

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore
Viti XLIX nr. 118 / 2019

Boton: Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës

Kryeredaktor:

Sabri Bajgora

Redaksia:

Dr. Abdulla Hamiti, Mr. Adnan Simnica, Ahmet Sadriu,
Dr. Fahrush Rexhepi, Kasim Gërguri, Dr. Sadik Mehmeti, Vedat Sahiti

email: **edukataislame@bislame.net**

Redaktor gjuhësor:

Dr. Hysen Matoshi

Ballina:

Bashkim Mehani

Redaktor teknik &

Operator kompjuterik:

Nuhi Simnica

Shtypi:

“ViPrint” - Mitrovicë

Tirazhi: 500

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore
Viti XLIX nr. 118 / 2019



Prishtinë
2019

MUHAMEDI A.S. - NJERIU QË NDRYSHOI HISTORINË E NJERËZIMIT

Sa herë që vjen muaji Rebiul Evvel, në brendinë e shpirtave tanë gjithmonë zgjohen ndjenjat e një dashurie dhe respekti të thellë, për krijesën më të dashur të Allahut, për Muhamedin a.s. të cilin Mëshirëploti e dërgoi mëshirë për botët.

Lindja e tij ka qenë burim frymëzimi i shumë gjeneratave të kaluara, të atyre të sotme, po sigurisht se do të mbetet e këtillë edhe për gjeneratat e ardhshme deri në Ditën e Gjykimit.

Para tij, Allahu kishte dërguar peygamberë si mëshirë për popujt dhe për kohën e tyre, kurse këtë e dërgoi si mëshirë për të gjitha botët. ***“E Ne nuk të dërguan ty (o Muhamed), veçse si mëshirë për të gjitha botët” (El-Enbija’ë, 107).***

Me lindjen e tij, filloi një epokë e re në faqet e historisë njerëzore, sepse ishte më se e nevojshme që Allahu të dërgonte një peygamber me cilësi të larta morale, që do ta drejtonte e udhëzonte njerëzimin drejt dritës hyjnore. Ishte e nevojshme që Allahu të shpëtonte nga vuajtjet ato zemra që po përpëliteshin nën prangat e idhujtarisë për të gjetur limanin e shpresë dhe të qetësisë shpirtërore dhe rrugën për ta njohur Krijuesin e tyre të vërtetë Allahun fuqiplotë.

Profeti Muhamed është një personalitet i pashoq në histori, i cili ka ndryshuar rrjedhën e njerëzimit dhe shoqërisë njerëzore i ka sjellë rregulla të reja për të arritur në lumturinë e përhjetshme. Ai është gërshetim i virtyteve të ndritshme dhe pasqyrë e shëmbëlltyrës së lartë...

Për të me epitete më të larta kanë folur personalitete botërore, filozofë, shkencëtarë dhe historianë. Të gjithë këta, në fund, disa në heshtje e disa haptazi e pranojnë faktin se asnjë nuk është i barabartë me profetin tonë Muhamedin a.s. për kontributin dhe gjurmët që ai i la gjatë jetës së tij. Nëse madhështia e njerëzve matet me madhështinë e veprave të tyre, atëherë Muhamedi a.s. është më i madhërishmi që ka njohur ndonjëherë historia.

Nëpërmjet mësimave të tij, Ymeti islam shikoi guximshëm përpara, drejt ardhmërisë duke tejkaluar të tjerët që deri atëherë ishin shumë më përpara në qytetërim.

Ai i çliroi njerëzit nga robëria e idhujtarisë duke i bërë të dinjitetshëm dhe duke i nderuar me të qenit vetëm rob të Allahut, krijuesit të tërë ekzistencës materiale dhe të asaj që nuk arrijmë ta perceptojmë me shqisat tona.

Muhamedi ishte një mësues fetar, një reformator shoqëror, një udhëheqës moral, një kolos administrativ, një mik besnik, një shok i mrekullueshëm, një bashkëshort burrë i devotshëm dhe një baba i dashur. Asnjë njeri tjetër në histori s'e kaloi ose s'u barazua me të në asnjë aspekt të jetës, pasi ai vetë ishte epiqendra e personalitetit që arriti këtë përkryerje të pabesueshme.

Personaliteti i tij paraqet baraspeshë të materies dhe shpirtërore, aftësisë dhe diturisë, dëshirës e mundësisë elementeve njerëzore dhe atyre anomale. Autoriteti dhe sukseset e tij qëndrojnë pikërisht në faktin se gjatë jetës së tij diti ta gjejë vendin e vetë, t'i harmonizoj dëshirat dhe përpjekjet e tij me rregullin dhe ligjet që mbizotërojnë në botë, dhe fjalën e Zotit ta aplikoj sa më mirë në jetë, i dhënë dhe i drejtuar me tërë shpirtin dhe qenien e tij kah e vërteta absolute.

Në këtë ekuilibër, dhe në këtë harmoni qëndrojnë karakteristikat themelore të personalitetit të Muhamedit a.s. veprimtarisë dhe rrugës së tij.

Qofsh i bekuar në të dy botët o Pejgamber i mëshirës dhe shpëtimtar i mbarë njerëzisë. Ti ishe dhe do të mbetesh ideal i sjelljeve tona të mira, i moralit dhe i devotshmërisë. Ishe dhe do të mbetesh burim frymëzimi i sakrificës dhe vendosmërisë në rrugën e Zotit si një pishtar i vërtet ndriçues i këtij Ymjeti, drita e të cilin kurrë nuk fiket as venitet. Sot si mba-

rë bota islame, ashtu edhe ne i bashkëngjitemi me gjuhët, zemrat dhe tërë qenien tonë përshëndetjeve dhe salavateve të Allahut dhe të melai-keve fisnike drejtuar teje;

“Me të vërtet, Allahu dhe melaiket e Tij me madhërim e mëshirojnë dhe e përshëndesin të Dërguarin. O ju që keni besuar, lutuni për të duke rënë salavat dhe përshëndeteni atë me selam”. (El-Ahzab, 56)

Sabri Bajgora
Kryeredaktor
dhjetor, 2019

Sabri BAJGORA

**ABDULHAMID MUHAMED KISHKU
DHE TEFSIRI I TIJ “FI RIHABI-T-TEFSIR” – (II)**

Metodologjia e komentimit nga Shejh Abdulhamid Kishku

Ndonëse disa analistë të këtij tefsiri ia kanë parë si dobësi përse Shejh Abdulhamid Kishku në parathënie nuk e ka cekur metodologjinë të cilën e ndjekur gjatë komentimit, megjithatë, shohim se ai në parathënie i ka cekur motivet dhe shtytësit që e kanë nxitur për t’iu qasur komentimit të librit të Allahut. Andaj, para se të hyjmë në analizë më të detajuar rreth metodologjisë së tij në komentim, është mirë t’i parafrazojmë disa nga këta shtytës që ndikuan që ai t’i rrekej komentimit të Librit të Allahut, pasi që u privua nga ligjërimi në xhaminë e tij.

Abdulhamid Kishku, në parathënien e tefsirit të tij, e cila është përfshirë në faqet 9-54, ka përmbledhur në mënyrë shumë të përpiktë çdo gjë rreth Kuranit, duke filluar që nga zbritja e tij, vlera e tij, nxënia përmendsh, shkrimi i tij në kohën e Pejgamberit a.s., tubimi i tij në kohën e Ebu Bekrit, pastaj në kohën e Uthmanit etj., për të përfunduar me vlerën e mrekullisë shkencore në Kuran. Shejh Kishku, ndër të tjera, thotë: *“Me komentimin e Librit të Allahut, kam pasur për qëllim lehtësimin e gjetjes së rrugës së vërtetë për ata që kanë ndërgjegje, zemra dhe mendje që lojkojnë...”*

S'ka dyshim se në kohën tonë, dhënia pas pasurisë materiale ka mbi-zotëruar mbi parimet fisnike e shpirtërore. Kjo ka bërë që njerëzit të jepen vetëm pas të mirave materiale të kësaj bote, duke harruar fare ëmbëlsinë e fesë së Allahut dhe Ahiretin. Valët e turbullta të trazirave e te fitneve kanë kapluar pothuajse çdo zemër njerëzore. Megjithatë, disa prej tyre ende kanë mbetur të bardha si drita, të cilave s'ka ç'u bën asnjë fitne, ndonëse disa prej tyre i ka mbërthyer errësira dhe më nuk janë në gjendje të dallojnë të mirën nga e keqja. Por, a thua cila është rruga e shpëtimit nga kjo lëngatë?!"

Abdulhamid Kishku vazhdon e thotë: "Këtë pyetje ia pati drejtuar të Dërguarit të Allahut edhe Aliu r.a., së cilës Resulullahu iu përgjigj: "Do të ndodhin prova dhe turbullira të mëdha." Aliu r.a. e pyeti të Dërguarin e Allahut: Atëherë cila ishte rrugëdalja nga kjo? Ai tha: "I vetmi shpëtim është Libri i Allahut. Në të ka lajme të atyre që ishin para jush dhe ka paralajmërime për ata që do të vijnë pas jush. Për çdo mospajtim në mes jush gjykoni sipas tij (Kuranit), sepse në të ka argumente të qarta. Ai që kërkon udhëzim tjetër jashtë udhëzimit të tij, Allahu do ta shpjerë në humbje e shkatërrim. Në të ka urtësi dhe rrugë shpëtimi. Është libër nga madhështia e të cilit nuk ngopen dot zemrat e dijetarëve, është libër mrekullitë e të cilit nuk përfundojnë kurrë. Ai që flet me fjalët e Kuranit, e ka thënë të vërtetën; ai që punon me të do të shpërblehet; ai që gjykon sipas tij, ka gjykuar me drejtësi, dhe ai që kapet për udhëzimin dhe dritën e tij, është udhëzuar në rrugën e drejtë e të vërtetë!"¹

Metodologjia e komentimit tradicional te Abdulhamid Kishku

Shejh Abdulhamid Kishku i kushtoi një kujdes të veçantë komentimit të Kuranit sipas metodës tradicionale, e cila përfshin komentimin e Kuranit me Kuran, të Kuranit me Hadith dhe të komentimit të Kuranit me fjalë të sahabëve dhe të tabiinëve, të cilat gjithsesi kanë mbështetje në dy burimet e para. Mund të themi se nuk ka ndonjë fletë të këtij tefsiri që nuk përmban komentim të tefsirit tradicional, sepse Shejh Kishku ishte i

¹ Abdulhamid Kishku, *Fi Rihabi-t-Tefsir*, nga parathënia, (1/ 9-10), Kajro 1988.

vetëdijshëm se vlera më e lartë e tefsirit është pikërisht komentimi i një ajeti kuranor me mbështetje argumentuese të ndonjë ajeti tjetër.

Sa për ilustrim do të sjellim nga një shembull të secilit prej këtyre burimeve të tefsirit tradicional.

a) Komentimi i Kuranit me Kuran

Gjatë komentimit të ajetit 48 të sures *El-Bekare*: **“Frikësojuni Ditës kur askush do të mund të bëjë asgjë për askënd dhe, kur prej askujt nuk do të pranohet as ndërmjetësim, as kompensim e as që do të ndihmohen (keq-bërësit).”**, Shejh Kishku thotë: Fjala ‘*adlun*’ këtu nënkupton fjalën ‘*fidjetun*’ - që do të thotë: kompensim ose shpagim. Për ta vërtetuar këtë konstatim, ai sjell disa ajete të tjera kuranore si: “*E sot, prej jush nuk pranohet ndonjë kompensim e as prej atyre që nuk besuan...*” - (*El-Hadid*, 15); pastaj ajetin 91 të sures *Ali Imran*: “*Ata që nuk besuan dhe vdiqën si mosbesimtarë, asnjërit prej tyre nuk do t’u pranohet për kompensim, qoftë edhe plot faqja e dheut me ari...*”; pastaj ajetin 36 nga surja *El-Maide*: “*Atyre që mohuan, edhe sikur të ishte e tyre e gjithë ajo që është në tokë, e edhe njëherë aq, për ta dhënë si shpagim (zhdëmtim) nga dënimi i Ditës së Kiametit, nuk u pranohet*”; si dhe ajetet 87-89 nga surja *Esh-Shuara*: “*E mos më turpëro në ditën kur do të ringjallen. Ditën kur nuk bën dobi as malli, as fëmijët, (bën dobi) vetëm kush i paraqitet Zotit me zemër të shëndoshë.*”²

Shejh Kishku, gjatë këtij lloji të komentimit, kur komenton një ajet të caktuar sjell edhe 3-4 ajete të ngjashme që flasin pikërisht për të njëjtën tematikë: Një shembull të tillë kemi ajetin 37 të sures *Er-Rrahman*: **“E kur të çahet qielli e të bëhet si vaji i shkrirë”**. Gjatë komentimit të këtij ajeti, ai thotë se fjala është për Ditën e Kiametit, kur qielli ndryshon formë dhe pas kësaj sjell si argument sqarues edhe këto ajete që kanë të bëjnë me çarjen e qiellit, si p.sh. ajeti 1 i sures *Inshikak*: **“Kur të pëlcet qielli...”**, pastaj ajetin 16 të sures *El-Hakkah*: **“E qielli çahet, pse ai atë ditë është i rraskapitur”** dhe ajetin 25 të sures *El-Furkan*: **“Dhe (përkujto)**

² *Fi Rihabi-t-Tefsir* (1/166).

Ditën, kur qielli me ré do të hapet e engjëjt do të lëshohen në mënyrë madhështore.³

b) Komentimi i Kuranit me Sunet

Nga shfletimi dha analiza e këtij tefsiri bashkëkohor mund të konstatojmë lirisht se ky tefsir mbase përmban më së shumti hadithe të sakta, të cilat Shejh Abdulhamid Kishku i ka përdorur si argumente gjatë komentimit të ajeteve kuranore.

Një shembull të tillë kemi kur gjatë komentimit të ajetit 17 të kaptinës *“Er-Rrum”*: ***“Prandaj lartësojeni Allahun, kur bie muzgu dhe, kur agon mëngjesi.”*** thotë: “Ky madhërim-lartësim është nga Allahu për Vetën e Tij të shenjtë në mënyrë që t’i udhëzojë robërit e Tij për madhërimin dhe falënderimin e Tij në këto kohë që ndërrojnë (zëvendësojnë) njëra-tjetrën. Këto kohë janë argument i pakontestueshëm për madhësitë dhe fuqinë e Tij absolute, në mbrëmje, kur sjell natën me errësirën e saj, dhe kur sjell mëngjesin me dritën dhe shkëlqimin e saj. Pas këtyre fjalëve, Shejh Kishku sjell si argument edhe hadithin e Pejgamberit a.s., në lidhje me madhërimin, të cilin e transmeton Ebu Hurejra r.a. dhe në të cilin i Dërguari i Allahut ka thënë: *“Dy fjalë, janë të lehta në shqiptim, të rënda në peshore (në Ditën e Gjykimit) dhe të dashura për Allahun e Gjithëmëshirshëm: “I Lartësuar qoftë Allahu, Atij të Cilit i takon lavdia, i lartësuar qoftë i Madhërishmi”*”⁴

Ai për argumentim sjell edhe një hadith tjetër nga i Dërguari i Allahut, të cilin e ka transmetuar Eba Dherri, teksa Resulullahi s.a.v.s. kishte thënë atij: *“A dëshiron të të njoftoj me fjalët më të dashura te Allahu?”* I thashë: *“Më njofto me këto fjalë të dashura te Allahu o i Dërguar i Allahut.”* Ai (i Dërguari a.s.) tha: *“Fjalët më të dashura te Allahu janë “Subhanallahi ve bi hamdihi- I Lartësuar qoftë Allahu, Atij të Cilit i takon lavdia”*”⁵

³ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (27/6102).

⁴ *Fi Rihabi-t-Tefsir*, (21/3908); *Sahihu Muslim* (4/2072) nr. (31/2694). Libri i Lutjeve, i pendimit dhe i kërkimfaljes. (Grada e hadithit është “sahih”).

⁵ Tirmidhiu (5/576) nr. (3593). Këtë hadith me ndryshime shumë të vogla në fjalë: *“Subhane Rabbi ve bihamdihi”* e transmeton edhe Nesaiu. (Grada e hadithit është “hasen”). Shih më gjerësisht: *Fi Rihabi-t-Tefsir* (5/3908).

Megjithatë, për hir të korrektësisë, duhet po ashtu të theksojmë se në tefsirin e tij, aty-këtu, edhe mund ta haset ndonjë hadith “i dobët”, të cilin ai e ka përdorur vetëm në sferën e të ashtuquajtur “*tergib ve terhib*”, gjë të cilën e kanë lejuar të gjithë dijetarët myslimanë pa kurrfarë hezitimi a kundërshtimi.

c) Komentimi i Kuranit me fjalët e sahabëve

Shejh Abdulhamid Kishku, në tefsirin e tij, është shërbyer edhe me disa fjalë apo transmetime nga sahabët dhe atë kryesisht në sferën e shkaqeve të zbritjes së ajeteve. Një transmetim të tillë e hasim teksa e komenton ajetin 51 të sures *En-Nisaë*: **“A nuk i ke parë ata që u është dhënë një pjesë nga libri, besojnë në idhuj e djallëzi dhe, për jobesimtarët thonë: “Këta janë në rrugë më të drejtë, sesa ata që besuan!”**, ku, ndër të tjera, thotë: “Ka ardhur në shkaqet e zbritjes së këtij ajeti, siç është transmetuar nga Ibn Ishaku e ky nga Ibn Abasi të ketë thënë: “Ata që bashkuan dhe formuan grupimet nga Kurejshët, Gatafani dhe Beni Kurejdha ishin Hujejb bin Ahtabi, Selam ibn Ebil Hakiku, Ebu Amare, Hudheh bin Kajsi dhe të tjerë nga fisi Benu Nadir. Kur këta rabinë hebrenj erdhën te kurejshët, iu thanë: Nëse na pyetni a është më e mirë feja juaj apo e Muhamedit, iu themi se feja juaj është më e mirë sesa feja e tij, dhe ju jeni në të drejtë e më të udhëzuar sesa ai dhe pasuesit e tij. Pas kësaj Allahu xh.sh. zbriti ajtin e sipërtheksuar për të zbuluar haptazi hipokrizinë e çifutëve të Medinës ndaj myslimanëve.”⁶

Me fjalët dhe komentet e sahabëve është shërbyer edhe gjatë komentit të disa ajeteve, si f.v. kur komenton suren *Esh-Sherh*, ajeti 7: **“Prandaj, kur të lirohesh (nga namazi), përqendrohu (në lutje)”**, Shejh Kishku thotë: “Kanë thënë Ibn Abasi dhe Katadeja: “Kur të lirohesh nga namazi, përqendrohu dhe përpiqu fort me lutje dhe kërko prej Tij atë që ke nevojë”.

Ai, në lidhje me këtë ajet, sjell si argument tjetër edhe fjalët e Ibn Mes’udit teksa thotë: “Kur të lirohesh nga obligimet farz, atëherë përqendrohu në namaz të natës.”⁷

⁶ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (1/939).

⁷ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (2/8029).

c) Komentimi i Kuranit me fjalët e tabi'injve

Shejh Abdulhamid Kishku, për ta plotësuar metodologjinë e komentimit tradicional, në tefsirin e tij përdori edhe komente të tabiinjve, gjë të cilën do ta shohim në shembullin në vazhdim.

Gjatë komentimit të ajetit 9 të sures *Junus*: **“Vërtet, ata që besojnë dhe bëjnë vepra të mira, Zoti i tyre do t’i udhëzojë në rrugë të drejtë, për shkak të besimit të tyre.”**, ai thotë: “Në lidhje me pjesën e ajetit: **“Zoti i tyre do t’i udhëzojë në rrugë të drejtë, për shkak të besimit të tyre”**, Muxhahidi ka thënë: “Do të jetë dritë për ta, në rrugën në të cilën do të ecin”, ndërsa Ibn Xhurejxhi këtë pjesë të ajetit e komenton kështu: “Të vdekurit në varr, i paraqitet vepra e tij e mirë në një formë (imazh) të bukur, duke e përgëzuar kryesin e saj. I vdekuri do ta pyes: Kush je ti? E ai imazh i bukur do t’i përgjigjet: Unë jam vepra jote e mirë, dhe në atë çast, të vdekurin të tërin do ta përshkojë drita, dhe do ta shoqërojë derisa ta fusë në Xhenet. Ky është kuptimi i fjalëve të Allahut: **“Zoti i tyre do t’i udhëzojë në rrugë të drejtë, për shkak të besimit të tyre”**. Ndërsa jobesimtarit, vepra e tij e keqe do t’i shfaqet në formë (imazh) të shëmtuar, i përcjellë me kundërmim dhe ndyrësirë dhe do ta shoqërojë bërësin e saj derisa ta hedhë na zjarr (të Xhehemit)”⁸.

Interesimi i tij rreth shkencave kuranore

Shejh Abdulhamid Kishku, ishte njohës i thellë edhe i shkencave kuranore, të cilave në tefsirin e tij ua kushtoi një hapësirë të madhe. Ai gjatë komentimit u mor edhe me çështjen e *Kiraeteve*, duke parafrazuar mendimet e dijetarëve të kësaj fushe. Për atë që dëshiron të thellohet më tepër në këtë sferë, le të kthehet në faqet e tefsirit të tij si f.v.: tek ajeti 9 i sures *El-Xhumua*⁹, tek ajetet 1-2 të sures *El-Muxhadele*¹⁰, pastaj tek ajeti 11 i sures *El-Mumtehine*¹¹, etj..

Gjatë komentimit të ajeteve, ai një kujdes të shtuar ua kushtoi edhe ajeteve *nasih* dhe *mensuh*, por nuk u thellua aq shumë në to, duke thek-

⁸ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (2/3643-3644).

⁹ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (8/6855).

¹⁰ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (7/6292).

¹¹ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (7/6414).

suar se kjo çështje më shumë i përket dijetarëve sesa masës së gjerë të besimtarëve. Ai u mjaftua vetëm me aq sa ishte e nevojshme, në mënyrë që të mos fuste huti tek besimtarët.¹²

Në tefsirin e tij, Shejh Kishku, një vëmendje të theksuar ua kushtoi edhe ajeteve *“muhkem”* dhe *“muteshabih”*. Ai në lidhje me këto ajete, mban qëndrimin e shumicës dërrmuese të dijetarëve se në Kuran ka ajete të tilla, duke u mbështetur në ajetin 7 të sures *Ali Imran*: **“Ai është që ta zbriti ty Librin, e në të ka ajete të qarta dhe ato janë bazë e Librit, po ka edhe të tjerë që nuk janë krejtësisht të qartë (muteshabih-me kuptime alegorike)...”**

Në lidhje me disa ajete të këtij lëmi thotë se shumica e Kuranit është *“muhkem”* dhe njerëzit e kuptojnë natyrshëm, dhe ndonëse disa ajete në shikim të parë duken paksa të paqarta, megjithatë gjejmë sqarimin e kënaqshëm për to në ajete të tjera. Si shembull të kësaj ai sjell ajetin 171 të sures *En-Nisa*’ë: **“Mesihu - Isai, i biri i Merjemes, është vetëm i Dërguar i Allahut dhe Fjalë e Tij, të cilën ia ka dërguar Merjemes, si dhe shpirt (i krijuar) nga Ai.”**

Sipas tij, ky ajet, që në dukje duket më i vështirë për t’u kuptuar se çfarë nënkupton nocionet: *‘fjalë’*, *‘frymë’*, *‘shpirt’* etj, thotë: “Sqarimin e këtij ajeti e gjejmë në ajete e tjera si: **“Isai ishte vetëm një rob, të cilit Ne i dhuruam (pejgamberinë) dhe e bëmë shembull për bëni israilët.”** – (*Ez-Zuhruf*, 59), dhe ajeti tjetër: **“Vërtet, çështja e Isait (i lindur pa baba) te Allahu është sikurse çështja e Ademit. Atë e krijoi Ai nga dheu, e pastaj atij i tha “Bëhu!” e ai u bë.”** – (*Ali Imran*, 59).¹³

¹² *Menhexhu-sh-shejh Abdulhamid Kishk fi tefsirihi*, f. 107.

¹³ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (1/554).

Interesimi i tij për shkaqet e zbritjes

Duke u mbështetur në thëniet e dijetarëve të mëhershëm siç janë Vahidiu, Ibn Dekik el Id, Sujutiu etj., se është e pamundur të komentohet a sqarohet Kurani famëlartë pa njohjen e shkaqeve të zbritjes, edhe Shejh Abdulhamid Kishku i kushtoi një kujdes të veçantë këtij segmenti.

Sa për ilustrim do të sjellim dy shembuj të tillë. I pari ka të bëjë me ajetin 9 të sures *El-Enfal*: “*Përkujtoni kur kërkuat ndihmë prej Zotit tuaj, e Ai ju është përgjigjur: “Unë do t’ju ndihmoj me njëmijë engjëj që vijnë një pas një (grup pas grupi).”, ku Shejh Kishku thotë: “Në Ditën e Bedrit, i Dërguari i Allahut s.a.v.s. i shikoi ashabët, të cilët ishin diku rreth treqind e ca, dhe shikoi kah idhujtarët, të cilët ishin diku mbi një mijë, pastaj u kthye kah kibla dhe filloi të lutej me përgjërim: “O Zoti im! Plotësoje premtimin Tënd që ma ke dhënë! O Zoti im! Nëse sot zhduken ky grup (i myslimanëve), nuk do të adhurohesh më në Tokë!” Ai vazhdoi t’i lutej Zotit me aq ngashërim e me duar të drejtuara kah qielli, saqë pelerina i ra nga supet. Atëherë iu afrua Ebu Bekri r.a., e mori pelerinën e tij, ia hodhi sërish mbi krahë dhe i qëndroi prapa duke i thënë: “Të mjaftojnë këto lutje drejtuar Zotit. Ai vërtet ka për ta realizuar atë që ta ka premtuar.” Pas këtyre fjalëve, zbriti ajeti i sipërpërmendur.¹⁴*

Ndërsa shembulli tjetër që sjell Shejh Kishku te shkaqet e zbritjes, është kur komenton ajetin e 11 të sures *El-Xhumua*: “**Po kur ata shohin ndonjë tregti, ose një aheng, ia mësyjnë atje, kurse ty të lënë në këmbë...!**” dhe thotë: “Transmetojnë Imam Ahmedi, Buhariu¹⁵, Muslimi¹⁶ dhe shumë të tjerë nga Xhabiri r.a., të ketë thënë: Përderisa i Dërguari i Allahut ishte duke mbajtur hytben e ditës së xhuma, ia behu një karvan (me ushqime) nga Shami. Shumica e njerëzve dolën nga xhamia, saqë nuk mbetëm me të (me të Dërguarin e Allahut) më tepër se 12 burra: unë, Ebu Bekri dhe Omeri r.a. ishim prej tyre, prandaj Allahu xh.sh zbriti këtë ajet: **“Po kur ata shohin ndonjë tregti, ose një aheng, ia mësyjnë atje, kurse ty të lënë në këmbë...!”**¹⁷

¹⁴ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (2/1459).

¹⁵ *Fet’hul Bari* (8/643).

¹⁶ *Sahihu Muslim* (2/590).

¹⁷ El-Vahidij en-Nisaburi, *Esbabu-n-Nuzuli*, Demmam, 1992, f. 428; Isam Abdu-l Muhsin el Hu-mejdan, *Es-Sahihu min esbabi-n-nuzuli*, Bejrut, 1999; f. 317; Shih: *Fi Rihabi-t-Tefsir* (8/6854).

Interesimi i tij rreth lidhshmërisë së një sureje me suren paraprake

Shejh Abdulhamid Kishku, si një prej mufesirëve më të shquar bashkëkohorë, nuk e la pas dore as këtë segment shumë të rëndësishëm të komentimit, duke sjellë në çdo sure lidhshmëritë apo *munasebatet*, në mënyrë që lexuesi të jetë në rrjedha të asaj çka është shtjelluar në suren paraprake dhe asaj që do të shtjellohet në suren që është duke e komentuar. Për ata që dëshirojnë të thellohen më tepër në këtë segment në tefsirin *Fi Rihabi-t-Tefsir*, le të shikojnë disa nga këta shembuj si: f.v. ajetet 66-67 të sures *En-Nahl* dhe ajetet 70-71 të po kësaj sureje¹⁸, ose lidhshmëritë mes dy sureve, në këtë rast në mes sures *En-Nur* dhe asaj paraprake *El-Mu'minun*, kur thotë: Në suren paraprake *El-Mu'minun*, në ajetin e 5, Allahu xh.sh. thotë: **“dhe ata të cilët e ruajnë nderin e vet (sa i përket jetës intime)”**, ndërkohë që në suren *En-Nur*, janë përmendur dispozitat për lavirin dhe laviren, të cilat përfshijnë çështjen e shpifjes ndaj Aishes r.a., urdhërimin për uljen e shikimit, duke urdhëruar që ata të cilët nuk kanë mundësi të martohen, të jenë të kujdesshëm dhe të bëhen të virtytshëm. Po ashtu në këtë sure gjejmë edhe ndalimin e detyrimit të vajzave në amoralitet dhe në fund, si argumente, sillen ajetet 1-2 të sures *En-Nur*: **“(Kjo është) Kaptinë të cilin Ne e kemi zbritur dhe urdhëruar (zbatimin e dispozitave që theksohen në të) duke shpallur në të argumente të qarta në mënyrë që të merrni mësim. (Dispozitë obliguese është që) Laviren dhe lavirin - ta rrihni çdonjërin prej tyre me nga njëqind goditje, dhe në zbatimin e dispozitave të fesë së Allahut mos u tregoni zemërbutë ndaj atyre dyve, nëse besoni Allahun dhe Ditën e Fundit. E gjatë zbatimit të ndëshkimit ndaj tyre, le të jenë të pranishëm një numër besimtarësh!”**¹⁹

Shejh Abdulhamid Kishku e ka ndjekur këtë parim tek çdo sure, duke folur për lidhshmërinë e sures me atë paraprake.

¹⁸ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (3/2084).

¹⁹ Shih më gjerësisht: *Fi Rihabi-t-Tefsir* (4/2883).

Qëndrimi i Abdulhamid Kishkut ndaj israiliateve

Rrëfimet israilite, të cilat në shkencën e tefsirit njihen me termin ‘is-railiate’, e të cilat kanë depërtuar me kalimin e kohës në shumicën e tefsireve, jo vetëm që e kanë rënduar këtë shkencë fisnike, por kanë futur huti të panevojshme në zemrat e besimtarëve. Për këtë arsye, mufesirët bashkëkohorë u përpoqën që japin maksimumin e tyre për t’i shmangur tërësisht këto rrëfime, në të shumtën e rasteve, të trilluara e të shpifura.

Pikërisht këtij parimi iu përmbajt edhe shejh Abdulhamid Kishku në tefsirin e tij. Madje mund të themi se është njëri prej atyre që pati qëndrim tejet kritik ndaj këtyre rrëfimeve, dhe kur i ka përmendur, i ka përmendur shkurtimisht, sa për ta tërhequr vërejtjen se këto shpifje assesi nuk e kanë vendin nëpër tefsirët e myslimanëve.

Ne do të sjellim dy shembuj rreth qëndrimit të tij ndaj israiliateve. Kur vjen te komentimi i ajetit 24 të sures *Jusuf*: ***“Ajo e dëshiroi atë; por edhe Jusufi do ta kishte dëshiruar atë, sikur të mos kishte parë shenjëën e Zotit të vet. Kështu e larguam nga e keqja dhe vepra e shëmtuar, sepse ai, në të vërtetë, ishte nga robërit Tanë të sinqertë”***, Shejh Kishku, ndër të tjerë, thotë: *“Mjerisht, imagjinata e disa njerëzve shkoi aq larg, saqë morën guxim të shkruajnë gjëra të shpifura për një peygamber fisnik, të cilin Allahu e kishte vënë në mbrojtjen dhe kujdesin hyjnor, që nga fëmijëria. Zoti i vraftë hebrenjtë, të cilët e mbushën dynjanë me shpifje kundër peygamberëve (paqja e Allahut qoftë mbi ta)., duke u veshur atyre gjëra që nuk përkojnë me ta, e as nuk i kap logjika e shëndoshë. Këto shpifje e trillime të tyre, morën hov sidomos në shekujt e parë të shpalljes së fundit, kryesisht të shtyrë nga xhelozia dhe urrejtja ndaj myslimanëve. Këta ua veshën këto shpifje, madje edhe disa prej sahabëve, në mënyrë që këto tregime të gjejnë pranim më të lehtë te masa e popullit.”*

Rreth tregimit të Jusufit me gruan e kryeministrit të Egjiptit, pasi mohon çdo tentativë se Jusufi a.s. ishte gati t’i lëshohej epshit, po të mos e kishte parë një shenjë të qartë nga Allahu, thotë: *Rreth këtyre trillimeve ndaj tij, nuk ka asnjë bazë në librat e hadithit, e të mos flasim për ndonjë ajet kuranor. Si mund të jetë Jusufi a.s. i tillë kur Allahu atë e përzgjedhi: “Dhe kështu, Zoti yt të ka zgjedhur ty dhe të mëson shpjegimin e ëndrrave”* - (*Jusuf*, 6); pastaj kur arriti moshën e pjekurisë: ***“Kur Jusufi arriti***

moshën e pjekurisë, Ne i dhamë aftësinë e të gjykuarit dhe dituri.” - (Jusuf, 22).

Në fund të kësaj ai e jep edhe konstatimin e tij duke thënë: “Nga ajo që pamë më parë, na bëhet e qartë dëlirësia dhe pafajësia e Jusufit a.s. në dëshirën e tij për epsh me gruan e kryeministrit të Egjiptit, sepse shprehja: “hemme biha” kur është fjala për Jusufin a.s., nuk nënkupton se ai dëshiroi epshin, por e dëshiroi pikërisht të kundërtën, dëlirësinë dhe largimin nga epshi, sepse ishte një prej të dërguarve të Allahut, i mbrojtur nga kryerja e çdo mëkati, i madh apo i vogël qoftë. Në vazhdim të komentimit, ai sjell shumëkuptimësinë e fjalës ‘hemme’, andaj ata që dëshirojnë të thellohen më shumë në këtë pjesë të komentimit, le t’i kthehen tefsirit të tij të sures Jusuf.”²⁰

Ndërkohë, në tefsirin e tij hasim edhe në një *israiliat*, për të cilën Shejh Abdulhamid Kishku nuk jep ndonjë shenjë nëse ky rrëfim është i shpifur apo jo. Kur e komenton ajetin 67 të sures *El-Bekare*: “(Përkujtoni) Edhe kur Musai popullit të vet i tha: “Allahu ju urdhëron ta prisni një lopë! Ata thanë: “A po tallesh me ne?” Ai tha: “Allahut i mbështetem të më ruaj e të mos bëhem nga injorantët!”

Ai në lidhje me këtë rrëfen ngjarjen e një vrasjeje misterioze në mesin e beni israilëve dhe tërë atë që ndodhi më pas, pra, me kërkimin një lope për ta prerë dhe me një pjesë të saj ta preknin të vdekurin në mënyrë që ai të ringjallej e të tregonte se kush e kishte vrarë. Arsyeja pse Shejh Kishku, në këtë rast, nuk e ka vlerësuar këtë *israiliat* si të shpifur apo të trilluar, është se ky rrëfim hyn në sferën e atyre *israiliateve* të pranuar, të cilat nuk bien ndesh me rrëfimin kuranor të kësaj ngjarjeje.²¹

²⁰ *Fi Rihabi-t-Tefsir*, (12/1795-1796).

²¹ Për më gjerësisht shih: *Fi Rihabit-t-Tefsir*, (1/187-188).

Qëndrimi i Kishkut ndaj tefsirit racional

Abdulhamid Kishku është prej atyre mufesirëve që, në mënyrë mjesh-tërore, ka arritur të ndërlidhë në tefsirin e tij komentimin tradicional me atë racional - të pranuar nga ana e dijetarëve. Ai kësaj metode të komentimit iu qas nga disa aspekte si: gjuhësor dhe metaforik, nga sjellja e shembujve të poezisë etj., ndërsa një hapësirë të konsiderueshme iu kushtoi edhe mrekul-lisë shkencore në ajetet kuranore dhe hadithet e Pejgamberit a.s.

Një shembull të aspektit gjuhësor e kemi kur e komenton ajetin 35 të sures *El-Bekare*: **“Ne i thamë: “O Adem, ti dhe bashkëshortja juaj banoni në Xhenet dhe hani lirisht nga frutat e tij kah të doni...”** kur thotë se urtë-sia e fjalës ‘banoni në Xhenet’, nënkupton se qëndrimi në të do të ishte i përkohshëm, pasi që nuk e ka cekur fjalën ‘halidine’-‘përjetësisht’. Pra Ademi dhe bashkëshortja e tij ishin krijuar për të jetuar në Tokë...²²

Shejh Abdulhamid Kishku, në faqet e tefsirit të tij, përmendi edhe shumë mrekulli shkencore që janë cekur në Kuran, si: lëvizja e reve, kri-jimi i qiejve dhe i tokës, bimësia, mjalti i bletës, krijimi i foshnjës në bar-kun e nënës i mbështjellë në tri “errësira” apo tre mbështjellës,²³ etj.

