuk është universal. Gjuha e tij është gjithashtu nacionale (vendore), mbështetur në ajetin “*Nuk kemi dërguar asnjë pejgamber, përveç se me gjuhën e popullit të vet, në mënyrë që t’u sqaron atyre. Allahu e humb atë që do dhe e udhëzon atë që do. Ai është i Gjithëfuqishëm, i Urtë*” (Ibrahim: 4) Disa të tjerë thanë se Kur’ani zbriti në gjuhën e të Dërguarit për t’iu dedikuar atij dhe popullit të tij, pa iu dedikuar joarabëve. Popujt

analfabetë, bile edhe ata që dinin shkrim e lexim, hynë në Islam me dhunë. Pra, ai që nuk i takon etnikumit arab, Kur'ani nuk i drejtohej atij, prandaj nuk ka pse të humb jetën në mësimin e saj apo duke i shërbyer një gjuhe që i takon një etnie tjetër dhe mbi të gjitha nuk renditet në mesin e “gjuhëve të gjalla”. Sipas pikëpamjes së tyre, gjuha arabe nuk meriton dhe nuk është e aftë të jetë “gjuhë shkencore”.

Gjithashtu u përhapën shumë operacione për uljen e vlerës së gjuhës arabe në mesin e atyre që pritej të ishin xhelozë për të, të ngriheshin për ta mbrojtur atë dhe t'i ofronin asaj të gjitha mjetet për t'i dhënë asaj karakter e një gjuhë mbarë botërore, sepse Allahu xh.sh. i ka falur potencial dhe specifike që ajo të jetë gjuhë komunikuese e përbashkët për gjithë popujt e tokës, veçanërisht sot kur Allahu i ka furnizuar arabët me pasuri dhe njerëz, dhe u ka mundësuar të jenë në epërsi nëse do të posedonin vullnet të sigurtë dhe vetëdije të mjaftueshme.

Arabët duhej të krenoheshin me gjuhën e tyre, t'i ndihmojnë popujt muslimanë që kanë dëshirë ta mësojnë atë, sepse ajo cilësohet gjuhë e Kur'anit Fisnik, dhe të zgjoreshin vrullshëm për ta ngritur atë në nivelin e gjuhës universale (botërore). Në vend të kësaj, shumica e arabëve iu përgjigjën thirrjeve të armiqve për ta marginalizuar dhe për ta anashkaluar atë, ku u thuhej atyre: “Nëse jeni të vendosur për ta ruajtur atë dhe për të mos e lënë anash, atëherë bëjeni atë pjesë të trashëgimisë suaj dhe përdorni dialektet në vend të saj, sepse dialektet janë të pasura me stilistikë dhe me retorikë që i shërbejnë gjuhës standarde.” Me këtë anashkalim të gjuhës standarde mbërriti puna deri në atë nivel, sa që sot folësi arab ndjehet i huaj në shumë vende arabe dhe nuk mund të merret vesh me njerëzit, sepse e ka shpërfillur arabishten dhe nuk i ka dhënë asaj rëndësi në detyra dhe punë të llojllojshme. Ata flasin për ringjallje, për rene-

sancë, për reformim, e qajnë krijimtarinë (e mëhershme) dhe bisedojnë për regresin e potencialeve intelektuale, shpirtërore dhe logjike të popujve arabë dhe muslimanë. Flasin gjerësisht dhe për sintetizime të ndryshme për shkaqet e krejt kësaj, por në mesin e këtyre shkaqeve nuk e theksojnë shpërfilljen e gjuhës së umetit, marginalizimin dhe largimin e saj nga familjet dhe shtëpitë e tyre, pos në raste shumë të rralla, edhe pse ky është shkaku kryesor i prapambetjes, i regresit dhe i krizave që i jeton umeti.

Leximet bashkëkohore kanë lindur në hijen e izolimit të gjuhës standarde arabe dhe në intensifikimin e sulmeve shpërfillëse dhe marginalizuese ndaj saj. Pavarësisht nëse këto kanë nisur në vrullin e drejtimeve të modernizmit apo të postmodernizmit, sepse të dyja këto drejtime bashkëveprojnë në nismën për heqjen e shenjtërisë së tekstit (hyjnor). Parimi i “heqjes së shenjtërisë nga teksti (hyjnor)” dhe qasja ndaj tij pa respekt të madh, gjë e cila i jep lexuesit dhe interpretuesit liri më të madhe ndaj tij, është një parim i lashtë, i cili i ka rrënjët në trashëgiminë tonë. Ndoshta problemi i “krijimit të Kur’anit”, i cili qarkullonte në qarqet e mutezilitëve është një reflektim dhe një aspekt i këtij parimi. Çdo diskutim që zhvillohet rreth hollësive të këtij parimi, me krejt atë që lidhet me të, paraqet edhe efektet e atij parimi në studimet e llojllojshme kur’anore. Këtu bëjnë pjesë edhe studimet letrare, kritike dhe stilistike. Për këtë arsye, ky parim kishte efekt të dukshëm në qëndrimet e dijetarëve të kelamit dhe në fraksionet që i takonin atij, si në prizmin e tekstit kur’anor, ashtu edhe në mënyrën e qasjes së tyre ndaj tij.

Ibn Kutejbe (vdiq në vitin 276 h.) filloi me veprën “Te’vilu mushkili el-Kur’ani”, mirëpo kjo nuk e shoi kërshërinë e Xhahidhit (i vdekur më 255 h.), ngase ai nuk shihte të mjaftueshëm këtë qasje “për t’i pastruar të gjitha shpifjet ndaj

Kur'anit". Pastaj Kadi Abdulxhebbari (i vdekur më 415), këtë emërtim "Tenzihu el-Kur'an an el-metaini", e përzgjedhi për titull të veprës së tij. Xhahidhi ka shkruar studime të rëndësishme në "kompozimin kur'anor", ka bërë përpjekje serioze të zhvillojë një "teori të kompozimit" dhe kështu ka hapur një rrugë të pa trasuar më parë. Ajo teori thoshte se "kompozimi është garantuesi i brendshëm i Kur'anit dhe ai që në një anë e shfaq mrekullinë e Kur'anit, kurse në anën tjetër e mbron atë nga depërtimi i elementeve (relative). Në kuptim të kësaj teorie është ajeti kur'anor *"Atij nuk i avitet e kota as nga para e as nga pas"* (Fussilet: 42). Në rast të tejkalimit apo të shpërfilljes së "teorisë së kompozimit", kjo ndjell fjalë anësore atëherë. Ky është interpretimi i vetëm i "teorisë së mrekullisë". Mendimtarët mutezilitë, pasi e adaptuan idenë e "krijimit të Kur'anit", nuk patën mundësi ta përkrahin "teorinë e mrekullisë gjuhësore dhe retorike" të Kur'anit famëlartë.

Një sërë leximesh bashkëkohore erdhën brenda projektit të reformimit islam. Këto lexime u ofruan nga reformistët të cilët ishin të njohur për përkushtimin e tyre ndaj Islamit si nismë e ripërtëritjes së umetit, e ringjalljes së efikasitetit të tij dhe e vendosjes së tij në rrugën e riformimit dhe të ixhtihadit. Gjithashtu, këto lexime nisin nga parimi se interpretimi i Kur'anit patjetër të reformohet në korrelacion me kohën, sepse njerëzit e çdo kohe duan ta shohin Kur'anin si t'u jetë zbritur atyre. Kjo kërkon që fillimisht ata ta kuptojnë dhe ta interpretojnë vetë atë, pastaj të mos ia imponojnë vetes interpretimet klasike, sepse ajo mund t'i privojë nga zbulimi i raportit të ngushtë të Kur'anit fisnik me vetë ata dhe me problemet e tyre dhe të kohës së tyre. Ndërsa iniciuesit tjerë të projekteve ndryshuese, të cilat nuk u ngritën mbi themelet islame dhe nuk e kishin pikënisje Islamin, përpiqeshin të ofrojnë interpretime dhe tefsire që lejonin

funksionalizimin e tekstit (hyjnor) për t'u dhënë legjitimitetin e nevojshëm projekteve moderne dhe shuarjen e përpjekjeve që kishin nevojë për operacionet modernizuese, por që nuk mbështeteshin në dogmën perëndimore.

Përpjekjet tefsirike dhe interpretuese të Kur'anit, qysh në fillim të kontaktit tonë me Perëndimin, cilësohen si “avitje” e ngritur për dëshirën e përafrimit me rrymat perëndimore. Pastaj cilësohen si “krahasim” me të cilin kërkonin të shfaqin epërsinë e parimeve islame dhe të Kulturës islame, kur ajo lulëzonte mbi kulturën bashkëkohore të Perëndimit. Në të dy rastet referencë është Perëndimi. Autorët e “leximeve bashkëkohore” të Kur'anit janë thjesht përkthyes, sepse ata përkthyen atë që shkruan mendimtarët dhe teologët perëndimorë, dhe atë që shkruan linguistët që njihnin Dhiatën e Re dhe të Vjetrën Në studimin vijues, Omer Hasen El-Kijjami do të na informojë për rrjedhën e mendimeve të “autorëve të leximeve” bashkëkohore.

Ky hulumtim është i lidhur me “teorinë e tefsirit”, i cili duke iu qasur atij nga këndi “letrar i tekstit kur'anor”, plotëson një zbrazëti të paplotësuar nga shumë shkrime të publikuara në sferën e kritikës së leximeve bashkëkohore. Ky tip i vrojtimit të çështjeve sipas metodës së Muhamed Abduhusë dhe Emin Hulit, si dhe vrojtimi që lanë Nasr Hamid Ebu Zejd dhe Muhammed Arkun, do të ngjall tek lexuesi ndjesinë e krahasimit dhe do ta përgatitë atë intelektualisht dhe shpirtërisht të perceptojë dallimet thelbësore mes leximit që nis nga pikëpamja e përmbajtjes së (fondamentit) islam dhe të trashëgimisë islame të shoqëruar nga “qëndresa epistemologjike” në njërën anë, dhe të leximit që pretendon “objektivizmin” nga ana tjetër. Ky krahasim nuk sheh ndonjë antagonizëm mes këtij pretendimi objektivist dhe përshtatjes së leximeve të Dhiatës së Re dhe të Vjetër në leximin e Kur'anit Fisnik. Po ashtu, ky krahasim do të evitojë edhe

shumë dallime të tjera në favor të një pike të vetme të përbashkët, në faktin ku të tre librat cilësohen si libra fetarë.

Allahu e shpërbleftë me gjitha të mirat autorin e këtij studimi me vlerë, për të cilin shpresojmë të shndërrohen në një projekt ku do të vazhdojë të derdh mundin e vet! Allahu na mundësoftë ne dhe atij të arrijmë atë që e kënaq Atë!

Dr. Taha Xhabir Alvani

Hyrje

Kërshëria e shkrimit në këtë tematikë (karakterit letrar i tekstit kur'anor) lindi gjatë redaktimit të librit "El-Intisaru li el-Kur'an" të Imam Bakilaniut (El-Bakil-lani). Ky libër më aviste jehonën e shumë dyshimeve bashkëkohore të cilat i adresohen historisë së Kur'anit, strukturës dhe mësimëve semantike unike të tij. Isha shumë i magjepsur me paraqitjen kritike që shpaloste Bakilani në diskutimet me kundërshtarët, si u përgjigjej dyshimeve të tyre për pretendimin e elementëve shtesë apo mangësive në tekstin kur'anor. I inspiruar nga kjo mbrojtje e denjë e Kur'anit, më erdhi ndër mend ideja e shkoqitjes së leximeve bashkëkohore të Kur'anit, veçanërisht leximeve që shkëlqyen brenda metodologjike gjuhësore me theks të veçantë.

Leximi letrar i Kur'anit është një nga reaksionet epistemologjike që i përgjigjet mendësisë së muslimanit arab brenda logjikës së kohës dhe sfidave të saj. Pavarësisht rrënjëve të thella të letërsisë në trashëgiminë e hershme (arabe), veçanërisht te interpretuesit e Kur'anit dhe te ata që janë preokupuar me teorinë e i'xhazit (mrekullisë) së Kur'anit, përsëri ekzistojnë dallime rrënjësore mes metodës së leximit letrar klasik dhe modern. Këto dallime lindin nga transformimet thelbësore që janë zhvilluar në konceptet gjuhësore, letrare dhe interpretuese. Detyra themelore e këtij libri është të përmbledh thelbin e natyrës së leximit letrar bashkëkohor. I trajton mjetet e këtij leximi, aspektet reformuese që shkëlqejnë në kontekstin e saj. Ky lexim dallohet me tre nivele gjuhësore, të cilat e përbëjnë ligamentin e këtij leximi bashkëkohor. I pari është niveli i cili e vë gjuhën në funk-

sion të tefsirit (komentimit), pastaj është niveli që e vë gjuhën në funksion të te'vilit (interpretimit më të thellë) dhe së fundmi është niveli i cili e vë gjuhën në funksion të sqarimit të mrekullisë së Kur'anit. Siç shihet, këto nivele janë të përbashkëta në sferën e gjuhës, e pastaj përmes tyre fitohen mjetet dhe njohuritë gjuhësore. Duke u bazuar në këtë dallim, do të ndaloj te studimi dhe analizimi i këtyre niveleve se si ato paraqiten në leximet letrare të tekstit kur'anor në kulturën arabe bashkëkohore.

Ky studim spikat dy drejtime themelore të leximit bashkëkohor të Kur'anit: drejtimi stilistik dhe drejtimi interpretues. Pavarësisht kryqëzimeve të dukshme mes këtyre dy drejtimeve, ato kanë një ndryshim vizionar të thellë nga njëra-tjetra. Nuk gabohet nëse thuhet se drejtimi i parë është drejtim kuptimor i kërkon të ngulitë leximin imanor (besimor) të Kur'anit dhe hulumton horizonte të reja të teorisë së i'xhazit (mrekullisë) së Kur'anit nën ombrellën e horizontit epistemologjik modern, pa e inkuadruar këtu leximin honorifik, i cili nuk le as hapësirën më të vogël të veprimtarisë kritike. Në anën tjetër, drejtimi tjetër u inkorporua në një tip leximi i cili ngrihej mbi bazën e dyshimeve dhe të tendencës kritike. Ky drejtim (drejtimi interpretues), në esencë e cilëson tekstin kur'anor si tekst gjuhësor, i cili u formësua brenda një konteksti kulturor që u nënshtrohet instrumenteve të analizës dhe e lë mënjanë konceptin e shenjtërisë fetare ndaj tekstit (kur'anor).

Në kreun e parë (të librit) jam ndalur te përpjekjet themeltare të Muhamed Abduhusë për ta shpëtuar teorinë e tefsirit (komentimit) të Kur'anit dhe për ta mbrojtur atë përballë horizontit të kohës. Muhamed Abduhu ishte shumë i vetëdijshëm për rëndësinë e gjuhës arabe në ripërtëritjen e ndjesisë kohore përballë tekstit kur'anor. Me vizionin e tij të mprehtë kishte mundësi të përzgjedhë tekstet orientuese

nga trashëgimia arabe, tekste të cilat do të ishin në gjendje të krijojnë një ndjesi më të kristalizuar dhe një afrim të Kur'anit fisnik me prirjen gjuhësore, e cila në natyrë dallon nga prirja gjuhësore arabe e përgjithshme, dhe atë në aspektet e mjeshtërisë gjuhësore dhe në finesat shprehëse, të cilat qëndrojnë si barrierë mes unit lexues dhe vetë tekstit. Këtu mund ta spikatim mendjemprehtësinë e theksuar të Muhammed Abduhusë, veçanërisht kur ai iu qas trashëgimisë së Abdulkadir Xhurxhanit të përfaqësuar në dy librat unik të tij, *"Delailu el-i'xhaz"* dhe *"Esraru el-belagati"*. Në këto libra del në sipërfaqe vendosmëria e tij për ta aktualizuar stilistikën arabe, ngase përpjekjet e klasikëve arritën kulmin e mundshëm, kurse periudha pasuese ishte një rrugëtim drejt degradimit të stilistikës arabe, ngase atëbotë iu turrën asaj problemet komplekse filozofike dhe logjike. Kështu, ajo u izolua në tunelin e regresit duke pritur që dikush t'ia kthejë estetikën letrare dhe gjuhësore.

Teoria e komentimit (tefsirit) u kristalizua te Muhamed Abduhu përmes ndjesisë që krijonte shtypja e mendësisë moderne dhe shtypja e pyetjeve komplekse, të cilat ballafaqohen me mendësinë fetare në nivel njerëzor. Gjithashtu, ka dhënë kontribut të madh në rrugën e mbrojtjes së të vërtetave fetare universale. Krahësimit të thellë të tij se Kur'ani fisnik është libër udhëzues, ai rrëshqiti në ritmin e shpejtë të kohës, prandaj e përdori gjuhën alegorike në interpretimin e shumë ajeteve kur'anore, të cilat e goditën edhe mendësinë moderne. Megjithatë, kjo nuk e zvogëlon faktin e të qenit pionier modern, ku pastaj këto lëvizje moderniste vërshuan në thellësinë e komentimit të Kur'anit. Ai u përpoq me sinqeritet dhe përkushtim të theksuar të ndryshojë karakterin e të menduarit të lexuesit modern i Kur'anit Fisnik.

Pas Muhamed Abduhusë erdhi Emin Huli, i cili cilësohet si një pionier i zellshëm dhe i pajisur me inteligjencë dhe

dituri. Emin Huli ishte i përkushtuar në potencialin e vet për ta ripërtërirë leximin kur'anor. Ishte i mbështjellë fund e krye me kulturën burimore arabe dhe me kulturën perëndimore, të cilën e kishte studiuar në dy gjuhë: në gjuhën gjermane dhe italiane. Në këtë mënyrë, me shumë maturi iu turr betejës së reformimit. Ideja e reformimit të leximit kur'anor dominonte dukshëm në mendimin e tij, prandaj ofroi një vështrim të leximit, i cili bazohej në faktin se Kur'ani është teksti më i arrirë letrar përballë të gjitha teksteve të tjera të kulturës arabe, dhe se “karakteri i tij letrar” shumë madhështor i bëri arabët oratorë që t’i nënshtrohen mrekullisë së tij shprehëse. Nisur nga kjo, Emin Huli bëri thirrje për një studim metodologjik i cili pikënisje dhe pikë përfundimi e ka gjuhën. Në këtë mënyrë konstatoi se mrekullia thelbësore e Kur'anit është mrekullia gjuhësore, kurse prova fetare në mendjen njerëzore ndërtohet mbi bazën e kësaj (mrekullisë gjuhësore). Po ashtu, në bazë të kësaj pastaj paraqiti mendimin e tij të prerë për mospërkthimin e Kur'anit fisnik dhe largimin nga vardisja pas teorive shken-core dhe shpikjeve moderne, për të cilat pretendohej se e afrojnë Kur'anin me mendësinë humane moderne.

Emin Huli ishte i vetëdijshëm për rolin prijatar, prandaj e themeloi grupin “El-Umenau” (Besnikët), në të cilën u anëtarësua një numër i konsiderueshëm i studiuesve. Në krye të tyre qëndronte Muhamed Ahmed Halefullah, Shukri Ajadi, Aishe Abdurrahman. Të gjithë këta kontribuan dukshëm në teorinë e komentimit bashkëkohor, pavarësisht dallimeve të theksuara mes tyre, veçanërisht në rrafshin praktik. Në kreun e dytë studimi është përqendruar në dy anëtarë të grupit “El-Umena”, gjegjësisht tek: Aishe Abdurrahman dhe Shukri Ajjad, ku janë analizuar komponentët metodologjikë dhe leximi praktik i dy kritikëve të lartpërmendur, kuptohet, duke i shkoqitur aspektet e origjinalitetit shken-

cor, të cilat tregojnë se Shkuri Ajadi ishte më i prirë për t'i zbatuar propozimet teorike të propozuara nga mësuesi i tij Huli, për zhvillimin e teorisë së komentimit (të Kur'anit) dhe shtimin në të. Nuk u mor në konsideratë disertacioni që provokoi shumë debat, i shkruar nga Muhamed Ahmed Halefullah, me titull "El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur'ani el-krimi", i cili ishte edhe shkak i kthesës së theksuar që ndodhi në metodën e komentimit letrar (të Kur'anit).

Sa i përket drejtimit tjetër (drejtimit interpretues), në kreun e tretë dhe të katërt janë ndalur te kontributi i Muhammed Arkun dhe i Nasir Hamid Ebu Zejdit për zhvillimin e leximit bashkëkohor të Kur'anit. Krahës reflektimit të tmerrshëm që paraqesin te vetë lexuesi shkrimet e Arkunit në nivelin epistemologjik, ato nuk paraqesin ndonjë prurje madhështore në leximin modest të ofruar në këtë kontekst. Arkuni e hodhi krejtësisht teorinë klasike të komentimit dhe i kritikoi me theks thumbues studimet filologjike, të cilat shkëlqyen në kontekstin e studimeve orientaliste rreth tekstit kur'anor. Në të njëjtën kohë proklamoi një lexim që i flakte leximet e mëparshme, saqë kur hidhej në mjedisin e komentimit, e kuptonte se prirja e tij e zbehtë historike e shtyri atë të flasë me këtë gjuhë të kompleksuar nga njohuritë moderne, e cila pastaj kundërshtohet nga vetë teksti kur'anor, ky tekst i cili në fillim ishte bazuar në idenë e "sqarimit" gjuhësor dhe larg nga simbolizmi i gjuhës fetare apo nga interpretimi që mund t'i bëhet nga leximi gnostik.

Në kreun e katërt kam ndaluar te përpjekjet e Nasir Hamid Ebu Zejdit, i cili ka vepruar në sferën e zhvillimit të afërsisë letrare me Kur'anin. Pavarësisht problemeve të diskutueshme të nxitura nga ky studiues në kontekstin e kulturës bashkëkohore arabe, prurjet e tij shkencore janë të qarta, të realizuara me një përvojë të thukët në teorinë tradicionale të komentimit dhe me një pasion të dukshëm përfi-

tues nga teoria “hermeneutike” e interpretimit, e cila ka shkëlqyer në kontekstin e kulturës perëndimore. Gjithashtu, me shumë kujdes e paraqet mendimin e vet, i inspiruar nga shkolla e mësuesit të tij, Emin Hulit. Ndërsa, kontradiktat e theksuara në botëkuptimet teorike të Nasr Hamid Ebu Zejdit e bëjnë të vështirë renditjen e tij në radhët e kësaj shkolle. Ai është një lexues skeptik me tendencë kritikuese, i cili me një inteligjencë të fshehur përputhet me synimin themelor të Muhammed Arkunit. Ky synim është lëkundja e konceptit të shenjtërisë së tekstit kur'anor. Këtu del në shesh edhe çarja më e madhe mes Nasr Hamid Ebu Zejdit dhe grupit “El-Umena”, sepse këta të fundit nisen nga ideja e sublimimit (madhësisë) letrare të tekstit kur'anor, dhe në këtë mënyrë konfirmojnë mrekullinë e tij me të cilën mund të depërtohet në zemrën njerëzore dhe të ndriçohet shpirti që gjurmon qëllimin kryesor të ekzistencës së njeriut.

Në këtë studim, në rrafshin metodologjik kam folur për teorinë e kontekstualizmit. I kam shpalosur mendimet teorike dhe i kam analizuar veprat praktike. Këtë e kam bërë në frymën e zbulimit të kontekstit që është përfaqur në to, pavarësisht nëse ishte kontekst modern apo klasik. Teoria e kontekstualitetit ndihmon në studimin e dukurive që kthehen në rrënjët e para. Kritika historike i detyrohet kësaj teorie për rezultatet që i ka ofruar, sepse veprat letrare, mendimet gjuhësore dhe kritike nuk mund të perceptohen, të kuptohen dhe as të vlerësohen të ndara nga konteksti i drejtpërdrejtë apo i tërthortë.

Falënderimi i takon Allahut, me begatitë e të Cilit plotësohen punët e mbara!

Omer Hasen Kijjami,
Jordani, Irbid

24 dhulhixhe 1431 h. / 30 nëntor 2010 gr.

KREU I PARË

Themelimi dhe ballafaqimi

Muhamed Abduhu dhe barra e themelimit

Muhamed Abduhu (1849-1905) konsiderohet si vazhduesi kritik dhe i vetëdijshëm i personalitetit të profesorit të tij, i reformatorit islamik të njohur, Xhemaludin Afganiut (1839-1897). Pavarësisht dallimeve thelbësore mes këtyre dy personaliteteve, ndikimi i fuqishëm dhe efektiv i Afganiut te nxënësi i tij vazhdon të jetë një nga supozimet historike në kontekstin e marrëdhënies mes atyre dyve. Për këtë çështje mund të mbështetemi në analizën gjurmuese dhe të thelluar të Albert Hauranit për karakterin e të menduarit te këta dy burra dhe nivelin e kontributit të tyre në zgjimin e prirjes fetare skolasitike në Botën Islame, dhe atë brenda një konteksti kulturor shumë kompleks. Në këtë studim zbulohet paafësia kulturore e përgjithshme e Lindjes përballë Perëndimit, të pajisur deri në dhëmb me dije, me forcë dhe me sistem.

Kauzë themelore e Afganiut ishte ajo që e formësoi mendimin e tij, apo siç shprehet Albert Haurani, ishte mënyra për t'i bindur muslimanët se duhet ta kuptojnë drejt fenë dhe të jetojnë sipas mësimave të saj.¹ Nëse e lexojmë me shumë vëmendje mendimin e Afganiut, atëherë do të shohim se ai me termin fe nuk nënkupton vetëm ritet dhe adhurimet individuale, por një kod etik social, i cili e paraqet Islamin si një qytetërim të mirëqenë në botën e moderuar. Ai “konsideron se veprat e njerëzve nuk janë vetëm në

¹ Albert Haurani, *El-Fikru el-arabijju fi asri en-nehdati* (1798-1939), përkthyer nga: Kerim Azkul, Bejrut, Daru En-Nehari, botimi IV, 1986 m., f. 142; Ignasio Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, përkthyer nga: Abdulhalim En-Nexhhar, Bejrut, Daru Ikre', botimi III, 1985 m., f. 348, ku për Afganiun thotë: “Ishte luftëtar i paepur dhe shumë aktiv në sferën e sistemit fetar dhe me përfaqësuesit fetarë. Ishte thirrës me përvojë në sqarimin e lëvizjes reformuese islame fund e krye.”

shërbim të Allahut, por kërkojnë të krijojnë një qytetërim mbarënjërzor në të gjitha sferat.”² Albert Haurani konfirmon se ideja e “qytetërimit” në Lindje depërtoi përmes Afganiut, i cili, promotorin e parë të kësaj ideje, Guizion, e citoi në ligjëratat e veta për historinë e qytetërimit në Evropë. Pastaj Afganiu i inspiroi nxënësit e tij, si Muhamed Abdahunë, me shkrimin e një artikulli ku e sqaron teorinë e librit (të Guizios), gjithashtu ia propozon të përkthehet në gjuhën arabe në vitin 1877. Koncepti i “përparimit” ishte ndër idetë më të rëndësishme të shtruar në këtë libër.

Ideja e “përparimit” te disa reformatore pararendës të Afganiut, si p.sh. te Hajrudin Tunisiu (vdiq 1890 m.), ishte e lidhur me rolin e aparateve shtetërore, administrativë, ligjore dhe ushtarakë,³ ndërsa Afganiu e kundërshtonte këtë mënyrë të të menduarit dhe u kthye kah roli i fundamentit në procesin e përparimit. Fehmi Xhud’ani e ka sqaruar këtë dallim thelbësor mes këtyre dy studiuesve dhe e ka treguar edhe rolin heroik të realizuar nga Afganiu në këtë kontekst. Roli i fundamentit në procesin e përparimit ishte “një detyrë e këtij burri madhështor (e Xhemaludin Afganiut), i cili prej një vendi të largët erdhi në kryeqytetin e Hilafetit Osman. U end në çdo anë të shtetit (osman) dhe anekënd botës duke i rënë kambanës së rrezikut, duke i alarmuar të përgjumurit, duke i zgjidhur problemet, duke i provokuar potencialet (e ngujuara) dhe duke lënë gjurmët e veta të pashlyeshme në arsyet, mendjet dhe vullnetet (e besimtarëve)...”⁴

Ankthi i epërsisë perëndimore dominonte te vetë arsyeja dhe metodat e të menduarit të Afganiut. Në këtë kontekst, Afganiu konsiderohej si përballues i Perëndimit. Këtu vlen të theksohet dialogu i njohur i Afganiut me orientalistin

² Albert Haurani, *El-Fikru el-arabijju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 144

³ Fehmi Xhud’an, *Esesu et-tekaddumi inde mufekkiri el-islami*, Aman, Daru Esh-Shuruki, botimi III, 1998, f. 156

⁴ Po aty, f. 156-157

francez, Ernest Renan (1823-1892), i cili mbajti një ligjëratë në Universitetin e Sorbonës në vitin 1883 me titullin “Islami dhe shkenca”, ku shkon deri aty saqë mban qëndrimin se Islami dhe shkenca “nuk përputhen, qëndrim i cili rezulton fjalën se Islami dhe qytetërimi nuk shkojnë bashkë.”⁵ Madje, kjo botë e degjeneruar, sipas pikëpamjes së Renanit, “nuk meriton që t’i kushton vëmendje mbetjeve fisnike të gjenialitetit grek, romak dhe të Palestinës hebraike.”⁶

Në këtë kontekst, Albert Haurani transmeton nga Ernest Renani një nga idetë përçmuese ndaj kulturës islame, ku shprehet: “Çdokush që e vështron me vëmendje gjendjen e kohës, do të vërejë qartë dekadencën e shteteve islame aktuale, zmbropsjen e tyre dhe mungesën e shenjave të mendimit të këta popuj, të cilët ishin të fokusuar vetëm në këtë fe, gje-gjesisht në kulturën dhe edukatën e saj. Të gjithë ata që i prinë Lindjes dhe Afrikës janë të cekët në mendim, por me imazhin e një besimtari të vërtetë. Qarkorja e hekurt me të cilën e kanë mbështjellë kokën, ka bërë që të jenë të mbyllur përballë shkencës dhe të paafte për të pranuar ndonjë ide të re.”⁷

Pavarësisht ngurtësisë metodologjike të Renanit, ligjërata e tij në esencë dhe në hollësi mbështetet në arrogancë dhe në racizëm kulturor. Këtë e përsëriste disa herë,⁸ shtuar këtu edhe disa gabime shkencore që buronin nga tendenca fanatike, si p.sh. fjalët: “Mensuri, Harun Reshidi dhe Memuni, gjithashtu ishin njerëz që falnin namaz (me mlllef).”⁹

⁵ Albert Haurani, *El-Fikru el-arabijju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 151

⁶ Xhait Hisham, *Urubba ve el-islamu: sadamu eth-thekafeti ve el-hadatheti*, përkthyer nga Talal Atrisi, Bejrut, Daru Et-Taliati, vëllimi I, 1995, f. 33

⁷ Albert Haurani, *El-Fikru el-arabijju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 151; Shiko prononcimin e Renanit në: Renani dhe Afganiu, *El-Islamu ve el-ilmu munadheretu Renan dhe El-Afgani*, përkthim dhe studim i Mexhdi Abdulhafidhit, Kajro, El-Mexhlisu El-A’la li Eth-Thekafeti, vëllimi I, 2005, f. 34

⁸ Xhait Hisham, *Urubba ve el-islamu: sadamu eth-thekafeti ve el-hadatheti*, vep. e cit., f. 36. Afganiu tregon se edhe disa personalitete të zgjedhura të popullit francez ishin prej të parëve që u dëshpëruan nga ligjëratat e Renanit. Afganiu e shfrytëzoi këtë reagim dhe e ktheu në replikë të parë kundër Renanit. Shih: *El-Islamu ve el-ilmu*, ligjëratat e Renanit dhe Afganiut, f. 51

⁹ *El-Islamu ve el-ilmu*, f. 36-37

Kjo ligjëratë e provokoi zemërimin e Afganiut, prandaj u përvesh për ta kundërshtuar fuqishëm, “kundërshtim të thellë”.¹⁰ Afganiu, sipas Goldziherit, synon të “shpëtojë krenarinë e Islamin dhe fuqinë elastike të tij përballë qytetërimit”¹¹ Qëllimi themelor me këtë reagim ishte konfirmimi i të vërtetës, se “thelbi i Islamit është vetë thelbi i racionalizmit modern.”¹² Ky është një pohim i rrethuar me rreziqe, prandaj ndolli jo pak kritika nga bashkëkohësit, të cilët e akuzuan se kjo ishte një parapërgatitje për ta flijuar realitetin islam në emër “të rehatisë së supozuar të muslimanëve.”¹³ Pavarësisht entuziazmit me të cilën kritikonte Afganiu, përsëri ekzistonte një ndjenjë e fshehur e dobësisë (muslimane) përballë epërsisë madhështore perëndimore. Kjo e detyroi Afganiun ta rikthejë të kaluarën e ndritur të qytetërimit arab-islam për ta treguar madhështinë e krenarisë islame. Pastaj i drejtonte sytë kah e ardhmja në mënyrë që Islami të dalë nga ngërçi kulturor. Pikërisht mes këtyre dy qëndrimeve formësohet defekti brendshëm dhe i dukshëm i realitetit të botës së prapambetur islame.

U ndala te qëndrimi i Afganiut ndaj kulturës perëndimore, sepse shumë lexime kur'anore bashkëkohore do të vazhdojnë të jenë të gjykuara me këtë qëndrim, kurse komentuesi modern do të vazhdojë të jetojë me ankthin e racionalizmit perëndimor dhe me metodologjitë e tij reformuese. Këtu veçohen vetëm disa lexime, të cilat burojnë nga bindjet e thella në Islam e të cilat mbërrijnë deri në skajet e larta kulturore, si p.sh. leximi rrënjësor i Sejjid Kutubit në komentimin e tij të njohur “Fi dhilali el-Kur'an” (Nën hijen e Kur'anit), mirëpo ky përjashtim ndoshta është konfirmim i fundamentit paraparak, se komentuesi bashkë-

¹⁰ Albert Haurani, *El-Fikru el-arabiju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 152

¹¹ Ignacio Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 350

¹² Albert Haurani, *El-Fikru el-arabiju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 154

¹³ Po aty, f. 154

kohor është i preokupuar me triumfet epistemologjike të mendësisë moderne. Sado të përpiqet të çlirohet prej tyre, ai nuk mund të prodhojë një lexim bashkëkohor të pavarur nga epistemologjia moderne e cila sundon në Perëndim.

Në këtë kontekst kulturor kompleks duhet folur për përpjekjet e Muhamed Abduhusë në themelimin e konceptit të leximit bashkëkohor të Kur'anit dhe të modernizimit të pikëpamjes së komentuesit, dhe të mjeteve të tij sipas nevojave dhe transformimeve që i dikton realiteti jetësor. Ky është një themelim (nismë) që buron nga pikëpamja e përgjithshme për reformë dhe ripërtëritje. Sipas Nasr Hamid Ebu Zejdit, "Preokupimi kryesor i Abduhusë është ta rihapë derën e ixhtihadit në të gjitha aspektet e jetës sociale dhe intelektuale."¹⁴ Prej gjërave që e joshnin ishte ideja e profesorit të tij, e Afganiut, gjegjësisht ideja e botëkuptimit modern dhe të ri të Islamit.¹⁵ Akkadi e pa përmbledhur thelbin e këtij botëkuptimi me këto fjalë: "Gjëja më madhështore që përfitoi arsyeja e shëndoshë dhe e ndritur nga ideja e profesorit (Afganiut) për çështjet e reformimit dhe të lirisë njerëzore, është se ai ia ktheu asaj besimin në doktrinë në kohën moderne, ia hoqi nga rruga praktike barrierat e regresit, të prapambetjes dhe të imitimit të verbër, sepse ai e ngriti atë mbi fundamentet e fesë dhe e pajisi me filozofinë e jetës, me të cilën ballafaqohen edhe filozofitë perëndimore."¹⁶

Muhamed Abduhu, në reformimin e disiplinës së tefsirit nis nga nevoja e ringjalljes së prirjes gjuhësore dhe mprehjen e ndjesisë letrare. Nuk e la pas dore përpjekjen për ta avancuar prirjen letrare dhe pastrimin e saj nga elementët e shumtë zbukurues gjuhësorë, të cilat i kanë mbërthyer

¹⁴ Nasr Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 23 (2003): 19

¹⁵ Po aty, f. 19

¹⁶ Abbas Mahmud Akkad, *Muhamed Abduhu*, Vezaretu eth-Thekafeti ve El-Irshadi El-Kaumijji, Silsiletu A'lami el-Arabi, Kajro: Mektebetu Misre, f. 257

rrugët e mendimit dhe krijim (letrar) në epokat e mëvonshme. Bazuar në këtë pikëpamje, iu qas fundamenteve të trashëgimisë, me të cilat mund të krijohet një prirje gjuhësore e dëlirë dhe një ndjesi stilistike e mprehtë. Në vigjilje të këtyre fundamenteve qëndrojnë dy veprat të kritikut të njohur Abdulkadir Xhurxhani (vdiq 471 h.) “*Delailu el-i’xhazi*” dhe “*Esrraru el-belagati*”, në të cilat personifikohet kulmi i mendimit stilistik, i cili është i ndërtuar mbi bazën e stilit të teksteve (klasike themelore), si p.sh. Kur’ani, poezia dhe proza. Këto tekste e kanë të konfirmuar karakterin e lartë dhe të veçantë letrar. Pavarësisht karakterit të tyre partikular brenda standardeve të reja kritike,¹⁷ Muhamed Abduhu u inspirua prej tyre në komentimin e Kur’anit Fisnik. Sipas Nasr Hamid Ebu Zejdit, “Dija universale të cilën Muhamed Abduhu e ka bartur nga mendimet e Xhurxhanit, është personifikuar në veprën “*Tefsiru el-menar*”¹⁸, e cila historikisht lidhet me përpjekjet e Muhamed Reshid Ridasë (i vdekur 1935), kryeredaktorit të revistës së njohur “*El-Menar*”, gjegjësisht me njërin nga nxënësit më të denjë, më inteligjent dhe më të kujdesshëm ndaj mendimeve dhe trashëgimisë së Abdusë. Në këtë tefsir, Muhamed Reshid Rida i përmbledh fjalët e profesorit të vet dhe në shumë raste edhe bëri shtesa. Pastaj, pas ajetit 125 të sures Nisa, gjegjësisht pas vdekjes së mësuesit të vet në vitin 1905, filloi të punojë me stil të pavarur.

Reshid Rida i sqaroi paqartësitë e kësaj pune të përbashkët kështu: “Fillova të shkruaj përmbledhjen e komentimit dhe ta publikoj në revistën “*El-Menar*”, kuptohet vetëm pasi ia paraqitja vazhdimisht dhe pasi merrja miratimin e tij. Pastaj u zgjerova në tefsir sipas kësaj metode, ku fillova të sjell edhe atë që dija nga të tjerët dhe atë që më inspironte

¹⁷ Ihsan Abbas, *Tarihu en-nekdi el-edebijji inde el-arabi*, Bejrut, Daru Eth-Thekafeti, botimi IV, 1983, f. 419

¹⁸ Abu-Zayd, “*The Dilemma of the Literary Approach to the Quran*”, f. 19

Allahu i Madhërishëm, bashkë me mësimet dhe urtësitë që nxirra prej ajeteve. Mirëpo, edhe kur shkruaja diçka vetë, nuk dilja nga metoda e tij, por çdoherë kisha miratimin (indirekt) paraparak të tij.”¹⁹

Muhamed Abduhu e përcaktoi synimin e vet në komentimin e Kur'anit, synim të cilin e përmbloodhi në këto fjalë: “Kuptimi i Librit është vetë feja e cila i udhëzon njerëzit në lumturinë e kësaj dhe të botës tjetër. Ky është objektivi më i lartë, kurse krejt hulumtimet dhe studimet tjera janë pasuese apo mjete të arritjes së këtij objektivi.”²⁰ Me theks kumbues pohon se “dispozitat praktike të cilat në terminologjinë islame i quajmë fikh, janë potencuar rrallë në Kur'an. Kur'ani më shumë përmban edukim dhe motivim të shpirtave kah lumturia, ngritjen e tyre prej llumit të injorancës dhe vendosjen në piedestalin e dijes. Po ashtu, Kur'ani i udhëzon njerëzit në jetën sociale, së cilës duhet t'i nënshtrohet secili që beson Allahun dhe Ditën e Fundit. Nuk ka asgjë më meritore në fikhun real dhe në këtë udhëzim se Kur'ani.”²¹

Kontributi gjuhësor formon themelin e parë në ndërtimin e metodologjisë së tefsirit të Muhamed Abduhu dhe konfirmon prerazi se shkalla më e lartë në tefsir plotësohet vetëm përmes këtyre çështjeve: “Kuptimi i thelbit specifik të fjalëve të renditura në Kur'an. Këtë, komentuesi mund ta arrijë vetëm nëse e përdor kontributin e gjuhëtarëve, pa u ndalur vetëm në fjalët e njërës duke i lënë të tjerët. Shumë fjalë në kohën e shpalljes përdoren me kuptime të veçanta, por pastaj u transformuan në kuptime tjera për pak kohë apo më vonë. Komentuesi duhet të jetë i përpiktë që ta komentojë Kur'anin sipas kuptimeve që janë përdorur në kohën e shpalljes. Më e drejtë është që fjala kur'anore të

¹⁹ Muhamed Abduhu, *Mushkilatu el-Kur'ani el-kerimi ve tefsiru sureti El-Fatiha*, Bejrut, Daru Mektebeti El-Hajati, f. 7

²⁰ Po aty, f. 10

²¹ Po aty, f. 12-13

kuptohet nga vetë Kur'ani, pra të mblidhen të gjitha rastet ku përsëritet ajo fjalë dhe të analizohen.”²²

Fjala e fundit duket sikur është përfutur nga Ibn Tejmija (vdiq 728 h.), i cili ka thënë: “Nëse dikush pyet: cila është metoda më e mirë e komentimit të Kur'anit? Përgjigja është se metoda më e saktë është që Kur'ani të komentohet me Kur'an. Ajo që është përmbledhur në një vend, interpretohet në një vend tjetër, kurse ajo që është thënë shkurtimisht në një rast, trajtohet gjerësisht në një rast tjetër.”²³

Shihet dukshëm këtu se Muhamed Abduhu me këtë mendim dëshiron të tregojë domosdoshmërinë e kuptimit të gjuhës kur'anore sipas semantikës rrjedhëse në kohën e shpalljes, dhe në të njëjtën kohë e refuzon procesin e “rënies semantike” nga e tashmja kah e kaluara, duke mos i kushtuar vëmendje semantikës së fjalëve në kohën e zbritjes (së Kur'anit).²⁴

Kurse hapi i dytë metodologjik, i cili është i lidhur me kontributin gjuhësor ka të bëjë me stilemat apo figurat stilistike letrare, dhe këtë komentuesi nuk e arrin dot pa treguar interes për diskursin retorik (letrar) apo pa e ushtruar atë. Kjo arrihet duke parë me vigjilencë hollësitë dhe finesat artistike dhe duke u ndalur në qëllimin e folësit. Vetëm njohja e këtyre arteve, kuptimi i këtyre problematikave dhe nxënja e dispozitave nuk e arrin atë që kërkohet.²⁵ Nuk duhet fshehur faktin se në këto fjalë ka një lloj nënvleftësimi implicit, gjegjësisht ngecja dhe stagnimi që i kanë rënë mbi kokë letërsisë arabe, dhe të cilat e kanë cunguar prirjen letrare dhe e kanë dëmtuar aftësinë gjuhësore.²⁶ Më parë u

²² Po aty, f. 15

²³ Ahmed Ibn Tejmije, *Mukaddime fi usuli et-tefsiri*, dimne (Mexhmuu el-Fetava), hadithet e kësaj veprë i ka konfirmuar Amir El-Xhezzar dhe Enver El-Baz, Bejrut, Daru El-Xhil, botimi I, 1997, vëllimi XIII, f. 195

²⁴ Nasr Hamid Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kur'ani: ishkalijjatuha kadimen ve hadithen*, revista “El-Kermelu”, viti 50, 1997 m., f. 142

²⁵ Muhamed Abduhu, *Mushkilatu el-Kur'ani el-kerimi ve tefsiruhu suretu el-fatiha*, vep. e cit., f. 16

²⁶ Vlen të theksohet këtu qëndrimi i prerë i Mahmud Muhamed Shakirit ndaj Muhamed Abduhusë enkas për këtë problematikë, i cili e akuzon për nënvleftësimin që u bën disiplinave shkencore dhe kontributit të të parëve në fushën e

tregua kujdesi i veçantë i Muhamed Abduhusë për dy vep-
rat e Xhurxhanit, “Delailu el-i’xhazi” dhe “Esraru el-belagati”,
të cilat ai i shpjegoi nëpër hallkat e dijes kur angazhohej për
ringjalljen e prirjes letrare dhe gjuhësore.

Këtyre dy hapave u bashkëngjijt edhe hapi i tretë meto-
dologjik, i cili është mësimi i rrethanave të njeriut. “Allahu
xh.sh. e zbriti këtë libër dhe në të sqaroi shumë rrethana
dhe karaktere të njerëzve. I sqaroi ligjet hyjnore në qenien
njerëzore dhe na rrëfeu tregimet dhe ngjarjet më të bukura
të zbatimit të ligjit të Tij.”²⁷ Gjatë konstatimit të këtij hapi,
Muhamed Abduhu diskuton duke thënë: “Nuk di se si
dikush mund ta komentojë ajetin “Njerëzit ishin një umet i
vetëm, pastaj Allahu dërgoi pejgamberë përgëzues dhe qortues”
(El-Bekare: 213) pa i njohur rrethanat e njerëzve? Si ishin
një? Si u ndanë? Çdo të thotë “ishin një”? Ky unitet ishte i
dobishëm apo i dëmshëm? Çfarë ndikim pati dërgimi i pej-
gamberëve tek ata?”²⁸ Muhamed Reshid Rida e komentoi
këtë prononcim kështu: “Profesori, Allahu e mëshiroftë,
rreth këtij ajeti ka shkruar një tefsir (komentim) që s’e gjen
në asnjë libër tjetër”.²⁹

Nasr Hamid Ebu Zejdi ndaloi te hapat metodologjikë që
i trasoi Muhamed Abduhu në komentimin e Kur’anit dhe
paraqiti një formë të thukët të kësaj metodologjike, e cila
lidh fuqishëm dhe shkëlqyeshëm “dy pikat referuese: gju-
hën në kontekstin historik të kohës së shpalljes dhe botën
bashkë me ligjet, të cilat e vënë në funksion natyrën dhe
shoqërinë në procesin e saj historik,”³⁰ duke pohuar se tek-
sti kur’anor në kuptimin Abduhusë është “një strukturë

stilitikës, siç është p.sh. arritja e Sekakiut, Taftazaniut dhe të tjerëve. Kjo ishte në kontekstin e ballafaqimit me institu-
cionin e El-Az’harit dhe të dijetarëve të saj tradicionalistë. Shih: Abdulkadir El-Xhurxhani, *Esraru el-belagati*, e lexuar
dhe e komentuar nga Mahmud Muhamed Shakir, Kajro, Xhede, Metbeatu El-Medenijj, Daru El-Medenijj, botimi I, 1991, f. 21

²⁷ Muhamed Abduhu, *Mushkilatu el-Kur’an el-kerimi ve tefsiruhu suretu el-fatiha*, vep. e cit., f. 16-17

²⁸ Po aty, f. 17

²⁹ Po aty, f. 17

³⁰ Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kur’ani, Ishkalijatuha kadimen ve hadithen*, vep. e cit., f. 142

gjuhësore kumtuese në kontekstin social, historik dhe e pakufizuar në kohë për nga fuqia e prodhimit semantik jashtë kornizës së këtij konteksti. Mirëpo, semantika e prodhuar jashtë kontekstit social-historik nuk do të thotë se duhet domosdoshmërisht (ta anashkalojë) strukturën gjuhësore kumtuese të tekstit.”³¹ Muhamed Abduhu iu përvesh projektit të vet reformues, duke u mbështetur në kriterin e arsyes si kriter të parë në rrugën e kuptimit të Kur’anit. Rrënjët e këtij qëndrimi të Abduhusë i gjejmë te mendësia e profesorit të tij, tek Afganiu, i cili thërriste “në pastrimin e veprimtarisë komentuese nga mbetjet si legjendat, mitet, devijimet gjuhësore, hadithet e shpikura, dialektikat apologetike dhe konkluzionet e dijetarëve tradicionalistë.”³² Ky është një synim që domosdoshmërisht të kthen kah ballafaqimi me të tanishmen përparimtare evropiane, duke i parashtruar mendimit islam pyetje të ndryshme dhe të rënda, të cilave patjetër e ka t’u përgjigjet.³³ Ideja e shfaqjes së mundësive pajtuese mes Islamit dhe mendimit modern, është një nga objektivat kryesore të Muhamed Abduhusë në projektin e tij reformues.³⁴ Sipas Albert Hauranit, “vizioni i Renanit nuk dallon nga polet e mendimit islam modern”.³⁵

Në këtë kontekst, patjetër duhet ndaluar te debati i njohur mes Muhamed Abduhusë dhe ministrit të jashtëm francez, Miyo Hantaux, kur ky i fundit shkroi një artikull për “Islamin dhe çështjen politike”, ku e qorton Islamin duke e cilësuar atë si besim që e degradon njeriun deri në skajshmëri, kurse Zotin e lartëson deri në pafundësi, kurse krishterizmi, sipas tij, është angazhuar ta ngritë krenarinë e

³¹ Po aty, f. 142

³² Ahmideh En-Nifer, *El-Insanu ve el-Kur’anu: vexhhen li vexhhihi*, Bejrut – Damask, Daru El-Fikri El-Muasiri, Daru El-Fikr, vëllimi I, 2000, f. 58

³³ Po aty, f. 58-59

³⁴ Albert Haurani, *El-Fikru el-arabijju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 178; gjithashtu shih: Hasnau Sulejman, *Muhamed Abduhu ve et-tefsiru el-akliju*, revista “Kitabatun muaseretun, viti 59, 2006, f. 84

³⁵ Po aty, f. 200

njeriut dhe ta afrojë atë me madhështinë hyjnore.”³⁶ Muhamed Abduhu i doli zot kësaj (akuze), u entuziazmtua për t’iu kundërvënë kundërshtarit dhe e sulmoi fuqishëm duke i dëshmuar edhe fshehtësitë e fesë, ku nisi të konfirmojë me theks bindës madhështinë e doktrinës islame, e cila është ngritur nga burrat beduinë të një toke të thatë të cilët nuk e kanë nuhatur begatinë e qytetërimit dhe as e kanë shijuar kënaqësinë e shkencës dhe të artit. Megjithatë, ata arritën aty ku arritën dhe u ngritën në frone të larta të pushtetit. Pastaj, ia arritën të formojnë ndërgjegje të lartë dhe arsye të dëlirë, të cilat u mundësuan të sillen me butësi me të gjithë popujt, duke zbuluar fshehtësitë dhe duke nxjerrë thesaret e dijes së tyre. Kështu, ata treguan epërsi ndaj evropianëve vetëm pas disa shekujve pas shpalljes.³⁷

Akkadi e sqaroi rëndësinë dhe thukëtinë e këtij qëndrimi në kontekstin kompleks të luftës ideologjike me perëndimin, ku thotë: “Replikat e Muhamed Abduhusë kundër filozofëve dhe mendimtarë ishin më të rëndësishme për muslimanin e kohës sesa vetë replikat e mbrojtësve të Islamit përballë grupeve misionare dhe grupeve të devijuara. Dyshimet që hidhnin misionarët pothuaj të gjitha silleshin rreth fjalëve dhe problemeve të njëjta, të cilat më shumë i preknin fetë tjera sesa Islamin... mirëpo, dyshimet e intelektualëve si p.sh. filozofi Ernest Renan dhe ministri Gabriel Nanotau, kërkonin që besimtari të ketë mendim të kohës për t’u bërë ballë këtyre ideve të kohës, të cilat ndofta nuk përputheshin me Islamin apo me asnjë fe tjetër, por e brejnë mendimin dhe ndërgjegjen e muslimanit, sepse janë pyetje komplekse që presin përgjigje nga ata që vërtet janë të bindur në besimin dhe mendimin e vet, dhe nuk kanë lënë asnjë hapësirë për dyshime. Profesori, Muhamed Abduhu,

³⁶ Ky artikull është publikuar në: Muhamed Abduhu, *El-Islamu bejne el-ilmi ve el-medenijeti*, Damask, Daru El-Meda, botim i veçantë, 2002, f. 21

³⁷ Po aty, f. 48

ishte plotësisht i përgatitur për atë që kërkohej nga një musliman me mendje të ndritur, në hap me kohën dhe i pajisur me prova bindëse.”³⁸

Epoka e Abduhusë ishte kohë kur qarkullonin shumë dilema dhe pyetje logjike, prandaj për ta përballuar këtë presion të vazhdueshëm ndaj Islamit, doli në skenë tendenca logjike e mendimit të Muhamed Abduhusë, e cila i dominoi mjetet e leximit të të tij dhe mënyrën e analizimit. Këtu u ndihmua me mjetet mutezilitë të interpretimit me theks të veçantë, me të cilat hapi fushat semantike të tekstit, mirëpo prapavija e interpretimit të Abduhusë është më komplekse se prapavija e interpretimit të mutezilitëve. Sipas Nasr Ebu Zejdit, “prapavija e Abduhusë është prapavijë e një muteziliti që jeton në fund të shekullit XIX, e cila kërkon të përfitojë nga fryti i mendimit humanist dhe ta përshtatë me tekstin qendror në kulturën dhe qytetërimin e vet”.³⁹ Goldziheri, qysh herët e ka spikatur këtë lidhshmëri të shollës së Muhamed Abduhusë me trashëgiminë intelektuale mutezilitë, ku ka thënë se “një model të ngjashëm me shkollën e Muhamed Abduhusë e kam gjetur te interpretimi mutezilit. Abduhu i ka thurur dialogët në stil shumë ndikues dhe përmes ironisë thumbuese. Këtu, para së gjithash, kritikohet imitimi i verbër dhe i skajshëm i cili është larg pavarësisë intelektuale dhe e cila kritikohet dukshëm edhe në Kur'an.”⁴⁰

Muhamed Abduhu u inspirua nga teoria e tefsirit, siç kishte shkëlqyer në kontekstin mutezilit, apo më mirë thënë kishte përvetësuar disa qëndrime racionaliste të mutezilitëve në komentimin e disa ajeteve, të cilat bien ndesh (në shikim të parë) me arsyen. Gjuha dhe të gjitha disiplinat që lidhen me të zënë një vend thelbësor në teorinë e komentimit

³⁸ Mahmud Akkad, *Muhamed Abduhu*, vep. e cit., f. 257

³⁹ Nasr Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kurani: ishkalijatuha kadimen ve hadithen*, vep. e cit., f. 144

⁴⁰ Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 391

(tefsirit) te mutezilitët. Zemahsheri (vdiq 538 h.) qysh në fillim të veprës së tij të njohur “El-Keshshaf”, e ka sqaruar relacionin e ngushtë mes disiplinës së tefsirit dhe disiplinave gjuhësore, ku potencon se tefsiri është një nivel (i lartë) ku mund të ngjitet vetëm “ai që shkëlqen në disiplina specifike të Kur’anit: në semantikë dhe në retorikë”.⁴¹ Veprimi vetëm me standardet racionaliste në leximin e tekstit kur’anor dhe artikulimi i këtyre kuptimeve e bëri Muhamed Abduhunë të rrëshqasë në disa gabime shkencore, të cilat ia mohuan bashkëkohësit e tij. Kështu, ai e ka hapur portën e madhe para leximeve vijuese, të cilat e tepruan në nxjerrjen e vizioneve racionaliste dhe çuan në “shkrirjen e Islamit në mendimin modern”.⁴² Pastaj, me këtë vrull të mbrojtjes së vetes “ndodh që diskutuesi të afrohet me kundërshtarin më shumë seç e mendon”.⁴³

Në këtë kontekst, Albert Haurani shtroi pyetjen: “A e hapi Muhamed Abduhu pa dashje derën e ngujimit të akides dhe të sheriatit islam në humnerën e shpikjeve të shkencës moderne? Dëshironte të ngritë një mur kundër shekullarizimit, mirëpo sapo e ngriti atë realisht, ai kishte ngritur një urë që shekullarizimi të kalojë dhe të zë pozita njëra pas tjetrës.”⁴⁴ Haurani pohon se këto lëshime ndodhën brenda pikëpamjes që mendonte se muslimanët sot duhet “ta riinterpretojnë dhe ta përshtatin sheriatin sipas kërkesave të jetës moderne.”⁴⁵

Duket se ky vështrim ndaj realitetit dominoi në pikëpamjen e Muhamed Abduhusë për tekstin kur’anor, prandaj ndërmori hapin në interpretim (te’vil) dhe provokoi teorinë e “interesit dhe të objektivave të sheriatit” në leximin dhe

⁴¹ Ebu El-Kasim Mahmud bin Omer Ez-Zemahsheri, *El-Keshshafu an hakaiki et-tenzili ve ujuni el-ekavili fi vuxhuhi et-te’vili*, Kajro, Daru Er-Rejjan, botimi III, 1987, vëllimi I, f. 5

⁴² Albert Haurani, *El-Fikru el-arabiju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 200

⁴³ Po aty, f. 178

⁴⁴ Po aty, f. 179

⁴⁵ Po aty, f. 187

komentimin e tij. Kjo është një teori me rrënjë të thella në fikhun malikij me theks të veçantë, e cila e arriti kulmin e saj në veprën “El-Muvafekat” të Imam Shatibiut.⁴⁶ Këtë Muhamed Abduhu e trajtonte si fundament i interpretimit të teksteve, i cili e detyron fekihun dhe komentuesin “e Kur’anit dhe të hadithit të kuptojë se synimi i Allahut me sjelljen e shpalljes është ruajtja e interesit të njeriut.”⁴⁷ Ndër përshtypjet e tij themelore ishte se në të mirë të Islamit dhe të muslimanëve është ofrimi i një komentimi racional të Kur’anit, i cili do t’u bëjë ballë presioneve të racionalizmit modern dhe triumfeve epistemologjike. Për këtë arsye, kundër mënyrës së leximit të tij të Kur’anit dolën shumë qëndrime kundërshtuese dhe kritikuese nga bashkëkohësit e tij, të cilët ia pranorin diapazonin e gjerë të dijes dhe objektivat e larta që kishte. Këtë çështje Muhamed Husejn Edh-Dhehebij e përmbloodhi kështu: “Kur profesori (Muhamed Abduhu) i dha arsyes liri të plotë në komentimin e Kur’anit fisnik, ne shihnim se ai zhytej thellë dhe zgjerohej në këtë liri, madje arriti deri në atë shkallë saqë ishte i skajshëm dhe e tepronte në mendimet e tij.”⁴⁸ Muhamed Abduhu i luftonte tendencat sektare apo medhheboe në interpretimin e Kur’anit dhe paralajmëronte shumë që të mos i qaset studimit të Kur’anit pas përvetësimit të një doktrine sektare paraprake apo pas leximit të interpretimeve të ajeteve sipas një sekti të caktuar, sepse devijimi i Librit të Zbritur, duke e nxjerrë apo duke e larguar atë nga qëllimi esencial për shkak të faktorëve personalë apo sektarë, është një punë që e tjetëron përshtatshmërinë e Librit të Zbritur

⁴⁶ Ky libër është publikuar nën përkujdesjen e dijetarit Abdullah Draz, i cili është nxënës i Muhamed Abduhusë. Abdullah Draz i hyn në librit të Shatibiut thotë se mësuesi i tij vazhdimisht porosiste domosdoshmërinë e leximit të këtij libri dhe përfitimin nga metodologjia kreative në trajtimin e aksidentave brenda teorisë së objektivave të shariatit e cila përbën teorisë fikhere më të denjë për t’i përvetësuar risitë dhe problemet e kohës.

⁴⁷ Albert Haurani, *El-Fikru el-arabijju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 187

⁴⁸ Muhamed Husejn Edh-Dhehebij, *Et-Tefsiru ve el-mufessirune*, Bejrut, Daru Ihjai Et-Turathi el-Arabijji, botimi II, 1976, vëllimi II, f. 569

me mendjen e shëndoshë njerëzore.”⁴⁹ Ai adaptoi metodologjinë e vet në interpretimin e teksteve sipas metodës së shëmbëllimit dhe të fiksionit për t’iu përshtatur arsyes moderne humane, ku është rrënuar bindja dhe besohen çështjet metafizike dhe mrekullitë.

Në këtë kontekst duhet zënë në gojë disa gabime ku Muhamed Abduhu ka rrëshqitur nën ndikimin e tendencës të pastër racionaliste në komentim (të Kur’anit), p.sh. prononcimi i tij për pejgamberinë, mrekullitë, melaqet, magjinë, Iblisin dhe për shumë probleme tjera metafizike, ku është përpjekur t’i afrojë dhe t’i përshtatë me arsyen dhe shkencën, dhe i lidh shkaqet me pasojat, shtuar këtu edhe mendimin e tij të njohur për “tregimet kur’anore”. Disa studiues të Muhamed Abduhusë thonë:

“Kontributi më i rëndësishëm që e ofroi Muhamed Abduhu portretizohet në insistimin e tij se objektiv i Kur’anit nuk është që ai të trajtohet si libër i historisë, prandaj rrëfimi kur’anor duhet të mos shikohet si një dokument historik. Ngjarjet historike që paraqiten në tekstin kur’anor janë thurur në kallëpe dhe shabllone letrare, në mënyrë që të bartin mësimet këshilluese dhe paralajmëruese.”⁵⁰ Bazuar në këtë dallim mes rrëfimit kur’anor dhe realitetit historik, Taha Husejni e shkroi veprën “Fi esh-shi’ri el-xhahilijji” dhe Muhamed Ahmed Halefullahu veprën “El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur’ani el-kerimi”. Me këtë problematikë lidhet edhe një çështje tjetër jo me pak vlerë dhe rëndësi, pra ajo është “se Kur’ani në esencë u drejtohet arabëve politeistë të shekullit VII, prandaj çdo aspekt që duket se është joracional dhe bie ndesh me logjikën dhe shkencën, duhet të kuptohet se ai (aspekt) reflekton pikëpamjen e arabëve për botën.”⁵¹

⁴⁹ Abdullah Shehateh, *El-Imamu Muhamed Abduhu bejne el-menhexhi ed-diniiji ve el-menhexhi el-ixhtimaiiji*, Egjipt, El-Hej’etu El-Misrijetu El-Ammetu li El-Kitabi, 2000, f. 134

⁵⁰ Abu Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,” f. 12

⁵¹ Po aty, f. 13

Muhamed Abduhu përpiqej që muxhizen (mrekullinë) ta nënshtrojë para arsyes, ku u shpreh se “mrekullia nuk është e pamundur logjikisht, sepse kundërshtimi i rendit të natyrshëm dhe të njohur në krijim, nuk është i dokumentuar si i pamundur.”⁵² Për këtë u kundërshtua, sepse “thelbi i muxhizes (mrekullisë) qëndron në kundërshtimin e ligjeve të natyrës dhe se ajo është mbi përfytyrimin e arsyes njerëzore. Gjithashtu, arsyeja nuk mund të gjykojë nëse muxhizja është e mundshme apo e pamundshme.”⁵³

Biseda për metodën e Muhamed Abduhusë në komentimin (e Kur'anit) është domosdoshmëri metodologjike dhe përgatitje për të folur për prurjet pasuese në këtë sferë. Po ashtu, të gjithë janë dakord se ai e përgatiti terrenin për lindjen e më shumë leximeve letrare dhe gjuhësore, të cilat pastaj zhvillohen në lexime stilistike. Muhamed Husejn Edh-Dhehebiu, kur i përmendi drejtimet moderne të tefsirit, u ndal te ngjyrimi letrar-social i komentimit në kohën bashkëkohore, ku theksoi se merita e këtij ngjyrimi të tefsirit kreativ i takon shkollës së Muhamed Abduhusë në tefsir⁵⁴, e cila programoi komentimin sipas metodës letrare-sociale, prandaj kështu shpalosi retorikën dhe mrekullinë e Kur'anit dhe i sqaroi kuptimet dhe synimet e tij.

Para Dhehebiut, Goldziheri ofroi një analizë të zgjeruar për metodologjinë e shkollës së Muhamed Abduhusë në tefsir (komentim), ku shtroi pyetjen: “Cili është qëndrimi i këtij drejtimi fetar ndaj vështimit doktrinar me karakter letrar të Kur'anit?”⁵⁵ Pastaj u përgjigj vetë: “Kjo shkollë, edhe pse nuk e ekzagjeron konfirmimin e elementit mrekullor apo mbinatyror të Kur'anit dhe e mbron me shumë

⁵² Muhamed Abduhu, *Risaletu et-tevhidi*, Bejrut, Daru El-Kitabi El-Arabijji, 1977, f. 119

⁵³ Afet Sherhavi, *El-Fikru ed-diniyyu fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlilijetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, Kajro, Mektebetu Esh-Shebabi, 1976, f. 294-295

⁵⁴ Edh-Dhehebij, *Et-Tefsiru ve el-mufessirune*, vep. e cit., vëllimi II, f. 548

⁵⁵ Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 372

kujdes karakterin e teksteve të transmetuara, përsëri rrotullohet në boshtin e drejtimin racionalist. Krahas kësaj, ajo i jep peshë të veçantë faktit për të mos qenë e vardisur pas paraardhësve konservatorë dhe as denigruese ndaj tyre në njohjen dhe pohimin e estetikës së kompozimit stilistik të Kur'anit dhe as në sqarimin e korrelacionit të pjesëve të shpërndara (të Kur'anit) në sure të ndryshme, por pohon se paraardhësit (selefët) dalloheshin në ofrimin e provave dhe argumenteve për këtë (stilistikën kur'anore).⁵⁶ Në këtë kontekst, Muhamed Abduhu i sulmoi metodat e klasikëve në çështjen e shkakut të zbritjes, sepse kjo metodë e ndërpret vijimësinë (kuptimore) të ajeteve nga njëri-tjetri, prandaj mbështetet në të kundërtën e kësaj, pra e pranon mëvetësinë (unikalitetin) artistike të ajeteve kur'anore dhe e kritikon qëndrimin e klasikëve për këtë çështje: "Është e habitshme puna e transmetuesve të shkaqeve të zbritjes, sepse ata e çajnë tërësinë unike të fjalës hyjnore dhe e bëjnë atë pjesë-pjesë. Kështu, e shpërbëjnë këtë tërësi unike të ajeteve dhe e ndajnë njërin nga tjetri, bile ndonjëherë i ndajnë edhe fjalitë e lidhura ngushtë në një ajet të vetëm, duke i përshkruar secilës fjali një shkak të veçantë, siç i përshkruajnë çdo ajeti për një çështje të caktuar shkakun e vet specifik."⁵⁷

Hulumtimi në çështjen e mëvetësisë së brendshme të tekstit letrar në përgjithësi dhe të tekstit kur'anor në veçanti, është një prurje e kritikës moderne, pavarësisht bollëkut të trashëgimisë kritike burimore për këtë çështje.⁵⁸

Sa i përket unitetit të tekstit kur'anor, ndoshta ia vlen të theksohet kontributi madhështor i Burhanuddin El-Bikait (vdiq 885 h.) në veprën e tij "Nedhmu ed-dureri fi tenasubi

⁵⁶ Po aty, f. 327

⁵⁷ Muhamed Reshid Rida, *Tefsiru el-menar*, i redaktuar nga: Ibrahim Shemsuddin, Bejrut, Daru El-Kutubi El-Ilmijeti, botimi II, 2005

⁵⁸ Për qasje më të detajuar rreth çështjes së unikalitetit artistik të Kur'anit, shih: Jusuf Bikar, Binau el-kasidet fi en-nekdi el-arabijji el-kadimi (fi dau'i en-nekdi el-hadithi) Bejrut: Daru El-Endelus, botimi II, 1983, f. 275-362, ku dr. Bikar shpalos manifestimet klasike dhe moderne të kësaj problematike.

el-ajati ve es-suveri", për të vërtetuar kështu lidhshmërinë e sureve kur'anore në nivelin e strukturës së përgjithshme të Kur'anit, dhe pastaj lidhshmërinë e ajeteve të njëpasnjëshme të një sureje, pavarësisht vështirësive në disa raste. Megjithatë, mendimi i Muhamed Abduhusë për unitetin e tekstit kur'anor është më ndikues dhe më i perceptueshëm për ta kuptuar unitetin kuptimor me theks të veçantë. Komentimi i tij për ajetin "*Pasha agimin dhe dhjetë netët!*" (El-Fexhr, 1-2) është se ky ajet tregon realizimin e përkryer të domethënies ku puqen kuptimet e tekstit kur'anor dhe të cilat përshtaten me vështrimin e përgjithshëm të gjërave⁵⁹ (pra, fillimin dhe fundin).