Ne këtu do të sjellim komentimin shkencor që ia bën ajetit të 6 të sures *Ez-Zumer*: **“Ai ju krijoi në barqet e nënave tuaja, krijim (etapë) pas kri-jimit në tri errësira...”**, teksa thotë: Allahu xh.sh. për ta ruajtur foshnjën në barkun e nënës, e mbështolli atë në tre mbështjellës apo tri pëlhura dhe për ta vërtetuar këtë realitet kuranor-shkencor, sjell mendimin e dr. Ab-dulaziz Basha, të artikuluar në librin e tij *“Islami dhe mjekësia bashkë-kohore”*, i cili thotë: “Kurani na mëson se embrioni është i mbështjellë në tri cipa-pëlhura, të cilat Allahu i ka quajtur ‘errësira’, të cilat janë:

1. *Amnioni* - Cipa e brendshme embrionale e cila e mbështjell tërë embrionin. Në brendinë e tij qëndron lëngu embrional, në të cilin lëviz fetusin deri në lindje.
2. *Horioni* - Cipa e jashtme embrionale, dhe
3. *Sacus Vitellinus* - Mbështjellësi i verdhë embrional.”

²² *Fi Rihabi-t-Tefsir*, (1/142).

²³ Ai që dëshiron të thellohet edhe më tepër në këtë segment, le të shikojë në tefsirin e Kish-kut: (4/3099-3100); (4/3102); (3/1808-1809); (3/2043); (9/7968).

Përveç këtij mendimi, si përforcim ai sjell edhe mendimin e Dr. Muhamed Ali el Baz, autorin e librit *“Halkul insani bejne-t-tibbi vel Kur-an”*, i cili për këto tri errësira thotë se janë: errësira e (mbështjellësi i) barkut, errësira e (mbështjellësi i) mitrës dhe errësira-pëlhura që mbështjell embrionin.²⁴

Aspekti akaidologjik në tefsirin e Abdulhamid Kishkut

Shejh Abdulhamid Kishku në tefsirin e tij ka trajtuar edhe një numër të madh çështjesh akaidologjike, në radhë të parë ato që kanë të bëjnë ekskluzivisht me besimin-imanin në Zotin, Emrat e Tij të bukur, Cilësitë e Tij, për botën e engjëjve, për besimin në librat e shenjtë, besimin në të Dërguarit e Allahut, besimin në *Kadanë* dhe *Kaderin* e Allahut, ringjalljen etj. Po ashtu, ai në këtë tefsir ka folur edhe për mendimet e disa grupeve apo fraksioneve të devijuara si mu'tezilja, havarixhët, kaderinjtë etj.

Abdulhamid Kishku, si një prej dijetarëve më eminentë të Az'harit, në aspektin akaidologjik, ndoqi shkollën e Ehli Sunetit, atë të Imam Esh'ariut. Megjithatë, në disa raste, sidomos tek ajetet *“muteshabihat”*, thellimi në të cilat mund të sjellë huti në mesin e besimtarëve, ai preferonte që të mos hynte në sqarime të detajuara, por këtë ia atribuonte në kompetencë vetëm dijes absolute të Allahut, pa u thelluar as në çështjen e *‘Istiva-së’*, as në meselenë e *‘dorës së Allahut’*²⁵ etj.

Sa për ta ilustruar këtë qëndrim të tij do të sjellim pjesë nga komentimi që u bën ajeteve 16-30 të sures *El-Mulk*: ***“A jeni të sigurt prej Atij që është në qiell, nuk do ta bëjë Tokën t’ju kapërdijë, kur të fillojë të dridhet papritmas? ... Thuaj: “Më tregoni nëse ujërat tua ju shteren, kush (përveç Allahut) do t’ju sjellë ujë rrjedhës?!”***

Pasi përfundon komentimin e këtyre ajeteve, ai në shtojcën *“Çështje nga Akaidi”*, përmend se ne patjetër duhet të ndalemi e të meditojmë pak rreth ajetit: ***“A jeni të sigurt prej Atij që është në qiell...”*** në mënyrë që ta kuptojmë drejt këtë ajet dhe ajetet simotra të tij: ***“Mëshiruesi që mbizo-***

²⁴ *Fi Rihabi-t-Tefsir*, (5/4899-4903), cituar nga libri i Dr. El-Baz, ff. 201-207.

²⁵ <https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=631684>

tëron (qëndron) mbi Arsh” - (TaHa, 5); “... se dora e Allahut është mbi duart e tyre” - (El-Fet’h, 10); “e do të mbetet vetëm Fytyra (Qenia) e Zotit tënd, plot Madhëri dhe Nderim” - (Er-Rrahman, 27) si dhe fjalët e Resullahit s.a.v.s.: “Zemrat e bijve të Ademit (njerëzve) gjenden në mes dy gishtave prej gishtave të Mëshirëplotit, si të ishin një zemër e vetme, i rrotullon ato si të dojë”²⁶

Ai vazhdon e thotë: “A thua si t’i kuptojmë këto tekste dhe të ngjashme me to? Prandaj po i mbështetem Allahut e po them: “Dijetarët e thelluar në dituri, ndaj këtyre ajeteve kanë qëndrim të prerë duke thënë po atë që e ka thënë vetë Allahu: **“Por, kuptimin e tyre të vërtetë e di vetëm Allahu.... Ne i besojmë (Kuranit) Të gjitha këto (vargje të qarta e alegorike) janë nga Zoti ynë!”** - (Ali Imran, 7); **“Asgjë nuk i shëmbëllen Atij”** - (Es-Shura, 11).

Sa herë që në mesin e myslimanëve hapen dyert e përçarjes për çështje akaidologjike, të cilat i përkasin sferës së besimit, më së miri do të ishte që ne të ndjekim atë që ka thënë Allahu, pa u thelluar në komentim, shëmbëllim apo përngjasim. Pra është mirë që kur besimtari t’i ketë lexuar këso ajete, të thotë: **“Ne i besojmë (Kuranit) Të gjitha këto (vargje të qarta e alegorike) janë nga Zoti ynë!”** - (Ali Imran, 7)

Në këtë rast, rregulli bazik që duhet ndjekur në këtë çështje të besimit është se Allahun e Madhërishëm, nuk e përkufizon vendi, sepse Ai është krijues i vendit; nuk pyetet për Të, prej kur është, sepse për Të nuk rrjedh koha, sepse Ai është i Pari, dhe asgjë nuk kishte para Tij, Ai është i Mbrami dhe asgjë nuk do të mbetet pas Tij. Ai është i Dukshmi (me argumente) dhe asgjë nuk ka mbi Të, Ai është i Padukshmi (me sy), dhe asgjë nuk ka poshtë Tij. Çdo gjë e ka përfshirë me Dijen e Tij. Atij thjesht nuk i ngjan e as nuk i shëmbëllen asgjë, dhe çfarëdo që të vjen ndërmend në lidhje me Të, Ai është e kundërta e asaj që ti mund ta imagjinosh!

Më pastaj, ai vazhdon e thotë: “Vëlla i dashur! Çështja e Akides-Besimit, është më e mprehtë se shpata, andaj kij kujdes që kur të lexosh ajete të tilla që i përmendëm, të të mos shkoj mendja e të besosh se Allahu ka gjymtyrë, ose të ngjashëm ose dikë që i ngjan Atij...”²⁷

²⁶ E transmeton Imam Muslimi në “Sahihun” e tij, nr. (2654) vëll. IV, f. 2045.

²⁷ Fi Rihabi-t-Tefsir (8/7324-7326).

Ajetet dispozita (ajatu-l ahkam) në tefsirin e Abdulhamid Kishkut

Që në fillim duhet theksuar se Shejh Abdulhamid Kishku, në fikh, ndiqte shkollën juridike të Imam Ebu Hanifes.²⁸ Megjithatë, në tefsirin e tij, në asnjë çast nuk vërehet ndonjë fanatizëm për medhhebit juridik të cilit i takonte. Madje në faqet e tefsirit të tij, teksa komenton ajetet dispozita, në të shumtën e rasteve citon mendimet e katër imamëve të mëdhenj, duke mos anuar tek asnjëri specifikisht, por e përzgjedh mendimin e njërit prej tyre, tek i cili i fle zemra.

Një shembull të tillë kemi kur e komenton ajetin 50 të sures *El-Ah-zab*: ***“O Pejgamber! Ne t’i kemi lejuar ty (për martesë), gratë që u ke dhënë dhuratat e martesës, ... si edhe dhe një grua besimtare nëse ajo ia dhuron veten Pejgamberit, dhe nëse Pejgamberi dëshiron të martohet me të (një martesë e tillë pa shpërblim të niqahit). Kjo të është lejuar vetëm ty e jo edhe besimtarëve të tjerë”*** dhe rreth dispozitave ligjore të këtij ajeti, nëse lejohet martesa me fjalën e vetëdhurimit, thotë se në lidhje me këtë çështje janë dy mendime të dijetarëve të Umetit: Mendimi i parë është ai i Ebu Hanifes, i cili e lejon një martesë të tillë me shprehjen e vetëdhurimit, duke e argumentuar këtë me katër argumente nga Suneti, e pastaj cek edhe mendimin e dytë, atë të *xhumhurit* (malikinjve, shafi’injve dhe hanbelinjve) se një martesë e tillë vetëm me shprehjen e vetëdhurimit (pa meher apo shpërblim martesor) nuk lejohet. Lidhur me këtë mendim të fundit ai sjell argumente nga Kurani dhe Suneti, duke sqaruar përse mendimi i *xhumhurit* është më i pranuar, sepse ky akt i martesës, ashtu siç e precizon Kurani famëlartë, ka qenë ekskluzivitet vetëm për Pejgamberin a.s., e jo edhe për besimtarët e tjerë.²⁹

Sa për ilustrim, do të sjellim edhe një shembull tjetër të komentimit të një ajeti dispozitë, ku ai sjell mendimet e dijetarëve të katër medhhebeve dhe në fund e përzgjedh mendimin e Imam Ebu Hanifes si më të pranua-

²⁸ Argument i kësaj është dëshmia apo diploma e lëshuar në emër të tij me këtë përmbajtje: *“Meritori për këtë diplomë është shejh Abdulhamid Abdulaziz Muhamed Kishk, i lindur në Shebrahit, 1933 e.r., hanefij në medh’heb”*. Diploma gjendet tek djemtë e shejh Kishkut në Arkivin e tyre familjare. Shih: *Menhexhu-sh-shejh Abdulhamid Kishk fi tefsirihi*, f. 40.

²⁹ *Fi Rihabi-t-Tefsir*, (22/4264-4265).

rin. Ai këtë e bën gjatë komentimit të ajetit 4 të sures *El-Muxhadele*: **“Ai që nuk gjen (ndonjë skllav për të liruar), duhet që të agjërojë dy muaj rresht, para se të preken si bashkëshortë...”**, kur flet rreth dispozitave juridike që ndërlidhen me agjërimin, e njëra prej tyre është kompensimi i agjërimin, duke pohuar se kompensimi nuk është i detyrueshëm urgjentisht. Ai, ndonëse është i detyrueshëm të kompensohet, ka mundësi të vonohet pak (për shkak të kushteve, rrethanave dhe gjendjes shëndetësore, S.B). Pasi sqaron mendimet nëse kompensimi mund të shtyhet deri sa të hyjë Ramazani i ardhshëm, ai edhe njëherë sjell mendimin e hanefijve dhe të Hasen el Basriut, pastaj sjell mendimet e Imam Shafiut, Imam Malikut dhe Imam Ahmedit dhe në fund e përzgjedh mendimin e Ebu Hanifes si më të pranuarin.³⁰

Metodologjia e thirrjes islame në tefsirin e tij

Ky tefsir, sipas shumicës dërmuese të dijetarëve dhe analistëve, konsiderohet si tefsir që më së shumti shquhet në aspektin e da'ves apo thirrjes islame, andaj është e natyrshme që gjatë leximit të këtij tefsiri të hasim në pasuse që kanë të bëjnë ekskluzivisht me thirrjen islame, me çështjet e etikës dhe mirësjelljes, me ato shoqërore dhe sociale, me aspektin politik dhe përgjithësisht me raportet dhe marrëdhënien në një shoqëri.

Kjo metodologji e komentimit, sigurisht ka ardhur si ndikim nga ligjëratat dhe hytbet e tij të shumta të kësaj natyre, e që është përcjellë në masë të madhe edhe në fletët e këtij tefsiri.

Aspekti da'vetik në këtë tefsir vërehet në shumë segmente, si f.v. metodologjia në rrëfimet kuranore, në poezitë që për synim kanë këshillën dhe udhëzimin e masave, metodologjia e “*tergibit*” dhe “*terhibit*”, si dhe porositë që lënë gjurmë në zemrat e besimtarëve.

- Ai, në këtë sferë të komentimit, sjell ajete dhe hadithe që bëjnë fjalë për ndërtimin e shëndoshë të familjes nëpërmjet martesës së ligjësuar dhe me pëlqimin e dy palëve, angazhimi i bashkëshortëve për furnizimin e familjes, për kujdesin dhe rritjen e fëmijëve me edukatë të lartë. Për argumentim të kësaj sjell ajetin 21 të sures *Er-Rrum*:

³⁰ *Fi Rihabi-t-Tefsir*, (28/6279).

“Dhe nga faktet (e madhërisë së) e Tij është që për Ju, nga vetë lloji juaj krijoi bashkëshortet, që të gjeni prehje tek ato dhe ndërmjet jush krijoi dashuri dhe mëshirë. Në këtë ka argumente, për njerëzit që mendojnë.”

- Kurse sa u përket rrëfimeve kuranore, ai kur e komenton ajetin 26 të sures *Hud*: **“Ne e patëm dërguar edhe Nuhun te populli i tij. (Ai u tha): “Unë jam për ju paralajmërues i hapët, që të mos adhuronit tjetër kë pos Allahut, (Përndryshe), unë kam frikë për ju dënimin e një Dite të dhembshme”,** thotë: **“...Rrëfimet kuranore na njoftojnë me lajmet e pejgamberëve të mëparshëm, se çfarë u ndodhi atyre, si ftuan në rrugën e Allahut, si i tejkaluan krizat e tyre dhe si përfundoi çështja me popujt e tyre. Pra, këto rrëfime për ne janë si një shkollë hyjnore, mësuesit e së cilës janë Pejgamberët, kurse nxënësit e saj, popujt-Umetet. Këto rrëfime vijnë si një qetësim i zemrës së Pejgamberit a.s. dhe ashabëve të tij, duke ua bërë me dije se si ka qenë fundi i atyre njerëzve të paudhëzuar, dhe se si në fund, fitorja apo sukcesi, ka qenë në anën e besimtarëve të devotshëm. Ky rrëfim njëkohësisht dëfton për vërtetësinë e të Dërguarit a.s., dhe se çdo lajm që atij i vjen nga qielli, është “Vahj”-Shpallje...”**³¹

- Kur e komenton ajetin 31 të kaptinës “En-Nisaë”: **“Në qoftë se ju largoheni prej mëkateve të mëdha, të cilat ju janë të ndaluara, Ne ju shlyejmë mëkatet e vogla dhe ju fusim në një vend të ndershëm”.**

Abdulhamid Kishku thotë: **“Islami në asnjë mënyrë nuk ia imponon e as nuk kërkon që shoqëria njerëzore të jetë një shoqëri engjëlllore, që në të, të mos ndodhin mëkate e gabime, por kërkon që shoqëria njerëzore të jetë vërtetë një shoqëri humane, në të cilën aty-këtu mund të ndodhin lëshime e gabime, por edhe anime nga rruga e vërtetë.**

Porosia e qartë e Islamit për shoqërinë është mesazhi i mëshirës, lehtësimit dhe i përgëzimit. Mu për këtë arsye shpallja islame synoi që të jetë mëshirë, lehtësim, optimizëm e përgëzim dhe kurrsesi mesazh i dhunës, vrazhdësisë, ashpërsisë dhe pesimizmit... Nga kjo që cekëm, shihet qartë se Islami, para së gjithash, kërkon prej shoqërisë njerëzore që të jetë përherë optimiste që kurrë të mos e humbë shpresën në për mëshirën e pa-

³¹ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (2/1735-1736).

kufishme të Allahut xh.sh. Njeriu sipas konceptit islam është krijesë që ka vlerë, nder dhe fënikëri. Është i lirë t'i shprehë ndjenjat e tij, por këtë liri nuk i lejohet që ta keqpërdorë duke menduar se askush nuk e mbikëqyr dhe nuk e kontrollon, përkundrazi thellë duhet ta ndjejë peshën e përgjegjësisë së vet, natyrisht në suazat dhe kufijtë e mundësive të tij"³²

- Gjatë komentimit të disa ajeteve, Shejh Kishku është shërbyer edhe me vargje poetike, si f.v. kur komenton ajetet 17-23 të sures **Abese**: **Mallkuar qoftë njeriu! Sa mosmirënjohës që është ai! Po prej çfarë gjëje e krijoi Ai atë? Prej pikës së farës e krijoi dhe e përgatiti. Më pas ia lehtësoi rrugën (e lindjes), e pastaj e vdes dhe i caktoi një varr, dhe, kur të dojë, Ai e ringjall. E megjithatë, ai (njeriu) ende nuk e zbatoi (plotësoi) atë që urdhëroi Ai.**", ai sjell këto vargje:

*"Të gjithë ne kemi një fillim (jemi krijuar),
A thua cili prej njerëzve është i amshueshëm,
Fillimi (krijimi) i tyre ishte nga Zoti i tyre
Dhe të gjithë te Zoti i tyre do të kthehen"
Prandaj, sa çudi, si mund të mëkatohet ndaj Zotit,
Dhe si mund të ecë një mohues
Kur në çdo gjë sheh shenja (argumente)
Se Ai (Allahu) është Një dhe i Vetëm!"*³³

- Shejh Abdulhamid Kishku, sigurisht i ndikuar në një masë të madhe nga përvoja e ligjërimit të tij në xhami, edhe në këtë tefsir, vende-vende, e ka bartur këtë frymë. Në disa raste ai iu drejtohet lexuesve sikur të ishin dëgjues të hytbeve apo ligjëratave në xhami. P.sh. kur e komenton ajetin 15 të sures *El-Mu'minun* dhe shpjegon për ringjalljen nga varrezat dhe daljen në Botën e Ahiretit, nga bota e zhdukshme në atë të amshueshme, thotë: "O vëlla! Përmbaju sinqeritetit për hir të Allahut dhe ruaje veten nga syfaqësia, sepse ajo t'i humb sevapet dhe t'i shkatërron veprat... Dije o vëlla në Islam, se kjo botë është veprim, pa u marrë në Llogari, kurse nesër, Dita e Kiametit është Llogari, dhe s'ka më veprim. Prandaj o vë-

³² *Fi Rihabi-t-Tefsir* (5/ 892-894)

³³ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (9/7866).

lla, ripërtërije (përgatite) anijen, sepse Deti është i thellë. Përgatit sa të mundesh furnizim sepse rruga është e gjatë...’’³⁴

Kjo frymë e afërsisë me lexuesin, sipas analistëve, krijon një ndjenjë afërsie dhe ngrohtësie me lexuesin, i cili këtë thirrje e ndjen si diçka shumë personale, sikur t’i ishte drejtuar drejtpërdrejt atij.

Shqyrtime përfundimtare dhe rekomandime

Tefsiri, të cilin e patëm në shqyrtim gjatë këtij studimi, “*Fi Rihabi-t-Tefsir*” i autorit bashkëkohor Abdulhamid Kishku, për fat të keq, shumë pak është studiuar nga ekspertët dhe kritikët e fushës së tefsirit, ndonëse kanë kaluar tri dekada që nga botimi i parë i tij. Ndoshta situata politike në Egjipt, ku pushteti ishte i pozicionuar kundër ideve të “*Vëllazërisë Myslimane*”, ka ndikuar në masë të madhe në këtë aspekt, megjithatë, ka qenë obligim moral i dijetarëve islamë nëpër botë (jashtë Egjiptit) që të merren me studimin dhe vlerësimin e tij. Mendoj se paanshmëria intelektuale në këtë drejtim do të na ndihmonte që të dimë më tepër rreth këtij thesari të çmueshëm, sepse të rrallë janë ata dijetarë nëpër kohë që kanë pasur guximin dhe vullnetin për ta komentuar Kuranin fisnik. Aq më tepër, kur ky dijetar nuk është shquar për ndonjë fanatizëm apo mosdurim, por ka qenë një thirrës tipik në rrugën e Allahut dhe është përpjekur që atë dije me të cilën e ka nderuar Allahu i Madhërishëm, ta shpërndajë edhe me lexuesit anekënd botës islame. Edhe ndër ne, ky është studimi i parë komplet që i kushtohet këtij dijetari dhe tefsirit të tij³⁵, andaj shpresoj që në të ardhmen, studime të tilla të ketë sa më shumë, në mënyrë që ta përmbushim një amanet dhe një obligim që kemi ndaj këtij kolosi të mendimit islam.

³⁴ *Fi Rihabi-t-Tefsir* (4/2812).

³⁵ Në faqet e revistës *Dituria Islame*, nr. 97 dhe 98, të viti 1997, kur kam shkruar për “Tefsiret bashkëkohorë” kam shkruar shkurtimisht (3-4 faqe) edhe për jetën dhe veprën e këtij dijetari si dhe kam analizuar shkurtimisht disa segmente të këtij tefsiri. (S.B).

Literatura:

- Abdulhamid Kishk, *Fi Rihabi-t-Tefsir*, Kajro 1988.
- Abdulhamid Kishk, *Autobiografi -Kissatu ejjami*, Kajro 1986.
- Muhamed Abdullah Semman: “*Esh-Shejh Kishk fi rihabi-l vefai ve-r-rrethai*”, Kajro, 1997.
- Semr Umer Muhamed es-Safedi, *Menhexhu-sh-shejh Abdulhamid Kishk fi tefsirihi*, Gazë-Palestinë, 2002.
- Sahihu Muslim, Rijad, 2006.
- *Fet’hul Bari*, Kajro, 1986.
- Suneni i Tirmidhiut, Bejrut, 1996.
- Suneni i Nesaiu, Bejrut, 2001.
- El-Vahidij en-Nisaburi, *Esbabu-n-Nuzuli*, Demmam, 1992.
- Isam Abdu-l Muhsin el Humejdan, *Es-Sahihu min Esbabi-n-Nuzuli*, Bejrut, 1999.

Web faqe:

- <http://mugtama.com/archive-pdf.html?task=document.viewdoc&id=1255#page=36>
- <https://majles.alukah.net/t132808/>
- <https://www.youtube.com/watch?v=QkTHiG6ZZEA>
- <https://saidacity.net/news/16130/> - علي - جرادي - - مذكرات - الشيخ - كشك - (-) - الحلقة - الأخيرة
- <https://www.aljazeera.net/news/politics/2019/3/10/> - الشيخ - كشك - عاش - فارسا - ومات - ساجدا
- https://makaoud.blogspot.com/2007/10/blog-post_2432.html
- <https://alwasateia.com> - منهج - الشيخ - عبد - الحميد - كشك - في - تفسير - القرآن
- <https://www.abjjad.com/author/2812510208> - عبد - الحميد - كشك /books/
- <http://www.makbtbna2211.com/sub-category/116>
- <https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=631684>

Dr. Ataullah ALIU

INTERPRETIMI I NOCIONIT “FITNE” NGA HAFËZ IBRAHIM DALLIU¹

Hyrje

Ndër shqiptarët pati studiues të shquar të cilët u morën dhe dhanë kontributin e tyre në fushën e islamistikës në përgjithësi, e në studimet kuranore, në veçanti. Për çështjen në fjalë, pos Hafëz Ibrahim Dalliu, të cilin e kemi për studim, po shtrojmë dhe po përmendim edhe disa emra të tjerë, të cilët kanë gjurmë përmes ligjërimit të shkruar të tefsirit dhe të talebeve (studentëve) të tyre.

Prej atyre që kanë gjurmë përmes letrave të tyre, ndër të tjerë, është Omer ef. Faniu. Me origjinë ishte nga Dibra, por që jetoi në Stamboll. Meqë ishte marrë me komentimin e Kuranit famëlartë, e kishte marrë ofiqin “Tefsîrîj” (komentues i Kuran Kerimit). Ishte vaiz në xhaminë e Aja Sofisë, ndërroi jetë në vitin 1622. Kjo nënkupton faktin se shqiptarët filluan të merren me komentimin e Kuranit fisnik që nga gjysma e dytë e shekullit XVI.² Ndërkaq, për periudhën 1875-1988 po i shënojmë këta

¹ H.Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptimeve të Kur’ani Kerimit*, Tiranë, 2005. (Në vazhdim të kësaj shkoqitje: Dalliu, *Ajka e kuptimeve*,...).

² Hasan Kaleshi, *Kontributi i shqiptarëve në dituritë islame*, Logos-A, Shkup-Prishtinë-Tiranë, 2013, f. 65-66.

studiues: Sami Frashëri³, Naim Frashëri⁴, Ilo Mitko Çafëzezi⁵, hfz. Ali Korça⁶, Haki ef. Sharofi⁷, Sherif ef. Ahmeti, Salih ef. Ferhat Hoxha⁸, Vehbi ef. Ismaili⁹, dr. Feti Mehdiu¹⁰, Hasan ef. Nahi¹¹, hfz. Ali Fehmi Kraja¹², hfz. Ismet Dibra¹³, hfz. Qazim Ismaili¹⁴, sheh Qazim Hoxha¹⁵, Haxhi Dashi¹⁶, Haxhi Mahmud Dashi¹⁷, Vehbi Dibra¹⁸, Qazim Hoxha¹⁹, H. Vehbi Dibra²⁰, Haxhi Tahir Hallulli²¹, Hasan S. Kullarati (talebe)²², Adem Salihu (talebe)²³, Adem Alikaj (talebe)²⁴.

Ndërkaq, ata që kontribuan përmes ligjërimit verbal (aty ku ishte nevoja, duke u nisur prej kursisë, mihrabit, minberet, mexhliet janë: 1. Myderrizi i mirënjohur Ataullah ef. Kurtishi²⁵, 2. Mehmet ef. Mehmeti, 3. Fetah ef. Raufi, 4. hfz. ef. Nexhati Ahmeti²⁶, 5. hfz. ef. Sadulla Selami, 6.

³ Dr. Ismail Ahmeti, *Përpjekja e heronjve në përhapjen e Islamit*, Shkup, 2003, f. 10., ref., 2.

⁴ M. Hysa, *Alamiada shqiptare*, 2, Shkup, 2000, f. 39-70.

⁵ Ilo Mitko Qafëzezi, *Kur'ani-përkthyer shqip*, Rumani, 1921. Janë të përkthyer suret:1-6. (Materiali në fjalë, është i huazuar prej Prof. dr. Ismail Ahmetit).

⁶ Dr. Feti Mehdiu, *Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe*, Shkup, 1996, f. 47, ref., 21.

⁷ Po aty, f. 41

⁸ Muftiu Salih Ferhat Hoxha, *Kur'ani me përkthim në gjuhën shqipe*, Logos-A, Shkup, 2016.

⁹ Dr. Fetih Mediu, *Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe*, Shkup, 1996, f. 42.

¹⁰ Feti Mehdiu, *Kur'ani*, KBI., Prishtinë, 1985.

¹¹ Prof. Hasan I. Nahi, *Kur'ani i Madhëruar*, Prishtinë, 1988.

¹² *Zani i Naltë*, 1, KMSH, Tiranë, Prishtinë, Shkup, 2015, f. 247

¹³ Po aty, 2, f. 207.

¹⁴ Po aty, 3, f. 1158.

¹⁵ Po aty, 4, f. 3.

¹⁶ Po aty, 4, f. 15.

¹⁷ Po aty, 4, f. 86.

¹⁸ Po aty, 4, f. 498.

¹⁹ Po aty, 4, f. 520.

²⁰ Po aty, 6, f. 1.

²¹ Po aty, 6, f. 12.

²² Po aty, 6, f. 198.

²³ Po aty, 6, f. 270.

²⁴ Po aty, 6, f. 354.

²⁵ Ataullah ef. Kurtishi, veprimi në *Medreseja Medah*-Shkup, dhe kishte përcjellë tri gjenerata të talebeve (me ixhazet- të diplomuar), numri i përgjithshëm i të cilëve është njëzet e tre.

²⁶ Hfz. ef. Nexhati Ahmeti, ka pasur numër të konsiderueshëm të talebeve.

hfz. ef. Shaban Saliu, 7. Ferat ef. Hirda²⁷, 8. Xhemail ef. Xhemaili, 9. hfz. Hasan ef. Ibrahim, 10. hfz. ef. Abdurrahim Xheladini, 11. hfz. ef. Mustaf Shema, 12. Idriz ef. Sulejmani²⁸, 13. Qemal ef. Aruçi²⁹, 14. hfz. ef. Ibrahim Idrizi, 15. hfz. Xhafer ef. Azizi, 16. Qazim ef. Aliu³⁰, 17. hfz. Sabri Koçi, 18. hfz. Idriz Idrizi³¹, 19. Vejsel ef. Xheladini, 20. Nevzat ef. Hasani 21. Rafiz ef. Hoxha³² dhe shumë të tjerë.

Nocioni “fitne”, në kuptim të “sprovës”, sipas Ibrahim Dallit

Nocioni fitne në kuptim të sprovës përmes të dëshiruarës

Këtu për shkoqitje kemi një ajet nga surja *El-Enfāl*.

Kurani fënisik bën me dije se pasuria dhe fëmijët janë preokupim i kësaj jete, por nuk duhet mashtruar pas tyre e të harrohen urdhrat, ndalesat dhe adhurimi ndaj Allahut xh.sh. Gjithashtu, për çdo begati, myslimani duhet të jetë i kujdesshëm, se ajo vjen prej të Madhit Allah dhe se nuk vjen rastësisht.

Allahu xh.sh. thotë:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ.

“Të dini mirë se pasuria juaj dhe fëmijët janë (fitne) shkaktarë për të gabuar ju; të dini se për ata që nuk tradhtojnë ka shpërblime të mëdha te Zoti xh.sh.” (El-Enfāl)^{33/34}

²⁷ Ferat ef. Hirda, veprimi në *Medresenë e Kumanovës*-Kumanovë, kishte numër të konsiderueshëm të talebeve.

²⁸ Idriz ef. Sulejmani, veprimi në *Medreseja Tutunsëz*.

²⁹ Qemal ef. Aruçi, ka punuar me talebe në shtëpinë e tij, por nuk kam të dhëna për emrat e talebeve.

³⁰ Qazim ef. Aliu, (stërnipi i Ali ef. Aliut të dytë, gjenerata e katërt e hoxhallarëve në familjen Aliu.

³¹ Hfz.ef. Idriz Idrizi, veprimi në *Medreseja e Allaxhës* –Shkup, (aktualisht mbi themelet e saj qëndron një WC publike), ku gjatë periudhës 1970/80, pati njëzetënëntë talebe.

³² Rafiz ef. Hoxha, ka pasur medresenë në xhaminë ku ka vepruar si imam në Tetovë e që pati numër të konsiderueshëm të talebeve, por për numrin dhe emrat e tyre nuk kam të dhëna.

³³ H. Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptime të Kur’ani Kerimit*, vëll., III., f. 1510-pa vend dhe vit botimi. (Në vazhdim të këtij shpjellimi: Dalliu, vëll.III,...).

³⁴ Materialin që e kemi në dorë, të sures *El-Enfāl*, ajetet, 25, 28, 39 dhe 73 është: *Ajka e kuptimeve të Kur’ani Kerimit*, vëll., III., (pa vend dhe vit botimi). Mirëpo, sipas informacionit që

Ndërkaq, në kontekst të ajetit në shkoqitje, nocioni *fitne* e ka kuptimin e shkakut për të gabuar. Mirëpo, shkak i gabimit paraqitet përmes të dëshiruarës - pasurisë dhe fëmijëve.

Kështu që, nëse myslimani i caktuar është mirënjohës ndaj Allahut xh.sh., për fëmijën dhe pasurinë që ia fali Ai, sprova në fjalë është tejkaluar me sukses. Në të kundërtën, ka dështuar në të.

Nocioni *fitne* në kuptim të sprovës përmes të padëshiruarës

Këtu shtjellohen tri ajete nga suret: *El-Bekare*, *El-Enām* dhe *El-A'rāf*.

Një prej mënyrave të sprovës është magjia. Mirëpo, myslimani i cili ka bindje të paluhatshme se ajo është e ndaluar (haram) as që merret me mësimin dhe praktikimin e saj dhe nuk pret ndihmë prej një çështjeje e cila rreptësisht është e ndaluar. Sipas ligjit të Allahut xh.sh., njeriu, respektivisht myslimani, sprovohet në mënyra të ndryshme. Kësisoj njerëzit sprovohen me njëri-tjetrin, respektivisht, i pasuri sprovohet me të varfrin, ai me autoritet sprovohet me atë pa autoritet etj. Myslimanët kanë shembull popujt e periudhës parakuranore, të cilët për shkak të mospranimit të pejgamberit të caktuar dhe, për shkak të mëkateve, u dënuan në mënyra të ndryshme. Një prej tyre është populli i Musait, a.s.

Në Kuranin famëlartë thuhet:

... وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ .

“...Por ata dy melekët nuk ia mësonin askujt magjinë pa i thënë:

“Ne jemi fitne (të dërguar për të provuar njerëzit), pra ti mos u bëj qafir (mohues) i Allahut xh.sh.!”³⁵

Për ajetin në fjalë, I. Dalli u bë komentimin në vijim: dy melekët Harut dhe Marut, që u mësonin njerëzve magjinë, atë e bënin sipas urdhrit të Zotit të Lartmadhëruar. Këta ishin të dërguar nga ana e Allahut Fuqiplotë për t'i provuar njerëzit. Mirëpo, para së gjithash, ata i këshillonin: “Ne

posedojmë nga: H. Hafiz Ibrahim Dalli, *Ajka e kuptimeve të Kur'ani Kerimit*, Tiranë, 2005; materiali në fjalë është botuar në Tiranë, 1924. Duke pasur parasysh kohën në të cilën është shkruar ky material, e pamë të arsyeshme që në përkthimin e ajeteve dhe të komentit të bëjmë përshtatje në gjuhën e sotme shqipe.

³⁵ El-Bekare, 102.

jemi dërguar për të provuar njerëzit, ju mos u bëni qafirë duke mësuar magjinë e të veproni me të”³⁶.

Ndaj, ata që ishin besimtarë të paluhatshëm dhe të denjë³⁷, këshilla e melekëve u bënte përshtypje, ndërkaq ata që në qenien e tyre kishin mos-besimin dhe kufrin, këshilla e melekëve nuk kishte ndikim dhe e mësonin magjinë.

Në korniza të ajetit në shtjellim, nocioni i sipërshtuar e ka kuptimin e sprovës. Mirëpo, sprova bëhet përmes të padëshiruarës – magjisë.

Në Kuranin Kerim thuhet:

وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ.

“Ja kështu i kemi hedhur në sprovë disa njerëz me disa të tjerë, që të thonë: “A këtyre ua ka parë Zoti të merituar mirësinë e madhe ndër ne?” (Zoti ynë, kundrejt thënies së atyre, urdhëron e thotë): a nuk është Zoti që i di më mirë falënderuesit?”³⁸

Andaj, për ajetin e sipërnënvizuar, autori ofron interpretimin: Ne, me madhërinë Tonë, kështu i kemi sprovuar kurejshët e pasur me disa të varfër, të cilët e kanë pranuar besimin e vërtetë, që të pasurit të thonë: “Ne, duke qenë paria e kombit, si bëhet të na e kalojnë disa të varfër? Si është e mundur që këta të arrijnë nivelin e besimit para nesh? A për këtë e ka parë Zoti të udhës t’u japë atyre atë gradë? Po e zëmë se edhe ne po bëhemi myslimanë, por sipas parimit të përgjithshëm, ata që kanë sjellë besim para nesh, do të jenë më të virtytshëm se ne. E një gjë e tillë nuk durohet!”³⁹

Në vazhdim, Dalliu shtron komentimin e Fahri Raziut: “Nuk është e mundur që të gjithë njerëzit të jenë të barabartë, qoftë në intelekt, qoftë në pamje trupore, qoftë në pasuri, etj. Kështu pra, Allahu xh.sh. i provon njerëzit, nëse janë të kënaqur me atë që ju ka dhënë ose jo. Mirëpo, të lumtur janë ata që janë të kënaqur me atë që ju ka dhënë Allahu i Madhë-

³⁶ Dalliu, *Ajka e kuptimeve*, f. 116.

³⁷ Shih për këtë: DIBY., *Katërdhjetë hadithe për dinjitetin e njeriut*, OHM., Shkup, 2016.

³⁸ *El-En’am*, 53.

³⁹ Dalliu, po aty, f. 682.

ruar dhe nuk ankohen. Andaj, për një sjellje të tillë, në këtë botë jetojnë të qetë, e në botën tjetër kanë shpërblime.”⁴⁰

Si rrjedhojë, në suaza të ajetit në shqyrtim, nocioni i lartpërmendur e ka kuptimin e sprovës. Kështu pra, sprova bëhet përmes të padëshiruarës – fukarallëkut.

Në Kuranin e Madhëruar thuhet:

وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ
شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّاي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ
تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ...

“Musai zgjodhi edhe shtatëdhjetë burra⁴¹ prej popullit, për të ardhur në Tur në kohën e caktuar prej Nesh. Kur ata i përfshiu një rrufe e fortë (ose një tërmet i lemerishëm), Musai tha: o Zot! Nëse do të kishe dashur, do të na kishe shkatërruar më parë, mua dhe ata (më kishe mbytur para se të vija këtu së bashku me ta) dhe mua nuk do të më akuzonin për mbytjen e parisë. Ose: nëse do të kishe dëshiruar Ti, o Zot, do t’i kishe mbytur ata përpara se unë ta mbytsa jevgun në Egjipt); por Ti na mëshirove e nuk na mbyte. A do të na mbytësh për punën e disa të marrëve? (O Zot! Mos na mbyt për punën e disa të marrëve!) Ajo (puna e adhurimit të viçit), nuk është gjë tjetër, veçse një provë nga Ti dhe me të tilla prova, Ti, o i Madhi Zot, cilin të duash e nxjerr nga udha e drejtë dhe cilin të duash e shpie në udhën e drejtë...”⁴².

Për ajetin e lartpërmendur, autori sjell shkoqitjen e F. Raziut dhe të Kadi Bejdaviut - shtatëdhjetë persona shkuan me Musain a.s. në Turi Sina. Malin e rrethoi një re dhe Pejgamberi në fjalë hyri nën re, i ftoi të pranishmit që të luten edhe ata nën re dhe ranë në sexhde ku i dëgjuan urdhrat që Allahu xh.sh. ia përcolli Musait a.s. Mirëpo, pas gjithë kësaj ata kërkuan prej Musait a.s. që ta shohin Zotin xh.sh. se përndryshe do të

⁴⁰ Sipas: Dalliu, po aty, f. 683.

⁴¹ Me urdhrin e Zotit, Musai (a.s.) ndau shtatëdhjetë veta nga ata që nuk e kishin adhuruar viçin, për t’iu lutur Zotit që t’i falte ata që e adhuruan viçin e Samiriut. (I.D.).

⁴² *El-A`raf*, 155.

shprehnin mosbesim ndaj tij. Me atë rast plasi rrufeja dhe i mbyti, e Musai a.s. iu lut të Madhit Allah që t'i ngjallte, meqë kishte drojë se populli do ta akuzonte se ai i kishte mbytur shtatëdhjetë personat e lartshënuar. Prandaj, me lutjen e Musait a.s. Allahu i Madhërishëm i ngjalli ata.⁴³

Mirëpo, atë që duhet veçuar nga ajo që flitet në ajet është se shtatëdhjetë persona me Musain a.s. shkuan në Tur për ta lutur Zotin e Madhëruar që t'i falte ata që e kishin adhuruar viçin e Samiriut. Mirëpo, edhe këta që nuk e adhuruan viçin gabuan, meqë, kërkuan prej Musait a.s. që ta shihnin Allahun xh.sh., gjë për të cilën, përmes rrufesë mbetën pa jetë, e për shkak të lutjes së Musait a.s. Allahu Fuqiplotë i ngjalli.

Kështu, në suaza të ajetit në studim, nocioni në fjalë e ka kuptimin e sprovës. Ndaj, sprova bëhet përmes së të padëshiruarës - Samiriut.

Kështu, pra, në taban të tre ajeteve në studim, sprova bëhet përmes të padëshiruarave në vijim:

- në kontekst të ajetit të parë, sprova bëhet përmes magjisë;
- në korniza të ajetit të dytë, sprova bëhet përmes varfanjakut; dhe
- në suaza të ajetit të tretë, sprova bëhet përmes Samiriut.

Prandaj, të padëshiruarën, myslimani i caktuar mund ta përballojë në taban të dy elementeve:

- duke pasur bindje se pa caktimin (kaderin) e Allahut xh.sh., ajo nuk do të vinte dhe nuk do ta godiste, dhe;
- duke vënë në dispozicion durimin (sabin), pra duke e përballuar të padëshiruarën me durim.

Kështu pra, nëse dy elementet në fjalë posedohen, sprova tejkalohet me sukses. Në të kundërtën, dështohet në sprovë.

⁴³ Sipas: Dalliu, po aty, f. 804.

Yasin Ramazan BAŞARAN¹

IDEJA PËR BESIMIN SUBJEKTIV NË TEOLOGJINË E MATURIDIUT

Maturidinjtë, pjesëtarët e njërës prej shkollave kryesore teologjike islame, janë të njohur me qëndrimin e tyre ndaj “imanit” - besimit², si deklarim me gjuhë dhe vërtetim me zemër. Nuk është e rastit që këtë ide maturidinjtë e kanë si tipar, apo edhe janë themelues të saj, pasi që mësuesi i tyre nga Samarkandi, Maturidiu, (vd. 333 h./944), ka konsideruar se njohja e ekzistencës së Zotit, është e pavarur nga shpallja peygamberike. Po ashtu, edhe falënderimi ndaj Allahut, sipas arsyes, është detyrim për të gjithë ata që kanë aftësi për të zhvilluar vërtetim apo përsiatje (reasoning).³ Mirëpo, për dallim nga shumica e librave nga teologjia islame, Maturidiu, e që është mjaft interesant, kryeveprën e vet, *Kitab 'ut-tevhid*, e fillon me shqyrtimin para eliminues mbi “taklidin”, domethënë, të besuarit përmes imitimit, ndërkohë që e mbështet njohjen e fesë nëpërmjet argumentit.

¹ Yasin Ramazan Başaran është PhD kandidat në Indiana University, SHBA. Autor i disa teksteve serioze nga fusha e filozofisë, besimit etj. (Përkthyesi)

² Po përdorim shkronjën ‘b’ për ‘besimin’ kur mendoj për “imanin” në mënyrë që mos ta ngatërroj me perceptimin kristian të besimit (fesë - faith).

³ Madelung, W. “al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Samar-kandī”. *Encyclopaedia of Islam*, drugo izdanje. Uredili: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel i W.P. Heinrichs. Brill, 2011.

Në kapitullin e parë të veprës së tij, Maturidiu, e zhvillon argumentin vijues se çdo pjesëtar i shkollës së caktuar pohon se është në rrugë të drejtë për shpëtim. Megjithatë, kjo është e pamundur, sepse rrugët e disa mësuesve nuk mund të pajtohen njëra me tjetrën. Prandaj, ose ekzistojnë përgjigje kundërthënëse për të njëjtën çështje, ose një përgjigje është e saktë derisa të tjerat nuk janë. Maturidiu përcaktohet për të fundit, sepse e para është absurde. Sipas tij, mënyra e vetme për të gjithë njerëzit, për perceptimin e përgjigjes së drejtë, është aplikimi i vrojtimit individual. Pasi që e vendosi këtë parim, me qëllim të evitimit të taklidit, ai, teorinë e tij të njohjes, e paraqiti hollësisht.

Duke e analizuar këtë argument dhe kapitujt e ngjashëm në veprën e tij të lartcekur, e kuptoj se Maturidiu nuk e mbështet taklidin, me qëllim, që të mbrojë realitetin e besimit individual, pasi që ideja e pasimit të verbër të arsytimit të huaj e cenon konfirmimin personal. Nëse nuk ekziston pohimi korrekt personal, atëherë nuk ekziston as besimi i fuqishëm. Në fakt, ajo që Maturidiu e përkrah, së këndejmi, është besimi subjektiv, i cili është individual, ndërsa nuk është as argumentimi i përbashkët as reprezentues i Zotit.

Në këtë studim hulumtoj raportin ndërmjet të përsiaturit individual dhe besimit në teorinë e njohjes të Maturidiut, sepse dua të mësoj përse Maturidiu i jep prioritet diskutimit mbi taklidin në kryeveprën e vet të quajtur “Kitābu’t-tevhīd”. Që t’i zbulojmë konceptet e tij mbi “taklidin” dhe “imanin”, së pari duhet ta hulumtojmë teorinë e tij të njohjes, e cila është një kërkim origjinal teologjik me rëndësi të madhe. Ajo, do të na ofrojë bazën konkrete për përpunimin e idesë së Maturidiut mbi besimin subjektiv.

Para se të fillojmë, është e domosdoshme të thuhet se ky diskutim për “taklidin” nuk ka asnjë lidhje me jurisprudencën (fikun). Shumë teologë papërshtatshmëritë teknike dhe të përkohshme e justifikojnë me ndjekjen e pikëpamjeve juridike të ndonjë eksperti, edhe pa i njohur argumentet e parashtruara nga ai. Pra, lloji i këtillë i “taklidit”, sipas shumicës së teologëve, është i vlefshëm, madje nganjëherë i detyrueshëm. Ndërkaq, ajo që këtu po tentojmë të zbulojmë është qëndrimi i pranimit të njohurive teologjike të dikujt pa kërkuar fare prova.

Nga njohja deri tek argumenti

Maturidiu, me sa duket, është teologu i parë mesjetar i cili i jep rëndësi teorisë së njohjes në raport me çështjet e tjera teologjike.⁴ Ai e hap diskutimin me kapitullin mbi mangësitë e “taklidit” dhe vazhdon me shqyrtimin mbi mjetet e “njohjes”. Në këtë kapitull, Maturidiu ofron dy mënyra të njohjes së vullnetit hyjnor: arsyeja (‘akl) dhe tradita - dëgjimi (sem’).

Për të, tradita, si burim i njohjes, konsiston njohjen për ndodhitë e kaluara, emrat e gjërave, vendet e largëta, dobitë dhe dëmet e ndonjë gjëje. Ngase, ato nuk janë të dukshme, as nuk kemi fuqi vetë ta dëshmojmë realitetin e tyre nëpërmjet shqisave. Në parim, thotë Maturidiu, të gjitha njohjet tona për botën e jashtme i arrijmë nëpërmjet traditës - dëgjimit. Mirëpo, njohjet e këtilla nuk janë të vlefshme, nëse nuk përcillen me zinxhirë të pandërprerë të autoriteteve (mutevatir), përkatësisht nëse validiteti i tyre nuk konfirmohet nga rrugët shqisore ose racionale të njohjes.⁵ Së këndejmi, njohja e sigurt e cila del prej traditës është dy llojesh: njëra është “mutevatir”, dhe e dyta është ajo e cila mund të argumentohet me arsye. Maturidiu pohon se për shkak të karakteristikave racionale, të cilat tregojnë vërtetësinë e shpalljes së pejgamberëve, porosia (shpallja) e tyre meriton që të pranohet si e vërtetë.⁶

Arsyeja paraqet bazën e dytë për dijen religjioze në teologjinë maturidite, sepse njeriu duke medituar mund të arrijë njohjen e argumenteve që e rrethojnë. Sipas Maturidiut, çështjet teologjike sikurse janë ekzistenca dhe atributet e Zotit mund të njihen vetëm me vrojtim (nadhar). Kjo është mënyra e vetme e besueshme, për shkak se e vërtetojmë njohjen me përdorimin e arsyes, e jo vetëm nëpërmjet shpalljes.⁷ Gjithashtu është me rëndësi, sikur edhe në çdo tekst tjetër mesjetar nga kelami, që kurrë nuk e

⁴ Fathalla Kholeif, Analysis of the Contents in the volume Kitāb al-Tawḥīd, Bejrut, Dar al Mashreq, 1970, fq. 20.

⁵ Mustafa Cerić, Roots of Synthetic Theology in Islam. Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995, fq. 85.

⁶ Ebū Menşūr El-Māturīdī, Kitāb’ut-tevhīd, përgatiti Fat’hullah Kholeif, Bejrut, Dar’ul-Mashrik, 1970, fq. 8.

⁷ El-Māturīdī, Tevḥīd, fq. 10.

hasim Kuranin dhe Sunetin si burim të njohjes, apo të menduarit kolektiv (ixhma') dhe analogjinë (kijas) si ekuivalentë të arsyes në Kitab'ut-tevhid, sepse perceptoheshin si koncepte juridike (fiku).⁸ Ato, nuk përdoren si premisa të shqyrtimeve teologjike, sepse vetëm nëse jemi të bindur në besueshmërinë e tyre të urdhrit hyjnor mund të merren nëpërmjet përfundimit.⁹

Por, sikundër kësaj, Maturidiu e konsideron arsyen dhe traditën si parime të dyfishta në njohjen e vullnetit hyjnor. Në mendjen e Maturidiut, raporti i tyre është me karakter organik. Arsyeja është e dëshirueshme për vrojtim, derisa synon thelbin e mirëfilltë të traditës, kurse tradita është korrekte derisa synimi, struktura dhe roli i saj nuk konfirmohen me arsyë.¹⁰ Kjo domethënë që arsyeja së pari duhet të disiplinohet me traditë në mënyrë që të prodhojë rezultate të kënaqshme. Mirëpo, ajo duhet të ketë besueshmëri të mjaftueshme në raport me synimin e shpalljes.¹¹ Ajo nuk mund të njihet si burim i të vërtetës absolute.

Nëpërmjet të menduarit, njerëzit mund ta kuptojnë se cilat mund të jenë pasojat e veprave të tyre.¹² Për ta theksuar domosdoshmërinë e të menduarit, Maturidiu sqaron konsekuencat e tij. Për të, nëse dikush përfundon pas të menduarit se ajo që është thënë është e vërtetë, kjo do të jetë e dobishme për të. Por, nëse është e kundërta, ai do të jetë i vetëdijshëm për pasojat e padëshirueshme të pohimit të cekur, ose, së paku, do të mësojë se si nuk ekziston mënyrë që të sigurohet siguria e saj. "Të vrotuarit (nadhari) është i dobishëm në të gjitha aspektet e tij."¹³ Madje edhe nëse dikush sjell përfundim të gabueshëm, edhe më tutje ka dobi për shkak të realizimit të natyrës së tij racionale.¹⁴

Vrojtimi (nadhari) i shpie njerëzit në kërkimin dhe gjetjen e provave të kuptueshme racionale (delil) për besueshmërinë e tyre, pasi prova

⁸ Mustafa Cerić, *Synthetic*, fq. 84.

⁹ J. Meric Pessagno, "Intellect and Religious Assent", *The Muslim World* 69, nr. 1, fq. 18–27.

¹⁰ Cerić, *Synthetic*, fq. 91

¹¹ Po aty, fq. 70–71.

¹² *El-Māturīdī, Tevhīd*, fq. 137.

¹³ Po aty, fq. 136.

¹⁴ Pessagno, "Intellect", fq. 24.

(delil) rationale ka përparësi në teologjinë maturidite si arbitër i të vërtetës së dijes religjioze. Për të qenë i pranuar autoriteti i provës, duhet pasur bindje në korrektësinë e provës (delil) të ndonjë argumenti dhe në kredibilitetin e personit i cili e shtron pohimin e caktuar.¹⁵ Vetëm arsyeja mund t'i verifikojë këto dy standarde për cilindo pohim dhe të zbulojë të vërtetën pas jashtësisë së argumentit. Pa të, dëshirat e egos dhe padija e mjegullojnë pikëpamjen e njeriut mbi këto gjëra.

Në teorinë e tij, prova e mirë duhet të jetë në gjendje ta bindë kundërshtarin jofanatik në vërtetësinë e pohimit të caktuar.¹⁶ Nocioni “ta bindë” këtu meriton vëmendjen e posaçme, për arsye se nuk ekziston nivel i fik-suar racional ose emocional i qenies, i cili për të gjithë është i bindshëm. Korrektësia e provës mund të dallohet prej personit te personi. Së këndejmi, gjendja e lindshmërisë është nivel plotësisht subjektiv dhe nuk mund të jetë i njohur për askënd pos bartësit të bindjes në Zotin.

Nga bindja deri te miratimi

Në diskutimin e tij për besimin (f. 173-181), Maturidiu thekson: “Njohja shpie deri te miratimi.”¹⁷ Sipas tij çdo gjë mund të kuptohet me kundërthënien e vet,¹⁸ ndërsa kundërthënia e njohjes (ma'rifa) nuk është mohim (tekdhëb), por mosdije (xhehalet). Prandaj, nuk mund t'i përdorim nocionet *i ditur* dhe *besimtar* në mënyrë sinonimike. Kush beson, por nuk ka njohuri rreth Zotit, nuk mund të konsiderohet jobesimtar, sepse ai asgjë nuk ka mohuar. Me këtë frazë, pra, ai nuk mendon që njohja detyr-misht e shkakton besimin me zemër. Njohja është kanal, nxitje ose shkas që nxit besimin, ashtu që nëse nuk ka kanal drejt besimit, nuk ka as pro-pozim. Kjo domethënë që nuk mundet dikush ta vërtetojë me zemër (tas-dik), as ta mohojë propozimin nëse askush nuk ia parashtron.

Sikur që e kemi cekur tashmë, ‘bindja’ ka rolin kryesor në teorinë e Maturidiut. Kur dikush është i bindur se ajo që i thuhet është e saktë,

¹⁵ Pessagno, “Intellect”, fq. 20.

¹⁶ Pessagno, po aty.

¹⁷ El-Māturīdī, *Tevhīd*, fq. 380–381.

¹⁸ Pessagno, “Intellect”, fq. 25.

shtrohet pyetja kyçe: “A i beson me zemër asaj që e ke mësuar?” Nëse personi përkatës këtë e vërteton, ai sigurisht do të bëhet besimtar, e nëse jo, do të bëhet mohues. Është interesant të theksohet që miratimi apo mohimi vjen pas mësimit. Pra, atë që ai e mohon, nënkupton mosvërtetimin e vërtetësisë së dijes, sepse kjo nuk nënkupton angazhim. Vërtetimi këtu, nuk është të kuptuarit e së vërtetës abstrakte. Më me dëshirë, sipas Pessagnoit (një hulumtues bashkëkohor), kjo është “pranim që ajo e orienton dhe e kontrollon jetën.”¹⁹ Miratimi, me fjalë tjera, kërkon kthesë radikale në të kuptuarit dhe në mënyrën e jetës.

Sipas Pessagnoit, edhe pse Maturidiu shprehimisht nuk e mohon mundësinë e besimit të imituar, lexuesi thuajse e pret pohimin e tillë.²⁰ Sipas tij, heshnja e Maturidiut nënkupton dy lloje të njohjes: njëri ka rezultuar nga argumentet dhe provat, derisa tjetri nga akti i besimit. Megjithatë, është vështirë të vërehet ky dallim në teologjinë maturidite, sepse nuk ka arsye të quhen edhe premisat edhe rezultatet e këtij procesi të tërësishëm “njohje”. Nëse njohja, e cila rezulton qoftë nga akti i dëgjimit apo akti i soditjes, shpie në miratim, atëherë, si e shkakton akti i besimit njohjen?! Kjo, qartë do të ishte rrethi vicioz.

Për më tepër, sipas Pessagnoit, në fragmentin tjetër (f. 180-181) nuk na flet asgjë për këto dy lloje njohjesh. Në komentimin e këtij fragmenti, Pessagni ofron vërtetimin e dyfishtë në mënyrë që ta pajtojë teorinë e vet të dyfishtë të njohjes me thënien maturidite për vërtetimin. Për të, vërtetimi i parë aplikohet me intelekt, derisa i dyti nuk ka kurrfarë lidhjesh me të. Ky është akt i zemrës.²¹ Passagani përfundon se intelekti dhe vërtetimi religjioz nuk janë forca të kundërta, por urdhra të Zotit. Por, ai nuk shpjegon se si reciprokisht janë të lidhura në procesin e besimit. Këtu sërish është vështirë të pranohen vërtetimet e ndryshme, sepse ky dallim bazohet në supozim se tërë procesi i të kuptuarit paraqitet jashtë zemrës. Ky drejtim i të menduarit është shumë larg nga shpjegimi i koncepteve maturidite, sepse, nëse do ta aplikonim të kuptuarit e këtyllë të tekstit, do të na mungojë të kuptuarit e argumentit të Maturidiut lidhur me dallimin ndër-

¹⁹ Pessagno, “Intellect”, fq. 26.

²⁰ Po aty, fq. 20.

²¹ Pessagno, “Intellect”, fq. 26.

mjet besimtarit dhe dijetarit. Në diskutimin e vet mbi besimin, Maturidiu pohon që, nëse në zemër nuk ka pasur asgjë pos njohjes, e ata të cilët e njohin Zotin, mbase nuk do të akuzohen për mosbesim.²² Kështu që Maturidiu, nga perspektiva ime, jo vetëm që e thekson rolin e argumentimit në besim, por edhe e vërteton se tërë procesi zhvillohet në zemër.

Përshkrimi i Pessagnoit për besimin si pikësynim, kurse të intelektit si rrugë nëpër të, nuk pajtohet me përshkrimin e Maturidiut rreth besimit dhe vrojtimit. Në vend të kësaj, propozoi imazhin e të kuptuarit gjithnjë me gjykim të shtuar dhe intensitet të shtuar të sigurisë. Dyshimi i dikujt gradualisht shpërbëhet gjatë udhëtimit të tij në të kuptuar. Me fjalë tjera, pohimi i tij ka më shumë kuptime me kalimin e kohës. Pasi ta vërtetojë realitetin e saj, ai fillon t'i shikojë gjërat në pajtim me këtë pohim. Nga ky shkak, propozoj të quhet “të kuptuarit me zemër”, nivelin si pasojë e vërtetimit. Kjo sepse, nëse procesi i tërësishëm i besimit është përpjekje e të kuptuarit më të mirë të asaj që është thënë, domethënë pohimit, atëherë kulmi mund të arrihet në zemër.

Me shprehjen “të kuptuarit me zemër”, nuk mendoj se nivelet më të hershme shfaqen diku tjetër. Ndërkaq, duhet ta dallojmë të kuptuarit e domethënies tekstuale të fjalisë dhe të kuptuarit pas miratimit të vërtetësisë së tij. Derisa e para është akt i zakonshëm apo i rëndomtë, e fundit është të kuptuarit e vetë kuptimit të fjalisë. Askush që i kupton domethëniet sipërfaqësore të fjalëve nuk bëhet automatikisht besimtar, ai duhet t'i tejkalojë të gjitha nivelet të cilat i kemi shqyrtuar. Kjo mënyrë e të menduarit është konsistente me përkufizimin e Maturidiut, të imanit si “miratimit, bindjes së brendshme me manifestimin formal të besimit.”²³ Krahas kësaj, duke e përshkruar kërkesën e peygamberit Ibrahim për dëshmimin e ringjalljes së shpendëve të ngordhur, Maturidiu e paraqet argumentin e vet, pasi Zoti e pyet Ibrahimin se “a nuk beson?!”, para se ta njohë mënyrën e ringjalljes. Ky nivel i lartë i të kuptuarit, për Maturidiun, është dhuratë (hibe) nga Zoti.²⁴ Së këndejmi, mund të përfundojmë se ky pro-

²² El-Māturīdī, *Tevhīd*, fq. 380.

²³ El-Māturīdī, *Tevhīd*, fq. 373.

²⁴ Po aty, fq. 380.

ces i tërësishëm paraqet udhëtim nga të kuptuarit e ultë drejt të kuptuarit të lartë.

Si përfundim, procesi i besimit, në fakt është proces i të kuptuarit. Kur dikush bindet në vërtetësinë e pohimit të caktuar me anë të gjykimit, ai takohet me çështjen e aplikimit të atij pohimi në jetën e vet. Nëse e miraton, ai mund ta kuptojë me zemër atë që është shprehur. Ky është kulmi në besim.

Taklidi dhe besimi subjektiv

Edhe pse shkollat e ndryshme teologjike ndajnë mendimin rreth shumë ideve teologjike, qëndrimet e tyre lidhur me “taklidin” dallojnë shumë pak. Të gjitha ato unifikohen kundër idesë së pasimit të verbër të traditës së ndonjë tjetri. Për shembull, për Esh’ariun (vd. 324 h./936), themeluesi i shkollës esharite, kusht për besimin korrekt është vërtetimi, me ndihmën e arsyes, të vërtetësisë së asaj që Pejgamberi a.s. e ka thënë dhe deklarimi i saj me gjuhë.²⁵

Teologët esh’aritë e shpallin imituesin (mukal-lid) jobesimtar, sepse njëri prej kushteve të besimit, siç u cek më lart, është besueshmëria përmes argumentit (istidlal).²⁶ Sipas mësimit të tyre mbi besimin, askush nuk mund të bëhet besimtar nëse nuk beson në Zotin me anë të arsyes. Çdo individ duhet t’i shqyrtojë dhe hulumtojnë argumentet dhe doktrinat religjioze në të cilat beson. Refuzimi i “taklidit” është aq rigorozisht i lidhur me njohjen në teologjinë esharite, ashtu që, nëse dikush, thjesht e imiton të folurit e dikujt pa njohjen e vërtetësisë dhe saktësisë së saj, kjo domethënë se imituesi nuk e njeh të imituarën, së këndejmi ai as nuk beson.²⁷ Disa esharinjë shkojnë aq larg, se për qenë besimi korrekt, duhet të evitohet çdo dyshim, e pastaj, pas arritjes së pjekurisë, besimin e tij e vërteton me argumente racionale.²⁸

²⁵ Nga vepra e Neseфіт *Tebşiret’ul-edil-leh*, cituar në: Tevfik Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14, nr. 1, 2005, fq. 19–40.

²⁶ Kholeif, *Analysis*, fq. 25.

²⁷ Richard M. Frank, “Knowledge and Taqlīd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash‘arism”, *Journal of American Oriental Society* 109, nr. 1, 1989, fq. 37–62.

²⁸ Kholeif, *Analysis*, fq. 25.

Kundrejt esharinjëve, kundërshtarët e tyre kryesorë, mu'tezilitët, kanë pikëpamje të ngjashme mbi këtë çështje. Për mu'tezilitët, themeli i religjionit bazohet në përsiatje dhe argumentim intelektual dhe se është e domosdoshme të anohet kah provat e arsyes dhe traditës në mënyrë që të besohet.²⁹ Sipas Kadi Abdulxhebbarit, (vd. 414 h./1024) teologu më i popullarizuar mutezilit, vrojtimi (nadhari) është detyra e parë të cilën Zoti ia imponoi njerëzve dhe e bëri detyrim për të gjithë.³⁰ Mutezilitët refuzojnë madje edhe miratimin e verbër të autoritetit të dijetarëve. Për ta, taklidi, miratimi i thënies së caktuar religjioze prej dikujt tjetër pa kërkuar çfarëdo prove, e lajthit arsyen e pasuesve. Sepse, njohja është themel i besimit dhe vërtetimi me zemër (*tasdiku*) nuk është mënyrë për arritjen e njohjes, e ata të cilët verbërisht i besojnë gjykimit të huaj, nuk mund t'i njohin nivelet e besimit.³¹

Maturidiu paraqitet me pohimin e njëjtë, por në bazë tjetër: "Taklidi nuk mund të bëhet kriter për të vërtetën e mirëfilltë religjioze"³², sepse çdo i lirë zgjedh të besojë dhe ky besim duhet të konstituohet në përpjekjen individuale, e jo me mirëbesim në përpjekjen e tjetrit.³³ Për personin, besimi i tij i gabueshëm është më i vlefshëm se sa besimi korrekt i huaj. Duke e shqyrtuar nocionin e taklidit në fillim të kryeveprës së tij, *Kitab'ut-tevhid*, Maturidiu përcakton, në fakt, qëllimin e këtij libri, vërtetimin e bindjeve të tij me anë të vrojtimit. Ia vlen të citohet në tërësi:

"Ajo që ata e besojnë është e drejtë, ndërsa ajo që të tjerët e besojnë është e gabueshme, edhe pse të gjithë pajtohen që secili prej tyre ka pararendësin, që e pasojnë (jukalet) dhe se është vërtetuar që taklidi nuk është diçka që e arsyeton mukal-lidin, për shkak se shumë të tjerë, sikurse ai, kanë nxjerrë përfundim të kundërt [duke pasuar metodën e njëjtë –

²⁹ Yücedoğru, "Mukallid", fq. 27.

³⁰ Richard C. Martin, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford, Oneworld Publications, 1997, fq. 90.

³¹ Nga vepra e Kaḍī 'Abdu'l-xhebbārit Sherḥ 'ul-Uṣūl 'il-Ḥamse, e cekur në: Yücedoğru, "Mukallid", fq. 23. Gjithashtu në veprën e përkthyer nga Richard C. Martin, *Kitāb 'ul-Uṣūl 'il-Ḥamse në: Defenders of Reason in Islam*.

³² Cerić, *Synthetic*, fq. 68.

³³ Jeffry R. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, fq. 29.

përkthyesi].³⁴ Për më tepër, në të (taklid) nuk ka asgjë përveç numrit të madh (të pasuesve të tij), pos nëse njëri prej tyre të cilët zhvillojnë mësimin nuk ka argument racional me të cilin mund të mësohet korrektësia në atë që pohon dhe prova e cila e bind të arsyeshmin se e ka arritur të vërtetën. Së këndejmi, njeriu i cili është autoritet i *mukal-lidit* në religjion dhe i cili e përparon argumentin për të vërtetën, i cili është obligim të pranohet, është ai i cili është korrekt. Është detyrë e çdo *mukal-lidi* ta pranojë të vërtetën në atë që e shprehë.”³⁵

Nga ky fragment është e qartë që Maturidiu, rigorozisht i përmbahet domosdoshmërisë së gjykimit individual në procesin e besimit. Sulmi i tij i rreptë mbi taklidin qartë tregon se si Maturidiu mendon se njerëzit janë të aftë vetë të besojnë, kurse kjo aftësi i bën ata përgjegjës për jetët e tyre.³⁶

Domethënë aktiviteti intelektual është kusht për ata që kanë aftësi. Por ata, mendjet e të cilëve janë të mbuluara me ndjekjen e verbër, nuk mund të jenë as të bindur në vërtetësinë e ndonjë pohimi, as mund të përgjigjen në pyetjen e argumentimit (A i beson asaj që e ke mësuar?), sepse nuk janë të vetëdijshëm për provat e pohimeve të tyre.

Nëse besimi i individit përbëhet vetëm prej argumentimit (vërtetimit) të thënieve të dikujt, e jo të thënieve vetjake,³⁷ nuk ka mënyrë të vendoset se a është besimi i këtillë i individit i vërtetë apo jo. Në këtë pikëpamje, çdo gjë do të kishte vlerën e njëjtë të vërtetësisë. Taklidi, pra, e kërcënon vlerën e vërtetësisë së thënieve lidhur me besimin.³⁸

Është absurde që arritja e së vërtetës (sebeb’ul-hakk) do të duhej vepruar në këtë mënyrë, d.m.th. që gabimësia të mendohet në mënyrën e njëjtë sikurse edhe e vërteta.³⁹

Si pasojë e këtij argumenti mund të përcaktojmë se Maturidiu e refuzon idenë se urtësia hyjnore është e pakuptueshme.⁴⁰ Duhet të ekzistojë lidhja ndërmjet urtësisë së Zotit dhe intelektit të njeriut. Domethënë, ar-

³⁴ Kllapat katrore janë të përkthyesit.

³⁵ El-Māturīdī, *Tevhīd*, fq. 3. (Sipas Kholeif, *Analysis*, fq. 26–27)

³⁶ Halverson, *Creed*, fq. 24.

³⁷ Po aty, fq. 29.

³⁸ Pessagno, “Intellect”, fq. 27.

³⁹ El-Māturīdī, *Tevhīd*, fq. 6. (Sipas Ceriçit në angl., *Synthesis*, fq. 90).

⁴⁰ Pessagno, “Intellect”, 21.

syeja është e aftë të kuptojë çdo gjë në porosinë hyjnore. Ndryshe do të ishte e pakuptimtë. Për më tepër, nëse njeriu nuk mund ta kuptojë atë që është e thënë, ai nuk është i obliguar të besojë. Sa më thellë që dikush kupton, përgjegjësinë e ka më të madhe. Së këndejmi, secili është i obliguar ta ketë besimin në pajtim me nivelin vetjak të të kuptuarit. Ky përfundim, jo vetëm që e përkrah pohimin tonë në fund të pjesës së parë, që bindja është gjendje personale e cila nuk mund të njihet nga ana e dikujt tjetër, por edhe e konstituon bazën e idesë mbi besimin subjektiv në teologjinë maturidite.

Teologu maturidit, Ebu'l-Muin En Nesefiu, pohon që aftësitë e ndryshme intelektuale të njerëzve shkaktojnë nivele të ndryshme të besimit.⁴¹ Në këtë pikëpamje, çdonjëri e ka të kuptuarit personal të religjionit, varësisht nga kapaciteti i tij i të kuptuarit. Me fjalë të tjera, derisa objekti i besimit mbetet i njëjtë, shqyrtimi i këtij besimi dallon nga njeriu te njeriu. Së këndejmi, nga njeriu kërkohet ta ketë besimin subjektiv. Mendimin e Maturidiut për vrojtim, e vërteton përfundimi ynë.

Nëse njeriu nuk është i aftë ta kuptojë vlefshmërinë e plotë të urdhrit, ai është i liruar prej tij. Mirëpo, mënyrat parimore për këtë janë të ndryshme, ndërsa llojet e tyre mund të njihen nëpërmjet vrojtimit (nadhar) dhe meditimit (fikr).⁴²

Ideja e Maturidiut bazohet në faktin që çdo qenie njerëzore ka kapacitet unik për të kuptuarit e asaj që është thënë, kurse thëniet religjioze nuk janë përjashtime nga kjo. Prandaj, është e pamundur që thënia religjioze të kuptohet në të njëjtën mënyrë nga ana e atyre që e perceptojnë.

Përveç kësaj, të gjitha fazat e procesit të besimit në njëfarë mase janë subjektive. Për shembull, aftësia e gjykimit të dikujt përcakton korrektësinë, apo edhe validitetin e provës (delil), që e percepton. Dikush, një provë të caktuar, mund ta kuptojë në mënyrë të dykuptimshme, derisa tjetri është i bindur në korrektësinë e saj. Gjithashtu, prova korrekte mbase nuk do të mjaftojë për bindjen e njeriut të luhatshëm, të padisiplinuar.

Kjo teori, gjithashtu, i garanton njeriut vullnetin e lirë, sepse askush nuk ka autoritet ta miratojë apo refuzojë besimin e tjetrit. Bindja e fuqishme nuk do të thotë domosdoshmërisht nxitje e besimit në zemër, për arsye

⁴¹ Yücedoğru, "Mukallid", 35.

⁴² El-Māturīdī, *Tevhīd*, fq. 137. (Sipas Cerićit në angl., Synthesis, fq. 70)

se, këtë herë, “zgjedhja” (ihtijar) fillon të luajë rolin dhe të përcaktojë nëse vepruesi (bërësi) do ta ndryshojë jetën e vet në pajtim me kushtet e reja.⁴³

Prezantimi për besimin subjektiv gjithashtu na ndihmon ta kuptojmë përse nuk ekziston kufiri i saktë ndërmjet “taklidit” dhe “ixhtihadit” në teologjinë islame. Për Mustafa Ceriqin, Maturidiu ishte teologu i parë i cili e ka kuptuar këtë problem dhe ka propozuar zgjidhje.⁴⁴ Pasi nuk ka kufizime për të kuptuarit, nuk ka as kufizime për rritjen rapide deri në nivelin më të lartë të besimit.

Kjo që u tha më lart, qartazi tregon natyrën subjektive të besimit. Por, në anën tjetër, do të ishte gabim të mendohet se Maturidiu ofron subjektivizëm religjioz. As Maturidiu, e asnjë teolog tjetër mysliman nuk kanë ofruar koncept besimi të varur mbi supozimet subjektive. Ajo që është në pyetje në teorinë e Maturidiut janë intensitetet e ndryshme në të kuptuarit e një çështjeje të njëjtë religjioze. Perceptimi tjetër nuk mundet ta shpjegojë insistimin e Maturidiut në unitetin e së vërtetës.⁴⁵ Është e qartë se ndonjë njeri mundet më thellë ta kuptojë domethënien e një çështjeje të caktuar, sesa që mundet ndonjë njeri tjetër. Madje, edhe nëse perceptimet e tyre të ndryshme ndryshojnë, çështja mbetet në formën e njëjtë. Ndosh-ta, kjo është edhe arsyeja që Maturidiu e ka emërtuar veprën e vet “Tevhid”, ngase niveli i çdo personi veç e veç ndryshon, por përmbajtja e besimit mbetet e njëjtë.

Përfundim

Është e dukshme se akti i “taklidit” për El Maturidiun nuk është i pranueshëm në pikëpamje të besimit. Bile, atij i përket merita më e madhe për zbehjen e tij në rrafshin teologjik. Sipas tij, vërtetimi i cili është pa bazë racionale nuk mund të kualifikohet si iman, sepse i mungon baza. Së këndejmi, taklidi jo vetëm që e rrezikon vërtetësinë e pohimit, por e rrezikon edhe kontributin e personit. Që ta shmang konsekuencën e këtillë, të padëshirueshme, Maturidiu e përkrah pohimin i cili është siguruar me ar-

⁴³ Ky është edhe një diskutim i cili meriton hulumtime intensive. Por, ky është jashtë suazave të këtij studimi.

⁴⁴ Cerić, *Synthetic*, 68–69.

⁴⁵ Cerić, *Synthetic*, 90.

gument racional dhe me bindjen personale. Nëse ndonjë e arrin të vërtetën në fund të udhëtimit të tij, do të shpërblehet për shkak të përpjekjes së tij drejt të kuptuarit. Duke e shfrytëzuar arsyen, çdo individ vetvetiu r ka rastin në masë të madhe ta zmadhojë statusin e vet në besim, ashtu që i provon të gjithë hapat individualisht. Ndërkaq, besimi në pamjen e Maturidiut, para se të jetë pikësynim, e ka një proces zhvillimor. Krahës kësaj, me ndihmën e përsiatjes personale, personi mund ta thellojë të kuptuarit e tij, kurse sa më e thellë të jetë të kuptuarit e tij, mund të jetë më i madh niveli i tij në besim.