Muhamed Abduhu kishte një horizont human të gjerë. I qasej Kur'anit me këtë ndjesi, sepse aspironte ndriçimin e shpirtit njerëzor me reflektime hyjnore. Abbas Akkadi thekson se elita e krishterë "garonin për të marrë pjesë në ligjëratat e tij në xhamitë e Bejrutit", sepse në mësimet e tij gjenin një fuqi marramendëse për rrënjosjen e kuptimit fetar në zemrën e njeriut. Jakub Sarruf, gjatë varrimit të imamatit (Muhamed Abduhusë) u drejtohet nxënësve të tij me këto fjalë: "U dëgjoj të thoni: "Kjo është humbje për Islamin dhe muslimanët", dhe nuk theksoni se ky është humbje për mendimin dhe shkencën kudo qoftë ajo, bile është humbje për të gjithë ne."⁶⁰

Charles Adams e cilëson Muhamed Abduhunë si njërin nga themeluesit e Islamit modern.⁶¹ Hamilton Gibb e vuri theksin mbi analizën e thukët dhe madhështore, të cilën Charles Adams e vendosi mbi themelet e mësimave të Muhamed Abduhusë". Pastaj shkroi një punim përmbled-

⁵⁹ Muhamed Abduhu, *Tefsiru el-kur'ani el-kerimi, xhuz'u amme*, Bejrut – Kajro, Daru Ibn Zejdun, Mektebetu El-Kul-lijjat El-Ezherijjeh, 1989, f. 90

⁶⁰ Abbas Mahmud Akkad, *Muhamed Abduhu*, vep. e cit., f. 258-259

⁶¹ Charles Adams, *El-Islamu ve et-texhdidu fi Misre*, e përkthyer nga Abbas Mahmud Akkadi, Kajro, Lexhnetu Dairati El-Mearifi El-Islamijjeti, 1981, f. 4

dhës dhe të thukët për planin që Muhamed Abduhu ua solli reformatorëve në katër pika, ku ndër to është “rivendosja e bazave të doktrinëslame në dritën e mendimit modern.”⁶² Në këtë kontekst, Gibb u ndal te kontributi i Muhamed Abduhusë për modernizimin e teorisë së komentimit të Kur’anit, dhe se “ideja e përsosmërisë kur’anore” dhe paprekshmëria e tij janë provë e fuqisë hyjnore. Megjithatë, gjeneratat e tanishme muslimane kanë nevojë për më shumë se kaq. Kanë nevojë ta provojnë se asgjë në të (në Kur’an) nuk është e gabuar dhe e vjetruar, dhe se mendimi shkencor apo historik-modern nuk ka ndikuar asgjë në të, sepse ai (Kur’ani) është një paraqitje e kompletuar dhe përfundimtare e çështjeve të kozmosit. Në të kundërtën, do t’i ekspozohet shkatërrimit nëse mbrojtësi do të mjaftohet vetëm me prononcimin se “këto janë fjalë të Zotit kështu siç janë (me kuptimet e një epoke të caktuar)”. Ajo që kërkohet është rikomentimi i Kur’anit, që ky tefsir në tërësi të flasë edhe për realitetin material të Kur’anit dhe jo vetëm për realitetin shpirtëror.”⁶³

Pika më e rëndësishme e spikatur nga Hamilton Gibb është se mjeti klasik i komentimit është lënë anash,⁶⁴ megjithatë kjo nuk ndodhi para se të ofrohet një kritikë thumbuese ku ishte i inkadruar edhe Muhamed Abduhu me interpretimin e disa ajeteve kur’anore sipas pikëpamjes shkencore moderne, p.sh. komentimi i xhinëve tek i prekuri (prej tyre), ku Gibb për këtë çështje shprehet se “ky tefsir (komentim) nuk është më qesharak se përpjekjet e realizuara nga priftërinjtë tanë për ta adaptuar “librin e krijimit” me gjeologjinë; apo përpjekjet e përhapura të cilat komentimin e të vërtetave fetare e bëjnë me shprehje shkencore popullore.

⁶² Hamilton Gibb, *El-Ittixahatu el-hadithi fi el-Islami*, e përkthyer nga Hashim El-Husejini, Hashim Bejrut, Daru Mektebeti El-Hajati, 1966, f. 60

⁶³ Po aty, f. 103

⁶⁴ Po aty, f. 103

Muslimanët e kulturuar krejt këtë e shohin ngjashëm si ne. Kjo nuk është asgjë tjetër veçse një fazë mbrojtëse që nuk jetoi më shumë se një periudhë kohore”.⁶⁵ Taha Husejni pajtohet me Hamilton Gibb në këtë pikë. Taha Husejni drejtoi një kritikë thelbësore ndaj metodës së Muhamed Abduhusë për komentimin e Kur'anit fisnik, “Drejtimi i Muhamed Abduhusë, sipas Taha Husejnit, nuk është i qëndrueshëm, sepse mbështetet në komentimin e teksteve dhe përshtatjen e vetë shprehjeve të Kur'anit me të vërtetat shkencore që i njohim sot... Nuk ka dyshim sipas meje, se kur zhvillimi i lindjes të jetë paksa më i qëndrueshëm, atëherë njerëzit në vendet tona përsëri do mendojnë rreth përafrimit të fesë me shkencën. Megjithatë, nuk besoj se kjo do të ndodhë në mënyrë kaq të thjeshtësuar si mënyra e Muhamed Abduhusë, i cili pavarësisht sinqeritetit dhe çiltërsisë shpirtërore, pa e hetuar solli prova që binin mbi koston e teksteve fetare”.⁶⁶

Nasr Hamid Ebu Zejdi, këtë kritikë thumbuese e pranoi me jo pak kuptim kritik ndaj veprës së Muhamed Abduhusë, i cili i përdori figurat stilistike si metaforën dhe alegorinë me qëllim të ofrimit të një tefsiri racional për të gjitha veptrat dhe ndodhitë mrekullore që përmenden në Kur'an. “Të gjitha ajetet kur'anore që flasin për legjendat si magjia, syri i keq, prekja shejtanore etj., duhet të komentohen si shprehje me të cilat arabët janë adaptuar t'i besojnë. Abduhu, ajetet kur'anore që flasin enkas për dërgimin e melekëve nga qielli për t'i luftuar jobesimtarët, i komenton si shprehje që ndërlihen me stimulimin dhe ngritjen e moralit (ushtarak).”⁶⁷

Albert Haurani, kontributin thelbësor të dhënë nga Muhamed Abduhu në rrugëtimin shkencor e përmbledh

⁶⁵ Po aty, f. 103

⁶⁶ Taha Husejn, *Mine esh-shatii el-ahiri*, Kitabat Taha Husejn bi el-frensijeti, i përmbledhi, i përkthet dhe i komentoi Abdurreshid Es-Sadik Mahmudi, Kajro, El-Merkezu El-Kaumijju li et-terxhemeti, vëllimi I, 2008, f. 43

⁶⁷ Abu Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,” f. 20

me këto fjalë: “Qëllimi i Muhamed Abduhusë në të gjitha veprat dhe shkrimet e ditëve të fundit e mbushi zbrazëtirën që ekzistonte në shoqërinë islame, kuptohet me dëshirën për t’i forcuar rrënjët etike të saj. Për ta arritur këtë qëllim vizatoi një rrugë të vetme, e ajo është mosreferimi në të kaluarën dhe ndalimi i rrjedhës së zhvillimit, bile pranimi i nevojës së transformimit të parimeve islame. Kjo duhet bërë duke pohuar se ky transformim jo vetëm që është i lejuar sipas Islamit, por është domosdoshmëri e patjetërsueshme nëse kuptohet realiteti i tij.”⁶⁸ Sipas Hamilton Gibb-it, Muhamed Abduhu, i cili e gërshetoi identitetin e besimtarit me atë të racionalistit, për t’i ringjallur të vërtetat islame në dritën e mendimit modern dhe për ta përhapur frymën e re në jetën morale, sociale dhe intelektuale të Egjiptit, nuk duhet mbështetur në përpjekjen e riaktualizimit apo të ringjalljes së të kaluarës, por në marrjen e kësaj të kaluarë themel të jetës dhe të mendimit kombëtar. Pastaj, mbi këtë të ndërtohet një strukturë me elementë elastikë dhe funksionalë, të cilat i siguron kultura racionaliste e përparuar e Perëndimit.”⁶⁹

Muhamed Abduhu kishte ndikim të drejtpërdrejtë te një pjesë e nxënësve të vet, të cilët pastaj i ndoqën hapat e tij në komentimin e Librit të Allahut. Në krye të këtyre nxënësve ishte: Muhamed Reshid Rida (1282-1354 h.), i cili pas vdekjes së mësuesit veproi i pavarur në tefsirin e vet të quajtur “Tefsiru el-Menar” dhe mbërrii deri në xhuzin XII, gjegjësisht deri në ajetin 52 të sures Jusuf. Gjithashtu, prej nxënësve të tij ishte edhe Muhamed Mustafa El-Meragi, kryesues i Universitetit të Az’harit, i cili la pas vetes disa vepra në fushën e komentimit të Librit të Allahut të Lartësuar.⁷⁰ Të dy këta dijetarë i ndoqën hapat e mësuesit dhe u ndikuan shumë prej tij. Nuk gabojmë nëse e theksojmë këtu edhe Abdulaziz

⁶⁸ Albert Haurani, *El-Fikru el-arabiju fi asri en-nehdati*, vep. e cit., f. 172

⁶⁹ Gibb Hamilton, *Dirasatun fi el-edebi el-arabiji*, Damask, El-Merkezu El-Arabiju li El-Kitabi, f. 37-38

⁷⁰ Edh-Dhehebiji, *Et-Tefsiru ve el-mufessirune*, vep. e cit., vëllimi II, f. 591-594

Eth-Thealebiun (1874-1944), i cili e takoi Muhamed Abduhunë dhe u ndikua shumë nga mendimet e tij reformuese, prandaj e shkroi veprën “Ruhu et-teharruri fi el-Kur’ani” (Fryma çliruese në Kur’an)⁷¹, të cilën e orientoi në kontekstin e kësaj fryme kritike që kërkon transformim dhe u përgjigjet sfidave të kohës. Në vazhden e zhvillimit të vërtetë të metodës gjuhësore, në komentimin e Kur’anit pritej ardhja e një njeriu i cili do ta gërshetonte thellësisht elementin burimor dhe atë reformues. Ky burrë ishte dijetari Emin Huli, të cilit Nasr Hamid Ebu Zejd ia dha epitelin “Kampion i reformimit”.⁷²

Shembull praktik nga komenti i Muhamed Abduhusë

Më parë u potencua dëshira e flaktë e Muhamed Abduhusë për të ofruar një kuptim racional të Islamit, i cili do të jetë i qëndrueshëm përballë shtypjeve të njëpasnjëshme të arsyes moderne njerëzore. Po ashtu, u theksua mendimi i tij i njohur për rrëfimin kur’anor, ku shprehet se rrëfimi është dhënë në Kur’an “për këshillim dhe mësim, jo për sqarim të historisë dhe as për t’i besuar verbërisht imtësitë e ngjarjeve... Tregimi kur’anor nuk e kalon faktin e të qenit mësim dhe udhëzim, prandaj patjetër (tregimi) të paraqitet në Kur’an me kontekstin apo sintaksostilemen që tregon afirmimin e të mirës dhe përçmimin e të keqes. Ndonjëherë tregimi mund të paraqitet me shprehjet e përdorura nga bashkëbiseduesit apo protagonistët e ngjarjes, edhe nëse nuk janë të sakta në vetvete, si p.sh. “*Siç ngrihet ai që e ka prekur shejtani...*” (El-Bekare: 275). Ky stil është i zakonshëm, sepse shumë shkrimtarë arabë dhe të huaj përmendin zotat

⁷¹ Abdulaziz Eth-Thealebiu, *Ruhu et-teharruri fi el-Kur’ani*, i përkthyer nga Hamadi Es-Sahilij, i kontrolluar dhe me fusnota të Muhamed Muhtar Es-Selamit, Bejrut, Daru El-Garbi El-Islamijji, vëllimi I, 1985

⁷² Abu Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,” f. 22

e të mirës dhe të keqes nëpër ligjërimet dhe shkrimet e tyre... edhe pse askush nuk i beson këto legjenda politeiste.”⁷³

Sipas kësaj pikëpamje kontroverse ndaj tregimit kur'anor, Muhamed Abduhu ofroi komentimin e tij racional për tregimin e Harutit dhe Marutit, bashkë me pohimin dhe mohimin e magjisë, nisur nga tradita gjuhësore dhe ndryshimet semantike. Po ashtu, nuk ka gjë të keqe nëse sillen disa fjalë që kanë objektiv gjuhësor në komentimin e tekstit kur'anor dhe përpiqen t'i afrojnë çështjet metafizike me arsyen bashkëkohore. (Abduhu) thotë: “Magjia në Kur'an përmendet në shumë vende, por më shumë në tregimin e Musait me Faraonin dhe kur flitet për hebrenjtë. Nëse kërkojmë ta kuptojmë këtë përmes traditës gjuhësore, do të gjejmë se fjala sihr (magji) tek arabët nënkupton: çdo që gjë që merret me të butë, troket apo fshihet. Disa të tjerë kanë thënë se folja سَحَرَهُ apo سَحَرَهُ do të thotë: *e ka mashtruar* apo *e ka humbur*. Disa kanë thënë عَيْنٌ سَاحِرَةٌ apo عَيْنٌ سَوَاحِرٌ sy magjepsës (mashtues). Në hadithin e saktë thuhet: “Vërtet në Bejan (sqarime) ka sihr”⁷⁴ Fjala سَحَرٌ do të thotë *mushkëri*, dhe kjo është etimologjia e kësaj fjale, pra mushkëritë janë brenda (krahavorit) të fshehura. Po ashtu këtu lidhet edhe kuptimi i *mashtimit*, sepse (sihri) paraqet diçka joreale për një çështje të caktuar. Pra, realiteti është i fshehur, kurse sytë ndikojnë te të pasionuarit ndaj të bukurës dhe fjalët elokuente ndikojnë te të pasionuarit ndaj fjalës së retorikës. Kjo mbetet e fshehur dhe enigmatike, sepse për shumicën e njerëzve është e vështirë ta perceptojnë motivin e influencës.

Allahu e cilëson magjinë (sihrin) në Kur'an si imagjinatë që mashtron sytë, sepse atë që nuk ekziston e paraqet si krijesë ekzistuese. Allahu xh.sh. ka thënë: “*I duket atij nga magjia e tyre se ai (gjarpri) ec*” (Taha: 66), pra fjala është

⁷³ R. Rida, *Tefsiru el-menar*, vep. e cit., vëllimi I, f. 325

⁷⁴ Buhariu (5767); Ebu Davudi (5007); Ibn Hibban (5795) dhe shumë hadithe të tjera si ky të transmetuara nga Omeri r.a.

për litarët dhe shkopinjtë e tyre. Në ajetin tjetër thuhet *“I magjepsën sytë e njerëzve dhe i frikësuan”* (El-A’raf: 116) Në këtë ajet të cilin e komentojmë: magjia merrej si arsimim, gjë të cilën e dëshmon historia. Egjiptianët llagapin sahir ia jepnin dijetarit, siç kuptohet nga ajeti vijues *“Dhe thanë: o sahir, lute për ne Zotin tënd!”* (Ez-Zuhruf: 49) Tërësia e teksteve të dhëna më parë tregon se sihri (magjia) ose është hile dhe mashtrim, ose është prurje shkencore e fshehët që e dinë vetëm disa njerëz, kurse shumica nuk e dinë, prandaj aplikimin e këtij veprimi e quajnë sihr (magji), sepse motivin e ka të fshehur. Nga sihri është e mundur që një njeri të ndikojë te tjetri për shkak të këtij motivi. Historianët janë shprehur se magjistarët e Faraonit e përdornin zhivën për t’i paraqitur litarët dhe shkopinjtë në formën e gjarpërinjve të lëvizshëm.⁷⁵ Ata që janë mësuar t’i pranojnë ndikimet shpirtërore e trajtojnë këtë si një prurje dhe mjet jetese, prandaj ndihmohen duke përdorur fjalë dhe emra të ndryshëm, të cilët te njerëzit njihen si emra të shejtanëve apo të mbretërve të xhinëve. Kinse, kur ata i thërrasin, u përgjigjen dhe janë në shërbim të thirrësit. Fjalë si këto ndikojnë në ngjalljen e kureshtjes dhe dilemës, të cilat njihen si gjëra përvoje, kurse motivi i (realizimit) kësaj është besimi i supozuesit se shejtanët i përgjigjen dhe i nënshtrohen thirrësit. Disa besojnë se këtu bëhet fjalë për aftësi specifike të influencës, e në fakt nuk është aftësi specifike, por besimi i kotë bën që magjia t’i tërheq vëmendjen, ta orientojë dhe t’ia imponojë vullnetin e tij (të magjistarit). Kjo është arsyeja që turma beson se magjia është veprim që realizohet me shejtanët dhe me shpirtat e yjeve.⁷⁶

⁷⁵ Ebu Bekr El-Xhessas, *Ahkamu el-Kur’ani*, Bejrut, Daru El-Kitabi El-Arabijji, 1986, vëllimi I, f. 43, ku theksohen më shumë gjëra seç ka thënë Muhamed Abduhu.

⁷⁶ Rida, *Tefsiru el-menari*, vep. e cit., vëllimi I, f. 325. Gjithashtu, shih: Shehateh, *El-Imamu Muhamed Abduhu bejne el-menhexhi ed-dinijji ve el-menhexhi el-ixhtimajji*, vep. e cit., f. 151-153, ku studiuesi e diskuton mendimin e Muhamed Abduhusë rreth kësaj problematike, bile i bën disa kundërshtime jo të këqija.

Mutekelimunët, mufesirët (komentuesit) dhe fukahatë nuk ndajnë një mendim në lidhje me realitetin e magjisë dhe me dispozitat e saj. Disa e konsiderojnë si të jashtëzakonshme, por e dallojnë nga muxhiza (mrekullia). Megjithatë, në mesin e dallimeve nuk e kanë theksuar faktin se magjia arrihet me mësim dhe përsëritet me punë. Pra, magjia përfundimisht është gjë e zakonshme kundrejt muxhizes (mrekullisë) e cila është krejtësisht e jashtëzakonshme.”⁷⁷

Emin Huli dhe udhëheqja e pionierëve

Në mesin e shumë nxënësve të Emin Hulit veçohet Shukri Ajjadi, i cili paraqiti një fotografi kritike të hollësishme të personalitetit shkencor të profesorit të tij dhe vendin e tij në mesin e udhëheqësve të mendimit dhe të kulturës arabe në fillim të shekullit XX.

Pas pohimit të faktit se Huli është furnizuar nga burimet intelektuale të Muhamed Abduhusë,⁷⁸ Shukri Ajjadi flet se mësuesi i tij dallohej nga kritikët dhe mendimtarët e mëdhenj të kohës së tij. “Në të njëjtën kohë, Taha Husejni, Abbas El-Akkadi, Muhamed Husnejn Hejkeli filluan të shkruajnë në fushën e letërsisë dhe të studimit letrar. Kështu, filluan një epokë të re, edhe pse nuk referoheshin shumë te gjenerata pararendëse, ata mbështeteshin në kontributin e tyre sa i përket gërshetimit të kulturës arabe me një apo me më shumë kultura perëndimore... Emin Huli veçohej

⁷⁷ Nga dijetarët (fukahatë) që e mohuan magjinë janë disa hanefi. Xhessasi ishte prej më të zëshmeve në mohimin e kësaj dhe në interpretimin e teksteve të transmetuara për këtë çështje. El-Xhessasu, *Ahkamu El-Kur'ani*, vep. e cit., vëllimi I, f. 41-49. Kurse nga mutekel-liminët që e mohuan magjinë ishin mutezilitët. Të dy grupet i kundërshtoi ashpër Imam Mazeniu (vdiq 536) në veprën “*Ikmalu el-mual-imi bi fevaidi muslimi*”, i redaktuar nga Muhamed Esh-Shadhiliu, Bejrut, Daru El-Garbi El-Islamijji, 1993, vëllimi VII, f. 86

⁷⁸ Shkuri Ajjad, *Er-Ru'ja el-mukajjedeh, Dirasatun fi et-tefsiri el-hadrijji li el-edebi*, Egjipt, El-Hej'etu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, 1978, f. 166. Gjithashtu, shih: Daru El-Hilal, *Et-Tekvinu: hajatu el-mufekkirine ve el-udebai ve el-fennanine bi aklamihim*, Kajro, Kitabu El-Hilali, viti 566, shkurt, 1998, f. 23-24, ku Shukri Ajjadi përsëri e lavdëron personalitetin e mësuesit të vet, Hulin, dhe e dallon atë nga personalitetet tjera të njohura të kohës.

nga bashkëkohësit e tij, sepse ai duhet të ishte burimi. Po ashtu veçohej me mbështetjen në trashëgiminë e gjeneratës pararendëse: i zhvillonte të mirat, i plotësonte mangësitë, i përmirësonte gabimet dhe u qasej materialeve të cilat nuk patën mundësi t'u qasen pararendësit. Në vend se ta vendosë njëren këmbë në tokën e kulturës egjiptiane dhe tjetrën në tokën e kulturën perëndimore, Huli vendosi t'i ngulitë fort të dy këmbët në atdhe dhe të shohë kah bregu tjetër: nëse diçka do t'i pëlqente, do ta marrte në masën e nevojshme.”⁷⁹

Ky citim relativisht i gjatë është tregues i qartë për thelbin e qëndrimit ideologjik dhe kritik të Emin Hulit, i cili diplomoi në Shkollën e Sheriatit në vitin 1920, ku pas diplomimit u caktua imam (atashe) në legatën egjiptiane në Romë dhe në Berlin.⁸⁰ Atje iu dha mundësia t'i mësojë gjuhët perkatëse dhe moderne: gjuhën italiane dhe gjuhën gjermane, të cilat i mundësuan hapjen e dritareve të tij intelektuale në horizontet moderne të dijes njerëzore. Po ashtu, këto dy gjuhë, te personaliteti i tij zhvilluan një dialektikë aktive të gërshetuar nga dy metoda të formimit kulturor: kultura burimore tradicionale, përmes së cilës arriti të ketë një vizion të qartë, të përvetësorë hollësitë e disiplinave tradicionale, të ripërtërijë dëshirën për reformim të tyre dhe të forcojë lojalitetin përmes horizontit të ri epistemologjik. Kurse, nga ana tjetër, kultura moderne, i ofroi mundësinë e pjekurisë intelektuale, të vetëdijes së thellë për unin dhe fuqinë e përzgjedhjes së mendimeve dhe metodologjive të përshtatshme. Te ky formim kulturor u gërshetua personaliteti konservator dhe bashkëkohor në të njëjtën kohë. “Pra, artikullohet me theksin kumtues selefit, por e kënaq edhe arsyen, pra në të njëjtën kohë në këto hulumtime

⁷⁹ Ajjad, *Er-Ru'ja el-mukajjedeh, dirasatun fi et-tefsiri el-hadarijji li el-edebe*, vep. e cit., f. 166

⁸⁰ Bedevij Tabaneh, *Sevanihu ve araun fi el-edebe ve el-udebai*, Longman, Mektebetu Lubnan Nashirun, Esh-Sheriketu El-Misrijjetu El-Alemijjetu li En-Neshri, botimi I, 1997, f. 85

ka një influencë të fshehtë të stilit shkencor, siç njihet te evropianët.”⁸¹

Emin Huli u inkorporua në fushëbetejën e jetës kulturore me dëshirën e flaktë për një reformim të përgjithshëm dhe rrënjësor të kulturës arabe-islame, duke u nisur nga parulla “fillimi i reformimit nis nga vrasja e kuptimit të së kaluarës”. Edhe pse hulumtimi ynë është përqendruar në studimin e kontributit të cilin Huli e dha në reformimin e teorisë së komentimit të Kur’anit, imazhi i tij shkencor nuk plotësohet pa zënë në gojë edhe kontributet tjera në fushën e reformimit. Ky ankth e sundonte arsyen dhe lapsin e tij, pra që këtu e kuptojnë kujdesin dhe përkushtimin e tij ndaj idesë së reformimit. Në këtë frymë e shkruan librin “Menahixhu texhdidin fi el-nehvi ve el-belagati ve et-tefsiri ve el-edebi”. Kjo është vepra kryesore e cila i përfaqëson tendencat e tij ideologjike. Gjithashtu, e tillë është edhe vepra “El-Muxheddidune fi el-islami”. Të dyja këto vepra përfaqësojnë thellësisht burimin, autoktoninë dhe çiltërsinë e idesë së reformimit të Huli.⁸²

Sa i përket reformimit të teorisë së komentimit të Kur’anit të Huli, idetë e tij themelore shkëlqyen në artikullin e njohur “Lënda e tefsirit”, me të cilin kontribuoi në Enciklopedinë Islame, pastaj e përfshiu atë në librin e vet “Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-belagati ve et-tefsiri ve el-edebi”, ku shkroi një pjesë të vlefshme për konceptin e tefsirit: për zhvillimin, drejtimet dhe ngjyrimet e tij. Pas kësaj ofroi pikëpamjen e vet të veçantë me titull “Et-Tefsiru

⁸¹ Ajjad, *Er-Ru'ja el-mukajjedeh, dirasatun fi et-tefsiri el-hadariji li el-edebi*, vep. e cit., f. 167. Gjithashtu, shih hyrjen e Shukri Ajjadit në veprën e Emin Hulit, *Menahixhu texhdidi fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, Kajro, Daru El-Ma'rifeti, 1961, f. 9, ku raporti i profesorit të tij me kulturën perëndimore përkushtet kështu: “lu mundësua të udhëtojë në Perëndim në moshë të re, i cili nga pjekuria që kishte, krijoi një vetëdije të matur dhe bëri një zgjim të dobishëm.”

⁸² Këtë më bukur e sqaron Nasr Hamid Ebu Zejd: “Huli u përkushtua ta aplikojë metodën e “reformimit” në studimin e gjuhës (gramatikës), stilistikës, komentimit të Kur’anit, letërsisë... mbante mendimin se zgjimi (kulturor) çdoherë fillon, siç e ka vërtetuar historia, nga reformimi në art dhe në letërsi. Ai beson se ky reformim në art dhe në letërsi përbën kushtin themelor të zhvillimit të vetëdijes intelektuale dhe estetike te populli egjiptian që pastaj të mund ta arrijë renesancën e vërtetë islame dhe gjithëpërfshirëse. Shih: Abu Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,” f. 22

el-jeum" (Tefsiri sot), ku fillon me një kundërshtim thelbësor ndaj mësuesit të vet, Muhamed Abduhusë, i cili mendonte se parësore dhe e rëndësishme në tefsir (komentim) është që komentimi i ofruar të realizojë udhëzimin dhe mëshirën kur'anore, të sqarojë urtësinë e legjitimitetit në sferën e besimit, të etikës dhe të dispozitave, duke i bërë të këndshme për shpirtin njerëzor. Sipas pikëpamjes së Hulit, kjo është një objektivë e çmuar pa dyshim, "mirëpo nuk është mendim i qëlluar që për këtë të themi se ky është objektivi i parë i tefsirit, sepse para këtij ka një objektivë tjetër dhe një qëllim të largpamës, nga ku degëzohen objektivat e ndryshme, prandaj duhet siguruar këtë para objektivave të tjera. Ai objektiv është që Kur'ani të shikohet si Libri më i Madh në gjuhën arabe dhe me efekt më të madh letrar. Ai është libër që e përjetësoi gjuhën arabe dhe e ruajti qenësinë e saj. Kjo është një veti e Kur'anit që e di çdo arab, pavarësisht fesë apo orientimit, kuptohet nëse e përjeton arabishten si të tillë në vetvete. Pavarësisht nëse arabi është i krishterë, politeist apo musliman i përkushtuar, ai e di pozitën e këtij Libri në gjuhën arabe pa e besuar atë si libër fetar (të shenjtë)."⁸³

"Arabi autokton apo çdokush që ka ndonjë lidhje me arabishten, këtë libër madhështor e lexon dhe e studion edhe nga këndi letrar, siç i studiojnë popujt e ndryshëm librat autoktonë dhe burimorë të letërsive të gjuhëve të ndryshme. Ky studim letrar, për efektin e madh që ka Kur'ani, duhet të jetë në rend të parë për studiuesit seriozë. Kjo bëhet për meritën që ka ky libër, edhe nëse nuk synojnë udhëzimin dhe përfitimin nga gjithë ajo madhështi që ka ai. Pra, ata duhet punë të parë ta kenë studimin e Kur'anit, edhe pse nuk i besojnë, madje edhe nëse e kundërshtojnë shenjtërinë e tij, ngase muslimanët atë e konsiderojnë si

⁸³ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 303. Shih: Feld Stefan, *Terxhemetu el-Kur'ani el-Kerimi*, ishkalijjatun ve eb'adun, revista "Et-Tesamuh" viti 11, 2005, f. 271

librin më të shenjtë. Kur'ani është libri i shenjtë i artit arab, pavarësisht nëse hulumtuesi e quan si të tillë në fe apo jo.”⁸⁴

Nasr Hamid Ebu Zejd e sqaroi këtë çështje në veçanti, ku thotë: “Emin Huli e ka argumentuar këtë metodë si metoda e vetme që mund ta sqarojë mrekullinë (i'xhazin) e Kur'anit, për të cilën është mbështetur në faktin se pranimi i Kur'anit dhe i Islamit nga arabët ishte i mbështetur në perceptimin e tyre ndaj tekstit kur'anor, më saktësisht ndaj epërsisë absolute letrare. Këtë e krahasonin me tekstet tjera njerëzore. Me fjalë të tjera, arabët e pranuan Islamit mbi bazën e vlerësimit të tyre ndaj Kur'anit, duke e cilësuar atë si tekst letrar, i cili i kalon të gjitha krijimet letrare njerëzore. Prandaj, metoda letrare në studimin e tekstit kur'anor duhet të eliminojë dhe të hedh poshtë çdo metodë tjetër që kërkon të zë vendin e saj, pavarësisht nëse ajo është metodë fetare-teologjike, filozofike, etike, sufiste apo sheriatike.”⁸⁵

Emin Huli vazhdon ta argumentojë me entuziazëm teorinë e vet të re në sferën e komentimit dhe të leximit letrar të Kur'anit, lexim që fillimisht nis nga gjuha. Huli ka thënë: “Studimi letrar i Kur'anit në këtë nivel artistik, pa e vështruar aspak nga aspekti fetar, është ajo për të cilën esencialisht jemi mësuar dhe janë dakorduar të gjithë popujt arabë. Arabishtja është pika e përbashkët, objektivi i parë dhe synimi largpamës që duhet t'i paraprijë çdo synimi tjetër. Pastaj, pas realizimit të këtij mësimi letrar, secili mund të mbështetet në këtë libër për të marrë atë që do t'i referohet për dispozitën, besimin, moralin, interesin shoqëror apo për gjithçka tjetër që dëshiron. Nuk do të realizohet mirëfilli asnjë objektivë tjetër para se të arrihet studimi let-

⁸⁴ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 303-304

⁸⁵ Nasr Ebu Zejd në një vend tjetër e sqaron këtë pikë kështu: “Nuk është qëllimi të thuhet se Kur'ani është vepër artistike arabe dhe nuk është vepër e shenjtë fetare e zbritur Muhamedit (a.s.) nga Allahu Fuqipotë, por theksi vihet mbi faktin se ai është libër që ndikon si te muslimani ashtu edhe te muslimani përmes veçoritë e tij letrare dhe artistike të cilat e dallojnë atë nga tekstet tjera. Ky dallim është ai të cilin dijetarët klasikë e quajnë i'xhaz. Shih: Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kur'ani: ishkalijatuha kadimen ve hadithen*, vep. e cit., f. 148

rar i këtij libri unifikues. Pra, të studiohet saktë, plotësisht dhe në formë të qartë. Ky studim është ai që ne e quajmë tefsir (komentim), sepse nuk mund të sqarohet qëllimi dhe as të kuptohet pa këtë (studim).”⁸⁶

Iffet Sherkavi, bile edhe Shukri Ajjadi, e kundërshtuan Emin Hulin në fokusimin e tij vetëm te populli arab apo tek ata që lidhen me arabët në mënyrën e kuptimit të Kur'anit dhe në mrekullinë e tij. “Sikur vetëm atyre u është kumtuar kjo shpallje. Kështu largohet nga hulumtimet e i'xhazit (mrekullisë) që përfaqësojnë kuptimet e përgjithshme njerëzore. Fokusimi vetëm te hulumtimet e i'xhazit tek arabët nuk përputhet me karakterin e mrekullisë së përhershme. Do të ishte mirë që bashkë me thirrjen për studim artistik dhe letrar të këtij teksti të shenjtë, hulumtuesit të orientohen edhe kah zbulimi i vlerave njerëzore të përgjithshme... Hulumtimi në kuptimet që inspiron Kur'ani, nuk është nevojë që paraqitet pas komentimit letrar, por është vetë komentimi letrar nëse duam ta studiojmë Kur'anin nga këndi letrar, siç i studiojnë popujt e ndryshëm veprat bazike letrare të gjuhëve tjera.”⁸⁷ Në këtë kontekst, Shukri Ajjadi thotë: “Nuk është e mjaftueshme për hulumtuesin që kur ta studiojë një vepër bazike letrare vetëm t'i sqarojë kuptimet e fjalëve dhe format retorike të të shprehurit, por t'i përkushtohet sqarimit të vlerave të saj humane, duke paraqitur edhe atë që lidhet me shpirtin njerëzor, pra me vetë vetëdijen e re dhe me perceptimin e thukët të gjithë asaj që lidhet me këtë.”⁸⁸

Emin Huli hedh disa hapa në reformimin e teorisë së tefsirit kur propozon komentimin tematik të Kur'anit. Kjo dallon nga metoda e pararendësve, të cilët e komentonin Kur'anin sipas renditjes së sureve dhe të ajeteve. “Kur'ani

⁸⁶ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 304

⁸⁷ Sherkavi, *El-Fikru ed-diniyyu fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlilijetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, vep. e cit., f. 303

⁸⁸ Shukri Ajjadi, *Dirasetun kur'anijetun: jevme ed-dini ve el-hisabi*, Kajro, Daru Esh-Shuruki, vëllimi I, 1980, f. 10

nuk është renditur sipas tematikave dhe problemeve, e as nuk është përmbledhur në çdo pjesë një çështje e caktuar. Nuk është renditur as sipas librave të akaidit (besimit), të cilat i shtjellojnë çështjet bazike dhe as sipas librave të shariatit. Mirëpo, Kur'ani ndoqi një metodë krejt ndryshe, sepse në një vend paraqet më shumë tematika, pa u ndalur vetëm në njërin. E ka shpërndarë materien e trajtuar, saqë i duhet vrojtuesit se komentimi sure për sure dhe pjesë-pjesë nuk mund të kuptohet mirëfilli dhe saktë. Kur komentuesi ndalon te tematika për ta plotësuar, duhet të hulumtojë dhe të endet nga fillimi në fund dhe nga fundi në fillim për t'i lidhur kuptimet e tematikës.”⁸⁹ Allahu na ka sjell një shembull për këtë në fillim të sures El-Bekare ku flet për besimtarët. Ky kuptim nuk do të kuptohet tërësisht nëse nuk lidhet me vargun e ajeteve që jepen në suren El-Mu'minune në xhuzin XV të Kur'anit. Pastaj, këtë e ka pasur me shumë shembuj të ngjashëm nga Kur'ani, prandaj thuhet: “Ti, Allahu të udhëzoftë, je në gjendje të kuptosh se ai i cili i kupton fjalitë e teksteve që flasin për një tematikë të vetme, mund të arrijë deri te kuptimi i saktë përmes thukëtisë, duke e njohur atë që vjen para apo pas. Pra, atëherë do të shihet se intervali kohor mes këtyre pjesëve të teksteve kur'anore nuk është aq i largët sa janë larg ajetet njëri nga tjetri.”⁹⁰

Nuk ka dyshim se struktura kur'anore që kemi para nesh nuk ndjek renditjen kronologjike të ajeteve dhe të sureve. Dijetarët e tefsirimit (komentimit) janë të një mendimi (ixhma), se renditja e Kur'anit në këtë formë, siç e kemi sot, është e vendosur prej Allahut (teukifij) dhe kështu është urdhëruar Pejgamberi a.s.. Kjo strukturë e Kur'anit nuk ka qenë dhe nuk është problem për dijetarët e tefsirit, përkundrazi, efekti i madh i Kur'anit në shpirtin njerëzor u arrit

⁸⁹ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 305

⁹⁰ Po aty, f. 305-306

pikërisht përmes kësaj strukture. Nasr Hamid Ebu Zejd e ka spikatur këtë çështje dhe ka ardhur në përfundimin se “ishte e pritshme për profesorin Emin Huli, i cili nisej nga koncepti se Kur’ani është teksti më i madh arab dhe vepra artistike më e shenjtë, që të hedh një metodë për ta studiuar tekstin kur’anor nga këndi artistik dhe letrar sipas strukturës ekzistuese, pa u kthyer kah mënyra e ndërlidhjes së saj historike (kronologjike).”⁹¹

Ebu Zejdi e ka lidhur këtë metodologji të të menduarit të Emin Hulit me kulturën e tij themelore dhe të bujshme dhe me shkencën e usuli fikhut, i cili ndjek metodologjinë e grumbullimit të ajeteve të një tematike të vetme dhe pastaj i rendit sipas renditjes kronologjike (historike) para se të filloj procesin e komentimit. Kjo është “një metodë që nuk mund të nënvleftësohet kur është në pyetje studimi i tematikave kur’anore, si p.sh. çështjet ideologjike, doktrinare, etike, sociale etj., por nuk është metoda e qëlluar për studimin letrar të Kur’anit.”⁹²

Krahas shquarsisë së tefsirit të Nasr Hamid Ebu Zejdit, me këtë rast shtrojmë pyetjen: a ishte i ndikuar Emin Huli nga orientalistët gjermanë në çështjen e rirenditjes së Kur’anit? Këta orientalistë mendonin se rirenditja është forma e saktë e cila mund të japë informacion më të hollësishëm për zhvillimin e Islamit dhe për ndërtimin e shoqërisë islame. Ky është një angazhim shumë i lodhshëm, të cilin e ka realizuar Theodor Noldeke, ndërsa Emin Huli e ka studiuar veprimtarinë e tij, siç do të pohojë vetë më vonë. Duket se të dy motivet e kanë nxitur që Huli të mendojë në ndërtimin e një metodologjie të komentimit letrar të Kur’anit.⁹³

⁹¹ Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kur’ani ishkalijatuha kadimen ve hadithen*, vep. e cit., f. 149

⁹² Po aty, f. 149

⁹³ Theodor Noldeke, *Tarihu el-Kur’ani*, e përkthyer nga Xhorxh Tamer, Bejrut, botimi I, 2004, f. XVI; Canon Sell, *Tetavvuru el-Kur’ani et-tarihijji*, e përkthyer nga Malik Muslimani, 2005, f. 7 (libër elektronik) http://www.muhammadianism.org/Arabic/book/sell/hdq_arabic.pdf

Në kontekstin e bisedës për ndikimin e kulturës perëndimore në mendimin e Hulit duhet bërë një vështrim kritik për atë që ka pohuar Ahmed Muhamed Salim në studimin e vet për Emin Hulin dhe ndikimin e kulturës perëndimore në formimin e teorisë së tij të re në tefsir (komentim), i cili “në komentimin letrar të Kur’anit ka vënë në funksion prurje shkencore nga kultura perëndimore, veçanërisht trashëgiminë interpretative, hermeneutikën. Këtë e ka bërë për ta nënshtruar tekstin (fetar) para arsyes.”⁹⁴ Lexuesi i teksteve sipas Hulit, veçanërisht i teksteve letrare, duhet patjetër ta ngjyrosë këtë tekst me interpretimin dhe mënyrën e të kuptuarit të tij. Pra, lexuesi i shprehjeve është ai i cili e përcakton personalisht nivelin intelektual dhe horizontin logjik të kuptimit të tij (tekstit). Secili e bën këtë sipas nivelit intelektual dhe horizontit logjik që posedon. Në varësi të kësaj, ai e menaxhon tekstin dhe e përcakton sqarimin e tij. “Te Huli ky interpretim fokusohet në rëndësinë e aspektit gjuhësor dhe psikik ndaj tekstit burimor. Në këtë drejtim, Huli duket se është ndikuar nga Schleiermacher (1768-1834).”⁹⁵

Pastaj, Ahmed Muhamed Salim transmeton një përmbledhje të karakterit të mendimit interpretues të Schleiermacher, “pikëpamja e të cilit ngrihet mbi bazën se teksti është shprehje e një ndërmjetësuesi gjuhësor, e cila e bartë idenë e autorit të lexuesi. Në vazhdim, në aspektin gjuhësor, ai referohet te gjuha në tërësi, kurse tek aspekti psikik referohet te vetë ideja e autorit. Marrëdhënia mes këtyre dy aspekteve, sipas Schleiermacher, është dialektike. Sa më shumë të avancojë teksti në kohë aq më shumë bëhet paqartë

Këtu patjetër duhet theksuar se ideja e renditjes së Kur’anit sipas kronologjisë së shpalljes është ndjekur edhe nga historianët arabë klasikë, ku El-Jakubiju paraqet një pasqyrim të hollësishëm të kësaj çështjeje. Për këtë shih: Ahmed bin Ebi Ja’kub El-Abbasi, *Tarihu el-Ja’kubij*, Bejrut, Daru Sadir, vëllimi II, f. 33 dhe 43.

⁹⁴ Ahmed Muhamed Salim, *El-Islamu el-aklanijju: texhdidu el-fikri ed-diniyyi inde Emin Huli*, Kajro: Ru’jetun li En-Neshri ve Et-Tevzi’i, botimi I, 2009, f. 111

⁹⁵ Po aty, f. 112

për ne dhe kështu afrohem më shumë me keqkuptimin, jo me kuptimin. Për këtë arsye, duhet një shkencë apo art, i cili do të na mbrojë nga keqkuptimi dhe do të na afrojë me kuptimin (real). Kështu, Shleiermacheri nisi të vendosë rregulla të kuptimit nga pikëpamja e tij për këto dy aspekte të tekstit: për aspektin gjuhësor dhe për aspektin psikik. Për të depërtuar në kuptimin e tekstit, komentuesi ka nevojë për këto dy dhunti: dhuntinë gjuhësore dhe forcën për të depërtuar në natyrën njerëzore.”⁹⁶ Pastaj, Ebu Zejdi transmeton nga Shleiermacheri këto fjalë: “Vetëm dhuntia gjuhësore nuk mjafton, sepse njeriu nuk mund ta njohë kornizën e pakufishme të gjuhës. Po ashtu, nuk mjafton edhe vetëm dhuntia për të depërtuar në natyrën njerëzore, sepse realizimi i saj i plotë është i pamundur, prandaj duhet mbështetur në të dy aspektet.”⁹⁷

Pavarësisht sqarimeve të rëndësishme që i ofroi Nasr Hamid Ebu Zejd në kontekstin e bisedës për teorinë e interpretimit të Shleiermacheri, ai nuk ka ofruar ndihmë kritike për të konfirmuar lidhjen e Hulit me Shleiermacherin, madje edhe vetë Ebu Zejdi, i cili është një nga studiuesit më të rëndësishëm të Hulit, nuk e ka pohuar haptazi këtë relacion, aq sa i njoh unë shkrimet e tij. Sa i përket mendimit të Ahmed Salimit se Emin Huli “ka qëndruar në Evropë gjatë periudhës 1923-1927 në Itali dhe në Gjermani, dhe se e ka zotëruar mirë gjuhën italiane dhe gjermane, është e natyreshme që të ketë pasur qasje në veprën e filozofit gjerman, Shleiermacher, i cili vendosi shtyllat e interpretimit letrar të teksteve të shenjta dhe të veprave letrare paralelisht.”⁹⁸ Prova për pohimin e lidhjes nuk ngrihet mbi bazën e intuitës apo hamendjes, veçanërisht kur dihet fakti se vetë Emin

⁹⁶ Nasr Hamid Ebu Zejd, *Ishkalijatu el-kiraeti ve alijjatu et-te'vili*, Marok, El-Merkezu Eth-Thekafijju El-Arabijju, 2001, f. 20

⁹⁷ Po aty, f. 21

⁹⁸ Salim, *El-Islamu el-aklanijju: texhdidu el-fikri ed-dinijji inde Emin el-Huli*, vep. e cit., f. 113

Huli nuk ka theksuar asnjë ndikim të kësaj trashëgimie interpretuese në teorinë e vet të komentimit të Kur'anit, madje edhe krahasimi i teorisë së Hulit në komentim me teorinë e Shleiermacherit në interpretim nuk e sinjalizojnë këtë lidhje të supozuar. Nëse do të ndjehej nevoja e korrelacionit të teorisë së Hulit në komentim me trashëgiminë gjermane, atëherë idetë e Hulit ndoshta do të ishin më të afërta me idetë e interpretimit gjerman të Johann Semler (1725-1791), i cili me një fjalë thotë: "Gjëja më e rëndësishme në zanatin e hermeneutikës është njohja personit me mënyrën që Inxhili e ka përdorur gjuhën, pra me një metodë të përshtatshme dhe të thukët, bashkë me domosdoshmërinë e afrimit të rrethanave historike që ndërlidhen me diskursin inxhilian. Gjithashtu, njeriu bashkëkohor posedon mundësinë e të folurit për këto çështje përmes mënyrës që u përshtatet ndryshimeve të kohës dhe rrethanave."⁹⁹ Ky tekst është shumë i ngjashëm me atë që e kushtëzon Huli, pra me domosdoshmërinë e përvojës rreth kuptimit rrjedhës të fjalëve, siç janë përdorur në Kur'an. Këtu mund ta shtojmë edhe kushtëzimin për njohjen e eksperiencës së mirëfilltë mbi kontekstin e përgjithshëm që paraqitet në Kur'an dhe atë që i quajti dy ambiente: atë material dhe kuptimor, të cilat nuk dalin jashtë tërësisë së quajtur rrethana historike që ndërlidhen me diskursin, sipas Selmer. Sidoqoftë, të dy çështjet nuk përbëjnë argument të qartë të lidhjes së Hulit me trashëgiminë interpretuese, siç ka shkëlqyer saktësisht në kontekstin e kulturës gjermane.

Përmbledhja e Emin Hulit për metodën procedurale të propozuar për komentimin është që Kur'ani të komentohej tematikë pas tematike, të mblidhen të gjitha ajetet që flasin për një tematikë, të mësohet renditja kohore (e zbritjes),

⁹⁹ Caspar David, *Mukaddimetun fi el-hermeneutika*, e përkthyer nga Vexhiih Kansu, Algjeri, Ed-Daru El-Arabijjetu li El-Ulumi, Menshuratu el-ihtilafi, 2007, f. 107

lidhshmëria dhe rrethanat shoqëruese. Pastaj të shihet mundësia e komentimit dhe e kuptimit. Ky komentim do të jetë më afër kuptimit (themelor) dhe më i saktë.¹⁰⁰ Ky hap metodologjik në tefsir është i lidhur me dy hapa të tjerë metodologjikë, pa të cilët nuk plotësohet studimi letrar i Kur'anit. Hapi i parë është studimi rreth Kur'anit, kurse i dyti është studimi në Kur'an.¹⁰¹

Studimi i parë është dy llojesh: studim specifik dhe i afërt me Kur'anin. Këtu përfshihen njohuritë e domosdoshme rreth një libri fisnik si Kur'ani, si p.sh. u shpall përafërsisht (më shumë) se njëzet vjet, pastaj mbeti i shpërndarë për vite me radhë derisa u tubua në etapa dhe në rrethana të ndryshme; mbledhja dhe shkrimi i tij ishte një punë që zgjati një kohë të gjatë. Pastaj këtu përfshihen edhe leximet apo ato që njihen si kiraete të Kur'anit, të cilat ndihmuan në zhvillimin gjuhësor të gjuhës arabe e cila pastaj ndihmoi në renesancën serioze të nxitur nga thirrja islame. Temat nga zbritja, mbledhja e Kur'anit dhe të tjera janë tema që njihen me emrin *shkencat e Kur'anit*... Këto hulumtime janë shumë të nevojshme për studiuesit e veprave letrare dhe të domosdoshme për t'i kuptuar tekstet e studiuara.¹⁰² Kjo është një prurje të cilën e kanë ndjerë të nevojshme klasikët, bile vetë Sujutiu (vdiq 911 h.) e pranon se vepra e tij "El-Itkanu fi ulumi el-Kur'ani" është vetëm një hyrje e tefsirit të tij "Mexhme'u el-bahrejni, matlau el-bed-rejni, el-xhamiu li tahriri er-rivajeti ve takriri ed-dirajeti"¹⁰³

Pastaj Huli theksoi kontributin e modernistëve në këtë kontekst, ku e veçoi veprën "Tarihu el-Kur'an" (Historia e Kur'anit) të orientalistit gjerman Theodor Noldeke, i cili e

¹⁰⁰ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 306

¹⁰¹ Po aty, f. 307

¹⁰² Po aty, f. 308

¹⁰³ Xhelaluddin Sujutiu, *El-Itkanu fi ulumi el-Kur'ani*, i përgatitur për botim nga Mahmud El-Kajsijeh dhe Muhamed Eshref El-Elasi, Emiratet e Bashkuara Arabe: Muessesetu En-Nida, 2003, vëllimi I, f. 18 dhe vëllimi IV, f. 414

përuroi projektin e studimeve orientaliste-filologjike rreth tekstit kur'anor dhe ofroi një studim të thellë dhe të shkoqitur, i cili zë një vend të rëndësishëm në kontekstin e studimeve serioze rreth Kur'anit. Në përgatitjen për botim të kësaj vepre (Historia e Kur'anit) morën pjesë disa studiues gjermanë, si Friedrich Schwally, Zemmin¹⁰⁴ dhe Bergestraser.

Pastaj i thekson pengesat materiale të ulëta, të cilat penguan publikimin e veprës në gjuhën arabe. Ky libër u botua në arabisht vetëm pasi barrën e përkthimit e mori një nga të studiuesit në Fakultetin e Letërsisë, dhe atë me ndihmën e disa profesorëve gjermanë. "Hulumtimet e këtyre modernistëve u shtuan këtyre tematikave ngjyime të kujdesit shkencor. Këto hulumtime, siç nuk u privuan prej akuzave, ato nuk u privuan as nga kritika dhe shkoqitja, të cilat janë shumë të nevojshme për trajtimin e këtyre hulumtimeve¹⁰⁵ dhe të cilat i cilësojnë këto studime si të domosdoshme për qasjen në tefsir sipas metodologjisë së propozuar. Absolutisht nuk mund hidhet hap për studim të tefsirit pa u pajisur me studimin specifik dhe indirekt rreth Kur'anit, në mënyrë që Kur'ani të kuptohet saktësisht nga këndi letrar dhe të ketë një udhëzues për t'i kuptuar drejt paqartësitë më të theksuara.¹⁰⁶

Shukri Ajjadi këtë prononcim të thukët nga mësuesi i tij, Huli, e sqaron si kontribut me karakterin e studimeve orientaliste rreth Kur'anit. Po ashtu, sqaron se "këta orientalistë kanë metodë të veçantë për studimin e Kur'anit, metodë që mbështet në këto dy shtylla: shtylla e parë është se Kur'ani ka zbritur i ndarë dhe pjesë-pjesë për një periudhë njëzet e disa vjeçare, prandaj zhvillimi i kohës kërkon

¹⁰⁴ Kështu u shpreh Emin Huli, gjë të cilën e përmend edhe Xhorxh Tamer në përkthimin e librit të Noldekes, se tre studiues gjermanë kontribuan në publikimin e kësaj vepre (Tarihu El-Kur'an), e ata janë: Friedrich Schwally, August Fisher dhe Gotthelf Bergestraser. Shih: Theodor Noldeke, *Tarihu El-Kur'ani*, vep. e cit., f. XI

¹⁰⁵ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 309

¹⁰⁶ Po aty, f. 309

që të ndryshohen tematikat dhe stili, sepse rrethanat kanë ndryshuar nga koha e zbritjes. Shtylla e dytë është se Kur'anit është prurje e Muhamedit, dhe se Muhamedi riktheu shumë ide të hebrenjve dhe të krishterëve, të cilat veçse ishin të njohura në disa ambiente të Gadishullit Arabik apo aty afër. Gjithashtu, ka huazuar disa kuptime të poetëve të periudhës së injorancës.”¹⁰⁷ Në këtë kontekst, Shukri Ajjadi pohon se këta orientalistë nuk ndalen të çështjet që lidhen me historinë e Kur'anit, si kiraetet (trajtat leximore), regjistrimi dhe të ngjashme, por këto tema i konsiderojnë si pjesë të studimit (të pastër) historik të tyre rreth Kur'anit. Ata u qasen kuptimeve të Kur'anit sipas këtij studimi historik dhe i kthejnë ato, sipas pretendimit të tyre, në bazat e veta.”¹⁰⁸

Pastaj (Huli) sjell si model angazhimin e orientalistit Carrade, i cili e ka përpiluar zërin “xheneti” në Enciklopedinë Islame, ku thekson se ideja e hyrive (grave) dhe e vildanëve (djelmoshave) në xhenet, mund t'i ketë shkuar ndërmend Muhamedit apo ndonjërit prej profesorëve të tij të panjohur nga shikimi i disa pikturave krishtere, të cilat ishin të përhapura atëbotë dhe të cilat pasqyrojnë skena të xhenetit me melekët, e pastaj Muhamedi i ka trilluar si hyri (gra) dhe vildanë (djelmosha) të xhenetit.”¹⁰⁹

Pjesa e dytë e studimit të parë është studimi i gjithçka që ndërlidhet (indirekt) me Kur'anin, d.m.th. gjithçka që lidhet me ambientin lëndor dhe kuptimor, ku u paraqit dhe ku jetoi Kur'anit. Fryma e Kur'anit është arabe, brendia është arabe dhe stili është arab “(Zbritëm) një Kur'an arabisht pashtrembërime” (Ez-Zumer: 28), prandaj depërtimi në objektivat e tij bëhet vetëm përmes ndjekjes së plotë (të tij) dhe përmes zbulimit të tërësishëm të këtij ambienti lëndor arab.

¹⁰⁷ Shukri Ajjadi, *Dirasatun kur'anijjetun: jeumu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 20

¹⁰⁸ Po aty, f. 20

¹⁰⁹ Po aty, f. 20

Gjithçka që ndërlidhet me jetën lëndore arabe, bën pjesë në mjetet e domosdoshme të kuptimit e Kur'anit të qartë në arabishte.”¹¹⁰ Pastaj e përmend ambientin kuptimor me krejt çfarë përfshin kjo fjalë: “Të kaluarën e largët, historinë e përbotshme, sistemin familjar apo fisnor dhe të tjera. Gjithashtu, sado të ndryshme dhe të llojllojshme të jenë punët, krejt ajo mbi të cilën ndërtohet jeta njerëzore te arabët përfshin mjetet e domosdoshme për ta kuptuar këtë Kur'an të qartë në gjuhën arabe.”¹¹¹

Është e qartë se Emin Huli thërret për studimin e tekstit kur'anor në kontekstin gjithëpërfshirës i cili paraqitet në të, kurse dy ambientet, ai lëndor dhe kuptimor, përfshihet domosdoshmërisht në dimensionet fetare, sociale, kulturore dhe historike të këtij konteksti. Duket se Emin Huli e ndjeu rëndësinë e këtyre kërkesave epistemologjike, prandaj tha: “Nuk është e tepërt ta kërkojmë këtë studim të ambientit të Kur'anit kur e dimë se kjo është gjendja e tij (d.m.th. ai është libri qiellor më i ri), sepse librat e tjerë fetarë janë shumë shekuj më të vjetër se Kur'ani, ndërsa ambientet e tyre janë zhdukur dhe gjuhët e tyre kanë vdekur. Megjithatë, ne përsëri në librat fetarë gjejmë gjëra të gjalla, të ngurta, ndodhi dhe dije që studiohet, bile janë shkruar libra dhe fjalorë vëllimor vetëm të mos humb gjithë ajo që duhet ditur. Krejt kjo u takon studimeve serioze historike, letrare, fetare, kanunore, sociale duke i krahasuar me të tjerat.”¹¹²

Lloji i dytë i studimit është vështrimi në vetë Kur'anin.

Ky është thelbi i metodës aplikative në studimin e tekstit kur'anor. Emin Huli i ka renditur hapat metodologjikë të këtij lloji (të studimit) brenda një sensacioni të thellë për rëndësinë e sistemit brenda strukturës gjuhësore. Hapi i parë fillon me vrojtimin e fjalëve, ku vështrohet me vëmendje

¹¹⁰ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-e-debi*, vep. e cit., f. 310

¹¹¹ Po aty, f. 310

¹¹² Po aty, f. 112

“çështja e dukurive psikike dhe sociale, faktorët e kulturës së popullit dhe gjithçka tjetër që u ekspozohet fjalëve arabe. Është gabim që letrari, për kuptimin e fjalëve të këtij teksti kur'anor letrar fisnik, të bazohet në një lloj kuptimi që nuk ndërtohet mbi bazën e vlerësimit të plotë të këtij gradualiteti dhe transformimi i cili e ka prekur qenësinë dhe kuptimet e fjalëve.”¹¹³

Emin Huli ishte i vetëdijshëm për vështirësinë e kësaj kërkese dhe për realizimin e saj në një kulturë që nuk posedon fjalorë gjuhësorë, të cilët e ndihmojnë realizimin e këtij synimi, pra nuk posedon fjalorë të cilët kujdesen për zhvillimin semantik të fjalëve gjatë rrjedhës historike. Në këtë kontekst, drejton një kritikë thumbuese ndaj metodës së klasi-këve në përpilimin e fjalorëve. “Vepra më madhështore që e posedojmë është fjalori “Lisanu el-arab”, i cili është shkruar sipas metodës së prej e ngjit, siç shprehen bashkëkohësit, ku janë puqur tekste që shkojnë larg epokës së tyre. Fjalori “El-Kamusu el-muhit” përmban materie të papërzier me kulturat ndryshe, si p.sh. nga filozofia racionaliste deri te mjekësia praktike, letërsia gjuhësore, doktrina fetare etj.”¹¹⁴

Nëse puna qëndron kështu, atëherë komentuesi nuk ka pse t'i referohet materies gjuhësore për fjalën që do ta komentojë apo për kuptimin që do ta përzgjedhë. E as nuk e ka mundësinë që të shohë gradualitetin e kuptimeve gjuhësore të fjalës që ka në shqyrtim dhe t'i renditë duke i vendosur njërin kuptim pas tjetrit. Kështu do të mund të

¹¹³ Po aty, f. 312. Mustafa Nasif e ka sqaruar karakterin e ndjesisë (pirjes) gjuhësore tek Emin Huli, ku thotë: “Profesori Emin jetën e gjuhës e përfytyronte në kornizën e botëkuptimit të jetës së njeriut. Jeta e njeriut ngrihet mbi transformimin e vazhdueshëm në sistemin e marrëdhënieve.” Ka transmetuar nga Muhamed El-Alai, dhëndri i Emin Hulit dhe njëri nga anëtarët e shoqërisë “El-Umenau” (Besnikët) të formuar nga Emin Huli, i cili ka thënë: “Emin Huli, kur fliste për disa aspekte të gjuhës dhe të figurave letrare, ishte i preokupuar me avancimin apo mbylljen në vetvete të tyre, proces që prej arsyes dhe vullnetin e disa shoqërive. Gjithashtu, ishte i preokupuar me atë i ekspozohet shoqërisë, gjegjësisht përzjerja e standardeve me vizionet e turbullta. Kërkonte të gjejë aspektet e turbullta të cilat e rrethojnë gjuhën që e përdorim dhe formën tonë të kuptimit të saj.” Shih:

Mustafa Nasif, *El-Lugatu ve el-belagatu ve el-miladu el-xhedidu*, Kuvajt, Daru Sead Es-Sabah, 1992, f. 154

¹¹⁴ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 313

arrinte deri te kuptimi i nevojshëm, i kënaqshëm dhe më i preferuar i një fjale të caktuar.”¹¹⁵

Pas këtij hapi metodologjik të vështirë, i cili përfaqësohet nga dallimi mes kuptimeve gjuhësore dhe kuptimeve terminologjike të fjalëve, vjen hapi i radhës, gjegjësisht hulumtimi i kuptimit të përdorimit praktik të fjalëve në Kur'an. Kjo nënkupton se “hapi i vrojtimit të fjalëve nuk nënkupton se semantika e fjalëve varet vetëm nga përdorimi gjuhësor jashtë tekstit.”¹¹⁶ Studiuesi (komentuesi) duhet të vështrojë të gjitha paraqitjet e fjalëve nëpër Kur'an, “që pastaj të nxjerrë një mendim nga përdorimi i një fjale të caktuar: a ka pasur ajo fjalë kuptim të unifikuar dhe të sistemuar gjatë gjithë periudhave të ndryshme të Kur'anit (të muslimanëve)? E nëse nuk është kështu, atëherë cilat janë kuptimet e ndryshme të përdorura nga Kur'ani? Kështu komentuesi orientohet në kuptimin e fjalës apo në kuptimet gjuhësore të saj dhe arrin te kuptimi apo kuptimet e përdorimit praktik të saj në Kur'an.”¹¹⁷ Kur komentuesi t'i zotërojë të dy nivelet kuptimore të fjalëve: atë leksikor dhe përdorimin praktik të tyre në Kur'an, atëherë kalon në fazën e vrojtimit të kombinimeve gjuhësore, ku patjetër të ndihmohet nga “disiplinat letrare, gramatika, retorika, stilistika etj.”¹¹⁸

Emin Huli ka frikë që të mos keqkuptohen fjalët e tij dhe këto disiplina të bëhen qëllim në vetvete në komentim, prandaj ka thënë: “Mjeshtëria gramatikore nuk duhet të jetë qëllim në vetvete, por ajo duhet parë si mjet i sqarimit dhe i përkufizimit të kuptimit. Pastaj, vështrimi stilistik i këtyre kombinimeve gjuhësore nuk duhet të jetë vështrim përshkrues i cili përpiqet vetëm të aplikojë një terminologji stilistike apo vetëm t'i kategorizojë ajetet sipas grupeve

¹¹⁵ Po aty, f. 313

¹¹⁶ Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kur'ani: Ishkalijatuha kadimen ve hadithen*, vep. e cit., f. 150

¹¹⁷ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 313-314

¹¹⁸ Po aty, f. 314

stilistike dhe aq. Përkundrazi, vështrimi stilistik duhet të jetë vështrim letrar-artistik, i cili përfaqëson estetikën shprehëse të stilit kur'anor, i sqaron njohuritë e kësaj estetike dhe i shpalos tiparet e saj me prirje të shkëlqyer. Kështu, i zbulon karakteristikat e kombinimeve gjuhësore arabe, shtuar këtu persiatjet në këto formulime gjuhësore dhe stilistike, me të cilat njihen përparësitë specifike të tyre përballë asaj që mund të vjen në veprat tjera arabe.”¹¹⁹

Hulumtimi për veçimin e tekstit letrar i referohet një aspekti i cili i takon një metode të dalluar në përdorimin e gjuhës.¹²⁰ Kjo nënkupton se Emin Huli e preferonte mendimin stilistik, apo siç shprehet Mustafa Nasif: “Huli dëshironte të dalë në horizontin stilistik.”¹²¹ Kjo shprehje e thukët tregon vullnetin e fshehur, i cili ka lindur si rezultat i të menduarit të vazhdueshëm për filozofinë e gjuhës dhe për stilistikën. Mustafa Nasif vjen në këtë përfundim: “Ende vazhdoj ta përmend veprën e tij për Ebu El-Alain të titulluar “Re’jun fi Ebi El-Alai”. Në këtë vepër, profesor Emin Huli përpiqet ta ndryshojë kursin letrar dukshëm. Filloi t’i numërojë kundërthëniet në mendimet e Ebu Alait dhe i ndoqi ato me hollësi. Mendonte se kjo kundërthënie është thellë në mendimin e Ebu Alait. Vazhdoi të mbajë këtë mendim derisa iu bë e qartë se kjo kundërthënie nuk mund të hulumtohet vetëm në kornizën e mendimeve, por duhet studiuar edhe në vetë kornizën gjuhësore, gjegjësisht në gjuhën e Ebu Alait.”¹²² Pastaj ka theksuar se Emin Huli vazhdoi të hulumtojë në poezinë e Ebu Alait derisa me shumë durim arriti në një fjalë “misterioze”, të cilën e përdorte shumë edhe Mearriu, ku thotë: “Kjo fjalë nuk ka tërhequr vëmendjen e studiuesve të Ebu Alait, sepse ata u

¹¹⁹ Po aty, f. 314-415

¹²⁰ Shukri Ajjad, *El-Lugatu ve el-ibda'*, mebadiu ilmi el-uslubi el-arabijji, Kajro, International Press, botimi I, 1988, f. 60

¹²¹ Nasif, *El-Lugatu ve le-belagatu ve el-miladu el-xhedidu*, vep. e cit., f. 157

¹²² Po aty, f. 157

morën me aspektin ideologjik dhe filozofik, jo me aspektin gjuhësor. Ai mendonte se aspekti ideologjik dhe filozofik nuk është i përqendruar në gjuhë, gjë e cila përbën shkelje të konditave të mësimi letrar.”¹²³

Pas kësaj, Emin Huli shtron dilemën: “Cili është “misteri” i Ebu Alasë përderisa ai flet me shumë guxim për çështjet më të rëndësishme filozofike, etike dhe sociale?”¹²⁴ Mustafa Nasif këtë dilemë e sqaron kështu: “Ngritja e kësaj pyetjeje është shumë e rëndësishme, sepse Emin Huli ka dashur të flasë për fjalë kyçe.”¹²⁵ Pastaj e sqaron qëndrimin përfundimtar të Emin Hulit me këto fjalë: “Realisht, dëshira e profesorit Emin Huli për të kaluar në hulumtimet stilistike ishte shumëdimensionale. Përgjatë rrugës për t’i gjetur fjalët kyçe, insistonte në domosdoshmërinë e ndjekjes së kuptimeve që përdoren në çdo libër që e lexojmë. Mendonte se kuptimet e përdorshme, bashkë me thelbin dhe nuancat kuptimore, janë ato që çojnë në studimin letrar.”¹²⁶

Shukri Ajjadi tregon se hulumtimet e Emin Hulit shkëlqyen në kontekstin e teorisë së “romantizmit” në versionin arab, teori që sundonte atëbotë.¹²⁷ Përmes kësaj teorie “Huliu e lidhi studimin e gjuhës, të stilistikës dhe të letërsisë në njërën anë, me komentimin e Kur’anit në anën tjetër. Edhe pse teoria klasike e i’xhazit (mrekullisë së Kur’anit) mbështetej në konceptin klasik për stilistikën, ky koncept duhet të ndryshohet në teorinë moderne të stilistikës e cila krijon lidhshmëri me kritikën letrare. Pastaj kjo lidhshmëri krijon një lidhje tjetër me psikologjinë. Kjo përfshin një tip lidhshmërie e cila pozicionohet mes kritikës letrare dhe estetikës. Pra, studimi i stilistikës duhet të fokusohet në stu-

¹²³ Po aty, f. 157

¹²⁴ Po aty, f. 157

¹²⁵ Po aty, f. 157-158

¹²⁶ Po aty, f. 158

¹²⁷ Ajjad, *El-Lugatu ve el-ibda, mebadu ilmi el-uslubi el-arabijji*, vep.e cit., f. 25

dimin e stilit letrar dhe ndikimin e tij emocional te lexuesi.”¹²⁸ Kjo është detyra kritike, barrën e së cilës do ta mbajë kritiku Shukri Ajjad, gjegjësisht nxënësi më i dalluar i Emin Hulit.

Shembull praktik nga komenti i Emin Hulit

Teoria e metodës letrare në tefsir (komentim) ishte prioriteti kryesor i Emin Hulit. Para nesh nuk kemi ndonjë vepër voluminoze të kontributit të tij në tefsir, përjashtuar këtu disa krahasime metodologjike të çështjeve të caktuara në Kur'anin Fisnik. Vepra e tij, “Min hed’ji el-Kur’ani”¹²⁹, përfshin tre lexime të gjata të disa çështjeve të shtruara në Kur’an, d.t.th. se në këtë libër e ka aplikuar metodologjinë e tij letrare, ku ka përfshirë tre studime: “El-Kadetu er-rusulu” (Udhëheqja e të dërguarve), “Fi remadan” (Në Ramazan) dhe “Ve fi emvalihim” (Në pasuritë e tyre), të cilat në fakt janë fjalime mediatike të transmetuara mes viteve 1941-1942, e pastaj i tuboi në këtë libër. Pasi e publikoi me një hyrje ku i ka përmbledhur aspektet themelore të metodës së tij letrare, kishte dëshirë që këto fjalime të jenë “segmente të shkëputura nga rezultatet e studimit letrar-artistik të Kur’anit dhe të muxhizes (mrekullisë) stilistike të arabëve. Burimi më i madh mësimor i thirrjes islame, i cili kërkon të paraqesë udhëzimin kur’anor në komentimin e jetës dhe në planifikimin e saj gjithëpërfshirës dhe të vazhdueshëm.”¹³⁰

Pastaj i ripërmbledhi pjesët themelore të kësaj metode letrare dhe i paraqiti më të rëndësishmet, në mënyrë që lexuesi t’i ketë më të qarta karakteristikat logjike dhe veçoritë letrare të saj para se t’i lexojë këto fjalime, si në vijim:¹³¹

¹²⁸ Abu Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,” f. 23

¹²⁹ Emin Huli, *Min hed’ji el-Kur’ani, El-A’malu el-kamileh*, Kajro, El-Hej’etu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, 1978

¹³⁰ Emin Huli, *Min hed’ji el-Kur’ani, El-A’malu el-kamileh*, Kajro, El-Hej’etu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, 1978, f. 9-11

¹³¹ Po aty, f. 9-11

1. Këto (fjalime) synojnë planifikimin psikik dhe social në Kur'an për jetën e njeriut. Këtu sheh se kjo është sfera e veçantë e Kur'anit dhe rruga e vetme për realizimin e synimeve të shpalljes islame dhe për ndikimin e tyre në jetë.
2. Këto mbështeten në kuptimet e ajeteve kur'anore, të cilat kumtohen përmes fjalëve të qarta arabe, siç i kuptonin vetë arabët, pa i kaluar kufijtë e kësaj. Fjalët e Kur'anit bartin kuptime ezoterike apo indikative, interpretime sektare apo mjeshtëri të cilat u japin jetë disiplinave të gjuhës arabe, si gramatikës dhe stilistikës. Kur fjalët arabe ta kalojnë këtë nivel, atëherë vijnë në shprehje inspirimet letrare dhe artistike që reflektojnë këto fjalë dhe këto formulime (gjuhësore).
3. Këto fjalime janë të orientuara kah komentimi i Kur'anit sipas tematikave dhe jo sipas sureve, xhuzeve apo pjesëve që në një mënyrë kanë një lloj renditjeje. Pra, kjo renditje mëton të mbledh të gjitha ajetet e një tematike kudo qofshin ato nëpër Kur'an, sepse njëra pjesë e Kur'anit e sqaron tjetrën.

Emin Huli, në kontekstin e studimit kur'anor të temës “të dërguarit”, më konkretisht te fjala e Allahut: *“Kush është ai që i huazon Allahut një hua të mirë, e Ai t’ia shtojë atij shumëfish Atë? Allahu shtrëngon (varfëron) dhe çliron (begaton) dhe kthimi juaj është vetëm te Ai.”* (El-Bekare: 245), ofroi një komentim i cili tregon mundësinë e tij për ta ripërtërirë leximin dhe për ta kapërcyer kuptimin e zakonshëm. Krahas disa qëndrimeve emocionale në lexim, aty dalin edhe tipare metodologjike të leximit shkencor sistematik, ku aplikohen hapat metodologjikë të propozuar nga vetë për zhvillimin e korridorit letrar në studimin e Kur'anit Fisnik. Huli në veprën “Min hed’ji el-Kur’ani” thotë: “Ne mendojmë se Kur’ani e konfirmon qartë dhe dukshëm përgjegjësinë individuale, pa lënë asgjë mënjanë. Pastaj, po kaq qartë dhe

dukshëm, e konfirmon përgjegjësinë sociale, njësoj siç e konfirmon edhe unitetin social. Në këtë mënyrë u përshkruan udhëheqësve që ndiqen (nga të tjerët) gjurmët e veprave të tyre, në të cilat pastaj i trasojnë edhe njerëzit e tjerë dhe kështu ata ndikohen nga veprimet e tyre. Përdërisa askush nuk mban barrën e tjetrit, qoftë edhe i afërt, kjo nënkupton konfirmim të përgjegjësisë dhe se askush nuk mund ta shmang atë. Në të njëjtën kohë (Allahu) konfirmon edhe dënimin për të humburit, ku thotë: *“Ata pa tjetër do të bartin barrën e vet, e me atë veten edhe barrë tjera, e në ditën e kijametit do të merren në përgjegjësi për atë që kanë trilluar.”* (El-Ankebut: 13). Në bazë të kësaj e ka dyfishuar dënimin e udhëheqësve mëkatarë. Këtë e ka paraqitur në më shumë se një vend. P.sh., lutja e ndjekësve kundër tyre do të jetë kështu: *“Zoti ynë, jepu atyre dënim të dyfishtë dhe mallkoj ata si është më së keqi!”* (El-Ahzab: 68). Ndëshkimi bie edhe mbi të afërmit e tyre (udhëheqësve) nëse gabojnë, si p.sh. *“O gra të Pejgamberit, cilado prej jush që bën punë të ligë e të shëmtuar, asaj dënimi i shtohet dyfish e kjo për Allahun është shumë lehtë.”* (El-Ahzab: 30). Me këtë rast, u bëj thirrje amatorëve të artit kur'anor që ta trajtojnë përdorimin kur'anor (të fjalëve) si njësi të mëvetësishme artistike dhe si ide letrare kur shpreh (ndëshkimin) e dyfishtë. Për këtë ka bazë të fortë, sepse kështu i lidh ajetet e afërta me ato të largëta, ajetet mekase me ato medinase, pavarësisht distancës kohore. Tani duam të ndalemi te kjo mëvetësi në përdorimin kur'anor kur flitet për (dënimin) e dyfishtë, sepse këtu bëhet fjalë për një trajtesë letrare me të cilën mund të ngjitemi në horizontet e artit shprehës të Kur'anit, të Librit më madhështor në gjuhën arabe... Pra, këtu nuk bëhet fjalë për trajtesë artistike që synon artin, por për art të ndërlidhur me objektiven sociale, të cilën e synon vazhdimisht Kur'ani. Kjo është gjëja e parë që kërkojmë nga këto fjalime, jo siç thonë disa studiues:

“Objektiv i artit nuk është vlera, por me art synohet vetëm arti. Ne nuk e përkrahim këtë qëndrim, madje as Kur’ani nuk mbështetet në këtë parim, sepse ai (Kur’ani) artin e tij të pakrahasueshëm e ka bërë mjet të rregullimit të jetës njerëzore: rregullimin etik dhe rregullimin social të përgjithshëm, për të cilin e ka zbritur Kur’anin udhëzim dhe mëshirë për mbarë njerëzimin: *“Është e vërtet se ky Kur’an udhëzon për atë rrugë që është më se e vërteta, e besimtarët që bëjnë vepra të mira i përgëzon se ata pa dyshim do të kenë shpërblim të madh.”* (El-Isra: 9). Ne e studiojmë me vëmendje këtë që kumton Kur’ani. Kur e përdor fjalën *da’fun* (dyfish) për shpërblimin dhe ndëshkimin, atëherë prej nesh kërkohet të dimë: a ka mendim të konfirmuar me të cilin realizohet uniteti i përdorimit (të fjalëve kur’anore) ku mund të qetësohemi dhe mund të flasim lirshëm për të?

Pastaj, cila është lidhja e kësaj ideje shprehëse me objektivin social dhe etik të pasojat dhe përgjegjësitë e udhëheqësve që pasohen? Ne synojmë që pas kësaj ta pranojmë dhe të bëjmë thirrje që të merret vështrimi gjithëpërfshirës dhe ideja përmbledhëse në komentimin e Kur’anit. Mbetemi me shpresë se kësaj do t’i përmbahen të zotët e fjalës (shkrimtarët) në komentimet e sotme, që pastaj të përdoret edhe në vendet më të largëta dhe në raste të ndryshme, në mënyrë që me këtë të shpalosin teoritë e tij të largëta në kompozim dhe në shkrim. Nuk do të mjaftohen vetëm me vështrimin e pjesshëm: fjalën në ajet dhe ajetin në sure, sepse kjo nuk përshtatet me rëndësinë e këtij libri (Kur’anit) dhe kështu nuk orienton kah objektivat reformuese madhore, të cilat i përmban thurja e mrekullishme (muxhize) dhe formulimi i shkëlqyer i këtij libri. Nuk mund të kuptohet mirëfilli Kur’ani veçse me vërtetim të vazhdueshëm dhe të mjaftueshëm... Nëse ky drejtim na jep kuptime të cilat nuk i kanë spikatur komentuesit e mëhershëm, atëherë nuk ka gjë

të keqe të mos ndajmë mendimin e njëjtë me ata në kuptimin e disa ajeteve apo shprehjeve... Sigurisht, s'ka të keqe në këtë kundërshtim, sepse ata nuk e kanë tubuar të ngjashmen me të ngjashmen, të njëtrajtshmen me ekuivalenten e saj në formulimin dhe përdorimin kur'anor. Allahu i shpërbleftë ata (klasikët) për mundin që kanë dhënë, kurse atyre që vijnë pas tyre u dhëntë sukses në atë që ka mbetur dhe që duhet (hulumtuar), kuptohet në varësisht sipas kohës dhe rrjedhës kohore.

O amatorë të artit kur'anor, e shikoni si Allahu e përdor fjalën di'fun (dyfish) kur flet për ndëshkimin, veçanërisht kur flet për pasuesit dhe udhëheqësit, atëherë e përdor më shumë, sepse tregon se si ata e mallkojnë dhe polemizojnë me njëri-tjetrin (në ahiret). *"(Allahu) u thotë: "Hyni në Xhehenem me atë popull që ishte para jush nga xhinët dhe nga njerëzit (e që ishin si ju). Sa herë që një grup hyn në të, e mallkon atë të mëparshmin derisa kur të arrijnë në të të gjithë, grupi i fundit i tyre thotë për grupin e parë: "Zoti ynë, këta (pari) na kanë humbur neve (nga rruga e drejtë), pra shtoju dënimin me zjarr atyre!" (Allahu) Thotë: "Për secilin (grup) është (dënimi) i shtuar, por ju nuk po dini. Të parët e tyre (paria) të mbtramëve të tyre ju thotë: "Ju nuk keni përparësi ndaj nesh (pse vetë keni bërë kufur), shijoni pra dënimin për atë që e fituat!" (El-A'raf: 38-39)* Njësoj si ky raste tregon edhe për hallin e krerëve zullumqarë kur do të hyjnë në zjarr, të cilëve do t'u vihen pas një turmë njerëzish që i kanë ndjekur në devijim... Udhëheqësit do t'u thonë pasuesve të devijuar: *"Ky është një grumbull që bashkohet me ju (u thonë engjëjt parisë): "Mos paçin rehati as mirëseardhje (thonë paria)!" Ata janë që do të digjen në zjarr."* (Sad: 59), ndërsa pasuesit do t'u kthehen krerëve: *"Ata (të shtypurit) thonë: "Jo, juve mos u qoftë as mirëseardhja, as rehatia; ju jeni që na e përgatitët këtë!" Sa vendqëndrim i keq është!"* (Sad: 60). Pasuesit nuk do të rrinë pa u lutur kundër tyre:

“O Zoti ynë, ata thonë: “Atij që na e bëri këtë, shtoja dyfish dënimin në zjarr!” (Sad: 61). Po ashtu, fjala di’fun (dyfish) përdoret për ndëshkimin, gjegjësisht kur kërcënohet i Dërguari i Kur’anit a.s. se çfarë mund ta gjente nëse gjunjëzohej para fjalëve të kundërshtarëve: “Dhe sikur Ne të mos të kishim forcuar ty, ti gati anove diçka pak te ta. E atëherë Ne do ta shijonim mundimin dyfish të kësaj jete dhe dyfish të jetës tjetër, e pastaj ti nuk do të gjeje mbrojtës kundër nesh.” (El-Isra: 74-75) Kanë thënë se “ne do të bënim të shijosh mundimin dyfish në dynja dhe dyfish në ahiret” bëhet fjalë për këtë botë dhe për vdekjen. Këto janë vendet ku përmendet fjala di’fun (dyfish) për ndëshkimin, mirëpo askund përveç këtij rasti kjo fjalë nuk është dhënë kështu e vetme, në njëjës dhe e pashquar, apo më saktë është përdorur edhe një herë në njëjës, e vetme, por e shquar vetëm kur flet për shpërblimin: “Nuk është pasuria juaj, e as fëmijët tuaj ajo që ju afron pranë Nesh, është vetëm besimi dhe veprat e mira; të tillët shpërblehen shumëfish për atë që vepruan dhe ata janë në dhoma të larta të shpëtuar.” (Sebe’: 37). Pra, këto janë vendet kur fjala di’fun (dyfish) përdoret në njëjës dhe e vetme: te dënimi e pashquar, kurse te shpërblimi e shquar.

Vendet ku fjala di’fun (dyfish) përdoret në trajtën e dysisë janë ajetet që flasin për ndëshkim dhe kur përfaqësohen ata që shpenzojnë pasurinë për të kërkuar kënaqësinë e Allahut: *“E shembulli i atyre që pasurinë e vet e japin nga bindja e tyre për të kërkuar kënaqësinë e Allahut, i përngjan një kopshti në një rrafshnaltë që i bie shi i madh, e ai jep fruta të dyfishtë. Po edhe nëse nuk bie shi i madh, i bie një rigë (që i mjafton). Allahu sheh atë që veproni.” (El-Bekare: 265)* Këto janë rastet kur përdoret fjala di’fun në trajtën e njëjësit dhe të dysisë, të cilat komentuesit i kanë analizuar secilin ajet në suren që është. Ka prej tyre që disa i krahasuan me disa të tjera pa pasur bazë, si p.sh. në ajetin *“(Allahu) Ju thotë: “Hyni në*

Xhehennem me atë popull që ishte para jush nga xhinët dhe nga njerëzit (e që ishin si ju). Sa herë që një grup hyn në të, e mallkon atë të mëparshmin derisa kur të arrijnë në të të gjithë, grupi i fundit i tyre thotë për grupin e parë: "Zoti ynë, këta (pari) na kanë humbur neve (nga rruga e drejtë), pra shtoju dënimin dyfish (ضعفًا) me zjarr atyre!" (Allahu) Thotë: "Për secilin (grup) është (dënimi) i shtuar, por ju nuk po dini." (El-A'raf: 38) fjalën di'fen, e cila është në trajtën e njëjësit, e kanë komentuar në trajtën e dysisë. Kurse te ajeti "Zoti ynë, jepu atyre dënim të dyfishtë (ضعفين) dhe mallkoj ata si është më së keqi!" (El-Ahzab: 68) fjalën në trajtën e dysisë e kanë komentuar njësoj si në ajetin paraprak, pra si njëjës dhe dysinë. Kjo të jep të kuptosh të kundërtën e teorisë gjithëpërfshirëse që zhvillojmë ne. Po, në këto përdorime ka ajete që janë të zbritura në Mekë dhe të tjerat në Medinë, të cilat duket se ndoshta kanë një distancë përdorimi, megjithatë ne jemi të sigurt se përdorimi fjalëve në Kur'an ndjek një ndjesi artistike të thukët. Ka dallim kur fjala përdoret e shquar nga e pashquara, njëjësi nga dysia apo shumësi. Po ashtu, ndryshon krejtësisht ndjesia kur flitet për dënimin nga ndjesia kur flitet për shpërblimin dhe të mirën. Nuk mund ta komentojmë si dysi fjalën që është dhënë në trajtën e njëjësit në ajetin e ndëshkimit, e as ta komentojmë si të shquar kur ajo është e pashquar.

O amatorë të artit kur'anor, komentuesit e mëparshëm fjalën *ضعفين* di'fiejni, e cila është dhënë në trajtën e dysisë kur flitet për kërcënimin e grave të Pejgamberit a.s., e komentojnë si dy dënime. Këtë e argumentojnë me faktin se ato që t'i kushtohen Allahut dhe do të punojnë punë të mira, do t'u jepen dy shpërblime. Pra, nëse ndonjëra prej tyre do të bënte një punë të paudhë, atëherë do të ndëshkohej me dyfishin e asaj që meritojnë njerëzit e tjerë. Nuk është drejtësi që për një punë të mirë të shpërblehesh dy

herë, kurse për një të keqe të kesh tre dënime. Është transmetuar nga disa se ky është mendimi i shumicës së gramatikanëve dhe i komentuesve. Megjithatë, ky është një mendim që nuk duket kështu nëse e shohim tërësinë e përdorimit të kësaj fjale në Kur'an dhe në fjalën e stilizuar të Kur'anit. Prandaj, u kërkojmë falje dhe i falënderojmë gramatikanët dhe komentuesit e mëparshëm për kontributin në kuptimin e Kur'anit në kohën e tyre, megjithatë ne vlerësojmë se ky është libër i mbarë njerëzimit dhe për çdo kohë.

O amatorë të artit kur'anor: ejani ta analizojmë teorinë e propozuar për ndjekjen (fjalëve) e këtij libri më madhështor, duke e vlerësuar së pari faktin se kuptimet e fjalës di'fun në gjuhë puqen te kuptimi: gjëja e njëjtë që shtohet më shumë, pra nuk është e kufizuar te dy gjëra të njëjta. Më e pakta e di'fit është kur një gjë është njësoj si një tjetër, kurse më e shumta nuk është e kufizuar, bile shkon në shumë gjëra të njëjta si e para. Në bazë të kësaj, nëse i analizojmë ajetet ku përmendet fjala di'fun: te ajetet ku vjen e pashquar flet vetëm për ndëshkimin, siç theksuam më parë, dhe nënkupton vetëm shtimin e të njëjtës vetëm një herë, jo shumë herë. Këtë e tregon edhe konteksti. Njësoj është edhe kur flitet për udhëheqësit dhe ndjekësit e tyre, të cilët debatojnë njëri me tjetrin (në ahiret), duke dashur t'i ngarkojnë përgjegjësinë e lajthitjes, derisa udhëheqësit do të thonë ndjekësve "Secili do të ketë di'fin" pra dënimin e vet, dhe jo secili do të ketë shumë dënime, ngase Allahu mëkatin e ndëshkon një për një, prandaj fjala di'fun është dhënë e pashquar. Për këtë arsye, kur Allahu e paraqet këtë fjalë në kontekst të shumëfishit, atëherë e shquan, siç e ka theksuar shpërbli-min e bamirësve: *"Kush vjen me një (punë) të mirë, ai (në ditën e gjykimit) shpërblehet dhjetëfish, e kush vjen me (vepër) të keqe, ai ndëshkohet vetëm për të. Atyre nuk u bëhet e padrejtë."* (El-En'am: 160). Kështu dallohet shquarsia nga pashquarsia.

Njerëzit që kanë prirje letrare: e analizojnë përdorimin e fjalës di'fun në trajtën e dysisë dhe shohin se në një rast nënkupton shumëfishin dhe në raste tjera meritën, si p.sh. kur flitet për ndjekësit e udhëheqësve, mbi të cilët bie barra e devijimit të tyre, duke përdorur trajtën e dysisë *“O Zot, jepu atyre di'fejni (meritën) në dënim!”* (El-Ahzab: 68), nënkupton meritën e dënimit. Po ashtu, kur flet për gratë e Pejgamberit a.s. të cilat i cilëson *“nuk jeni si gratë tjera”* (El-Ahzab: 32) dhe kur mëkatin e tyre e cilëson si *“e paudhë e qartë”* (En-Nisa: 19), shohim se këtu e përdor në dysi ndëshkimin *“I dyfishohet dënimi dy herë”* (El-Ahzab: 30), pra marrin dënim të dyfishuar dhe jo të shumëfishuar... Ndërsa kur kjo fjalë përdoret në trajtën e dysisë për punë të mira, si për shembull në rastin e kopshtit mbi të cilin bie shi me bollëk, këtu do të thotë shtimi dhe shumëfishi, jo kufizimi vetë në dyfish. Kjo është transmetuar edhe nga gramatikanët dhe komentuesit (e Kur'anit).

Njerëzit me prirje letrare e dinë se kjo figurë (stilistike) kur'anore, e cila e përdor dysinë me qëllim të shumësit e kundërshton argumentin e atyre që thonë se fjala di'fun kur është në dysi e ka kuptimin e dyfishit. Kjo figurë stilistike, ku fitohet shumësi nga dysia, është në jo pak vende në Kur'an. A nuk e keni dëgjuar ajetin ku Allahu e mohon parregullsinë në krijimtari, ku thotë: *“Ai është që krijoi shtatë qiej, palë mbi palë. Në krijimin e Mëshiruesit nuk mund të shohësh ndonjë kontrast, andaj drejto shikimin se a sheh ndonjë çarje. Mandej, herë pas here (كَرَّتَيْن) drejto shikimin, e shikimi do të kthehet te ti i përulur dhe i molisur.”* (El-Mulk: 3-4) Fjala كَرَّتَيْن e cila tekstualisht do të thotë *“dy herë”*, këtu e ka kuptimin disa herë, pra në shumës. Po ashtu, ajeti *“Edhe rreth jush ka beduinë që janë hipokritë, e edhe nga banorët e Medinës që janë përcaktuar për hipokrizi. Ti nuk i di ata, Ne i dimë, ata do t'i*

dënojmë dy herë, pastaj shtyhen në dënimin e madh." (Et-Tevbe: 101), ku me fjalën مَرَّتَيْنِ "dy herë" nënkuptohet "shumë herë". Kjo vërtetohet nga pjesa vazhduese e ajetit, ku thotë *"...pastaj shtyhen në dënim të madh."* (Et-Tevbe: 101) Dëshmitë për këtë janë shumë, të cilat na shtynë që frazën "dy herë" të shpërblimi i grave të Muhamedit a.s. ta kuptojmë si "shumë herë", po ashtu edhe frazën "dyfish" në dënimin e atyre grave nëse do të bënin ndonjë mëkat, e kuptojmë si "shumëfish". Kur'ani me dysinë e fjalës di'fun nënkupton "shumëfishin", kurse komentuesit klasikë fjalën di'fun në dysi e kanë trajtuar si dy herë.

Ekspertët e letërsisë e dinë se ky ngjyrim specifik i të folurit e josh vetëm atë që ka kureshtje. Kështu, pasioni e shtyn që ta komentojë Kur'anin Fisnik mbi bazën e vështirimit të stilemave, të cilat e shohin përdorimin e fjalës në vende të ndryshme dhe mbi bazën e prirjes letrare për të sqaruar në formë të saktë, pa u ndalur vetëm në komentimin e kuptimeve të fjalëve vetëm aty ku janë, por të shihen në vende dhe në kontekste të ndryshme. Kjo bëhet për t'u arritur synimet jetësore të Kur'anit dhe objektivat e tij sociale. Pikërisht kjo është dëshira e flaktë që të vendosen themelet e një tefsiri të këtillë, por fatkeqësisht kjo ende nuk është realizuar.

O ju të udhëzuar me Kur'an, ky art qiellor ofron mëshirë dhe bamirësi për njerëzit. Kur paraqet diçka që ka gjëra të mira dhe të dobishme për njerëzit, e thekson fjalën di'fun në njëjës dhe në dysi, bile ndonjëherë e ka paraqitur me vetë shumësin e saj *"Kush është ai që i huazon Allahut një hua të mirë, e Ai t'ia shtojë atij shumëfish Atë? Allahu shtrëngon (varfëron) dhe çliron (begaton) dhe kthimi juaj është vetëm te Ai."* (El-Bekare: 245) Kështu është thurur në formë të shkëlqyer dhe shumë të thukët ky Libër i zbritur, i cili synon objektivat më fisnike dhe më largpamëse. Nëse dëshironi të

shikoni përdorimin e këtij arti në të mirë të jetës që jetojmë, duke i njohur pasojat e udhëheqësve, atëherë idenë do ta gjeni të ngulitur te përdorimi i fjalës di'fun: kur e paraqet të pashquar ku thotë “Secili ka dyfishin”, atëherë të gjithë të devijuarit do të marrin dënimin për devijimin dhe shkatërrimin që kanë bërë, kurse ndjekësit e udhëheqësve do të marrin dënimin për ndjekjen e verbër dhe madhërimin e tyre. Kështu, Allahu e refuzon kërkimin e faljes për gabimin fatal që kanë bërë. Sot shohim se shumë njerëz ndjejnë keqardhje për atë që veprojnë udhëheqësit dhe të mëdhenjtë, por kjo nuk mjafton, sepse ata duhet të angazhohen, të kenë vizion dhe të përpiqen të përmirësojnë gjendjen e vet. Në këtë mënyrë, secili do ta marrë dënimin e vet, pa shtuar dhe pa tepruar asgjë. Pastaj, kur e sjell në dysi fjalën di'fun, me të kërkon të shprehë shumësin, gjë e cila tregon se mbi udhëheqësit bien edhe pasojat e shumta të devijimit të të tjerëve. Në njërën anë i tmerron për dëmin e madh, kurse në anën tjetër i nxit për t'u përmirësuar. Në këtë mënyrë, ju në Kur'an nuk përjetoni vetëm kënaqësinë artistike dhe kritike, por edhe perceptimin social të dobishëm për të gjithë.¹³²

¹³² Huli, *Min hed'ji el-Kur'ani*, vep. e cit., f. 137-146

KREU I DYTË

Dy kritikë nga shkolla “Umena” (besnikët)

Aishe Abdurrahman dhe tefsiri sqarues (retorik)

Aishe Abdurrahman (vdiq 1999) pohon se profesori dhe bashkëshorti i saj më vonë, Emin Huli, kishte dëshirë që ajo të trasojë hapin e mëparshëm në metodën e studimit të tekstit kur'anor vetëm pasi të pajiset me njohuri shkencore, të cilat do t'i mundësojnë qasjen në librin më të madh në gjuhën arabe.¹³³

Pas kësaj u inkuadrua në projektin të cilit ia kushtoi jetën, në specializimin e studimeve kur'anore, kuptohet sipas metodologjisë të cilën e kristalizoi profesori i saj, Emin Huli. Në këtë kontekst ofroi shumë kontribute shkencore, ku ndër më të spikaturat janë: “Et-Tefsiru el-bejanijju li el-Kur'ani el-kerimi” në dy vëllime, “El-I'xhazu el-bejanijju li el-Kur'ani ve mesaili ibni el-Ezrek”, “El-Kur'anu ve et-tefsiru el-asrijju” dhe një sërë studimesh dhe hulumtimesh, të cilat shpalosin një ndjesi të thellë të përgjegjësisë letrare kah zhvillimi i leximit gjuhësor (retorik) të tekstit kur'anor.

Pavarësisht thjeshtësisë së trajtimit kritik në disa raste dhe qëndrimit brenda kufijve të stilistikës arabe, siç shihet qartë veçanërisht në veprën “Et-Tefsiru el-bejanijju”,¹³⁴ kjo nuk ishte pengesë që ajo të shpalos tipare subjektive të leximit kritik, ku shpesh ka kundërshtuar mendime të komentuesve dhe ka ofruar jo pak kontribut në reflektimin subjektiv kritik, i cili bashkëvepron me tekstin kur'anor në cilësinë

¹³³ Aishe Abdurrahman ka realizuar një studim për veprën “Risaletu el-gufran” të Ebu el-Ala el-Marrit në nivel të magjistraturës. Pastaj, për doktoratë e mori po këtë vepër “Risaletu el-gufran”, por tani për ta përgatitur dhe për ta përpunuar për botim. Shih: Daru El-Hilal, *Et-Tekvinu: hajatu el-mufekkirine ve el-udebai ve el-fennanini bi aklamihî*, vep. e cit., f. 263

¹³⁴ Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijjetu li el-kur'ani: ishkalijjatuha kadimen ve hadithen*, vep. e cit., f. 148

“e një teksti gjuhësor të kompletuar ku një pjesë e të cilit e komenton pjesën tjetër”.¹³⁵ Kjo e sfidoi teorinë klasike të komentimit, prandaj drejtoi një kritikë (shkencore) ndaj komentuesve klasikë, “të cilët nuk i kushtuan kujdes marrëdhënies mes specifikave të leksemave, të sintagmave dhe të klimës së brendshme të tekstit. Në këtë drejtim ajo e ndjek Hulin. Ky orientim mund të emërtohet si historiku i fjalëve kur'anore dhe i përshtatjes së sintagmave me njëra-tjetrën. Aspekti më i rëndësishëm në komentimin sqarues (retorik) është veprimi për t'i tejkaluar nevojat e fjalorëve gjuhësorë duke e zhvilluar kuptimin në epokat e ndryshme të Kur'anit dhe përshtatjen e formave të ndryshme.”¹³⁶

Më herët u theksua se metoda e propozuar nga Huli për komentimin e Kur'anit është që Kur'ani të komentohej tematikë pas tematike (komentim tematik), të mbliidhen të gjitha ajetet që i përkasin një tematike të vetme dhe të njihet renditja kohore bashkë me lidhshmëritë dhe paqartësitë që ndërlidhen me to. Pastaj vështrohen për t'u kuptuar dhe për t'u komentuar.¹³⁷ Ky është një nga tiparet burimore të metodës së tij letrare. Iffet Sherkavi ka spikatur se Aishe Abdurrahman ka dalë nga metoda e profesorit të saj në këtë problematikë, pra “nuk e ka lidhur me idenë e tematikës për të cilën gjatë kohë punoi profesori. E nëse do ta kishte bërë, atëherë para vetes do të kishte një fushë të gjerë studimore dhe produktive, sepse përcaktimi tematik ndihmon në spikatjen e thukët të kuptimeve të përdorura.”¹³⁸

¹³⁵ En-Nifer, *El-Insanu ve el-Kur'anu vexhhen li vexhhiin*, vep. e cit., f. 125

¹³⁶ Po aty, f. 125; Shih: Abdulxhebban Er-Rifajj, *El-Ittixhahatu el-hadithetu fi et-tefsiri*, Mexhel-letu kadaja islamijjetun muasaretun, nr. IV, 1998, f. 13, ku thotë: “Stilistika klasike vazhdonte ta trajtonte pjesërisht tekstin kur'anor, e cila merrej me veçoritë semantike dhe estetike të fjalës, të fjalisë dhe të paragrafit, pa kaluar në analizimin e veçorive konceptuale dhe artistike të tekstit. Tipi i fundit i analizimit bëhet përmes diagnostifikimit të strukturës organike në sistemin e së cilës sistemohen të gjitha paragrafët, dhe kështu përbëjnë një njësi tematike e cila reflekton kuptime shitesë që nuk i kap dot trajtimi parcial i tekstit.

¹³⁷ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 306

¹³⁸ Sherkavi, *El-Fikru ed-diniyyu fi muvaxheheti el-asri*, dirasetun tahlilijjetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi, vep. e cit., f. 340

Përqendrimi i saj te suret e shkurtra e bëri atë që të duket shumë afër komentimit tematik, sepse secila sure ka pothuaj një njësi tematike. Kjo është një çështje të cilët Aishe Abdurrahman e ka theksuar në fillim të veprës “Et-Tefsiru el-bejanijju li el-Kur’ani el-kerimi”, si edhe sfera tjera që ofrohen nga komentimi i sureve të shkurtra, por që janë ndryshe nga studimi tematik, si p.sh. çështja e përshtatjes së ajeteve, spikatja e kontekstit në një sure të vetme dhe të tjera. Kështu, mund të thuhet: autorja, në komentin e këtyre sureve të shkurtra, e ka gërshetuar përcaktimin tematik me trajtimin letrar të tërë suret.”¹³⁹

Iffet Sherkavi ka spikatur dukurinë e kontrastit në karakterin e trajtimit kritik ndaj tekstit kur’anor, i cili shkëlqeu te Aishe Abdurrahman. Ndonjëherë trajta e leximit të saj ngrihet lart dhe konsiderohet nga kontributet më të arrira në komentimin modern, si p.sh. përsiatjet e saj në suren El-Alek dhe forcën e përqendrimit që në momentin e parë në Kur’anin Fisnik,¹⁴⁰ shtuar këtu edhe durimin e saj për t’i trasuar kup-timet e fjalëve kur’anore në kontekste të ndryshme dhe dallimin e përdorimit leksikor të fjalëve nga përdorimi i tyre në kontekstin kur’anor. Këto momente shkencore shoqërohen me ndjenja krenarie, me përgatitje të theksuar inteligjente dhe me mbyllje të syve përpara kontributit të komentuesve klasikë, të cilët nuk e spikatën atë që e spikati Aishe Abdurrahman, madje sa i shterej forca kritike, i kthehej trashëgimisë komentuese të klasikëve dhe ofronte mendime të zgjedhura nga trajtat e komentit të trashëguar,¹⁴¹ me vendosmëri se kjo mënyrë e interpretimit është e duhura. Pikërisht kjo është gjëja, të cilën Iffet Sherkavi e ka zgjedhur për ta diskutuar dhe kritikuar. Po ashtu, sqaron se komentuesi klasik

¹³⁹ Po aty, f. 340

¹⁴⁰ Aishe Abdurrahman, *Et-Tefsiru el-bejanijju li el-Kur’ani el-kerimi*, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1968, f. 15-23

¹⁴¹ Esh-Sherkavi, *El-Fikru ed-diniyyu fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlilijjetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-asri el-hadithi*, vep. e cit., f. 340-341

nuk kishte guxim të paraqesë një interpretim për të cilin nuk kishte tekst të qartë. Allahu e di më mirë qëllimin, por ai paraqiste trajta krejt të ndryshme në komentimin e tekstit. Ne besojmë, thotë Sherkavi, se sfera letrare dallon nga sferat tjera shkencore në përcaktimin e të saktës dhe të gabuarës. Qëllimi dhe e sakta në sferën shkencore është një, por a është edhe qasja ndaj tekstit letrar njësoj? A mund të jetë diçka e saktë në sferën letrare e në komentim të jetë e gabuar?¹⁴²

Pastaj Iffet Sherkavi e kundërshtoi Aishe Abdurrahmanin ku thotë: “Ne e refuzojmë qëndrimin se “një ajet që përmban disa trajta komentuese, nuk ka asgjë të keqe nëse nuk ka tekst të qartë për të”. Megjithatë, ne nuk mund të themi prerë se këto trajta të ndryshme të interpretimit të tekstit të gjitha kanë synim Allahun e Lartësuar, por thjesht përpiqemi të mbërrijmë te kuptimi i duhur përmes gjurmimit të kuptimeve të mundshme dhe duke u përpjekur të arrihet qëllimi i Zotit pa ndonjë shkelje të hapur kuptimore. Kështu, na shpalosen horizonte në varësi të vështirimit tonë shpirtëror dhe të potencialit intelektual, ku pastaj realizohet kuptimi i takvasë (devotshmërisë) në zemrat tona.”¹⁴³

Aishe Abdurrahman u inspirua me një ide themelore nga imam el-Hattabiju (vdiq 388 h.), i cili mendonte se shtylla e stilistikës kur'anore është e ngritur mbi parimin e “vendosjes së çdo tipi të fjalëve në vendin më specifik të fjalisë, ashtu që nëse zëvendësohet me një fjalë tjetër, ose ndryshohet kuptimi dhe prishet fjalia, ose prishet estetika stilistike.”¹⁴⁴ Pavarësisht kundërshtimit të saj ndaj El-Hattabiut në disa imtësi, ajo konfirmon se “kjo spikatje e thukët është boshti rreth të cilit Abdulkahiri e ka ngritur drejtimin e vet për i'xhazin

¹⁴² Po aty, f. 341

¹⁴³ Po aty, f. 341

¹⁴⁴ Ebu Sulejman El-Hattabijj, *Bejanu i'xhazi el-Kur'ani*, i cili përfshin tre shkrime për i'xhazin (mrekullinë) e Kur'anit, të cilin e përgatit për botim dhe e komentoi: Muhamed Halefullah Ahmed dhe Muhamed Zaglul Selam, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1956, f. 29

(mrekullinë) e thurjes gjuhësore (të Kur'anit). Kjo është ajo e cila deri diku përputhet me thelbin e teorisë sonë të mrekullisë sqaruese (retorike). Pastaj ndahemi në realizimin e domethënies, në paraqitjen e dimensioneve të saj dhe në mënyrën e argumentimit të saj. El-Hattabiu, kur thotë se humb stili dhe deformohet kuptimi apo humb eleganca, orientohet kah eleganca e fjalës dhe jodeformimi i kuptimit.”¹⁴⁵

Duket se kjo ide dominon fuqishëm mbi teorinë e i'xhazit (mrekullisë) të Kur'anit. Kjo teori e shtriu ndikimin edhe te karakteri i mendimit të Aishe Abdurrahmanit dhe nën ndikimin e saj filloi të pozicionohet në konceptin e një mendimi të vetëm në interpretimin e tekstit kur'anor. Kjo zgjedhje në esencë bie ndesh me idenë e interpretimit dhe me mirëqenien e tekstit kur'anor. Leximi fikhori i profilizuar për të nxjerrë dispozita juridike, nuk e shikon tekstin kur'anor me këtë pikëpamje të ngushtë, por krijon një hapësirë të gjerë para perceptimeve logjike të fukahave (juristëve islamikë). Kështu u zhvillua kjo mirëqenie krijuese në nxjerrjen e dispozitave të shariatit ashtu siç e gjejmë, bashkë me divergjencat e katër shkollave juridike në formën e të kuptuarit të tekstit kur'anor.

Nëse kjo qëndron kështu, atëherë leximi letrar (gjuhësor) i tekstit kur'anor fillimisht është themeluar mbi idenë e divergjencës (diversitetit). Mirëpo, përzgjedhja e një mendimi që i anulon të tjerët, nuk do të jetë në të mirë të tekstit të lartësuar kur'anor, i cili “ka disa aspekte letrare të cilat i lejojnë çdokujt që ka prirje, të sjellë një interpretim të ligjshëm, kuptohet nëse ai ka vizionin dhe mekanizmat. Këto aspekte në fund puqen dhe nuk kundërshtohen, madje të gjitha i shërbejnë realitetit fetar dhe letrar.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ Aishe Abdurrahman, *El-l'xhazu el-bejanijju li el-Kur'ani ve mesaili ibni El-Ezrek, dirasetun kur'anijjetun lugavijjetun bejanijjetun*, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1984, f. 101

¹⁴⁶ Sherkavi, *El-Fikru ed-dinijju fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlilijjetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, vep. e cit., f. 343

Aishe Abdurrahman vazhdon të theksojë ndjenjat e frikës dhe të krenarisë, të cilat e kaplojnë kur i afrohet tekstit kur'anor dhe përpiqet ta përgatitë lexuesit për konsekuenca epistemologjike që nuk i di. Lexuesi me eksperiencë në fushat e tefsirit mbetet i entuziazmuar nga leximet që i ofron ajo. Ajo thotë: "Pa dyshim do të habitesh njësoj siç jam habitur edhe unë me fshehtësitë retorike që i ka zbuluar ky mësim metodologjik-eksplorues dhe kjo përsiatje e mprehtë: fjala nuk zëvendësohet me fjalë tjetër, as shkronja me shkronjë tjetër, kurse vokali dhe theksi zënë vendin në këtëthurje mahnitëse".¹⁴⁷ Kur dikush e lexon këtë prononcim, atëherë rezultati i pritur do të jetë në një nivel të lartë. Madje, nëse i shijon fjalët e saj dhe e përvetëson rezultatin e ideve të saj, përjashtuar disa tipare subjektive që i theksuam më parë, atëherë humb kjo ndjesi dhe lexuesi e gjen veten para një leximi që s'ka frymë kritike të flaktë dhe e cila u jep thellësi, forcë dhe atraksion. Mjafton nëse e sjell vetëm një pjesë nga fjalët e saj në komentimin e "vavu el-kasemi" (Vavi për betim) te ajeti "*Pasha paraditen dhe natën kur mbulon!*" (Ed-Duha: 1-2) dhe me këtë do të tregohet karakteri i mendimit të saj në komentimin e fjalës së Allahut xh.sh.

Aishe Abdurrahman thotë: "Pas një meditimi dhe përsiatje të gjatë rreth sureve që fillojnë me vavin e betimit, u binda se besimi në këto gjëra, Allahu e di më mirë, mund të dalë nga esenca e përdorimit gjuhësor, e cila besimin e përdor për madhërim, dhe të sjell një kuptim sqarues (retorik). Siç dalin nga konteksti i vet gjuhësor edhe fjalitë urdhërore dhe pyetëse vetëm për një përftesë stilistike. Shkronja V në këtë stilemë tërheq vëmendjen kah shqisat perceptuese që nuk janë të panjohura dhe as dialektike, por janë një hyrje qartësuese për të sqaruar gjërat metafizike të cilat nuk perceptohen me shqisa.

¹⁴⁷ Aishe Abdurrahman, *Et-Tefsiru el-bejaniju li el-Kur'ani el-kerimi*, vep. e cit., vëllimi I, f. 18

Betimi me tingullin V (ج) kryesisht përbën një figurë stilistike e cila i sqaron kuptimet e perceptimeve shqisore, bashkë me madhërimin që paraqet. Me këtë figurë synohet të fitohet forca e tërheqjes së vëmendjes dhe zgjedhja e objektit ku duhet betuar, i cili e përmban cilësinë që i përshtatet pozitës. Nëse i vështrojmë të gjitha pjesët e Kur'anit që janë si ajeti i ved-duhasë, shohim se tërheqin vëmendjen kah imazhi material, shqisor dhe real. Po ashtu, janë hyrje sqaruese të një imazhi tjetër kuptimor të ngjashëm, të padëshmuar dhe të paperceptueshëm. "Pasha agimin kur zbulon!", "Pasha agimin kur frymon!", "Pasha ditën kur shpaloset!", "Pasha natën kur errësohet!", "Pasha natën kur mbulohet!" dhe të tjera. Kur'ani me betimet shpalos kuptime tjera të udhëzimit dhe të së vërtetës, apo të devijimit dhe të së kotës, dhe atë përmes elementëve materialë si drita dhe errësira. Ky kuptim abstrakt me shembull konkret (lëndor), është ai që mund ta hasim në betimet në Kur'an që fillojnë me shkronjën V (و), prandaj kuptimin e tyre e pranojmë pas asnjë ngarkesë interpretuese.

Këtë e ka sqaruar hollësisht bashkë me prova dhe me argumente në një punim të veçantë dhe të mëvetësishëm për "Betimin në Kur'an" (El-Kasemu fi el-Kur'ani), kurse këtu, meqë është e kufizuar fusha hulumtuese, atëherë mjafton të paraqiten vetëm disa betime të përzgjedhura të disa sureve, sa për të sqaruar idenë dhe për të shpalosur thelbin. Objekti i betimit në dy ajetet e sures Ed-Duha, është një imazh lëndor dhe një realitet konkret të cilin njerëzit e shohin çdo ditë kur del drita ditën dhe kur bie muzgu në mbrëmje. Krejt kjo ndodh pa u çekuilibruar kozmosi përgjatë ndryshimit të të dyja situatave, gjë që s'mund të mohohet, madje as që mund t'i shkojë ndërmend dikujt se qielli ndahet nga toka dhe i dorëzohet errësirës apo izolimit kur drita shfaqet gjatë ditës. Sa e çuditshme është që pas ardhjes së shpalljes dhe daljes së dritës së Mus'tafasë del një periudhë

dhë pushimi kur ndërpritet shpallja, njësoj siç e shohim natën e cila vjen pas ditës së ndritur.

Ky është komentimi sqarues (retorik), i cili na qetëson në çështjen e betimit të ditës dhe të natës. Aq sa kam lexuar, nuk njoh ndonjë komentues ta ketë spikatur qartë dhe drejt-përdrejt këtë çështje, edhe pse disa e kanë prekur shumë nga larg dhe në mesin e shumë interpretimeve të ndryshme të cilat nuk shpëtojnë nga ngarkesat dhe dilemat.”¹⁴⁸

Aishe Abdurrahman është ndalur në horizontin e profesorit dhe të bashkëshortit të saj, Emin Huli, dhe nuk ka tre-guar ambicie personale vizionare për ta tejkaluar horizontin e tij të të menduarit. Ajo nuk është prononcuar publikisht as për faktin që ka qenë nxënëse e Hulit, gjë e cila shfaqet në interpretimin dhe ndjekjen e hollësive të metodës së tij let-rare. Krahas kësaj, ajo u tregua e dobët në aplikim dhe kuj-desin për t’u inspiruar nga ai në dy librat e saj themelore, të cilët shkëlqyen në kontekstin e studimeve kur’anore sipas metodës së profesorit të saj, të Hulit, ku shprehet me dediki-min: “për atë që ma mësoi metodën (e hulumtimit), për pro-fesorin tim, Emin Huli, prijësin e zemrave dhe të mendjeve tona.” Studiuesi i leximeve të saj vëren se ajo nuk ka aspak zbrazëti-rë mes saj dhe profesorit, gjë e cila i mundëson asaj të zhvillojë një lexim kritik për metodën e tij të propozuar.

Në këtë kontekst duhet theksuar sulmi i saj i ashpër kundër mjekut egjiptian, Mustafa Mahmud, i cili ofroi disa komente shkencore për disa ajete kur’anore në librin “El-Kur’anu: muhaveletun li fehmin asrijjin”, ku mohoi shumë prurje të tij dhe e rrëzoi poshtë idenë e vështirimit shkencor në Librin e Zotit të Madhërishëm. Ajo në këtë drejtim e ndoqi profesorin e saj, Hulin, i cili e diskutoi këtë çështje me frymë shkencore të zgjuar, pa i munguar para-mendimi në kritikën e këtij drejtimi të komentimit, dhe

¹⁴⁸ Po aty, vëllimi I, f. 25-26

duke u frymëzuar nga imam Shatibiu (vdiq 790 h.), autori i veprës “El-Muvafekat”, i cili e vë theksin te qëllimet e mira që dalin nga zemrat e përfaqësuesve të këtij drejtimi dhe të cilët “lidhjen e librit të fesë me të vërtetat e ndryshme shkencore duan ta bëjnë një aspekt të vërtetësisë, të mrekullisë dhe të aktualitetit të tij.”¹⁴⁹ Pastaj e jep mendimin e vet serioz për këtë problematikë, i shtyrë nga përplasja mes fesë dhe shkencës, ku thotë: “Ndoshta mjafton në këtë sferë që në Librin e fesë të mos ketë tekst i cili drejtpërdrejt bie ndesh me një të vërtetë shkencore të zbuluar, e cila mund të jetë një lidhje apo një sistem i kozmosit. Librit të fesë i mjafton kaq, të jetë i vlefshëm për jetën, të qëndrojë pranë shkencës dhe kështu të jetë i privuar nga kritika.”¹⁵⁰ Pastaj, krenarinë më të madhe e arrin me aftësinë dhe vlefshmërinë e Kur’anit fisnik për ta drejtuar njerëzimin në rrugë të drejtë, ku thotë: “Kur’ani nuk ka nevojë të krenohet me këtë ngarkesë (shkencore), e cila pothuaj e nxjerr atë nga synimi human-social për rregullimin e jetës dhe kalitjen e të gjithë njerëzve me shkencat e ndryshme natyrore, matematikore etj.”¹⁵¹

Kjo kritikë racionaliste-iluministe e drejtimit shkencor në komentim nuk ishte ndërmjetësues mes përfaqësuesve të këtij drejtimi dhe Aishe Abdurrahmanit. Ajo e sulmoi me furi këtë tendencë në komentim, kurse përfaqësuesit e saj edhe më me tërbim. Ndoshta kaq është e mjaftueshme për të treguar sadopak vendosmërinë e fjalëve të saj, me të cilat e ka filluar librin e theksuar më parë “El-Kur’anu ve et-tefsiru el-asrijju”, veçanërisht kur thotë: “Papritmas, në horizontin tonë filluan të valëviten fjalët për nevojën e njerëzve për një komentim bashkëkohor të Kur’anit, i cili i përgjigjet përparimit shkencor, i ndjek shkencat e kohës, zbulimet e atomit dhe elektronit, biologjinë dhe të tjera... Dikush mund të pyesë: “Si mund

¹⁴⁹ El-Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep. e cit., f. 294

¹⁵⁰ Po aty, f. 294-295

¹⁵¹ Po aty, f. 296

të ngurtësohet kuptimi ynë i Kur'anit brenda mënyrës që e kuptuan paraardhësit tanë para katërmbëdhjetë shekujve, të cilët jetonin në kohën kur nuk njihej as fjala biologji, gjeologji, kimi organike, embrionologji, anatomi, antropologji?"

Këto fjalë, në pamjen e jashtme duken logjike dhe të arsyeshme, të cilat njerëzit i dëgjojnë me vëmendje dhe krijojnë bindje të thellë në to, pa u kushtuar vëmendje rreziqeve që mund ta deformojnë besimin dhe arsyen paralelisht. Kështu përzihen konceptet, ngatërrohen rrugët dhe çojnë në humbje të thellë. E nëse duam ta shmangim këtë, atëherë duhet të kapemi fort për besimin dhe arsyen që të mund ta dallojmë këtë përzierje të deformuar dhe kështu ta ruajmë shenjtërinë e fesë, logjikën e kohës dhe krenarinë e shkencës.

Gjëja e parë që më preokupon në këtë çështje është thirrja për ta kuptuar Kur'anin përmes komentimit bashkëkohor dhe jo sipas asaj që e ka sqaruar i Dërguari i Islamit. Kjo çon te bindja në idenë e rrezikshme e cila i shmang bashkëkohësit nga mrekullia e Pejgamberit a.s., i cili u dërgua te një popull analfabet dhe në një kohë kur udhëtonin me deve, jo me Mercedes, Rolls Roys, Boing, Apollo dhe të tjera. Ishte një popull që ndriçohej me dru, jo me rrymë. Freskohej me ujë zemzemi, me ujëra të puseve dhe të shirave, jo nga filtruesit dhe nga pijet e ndryshme freskuese... Me këtë logjikë ngatërrohemi në një rrezik të madh, kurse të rinjtë e kësaj kohe mendojnë se Kur'ani, përderisa nuk u ofron shkencat e mjekësisë, të anatomisë, të matematikës, të astronomisë, fshehtësitë e biologjikë dhe elektronin dhe protonin, atëherë nuk është aktual për kohën tonë, as meritë t'i kushtohet vëmendja shkencore dhe as ta pranojë logjika bashkëkohore.

Kështu, në emër të bashkëkohësisë i nxisim ata që ta refuzojnë kuptimin e Kur'anit siç e kanë kuptuar sahabët në kohën e shpalljes dhe në shkollën pejgamberike, e ta kuptoj-

në përmes komentimit bashkëkohor që është shpikur kohën e fundit. I nxisim ta kuptojnë atë në emrin e shkencës, duke i futur në imagjinata të interpretimeve të shpikura të cilat pasohen nga fjalë tërheqëse, si p.sh. për atomin dhe elektromagnetin, për teknologjinë e hidrocentraleve, për biologjinë e merimangës, për dinamikën e akullit dhe për gjeologjinë e hënës... Në gumëzhinën e këtyre fjalëve tingëlluese dhe joshëse që i ofron komentimi bashkëkohor, shkëlqen arsyeja dhe vizioni i mprehtë i cili e dallon të vërtetën nga e pavërteta, shkencën nga pseudoshkenca, besimin nga fjalët e zbukuruara me risi. Këtyre njerëzve u mungon aftësia për ta ndarë logjikën e të menduarit shkencor nga thirrja e fuqishme që proklamim ky ajet: *“Po ka nga njerëzit që blenë tregime boshe e me qëllim që t’i largojnë njerëzit prej rrugës së Allahut, pa pasur kurrfarë fakti dhe për t’i marrë ato (ajetet e) Allahut si tallje. Për ta me siguri është përgatitur dënim i turpshëm. E kur i lexohen atij ajetet Tona, ai kthehet kryelartë dhe bëhet sikur nuk i ka dëgjuar ato, bëhet sikur në veshët e tij ka shurdhim të rëndë, pra t’i përgëzoje atë me një dënim të dhembshëm.”* (Lukman: 6-7)

Dituria është obligim, shehadeti (dëshmia) amanet, fjala e vërtetë përgjegjësi dhe detyrim. Në ballafaqim me rrymën shkatërruese, kryej obligimin ndaj dijes dhe amanetin e shehadetit, në mënyrë që të mos kthehem mallkimin e mëkatit të zemrës.”¹⁵²

Këto janë tiparet më të rëndësishme të mendimit kritik, të cilat shfaqen te leximi praktik i tekstit kur'anor nga Aishe Abdurrahman, ku me to përfaqësohen aspektet themelore të metodës letrare, konditat e së cilës i nguliti Emin Huli. Pavarësisht përpjekjeve të saj të singerta për avancimin e leximit të tekstit kur'anor, ajo nuk përfaqësonte lexuesin më të denjë të xhematit “El-Umenau (Besnikët)”. Pra, duket se Shukri Ajjadi është kritiku më me fat në mesin e anëtarëve

¹⁵² Aishe Abdurrahman, *El-Kur'an u ve et-tefsiru el-asriju*, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1970, f. 7-9

të këtij grupi (xhemati), i cili dominon me misteret e kësaj metode, e aplikon dhe e zhvillon atë më denjësisht.

Shukri Ajjadi dhe aplikimi i leximit letrar

Shkrimi për secilin anëtarë të grupit “Besnikët” është i vështirë, nëse nuk ndalemi te ndikimi shpirtëror dhe ideologjik që ka lënë Emin Huli te anëtarët e këtij grupi. Përdërisa ekzistonin disa pikëpamje dhe paqartësi të veçanta, të cilat çuan në identifikimin e Hulit nga Aishe Abdurrahmani, atëherë “dija” dhe “metoda” janë faktorët aktivë në formimin e qëndrimit të Shukri Ajjadit (vdiq 1999 h.) nga profesori i tij Huli. Derisa nismat e këtij qëndrimi ishin të gjykuara si nxënie e drejtpërdrejtë, përfundimet cilësohen si përfaqësim i denjë dhe i thelluar (i kësaj shkolle). Suditësi i karakterit të kësaj marrëdhënieje vëren se ajo vazhdon të jetë e flaktë në mendimin e Shukri Ajjadit, edhe pse ai i kaloi horizontet epistemologjike që i kishte arritur mësuesi i vet Huli.

Shukri Ajjadi ishte i vetëdijshëm për rolin nismëtar-përparimtar dhe për detyrën madhështore, me të cilën ishte zotuar se mësuesi i tij se do ta mbante. Detyra nënkuptonte “vendosjen e vajit në mendjet tona që ato të vazhdojnë të bëjnë dritë dhe të hiqet errësira.”¹⁵³ Siç duket, ndjenja për

¹⁵³ Shukri Ajjadi, *Texharibu fi el-eđebi ve en-nekdi*, Kajro, Daru El-Katibi El-Arabijji li Et-Tibaati ve En-Neshri, 1967, f. 65. Si për rastësi, u pata shkruar një artikull me titull “Shukri Ajjadi dhe mirëpritja e të pasionuarit pas arabishtes”. Në këtë temë u ndala te analiza e thellë që e ofroi Ajjadi për përpjekjet e Mahmud Muhamed Shakirit në leximin e poezisë së xhahilijetit. Struktura e punimit u zhvillua në atë formë ku ndahej ideja e Ajjadit nga idetë e mësuesit të vet, Hulit, dhe atë si në vijim: “Mahmud Muhamed Shakir jetoi jashtë kulturës së karnavaleve dhe të festivaleve... Ai dëshironte që në këtë dynja të jetë prifti që e mban barrën e ndriçimit në errësirë, të cilin e ndihmojnë vetëm pak shokë të mirë, të cilët kur i shikojmë me kujdes në fytyrë, na i kujtojnë këto vargje të Salah Abdussaburit:

*Shokët e mi janë të mjerë,
Ndoshta asnjëri s'ka gojë të flasë,
E kalojnë dynjanë lehtë si puhia,
Kokulur si zogjtë e pëllumbit,
Kurse mbi supe kanë barrë të madhe dhe unike,
Barrën që në errësirë të lind një kandil i ri.*

Shih: Omer Hasen El-Kijjami, *Fi daireti el-men'hexhi, kiraatun nekdijetun*, Aman, Menshuratu Emanetu Amman El-Kubra, 2005, f. 194

fisnikërinë dhe madhështinë e dritës së dijes vazhdoi të gufonte në mendimin dhe ndërgjegjen e Shukri Ajjadit. Dëshmi për këtë është fakti se kur në universitet shkëputi një ngjarje nga formimi i tij intelektual, theksoi se i zhdukej fatkeqësia e verbimit (intelektual), të cilën e ndjente kur i kujtonte kritikët e mëdhenj. Po ashtu, theksoi se si Ibrahim Mustafa dhe Emin Huli ishin dy njerëzit që e dominuan pozitën shkencore në zemrën e tij, ku thotë: “Pas pak m’u bë e qartë se atë që e mësoj prej librave të tyre është më e vlerë dhe më e qëndrueshme sesa atë që e mësoj para tyre. Nuk e përjashtoj këtu as Taha Husejin, i cili kishte “paraqitje” të mrekullueshme, personalitet magjeps, prezantim tërheqës dhe muzikalitet në zë gjatë ligjërimit... Megjithatë, borxhi i madh që e ndjej ndaj këtyre dy profesorëve veçmas, ndaj Emin Hulit dhe ndaj Ibrahim Mustafasë, i kthehet asaj se unë nuk kam gjetur në librat personazhet që mund t’i zëvendësojnë personalitetet e tyre. Sa i përket Ibrahim Mustafasë, vepra e tij “Thjau ennehvi”, së cilës nuk i gjendet shoqja, përfaqëson vetëm një pjesë të vogël nga dija dhe prirja e tij për gramatikën, duke lënë mënjanë faktin se ai ishte lexues dhe ekspert i leximit të poezisë klasike bashkë me hollësitë e fshehta... Kurse Emin Huli “debatonte” dhe “përpiqej” vazhdimisht. Me dialogët e tij sokratikë, e ndante lëvoren nga fryti (pra, ishte tepër i saktë në sqarimin e gjërave). Kështu i mësonte studentët që ta ndjekin atë hap pas hapi. Në të gjitha projektet e tij shkencore përpiqej të arrijë një synim, por që ai vetë i pari ishte që e dinte se arritja e tij është larg. Pastaj kështu dera e ixhtihadit (përpjekjes) mbetej e hapur për ata që vinin pas tij. Në këtë mënyrë e gjeta veten afër këtyre dy profesorëve, pa e kritikuar dijen e tyre me injorancën time. Lidhja ime me Emin Hulin vazhdoi derisa ai vdiq, e kur u ktheva në universitet për t’i mësuar studentët, atëherë ndoqa dhe trasova rrugën e tij.”¹⁵⁴

¹⁵⁴ Daru El-Hilal, *Et-Tekvinu: hajatu el-mufekkirine ve el-udebai ve el-fennanine bi aklamihim*, vep. e cit., f. 23-24

Ky tekst flet qartë për kënaqësinë shpirtërore dhe bindjen logjike të Shukri Ajjadit sa i përket metodës së profesorit dhe personalitetit të mësuesit të tij, Emin Huli. Format e shprehjes së kësaj bindjeje ishin të shumta dhe u manifestuan në mënyra të ndryshme në shkrimet e Shukri Ajjadit. Ndoshta hyrja e thukët të cilën e përgatiti për botimin e librit të mësuesit të vet “Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-belagati ve et-tefsiri ve el-edebi”, është e mjaftueshme për të treguar përfaqësimin e thellë të mendimeve të tij dhe dëshirën për të vazhduar ndërtimin sipas tij. Këtu mund të shtohet mbrojtja nga ana e tij e këtyre ideve, dënimi i keqkuptimeve populliste që i adresoheshin atij dhe mohimi i atyre që i quanin “armiq të mendjes”. Ai sqaronte se thirrja e mësuesit (Hulit) që komentimi i Kur’anit fisnik të bëhet sipas metodës së tefsirit letrar, nuk ishte asgjë tjetër veçse thirrje për derdhje të mundit në rrugën e të kuptuarit të Librit të Qartë pa u ndalur te komentimet klasike, ku shumica, për të mos thënë të gjithë, ishin të lidhur me legjenda dhe me doktrina të popujve të zhdukur. Kështu, ai e tejkalon këtë dhe i përdor metodat moderne në kërkimin gjuhësor dhe letrar, kuptohet duke u ndihmuar edhe nga njohuritë e kohës, gjegjësisht nga psikologjia dhe sociologjia.”¹⁵⁵

Shukri Ajjadi në një mënyrë ishte përqendruar tek idetë e “njeriut ekzistencial”. Vullnetin e ekzistencës e interpretoi me këto fjalë: “Vullneti i ekzistencës nënkupton ndjesinë e njeriut për vetveten dhe përpjekjen e vazhdueshme për formësimin e fatit të vet. Ky vullnet e prodhon arsimin, leximin dhe metodën e të menduarit.”¹⁵⁶ Vështrimi shken-
cor ndaj realitetit është korniza e gjerë e të menduarit, kurse brenda kësaj kornize është edhe problemi i “metodës së hulumtimit letrar”. Kjo është problematika që e dominoi të

¹⁵⁵ Shukri Ajjadi, *Texharibu fi el-edebi ve en-nekdi*, vep. e cit., f. 63

¹⁵⁶ Daru El-Hilal, *Et-Tekvinu: hajatu el-mufekkirine ve el-udebai ve el-fennanine bi aklamihim*, vep. e cit., f. 11

menduarit e tij kritik. Çështja e “identitetit kulturor” dhe e “unit qytetërimor” aktiv është pikërisht ajo që e orienton të menduarit, i vizaton shenjat dhe rrugët, dhe e shtyn këtë kritikë drejt ngjitjes së horizonteve epistemologjike të shumëllojshme. Pavarësisht arritjeve kritike serioze, të cilat shkëlqyen në rrugëtimin shkencor të Shukri Ajjadit, përsëri ekzistonin ndjenjat e fshehta të dështimit, gjë të cilën e shprehu vetëm duke thënë shenjë dhe të cilën e hetuan të afërmit e tij. Ndoshta artikulli “El-Ashiku el-misrijju”,¹⁵⁷ i cili llogaritet ndër shkrimet e fundit të tij, tregon qartë hutinë dhe konfuzionin e tij për vërtetësinë e këtij drejtimi. Shukri Ajjadi thotë: “Megjithatë unë jam egjiptian apo arab. “S’ka dallim” nëse e gjej veten në pozitën e spektatorit apo të atij që lëviz në fund të karvanit. Kur e meditoj çfarë lëviz rreth meje dhe shoh gjendjen time, atëherë më kaplojnë dyshimet dhe më ngjallen dy brenga: të eci për të mos më ikur karvani, ta njoh vetveten dhe të shoh se ku jam unë përball kësaj fuqie e cila e ka mbështjellë mbarë universin? Personalisht e pranoj se jam i preokupuar me brengën e dytë më shumë sesa me të parë, madje vazhdoj të vrapoj në këtë drejtim: ndoshta do të ishte më e udhës ta lë popullin në vrapin e vet, kurse unë, pasi të merrja pak frymë, të vazhdoja vrapin në një drejtim tjetër.”¹⁵⁸ Pastaj kulmin e vrerit e mbërrin kur shtron dilemën: “I them vetes: karvani është udhëzuesi im! Pikërisht ky është vetë devijimi”¹⁵⁹

Kur Shukri Ajjadi e përqafoi fundin e vet dhe hyri në horizontin e përjetësisë (pra kur vdiq), Hasen Tilbi thuri për të një kaside me titull “Jekinu el-eman”.¹⁶⁰ Kjo është kaside me strukturë dialogu të vagëlluar, ku hollësitë e saj shpre-

¹⁵⁷ Ky artikull u publikua kështu: Shukri Ajjadi, “El-Ashiku el-misrijju”, në librin: *Nehbetun min el-kitabi, merfeu edh-dhakireh*, Kuvajt, Kitabu el-arabijji, nr. 54, tetor, 2003. Studimi ishte publikuar edhe në revistën “El-Arabijj” nr. 491, tetor, 1999, afërsisht një muaj pas vdekjes së Shukri Ajjadit, sepse ai vdiq më 23.07.1999.