Si përfundim, e duke i dhënë përparësi diskutimit mbi taklidin, konsiderojmë se Maturidiu përpaket të vendosë bazë të fuqishme për teorinë e tij të njohjes dhe konceptimin e besimit, i cili konsiston deklarimin me gjuhë dhe vërtetimin me zemër. Mendoj, se arsyeja që shumë shkolla myslimane të mendimit gjithashtu e kanë këtë formulim për të vërtetën, ka të bëjë me kontributin e tij për karakterin subjektiv të besimit, që garanton perceptimet e ndryshme. Kjo ide për besimin subjektiv ashtu ka depërtuar në mendjet myslimane sa që mendimtari turk, Ibrahim Hakki Erzurumi (vd. 1193 h./1780), shekuj më vonë, mbase nën ndikimin e kësaj ideje, thotë se besueshmëritë e ndryshme të personave të ndryshëm janë provë për madhështinë e Krijuesit, edhe për faktin se Ai perceptohet në mënyra të ndryshme nga robërit e Tij.⁴⁶

Përktheu nga boshnjakishtja:
N. Ibrahimi

⁴⁶ Burimi për përkthim:

1. "Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH", LXXX, nr. 3–4, 2018, fq. 321–334.
2. <https://hanefijskimezheb.wixsite.com/bosna/single-post/2018/05/10/IDEJA-O-SUBJEKTIVNOJ-VJERI-U-EL-M%C4%80TUR%C4%AAD%C4%AAJEVOJ-TEOLOGIJI>.
3. http://www.maturidiyeseviotagi.com/wp-content/uploads/2013/10/THE-IDEA-OF-SUBJECTIV%20FAITH-IN-AL-MATURIDI_S-THEOLOGY-YAS%20RAMAZAN-BAC%20EYARAN.pdf.

Bibliografia:

1. El-Māturīdī, Ebu Mensur, Kitābu't-tevhīd, Dar al-Mashreq, Bejrut, 1970.
2. Cerić, M. Roots of Synthetic Theology in Islam, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1995. (Kjo vepër është përkthyer edhe në gjuhën shqipe: Mustafa Cerić, Rrënjët e teologjisë sintetike në Islam, Logos-A, Shkup, 2015).
3. Frank, R. M. (1989). Knowledge and "Taqīd": The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism. *Journal of American Oriental Society*, pp. 37–62.
4. Halverson, J. R., Theology and Creed in Sunni Islam, Palgrave Macmillan, New York, 2010.
5. Martin, R. C., Woodward, M. R., & Atmaja, D. S.. Defenders of Reason in Islam, Oxford, Oneworld, 1997.
6. Pessagno, J. M., Intellect and Religious Assent, *The Muslim World*, 1979, pp. 18–79.
7. Yücedoğru, T.. Mukallidin İmanı, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 2005, pp. 19–40.

Dr. Taxhedin BISLIMI

INSTITUCIONI I FETVASË DHE ETIKA E MYFTIUT

Abstrakt

Institucioni i Fetvasë në jurisprudencën islame paraqet jo vetëm vlerat e larta islame por, përmes këtij institucioni reflektohet edhe etika e myftiut si dhe serioziteti i juristëve islamë që kanë në raport me këtë institucion. Përmes fetvasë u jepen zgjidhje të çështjeve islame për problematikat me të cilat ballafaqohen besimtarët islamë gjatë jetës së tyre, prandaj dijetarët që merren me këtë çështje, përveç përgjegjësisë fetare, mbi supet e tyre bartin edhe përgjegjësinë e përgjithshme morale dhe shoqërore.

Fjalët çelës: *Fetva, Myfti, Dispozitë juridike etj.*

Përkufizimi i Fetvasë

Me nocionin “fetva” në terminologjinë e jurisprudencës islame nënkuptojmë: **“Informimin mbi dispozitën e Ligdhënësit Suprem, në bazë të argumentit juridik për personin i cili ka parashtruar pyetje për ndonjë çështje aktuale”.**

Edhe pse ekzistojnë edhe shumë përkufizime tjera nga juristët islamë, realisht shumica e përkufizimeve në esencë japin këtë kuptim, ngase dallimet janë vetëm shprehimore. Nga ky përkufizim nënkuptojmë se fet-

vaja është informim apo lajmërim për dispozitën e Allahut xh.sh. për një çështje për të cilën është bërë pyetje, për një çështje e cila ka aktualitet dhe tashmë ka ndodhur. Pyetja, respektivisht parashtrimi i kërkesës për sqarim të dispozitës islame për një çështje është pjesë përbërëse e fetvasë, sepse nëse sqarimi apo informimi bëhet për ndonjë çështje për të cilën nuk është parashtruar pyetje, atëherë ky informim apo sqarim nuk konsiderohet fetva, por udhëzim (ar. Irshad). Gjithashtu, edhe informimi për ndonjë çështje hipotetike që paramendohet, por realisht nuk ekziston dhe nuk është aktuale në momentin e sqarimit, nuk konsiderohet fetva, por një gjë e tillë është mësim dhe edukim (Ta'lim).

Segmenti i fushëveprimit të fetvasë është më i ngushtë se sa segmenti i fushëveprimit të ixhtihadit, ngase intenca e ixhtihadit është nxjerrja dhe përfitimi i dispozitave nga argumentet e Sheriatit islam, pavarësisht nëse është bërë pyetje për të apo jo. Ky është fushëveprimi dhe praktika që e kanë trasuar muxhtehidët, të cilët kanë përcaktuar rregulla dhe disiplina shkencore, që në bazë të tyre të nxjerrin dispozita të ndryshme. Kurse fetvaja nuk mund të jetësohet ndryshe, vetëmse në rastet aktuale që janë të pranishme në kohën kur duhet të jepet fetva për të.

Që fetvaja të jetë e shëndoshë dhe e vlefshme sipas islamit, personi që merret me këtë fushë (myftiu) krahas kushteve që duhet t'i plotësojë muxhtehidi e që janë të njohura, ai duhet të plotësojë edhe disa kushte tjera, siç janë:

- Të ketë informacione dhe njohuri të plota për çështjen aktuale për të cilën kërkohet fetva.
- Të studiojë gjendjen psikike të personit i cili kërkon fetva, mjedisin dhe rrethanat në të cilat ai jeton. Kjo kushtëzohet me qëllim që myftiu të dijë se fetvaja e tij, sa do të reflektojë dhe ndikojë pozitivisht apo negativisht në personin e tillë. Ky kusht është masë preventive që feja e Allahut xh.sh. të mos përdoret për mahi dhe shaka.¹

¹ Ebu Zehre, *Usulul Fikh*, f. 376.

Kush mund të jetë Myfti

Dijetarët islamë, duke marrë parasysh rëndësinë e fetvasë dhe ndikimin e saj në shoqërinë islame, të drejtën e dhënies së fetvasë nuk ia kanë lënë dorë secilit njeri i cili pretendon se mund të jetë myfti. Institucioni i fetvasë nuk i është lënë në dorë as atyre që me vete bartin çanta diplomatike dhe pretendojnë se janë përfaqësues të islamit dhe myslimanëve. Prandaj, marrë parasysh rrezikun që vjen nga fetvatë e gabuara që dalin nga njerëz jokompetentë, ishte motivi esencial që dijetarët islamë, për kushtet që duhet t'i plotësojë myftiu, ishin shumë të prerë dhe asnjëherë nuk bënë kompromis për të. Vetëm sa për ilustrim, në këtë rast vlen të theksohet mendimi i imam Ahmed bin Hanbelit i cili ka thënë: *“Askujt nuk i lejohet të ushtrojë postin e myftiut, derisa t'i plotësojë pesë kushte:*

1. Të ketë nijet (qëllim) të mirë dhe të pastër, sepse nëse nuk ka nijet të mirë dhe të pastër, ai nuk do të reflektojë dhe nuk do të jetë efektiv, porse fjalët e tij përveç retorikës nuk do të jenë efikase dhe as të ndritura. Nga ky kusht nënkuptohet se, imam Ahmed ibn Hambeli kushtëzon që fetvaja të jepet për hir të Allahut xh.sh., duke mos pasur qëllime tjera mediokre apo interesa të ndryshme siç janë interesi material, posti apo autoriteti. Gjithashtu duhet të jetë i liruar nga frika e ndikimeve nga jashtë, siç është politika apo udhëheqësit politikë (sulltani).
2. Të jetë dijetar, i urtë, i denjë dhe i matur. Këto kushte doemos duhet t'i plotësojë myftiu si personalitet i lartë islam, ngase ai që jep fetva me padituri, përveç se krijon konfuziont dhe përçarje mes shoqërisë islame, personi i tillë i nënshtrohet sanksionit dhe ndëshkimit nga Allahu xh.sh. Në lidhje me këtë Allahu xh.sh. thotë: ***“Thuaj: Zoti im i ndaloj vetëm të këqijat e turpshme, le të jenë të hapëta ose të fshehta, ndaloj mëkatin, ndaloj shtypjen e tjetrit pa të drejtë, ndaloj t'i vishni Allahut shok pa pasur për të kurrfarë argumenti, dhe ndaloj të thoni për Allahun atë që nuk e dini”.***²
3. Të jetë njohës i mirë dhe përvetësues i atyre lëmenjve shkencore për të cilat është i nevojshëm gjatë fetvave të tij.

² El Aëraf: 33.

4. Të jetë i pasur (të ketë pasuri të mjaftuar), në të kundërtën njerëzit do ta përbuzin. Imam Ahmed ibn Hanbeli është i mendimit që myftiu të jetë i pasur, dhe të mos varet prej të tjerëve, sepse myftiun e varfër jo që nuk do ta respektojnë, por edhe do ta përbuzin, përgojnë dhe nënçmojnë.
5. Të jetë njohës i mirë për gjendjen dhe rrethanat sociale të njerëzve, kohën dhe mjedisin ku jetojnë, sepse myftiu që nuk ka informacione të mjaftueshme për njerëzit dhe rrethin ku ata jetojnë, mund që me fetvanë e tij më shumë të sjellë pasoja dhe të dëmtojë shoqërinë se sa ta ndihmojë.³

Pra, nga vështrimi i mendimeve të dijetarëve në përgjithësi, mund të përfundojmë se kushtet që duhet t'i plotësojë myftiu janë këto:

1. Të jetë mysliman;
2. Të jetë i obliguar (mukelef);
3. Të jetë i drejtë;
4. Të jetë muxhtehid. Ky është kushti që duhet ta plotësojnë gjykatësi dhe myftiu, sipas mendimit të tre shkollave juridike. Kurse, sipas juristëve hanefij nuk kushtëzohet që gjykatësi dhe myftiu të jenë muxhtehidë, por ixhtihadi i jep përparësi muxhtehidit para të tjerëve, që ai t'i ushtrojë këto detyra.
5. Të jetë i zgjuar dhe syçelë, ngase nuk vlen që t'i ushtrojë këto detyra i marri dhe mendjetrahi.

Fushëveprimi i fetvasë

Fushëveprimi i Fetvasë është i zgjeruar, andaj myftiu mund të japë fetva në të gjithë lëmenjtë dhe shkencat islame, qofshin ato dispozitat e akaidologjike, apo dispozitat e usulit, apo në dispozitat dytësore obliguese. Pra, fetvaja ka të bëjë me gjithë atë që kërkohet prej njerëzve që ta veprojnë ndaj Allahut xh.sh., sepse fetvaja është lajmërim, komunikim dhe praktikim i dispozitave të Sheriatit.

³ Haseb Allah, Ali, *Usulul Teshriul Islami*, f. 103.

Frika nga rreziku i fetvasë

Çdokujt që i besohet përgjegjësia e myftiut, detyrimisht duhet të ketë parasysh përgjegjësinë, rrezikun dhe frikën e këtij posti, sepse, dhënia e fetvave, nuk është formulim i opinionit dhe mendimit personal të tij, por do të thotë, të zëvendësosh Allahun xh.sh. dhe Pejgamberin a.s. në sqarimin e dispozitave dhe të nënshkruash në vend të tyre. Në lidhje me rëndësinë dhe rrezikun e fetvasë imam Neveviu në fillim të veprës së tij “Sherhul muhedh-dheb” thotë: *“Dije se dhënia feta është rrezik i madh, ka pozicion të lartë dhe ka shumë vlerë. Myftiu është trashëgues i Pejgamberëve a.s. (të Dërguarve të Allahut). Ai kryen një farz kifaje, porse ai është i ekspozuar ndaj rrezikut, për këtë (dijetarët) kanë thënë: Myftiu nënshkruan në vend të Allahut xh.sh”*.⁴

Dhënia e fetvasë është rrezik, e këtë e vërteton edhe hadithi i Pejgamberit a.s., ku thotë: *“Më i guximshmi prej jush për dhënie të fetvasë, është më i guximshmi për në zjarr (xhehenem)”* - (Transmeton, Darimiju)

Si rezultat i këtij rreziku, në literaturën islame, hasim në shumë gjurmë nga Selefi i mirë, ku kuptohet qartë se ata kishin frikë nga dhënia e fetvave. Sa për ilustrim do të shënojmë qëndrimet dhe thëniet e disa prej tyre.

Rrëfen Ibn Abdulberri nga Ukbe ibn Muslim, të ketë thënë: “E kam shoqëruar Ibn Omerin tridhjetë e katër muaj, shumë herë është pyetur, kurse ai (ibn Omeri r.a.) thoshte: Nuk e di!. Pastaj kthehej drejt meje dhe më thoshte: *“A e din se çka dëshirojnë këta? Këta dëshirojnë që shpinat tona t’i bëjnë urat e tyre për në xhehenem”*. Imam Shafiu thoshte: “Nuk kam parë ndonjë njeri në të cilin Allahu ka bashkuar aftësitë e dhënies fetva, më shumë se sa te Ibn Ujejne, të cilin, aftësia për dhënie të fetasë e bëri më të heshtur (sa më pak që jepte fetva)”. Ibn Sirini, kur pyetej për ndonjë çështje të fikut, në lidhje me hallallin dhe haramin, i ndryshohej ngjyra, ashtu që ai dukej sikur të mos ishte ashtu siç ishte më parë”. Imam Maliku, kur pyetej për ndonjë pyetje, ai dukej sikur po qëndronte mes xhenetit dhe xhehenemit. Imam Ebu Hanifja thotë: “Sikur të mos

⁴ Për më tepër në lidhje me këtë çështje shiko në fillim të veprës (pjesën e parë) *I'elam Muvaki'in an rabbil alemin*, të Ibni Kajjim-it.

kisha frikë prej Allahut xh.sh. se do të humbë dituria, nuk do t'i kisha dhënë askujt fetva, që ai të jetë i lumtur, ndërsa unë ta barti mëkatin (barrën e përgjegjësisë)". Imam Neveviu transmeton nga Ibn Mesudi dhe Ibn Abbasi r.a., të kenë thënë: "Kush jep fetva për gjithçka që pyetet, ai është i çmendur".

Transmeton Ibn Abdulberri nga Ibn Auvn, i cili ka thënë: "Isha te Kasim ibn Muhamedi, ndërkohë erdhi një njeri dhe e pyeti për diçka, Kasimi i tha. Nuk e di. Njeriu (pyetësi) i tha: unë kam ardhur te ty, unë nuk di dikë tjetër përveç teje? Kasimi i tha: Mos shiko në gjatësinë e mjekrës time dhe në numrin e madh të njerëzve që janë përreth meje, për Allahun nuk e di! Një i moshuar prej kurejshëve i cili ishte ulur aty afër Kasimit tha: o biri i vëllait tim, mundohu (t'i përgjigjesh), se për Allahun nuk të kamë parë në ndonjë kuvend tjetër më krenar se sa sot. Kasimi i tha: Për Allahun, që të më pritet gjuha, për mua është me e dashur se sa të flas për atë që nuk kam dituri". Përcjell Ibn Mehdiu, kur në një rast, një njeri kishte udhëtuar gjashtë muaj derisa e kishte pyetur Malikun, por Maliku i kishte thënë, nuk e di, ai ia ktheu, nëse ti nuk e di, atëherë kush mund ta dije? - Ai të cilin Allahu e ka mësuar, ju përgjigj Imami. Në lidhje me këtë, qëndrimet e imam Malikut janë shumta, dhe për atë që dëshiron më tepër, le të shfletojë literaturën përkatëse islame⁵.

Institucioni i fetvasë në periudha të ndryshme kohore

Institucioni i fetvasë nuk ka lindur e as nuk mund të konsiderohet si një luks shoqëror ku njerëzit thjesht mund të vetëm të ushtrojnë postin e myftiut, porse nevoja për funksionimin e këtij institucioni është nevojë imanente për shoqërinë njerëzore. Prandaj lashtësia e këtij institucioni zë fill që nga fillimi i shpalljes së Kuranit. Njeriu i parë që ushtroi detyrën e fetvasë në islam është Pejgamberi a.s., i cili jepte fetva në bazë të udhëzimeve të vahjit. Derisa Pejgamberi a.s. ishte i gjallë, ai ishte instanca më e lartë ku vendoseshin verdikte islame. Mirëpo kishte raste kur Pejgamberi a.s. i mësonte dhe i ushtronte sahabët që ata të bëjnë ixhtihad dhe të japin fetva. Në rastet kur ata nuk gjendeshin në praninë e Pejgamberit a.s.

⁵ Uthmani, Muhamed Tekij, Usulul ifta, 12-27; Ibnul Kajjim, *I'elamul muveki'in*, 1/27.

dhe nuk kishin njohuri për ndonjë dispozitë, ata bënë ixhtihad dhe jepnin kontributin e tyre maksimal për të përfituar dispozitën e ngjarjes, e për këtë Pejgamberi a.s. i nxiste shokët e tij duke u thënë: *“Nëse sunduesi bën ixhtihad dhe e qëllon (nuk gabon), ai ka dy shpërblime (dy sevape). Por nëse gjykon dhe gabon (gjatë gjykimit) ai shpërblehet me një shpërblim (një sevap)”*.⁶

Sahabët kur ndonjëherë bënë ixhtihad, në kohën më të shkurtër të mundur, ia paraqitnin hollësisht Pejgamberit a.s., e nëse ixhtihadi i bërë ishte i qëlluar ai e pranonte dhe e bekonte atë kontribut dhe bënte lutje për muxhtehidin, e nëse ishte i gabuar, nuk e pranonte dhe e sqaronte shkaku e mospranimit. Megjithatë, nga kjo periudhë sahabët përfituan një praktikë të bujshme për nxjerrjen e dispozitave. Të ballafaquar me probleme të natyrave të ndryshme, ata u kalitën ta përdorin ixhtihadin në praninë e Pejgamberit a.s. dhe në kohën kur zbriste Kurani, kohë në të cilën sahabët u njoftuan me urtësitë dhe fshehtësitë e legjislacionit islam. Përcjell Abdullah b. Amri se në kohën e Pejgamberit a.s., kur dy burra kishin një mosmarrëveshje në mes tyre, Pejgamberi A.s., i tha Amrit: *“Gjyko midis tyre”*, Amri tha: *“Të gjykoj midis tyre e ti je i pranishëm o i Dërguari i Allahut! “Po”, iu përgjigj, nëse e qëllon ke dhjetë sevape (shpërblime), por nëse bën ixhtihad dhe gabon ke një sevap (shpërblim)”*.

Mirëpo, pasi që Pejgamberi a.s. ndërroi jetë, sahabët vazhduan ixhtihadin e tyre për t'i dhënë zgjidhje ngjarjeve që ndodhnin, e për të cilat nuk kishte argumente nga Kurani apo Suneti. Për t'i dhënë zgjidhje problemeve, ata fillimisht hulumtonin në Kuran, por në rast se nuk e gjenin dispozitën e synuar, atëherë i drejtoheshin Sunetit të Pejgamberit a.s., e nëse edhe në Sunet nuk hasnin në atë dispozitë, atëherë hulumtonin dhe bënë ixhtihad për ta nxjerrë *hukmin*. Nëse në ixhtihadin e tyre gjenin pajtim të plotë në mendime, atëherë ixhtihadi (përpjekja e tyre) konsiderohej *ixhma*, *konsensus*, i cili është burim i tretë prej burimeve të legjislacionit islam. Mirëpo shpeshherë ndodhte që të mos jenë të një mendimi dhe të kenë mendime dhe qëndrime të ndryshme mes vete për ndonjë çështje. Kundërthënia e tyre në mendime bënte që ajo çështje të mbetet

⁶ Muslimi.

në fushën e ixhtihadit, fushë kjo e cila më vonë u njoh me emrin El-Kijas. Analogji që është burimi i katërt i legjislacionit islam.

Megjithëse sahabët ishin njerëzit më të afërt të Pejgamberit a.s., jo të gjithë u morën me institucionin e fetvasë, e kjo vërteton rëndësinë dhe peshën e këtij institucioni, ngase numri i sahabëve meshkuj dhe femra, të cilët kishin bërë ixhtihad dhe kishin dhënë fetva, ishte rreth njëqind e tri-dhjetë (130) sahabij. Disa prej tyre me të madhe dhanë fetva, ndërsa disa mesatarisht, e disa të tjerë vetëm pak, një herë apo dy herë gjatë jetës kishin dhënë fetva. Prej atyre që dhanë fetva më së shumti, janë këta sahabij: Omer ibn Hattabi, Ali ibn Ebu Talibi, Abdullah ibn Mesudi, Aishja r.a., Zejd ibn Thabiti, Abdullah ibn Abbasi dhe Abdullah ibn Omeri r.a.. Kurse prej atyre, të cilët mesatarisht kishin dhënë fetva janë këta sahabijë: Ebu Bekri, Ummu Seleme, Enes ibn Maliku, Ebu Seiid El-Hudrij, Ebu Hurejreja, Othman ibn Affani, Abdulla ibn Amër ibn Asi, Abdulla ibn Zubejri, Ebu Musa Eshariju, Saëd ibn Ebu Vekkasi, Selman el Farisij, Xhabir ibn Abdullahi, Muadh ibn Xhebeli⁷.

Në gjeneratën e dytë, atë të tabinëve, numri i atyre të cilët merreshin me fetva dhe ixhtihad ishte i madh. Në këtë periudhë një numër i madh dijetarësh, ishin shpërndarë në të gjitha qendrat e vendeve islame të asaj kohe. Në vazhdim do të shënojmë emrat e disa prej tyre dhe në cilat vende ishin ata.

Në Medine Munevvere: Seid ibn Musejjeb, Ebu Selemete ibn Abdurrahman ibn Auf, Urvete ibn Zubejr, Ubejdulla ibn Abdulla ibn Utbe ibn Mesud, Kasim ibn Muhammed, Sulejman ibn Jesar Ebu Ejub, Harixhete ibn Zejd ibn Thabit. Këta njihen në literaturën islame "*Shtatë fukahatë-shtatë dijetarët*". Krahës këtyre shtatë dijetarëve, në Medine Munevvere gjendeshin edhe shumë dijetarë tjerë, si, Nafiu, Ibn Shihab Eu-Zuhriju, Kadiu Jahja ibn Seud, Eban ibn Uthman ibn Affan (biri i Emirul Muëminin), Salim ibn Abdulla ibn Omer ibn Hattab (Emirul Muëminin), Ali ibn Husejn Zejnulabidin (nipi i Ali ibn Ebu Talibit), Rebiate ibn Ebu Abdurrahman, Ebu Xhafer Bakir dhe Ebu Zenad Abdulla ibn Dhekvan r.a..

⁷ Ibni Kajjim, *Iëlamul muveki'in*, 9-11. Uthmani, Muhammed Tekij, *Usulu-l fetva*, 33.

Në Mekë Mukerreme. Prej dijetarëve më të shquar të Mekës në atë periudhë ishin këta dijetarë: Ata ibn Ebu Rebah, Ali ibn Ebu Talha, Muxhahid ibn Xhebr, Amër ibn Dinar, Abdulla ibn Ubejdulla ibn Mulejke, Abdulmelik ibn Xhurejxh dhe shumë të tjerë.

Në Kufe (Irak): Ibrahim Nahai, Amir ibn Sherahbil Shaëbi, Alkamate, El-Esved, Murre El-Hemedaniju, Seid ibn Xhubejr, Mesruk ibn Exhdeë, Ubejde ibn Amr Selmaniju, Kadi Shurejh ibn Harith, Ibrahim ibn Jezid Nehaiju dhe shumë të tjerë.

Në Basra (Irak): Hasan Basriu, Muhammed ibn Sirini, Ebu Alijete Rejjahi, Hasan ibn Ebu Hasan, Jesar Mevla (i çliruari) i Zejdi ibn Thabitit, Ebu Shaëthaë, Xhabir ibn Zejd, Katadete ibn Diamete Devsiju dhe të tjerë.

Në Sham: Ebu Idris Hauvlaniju (Aidhullah ibn Abdulla ibn Amr), Mekhul ibn Ebu Muslim, Rexhaë ibn Hajevelte Kindi, Omer ibn Abdulaziz, Shurahbil ibn Sikët, Kubejsa ibn Dhuejjib dhe shumë të tjerë.

Në Egjipt: Ebul Hajr Merthed ibn Abdulla Jezeniju, Jezid ibn Ebu Habib (të cilët ishin nxënësit e Abdulla ibn Amërit r.a.) dhe shumë të tjerë.

Në Jemen: Tavus ibn Kisan Xhenediju, Vehb ibn Munebbih San'aniju, Jahja ibn Ebu Kethir dhe të tjerë⁸.

Dispozita juridike e dhënies së fetvasë

Në esencë dhënia fetva është farz kifaje, që nënkupton se, nëse në një vend apo kohë gjenden disa dijetarë (muxhtehidin, myftinj), nëse ndonjëri prej tyre jep fetva, për të tjerët bie obligueshmëria e dhënies fetva. Ndërsa dhënia fetva për muxhtehidin-myftiun është farzi ajn në disa raste e që janë:

1. Nëse në ndonjë vend apo kohë gjendet vetëm një muxhtehid (myfti) dhe ai pyetet për ndonjë çështje për të cilën njohuri dhe e di dispozitën e asaj çështje, në këtë rast për dijetarin e tillë dhënia fetva është farzi ajn.

⁸ Uthmani, Muhammed Tekij, *Usulul fetva*, 43. Ibni Kajjim, *Iëlamul muveki'in*, 1/18.

2. Nëse myftiu (dijetari) pyetet për ndonjë çështje (mesele), për të cilën myftiu ka njohuri, respektivisht e di dispozitën e saj, ndërsa përgjigjja duhet të jetë urgjente, ashtu që nëse ai nuk përgjigjet menjëherë, mund të veprohet ndonjë gjë që është e ndaluar.
3. Nëse udhëheqësi (sunduesi, imami, pushtetari) cakton ndonjë dije-tar, i cili është i aftë për fetva, i aftë të kryejë detyrën e myftiut, personi i tillë e ka farzi ajn të jep fetva.

Ndalimi (harami) i dhënies së fetvasë

Fetva nuk mund të japë personi i cili nuk i plotëson kushtet e myftiut. Mirëpo, në disa raste edhe pse personi i plotëson kushtet e myftiut, atij nuk i lejohet të japë fetva. Në vazhdim të theksojmë rastet kur nuk i lejohet myftiut të japë fetva, edhe pse i plotëson kushtet për të qenë myfti.

1. Nëse personi në mënyrë të përgjithshme është i aftë për fetva dhe i plotëson kushtet e myftiut, por ai për ndonjë pyetje të caktuar, për të cilën është pyetur nuk ka njohuri dhe nuk e di, nuk mund ta nxjerrë atë, apo për çështjen e tillë ekzistojnë shumë argumente dhe mendime, e ai nuk mund t'i japë përparësi ndonjë argumenti apo mendimi. Në raste të tilla myftiu apo kadiu nuk duhet të turpërohet, por me plot bindje dhe krenari duhet të thotë: "Nuk e di".
2. Nëse gjykon apo jep fetva në bazë të dëshirave dhe epsheve të tij dhe mund t'ia bëjë qejfin pyetësit, apo ia plotëson dëshirat atij i cili kërkon fetva. Një fetva apo gjykim të tillë Allahu xh.sh. e ndalon.
3. Nëse myftiu apo gjykatësi për momentin nuk është në gjendje të duhur dhe nuk është në disponim të kryejë detyrën në mënyrë të plotë, nuk mund të mendoj me mendje të kthjellët dhe nuk mund të japë fetva dhe të gjykojë në mënyrë të shëndoshë, si, p.sh. kur është i hidhëruar, i mërzhitur, i sëmurë, i frikësuar, i uritur, dhe gjendje tjera, të cilat ia turbullojnë mendjen dhe gjykimin.

Abstenimi nga fetvaja

Myftiu nuk është i detyruar të përgjigjet për çdo pyetje, sa herë të pyetet dhe për çdo rast. Ai përgjigjet dhe jep fetva, atëherë kur ai mendon se një fetva dhe përgjigje është e dobishme dhe konstruktive, sjell mirësi dhe largon të këqijat. Ai lëshon fetvanë atëherë kur është i sigurt se përgjigja nuk shkakton çrregullime, fitne dhe probleme mes shoqërisë njerëzore. Nga kjo nënkuptohet se në disa raste myftiu abstenon nga dhënia e fetvave, andaj në vazhdim të shënojmë disa raste kur myftiu duhet të abstenojë nga fetvaja.

1. Myftiu nuk duhet të jap fetva, nëse frikohet se, pasi që pyetësi të merr përgjigjen ai mund të bëjë fitne ose mund të nxisë përçarje.
2. Nëse myftiu pyetet për ndonjë çështje, për të cilën nuk ka nevojë të bisedohet, sepse ajo është prej atyre çështjeve, për të cilën besimtarët nuk kanë nevojë, dhe se në përgjigjen e saj praktikisht nuk ekziston ndonjë dobi. Selefi urrenin që njerëzit e rëndomtë (avami) të pyesnin në mënyrë të tepërt për ato mesele, për të cilat ata praktikisht në jetën e tyre të përditshme nuk kishin dobi. Prandaj myftiu duhet t'i udhëzojë dhe mësojë popullin, që ata të pyesin për ata çështje të cilat janë në dobi të tyre dhe të largohen prej atyre pyetjeve që në realitet nuk kanë ndonjë dobi.
3. Nëse niveli i arsimimit, përgatitja shkencore dhe aftësitë mendore të pyetësit nuk ia mundësojnë ta kuptoj atë përgjigje, si, p.sh. të pyes për ajetet muteshabihat, apo të pyet për shkencat që ai as që ka njohuri për ato, të pyesë për çështjet të imta, të hollësishme dhe delikate në filozofi apo lëndë tjera⁹.
4. Sipas disa dijetarëve myftiu nuk duhet të japë fetva për ato mesele (çështje), të cilat ende nuk kanë ndodhur. Kurse disa dijetarë tjerë janë të mendimit se lejohet dhënia fetva për çështjet të cilat nuk kanë ndodhur.
5. Nëse dispozita e meselesë (çështjes) është bazuar mbi traditën e ndonjë vendi apo populli, kurse myftiu nuk ka njohuri për traditat e atij vendi, apo për traditat e atij populli.

⁹ Othmani, *Usulul fetva*, 290.

6. Nëse pyetësi pyet për motivin e dispozitës, ndërsa dispozita, për të cilën pyet është nga fusha e adhurimeve (ibadat-teabbudat), për të cilat mendja e njeriut nuk mund të kuptojë kuptimin e saj, p.sh. të pyes, pse namazi i sabahut ka dy rekate, namazi i drekës katër rekate, kurse namazi i akshamit tri rekate etj.
7. Nëse pyetësi pyet me kokëfortësi, apo ka për qëllim të ngatërrojë myftiun, të polemizojë me qëllim që ta zhvlerësojë dhe degradojë myftiun, apo thjesht ta kundërshtojë myftiun.

Edukata (etika) e dhënies fetva

Dijetarët islam për dhënien e fetvasë kanë paraparë disa rregulla, ai i cili mendon të jep fetva duhet ta ndjek këtë etikë.

1. Myftiu para se të jep fetva duhet të mbështetet tek Allahu xh.sh. dhe të kërkon prej Tij udhëzim. Kështu vepronin selefët e mirë. Transmetohet se, Mekhuli dhe Imam Maliku nuk jepnin fetva para se të thoshin: **“La havle ve la kuvete il-la bil-lah”**. Prandaj është edukatë dhe etikë për myftiun, që para se të jep fetva të shprehë dobësinë e tij, të kërkojë prej Allahut xh.sh. që ta mbrojë prej djallit, të lusë Allahun xh.sh. që ta mësojë atë dhe ta qëlltojë fetvanë e duhur etj.

Ibn Kajjim Xhevziu thotë: “Ia vlen për myftiun që ai shpesh të lutet me këtë lutje, lutje kjo, e cili është hadith shahih¹⁰. *“O Allahu im! Zot i Xhibrilit, Mikailit dhe Israfil, Krijues i qiejve dhe tokës, që e di të fshehtën dhe të dukshmen. Ti gjykon mes robërve të Tu, në ato gjëra, për të cilat ata kanë mosmarrëveshje (kundërthënie). O Allahu im! Më udhëzo mua për ato çështje që rreth të vërtetës së saj kanë mosmarrëveshje? Ti e udhëzon kë të dëshirosh në rrugën e drejtë”*. (Transmeton, Tirmidhiu).

2. Myftiu (dijetari) nuk duhet nxituar për të dhënë fetva dhe të përgjigjet, nëse në prezencën e tij dhe në atë mexhlis gjendet ndonjë më i dijsëm. Në këtë rast, ai kërkon prej më të dijsmit të përgjigjet.

¹⁰ Ibn Kajjim, *Ielamul muveki'in*, 4/197.

- Përveç nëse më i dijsmi e urdhëron që ai të përgjigjet dhe të japë fetva, atëherë ai përgjigjet.
3. Myftiu duhet të përgjigjet vetëm atëherë kur t'i pushojë shpirti, se përgjigjen që do ta japë është e saktë dhe e vërtetë. Nuk guxon të përgjigjet nëse në brendinë dhe shpirtin e tij ekziston ndonjë dyshim për saktësinë e përgjigjes. Kërkesa e pyetësit, që ai t'i përgjigjet menjëherë apo sa më shpejt, nuk duhet të ndikojë në dhënien e përgjigjes.
 4. Myftiu nuk duhet dhënë fetva derisa ai është i preokupuar me diçka që ia çrregullon dhe e shqetëson të menduarit të lirë, ia pengon gjykimin e drejtë dhe e shqetëson etj., si p.sh. derisa ai është i hidhëruar, i uritur, i shqetësuar, i sëmurë, apo është nën presion të dikujt etj, në raste të tilla ai nuk guxon të përgjigjet.
 5. Myftiu duhet të jetë i durueshëm ndaj vrazhdësisë, moskujdesit dhe arrogancës së pyetësve, të cilët gjatë pyetjes apo gjatë debatit mund ta ofendojnë dhe rëndojnë dijetarin apo myftiun.
 6. Më e udhës dhe më mirë është që myftiu në fillim t'i përgjigjet pyetjes së parashtruar me shprehje të qarta, të kuptueshme dhe me gjuhën të cilën e kupton pyetësi, pastaj t'i përmendë argumentet mbi të cilat e ka sjellë atë dispozitë. Përveç nëse pyetësi është prej dijetarëve, atëherë, nuk prish punë nëse ai fillon me sjelljen dhe sqarimin e argumenteve.
 7. Nëse përgjigja jepet me shkrim, përgjigja duhet të jetë e përpiluar me shprehje të qarta, me gjuhë të kuptuar dhe të lehtë, ashtu që çdo kush mund ta kuptojë, qoftë dijetar apo njeri i thjeshtë. Përveç nëse përgjigja i dedikohet ndonjë dijetarit, atëherë, duhet t'ia kthejë me shprehje adekuate dhe me terminologji shkencore.
 8. Përgjigja (fetvaja) duhet ta përfshijë vetëm dispozitën juridike dhe argumentin e fikut mbi të cilin është ngritur fetvaja. Ajo duhet të jetë larg emocioneve, dhe në të nuk guxon të ndikojnë ndjenjat emocionale, hidhërimi, gëzimi apo komplimentet.
 9. Myftiu duhet të jetë i kujdesshëm. Ai nuk guxon që për pak e për shumë ta përdorë shprehjen "haram- e ndaluar", me këtë shprehje mund të shprehet vetëm për ato sende të cilat vërtet dhe me argu-

mente autentike janë haram-të ndaluara. Për çështjet për të cilat nuk ka argument të prerë, apo i takojnë fushës së ixhtihadit, për ato çështje duhet të shprehet me shprehje më të buta, si, p.sh. të thotë: nuk është mirë, nuk është e pëlqyer dhe ngjashëm me to, sipas rëndësisë dhe peshës së veprës.