¹⁵⁸ Shukri Ajjad, “El-Ashiku el-misrijju”, vep. e cit., f. 105

¹⁵⁹ Po aty, f. 106

¹⁶⁰ E publikuar në revistën “Ibda’”, nr. VII, shtator, 1999, f. 4-10

hin hutinë e Shukri Ajjadit për jetën dhe dëshirën e tij të flaktë për ta shmangur plejadën e atyre që shkojnë në “festival”. Poeti shprehet kështu:

*Mos e kërko, biri im, shpëtimin këtu... kujdes!
Mos të të mashtrojnë tufa e shpezëve që fluturojnë në perëndim
Këtë tufë e lëviz frika dhe uria,
Prandaj mendo gjatë... dhe realizo mëdyshjet e shkrimit...*

Deri te:

*E tani: ndjej se u çlirova... lundrova
E pashë fundin e rrugës... dhe eca me turmën.
Shok i rrugëtimit tim ishte Ibn Ruzhdi
dhe pak njerëz të besueshëm dhe të mirë:
shejhu El-Mearri, Tagore dhe Dhun-nuni.
Këta nuk kanë frikë Ditën e Llogarisë
dhe nuk pikëllohen.*

Esktrapolimi i qëndrimit kritik të Shukri Ajjadit, bashkë me dimensionet shpirtërore dhe kulturore, është një çështje shumë e rëndësishme para se të hyhet në botën e tij kritike. Kjo botë, sipas Abdulmun'im Tel-limeh, shkëlqeu brenda tre boshteve madhore: “Reformimi i mësimi letrar dhe ngritja e tij mbi të njëjtat tekste derisa të përfaqen bukuritë e gjuhës arabe dhe karakteristikat e stilemave të saj. Kjo rrugë nisi në dy tezat e Ajjadit, në atë të magjistraturës dhe të doktoratës. Në të parën (në magjistraturë) e studioi përshkrimin e Ditës së Llogarisë në Kur'an, ku punën shkencore e mbështeti në ajetet kur'anore që e përshkruajnë llogarinë. Bëhet fjalë për veçoritë retorike, stilistike dhe estetike të përgjithshme. Ndërsa në të dytën (në doktoratë) e studioi përkthimin klasik arab të veprës “Poetika” të Aristotelit dhe ndikimin e saj në stilistikën arabe.”¹⁶¹

¹⁶¹ Abdulmun'im Tel-limeh, “El-Kuvvetu en-nakideh ve el-kuvvetu el-halakah: Shukri Muhamed Ajjad”, revista “Ibda”, viti IX, shtator 1999, f. 19, shih:

Boshti i dytë është themelimi i modernes duke e ndërtuar mbi mutevatirin. Në këtë kontekst Tel-limeh ka theksuar një sërë studimesh fundamentaliste të Ajjadit, si p.sh. “El-Betalu fi el-edebi ve el-esatiri – 1959”, ku i ka vendosur fondamentet e metodës moderne për zbulimin e trashëgimive të grupeve dhe të bashkësive njerëzore. Këtu ka paraqitur manifestimet e këtyre trashëgimive në krijimin e grupeve përgjatë historisë. Po ashtu, vepra “Med’halun ila ilmi el-uslubi, 1983”, ku e ka lidhur stilistikën bashkëkohore me retorikën dhe kritikën e trashëguar, bashkë me praktikën e thella në poezinë arabe. Trinomia kritike e Ajjadit është gjuha dhe krijimi, letërsia dhe kultura, dhe qarku i krijimit. Ajjadi në këtë trinom ka vendosur një imazh gjithëpërfshirës të teorisë së tij të letërsisë, metodat studimore dhe mënyrat e kritikës së tij.¹⁶²

Boshti i tretë përfshin metodën kritike aplikative. Ajjadi qysh në fillim të aktivitetit të tij kritik kërkonte të trillojë një metodë objektive për kritikën aplikative, e cila do të ngrihej mbi studimin e tekstit, gjegjësisht mbi studimin e karakteristikave gjuhësore, stilistike dhe estetike të tij. Të gjitha përpjekjet e tij janë grumbulluar në tri vepra: “Texharibu fi el-edebi ve en-nekdi, 1968 (Eksperiencia në letërsi dhe në kritikë, 1968)”, “El-Edebu fi alemin mutegajjirin, 1971 (Letërsia në botën dinamike, 1971)” dhe “Er-Ru’ja el-mukajjedeh, 1978 (Botëkuptimi i ngujuar, 1978)”.¹⁶³

Abdulmun’im Tel-limeh e lehtësoi dallimin kritik dhe të thukët me një përmbledhje e cila tregon thelbin e të menduarit kritik të Ajjadit. Tel-limeh mendon se ai është koka e një drejtimi ideologjik dhe kryesuesi i një shkolle shkencore, “rrënjët e para të së cilës i ka vendosur mësuesi i tij reformues, Emin Huli. Pastaj për ato u kujdes Ajjadi dhe i pasu-

Ahmed El-Hevari, *Shukri Ajjad ve hitabu en-nehdati*, brenda “*El-Kitabu et-tekrimijj*”;

Ahmed El-Hevari, *Shukri Ajjad: xhusrun ve mukarebatun thekafijjetun*, Egjipt, botimi I, 1995, f. 46

¹⁶² Po aty, f. 19

¹⁶³ Po aty, f. 20

roi me shtesa kreative për t'i përvetësuar rezultatet shkencore të fituara nga gjuhëtarët, letrarët dhe kritikët nëpër qarqe shkencore përparimtare. Rugë e kësaj shkolle është ringjallja e trashëgimisë stilistike dhe gjuhësore dhe shmangja e hulumtimit (të thatë). Mjet i kësaj shkolle është konsolidimi i metodës së hulumtimit dhe bashkëveprimi me shkencat moderne. Ndërsa synim i saj është mbërritja te një shkencë arabe bashkëkohore për studimin e letërsisë, e cila ngrihet mbi klasiken burimore dhe i shfrytëzon metodat dhe mënyrat hulumtuese bashkëkohore.”¹⁶⁴ Kjo është shumë e përafërt me thënien e studiuesit Mahmud Emin El-Alim për Shukri Ajjadit: “E trajtoja atë si një nga nxënësit më të njohur dhe më të mençur të shkollës së Emin Hulit, shkollë që shpejtonte me ngulm dhe me shumë guxim drejt reformimit letrar, si nga ana intelektuale ashtu edhe nga ajo kreative.”¹⁶⁵

Drejtimi i komentimit letrar u paraqit në të njëjtën kohë kur u paraqitën edhe dy drejtime të tjera në tefsir (komentim): drejtimi social dhe drejtimi shkencor. Drejtimi social u mbështet në interpretimin e teksteve kur'anore “në kornizën e problematikave të mëdha sociale, të cilat janë të ndërlidhura me zhvillimin social në ballafaqim me kohën. Këto janë probleme që lidhen edhe me ballafaqimin e kolonializmit, me thirrjen për unitet, me reformimin social, me problemin e (përfaqësimit të) gruas dhe të tjera.”¹⁶⁶ Muhamed Abduhu gëzon meritën e nismës së themelimit të këtij drejtimi aktiv në lëvizjen e zgjimit arab-islam. Pyetja esenciale që shtrohet në kontekstin e këtij drejtimi është: çfarë marrëdhënie ka Islami me kulturën moderne? A kanë mundësi muslimanët t'i përgjigjen logjikës së kohës dhe nevojave të

¹⁶⁴ Abdulmun'im Tel-limeh, *El-Kuvvetu en-nakideh ve el-kuvvetu el-halikalah: Shukri Muhammed Ajjad*, vep. e cit., f. 18-19

¹⁶⁵ Mahmud Emin El-Alem, *Shukri Ajjad ve nedharijetuhu en-nekdijeh*, në hyrje të librit të Shukri Ajjadit, *El-Kafzu ala el-eshvaki*, Kajro, Daru el-Hilal, 1999, f. 5

¹⁶⁶ Affet Sherkavi, “*Shukri Ajjad ve menhexhuhu fi et-tefsiri el-edebijji li el-Kur'ani el-kerimi bejne menahixhi el-mufessirine fi el-asri el-hadithi*”, brenda librit: *Shukri Ajjad: xhusurun ve mukarebatun thekafijjetun*, Kajro, botimi I, 1995, f. 256

modernizmit?¹⁶⁷ Nëse po, atëherë përpjekjet e pionierëve të këtij drejtimi të tefsirit do të konsiderohen si një metodë e re për mbrojtjen e mrekullisë së Kur'anit Fisnik dhe për ta sqaruar aspektin social të realitetit kur'anor.¹⁶⁸

Sa i përket drejtimit shkencor në komentim, më herët e theksuam qëndrimin e ekuilibruar të Emin Hulit për këtë drejtim. Këtu mund të shtohet se ky qëndrim përshtatet deri diku me mësimet e shkollës së profesorit të tij, Muhammed Abduhusë. Gjëja më e vogël që ka kjo shkollë është premisa e komentimit të Kur'anit në formë të drejtë. Kjo premisë nënkupton faktin se Kur'ani nuk mund të përmbajë asnjë mësim që bie ndesh me të vërtetat shkencore."¹⁶⁹ Iffet Sherkavi e quan këtë drejtim si "shkenca e re e kelamit"¹⁷⁰, duke e konsideruar atë si një disiplinë shkencore që i mbron të vërtetat fetare brenda të dhënave logjike. Po ashtu, kjo disiplinë kërkon të barazojë apo pajtojë shkencën me fenë. Krahas rreziqeve që e rrethojnë këtë drejtim, muslimani bashkëkohor duhet ta shohë atë pozitivisht, sepse ka të bëjë "me aspiratat të cilat i ndërlihdin arritjet e të kaluarës shpirtërore dhe historike me arritjet më të dalluara të shpikura nga shkenca moderne. Ky drejtim përfaqëson çelësin e vërtetë të kulturës njerëzore sot."¹⁷¹

Sa i përket Hasen Hanefiut, ai ka hedhur dritë zbuluese mbi këtë drejtim, duke i spikatur disa aspekte pozitive, si p.sh. dëshirën për modernizim, respektin relativ ndaj ditu-

¹⁶⁷ Po aty, f. 256. Goldziheri i ka ndjekur rrënjët e hershme të këtij drejtimi të muslimanët e Indisë. Me theks të veçantë është ndalur te përpjekjet e Sejjid Emir Alij, të njëri nga udhëheqësit më të shquar dhe më me ndikim të renesancës kulturore-islame. Gjithashtu, ai flet se si kjo lëvizje kishte mundësi t'i pasqyrojë parimet themelore të Islamit si burimin specifik të përparimit intelektual dhe social. Shih:

- Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 338. Analiza e thukët e cila u ofrua nga Hasen Hanefiu në këtë drejtim, dhe atë në veprën: Hasen Hanefij, "Et-Tefsiru ve mesalihu el-ummeti: et-tefsiru el-ixhtimaijju", *Kadaja islamijjetun muaseretun*, viti 4, 1998, f. 174

¹⁶⁸ Sherkavi, *Shukri Ajjad ve menhexhuhu fi et-tefsiri el-edebijji*, f. 256

¹⁶⁹ Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 376

¹⁷⁰ Sherkavi, *El-Fikru ed-diniyyi fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlilijjetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, vep. e cit., f. 391

¹⁷¹ Sherkavi, *Shukri Ajjad ve menhexhuhu fi et-tefsiri el-edebijji li el-Kur'ani el-kerimi*, vep. e cit., f. 259

risë, orientimin kah komentimi kohor-historik. Në të njëjtën kohë jep alarmin për kujdesin nga gjërat negative dhe nga pasojat e këtij drejtimi, sepse kjo çon në vazhdimësinë e naklit (dijes tradicionale) në një periudhë të gjatë, pa i marrë në konsideratë teoritë shkencore: i merr në konsideratë arritjet shkencore pa pasur botëkuptim shkencor për botën; i jep shkencës timonin e iniciuesit, kurse fenë e bën ndjekëse të tij. Te këto numërohet edhe shpërfillja e çështjeve politike dhe sociale që e preokupojnë mendjen e turmës dhe tjetërsimi i vetëdijes për çështjet që e preokupojnë realitetin social dhe politik, pra, sipas këtij botëkuptimi të gabuar, duket sikur Allahu përfaqet vetëm në natyrë dhe jo në shoqëri.¹⁷²

Kontekstin e mbushur plot me dije, me vizione dhe me metodologji të propozuara për zhvillimin e leximit bashkëkohor të Kur'anit, Goldziheri e quan "komentim në dritën e qytetërimit islam".¹⁷³ Leximi (letrar) i Kur'anit fisnik nga Shukri Ajjadi shkëlqeu nën udhëheqjen e profesorit të tij, Emin Huli, i cili për temë doktorate ofroi temën e dalluar "Nga përshkrimi kur'anor për Ditën e Gjykimit dhe të Llogarisë"¹⁷⁴ në vitin 1948 dhe ishte themel i lindjes së një kritiku, i cili mund të trajtonte problemet më delikate shkencore, por fatkeqësisht u ndal te ky hap i parë i jetës së tij shkencore. Shkolla e Emin Hulit u ballafaqua me një stuhi të furishme të kundërshtimeve, madje kundërshtojë fuqishëm pasi Muhammed Ahmed Halefullah e shkroi doktoratën që nxiste debat "El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur'ani el-kerimi" në vitin 1947, me të cilën solli rezultate shokuese për mendimin islam të kohës, prandaj administrata e Universitetit Egjiptian vendosi që Huli të mos i lejohet mësimdhënia në studimet kur'anore apo

¹⁷² Hasen Hanefij, *Et-Tefsiru ve mesalihu el-ummeti: et-tefsiru el-ixhtimajju*, vep. e cit., f. 170-171; Edh-Dhehebij, *Et-Tefsiru ve el-mufessirune*, vep. e cit., vëllimi II, f. 491

¹⁷³ Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 337

¹⁷⁴ U publikua me titullin "Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi

- Shukri Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, Kajro, Daru Esh-Shuruki, 1980

udhëheqja e kandidatëve. Shukri Ajjadi, sipas Nasr Hamid Ebu Zejdit, duhej “ta kundërshtonte për shkak të vendimit që kishte sjellë Universiteti pas debatit të nxehtë që kishte nxitur doktorata e Halefullahut dhe të cilit i ishte kërkuar të zgjedhë të vazhdojë studimet kur'anore nën udhëheqjen e një profesori tjetër apo me Emin Hulin, mirëpo në një sferë tjetër të studimeve kur'anore. Njësoj si me këtë ndodhi me shumicën e studentëve të Hulit. Ajjadi ishte shumë i lidhur me profesorin e tij, prandaj zgjodhi zgjidhjen e dytë.”¹⁷⁵

Kjo ngjarje la një pakënaqësi që vazhdonte të fshihej në vetëdijen e Shukri Ajjadit. Kur vendosi ta publikojë pas tridhjetë e ca viteve, e publikoi me një hyrje të shkurtër ku gufoi mllëfi dhe keqardhja, sepse doktorata e tij ishte lënë në harresë. I patrembur në fjalë, shprehte ndjenjën e humbjes, sepse tani nuk kishte mundësi ta vazhdonte rrugëtimin në këtë drejtim, ku thotë: “Këtë hulumtim e kam shkruar para tridhjetë e disa viteve. Atëkohë shkolla e tefsirit letrar përpiquej të çajë rrugën përpara në jetën tonë universitare dhe kulturore, në një mjedis me shumë ciklone të keqkuptimit dhe të shkurtipamësisë. Nuk isha edhe aq i kënaqur me këtë prurje, megjithatë isha i bindur se pak lexues mund t'ia arrijnë kësaj pune. Ky punim përpiket ta komentojë Librin më madhështor në gjuhën arabe sipas një “metode” të përfutur nga librat e tefsirit tradicional dhe racional. Ky hulumtim e ndihmon studimin letrar me një kulturë të çmuar dhe sociale. Jep mundin maksimal për ekzaminimin e ngjarjeve dhe krahasimin e teksteve para se të shpalosë mendimin. Atë që mund të them tani është se unë pretendoj se ia kam arritur qëllimit apo jam afruar aty afër... Megjithatë, isha shumë i lënduar sepse ndjehesha i privuar.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ Abu Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,” f. 19

¹⁷⁶ Shukri Ajjad, *Dirasatun kur'anijetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 5

- Ibn El-Ethir Ebu Es-Seadat, *En-Nihajetu fi garibi el-hadithi ve el-etheri*, hadithet i ka përgatitur për botim dhe i ka komentuar Salah Uvejdhah, Bejrut, Daru El-Kutubi El-Ilmijeti, botimi I, 1997, vëllimi I, f. 93

Pastaj tregon shkaqet e publikimit të këtij disertacioni, se pas një hamendje të gjatë “se jeta kulturore sot në botën arabe u kërkon ekspertëve të tefsirit letrar që të ofrojnë krejt çfarë kanë rreth kësaj problematike.”¹⁷⁷ Kjo hyrje e shkurtër do të jetë një rrugë për të kaluar te punimet tjera të ngjashme si kjo. Aty ai i ka sqaruar gjerësisht finesat e metodës së tij, për të cilën disa kritikë mendojnë se ajo është një lloj degëzimi teorik i mendimit të profesorit të tij, të Hulit. Po ashtu, këtë e trajtojnë si një model praktik të metodës së tij në tefsir dhe aty shpaloset vështrimi i tij për idenë e i’xhazit (mrekullisë) në Kur’an¹⁷⁸, pa prekur asgjë në origjinalitetin shkencor të Shukri Ajjadit. Pavarësisht qartësisë së fjalëve të metodës së Ajjadit dhe të prononcimit të përfitimit nga prurjet teorike të profesorit të tij, Abdusselam Shadhiliu anoi në një burim tjetër të influencës, sepse mendon se Ajjadi e ka aplikuar “metodën e Lansonit në studimin e thelluar të teksteve, dhe atë duke filluar nga sqarimi i fjalëve dhe i figurave, ku kuptimet leksikore lidhen me objektivin human. Me këtë ai e lëkund metodën historike të disa orientalistëve, të cilët shpeshherë mbështeten në sensin gjuhësor, veçanërisht për kuptimet e teksteve vjetra fetare dhe letrare.”¹⁷⁹

Nuk ka dyshim se ndikimi i Gustave Lanson (1857-1934) kishte mbërritur në qarqet kulturore egjiptiane, duke u trajtuar sipas Rene Wellek¹⁸⁰ “si simbol i historisë letrare akademike franceze”. Muhamed Menduri e ka përkthyer veprën e tij të rëndësishme “Menhexhu el-bahthi fi tarihi el-adabi” para vitit 1946.¹⁸¹ Dritaret logjike të grupit “Besnikët” ishin

¹⁷⁷ Shukri Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 5

¹⁷⁸ Abdulhakim Radi, “Shukri Ajjad (nga përshkrimi i Kur'anit për Ditën e Gjykitimit dhe të Llogarisë) diskutimi i lëndës, objekti, teoria, metoda”, revista “Ibda”, viti IX, 1999, f. 21

¹⁷⁹ Abdusselam Shadhili, “Shukri Ajjad bejne et-tarihi ve en-nekdi ve edh-dhakireh el-hadarijeh”, revista “Ibd”, viti IX, 1999, f. 41

¹⁸⁰ Rene Wellek, *Tarihu en-nekdi el-edebijji el-hadithi (1750-1950)*, i përkthyer nga Abdulmun'im Muxhahid, Kajro, El-Mexhlisu El-A'la li Eth-Thekafeti, 2000, vëllimi IV, f. 145

¹⁸¹ Muhamed Mendur, *En-Nekdu el-menhexhijju inde el-arabi*, Kajro, Daru Nehdati Misre li Et-Tab'i ve En-Neshri, 2008, f. 3

kah kultura perëndimore, edhe pse ato trajtonin probleme që kishin të bënin me kulturën arabe. Muhamed Ahmed Halefullah, në hyrjen e librit “El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur’ani el-kerimi” pohon ndikimin e drejtpërdrejtë nga hulumtimi i Lansonit, siç potencuam më parë, ku thotë: “Lexova një hulumtim të vlefshëm për metodën letrare të shkruar nga Lansonit dhe të arabizuar nga Menduri.”¹⁸² Pastaj bëri një sqarim të dallimeve thelbësore në studimet tonë të letërsisë dhe në studimin e perëndimoreve. Gjithashtu, ka sqaruar se perëndimorët kur e studiojnë atë (tekstin) nga aspekti letrar i kushtojnë kujdes të plotë dallimit të vlerave logjike nga ato emocionale, artistike dhe stilistike, sepse perëndimorët i sjellin gjykimet letrare për poetët, shkollat letrare apo drejtimet artistike vetëm pasi t’i posedojnë të gjitha mekanizmat që u mundësojnë sjelljen e këtij apo atij gjykimi.”¹⁸³

Huazimi i Halefullahut nga Lansonit është shumë i qartë. Lansonit e ka renditur grupin e hapave që duhet ndjekur gjatë studimit të teksteve letrare. Në mesin e këtyre hapave ishte “konstituimi i kuptimit të fjalëpërfjalshëm të tekstit, i kuptimit të fjalëve dhe formulimeve duke e shfrytëzuar historinë e gjuhës, gramatikën dhe strukturën historike... Pastaj, pas kësaj e ndërtojmë kuptimin letrar të tekstit, d.m.th. i përcaktojmë vlerat logjike, emocionale dhe artistike. E dallojmë përdorimin e gjuhës nga shkrimtari individual nga përdorimi rrjedhës i bashkëkohësve të tij. Gjithashtu, i përmbledhim idetë, imazhet dhe mendimet etike, sociale, filozofike dhe fetare të cilat renditen nën diskursin e përgjithshëm logjik.”¹⁸⁴ Ky tekst na kujton hapat metodologjikë të cilat i ka propozuar Emin Huli për t’i sunduar kup-

¹⁸² Muhamed Ahmed Halefullah, *El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur’ani el-kerimi*, Kajro, Mektebetu En-Nehdati El-Misrijjeti, botimi I, 1950-1951, f. 12

¹⁸³ Po ashtu, f. 12

¹⁸⁴ Gustav Lanson dhe Meillet Antonie, “*Menhexhu el-bahthi fi tarihi el-adabi*”, i përkthyer nga Muhamed Menduri, i cili u publikua brenda librit të Muhamed Mendurit, *En-Nekdu el-menhexhijju inde el-arabi*, Kajro: Daru Nehdati Misre li Et-Tibaati ve En-Neshri, 2008, f. 410-411

timet e tekstit në kontekstin historik. Prononcimi i Halfullahut për ndikimin nga Lanson i pret rrënjët e dyshimeve që mund të lindin nga lidhja e shkollës së Hulit me kritikën e saj bashkëkohore. Mirëpo, Shukri Ajjadi nuk e pranon assesin ndikimin e drejtpërdrejtë në nivel të metodës, pavarësisht interesimit të tij për t'i theksuar referencat që janë përftuar prej tyre, apo i diskuton dhe i kundërshton mendimet e tyre. Në këtë mjegullim vështirësohet konstatimi se Shukri Ajjadi në studimin e vet “Jevmu ed-dini ve el-hisabi” e ka aplikuar metodën e Lansonit. Abdulmexhid Hanun i ka ndjekur gjurmët e Gustave Lanson në kritikën moderne arabe. Fillon me Ahmed Dajfin (1880-1945), për të vazhduar me Muhamed Mendurin (1907-1965) dhe përfundon me Taha Husejnin (1889-1973), për të shtuar këtu edhe një turmë të madhe të kritikëve të cilët erdhën pas tyre. Shukri Ajjadi nuk theksohet në mesin e kritikëve që u ndikuan nga metoda e Lanson.¹⁸⁵ Ndoshta atë që thotë Abdusselami Shadhiliu është vetëm një krahasim me hapësirën kritike që sundonte në atë periudhë historike.

Ndikimi kritik i drejtpërdrejtë, të cilin mund ta spikatim në studimin e Shukri Ajjadit është ndikim i kritikut të njohur anglez Ivor Armstrong Richards. Ajjadi e ka theksuar veprën e tij “Felsefetu el-belagati”¹⁸⁶ në paraqitjen kundërshtuese ndaj Sejjid Kutubit, autorit të veprës “Et-Tesviru el-fennijju fi el-Kur’ani”.¹⁸⁷ Xhabir Asfuri është ndalur në artikullin e tij të vetëm “Durusu el-ustadhi”, të cilin e ka shkruar pas vdekjes së profesorit të tij, Shukri Ajjadi. Më konkretisht është ndalë tek etapat e zhvillimit kritik të profesorit. Po ashtu konstatoi se “i ka përfaqësuar shkrimet e kritikut anglez Richards dhe i riprodhoi idetë e tij për gjuhën në lib-

¹⁸⁵ Abdulmexhid Hanun, *El-Lansunijjetu ve etheruha fi ruvvadi en-nekdi el-arabijji el-hadithi*, Kajro, El-He’etu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, botimi I, 2006, F. 252

¹⁸⁶ U përkthye në arabisht nga Seid El-Ganemi dhe nga Nasir Halavi. U publikua nga Daru Efrikija Esh-Sherki, 2002

¹⁸⁷ Ajjad, *Dirasatun kur’anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 80

rat si “Mebadiu en-nekdi el-edebijji”, “Felsefetu el-belagati” dhe “Ma’na el-ma’na”. Këto vepra i shfrytëzoi në disertacionin e magjistraturës, ku paraqiti një studim të ri stilistik të kohës dhe ku zbulohet ndikimi nga përpjekja rrënjësore e Richardit në fushën e reformimit të stilistikës klasike.”¹⁸⁸

Metoda e zgjedhur nga Shukri Ajjadi me vetëdije dhe me vizion ishte metoda, fundamentet e së cilës i kishte ngulitur profesori i tij, Emin Huli. Duket se pas këtij entuziazmi të xhematit “Besnikët” shfaqet ideja e inkuadrimin në një leadership (të ri) letrar, i cili bie ndesh me dy leadershipet letrare në Egjipt: me atë francezo-latin, të përfaqësuar nga Taha Husejni dhe me atë anglo-sakson, të përfaqësuar nga Abbas Akkadi. Më herët u theksuan tiparet unike të cilat Shukri Ajjadi i ka përmbledhur për mësuesin e vet. Nuk është diçka e re nëse themi se ai zgjodhi tërësinë e ideve thelbësore, mbi të cilat u ngrit metoda e Hulit në periudhën e hershme, gjegjësisht qysh nga nisma e tij akademike. Dëshironte që ta përzgjedhë dhe ta bëjë atë si hyrje të doktoratës së vet, pastaj tha: “Ato janë fundamentet e metodës letrare në tefsir. Unë nuk kam pse e zgjas më shumë dhe pse sjell argumente. Ai që do të dijë më shumë për ato, le t’i referohet hulumtimit të profesorit tonë. Unë vetëm i konstatoj këto parime dhe mbështetem në ato para se t’i aplikoj në atë që përpiqem të bëj, gjegjësisht në përshkrimin kur’anor për Ditën e Gjykimit dhe të Llogarisë.”¹⁸⁹

Ndjenja subjektive për origjinalitetin shkencor e shtyri Shukri Ajjadin në këtë moshë të re të shtojë edhe një parim tjetër në tefsirin letrar, se pas hulumtimit të fjalëve dhe të figurave letrare duhet hulumtuar qëllimet humane dhe sociale në Kur’an. Ky hulumtim është thelbi i tefsirit letrar, kuptohet nëse duam ta studiojmë Kur’anin në aspektin

¹⁸⁸ Xhabir Usfuri, “Durusu el-ustadhi”, revista “El-Hilali”, viti 108, 1999, f. 20

¹⁸⁹ Ajjad, *Dirasatun kur’anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 9

letrar, siç i studiojnë popujt e ndryshëm veprat bazike-letrare të gjuhëve të tyre.”¹⁹⁰ Këtë çështje e ka theksuar tërthorazi edhe mësuesi i tij, megjithatë e konfirmoi dhe e aplikoi Shukri Ajjadi. Pra, “gjatë studimit të një vepre të dalluar letrare, nuk mjafton që studiuesi vetëm t’i sqarojë kuptimet e fjalëve dhe figurat stilistike të të shprehurit nëse nuk e ka kanalizuar mundin e vet edhe në sqarimin e vlerës humane, duke shtuar një vetëdije të re dhe një perceptim të thukët një frymën (shpirtin) njerëzor.”¹⁹¹ Kjo shtesë metodologjike e shtyri atë të hulumtojë marrëdhënien e fesë me artin, duke i kaluar reflektimet e mësuesit të vet dhe duke i zvogëluar pengesat që mund t’i dilnin në rrugë studiuesit letrar të tekstit kur’anor. Feja dhe arti puqen në atë se të dyja shprehin aspektin ndërgjegjësor (sentimental) të shpirtit njerëzor. Pastaj feja dallohet me një tufë veçorish... ku do të veçoja besimin në një fuqi më të lartë dhe jetën tjetër shembullore. Megjithatë, feja vazhdon të ketë lidhje të ngushtë me artin, sepse feja, pavarësisht vështirësisë së përcaktimit të zhvillimit, objekti i saj domosdoshmërisht ngërthen problemet e identitetit, të ekzistencës, ndryshimet rrënjësore në jetë dhe në mendim.”¹⁹²

Ajjadi e zhvillon këtë ide për të mbërritur te e vërteta se letërsia fetare është ngjyrimi më fisnik i letërsisë. “Përvojat e çmuara janë objekt i letërsisë, kurse përvojat më të thella gjenden në fe. Nëse kjo është kështu, pra nëse letërsia fetare ndërtohet mbi përvoja të përbashkëta të gjinisë njerëzore, atëherë letërsia fetare vërtet qenka më madhështorja dhe më e vlefshmjia.”¹⁹³

Raporti i fesë me artin ka shumë dimensionë filozofike dhe shpirtërore. Sipas Xhak Maritanit, poezia është “fryti i

¹⁹⁰ Po aty, f. 9

¹⁹¹ Po aty, f. 9-10

¹⁹² Po aty, f. 69. Ajjadi vetë e ka deklaruar shfrytëzimin e ideve të tij (të profesorit) këtu, gjegjësisht në veprën “Enciklopedia e fesë dhe e etikës”.

¹⁹³ Po aty, f. 69

lidhjes së shpirtit dhe realitetit me burimin e tyre: me Allahun.”¹⁹⁴ Alija Izetbegović pohon se ekziston një unitet parimor në rrënjët e thella të fesë dhe të artit. “Drama, po ashtu, ka burim fetar, qoftë në aspektin tematik apo atë historik... Drama greke lindi nga këngët e Koralit për nder të zotit “Dionis”, prandaj skenat ndërtoheshin pran faltores së tij... arti i ndërtimit, më shumë se çdo gjë tjetër përparoi në ndërtimin e faltoreve.”¹⁹⁵ Pastaj Izetbegović transmeton një thënie shumë domethënëse për filozofin francez Henri Bergson, ku ndër të tjerash thotë se “arti është pjellë e fesë, prandaj nëse arti dëshiron të mbetet gjallë, duhet çdoherë të ushqehet nga burimi i vet.”¹⁹⁶

Para se Shukri Ajjadi të nisë leximin praktik, u ndal te dy çështje që ndërlidhen me metodën. Çështja e parë është lidhja e tefsirit letrar me drejtimet tradicionale të tefsirit, gjegjësisht me dy degët e tij: me tefsirin tradicional dhe me tefsirin racional. Çështja e dytë është biseda rreth metodës historike të orientalistëve në studimin e Kur'anit Fisnik.

Shukri Ajjadi e shfrytëzoi metodën e Goldziherit kur e zgjodhi tefsirin e Taberit (310 h.) “Xhamiu el-bejani an te'vili aji el-Kur'an” si model të tefsirit tradicional¹⁹⁷ dhe

¹⁹⁴ Alija Izetbegović, *El-Islamu bejne esh-sherki ve el-garbi*, i përkthyer në arabisht nga Muhamed Jusuf Adis, Bejrut, Muessesetu El-Ilmi El-Hadithi, botimi I, 1994, f. 144

¹⁹⁵ Po aty, f. 146, 148

¹⁹⁶ Po aty, f. 148

¹⁹⁷ Goldziheri nuk fsheh simpatinë e madhe ndaj tefsirit të Taberit. Për të ky tefsir “është një libër madhështor i cili në një anë e pasqyron kulmin e tefsirit tradicional, kurse nga ana tjetër konsiderohet pika fillestare apo gurë themeltar i letërsisë e tefsirit të Kur'anit.” Shih:

- Goldziher, *Medhahibu et-efsiri el-islamijji*, vep.e cit., f. 106-107. Kurse Noldeke, pavarësisht pohimit se tefsiri i Taberit përfaqëson një pikë kthesë në historinë e tefsirit dhe se është vepra më madhështore që ka prodhuar bota islame, ai përsëri ka drejtuar një kritikë thumbuese për këtë vepër duke e konsideruar atë tubim të një materie e cila sipas tij “tërësisht është nën ndikimin e paragjyimeve doktrinale (akaidore), ashtu që nuk është i gatshëm të krijojë një pikëpamje historike objektive. Shih:

- Noldeke, *Tarihu el-kur'ani*, vep. e cit., vëllimi II, f. 391-392. Ai (tefsiri i Taberit) është fjalë jo e thukët, sepse Taberiu pas shoshitjes së thukët të formave të komentimit, ku i thekson edhe trajtat e kundërshtarëve, shpeshherë përzgjedh formën që e kënaq atë. Shprehja e tij e njohur është kjo: “Sipas meje ky interpretim është më me përparësi dhe më i saktë” dhe reflekton fuqishëm frymën kritike të tij me të cilën e komenton librin e Allahut. Regis Blachere e lavdëron metodën e Taberit dhe ofron një përmbledhje të thukët për mënyrën e tij të komentimit, ku ndër të tjerash e cilëson si “themelues i tefsirit me fjalët më shembullore.” Gjithashtu, sqaron edhe mënyrën Taberit (në komentim), e që është

tefsirin “El-Keshshaf an hakaiki gavamidi et-tenzili ve ujuni el-ekavili fi vuxhuhi et-te’vili” të Zemahsheriut (528 h.) si model të tefsirit racional.¹⁹⁸ Taberiu e mbushi librin e vet me transmetime, ku dominojnë hadithet mer’fu’ dhe mevkuf. Në këtë sferë nuk i del përpara asnjë koleksion i tefsirit. Kjo punë hulumtuese e çoi atë të mbledhë transmetimet e vërteta dhe të dobëta, prandaj ajo mbeti si një materie madhështore për studiuesit e librit të tij. Hafidh Ibn Kethiri (vdiq 774 h.), nëse nuk do t’i kishte shoshitur, kritikuar dhe përzgjedhur transmetimet e Taberiuut në veprën e tij të çmuar “Tefsiru el-Kur’ani el-Adhimi”, atëherë vepra e Taberiuut do të mbetej si një vepër nga e cila mund të përfitonin vetëm dijetarët e zgjedhur. Për këtë arsye, Shukri Ajjadi ishte shumë i kujdesshëm dhe i matur kur mbështetej në prurjet e dijetarëve klasikë për çështjen e pranimit apo refuzimit të transmetimeve. Këtë e sqaron me këto fjalë: “Nëse e shqyrtojmë qëndrimin tonë ndaj tefsirit tradicional, nuk duhet lënë të lirë fjalën për këtë tip tefsiri, sepse kjo kërkon studim të sendeve (zinxhirëve të transmetimeve), siç kërkohet studim përvetësues dhe kritik i faktorëve që ndikojnë në to. Ne nuk i hedhim krejt këto transmetime, por vetëm atë që komentuesit klasikë e kanë shpallur të dobët dhe kanë hedhur dyshime mbi të.”¹⁹⁹ Kjo ka të bëjë vetëm me zinxhirët transmetues. Sa u përket fjalëve të transmetuara të Kur’anit, kemi konstatuar (fjalë të Shukri Ajjadt) që disa nga fondamentet e metodës sonë letrare t’i përcaktojnë kuptimet e fjalëve kur’anore. Prandaj jemi mbështetur në poezitë e vërteta islame apo paraislame dhe në hadithet

mënyrë “akumuluese dhe metodologjike në të njëjtën kohë. Kjo ngjall ndjenjat se çdo gjë që është në Kur’an mund të sqarohet pa iu referuar debatit personal të çështjeve.” Shih:

- Blachere, *El-Kur’an: nuzuluhi, tedvinuhu, terxhumetuhu ve te’thiruhu*, e përkthyer nga Rida Suade, Bejrut, Daru El-Kitabi El-Lubnanijju, botimi I, 1994, f. 117, 119

¹⁹⁸ Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 141

¹⁹⁹ Ajjad, *Dirasatun kur’anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 11

e transmetuara, të cilat na afrojnë me domethëniet e fjalëve kur'anore, siç i kanë kuptuar gjeneratat e para.”²⁰⁰

Studimi gjuhësor i mirëfilltë i cili i ndihmon prirjes letrare për ta kuptuar Librin Fisnik, sipas vështirimit të Shukri Ajjadit, “fillimisht duhet të realizojë apo të fitojë kuptimin gjuhësor të fjalës, pastaj të hulumtojme urtësinë e përzgjedhjes së kësaj fjale në këtë vend, përshtatjen e saj me kuptimin e përgjithshëm të ajetit dhe vlerën e saj në paraqitjen e këtij kuptimi në trajtën e kërkuar.”²⁰¹

Në këtë kontekst, Shukri Ajjadi e kritikon atë që ne e hasim në komentimet tradicionale, sepse, sipas tij, nuk japin kuptim të qartë dhe të përcaktuar për fjalën. Këto komente, edhe nëse përshtaten për t'i pranuar apo refuzuar kuptimet e tyre, nuk na japin kuptim të qartë dhe të kufizuar të fjalës.” Pastaj e sqaron shkakun e kësaj dhe i referohet faktit “se angazhimi i të parëve që u ballafaquan me komentimin e Kur'anit ndryshon nga angazhimi i gjuhëtarëve të cilët bëjnë komentimin e fjalëve, njërien pas tjetrës. Gjuhëtari i përmbahet përdorimit të fjalës dhe kuptimeve të saj. Po ashtu, e sqaron kuptimin apo kuptimet e përgjithshme të saj. Ndërsa, sahabiu apo tabiini shpeshherë ndalojnë te kuptimi i përgjithshëm (sipërfaqësor) i fjalës apo te kuptimi që ajo fjalë ka në atë ajet, duke u mbështetur në mënyrën e të kuptuarit të esencës së kuptimit gjuhësor nga ai që i dedikohet (ajeti) apo duke e sqaruar qëllimin e ajetit në mënyrën më të afërt.”²⁰² Pastaj solli shumë shembuj që tregojnë se sahabët dhe tabiinët nuk shihnin gjë të keqe

²⁰⁰ Po aty, f. 11

²⁰¹ Po aty, f. 12

²⁰² Po aty, f. 11. Shih:

- Huxhaxhetullah Dehlevij, *El-Fevzu el-kebiru fi usuli et-tefsiri*, Damask, Daru Kutejbeh, botimi I, 1989, f. 47, ku thotë: “Ajo që duhet ditur është se sahabët dhe tabiinët (ndoshta) e komentonin fjalën vetëm me kuptimin e domosdoshëm (parësor). Komentuesit e mëvonshëm e ndiqnin komentimin klasik në këndin gjuhësor dhe në resurset e përdorimit të fjalëve.” Për më shumë shih:

- Ibn Tejmije, *Mukaddimetun fi usuli et-tefsiri*, vep. e cit., f. 51, ku e trajtoi shumë mirë orientimin e divergjencës në komentimin e fjalëve.

në përdorimin e fjalëve metonimike, prandaj e komentonin fjalën الغاشية el-gashijeh me fjalën القيامة el-kijameh apo السَّاعَة es-saatu (të gjitha fjalë për kijametin) etj. Kështu sjell shumë shembuj të cilët paraqesin përafrime kuptimore në komentimin e fjalëve kur'anore në qarqet e mëhershme të komentimit tradicional.

Tefsiri "El-Keshshaf" i Zemahsheriut është vepër që "krahas aspektit të domosdoshmërive të kuptimit gjuhësor, ka vendosur në rend të parë edhe hedhjen dritë mbi estetikën dhe përsosmërinë stilistike (në Kur'an)."²⁰³ Më parë u theksua ndihma kritike që mendimi mutezilit i ofroi Muhammed Abduhusë në rrugën e realizimit të një interpretimi racional të Islamit, pa e përzier në parimet e tij doktrinare.²⁰⁴ Me këtë frymë të kujdesshme dhe të zgjuar, Shukri Ajjadi iu qas tefsirit "El-Keshshaf", duke e cilësuar si vepër më të shquar të mu'tezilëve, të cilët, sipas Ajjadit, u përpoqën ta pastrojnë tefsirin nga botëkuptimet populiste. Kjo përpjekje mu'tezilite solli shumë vepra të mira dhe të mëdha në të kuptuarit letrar (të Kur'anit), veçanërisht te Zemahsheriut, i cili cilësohet si studiues me prirje të mprehtë letrare. Në tefsirin e tij janë shumë evidente spikatjet shpirtërore. Po ashtu, i ka kushtuar vëmendje stilit reprezentativ dhe përdorimit të shpeshtë të tij në Kur'an."²⁰⁵ Pavarësisht se tefsiri i tij u mbush me shumë antagonizma doktrinare, kjo nuk ishte pengesë që të pranohet dhe të dallohet nga komentuesit e tjerë. Ky dallim është konfirmuar edhe nga dijetarët klasikë dhe nga të mëvonshmit, edhe pse disa pajtohen dhe disa të tjerë e kundërshtojnë.²⁰⁶ Kjo

²⁰³ Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, vep. e cit., f. 142, shih:

- Noldeke, *Tarihu el-Kur'ani*, vep. e cit., vëllimi II, f. 393

²⁰⁴ Blacher, *El-Kur'an: nuzuluhi, tedvinuhu, terxhometuhu ve te'thiruhu*, vep. e cit., f. 126

²⁰⁵ Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 15

²⁰⁶ Ibn Halduni, pasi e theksoi llojin e dytë të tefsirit, gjegjësisht tefsirin që i referohet njohjes së gjuhës, sintaksës dhe stilistikës, tha: "Prurja më e bukur që është sjellë në këtë art (në komentim) është vepra "El-Keshshaf" e Zemahsheriut, kurse autori i takon drejtimit mu'tezilit dhe polemizon me drejtimit e gabuara, ku në ajetet kur'anore i paraqet

madhështi shkencore nuk e ndaloj Shukri Ajjadin t'i dallojë dy metoda në komentimin e Kur'anit: metodën racionale dhe metodën letrare, duke pohuar se “ka shumë dallim mes komentuesit letrar dhe atij racional. Komentuesi racional e sheh Kur'anin fillimisht si burimi i parë i doktrinave besimore dhe i interpreton ajetet sipas drejtimit dhe botëkuptimit të tij për Zotin, ku ka ndikuar mendimi filozofik, kurse komentuesi letrar e sheh Kur'anin, si librin më madhështor në gjuhën arabe, i cili e ka magjepsur umetin me retorikën e vet dhe u ka ofruar atyre një botëkuptim të ri për jetën. Ky (komentuesi letrar) e trillon një metodë sipas objektivave të veta dhe përpiket ta kuptojë retorikën (stilistikën) kur'anore përmes studimit të gjuhës dhe të kontekstit kur'anor. Gjithashtu, metoda e shëndoshë letrare kërkon që përmes kësaj të arrihet te perceptimi i objektivave humane dhe te stilemat shpjeguese (retorike) të Kur'anit.”²⁰⁷

Më parë u theksua se Emin Huli i ka spikatur kontributet e disa orientalistëve gjermanë, me theks të veçantë në studimin e Kur'anit në nivel historik dhe strukturor. E ka veçuar veprën e orientalistit Noldeke, “Tarihu el-Kur'an (Historiku i Kur'anit)”. Gjithashtu ka theksuar se “hulumtimet e këtyre modernistëve përmbajnë trajtesa të gjera rreth këtyre tematikave, gjegjësisht rreth tematikave kur'anore, megjithatë ato nuk u shpëtojnë akuzave, frymës kritike

mënyrat dhe figurat stilistike. Kjo bëri që shumë studiues të ehli sunetit ta shpallin si të devijuar dhe ta paralajmërojnë masën e njerëzve për devijimet e fshehta, kurse nga ana tjetër e pranonin qëndresën dhe afinitetin e tij në sferën e gjuhës dhe të stilistikës.” Shih:

- Ibn Haldun, *El-Mukaddimeh*, i rregulluar nga Nasr Hurini, Bejrut, Daru el-Xhelil, f. 488

Thashë: “Nga dijetarët që e ndaluan leximin e “El-Keshshafit” janë dy imamët e ndëruar: Tekijuddin Es-Subkij (vdiq 756 h.) dhe djali i tij Et-Taxh Abdulvehhab (vdiq 771 h.). Të dy këta konsiderohen dijetarë të shquar në shkollën juridike shafiite. Taxhi në veprën “Muidu en-niami ve mubidi en-nikami” ka thënë: “Dije se “El-Keshshafi” është libër madhështor në sferën e vet dhe autori i saj është imam në artin e vet, mirëpo ai është njeri që e proklamoi bidatin (risinë), le pas dore shumë gjëra nga peygamberia (hadithe) dhe është i pasjellshëm ndaj ehli sunetit dhe xhematit. Është obligim që “El-Keshshafi” të pastrohet prej gjithë kësaj. Babai i tij, Tekijuddin Es-Subkij, ia lexonte atë (të birit), kur mbërriti te fjala e Allahut në suren Tekvir “Ajo është fjalë e një të Dërguari fisnik” (El-Hakkatu: 40), i mbylli faqet dhe shkroi një letër të cilën e quajti “Shkaku i ndërprerjes së leximit të “El-Keshshafit””.

²⁰⁷ Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 19

dhe verifikimit, bile është e nevojshme të veprohet kështu kur merren në trajtim këto hulumtime.”²⁰⁸ Po ashtu, u thek-sua më parë sqarimi serioz që u ofrua nga Shukri Ajjadi në këtë pikë, gjë e cila nuk ka nevojë të përsëritet këtu, mirëpo mjafton të theksohet dallimi i thukët që Ajjadi e bën mes këtyre dy metodave: metodës historike të orientalistëve dhe metodës letrare. Ka një dallim thelbësor mes këtyre dyjave. Shukri Ajjadi thotë: “Ky dallim nuk ka të bëjë me atë se ne besojmë në shenjtërinë e Kur’anit dhe ata nuk besojnë, por në atë se ne Kur’anin e studiojmë si libër të përhershëm letrar. Arabët në të kanë gjetur dëshminë e qartë, është mrekulli dhe, në këtë aspekt, meriton të studiohet, së paku si çdo vepër e dalluar letrare, për të sqaruar (zbulimet e reja) në botëkuptimet njerëzore apo në shprehjet retorike.”²⁰⁹ Pastaj ka potencuar se orientalistët nuk ndalojnë te “përje-timi i kuptimeve dhe i stilit të Kur’anit, kurse në anën tjetër pohojnë se suret mekase dallohen me një imagjinatë të nde-zur dhe silleshin rreth tematikës së premtimit dhe ndëshki-mit... Pastaj stili i Kur’anit u zbut paksa, sipas prononcimit të tyre, ku shumica e tematikave të tij u shndërruan në meditim të krijimtarisë së Allahut dhe në kundërshtim të antagonistëve të Pejgamberit. Pastaj stili (artistik) filloi të shpërfilllet dhe sundoi stili këshillues i lodhshëm, bashkë me disa legjitimime përmbledhëse në kohën qytetëruese.”²¹⁰

Në këtë kontekst, Shukri Ajjadi transmeton disa ide orientaliste nga libri “Tarihu el-Kur’ani” i Noldekes. Nuk ka gjë të keqe nëse shtojmë edhe atë që shkroi orientalisti hungarez, Ignac Goldziher (vdiq 1921), i cili ishte inspirues i Noldekes në veprën “Tarihu el-Kur’an” dhe drejtues i këtij orientalisti të rrezikshëm, i cili ofroi studime shumë influ-

²⁰⁸ Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-edebi*, vep.e cit., f. 309

²⁰⁹ Ajjad, *Dirasatun kur’anijetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 21

²¹⁰ Po aty, f. 21

encuese në qarqet e mendimit orientalist. Goldziheri, duke e sqaruar dallimin mes stilit kur'anor në periudhën mekase dhe atë medinase, thotë: "Hulumtimi kritik dhe stilistik i Kur'anit e justifikon këtë dallim historik në përgjithësi. Në periudhën mekase erdhën këshilla, përmes të cilave Muhamedi i paraqiti imazhet që i diktonte entuziazmi i tij i ndezur, dhe atë në formë fantastike, fiktive, të prerë dhe impulsive dhe subjektive. Ai në këtë kohë nuk e dëgjon kërçëllimën e shpatës së tij dhe as nuk u flet luftëtarëve të vet apo barinjve paqësorë, por shfaqet para një mase kundërshtarësh dhe antagonistësh të besimit rrjedhës, të cilët flasin për fuqinë e Allahut, Krijuesin e Botës, për fuqinë e Tij të pakufishme dhe për afrimin e Ditës së Llogarisë, e cila i shfaqet në ëndrrat e shpallura që ia prishin rehatinë. Ai proklamoi dënimin e zullumqarëve të shkuar dhe popujt që i kundërshtuan urdhrat e Allahut, të cilat u shpallën përmes gjuhëve të pejgamberëve të tyre. Mirëpo, entuziazmi dhe mprehtësia e pejgamberllëkut në këshillat e Medinës filloi dalëngadalë të qetësohet, prandaj edhe stilistika e shpalljes filloi të dobësohet. Po ashtu, edhe materia e shpallur filloi të zbresë në një nivel më të ulët, d.m.th. me gjykimet dhe trajtesat e tematikave dhe çështjeve (konkrete), madje ndonjëherë degradoi edhe në nivelin e prozës së rëndomtë."²¹¹

Shukri Ajjadi e kritikoi këtë vështrim orientalist ndaj stilit të Kur'anit dhe i cilësoi këto vërejtje si përmbledhje të cekëta. Po ashtu, sqaron se "ne e shfrytëzojmë hulumtimin historik të Kur'anit për të kuptuar kontekstin intelektual, material dhe gjuhësor në një aspekt më të gjerë kuptimor. E vështrojmë zhvillimin e stilit paralel me zhvillimin e ambientit dhe me vargëzimin e idesë. Kur të mbërrijmë një nivel të kënaqshëm nga ky kuptim, atëherë na mundësohet

²¹¹ Ignac Goldziher, *El-Akidetu ve esh-sheriatu fi el-Islami*, i përkthyer dhe i komentuar nga Muhamed Jusuf Musa dhe dy kolegët e tij, Liban, Daru Er-Raidi El-Arabijji, botimi i kopjuar nga shtëpia botuese Daru El-Kitabi el-Misrijji, 1946, f. 14-15

më mirë t'i perceptojmë objektivat humane dhe shoqërore të Kur'anit, bashkë me metodat dhe mënyrat shprehëse.”²¹²

Kjo hyrje metodologjike ka një domethënie të rëndësishme në sqarimin e vizionit të Shukri Ajjadit. Abdulhakim Radi thekson se synimi i këtij krahasimi është “sqarimi i devijimeve dhe i lëshimeve, ku mund të kenë rënë këto drejtime të tefsirit. Gjithashtu e sqaron dallimin mes metodës letrare dhe metodave të tjera në komentim.”²¹³

Shukri Ajjadi i aplikon tri etapat metodologjike për të cilat bëmë fjalë gjerësisht: studimin e fjalëve, gjegjësisht studimin e fjalëve kur'anore në cilësimin e Ditës së Gjykimit dhe të Llogarisë. Ky është një studim ku lexuesi mund të mësojë imtësitë e kuptimeve. Pastaj kalon në fazën e tretë, në hulumtimin e stilit të Kur'anit, në përpilimin e këtyre imtësive. Faza e fundit është hulumtimi i objektivate humane dhe sociale në Kur'an, duke e pohuar se kjo fazë e fundit është “thelbi dhe qëllimi final i komentimit.”²¹⁴

Kujdesi për fazën e fundit nuk do të thotë se nënvlerësohen dy fazat paraprake. Studimi i fjalëve nuk është më pak i rëndësishëm se studimi i stileve dhe i objektivate. Ajjadi këtë e arsyeton me atë se “fjalorët që i kemi para vetes dhe librat e tefsirit që na kanë mbërritur, nuk e shpjegojnë plotësisht përdorimin e fjalëve nëpër Kur'an, madje as përafërsisht.”²¹⁵ Kjo është një çështje e hetuar prej dijetarëve të mëhershëm, prandaj disa u përpoqën ta plotësojnë këtë zbrazëti, si p.sh. puna e Ragib Isfahanit në veprën “Mufredatu el-Kur'ani”. Megjithatë, kjo mbetet përpjekje individuale dhe nuk u zhvillua më tej. Po ashtu, nga gjuha e fjalorëve lindën shumë vështirësi që binin ndesh me ligjin

²¹² Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 21

²¹³ Radi, “Shukri Ajjad (min vesfi el-Kur'ani jevme ed-dini ve el-hisabi) diskutim i lëndës, tematika, teoria dhe metoda”, vep. e cit., f. 26

²¹⁴ Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 25

²¹⁵ Po aty, f. 25

e zhvillimit gjuhësor. Kjo është ajo që e shprehu Shukri Ajjadi, duke e degëzuar pikën paraprake me këto fjalë: “Fjalët kanë jetën dhe historinë e vet si çdo gjallesë tjetër. Fillojnë me një kuptim të thjeshtë, pastaj ky kuptim zhvillohet me zhvillimin e jetës njerëzore. Kështu degëzohen kuptimet njësoj si format gramatikore. Krejt këto kthehet te burimi i parë.”²¹⁶ Këtu Ajjadi ndan mendimin e njëjtë me Jaroslav Stetkevych, i cili mendon se “zhvillimet semantike janë një proces i vlefshëm në gjuhën arabe, bile ka filluar qysh në epokën e injorancës dhe vazhdon deri më sot. Transformimi i kuptimit të fjalëve është i pranishëm në nivel të lartë, prandaj kërkohen njohuri gjuhësore të veçanta që hulumtuesi të ketë mundësi t’i lexojë dhe t’i kuptojë drejt poetët, si Imrul Kajsi, Nabiga, Shenferiu etj.”²¹⁷

Njohuritë leksikore nuk janë të mjaftueshme për komentuesit letrar, sepse puna e tij te fjalët e tejkalon punën e gjuhëtarit. Komentuesi letrar nuk kënaqet vetëm me kuptimin e drejtpërdrejtë të fjalës, por kalon edhe te kuptimet e brendshme të fjalëve. Pra, kalon te kuptimet e fjalëve që nuk hyjnë në përkufizim, megjithatë ato rrotullohen dhe lidhen me to... Këto kuptime të brendshme të fjalëve, apo hijet e kuptimeve, janë një faktor i rëndësishëm i të shprehurit letrar, sepse kanë vlerë të lartë në ngjyrimin emotiv të kuptimeve dhe përmes këtyre dallohen fjalët që duken si sinonime.”²¹⁸ Kjo ide e thukët dhe tërheqëse është ideja e “hijes së kuptimeve”, të cilën më vonë e përvetësoi Muhammed Arkuni dhe e paraqiti si propozim të vetin për ta zhvilluar leximin kur’anor. Në studimin e tij me titull “El-Axhibu el-hal-labu fi el-Kur’ani” ndalon te “lidhshmëria mes ndjesisë dhe botëkuptimit të cilën e ka themeluar Kur’ani”, ku thotë:

²¹⁶ Po aty, f. 25

²¹⁷ Jaroslav Stetkevych, *El-Arabijetu el-fus’ha el-haditheh, buhutun fi tetavvuri el-elfadhi ve el-esalibi*, e përkthyer dhe e komentuar nga Muhamed Hasen Abdulazizi, Egjipt, El-Hej’etu El-Ammetu li Shuuni El-Metabii, 2002, f. 155

²¹⁸ Ajjad, *Dirasatun kur’anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 26-27

“Do të propozojmë një dije shtesë në të gjithë literaturën e akumuluar të tefsirit përgjatë trembëdhjetë shekujve, pra bëhet një përafrim i fjalëve dhe një përafrim letrar për të riformuluar sistemin e kuptimeve gjithëpërfshirëse, apo të hijeve të kuptimeve, të cilat menaxhohen me lidhjen e “emocionit, perceptimit dhe vetëdijes” në Kur’an.”²¹⁹

Studimi i Shukri Ajjadit u përgjigjej dy karakteristikave themelore të tefsirit letrar: karakteristika e parë është orientimi kah tefsiri tematik, kurse e dyta është përkujdesja e veçantë për studimin e ri analitik të leksikut kur'anor sipas metodave gjuhësore moderne.²²⁰

Shukri Ajjadi këto fundamente metodologjike i sqaron me këto fjalë: “Përderisa nga parimet e metodës sonë është t'i studiojmë ajetet sipas tematikave, atëherë këtë do ta pasojmë edhe te studimi i fjalëve. Kështu do t'i ndajmë ajetet në grupe sipas kuptimeve sipërfaqësore dhe të përafërta, që pastaj kjo ndarje të na ndihmojë në përcaktimin e kuptimeve të fjalëve. Përderisa ajetet që kanë një tematikë i komentojmë me njëri-tjetrin, atëherë përmes kësaj mund t'i përcaktojmë kuptimet e përgjithshme të fjalëve. Pastaj përpiqemi, sipas mundësive, çdo fjalë të përafërt në kuptim ta sqarojmë me një dallim shprehës, i cili e bën fjalën më të përshtatshme për vendin ku është përdorur.”²²¹ Më herët e theksuam se kjo është përfutur nga El-Hattabiu, nga vepra e tij “Bejanu i'xhazi el-Kur'ani”, gjegjësisht kur flet për metodën e Aishe Abdurrahmanit në leximin e tekstit kur'anor. Gjithashtu, këtu mund të thuhet se Mustafa Sadik Er-Rafii ishte prej pararendësve që e vuri re këtë mendim dhe e aplikoi te libri “I'xhazu el-Kur'an”, por

²¹⁹ Muhammed Arkun, *El-Fikru el-Islamijju, kiraetun ilmijetun*, e përkthyer nga Hashim Salih, Merkezu el-Inmai el-Kavmijji, Bejrut, El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, Ed-Daru el-Bejdau, botimi II, 1996, f. 191

Hashim Salihu e ka komentuar konceptin “hijet e kuptimeve” me këto fjalë: fjalën *konotacion* e përkthejmë si hije e kuptimeve apo hijet për kuptimet e përgjithshme. Dihet botërisht se çdo fjalë ka dy kuptime: i pari është burimor dhe i dytë dukshëm, kurse i dyti është alegorik dhe i mbushur me nuanca kuptimore dhe me përdorime historike.