10. Nëse çështjet dhe sendet kanë të bëjnë me jetën e përditshme (umumul belva), ndërsa argumentet për çështjet e tilla janë në kundërshtim mes veti, respektivisht gjenden dy e më shumë vendime dhe qëndrime, në raste të tilla jep fetva me qëndrimin, i cili është më i lehtë, më i përshtatshëm dhe më tolerant për njerëzit. Por në raste të tilla duhet pasur kujdes që lehtësimet e tilla të mos bien ndesh me dispozitat të vërtetuara me argumente tekstuale dhe autentike të sheriatit islam.
11. Myftiu duhet të konsultohet dhe të marrë mendimin e dijetarëve (fukahave) eminentë dhe të devotshëm, në veçanti, nëse çështja për të cilën është pyetur dhe kërkon përgjigje është prej rasteve të reja, e cila nuk ka ndodhur më parë dhe nuk gjendet në literaturën e mëhershme.
12. Duhet të ketë kujdes, duhet t'u shmanget atyre fetave të cilat janë jashtë rregullave (bëjnë përjashtim, anomale, *shadh-dhë*), fetva të cilat janë në kundërshtim me qëndrimin e shumicës së dijetarëve të umetit mysliman. Sepse, umeti-populli i Muhamedit nuk mund të tubohet dhe bashkohet në devijim (dalalet).
13. Myftiu nuk guxon t'i pranojë shtypjet dhe presionet, dhe në asnjë mënyrë nuk i lejohet atij të japë fetva nën presion, qoftë presion i brendshëm, apo i jashtëm, si presion politik, material ose presion i vet pyetësit apo popullit. Ai e ka obligim të përgjigjet ashtu siç janë argumentet e sheriatit, as më shumë e as më pak, sepse ai në të vërtetë i sqaron dhe i kumton vendimet e Allahut xh.sh.. Allahu xh.sh. thotë: ***“E të cilët kumtuan shpalljet e Allahut dhe i frikësohen Atij e askujt tjetër përveç Tij. Allahu mjafton si llogaritës”***. *Surja, El-Ahzab*, 39. Në ajetin tjetër thotë: ***“O besimtarë! Nëse ndokush prej jush braktis besimin e vet, dijeni se Allahu do të sjellë njerëz, që i do dhe e duan: të përulur me besimtarët dhe të ashpër me femohu-***

esit, që luftojnë në rrugën e Allahut dhe nuk i tremben qortimit të asnjë qortuesi. Kjo është mirësia e Allahut, të cilën Ai ia jep kujt të dojë, Allahu është Bujar i madh dhe i Gjithëditur". *Surja, El-Maide, 54.*

14. Nëse myftiu pyetet për çështjet bazë dhe esenciale të fesë, siç janë çështjet në lidhje me akiden (besimin), për ditën e fundit, etj, apo çështjet, të cilat janë vërtetuar me argumente të prera, si, p.sh. ndalimi i alkoolit, rrenës, amoralitetit, kamatës etj, për çështjet e tilla detyrimisht myftiu duhet të sjellë argument nga Kurani, apo nga suneti i Pejgamberit a.s., e jo vetëm nga librat e fikut. E nëse çështja ka të bëjë me çështjet dytësore, e cila i takon fushës së ixhtiha-dit, nuk prish punë nëse thekson vetëm literaturën dhe librat e fikut.
15. Nëse myftiu nuk e din përgjigjen, dhe nuk mund të përgjigjet për ndonjë pyetje dhe kështu ai dëshiron ta udhëzojë dhe drejtojë pyetësin të ndonjë myfti (dijetar) tjetër, ai duhet ta drejtojë te ndonjë dijetar, për të cilin beson dhe është i sigurt se është i aftë për fetva¹¹.

Edukata (etika) e pyetësit

Me këtë titull kemi për qëllim të shënojmë dhe sqarojmë disa rregulla, të cilave pyetësi duhet t'u përmbahet dhe t'i ketë parasysh.

1. Pyetësi e ka obligim të mos pyes çdo kë, por vetëm ata persona, për të cilët është i sigurt se ata janë dijetarë, të drejtë dhe të aftë për fetva.
2. Pyetësi mund të pyesë personin e aftë për fetva, edhe pse ndoshta gjendet ndonjë person tjetër, më i dijshtëm se ai. Kjo nënkupton se pyetësi nuk e ka obligim të kërkojë më të dijshtëmin, por e ka obligim të kërkojë njeri të aftë për fetva.

¹¹ Ibn Kajjim, *I'lamul muvekein*, 4/126; Othmani, *Usulul fetva*, 310; Ibni Abidin, *Reddul Muhtar*, 1/47; Ibn Abidin, *Mexhmuatu Resail*, 1/10; El-Eshkar, Muhammed Sulejman Abdulla, *El-Futja ve menahixhul iftaë*, 53.

3. Nëse mes fetvave të myftinjve gjenden kundërthënie, respektivisht myftinj të nuk kanë qëndrim të njëjtë për një çështje, por secili jep fetva ndryshe nga tjetri, atëherë pyetësi merr fetvanë e atij i cili është më i dijshtëm dhe më i devotshëm sipas mendimit të tij. Nëse njëri myfti është më i dijshtëm ndërsa tjetri më i devotshëm, sipas mendimit të shumicës së dijetarëve, pyetësi merr mendimin e më të dijshtëmit (në lidhje me këtë çështje ka edhe mendime dhe detaje tjera).
4. Pyetësi nëse nuk është i kënaqur me përgjigjen e myftiut, ka të drejtë të pyesë ndonjë myfti tjetër, por nuk e ka obligim (po ashtu edhe në këtë çështje ka mendime dhe detaje tjera).
5. Pyetësi në prezencën dhe para myftiut duhet të jetë i edukuar, i kulturuar dhe t'i përmbahet etikës së të pyeturit. Ta respektojë dhe të nderojë myftiun. Të mos bëjë me dorë drejt fytyrës së myftiut. Të mos i thotë, si është qëndrimi i medhhebit tënd në lidhje me këtë çështje. Kur t'i përgjigjet, të mos i thotë, edhe unë kështu mendoj, ose Filani dhe filani (të tjerët) kështu e kështu më kanë dhënë fetva.
6. Të mos e pyesë derisa ai është në këmbë, apo në gjendje shqetësimi dhe mërzie, ose derisa ai është i preokupuar me diçka tjetër.
7. Pyetësit të thjeshtë (avamit) nuk i lejohet të pyesë myftiun dhe të kërkojë prej tij argumentet mbi të cilat e ka mbështetur fetvanë. Apo të pyes dhe t'i thotë: pse, si ka mundësi, etj. Nëse pyetësit dëshiron t'i pushojë shpirti për përgjigjen e dhënë dhe të dijë argumentet mbi të cilat e ka mbështetur myftiu përgjigjen, ai për të mund ta pyesë myftiun në ndonjë kuvend (mexhlis, rast) tjetër. Apo në fillim ta pranojë dhe të pajtohet me përgjigjen dhe pastaj të lusë myftiun që ai t'i tregojë argumentin e fetvasë.

Dhënia përparësi ndonjërit mendim nga dijetarët eminentë

Dihet fare mirë fakti se në medhheb, për një çështje ekzistonë më shumë se një mendim dhe për të njëjtën çështje nga dijetarët e medhhebit hanefi janë transmetuar më shumë se një transmetim. Në lidhje me këto çështje, dijetarët më eminentë të medhhebit (kategoria e pestë), të cilët kanë aftësi dhe mundësi të bëjnë dallimin mes më të fuqishmes nga e fuqishmja, edhe atë duke u mbështetur në njohjen e transmetimeve, siç janë: imam Kuduriu, Imam Merginani etj., kanë bërë përpjekje për t'i sqaruar këto çështje, për t'i analizuar duke i dhënë në disa raste përparësi ndonjërit mendim ndaj tjetrit, për një çështje të caktuar. Dhënia përparësi ndonjëres çështje ndaj tjetres nga ana e dijetarëve (të terxhihit), mund të bëhet në mënyrë të drjpëdrejtë dhe me shprehje të qartë, si, p.sh. dijetari të thotë: "ky është mendimi më i saktë, më i shëndoshë, me këtë mendim jepet fetva, ky mendim është bazë, etj (të cilat do t'i sqarojmë pakë më poshtë). Ose dhënia e përparësisë të jetë në mënyrë të tërthortë që nga vetë mënyra dhe metodologjia e autorit të veprës lë të kuptohet se cili është mendimi dhe çështja më e saktë në medhhebin hanefi. Për këtë metodologji të dhënies përparësi ekzistojnë disa forma dhe mënyra:

Mënyra e parë: Shënimi i mendimit më të saktë në fillim të meseles. Disa dijetarë kanë përdorur këtë metodologji, ku për çështjen në të cilën gjenden, më shumë se një mendim në medhheb, ata çështjen prioritare e kanë shënuar në fillim e pastaj kanë shënuar mendimet e tjera. Ndër dijetarët të cilët e kanë përdorur këtë metodologji është Kadihani në fetvatë e tij. Ai në fillim të veprës së tij "*Fetava Kadihan*" shprehet kështu: "Në çështjet në të cilat ekzistojnë më shumë se një mendim nga dijetarët e më vonshëm, unë kam shënuar një ose dy mendime, në fillim kam shënuar atë që është më i saktë dhe më i njohur (këtë e kam bërë me qëllim) që t'u përgjigjem atyre që kanë kërkuar një gjë të tillë dhe t'ua lehtësoj atyre që dëshirojnë të mësojnë."¹²

Po ashtu këtë metodologji e ka përdorur edhe Ibrahim ibn Muhamed El-Halebi, autori i "*Multekal Ebhur*"¹³. Këtë metodologji në shumicën e rasteve e ka përdorur edhe imam Kasani, në veprën e tij: "*Bedaius Sanaiu*".

¹² *Fetava Kadihan*, në parathënie, (në margjinë të "*El-Fetava el Hindije*", ½).

¹³ *Multekal Ebhur (Hashijetu li multeka)*, në parathënie.

Mënyra e dytë: Lënia dhe shënimi i argumentit të çështjes më të saktë në fund të çështjes. Autorët e librave të fikut të medhhebit hanefi, të cilët krahas çështjeve kanë shënuar edhe argumentet e çështjeve, siç janë autori i *Hidajes* dhe *Mebsutit* dhe të tjerët. Metodologjia e tyre është se ata për çdo mendim sjellin argumentin e tij, pastaj e analizojnë dhe e sqarojnë mënyrën e të argumentuarit me atë argument dhe krejt në fund shënojnë argumentin e çështjes më të saktë, që le të kuptohet se ajo është meseleja më e saktë në medhhebin hanefi (sipas mendimit të autorit).

Mënyra e tretë: Shënimin e argumentit të çështjes më të saktë. Nga kjo nënkuptohet se, nëse theksohen mendimet për ndonjë çështje (mesele), mirëpo, vetëm për ndonjë mendim sillet argument, respektivisht, shënohet vetëm argumenti i njërit mendim, atëherë kuptohet se në medhhebi mendimi i tillë është më i sakti.

Mënyra e katërt: Demantimi dhe refuzimi i argumenteve të tjera. Nëse autori shënon argumentet e të gjitha mendimeve për çështjen, pastaj, disa argumente i demanton dhe i refuzon, kurse argumentin e asaj çështje të cilin nuk e refuzon, atëherë ajo çështje llogaritet si më e saktë, ngase me mosrefuzimin e argumentit të atij mendimi, ai konsiderohet dhe llogaritet mendimi më i saktë në medhhebi.

Mënyra e pestë: Nëse mendimi është i shënuar në “*Mutunët e fikut hanefi*”. Nëse ndonjë mendim është i shënuar në këto *mutune*, ai është argument se mendimi i tillë është më i saktë në medhhebi, ngase *metnet* (*mutunët*) në medhhebin hanefi janë përpiluar me qëllim të shënimit të mendimeve më të sakta. *Mutunët* të pranuar në medhhebin hanefi janë këto:

- El-Bidaje البداية. Imam Merginani
- Muhtesar El- Kudurijj مختصر القدوري. Imam Kuduriu
- El-Muhtar lil Fetva المختار للفتوى. Imam Muhamed El Mevsilij
- En-Nukaje النقاية. Imam Mahbubi
- El-Vikaje li-rr-rrivaje الوقاية لرواية. Imam Mahbubi
- Kenzu ed-Dekaik كنز الدقائق. nga Ebu El Berekat En-Nesefij (v710h)
- El-Multeka الملتهقى¹⁴.

¹⁴ El-Uthmani, Muhamed Tekij, Usulul ifta, 184. Ibni Abidin, Muxhmuatu resail, resul mufti, 1/12.

Shqyrtime përfundimtare

Marrë në tërësi, çështja e Institucionit të Myftiut apo e “*Darul If-ta’ë*”, ka luajtur një rol krrucial në zhvillimin e shkencës së Usuli Fikhut dhe përgjithësisht në çështjet e Sheriatit, përgjatë gjithë këtyre shekujve. Edhe sot, ky Institucion nuk është zbehur, ndonëse në shumë vende arabe dhe islame, nga qarqe të ndryshme, po bëhen përpjekje të pareshtura që i njëjti të marginalizohet. Sidoqoftë, dijetarët islamë kanë vendosur kritere dhe dispozita të qarta se kush mund të jetë myfti, me të drejtë ekskluzive për të dhënë fetva rreth çështjeve me të cilat preokupohen myslimanët. Titulli “Myfti” bart në vete një përgjegjësi të madhe, së pari para Allahut e pastaj edhe para njerëzve, andaj jo çdokush, mund ta bartë këtë epitet. Bagazhi shkencor dhe intelektual i një dijetari, të cilit i ngarkohet ky obligim, për dhënie të fetvave, duket të jetë jashtëzakonisht i madh dhe impresiv.

Literatura e shfrytëzuar:

- Muhamed Ebu Zehre, *Usulul Fikh*, Kajro, 1958.
- Ali Hasaballah, *Usulul Teshriul Islami*, Kajro 2006.
- Ibn Kajjim, *Iëlam Muvaki’in an rabbil aleminm*, Demmam-Arabi Saudite, 1423 h.
- Muhamed Tekijul Uthmani, *Usulul iftai ve adabuhu*, Karaqi-Pakistan, 2011.
- Ibn Abidin, *Reddul muhtar*, Rijad, 2003.
- Ibn Abidin, *Mexhmuatu resail*, Damask, 1325 h.
- El-Eshkar, Muhammed Sulejman Abdullah, *El-Futja ve menahixhul iftaë*, Kuvajt 1976.
- El-Al-lame el Humam Mevlana esh-shejh Nidham, *El-Fetava el Hindiye*, Bejrut 2000.
- Imam Fahrudin Kadi Han, *Fetava Kadihan*, Liban, 2009.
- Ibrahim ibn Muhamed Ibrahim el Halebim *Multekal Ebhur (Hashijetu li multeka)*, Damask, 2005.

Dr. Abdullah HAMITI

**SUZI PRIZRENASI DHE VEPRA E TIJ
“GAZAVETNAME” MBI LUFTËRAT E MIHALOGLLU
ALI BEJIT NË BALLKAN NË SHEK. XV**

Abstrakt:

Suzi Prizrenasi është njëri nga shumë personalitetet shqiptare, të cilët kishin arritur pasuri dhe pozita të larta në Perandorinë osmane dhe me themelimin e vakëfeve (vepër-themelatë bamirësie shpirtërore), më së shpeshti në vendlindjet e tyre, i kanë vënë themelet e rritjes dhe të zhvillimit të fuqishëm nën ndikimin e kulturës e civilizimit islam.

Siç dihet, Suziu është poeti i parë dhe ndër më të njohurit ndër shumë poetët e lindur e të formuar në Prizren. Ky poet në fillim të shekullit XVI buzë lumit Bistrica në mëhallën Iljas Hoxha kishte ndërtuar një xhami dhe një mejtep, të cilit i kishte dhuruar shumë libra, dhe këto objekte sigurisht se i kishte ndërtuar para vitit 1513, kur daton vakëfnameja e tij. Po ashtu, ky poet yni, sipas dokumenteve të shkruara që deri tash i posedojmë, konsiderohet i pari i cili në rajonin tonë kishte themeluar institucionin e parë arsimor dhe bibliotekën. Dhe nga ky aspekt, sigurisht që Suziu është personalitet i madh dhe i rëndësishëm për historinë e jetës kulturore dhe arsimore të Prizrenit dhe të regjionit.

Por Suziu u bë i pavdekshëm në letërsinë klasike turke me veprën e tij *Gazavatname-i Mihaloglu Ali Bey* (Libri i luftërave të Mihaloglu Ali Bejit), vepër në të cilën i përshkruan luftërat e zhvilluara në Ballkan nën komandën e Ali Bejit, sekretar i të cilit ishte Suziu. Në këtë vepër, në një anë kemi mësimin sa të tmerrshme janë luftërat, në anën tjetër edhe përshkrimin e vendeve që poeti i ka parë e shëtitur, veçmas bukuritë rreth lumit Danub dhe ashkun midis Ali Bejit dhe Mejremes, e cila tregohet me ndjenjat e jashtëzakonshme poetike të poetit e që shfaqin karakteristikën më të bukur të poezisë.

Fjalët kyçe: *Mihaloglu Ali Bej, Suzi Prizrenasi, Gazavatname, poezia e Divanit, ashku, gaziu, Mejreme.*

Hyrje: Prizreni - qendër e dijes në periudhën osmane

Fill pas futjes së tokave shqiptare nën pushtetin osman, gjatë shek. XV-XVI ndodhin ndryshime të mëdha në jetën e tyre ekonomike, shoqërore, fetare dhe kulturore. Zhvillohet arsimi, shkenca dhe kultura, mbijnë me qindra shkolla të rangut të ndryshëm, nga ato fillore - mejtepet e deri te shkollat e larta - medresetë. Në kushtet e tilla, popullatës vendore, veçmas asaj që e kishte pranuar islamin, i jepet rasti i shkollimit, si në shkollat lokale (medresetë) ashtu edhe në qendrat e mëdha arsimore jashtë trojeve shqiptare. Ata shumë shpejt i përvetësojnë frytet e kulturës araboislame dhe në mënyrë aktive inkuadrohen në jetën e përgjithshme shoqërore, politike dhe kulturore. Shumë shqiptarë, të cilët u dalluan si drejtues politikë e ushtarakë të shtetit osman, prej tyre kanë vepruar e krijuar jashtë vendlindjes së tyre, u kthyen në vendlindjet e tyre për t'i kontribuar zhvillimit të kulturës, shkencës, arsimit, letërsisë dhe artit. Dhe nga pasuria që e kanë fituar për shërbimet besnike dhe për luftën heroike, si në qendrat e mëdha të Perandorisë ashtu edhe në viset shqiptare, ndërtuan hajate - vepra bamirësie, si: xhami, hamame, ura, mejtepe, medrese, biblioteka, teqe etj. dhe lanë vakëfe për të siguruar mbarëvajtjen e punës në

ato objekte që kanë qenë nxitje e inkurajim i fuqishëm për jetën urbane, ekonomike, fetare - arsimore, shpirtërore e kulturore në trojet tona.

Një nga ato qendra ekonomike, fetare - arsimore, shpirtërore e kulturore në trojet tona, pa dyshim se ishte Prizreni. Dhe, që Prizreni ta merrte këtë epitet, sigurisht se meritat më të mëdha i takojnë Suzi Prizrenasit - një funksionari, luftëtari osman, një poeti, hoxhe e myderrizi të shquar, i cili, me veprat e shumta të tij të bamirësisë (ndërtoi xhaminë, tyrben, mejtepin, bibliotekën dhe ngriti një çezmë e një urë të cilat pastaj i vakëfoi) dhe veçmas me veprën e tij poetike *Mihaloglu Ali beyin Gazavatnamesi* u bë figurë e patejkalueshme historike dhe letrare. Pra, Prizreni ishte një qytet yni që për historinë dhe kulturën tonë, po edhe për atë osmane, ishte shumë i rëndësishëm.

Gjatë periudhës osmane nga ky qytet dolën shumë poetë, dijetarë, historianë e trima të dalluar. Veçmas shquhet periudha e hershme e sundimit osman shekujt XV-XVII, pasi që në këtë periudhë kohore në Prizren u formuan shumë poetë dhe shkrimtarë që shkruan turqisht, por edhe arabisht e persisht, të cilët bënë emër në historinë e letërsisë orientale-islame, siç ishin: Prizrenli Suzi (1455/65 – 1524), Prizrenli Shemi (v. 1530), Nehari (v. 1522), Behari (v. 1551), Sa'ji (v. 1538), Ashik Çelebiu (1520-1572), Mumin, Texheli (v. 1689), Suxhudi (vdekur para 1538), Axhizi Sulejman Efendi (v.1738), Ashik Ferki etj., si edhe disa figura të shquara në jetën shoqërore. Ndërkaq edhe Kaleshi, duke folur lidhur me historinë e Prizrenit nën sundimin osman, konkludon se Prizreni “ka qenë qendër kulturore e rëndësishme përgjatë tërë periudhës turke (osmane), gjegjësisht rreth 450 vite” dhe shton se “në Prizren është zhvilluar aktivitet shumë i gjallë kulturor dhe në një mes të tillë lindën shumë shkrimtarë, të cilët shkruan në gjuhën arabe dhe turke e disa nga këta zunë vend të rëndësishëm në letërsinë turke”.¹ Që Prizreni përbën një rreth kulturor në këtë pjesë të Ballkanit na e dëshmon edhe Ashik Çelebiu, i cili në tezkiten e tij *'Meşâirü's-Şuârâ'* shprehet se “Prizreni është vatër e poetëve”.

¹ Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 19.

Kush ishte Suzi Prizrenasi?

Megjithëse Suzi përmendet në tezkiret² turke shumë herët (Sehi, Heşt Behişt, Istanbul, 1325 f. 112, Latîfî, Tezkiretuş-şuara, Istanbul 1314, 114, Ashik Çelebi, Meşairuş-şuara etj.) e pastaj edhe te burimet evropiane, të cilat, siç shprehet H. Kaleshi,³ nuk japin më shumë të dhëna se ato në tezkiret turke. Ndërkaq, të dhënat e para më të hollësishme për Suzin dhe veprën e tij i ka dhënë Aleksej Olesnicki⁴, i cili e ka botuar edhe një përshkrim të vakëfnames së tij, mbishkrimin mbi gurin e varrit dhe disa bejte të kësaj vepre të rëndësishme.

Meqenëse burimet e hershme turke që i përmendëm si edhe ato të periudhës së re⁵ japin shumë pak të dhëna për Suzin dhe për veprën letrare të tij, si edhe për faktin se edhe vetë Suzi në veprën e vet nuk flet asgjë për veten, ishte e pamundur të thuhet më shumë për të. Edhe pse nga kronistët turq përmendej vepra e tij letrare, dorëshkrimi i saj nuk ishte zbuluar. Kjo situatë mbretëron deri në vitin 1929, kur janë gjetur dy kopjet e dorëshkrimit të *Gazavatname-s* veprës së Suzit, njëra në Berlin Preussische Staatsbibliothek në Koleksionin e gjuhëve orientale dhe tjetra në Koleksionin e dorëshkrimeve islame në Akademinë jugosllave në Zagreb. Dorëshkrimi i Berlinit përmban 1688 bejte, ndërsa ai i Zagrebit 217 bejte, pra janë vetëm fragmente, që në të vërtetë e plotësojnë njëra-tjetrën. Me këtë rast studiuesi Aleksej Olesnicki, pastaj duke u mbështetur në këto dy

² Në letërsinë turke janë të njohura tezkiret, që kryesisht emërtohen si Tezkiretuş-şuara, në kuptimin Antologji e poetëve, apo Leksikon i poetëve të cilat fillojnë të shkruhen që nga shekulli i XV dhe në të cilat jepen biografitë e poetëve, veprat e tyre si edhe vlerësime të shkurta për veprat e tyre duke i ilustruar edhe me vargje. Për tezkiret shih: Prof. Dr. Mustafa Isen, *Ötelerden Bir Ses/Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, AKÇAG Yayınları, Ankara 1997.

³ Hasan Kaleşi, *Agah Sirri Levend*, Gazavat nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1956, recension I botuar në POF X-XI/1960-61, Sarajevo, 1961. S. 298.

⁴ Aleksej Olesnicki, *Suzi Çelebi iz Prizrena, turski pesnik-historik XV – XVI veka*, GSND, knj. XI, Skopje 1934, 69-82.

⁵ Ş. Sami, *Kamus ul a'lam*, IV; Sureyaya, Sicill-i Osmanî, III, 114; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* II. 231 dhe tjerë.

dorëshkrime dhe pas hulumtimit në teren në Prizren më 1930, ka bërë një studim më gjithëpërfshirës mbi jetën dhe veprën e Suzit.⁶

Olesnicki shprehet se ishte me fat pasi që në Prizren e gjen xhaminë e Suzit, pranë xhamisë tyrben gjysmë të rrënuar dhe thekson: “Atje e kam pa varrin e poetit. Mbishkrimin e gurit të varrit i cili ishte shlyer përgjysmë me vështirësi e kam lexuar. Jam njoftuar me Kemal Efendiun imamin e Xhamisë Suzi dhe pata mundësinë t’i shoh Vakufnamen e poetit dhe disa dokumente zyrtare të cilat ishin shkruar në Stamboll në shek. XVII dhe XVIII. Këto dokumente kishin të bënin me pronat e paluajtshme që Suzi i kishte lënë vakëf dhe në saje të këtyre e mësova emrin e vërtetë të tij. Konstatova se Suzi ishte mahlas (nofkë) i poetit”⁷.

Sikundër dihet për fëmijërinë e Suzit, veprat turke historiko-letrare nuk japin kurrfarë shënimesh. Të gjitha përmendin se ishte nga Prizreni, por nuk ceket viti i lindjes, shkollimi dhe as prejardhja e tij. Për sa i përket përkatësisë nacionale të Suzit, Olesnicki shprehet: “Për datën e lindjes, origjinën dhe nacionalitetin e Suzit nuk kemi në dorë ndonjë dokument dhe për këtë arsye, duke u mbështetur në veprën e tij letrare dhe duke i krahasuar faktet historike, do të mjaftohemi vetëm t’i supozojmë disa gjëra. Turqit Prizrenin e kanë marrë me 20 qershor 1455. Nëse familja e Suzit është nga turqit që janë vendosur këtu, atëherë ka lindur pasi që turqit e kanë pushtuar qytetin. Por nëse familja e poetit është nga vendorët e këtushëm atëherë me origjinë është sllav ose më saktë serb. Këtë e dëshmon fakti që gjyshi i tij quhej Abdullah (Rob i Zotit). Është e njohur se të turqizuarit në gjenealogjitë e tyre me këtë emër apo me emra të ngjashëm i kanë emërtuar paraardhësit e tyre, të cilët nuk kanë qenë myslimanë dhe i kanë braktisur emrat e tyre të krishterë”⁸. Argumenti i Olesnickit se nëse rrjedh nga ndonjë familje vendorësh është serb, për shkakun se gjyshi i tij kishte emrin Abdullah, që mund të shërbejë si argument se është islamizuar, nuk është bindës, sepse ajo familje vendore e islamizuar ka mundur të jetë edhe shqiptare. Aq më tepër, kur struktura nacionale e popullsisë

⁶ Aleksej Olesnicki, Suzi Çelebi iz Prizrena, turski pesnik-historik XV – XVI veka, GSND, knj. XI, Skopje 1934, 69-82.

⁷ Aleksej Olesnicki, Po aty., str. 70.

⁸ Aleksej Olesnicki, po aty., str. 71.

së Prizrenit në periudhën e Suziut ka qenë në epërsi të konsiderueshme të shqiptarëve.⁹ Mbase duke dashur t'i përgjigjet Olesnickit, Kaleshi shprehet: "Pa marrë parasysh se çfarë prejardhje ka pasur, ai ka qenë prizrenas, aty ka kaluar një pjesë të mirë të jetës së tij dhe aty vdes, dhe për këtë shkak ai është tejet interesant për ne"¹⁰.

Në bazë të vakëfnames së Suzit, Olesnicki konstaton se Suzi është mahlas (emër poetik - me kuptimin ai që digjet nga zjarri i ashkut) i tij, ndërsa emri i tij i vërtetë është Muhamed, emri i babait Mahmud, ndërsa i gjyshit Abdullah. Kurse për sa i përket arsimimit të Suzit nuk ka të dhëna se ku dhe kur është shkolluar. Olesnicki shprehet se Suzi në atë periudhë ka marrë një arsimim të suksesshëm. Pos gjuhës turke dhe arabe e dinte shumë mirë edhe persishten. Por ai thekson se komplet arsimimin nuk e ka marrë në Prizren, sepse Prizreni ishte pushtuar, prandaj shprehet se: "ka mundësi që si devshirme të jetë dërguar në Adrianopole (Edirne) apo në Stamboll dhe atje të jetë shquar me aftësitë e tij. Suzi shumë herë thirret në veprat e korifejve të letërsisë mistike islame, të cilat mbase i njihte nga origjinali. Suzi nuk ka mundur të shpëtonte nga të qenit nën ndikim të mistikëve persianë"¹¹. Ndërsa Kaleshi shprehet se Suzi pas shkollimit një kohë të caktuar ka shërbyer si kadi. Ai shprehet se në lidhje me këtë shërbim të parë në Prizren ka dëgjuar legjendën të cilën e ka regjistruar edhe Kostiqi, për të cilën thotë se me sa duket është e vërtetë¹². Përkatësisht, kur Suziu kthehej në vendlindjen e vet, pas shkollimit në Stamboll, në Tetovë ka rastisur në një kadi, i cili kishte keqpërdorur detyrën e tij. Suziu i ka shkruar padi në vargje sulltanit kundër këtij kadriu. Këtë padi, Shejhu-l-islami ia dorëzoi sulltanit, i cili më pastaj e thirri në Stamboll

⁹ Krahaso: Halil Inalcik, *Od Stefana Dušana do Osmanskog Carstva*, Prilozi za Orijentalnu Filologiju, III-IV/1952-1953, Sarajevo, 1953, str. 23-25; Muhamed Tërnavë, *Përhapja e islamizmit në territorin e sotëm të Kosovës deri në fund të shekullit të XVII*, Gjurmime albanologjike, Seria e historisë, IX/1979, Prishtinë 1980, ; Gasprer Gjini, *Srpsko-prizrenska biskupija kroz stoljeca*, Zagreb, 1986, str. 67-204.

¹⁰ Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 21.

¹¹ Aleksej Olesnicki, po aty, str. 72.

¹² Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 21.

dhe i dha të dhjetën e të ardhurave të fshatit Grazhdanik. Ndërsa tezkire-xhiu Latifi e jep atë poezi, duke cekur se ajo ka të bëjë me një kadi në kohën e sulltan Selimit, i cili pranonte ryshfet e ku shihet se poeti e gjykon kadiun i cili e han hakun e jetimit.¹³ Nga kjo kohë ky vend quhet Suzi. Se me të vërtetë sulltan Selimi ia ka dhuruar Grazhdanikun, shihet nga vakefnameja e tij.

Janë interesante edhe disa të dhëna të Meliha Sarıkaya,¹⁴ e cila shkruan për kontaktet e mundshme të Suziut me poetët e kohës. Ajo thekson se pasi kalon në Rumeli dhe në Beograd, Suzi Çelebiu kishte filluar të qëndronte pranë Mihaloglu Ali Bejit në Beograd. Ali Beji, i cili ishte mbrojtës (mecenë) i poetëve të Rumelisë, i kishte strehuar shumë poetë rreth vetes. Ajo shprehet se Suzi, kur kishte shkuar në Beograd, brenda këtyre viteve, ka mundur të njihet edhe me Hajretin dhe Hajalin, dy poetët shumë të njohur të letërsisë klasike turke, të cilët ishin nga Jenixhe Vardari dhe bashkërisht kanë marrë pjesë në mexhliset e Ali Bejit.

Nuk dihet sa kohë Suzi ka shërbyer si kadi, por pastaj atë e gjejmë t'i jetë bashkëngjitur Mihalogllu Ali Bejit dhe grupimit të tij luftarak¹⁵, ku ka shërbyer si sekretar personal i tij, e pas vdekjes së tij ishte edhe sekretar i djalit të tij, Mehmed Bejit. Kuptohet se ka marrë pjesë aktive në

¹³ Ne po e japim të përkthyer atë poezi:

*O kadi! Ty do të të akuzoj Zoti
Ditën e gjykimit kur do të dalim para Tij.*

*Ditën e gjykimit kur regjistri i veprave të kontrollohet
Numri i ryshfeteve do të jetë në krye të defterit tënd.*

*Lotët e derdhur nga sytë e jetimëve në kohën tënde
Do të bëhen oqean i cili një ditë do të të ngulfat ty.*

*Ashtin e ryshfetit po e thith pandërprerë sikur të jetë palca e kurrizit
Një ditë barku yt do të përgjysmohet dhe palca do të bëhet gjak.*

*Ti tash këtë saz po i bie fshehtas por
Mos mendo se melodia e tij do të mbetet e fshehtë.*

¹⁴ Meliha Y. Sarıkaya, SÛZÎ ÇELEBÎ, TDV İA, cilt: 38; sayfa: 4-5

¹⁵ Mihalogllu Ali Beji ishte një udhëheqës i shquar akinxhi nga gjysma e dytë e shekullit XV-të. Ai me luftëtarët e tij akinxhi ka depërtuar në territoret e armiqve, ka plaçkitë dhe ka djeg vendbanimet, duke e demoralizuar popullsinë dhe duke hapur rrugën ushtrisë turke ka vepëruar kryesisht në viset e Serbisë, Hungarisë e Bosnjës..

shumë beteja, të cilat i kanë udhëhequr akinxhinjtë e Mihaloglu Ali Bejit. Sa ka qëndruar Suzi në shërbim të Ali Bejit nuk e dimë, por sipas rrethanave nuk ka qëndruar gjatë, sepse në vitin 1513 e shohim se Suzi është në Prizren. Këtë e mësojmë nga vakëfnameja e tij, të cilën e ka përpiluar dhe legalizuar po atë vit. Nga vakëfnameja mësojmë se ky poet, në fillim të shekullit XVI, buzë lumit Bistrica, në mëhallën Iljas Hoxha, kishte ndërtuar një xhami dhe një mejtep. Këtij mejtepi i kishte dhuruar shumë libra dhe këto objekte sigurisht se i kishte ndërtuar para vitit 1513. Në këto objekte, të ngritura nga ai, ka ushtruar detyrën e imamit, vaizit, mualimit (mësuesit) dhe myezinit. Dhe, sikundër mund të kuptohet nga kopja e vakëfmes së hartuar më 1513, Suzi duke e rregulluar edhe administrimin e vakëfit kishte caktuar që nga të ardhurat e çifllikut në Grazhdanik “pas vdekjes së tij në xhami të ushtrojnë detyrën imami dhe muezini, që imami të ushtroj edhe detyrën e mësuesit ndërsa muezini të ushtrojë detyrën e ndihmës mësuesit. Për punën e këtyre dy nëpunësve do të jepen dy të tretat nga të ardhurat e realizuara në çifllëkun e Grazhdanikut. Ndërsa një e treta duhet shpenzuar për mirëmbajtjen, meremetimin e përvitshëm të xhamisë dhe banesës së mësuesit dhe për mbrojtjen e pronës.”¹⁶ Po ashtu nga vakufnameja e tij mësohet se ai kishte lënë pasardhës një vajzë të quajtur Ajshe, së cilës i ka caktuar gjersa të jetë gjallë, të shfrytëzojë dy çai-rra (livadhe), e pas vdekjes së saj edhe ata hynë në kuadër të vakëfit.¹⁷ Ai kishte ndërtuar edhe një bibliotekë, të cilës i kishte falur shumë libra dhe “e cila llogaritet si biblioteka e parë në Kosovë”¹⁸. Kaleshi, duke u thirrur në vakëfnamen e Suzit, konkludon se veprat të cilat i ka vakëfuar Suziu në bibliotekën e tij janë vepra të shquara të autorëve më të njohur të botës myslimane, si arabë, persianë, gjë që flet jo vetëm për shijen e Suziut, por edhe për faktin se në Prizren në atë periudhë kishte njerëz që kanë ditur të lexojnë në gjuhë të ndryshme. Përveç veprave nga tradita islame dhe të drejtës së sheriatit, aty janë edhe disa vepra të njohura të poetëve të më-

¹⁶ Aleksej Olesnicki, *Suzi Çelebi iz Prizrena, turski pesnik-historik XV-XVI veka - Prilog biografiji*, GSND, knj. XIII, Skopje 1934, str. 76.

¹⁷ Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 22.

¹⁸ Hasan Kaleshi, Po aty., fq. 10.

dhenj mistikë, sikurse Atari dhe Rumi, si dhe filozofit të madh arab, Gazali'ut.¹⁹ Këtij kompleksi të tij i kishte shtuar edhe një çezme, e që çezmën dhe kompleksin ta lidhte me pjesën tjetër të qytetit e kishte ndërtuar edhe një urë, të cilat në kujtesën e popullit edhe sot e mbajnë emrin e tij.

Pos kësaj, ky poet yni, sipas dokumenteve të shkruara që deri tash i posedojmë, konsiderohet i pari i cili në rajonin tonë kishte themeluar institucionin e parë arsimor dhe bibliotekën. Nga ky aspekt, sigurisht që Suziu është personalitet i madh dhe i rëndësishëm për historinë e jetës kulturore dhe arsimore të Prizrenit dhe të regjionit.

Në Prizren qarkullon një legjendë të cilën e ka shënuar Olesnicki dhe e ka marrë si të vërtetë. Sipas saj, Suziu ka ndërtuar një kanal uji nga lumi Bistrica gjer në Grazhdanik. Por, siç shprehet Kaleshi, megjithatë ai kanal ka ekzistuar edhe gjatë kohës së car Dushanit, e ndoshta edhe më herët. Me siguri që Suziu vetëm e ka rindërtuar.²⁰ Prapa xhamisë gjenden varrezat në të cilën gjendet edhe tyrbja me varrin e Suziut dhe të vëllait të tij Neharit. Tek të dyja varret ekzistojnë mbishkrimet arabe, gati të fshira, dhe për herë të parë, ndonëse me vështirësi, i ka lexuar Olesnicki. Më pastaj i kanë lexuar edhe Kaleshi e Mujezinović.

Rreth vdekjes dhe ofiqeve të Suziut

Olesnicki i cili supozon se Suziu ka lindur midis vitit 1455-1465, thekson se Suzi i cili nga shumë beteja dhe luftëra ka dalë i gjallë, ka vdekur në vitin 931/29 tetor 1524 gjatë një beteje në periferi të Prizrenit²¹. Por këtë mendim të Olesnickit rreth mënyrës së vdekjes së Suzit e kundërshtojnë dy studiuesit Mujezinović dhe Kaleshi. Sipas mendimit të Mujezinović Suzi nuk është vrarë në betejë, ndërsa këtë mendim e mbështet në faktin se shëhidët rregullisht varrosen në vendin ku janë vrarë. Pos kësaj, sikur Suzi të vritej, kjo gjithsesi do të theksohej dhe do të shkruhej edhe në mbishkrimin e gurit të varrit të tij, siç ishte shprehur të praktikohet në

¹⁹ Hasan Kaleshi, op. cit., fq. 10

²⁰ Hasan Kaleshi, Po aty., fq. 22.

²¹ Aleksej Olesnicki, *Suzi Çelebi iz Prizrena, turski pesnik-historik XV-XVI veka - Prilog biografiji*, GSND, knj. XIII, Skopje 1934, str. 77.

mbishkrimet, si në ato të hershmit edhe në ato të vonshmit²². Në një gojëdhënë të cilën Olesnickit ia kanë kumtuar në Prizren, dhe të cilën ai e ka marr si të sigurt, thuhet se Suziu është vrarë në një betejë me jobesimtarë në rrethinën e Prizrenit. Mirëpo Kaleshi shprehet se për këtë supozim nuk ka vend, pasi që askund nuk ka gjetur dëshmi për këtë. Në mbishkrimin e tij fare nuk përmendet, megjithëse kjo zakonisht shkruhej si psh. “të ndjerit i është dhënë nofka e shehidit (dëshmorit)”²³. As Mehmed Tahir Efendiu në kronikën e tij për Prizrenin, të njohur si El-Menakib, nuk e përmend që Suziu të ketë rënë shehid.²⁴ Në dokumente të shumëfishta, ku përmendet emri i Suziut, nuk ekziston asnjë aluzion për konkludim të tillë. As gojëdhëna në Prizren nuk e përmend këtë fakt, po ashtu as kronikat turke, as dokumentet tjera, deri tash të njohura, nuk shënojnë në këtë periudhë ndonjë luftë rreth Prizrenit. Në kronikat turke po ashtu nuk ka të dhëna të këtilla.²⁵

Mujezinović në vitin 1962 ka qëndruar në Prizren, ka vizituar tyrben e këtyre dy poetëve dhe ka kopjuar dhe lexuar mbishkrimet e gurëve të varreve të tyre dhe ka konstatuar se tekstet e origjinalit të mbishkrimeve në përmendoret të Suziut dhe Neharit ndryshojnë deri në njëfarë mase nga tekstet të cilët në përshkrim dhe përkthim të pjesshëm më herët i ka publikuar Aleksej Olesnicki në punimin e tij për Suziun²⁶. Gjithashtu Mujezinović, duke i studiuar mbishkrimet nga gurët e varreve, ka ardhur deri tek disa konstatime të cilat i ka botuar me faksimile, fotografime dhe përkthime të këtyre dy përmendoreve²⁷.

Sipas Mujezinovićit mbishkrimi në gurin e varrit të Suzi Çelebiut, i gdhendur në pesë renda, në përkthim ka këtë kuptim: “I vdekuri, i mëshiruari, i faluri Suzi-Zerrini (Prizreni) ka vdekur në vitin nëntëqind e tri-

²² Mehmed Mujezinović, *Natpisi na nadgrobnim spomenicima Suzi-Čelebija i Neharija u Prizrenu*, në: POF, XII-XIII/ 1962-63, Sarajevo, 1965, str. 267-268.

²³ Hasan Kaleshi, Po aty., fq. 23.

²⁴ Nehat Krasniqi, *Kronika (Menakib) e Tahir Efendiut burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane*, Revista Edukata Islame, nr. 57, Prishtinë 1995.

²⁵ Hasan Kaleshi, Po aty., fq. 23.

²⁶ Aleksej Olesnicki, Po aty., str. 77.

²⁷ Mehmed Mujezinović, Po aty., str. 266.

dhjetë e një. Le të jetë mbi të mëshira e gjerë e Zotit” (ka vdekur midis vitit 29. X. 1524 - 17. X. 1525 sipas erës së re)²⁸.

Prandaj të theksojmë se Mujezinović i bën dy vërejtje lidhur me leximin e mbishkrimit të gurit të varrit të Suzit në krahasim me leximin e Olesnickit. Ai shprehet se te mbishkrimi i Suziut nuk ekziston invokacioni *Huve-lbâkî*, e të cilin e sjell Olesnicki. Me fjalë të tjera, ky invokacion në mbishkrimet paraqitet shumë më vonë, respektivisht në fillim të shek XVIII, ndërsa në mbishkrimet e gurëve të varrit nga shek. XVI nuk e gjejmë fare²⁹. E nga përkthimi që Kaleshi i bën këtij mbishkrimi: “Ai është i përjetshëm. Ka ndodh vdekja e të ndjerit Muhamed Suzi Prizrenasit në vitin 931. Le të jetë mbi të mëshira e gjerë e Zotit”³⁰ shohim se edhe te Kaleshi ekziston invokacioni *Huve-lbâkî*, meqë shohim se Kaleshi e ka përkthyer: “Ai është i përjetshëm” e që realisht ky invokacion, sipas faksimilit që e jep Mujezinović, nuk ekziston në tekstin arabisht në gurin mbi varrin e Suziut e as të Neharit.

Pos kësaj, është karakteristike se në të dyja këto mbishkrime emri i qytetit të Prizrenit është shkruar *zerrin*, domethënë pa prefiksin “*pri*” apo “*pyr*” pasi që shkruhet me bashkëtingëlloret *p* dhe *r*, ndërsa Olesnicki dhe Kaleshi, te të dy mbishkrimet, e kanë lexuar këtë fjalë me prefiksin “*pri*” kur është fjala për Prizrenin. Se Prizreni është quajtur edhe “Zerrin”, kemi vërtetimin pos të këtyre dy mbishkrimeve dhe në një shënim në dorëshkrim të komentuesit të Kuranit në gjuhën perse nga Husejin Kashifi, të cilin e ka vakëfuar Sinan Pasha, veziri i madh i sulltan Muratit në vitin 1588/89 për Xhaminë e Gazi Mehmed pashës në Prizren. Në këtë shënim shihet qartë se aty Prizreni shprehimisht quhet “kasaba Zerrin”³¹.

Se Suzi kishte një vëlla të quajtur Ramadan, i njohur me emrin poetik Nehari, pajtohen të gjithë studiuesit. Pasi që ai kishte vdekur dy vite para Suziut dhe është varrosur në tyrben në oborr të xhamisë, ku është varros-

²⁸ Mehmed Mujezinovic, po aty., str. 267.

²⁹ Mehmed Mujezinovic, po aty., str. 267.

³⁰ Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 22.

³¹ Mehmed Mujezinovic, Po aty., str. 267-268.

ur pastaj edhe Suziu, aty gjenden gurët me mbishkrime për të dy poetët³². Ndërsa Ashik Çelebiu (1520-1572), pos Neharit dhe Remzi Çelebiut, pohon se edhe Sa'ji ishte vëlla i Suziut. Sipas kësaj informate shohim se Suziu kishte tre vëllezër. Duke qenë se Ashik Çelebi (lindur në Prizren, kishte jetuar në Shkup ku edhe kishte vdekur, shkencëtar e poet) ishte autor i një *tezkiye-je* në të cilën jep njoftime të çmueshme për shkrimtarët që kanë jetuar dhe janë formuar në këto anë, shumë studiues i marrin si të besueshme. Por studiuesi ynë, Hasan Kaleshi, duke shtruar pyetjen se Suziu, pos Neharit, a ka pasur vëlla edhe Sa'jin, shprehet se: Gati të gjitha tezkiret e përmendin vetëm Neharin si vëlla të Suzit, ndërsa në disa përshkrime të tezkires së Ashik Çelebiut (sipas Levendit) përmendet edhe Sa'ji si vëlla i Suziut. Duket se këtë mendim ka herë e ka marrë Hammer, pastaj Sureyya (Sicill-î Osmânî), e nga ai pa rezervë e ka bartur Babinger (GOW). Mendimi ynë është se se Sa'yi nuk ka qenë vëllai i Suzit, porse ngatërrimi ka ardhur nga fakti që edhe Sa'yi ka qenë prizrenas. Ndërkaq, se Nehari ka qenë vëllai i Suzit në atë nuk duhet dyshuar fare. Varri i tij edhe sot gjendet pranë varrit të Suziut. Ashtu siç tashmë kemi përmendur, Nehari është ndër dëshmitarët e vakëfnames së Suziut (Mevlânâ Nehârî).³³

Meqë jemi te vërejtjet që i bëhen Olesnickit, të ndalemi edhe te ofiqet e Suzit, të cilët janë të shumtë. Ai është quajtur Suzi, Suzi Çelebi, Suzi Nakshibendi, Mulla Suzi, Mevlana Suzi, Suzi Zerrinî, Suzi Pyrzerrini. Mbase emrat e ndryshëm dhe mirënjohjet e shumta për Suzi Prizrenasin kanë rëndësi të veçanta, andaj edhe duhen parë kur i janë dhënë dhe për çfarë arsye i janë dhënë. Sepse, siç dihet, njerëzve të kalibrit të madh u jepeshin emra e tituj frymëzues. Hulumtimi i atyre arsyeve sigurisht do të vërtetonte se poeti është person i rëndësishëm, krijues i çmuar, filantrop dhe humanist. Kështu psh. Olesnicki shkruan se në Prizren kishte shumë muridë (nxënës) që ishin pjesëtarë të tarikatit të njëjtë me atë dhe e thë-

³² Mehmed Mujezinovic, Po aty., str. 266-267.

³³ Hasan Kaleşi, *Agah Sirri Levend*, Gazavat nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1956, recension i botuar në POF X-XI/1960-61, Sarajevo, 1961. S. 299.

rrisnin “Mevlana Suzi”³⁴. Veprat ekzistuese dhe përmendoret e kulturës të ruajtura e paraqesin madhësinë e tij dhe mahnitjen tonë. Por nga këto ofiqe të shumta që përdoren për Suziun, Kaleshi e konteston ofiqin Çelebi³⁵. Ai shprehet se: Të gjithë historianët turq, evropianë, kurdo që përmendin Suziun, i shtojnë emrit të tij edhe nofkën Çelebi, të njëjtën e bën edhe Agah Sirri Levendi, i cili edhe pse e ka publikuar Gazavetnamen e Suziut nuk ka dhënë asnjë shënim të ri për Suziun, përveçse e ka përcjellë atë që gjendet tek Olesnicki. Megjithatë unë konsideroj se nofkën Çelebiu i pari e ka shtuar shkrimtar Sa’ji, prej të cilit e ka përcjell Surejja. Prej këtij e ka përcjellë Babingeri, nga Babingeri te Olesnicki, e prej këtij te Levendi. Arsyet të cilat flasin kundër janë: në vakëfnamenë e tij fare nuk përmendet Çelebi, por vetëm Mevlana (zotëria ynë) Suziu. Në vakëfname, në mes dëshmitarëve, gjenden pesë vetë të cilët mbajnë nofkën Çelebi. Po të kishte këtë nofkë Suziu, padyshim se ajo do të ishte shënuar. Në mbi-shkrimin e tij në varr qëndron vetëm Suzi Perzerini (Suzi Prizrenasi), ndërsa askund nuk ka Çelebi. Në Prizren askund nuk përmendet si Çelebi, por vetëm Suzi. Ashtu quhet xhamia e Suzisë, çezma e Suzisë, ura e Suzisë. Bashkëkohësi i tij, Latifi, po ashtu nuk e përmend atë nofkë, por thekson se i ka takuar tarikatit nakshibendi dhe se është i përmendur edhe si Suzi Nakshibendi. Në një varg dokumentesh që hyjnë në një sixhil të Prizrenit, e i cili tani gjendet në Akademinë e Shkencave, gjithmonë emri i tij shënohet Mulla Suzi, bile edhe Shemsetin Sami Frashëri e quan vetëm Suzi.³⁶

Sikundër shihet studiuesi Hasan Kaleshi sjell argumente të qëndrueshme, të cilat i japin të drejtë të konstatojë se përdorimi i nofkës Çelebi për Suziun ka qenë gabim, i cili, mbase, iu atribua Suziut për shkak të

³⁴ Aleksej Olesnicki, Po aty., str. 76.

³⁵ Fjala Çelebi në literature ka kuptime të ndryshme. Fehim Nametak e shpjegon: (nga turkmenishtja çalab – Zoti), njeri religjioz, njeriu i cili merret me çështjet fetare; titull i cili në shek XIV dhe XV u është dhënë princave osman dhe shehlerëve mevlevij. Shëllherët mevlevi një kohë janë quajtur edhe *çelebi effendi*. Shih: Fehim Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavufske knjizevnosti*, Sarajevo 2007, str. 72.

³⁶ Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 23.

pjesëmarrjes së tij në ekspeditat e shumta ushtarake të Mihaloglu Ali Bej, në cilësi të sekretarit personal të tij.

Vepra letrare e Suziut

Vepra e vetme letrare e Suzit e cila dihet është *Gazavatname-i Miha-loglu Ali Bey* (Libri i pushtimeve të Ali Bej Mihalogllus). Gazavât-nâme është emër i përgjithshëm i librave të cilat trajtojnë luftërat e zhvilluara kundër armiqve të fesë. Gazavatname, e cila mund të shkruhet në poezi apo në prozë, në letërsinë arabe përmendet me emrin megazî. Veprat e llojit të këtillë që përshkruajnë një luftë të vetme quhen gazanâme. Në letërsinë klasike turke gazavatnâme është një lloj letrar, i cili më së shumti shkruhej në formën poetike mesnevi³⁷. Gazavatnamet, për faktin se i përshkruajnë me të gjitha detajet luftërat të zhvilluara në një periudhë historike, bartin rëndësinë historike. Qoftë të shkruara në poezi a prozë, për shkak se tema trajtohet me narracion epik, ato shumë herë mbështeten në përshtypjet dhe kujtimet e autorit. Nga kjo pikëpamje shumë gazavatname konsiderohen ndër burimet e besueshme. Ndërkaq ka gazavatname të mëvonshme që janë shkruar të mbështetura në burime historike.³⁸

Në vitet e themelimit të shtetit osman dhe në periudhën e shekujve XIV-XVI akinxhinjtë³⁹ kanë bërë shërbime të rëndësishme për shtrirjen e

³⁷ Poemë e gjatë, me numër të pakufizuar bejtesh, me tema të ndryshme si: dashuri, fetare e mistike, morale-didaktike, të luftës e patriotizmit, përshkrim i një qyteti dhe të bukurave të tij, satire, humor etj. Më gjerësisht për formën poetike Mesnevi shih: İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, Ekim 2005, Yapı Yayınları, fq. 309-311.

³⁸ Më gjerësisht për gazavatnamet shih: İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, Ekim 2005, Yapı Yayınları, fq. 164

³⁹ Akinxhinjtë ishin grupime të vogla ushtarë kalorësi të Shtetit Osman. Këta për shkak se kanë vepruar shumë shpejtë janë quajtur kështu (akin, turqisht domethënë mësymje, vërsulje, sulm, inkursion). Akinxhinjtë qëndronin o në kufi o në vendet afër kufirit, të cilët vëzhgonin terrenin dhe bënë inkursione në territorin e armikut dhe i hapnin rrugën ushtrisë. Në tokat e armikut përparonin me shpejtësi marramendëse dhe atje mbillnin tmerr dhe habi. Akinxhinjtë ishin shpërndarë në vende të ndryshme të Rumelisë me njësitë e tyre dhe ato njësi emërtoheshin sipas emrit të komandantit të tyre të cilët i kishin të ndara edhe territoret e veprimit. Për shembull: Evrenoz akincitë që bënë sulme në anët e Shqipërisë dhe Dalmacisë, Turhanlı akinxhitë në anën e Moresë, Malkoç akinxhitë në anët e Bosnjës dhe Mihaloglu akinxhinjtë kryesisht gjendeshin në anët Nigbolu dhe Plevne dhe nën udhëheqjen e komandantit akinxhi të quajtur Mihail, bënë sulme kryesisht në vendet e Evropës së Mes-

osmanëve në tokat e Rumelisë. Prandaj në pushtimin e Rumelisë nga ana e turqve osmanë ka kontribuar edhe poeti i madh nga Prizreni, i cili ka jetuar në shekullin e XV dhe në fillim të shek. XVI, dhe ishte akinxhi në grupin e komanduar nga Mihaloglu Ali Bej.

Vepra letrare me të cilën Suzi krijoi emër të pashlyeshëm në historinë e letërsisë turke është pra *Gazavatname-i Mihaloglu Ali Bey* (Libri i pushtimeve të Ali Bej Mihalogllus), libër në të cilin Suziu i përshkruan luftërat e udhëhequra nga Mihaloglu Ali Bej, udhëheqës i akinxhinjve, ku bënte pjesë edhe Suziu. Por Suziu, pos kësaj vepre, kishte shkruar edhe poezi tjera dhe nazire (imitime). Për shembull dihet se është ndikuar shumë nga Nexhati Bey dhe se ka shkruar nazire mbi poezitë e tij⁴⁰, si dhe poezi didaktike-satirike, të cilat në atë kohë ishin shumë aktuale.

Tezkiret e lavdërojnë dhe për të flasin si një poet i rëndësishëm. Nga shumë autorë të tezkireve citohet gazeli i tij, i cili fillon me bejtin: **“Serv-i kaddün dikmesidür şâh-ı gül gülzârda / Eşkimün perverdesidir lâleler kûhsârda”** (Shahu i trëndafilave në trëndafilishte është trupi yt i hollë / Ndërsa tulipanët në mal janë kultivim i lotëve të mi), e që “Ashik Çelebi thekson se sikur edhe të mos ketë asnjë vepër tjetër, mjafton ky gazel të

me. Këta përbënin shtresën më të lartë të osmanëve të hershëm të cilët zbarkuan fisnikërinë në Ballkan. Të njohur si “zoti i kufijve” (uç begleri), këta fisnik ishin përgjegjës për mbrojtjen e marshimeve dhe për të kryer sulme në territoret e huaja fqinje. Përhapja e shpejtë e osmanëve në Ballkan përgjatë shekujve XIV dhe XV ishte kryesisht rezultat i aktiviteteve të tyre dhe të të zotërinjve të tjerë kufitarë, në krye të të cilit sulmues forcat bastisën dhe plaçkiten tokat e huaja dhe luftuan në betejat si forca ndihmëse pranë ushtrisë qendrore osmane. Mihailogullari në Perandorinë Osmane janë një familje e njohur akinxhinjsh. Kjo familje që nga themelimi i Perandorisë Osmane e deri në vitin 1595, përafërsisht treqind vjet në kufijtë lindor të Perandorisë dhe në Rumeli ka marrë pjesë në sulmet, invadimet dhe luftat e rëndësishme. Për Akinxhitë shih: Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Cilt I, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1983, sayfa 36; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lugatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986, sayfa 12. Ndërsa për Köse Mihalın dhe për Mihaoglu Gazi Ali Bey shih: Prof. Dr. Yaşar Yücel, Prof. Dr. Ali Sevim, Türkiye Tarihi, Cilt 2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990; Joseph von Hammer, Historija Turskog (Osmanskog) Carstva, I, (prevod : Nerkez Smailagić), Zagreb 1979; İslam Ansiklopedisi, Cilt VIII, Maarif Matbaası, İstanbul 1960, sayfa 285; Türk Ansiklopedisi, Cilt XIII, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1975, sayfa 297.

⁴⁰ Bayram Ali Kaya, NECÂTÎ BEY, TDV, İA, Cilt: 32; sayfa: 478. Nazira është poezia e shkruar si imitim i një poezie tjetër, shpesh me qëllim që ta dëshmojë talentin e tij poetik apo edhe ta tejkalojë.

dëshmojë poetërinë e Suziut⁴¹. Nuk dihet nëse Suzi kishte përgatitur di-
van apo jo. Vepra e vetme e tij që posedojmë është Gazavatnâme të cilën
e kishte shkruar në poezi.

Suziu i ishte bashkangjitur formacionit të akinxhive të udhëhequr nga
Mihaloğlu Ali Bej, i cili ishte nip i Köse Mihalit. Në veprën e tij të quaj-
tur Gazavatname i ka treguar trimëritë e Mihaloğlu Ali Bejit dhe luftërat
e udhëhequra nga ai, në disa prej të cilave kishte marrë pjesë edhe Suzi.
Pas vdekjes së Mihaloğlu Ali Bejit, për të cilën jepen të dhëna të ndrysh-
me, si ajo e Hammer'it se ka vdekur me 1492, pastaj një e dhënë që thotë
se ka vdekur në Plevne më 909 (1504), pastaj Olesnicki, i cili duke e bra-
ktisur të dhënë e Hammerit që thotë se Ali Bej është vrarë në një betejë
më 1492, e pranon se ai ka vdekur në Plevne të Bullgarisë më 1507, ku
është varrosur në tyrben pranë xhamisë të cilën e ka ndërtuar vetë. Suziu
një kohë, mbase katër vjet, kishte qëndruar pranë të birit të tij Mehmet
Bej, me ç'rast edhe e kishte përfunduar Gazavatnamen, pastaj duke u lar-
guar nga ai ishte kthyer në vendlindjen e tij në Prizren.

Vepra Gazavatname-i Mihaloglu Ali Bey, siç shprehet Kaleshi, për ne
është e rëndësisë së veçantë. Autori i saj është njeriu ynë dhe një pjesë e
mirë e poemës ka të bëjë me përshkrimin e betejave në skajet tona verio-
re.⁴² Gati të gjithë ata që kanë shkruar për Suziun, duke filluar nga autorët
e hershëm të kronikave turke e deri te Olesnicki, i cili i pari kishte bërë
një studim për Suziun dhe veprën e tij, kanë menduar se vepra e tij përmban
15.000 bejte, respektivisht 30.000 vargje. Madje edhe kur më 1929
janë gjetur dy kopjet e dorëshkrimit, ajo e Berlinit dhe ajo e Zagrebit,
është menduar se kjo është vetëm një pjesë e asaj vepre të madhe. Më
pastaj mësojmë edhe për dy kopje, një në pronësi të Agah Sirri Levend
dhe një në bibliotekën Millet të Stambollit. Pastaj Agah Sirri Levend bën
një punë të madhe, duke e botuar veprën e Suziut në vitin 1956.⁴³ Ky bo-

⁴¹ Cituar sipas: Meliha S. Sarikaya, Suzi Çelebi, në TDV Islam Ansiklopedisi, Yıl 2010, cilt 38, sayfa 5.

⁴² Hasan Kaleshi, Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIK-MET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 24.

⁴³ Agah Sirri Levend, *Gazvât-nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Tür Tarih Kurumu Basimevi, Ankara 1956, s. 392. Kjo vepër si shtesë e ka të përfshirë edhe faksimilin fotokopje të dorëshkrimit original.

tim kritik i Levendit është punuar në bazë të kopjeve të Berlinit, Zagrebit dhe dy dorëshkrimeve të gjetura në Turqi. Andaj, Kaleshi shprehet se: Në bazë të gjithë këtyre dorëshkrimeve në të cilët bazohet botimi i Levendit, ku nuk shihen ndryshime të mëdha, mund të konstatohet se kjo është vepër komplete e Suziut, por nuk përmban 15.000 bejte, sikurse është menduar deri tani⁴⁴, por vetëm 1796 bejte apo 3.592 vargje, me ç'rast mund të ekzistojnë ndryshime të vogla rreth dorëshkrimeve të caktuara, që është dukuri normale. Me të vërtetë është e pamundur të gjenden tri dorëshkrime të së njëjtit fragment, me fillim dhe përfundim të njëjtë pa dallime të mëdha të përshkrimit nga tre njerëz të ndryshëm dhe në periudha të ndryshme. Në përfundim, kur studiohet vepra e Suziut, shihet se ajo është një vepër komplete, jo fragmentare⁴⁵.

Rreth numrit të bejteve të Gazavatnames vazhdon të shkruhet nga studiuesit. Kështu studiuesi turk, Harid Fedai, duke theksuar se në Tezkiren e Suhi Bey'it (f. 112) shkruan se Gazavetnameja e Mihailoglu Ali Bejit ka 15 mijë bejte, në tri kopjet që i posedojmë shihet se kjo nuk është ashtu dhe pyet: A thua ajo që është shkruar në tezkire ishte e vërtetë dhe deri tash “e tëra” që ka mundur të gjendet ishin vetëm 1798 bejte, pjesa tjetër është humbur; apo Sehi Bej nuk e ka parë veprën dhe ka shkruar ashtu në bazë të ndonjë dëgjimi... Zaten të dhënat që posedojmë nuk mjaftojnë për këtë, por duam të përqendrojmë vëmendjen në një pikë:

I. Suziu, siç i ka renditur luftërat e Ali Bejit në fillim të veprës (bejtet: 231-238) nuk ka dyshim se të gjitha këto i ka ditur, pasi që ai në një bejte të tij shprehet se këto ishin aq shumë dhe aq shumë të ndryshme:

Bularuñ çün gāzāsına ‘aded yok

Bu bahruñ sāhiline hīç had yok (Bejti nr. 435)

⁴⁴ Interesant është se edhe vet Levendit i është shtruar kjo çështje por ai nuk jep mendim të caktuar për këtë duke cekur disa alternativa. Atij posaçërisht i shtrohet pyetja pse Suziu nuk i ka përshkruar të gjitha aknet (luftërat) e Ali Bejit pasi që vetë ka marr pjesë në to, porse i përshkruan vetëm disa sosh. Ai bile i cek si një version dhe se vepra ka mbetur e papërfunduar. Megjithatë, si duket Suziu ka dhënë vetëm disa lufta të Ali Bejit që të theksojë trimërinë dhe guximin e tij, ndërsa barra e poemës së tij ishte në përshkrimin e aventurës së dashurisë së Ali Beut, me siguri e inspiruar nga vepra të shumëfishta persiane, të cilat me siguri i ka njohur mirë për së afërmi.

⁴⁵ Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 24.

II. Në vepër janë trajtuar luftërat vetëm para martesës së Mihailoglu Ali Bejit dhe midis tyre është përzier edhe aventura e dashurisë.⁴⁶

Ndërkaq një poet preciz dhe i ndjeshëm sikur Suziu, i cili kishte një akumulim të këtillë, a ishte e mundur të mjaftohej vetëm me kaq? Kësaj pyetje i përgjigjet vetë Suziu me këtë bejte:

Yazalum biñde birin halka bari

Yine yārī kıłursa ‘avn-ı Bārī (Bejti nr. 436).

që shohim të shprehet se ai do të bëjë ‘një fillim’ dhe me ndihmën e Allahut do ta përfundonte.

Prandaj, “Sikundër shihet i kishte përvjelë mëngët, por nuk dihet për çfarë arsye, kishte arritur deri në një vend dhe ishte ndalur. Ndërsa ‘numri 15 mijë’ te Sehi Beji mund të shpjegohet me pikëpamjen se puna ashtu është planifikuar, porse ‘hesapi i shpisë nuk doli si hesapi i çarshisë’. Sigurisht se nuk është rastësi që kopjet që i posedojmë të fillojnë me të njëjtin bejt dhe të përfundojnë me të njëjtin bejt. Domethënë, nëse flasim me gojë të Suzit “Avn-ı Bārī yārī kılmamış” (Nuk i kishte ardhur ndihma e Allahut) dhe nga vepra e planifikuar ia ka dalë ta shkruaj vetëm një pjesë, vazhdimi nuk ka mundur të vinte. Nga ky aspekt, të presësh se do të gjenden pjesët tjera të Gazavatnames së Mihailoglu Ali Bejit, sipas nesh, është e pakuptimtë⁴⁷.

Levend spekulon se poema mund të jetë lënë e papërfunduar për shkak të një mosmarrëveshjeje apo zënke midis Suziut dhe mbrojtësit të tij Mihailoglu Mehmet Bejit, të birit të Ali Bejit, të cilat mund të ishin shkaktuar nga papërshtatshmëria e episodit të historisë së dashurisë së njerkes së tij, Mehtap Hanëm, dhe se poeti ka hequr dorë nga përfundimi i veprës dhe është larguar nga Mehmet Beji. Është e pamundur ta dimë nëse qëndron ky supozim i Levendit, por megjithatë jep një variant të

⁴⁶ Harid Fedai, *Mihaloğlu Ali Bey Gazavât-nâme’sindeki Özdeyişler ve Deyimler*. Në: PRİZ-RENLI SUZİ’NİN 500. YILI (Bildiriler, bilgiler, belgeler) Hazırlayan: Altay Suroy Recepoglu, Birinci Baskı: Prizren Mayıs 2000, f. 10.

⁴⁷ Harid Fedai, *Po aty.*, s. 11.

mundshëm për arsyen e largimit të Suziut nga njësi i akinxhive dhe kthimit të tij në Prizren më së largu më 1513⁴⁸.

Botimi i veprës *Gazavat-nâmelr ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi* më 1956 i autorit Agâh Sirri Levend, studiuesit të njohur të historisë së literaturës turke në përgjithësi dhe të letërsisë turke në veçanti, është kontribut i çmueshëm për njohjen e librave të quajtur *Gazavatname* (Librat e luftërave), dhe të veprave tjera të ngjashme siç janë *fetih-nâme* (librat e pushtimeve të ndonjë qyteti apo vendi) dhe *zafer-nâme* (libra mbi fitoret ndaj armiqve), pasi që autori jep pasqyrën kronologjike të të gjitha gazavatnameve për të cilat ai kishte njohuri dhe të cilat përmenden në tezkire dhe historitë e ndryshme, si edhe ato të cilat përmenden në katalogë të ndryshëm të bibliotekave evropiane. Siç thekson edhe vetë autori, sigurisht se është vështirë që të gjitha ato të klasifikohen si gazavatname, por ai konsideron se gazavatname në kuptimin e vërtetë të fjalës është *Gazavatname-i Mihaloglu Ali Bey* e Suzit, të cilën edhe e ka botuar në tërësi në këtë vepër. Gazavatnaemet dihet se janë të rëndësishme edhe për historianët për të gjitha territoret e Perandorisë Osmane në përgjithësi dhe për viset ballkanike në veçanti.

- vijon -

⁴⁸ Agah Sirri Levend, *Gazvât-nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Tür Tarih Kurumu Basimevi, Ankara 1956, s. 207.

PhD (c) Agron ISLAMI

POPULLSIA E KAZASË SË GJILANIT SIPAS REGJISTRIMEVE OSMANE TË SHEKUJVE XIX-XX

Abstrakt

Burimin më të rëndësishëm për studimin e demografisë së Perandorisë Osmane dhe të popujve që ishin nën sundimin e saj e përbëjnë fondet dokumentare osmane, ndër të cilat vendin e parë e zënë regjistrat më të vjetër nga shekujt XV-XVI të quajtura “Tahrir Defterleri”, më pas regjistrat e tatimeve-vergive të jashtëzakonshme “Avarëz defterleri” dhe defterët e regjistrimeve të përgjithshme osmane të popullsisë së shekullit XIX dhe fillim shekullit XX.

Në këtë punim kemi trajtuar historikun e shkurtër të regjistrimeve osmane ndër shekuj, historikun administrativ të Gjilanit deri në shekullin XIX dhe të dhënat për popullsinë e Gjilanit dhe fshatrave gjatë shekullit XIX dhe fillim shekullit XIX, ku kemi shqipëruar edhe defterin e emërimeve të bekçinjve (rojtarëve) në fshatrat e Gjilanit.

Fjalët kyçe: *Popullsia, Gjilani, Tahrir, Nufus, Bekçi.*

Regjistrimet osmane dhe qëllimi i tyre

Duke qenë se të ardhurat kryesore të Perandorisë Osmane buronin nga toka, edhe vjelja e tatimit mund të bëhej vetëm përmes një sistemi të sofistikuar të regjistrimit të pronave dhe shfrytëzuesve të saj. Njëherësh edhe zgjerimi territorial osman karakterizohej me regjistrimin e tokave dhe popullsisë shfrytëzuese të pronave, që bëhej me qëllim të vjeljes së taksës (*vergi*) dhe për mbledhjen e ushtarëve sipas sistemit të timarit, pra ndaj ajo mbështetej në regjistrimin e shtëpive (*hane*), meshkujve të rritur, sidomos kryefamiljarëve si taksapagues, si dhe beqarëve dhe të tjerëve,¹ por që duhet theksuar se objekti kryesor i tahririt ishte vlerësimi i tokave të kultivuara për vendosjen e taksës.

Regjistrimi apo *Tahrir Defterleri*² më i vjetër osman i gjetur deri më tani i takon zonave shqiptare të Krujës, Thesprotit dhe Gjirokastrës, të cilat janë regjistruar në kuadër të njësisë administrative të Sanxhakut *Arvanid*,³ dhe si rezultat i kësaj mund të thuhet se historia osmane në hapësirat shqiptare është ndër periudhat më të dokumentuara të historisë sonë kombëtare,⁴ e cila hedh dritë edhe për periudhën para-osmane. Me shthurjen e sistemit të timarit, regjistrimet e *tahririt* u zëvendësuan me regjistrimin *avarëz*, që ishte një taksë e jashtëzakonshme e cila në fillim vilej vetëm në kohë luftërash, por më vonë, vjelja e saj, pothuajse u bë praktikë e zakonshme.

Shpërbërja e Oxhakut (Korpusit) të Jeniçerëve më 1826 krijoi nevojën për një regjistrim të ri të meshkujve, të cilët do të bëheshin pjesë e sistemit të ri ushtarak. Regjistrimi filloi gjatë vitit 1829, por që hyrja në luftë me Rusinë (1828-1829) e pengoi kryerjen e përgjithshme të tij.⁵ Ky

¹ Halime Doğru, "Osmanlı Devletinde Toprak Yazımından Nüfus Sayımına Geçiş ve bir Nüfus Yoklama Defteri Örneği", Anadolı Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, C.I (1982):233; Kemal Karpat, *Popullsia Osmane 1830-1914*, (Tiranë:2017), 8.

² Tahriri është emërtim i regjistrimeve të pasurive dhe emrat e shfrytëzuesve të tokës.

³ *Defteri i Regjistrimit të Sanxhakut të Arvanidit i vitit 1431*, Përgatiti për Botim: Eduart Caka, (Tiranë:2017).

⁴ Dritan Egro, Historia dhe Ideologjia, Një qasje kritike studimeve osmane në historiografinë moderne shqiptare, (Tiranë:2007),6.

⁵ Mübahat S. Kütükoğlu, "1830 Nüfus Sayımına Göre Menteşe Sancağında Hane Nüfusu", Osmanlı Araştırmaları XXIII (2003): 75- 76

regjistrim i mbetur në gjysmë u realizua gjatë vitit vijues, përkatësisht më 1830. Sulltan Mahmudi II (1808-1839) dhe Sulltan Abdylhamidi II (1876-1909) ishin dy sulltanët që punuan shumë për reformimin e institucioneve të perandorisë dhe në kuadër të synimeve reformuese urdhëruan dhe përcjelljen me kujdes të të dhënave të grumbulluara të popullsisë.⁶ Këto forma të reja të regjistrimeve, që në vete përmbajnë informacion të detajuar për banorët: emër, moshë, veçori fizike (ngjyra e syve dhe e flokëve), profesion, llagap etj,⁷ u përsëritën edhe gjatë viteve në vijim: 1838-1845, 1882-1893 dhe 1905-1907.⁸

Të dhëna historike dhe statistikore për Gjilanin deri në shekullin XX

Viset e Anamoravës deri në vitin 1389, respektivisht deri në Betejën e Parë të Kosovës, kishin qenë nën sundimin e gjatë romak, bizantin, bullgar dhe nga koha e mbretit serb Millutin (1282-1321) u sunduan nga princër dhe princesha serbe.⁹ Pas Betejës së Kosovës, princesha Milica pranon vasalitetin e shtetit osman të Sulltan Bejazitit II¹⁰ dhe kështu zona e Anamoravës dhe rrafshi i Kosovës deri tek Beteja e Ankarasë (1402) sundohej nga princër serbë dhe sanxhakbej osmanë.

Gjatë kohës së periudhës së interregnumit (1402-1413), që u karakterizua me luftërat e shehzadeve (princërve) osmanë për pushtet e deri në vitin 1455, Novobërda dhe Anamorava u shndërruan në arenë betejash në mes princërve serbë dhe forcave osmane.¹¹ Por, me ardhjen në pushtet të Sulltan Mehmetit II - Fatihut (1451-1481) ndryshoi qasja e politikës osmane ndaj udhëheqësve lokalë - vasalëve, me ç'rast Sulltan Fatihu mori

⁶ K. Karpat, ibid. 19.

⁷ Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri", Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri 28-30 Haziran 1989, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul: 1990), 84-86.

⁸ Kemal Karpat, Popullsia, ibid.

⁹ Aliriza Selmani, *Gjilani Qendër e Anamoravës*, (Gjilan: 2015), 49.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: 1992), 211.

nën kontroll gjithë gadishullin Ballkanik.¹² Në pranverë të vitit 1455, Sulltani përmes Shkupit kaloi në viset e Kosovës dhe për disa ditë nënshtroi Novobërdën, Trepçën si dhe aneksoi gjithë rrafshin e Kosovës, i cili deri në atë kohë njihej si Vilajeti Vël.¹³ Menjëherë pas aneksimit u themelua edhe qendra e re administrative, respektivisht Sanxhaku i Vushtrrisë, në kuadër të së cilit bënte pjesë edhe Gjilani si fshat i Nahijes së Moravës.¹⁴

Regjistrimi më i vjetër osman i Kosovës, i njohur si regjistrimi i *Vilajetit Vël* i vitit 1455,¹⁵ ka regjistruar edhe fshatin *Gjilan* me 41 shtëpi dhe 4 beqarë. Në regjistrimin pasues¹⁶ të vitit 1525-1526, Gjilani kishte 36 shtëpi, 18 bashtina, 4 beqarë dhe 3 të veja, së bashku me pronarët e bashтинave kishte 57 shtëpi. Ndërsa, në regjistrimin e vitit 1569-70, Gjilani kishte 72 shtëpi, prej tyre 50 të krishterë dhe 22 myslimanë.