²²⁰ Sherkavi, *Shukri Ajjad ve menhexhuhu fi et-tefsiri el-edebijji li el-Kur'ani el-kerimi*, vep. e cit., f. 267

²²¹ Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 27

vetëm brenda një vështrimi të pjesshëm ndaj tekstit kur'anor, dhe atë pavarësisht vezullimeve inteligjente dhe shkrepjeve logjike të cilat shfaqen kohë pas kohe përgjatë studimeve të tij për mrekullinë (i'xhazin) e Kur'anit."²²²

Shukri Ajjadi e fillon hulumtimin me studimin e emrave të Ditës së Fundit, siç kanë ardhur në Kur'anin Fisnik. Konstaton se emri "Dita e Kjametit" është më i përdorshëm, i cili është përdorur shtatëdhjetë herë në Kur'an. E hulumtoi kuptimin burimor të fjalës Kijameh (Kjamet) dhe erdhi në përfundimin se ajo është fjalë arabe dhe se nuk është i vërtetë prononcimi i gjuhëtarit që thotë se kjo fjalë është e arabizuar nga fjala siriane e vjetër (قيمتا), e që mban të njëjtin kuptim. Ajjadi e gjurmoi këtë fjalë në mesin e fjalëve aramite të arabizuara, dhe atë në librin "El-Elfadhu el-aramijetu fi el-lugati el-arabijetu" të Sigmund Fraenkel.²²³

Kuptimi themelor i rrënjës "قَامَ" është ngritje dhe qëndrimi. Nga ky kuptim themelor dalin më shumë kuptime alegorike. Pas studimit të thukët të reflektimeve alegorike të kësaj fjale, Shukri Ajjadi vjen në përfundimin se fjala (القيامة), ose përftohet nga ngritja e njerëzve nga varrezat kur do të ringjallen, ose nga ngritja dhe qëndrimi i krijesave para Allahut kur do të vijë kjameti. Kuptimi i parë përjashtohet, sepse folja (قَامَ) asnjëherë nuk është përdorur në Kur'an me kuptimin e ngritjes së njerëzve nga varrezat dhe shumë pak është përdorur në kuptimet sensitive. Gjithashtu, përjashtohet edhe i dyti, sepse lidhja e *kjametit* me fjalët *es-saatu* është vetëm lidhje alegorike. Kur paraqitet paskajorja, vësh-tirë se mund të përdoret me kuptim alegorik pa pasur ndo-një fjalë tjetër shoqëruese që e sqaron atë. Pra, mbetet kuptimi i tretë, pra quhet *Ditë e Kjametit* sepse e tillë është

²²² Mustafa Sadik Er-Rafii, *I'xhazu el-Kur'ani ve el-belagati el-kur'anijjeti*, Bejrut, Daru el-Kitabi el-Arabijji, botimi II, 1974, vëllimi II, f. 234

²²³ Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 27-28

përdorur në ajetin 51 të sures Gafir: *“Ne patjetër do të ndihmojmë të dërguarit tanë në jetën e kësaj bote, edhe ata që besuan, e edhe në ditën e prezantimit të dëshmimeve.”* (Gafir: 51) dhe në suren Mutaaffine *“Ditën kur do të ngrihen njerëzit para Zotit të botëve.”* (El-Mutaaffine: 6) Këtë kuptim e përkrah edhe fakti se fjala *kijam* në Kur'an është përdorur shumë edhe me kuptimin e *drejtim kah Allahu* dhe se ky kuptim, me sa dimë, është përdorur në formë specifike në Kur'an.”²²⁴

Shukri Ajjadi përzgjedhjen e këtij kuptimi e ka argumentuar me njëzet prova dhe fakte shoqëruese që e përkrahin këtë mendim. Duke u mbështetur te vepra *“El-Bahru el-muhitu fi et-tefsiri”* e Ebu Hajjan El-Endelusi, vjen në përfundim se togfjalëshi *jevmu el-kijameh* (Dita e Kjametit) është përdorur me kuptimin *“e kohës kur do të bëhet ndarja e robërve: banorët e xhenetit në xhenet dhe banorët e zjarrit në zjarr.”*²²⁵

Gjithashtu, Shukri Ajjadi e arsyeton këtë përzgjedhje me faktin se ardhja e togfjalëshit *jevmu el-kijameh* (Dita e Kjametit) si rrethanor përshtatet me kuptimet sensitive, kuptimore dhe shpirtërore për ringjalljen, për llogarinë, për gjykimin mes krijesave dhe për shpërblimin apo dënimin e asaj që kanë punuar, pra ngritjen apo poshtërimin e tyre.”²²⁶

Fjala *kijameh* (*kjamet*) nuk e tregon karakterin e argumentimit kritik të Shukri Ajjadit, sepse ajo ka një rreth të ngushtë kuptimor. Ndoshta fjala *jevmu ed-dini* (Dita e Gjykimit) e tregon më mirë frymën kritike të Ajjadit. Pas shqyrtimit të vendeve ku është përdorur togfjalëshi *“jevmu ed-din”*, e që janë dymbëdhjetë, Ajjadi filloi ta orientojë divergjencën e ashpër mes gjuhëtarëve arabë dhe orientalistëve dhe t'i japë një drejtim të kuptimit të kësaj fjale. *“Kuptimet*

²²⁴ Po aty, f. 30

²²⁵ Po aty, f. 32

²²⁶ Po aty, f. 32

që i paraqesin linguistët arabë për fjalën (دين) *din* janë shumë dhe të llojllojshme, aq sa hulumtuesi nuk mund t'ua kup-tojë origjinën. Fjala *din* me kesre (دين) do të thotë shpërblim, sundim, mundje, mbikëqyrje, traditë, gjendje, gjykim, vde-kje dhe shumë kuptime të tjera të përafërta.”²²⁷ E nëse vijmë te qarku i orientalistëve, atëherë na paraqiten shumë kup-time. Sir Macdonald veçon tri kuptime të kësaj fjale:

1. Fjalë e huazuar nga arabishtja dhe hebraishtja me kuptimin e gjykimit;
2. Fjalë e gurrës arabe me kuptimin e traditës dhe të mënyrës (apo rrugës). Mund të lidhet edhe me fjalën e parë (me mendimin e parë).
3. Fjalë perse që dallohet krejtësisht nga këto dy kuptime (paraprake), dhe mban kuptimin e fesë (të religjionit).²²⁸

Këtë që e ka thënë Macdonald e ka aprovuar edhe orientalisti gjerman Bergstrasser, autori i veprën “*Et-Tetavvuru en-nehvijju li el-lugati el-arabijjeti*”. Pra, fjala *ed-dinu* me kuptimin e *llogarisë* është fjalë e arabizuar nga gjuha aramite, kurse me kuptimin *religjion* është e arabizuar nga persishtja, ku ndër të tjerash (Bergstrasser) thotë: “Më afër është të jetë fjalë me burim nga akademistja, e lidhur me legjislacionet e Hamurabit, të cilat kanë ndikuar te popujt semitë.”²²⁹

Shukri Ajjadi i shqyrtoi krejt këto kuptime të ndryshme për fjalën *ed-dinu* dhe e kundërshtoi këtë metodë të lehtë, me të cilën fjala *ed-dinu* kthehet në tri burime: në burimin arab, pers, hebraik dhe akademik. Mendon se kuptimi burimor i fjalës *ed-dinu* është “huazimi” në kuptimin më të lehtë të saj, apo diçka që duhet realizuar dhe përmbushur. Nga ky kuptim është fituar kuptimi i *dominimit* dhe i *nënshtrimit*. Nga kuptimi i *nënshtrimit* lehtë mund të fitojmë nga fjala

²²⁷ Po aty, f. 34

²²⁸ Po aty, f. 35

²²⁹ Po aty, f. 36, shih:

- Gotthelf Bergstrasser, *Et-Tetavvuru en-nehvijju li el-lugati el-arabijjeti*, Kajro, Mektebetu el-Hanxhi, botimi IV, 2003, f. 144

din kuptimin e *adhurimit*, pastaj kuptimin e *besimit* dhe në fund kuptimin e *fesë*.”²³⁰ Pastaj Shukri Ajjadi ka përzgjedhur që fjala *din* të jetë huazuar në një nga periudhat e arabishtes nga fjala akade (denu) dhe atë përmes gjuhës aramite. Më pastaj i mori kuptimet që lidhen me gjykimin dhe realizimin, të cilat favorizojnë mendimin se kjo fjalë është përfutur nga kultura e lashtë në gjykim dhe legjislacion. Po ashtu, me këtë kuptim të përzier është përdorur edhe në Kur'an.”²³¹

Përcaktimi i kuptimit të parë nga ku doli fjala ed-din është vështirë i realizueshëm. Mahmud Muhamed Shakir e pranon se realizimi i kësaj kërkesë është i vështirë, prandaj ka thënë: “Shumë vështirë është të përmbliiden kuptimet që i ka akumuluar fjala ed-dinu periudhë pas periudhe dhe deri në fund kur kthehet në origjinën e parë (si fjalë e thjeshtë).”²³² Pavarësisht kontributit që ka dhënë Shukri Ajjadi në vështrimin e kuptimeve gjuhësore të kuptimit të fjalës ed-din dhe të fjalëve tjera që janë përdorur për të shprehur “Ditën e Llogarisë”, dhe dallimin e tyre në përdorimin kur'anor, megjithatë kjo nuk na privon që ta kritikojmë punën e tij. Iffet Sherkavi mendon se Ajjadi “pavarësisht se ofroi shumë kontribut në përgatitjen gjuhësore dhe e vështroi për gjatë kohë zhvillimin semantik (të fjalëve), në shumicën e rasteve nuk ia arriti të zbërthejë misterin e mrekullisë letrare, ku një fjalë ka një semantikë të caktuar në vetë vendin ku është përdorur.”²³³ Pastaj ka sjellë një shembull nga rezultati që ka arritur Ajjadi nga vështrimi gjuhësor i fjalës *el-kijameh* dhe *es-saatu*, ku konfirmon faktin se ai nuk shton asgjë më shumë se regjistrimi i “natyrës së përdorimit kur'anor të këtyre dy fjalëve, dhe nuk është

²³⁰ Ajjad, *Dirasatun kur'anijetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 36

²³¹ Po aty, f. 37

²³² Mahmud Muhamed Shakir, *Ebatilu ve esmaru*, Kajro, Met'beatu el-Medenijji, botimi II, 1972

²³³ Sherkavi, *El-Fikru ed-dinijji fi muvaxxeheti el-asri, dirasetun tahlilijetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, vep. e cit., f. 337-338

vetëm sqarim artistik që shpalos urtësinë e përzgjedhjes së secilës fjalë në sferën e caktuar. Pastaj shtron pyetjen: “Cila është dobia e gjithë atij kontributi të gjatë në sferën e vështrimit gjuhësor të burimit konkret të fjalës dhe të zhvillimit semantik të saj, kur dihet se në fund puna përfundon te realiteti letrar i tekstit dhe jo te komentimi i tij?”²³⁴

Hulumtimi i fjalëve nuk ndaloi në këto kufij, por Shukri Ajjadi u inkuadrua edhe në diskutimin e disa çështjeve të besimit, të cilat lidhen me kuptimet e fjalëve që përdoren në cilësimin e Ditës së Gjykimit dhe të Llogarisë. Shembulli më domethënës i cili pasqyron paraqitjen e tij kritike është çështja e shikimit në “fytyrën e Allahut” të Lartësuar, problematikë që fitohet nga ky ajet kur'anor: “*Disa fytyra atë ditë do të shkëlqejnë, Zotin e tyre do ta shohin*” (El-Kijame: 22-23), ku e ka trajtuar divergjencën e ndezur mes drejtimit të ehli sunetit, të cilët pohojnë pamjen e Allahut të Lartësuar në një mënyrë që i përshtatet përsosmërisë së Tij, dhe drejtimit të mutezilëve të cilët e mohojnë pamjen e Allahut brenda perceptimeve të pastra logjike. Pastaj u dekurajua nga këto përpjekje racionale dhe u fokusua te metoda e tij letrare në “studimin e nuancave kuptimore të fjalës. Pastaj vinte aplikimi i këtij kuptimi në përdorimin kur'anor dhe përjetimi shpirtëror dhe artistik i këtij kuptimi.”²³⁵ Megjithatë, ai favorizonte mendimin e mu'tezilëve, sepse nga grumbullimi i provave treguese kuptohet se shikimi i përmendur në ajet nuk është shikim (real). Pra, “duket se provat e përdorimit të “shikimit” në poezi dhe në Kur'an tregojnë se fjala نَاطِرٌ (shikues) është emër prejfoljor që përdoret për individin që shikon, apo siç vërehet, këtu bëhet fjalë për veprimin e personit që shikon. Për këtë arsye, në shumicën e rasteve kur vjen një fjalë që tregon për shikimin, kryesisht tregon gjendjen e atij

²³⁴ Po aty, f. 338

²³⁵ Ajjad, *Dirasatun kur'anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 73

që shikon.”²³⁶ Sa i përket ajetit të cituar më parë, aty flitet për gëzimin e madh që i shoqëron besimtarët nga ndriçimi i fytyrave. “Këtu përzgjedhi mendimin se qëllimi me fjalën e Zotit “*Zotin e tyre do ta shohin*” (El-Kijameh: 23) është se besimtarët atë ditë janë të preokupuar vetëm me Allahun, i Cili ka qenë meritore të jenë të preokupuar me Të edhe në dynja. Po ashtu, do të thotë se shpirtrat e tyre janë të orientuar kah dashuria për Të, prandaj janë në kulmin e lumturisë.”²³⁷

Nuk ka dyshim se ky stil i studimit të fjalëve kur'anore imponohet nga drejtimi tematik në komentimin e Kur'anit, i cili në synimet përfundimtare të vetat është i përfutur nga teoria letrare dhe nga metodat e hulumtimit historik. Pavarësisht kureshtjes dhe reformimit në stilin e trajtimit, rezultatet që jep hulumtimi nuk ngrihen në horizontin e lexuesit me eksperiencë. Prej kësaj mund ta kuptojmë kritikën që Iffet Sherkavi ia adreson së Ajjadit në studimin e fjalëve. “Hyrjet gjuhësore të gjata pothuaj nuk mbarojnë rezultate të duhura.”²³⁸

Kur problemi i fjalëve u drejtua në këtë mënyrë, atëherë Shukri Ajjadi kaloi në studimin e stilit kur'anor për përshkrimin e Ditës së Gjykimit dhe të Llogarisë. Stilin e përkufigon si “mënyrë të harmonizimit të kuptimeve të pjesshme për ta realizuar objektivin e letërsisë. Stili është shprehje e përvojës emocionale.”²³⁹ Gjithashtu, ai konfirmon lidhjen e ngushtë reciproke mes stilit dhe ideve, sepse shpërfillja e kësaj lidhjeje të ngushtë do t'i shtyjë hulumtuesit e çështjeve të retorikës dhe të kritikës letrare drejt njërit prej këtyre dy rezultateve: “ose në vështirimin e kuptimeve letrare si një gjë të ngulitur në mendje dhe të ndarë nga fjalët, te e cila

²³⁶ Po aty, f. 75

²³⁷ Po aty, f. 75

²³⁸ Sherkavi, *El-Fikru ed-diniyyu fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlilijetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, vep. e cit., f. 339

²³⁹ Ajjad, *Dirasatun kur'anijetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 79

mbërrihet me soditje racionale të thjeshtë, dhe kështu (studiesit) e shpërfillin vlerën e fjalëve shprehëse... ose në vështrimin e imazheve (figurate) shprehëse: metaforën, alegorinë, tropin etj., si lloje të zbukurimit (në të shprehur), duke nxitur kureshtjen dhe duke e lodhur mendjen për t'i hulumtuar ato, ndërsa në anën tjetër e neglizhojnë sferën kuptimore.”²⁴⁰

Bazuar në këtë dallim të thukët, Shukri Ajjadi shtron konceptin e “kuptimeve letrare” si një gjykatës arbitrar në këtë divergjencë. Sqaron se kuptimet letrare nuk janë si “kuptimet e aforizmave, si kuptimet filozofike dhe as si kuptimet shkencore... Pra, kuptimi letrar është rezultat i reaksionit të shpirtit njerëzor me të gjitha potencialet perceptuese, shtytësit instinktivë, ndjenjat dhe ambiciet, prirjet dhe tendencat dhe bashkë me dy sferat e karakterit që posedon njeriut.”²⁴¹ Pastaj e përshkruan nga këndi (karakteri) i këtyre kuptimeve letrare, duke pasur parasysh se ato janë komplekse dhe të ndërthurura me njëra-tjetrën nga vetë natyra. Gjithashtu, potencon se kjo kthehet te dallimet psikike individuale të shumta mes njëres dhe gjeneratës tjetër, apo mes një populli dhe popullit tjetër. Nëse kjo është kështu, mjeti për shprehjen e kuptimeve letrare nuk duhet të jetë i ngulitur, dhe kuptimi i saj nuk duhet të jetë i kufizuar te të gjithë njerëzit vetëm pas pak apo shumë angazhimi intelektual, por duhet të jetë një mjet elastik dhe fleksibil i cili lë të hapur mundësinë që artisti t'i japë ngjyime të ndryshme emocionale.²⁴² Sipas Shukri Ajjadit, gjuha letrare është mjeti më i fuqishëm dhe më ndikues i shprehësisë emocionale. Në këtë kontekst të studimit, Ajjadi ndalon në dy çështje që ndërlidhen me karakterin e gjuhës letrare. Ato janë: semantika e fjalëve konkrete dhe dallimi i ilustrimit të skenave të natyrës në letërsi nga ilustrimi i tyre në artet dekorative.

²⁴⁰ Po aty, f. 79

²⁴¹ Po aty, f. 79

²⁴² Po aty, f. 80

Pra, në çështjen e parë e kundërshtoi mendimin e Sejjid Kutubit, i cili mendon se themel i shprehësisë letrare, madje mister i mrekullisë kur'anore, është në forcën që fjala për të provokuar imazhe konkrete dhe të mundshme në intelektin e dëgjuesit, e cila ndonjëherë quhet ilustrim, ndonjëherë antropomorfizëm dhe ndonjëherë fantazi.²⁴³ Ky është një drejtim i padëshirueshëm për Shukri Ajjadin, sepse sipas tij, edhe pse gjuhës njerëzore nuk i mungon imitimi i realitetit të jashtëm, ajo përsëri nuk është një imazh i barasvlershëm i këtij realiteti... Nëse kërkojmë një lidhshmëri sistematike mes tingullit dhe kuptimit të fjalës, atëherë humbasim në greminat e psikikës njerëzore dhe nuk mund të arrijmë të fondamenti ku vendoset kjo lidhje.”²⁴⁴

Pastaj (Shukri Ajjadi) konstaton se letrari kur i përdor fjalët për të shprehur një kuptim të caktuar, mbështetet në korrelacionet emocionale të fjalëve në intelektin e dëgjuesit dhe nuk mbështet domosdoshmërisht në imazhet konkrete që ngjallin ato fjalë. Pastaj sjell shembull fjalën *vdekje*, ku thotë: “a provokon (fjala vdekje), me tingull apo pa tingull, ndonjë kuptim për imazhin e të vdekurit? Pas përgjigjes “Jo”, ai konfirmon se fjala *vdekje* në mendjen e njeriut i provokon korrelacionet kuptimore-emocionale, të cilat nuk numërohen si emocionet (që fitohen) nga gjërat e ngurta si guri, nga asgjëja apo vakumi dhe nga hapësira boshe ku humb shikimi. Atëherë, fjala vdekje është një fjalë shumë inspiruese dhe shumë ndikuese, kurse forca e saj nuk kthehet te imazhi apo imazhet konkrete që jep perceptimi ynë, por te korrelacionet emocionale që ngjall (ajo fjalë) në intelektin tonë.”²⁴⁵

Ndërsa pika e dytë është sqarimi i dallimeve të ilustrimit të skenave të natyrës nga ilustrimi i skenave në artet deko-

²⁴³ Po aty, f. 80

- Sejjid Kutub, *Et-Tesviru el-fennijju fi el-Kur'ani*, Kajro: Daru esh-Shuruki, f. 32

²⁴⁴ Po aty, f. 81

²⁴⁵ Po aty, f. 81

rative. Shukri Ajjadi shkoqiti tri karakteristika thelbësore me të cilat dallohet letërsia. Ato janë: stili letrar pothuaj asnjëherë nuk është i pavarur në realizim (interpretim), madje kryesisht vjen i kombinuar me stilin e tregimit dhe të dialogut. Karakteristika e dytë është se përshkrimi letrar mund ta ilustrojë më mirë një gjë të lëvizshme sesa artet dekorative (formale). Karakteristika e tretë është se skenat në përshkrimin letrar ndjekin njëra-tjetrën, prandaj nuk mund ta gjesh veten para një skene të gjerë që ka nevojë për vështrim të thelluar që ta kuptosh fillimin dhe fundin e idesë... siç është në artet dekorative.”²⁴⁶ Pastaj theksoi një parim tjetër me të cilin dallohet përshkrimi letrar. Ai është parimi i “orientimit”, d.m.th. parcializimi (ndarja e) i përshkrimit, ashtu që prej tij ofron dhe paraqet aq sa tregon qëllimin e folësit, dhe kështu bëhet si peri i cili i sistemon të gjitha pjesët e përshkrimit.”²⁴⁷

Shukri Ajjadi i aplikon këto karakteristika thelbësore të stilit letrar në tekstet që flasin për Ditën e Gjykimit dhe të Llogarisë dhe mendon se ekzistojnë tri ide themelore që veprojnë në orientimin e përshkrimit për Ditën e Gjykimit dhe të Llogarisë. E para është ideja e përmbysja e kobshme që do t'i ndodhë tokës dhe atyre që jetojnë mbi të. Pastaj i potencon hollësisht dhe përgjithësisht manifestimet e kësaj ideje në ajetet kur'anore. Pastaj vazhdon me theksimin e idesë së dytë orientuese, d.m.th. me shkatërrimin e befasishtëm të popujve gënjeshtarë. Në fund e trajton idenë e tretë, idenë e vdekjes, sepse vdekja në sytë e të gjallit është e trishtueshme, njësoj si përmbysja e kjetimit apo më e keqe. Pastaj i gërsheton këto tri ide dhe jep një imazh të hollësishëm të ngjarjeve të Ditës së Gjykimit dhe të Llogarisë në kornizën e idesë së përmbysjes së kobshme e cila do ta godasë tokën dhe ata që janë mbi të,

²⁴⁶ Po aty, f. 85

²⁴⁷ Po aty, f. 85

pavarësisht nëse përmbysja është në jetën e individit, të kolektivit (popullit) apo të mbarë dynjasë.”²⁴⁸

Përmbyllja e studimit ishte rreth objektivave humane të Kur'anit fisnik në këtë tematikë. U theksua më parë se këtë ide Shukri Ajjadi e lidhi me metodën e mësuesit të vet, të Hulit. Fjalimin e filloi me hulumtimin e marrëdhënies së fesë me artin, duke i trajtuar të dyja si shprehje (e vetme) e aspektit emocional të shpirtit njerëzor dhe duke sqaruar se ky fundament shpirtëror i fesë dhe i letërsisë bashkërisht shkaktojnë lidhjen e studimit fetar me atë letrar. Kështu studimi psikik u bë pjesë e rëndësishme e studimit të fesë, duke spikatur në të njëjtën kohë thirrjen e profesorit të tij, të Hulit, për realizimin e një përpjekje të re në stilistikë dhe në tefsir, duke i përdorur ligjet psikologjike të sjella nga psikologjia moderne për kuptimin letrar.²⁴⁹ Pastaj Shukri Ajjadi e përcakton qëllimin e kësaj kërkese, dhe se ai ka pasur për qëllim vetëm format e ndryshme të kuptimit të eksperiencave të mëdha shpirtërore, të cilat i përmban feja: në atmosferën humane gjithëpërfshirëse dhe në atmosferën sociale të veçantë. Pastaj në atmosferën individuale psikike.”²⁵⁰

Pastaj Shukri Ajjadi, me një sens kritik të mprehtë, u ndal te disa çështje që ndërliiden me Ditën e Llogarisë. Mjafton të sjell diskutimin e tij serioz rreth idesë së afrimit të kjametit, si ai i dha kësaj orientim letrar kreativ. Pas hulumtimit të ajeteve që flasin për afrimin e kjametit, Shukri Ajjadi shtroi këtë pyetje: “A konsiderohen këto ajete informim për afrimin e kijametit?” Përgjigja ishte e befasishme: “Duket se jo. Ajeti 15 i sures Taha “*S’ka dyshim se momenti (kijameti) do të vijë patjetër, Unë gati e kam fshehtë atë; (do të vijë) për t’u shpërblyer secili njeri për atë që ka bërë.*” (Taha: 15) është kumtim që i drej-

²⁴⁸ Sherkavi, *Shukri Ajjadi ve menhexhuhu fi et-tefsiri el-eidebijji li el-Kur’ani el-Kerimi*, vep. e cit., f. 270

²⁴⁹ Ajjad, *Dirasatun kur’anijjetun: jevmu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 100; shih:

- Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-eidebi*, vep. e cit., f. 177

²⁵⁰ Po aty, f. 101

tohet Musës a.s. Ka kaluar shumë kohë mes dërgimit të tij dhe dërgimit të Muhamedit a.s., prandaj nuk thuhet se kërçërimi për afrimin e kjametit është një paralajmërim që nuk u realizua. Pra, nëse ishte për qëllim kuptimi i afërsisë që na bie ndërmend secilit prej nesh, atëherë nuk lejohet të paraqitet si e tillë për Musën a.s. *“S’ka dyshim se momenti (kjameti) do të vijë patjetër, Unë gati e kam fshehtë atë;”* (Taha: 15).²⁵¹ Pastaj, në Kur’an ekzistojnë ajete të drejtpërdrejta që flasin se dija për kjametin i takon vetëm Allahut, kurse përcaktimi i kohës së ndodhjes, afër apo larg, është një çështje e pamundur të dihet.”²⁵² Nëse këto ajete që flasin për afërsinë e kjametit do të ishin të prera në kuptim, atëherë si ta komentojmë paraqitjen e dëndur të tyre në fazën mekase në veçanti?

Para se t’i përgjigjet kësaj pyetjeje, Shukri Ajjadi diskuton disa dyshime që kanë ngritur disa orientalistë për këtë çështje. E veçon këtu orientalistin gjerman Josef Horovitz, i cili mendon se *“(dija për kjametin) nuk ishte prej ideve që Muhamedi i huazoi nga njohësit e feve të huaja. Ideja e llogarisë së fundit dominoi fuqishëm para vdekjes së tij... Sa herë që i soditeshin tmerret e kjametit para syve, i shtoej bindja se ardhja e tij është afër dhe do të ndodhë në befasi.”* Pastaj, sipas Horovitzit, e zhvilloi idenë e bindjes se Allahu e ka zgjedhur atë për ta paralajmëruar popullin e vet se dënimi është afër. Shukri Ajjadi këtë mendim e komentoj me këto fjalë: *“Kështu Horovitzit e kthen problemin te përjetimi shpirtëror i Muhamedit, kurse besimin në idenë se kjameti është afër e konsideron si fillim i ndjenjave për pejga-*

²⁵¹ Këtu shihet qartë se Shukri Ajjadi e ka zgjedhur njërën (nga dy mendimet) për fjalën (أَخْفِيَا) që është fshehja apo mosshfaqja. Këtë mendim e përzgjedhi edhe Ibn Utejjeh në tefsirin e vet, i cili theksoi mendime të ndryshme në komentimin e kësaj fjale, ku më të njohurat janë këto: (أَخْفِيَا) me kuptimin “e shfaq atë”, i cili është antonim. Ibn Utejje tha: Ky është mendim i pavend. Pastaj zgjodhi se (أَكَادُ) është në vendin e vet, me kuptimin e afërsisë që nuk ka ngjarë, mirëpo ky togfjalësh është i përshtatshëm për metaforë dhe alegori. Pra, ajeti është mënyrë e të shprehurit për fshehtësinë ekstreme që ka çështja dhe momenti i kjametit, prandaj tha (أَكَادُ أَخْفِيَا) “pra për të mos u shfaqur asnjëherë”, por kjo nuk ndodh sepse një ditë kjameti do të bëhet. Shih:

- Ibn Utejje El-Endelusi, *El-Muhar-riru el-vevhizu fi tefsiri el-Kitabi el-Azizi*, Bejrut, Daru Ibn Hazm, botimi I, 2002, f. 1248

²⁵² Ajjad, *Dirasatun kur’anijjetun: jevnu ed-dini ve el-hisabi*, vep. e cit., f. 102

mberi. Me këtë arsyetim ai shkon paralel me mendimin e orientalistëve për shpalljen dhe pejgamberinë, të cilët gjendjen shpirtërore të Muhamedit e konsiderojnë themel të kuptimit të Kur'anit.”²⁵³ Pastaj konstaton drejtimin letrar psikik të kësaj problematike kështu: “Ideja e shkatërrimit përfundimtar të dynjasë është ide shumë e afërt (e pranueshme) për mendjen e njeriut, madje të gjithë popujt primitivë në një formë kanë besuar në të.”²⁵⁴ Sa u përket dy besimeve qiellore: hebraizmit dhe krishterizmit, Dhiata e Vjetër dhe Dhiata e Re, nuk janë boshe nga përmendja e shkatërrimit përfundimtar të botës. Siç duket kjo ide depërtoi në mendjet e politeistëve në Mekë “dhe kështu Kur'ani gjeti një ambient kuptimor ku dëgjohej afërsia e shkatërrimit të dynjasë, prandaj dhe shtrohet pyetja, për habi apo tallje, për kohën e atij momenti që përflitet shumë.”²⁵⁵

Kur'ani ka rrëfyer një anë bukur të mirë të mohimit dhe të talljes së tyre. Vazhdimisht dhe pareshtur gjuhët e tyre përsëritnin fjalët “*Kur është ky premtim, nëse jeni të singërt?*” (Junus: 48) Këtu shfaqet stili kur'anor që i kundërshton ata dhe është një ajet i mrekullisë psikike në përhapjen e thirrjes. “(Muhamedi) e ka përdorur frikën nga e panjohura si themel mbi të cilin pastaj jetësohet ideja në shpirtrat e njerëzve. Pastaj filloi ta ngulitë këtë ide me inspirim sporadik, për të arritur përmes saj të bindja se ajo do të ndodhë. Kur njeriu e arrin këtë nivel të besimit, atëherë nuk ka nevojë ta dijë kohën e kjetimit, por ky (kjetimi) është dominues dhe pothuaj e merr gjithë kohën e tij. Kjetimi tregon dhembshuri për shpirtin njerëzor, duke e mësuar të përgatitet për t’u pyetur atje. Me këtë stil të logjikës emocionale, Kur'ani u bën ballë pyetësve që tallen.”²⁵⁶

²⁵³ Po aty, f. 102

²⁵⁴ Po aty, f. 103

²⁵⁵ Po aty, f. 103

²⁵⁶ Po aty, f. 104

Sa u përket objektivave sociale të Kur'anit, ka shumë ajete që e përshkruajnë Ditën e Gjykimit dhe të Llogarisë, por që nuk mund të kuptohen pa u kuptuar gjendjet sociale që sundonin në Gadishullin Arabik, veçanërisht në Mekë. Në këtë kontekst, Shukri Ajjadi e thekson shtresën e të pasurve, të cilët në fillim e kundërshtuan thirrjen islame. Qëndrimin e tyre antagonist e lidhën me interesat tregtare dhe me dëshirën për të qëndruar në sistemin fetar që kishin, sepse ai u siguronte dominimin mbi shtresat e varfra. "Kjo shtresë i kundërshtonte fuqishëm normat e reja etike dhe rregullimet e reja sociale që i solli Islami."²⁵⁷

Kur'ani na ka rrëfyer jo pak për historinë e tyre, bile i ka kërcënuar me dënim të hidhët për sjelljet e tyre të mbrapshta. Allahu xh.sh. thotë: *"Jo, assesi! Vërtet njeriu i kaloi kufijtë, për shkak se e ndjeu veten të pavarur. Vërtet, te Zoti yt është kthimi. A nuk e pe atë që e pengonte robin kur falej?!"* (El-Alek: 6-10) Pastaj Kur'ani foli me diskurs më të ashpër kundër 'vlerave' sociale të atëhershme dhe sqaroi se ai që i ushtron ato (vepra të liga) nuk e shpëton asgjë nga dënimi i Allahut. Krerët dhe ndjekësit e tyre do të mbajnë përgjegjësi për tiraninë e tyre dhe do të dëshironin që t'i shpëtojnë trishtimit të asaj dite madhështore, qoftë edhe për një tokë të tërë të mbushur me flori (por ajo nuk do të ndodhë). Kjo shtresë e shëmtuar, e cila e do pa masë dynjanë është e zhytur në kënaqësi, saqë edhe këtë do ta godasë sëmundja e dyshimin njësoj siç i ka prekur ambientet dëfryese (parapra-ke). Të këtillët nuk besojnë asgjë përpos epsheve të tyre."²⁵⁸

Kështu përfundon studimi tematik i Shukri Ajjadit. Iffet Sherkavi mendon se kjo është një përpjekje lider në llojin e vet dhe ndërtohet mbi përpjekjen për perceptimin e kup-timeve të fjalëve kur'anore në mendjen e arabëve të kohës

²⁵⁷ Po aty, f. 114

²⁵⁸ Po aty, f. 114

kur zbriti Kur'ani. Po ashtu, bën përpjekje që ato fjalë të jenë elastike (dhe në realitet janë), në mënyrë që të mos kufizohet vetëm te kuptimi leksikor i tyre, por ta inspirojnë edhe kontekstin e semantikës letrare të vetë kuptimit.”²⁵⁹

Rrethanat kulturore të kohës kishin ndikimin më të madh te qëndrimi i Shukri Ajjadit për vazhdimin e studimeve kur'anore, për kthimin e tij kah kritika, krijimi letrar dhe inkuadrimin e tij në vendosjen e konturave teorike arabe në disiplinën e stilistikës. Pavarësisht kësaj, ndërprerje që bëmë me doktoratën e tij të parë, ideja e i'xhazit (mrekullisë) dhe ngritjes letrare të tekstit kur'anor vazhdoi ta inspirojë dhe të ndikojë dukshëm në të menduarit e tij stilistik. Kur e hulumtoi çështjen e normave të stilistikës në gjuhën arabe, pas një analize kritike të thelluar, pohoi se Kur'ani Fisnik është modeli më i lartë (i përkryer) në stilistikën arabe, prandaj është edhe më meritore që të jetë teksti më gjithëpërfshirës i vetive stilistike dhe më influencuesi.”²⁶⁰ Ky është edhe konstatimi i orientalistit të njohur Johann Fick, i cili ka thënë: “Gjuha e Kur'anit ndryshon jo pak nga gjuha e poetëve. Gjuha e Kur'anit si një vepër (e rrallë) gjuhësore paraqet një imazh të çmuar dhe të pakrahasueshëm kundrejt veprave tjera në gjuhën arabe. Në Kur'an, për herë të parë në historinë e arabishtes, shpaloset perdja e botës ideologjike (intelektuale) nën parullën e tevhidit (njëshmërisë së Zotit), kurse gjuha e rimuar e fallxhorëve dhe e magjistarëve nuk është gjë tjetër, veçse një model i zbehur i tij për nga dukja e mjeteve (figurave) stilistike dhe e mënyrave alegorike në formën dhe në kuptimin e fjalës.”²⁶¹

²⁵⁹ Sherkavi, *El-Fikru ed-dinijju fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlilijetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, vep. e cit., f. 339

²⁶⁰ Ajjad, *El-Lugatu ve el-ibda'u, mebadu ilmi el-uslubi el-arabijji*, vep. e cit., f. 102

²⁶¹ Johann Fick, *El-Arabijetu: dirasatun fi el-lugati ve el-lehexhati ve el-esalibi*, i përkthyer, i përgatitur dhe i komentuar në gjuhën arabe nga Ramadan Abdu'ttevvab, Egjipt, Mektebetu el-Hanxhi, botimi II, 2003, f. 16-17

KREU I TRETË

Muhamed Arkuni: lëkundja e konceptit të shenjtërisë

Në një krahasim brilant mes qëndrimit të Niçes dhe të Dostoevskit për Inxhilin, Andre Gide zbulon reagimin e parë dhe të thelluar të këtyre dy gjenive humanistë. “Te Niçja dominoi një lloj smire ndaj Mesihut (Isait a.s.) saqë e çoi deri në çmenduri... Në veprën e tij të fundit “Mesihu i kurorëzuar me ferra”, e vendosi veten në pozitën e armikut të përbetuar të Mesihut (Isait a.s.), ku para vetes vendosi mësimet e tij (për studim) rrënjësisht.”²⁶²

Kurse reagimi i Dostoevskit ishte krejt ndryshe. Dostoevski, që në kontaktin e parë me Inxhilin ndjeu se në të ka gjëra të çmuara, bile jo vetëm për të, por për mbarë njerëzimin. Aty e nuhati aromën e hyjnore dhe u përkul me respekt para madhësisë së Mesihut.”²⁶³

Kjo ishte vetëm një hyrje e përshtatshme për të mësuar qëndrimin shpirtëror të Muhamed Arkunit ndaj Kur’anit. Ndoshta është e vështirë të thuhet “se Arkuni e rishfaqti qëndrimin shpirtëror të Niçes ndaj Inxhilit”, megjithatë lexuesi i Arkunit nuk gabon nëse thotë “se Arkuni nuk e nuhati madhësinë hyjnore të Kur’anit. Ai është një lexues i privuar nga “begatia qiellore”, së paku sipas Muhamed Ikbalit.”²⁶⁴

Arkuni është nismëtari në mesin e studiuesve që morën mbi supe “heqjen e pengesës së shenjtërisë”²⁶⁵ nga teksti

²⁶² Andre Gide, *Dostoevski, mekalatun ve muhaderatun*, i përkthyer nga Iljas Hana Iljas, Bejrut – Paris, Menshuratu Uvejdat, botimi I, 1988, f. 108

²⁶³ Po aty, f. 109

²⁶⁴ Muhamed Ikbali, *Xhenahu Xhibril*, i përkthyer dhe i komentuar nga Xhelal Es-Seid El-Hafnavi, i kontrolluar nga Muhamed Alauddin Mensur, Kajro, El-Mexhlisu el-A’la li eth-Thekafeti, botimi I, 2003, f. 138

²⁶⁵ Muntisir Hamadeh, “El-Ajatu el-kur’anijetu ve el-kiraatu el-hadatheti inde duktur Taha Abdurrahman”, revista “Mexhel-letu el-muntaliku el-xhedidu”, Liban, nr. IX, 2006, f. 13

kur'anor dhe pozicionimin e Kur'anit nga pozita hyjnore në pozitën njerëzore, dhe atë brenda një mekanizmi me përmasa të kufizuara. Për këtë mbështetet në metodat funksionale të disiplinave të feve, por në trajtën e kulturës perëndimore, ku metodat e disiplinave fetare që u përdorën në analizimin dhe kritikën ndaj Tevratit dhe Inxhilit, u transferuan në sferën e studimeve kur'anore, si p.sh. krahasimi i feve, historia e feve, historia e komentimit dhe e teologjisë. Këtu mund të shtojmë edhe “mbështetjen në metodat e përdorura në shkencat humane dhe sociale, dhe përshtatjen e tyre në studimin e tekstit kur'anor, sidomos linguistika, semiologjia, historia, sociologjia dhe antropologjia.”²⁶⁶

Nuk ka dyshim se Muhamed Arkun është një lexues i pajisur mirë me dituri, mirëpo “mendimi i gabuar mund t'i zë frymën mendimit kreativ ndonjëherë”²⁶⁷ dhe të trashëgojë tepri apo fryrje kulturore. Ndoshta ka ndonjë interpretim për këtë “përmbysje poshtëruese”²⁶⁸, të cilën Arkuni e lidhi me kontributet e pararendësve në studimet kur'anore. Kjo është një veti dalluese në shkrimet e tij. Fillimisht Arkuni dallon tri drejtime (forma leximi) në studimet kur'anore, dhe atë si në vijim:

A- Leximi besimor (teologjik)

Arkuni me këtë synon gjithë trashëgiminë komentuese (të tefsirit) që lanë pas vetes muslimanët dhe e cila u shënua në frymën e Kur'anit fisnik. Me fjalë të tjera, “çdo sjellje në raport me Kur'anin Fisnik e cila e ngulit dhe e forcon atë në

²⁶⁶ Po aty, f. 15

²⁶⁷ Alija Izetbegović, *Hurubi ila el-hurrijeti*, i përkthyer në gjuhën arabe nga Ismail Ebu el-Bendure, Bejrut, Damask: Daru el-Fikri el-Muasiri, Daru el-Fikri, botimi I, 2003, f. 66

²⁶⁸ Sabri Hafidh, *Ufuku el-hitabi en-nekdijji*, Kajro: Sherkiyyatun li en-neshri ve et-tevzi'i, botimi I, 1996, f. 238, ku Sabri Hafidh ka përdorur togfjalëshin “përmbysje poshtëruese” në cilësimin e shkrimeve të doktor Kemal Ebu Dinit për poezinë e injorancës dhe për përkushtimin e tij për t'i minimizuar studimet pararendëse për të.

zemrat e besimtarëve. Komentimi besimor (teologjik) i Kur'anit është i mbyllur brenda gardhit absolut dogmatik. Brenda këtij gardhi janë përmbledhur doktrinat fetare, botëkuptimet, supozimet dhe tematikat që i mundësojnë çdo sistemi dogmatik apo adogmatik të mbajë pozicion larg ndërhyrjeve kritike, pavarësisht nëse ndërhyrja është nga jashtë apo nga brenda.”²⁶⁹ Bazuar në këtë, komentimi besimor (teologjik) ndjek strategjinë e refuzimit për ta mbrojtur besimin apo edhe mobilizimin (e ushtrimit) nëse e kërkon nevoja. Mbështetet në një formulim që nuk u përmbahet rregullave të leximit sinkronik dhe as rregullave të leximit diakronik të zhvillimit të gjuhës. Pra, leximi besimor (teologjik) sipas pikëpamjes së Arkunit, nuk i shërben Kur'anit dhe as mendimit islam, kurse studiuesit e pavarur orientalistë dhe afetarët janë të vetmit që mund ta ripërtërinë leximin dhe t'i shërbejnë mendimit islam.

Kjo kritikë e ashpër ndaj leximit besimor (teologjik) nuk do të thotë se Arkuni e nënçmon këtë lexim në nivelin epistemologjik, pavarësisht dyshimeve të mia të thella për realitetin e këtij qëndrimi, i cili ndoshta ishte një aspekt kontraktik në mendimin e Arkunit. Ai pohon se “marrja në konsideratë e leximeve besimore (teologjike) apo inkuadrimi i tyre brenda vështirimit të gjerë të historianit, do ta pasuronte epistemologjinë historike dhe, në të njëjtën kohë, do të çonte drejt një kritike më pak abstraktive dhe medietuese tamam për mendësinë fetare.”²⁷⁰ Arkuni mendon se komentuesit klasikë, përmes çiltërsisë së përvojës fetare, i mbulonin (me shkathtësi) mangësitë apo mospërputhjet e tefsireve të tyre me kuptimin e tekstit.”²⁷¹

²⁶⁹ Muhamed Arkun, *El-Fikru el-islamijju ve istihaletu et-te'sili*, i përkthyer dhe i komentuar në arabishte nga Hashim Salih, Bejrut, Daru es-Saki, botimi III, 2007, f. 66

²⁷⁰ Po aty, f. 70. Hashim Salih për këtë çështje jep këtë sqarim: “Këtu shfaqet horizonti i gjerë i cili u mor në konsideratë nga Arkuni. Ai refuzon të nënçmohen leximet besimore (teologjike) të Kur'anit me argumentin se ato janë të lashta dhe kanë mbijetuar gjatë gjithë kohës. Mendon se detyrë e hulumtuesit është t'i inkuadrojë ato në studimin (e vet), sepse ato janë paraqitur të parat në histori dhe përmbajnë një eksperiencë shpirtërore reale të kolosëve që dalloheshin me imagjinatë kreative.

²⁷¹ Muhamed Arkun, *El-Fikru el-islamijju nakdun ve ixhtihadun*, i përkthyer në gjuhën arabe nga Hashim Salih, Bejrut: Daru es-Saki, botimi II, 1992, f. 95

B- Leximi historik-filologjik

Këto janë lexime që shkëlqyen në hulumtimin orientalist në kontekstin e historisë, strukturës dhe metodave të komentimit të Kur'anit. Arkuni tregohet shumë i kënaqur me kontributet e orientalistëve të parë (në këtë sferë) si Noldeke dhe Blachere, për faktin se ata i thyen tabutë e imponuara nga ortodoksizmi islamik në studimet kur'anore, të cilat pengonin afrimin më shumë seç duhej.²⁷² Megjithatë, Arkuni e sulmonte pozitivizmin orientalist, për shkak se ai ishte mbyllur brenda rrethit historik-filologjik që ishte promovuar në shekullin XIX dhe nuk ishte inkadruar në modernizimin e leximit, për të përfituar nga arritjet epistemologjike në sferën e filologjisë dhe të semiotikës me theks të veçantë. Gjithashtu, e kritikon frymën e kujdesit dhe të vëmendjes në shkrimet e orientalistëve bashkëkohorë, të cilët i cilëson si “ekspertë në sferën e caktuar profesionale, por mendimtarë nuk mund të jenë asnjëherë.”²⁷³

Në këtë kontekst, Muhamed Arkuni ofron një kritikë thumbuese për shokun dhe frymëzuesin e tij, për orientalistin gjerman Josef Van Ess, autorin e veprës “El-Lahutu ve el-muxhtemeu fi el-kuruni eth-thelatheti el-ula li el-hixhreti (Teologjia dhe shoqëria në tri shekujt e parë pas migrimit)”. Kjo vepër është caktuar për studimin e periudhës së parë të formimit të mendimit islam dhe hedh për të shumë dritë.”²⁷⁴ Van Essi e trajtoi me shumë kujdes problemin e mutezilëve, iu përmbajt qëndrimit sunit në analizimin e natyrës së të menduarit dhe e la vlerësimin e tyre (të sunitëve) si vlerësim përfundimtar për muslimanët.²⁷⁵ Ky qëndrim nuk i pël-

²⁷² Arkun, *El-Fikru el-islamijju ve istihaletu et-te'sili*, vep. e cit., f. 44

²⁷³ Po aty, f. 46

²⁷⁴ Muhamed Arkun, *El-Kur'an min et-tefsiri el-mevruthi ila tahlili el-hitabi ed-dinijji*, i përkthyer në gjuhën arabe nga Hashim Salih, Bejrut: Daru et-Taliah, botimi I, 2001, f. 8

²⁷⁵ Josef Van Ess thotë: “Kisha mundësi të sjell edhe shembuj nga mutezilët, mirëpo pasi ata u konsideruan si heretikë nga shumica e muslimanëve më vonë, atëherë mua më duhet ta marr në konsideratë këtë kundërshtim dhe të mos i

qeu Muhamed Arkunit, prandaj e kritikoi kështu: “Shoku im, Josef Van Ess, i cili ka dhënë kontribut të veçantë në studimet islame, pavarësisht kësaj, ai është një nga orientalistët që ushtruan vetëkontroll mbi ata, d.m.th. ai ushtron vetëkontroll mbi veten në çdo çështje që ka të bëjë me sferën konservatore apo me besimin. Puna arriti deri aty sa të ketë frikë nga ndonjë manifestim i këtij besimi (d.m.th. i besimit sunit)... Po, kjo është ajo që veproji studiuesi i madh Van Ess”²⁷⁶ pa pasur frikë nga mallkimi dhe qortimi që mund t'i sjellë ky intonacion këtij orientalisti. Nuk u inkuadrua në “deshifrimin e çdo forme të ortodoksizmit, të cilit rrejtshëm i ishin hedhur perdet e shenjtërisë nga aktivistët historikë.”²⁷⁷

Në anën tjetër, Muhamed Arkuni i thuri çdo lavd veprës së hulumtueses franceze Jacqueline Chabbi, të titulluar “Rabbu el-kabaili: islamu Muhammed”, e botuar në vitin 1997. Këtë vepër (Arkuni) e shihte si një studim profesional të nivelit të lartë dhe të thellë.”²⁷⁸ Bëri një analizë të zgjeruar, të cilën e filloi me këto fjalë: “Vërtet ndjehem i lumtur, sepse flas për një libër të vlefshëm si ky. Libër që trason drejtimin që e do çdo hulumtues-mendimtar dhe kërkon ta mbërrijë. Libri i saj ofron modelin shembullor shkencor, i konkretizuar me mundësinë e realizimit të një ngritjeje tipologjike dhe epistemologjike në shkrimin historik për Kur'anin. Autorja vizaton kufijtë që nuk mund të shkelen: kufijtë e ligjit struktural të historianit në njërën anë dhe të sferës së mendimit besimor (teologjik) dhe të njohjes teologjike në anën tjetër.”²⁷⁹

paraqes ata si përfaqësues legjitim të Islamit... Unë nuk mund apo nuk dua ta përmbys pikëpamjen islame për historinë. Këtë duhet ta bëjnë vetë muslimanët, jo unë.” Shih:

- Arkun, *El-Fikru el-islamijju ve istihaletu et-te'sili*, vep. e cit., f. 54

- Nasr Hamid Ebu Zejd, *El-Hitabu ve et-te'vilu*, Ed-Daru el-Bejdau: El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, botimi II, 2005, f. 107-108

²⁷⁶ Arkun, *El-Fikru el-islamijju ve istihaletu et-te'sili*, vep. e cit., f. 33-34

²⁷⁷ Po aty, f. 34

²⁷⁸ Po aty, f. 44

²⁷⁹ Po aty, f. 49-50

Hashim Salihu, përkthyesi i librit në gjuhën arabe, këtë çështje e komenton kështu: “Duket se studiuesja ka shkuar shumë larg për ta deshenjtëruar gjithë atë që ishte zhveshur nga historia përgjatë shekujve. Për herë të parë merr guxim një studiues për ta deshenjtëruar tekstin kur'anor deri në këtë nivel. Kështu (Kur'ani) u zhvesh nga historia e vet, d.m.th. nga korrelacioni me shekullin VII dhe nga ambienti i Gadishullit arabik. Për këtë arsye, ai përplasat rëndë me ndjeshmërinë e besimtarit tradicional.”²⁸⁰

Shpërfillja e leximit orientalist e arriti kulmin me thënien e Muhamed Arkunit, “të gjithë orientalistët (përfshijtur ata pak orientalistë që s’kanë lënë asnjë gjurmë) i shpërfillin dialogët metodologjikë dhe brengën epistemologjike. I kush-tojnë vëmendje vetëm studimit të ngjarjeve dhe ndodhive lëndore-konkrete. Këtë e bëjnë me kuptimin që synojnë dhe brenda kornizës epistemologjike që përzgjedhin vetë ata.”²⁸¹ Megjithatë, sipas Hashim Salihut, këta orientalistë e kundërshtojnë Arkunin, duke thënë se ai vazhdimisht merret me çështje teorike pa sjell asnjë studim shkencor konkret për të përkrahur programet e tij teorike. Gjithashtu, disa intelektualë arabë filluan t’i drejtojnë akuzën e njëjtë për ta zvogëluar rëndësinë e mendimit të Arkunit.”²⁸²

C- Leximet linguistike, semiotike dhe letrare

Në vështrimin e Arkunit këto lexime përbëjnë alternativën aktive të dy leximeve paraprake: të leximit besimor (teologjik) dhe të leximit historik-filologjik (orientalist), të cilat lëngojnë nga lëshime të mëdha metodologjike. Lëngata

²⁸⁰ Po aty, f. 50

²⁸¹ Po aty, f. 20

²⁸² Po aty, f. 20. Shih:

- Ron Halper, El-Aklu el-islamijju emame turathi asri el-envari fi el-arabi, (El-Xhuhudu el-felsefijetu inde Muhammed Arkun), i përkthyer në gjuhën arabe nga Xhemal Shehid, Damask, El-Ehali li et-Tibaati, botimi I, 2001, f. 176

më e madhe e tyre është se standardet e aplikuara në dy leximet paraprahe, nuk përshtaten me metodat gjuhësore, kritike dhe letrare-moderne. Këtu Arkuni i drejtohet epistemologjisë gjuhësore-moderne dhe përfiton nga semiotika që u formua nga Algirdas Greimas me theks të veçantë, sepse semiotika aspirojnë rivendosjen kritike e cila mban një distancë mes saj dhe lëndëve të lexuara të nivelit parësor. Pastaj, të gjitha lëndët dytësore që dalin nga trashëgimia (i vendos) në të njëjtën kohë bashkërisht. Sa i përket semiotikës së ligjërit kur'anor, Arkuni pohon se "ligjërimi kur'anor përgjithësisht është i komplikuar përmes një plani të caktuar të përçimit-kumtimit (apo përmes një rrjeti përçues të caktuar). Në këtë plan hasim se funksionet dominuese ushtrohen nga ana e vetë Aktivizuesit, pra nga Allahu. Allahu u kumton dy llojeve të njerëzve: besimtarit dhe jobesimtarit. Procesi i kumtimit arrihet përmes një ndërmjetësuesi që gëzon pozitë të dalluar dhe negative (pasive) në të njëjtën kohë, pra përmes Muhamedit i cili është vetëm përçues i shpalljes."²⁸³

Ai nuk frikësohet se devijimi i idesë për ta tjetërsuar shpalljen nga konotacioni pozitiv në atë negativ është një aspekt i gabuar i Arkunit. Orientalisti japonez Toshihiko Izutsu e sqaron këtë çështje në një mënyrë krejt ndryshe: "Shpalljes në Kur'an i është dhënë një vend shumë i veçantë, pra është trajtuar si një çështje jo e zakonshme dhe si një çështje enigmatike, e cila nuk mund të deshifrohet nga arsy-eja e zakonshme njerëzore, prandaj ishte i domosdoshëm ekzistimi i një ndërmjetësuesi, i cili quhet "i dërguar"²⁸⁴ A është domosdoshmëri e pengambersisë që i dërguari të inkorporohet në mësimet që i shpallen atij? Ambiciet e politeis-

²⁸³ Muhamed Arkun, *El-Fikru el-islamijju, kiraetun ilmijjetun*, e përkthyer në gjuhën arabe nga Hashim Salih, Bejrut, Ed-Daru el-Bejdau, Merkezu el-Inmai el-Kavmijji, El-Merkezu eth-Thekafijji el-Arabijji, botimi II, 1996, f. 72

²⁸⁴ Toshihiko Izutsu, *All-llahu ve el-insanu fi el-Kur'ani*, i përkthyer dhe i përgatitur për botim nga dr. Hilal Muhammed El-Xhihad, Bejrut, El-Munedh-dhemetu el-Arabijjetu li et-Terxhemeti, botimi I, 2007, f. 240

tëve kërkonin ta tjetërsonin Kur'anin dhe të sjellin diçka tjetër, mirëpo Allahu i Lartësuar i mposhti ambiciet e tyre me atë që i shpalli të Dërguarit a.s.: “*Dhe kur atyre u lexohen ajetet Tona të qarta, ata që nuk besojnë takimin Tonë (ringjalljen), thonë: ‘Sillna një Kur’an tjetër, ose ndryshoje këtë!’ Thuaj: ‘Mua nuk më takon që ta ndryshoj vetë, unë e përcjell vetëm atë që më shpallet, unë nëse i kundërshtoj Zotit tim, i frikësohem dënimit të një Ditës së madhe’*””. (Junus: 15) Këtu shihet se pozita e predikimit është treguesi i sinqeritetit të Muhamedit a.s. Pra, predikimi dhe besnikëria janë treguesi i “veçorisë pejgamberike” ndaj tekstit. Kjo është sipas Roland Barthes, i cili i studioi disa pjesë të Inxhilit dhe ndaloi te problemi i predikimit të tekstit te ne lexuesit, veçanërisht te rrëfimet e mrekullive. Në fund erdhi në përfundimin se “Lëvizësi i këtij teksti (i Inxhilit), bile këtu shihet edhe veçoria pejgamberike, nuk është hulumtimi, por predikimi dhe kumtimi.”²⁸⁵

Poeti dhe kritiku Thomas Stearns Eliot thekson se leximi i Inxhilit si tekst letrar është i pamundur, sepse ai është tekst i shenjtë. Këtë mendim, me kujdes të veçantë e ka hedhur si në vijim: “Inxhili ka influencë letrare në letërsinë angleze, jo në cilësinë e letërsisë, por në cilësinë e raportit të fjalës së Zotit. Megjithatë, është realitet se letrarët sot e diskutojnë atë si një letërsi që flet ndoshta për fundin e ndikimit të saj letrar.”²⁸⁶ Më parë u fol për rezistencën e ashpër me të cilën ballafaqohet shkolla e tefsirit (komentimit) letrar, mirëpo Muhamed Arkuni ishte shumë entuziast për ta ringjallur leximin linguistik-letrar të Kur'anit. Arkuni me fjalën *lexim letrar* këtu nënkupton studimin e alegorisë kur'anore larg presionit të teorisë së i'xhazit (mrekullisë), teori që u bë pjesë e doktrinës zyrtare (teologjike) të musli-

²⁸⁵ Roland Bathes, *Et-Tahlilu en-nessijju, tetbikatun ala nususun min et-tevrati ve el-inxhili ve el-kissatu el-kasiretu*, e përkthyer nga Abdulkebir Eh-Sherkavi, Ed-Daru el-Bejdau: Me'beatu en-Nexhahi, 2001, f. 51

²⁸⁶ David Jasper, *Mukaddimetun fi el-hermenutika*, vep. e cit., f. 166

manëve, bile kjo e fundit (i'xhazi) u bë shkak i ngadhënjimit të leximeve të fjalëpërfjalshme të Kur'anit dhe mjet i shtypjes ndaj çdo avitje linguistike, semantosemiotike apo letrare në tekstin e shenjtë.²⁸⁷

Muhamed Arkuni, para se t'i ofrojë botëkuptimet e veta teorike për realizimin e leximit linguistik-letrar në Kur'an, pranon se ekziston një vështirësi e madhe që s'mund të neglizhohet. Kjo vështirësi mund të përmblihdhet në atë se "kur flasim për gjërat e çuditshme (mrekullitë) në Kur'an, kjo do të thotë se ne domosdoshmërisht do t'i zbatojmë metodat e analizës linguistike dhe letrare, sepse këto mrekulli janë realizuar duke u mbështetur në tekste të shkruara. Kjo në të njëjtën kohë tregon se Kur'ani, si Tivrati dhe Inxhili, fillimisht është gjuhë fetare."²⁸⁸ Pastaj (Arkuni) e përkufizon gjuhën fetare si "përmbledhje e manifestimeve dhe formave të shprehura të shpirtit (frymës) fetare: qofshin ato lëvizje, fjalë dhe rite. Pastaj më vonë këtu përfshihet edhe shkrimi, i cili e përkthen këtë frymë përmes marrëdhënies së saj absolute me absoluten jetike (të kësaj jete)."²⁸⁹ Arkuni e pranon se vazhdon të na mungon linguistika dhe semiotika adekuate për ta analizuar hollësisht këtë gjuhë. Pastaj problemit të gjuhës fetare i jep një formë tjetër: si mund të flasim për gjërat e çuditshme (apo magjepsje) në Kur'an pa marrë një qëndrim stenografik kundrejt gjuhës fetare."²⁹⁰

Muhamed Arkuni leximin e tekstit kur'anor e nis nga pozita simbolizmit dhe e alegorisë së gjuhës fetare, "sepse gjuha fetare, sipas tij, dallohet nga gjuhët tjera me faktin se ajo paraqet imazhe simbolike të jetës, bile më shumë seç ofron shprehje të drejtpërdrejta për jetën dhe për ekzistencën. Gjuha fetare, në formë të veçantë dhe shembullore e ka

²⁸⁷ Arkun, *El-Fikru el-islamijju ve istihaletu et-te'sili*, vep. e cit., f. 62

²⁸⁸ Arkun, *El-Fikru el-islamijju, kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f.190

²⁸⁹ Po aty, f. 190

²⁹⁰ Arkun, *El-Fikru el-islamijju, kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f.190

zbuluar simbolizmin fetar.”²⁹¹ Nasr Hamid Ebu Zejd i sqaron faktorët e kësaj përzgjedhjeje dhe konfirmon “se Kur’ani është më i përshtatshëm për t’u ripërtërirë kuptimisht dhe semiotikisht përmes përdorimit të alegorisë, kurse përmes alegorisë gjuha fetare fiton simbolizmin e vet, i cili mund të deshifrohet përmes qarkut të interpretimit.”²⁹²

Teoria metaforike dhe simbolike e gjuhës është njëra nga gjashtë teoritë e propozuara nga filozofët e gjuhës dhe nga teologët për interpretimin e gjuhës fetare. Përfaqësuesit e kësaj teorie mendojnë se gjuha e fesë është gjuhë e shëmbëllimit (alegorisë) dhe jo gjuhë e realitetit (e drejtpërdrejtë). Po ashtu, gjuha fetare është gjuhë e koncepteve të ngërthyera në fjalët fetare (fetarizmat), sidomos në librat e shenjtë, kuptimet e përdorimeve të zakonshme nuk janë në fokusin e tyre.”²⁹³ Prej më të njohurve që e thonë këtë është Ebu Hamid Gazaliu (505 h.) në kontekstin e mistikës islame, shenjtori Thomas Aquini (vdiq 1274 m.) në kontekstin e teologjisë krishtere dhe teologu protestant Paul Tillich, i cili mendon se “besimi fetar i cili është ‘synimi më i lartë’ i ekzistencës, nuk mund shprehet ndryshe veçse me gjuhën e simbolit, sepse çdo gjë që lidhet me synimin më të lartë, pavarësisht fakteve, ka kuptimin simbolik. Tillich nga krejt kjo përjashton vetëm një çështje reale të vetme që nuk ka kuptim simbolik, ajo është “ekzistenca e Allahut”, e cila është ekzistencë e pastër.”²⁹⁴

Brenda kulturës arabe u zhvillua një debat i ashpër për ekzistencën e alegorisë në Kur’an. Rryma e ashpër e përfaqësuar nga Ibn Hazm Dhahiri (vdiq 456 h.) dhe nga Ibn Tejmije Hanbeliu (vdiq 728 h.) e mohon ekzistencën e

²⁹¹ Muhamed Arkun dhe Gardi Louis, *El-Islamu, el-emsu ve el-gadi*, e përkthyer në gjuhën arabe nga Ali El-Mukal-lid, Bejrut: Daru Et-tenviri, 1983, f. 202

²⁹² Ebu Zejd, *El-Hitabu ve et-te’vilu*, vep. e cit., f. 118

²⁹³ Muhammed Mustafevij, “Nedharijatu lugati ed-dini ve ishkalijjeta el-ma’rifeti ve et-tebjini”, Mexhel-letu El-Muhaxxheh, Liban, Ma’hedu el-Mearifi el-Hikemijjeti, nr. X, 2004, f. 119

²⁹⁴ Mustafevij, “Nedharijatu lugati ed-dini ve ishkalijjeta el-ma’rifeti ve et-tebjini”, vep. e cit., f. 119

alegorisë në Kur'an. Ibn Tejmija, librin e tij madhështor, "Der'u tearudi el-akli ve en-nekli", e ka shkruar mbi bazën e këtij parimi, prandaj i ka sulmuar fuqishëm të gjitha qarqet që pohonin ekzistencën e alegorisë në Kur'an. Gjithashtu, ka aprovuar domosdoshmërinë e interpretimit kur provat tradicionale përplasen me provat racionale. Megjithatë, shumica e linguistëve, fukahave (juristëve islamë) dhe dijetarëve të kelamit ndajnë të njëjtin mendim se alegoria është e pranishme në Kur'an. Për këtë problematikë ka disa çështje, por nuk është vendi për ta hulumtuar këtu.²⁹⁵ Sa i përket mendimit se gjuha e Kur'anit është gjuhë simbolike-alegorike, kjo i ngjan mendimit të disa filozofëve, të cilët Ibn Tejmije i quan si "fantazues dhe iluzionistë", sepse ata thonë: "Pejgamberët tregojnë për Zotin, për Botën Tjetër, për xhenetin dhe xhehenemin dhe për melaqet përmes gjërave që nuk përkojnë me vetë çështjen, megjithatë ata u kumtojnë njerëzve gjëra me të cilat imagjinojnë dhe përfytyrojnë se Allahu është ("trup") i madh dhe se ata kanë begati konkrete. Edhe pse puna mund të mos jetë ashtu në realitet, sepse interes i shumicës është t'u flitet në formën e cila do t'u mundësojë të përfytyrojnë dhe të imagjinojnë se çështja është kështu."²⁹⁶ Ibn Sina ka një vepër "Risaletun fi ithbati en-nubuvvati" për interpretimin e simboleve dhe të ngjashmeve, ku mendon se "është kusht që pejgamberi të ketë fjalë simbolike dhe sinjalizuese."²⁹⁷ Ka përkthyer edhe nga Platoni në veprën e tij "En-Nevamisu", ku thotë: "Kush nuk ndalet te kuptimet e simboleve të pejgamberëve, nuk e ka arritur (ta njohë) mbretërinë hyjnore."²⁹⁸

²⁹⁵ Këtë problematikë gjerësisht mund ta gjeni te:

- Xhelaluddin Sujutiu, *El-Muz'hîr fi ulumi el-lugati ve en'vaiha*, e përgatitur për botim nga Muhamed Ahmed Xhad el-Mevla dhe të tjerë, Bejrut, Daru el-Fikri, vëllimi I, f. 355

²⁹⁶ Ibn Tejmije, *Der'u tearudi el-akli ve en-nekli*, i përgatitur për botim nga Muhamed Reshad Salim, Bejrut, Daru el-Kunuzi, el-Edebijjeti, botimi I, 1971, vëllimi I, f. 8

²⁹⁷ Ibn Sina, *Risaletun fi ithbati en-nubuvvati*, e përgatitur për botim nga Mishael Mermureh, Bejrut, Daru en-Nehari li en-Neshri, botimi I, 1991, f. 48

²⁹⁸ Po aty, f. 48

Ky drejtim u izolua në kulturën arabe-islame dhe u akuzua me gnosticizëm të fshehur. Ky drejtim u shmang nga qarqet e ndikimit të drejtpërdrejtë, mirëpo pati një shpërthim të fuqishëm të simbolizmit të gjuhës në kornizat e hulumtimit të filozofisë së gjuhës në përgjithësi dhe të gjuhës fetare në veçanti. Tekstet e vjetra nuk “janë të pranueshme me formën e tyre primitive asnjëherë, prandaj pastaj erdhi në shprehje nevoja e interpretimit për t’i përshtatur me nevojat moderne. Në bazë të kësaj, Philo Alexandrian (vdiq 50 e.s.) nisi t’i interpretojë tregimet historike-letrale të Tevratit hebre si mostra shpirtërore. Tregimi i daljes nga Egjipti (i Musait), humbja në shkretëtirë për afërsisht dyzet vite dhe arritja në tokën e premtuar, siç thotë Philo, janë alegori e lirisë së shpirtit individual, e kalimit të sprovave dhe në fund e shpëtimit.”²⁹⁹

Ideja esenciale në të menduarit linguistik tek Arkuni është “veçori e kësaj gjuhe”. Studimi i kësaj veçorie nis nga një maksimum esenciale, burimi i së cilës është fuqia e kësaj gjuhe për ta shndërruar të tanishmen, historiken dhe relative në “absolute”, “transcendente” dhe në “eternale”. Kjo fuqi ka nevojë që hulumtuesi t’i analizojë mjetet e asaj gjuhe, të cilat do t’i mundësojnë realizimin e këtij transformimi.”³⁰⁰ Në këtë kontekst, Arkuni pohon se ligjërimi kur’anor është nga çdo ligjërim tjetër në gjuhën arabe. Ky dallim nuk buron nga ideja e epërsisë letrare ku është fokusuar teoria e i’xhazit (mrekullisë), por nga të dhënat formale, gramatike, kuptimore, retorike, stilistike dhe ritmike, të cilat janë specifike të Kur’anit dhe të cilat mund të kufizohen apo të shpalosen praktikisht. Alegoria luan një rol vendimtar në formimin e tërësisë së ligjëritimit kur’anor.”³⁰¹

²⁹⁹ Susan Sontag, *Didde et-te’vili ve mekalatun uhra*, e përkthyer në gjuhën arabe nga Nehle Bejdun, Bejrut: El-Munedhahmetu el-Arabijjatu li et-Terxhemeti, botimi I, 2008, f. 19

³⁰⁰ Ebu Zejd, *El-Hitabu ve et-te’vili*, vep. e cit., f. 72

³⁰¹ Arkun, *El-Fikru el-islamijju: kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f. 72

Arkuni ka përzgjedhur konceptin e “krahasimit letrar” për të shprehur karakterin e leximit të tij të Kur’anit. Ky krahasim në formë lineare përmbledhet si në vijim: “Krahasimi formal-leksikor paraqet vetëm momentin e parë të analizës gjuhësore dhe linguistike, i cili me rolin e vet duhet të shpjerë tek analiza letrare.”³⁰² Gjithashtu, pohon “se çdo krahasim letrar i Kur’anit duhet të fillojë me një rikthim kritik ndaj gjithë literaturës që sillet rreth i’xhazit.”³⁰³ Pastaj ndaloj te kontributi kritik që ofroi Bakilaniu (vdiq 403 h.), me theks të veçantë në librin “I’xhazu el-Kur’ani”. Para kësaj tregon se teoria e i’xhazit (mrekullisë) të Kur’anit është teorizuar sistematikisht dhe në formë të rregullt nga shumë autorë arabë të cilët sundonte logjika dhe retorika e Aristotelit.

Ihsan Abbasi i ka studiuar me kujdes të veçantë rrënjët e ndikimit të kulturës greke, dhe atë duke filluar nga Er-Rummaniu (vdiq 386 h.) dhe deri te Hazim El-Kartaxhani (vdiq 684 h.), ku personaliteti kritik i tij e formësoi “vendtakimin e arritjeve arabe dhe greke bashkërisht.”³⁰⁴ Sa i përket Bakilanit, orientalistja gjermane Angelika Neuwirth bëri për të një studim kritik-analitik, ku mendon se “ideja specifike e analizës te Bakilaniu përputhet me njërën nga metodat e vështirimit të prozës artistike-klasike në Perëndim. Pra, edhe ajo kthehet te vetë Aristoteli. Kjo metodë nënkupton ndarjen e tekstit në pjesë sintetike të vogla, të cilat në gjuhën e vjetër greke quheshin “kolon”.”³⁰⁵

Arkuni, kur e analizon veprën e Bakilaniut, mendimi i “kompozimit mahnitës unik” i Kur’anit i tërhoqi vëmendjen për ta analizuar. Pavarësisht se vetëdija gjuhësore arabe i nënshtrohej nevojës fetare për “të demonstruar vetinë mre-

³⁰² Po aty, f. 198

³⁰³ Po aty, f. 198

³⁰⁴ Abbas, *Tarihu en-nekdi el-edebijji inde el-arabi*, vep. e cit., f. 539

³⁰⁵ Angelika Neuwirth, *Tarikatu el-Bakilani fi idh'hari i'xhazi el-Kur'ani*, pjesë e përfshirë në librin “Dirasatun arabijjetun ve islamijjetun” e Ihsan Abbasit, e realizuar nga Veddad el-Kadi, Bejrut: El-Xhamiatu el-Emrikijjetu, botimi I, 1981, f. 284

kullore të Librit të Shenjtë, ai kishte vërejtur mirë, qoftë përmes intuitës apo analizave retorike, një thyerje të formulimit të zakonshëm gjuhësor në ligjërimin kur'anor.”³⁰⁶

Në këtë kontekst, Muhamed Arkuni shkoqit dhjetë karakteristika letrare, të cilat i japin Kur'anit mëvetësinë letrare dhe lartësinë retorike. Në ballinë të këtyre karakteristikave paraqitet “struktura e fjalisë kur'anore, e cila ndryshon nga çdo formulim (sistem fjalish) i njohur në ligjërim arab.”³⁰⁷ Hamid Ebu Zejdi për këtë shprehet kështu: “Kur'ani Fisnik shtron një gjini letrare unike. Këtë koncept e përvetësoi Taha Husejni kur sqaroi se Kur'ani Fisnik nuk është as poezi dhe as prozë, por është Kur'an.”³⁰⁸

Këtë çështje e pohon edhe orientalisti francez, Jacques Berque, i cili thotë: “Sipas mendimit tonë (Kur'ani) më shumë anon kah poetika. Edhe pse bashkëkohorët nuk ia arritën të gjejnë një interpretim për këtë çështje, ai (Kur'ani) është një kompozim kur'anor i cili aty-këtu paraqitet i rimuar. Këtë metodë, e cila nuk është as prozë dhe as poezi, bashkëkohësit e Kur'anit e njihnin dhe e ushtronin në disa raste. Kjo do të thotë se ata nuk u habitën me vetë formulimi (kompozimin e thjeshtë të fjalëve). Kiss bin Saideh dhe të tjerët dinin të nxjerrin prej tij një tingëllimë (intonacion) të bukur, mirëpo lidhja e re (kompozimi shumëdimensional) që e realizoi Kur'ani mes shumë formacioneve (gjuhësore) është ajo që i habiti.”³⁰⁹

Nuk ka dyshim se ndalja vetëm te vepra e Bakilaniut është e pamjaftueshme për të sqaruar teorinë e i'xhazit (mrekullisë) dhe marrëdhënien e saj me hyrjen letrare. Kjo hyrje shpërtheu në kontekstin e një dialogu të ashpër mes

³⁰⁶ Arkun, *El-Fikru el-Islamijju, kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f. 199

³⁰⁷ Po aty, f. 199

³⁰⁸ Abu Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Quran*, “f. 14

³⁰⁹ Jacques Berque, *El-Kur'an ve ilmu el-kiraeti*, i përkthyer dhe i komentuar në gjuhën arabe nga Mundhir Ajashi, Bejrut, Haleb: Daru et-Tenviri, Merkezu el-Inmai el-Hadarijji, botimi I, 1996, f. 113

mutezilëve dhe esharive në veçanti. Nasr Hamid Ebu Zejdi i vështroi hollësitë e divergjencës mes këtyre dy drejtimeve akaidore dhe e dalloi ndërhyrjen thelbësore të kolosëve të të dy drejtimeve. Filloi me Ibrahim Nedhdhamin (vdiq 232 h.) dhe përfundoi me Abdulkahir Xhurxhanin (vdiq 471 h.). Gjithashtu, i trajtoi edhe dy kaditë: El-Kadi Ebu Bekr Baki-laniun (vdiq 403 h.) nga esharitët dhe El-Kadi Abdulxhebbar Hemdhaniun (vdiq 415 h.) nga mutezilët, shtuar këtu edhe kontributin e Xhahidhit dhe të Hashim Xhubbaiut,³¹⁰ kur e studioi teorinë e i'xhazit në kontekstin tradicional. Kështu na solli një përmbledhje e cila përmbante thëniet dhe trajtesat më të rëndësishme që u realizuan në fushën e zhvillimit të hyrjeje letrare për komentimin (e Kur'anit). Kjo është diçka në të cilën dështoi vepra e Muhamed Arkunit.