Në shekujt e mëvonshëm, respektivisht deri në gjysmën e parë të shekullit XVIII, Gjilani ishte fshat në kuadër të Kazasës së Novobërdës, ku ishte mjaft i zhvilluar dhe njihej për kultivimin e duhanit.¹⁷ Gjatë kohës kur Perandoria Osmane gjendej në krizë socio-ekonomike dhe politike, përkatësisht gjatë gjysmës së dytë të shekullit XVIII dhe gjysmës së parë të shekullit XIX, familjet fisnike shqiptare u përforcuan politikisht dhe qeverisnin në mënyrë gati të pavarur nga Sulltani. Pjesë e këtyre fisnikëve lokalë ishte edhe familja fisnike Gjinoalli, me prejardhje nga Novobërda,¹⁸ që sipas studiuesve mendohet se ka prejardhjen nga vendbanimi *Gjinofc i Stubllës* ose nga *Gjinofc Kulla* nga Novobërda, e cila në fund të shek. XVII, pas kalimit të saj në fenë islame,¹⁹ degëzohet dhe një degë e

¹² Halil Inalcık, Günsel Renda, *Qytetërimi Osman I*, (Tiranë:2018), 86.

¹³ Ruhi Tarihi, 451.

¹⁴ Iljaz Rexha, *Vendbanimet dhe Popullsia Albane e Kosovës sipas Defterëve Osmanë të shekullit XV*, (Prishtinë: 2016), 160.

¹⁵ BOA, TD. No, 2m.

¹⁶ BOA, TD. No. 133.

¹⁷ BOA. ADVNSHKR. d.17. f. 30.

¹⁸ I. Rexha, "Disa të dhëna arkivore për familjet mesjetare Gjinaj nga Novobërda dhe familjen fisnike të Jashar Pashë Gjinoallit si Pasardhëse e tyre", *Gjurmime albanologjike* (2016): 26-59.

¹⁹ I. Rexha, "Regjistrimi i vendbanimeve dhe i popullsisë së kazasë së Novobërdës", *Vjetari nr.XXVII* (2002): 47.

saj mbetet në Novobërdë, ndërsa dega tjetër në vendbanimin e Gjilanit me paraardhësin e tyre Bahtijar Beun, që supozohet se ishte edhe theme-luesi i qytezës (kasabasë) së Gjilanit.²⁰ Njëherësh gjatë kësaj kohe Gjilani kishte shërbyer edhe si vendstrehim për mytesarifët problematikë të Pera-ndorisë Osmane, ku sipas një shkrese të vitit 1750, drejtuar autoritetit os-man në Shkup, kuptohet se mytesarifi i Kavallës, Ali Pasha,²¹ në mënyrë jo të ligjshme ishte i strehuar në fshatin Gjilan. Në këtë dokument dedik-uar mytesarifit të Kavallës, të strehuar në fshati Gjilan, përmenden edhe të ardhurat vjetore të mukataëve²² të Novobërdës, që kapnin shifrën 74.400 akçe.²³ Dhe duke qenë se Novobërda e kishte humbur peshën e saj ekonomike si qendër xehetarie qysh në shekullin e XVII, mund të poho-het se të ardhurat kryesore të kazasë së Novobërdës siguroheshin nga fshati Gjilan, i cili edhe në shekullin e mëpasshëm del të jetë kazaja më e madhe e sanxhakut të Prishtinës.²⁴

Me themelimin e Vilajetit të Kosovës më 1878, kazaja e Gjilanit ishte në kuadër të sanxhakut të Prishtinës²⁵ dhe sipas të dhënave zyrtare osma-ne të vitit 1896, kazaja e Gjilanit kishte organet administrative: mexh-lisin, gjykatën, këshillin e financave, postën, telegrafin etj.,²⁶ dhe shtrihej në territoret e komunave të tanishme të Gjilanit, të Kamenicës, të Vitisë si dhe disa territoreve të Komunës së Ferizajt, të Kaçanikut, të Prishtinës dhe të Bujanocit.²⁷

²⁰ A. Selmani, *Gjilani, Qendër e Moravës*, 29.

²¹ Nuk bëhet fjalë për të mirënjohurin Mehmed Ali Pashë Kavallën, (themeluesin e Egjipti modern) i cili ishte i lindur pas viti 1769.

²² Term juridiko-administrativ i të ardhurave shtetërore përmes qesimit në zonat financiare të ndara sipas ligjit.

²³ BOA. AE.SMHD.I.148/11048.

²⁴ Kristaq Prifti, *Popullsia e Kosovës 1831-1912*, (Tiranë:2014), 277-278.

²⁵ Fitim Rifati, "Të Dhëna Statistikore mbi Popullsinë e Vilajetit të Kosovës më 1902 sipas një dokumenti Austro-Hungarez të vitit 1916", *Vjetari* 53 (2017):273.

²⁶ *Kosova Vilayeti Salnamesi*, 1318/1900.

²⁷ Jusuf Osmani, *Venbanimet e Kosovës 6 – Gjilani*, (Prishtinë:2004), 35-36.

Popullsia e qendrës së kazasë së Gjilanit sipas regjistrimit të vitit 1832 dhe 1845

Ashtu siç u tha më sipër, deri në vitin 1882 janë regjistruar vetëm nënshtetasit e gjinisë mashkullore dhe kjo është praktikuar edhe në regjistrimin e vitit 1832, i cili përfshin vetëm komunitetin mysliman. Sipas këtij regjistrimi, Gjilani kishte 6 mëhalla me 88 shtëpi dhe 263 banorë myslimanë.²⁸

Nr.	Mëhalla	Nr. i shtëpive	Nr. i banorëve
1	Zekerija Aga	15	48
2	Nuredin Aga	18	36
3	Xhami(së)	15	48
4	Molla Halid	11	30
5	Berber Musli	6	17
6	Xhedid (e re)	23	84

Ndërsa, sipas të dhënave të defterit të të ardhurave *Temettuat*²⁹ nga viti 1844,³⁰ Gjilani përbëhej nga 5 mëhalla: Mëhalla e *Çarshisë* me 39 shtëpi, Mëhalla *Atik* (e vjetër) me 47 shtëpi, Mëhalla *Xhedid* (e re) me 36 shtëpi, Mëhalla e *Varoshit* me 115 shtëpi dhe Mëhalla e *Koptëve* me 36 shtëpi.

Popullsia e fshatrave të Gjilanit sipas defterit të bekçinjve nga viti 1901

Reformat në administratën osmane prekën edhe shtrirjen territoriale të Gjilanit, ku të dhënat për numrin e fshatrave të Gjilanit janë të ndryshme.

Në defterët e lartcituar të *Temettuatit* i hasim vetëm 15 fshatra të kazasë së Gjilanit, por sallnamet (vjetarët) e Kosovës³¹ japin 190 fshatra, ndërsa defteri i *Bekçinjëve*³² regjistron 191 fshatra, që konsiderojmë se e

²⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). NFS.d. 0517, (1832).

²⁹ Regjistrimi i pasurive të nënshtetasve osmanë. Më gjerësisht shih. Agron Islami, "Kasabaja e Novobërdës sipas defterit të temettuatit me nr. 11437", Kosova 37/38, (2013): 124-146.

³⁰ BOA. ML.VRD.TMT. d.58251. (1844).

³¹ Vilajeti i Kosovës posedon 7 sallname (Vjetare).

³² Bekçinjtë ishin rojtarë të fshatrave nëpër kaza.

dhëna e defterit të bekçinjve është më e saktë, pasi që në fund të defterit thuhet se përpilimi i tij është bërë mbi bazën e informacioneve të marra nga delegacioni i kryepleqësisë së fshatrave. Pra, me rritjen e Gjilanit, në veçanti është zgjeruar edhe statusi territorial e administrativ i tij, kështu, kazaja e Gjilanit, me 191 fshatra, përbën kazanë më të madhe në sanxhakun e Prishtinës dhe në Vilajetin e Kosovës.

Defteri është hartuar me qëllim të emërimit të stafit të sigurisë së fshatrave të njohur si bekçinj. Regjistrimi është bërë sipas praktikës osmane, ku ndarja e popullsisë është bërë mbi baza fetare: myslimanë dhe jomyslimanë. Ky regjistrim, përveç informacionit statistikor të popullsisë së fshatrave dhe shtrirjes territoriale të kazasë së Gjilanit gjatë vitit 1901, dëshmon edhe bashkëjetesën e myslimanëve dhe jomyslimanëve në fshatrat e njëjtë. Prej 191 fshatrave sa kishte kazaja e Gjilanit, 100 prej tyre ishin të banuara vetëm me banorë të besimit fetar islam (*müslüman*), 16 të besimit fetarë jomysliman (*gayr-i müslüman*) dhe 175 fshatra ishin të përziera. P.sh. fshatrat Budrikë e Poshtme, Partesh, Zebincë, Paşjan, Tirincë etj, që sipas regjistrimit të fundit të Republikës së Kosovës, del se banohej vetëm me pjesëtarë të komunitetit serb-ortodoks,³³ në vitin 1901 banohej edhe me shqiptarë të besimit islam.

Sipas regjistrimit në fjalë, shqiptarët dhe komunitetet e vogla - turk e rom të përkatësisë së besimit islam - myslimanët përbënin shumicën e popullsisë, me 35.131 banorë dhe jomyslimanët (shqiptarët e krishterë dhe serbët ortodoks), me 19.999 banorë, gjithsej 55.130 banorë, e që nëse e përkthejmë në përqindje del se: popullsia e besimit islam përbënte 63.72%, ndërsa ajo e komunitetit jo mysliman 36.28%. Fshati më i madh për nga numri i banorëve ishte Pozharani me 735 banorë (555 myslimanë dhe 180 jomyslimanë), ndërsa më i vogli ishte Vërbica e Poshtme me 48 banorë.

Statistikat e defterit të bekçinjve të vitit 1901 paraqesin të dhëna me vlerë shkencore për historinë, gjuhën, demografinë, kulturën dhe përkatësinë fetare të rrethit të Gjilanit. Njëherësh, këto të dhëna zyrtare osmane janë një burim i dorës së parë për studiuesit e demografisë së Kosovës. Më poshtë po japim defterin e shqipëruar.

³³ "Popullsia sipas gjinisë etnicitetit dhe vendbanimit" qasur më 26.08.2019, <http://ask.rks-gov.net/media/1613/popullsia-sipas-gjinis%C3%AB-etnicitetit-dhe-vendbanimit.pdf>.

Defteri i Shqipëruar:³⁴

Nr.	Emri i Fshatit	Emrat e Bekçinjve dhe Prejardhja	Mysliman	Jomysliman
1	Dobërqan	Ajeti, i biri i Hazirit nga Muçybaba	671	0
2	Stublinë	Shehabetin, i biri i Ajdinit nga Stublina	179	0
3	Capar	Musa, i biri i Zubejrit nga Capari	133	0
4	Bukovik	Murtezi, i biri i Rustemit nga Bukoviku	162	0
5	Konçul ³⁵	Jahja Nuredini nga Konçuli	161	0
6	Topanica me Bllatën ³⁶	Sadik Jusufi nga Ropotova e Poshtme	530	0
7	Koretin ³⁷	Xhymshyt Fejzullahu nga Koretini	684	0
8	Verbicë e Poshtme	Adem Haliti nga Verbica e Poshtme	48	0
9	Përlepnice	Bekir, i biri i Seidit nga Përlepnica	534	0
10	Busavat ³⁸	Xhemail Selim nga Busavata	376	0
11	Hogosht ³⁹	Azem bin Muhamed nga Hogoshti	762	0
12	Dashdinç ⁴⁰	Sherif Fetahu nga Rashdinça	208	0
13	Shipashnic e Epërme ⁴¹	Kamber Tafili nga Shipashnica e Epërme	339	0

³⁴ Në fusnotë, kemi dhënë informacion për gjendjen administrative të fshatrave që sot janë jashtë Komunës së Gjilanit.

³⁵ Vendbanim në Komunën e Bujanocit.

³⁶ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

³⁷ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

³⁸ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

³⁹ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴⁰ Dazhdincë, Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

14	Kopërnice ⁴²	Halid Latifi nga Kopërnica	402	0
15	Rajnovc ⁴³	Zejnol Ajvazi nga Rajnovci	162	0
16	Muçivërc ⁴⁴	Mehmed Halidi nga Muçivërca	330	0
17	Rogoçicë ⁴⁵	Ali Bektashi nga Rogoçica	482	0
18	Novasella e Breznicës ⁴⁶	Shehabetin Musliu nga Novasella e Breznices	77	0
19	Karaçeva e Poshtme ⁴⁷	Shemsi Rexhepi nga Karaçeva e Poshtme	241	0
20	Karaçeva e Epërme ⁴⁸	Sadri Salihu nga Karaçeva e Epërme	383	0
21	Kranidell ⁴⁹	Osman Rexhepi nga Kranidelli	305	0
22	Sedllar ⁵⁰	Jusuf Xhaferi nga Sedllari	145	0
23	Pribovc ⁵¹	Ramazan Haziri nga Pribovci	252	0
24	Kijevë ⁵²	Mehmedi, i biri i Bekirit nga Zarbinca	54	0
25	Zarbincë ⁵³	Mehmedi, i biri i Bekirit nga Zarbinca	564	0
26	Desivojc ⁵⁴	- Ali, i biri i Ajvazit nga	428	0

⁴¹ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴² Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴³ Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

⁴⁴ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴⁵ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴⁶ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴⁷ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴⁸ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁴⁹ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁵⁰ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁵¹ Priboc, Vendbanim në Komunën e Bujanocit.

⁵² I pa ubifikuar.

⁵³ Vendbanim në Komunën e Bujanocit.

⁵⁴ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

		Desivojca		
27	Tërsten ⁵⁵	Bajram Fetahu Tërstena	215	0
28	Lejaçiq ⁵⁶	Bekir Ibrahimî nga Lajaçiçi	395	0
29	Velogllave ⁵⁷	Idrizi, i biri i Kerimit nga Velogllava	378	0
30	Poliçkë ⁵⁸	Fethi Zubizi? Nga Poliçka ????	296	0
31	Binovc	Azem Muhamedi nga Hogoshti	122	0
32	Veriqec ⁵⁹	Tahir Muhtari (Plaku) nga Veriqevci	87	0
33	Gurishfc ⁶⁰	Bajram Binaliu nga Gurishevci	269	0
34	Belobançe?	Ahmet Numani nga Belobança?	100	0
35	Çerka?	Seid bin Haqo nga Lisocka	75	0
36	Lisockë ⁶¹	Seid bin Haqo nga Lisocka	207	0
37	Gumniç ⁶²	Mustafa Aliu nga Gumnica	274	
38	Sfircë ⁶³	Rushit Bajrami nga Sfirca	421	0
39	Tërrnovc ⁶⁴	Ajeti, i biri i Aliut nga Tërrnovc	486	0
40	Hajkobillë ⁶⁵	Zymber Salihu nga Hajkobilla	210	0

⁵⁵ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁵⁶ Lajçiç, Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁵⁷ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁵⁸ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁵⁹ Vriqec, Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁶⁰ Gjyrishec, Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁶¹ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁶² Gmicë. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁶³ Svirçë. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁶⁴ Tërrnoc. Vendbanim në Komunën e Bujanocit.

⁶⁵ Vendbanim në Komunën e Prishtinës.

41	Novobërdë	Halil Mahmudi nga Novobërda	107	0
42	Zajkovc (Zajqevc) ⁶⁶	Zeqiri, i biri i Latifit nga Zajkofci	221	0
43	Krilevë ⁶⁷	Zeinel, i biri i Selimit nga Krileva	332	0
44	Glllogovicë ⁶⁸	Ahmet Sejdiu nga Glllogovica	260	0
45	Dabishevcë ⁶⁹	Sherif Seidi nga Dabishevci	622	0
46	Marevc ⁷⁰	Sadik Ramazani dhe Nezir Jashari nga Marevci	980	0
47	Makreshi i Poshtem ⁷¹	Islam Salihu nga Makreshi i Poshtëm	135	0
48	Pogragjë	Rexhepi, i biri i Ahmedit nga Pogragja	478	0
49	Sllubicë	Ahmed Ademi nga Sllubica	127	0
50	Makre?	Adem Halimi nga Makre?	65	0
51	Llovçë	Yunus Ramo nga Llovca	121	0
52	Inatofc ⁷²	Ismail Rrahmani nga Inatovci	126	0
53	Ranatofc ⁷³	Kadri Mustafa nga Ranatofci	40	0
54	Buhiq ⁷⁴	Rexhep Hajrullah nga Buhiqi	108	0
55	Stanovc ⁷⁵	Murat Hajdari nga Stanovci	274	0

⁶⁶ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁶⁷ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁶⁸ Vendbanim në Komunën e Prishtinës.

⁶⁹ Dabishec. Vendbanim në Komunën e Prishtinës.

⁷⁰ Marec. Vendbanim në Komunën e Lipjanit.

⁷¹ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

⁷² Inatoc. Vendbanim në Komunën e Gjilanit.

⁷³ Ranatoc. Vendbanim në Komunën e Preshevës.

⁷⁴ Vendbanim në Komunën e Preshevës.

56	Peqinë	Halim Ramo nga Peqina	70	0
57	Lubishtë ⁷⁶	Hasan Mehmedi nga Lubishta	426	
58	Bejagunce ⁷⁷	Bekir Fejzullahu nga Begunca	249	0
59	Tanushefcë ⁷⁸	Bekdash Idrizi nga Tanushevc	82	0
60	Kabash ⁷⁹	Emin Fejzullahu nga Kabashi	194	0
61	Vërlogllave ⁸⁰	Mehmed Seidi nga Velegllava	124	0
62	Binçë ⁸¹	Ibrahim Abasi nga Binqa	392	0
63	Çeravajkë ⁸²	Ahmed Arifi nga Çeravajka	103	0
64	Novosella e Seferve	Zeinel Muhtari nga Novosella e Seferve	142	0
65	Muqybabë	Ishaku, i biri i Hysejnit nga Muqybaba	237	0
66	Reka ⁸³	Ahmed Timuri (Demiri) nga Reka	490	0
67	Stançiç	Idriz Salihu nga Satançiçi	321	0
68	Ismere ⁸⁴	Hajdari, i biri i Hysejnit nga Ismira	461	0

⁷⁵ Stanoc. Vendbanim në Komunën e Preshevës.

⁷⁶ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁷⁷ Beguncë. Vendbanim në Komunën e Vitisë

⁷⁸ Tanush. Vendbanim në zonën e Kumanovës.

⁷⁹ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁸⁰ Velegllavë. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

⁸¹ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁸² Caravajkë. Vendbanim në Komunën e Preshevës.

⁸³ Edhe pse nga informacionet në terren dihet se me fshatin **Rekë** nënkuptohet bashkësia lokale e fshatit Shurdhan, mungesa e fshatrave në mes fshatit Zhegër dhe Stançiç (Selishte, Haxhaj, Demir, Pidiq, Shurdhan dhe Dunav) mund të nënkuptohet se bëhet fjalë për fshatrat mes Zhegrës dhe Stançiçit.

⁸⁴ Smirë. Vendbanim në Komunën e Vitisë.

69	Gushincë ⁸⁵	Ramazan Shabani nga Gushinca	196	0
70	Vërban ⁸⁶	Hasan Omeri nga Vërbani	319	0
71	Korbulik (q) ⁸⁷	Salih Hysejini nga Korbulik(q)i	274	0
72	Drobesh ⁸⁸	Ahmedi, i biri i Halilit nga Dërbeshi	297	0
73	Gerekâr ⁸⁹	Husejn Jahjaja nga Gerekâri	376	0
74	Sadovinë e Çerkezëve ⁹⁰	Rexhep Sadiku nga Sadovina	330	0
75	Tërstenik ⁹¹	Omeri, i biri i Hysejnit nga Tërsteniku	246	0
76	Kamnugllave ⁹²	Ali Jahjaja nga Kamnugllava	932	0
77	Mirosalë ⁹³	Bajram Hasani nga Mirosala	325	0
78	Zllatar ⁹⁴	Baliu, i biri i Hasanit nga Rahovica	204	0
79	Kishnapole	Husejini, i biri i Nezirit nga Sllakovci	270	0
80	Sllakovci i Jerlive	Hajredin Fejzullahu nga Sllakovci i Jerlive	140	0
81	Gadish	Husejini, i biri i Nezirit nga Gadishi	165	0
82	Sllakovci i Muhaxherëve	Bajram Sylejmani nga Sllakovci i Muhaxherëve	464	0

⁸⁵ Vendbanim në zonën e Kumanovës.

⁸⁶ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁸⁷ Korbliq. Vendbanim në Komunën e Kaçanikut.

⁸⁸ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁸⁹ Gjylekarë-Skifteraj. Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁹⁰ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁹¹ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁹² Komogllavë. Vendbanim në Komunën e Ferizajt.

⁹³ Vendbanim në Komunën e Ferizajt.

⁹⁴ Vendbanim në Komunën e Prishtinës.

83	Deblidel ⁹⁵	Halil Arifi nga Deblideli	117	0
84	Gërmovë ⁹⁶	Sulejman Hajdari nga Gërmova	202	0
85	Sadovina e Jerlive ⁹⁷	Ismaili, i biri i Seidit nga Sad. e Jerlive	132	0
86	Llashticë	Hafizi, i biri i Seidit nga Muçybaba	572	0
87	Velekincë	Sulejmani, i biri i Kerimit nga Uglari	165	0
88	Malishevë	Shaban Zeqiri nga Malisheva	654	0
89	Uglar	Xhelali, i biri i Bajramit nga Uglari	244	0
90	Burincë	Selimi, i biri i Bekirit nga Burinca	54	0
91	Livoq i Poshtëm	Ukshini, i biri i Halidit nga Livoqi i Poshtëm	373	0
92	Budrik e Epërme ⁹⁸	Maliki, i biri i Musliut nga Gjilani	195	0
93	Vrapçiq	Sinan Islami nga Vrapçiqi	42	0
94	Ballancë ⁹⁹	Halim Ajdini nga Ballanca	179	0
95	Sllatinë e Epërme ¹⁰⁰	Fejzullah Kadriu nga Sllatina e Epërme	295	0
96	Ramjan ¹⁰¹	Bektash Abdullahu nga Ramjani	150	0
97	Sllatin e Poshtme ¹⁰²	Arif Halidi nga Sllatina e Poshtme	160	0

⁹⁵ Debëlldëh. Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁹⁶ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁹⁷ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁹⁸ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

⁹⁹ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁰⁰ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁰¹ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

98	Vërbic e Epërme	Junus Bajrami nga Vërb. e Epërme	99	0
99	Zhegovc ¹⁰³	Husein Sulejmani nga Zhegovci	134	0
100	Bresalcë	Maliku, i biri i Sadikut nga Bresalci	543	0
101	Drenovcë ¹⁰⁴	Stojko Pede? nga Ropotova e Poshtme	9	160
102	Dumarofçë ¹⁰⁵	Stojan Petko nga Dumarofça	86	434
103	Hodofç? ose Hodafç ¹⁰⁶	Vaso, i biri i Gjokos nga Hodofça	15	124
104	Ropotovë e Epërme ¹⁰⁷	Janim (Jakim), i biri i Peros nga Ropot. e Epërme	6	324
105	Ropotovë e Poshtme ¹⁰⁸	Stojko, i biri i Simos nga Ropot. e Poshtme	25	39
106	Kmetofc	Dimo, i biri i Arsos nga Kmetofci	109	166
107	Buzhefc ¹⁰⁹	Zafir Simoni nga Buzhefci	26	295
108	Rajnofç ¹¹⁰	Kosto Stojko nga Rajnofçi	11	195
109	Miganofc ¹¹¹	Penkoq? Gjoka nga Miganofca	19	152
110	Gogolofc ¹¹²	Vaso Petko nga Gugulofca	12	68

¹⁰² Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁰³ Zhegovc. Vendbanim në Komunën e Gjilanit.

¹⁰⁴ Drenoc. Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁰⁵ Domoroc. Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁰⁶ Hodeci i Komunës së Ranillikut?

¹⁰⁷ Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁰⁸ Vendbanim në komunën e Ranillikut.

¹⁰⁹ Bozhec. Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹¹⁰ Rajnoc. Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹¹¹ Miganoc. Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹¹² Gogolloc. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

111	Robofç? (Robovc)	Gjoko, i biri i Filipit nga Robofca	34	111
112	Bushincë ¹¹³	Penko Sado nga Bushinca	94	332
113	Berivojcë ¹¹⁴	Selim, i biri i Salihut nga Berivojca	472	55
114	Tirincë ¹¹⁵	Goril Millosh nga Tirinca	8	167
115	Hubofç?	Iston Petko nga Bratillofca	26	154
116	Gurzimë ¹¹⁶	Tariko Maksim nga Gurzimë?	7	147
117	Kamenicë	Mito Mlladin nga Kamenicë	84	226
118	Moçar ¹¹⁷	Vaso Arso nga Muqarri	30	125
119	Kollolesh ¹¹⁸	Trojan Anto nga Kolloleshi	24	394
120	Qarrakofc ¹¹⁹	Istanko Ilija nga Qarrakofci	15	130
121	Hodonovc ¹²⁰	Hazir, i biri i Ismailit nga Hodonofci	422	93
122	Bratilofc ¹²¹	Taso Stojani nga Ferikeli (Feriqeva)	60	119
123	Kostadinc ¹²²	Taso Stojan nga Kostavinca	68	88
124	Meshinë ¹²³	Osman Bekiri nga Meshina	194	81
125	Grakniqë ¹²⁴	Jovan Pero nga Gragjeniku	44	124
126	Karamenat ¹²⁵	Mehmed Bejaziti nga Karamenati	133	39

¹¹³ Sot Bushincë. Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹¹⁴ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹¹⁵ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹¹⁶ Sot Grizimë Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹¹⁷ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹¹⁸ Sot Kolloleq. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹¹⁹ Sot Qarrakoc. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²⁰ Sot Hodonoc. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²¹ Sot Bratilloc. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²² Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²³ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²⁴ Grakniq. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²⁵ Kremenatë, Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

127	Hajnofc ¹²⁶	Stojan nga Hajnofca	90	318
128	Ferikel (Feriqeva) ¹²⁷	Minko Millosh nga Feriqeva	72	81
129	Strezofcë ¹²⁸	Pero Izdirafeko? Nga Strezofci	90	106
130	Leshtar ¹²⁹	Simon Isto nga Shitari	40	74
131	Vaganesh ¹³⁰	Jefto Bogdan nga Vaganeshi	60	125
132	Rahovicë ¹³¹	Isto Sado nga Rahovica	37	77
133	Izvor ¹³²	Jovan Maksim nga Izvori	25	239
134	Prijakofc ¹³³	Jovan Stamirko? Nga Prijakovca?	25	181
135	Çarrefc ¹³⁴	Zllatan Filib nga Çarrefci	12	170
136	Kllabukar ¹³⁵	Gjorgji Stojko nga Kllabukari	102	204
137	Jasenovik ¹³⁶	Zvillan Isto nga Jaseneviku	19	205
138	Bostan ¹³⁷	Jefto Risto nga Tërnakofci	25	275
139	Makreshi i Epërm ¹³⁸	Arso Maksim nga Makr. i Epërm	23	216
140	Turiquevc ¹³⁹	Jefto Risto nga Turiquevci	4	93
141	Dragancë ¹⁴⁰	Kristo Millosh nga Draganca	15	120

¹²⁶ Sot, Hajnofc. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²⁷ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²⁸ Sot, Strezoc. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹²⁹ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹³⁰ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹³¹ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹³² Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹³³ Sot, Prekoc. Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹³⁴ Sot, Qarrakoc. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹³⁵ Sot, Kllobukarë. Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹³⁶ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹³⁷ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹³⁸ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹³⁹ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹⁴⁰ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

142	Malishincë?	Jovan Anto nga Malishinçaja	12	127
143	Zebincë ¹⁴¹	Gjokoja Itojan nga Zebinca	46	157
144	Parallova ¹⁴²	Marinko Simo nga Paralova	34	540
145	Bilinica	Anto Stojan nga Bilinica	190	273
146	Riminik ¹⁴³	Zubiz Adem nga Riminiku	325	90
147	Podgorc ¹⁴⁴	Arso Ivan nga Podgorc	50	85
148	Mogillë ¹⁴⁵	Stanoje Ijefito nga Mogilla	161	581
149	Nasal	Mehmed, i biri i Jusufit nga Nasal	169	51
150	Zhegër	Ali bin Nezir- Vaso Berko nga Zhegra	324	202
151	Lladovë	Emin, i biri Ahmedot nga Lladova	39	25
152	Pasjan ¹⁴⁶	Gjorgji Pafqe? Nga Pasjani	94	750
153	Lipovicë	Timur, i biri Xhaferit nga Lipovica	77	59
154	Kufcë e Poshtme	Triko Menko? nga Kufca	18	31
155	Livoqi i Epërm	Mito Istanko nga Livoqi i Epërm	101	115
156	Budrika e Poshtme ¹⁴⁷	Zhivko Stanko nga Budrika e Poshtme	24	242
157	Partesh	Gjorgji Perpe? Nga Parteshi	25	329
158	Cërnice	Bejazit Abdullah nga Zhitina dhe Vaso Simo nga Cërnica	392	292
159	Devajë ¹⁴⁸	Vaso Simo nga Devaja	67	58

¹⁴¹ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹⁴² Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹⁴³ Sot, Remniku i Komunës së Vitisë.

¹⁴⁴ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁴⁵ Vendbanim në Komunën e Kllokotit.

¹⁴⁶ Vendbanim në Komunën e Parteshit.

¹⁴⁷ Vendbanim në Komunën e Parteshit.

160	Zhitinë ¹⁴⁹	Hasan Mehmed – Vaso Sima nga Zhitina	143	144
161	Tërpezë ¹⁵⁰	Abdullah Hajdar nga Tërpeza	212	130
162	Çiftlik ¹⁵¹	Zeinel Junusi nga Çiftliku	45	43
163	Pozharan ¹⁵²	Ibrahim nga Sllakofci	555	180
164	Radivojçë ¹⁵³	Lazar Stanko nga Radivojci	86	154
165	Ponesh	Petre Mihajlo nga Poneshi	167	217
166	Shillovë	Petre Marko nga Shillova	30	261
167	Koretishtë ¹⁵⁴	Akso Maksim nga Koretishta	112	417
168	Strazhë ¹⁵⁵	Mlladin Sveti nga Strazha	32	302
169	Kufçë e Epërme	Anto Simo – Pero Jovan nga Kufca e Epërme	26	654
170	Stanishor ¹⁵⁶	Jovan Lazo nga Stanishori	11	109
171	Binçë ¹⁵⁷	Vaso Isto nga Binça	118	480
172	Stublla ¹⁵⁸	Pal Kola nga Stublla	245	245
173	Letnicë ¹⁵⁹	Pero Jako nga Letnica	0	171
174	Shashar ¹⁶⁰	Juze Kristo nga Shashari	0	519
175	Vërnakollë ¹⁶¹	Juze Jako nga Vërnakolli	0	269
176	Vërrnez ¹⁶²	Juze Jako nga Vërrnezi	0	243

¹⁴⁸ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁴⁹ Sot, Zhitia e Komunës së Vitisë.

¹⁵⁰ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁵¹ Sot, Çifllaku i Komunës së Vitisë.

¹⁵² Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁵³ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁵⁴ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹⁵⁵ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹⁵⁶ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

¹⁵⁷ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁵⁸ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁵⁹ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁶⁰ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁶¹ Vendbanim në Komunën e Vitisë.

¹⁶² Vendbanim në Komunën e Vitisë.

177	Ranilluk ¹⁶³	Vaso Mlladine dhe Gorgji nga Ranilluku	0	672
178	Kormjan i Epërm ¹⁶⁴	Gjorgji Arso? nga Kurmiani i Poshtëm	0	379
179	Kormjan i Poshtëm ¹⁶⁵	Gjorgji Arso nga Kurmiani i Poshtëm	0	357
180	Petrofc	Stojan Petko nga Petrofci	0	230
181	Tomanc ¹⁶⁶	Nikolla Delo? Nga Domaniçi	0	126
182	Panqellë ¹⁶⁷	Jakim Pero nga Ropotova e Epërme	0	90
183	Glllogofç ¹⁶⁸	Vaso Petko nga Glllogofç	0	214
184	Shipashnicë e Poshtme ¹⁶⁹	Nikolla Gjoka nga Shipashnica e Poshtme	0	99
185	Stralinçë ¹⁷⁰	Isto Niko nga Bratillovç	0	127
186	Bolefç ose Bulevc ¹⁷¹	Sado Filo nga Bolefci	0	292
187	Klllokot ¹⁷²	Qotko Jon nga Klllokoti	0	312
188	Vërbofç ¹⁷³	Branko Sado nga Vërbofci	0	478
189	Gërncar ¹⁷⁴	Alekso Stojko nga Gërncarri	0	217
190	Vitina ¹⁷⁵	Stojko Jeno nga Vitina	0	911
191	Muzgova ¹⁷⁶	Dhimitri Risto nga Muzgova	0	24

¹⁶³ Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁶⁴ Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁶⁵ Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁶⁶ Sot, Tomanc. Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁶⁷ Vendbanim në Komunën e Ranillikut.

¹⁶⁸ Sot, Glllogoc. Vendbanim në Komunën e Lipjanit.

¹⁶⁹ Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹⁷⁰ Sot, Stralicë. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹⁷¹ Sot, Bolec. Vendbanim në Komunën e Kamenicës.

¹⁷² Komuna e Klllokotit.

¹⁷³ Vendbanim në Komunën e Klllokotit.

¹⁷⁴ Vendbanim në Komunën e Klllokotit.

¹⁷⁵ Komuna e Vitisë.

¹⁷⁶ Vendbanim në Komunën e Novobërdës.

[illegible]

شماره	نام صاحب ملک	مختصات	مساحت	توضیحات
۱	محمد علی	۳۵	۱۵	مختصات: ۳۵ درجه ۱۵ دقیقه
۲	علی	۳۶	۱۶	مختصات: ۳۶ درجه ۱۶ دقیقه
۳	علی	۳۷	۱۷	مختصات: ۳۷ درجه ۱۷ دقیقه
۴	علی	۳۸	۱۸	مختصات: ۳۸ درجه ۱۸ دقیقه
۵	علی	۳۹	۱۹	مختصات: ۳۹ درجه ۱۹ دقیقه
۶	علی	۴۰	۲۰	مختصات: ۴۰ درجه ۲۰ دقیقه
۷	علی	۴۱	۲۱	مختصات: ۴۱ درجه ۲۱ دقیقه
۸	علی	۴۲	۲۲	مختصات: ۴۲ درجه ۲۲ دقیقه
۹	علی	۴۳	۲۳	مختصات: ۴۳ درجه ۲۳ دقیقه
۱۰	علی	۴۴	۲۴	مختصات: ۴۴ درجه ۲۴ دقیقه
۱۱	علی	۴۵	۲۵	مختصات: ۴۵ درجه ۲۵ دقیقه
۱۲	علی	۴۶	۲۶	مختصات: ۴۶ درجه ۲۶ دقیقه
۱۳	علی	۴۷	۲۷	مختصات: ۴۷ درجه ۲۷ دقیقه
۱۴	علی	۴۸	۲۸	مختصات: ۴۸ درجه ۲۸ دقیقه
۱۵	علی	۴۹	۲۹	مختصات: ۴۹ درجه ۲۹ دقیقه
۱۶	علی	۵۰	۳۰	مختصات: ۵۰ درجه ۳۰ دقیقه
۱۷	علی	۵۱	۳۱	مختصات: ۵۱ درجه ۳۱ دقیقه
۱۸	علی	۵۲	۳۲	مختصات: ۵۲ درجه ۳۲ دقیقه
۱۹	علی	۵۳	۳۳	مختصات: ۵۳ درجه ۳۳ دقیقه
۲۰	علی	۵۴	۳۴	مختصات: ۵۴ درجه ۳۴ دقیقه
۲۱	علی	۵۵	۳۵	مختصات: ۵۵ درجه ۳۵ دقیقه
۲۲	علی	۵۶	۳۶	مختصات: ۵۶ درجه ۳۶ دقیقه
۲۳	علی	۵۷	۳۷	مختصات: ۵۷ درجه ۳۷ دقیقه
۲۴	علی	۵۸	۳۸	مختصات: ۵۸ درجه ۳۸ دقیقه
۲۵	علی	۵۹	۳۹	مختصات: ۵۹ درجه ۳۹ دقیقه
۲۶	علی	۶۰	۴۰	مختصات: ۶۰ درجه ۴۰ دقیقه
۲۷	علی	۶۱	۴۱	مختصات: ۶۱ درجه ۴۱ دقیقه
۲۸	علی	۶۲	۴۲	مختصات: ۶۲ درجه ۴۲ دقیقه
۲۹	علی	۶۳	۴۳	مختصات: ۶۳ درجه ۴۳ دقیقه
۳۰	علی	۶۴	۴۴	مختصات: ۶۴ درجه ۴۴ دقیقه
۳۱	علی	۶۵	۴۵	مختصات: ۶۵ درجه ۴۵ دقیقه
۳۲	علی	۶۶	۴۶	مختصات: ۶۶ درجه ۴۶ دقیقه
۳۳	علی	۶۷	۴۷	مختصات: ۶۷ درجه ۴۷ دقیقه
۳۴	علی	۶۸	۴۸	مختصات: ۶۸ درجه ۴۸ دقیقه
۳۵	علی	۶۹	۴۹	مختصات: ۶۹ درجه ۴۹ دقیقه
۳۶	علی	۷۰	۵۰	مختصات: ۷۰ درجه ۵۰ دقیقه
۳۷	علی	۷۱	۵۱	مختصات: ۷۱ درجه ۵۱ دقیقه
۳۸	علی	۷۲	۵۲	مختصات: ۷۲ درجه ۵۲ دقیقه
۳۹	علی	۷۳	۵۳	مختصات: ۷۳ درجه ۵۳ دقیقه
۴۰	علی	۷۴	۵۴	مختصات: ۷۴ درجه ۵۴ دقیقه
۴۱	علی	۷۵	۵۵	مختصات: ۷۵ درجه ۵۵ دقیقه
۴۲	علی	۷۶	۵۶	مختصات: ۷۶ درجه ۵۶ دقیقه
۴۳	علی	۷۷	۵۷	مختصات: ۷۷ درجه ۵۷ دقیقه
۴۴	علی	۷۸	۵۸	مختصات: ۷۸ درجه ۵۸ دقیقه
۴۵	علی	۷۹	۵۹	مختصات: ۷۹ درجه ۵۹ دقیقه
۴۶	علی	۸۰	۶۰	مختصات: ۸۰ درجه ۶۰ دقیقه
۴۷	علی	۸۱	۶۱	مختصات: ۸۱ درجه ۶۱ دقیقه
۴۸	علی	۸۲	۶۲	مختصات: ۸۲ درجه ۶۲ دقیقه
۴۹	علی	۸۳	۶۳	مختصات: ۸۳ درجه ۶۳ دقیقه
۵۰	علی	۸۴	۶۴	مختصات: ۸۴ درجه ۶۴ دقیقه
۵۱	علی	۸۵	۶۵	مختصات: ۸۵ درجه ۶۵ دقیقه
۵۲	علی	۸۶	۶۶	مختصات: ۸۶ درجه ۶۶ دقیقه
۵۳	علی	۸۷	۶۷	مختصات: ۸۷ درجه ۶۷ دقیقه
۵۴	علی	۸۸	۶۸	مختصات: ۸۸ درجه ۶۸ دقیقه
۵۵	علی	۸۹	۶۹	مختصات: ۸۹ درجه ۶۹ دقیقه
۵۶	علی	۹۰	۷۰	مختصات: ۹۰ درجه ۷۰ دقیقه
۵۷	علی	۹۱	۷۱	مختصات: ۹۱ درجه ۷۱ دقیقه
۵۸	علی	۹۲	۷۲	مختصات: ۹۲ درجه ۷۲ دقیقه
۵۹	علی	۹۳	۷۳	مختصات: ۹۳ درجه ۷۳ دقیقه
۶۰	علی	۹۴		

[illegible]

Jusuf ZIMERI

KONTRATA E QIRASË QË PËRFUNDON ME PRONËSI (Lizingu)

Hyrje

Në botën e investimeve islamike, nën ombrellën e institucioneve dhe bankave islame, kanë ekzistuar vegla, mënyra dhe forma të ndryshme të transaksioneve dhe investimeve. Nëse shfletojmë literaturën përkatëse nga historiku i së drejtës kontraktore, vërejmë se disa prej tyre janë të hershme, siç është kontrata mbi shitblerjen, ndërtimtarinë dhe prodhimin, fitimin, kontrata mbi shitblerjen me këste etj., por disa prej tyre janë të kohës bashkëkohore, e në mesin e tyre është edhe kontrata mbi qiranë e cila përfundon me pronësi të qiramarrësit. Kjo kontratë e qirasë është një lloj i kontratës së kohës bashkëkohore, prandaj kjo është edhe arsyeja që juristët islamë të mëhershëm nuk e kanë trajtuar dhe nuk kanë diskutuar për këtë çështje në literaturën e tyre. Me këtë tematikë u morën juristët bashkëkohorë, të cilët bënë disa hulumtime dhe studime të thelluara për të dhënë fetva dhe për të sqaruar dispozitën juridike islame të kësaj kontrate. Me këtë çështje përmes konferencave shkencore u morën edhe akademi të ndryshme të fikhut islam nëpër vende të ndryshme të botës islame.