Muhamed Arkuni i riktheu analizat klasike të teorisë së i'xhazit (mrekullisë) brenda parimeve sistematizuese në vazhdim:

1. Formulimi alegorik: me këtë synohen “tërësia e ligjeve të brendshme, të cilat e dominojnë stilin që e bën funksional këtë sistem (Kur'anin) dhe veprojnë për t'i transformuar gjërat reale në simbolike përmes operacionit alegorik.”³¹¹ Në këtë kontekst, Arkuni e përmend orientalistin anglez Montgomery Watt, i cili mendon se thelbi i problemit në gjuhën kur'anore “mbetet i fshehur në natyrën e alegorisë... ndërsa njeriu i sotëm i cili është adaptuar në vështtrimin shkencor, ka prire për të cilësuar gjërat alegorike si jo reale dhe të parealizueshme.”³¹²

2. Rrëfimi mitologjik: Muhamed Arkuni i kritikon kompromiset që i ofroi Muhamed Ahmed Halefullahu në librin e tij “El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur'ani”, për të ruajtur doktrinën e i'xhazit dhe thërret në realizimin e një detyre

³¹⁰ Abu Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,” f. 18

³¹¹ Arkun, *El-Fikru el-islamijju, kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f. 201

³¹² Po aty, f. 201

shumë të rëndë, për kristalizimin “e një teorie të interpretimit të rrëfimit mitologjik, duke i shfrytëzuar të dhënat metodologjike të Greimasit në interpretimin e rrëfimeve popullore të mrekullueshme. Sa i përket Kur’anit, Arkuni e pranon mungesën e një semantike specifike të gjuhës fetare.”³¹³

Arkuni konstaton se të menduarit në ngjarjet e ndryshme të pejgamberëve dhe të popujve paraprakë që janë dhënë në Kur’an, kërkon një kritikë historike për përcaktimin e llojeve të përzierjeve (tekstuale), të heqjes, të shtimit dhe të paralogjizmave historike, të cilat i kanë shkaktuar transmetimet kur’anore, duke u krahasuar me të dhënat historike konkrete. Gjithashtu, duhet bërë një analizë strukturale për të sqaruar mënyrën se si Kur’ani (me të njëjtën mënyrë të mendimit mitologjik i cili u qaset miteve të lashta), e realizon dhe e kristalizon një formë dhe një kuptim të ri, madje edhe një punë të kompletuar e të përgatitur përmes një përdorimi dhe stilistike specifike në gjuhën arabe.”³¹⁴ Po ashtu, tregimet e pejgamberëve, për t’u paraqitur në formë të kompletuar në vetëdijen e besimtarit, kanë nevojë një ndërlidhje të ngjashme si ajo e tregimeve mitologjike, në mënyrë që të besohen.”³¹⁵

Mendimi për mitizimin e tregimeve kur’anore është një qëndrim i përvetësuar nga politeistët kurejshit të Mekës. Kur’ani e mohon fuqishëm këtë mendim. Librat e biografisë pejgamberike dhe të tefsirit (të komentimit) theksojnë se “Nadr bin Harith kishte shkuar në Persi, i kishte mësuar historinë e mbretërve të tyre, të Rustemit dhe të Isfindijarit. Kur u kthye, e pa që Muhamedi a.s. ishte zgjedhur pejgamber nga Allahu dhe u lexonte njerëzve Kur’an. Kur Muhamedi a.s. ngrihej nga një mexhlis, ulej Nadri dhe u fliste për historinë e mbretërve. Pastaj i pyeste: Pashë Zotin! Cili tregim është më i mirë? I imi apo i Muhamedit? Prandaj, kur Nadri

³¹³ Po aty, f. 201

³¹⁴ Po aty, f. 203

³¹⁵ Po aty, f. 203

u zu rob në Luftën e Bedrit, Muhamedi a.s. nuk lejoi që ai ta shpaguajë lirinë. Mikdad bin Esvedi r.a. foli me të Dërguarin për këtë, sepse Nadri ishte rob i tij, ku i tha: “O i Dërguari i Allahut, çfarë të bëjmë me robin tim?” Pejgamberi a.s. iu përgjigj: “Ai për Kur’anin fliste atë që fliste” Pastaj urdhëroi dhe u vra para të Dërguarit të Allahut a.s.”³¹⁶ Ky dhe tregimet e ngjashme tregojnë shëmtinë dhe ligësinë e këtij mendimi. Po ashtu, këtu shihen kryelartët për të cilët Allahut i Lartësuar zbriti këtë ajet: “*E kur atyre u lexohen ajetet Tona (Kur’ani), thoshin: ‘Kemi dëgjuar (këso fjalësh) dhe sikur të donim edhe ne do të thoshim diçka të ngjashme me këtë dhe se ky nuk është gjë tjetër pos mit i lashtë’*”. (El-Enfal: 31) Po të kishte më shumë hapësirë, do ta kisha përmendur analizën e thellë teologjike të Sejjid Kutubit, përfaqësuesit të Leximit Ndriqes, për këtë ajet dhe se si ky (veprim-kryelartësia) është renditur në vargun e përpjekjeve të vazhdueshme për të parandaluar përfitimin e njerëzve nga drita e Kur’anit. Ky parandalim bëhej përmes kaosit, i cili kishte paksa efekt në mjedisin injorant (të atëhershëm), kuptohet para se të shpalosen dallimet e miteve, legjendave dhe tregimeve nga Kur’ani fisnik.”³¹⁷

Mendimi filozofik modern në sferën e ekzistencializmit bën dallime të thella të mësimëve të pejgamberëve nga vetëdija mitologjike. Mendimi spekulativ te njeriu, siç mendon Karl Jaspers, ka lindur në një periudhë historike kur u shfaq një delegim (hyjnor) i çuditshëm dhe me shtrirje të gjerë në shpirtin njerëzor. Kjo periudhë përkon “me epokën e të dërguarve hebraikë, me epokën e lulëzimit madhështor të qytetërimit grek dhe me fundin e epokës mitologjike.”³¹⁸ Martin Poper sqaron se mësimet e të dërguarve përmbanin

³¹⁶ Ebu Xhafer Ibn Xherir Et-Taberij, *Xhamiu el-bejani fi tefsiri el-Kur’ani*, Bejrut, Daru el-Fikri, 1983, vëllimi III, f. 504, Po ashtu, shih: Ismail bin Omer ibn Kethir, *Tefsiru el-Kur’ani el-adhimi*, i përgatitur për botim nga Muhamed Selame, Xhide, Daru Tajjibeh, 2003, vëllimi IV, f. 46

³¹⁷ Sejjid Kutub, *Fi dhilali el-Kur’ani*, Kajro, Daru esh-Shuruki, botimi XXV, 1996, vëllimi III, f. 1503

³¹⁸ John Maccurry, *El-Vuxhudijetu*, e përkthyer në gjuhën arabe nga Imam Abdulfettah Imam, i kontrolluar nga Fuad Zekerija, Kuvajt, Alemu el-Ma’rifeti, nr. 58, 1982, f. 49-50

një revolucion në ekzistencën njerëzore, gjegjësisht ato përfshinin hulumtimin për një ekzistencë burimore njerëzore dhe se këshillat e të dërguarve bënë thirrje me theks të veçantë për “transformimin” nga idhujtaria që bëhej me ibadetet mekanike dhe kryesisht ia ulnin vlerën njeriut (besimtarit) në raport me përgjegjësinë ndaj Zotit dhe ndaj shoqërisë... Misioni i të dërguarve i thërriste njerëzit të heqin dorë nga këto shprehje boshe, në mënyrë që të mos interpretohen kështu (gabimisht). Realisht, shpallja u bën thirrje njerëzve ta shmangin mendësinë mitologjike, sepse kjo mendësi e pengon ndjenjën (arsyen) e kohës... me fjalë të tjera, të dërguarit u bënë thirrje njerëzve të ballafaqohen me ekzistencën njerëzore apo me atë që cilësohet me karakter të përkohshëm dhe me karakter historik-rrënjësor. Gjithashtu, u bën thirrje të dalin nga djepi jashtëkohor i mendimit mitologjik.³¹⁹

3. Shprehja e vetëdijes eskatologjike: Muhamed Arkuni binomin kohë-vend e shikon siç është dhënë në Kur'an, pra mbi bazën se ky binom përfaqëson vijën e parë ndarëse nga historia e krijimit hyjnor. “Brenda kësaj hapësirë-kohë homogjene, e cila erdhi si rezultat i foljes urdhërore të Krijuesit “bëhu! E u bë” dhe kështu zhvillohet drama e shpëtimit deri “në një afat të caktuar”. Brenda këtij vështrimi vërejmë se universi është shprehje e një vendi ku deponohen simbolet dhe shenjat që e ushqejnë mendimin dhe meditimin me madhështinë e pafundësisë, me të bukurën e përzgjedhur, me krijimtarinë e harmonishme dhe të sistemuar dhe me shënjeshtësinë.”³²⁰ Arkuni mendon se vetëdija që formohet nga ligjërimi kur'anor, themelohet mbi bazën e dallimit të “tri kohëve: e para është koha e shkurtër, e përkohshme dhe kalimtare e kësaj bote. E dyta është koha e pakufishme e vdekjes dhe e

³¹⁹ Po aty, f. 51-52. Për më shumë hollësi rreth natyrës së marrëdhënies mes mitit dhe fesë, shih:

- Ernest Cassirer, *Med'halun ila felsefeti el-hadareti el-insanijeti ev mekalun fi el-insani*, e përkthyer nga Ihsan Abbas, e kontrolluar nga Muhamed Jusuf Nexhm, Bejrut: Daru el-Endelus, f. 140

³²⁰ Arkun, *El-Fikru el-islamijju*, kiraetun ilmijjetun, vep. e cit., f. 204-205

qëndrimit në varr, dhe e treta është koha e ahiretit apo e kthimit të përherëshëm. Kjo e fundit është koha e cila i drejton të dy kohët e mëparshme dhe ngrihet mbi to.”³²¹

Problemi që e shtron Arkuni këtu është se ne nuk mund ta analizojmë këtë vetëdije eskatologjike. Çështja do të ndryshojë “rrënjësisht nëse ligjërimi kur'anor lexohet nga ajo që ne e quajmë vetëdije historike.”³²² Ka një dallim thelbësor mes dy leximeve. Në situatën e parë do të vërejmë se ka një vazhdueshmëri mes fjalës dhe veprës, d.m.th. njeriu e jeton (së paku me njet) gjithë kuptimin që e dikton shpallja, pa përjashtuar asnjë të vërtetë mahnitëse që ndërlihet me Botën Tjetër. Ndërsa në situatën e dytë ka një liri mes fjalës dhe veprës. Gjërat që më shumë mund t'i ekspozohen mendimit janë mundësitë e ëndrrës dhe të imagjinatës.”³²³

Nuk ka dyshim se këtu ka një shkëputje rrënjësore mes karakterit letrar të tekstit kur'anor, siç është shfaqur në kontekstin e teorisë tradicionale të i'xhazit (mrekullisë) dhe karakterit të tij letrar brenda këtij vështrimi të Arkunit, i cili buron nga prapavija epistemologjike e komplikuar dhe e llojllojshme. Pyetja që shtrohet këtu është kjo: si do ta vë në funksion Arkuni këtë aparat epistemologjik, i cili ngjall frikë te vetë lexuesi bashkëkohor?

Këtu mund të vështrohen dy koncepte: “problematizimi i tekstit kur'anor”³²⁴ dhe “zhvendosja”,³²⁵ të cilat mund të cilësohen si dy koncepte ekzekutive, të cilat në njërin anë kontribuojnë shumë në zbulimin e metodës dhe vizionit të Muhamed Arkunit në leximin e tekstit kur'anor, dhe në zbulimin e përmbajtjeve dhe mendimeve të drejtimeve të këtij leximi në anën tjetër.

³²¹ Po aty, f. 205

³²² Po aty, f. 205

³²³ Po aty, f. 205

³²⁴ Problematizim do të thotë që diçka të bëhet problematike, pasi dukej fillimisht e arsyeshme dhe lehtë e arritshme.

³²⁵ Zhvendosje do të thotë zhvendosje e konceptit nga pozita e ngulitur tradicionale, pastaj shpërbëhet për ta kaluar kuptimin e ngulitur tradicional. Shih: Arkun, *El-Kur'an min et-tefsiri el-mevruthi ila tahlili el-hitabi ed-diniyyi*, vep. e cit., f. 28

Konsiderimi i tekstit kur'anor si problematik nuk do të thotë se Arkuni ofron një vizion të ri në interpretimin e tekstit, por kërkon t'i zbërthejë të gjitha mendimet që i ka vendosur drejtimi selefi (klasik) në komentimin dhe kuptimin e Kur'anit, sepse çështja e problematizimit të tekstit kur'anor në sytë e hulumtuesit dhe të lexuesit, nuk duket si çështje e re apo si drejtim i ri në studimin Kur'anit, të tematikave dhe të problemeve kur'anore. Teksti kur'anor, siç dihet, është tekst problematik, i cili ka nxitur një debat të ashpër mes drejtimeve dhe fraksioneve islame. Ndoshta ndër çështjet më problematike ishte problematika e "krijimit të Kur'anit". Këtu mund të shtohet edhe çështja e "shpalljes", e zbritjes së Kur'anit, e tubimit dhe renditjes së sure. Gjithashtu, ideja e problematizimit të Kur'anit nga brenda është një problematikë që e gjejmë te mutezilët, esharitë dhe te fraksionet e shiave, por në nivel të strukturës së gjuhës, veçanërisht në dy çështje: në alegorinë dhe në i'xhazit (e Kur'anit).

Arkuni, kur e trajton tekstin kur'anor si tekst problematik, me të synon të realizojë dy objektiva:

- Ta paraqesë vetveten si lexues kontrovers, d.m.th. si lexues problematik, i cili mund të krijojë probleme të reja në nivel të tekstit dhe të strukturës së tij. Gjithashtu, e paraqet veten si lexues transformues, i cili kërkon të ndryshojë drejtimet e leximit të tekstit kur'anor, duke e trajtuar atë si një tekst gjuhësor të ndarë nga autori i vet në njërën anë dhe nga realiteti historik në anën tjetër.
- Çlirimin e tekstit kur'anor nga koncepti i shenjtërisë apo, siç thotë vetë ai, nga rendi teologjik që u sqarua më parë. E vërteta është se realizimi i këtyre dy objektivave dhe ngritja e tyre në nivel të metodës, nuk bëhet pa fenomenologjinë e Husserlit, të cilën Arkuni e përfaqëson me këto fjalë: "Duhet t'i shpjegoj lexuesit atë që do ta bëj tani më saktësisht. Unë tani dal apo shpëtoj nga një rend ideo-

logjik klasik, pa u kushtuar vëmendje reflektimeve të kësaj (daljeje) në fenë time dhe solidaritetit tim historik dhe kulturor me komunitetin tim islamik. Unë e di se të gjitha grupet tjera fetare, si hebreizmi dhe krishterizmi, janë të interesuara vetëm për çështjet teorike, të cilat i ngre unë tani rreth konceptit të shpalljes. Këto çështje përbëjnë një sfidë apo ndoshta edhe një provokim për të gjithë.³²⁶

Arkuni, kur e vë në funksion fenomenologjinë, ai zhvishet komplet nga ajo që quhet “presion historik”, i cili nuk ndalohej pa çlirimin e ligjërimit fetar. Sipas tij, “fetë dogmatike e kanë përdorur dhe vazhdojnë ta përdorin (presionin historik) deri sot si strehë politike dhe si mjet apo bazament i sundimit të pushtetit. Përderisa ky presion historik është i pranishëm te fetë, qofshin ato sisteme teologjike më të hapura apo shkencat më të përparuara, nuk do të kenë sukses në balancimin e ndikimit të botëkuptimeve fetare-sektare, sepse ato kështu janë forcë ideologjike që vënë në lëvizje masën.”³²⁷

Këtu shfaqet tek Arkuni çështja e çlirimit të ligjërimit fetar sipas dilemës vijuese: “A është e mundur që ndonjë ditë ta arrijmë çlirimin e ligjërimit fetar në formë të përgjithshme, duke e ditur se ai është shpallje specifike? A mund t’u ndryshohet funksioni duke e kaluar udhëheqjen (e kuptimeve) nga Allahu, te mbreti, perandori, halifja, sulltani apo kryetari?”³²⁸

Çlirimi i ligjërimit fetar nga ajo që Arkuni e quan “shtypje historike” nuk realizohet veçse përmes rrëzimit të idesë së shpalljes, ashtu siç njihet në fetë e qiellore. “Ideja që thotë se shpallja është e tëra nga Allahu dhe njerëzimit i është përcjellë përmes pejgamberëve dhe melekëve, për hebrejtë, të krishterët dhe muslimanët ka zënë vendin e botëkuptimit organik qendror të “fesë së vërtetë””³²⁹

³²⁶ Arkun, *El-Kur'an u min et-tefsiri el-mevruthi ila tahlili el-hitabi ed-diniij*, vep. e cit., f. 27

³²⁷ Po aty, f. 27

³²⁸ Po aty, f. 27

³²⁹ Po aty, f. 22

Arkuni mendon se ideja e shpalljes, e cila përfaqëson idenë “e botëkuptimit organik qendror të fesë së vërtetë”, ka marrë një dimension më të thellë te muslimanët. Ata (muslimanët) këtyre dy botëkuptimeve: atij hebre dhe të krishterë, u shtojnë atë se “ajetet e shprehura në gjuhën arabe përfaqësojnë fjalësin original dhe formulimin sintaksor dhe morfologjik të vetë Allahut.”³³⁰ Shtuar këtu edhe faktin se ai (Kur’ani) është “fjalë që flet për të gjitha llojet e krijesave, qenieve njerëzore, botëve, gjërave të ndërlikuara ontologjike në krijimin e parë nga Allahu.”³³¹

Pavarësisht lidhjes organike dhe objektive mes “tekstit kur’anor” dhe idesë së “shpalljes”, hulumtuesi këtu përsëri ka mendim ndryshe nga Arkuni në çështjen e “botëkuptimit qendror organik”, jo duke e cilësuar atë si çështje problematike, por duke e cilësuar atë si teori që e rrënon tekstin kur’anor, i cili është “boshti struktural” i fesë islame. Besimi në tekstin kur’anor, duke e cilësuar atë si “boshtin struktural” të Islamit, është një çështje e padiskutueshme derisa u bë pjesë e jona, prandaj nuk kemi nevojë për prova shtesë për ta vërtetuar këtë. Faza e shumimit tematik të dijes mbi realitetin e tekstit kur’anor, është fazë e shumimit spontan e cila u ngrit nga dije e lartë e mundshme në bindje kategorike.”³³²

Pikëpamja e qëndrueshme ndaj tekstit kur’anor te muslimanët, të cilët e cilësojnë si një të vërtetë absolute dhe si bindje të paluhatshme, e cila sipas Arkunit nuk mund të luhatet vetëm pas problematizimit të tekstit kur’anor, dhe atë jo vetëm në nivelin e formës apo domethënies, por edhe në nivelin e “historizmit tematik”, i cili e ka ngulitur “realitetin e lartësuar të tekstit kur’anor”. Hulumtimi në fushën e problematizimit të “tekstit kur’anor” veçanërisht

³³⁰ Po aty, f. 22

³³¹ Po aty, f. 22

³³² Salah El-Xhabirij, “En-Nessu ve el-vakiu”, Mexhel-letu el-muntaliki el-xhedidi, Bejrut, nr. IX, 2006, f. 65

dhe të “mendimit islam” në përgjithësi, sipas Arkunit nënkupton “refuzimin e nënshtrimit ndaj petkut kulturor rrjedhës”³³³ dhe ngritjen e një “përpjekjeje për t’iu përgjigjur pritjes së miliona myslimanëve, të cilët me pasion duan ta kuptojnë gjendjen e tyre në botën bashkëkohore dhe të cilët janë të mprehtë përballë kontradiktave të ndryshme që duan t’i kalojnë.”³³⁴

Tani shtrohet pyetja e radhës: deri në çfarë niveli mund të pajtohem me Arkunin në atë se metodologjia e “problematizimit të tekstit” mund të bartë kontradikta ideologjike dhe sektare në mendimin islam, veçanërisht nëse e analizojmë faktin se kontradiktat që muslimanët duan t’i kalojnë janë kontradikta ideologjike dhe sektare? Apo janë kontradikta historike të prodhuara nga faktorë politikë në korvizën e lëvizjes së luftës kundër pushtetit?

Nëse çështja e “problematizimit të tekstit” ndërlihet me kontradiktat ideologjike dhe sektare, atëherë çështja është e lejueshme në nivel të teorisë dhe të metodës. Megjithatë, çështja e problematizimit të tekstit (kur'anor) e kalon situatën historike-objektive sipas Arkuni, sepse ai futet në thellësitë e strukturës së vetë tekstit kur'anor, dhe atë jo vetëm për ta komentuar, për ta rilexuar dhe për t’i mbushur zbrazëtitë të gjërave kontradiktore në nivel të strukturës apo kuptimit, por me qëllim të sqarimit se “të gjitha ligjërimet e përftuara nga fjala e shpallur e Allahut dhe të cilat synojnë komentimin e urdhrave dhe këshillave, kanë kontribuar në formimin e strukturës antropologjike të imagjinatës fetare, politike dhe sociale.”³³⁵

Rreziku i mendimit të Arkunit fokusohet në atë që duket sheshazi se është përdorim jo i drejtë i konceptit “të imagjinatës fetare”. Përdorimi i këtij koncepti nga ana e tij nuk

³³³ Arkun, *El-Fikru el-islamijju, kiraetun ilmiyyetun*, vep. e cit., f. 114

³³⁴ Po aty, f. 114

³³⁵ Arkun, *El-kur'an min et-tefsiri el-mevruthi ila tahlili el-hitabi ed-diniyyi*, vep. e cit., f. 28

e mohon vetëm cilësinë e shenjtërisë së “fesë-tekstit”, por e mënjanon edhe vetinë e racionalizmit dhe të realizmit nga tërësia e ligjërimit fetar, edhe pse ai prononcohej se “përdorimi i termit imagjinatë nuk synon flakjen e vetisë së racionalizmit nga çfarëdo lloj trashëgimie fetare.”³³⁶

Koncepti i “imagjinatës” dhe i “historizmit”, në cilësinë e mishërimit të mendësisë grupore dhe të idesë së “Islamit historik” ato të Islamit që e prodhoi mendësia grupore arabe dhe pastaj mendësia islame sektare, reflektuan qartë te Muhamed Arkuni në leximin e sures El-Alek. Këtu mund të citojmë fjalët e tij: “Në bazë të asaj që thuhet në komentimin islam të trashëguar, kjo sure e cila zë vendin 96 në mus’haf, realisht është surja e parë që iu shpall Muhamedit në kodrën Hira përmes melekut Xhibril, të cilin e njohin edhe si Shpirti i Shenjtë. Meleku i kërkoi tri herë: “*Lexo me emrin e Zotit tënd!*”, kurse Muhamedi i përgjigjej: “Nuk di të lexoj”. Në këtë tregim posedojmë një transmetim letrar të procesit që është ndjekur për kalimin e shpalljes nga Allahu te mbarë njerëzimi përmes Muhamedit. Xhibrili endet vazhdimisht mes Allahut dhe Muhamedit për të marrë shpalljen, siç vepronte me Jesusin dhe me peygamberët tjerë të Tevratit. Kështu melaqja Xhibril, me ekzistencën e vet garanton vërtetësinë e shpalljes së transmetuar përgjatë gjithë kohës, duke filluar nga Ademi a.s., për të përfunduar me Muhamedin a.s.

Arkuni dhe leximi (komentimi) i sures El-El-Fatiha

Muhamed Arkuni ofron një lexim (komentim) linguistik të sures El-El-Fatiha. Fillimisht e pranon madhështinë e kësaj sureje në nënvetëdijen e muslimanit. Këtë lexim (komentim) e fillon me thënien e Hasan Basriut, i cili suren

³³⁶ Po aty, f. 29

El-Fatiha e vlerëson me këto fjalë: “Allahu i ka grumbulluar dijet e librave të mëparshëm në Kur’an, kurse dijet e Kur’anit i ka përmbledhur në suren El-Fatiha. Kush e di komentimin e saj, është sikur ta ketë ditur komentimin e të gjitha librave të zbritur.”³³⁷ Pas këtij teksti, Arkuni thotë: “Kjo thënie vazhdon të përsëritet gjeneratë pas gjenerate, bile edhe sot e kësaj dite na përkujton rrezikun e ushtrimit të çdo leximi të shkurtër. Në të njëjtën kohë pohon se nuk do të inkuadrohet në linjën vlerësuese, nuk do të përsëritë formulime gjuhësore të ndryshme nga mendimet e kaluara dhe se objektivi i tij është shumëdimensional dhe shumë i thellë, pra ai synon të kontribuojë në formësimin e një mendimi fetar të hapur (dhe ndryshe) nga rruga që sot njihet si shembullore në islam.”³³⁸

Duke dashur të heqë mbulesën e madhështisë, të cilën e imponon teksti kur’anor në përgjithësi dhe surja El-Fatiha në veçanti, Muhamed Arkuni përdor një sërë termash gjuhësorë në leximin (komentimi) e El-Fatihës. Kësaj i vë emrin “El-Mudevvenetu en-nessijetu (regjistri tekstual)” i Kur’anit dhe “el-mentukatu (e artikuluara)” apo “el-ibaretu el-lugavijetu (shprehja gjuhësore)” e ajetit kur’anor.³³⁹ Hashim Salihu këtë prurje e arsyeton kështu: “Këtë ai e bën për shkak të neutralizimit të ngarkesave teologjike, të cilat shpejt përvetësohen nga vetëdija jonë kur flasim për Kur’anin. Shenjtëria teologjike apo madhështia teologjike e cila ka rrethuar Kur’anin qysh para disa shekujve, na privon ta shohim siç është në të vërtetë, pra si një tekst gjuhësor i formuar nga fjalët, nga shkronjat dhe nga formulimet gjuhësore, sintaksore dhe stilistike. Me fjalë të tjera, qenia e Kur’anit lëndë gjuhësor është fshehur krejtësisht apo na ka munguar shkaku i vështirimeve tona me syrin e madhështisë së

³³⁷ Po aty, f. 111

³³⁸ Po aty, f. 111

³³⁹ Po aty, f. 119

paprekur që e rrethon atë. Veçori e leximit gjuhësor është se ai e neutralizon madhështinë e tij qoftë për një moment, dhe atë për ta kuptuar formulimin tekstual dhe gjuhësor të Kur'anit.”³⁴⁰

Nisja nga simbolizmi i gjuhës fetare, ndoshta kjo ishte edhe një hile e mençur, sipas Arkunit nuk do të thotë mohim i krejt tefsirit (komentimit) tradicional të trashëguar, veçanërisht i tefsirit sunit, sidomos ky komentim “i cili kontribuoi në hulumtimin e përkufizimeve reale që synohen nga gjuha arabe. Gjithashtu (ky tefsir) dha kontribut në gjetjen e provave të thukëta që vërtetojnë krejt atë që është dhënë në Kur'an.”³⁴¹ I përkushtuar në mospranimin e barrës së simbolikës së gjuhës fetare, ndoshta nga frika se mundësitë analitike janë pak, Arkuni e lehtëson barrën e përgjegjësisë së të gjitha formulimeve alegorike dhe simbolike, të ëndrrave të tepruara dhe të parashikimeve të fryra të komentuesve mistikë dhe batinitë. Ai e përmbledh këtë punë të vetën vetëm në faktin se e pranon “një funksion themelor të gjuhës, funksionin i cili është hequr nga përdorimi përgjatë shumë shekujve me radhë nga ushtrimi racional-qendror i mbyllur në vetvete.”³⁴² Në të njëjtën kohë spikat vlerën e pakrahasueshme të leximit linguistik për nga maturia, thukëtia dhe ngurtësia. Ajo “na detyron të vazhdojmë të qëndrojmë të ngujuar brenda kufijve të ngurtë të mundësive shprehëse të gjuhës, duke përjashtuar çdo mundësi të drejtë dhe domethënëse që ofron çdo lexim (komentim) i tekstit.”³⁴³

Sipas Arkunit, faktori themelor për aplikimin e leximit (komentimit) linguistik/antropologjik në tekstin kur'anor, është inkorporimi i modelit islamik të “Kur'anit” brenda trashëgimive fetare (hebraike-krishtere), te të cilat është

³⁴⁰ Po aty, f. 119

³⁴¹ Po aty, f. 141

³⁴² Po aty, f. 141

³⁴³ Po aty, f. 112

ushtruar ky lexim me theks të veçantë. Pra, këto lexime ia arritën të paraqesin epërsinë dhe veçorinë e këtyre dy besimeve, kurse Islami mbeti i privuar dhe i përjashtuar nga ky projekt shkencor dhe ideologjik madhështor.”³⁴⁴ I nxitur nga presioni i kësaj ndjesie, ai (Arkuni) drejtoi një kritikë të drejtpërdrejtë për orientimin ideologjik, gjegjësisht për atë që ushtrohej në perëndim nën emrin e shkencave fetare.

Arkuni leximin (interpretimin) e tekstit kur'anor e nis mbi bazën e pyetjes vijuese: cila është gjëja që do ta lexojmë? Më parë u theksua përkufizimi linguistik për Kur'anin në përgjithësi, të cilin e ofroi Arkuni dhe të cilin e quan “regjistër tekstual”,³⁴⁵ pra është një “regjistër homogjen, i përfunduar dhe i hapur”. Me fjalën “i përfunduar” nënkupton se është i kufizuar dhe i mbyllur për nga numri i caktuar i shprehjeve dhe i ajeteve. Gjithashtu, është i arrirë dhe i plotë për nga forma e shprehjes dhe e domethënies. Kjo përkryerje e largon atë (Kur'anin) nga degradimi i leximit vlerësues, i cili ndikon në formë themelore mbi karakterin mrekullor të Kur'anit. Po ashtu, e shmang kënaqjen vetëm me leximin filologjik i cili hulumton burimet e mëparshme dhe ndikuese në tekst, hulumton paqartësitë, kundërthëniet dhe mangësitë stilistike.”³⁴⁶ Qenia e këtij leximi “regjistër i hapur” nënkupton se është i hapur para konteksteve të shumëllojshme, të cilat i përmban apo i imponon çdo lexim, me kuptimin se teksti kur'anor thotë diçka... dhe e ngulit në mendje. Pavarësisht “regjistrin kur'anor”, ky lexim përfundimisht është i mbyllur, dhe atë në formën të pakthyeshme në aspektin teologjik, megjithatë ne mund ta pranojmë historikisht si të hapur përballë përmirësimeve tekstuale, të cilat i ofron kritika filologjike apo gjuhësore historike.”³⁴⁷

³⁴⁴ Po aty, f. 140

³⁴⁵ Po aty, f. 113

³⁴⁶ Po aty, f. 115

³⁴⁷ Po aty, f. 115-116

Përkryerja e tekstit kur'anor nuk nënkupton zbehje apo shterje të potencialit reformues të tij. Prej kësaj kuptojmë thirrjen e vazhdueshme për të përsëritur leximin dhe komentimin e tij “pa qenë kuptimet e fshehura apo të mundshme për t'u shfaqur në formë të vërtetë, edhe pse ndonjëherë disa prej tyre mund të jenë të pakapshme apo të parealizueshme. Në vijim, çështja ndërldidhet me krijimtarinë letrare, e cila është e pajisur me potencial kreativ. Mund të themi se kjo nuk ka fund brenda rrethanave aktuale për mundësitë tona të leximit (komentimit).”³⁴⁸

Arkuni dallon tre tipa protokolesh, të cilat imponohen në kontekstin e leximit (komentimit) të kësaj sureje:

a) *Protokoli ceremonial*: ky është protokoll të cilin besimtari i denjë e zbaton në adhurim. Ky protokol është i vetmi që mund të sigurojë vazhdimësinë shpirtërore me grupin e besimtarëve, të adoptojë të gjitha dijet e shpallura dhe të fshihet në kontekstin e tij distanca historike reale mes besimtarëve, ashtu që fshihen kuptimet e kohës dhe vendit dhe kërkohet aktualja për të zënë vendin e tyre kuptimet e uniteti shpirtëror të cilat i bart surja El-Fatiha.”³⁴⁹

b) *Protokoli komentues*: me këtë nënkuptohet literatura e bujshme e tefsirit (komentimit) e cila u zhvillua për tekstin kur'anor. Vepra më e mirë në këtë sferë, sipas Arkunit, është tefsiri i Fahu Razit (606 h.). Ai e quan këtë literaturë si “tekste dytësore” në krahasim me tekstin parësor të Kur'anit. Në këtë literaturë sheh një tekst këshillues të përzier me tekstin e parë. Kështu, parimet e komentimit u shenjtëruan dhe nuk mund të luhaten.³⁵⁰

c) *Protokolli lingistik-kritik*: ky është protokollu ku mbështetet Arkuni për leximin e sures El-Fatiha. Përmes këtij leximi

³⁴⁸ Po aty, f. 116

³⁴⁹ Remzij Tefifeha, “Ma'kulijetu el-asli ve el-lugati er-remziji, El-Fatiha rehanatu el-ma'na, (Kiraetu Muhamed Arkun nemudhexhen)” Revista “Kitabatun muasaretun”, nr. 47, 2002, f. 117

³⁵⁰ Arkunit, *El-Kur'an min et-tefsiri el-mevruthi ila tahlili el-hitabi ed-diniji*, vep. e cit., f. 120

do të bëhet zbulimi i “vlerave të pastra gjuhësore të tekstit”.³⁵¹ Megjithatë, ky lexim do të trajtohet edhe nga leximi kritik, d.m.th. se çdo gjë që do të themi, do të ketë vlerë zbuluese apo hipotetike në vështirimin tonë... sepse Kur’ani është shprehje e teksteve që duhet të lexohen nga fryma e hulumtimit dhe e dilemës.”³⁵²

Arkuni, para se të fillojë të ballafaqohet me tekstin kur’anor (me El-Fatihanë), thekson një sërë parimesh që e dirigjojnë leximin komentues dhe të tjerat që e dirigjojnë leximin linguistik-kritik. Nga parimet e leximit të parë (komentues) janë: Allahu ekziston dhe vetëm Ai është Ai, kurse unë nuk mund të flas për Të në formë të përshtatshme dhe të saktë, përveçse përmes fjalëve që i ka zgjedhur Vetë Ai t’i përdorë në Librin e Tij.

Nga parimet e këtilla është se Allahu i ka folur mbarë njerëzimit në gjuhën arabe, dhe atë herën e fundit përmes Muhamedit a.s. Fjalët e tij flasin gjithçka për qenien dhe ekzistencën. Atë që thotë ai, është e vërteta e vetme dhe krejt e vërteta. Gramatika, gjuhësia historike (filologjia), retorika, logjika dhe të gjitha disiplinat tjera na mësojnë teknikat që çojnë te kuptimi dhe teknikat e prodhimit të kuptimit. Si rezultat i kësaj, këto parime japin mundësinë e përmbledhjes së tekstit që e përfaqëson fjalën e Allahut, të vërtetën që e ndriçon mendjen, vullnetin dhe veprat e njeriut.”³⁵³ Do të thotë se arsyeja në këtë qark edhe mund të përqendrohet vetëm në kuptimin e thjeshtë të tekstit apo kuptimin për shkak të besimit. Kjo është ajo që quhet qarku interpretues të Paul Ricoeur.

Ka një shkëputje rrënjësore mes këtyre parimeve që shkëlqyen në kontekstin e teorisë klasike të komentimit. Pesë parimet që dirigjojnë leximin linguistik-kritik të Arkunit janë këto:³⁵⁴

³⁵¹ Po aty, f. 121

³⁵² Po aty, f. 120

³⁵³ Po aty, f. 121-122

³⁵⁴ Po aty, f. 123

a) njeriu përfaqëson një problem konkret për vetë njeriun. Pikërisht siç ka thënë Ebu Hajan Tevhdiu një herë: “Kam parë se njeriut i bën problem njeriu”.

b) njohja e realitetit në formë të saktë dhe të përshtatshme është përgjegjësia ime dhe vetëm e imja.

c) kjo njohje në kohën aktuale përbën një përpjekje të vazhdueshme për të tejkaluar urrejtjet që qëndrojnë përpara ekzistencës sime si një qenie e gjatë që flet, si qenie politike, historike dhe ekonomike.

ç) kjo njohje është shprehje e daljes së përsëritur nga gardhi i mbyllur ku anon çdo trashëgimi kulturore.

d) kjo dalje përputhet me dy drejtime në të njëjtën kohë: me drejtimin sufrit i cili mbështetet në lëvizjen shpirtërore, e cila nuk është e qëndrueshme në asnjë etapë të sjelljes ndaj Allahut; dhe me drejtimin e hulumtuesit, i cili e trajton hulumtimin shkencor si ushtrim luftarak, d.m.th. ai e refuzon epistemologjinë e ndaljes në një zgjidhje të caktuar, sado qofshin rezultatet.

Arkuni punën praktike të tij e ndan në tre momente: momenti lingvistik-gjuhësor, momenti historik dhe i fundit momenti antropologjik.

Në momentin lingvistik Arkuni shpalos manifestimin gjuhësor të sures El-Fatiha. I analizon emrat e trajtës së shquar me nyjën shquese të përparme el (ال) si: el-hamdu (الْحَمْدُ), es-siratu (الصِّرَاطُ), er-rahmanu (الرَّحْمَنُ), er-rahimu (الرَّحِيمُ) apo emrat që lidhen me emrat e trajtës së shquar si rabbi el-alemine (رَبِّ الْعَالَمِينَ), paskajoret, emrat prejfoljor, mbiemrat. Kjo tek Arkuni do të thotë se krejt për çfarë flet folësi është e plotësisht e njohur apo e mundshme për t'u njohur.”³⁵⁵ Për shkak të centralizmit të kësaj sureje (të El-Fatihës) në Kur'an, Arkuni rrëshqet në një gabim fatal kur supozon se fjala

³⁵⁵ Po aty, f. 126

Allah (الله), me nyjën shquese “el-“ ka ardhur pas zbritjes së 45 sureve para El-Fatihës, dhe kështu u bë emërtimi i vetëm i ekzistencës (së domosdoshme), i cili zë vendin e një përdorimi sinonimik me domethënie dinamike sinonimike.”³⁵⁶ Ky mendim është i pasaktë, sepse fjala Allah është përdorur me semantikën e saj të plotë qysh në pjesën e shpallur të Kur’anit në Mekë, para shpalljes së El-Fatihës. Pra, problemi i besimit ishte boshti themelor rreth të cilit sillej shpallja kur’anore. Arkuni përfiton nga mendjemprehtësia e komentuesve klasikë, të cilët spikatën kuptimin e gjithëpërfshirjes (istigrak) që ka nyja shquese e përparme të fjala el-hamdu (الْحَمْدُ). Po ashtu, nga Raziu i bart aspektet e mrekullisë në sintagmën *el-hamdu li'l-lahi* (الْحَمْدُ لِلَّهِ) “Falënderimi i takon Allahut”, në vend të sintagmës *ahmedu All-llahe* (أَحْمَدُ اللَّهُ) “Falënderoj Allahun”.

Pastaj Arkuni kalon në shqyrtimin e përemrave në suren El-Fatiha dhe mendon se analizimi i tyre përfaqëson një moment vendimtar në leximin e saj, sepse “kjo analizë e detyron atë ta trajtojë çështjen shumë të ndjeshme, veçanërisht atë që lidhet me autorin e tekstit (me pragmatikën)”,³⁵⁷ ku vazhdon me tufën e përemrave që flasin për identitetin e Autorit, edhe pse nuk ekziston shenjë fundamentale të identitetit të tij.

Ndërsa foljet në suren El-Fatiha janë shumë pak. Arkuni ndalet te dy foljet na’budu (نَعْبُدُ) “adhurojmë” dhe nes’teinu (نَسْتَعِينُ) “ndihmë kërkojmë”. Në këto sheh mundin që duhet dhënë vepruesi (njeriu) për të arritur tek Allahu. Folja e kohës së tashmë shpreh vazhdimësinë e veprës për të përmbushur zbrazëtorën qenësore mes folësit i cili e pranon veten si shërbëtor i dobët dhe Atij që i drejtohet lutja me

³⁵⁶ Po aty, f. 126

³⁵⁷ Po aty, f. 128

gjithë qenien, duke e konsideruar Atë si Qenien më të Lartë dhe meritör për adhurim, të Gjithëfuqishëm i Cili mund ta kthejë mëshirën dhe dhembshurinë.”³⁵⁸

Në këtë formë Arkuni vazhdon t'i shkoqitë emrat dhe formulimet sintaksore. Në fund edhe rimën dhe metrikën në suren El-Fatiha, për t'u ndalur, para momentit të dytë, te koncepti i “marrëdhënies kritike”, të cilin e huazoi nga kritiku zviceran Jean Starobinski. E përgjithshmeja është se “kritiku letrar ndjen lumturi dhe kënaqësi ndonjëherë gjatë leximit të disa teksteve, mirëpo nuk u dorëzohet këtyre ndjenjave, por i kthehet tekstit për ta gjurmuar motivin që i solli këto ndjenja. Ky kthim bëhet brenda një ndjesie objektive që nuk u nënshtrohet ndjenjave të para. Kështu e paraqet tekstin si lëndë gjuhësore.”³⁵⁹ Pyetja që mund të shtrohet në këtë kontekst është: një lexues i thellë dhe një kritik i spikatur si Arkuni, a mund ta përjetojë momentin e gëzimit dhe mirëqenien shpirtërore duke iu afruar Kur'anin? Informacionet që i kemi para vetes nuk tregojnë as shenjë më të vogël të këtij momenti të veçantë, madje ka një frymë hakmarrëse që nuk i ik syrit të mprehtë në leximin e Arkunit ndaj tekstit kur'anor.

Ndërsa momenti historik i El-Fatijasë i përfshin të gjitha leximet interpretuese, të cilat u realizuan në kontekstin e kulturës arabe. Nga pamundësia për ta përfshirë gjithë këtë materie, Arkuni e ka përzgjedhur vetëm tefsirin e Raziut “Mefatihu el-gajbi” si shembull, i cili na ofron “strategji të qarta nëse e trajtojmë si pikënisje. Raziu ka një vizion të rrallë dhe të shkëlqyer. Ai në tefsirin e tij e ka përmbledhur kontributin e tefsirit përgjatë gjashtë shekujve të parë të migrimit.”³⁶⁰

Arkuni ka zbuluar pesë ligje që e menaxhojnë leximin interpretues të Fahrudin Raziut:

³⁵⁸ Po aty, f. 130

³⁵⁹ Po aty, f. 135

³⁶⁰ Po aty, f. 137

a) *sistemi gjuhësor*: këtu janë për qëllim pjesët hyrëse gjuhësore me të cilat komentuesit dhe dijetarët e bazave të fikhut (usulistët) i fillojnë veprat. Këtë e bënin sepse ndjehej nevoja e madhe për formimin e një vetëdije gjuhësore para fillimit të ndërtimit të një sistemi të tefsirit apo të usulifikhut. Ky sistem ka dy gjëra të rëndësishme: teorinë dhe praktikën. Teoria përfaqet në njohjen e formimit të pastër arab të mendimit islam, kurse rëndësia praktike mishërohet në fuqinë e këtij ligji (sistemi) për të veçuar informacionin gjuhësor kundrejt informacioneve tjera.”³⁶¹

b) *Sistemi fetar*: kjo përfshin tërësinë e parimeve teologjike, të doktrinave besimore dhe të riteve që e dirigjojnë mendimin, e pastaj edhe diskursin dhe orientimin në një drejtim të caktuar.

c) *Sistemi simbolik*: kjo përfshin mundësinë e Kur'anit për të provokuar imagjinatën, njësoj si mundësinë për të provokuar mendimin. Muhamed Arkuni ankohet se “puna e imagjinatës (fiksionit) është lënë në harresë në Islam, si të grekët klasikë ashtu edhe të racionalizimit të Perëndimi.”³⁶²

ç) *Sistemi kulturor*: ky është një sistem shumë i pasur dhe aktiv në tefsirin e Raziut. Ai mes dy kapakëve të librit të vet ka përmbledhur dijen arabe, me qëllim të arritjes deri te kuptimi me të gjitha mjetet e mundshme apo të pasura në dispozicion në kohën e vet. Megjithatë, ai këtë sistem e vuri në shërbim të sistemit ideologjik, d.m.th. të drejtimit esh'arit, përballë mutezilitëve, ku gjejmë një dialektikë kritike të bujshme kundër mutezilitëve dhe thënieve të tyre.

d) *Sistemi interpretues*: ky është sistemi më i rëndësishëm, sepse të gjitha sistemet e mëparshme çojnë në drejtim të tij dhe puqen me të, në mënyrë që kështu të kalohet te kuptimi i fundit i tekstit kur'anor, për shkak se, sipas Raziut dhe sipas mbarë

³⁶¹ Tefifeha, *Ma'kulijetu el-asli ve el-lugati er-remziji, el-fatiha rehanatu el-ma'na*, (kiraetun Muhamed Arkun nemudhexhun), vep. e cit., f. 119

³⁶² Arkun, *El-Kur'an min et-tefsiri el-mevruthi ila tahlili el-hitabi ed-dini*, vep. e cit., f. 138

vetëdijes islame, “ekzistenca e kuptimit të fundit në Kur'an është një gjë e konfirmuar dhe nuk preket nga dyshimi.”³⁶³

Ka mbetur vetëm momenti antropologjik në leximin e El-Fatijasë. Këtu Arkuni pohon mungesën e antropologjisë fetare specifike të Islamit, sepse Perëndimi e mbajti monopol këtë sistem epistemologjik. Për të realizuar një përafrim antropologjik me suren El-Fatiha, Arkuni propozon bashkëveprimin me tekstin kur'anor përgjatë hedhjes së tezës së “burimit fillestar”, me të cilin synon “pikën kulmore të ekzistencës së njeriut, si p.sh. jetën, vdekjen, kohën, dashurinë, të shenjtën dhe dhunën. Krejt këto janë synime të ndërmjetme, të cilat na çojnë te çështja e qenësisë dhe e ekzistencës. Këtu lind kuptimi dhe merr formë.”³⁶⁴ Arkuni e pranon se nuk mund të “mbërrijë deri te burimi fillestar përveçse përmes inspirimit, inspirimit të gjuhës arabe. Kjo nuk mund të shprehet përnjëherë dhe asnjëherë përmes gjuhës së fjalëpërfjalshme dhe logjike.”³⁶⁵

Në kontekst të kësaj pikëpamjeje për simbolizmin e gjuhës fetare në suren El-Fatiha, Arkuni nuk mund të shpëtojë nga “simbolika e të mirës dhe të keqes”, e cila shprehet me fjalët vijuese “Vetëm Ty të adhurojmë”, “rruga e drejtë”, “me të cilët u hidhërove” dhe “të humburit”. Po ashtu, nuk mund ta shmangë as problemin e qenësisë njerëzore të dedikuar në fjalët: “Allah” dhe “Zot i botëve”. Nuk shpëton dot as nga skajet e kohës dhe të vdekjes të përfshira në domethënie, të cilat konsiderohen vetëm si vendkalim dhe oborr. Kulmin e kënaqësisë antropologjike (Arkuni) e arrin kur thotë: “Nuk mund ta hedh në harresë gjithë këtë, veçse nëse e mbyll vetveten brenda leximit filologjik të El-Fatijasë. Filologjia ka qasje dhe trajtesa të ndryshme ndaj fjalës, pra si një simbol i shkruar. Filologjia konfirmon mundësinë

³⁶³ Po aty, f. 139

³⁶⁴ Po aty, f. 141

³⁶⁵ Po aty, f. 141

e vërtetimit të kuptimit përmes etimologjisë dhe përmes informacioneve historike, sociale dhe kulturore.”³⁶⁶

Së fundi, Arkuni ndalet para këtij antagonizmi qenësor mes “atyre të cilët i begatove” dhe “ndaj të cilëve tërhoqe hidhërimin”. Kërkon të paraqesë tefsirin tradicional, i cili e ka ndarë shoqërinë njerëzore në dy taborë të kundërt: njeriu i përsosur si pejgamberi apo njeriu i urtë. Ky tabor gëzon begatinë dhe kujdesin e Allahut. Kurse tabori i dytë specifikon njeriun, i cili i është dhënë të keqes dhe ka devijuar. Ky është objekt i hidhërimit dhe i mallkimit hyjnor.”³⁶⁷ Arkuni e kritikon efikasitetin e tefsirit i cili ngulit këtë gjendje dhe këtë rregullim përfundimtar. Në të njëjtën kohë, Kur’ani, përmes këtyre gjërave, synon ngjalljen e ndjesisë së gabimit dhe të mëkatit, por nuk e përcakton dhe as e ngulit këtë ndjenjë.”³⁶⁸ Këtu dhe vetëm këtu shkëlqen një shkëndijë e ndritur në fjalën e Arkunit, ku thotë: “Namazi apo lutja e ngritur te Zoti nuk ka asnjë kuptim nëse nuk ngjall shpresë te lutësi që të ndjehet i barabartë me njerëzit e zgjedhur apo nëse nuk ngjall frikë që të mos hidhet me të këqijtë e mallkuar. Brenda këtij konfuzioni qenësor mes shpresës dhe frikës lind ndjenja e mëkatit.”³⁶⁹

Kështu përfundon leximi (komentimi) i Arkunit për suren El-Fatiha brenda këtyre tre momenteve. Nuk e proklamon të përfunduar studimin derisa nuk i hap lexuesit dy vija të gjata të hulumtimit:

Gjuha kur’anore, e cila me shpejtësi arrin një nivel të lartë të shprehësisë simbolike, i cili na krijon mundësinë e kontributit në kristalizimin e teorisë së gjuhës simbolike në raport me kontekstin e mendimit shembullor apo alegorik që paraqitet në të dhe me kontekstin e mendimit shkencor aktual i cili e rizbulon gjuhën simbolike.

³⁶⁶ Po aty, f. 142

³⁶⁷ Po aty, f. 144

³⁶⁸ Po aty, f. 144

³⁶⁹ Po aty, f. 144

Përse dhe si komentuesit klasikë e tjetërsuan me përgjithësimet e tyre këtë gjuhë simbolike? Ia ulën vlerën, e zbritën në nivelin e diskursit të sistemit të kodifikuar dhe të funksioneve të tij, apo e kthyen atë në diskurs gnostik dhe batinist.”³⁷⁰

Gjykimi për diçka është dëshmi e ekzistencës së saj. Biseda rreth simbolikës së gjuhës fetare në përgjithësi dhe rreth gjuhës kur'anore në veçanti, nuk është një kauzë pa provë. Teoria e tefsirit në Islam përputhet skajshmërisht me botëkuptimin thelbësor të gjuhës, të karakterit dhe të funksionit gjuhësor. Prej problematikave të qarta në arsyen njerëzore është se “burimi real historik dhe garantuesi përfundimtar i çiltërsisë së eksperiencës fetare të besimtarëve mishërohet në një realitet themelor. Ky realitet është se Allahu e ka prezantuar Vetveten para njerëzimit. Shpallja në Islam nënkupton se Allahu “flet” apo e prezanton Vetveten përmes gjuhës dhe se kjo nuk është realizuar me një gjuhë të paqartë jonjerëzore, por përmes një gjuhe të qartë dhe të kuptueshme. Ky është realiteti i parë dhe vendimtar. Pa këtë veprim themelor nga ana e Allahut, nuk do të kishte fe të vërtetë në tokë sipas kuptimit islam të fjalës fe.”³⁷¹

Të vërtetën më të madhe ka thënë Allahu në Librin e Vet: “Ky është sqarim për njerëzit dhe udhëzim dhe këshillë për të devotshmit.” (Alu Imran: 138) Kushejriu ka thënë një fjalë të spikatur në komentimin e këtij ajeti: “sqarim për disa njerëz nënkupton provat logjike, për disa të tjerë është zbulues i përjetimeve shpirtërore dhe për disa të tjerë është përqasja e të vërtetës në fshehtësitë.”³⁷²

Çdokush që e lexon eksperiencën e Arkunit në tefsir (komentim), do të buzëqesh me ironi dhe me kënaqësi para kësaj konkluze të zbehët që e solli. Arkuni i ofroi të gjitha

³⁷⁰ Po aty, f. 144

³⁷¹ Izutsu, *Allahu ve el-insanu fi el-Kur'ani*, vep. e cit., f. 240

³⁷² Ibn Hevazin Abdulkerim El-Kusherij, *Letaifu el-isharat*, i përgatitur për botim nga Ibrahim Bejdun, Kajro, El-Hejetu el-misrijetu el-ammetu li el-kitabi, botimi I, 1971, vëllimi I, f. 280

sistemet paraprake të komentimit, kurse në anën tjetër e hamendësonte lexuesin se do të sjellë një gjë të çuditshme dhe atraktive në komentim. Kështu, ai tërhoqi me vete gjithë ata që ua merrte mendja t'i afrohen tekstit kur'anor. I paraqiti njohuritë dhe metodologjitë e tij me një stil që kishte nevojë për një seriozitet shkencor. E ngriti horizontin e pritshmërisë të lexuesi që nuk ka lidhje me këtë metodë të vështirë dhe unike të komentuesve, derisa ra në grackën e tefsirit (të gabuar). E vërtetoi se ky teprim në teorizim ka sjellë deri në këtë derexhe që ai të ketë nevojë për tefsirët e klasikëve. E kuptoi se hollimi i prirjes së tij historike është përgjegjës për këtë lexim (komentim) të zbehtë në shumicën e sureve të Kur'anit.

Vënia e dijes përparimtare në funksion të kulturës perëndimore përgjatë studimit të çështjeve të kulturës islame, është një tregues i thellë për zbehjen e prirjes historike tek ata që merren me këtë punë. Gjithashtu, është e çuditshme që Hashim Salihu të jetë përkthyes dhe sqarues i Arkunit, i cili është njëri ndër kritikët më të shquar të cilët e trajtuan këtë problematikë me vizion dhe maturi. E ka analizuar me shumë përpikëri krizën e vetëdijes arabe-islame. Pastaj erdhi në përfundimin se ka një motiv themelor të vetëm për krejt këtë, është hollimi i prirjes historike të ne... "Ne, realisht përqendrohemi në kthesën historike ndarëse mes shekullit XVIII dhe shekujve të mesjetës".³⁷³

Deri te ky përfundim i dhimbshëm dhe i kthjellët arriti vetëm pasi e pranoi se i ka humbur dhjetë vjet në Francë, duke u marrë me diskutim për Michel Fuco, Jacques Derrida dhe Dellueze Gilles, dhe atë rreth problemeve të modernizmit dhe të postmodernizmit... "Më duheshin më shumë se dhjetë vjet për të kuptuar se unë jam bashkëkohës i njerëzve të shekullit XVII, duke filluar me Dekartin dhe

³⁷³ Hashim Salih, "Havle mefhumi el-hissi et-tarihijji", Mexhel-letu el-vahdeti, nr. 81, 1991, f. 17

Spinozën, dhe i iluministëve si Ruso dhe Diderod, më shumë seç jam bashkëkohës i mendimtarëve aktualë francezë dhe perëndimorë. Shkurt thënë, më duhej të kthehem prapa, madje nuk ndjej ndonjë kompleks apo vështirësi për ta thënë haptas këtë, përkundrazi ndjej kënaqësi të madhe pasi zbulova pozicionin tim.”³⁷⁴

Metodologjia e Muhamed Arkunit në lexim dhe interpretim, sipas disa studiuesve të tij, mbështetet në fjalët: “Absolutisht nuk ka vetëm një të vërtetë në çdo sferë për atë që të gjurmojë realitetet e punëve me objektivizëm dhe i paanshëm. Arkuni e paraqet që në fillim vendosmërinë e tij, por e ndjen se ka humbur dhe se duhet të përpiqet të futet në rrëmujën e mendimit. Arkuni e hedh poshtë mendimin e mbërritjes tek e vërteta dhe e quan atë si pretendim të mendësisë klasike që sundonte para se të kritikohet logjika e Aristotelit nga dija moderne. Ne tani, sipas Arkunit, kemi arritur në një stad të ri, në “stadin e fundit të bindjeve”. Njeriu është i krijuar në relativitet, i ngjuar në pavërtetësi, në dynjanë ku jeton, në gjuhën dhe në institucionet e tij. Ato janë burg i përjetshëm dhe nuk i lënë atij hapësirë ta shikojë botën me objektivizëm dhe as i mundësojnë të përvetësojnë ndonjë bindje.”³⁷⁵

³⁷⁴ Po aty, f. 16

³⁷⁵ Muhamed Zahid Gol, “En-Nessu ve et-te’vilu istratixhijatu el-kiraeti el-mudetheti”, Mexhel-letu et-tesamuhi, nr. 24, 2008, f. 217

KREU I KATËRT

Nasr Hamid Ebu Zejd: Koncepti i tekstit dhe karakteri i gjuhës fetare

Koncepti i tekstit

Nasr Hamid Ebu Zejd ishte nga kritikët që u kushtonin vëmendje më të madhe çështjeve të tekstit kur'anor. Rrugëtimi i tij shkencor dëshmon inkadrimin e tij të plotë në këto çështje të cilat ndollën jo pak vështirësi në dy nivele: në atë shkencor dhe personal. Disertacioni i parë, të cilin e mori institucioni Alemu el-Ma'rife el-Akademije, ishte me titull "El-Ittixhahu el-akliju fi et-tefsiri, dirasetun fi kadijeti el-mexhazi inde el-mu'tezileh (Drejtimi racional në komentimin e Kur'anit: studim mbi problemin e alegorisë te mu'tezilët)" dhe u botua në vitin 1982. Pastaj rrodhën një pas një studimet dhe hulumtimet e tij në këtë sferë me bollëk dhe në formë të thelluar. Prej studimeve më të rëndësishme që u publikua në këtë kontekst është vepra "Felsefetu et-te'vili: dirasetun fi te'vili el-Kur'ani inde Muhjiddin bin Arabijji (Filozofia e interpretimit: studim në interpretimin e Kur'anit nga Muhjudin Arabiu)", "Mef'humu ennessi: dirasetun fi ulumi el-Kur'ani (Koncepti i tekstit: studim në shkencat e Kur'anit)", "El-Hitabu ve et-te'vilu (Ligjërimi dhe interpretimi)", "En-Nessu, es-sultatu, el-hakikatu (Teksti, pushteti, realiteti)", "Ishkalijatu el-kiraeti ve alijjatu et-te'vili (Problemet e leximit dhe mjetet e interpretimit)", "El-Imamu esh-Shafiiju ve te'sisu el-idjuluxhijjetu el-vesetijjetu (Imam Shafiu dhe themelimi i ideologjisë mesataris-

te)". Këtu mund të shtojmë më shumë se një hulumtim të vlefshëm që trajton problemet e tefsirit, ku ndër më të zëshmit është "El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kur'ani: ishkalijja-tuha kadimen ve hadithen (Leximi letrar i Kur'anit: problemet e tij në të kaluarën dhe në modernitet)" dhe në gjuhën angleze "Me'zeku el-mukarebeti el-edebijeti li el-Kur'ani (Ngërçi i afri së letrare të Kur'anit)".

Kjo trashëgimi e bujshme dhe e llojllojshme, e cila fillimisht themelohet mbi bazën e vetëdijes komplekse për problemet e tekstit kur'anor. Studimi i tij përbën një detyrë të vështirë. Ai është një kritik i cili merr pjesë në debatin e ashpër dhe të nxehtë brenda strukturës së kulturës bashkëkohore arabe rreth kornizave të njohjes, mjeteve të të menduarit në problemet e nivelit epistemologjik dhe sociologjik. Arma e tij epistemologjike dhe metodologjike, me të cilën ballafaqohet me problemet ideologjike është "interpretimi"/"hermeneutika"³⁷⁶

Ndoshta, Nasr Hamid Ebu Zejd ishte ndër kritikët e parë arabë të cilët kontribuan që në kulturën arabe të futet mendimi interpretues, ku e publikoi studimin e tij të gjerë "Hermeneutika dhe problemi i interpretimit të tekstit"³⁷⁷. Ky studim, kornizën historike dhe konceptet kritike i hazon nga kultura perëndimore, me disa refleksime të tërthorta në manifestimet e mendimit interpretues të kulturës arabe-islame. Aty ka realizuar një prekje të përgjithshme të manifestimeve të kësaj metode në kulturën perëndimore dhe atë duke filluar nga F. Schleiermacher (vdiq 1834) dhe

³⁷⁶ Kritiku algjerian Abdulmelik Murtad e kundërshton përdorimin e termit "hermeneutikë" në kulturën arabe dhe e shikon si një term të ashpër për fonologjinë arabe, i cili si i tillë ndikon edhe në nivelin ideologjik. Pohon se "ne nuk e pranojmë këtë përkthim bastard dhe të rëndë përderisa arabët e njohin këtë koncept dhe e trajtojnë këtë brenda termit *te'vil* (interpretim). Atëherë, nuk na mbetet gjë tjetër veçse ta përdorim termin "*te'vilijjetun*" përball termit perëndimor klasik. Shih: Abdulmelik Murtad, "Et-Te'vilijjetu bejne el-mukaddesi ve el-mudenessi", *Mexhel-Ietu Alemi el-Fikri*, nr. 1, 2000, f. 263

³⁷⁷ Është publikuar në revistën "Fusul", vëllimi i parë, numri 3, 1981, f. 141-159. Pastaj e ribotoi në librin: Ebu Zejd, *Ishkalijatu el-kiraeti ve alijatu et-te'vili*, vep. e cit., f. 13-49

duke përfunduar me Paul Ricoeur (vdiq 2006). Kështu përshkoi personalitetet më me zë në këtë sferë, duke paraqitur një sërë mendimesh me të cilat këta kolosë të interpretimit kontribuuan në mendimin perëndimor modern, por u mjaftuan vetëm me paraqitje dhe me sqarim, pa i kritikuar dhe zhvilluar ato.³⁷⁸

Ky studim ishte si një përgatitje e parë teorike me të cilën u pajis Nasr Hamid Ebu Zejdi për zhvillimin dhe afrimin e çështjeve të trashëgimisë në rrjedhën e interpretimit me theks të veçantë.³⁷⁹ Pavarësisht se tendenca interpretuese është e qartë në studimet e tij, ai përsëri e prezanton vetveten në nivelin kritik, duke u frymëzuar nga shkolla e mësuesit Emin Huli, për të cilën u bisedua më parë.³⁸⁰ Gjithashtu ai u frymëzua nga racionalizmi modern arab, flamurin e së cilit e mbante Ahmed Lutfi Sejjid, Taha Husejn, Ferih Antoni, Zekij Nexhib Mahfudhi, si dhe një varg burrash të mendimit dhe kulturës, të cilët njihen dhe cilësohen si udhëheqës të vërtetë të iluminizmit modern arab.³⁸¹

Hasen Hanefiu i thekson transformimet rrënjësore në qëndrimin ideologjik të Nasr Hamid Ebu Zejdit, i cili në fillim i takonte të majtës islame, në anën e Hasen Hanefiut, por pastaj kaloi në të majtën shekullare, të cilën Hanefiu e konsideronte si armik të mendimit fetar dhe jo si rrymë të tij (të Islamit).³⁸² Ndoshta në këtë ka një komentim për llaga-

³⁷⁸ Hasen Hafij, "Ulumu et-te'vili bejne el-hassati ve el-ammeti", revista "El-Kajro", numrat 173-175, 1997, f. 11

³⁷⁹ Disa studiues bënin thirrje për shmangie të aplikimit të fondamenteve të interpretimit në Kur'anin Fisnik, me pretekstin se "ai ndryshon nga librat e tjerë fetarë dhe jofetarë në dy bazamente: e para është se të gjitha fjalët dhe shprehjet e Kur'anit, së paku sipas besimit të muslimanëve, janë nga Allahu dhe janë fjalë të Tij. Kjo nuk pretendohet për asnjë libër tjetër. E dyta është se renditja aktuale e përmbajtjeve të Kur'anit nuk e përfaqëson renditjen dhe kronologjinë e shpalljes." Shih: Mustafa Melkian, *El-Aklanijetu ve el-ma'nevijetu mukarebatun fi felsefeti ed-dini*, i përkthyer në gjuhën arabe nga Abdulxhebbar Rifaiu dhe nga Hajder Nexhef, Bejrut, Daru el-Hadi, botimi I, 2005, f. 578-579

³⁸⁰ Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran", f. 33

³⁸¹ Në fjalët e Nasr Hamid Ebu Zejdit dallohet qartë pikëllimi dhe keqardhja për bëmat e iluminizmit arab dhe se si ai u struk në qarqet e ngushta të jetës kulturore. Shih: Nasr Hamid Ebu Zejd, "En-Nusus ed-dinijetu bejne et-tarihi ve el-vakii", *kadaja ve shehadat, el-hadathetu*, (1), nr. 2, 1990, f. 386, Po ashtu, studimi i tij: Zekij Nexhib Mahfudh, *Remzu et-tenviri*, në veprën: Ebu Zejd, *El-Hitabu ve et-te'vilu*, vep. e cit. f. 67

³⁸² Hasen Hanefij, *Ulumu et-te'vili bejne el-hassati ve el-ammeti*, vep. e cit., f. 25

pin “kuadër i premtuar marksist”, të cilin Muhamed Amareh ia dha Nasr Hamid Ebu Zejdit në prononcimin për metodologjinë e tij analitike e cila është përfutur nga mendimi marksist në leximin (komentimin) e tekstit kur'anor.³⁸³

Mendimet e Nasr Hamid Ebu Zejdit për “tekstin kur'anor” dhe mjetet e leximit të tij, të cilat përkonin me frymën e kohës dhe fitoheshin nga të dhënat e dijes moderne, u përhapën gjithandej nëpër librat dhe artikujt e tij, për të cilat u bë fjalë më herët. Libri më i rëndësishëm në kontekstin e zhvillimit të tij ideologjik është “Mef'humu en-nessi, dirasetun fi ulumi el-Kur'ani (Koncepti i tekstit: studim në shkencat e Kur'anit)”.³⁸⁴ Në këtë vepër ka bërë një përmbledhje për karakterin e të menduarit kritik rreth natyrës tekstuale të Kur'anit Fisnik. Ky është libër që ka ngjallur hidhërimin e shumë studiuesve, dhe atë për shkakun e mendimeve të tij të guximshme që lidhen me natyrën e tekstit kur'anor, megjithatë ai ka siguruar edhe analiza kritike të shkruara nga kritikë, të cilët qëndrojnë në sfondin ideologjik ku qëndron edhe Nasr Hamid Ebu Zejd, ku në krye të tyre qëndron: Hasen Hanefiu, Xhabir Usfuri dhe Alij Harbi.

Kur Hasen Hanefiu në vitin 1971 e përktheu veprën “Siraletu fi el-lahut ve es-sijaseti” të filozofit hebre Baruch Spinoza (vdiq më 1677), përkthimin e nisi me përkushtimin vijues: “Për të gjithë ata që i shikojnë librat e shenjtë me sy shkencor”. Këtë e botoi me një hyrje të gjatë afërsisht 100 faqe. Në këtë hyrje e trajton thirrjen për kritikën ndaj librave të shenjtë në dritën e kritikës historike, të cilën Hasen Hanefiu e trajton si përfitimin më të rëndësishëm të kulturës evropiane.”³⁸⁵ Hasen Hanefiu nuk ka nguruar ta renditë Kur'anin në mesin e librave të shenjtë që duhen t'u nënshtrohen

³⁸³ Muhamed Amareh, *Et-Tefsiru el-marksijju li el-islami*, Kajro, Daru esh-Shuruki, botimi I, 1996, f. 7-8

³⁸⁴ Botimi i parë u publikua në vitin 1990 nga Qendra Kulturore Arabe në Bejrut.

³⁸⁵ Baruch Spinoza, *Risaletun fi el-lahuti ve s-sijaseti*, i përkthyer dhe i përgatitur për botim në gjuhën arabe nga Hasen Hanefiu, Bejrut, Daru et-Taliati, botimi III, 1994, f. 18

metodave të kritikës historike. Për këtë bën thirrje haptazi: “Disa e teprojnë, shumica prej tyre teologë konservatorë, të cilët pretendojnë se Allahu e ka mbrojtur Librin e Tij nga ndryshimi dhe tjetërsimi, dhe se kujdesi hyjnor është mbrojtësi i teksteve. Prandaj, nuk ka hapësirë për aplikim të rregullave të metodës historike ndaj teksteve fetare dhe bërjen e kritikës historike ndaj librave të shenjtë: *“Ne e zbritën Dhikrin (Kur’anin) dhe Ne jemi mbrojtësit e tij”* (El-Hixhr: 9)... Ajeti mund të kuptohet si mbrojtje e kuptimit dhe si mbrojtje e aplikimit të kuptimit në realitet, jo si mbrojtje e tekstit të shënuar fjalë për fjalë. Kështu, nuk e prek tjetërsimi dhe ndryshimi atë, gjë për të cilën e akuzojnë ithtarët e librit Kur’anin dhe e përkrasin kritikën historike të librave të shenjtë.”³⁸⁶

Nasr Hamid Ebu Zejdi, kur e publikoi librin e tij “*Mef’hu-mu en-nessi* (Koncepti i tekstit)” në vitin 1990, në të njëjtën kohë edhe Hasen Hanefiu solli një studim shumë të gjatë, të cilin e nisi me fjalët: “Kur hulumtuesi e lexon një tematikë nga jashtë, i pavarur dhe neutral, atëherë mund të shohë, të krahasojë, të përshkruajë dhe të analizojë. Ndërsa kur e lexon një temë nga brenda dhe si pjesë e saj, atëherë e analizon vetveten, i përshkruan përvojat e veta dhe i shpreh qëndrimet e veta. Leximi im i veprës “Koncepti i tekstit” është i llojit të dytë. Tematika dhe autori, libri dhe shkrimtari janë të të njëjtit formim shpirtëror dhe pjesë të historisë së tij.”³⁸⁷ Nëse realizohet themelimi i kësaj marrëdhënie të fuqishme mes këtyre dy studiuesve të specializuar në teori-në e interpretimit dhe në studimet kur’anore, atëherë mund të prekim ndikimin e fuqishëm të Hasen Hanefiut në formimin e vizionit shkencor të Nasr Hamid Ebu Zejd, i cili me

³⁸⁶ Po aty, f. 22. Unë them: “Mendimi i ndryshimit dhe i tjetërsimit në Kur’an është i pabazë. Ky mendim është një shpifje e vjetër që nuk është vërtetuar nga kritika dhe as nga hulumtimi serioz. Kësaj i doli përballë Imam Bakilani me veprën “*El-Intisar li el-Kur’ani*”, ku i asgjësoi të gjitha dyshimet që u ngritën rreth kësaj teme. Ky është një libër për të cilin kam punuar për përgatitjen e tij për botim. U botua në dy vëllime të mëdha nga instituti “Er-Risaleh” në Bejrut, në vitin 2003.

³⁸⁷ Hasen Hanefiu, “Kiraetu mef’humi en-nessi li Nasr Hamid Ebu Zejd”, revista “Fusul”, numri 3-4, 1991, f. 277

studimet e tij të vazhdueshme i ka kaluar horizontet interpretuese të profesor të tij së paku në nivel sasie.³⁸⁸

Ndoshta kjo hyrje ishte e domosdoshme për ta kuptuar prapavijën kulturore të hyrjes që e publikoi Nasr Hamid Ebu Zejdi për librin “Mefhumu en-nessi” me titull “El-Hitabu ed-diniyu ve el-menhexhu el-ilmiju”, ku i riktheu jehonat e thella që burojnë nga vepra e Hasen Hanefiut rreth veprës së Spinozës, pavarësisht zhvillimeve thelbësore në qëndrimin e Nasr Hamid Ebu Zejdit në këtë fazë të jetës dhe pavarësisht kritikës së tij ndaj Hasen Hanefiut, të cilin e akuzon si “tevkifist (që e pranon çdo gjë si të dhënë nga Zoti), mesatarist, selefist, pragmatist, ideologjist dhe ilustrues.”³⁸⁹

“Asnjëherë nuk ekziston një studim (i vetëm) për një tekst, një mendim dhe një temë”.³⁹⁰ Ndoshta kjo thënie me peshë e kritikut rus, Mikhail Bakhtin, është një hyrje e përshtatshme për ta kuptuar lidhjen e thellë të cilën e promovoi Nasr Hamid Ebu Zejd mes “tekstit kur’anor” dhe “kulturës islame”. Kur’ani “është tekst gjuhësor, të cilin mund ta cilësojmë si përfaqësues boshtor në historinë e kulturës arabe. Nuk është aq e thjeshtë ta cilësojmë kulturën arabe-islame si kulturë të “tekstit”... Nëse mund ta përmbledhim kulturën në një dimension të vetëm, atëherë ia vlen të themi “se kultura e lashtë egjiptiane është kulturë “e pas vdekjes”, kultura greke është kulturë e “arsyes”, kurse kultura arabe-islame është kulturë e “tekstit”.³⁹¹

Shprehja “kulturë e tekstit”, e cila ngjall entuziazëm dhe vlerësim, në vështrimin e disa studiuesve mund të mos

³⁸⁸ Xhabir Ufuri, *Hevaxhisu ala defferi et-tenviri*, Kuvajt, Daru Suad es-Sabah, botimi I, 1994, f. 57, ku flet për marrëdhënien e fuqishme mes Hasen Hanefiut dhe Nasr Hamid Ebu Zejdit në nivel ideologjik. Po ashtu, e potencen epërsinë e këtij të fundit për nga disiplina metodologjike në konceptin e tekstit, pavarësisht borxhit që ky i ka profesorit të vet.

³⁸⁹ Hasen Hanefiu, *Ulumu et-te’vili bejne el-hassati ve el-ammeti*, vep. e cit., f. 10

³⁹⁰ Mikhail Bakhtin, “Mes’eletu en-nessi”, e përkthyer në gjuhën arabe nga Muhamed Ali Mukal-led, revista “El-Fikru el-arabijju el-muasiru”, nr. 36, 1985, f. 39

³⁹¹ Nasr Hamid Ebu Zejd, *Mefhumu en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur’ani*, Bejrut: El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, botimi I, 1990, f. 9

reflektojë një qëndrim pozitiv ndaj tekstit kur'anor. Këtu e kuptojmë kundërshtimin që e paraqet Ali Harbi ndaj titullit të librit “*mef’humu en-nessi* (Koncepti i tekstit)”, sepse ky titull nuk përkon me përmbajtjen. Më e udhës do të ishte që këtë libër ta quajmë “*nekdu en-nessi* (Kritika e tekstit)”. Pra, ai shkencat kur'anore i trajton me vështrim analitik-kritik.”³⁹² Pastaj flet për guximin kritik me të cilin cilësohet vepra “*Mefhumu en-nessi* (Koncepti i tekstit)” kur hedh një koncept të ri për tekstin kur'anor, duke e cilësuar atë “si produkt kulturor i realitetit njerëzor-historik”.³⁹³ Përmes kësaj e përgatit vendin për vështrim kritik që Kur'ani të lexohet në kornizën e historicizmit dhe kontekstit të tij social, pavarësisht se e pranon edhe dimensionin e i'xhazit (të mrekullisë) të këtij teksti unik.

Nasr Hamid Ebu Zejd nuk ofron një përkufizim kritik të tekstit, siç është kristalizuar në kontekstin e tekstologjisë (si për shembull te Julia Kristeva dhe te Paul Recouer), por e ka parë të mjaftueshme të flasë vetëm për kritikun rus Yuri Lotman, i cili pranoi një pikëpamje më gjithëpërfshirëse, ku konceptin e tekstit e renditi në botëkuptimet e tij të përgjithshme për artin.”³⁹⁴ Kjo është pikëpamja e përshtatshme për metodën që do ta aplikojë Nasr Hamid Ebu Zejdi në studimin e tekstit kur'anor, duke e quajtur atë si tekst letrar dhe ku struktura e tij kristalizohet në kontekst kulturor dhe social. “Ndërrimi i metodave dhe ndryshimi i orientimeve në studimin e teksteve letrare, në thelb është vetëm ndryshim në përkufizimin e esencës së “tekstit”, të karakteristikave dhe të funksioneve të tij. Koncepti i tekstit nuk është koncept themelor vetëm në studimet letrare, por është bërë koncept themelor edhe në shkencat humane dhe në kulturë në përgjithësi.”³⁹⁵

³⁹² Ali Harb, *Nekdu en-nessi*, Ed-daru el-Bejdau: El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, botimi IV, 2005, f. 200

³⁹³ Po aty, f. 200

³⁹⁴ Salah Fadl, “*Belagatu el-hitabi ve ilmi en-nessi*”, “*Alemu el-Marifeti*”, Kuvajt, nr. 164, 1992, f. 233

³⁹⁵ Ebu Zejd, *Mefhumu en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur'ani*, vep. e cit., f. 19

Xhabir Asfuri është ndalë në këtë pikë dhe ka ofruar një komentim ndryshe për këtë: “Libri ofron koncept për tekstin vetëm përmes konotacionit apo nevojës, përmes mungesës dhe jo përmes prezencës. Nëse e përdorim zhargonin struktural rreth të cilit sillen hyrja gjuhësore e librit. Me këtë dua të them, thotë Xhabir Asfuri, se ajo që përmban libri, është korniza referuese që përcakton një kuptim apo një koncept të tekstit i cili fitohet duke i rikthyer marrëdhëniet momentale të tekstit te ekuivalentet që nuk janë të pranishme. Pra, ne nuk kemi diçka konkrete drejtpërdrejt për të thënë se ky është koncept i tekstit për librin në përgjithësi, dhe atë as nga pikëpamja e mendimit ndryshe për librin me të gjitha format dhe as nga pikëpamja e librit me të gjithë krerët e tij.”³⁹⁶ Më herët u fol për kujdesin e Nasr Hamid Ebu Zejdit për ta paraqitur veten si shtrirje kritike e shkollës së mësuesit të vet Emin Hulit. Në veprën “Mefhumu en-nessi” kthehet për ta konfirmuar se i përket kësaj shkolle plotësisht. Hulumtimi në veprën “mefhumu en-nessi” në realitet nuk është hulumtim për thelbin e Kur’anit dhe për cilësimin e tij si tekst gjuhësor, por është studim që e trajton Kur’anin për nga fakti se ai është “Libri më madhështor në gjuhën arabe dhe posedon efekt letrar të përhershëm”.³⁹⁷

Qartë duket këtu se kthehet zëri i Emin Hulit, i atij luftëtari të paepur i cili ka kontribut të çiltër dhe të madh në rrugën e zhvillimi të afërsisë letrare të Kur’anit. Kjo afërsi është garantuese e realizimi të një vetëdijeje shkencore për tekstin kur’anor. Përmes “rilidhjes së studimeve kur’anore me sferën e studimeve letrare dhe kritike, pasi u ndanë prej tyre në vetëdijen moderne dhe bashkëkohore. Si rezultat i shumë faktorëve ndodhi ndarja e përmbajtjes së trashëgi-

³⁹⁶ Asfuri, *Hevamishu ala defteri et-tenviri*, vep. e cit., f. 72-73

³⁹⁷ Ebu Zejd, *Mefhumu en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur’ani*, vep. e cit., f. 18

misë nga metodat e mësimit shkencor.”³⁹⁸ Duke i konfirmuar këto botëkuptime metodologjike, Nasr Hamid Ebu Zejdi konfirmon se “studimi i tekstit nga aspekti gjuhësor apo struktura, formulimet, semantika dhe marrëdhënia e tij me tekstet tjera në një kulturë të caktuar është studim që i takon vetëm sferës së “studimeve letrare” në vetëdijen bashkëkohore shkencore.”³⁹⁹

Nasr Hamid Ebu Zejd e mbron tendencën letrare në studimin e vet “Me’zuku el-mukarebeti el-edebijeti fi el-Kur’ani”. E ka zbuluar shkaku thelbësor i cili çoi në ngushtimin e grykës së kësaj tendence dhe mossigurimin e asnjë përkrahje fetare për të. Shkaku i këtyre rezultateve të sjella nga kjo tendencë kritike, është dominimi i mendimit se “Kur’ani përfaqëson fjalën e përhershme të Zotit dhe se dallimi mes statikes dhe aktuales të fjala e Allahut nuk ka ekzistuar në mendimin modern islam. Si rezultat kësaj, metoda letrare është bërë e brishtë dhe lehtë mund të kritikohet, madje është bërë i lehtë edhe provokimi i njerëzve në përgjithësi kundër studiuesve. Lehtë mund të binden njerëzit se metoda letrare nuk përbën thjesht vetëm një kërcënim, por sjell dëme të mëdha në shenjtërinë e Kur’anit.”⁴⁰⁰

Në kontekstin e mbrojtjes së efikasitetit të metodës letrare, Nasr Hamid Ebu Zejdi pohon se “nuk ka dyshim se metoda letrare në asnjë mënyrë nuk i sjell dëme hyjnisë së Kur’anit apo të ngjallë dyshime në karakterin e tij të shenjtë. Tekstet fetare, edhe pse janë hyjnore dhe burojnë nga Allahu, ato përcaktohen historikisht dhe maten kulturallisht, pra ato përbëjnë një mision të cilin Allahu ia shpalli njerëzimit përmes të dërguarit Muhamed, i cili është i dër-

³⁹⁸ Ebu Zejd, *Mefhumi en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur’ani*, vep. e cit., f. 18. Po ashtu, shih: Asfurin, *Hevamishu ala defferi et-tenviri*, vep. e cit., f. 60, ku Xhabir Asfuri pohon se studimet e Emin Hulit me theks të veçantë janë një ndër hyrjet logjike themelore të metodës së “konceptit të tekstit” i cili patjetër duhet lidhur me fundamentet që i thekson.

³⁹⁹ Ebu Zejd, *Mefhumi en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur’ani*, vep. e cit., f. 18

⁴⁰⁰ Abu Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Quran*, f. 34

guar dhe njeri në të njëjtën kohë. Kur'ani përmban: Dërguesin, Pranuesin dhe kodin e sistemit gjuhësor. Përderisa Dërguesi i Kur'anit është i pamundur të jetë objekt i studimit shkencor, atëherë është e natyrshme që analiza shkencore të lëshohet në tekstin kur'anor përmes realitetit dhe kulturës kontekstuale të tij.⁴⁰¹

Ky botëkuptim çon te mendimi se teksti kur'anor është produkt kulturor. Këtu lind pyetja vijuese: si është e mundur që konceptimi i Kur'anit si produkt kulturor të përshtatet me legjitimitetin e tij gjithëpërfshirës? Kjo pyetje që shtrohet nga Nasr Hamid Ebu Zejdi, do të na çojë në një anë tjetër të tendencës letrare, të cilën e shpërfillin qëllimisht dhe vazhdimisht kundërshtarët. Ky aspekt është aspekti mrekullor (i'xhazi), të cilin e pohon fuqishëm Taha Husejni, Huli, Halefullahu dhe përkrahësit e tyre. Të qenët e tekstit produkt kulturor përfaqëson vetëm një aspekt të tij, gjegjësisht aspektin që ndërliidhet me dukjen e tij si një tekst... biseda për Kur'anin si një mesazh hedh një realitet tjetër, pavarësisht se teksti kur'anor paraqitet përmes një sistemi gjuhësor arab, megjithatë, ai vazhdon të bartë karakteristike unike. Këto karakteristika unike fituan miratim të përgjithshëm nga arabët, madje i habitën edhe disa antagonistë që e luftonin shpalljen. Përmes këtyre karakteristikave unike dhe sfidës që u bëri arabëve, del në shesh koncepti i mrekullisë (i'xhaziti) absolute i Kur'anit.⁴⁰²

Pyetja kyçe me të cilën Nasr Hamid Ebu Zejdi e përfundoi studimin e vet të mëparshëm është kjo: çfarë e pengon zhvillimin e një mendimi islam-fetar modern i cili i ndihmon funksionalizimit të tendencës letrare në raport me Kur'anin? Përgjigjja e tij duket qartë në thirrjen që ai bën për adoptimin e mendimit të mutezilëve në krijimin e

⁴⁰¹ Po aty, f. 35

⁴⁰² Po aty, f. 38

Kur'anit. Nasr Hamid Ebu Zejdi i kritikon transformimet që ndodhën në qëndrimin e Muhamed Abduhusë në lidhje me karakterin e Kur'anit, kur ai në botimin e parë të librit “Risaletu et-tevhidi” e përvetëson konceptin e mutezilëve se Kur'ani është i krijuar, “mirëpo prej këtij mendimi u tërhoq në botimin e dytë dhe e pranoi mendimin e esh'arive.”⁴⁰³ Nasr Hamid Ebu Zejd e vlerësoi qëndrimin e mutezilëve, të cilët tregohen shumë entuziastë për vënien e një marrëdhënieje të fuqishme fetare mes fjalës së Allahut, Kur'anit, dhe gjuhës njerëzore, prandaj ata i përmbaheshin konceptit të urfit (traditës) humane për t'u ballafaquar me konceptin e inspirimit hyjnor.”⁴⁰⁴

Nasr Hamid Ebu Zejdi ishte kundërthënës me vetveten pikërisht në këtë pikë. Kur Muhamed Arkuni e adaptoi këtë ide, gjegjësisht ripërtëritjen e idesë për krijimin e Kur'anit”, siç shkëlqeu te mutezilët, ku thotë: “Kur ideologët mutezilitë e mbronin konceptin e krijimit të Kur'anit, ndjenin nevojën e integritetit të fjalës së Allahut në rrjetin e historisë. Pra, nëse mendimi islam sot do ta rimernte këtë ide, atëherë do të posedonte mjete të nevojshme për t'u ballafaquar me problemet që i bien mbi kokë mendimit bashkëkohor, bile do të ishte më i besueshëm, më kreativ dhe më madhështor.”⁴⁰⁵ Nasr Hamid Ebu Zejdi e komenton këtë mendim kështu: “Duket se ideja e “krijimit të Kur'anit”, pa mendimet tjera të mutezilëve, është ide që tërheq vëmendjen e Muhamed Arkunit, sepse ajo lidhet me projektin e tij për riobjektivizimin e shpalljes në histori, prandaj e sheh atë si pikënisje të mirë e cila duhet ripërtëritë për ta vënë në lëvizje mendimin islam. Pastaj e transmeton mendimin e mëparshëm të Arkunit, të cilin e komenton kështu: “Këtu Arkuni bie në kurthin e leximit selektiv dhe oportunist, gjë

⁴⁰³ Po aty, f. 40

⁴⁰⁴ Po aty, f. 12

⁴⁰⁵ Arkuni, *El-Fikru el-islamijju, kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f. 82

për të cilën shpesh akuzohet edhe diskursi fetare se bie në të. Ai e nxjerr idenë nga konteksti i poemës mutezilite-teologjike, pastaj u shton kuptimin e vet.”⁴⁰⁶

Ky qëndrim kritik u themelua si shkak i zbehjes së pranisë mutezilite në shkrimet e Arkunit. Ky është një qëndrim jokritik në thelb. Ideja e “krijimit të Kur’anit” është ideja e vetme e cila mund të përzgjidhet nga mendimet e mutezilëve në projektimin e karakterit kohor të tekstit kur’anor dhe flakjen e idesë së shenjtërisë nga gjuha e tij, kuptohet sipas qëndrimit kritikues ndaj tekstit kur’anor. Kjo është një vlerë e përbashkët mes Arkunit dhe Ebu Zejdit. Çështjet tjera ideologjike që mund të përfitohen nga mendimi mutezilit, si për shembull drejtësia sociale, nuk hyjnë në hapësirën e studimit letrar të Kur’anit. Më duket se të dy hulumtuesit: Arkuni dhe Nasr Hamid Ebu Zejdi, e ushtrojnë një operacion selektiv ndaj trashëgimisë. Ata e ripërtërinë qëndrimin e intelektualit ideologjik, të cilit nuk i intereson realiteti historik i trashëgimisë, por mundësia e funksionalizimit të saj në luftën ideologjike, e cila domosdoshmërisht pranon ndarjen.”⁴⁰⁷ Ashtu siç ka qenë trashëgimia fushë e përplasjes, ashtu duhet edhe të merret.

Nuk ka dyshim se mendimi mutezilit është shumë i pranishëm në projektin ideologjik të Nasr Hamid Ebu Zejdit. Ndoshta në fillimet e tij kishte një influencë vendimtare në këtë anë. Shumë studiues e pohojnë këtë realitet. Studimi i Xhabir Asfurit “Mefhumu en-nessi ve el-’itizali el-muasiri”, ndoshta është hulumtimi më i thellë që ka trajtuar metodologjinë e Nasr Ebu Zejdit në leximin e trashëgimisë dhe në funksionalizimin e sistemit mutezilit në zhvillimin e vetëdijes bashkëkohore ndaj trashëgimisë, dhe atë përmes

⁴⁰⁶ Ebu Zejd, *El-Hitabu ve et-te’vili*, vep. e cit., f. 112-113

⁴⁰⁷ Xhorxh Tarabishi, *Medhbehatu et-turathi fi eth-the kafeti el-arabijeti el-muasareti*, Bejrut: Daru es-Saki, botimi I, 1993, f. 12

idesë së “ndërmjetësimit racional” mes besimit dhe metodës, e cila ndikoi në “Konceptin e tekstit” dhe ndikoi në “ngritjen e një lidhjeje të ekuilibruar epistemologjikisht mes bazave kontradiktore të metodave, të cilat në tërësi mund të ndihmojnë në leximin e tekstit, dhe atë në drejtim të ekuilibruar mes klasikes mutezilite dhe të resë moderniste dhe bashkëkohore, brenda një rrjeti të marrëdhënieve të përafërsisë, i cili vepron në shërbim të tekstit dhe të kuptimeve të tij specifike dhe të përgjithshme.”⁴⁰⁸

Xhabir Asfuri i ndoqi me hollësi metodologjike të theksuar manifestimet e mendimit mutezilit në veprën “Koncepti i tekstit” dhe ofroi një interpretim kritik ndaj saj, ku erdhi në përfundimin se mutezilitët klasikë nuk kanë hasur “kundërthënie mes tendencës së tyre racionaliste dhe pikëpamjeve të tyre fetare. Folësi mutezilit ishte ai që e zotëronte besimin e fjalës së fesë, ashtu siç i zotëronte me meditim fjalët e filozofëve... Studiuesi bashkëkohor i “Konceptit të tekstit” i ngjan muteziliut, sepse e gërsheton besimin në fjalët e fesë me meditim në shkencat e kohës, madje ky është studiues real mutezilit, jo në formë alegorike.”⁴⁰⁹ Pavarësisht se flet për njëanshmërinë e qartë kah mutezilitët të “Konceptit të tekstit” dhe vendin e tyre në “strukturën e hierarkisë e cila zbulon “prapambetjen” e rendit sunit,⁴¹⁰ megjithatë ky prononcim nuk përmban asnjë dimension kritik në nivel të metodës, madje Xhabir Asfuri mendon se kjo njëanshmëri është ngritje e akllit (arsyes) mbi naklin (shpalljen) dhe të kreativitetit mbi pasimin.”⁴¹¹

Kur të përcaktohet pozita ideologjike e Nasr Hamid Ebu Zejdit, e cila konsiderohet si zhvillim i qëndrimit racionalist të mutezilëve ndaj tekstit dhe vazhdimësi e shkollës së

⁴⁰⁸ Asfur, *Hevamishu ala defteri et-tenviri*, vep. e cit., f. 56

⁴⁰⁹ Po aty, f. 53-54

⁴¹⁰ Po aty, f. 76

⁴¹¹ Po aty, f. 52

Emin Hulit në zhvillimin e tendencës letrare vetëm në nivel procedural, atëherë para se të flitet për komponentët e metodës, kalohet në kornizën e përgjithshme brenda së cilës do të lëvizë Nasr Hamid Ebu Zejdi. Këtë ai e quajti “vetëdije shkencore për trashëgiminë”. Këtu hyjnë bazat që u formuan nga faktorët të cilët kontribuan në lëvizjen dhe në zhvillimin e tij derisa mbërriti te ne.”⁴¹² Këtu ai niset nga pikëpamja vitale për trashëgiminë. Krejt kjo përmbledhet në atë se trashëgimia përmban “tërësinë e tefsireve që i jep çdo gjeneratë bazuar në kërkesat e kohës”,⁴¹³ në mënyrë që “regjistri i trashëgimisë” në vetëdijen bashkëkohore të jetë përkrahës i ekzistencës sonë dhe të ndikojë në formë aktive në komponentët e vetëdijes sonë aktuale... Trashëgimia, në fund, është mbret yni të cilin na e kanë lënë të parët tanë, jo për ta ngujuar lirinë dhe lëvizjen tonë, por për ta manifestuar, për ta rikuptuar, për ta rikomentuar dhe për t’i riformuar pikëpamjet tona aktuale.”⁴¹⁴

Metodën që e përzgjodhi Nasr Hamid Ebu Zejdi në studimin e veprës “Koncepti i tekstit” dhe në zbulimin e mjeteve të formimit kulturor është metodë e analizës gjuhësore. Marrëdhënia mes tekstit dhe kulturës është marrëdhënie dialektike komplekse. Për t’i zbuluar disa aspekte të kësaj marrëdhënieje mbështetet në studimin e tij, me theks themelor te “hyrja gjuhësore”,⁴¹⁵ mirëpo hyrja gjuhësore nuk lëviz në bosh, por Xhabir Asfuri mendon se ekziston korniza e një modeli metodologjik tredimensional, “ku këndi i parë lidhet me linguistikën bashkëkohore dhe me arritjet e saj, gjegjësisht me strukturalizmin, stilistikën dhe semiotikën. Këndi i dytë lidhet me këndin e leximit bashkëkohor, gjegjësisht me marrëdhëniet e saj, në sferën e hermeneu-

⁴¹² Ebu Zejdi, *Mefhumi en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur’ani*, vep. e cit., f. 17

⁴¹³ Po aty, f. 16

⁴¹⁴ Ebu Zejdi, *Ishkalijjatu el-kiraeti ve alijjatu et-te’vili*, vep. e cit., f. 51

⁴¹⁵ Ebu Zejdi, *Mefhumi en-nessi, dirasatun fi ulumi el-kur’ani*, vep. e cit., f. 25

tikës, me interpretimin e tekstit letrar, tekstit fetar dhe tekstit kulturor në përgjithësi, dhe atë në një rrjet marrëdhëniesh të koncepteve që e lidhin lexuesin me të lexuarën në aktin e leximit. Kurse këndi i tretë dhe i fundit e lidh tërësinë e koncepteve sociale dhe i cili i jep një dimension funksional aspekteve procedurale të dy këndeve paraprahe të metodës, d.m.th. teksti merr kuptimin e aktualitetit dhe e konfirmon dialektikën mes atyre dyjave.”⁴¹⁶

Pikëpamja gjuhësore në këtë studim mbështetet mbi sistemin e shenjave. Ky është një sistem që i riofron botës një formë simbolike (semiotike), të cilën Emile Benveniste e quan si asimilim, me kuptimin “se gjuha zë vendin e një gjëse tjetër e cila kërkon të jetë alternativë e saj.”⁴¹⁷ Pavarësisht kujdesit të theksuar që e tregoi Fernand de Sosuri për semiologjinë, ai ishte optimist se do të shfaqet një shkencë “e cila do të studiojë jetën e treguesve (shenjave) në jetën sociale, sepse gjuha është një sistem simbolesh që shpreh idetë e njeriut.”⁴¹⁸ Sipas Benveniste, kjo do të thotë se sistemet dytësore brenda shoqërisë interpretohen përmes gjuhës, ashtu siç interpretohet vetë shoqëria përmes gjuhës.”⁴¹⁹ Pastaj e sqaron zhvillimin e marrëdhënies së tefsirit përmes sistemit të marrëdhënies si në vijim: “veçoria kryesore e gjuhës fshihet në faktin se ajo përfshin kuptimin unik të shenjës dhe kuptimin e fjalës në të njëjtën kohë. Këtu fitohet fuqia dalluese e krijimit të nivelit dytësor të (kuptimit të) fjalës dhe kështu mund të trajtësohet një fjali që rrotullohet rreth kuptimit të vet. Në këtë aftësi metagjuhësore e shohim fondamentin e marrëdhënies së komentimit, i cili i mundëson gjuhës përvetësimin e sistemeve tjera.”⁴²⁰

⁴¹⁶ Asfuri, *Hevamishu ala defteri et-tenviri*, vep. e cit., f. 64-65

⁴¹⁷ Emile Benveniste, “*Semijuluxhija el-lugati*”, i përkthyer në arabishte nga Siza Kasim, revista “Fusul”, nr. 3, 1981, f. 58

⁴¹⁸ Fernand de Sosur, *Durusun fi el-elsunijeti el-ammeti*, e arabizuar nga Salih el-Fermadi dhe kolegu i tij, Libi, Ed-Daru el-Arabijetu li el-Kitabi, botimi I, 1985, f. 37

⁴¹⁹ Benveniste, *Simijuluxhija el-lugati*, vep. e cit., f. 59

⁴²⁰ Po aty, f. 63

Krahas këtij funksioni interpretues të gjuhës, duke e cilësuar atë si sistem shenjash, ka edhe funksionin komunikues mes Dërguesit dhe Pritësit. Ebu Zejdi në veprën “Koncepti i tekstit” u mbështet në modelin gjuhësor strukturalist, siç u themelua me theks të veçantë nga Roman Jakobson. Jakobson ofroi një imazh të shkurtër për faktorët që formojnë çdo progres linguistik dhe çdo veprim komunikues mes fjalëve, si p.sh.: “Dërguesi i drejton një porosi të dërguarit, mirëpo për të qenë porosia efikase, para së gjithash ka nevojë për një kontekst i cili duhet përçuar, pra, një kontekst i cili mund të perceptohet nga personi të cilit i dërgohet... gjithashtu, porosia ka nevojë edhe për një kontakt apo kanal fizik dhe për një lidhje shpirtërore mes Dërguesit dhe palës pranuese. Pra, ka nevojë për një kontakt që u lejon të dy palëve komunikimin dhe mbajtjen e komunikimit.”⁴²¹

Duke e sqaruar këtë marrëdhënie mes funksionit të përgjithshëm “të shenjave” dhe funksionit të saj komunikues, i cili realizohet përmes sistemit gjuhësor strukturalist, pastaj marrëdhënien e saj me kontekstin dhe kulturën. Nasr Hamid Ebu Zejd thotë: “Megjithatë, krahas funksionit të përgjithshëm, gjuha ka edhe një funksion tjetër: ai është funksioni komunikues, i cili imponon një marrëdhënie mes folësit dhe atij që i drejtohet kumti apo mes dërguesit dhe atij që i dërgohet mesazhi. Përderisa funksioni informues-komunikues i gjuhës nuk ndahet nga natyra e saj simbolike, ashtu edhe funksioni i tekstit në kulturë, e që është funksion informues sepse teksti është mesazh, nuk ndahet nga sistemi gjuhësor që i takon. Po ashtu, nuk ndahet nga sfera e kulturës dhe e realitetit.”⁴²²

⁴²¹ Roman Jakobson, *Kadaja esh-shi'rrijeti*, i përkthyer në gjuhën arabe nga Muhamed el-Velij dhe Mubarek Hanun, Ed-Daru el-Bejdau, Daru Tubkal, botimi I, 1988, f. 27, shih:

- Jose Maria Ivanoks, *Nedharijetu el-lugati el-edebijjeti*, i përkthyer në gjuhën arabe nga Hamid Ebu Ahmed, Kajro, Mektebetu Garib, 1992, f. 51

⁴²² Ebu Zejd, *Mefhumu en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur'ani*, vep. e cit., f. 25

Arritja në kuptimin shkencor të tekstit kur'anor duhet të themelohet mbi të vërtetat vijuese: "Kur'ani e cilëson veten si mesazh, pra mesazhi përfaqëson një marrëdhënie lidhshmërie mes dërguesit dhe pranuesit, përmes një shifre apo një sistemi gjuhësor. Përderisa Dërguesi në situatën e Kur'anit nuk mund të jetë objekt i studimit shkencor, atëherë është e natyrshme që dera shkencore hyrëse për studimin e tekstit kur'anor të jetë dera e realitetit dhe e kulturës. Realiteti e sistemon lëvizjen e njerëzve që u kumtohet teksti, kurse perspektivën e rendit të parë të tekstit e sistemoni i Dërguari dhe kultura që mishërohet në gjuhë... Përmes analizimit të këtyre realiteteve, mbërrijmë në kuptimin shkencor të dukurisë së tekstit."⁴²³

Në këtë moment të hulumtimit Ebu Zejdi arrin te ideja që ngriti shumë kritika, protesta dhe reagime. Ai mendonte se "teksti është produkt kulturor, dhe si i tillë është problem i pakontestueshëm që nuk ka nevojë për vërtetim."⁴²⁴ Këtë ide e sqaronte me këto fjalë: "Teksti në realitet dhe në thelb është produkt kulturor. Qëllimi i kësaj është se ai arriti të formësohet në realitet dhe në kulturë përgjatë një periudhe më shumë se njëzet vite."⁴²⁵ Pastaj e hedh poshtë akuzën e cila mund të thuhet në këtë kontekst, e cila është se ky botë-kuptim kulturor ndaj tekstit do të çojë në shkëputjen e tekstit nga burimi hyjnor. Këtë e shpjegon kështu: "Besimi në burimin hyjnor të tekstit është çështje që nuk bie ndesh me analizën e tekstit përgjatë kuptimit të kulturës që i takon."⁴²⁶

Duke këmbëngulur t'i sqarojë këto mendime dhe të hedhë poshtë keqkuptimet që i bashkëngjiten atyre, Nasr Hamid Ebu Zejdi thotë: "Allahu i Lartësuar kur ia shpalli të Dërguarit a.s. Kur'anin, zgjodhi sistemin gjuhësor specifik

⁴²³ Po aty, f. 24

⁴²⁴ Po aty, f. 24

⁴²⁵ Po aty, f. 22

⁴²⁶ Po aty, f. 24

që lidhej me perceptuesin e parë (të Dërguarin). Nuk zgjodhi gjuhën e cila do të ishte e zbrazët, sepse gjuha është mjeti më i rëndësishëm kolektiv për perceptimin dhe sistemin e botës. Bazuar në këtë, nuk mund të flasim për një gjuhë paradoksale ndaj kulturës dhe realitetit. As nuk bëhet fjalë për një tekst paradoksal ndaj kulturës dhe realitetit, sepse ai është tekst që vepron brenda kornizës së sistemit gjuhësor të kulturës. Hyjnia e burimit të tekstit nuk e mohon faktin e realitetit të përmbajtjes dhe as vënien e tij në shërbim të njeriut.”⁴²⁷

Në këtë kontekst, Nasr Hamid Ebu Zejdi i dallon këto dy faza historike të progresit të tekstit kur'anor. Mendimi “se teksti është produkt në raport me Kur'anin, përfaqëson një fazë të formimit dhe të përsosmërisë. Kjo është fazë pas së cilës teksti bëhet produkt i kulturës, d.m.th. ai është teksti dominues me të cilin krahasohen tekstet tjera dhe përcaktohet legjitimiteti i tyre.”⁴²⁸

Biseda për lidhshmërinë e tekstit me realitetin dhe kulturën, bashkë me rolin e tyre në formësimin e tij, përbën shenjën ndarëse mes metodës së veprës “Koncepti i tekstit” dhe metodave të tjera që i studiojnë këto problematika. Në këtë pikë Nasr Hamid Ebu Zejdi huazon disa terma marksistë në dallimin e leximit të tij nga leximet tjera. Në të njëjtën kohë, përparësia në këto lexime (komentime) i takon Atij që e thotë tekstin (Allahut xh.sh.), pastaj pranuesit të parë (Muhamedit a.s.), pastaj vjen në shprehje biseda për realitetin me titullin “esbabu nuzul (shkaqet e zbritjes)” dhe “Nasihu ve mensuh (abrogimi)”, të cilën Nasr Hamid Ebu Zejdi e quan dialektikë rënëse. Leximi i veprës “Koncepti i tekstit” e praktikon konceptin e “didaktikës ngritëse”. Fillon

⁴²⁷ Po aty, f. 24. Gjithashtu, shih: Nasr Hamid Ebu Zejd, *En-Nessu, es-sultatu, el-hakikatu*, Ed-Daru el-Bejdau: El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, botimi II, 1997, f. 92, ku kthehet për ta konfirmuar këtë të vërtetë nga e cila nis studimi i tekstit kur'anor.

⁴²⁸ Ebu Zejd, *Mefhumu en-nessi*, Dirasatun fi ulumi el-Kur'anit, vep. e cit., f. 24

me realitetin që “nis nga sensacionalja dhe okularja, duke shkuar në ngjitje. Fillon nga realitetet dhe aksiomat për të arritur te e panjohura dhe te ajo që është e fshehur,”⁴²⁹ pas-taj pohon se metoda e parë mbështetet në meditim dhe është i ekspozuar për t’u zhytur në thashethemet ligjëri-more. Me këtë, ligjërimi shkencor përmes kësaj metode e devijon detyrën e tij reale dhe kryen një detyrë tjetër, pra ajo detyrë është këshillim dhe udhëzim.”⁴³⁰

Ebu Zejdi nuk mërzhitet aspak kur pohon idenë se teksti është mjet komunikues, i cili kryen një funksion informues dhe se nuk mund të kuptohet natyra e mesazhit që bart teksti pa i analizuar të dhënat e tij gjuhësore në dritën e realitetit ku është formësuar ai tekst. Mendimi se çdo tekst është një mesazh pohon se Kur’ani dhe hadithi pejgamberik janë tekste mbi të cilat mund të aplikohen metodat e analizimit të teksteve.⁴³¹

Një pikë tjetër e provokuar nga Nasr Hamid Ebu Zejdi, kur flet për metodën gjuhësore në analizimin e tekstit kur’anor, është: prej ku buron kredibiliteti (besueshmëria) e tekstit kur’anor në kontekstin e analizës gjuhësore-kulturore? A buron nga jashtë apo nga brenda? Kjo pyetje u kristalizua në kontekstin tradicional të kulturës arabe, ku diskutimi përfundoi se mrekullia më e madhe është vetë “teksti” dhe krejt ajo që përfshiu teoria e i’xhazit në thelb. Kurse në kontekstin modern është “konteksti i realitetit dhe i kulturës.” Besueshmëria e tekstit në metodën e analizimit të teksteve nuk buron nga jashtë, por nga pranimi i tij. Atë që e refuzon dhe e mohon kultura nuk bie në rrethin e teksteve, kurse atë që e pranon kultura si tekst kumtues, ai është i tillë.”⁴³²

⁴²⁹ Po aty, f. 26

⁴³⁰ Po aty, f. 26

⁴³¹ Po aty, f. 26

⁴³² Po aty, f. 27

Sa i përket tekstit kur'anor, ky tekst unik vazhdoi "të plotësohet derisa u bë pjesë themelore aktive në kulturën që i takon. Me kalimin e pak viteve u bë teksti sundues në kulturë. Pastaj e kaloi kornizën e kulturës së tij për të ndikuar në kulturat tjera."⁴³³ Për herë të parë shtrohet kredibiliteti i tekstit kur'anor përgjatë kësaj pikëpamjeje. Kjo është pikëpamje formaliste e cila përmban çështje kyçe kulturore dhe fetare. Dominimi kulturor nuk është kriter shkencor i njëzëshëm, por është rezultat i cili buron nga përbërësit që bart teksti në strukturën e tij themelore. Dominimi kulturor i tekstit ndodh vetëm pasi ta ketë zbuluar zemrën e njeriut dhe pasi të rritet numri i atyre që e besojnë atë. Besimi në të mbështetet në fuqinë mrekulluese të tij, e cila është kriter i vetëm për besimin e tij, bile me këtë u realizua sfida. Prej kësaj kuptojmë rëndësinë e mendimit të Nasr Hamid Ebu Zejdit, ku thotë: "Kredibiliteti i këtij teksti, i Kur'anit, nuk buron nga fakti se atë e besojnë shumë njerëz, sepse edhe numri i vogël nuk e pakëson besueshmërinë e tij. Ekzistenca e tekstit në kulturë është më kyç se ekzistenca e tij në ndjenjat e besimtarëve."⁴³⁴

Mendimi thelbësor i fundit në metodën e propozuar shkencore për leximin e tekstit kur'anor, është mendimi që ndër lidhet me kundërshtimin vijues i cili nuk privohet nga akuza: "Si mund të aplikohet metoda e analizimit të teksteve mbi tekstin hyjnor?"⁴³⁵ Në kontekstin e përgjigjes së kësaj pyetjeje, Nasr Hamid Ebu Zejdi, e përcakton burimin e kësaj kundërshtie dhe se ajo buron nga soditësit platonikë, dhe përgjigjja është si në vijim: "Nëse përfaqësuesit e kësaj metode pajtohen me ne se Allahu i Lartësuar nuk është objekt i analizës dhe i studimit dhe se Ai deshi që kumti i tij te

⁴³³ Po aty, f. 27

⁴³⁴ Po aty, f. 28

⁴³⁵ Po aty, f. 27

njerëzit të shkojë përmes gjuhës së tyre, d.m.th. përmes sistemit të tyre kulturor-qendror, atëherë do të kuptojnë se gjëja e vetme që i nënshtrohet studimit shkencorë është “fjala” hyjnore përmes analizimit të të dhënave në kornizën e sistemit kulturor i cili manifestohet përmes tij. Prandaj, metoda e analizës gjuhësore është metoda e vetme humane që mund ta kuptojë shpalljen dhe pastaj edhe Islamit.”⁴³⁶

Kjo ngurtësi metodologjike e thatë, e cila u trasua nga Nasr Hamid Ebu Zejdi kur flet për karakterin letrar të tekstit kur'anor dhe qenien e tij në thelb tekst gjuhësor, për këtë është shprehur edhe Adonisi me një stil poetik tërheqës, i cili gufon me romantizmin letrar që tregon pasurimin e prirjes së tij me gjuhën kur'anore të mishëruar në këtë tekst hyjnor unik.⁴³⁷ Teksti kur'anor, sipas Adonisit, “u përgjigjet pyetjeve të ekzistencës, të etikës dhe të fatit. Ai i përgjigjet kësaj me një formë estetike-artistike, prandaj mund ta cilësojmë si tekst gjuhësor, d.m.th. patjetër të kuptohet përmes kuptimit të gjuhës së tij pikë së pari. Kjo gjuhë nuk është thjesht fjalë dhe me formulime gramatikore, por bart vizione të caktuara për njeriun, për jetën dhe për kozmosin.”⁴³⁸

Përgjigjen e individit arab Adonisi e quajti “habi” dhe e shënoi se ajo është habi gjuhësore. “Kështu u magjepsën me estetikën dhe artin e gjuhës së tyre. Kjo gjuhë ishte çelësi i drejtpërdrejtë, i cili i hapi dyert për të hyrë në botën e tekstit kur'anor dhe për të besuar në fenë islame. Për këtë arsye, në asnjë mënyrë nuk mund të ndahet Islami nga gjuha. Mund të themi se muslimanët e parë janë ata që e formësuan bërthamën e parë të thirrjes islame. Fillimisht e besuan atë, jo sepse ua zbuloi misteret e kozmosit dhe të njeriut apo sepse u ofroi një sistem të ri për jetë, por sepse e panë se ai është një shkrim i pakrahasueshëm me të tjerët. Me

⁴³⁶ Po aty, f. 27

⁴³⁷ Adonisi, *En-Nessu el-kur'anijju ve afaku el-kitabeti*, Bejrut, Daru el-Adabi, botimi I, 1993, f. 20

⁴³⁸ Po aty, f. 20

gjuhën ndryshoi qenia e tyre nga brenda dhe me të ndryshoi edhe jeta e tyre. Me atë u identifikuan, si në gjuhë ashtu edhe në të shprehur, prandaj ai (Kur'ani) u bë vetë ekzistenca e tyre, sikur gjuha të ishte një njeri që frymon dhe jo thjesht një mjet që lidh njeriun me botën. Pra, gjuha është vetë thelbi i tij.”⁴³⁹

Natyrë e gjuhës fetare

Një dallim thelbësor dhe i thellë ekziston mes natyrës së gjuhës fetare në përgjithësi dhe natyrës së gjuhës kur'anore në veçanti. Studiuesi iranian, Sejid Husjen Nasr, ka një studim të çmuar në këtë sferë, ku shprehet se gjuha arabe është gjuhë e shenjtë, kurse gjuhët tjera fetare nuk përputhen me konceptin “e shenjtërisë” dhe se kuptimi i kësaj natyre të shenjtë të gjuhës kur'anore kërkon një vështrim mbi traditat e feve të tjera të mëdha në botë. “Ekzistojnë dy tipa traditash: tipi i parë bazohet mbi shpikësin e traditës, ku pranuesi i shpalljes është ai në të cilin është mishëruar ajo... dhe vetë ai është Fjala e Allahu dhe Mesazhi i Qiellit. Në këto tradita nuk ekziston gjuhë e shenjtë, sepse trupi apo forma e jashtme e mishëruesit (të traditës) është forma e dukshme e fjalës së Allahut, prandaj në krishterizëm Mesihu vetë është Fjala e Allahut.”⁴⁴⁰ Kjo e krishterizmit përputhet edhe me budizmin, sepse Buda është vetë mishërimi (i fesë).

Krahas këtyre traditave, ekzistojnë tradita të ndryshme në fetë tjera “ku vetë themeluesi nuk konsiderohet si mesazh i qiellit apo fjalë e Allahut, por në realitet është i dërguari i asaj fjale. Kjo është ideja si Islami e pasqyron shpalljen, ku themeluesi i shpalljes thirret i Dërguar. Në këtë lloj feje, ku

⁴³⁹ Po aty, f. 21-22

⁴⁴⁰ Sejid Husejn Nasr, *El-Kur'an u kelimetull-Ilahi, masdaru el-ma'rifeti ve el-fi'ili*, i arabizuar nga Musa Safvan, revista “El-Mehaxhxeh”, Bejrut, Daru el-Hadi, nr. 10, 2004, f. 18

themeluesi nuk është vetë fjala, duhet pasur një gjuhë të mbrojtur, të shenjtë dhe të homogjene që nuk pranon të shpërbëhet përmbajtja e mesazhit. Po ashtu, kjo gjuhë është përzgjedhur për t'u kujdesur në skajshmëri të plotë për shprehjet e saj. Shprehjet dhe fjalët e kësaj gjuhe të shenjtë konsiderohen pjesë të shpalljes dhe luajnë të njëjtin rol në këtë fe. Njësoj siç është trupi i Mesihut në krishterizëm.”⁴⁴¹

Kur të pranohet ky rezultat, atëherë Kur'ani, si çdo tekst tjetër i shenjtë, nuk mund të krahasohet me asnjë formë tjetër të shkrimit njerëzor, sepse ai saktësisht është mesazhi i shenjtë i shprehur me gjuhën njerëzore.”⁴⁴² Këtë që e tha Sejid Husejn Nasri, e pat thënë edhe Hisham Xhaiti, i cili e hulumtoi këtë çështje dhe erdhi në përfundimin se Kur'ani “është libër i shenjtë i dalluar.”⁴⁴³

Kështu doli në skenë dallimi mes gjuhës kur'anore dhe sistemeve të tjera gjuhësore në trashëgiminë kulturore përgjatë shtjellimit të idesë së i'xhazit dhe të hulumtimit për konceptin e ngritjes letrare dhe të epërsisë së jashtëzakonshme të gjuhës kur'anore, pavarësisht mjeteve shprehëse tjera dhe inkuadrimit të tyre në ligjet e stilistikës arabe.⁴⁴⁴ Një vështrim vrojtues në veprat që shkëlqyen në kornizën e idesë së i'xhazit, mund të sigurojë paraqitjen e kontributit të jashtëzakonshëm që është dhënë në sferën e paraqitjes së epërsisë letrare të gjuhës së Kur'anit përballë gjuhëve tjera, gjegjësisht manifestimeve gjuhësore në të, madje edhe nëse këto manifestime janë minimizuar, siç e pamë te Kadi Bakilani, i cili metodën e tij e ngriti mbi paraqitjen e i'xhazit të Kur'anit përmes përqendrimit në dobësinë teksteve letrare të dalluara në kontekstin e kulturës

⁴⁴¹ Po aty, f. 18-19

⁴⁴² Po aty, f. 20

⁴⁴³ Hisham Xhaiti, *El-Vahju ve el-Kur'anu ve en-nubuvvetu*, Bejrut, Daru et-Taliati, botimi I, 1999, f. 22

⁴⁴⁴ Shih: El-Munxhi el-Ka'bij, “Tetbiku nedharijjeti el-i'xhazi ala esh-shi'ri”, pjesë e librit të Ibrahim Seafinit, *Fi mihrabi el-ma'rifeti, dirasatun muhdatun ila ihsani Abbas*, Bejrut, Daru el-Garbi el-Islamijji, Daru Sadir, botimi I, 1997, f. 433

arabe, si p.sh. poezia e Imrulkajsit, e Buhterit dhe të tjerëve që arritën kulmin në krijimtarinë letrare. Nuk është rendi të sjellim kritikën që kritikët regjistruan për metodën e Bakilanit në shfaqjen e dallimit të gjuhës kur'anore dhe dallimin e semantikës kur'anore nga semantika njerëzore, ku, sa për shembull, është kritika e Mahmud Muhamed Shakir,⁴⁴⁵ i cili foli gjerësisht për shkaqet dhe motivet që e shtynë Bakilnin ta përdorë gabimisht projektin e vet në paraqitjen e mangësive të poezisë së periudhës së injorancës me theks të veçantë, ku më mirë për të do të ishte që të hulumtojë karakteristikën retorike të kësaj poezie unike dhe konfirmimin se ajo dallon nga retorika kur'anore.”⁴⁴⁶

Krahas kësaj hyrje kritike për studimin e karakterit të gjuhës kur'anore dhe dallimin e saj letrar, i cili mbërriti kulmin te Abdulkahir Xhurxhanin me teorinë e kompozimit gjuhësor, ka edhe një hyrje tjetër e cila bazohet mbi të dhënat kelamiste në sqarimin e mënyrës së njohjes së fjalës së Allahut të Lartësuar. Abdulxhebbar Hemedani mutezilit ka një shkrim të rëndësishëm dhe të dobishëm në këtë fushë. Shkrimi është në veprën “Halku el-Kur'an (krijimi i Kur'anit)”, të cilin e ka titulluar “faslun fi bëjani tariki marifeti kelamihi xhel-le ve azze (Kreu: sqarimi i mënyrës së njohjes së fjalës së Tij të Lartësuar)”, ku shpreh tendencën e mutekeliminëve për dallim të fjalës hyjnore, sepse “çdo gjë që mund ta bëjë njeriu njësoj, ekzistenca e së njëjtës lloji nuk tregon se ajo është vepër e Allahut të Lartësuar dhe se të tjerët nuk mund ta bëjnë atë.”⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Mahmud Muhamed Shakir, *Medahilu i'xhazi el-Kur'ani*, Kajro, Metbeatu el-Medenij, Xhide, Daru el-Medenij, botimi I, 2002, f. 87

⁴⁴⁶ Po aty, f. 185. Këtu ka një studim të çmuar me titull “Mukaddimetun fi el-usuli el-fikrijeti li el-belagati ve i'xhazi el-Kur'ani (Hyrje në fundamentet ideologjike të stilistikës dhe të i'xhazit të Kur'anit)”, Ahmed Ebu Zejd, Daru el-Eman, Ribat, botimi I, 1989, ku është shpalosur pika e përbashkët me studiuesve të stilistikës dhe të mutekeliminëve në sferën e paraqitjes së i'xhazit të Kur'anit Fisnik.

⁴⁴⁷ Abdulxhebbar El-Kadi, *El-Mugni fi ebvabi et-tevhidi (halku el-Kur'ani)*, tekstin e rregulloi Ibrahim el-Ebjari, Kajro, Vezaretu eth-Thekafeti ve el-irshadi el-Kavmijji, botimi I, 1961, f. 180

Mustafa Sadik Rafii e ka përmbledhur teorinë e i'xhazit të Kur'anit në trajtën që "kthehet te fshehtësitë e gjendjes gjuhësore, të cilat referencë e kanë sqarimin e jetës së kuptimit përmes një formulimi të gjallë fjalësh që përputhen me ligjet e jetës: me shkrim të thukët, vendosje të matur (të fjalëve), pasqyrim estetik dhe me rregullim shumë të përshtatshëm."⁴⁴⁸ Pastaj erdhi nxënësi i tij, Mahmud Muhamed Shakir, i cili e argumentoi fokusimin e i'xhazit vetëm në gjuhë dhe kjo pastaj e bëri të mbajë mendimin e ndalimit të përkthimit të Kur'anit, sepse kjo çon në prishjen dhe thyerjen e i'xhazit (mrekullisë).⁴⁴⁹ Kur e publikoi veprën e vet, "Risaletun fi et-tariki ila thekafetina", e filloi me një studim për metodën e tij në qasjen ndaj poezisë së injorancës. Në kontekstin e hulumtimit të tij theksoi një thënie të Abdulkahir Xhurxhanit nga vepra "Er-risaletu esh-shafijeh", ku potencon se disa fjalëve njerëzore nuk u kuptohet qëllimi dhe as mund të kalohen e të lihen. Këto fjalë u ngjajnë fjalëve të mrekullueshme (i'xhazit). Abdulkahiri thotë se "gjëja më specifike që kërkohet këtu është kjo (i'xhazeti). Librat e shkruar në shkencat e ndryshme të reja, shohim se autorët kanë shkruar edhe më herët në disa sfera të kësaj fushe, si p.sh. për fjalën dhe kompozimin gjuhësor, por kjo i lodhi pasuesit e tyre të shkruajnë të njëjtat gjëra apo të sjellin diçka të ngjashme. Për këtë arsye filluan të mos shtojnë asgjë më shumë, por vetëm t'i ruajnë ato siç janë dhe t'i kryejnë ato ashtu siç janë në sistemin e vet. Si për shembull, mendimi i Sibevejhut në fillim të veprës "El-Kitabu": "Sa u përket foljeve, ato janë shembuj të marrë nga emërtimet e ndodhive të emrave. Ato janë ndërtuar nga ajo që ka kaluar, që është dhe që ende nuk ka ndodhur..." Nuk dimë ende që dikush tjetër ta ketë sjellë diçka të ngjashme apo të për-

⁴⁴⁸ Mustafa Sadik Rafii, *Tarihu adabi el-arabi*, Bejrut, Daru el-Kitabi el-Arabijji, botimi II, 1974, vëllimi II, f. 156

⁴⁴⁹ Shakir, *Medahilu l'xhazi el-kur'ani*, vep. e cit., f. 190

afërt me këtë përkufizim, bile as nuk i shkon ndërmend dikujt se mund ta bëjë.”⁴⁵⁰

Mahmud Muhamed Shakir, veprën e Abdulkahirit e ka komentuar me këto fjalë: “Ky imam i mrekullueshëm dhe i zgjuar, kur e trajton çështjen e mrekullisë (i’xhazit) të Kur’anit të madhërishtëm dhe kur aplikon idenë e tij të cilën e kanë thënë edhe para tij, e që është problemi i “fjalës dhe i formulimit sintaksor (nadhmit)”, gjëra që janë shtylla të drejtimit të tij në i’xhazin (mrekullinë) dhe belagën (stilistikën) e Kur’anit, nuk ka gjetur ndonjë vështirësi në aplikimin e idesë së i’xhazit brenda ndonjë përkufizimi të “foljes”, e që është përkufizimi që e regjistroi imami i gramatikës, Sibevejihi, dhe nuk ka nguruar ta sjellë atë pranë fjalëve përmbledhëse fisnike.”⁴⁵¹

Kjo tendencë të cilën e paraqiti Xhurxhani dhe Shakiri në komentimin e disa momenteve të epërsisë letrare në krijimtarinë njerëzore, u keqkuptua. Në një studim që kërkon vetëdije kritike dhe që ngrihet mbi ndjenjën revolucionare katarzuese, Munxhi Ka’biu mendon se “i’xhazi nuk është specifikë vetëm e Kur’anit, ngase shprehjet arabe (janë të papërsëritshme) qysh në lashtësi, prandaj nuk mund të sjellin diçka më të arrirë se ato.”⁴⁵²

Ideja që i solli studiuesit deri në këtë përfundim është se mendimi i i’xhazit është mbështetur brenda pikëpamjeve fetare të cilat i’xhazin e bënë pjesë së besimit. Kjo pastaj i detyroi që të besojnë kategorikisht se “i’xhazi i Kur’anit është më madhështor se çdo lloj tjetër mrekullie që mund t’i afrohet.”⁴⁵³ Kështu, Munxhi Ka’biu erdhi në përfundimin se “i’xhazi kur’anor është një çështje jashtë Kur’anit për shkaqe

⁴⁵⁰ Abdulkahir Xhurxhani, *Er-Risaletu esh-shafijetu*, është publikuar brenda veprës “Delailu el-i’xhazi”, të cilën e ka lexuar dhe e ka komentuar Mahmud Muhamed Shakir, Kajro, Mektebetu el-Hanxhi, botimi II, 1989, f. 604

⁴⁵¹ Mahmud Muhamed Shakir, *Risaletun fi et-tariki ila thekafetina*, Kajro, Kitabu el-Hilali, 1991, f. 13-14. Baza e këtij libri është një hyrje e shkëlqyer të cilën Mahmud Muhamed Shakiri e paraqiti në botimin e dytë të veprës së tij “El-Mutenebbi”, e botuar në vitin 1987

⁴⁵² Ka’bij, *Tetbiku nedharijeti el-i’xhazi ala esh-shi’ri*, vep. e cit., f. 440

⁴⁵³ Po aty, f. 436

fetare dhe për shkak të shpalljes, kurse stilistika sjell përfundime vetëm në pjesët e brendshme (gjuhësore) të tyre.”⁴⁵⁴

Munxhi Kabi, shikuar nga këndi i natyrës së gjuhës kur'anore (mu'xhize), këto transformime i lidh me ritmin e transformimeve në epokën moderne. “Epoka jobesimore, në të cilën ka hyrë arabishtja moderne, i humbi arritjet burimore nga Kur'ani, nga suneti dhe nga trashëgimia poetike dhe prozaike para islame.”⁴⁵⁵ Potencion disa lëvizje për rrënimin e sistemit gjuhësor dhe veçon faktin se “të krishterët e Libanit janë të parët që e kundërshtuan shenjtërinë fetare të gjuhës arabe, dhe atë nga mllefi që kishin ndaj Perandorisë Osmane. Pastaj, lëvizja e mërgatës vijoi me atakimin e lavdisë së gjuhës arabe dhe të stilistikës që përputhej me stilistikën kur'anore. Po ashtu, e atakonin edhe retorikën që lidhej me retorikën kur'anore, prandaj kështu (kjo pasuri) u bë pronë e tyre dhe jo e Kur'anit apo e arabëve muslimanë, sepse filluan ta zhvillojnë atë si pronarë të saj, por pa lënë praninë e tekstit fetare të shenjtë...”⁴⁵⁶ Në këtë mënyrë, pas krejt kësaj, Munxhi Ka'biu arriti kulmin e teprisë, ku tha: “Në vlerësimin tonë duhet marrë një qëndrim të matur ndaj stilistikës arabe sot, qëndrim ku Kur'ani nuk është modeli i preferuar i saj (i stilistikës).”⁴⁵⁷

Më herët u theksua se Shukri Ajjadit, i cili është një nga studiuesit e përkushtuar në hollësitë e retorikës dhe stilistikës arabe, shtroi kërkesën që Kur'ani Fisnik të jetë modeli stilistik përmbledhës nga i cili mund të dalë stilistika arabe. Gjithashtu, në këtë kontekst u theksua edhe dëshmia e Johan Fick, për meritën e epërsisë stilistike të gjuhës kur'anore. Nuk është gabim nëse këtu shtohet edhe thënia e Edvard Seidit për praninë dominuese të Kur'anit në kulturën arabe-

⁴⁵⁴ Po aty, f. 436

⁴⁵⁵ Po aty, f. 437

⁴⁵⁶ Po aty, f. 437-438

⁴⁵⁷ Po aty, f. 439

islame, ku thotë: “Një kulturë ku sundon letërsia dhe drejton fjala, është kulturë që bosht e ka gjuhën, siç është kultura arabe-islame e cila arriti ta përballojë gjithë këtë. Kjo na shtyn ta shohim praninë dominuese të efektit të Kur’anit si synim të veçantë. Pra, unë flas për Kur’anin si vepër gjuhësore, e cila ka gëzuar shtrirje në sferat tjera gjuhësore të gjuhës arabe. Gjuhët e mëdha popullore nuk janë thjesht tërësi e fjalëve, por, siç na mësojnë filologët që nga de Sosuri dhe deri te Benjamin Lee Whorf dhe Emile Benveniste, ato janë sisteme që dirigjojnë të menduarin. Nuk ka mendim pa gjuhë, prandaj gjuha shihet si strukturë apo sistem që ka kushte të caktuara, e cila jo vetëm se e dirigjon të menduarin, por edhe i jep atij edhe karakterin e vet. Kështu, kultura në esencë është mendim që e japin potencialet e gjuhës. Sa i takon gjuhës arabe, medituesi nuk është e domosdoshme të jetë hulumtues arab apo musliman për të kuptuar presionin e madh shpirtëror që gjuha e manifeston te folësi i arabishtes. Ky është presion, të cilin Kur’ani në cilësinë e një vepre u jep të gjithëve, sepse ai është mishërim i plotë i gjuhës, pastaj edhe i të menduarit në atë gjuhë. Çdo shkrimtar që kontribuon në kulturën arabe, duhet ta pranojë këtë realitet. Kështu, gjuha konsiderohet e veçantë, sepse ajo është gjuhë e kësaj vepre themelore dhe me rëndësi absolute.”⁴⁵⁸

Hulumtimi për karakterin e gjuhës fetare te Nasr Hamid Ebu Zejdi mbështetet në dallimin funksional mes dy gjuhëve: asaj fetare dhe të zakonshme. Sa i përket gjuhë fetare, ajo është gjuhë që “mban mbi kurrizin e vet barrën e të shprehurit të absolute, mirëpo duke qenë se në strukturën e saj fundamentale është dukuri kulturore-sociale, atëherë ajo përmban shprehjen dhe artikullimin e relatives.”⁴⁵⁹ Nasr

⁴⁵⁸ Edvard Seidi, *Mekalaturun ve hivaraturun*, i përgatitur dhe i redaktuar nga Muhamed Shahin, Bejrut, El-Muessesetu el-Arabijjetu li ed-Dirasati ve en-Neshri, botimi I, 2004, f. 49. Shih: Stetkevich, *El-Arabijjetu el-hadithetu*, f. 23

⁴⁵⁹ Ebu Zejd, *En-Nessu, es-sultatu, el-hakikatu*, vep. e cit., f. 227

Hamid Ebu Zejdi, para se të hulumtojë karakterin e gjuhës fetare, hedh një hyrje të aprovuar në mesin e hulumtuesve, ku thotë “se gjuha e Kur’anit fisnik përfitohet nga gjuha arabe dhe nga korniza qarkulluese-historike në Gadishullin Arabik para ardhjes së Islamit në veçanti.”⁴⁶⁰ Mirëpo, ky përfitim nuk e mohon faktin se “ajo është gjuhë me sistem të veçantë”⁴⁶¹ dhe se detyrë e studiuesve është zbulimi i tipareve të kësaj veçantie pa e shpërfillur bazën nga ku është përfutur.

--Studiuesit e bazave të fikhut kanë potencuar se sheriatit e ndryshoi gjuhën dhe tjetërsoi domethëniet e shumë fjalëve, si namazi, zeqati dhe lutja.⁴⁶² Me fjalën ndryshim, këtu synohet transformimi i tërësishëm i gjuhës nga fakti i të qenit një sistem “shenjash” në atë se ajo vetë është “shenjë” në sistemin kumtues të gjuhës fetare.⁴⁶³

Ky hulumtim përmban një tip aventure, mirëpo te Nasr Hamid Ebu Zejdi është një aventurë e legjitimuar në kornizën e hulumtimit shkencor. Ajo ka bazë metodologjike në strukturën e tekstit kur’anor nga njëra anë, dhe në vetë procesin e “mësimit” në të cilin inkadrohet lexuesi musliman i tekstit nga ana tjetër.”⁴⁶⁴

Sa i përket themelit të saj metodologjik në Kur’an, krejt trashëgimia gjuhësore e mëparshme duke u cilësuar si një sistem shenjash, shndërrohet në shenja që në mënyra të ndryshme kumtojnë një realitet të vetëm absolut dhe gjithëpërfshirës. Sa i takon mekanizmit të transformimit në shenja, Abdulkahir Xhurxhani e ka sqaruar procesin e transformimit semantik që ndodh në figurat stilistike përmes idesë së “kuptimit të kuptimit”, të cilën Nasr Hamid Ebu Zejdi e quan si proces të semantizimit, i cili mëton ta kalojë gjuhën

⁴⁶⁰ Po aty, f. 214

⁴⁶¹ Po aty, f. 216

⁴⁶² Muhamed bin Alij El-Mazerij, *Idahu el-mahsuli min burhani el-usuli*, i hulumtuar dhe i përgatitur për botim nga Amar et-Talibij, Bejrut, Daru el-Garbi el-Islamijji, botimi I, 2001, f. 155

⁴⁶³ Ebu Zejd, *En-Nessu, es-sultatu, el-hakikatu*, vep. e cit., f. 216

⁴⁶⁴ Po aty, f. 217

nga sfera e konvensionalizmit në sferën e argumentimit logjik, pra e transformon atë në një sistem shenjash jogjuhësor. Do të thotë, themel i shenjave gjuhësore është që kuptimi i tyre të ndërtohet në bazë të marrëveshjes (shoqërore) apo konvencionale, kurse te shenjat semantike nuk qëndron puna njësoj. Kjo u ngjan transformimeve të gjuhës së zakonshme, të cilat nga funksioni i tyre semantik dhe kumtues kthehen në një rend stilistik i cili dikton kuptime të logjikshme.⁴⁶⁵

Sa i takon pranuesit, lexuesi i Kur'anit është i përzgjedhur t'i logjikojë kuptimet e asaj që lexon dhe t'i meditojë ajetet (shenjat) e Allahut pa u ndalur vetëm te shenja gjuhësore, por të mendojë në atë që kupton çdo çështje e logjikshme. Është e ditur se koncepti i "shenjës" në Kur'an i kalon kufijtë e kozmosit dhe të historisë, d.m.th. sistemi i shenjave në tekst është i shumëllojshëm dhe e përvetëson edhe sistemin e gjuhën në strukturën e vet. Përmes këtij përvetësimi, i cili buron nga gërshetimi i tekstit me dispozitat dhe me botën, realizohet përvetësimi i plotë nga ana e lexuesit në kornizën e një referimi të vetëm, e ai është teksti kur'anor.⁴⁶⁶ Ky lexim e jep mundësinë e të ndjehet i pavarur kundrejt leximeve tjera.

Në këtë studim, Nasr Hamid Ebu Zejdi zbuloi mekanizmat me të cilat teksti kur'anor e transformon krejt botën në një tufë shenjash me kuptime të unifikuara apo në një bërthamë të vetme kuptimore. Gjithashtu, ka zbuluar mënyrën e marrëdhënies së tekstit me gjuhën, ku nga kuptimi tekstual i drejtpërdrejtë e kthen në kuptim të kuptimit racional, apo e transferon atë nga sistemi i shenjave të gjuhës në sistem të shenjave semantike, ku gjuha e tekstit (gjuha fetare) e sundon gjuhën bazë dhe e kalon atë në sferën profesionale. Kështu, gjuha arabe kthehet në gjuhë fetare, kuptohet

⁴⁶⁵ Po aty, f. 217-218

⁴⁶⁶ Po aty, f. 218-219

pasi teksti ta ketë sunduar mirë atë dhe pasi ta ketë përvetësuar pothuaj tërësisht në anën e kuptimore profesionale.”⁴⁶⁷

Nisur nga ky botëkuptim për karakterin e tekstit fetar dhe qenien e tij si sistemi më i lartë i të menduarit dhe i vetëdijes në kulturën arabe-islame, Nasr Hamid Ebu Zejdi bëri një ndalesë kritike-analitike te koncepti i gjuhës fetare në veprat e Muhamed Arkunit. Fillimisht i përmbloodhi mendimet thelbësore të Arkunit rreth karakterit të gjuhës fetare si në vijim. “Duket se Kur’ani shkaktoi një reformim kuptimor-semantik në mënyrën e përdorimit të alegorisë dhe në mënyrën e kësaj gjuhe alegorike, ku gjuha fetare e fiton simbolikën e saj, e cila çdoherë është e hapur përgjatë rrethit të interpretimit.

Gjithashtu, dihet se gjuha kur’anore ka semiotikën e vet specifike në nivelin e strukturës së përgjithshme të saj nga njëra anë (Dërguesi, Ndërmjetësuesi, Pranuesi, grupi dhe interpretimi) apo në nivel të kumtimit të vetëdijes së përgjithshme përmes zemrës apo mendjes dhe ndjenjave në anën tjetër. Megjithatë, më e rëndësishme se kjo është se ajo (semiotika kur’anore) e transformon botën në shenjë, e cila përfaqëson absoluten. Pra, bëhet fjalë për një shenjë gjithëpërfshirëse e cila ndahet në grupe shenjash dytësore (ajetet). Gjuha kur’anore e ndryshon strukturën e botës përmes krijimit të një shkëlqimi në vetëdijen e pranuesit para kësaj mrekullie e cila e kalon mundësinë njerëzore.”⁴⁶⁸

Nasr Hamid Ebu Zejd e ka analizuar thelbin e asaj që sondonte te Muhamed Arkuni në lidhje me karakterin e gjuhës fetare. Cili është burimi i këtyre ideve ngulmuese: a është fakti se gjuha fetare është e dalluar në ofrimin e shprehjeve të para shembullore për ngjarjet e caktuara të

⁴⁶⁷ Po aty, f. 219

⁴⁶⁸ Ebu Zejd, *El-Hitabu ve et-te’vilu*, vep. e cit., f. 118. Gjithashtu, shih mendimet e Muhamed Arkunit në lidhje me simbolizmin e gjuhës fetare në librin:

- Muhamed Arkun, *El-Fikru el-islamijju, kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f. 72, 200, 218, 219

gjendjes njerëzore? Apo sepse ajo është një gjuhë që nuk mund të përmblihdhet thjesht në një gjuhë të zakonshme si gjuhët tjera? Apo si gjuhë lidhëse që nuk mund të përmblihdhet as në gjuhën letrare?”⁴⁶⁹

Specifika e gjuhës fetare, sipas Muhamed Arkunit, është se ajo e kalon të qenët gjuhë lidhëse apo komunikuese, sepse kur një njeri falet me një gjuhë fetare të caktuar, pavarësisht nëse bëhet fjalë për gjuhën e Kur'anit, të Tevratit, të Inxhilit apo për ndonjë gjuhë tjetër, atëherë ai nuk shprehet përmes fjalëve që i shqipton aq sa shprehet përmes riteve dhe vepërimeve të cilat krijojnë një grup të të vërtetave kumtuese. Studiuesi dhe analizuesi nuk mund t'i shpërfillin këto të vërteta nëse duan t'i marrin në konsideratë të gjitha nivelet e kuptimit dhe të semantikës së veçantë të gjuhës fetare.

Gjithashtu, nga karakteristikat e gjuhës fetare, është potenciali i saj madhështor për të mobilizuar dhe organizuar ushtri, dhe atë si shkak i karakterit të saj teologjik të përcaktuar për udhëheqjen më të lartë, nga e cila burojnë të gjitha legjitimitetet e udhëheqjes në shoqëritë fetare. Kjo veçori nuk është pjesë e karakterit të gjuhës, por ajo është fituar nga besimi në burimin madhor të asaj gjuhe.

Ky vështrim pozitiv ndaj karakterit të gjuhës fetare te Nasr Ebu Zejd bie ndesh me pikëpamjen e tij që u kristalizua në kontekstin e bisedës për karakterin e shpalljes dhe për studimin e thelbit të gjuhës fetare. Në veprën “Koncepti i tekstit”, koncepti i gjuhës fetare mbështetet në një themel jogjuhësor, sepse ai konceptin e shpalljes e konsideron si koncept qendror të tekstit”⁴⁷⁰ kur'anor. Po ashtu mendon se shpallja është proces komunikimi mes Allahut dhe njeriut. Ajo që tërheq vëmendjen është mënyra e komunikimin për-

⁴⁶⁹ Ebu Zejd, *El-Hitabu ve et-te'vilu*, vep. e cit., f. 121. Gjithashtu, shih:

- Muhamed Arkun, *El-Fikru el-islamiju, kiraetun ilmijjetun*, vep. e cit., f. 121

⁴⁷⁰ Ebu Zejd, *Mefhumu en-nessi, dirasatun fi ulumi el-kur'ani*, vep. e cit., f. 31

mes shpalljes, e cila, sipas tij, është pjesë e angazhimit kulturor arab që ndërlidhet me komunikimin e njeriut me xhindet. Këtë lidhje ai e paraqet te ky prononcim: “lidhja e dy dukurive: e poezisë dhe e fallxhorëve ndërlidhet me xhindet në mendësinë arabe. Besimi i arabit në mundësinë e kontaktit mes njeriut dhe xhindeve është themeli kulturor i dukurisë së vetë shpalljes fetare.”⁴⁷¹

Ballafaqimi apo barasvlera mes fetares dhe mitikes ngërthen një çështje shumë kyçe, e nxjerr tekstin nga qarku i reales apo konkretes në pjesën e metarealitetit apo meta-gjuhës. Thënë ndryshe: e nxjerr tekstin nga aktiviteti gjuhësor në atë kulturor. Kjo është ajo që e spikatim, gjegjësisht justifikimin e këtij ballafaqimi apo barasvlere të binomit xhinde/shpallje me fjalët vijuese: “Po ta imagjinojmë kulturën arabe paraislame pa këto pikëpamje, atëherë pranimi i dukurisë së shpalljes do të ishte një çështje utopike nga ana kulturore. Si mund ta pranonte arabi idenë e zbritjes së melekut nga qielli te njeriu, nëse ky botëkuptim nuk do t’i kishte rrënjën në formimin e tij intelektual?”⁴⁷²

Besimi në këtë botëkuptim hipotetik (imagjinar) të ngrihur mbi trashëgiminë kulturore fillestare, e bëri atë që të dalë me një rezultat i cili flet se ajo që ka kaluar “konfirmon se dukuria e shpalljes, Kur’anit, nuk ishte dukuri e huaj për realitetin, të përfaqëson diçka të jorealtë (për atë kohë) dhe t’i kalojë kufijtë e tij, përkundrazi ajo (shpallja) ishte pjesë e koncepteve të kulturës dhe buronte nga përshkrimet dhe botëkuptimet e tyre. Arabi që e kuptonte se Gjeniu i drejtohej poetit dhe inspirohej nga poezia e tij, apo kur një njeri i drejtohej fallxhorit dhe pastaj kërkonin ndihmë nga xhindet parashikimet, në këtë rast nuk është e pamundur të besojnë se meleku u zbret fjalë (shpallje) njerëzve. Për këtë arsye,

⁴⁷¹ Po aty, f. 34

⁴⁷² Po aty, f. 34

nuk gjejmë arabë bashkëkohorë të cilët e kundërshtojnë zbritjen e Kur'anit dhe dukurinë e vetë shpalljes, por kundërshtimi u lëshua në domethënien e fjalës së shpallur apo në personin të cilit i është shpallur. Po ashtu, shkaku i kësaj mund ta kuptojmë edhe interesimin e mekasve për ta refuzuar tekstin e ri, Kur'anin, përballë teksteve të zakonshme në kulturën e tyre, pavarësisht nëse ishin poezi apo tekste magjistarësh e fallxhorësh.”⁴⁷³

Vendosja e tekstit kur'anor në kornizën e kulturës që prodhoi poezi dhe magji, bashkëpunimi me të si strukturë e pandarë nga realiteti dhe që s'i kalon normat reale, dhe vështrimi i tij si produkt i manifestimeve të kulturës rrjedhëse dhe i botëkuptimeve të saj, është një çështje së cilës nuk mund t'i hiqet vetia e shenjtërisë, duke e cilësuar si fjalë hyjnore. Ajo që mund të ndodhë është ngjallja e dyshimit në thelbin, strukturën dhe synimet e këtij teksti.

Vështrimi kritik i Kur'anit Fisnik, gje gjësisht si një ngjarje gjuhësore historike të cilën edhe mund ta pranojmë nga ana kritike, por duke e nxjerrë nga rrethi gjuhësor-historik te ai metagjuhësor apo metareal, për të zbuluar karakterin e gjuhës fetare përgjatë fenomenit të shpalljes dhe rrugët e komunikimit të shpalljes me të dërguarit njerëz, ku ne supozojmë se ky orientim përshtatet me kriteret e teorisë kritike bashkëkohore dhe bashkëveprojmë me të, sepse është thelmi i leximit dhe i interpretimit. Krejt ky vështrim është çështje që nuk e pranon teoria kritike, sepse e fut tekstin në sferat e legjendës, të mitit dhe të rrëfimeve popullore.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Po aty, f. 34

⁴⁷⁴ Vërehet këtu se ai në veprën “Koncepti i tekstit” ka folur për ngjarjet jogjuhësore që ndërliiden me shkaqet e zbritjes dhe me çështjen e sureve, gje gjësisht me renditjen, mënyrën e zbritjes, shpalljen dhe me mënyrat e komunikimit të tij me njerëzit. Këto janë probleme të harruara nga Adonisi dhe Muhamed Arkuni, sepse këto bien ndesh me mendimin kritik. Kështu ata largohen nga metoda shkencore e ndjekur nga Nasr Hamid Ebu Zejd.

Përfundimi

Ky studim ka trajtuar teorinë e komentimit të Kur'anit nisur nga horizonti i kohës dhe dilemave të saj. Ka bërë përpjekje ta paraqesë të kuptueshme kontekstin e përgjithshëm, i cili manifestohet në të (kohë), është ndalur në analizimin dhe kritikën ndaj dy drejtimeve bashkëkohore të tefsirit (komentimit): ndaj drejtimit retoriko-stilistik dhe drejtimit interpretues, duke i konsideruar si dy drejtime ndryshe për nga vizioni dhe për nga mekanizmat e leximit dhe të interpretimit, pavarësisht se të dy drejtimet i takojnë sferës gjuhësore. Përderisa drejtimi i parë kujdesej për zhvillimin e teorisë së komentimit, kënaqjen e ndjesisë rreth konceptit të mrekullisë gjuhësore dhe përfitimin nga njohuritë dhe të dhënat e kohës, drejtimi tjetër ushtronte një tendencë kritike e cila nisej nga dyshimi, të cilin pastaj e interpretonte, i bënte funksionale rregullat e kritikës historike, të cilat aplikoheshin në librat e shenjtë në kontekstin e kulturës perëndimore. Këtu mund të shtojmë edhe pakujdesin ndaj kërkesës për njohuri dhe metodologji (të llojllojshme), të cilat rezultuan me teorizim të tepruar dhe me humbje të përpjekjeve praktike. Duket qartë se mes këtyre dy drejtimeve ka një dallim thelbësor. Ky dallim e shtyu kulturën arabe bashkëkohore t'i pranojë përpjekjet e drejtimit të parë dhe ta shohë atë si depo të mendimit gjuhësor për ata që hulumtuan në teorinë e i'xhazit (mrekullisë), dhe të cilët ofruan kontribute të çmuara në ndriçimin e shpirtit njerëzor me dritën e Kur'anit. Ndërkohë, ndaj kontributit të drejtë interpretues mbajtën qëndrim qortues dhe e shikuan atë me skepticizëm për shkak të tendencës kritike, të teprimit në

luhatjen e themeleve shpirtërore të umetit dhe të tendencave për rrënimin e konditave të leximit besimor të Kur'anit, ky lexim ishte i pranishëm te muslimanët përgjatë gjithë historisë dhe u ofronte besimtarëve udhëzim, qetësi dhe kënaqësi. U hapte sytë e mendjes përballë synimit final të ekzistencës dhe i shtynte kah horizonti tërheqës i botës tjetër, i cili i dominonte pasionet e shpirtit njerëzor. Ky lexim i ndriçonte thellësitë e shpirtit me dritën e Kur'anit dhe e nxiste atë me gjithë potencialin e mundshëm drejt ndërtimit të universit, përhapjes së dritës së dijes dhe ngjites së njeriut kah horizonti i tij i vërtetë shpirtëror.

Studimi ka shpalosur kontributin themelor dhe të vështirë të cilin e ka dhënë Muhamed Abduhu. Po ashtu, përpiket të hedh poshtë gjithë atë gamë kritikash të drejtuara Abduhusë për modernizimin e teorisë së komentimit të Kur'anit dhe zhvillimin e saj. Ky studim ofron analizë kritike ndaj disa kritikave dhe gabimeve që iu drejtuan atij në këtë kontekst. Sqaroj se presioni i kohës moderne, plogështia e arsyes njerëzore dhe dyshimet, zbrazëtira e madhe kulturore mes lindjes dhe perëndimit, krejt bashkë kontribuuan në dominimin e vështrimit racional të Muhamed Abduhu dhe e shtynë atë të hulumtojë elementin racional në kulturën arabe-islame, i cili përfaqësohet në trashëgiminë intelektuale mutezilitë, bashkë me atë që solli teoria e tyre në komentim, si p.sh. ofrimi i dijes analitike përballë dijes së transmetuar. Gjithashtu, këtu hyn edhe menaxhimi i arsyes në krejt atë që mund ta habitë intelektin njerëzor, si p.sh. gjërat e jashtëzakonshme dhe metafizike. Kjo çështje e shtyu atë të rrëshqasë në disa probleme ideologjike, të cilat pastaj ia mohuan bashkëkohësit e tij (Abduhusë). Megjithatë, e gjithë kjo nuk e zvogëlon aspak vlerën e kontributit të tij të madh në shpëtimin e teorisë së komentimit dhe inkudrimin në trajtimin e problemeve të reja brenda shtypjes së

realitetit dhe domosdoshmërisë së ofrimit të zgjidhjeve apo përgjigjeve të përshtatshme sipas situatës.

Muhamed Abduhu ishte një reformator social, i cili mbante barrën e reformimit paralel me barrën e dhënies fetva dhe propozimin e zgjidhjeve për problemet që burojnë nga realiteti i turbullt i lindjes, që kishte mbetur mbrapa në karvanin e kulturës humane. Kontributi i tij në zhvillimin e teorisë së komentimit të Kur'anit Fisnik është vetëm një pjesë e kësaj barre të rëndë. Pavarësisht se këtij studiuesi iu adresuan shumë keqkuptime nga kundërshtarët, ai mbeti prijësi i pakontestueshëm i pionierëve modernë. Ai e lehtësoi prirjen letrare. Përmes kontributit të tij u njoh kritiku i jashtëzakonshëm Abdulkahir Xhurxhani, njëri nga studiuesit e i'xhazit në kulturën arabe-islame. Nga gjithë këto u ndërmor iniciativa dhe u ndje nevoja e reformimit të vështrimit të komentuesi bashkëkohor, dhe atë përmes investimit intelektual në mundësitë e gjuhës me theks të veçantë. Megjithatë, kjo nuk do të thotë se ekziston një metodë e përkryer e cila shkëlqye te Muhamed Abduhu. Përpjekjet e tij janë pikënisje drejt një horizonti të ri në fushën e komentimit, fushë që mbështetet në vetëdijen e plotë për metodën dhe në teorinë e leximit dhe të komentimit.

Përpjekjet dhe guximi i Muhamed Abduhusë e përgatitën terrenin për lindjen e një ylli studiues me mendim të sistemuar si Emin Huli. Studimi e shpalos idenë thelbësore në mendimin e Hulit, e cila tregon se Kur'ani Fisnik është teksti më i madh letrar në kulturën arabe, dhe se detyrë e komentuesit modern është zbulimi i karakteristikave të epërsisë letrare unike në Kur'anin Fisnik. Ky mendim kategorik për Hulin çoi deri te mendimi se mrekullia gjuhësore është motivues i ligjëritimit, dëshmi bindëse e arsyes njerëzore dhe shumë aspektet të tjera të i'xhazit që ndërliken me këtë formë të i'xhazit unik. Në rastin më të mirë, nuk e

tejkalon faktin se ai (i'xhazi) është forca gjuhësore mahni-tëse e Kur'anit Fisnik.

Emin Huli ishte i vetëdijshëm për ritmin e kohës, e kup-tonte rëndësinë e formësimit të metodës së përkryer të lexi-mit, i cili nis nga gjuha dhe kthehet përsëri tek ajo. E vë në funksion eksperiencën e thellë për kontekstin qarkullues të fjalëve dhe e analizon me mjeshtëri të theksuar zhvillimin historik të kuptimeve kur'anore. Këtu lindi propozimi i tij për metodologjinë e “komentimit tematik” të Kur'anit Fisnik, duke e trajtuar atë si metodologji të përshtatshme për të arritur deri te kuptimi i synuar. Ky propozim ishte një pra-nim përmbajtësor i mangësive të komentuesit bashkëkohor ndaj studimit të Kur'anit, dhe atë nisur nga struktura histo-rike. Në anën tjetër flet për rëndësinë e disiplinës së “bazave të fikhut” me të cilën nxirren dispozitat. Themelon metodo-logjitë e veta përmes një pikëpamjeje shumë afërt me pikë-pamjen e komentimit tematik të cilën e propozoi Huli. Në dritën e kësaj ofroi një lexim letrar të disa tematikave kur'a-nore të sqaruara më parë, ku shpalosi organizimin shpirtë-ror dhe social në Kur'an të jetës së njeriut. Aty konfirmon se vetëm kjo rrugë garanton realizimin e synimeve të Mesa-zhit islam dhe ndikimin e tij në jetë.

Shkolla e komentimit letrar, themelet e së cilës i ka ven-dosur Emin Huli, u ballafaqua me një stuhi kundërshti-mesh dhe diskutimesh, të cilat çuan në varrosjen e kësaj metode dhe në izolimin e përfaqësuesve të saj. Pavarësisht këtij izolimi që iu imponua kësaj shkolle, një numër i vogël i nxënësve të Hulit vazhduan rrugëtimin në këtë rrugë plotë gjemba. Më parë e theksuam debatin delikat që e nxiti disertacioni i Muhamed Ahmed Halefullahut, “El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur'ani el-kerimi” dhe se si kjo çoi që Huli të privohet nga mbrojtja e kësaj teme në departamentin e Studimeve Kur'anore. Vetëm dy nxënës të tij nga grupi

“Umenau (Besnikët)” e vazhduan rrugëtimin në komentimin letrar të Kur’anit. Ata dy studentë janë: Shukri Ajjadi dhe Aishe Abdurrahman.

Kontributi i Aishe Abdurrahmanit është formësimi bashkëkohor i disa termave të trashëgimisë stilistike. Leximi i saj letrar i Kur’anit ka nevojë për një inteligjencë të spikatur dhe kreative. Edhe pse leximi i saj është shumë i afërt me leximin e Emin Hulit, përsëri ka një dallim të theksuar në frymën kritike mes këtyre dy leximeve. Huli ishte i flaktë, polemizues me arsye dhe me priirje për të fituar kuptimin kreativ i cili tregon origjinalitetin subjektiv dhe pasurimin e priirjes së tij me karakterin letrar të gjuhës kur’anore. Kjo është një gjë e cila kundërshtohet nga leximi i Aishe Abdurrahmanit, prandaj në shumicën e rasteve trajtimi i saj ishte me karakter letrar, i thjeshtë, sipërfaqësor dhe i paaftë të depërtojë në thellësitë e kuptimit kur’anor.

Sa i përket Shukri Ajjadit, ai e përfaqësonte më shumë metodën letrare në komentim dhe e njihte më mirë teorinë letrare bashkëkohore dhe kontributet e orientalistëve në trajtimin e disa problemeve të tefsirit. Leximi i tij i paraqitur me moton “Jevmu ed-dini ve el-hisabi” tregon më shumë mundësi të ofruara nga metoda letrare në komentim. Ky lexim u mbështet në priirjen burimore letrare dhe në eksperiencën konkrete të teorisë së komentimit në kulturën arabe-islame. Kjo i dhuroi leximit të tij jo pak aktraktivitet dhe origjinalitet, shtuar këtu frymën kritike, e cila e shtyri atë t’i zhvillojë idetë e profesorit të vet Emin Huli dhe të ofrojë një lexim inteligjent. Ky lexim dha sihariq për lindjen e një studiuesi të dalluar në sferën e studimeve kur’anore, mirëpo rrethanat e vështira që e shoqëruan shkollën e komentimit letrar, e detyruan Shukri Ajjadin të tërhiqet herët nga kjo sferë e dalluar dhe të inkuadrohet në problemet e kritikës letrare, në stilistikë dhe në romanin modern. Kështu,

me tërheqjen e tij, studimet kur'anore humbën një nga kritikat e mëdhenj bashkëkohorë dhe në këtë mënyrë perëndoi dielli i studimit letrar të Kur'anit pas megjullave të dendura të shpifjes, të kundërshtimit dhe të polemikës.

Studimi letrar i Kur'anit mori hov në një kohë tjetër jo të afërt, por drejt një horizonti tjetër. Pas kalimit më shumë se tridhjetë vjet, shkëlqeu një drejtim i ri në kulturën arabe bashkëkohore, drejtimi interpretues në leximin dhe në komentimin e Kur'anit. Ky drejtim, në thelbin e temave i detyrohet kulturës perëndimore, e cila i zhvilloi rregullat e kritikës historike të leximit të librave të shenjtë: Dhiatën e Vjetër dhe të Re. Kështu libri *Tendenca kritike në kulturën arabe bashkëkohore*, e cila kujdeset për Kur'anin Fisnik si tekst gjuhësor i cili i dha formë angazhimit të kulturës, e largoi mënjatë konceptin e shenjtërisë dhe e teproi me teori në kurriz të praktikës.

Në këtë kontekst, studimi ndaloi te përpjekjet e dy liderëve të drejtimit interpretues: te Muhamed Arkuni dhe te Nasr Hamid Ebu Zejdi. Studimi shpalosi mangësitë e mjetit komentues te Arkuni, pavarësisht njohurive të tij të bujshme të cilat shkëlqyen kur ai i qasej tekstit kur'anor. Ai (Arkuni) ofroi një lexim modest i cili huazon shumë nga mendimet e orientalistëve. Gjithashtu, ai e teproi me akuza dhe shfaqje të epërsisë. Lavdërohej me një arritje, gjegjësisht me leximin skeptik, i cili e rrëronte kuptimin iluminist të Kur'anit dhe kalonte në nihilizëm, i cili nuk e pranonte kuptimin dhe realitetin absolutisht.

Nasr Hamid Ebu Zejdi ishte më i vetëdijsëm për problemet e teorisë së tefsirit (komentimit) dhe kishte më shumë eksperiencë për këtë teori, e cila u kristalizua në kulturën arabe-islame. Mendësia e tij nisej nga trashëgimia e bujshme kritike e cila lindi nga polemika e ashpër mes esharive dhe mutezilëve. Kësaj mund t'i shtojmë edhe faktin se atij iu mundësua qasja edhe në teorinë e interpretimit (herme-

neutikës) në kontekstin perëndimor. Nga gjithë këto grumbulloi shumë trashëgimi dhe sisteme, të cilat e vështirësojnë përkufizimin e identitetit të tij. Ai kërkonte ta paraqesë veten si vazhdimësi e shkollës së komentimit letrar, të kryesuar nga Emin Huli. Në anën tjetër, ai ushtron një lexim kritik të ashpër ndaj tekstit kur'anor dhe ofron një koncept për tekstin që nuk ka asnjë lidhje me kulturën arabe. Gjithashtu, nga një anë tjetër, ai e vë në funksion kulturën e tij marksiste në veprimtarinë kritike. Këtu mund të theksohet edhe ajo se studimet e tij cilësohen si sulme të ashpra ndaj vatrave të mendimit islam bashkëkohor, prandaj ai trajtohet si studiues problematik, i cili kërkon të nxisë probleme për të cilat nuk jep dot zgjidhje, por vetëm qëndron në skajet e teorisë dhe nuk kalon në praktikë për të zbuluar mundësitë reale në zhvillimin e komentimit kur'anor.

Ky studim do të mbetet i hapur në horizontet e leximeve bashkëkohore të Kur'anit. Ka përpjekje ku nuk mund të ndalemi aq lehtë, por patjetër të vazhdojmë të kërkojmë ofrimin e një imazhi më të plotë të teorisë së komentimit bashkëkohor. Në këtë kontekst, patjetër të theksojmë domosdoshmërinë e leximit të kontributit të Muhamed Ahmed Halfullahut, Iffet Sherkavit, Hasen Hanefiut, Muhamed Abid Xhabiriut dhe të hulumtuesve të tjerë të angazhuar në studimet kur'anore. Paralel me këto, ka edhe lexime që sinjalizojnë simptoma të pakujdesisë dhe të acarimit ideologjik, bile pretendojnë se paraqesin një lloj metodologjie, mirëpo nëse analizohen dhe u bëhet një studim kritik, atëherë nuk ngrihen në nivelin e leximeve serioze. Shpërfillja dhe distancomi janë gjëja e vetme që këto tipa leximesh meritojnë. Në këtë drejtim u futën një numër i konsiderueshëm i studiuesve, të cilët kërkonin famë të rrejshme përmes blasfemisë dhe përfitimit nga mendimet e cekëta në komentimin e shumë ajeteve të Librit të Zotit xh.sh.

Ky Kur'an i madhërishëm do të mbetet kandil ndriçues i cili do t'i zbardhë me dritë errësirat e ekzistencës. Do të mbetet hënë shkëlqyese për ngrysjet e shpirtit njerëzor dhe do ta sundojë forcën e gjuhëve të ulëta që duan ta fikin dritën e Allahut dhe t'i asgjësojnë shenjat e qiellit. Ata që merren me Kur'an do të mbeten të afërm dhe njerëz të veçantë të Zotit xh.sh. Allahu i Lartësuar e mëshiroftë mistikun e panjohur, i cili pat thënë: "Ata që lexonin një pjesë (vird) nga Kur'ani, u larguan kur e lexuan. U larguan edhe ata që mësonin një xhuz kur e lexuan, por nuk u larguan të afërmit e mi. E si të largohen ata (që vazhdimisht merren me Kur'an)?!"

Një poet ka thënë:

Kandili i vazhdimësisë ndrit më shumë mes nesh

Derisa t'ia beh era e braktisjes dhe ajo të fiket.

Literatura e konsultuar

1. Abbas Mahmud Akkad, *Muhamed Abduhu*, Vezaretu eth-Thekafeti ve el-Irshadi el-Kaumijji, Silsiletu A'lami el-Arabi, Kajro: Mektebetu Misre;
2. Abdulaziz Eth-Thealebiu, *Ruhu et-teharruri fi el-Kur'ani*, i përkthyer nga Hamadi Es-Sahilij, i kontrolluar dhe me fusnota të Muhamed Muhtar Es-Selamit, Bejrut, Daru El-Garbi El-Islamijji, vëllimi I, 1985;
3. Abdulkhakim Radi, "Shukri Ajjad (nga përshtkrimi i Kur'anit për Ditën e Gjykimit dhe të Llogarisë) diskutimi i lëndës, objekti, teoria, metoda", revista "Ibda'", viti IX, 1999;
4. Abdulkadir El-Xhurxhani, *Esraru el-belagati*, e lexuar dhe e komentuar nga Mahmud Muhamed Shakir, Kajro, Xhede, Metbeatu El-Medenijj, Daru El-Medenijj, botimi I, 1991;
5. Abdulkahir Xhurxhani, "Er-Risaletu esh-shafijetu", është publikuar brenda veprës "Delailu el-i'xhazi", të cilën e ka lexuar dhe e ka komentuar Mahmud Muhamed Shakir, Kajro, Mektebetu el-Hanxhi, botimi II, 1989;
6. Abdulmelik Murtad, "Et-te'vilijetu bejne el-mukaddesi ve el-mudennesi", Mexhel-letu Alemi el-Fikri, nr. I, 2000;
7. Abdulmexhid Hanun, *El-Lansunijetu ve etheruha fi ruvvadi en-nekdi el-arabijji el-hadithi*, Kajro, El-He'etu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, botimi I, 2006;
8. Abdulmun'im Tel-limeh, "El-Kuvvetu en-nakideh ve el-kuvvetu el-halikalah: Shukri Muhamed Ajjad", revista "Ibda'", viti IX, shtator 1999;
9. Abdulxhebbar El-Kadi, *El-Mugni fi ebvabi et-tevhidi (halku el-Kur'ani)*, tekstin e rregulloi Ibrahim el-Ebjari, Kajro, Vezaretu eth-Thekafeti ve el-Irshadi el-Kaumijji, botimi I, 1961;
10. Abdulxhebbar Er-Rifajj, *El-Ittixhahatu el-hadithetu fi et-tefsiri, mexhel-letu kadaja islamijjetun muasaretun*, nr. IV, 1998;
11. Abdullah Shehateh, *El-Imamu Muhamed Abduhu bëjnë el-menhexhi ed-dinijji ve el-menhexhi el-ixhtimaijji*, Egjipt, El-Hejetu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, 2000;
12. Abdusselam Shadhilij, "Shukri Ajjad bejne et-tarihi ve en-nekdi ve edh-dhakireh el-hadarijeh", revista "Ibd'", viti IX, 1999;
13. Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,";
14. Adonis, *En-nessu el-kur'anijju ve afaku el-kitabeti*, Bejrut, Daru el-Adabi, botimi I, 1993;

15. Iffet Sherkavi, *El-Fikru ed-diniiju fi muvaxheheti el-asri, dirasetun tahlili-jjetun li ittixhahati et-tefsiri fi el-asri el-hadithi*, Kajro, Mektebetu Esh-Shebabi, 1976;
16. Iffet Sherkavi, "*Shukri Ajjad ve menhexhuhu fi et-tefsiri el-edebijji li el-Kur'ani el-kerimi bejne menahixhi el-mufessirine fi el-asri el-hadithi*", brenda librit: *Shukri Ajjad: xhusurun ve mukarebatun thekafijjetun*, Kajro, botimi I, 1995;
17. Ahmed bin Ebi Ja'kub El-Abbasi, *Tarihu el-Ja'kubij*, Bejrut, Daru Sadir, vëllimi II;
18. Ahmed El-Hevari, "*Shukri Ajjad ve hitabu en-nehdati*", brenda "*El-Kitabu et-tekrimijj*";
19. Ahmed El-Hevari, *Shukri Ajjad: xhusurun ve mukarebatun thekafijjetun*, Egjipt, botimi I, 1995;
20. Ahmed Ibn Tejmiye, *Der'u tearudi el-akli ve en-nekli*, i përgatitur për botim nga Muhamed Reshad Salim, Bejrut, Daru El-Kunuzi, el-Edebijjeti, botimi I, 1971, vëllimi I;
21. Ahmed Ibn Tejmiye, *Mukaddime fi usuli et-tefsiri*, dimne (mexhmuu el-fetava), hadithet e kësaj vepre i ka konfirmuar Amir el-Xhezzar dhe Enver El-Baz, Bejrut, Daru El-Xhil, botimi I, 1997, vëllimi XIII;
22. Ahmed Muhamed Salim, *El-Islamu el-aklanijju: texhdidu el-fikri ed-diniiji inde Emin El-Huli*, Kajro: Ru'jetun li En-Neshri ve Et-Tevzi'i, botimi I, 2009;
23. Ahmideh En-Nifer, *El-Insanu ve el-kur'anu: vexhhen li vexhhihi*, Bejrut – Damask, Daru El-Fikri El-Muasiri, Daru El-Fikr, vëllimi I, 2000;
24. Aishe Abdurrahman, *El-I'xhazu el-bejanijju li el-Kur'ani ve mesaili ibni El-Ezrek, dirasetun kur'anijjetun lugavijjetun bejanijjetun*, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1984;
25. Aishe Abdurrahman, *El-Kur'anu ve et-tefsiru el-asrijju*, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1970;
26. Aishe Abdurrahman, *Et-Tefsiru el-bejanijju li el-Kur'ani el-kerimi*, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1968;
27. Albert Haurani, *El-Fikru el-arabijju fi asri en-nehdati (1798-1939)*, përkthyer nga: Kerim Azkul, Bejrut, Daru En-Nehari, botimi IV, 1986 m.;
28. Ali Harb, *Nekdu en-nessi*, Ed-Daru el-Bejdau: El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, botimi IV, 2005;
29. Alija Izetbegović, *El-Islamu bejne esh-sherki ve el-garbi*, i përkthyer në arabisht nga Muhamed Jusuf Adis, Bejrut, Muessesetu El-Ilmi El-Hadithi, botimi I, 1994;
30. Alija Izetbegović, *Hurubi ila el-hurrijjeti*, i përkthyer në gjuhën arabe nga Ismail Ebu el-Bendure, Bejrut, Damask: Daru el-Fikri el-Muasiri, Daru el-Fikri, botimi I, 2003;

31. Andre Gide, *Dostojevski, mekalatun ve muhaderatun*, i përkthyer nga Iljas Hana Iljas, Bejrut – Paris, Menshuratu Uvejdat, botimi I, 1988;
32. Angelika Neuwirth, *Tarikatu el-Bakilani fi idh'hari i'xhazi el-Kur'ani*, pjesë e përfshirë në librin “Dirasatun arabijetun ve islamijetun” e Ihsan Abbasit, e realizuar nga Veddad el-Kadi, Bejrut: El-Xhamiatu el-Emrikijetu, botimi I, 1981;
33. Baruch Spinoza, *Risaletun fi el-lahuti ve s-sijaseti*, i përkthyer dhe i përgatitur për botim në gjuhën arabe nga Hasen Hanefiu, Bejrut, Daru et-Taliati, botimi III, 1994;
34. Bedevij Tabaneh, *Sevanihu ve araun fi el-edebi ve el-udebai*, Longman, Mektebetu Lubnan Nashirun, Esh-Sheriketu El-Misrijetu El-Alemi-jjetu li En-Neshri, botimi I, 1997;
35. Blachere, *El-Kur'an: nuzuluhi, tedvinuhu, terxhumetuhu ve te'thiruhu*, e përkthyer nga Rida Suade, Bejrut, Daru El-Kitabi El-Lubnanijju, botimi I, 1994;
36. Botimi i parë u publikua në vitin 1990 nga Qendra Kulturore Arabe në Bejrut.
37. Caspar David, *Mukaddimetun fi el-hermeneutika*, e përkthyer nga Vexhih Kansu, Algjeri, Ed-Daru El-Arabijjetu li El-Ulumi, Menshuratu el-ihilafi, 2007;
38. Charles Adams, *El-Islamu ve et-texhdidu fi Misre*, e përkthyer nga Abbas Mahmud Akkadi, Kajro, Lexhnetu Daireti El-Mearifi El-Islamijeti, 1981;
39. Daru El-Hilal, *Et-Tekvinu: hajatu el-mufekkirine ve el-udebai ve el-fennanini bi aklamihim*;
40. Daru El-Hilal, *Et-Tekvinu: hajatu el-mufekkirine ve el-udebai ve el-fennanine bi aklamihim*, Kajro, Kitabu El-Hilali, viti 566, shkurt, 1998,;
41. Ebu Bekr El-Xhessas, *Ahkamu el-Kur'ani*, Bejrut, Daru El-Kitabi El-Arabijji, 1986, vëllimi I;
42. Ebu El-Kasim Mahmud bin Omer Ez-Zemahsheriu, *El-Keshshafu an hakaiki et-tenzili ve ujuni el-ekavili fi vuxhuhi et-te'vili*, Kajro, Daru Er-Rejjan, botimi III, 1987, vëllimi I;
43. Ebu Sulejman El-Hattabijj, *Bejanu i'xhazi el-Kur'ani*, i cili përfshin tre shkrime për i'xhazin (mrekullinë) e Kur'anit, të cilin e përgatit për botim dhe e komentoi: Muhamed Halfullah Ahmed dhe Muhamed Zaglul Selam, Egjipt, Daru El-Mearifi, 1956;
44. Ebu Xhafer Ibn Xherir Et-Taberij, *Xhamiu el-bejani fi tefsiri el-Kur'ani*, Bejrut, Daru el-Fikri, 1983, vëllimi III;
45. Edvard Seidi, *Mekalatun ve hivaratun*, i përgatitur dhe i redaktuar nga Muhamed Shahin, Bejrut, El-Muessesetu el-Arabijjetu li ed-Dirasati ve en-Neshri, botimi I, 2004;

46. El-Munxhi el-Ka'bij, "Tetbiku nedhariijeti el-i'xhazi ala esh-shi'ri", pjesë e librit të Ibrahim Seafinit, *Fi mihrabi el-ma'rifeti, dirasatun muhdatun ila ihsani Abbas*, Bejrut, Daru el-Garbi el-Islamijji, Daru Sadir, botimi I, 1997;
47. Emile Benveniste, "Semijuluxhija el-lugati", i përkthyer në arabisht nga Siza Kasim, revista "Fusul", nr. 3, 1981;
48. Emin El-Huli, *Menahixhu texhdidin fi en-nehvi ve el-lugati ve et-tefsiri ve el-e-debi*, vep. e cit.;
49. Emin El-Huli, *Min hed'ji el-Kur'ani, El-A'malu el-kamileh*, Kajro, El-Hej'etu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, 1978;
50. Ernest Cassirer, *Med'halun ila felsefeti el-hadareti el-insanijjeti ev mekalun fi el-insani*, e përkthyer nga Ihsan Abbas, e kontrolluar nga Muhamed Jusuf Nexhm, Bejrut: Daru el-Endelus;
51. Fehmi Xhud'an, *Esesu et-tekaddumi inde mufekkiri el-islami*, Aman, Daru Esh-Shuruki, botimi III, 1998;
52. Feld Stefan, *Terxhemetu el-Kur'ani el-Kerimi*, ishkalijjatun ve eb'adun, revista "Et-Tesamuh" viti 11, 2005;
53. Fernand de Sosur, *Durusun fi el-elsunijjeti el-ammeti*, e arabizuar nga Salih el-Fermadi dhe kolegu i tij, Libi, Ed-Daru el-Arabijjetu li el-Kitabi, botimi I, 1985;
54. Friedrich Schwally, August Fisher dhe Gotthelf Bergstraser. Shih: Theodor Noldeke, *Tarihu El-Kur'ani*, vep. e cit., f. XI
55. Gibb Hamilton, *Dirasatun fi el-e-debi el-arabijji*, Damask, El-Merkezu El-Arabijju li El-Kitabi;
56. Gotthelf Bergstrasser, *Et-Tetavvuru en-nehvijju li el-lugati el-arabijjeti*, Kajro, Mektebetu el-Hanxhi, botimi IV, 2003;
57. Gustav Lanson dhe Meillet Antonie, "Menhexhu el-bahthi fi tarihi el-adabi", i përkthyer nga Muhamed Menduri, i cili u publikua brenda librit të Muhamed Mendurit, *En-Nekdu el-menhexhijju inde el-arabi*", Kajro: Daru Nehdati Misre li Et-Tibaati ve En-Neshri, 2008;
58. Hamilton Gibb, *El-Ittixhahatu el-haditheh fi el-Islami*, e përkthyer nga Hashim El-Husejni, Hashim Bejrut, Daru Mektebeti El-Hajati, 1966;
59. Hasen Hanefij, "Ulumu et-te'vili bejne el-hassati ve el-ammeti", revista "El-Kajro", numrat 173-175, 1997;
60. Hasen Hanefij, *Et-Tefsiru ve mesalihu el-ummeti: et-tefsiru el-ixhtimaiju*, vep. e cit.;
61. Hasen Hanefiu, "Kiraetu mef'humi en-nessi li Nasr Hamid Ebu Zejd", revista "Fusul", numri 3-4, 1991;
62. Hasnau Sulejman, *Muhamed Abduhu ve et-tefsiru el-aklijju*, revista "Kitabatun muaseretun, viti 59, 2006;

63. Hashim Salih, "Havle mef'humi el-hissi et-tarihijji", Mexhel-letu el-vahdeti, nr. 81, 1991;
64. Hisham Xhujati, El-vahju ve el-Kur'anu ve en-nubuvvetu, Bejrut, Daru et-Taliati, botimi I, 1999;
65. Huxhxhetullah Dehlevij, *El-Fevzu el-kebiru fi usuli et-tefsiri*, Damask, Daru Kutejbeh, botimi I, 1989;
66. Ibn El-Ethir Ebu Es-Seadat, *En-Nihajetu fi garibi el-hadithi ve el-etheri*, hadithet i ka përgatitur për botim dhe i ka komentuar Salah Uvejdhah, Bejrut, Daru El-Kutubi El-Ilmijeti, botimi I, 1997, vëllimi I;
67. Ibn Haldun, *El-mukaddimeh*, i rregulluar nga Nasr el-Hurini, Bejrut, Daru el-Xhelil;
68. Ibn Hevazin Abdulkërim el-Kusherij, *Letaifu el-isharat*, përgatitur për botim nga Ibrahim Bejdun, Kajro, El-Hejetu el-misrijetu el-ammetu li el-kitabi, botimi I, 1971, vëllimi I;
69. Ibn Sina, *Risaletun fi ithbati en-nubuuvati*, përgatitur për botim nga Mi-shael Mermureh, Bejrut, Daru en-Nehari li en-Neshri, botimi I, 1991;
70. Ibn Utejje El-Endelusi, *El-Muhar-riru el-vexhizu fi tefsiri el-Kitabi el-Azizi*, Bejrut, Daru Ibn Hazm, botimi I, 2002;
71. Ignac Goldziher, *El-akidetu ve esh-sheriatu fi el-Islami*, i përkthyer dhe i komentuar nga Muhamed Jusuf Musa dhe dy kolegët e tij, Liban, Daru Er-Raidi El-Arabijji, botimi i kopjuar nga shtëpia botuese Daru El-Kitabi el-Misrijji, 1946;
72. Ignasio Goldziher, *Medhahibu et-tefsiri el-islamijji*, përkthyer nga: Abdulhalim En-Nexhxhar, Bejrut, Daru Ikre', botimi III, 1985 m.;
73. Ihsan Abbas, *Tarihu en-nekdi el-edebijji inde el-arabi*, Bejrut, Daru Eth-Thekafeti, botimi IV, 1983;
74. Ismail bin Omer ibn Kethir, *Tefsiru el-Kur'ani el-adhimi*, përgatitur për botim nga Muhamed Selame, Xhide, Daru Tajjibeh, 2003, vëllimi IV;
75. Jacques Berque, *El-Kur'anu ve ilmu el-kiraeti*, i përkthyer dhe i komentuar në gjuhën arabe nga Mundhir Ajashi, Bejrut, Haleb: Daru et-Tenviri, Merkezu el-Inmai el-Hadarijji, botimi I, 1996;
76. Jaroslav Stetkevych, *El-arabijjetu el-fus'ha el-hadithet, buhuthun fi tetavouri el-elfadhi ve el-esalibi*, e përkthyer dhe e komentuar nga Muhamed Hasen Abdulazizi, Egjipt, El-Hej'etu El-Ammetu li Shuuni El-Metabii, 2002;
77. Johann Fick, *El-arabijjetu: dirasatun fi el-lugati ve el-lehexhati ve el-esalibi*, i përkthyer, i përgatitur dhe i komentuar në gjuhën arabe nga Ramadan Abduttevab, Egjipt, Mektebetu el-Hanxhi, botimi II, 2003;
78. John Maccurry, *El-vuxhudijjetu*, përkthyer në gjuhën arabe nga Imam Abdulfettah Imam, i kontrolluar nga Fuad Zekerija, Kuvajt, Alemu el-Ma'rifeti, nr. 58, 1982;

79. Jose Maria Ivanoks, *Nedharijetu el-lugati el-edebijjeti*, përkthyer në gjuhën arabe nga Hamid Ebu Ahmed, Kajro, Mektebetu Garib, 1992;
80. Jusuf Bikar, Binau el-kasideti fi en-nekdi el-arabijji el-kadimi (fi dau'i en-nekdi el-hadithi) Bejrut: Daru El-Endelus, botimi II, 1983;
81. Mahmud Emin El-Alem, *Shukri Ajjad ve nedharijetuhu en-nekdijjeh*, në hyrje të librit të Shukri Ajjadit, *El-Kafzu ala el-eshvaki*, Kajro, Daru el-Hilal, 1999;
82. Mahmud Muhamed Shakir, *Ebatilu ve esmaru*, Kajro, Met'beatu el-Medenijji, botimi II, 1972;
83. Mahmud Muhamed Shakir, *Medahilu i'xhazi el-Kur'ani*, Kajro, Metbeatu el-Medenijji, Xhide, Daru el-Medenij, botimi I, 2002;
84. Mahmud Muhamed Shakir, *Risaletun fi et-tariki ila thekafetina*, Kajro, Kitabu el-Hilali, 1991;
85. Mikhail Bahtin, "Mes'eletu en-nessi", përkthyer në gjuhën arabe nga Muhamed Ali Mukalled, revista "El-fikru el-arabijju el-muasiru", nr. 36, 1985;
86. Muhamed Abduhu, *El-Islamu bëjnë el-ilmi ve el-medenijjeti*, Damask, Daru El-Meda, botim i veçantë, 2002;
87. Muhamed Abduhu, *Mushkilatu el-Kur'ani el-kerimi ve tefsiru sureti el-El-Fatiha*, Bejrut, Daru Mektebeti El-Hajati;
88. Muhamed Abduhu, *Risaletu et-tevhidi*, Bejrut, Daru El-Kitabi El-Arabijji, 1977;
89. Muhamed Abduhu, *Tefsiru el-kur'ani el-kerimi, xhuz'u amme*, Bejrut – Kajro, Daru Ibn Zejdun, Mektebetu El-Kul-lijjat El-Ezherijjeh, 1989;
90. Muhamed Ahmed Halfullah, *El-Fennu el-kisasijju fi el-Kur'ani el-kerimi*, Kajro, Mektebetu En-Nehdati El-Misrijjeti, botimi I, 1950-1951;
91. Muhamed Amareh, *Et-tefsiru el-marksijju li el-islami*, Kajro, Daru esh-Shuruki, botimi I, 1996;
92. Muhamed Arkun dhe Gardi Louis, *El-Islamu, el-emsu ve el-gadi*, përkthyer në gjuhën arabe nga Ali El-Mukal-lid, Bejrut: Daru Ettenviri, 1983;
93. Muhamed Arkun, *El-fikru el-islamijju nakdun ve ixhtihadun*, përkthyer në gjuhën arabe nga Hashim Salih, Bejrut: Daru es-Saki, botimi II, 1992;
94. Muhamed Arkun, *El-Fikru el-islamijju ve istihaletu et-te'sili*, përkthyer dhe i komentuar në arabishte nga Hashim Salih, Bejrut, Daru es-Saki, botimi III, 2007;
95. Muhamed Arkun, *El-fikru el-islamijju, kiraetun ilmijjetun*, përkthyer në gjuhën arabe nga Hashim Salih, Bejrut, Ed-Daru el-Bejdau, Merkezu el-Inmai el-Kavmijji, El-Merkezu eth-Thekafijji el-Arabijji, botimi II, 1996;

96. Muhamed Arkun, *El-Kur'an u min et-tefsiri el-mevruthi ila tahlili el-hitabi ed-diniiji*, përkthyer në gjuhën arabe nga Hashim Salih, Bejrut: Daru et-Taliah, botimi I, 2001;
97. Muhamed bin Alij el-Mazerij, *Idahu el-mahsuli min burhani el-usuli*, i hulumtuar dhe i përgatitur për botim nga Amar et-Talibij, Bejrut, Daru el-Garbi el-Islamijji, botimi I, 2001;
98. Muhamed Husejn Edh-Dhehebij, *Et-Tefsiru ve el-mufessirune*, Bejrut, Daru Ihjai Et-Turathi el-Arabijji, botimi II, 1976, vëllimi II;
99. Muhamed Ikbali, *Xhenahu Xhibril*, përkthyer dhe i komentuar nga Xhelal es-Seid el-Hafnavi, i kontrolluar nga Muhamed Alauddin Mensur, Kajro, El-Mexhliu el-A'la li eth-Thekafeti, botimi I, 2003;
100. Muhamed Mendur, *En-Nekdu el-menhexhiiju inde el-arabi*, Kajro, Daru Nehdati Misre li Et-Tab'i ve En-Neshri, 2008;
101. Muhamed Reshid Rida, *Tefsiru el-menar*, i redaktuar nga: Ibrahim Shemsuddin, Bejrut, Daru El-Kutubi El-Ilmijeti, botimi II, 2005;
102. Muhamed Zahid Gol, "En-nessu ve et-te'vilu istratixhiijatu el-kiraeti el-mudetheti", *Mexhel-letu et-tesamuhi*, nr. 24, 2008;
103. Muhammed Arkun, *El-fikru el-islamijju, kiraetun ilmijetun*, përkthyer nga Hashim Salih, Merkezu el-Inmai el-Kavmijji, Bejrut, El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, Ed-Daru el-Bejdau, botimi II, 1996;
104. Muhammed Mustafevij, "Nedhariijatu lugati ed-dini ve ishkaliijeta el-ma'rifeti ve et-tebjini", *Mexhel-letu El-Muhaxxheh*, Liban, Ma'hedu el-Mearifi el-Hikemijeti, nr. X, 2004;
105. Muntahir Hamadeh, "El-ajatu el-kur'anijet u ve el-kiraatu el-hadatheti inde duktur Taha Abdurrahman", revista "Mexhel-letu el-muntaliku el-xhedidu", Liban, nr. IX, 2006;
106. Mus'tafa Melkijan, *El-Aklaniijet u ve el-ma'nevijet u mukarebatun fi felsefeti ed-dini*, përkthyer në gjuhën arabe nga Abdulxhebbar er-Rifaiu dhe nga Hajder Nexhef, Bejrut, Daru el-Hadi, botimi I, 2005;
107. Mustafa Nasif, *El-Lugatu ve el-belagatu ve el-miladu el-xhedidu*, Kuvajt, Daru Sead Es-Sabah, 1992;
108. Mustafa Sadik Er-Rafii, *I'xhazu el-Kur'ani ve el-belagati el-kur'anijet u*, Bejrut, Daru el-Kitabi el-Arabijji, botimi II, 1974, vëllimi II;
109. Mustafa Sadik Rafii, *Tarihu adabi el-arabi*, Bejrut, Daru el-Kitabi el-Arabijji, botimi II, 1974, vëllimi II;
110. Nasr Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 23 (2003);
111. Nasr Hamid Ebu Zejd, "En-nususu ed-diniijet u bejne et-tarihi ve el-vakii", *kadaja ve shehadat, el-hadathet u*, (1), nr. 2, 1990;
112. Nasr Hamid Ebu Zejd, *El-hitabu ve et-te'vilu*, Ed-Daru el-Bejdau: El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, botimi II, 2005;

113. Nasr Hamid Ebu Zejd, *El-Kiraetu el-edebijetu li el-Kur'ani: ishkalijjatuha kadimen ve hadithen*, revista "El-Kermelu", viti 50, 1997 m.;
114. Nasr Hamid Ebu Zejd, *En-nessu, es-sultatu, el-hakikatu, Ed-daru el-Bejdau: El-Merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju*, botimi II, 1997;
115. Nasr Hamid Ebu Zejd, *Ishkalijjatu el-kiraeti ve alijjatu et-te'vili*, Marok, El-Merkezu Eth-Thekafijju El-Arabijju, 2001;
116. Nasr Hamid Ebu Zejd, *Mefhumu en-nessi, dirasatun fi ulumi el-Kur'ani*, Bejrut: El-merkezu eth-Thekafijju el-Arabijju, botimi I, 1990;
117. Omer Hasen El-Kijjami, *Fi daireti el-men'hexhi, kiraatun nekdijjetun*, Aman, Menshuratu Emanetu Amman El-Kubra, 2005;
118. Remzij Tefifeha, "Ma'kulijjetu el-asli ve el-lugati er-remzijjeti, el-El-Fatiha rehanatu el-ma'na, (Kiraetu Muhamed Arkun nemudhexhen)" Revista "Kitabatun muasaretun", nr. 47, 2002;
119. Renani dhe Afganiu, *El-Islamu ve el-ilmu munadheretu Renan dhe El-Afgani*, përkthim dhe studim i Mexhdi Abdulhafidhit, Kajro, El-Mexhliu El-A'la li Eth-Thekafeti, vëllimi I, 2005;
120. Rene Wellek, *Tarihu en-nekdi el-edebijji el-hadithi (1750-1950)*, përkthyer nga Abdulmun'im Muxhahid, Kajro, El-Mexhliu El-A'la li Eth-Thekafeti, 2000, vëllimi IV;
121. Roland Bathes, *Et-tahlilu en-nessijju, tetbikatun ala nususin min et-tevratu ve el-inxhili ve el-kissatu el-kasiretu*, përkthyer nga Abdulkebir esh-sherkavi, Ed-Daru el-Bejdau: Met'beatu en-Nexhahi, 2001;
122. Roman Jakobson, *Kadaja esh-shi'rijjeti*, përkthyer në gjuhën arabe nga Muhamed el-Velij dhe Mubarek Hanun, Ed-Daru el-Bejdau, Daru Tubkal, botimi I, 1988;
123. Ron Halper, *El-aklu el-islamijju emame turathi asri el-envari fi el-arabi*, (El-xhuhudu el-felsefijjetu inde Muhammed Arkun), përkthyer në gjuhën arabe nga Xhemal Shehid, Damask, El-Ehali li et-Tibaati, botimi I, 2001;
124. Sabri Hafidh, *Ufuku el-hitabi en-nekdijji*, Kajro: Sherkijjatun li en-neshri ve et-tevzi'i, botimi I, 1996;
125. Salah el-Xhabirij, "En-nessu ve el-vakiu", Mexhel-letu el-muntaliki el-xhedidi, Bejrut, nr. IX, 2006;
126. Salah Fadl, "Belagatu el-hitabi ve ilmi en-nessi", "Alemu el-Mari-feti", Kuvajt, nr. 164, 1992;
127. Sejjid Husejn Nasr, "El-Kur'an u kelimetull-llahi, masdaru el-ma'ri-feti ve el-fi'ili", i arabizuar nga Musa Safvan, revista "El-Mehaxh-xheh", Bejrut, Daru el-Hadi, nr. 10, 2004;
128. Sejjid Kutub, *Et-tesviru el-fennijju fi el-Kur'ani*, Kajro: Daru esh-Shuruki;
129. Sejjid Kutub, *Fi dhilali el-Kur'ani*, Kajro, Daru esh-Shuruki, botimi XXV, 1996, vëllimi III;

130. Susan Sontag, *Didde et-te'vili ve mekalatun uhra*, përkthyer në gjuhën arabe nga Nehle Bejdun, Bejrut: El-Munedhthemetu el-Arabijjetu li et-Terxhemeti, botimi I, 2008;
131. Shkuri Ajjad, *Er-Ru'ja el-mukajjedeh, Dirasatun fi et-tefsiri el-hadariji li el-edebi*, Egjipt, El-Hej'etu El-Misrijjetu El-Ammetu li El-Kitabi, 1978;
132. Shukri Ajjad, *El-Lugatu ve el-ibda'*, mebadiu ilmi el-uslubi el-arabijji, Kajro, International Press, botimi I, 1988;
133. Shukri Ajjadi, *Dirasatun kur'anijjetun: jevme ed-dini ve el-hisabi*, Kajro, Daru Esh-Shuruki, vëllimi I, 1980;
134. Shukri Ajjadi, *Texharibu fi el-edebi ve en-nekdi*, Kajro, Daru El-Katibi El-Arabijji li Et-Tibaati ve En-Neshri, 1967;
135. Taha Husejn, *Mine esh-shatii el-ahiri*, Kitabatu Taha Husejn bi el-frensijjeti, i përmbloodhi, i përktheu dhe i komentoi Abdurreshid Es-Sadik Mahmudi, Kajro, El-Merkezu El-Kaumijju li Et-Terxhemeti, vëllimi I, 2008;
136. Toshihiko Izutsu, *Allahu ve el-insanu fi el-Kur'ani*, i përkthyer dhe i përgatitur për botim nga dr. Hilal Muhammed el-Xhihad, Bejrut, El-Munedh-dhemetu el-Arabijjetu li et-Terxhemeti, botimi I, 2007;
137. Theodor Noldeke, *Tarihu el-Kur'ani*, përkthyer nga Xhorxh Tamer, Bejrut, botimi I, 2004, f. XVI; Canon Sell, *Tetavvuru el-Kur'ani et-tarihijji*, përkthyer nga Malik Muslimani, 2005, (libër elektronik) http://www.muhammadanism.org/Arabic/book/sell/hdq_arabic.pdf
138. Xhabir Usfuri, "Durusu el-ustadhi", revista "El-Hilali", viti 108, 1999;
139. Xhabir Usfuri, *Hevaxhisu ala defteri et-tenviri*, Kuvajt, Daru Suad es-Sabah, botimi I, 1994;
140. Xheit Hisham, *Urubba ve el-islamu: sadamu eth-thekafeti ve el-hadatheti*, përkthyer nga Talal Atrisi, Bejrut, Daru Et-Taliati, vëllimi I, 1995;
141. Xhelaluddin Sujutiu, *El-Itkan fi ulumi el-Kur'ani*, i përgatitur për botim nga Mahmud El-Kajsijeh dhe Muhamed Eshref El-Etasi, Emiratet e Bashkuara Arabe: Muessesetu En-Nida, 2003, vëllimi I dhe vëllimi IV;
142. Xhelaluddin Sujutiu, *El-Muz'hir fi ulumi el-lugati ve en'vaiha*, e përgatitur për botim nga Muhamed Ahmed Xhad el-Mevla dhe të tjerë, Bejrut, Daru el-Fikri, vëllimi I, f. 355
- Xhorxh Tarabishi, *Medhbehatu et-turathi fi eth-thekafeti el-arabijjeti el-muasa-reti*, Bejrut: Daru es-Saki, botimi I, 1993.

TREGUESI I EMRAVE

Shënimi i katalogut CIP të këtij libri ndodhet në Bibliotekën Kombëtare Universitare "Shën Kliment Ohridski", Shkup

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

28-23:82

Al-QIYYAM, Omar Hasan

Karakter i letrar i tekstit Kur'anor / Omer Hasen Kijjam ; përktheu nga arabishtja Ziber Lata. - Shkup ; Prishtinë ; Tiranë : Logos-A, 2022. - 238 стр. ; 21 см. - (Biblioteka Mendimi islam)

Превод на делото: Adabiyat al-naṣṣ al-qurānī : baḥṭh fi naẓariyat al-tafsīr / Omar Hasan al-Qiyyam. - Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. 221-235

ISBN 978-9989-58-980-5

а) Куран -- Книжевни аспекти

COBISS.MK-ID 58857733



LOGOS·A

www.logos-a.com

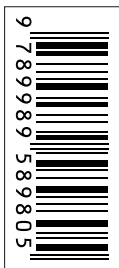
Copyright©Logos-A, 2022



MENDIMI ISLAM



LOGOS·A



Për veprën në fjalë foli pozitivisht edhe intelektual i njohur dr. Taha Xhabir Alvani. Ai e vlerësoi shumë dhe rekomandoi leximin e tij, duke këshilluar autorin që me të njëjtën qasje dhe thellësi të përfundojë studimin e pjesës tjetër të leximeve bashkëkohore të Kuranit. Në kapitujt e cekur autori ka trajtuar dijetarët klasikë p.sh. Imam Bakil—laniu por edhe bashkëkohorë p.sh. M. Abduhu, qasjet e tyre, idetë dhe zhvillimin e ideve dhe qëndrimet e tyre karshi opozitarëve, dijetarëve që ata i quajnë “konservatorë”. Nuk janë lënë pas dore as orientalistët dhe veprat e tyre. Është analizuar intelektual i në zë, Emin Huli, Aishe Abdurrahman, Shukri Ijjadi, pastaj, M. Arkuni, dhe në pjesën e fundit, autori e trajton Nasr Hamid Ebu Zejdin dhe të kuptuarit të tij të Kur'anit.

Kitabi i Kur'anit ishte superior përballë të gjithëve, madje edhe përballë Pasuesve të Librit, edhe përballë kulturave e filozofive të botës së atëhershme. Ai ishte i jashtëzakonshëm (mu'xhize), absolutisht i mrekullueshëm (i paimitueshëm). Kjo gjendje e re vuri në lëvizje dijetarët e kohës brenda dhe jashtë Arabisë. Filloi zhvillimi i stilistikës (belaga), metaforës (mexhaz) por edhe i gramatikës, linguistikës, metrikës etj. Studimi i këtyre fushave ishte kusht për ta kuptuar Librin e Zotit, të cilën sfidë e pranuan dijetarët e epokave klasike dhe si rezultat kemi një varg veprash kulmore. Fenomeni i Kur'anit ishte sfidues edhe në kohët e mëvonshme, sidomos në 2—3 shekujt e fundit (XIX—XXI), kur evropërendimi drejtpërdrejt dhe nëpërmjet ndikimit shkencor e letrar te vetë arabëve imponoi një varg sfidash, provokimesh të vjetra/të reja, si reforma të ndryshme në mësimet islame, në trashëgiminë muslimane. Reforma të tilla u imponuan edhe në rrafshin letrar, epistemologjik, metodologjik etj. Një aspekt të kësaj çështjeje e hulumtoi dhe rezultatet i bëri publike profesori jordanez Omer Hasan El—Kijjam (lindi 1963). Ai ka doktoruar në gjuhësi në Universitetin Jermuk në Jordani dhe punon si profesor i retorikës në Universitetin Jadara në Jordani. Ai ka disa vepra letrare, vepra shkencore dhe studime të ndryshme.