Historiku dhe zhvillimi i kësaj kontrate

Ky lloj i kontratës së qirasë, e cila përfundon me pronësi të qiramarrësit, për herë të parë është realizuar në Angli në vitin 1846. Një tregtar që tregtonte instrumente muzikore kishte lidhur një kontratë të shitblerjes me këste. Mirëpo, për shkak të ruajtjes së autoritetit të mallit të tij dhe me qëllim të sigurohet në marrjen e të gjitha parave, këtë kontratë ai nuk e kishte trajtuar si kontratë të zakonshme të shitblerjes me këste, por e kishte emërtuar si kontratë qiraje e cila përfundon në pronësi të qiramarrësit pas pagimit të kështit të fundit.

Më pas, ky lloj i kontratës prej individëve filloi të përdoret edhe nëpër organizata dhe ndërmarrje të mëdha, që shitnin prodhimin e tyre në këtë formë. Kështu që kjo formë e kontratës dalëngadalë filloi të përhapej me të shpejtë në rruzullin tokësor.

Më pas në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, në vitin 1953, në skenë u shfaq edhe kontrata e Lizingut. Pas kësaj, në Francë, në vitin 1962, u shfaq edhe kontrata e njohur me emrin “Credit Bail” (garancia e kredisë). Kjo kontratë llogaritet si lloj i ri i kontratës së qirasë që përfundon me pronësi, porse merr një formë të re, ngase në këtë kontratë kemi edhe ndërmjetësues mes dy palëve kontraktuese: qiradhënësit dhe qiramarrësit. Pala e tretë ndërmjetësuese zakonisht është ajo që bënë financimin e kontratës, përgatitjen e saj dhe më pas i jep me qira personit të tretë në një afat të caktuar.

Sipas asaj që paraqet Dr. Vehbe Zuhajli, ky lloj i kontratës, me sistemin dhe rregullimin e saj ligjor, e ka zanafillën tek anglezët, të cilët e quajtën “shitje me qira” ose “qira me pronësim të sendit”.

Më pas, ky lloj i kontratës u transferua edhe në vendet islamike, përmes bankave islame të cilat kontratën e qirasë që përfundon me pronësi e bënë pjesë kryesore të operacioneve të tyre, siç ishte banka islamike në Malajzi. Banka Islame për Zhvillim, kontratën e qirasë që përfundon me pronësi, e ka bërë pjesë përbërëse të operacioneve investuese dhe këtë kontratë e zbaton që nga viti 1977.

Përkufizimi i kontratës së qirasë që përfundon me pronësi

Theksuam edhe më parë se kjo kontratë është nga kontratat bashkëkohore, prandaj edhe nuk gjejmë ndonjë përkufizim nga juristët e mëhershëm, por tërë shqyrtimi i kësaj lënde është bërë nga juristët bashkëkohorë. Në kontekst të kësaj, në vazhdim do të paraqesim disa përkufizime nga juristët islamë bashkëkohorë që e kanë definuar këtë kontratë. Në mesin e juristëve bashkëkohorë i cili e definoi këtë lloj të kontratës është Prof. Dr. Vehbe Zuhajli, i cili thotë: “Kontrata e qirasë e cila përfundon në pronësi të qiramarrësit nënkupton pronësinë e dobisë që del nga baza e sendit për një kohë të përcaktuar, me një pagesë të caktuar, që zakonisht është më e shtrenjtë se sa qiraja normale e sendit, por me kusht që qiradhënësi t’ia pronësojë bazën e sendit qiramarrësit në bazë të premtimit paraprak në momentin e pagimit të kështit të fundit, por me një kontratë të re.”¹ Kjo nënkupton se bartja e pronësisë detyrimisht duhet të bëhet me kontratë të veçantë, pavarësisht se bëhet me kontratë shitblerjeje me çmim real apo simbolik, ose me kontratë dhurimi.

Këtë lloj të kontratës e definoi edhe profesor Halid El Hafî, ku thotë: “Kontratë dypalëshe, ku njëra palë (qiradhënësi) jep me qira një mall-pasuri të caktuar për kundër një sasi të përcaktuar të pagesës, që do ta marrë nga qiramarrësi i cili do ta paguaj në këste të përcaktuara, ku pas përfundimit të kësaj kontrate, respektivisht pas pagesës së kështit të fundit, malli-pasuria e dhënë me qira kalon në pronësi të qiramarrësit, por me kontratë të re.”² Pronësia e dobisë që del nga malli, e më pas edhe pronësia i mallit në përfundim të kontratës së qirasë³. Marrëveshja e palëve kontraktuese për qiranë e një malli-pasurie për një afat të caktuar me një pagesë të caktuar, duke shtuar në pagesë më shumë se çmimi i rëndomtë, por që ai mall-pasuri të përfundojë në pronësi të qiramarrësit.⁴

¹ Dr. Vehbe Zuhajli, *El Muamelat el malije el muasire*, f. 394.

² Halid el Hafî, *El Ixharetu el muntehijetu bi tevlik fî dav’i el fikhil islamij*, f. 60.

³ Esh-Shadhili, *El Ixharu el muntehij bi tevlik*, botuar në revistën e *Mexhmeul fikhil islami* në Xhede, numri i pestë (4/2612).

⁴ Karah Dagî, *El Ixharu ve tatbikatuha el muasire*, botuar në revistën e *Mexhmeul fikhil islami*, Xhedë numri i dymbëdhjetë (1/477)

Karakteristikat e kësaj kontrate

Karakteristikat e kontratës së qirasë me të cilat dallon nga kontrata e rëndomtë e qirasë janë dy çështje thelbësore:

Çështja e parë: kontrata e qirasë që përfundon në pronësi, në vete përfshin dy kontrata të veçanta, që janë:

- a. Kontratën e qirasë, që përfshin kohën e shfrytëzimit të dobive të sendit të marrë me qira me të gjitha elementet tjera përbërëse,
- b. Kontratën e pronësisë së vet sendit të dhënë me qira në përfundim të afatit të dhënë me qira, e kjo realizohet ose përmes shitjes me çmim të realtë ose simbolik, por edhe përmes kontratës së dhuratës.

Çështja e dytë: Kjo kontratë realizohet zakonisht me kërkesën e qiramarrësit dhe në këtë lloj të kontratës së qirasë pagesa është më e shtrenjtë se zakonisht nga kontrata e qirasë, varësisht nga sendi që jepet me qira, duke llogaritur edhe fitimin. Pas përfundimit të afatit të qirasë, prona për të cilën është paguar qiraja transferohet në pronësi të qiramarrësit, por me kontratë të re, edhe atë, ose me kontratë dhurate ose kontratë shitblerje me çmim simbolik.

Dallimi mes kësaj kontrate dhe kontratës së shitblerjes me këste është se te kontrata e shitblerjes me këste është e redaktuar dhe e qartë që në fillim, andaj me përfundimin e ratës së fundit nuk ka nevojë për kurrfarë kontrate të re, për dallim te kontrata e qirasë e cila përfundon me pronësi.⁵

Ligjësimi i kontratës së qirasë që përfundon me pronësi

Kontrata e qirasë që përfundon në pronësi në parim është instrument i ligjësuar sipas jurisprudencës islame e që përdoret si instrument investimi në aktivitetet e bankave islame, por në bazë të parimeve dhe principeve me të cilat pajtohen rregullat dhe dispozitat e sheriatit islam. Kjo kontratë e qirasë nuk përfshin në vete dy elemente që janë: qiraja dhe shitblerja në të njëjtën kohë. Sikur kontrata të përfshinte të dy këto elemente në të njëjtën kohë, atëherë do të ishte jo valide dhe çështje e ndaluar sipas isla-

⁵ *El Muamelat el malije el muasire*, f. 395

mit, porse kjo kontratë bazohet mbi dy kontrata të ndara nga njëra tjetra, që janë:

- Kontrata e parë është kontratë qiraje, pavarësisht se pagesa bëhet më shtrenjtë nga qiraja e rëndomtë. Kontrata e qirasë nënkupton marrëveshjen për shfrytëzimin e dobisë, kurse palët kontraktuese janë të lirë në lidhjen e kontratës dhe për sasinë e pagesës, në formën dhe mënyrën pagesës.
- Kontrata e dytë është kontratë shitblerjeje ose kontratë dhurimi, që realizohet pas përfundimit të kontratës së qirasë, duke u bazuar mbi premtimin e mëparshëm. Prandaj nuk ka asnjë pengesë juridike islame që të pengojë marrëveshjen apo kontratën e re mes palëve për objektin që ishte me qira pasi ka skaduar afati i kontratës së parë dhe janë shlyer të gjitha detyrimet.

Sipas kësaj që thamë, kontrata e parë, pra kontrata e qirasë, detyron vetëm efekte juridike që detyron kontrata e qirasë dhe veprohet sipas kontratës së qirasë. Kurse kontrata e dytë është kontratë shitblerjeje që rezulton me efekte juridike që prodhon kontrata e shitblerjes.

Kontrata e re, respektivisht kontrata e dytë në këtë rast, mund të jetë kontratë me kompensim, siç është kontrata mbi shitblerjen, pavarësisht nëse kjo kontratë bëhet me çmim real të tregut apo me çmim simbolik. Kjo kontratë mund të jetë edhe kontratë pa kompensim, që është kontratë dhurate që lidhet pas përfundimit të kontratës së parë.

Në aspektin juridik kjo kontratë ka mbështetje në esencën e lirisë mes palëve kontraktuese, duke përfshirë këtu edhe lirinë e kushtëzimit, sepse në esencë kushtet janë të lejuara përderisa kushti nuk bie ndesh me ndonjë tekst juridik, ose nuk mohon ndonjë rregull juridik apo intencën e tij, ose nuk mohon qëllimin esencial të kontratës. Vlerësohet kështu ngase në esencë kontratat dhe kushti janë të lejuara. Ky parim esencial mbështetet në hadithin ku Pejgamberi a.s. ka thënë: *“Myslimanët qëndrojnë në atë që e kushtëzojnë”*. Transmeton, Buhariu, Ebu Davud, Tirmidhiu.

Argument tjetër ku mbështet ky qëndrim është edhe thënia e Omer ibni Hattabit r.a., i cili ka thënë: *“Esenca e të drejtave është sipas kushteve (të kushtëzuara)”*. Transmeton, Buhariu.

Ekzistimi i premtimit mes palëve kontraktuese në kontratën e qirasë, që përfundon me pronësi të tjetrit në mënyrë që qiradhënësi do t'ia shesë palës tjetër (qiramarrësit) mallin e dhënë me qira pas përfundimit të kontratës së qirasë, nuk e dëmton kontratën e parë, që është kontrata e qirasë e cila ka validitet juridik.

Vendime dhe fetva që përforcojnë ligjshmërinë e kësaj kontrate

Në kohën bashkëkohore të zhvillimit të fikhut islam ekzistojnë edhe disa verdikte (fetva) si dhe vendime të lëshuara nga autoritete të larta shkencore dhe akademi të fikhut islam, që përforcojnë dhe lejojnë⁶ lidhjen e kontratës së qirasë që përfundon me pronësi.

Fetvaja e lëshuar nga konferenca e parë e Fikhut, organizuar nga qendra e financave kuvajtiane më 7-11.03.1987, ku pas shumë bisedimeve dhe shpalosjes së fakteve, kjo kontratë u vlerësua si kontratë e re në të cilën ka kontratë qiraje dhe kontratë dhurimi, dhe si e tillë konsiderohet e shëndoshë dhe e vlefshme nëse plotëson këto kushte:

- a. Përcaktimi i afatit të qirasë dhe implementimi i dispozitave të qirasë gjatë asaj kohe të përcaktuar,
- b. Përcaktimi i sasisë së çdo kësti që duhet paguar si obligim që del nga kontrata e qirasë,
- c. Bartjen e pronësisë të qiramarrësi pas përfundimit të afatit të kontratës së qirasë, edhe atë përmes kontratës së re të dhurimit, duke u mbështetur në premtimin e dhënë.⁷

Sa i përket vendimeve të institucioneve të larta shkencore, kemi vendimin e Akademisë Ndërkombëtare të Fikhut Islam me nr. 44 (6/5) në konferencën e mbajtur në Kuvajt prej 10-15 dhjetor 1988. Pas shqyrtimit

⁶ Dr. Vehbi Zuhajli në veprën e tij, *El Muamelat el malijeti el muasire (buhuthun, fetava ve hulul)* shpjegon se mendimi i dijetarëve nga Këshilli i lartë i dijetarëve të Arabisë Saudite si dhe Akademia e Fikut Islam nën ombrellën e Organizatës së Konferencës Islame, që janë të mendimit se kjo kontratë është e ndaluar, konsiston me faktin se këto vendime kanë të bëjnë me formën e kontratës së qirasë që përfundon me pronësi sipas konceptit perëndimor, e që quhet "Qiraja me pronësi" e ky mendim është i saktë dhe i vërtetë, por nuk ka të bëjë me kontratën sipas konceptit islam.

⁷ Shih: *El muamelat el malijeti el muasire (buhuthun ve fetave ve hulul)* f. 400.

të hulumtimeve të ofruara nga anëtarët dhe ekspertët në lidhje me çështjen e qirasë që përfundon me pronësi si dhe duke dëgjuar diskutimet që u zhvilluan rreth kësaj çështjeje, e duke shqyrtuar edhe rezolutën e Këshillit 13 (3/1), në seancën e tretë lidhur me përgjigjen ndaj Bankës Islame për Zhvillim në paragrafin (b), Akademia vendosi si vijon:

Së pari: T'i jepet përkrahje dhe të mbështetet forma e qirasë që përfundon me pronësi me alternativa tjera, siç janë alternativat:

- Shitblerja me këste, me garanci të mjaftueshme,
- Kontrata e qirasë në atë formë që qiradhënësi i jep opSION zgjedhjeje qiramarrësit pas përfundimit të kontratës së qirasë dhe pagesës së të gjitha kësteve që ndërlidhen me kontratën e qirasë, në njërin nga këto opsione:
- Zgjatja e kohës së qirasë,
- Përfundimi i afatit të qirasë dhe kthimi i pronës së marrë me qira te pronari i vërtetë (qiradhënësi),
- Ose blerja e sendit të dhënë me qira me çmim të tregut në përfundimin e afatit të qirasë.

Së dyti: Ekzistojnë edhe forma tjera të kontratës së qirasë që përfundojnë me pronësi të sendit të dhënë me qira, që Akademia ka vendosur prolongimin e vendimit për to, pasi që të bëhen studime dhe analiza të detajuara nga dijetarët dhe ekspertët, atëherë të sillet vendimi për to.⁸

Format e kontratës së qirasë që përfundojnë me pronësi dhe ligjësimi i tyre

Është fakt se kontrata e qirasë që përfundon me pronësi të sendit të dhënë me qira te qiramarrësi ka forma të ndryshme, që dijetarët bashkëkohorë i reduktuan në disa opsione (forma), disa prej tyre janë të ligjësuara, e disa nuk janë të ligjësuara.

⁸ Akademia ndërkombëtare e Fikhut islam <http://www.iiifa-aifi.org/1760.html>

Opsioni i parë:

Arritje e kontratës së qirasë normale mes palëve kontraktuese, e më pas e pason **premtimi për shitje** që do të realizohet pas përfundimit të afatit të kontratës së qirasë dhe pagesës së të gjitha kësteve për kontratën e qirasë. Kjo kontratë është e vlefshme ngase nuk ka kurrfarë mjegullimi këtu, sepse premtimi për kontratë të re të shitblerjes nuk e dëmton kontratën ekzistuese të qirasë.

Nga kjo nënkuptohet se kontrata e qirasë është e vlefshme dhe detyruese për palët kontraktuese, kurse kontrata e shitblerjes është vetëm premtim, e nuk është kontratë. Në jurisprudencën islame ekziston dallim mes kontratës dhe premtimit. Kontrata është *“Lidhja, harmonizimi mes fjalëve të njëres palë kontraktuese me palën tjetër, për një marrëveshje që juridikisht është e lejuar, në mënyrë që detyrimet t’i vërtetohen me lidhjen e kësaj kontrate”* kurse premtimi është: *“Vetëm lajmërim dhe informim se në të ardhmen do të formojë (lidh) ndonjë send (do të bëjë diçka), pa mos e obliguar veten në atë send”*.

Gjithashtu ekziston dallim edhe në aspektin e dispozitës së tyre juridike, sepse te kontrata palët kontraktuese kanë për detyrim t’i përmbahen marrëveshjes si në aspektin fetar (ar. dijaneten) ashtu edhe në aspektin juridik (ar. kadaen). Pra, nëse njëra prej palëve kontraktuese nuk u përmbahet detyrimeve që dalin nga kontrata, gjykata islame ka bazë juridike ta detyrojë në respektimin dhe zbatimin e kontratës edhe përkundër dëshirës së tij. Kurse, sa i përket premtimit ai është detyrim për zbatim vetëm në aspektin fetar (ar. dijaneten), porse në aspektin juridik nuk mund të detyrohet të zbatojë premtimin e dhënë.

Këtë formë të kontratës së qirasë e lejoi edhe Akademia Ndërkombëtare e Fikut Islam në Konferencën e dymbëdhjetë mbajtur në Riad- Saudi më datën prej 23-28 shtator 2000, me vendimin e saj nr. 110 (12/4)[1] pika e tretë (3) alineja 3, ku thotë: *“Mundet që qiramarrësi të shfrytëzojë pasurinë e marrë me qira me kundërvlerë të caktuar, me afat të caktuar edhe nëse kjo kontratë është e shoqëruar me premtimin për shitje të saj nga qiradhënësi qiramarrësit pasi të përmbyllen të gjitha pagesat e qira-*

së, e kontrata e shitjes të jetë me një çmim që merren vesh palët kontraktuese.⁹

Opsioni i dytë:

Forma e dytë e kontratës së qirasë që përfundon në pronësi është kur arrihet kontrata e qirasë mes dy palëve, si p.sh. kontrata e qirasë për shtëpinë, dyqanin, anijen apo diç tjetër, e më pas kjo kontratë shoqërohet me premtimin për dhuratë nga qiradhënësi pas përfundimit të kontratës së qirasë dhe plotësimit të të gjitha detyrimeve që dalin nga ajo. Edhe kjo formë e kontratës së qirasë është e lejuar dhe e vlefshme.

Edhe këtë formë të kontratës e ka shqyrtuar Akademia Ndërkombëtare e Fikut Islam në konferencën e saj të dymbëdhjetë në Riad-Saudi, më datën prej 23-28 shtator 2000, me vendimin e saj nr. 110 (12/4)[1] pika e dytë (2) alineja 1, ku thotë: *“Në kontratën e qirasë qiramarrësi ka të drejtë të shfrytëzojë dobitë që dalin nga sendi i dhënë me qira në kundërvlerë të caktuar në afat të caktuar edhe nëse kjo kontratë është shoqëruar me dhurim nga qiradhënësi për qiramarrësin, pas përfundimit të kontratës dhe shlyerjes së të gjitha detyrimeve që dalin nga ajo kontratë. Kontrata e dhuratës bëhet me kontratë të re.”*¹⁰

Opsioni i tretë:

Forma e tretë kontratës së qirasë që përfundon me pronësi është kur në një kontratë përfshihet edhe kontrata e qirasë edhe e shitblerjes. Kontrata e qirasë që përfundon me shitje është, kur: qiradhënësi pavarësisht se është subjekt juridik (bankë apo diç tjetër) apo person fizik, i thotë palës tjetër (qiramarrësit): po ta jap me qira këtë artikull (këtë send) me pagesë mujore prej kaq lekëve, e nëse ti kompletton pagesën për kaq kohë, unë ta shes këtë artikull me këtë çmim, pavarësisht se çmimi është i realët, apo vetëm simbolik, e qiramarrësi të thotë: e pranova këtë ofertë. Në këtë rast vërehet se çmimi i shitjes përcaktohet në fillim të lidhjes së kontratës së qirasë, kurse bartja në pronësi bëhet vetëm pas kohës së përcak-

⁹ *El muamlat el malijeti el muasire (buhuthun ve fetave ve hulul)* f.405. <http://www.iifa-aifi.org/2061.html>.

¹⁰ Po aty, f.406. <http://www.iifa-aifi.org/2061.html>.

tuar që është kushtëzuar me pagesën e kështit të fundit të qirasë. Prandaj nga kjo kuptojmë se në këtë formë të kontratës përfshihen dy kontrata, që janë:

- a. Kontrata e qirasë, që është kompletuar me përkufizimin e çmimit, kohës së qirasë dhe afatit të pagesës;
- b. Kontrata e shitblerjes, që është e kushtëzuar me kushtin që është plotësimi i ratës së kontratës së qirasë në kohë të kufizuar.

Për ligjësimin e kësaj forme të kontratës së qirasë që përfundon me shitje, shumica dërmuese e juristëve islamë janë të mendimit se kjo kontratë është e ndaluar dhe e pavlefshme.¹¹ Ky mendim për ndalimin e kësaj forme të kontratës së qirasë mbështetet në ndalesën e juristëve islamë për kontratën e qirasë nëse në të kushtëzohet kontrata e shitblerjes, siç janë juristët hanefij¹², hanbelij¹³ dhe sipas mendimit më të zgjedhur të medhhebit shafij. Ky mendimi mbështetet në hadithin e transmetuar nga Ebu Hurejreja, i cili ka thënë: I Dërguari i Allahut s.a.v.s. *ndaloi dy shitjet në një shitje*. (Ahmedi).

Për këtë formë të kontratës, Akademia e Fikhut Islam, në vendimin e saj me nr. 110 (4/12), sqaron kontratat e ndaluara, e në mesin e tyre thotë: *“Kontrata e qirasë së një sendi me çmim të caktuar, me kohë të caktuar e shoqëruar me kontratë të shitblerjes që është e kushtëzuar me përmbushjen e tërësishme të pagesës siç qëndron në marrëveshje për një kohë të caktuar, ose që ndërlihet me të ardhmen”*.¹⁴

Opsioni i katërt

Bashkimi i kontratës së qirasë me kontratën e shitblerjes me të drejtën e zgjedhjes me kusht, në një kohë të caktuar apo të kufizuar. Kjo kontratë është e vlefshme sipas mendimit të atyre dijetarëve të cilët janë të mendimit se e drejta e zgjedhjes së kushtit nuk kufizohet me kohë, nëse një gjë e tillë është e nevojshme dhe nëse përmes zgjedhjes arrihet urtësia e ligjë-

¹¹ Këtë lloj të kontratës e lejuan fukahatë e medhhebit malikij, sepse sipas tyre mund të bashkohet kontrata e qirasë dhe shitblerjes në një kontratë.

¹² Merginani, *El Hidaje sherhul Bidaje* 3/48, Ibni Kemali, *Sherh Fet’hul Kadir* 6/446.

¹³ *El Insaf* 4/349,

¹⁴ *El Muamelat el malijeti fil fikhil islami asaleten ve muasireten*. f. 540

simit të kësaj zgjedhjeje, e të këtij mendimi janë imam Ebu Jusufi, imam Muhamedi dhe imam Ahmedi. Për dallim nga këta dijetarë, imam Ebu Hanifja, imam Zuferi dhe imam Shafiu janë të mendimit se kohëzgjatja e kësaj zgjedhjeje nuk lejohet të jetë më shumë se tri ditë. Ky mendim mbështetet në hadithin e Pejgamberit a.s. ku thotë: “Transmetohet se, Habban ibni Amr Ensariju r.a. mashtrohej gjatë shitblerjeve, për këtë Pejgamberi a.s. i kishte thënë atij: *“Kur të bësh shitblerje thuaj, nuk ka tradhti (mashttrim), dhe unë kam alternativë zgjedhjeje tri ditë.”*¹⁵

Edhe këtë formë të kontratës e ka shqyrtuar Akademia Ndërkombëtare e Fikhut Islam në konferencën e saj të dymbëdhjetë në Riad- Saudi, prej 23-28 shtator 2000, me vendimin e saj nr. 110 (12/4) [1] pika e dytë (2) alinea 3, ku thotë: *“Ndalohet kontrata e vërtetë e qirasë e cila është e shoqëruar me shitblerje me kusht zgjedhjeje në interes të qiradhënësit, e ky kushtëzim është i kufizuar me afat të gjatë, respektivisht me përfundimin e kontratës së qirasë”*¹⁶ Mirëpo Akademia lejoi kontratën qirasë, që i mundëson qiramarrësit shfrytëzimin e sendit të marrë me qira me kundërvlerë të caktuar, në afat të caktuar, kurse qiradhënësi i jep qiramarrësit të drejtën e zgjedhjes në pronësinë e sendit të dhënë me qira në cilën kohë të dëshirojë ai, me kusht që kontrata e shitblerjes të bëhet në momentin e lidhjes së kontratës me kontratë të re me çmim të tregut.

Opsioni i pestë

Opsioni i pestë është atëherë kur kemi pavarësi të secilës kontratë nga tjetra, sikur të lidhet kontrata e qirasë, e më pas, pas një kohe të lidhet kontrata e shitblerjes. Kontrata e shitblerjes në këtë rast është kontratë e re dhe e veçantë nga kontrata e qirasë. Kjo kontratë është e vlefshme.

Opsioni i gjashtë

Lidhja e kontratës së qirasë duke i dhënë të drejtën e zgjedhjes qiramarrësit mes këtyre tri çështjeve:

¹⁵ Regjistron Buhariu dhe Muslimi.

¹⁶ *El Muamlat el malije el muasire (buhuthun ve fetave ve hulul)* f. 407; <http://www.iifa-aifi.org/2061.html>.

- Ose blerjen e sendit të dhënë me qira me çmimin e tregut në momentin kur përfundon kontrata e qirasë,
- Ose vazhdimësinë e kontratës së qirasë për një kohë tjetër,
- Ose me përfundimin e kontratës së qirasë të rikthejë pronën që e kishte me qira pronarit të saj. Ky lloj i kontratës është i lejuar dhe i vlefshëm.

Mr. Rejhan NEZIRI

EKOLOGJIA NGA KËNDVËSHTRIMI ISLAM

Abstrakt

Krijimi i ekzistencave në gjithësi nga ana e Zotit në formën më të mirë dhe brenda një rendi, sistemi e baraspeshe, quhet “baraspeshë ekologjike”. Si një pjesë e këtij sistemi dhe baraspeshe njeriu është krijesa më e ndershme e Zotit¹ dhe një halif (mëkëmbës) i cili kujdeset që në tokë të realizohet vullneti i Krijuesit.

Në këtë punim, ne do të mundohemi të japim mendimin islam rreth Ekologjisë dhe ruajtjes së ambientit, duke nisur me burimin e parë të Islamit, me Kuranin Fisnik, për të vazhduar me traditën shembullore të Muhamedit a.s. si dhe duke e përmbyllur me disa refleksione të përgjithshme për në të ardhmen.

Fjalët kyçe: *Ekologjia, ambienti, baraspesha, natyra, ngrohja globale etj.*

¹ “Ne me të vërtetë i kemi nderuar bijtë e Ademit (njerëzit), i kemi shëtitur nëpër tokë e nëpër det dhe i kemi furnizuar me ushqime të mira e me shije, dhe u kemi dhënë përparësi të mëdha ndaj shumicës që i kemi krijuar.” (el-Isra’, 17:70)

Hyrje

Planeti ynë ekziston me miliarda vite dhe ndryshimi klimatik në vet-vete nuk është diçka e re. Klima e tokës ka kaluar faza të ndryshme të lagështisë dhe të thatësisë, të të ftohtit dhe të të nxehtit, të shkaktuara nga faktorë të ndryshëm natyrorë. Shumica e këtyre ndryshimeve janë zhvilluar në mënyrë graduale, kështu që format e jetës dhe bashkësitë njerëzore janë përshtatur në përputhje me këto ndryshime në natyrë. Ka pasur edhe ndryshime klimatike katastrofike, që kanë shkaktuar edhe zhdukje masive, mirëpo me kalimin e kohës jeta është përshtatur me këto ndikime, duke lulëzuar sërish me paraqitjen e ekosistemeve të balancuara, të cilat ne sot dimë t'i çmojmë.

Shpejtësia e ndryshimeve globale klimatike sot dallon për nga madhësia në krahasim me ndryshimet graduale që janë zhvilluar në të kaluarën. Për më tepër, kjo shpejtësi është shkaktuar nga vetë njeriu: ne njerëzit jemi bërë një forcë që e dominon natyrën. Epoka në të cilën jetojmë ne në gjeologji gjithnjë e më shumë njihet me emrin antropocene, pra “epoka a njeriut”. Lloji ynë njerëzor, edhe pse i zgjedhur nga Zoti për të qenë rojtar apo kujdestar (*halif*) i tokës, është bërë shkaktar i një prishjeje, shkatërrimi e shkretimi të saj, saqë ne sot rrezikojmë ta përfundojmë jetën tonë në tokë. Shkalla e shpejtësisë së ndryshimit klimatik është e pandalshme, ndërkaq ekuilibri i hollë i tokës (*mizan*) së shpejti mund edhe të mos jetë më.

Vërejmë se Programi Mjedisor i Kombeve të Bashkuara (UNEP, 2005), i mbështetur nga mbi 1300 shkencëtarë nga 95 vende të botës, ka konstatuar se “marrë në përgjithësi, njerëzit kanë shkaktuar ndryshime më të mëdha në ekosistem në gjysmën e fundit të shek. XX sesa në ndonjë kohë tjetër në historinë e njerëzimit... këto ndryshime e kanë rritur mirëqenien njerëzore, mirëpo janë shoqëruar edhe me degradimin gjithnjë në rritje (të mjedisit tonë).”

Ngrohja globale dhe harxhimi i energjive tokësore në emër të zhvillimit ekonomik dhe të avancimit të njerëzimit po bëhet gjithnjë e më tepër alarmues, sidomos kur të kihet parasysh ndikimi i kombinuar i rritjes së

vazhdueshme të numrit të popullatës së përgjithshme botërore dhe të rritjes alarmante të harxhimeve për kokë banori. Me veprimet e këtilla ne e përshpejtojmë shkatërrimin tonë personal në planetin tokë.²

Duke u nisur nga këto të dhëna rrëqethëse që i ofrojnë shkencëtarët dhe organizatat e ndryshme botërore që e kanë dert dhe shqetësim të tyre ruajtjen e ambientit dhe të planetit tokë, parashtrohet pyetja se çfarë do t'u themi gjeneratave pas nesh për ne, që po u lëmë trashëgimi një planet të varfëruar e të shkretuar? Si do ta takojmë Zotin, Krijuesin tonë, i Cili këtë planet na ka lënë amanet?

Të shqetësuar jashtë mase për këto ndryshime përmasash të pandalshme, sot thuajse në gjithë botën, njerëz të merakosur e sidomos brezat e rinj, demonstrojnë përpara parlamenteve dhe zyrave me rëndësi shtetërore, për ta zgjuar ndërgjegjësimin dhe ndjenjën e përgjegjësisë së secilit, por në radhë të parë të instancave qeverisëse, ndaj kësaj katrahure që po na shkel heshtazi të gjithë ne.

Mbase dikush mund të thotë se çfarë roli mund të luajmë ne shqiptarët disa milionësh në këto çështje të mëdha planetare? Sa mund të ndikojmë ne për ta përmirësuar këtë gjendje? Tekefundit sa mund ta kemi dëmtuar ne, një grusht njerëz në tokë, këtë baraspeshë përmasash botërore? Madje mund ta quajmë edhe të kotë, madje edhe punë luksi, trajtimin e kësaj teme, duke qenë se kemi probleme më të mëdha dhe më jetësore sesa kujdesi për ambientin. Mirëpo, duke u nisur nga fakti se secili prej nesh jemi banorë të këtij planeti dhe se sa kemi hise në të mirat e tij po aq e kemi edhe përgjegjësinë për gjërat që nuk shkojnë, ne na vë përpara një përgjegjësie të padiskutueshme, qoftë në nivel lokal qoftë edhe më gjerë. Mungesa e vetëdijes dhe e përgjegjësisë për ruajtjen e ambientit në nivel lokal është shenjë se ne edhe në nivele të tjera më të gjera ose më të larta do të kemi po të njëjtën mungesë vetëdijeje dhe përgjegjësie. Ne nuk e mohojmë faktin se përgjegjësia më e madhe sot dhe çdo herë u takon atyre që e dëmtojnë dhe e ndotin më së shumti planetin tonë në nivel global, mirëpo asnjë individ nuk i ikën dot përgjegjësisë personale. Edhe sikur të mos ishte ngrohja globale dhe problemet e tjera ekologjike që sot janë

² *Islamic Declaration on Global Climate Change*, Stamboll 2015.
www.ifees.org.uk/declaration.

bërë brengë serioze, njeriu nuk i ikën dot përgjegjësisë për ruajtjen dhe kujdesin ndaj ambientit. Pra, në plan të parë vjen ruajtja e rendit, e sistemit dhe e ambientit si detyrë parësore e secilit individ, e tek pastaj, domosdo dhe rrjedhimisht, edhe përmirësimi i asaj që mund të jetë dëmtuar, prishur e çrregulluar. Kur është në pyetje përgjegjësia, pothuajse të gjithë ne zakonisht priremi që atë ta kërkojmë te tjetri, duke harruar se edhe ne për të tjerët jemi “tjetri”. Andaj, nga secili prej nesh pritet ta bëjmë më të mirën që mundemi.

Përkufizimi i disa termave

Ambient quajmë tërësinë e kushteve natyrore, shoqërore dhe kulturore në të cilat jeton, vepron dhe zhvillohet njeriu. Këtu bën pjesë banesa a shtëpia e tij, kopshti dhe oborri i tij, mjeti i udhëtimit, rruga, natyra përrëth, ajri, uji, vendbanimi etj.³

Ndotja e ambientit është futja e ndotësve në mjedis, që shkakton dëmtim dhe çrregullim të sistemeve dhe ekosistemeve të mjedisit. Ndotja mund të jetë natyrale, si në rastin e vullkaneve, ose mund të shkaktohet nga aktivitetet njerëzore. Format kryesore të ndotjes të shkaktoar nga njeriu janë: ndotja e ajrit, ndotja e ujit, ndotja e tokës, ndotja nga zhurmat dhe ndotja radioaktive.⁴

Ekologjia (greq. *oikos* – shtëpi dhe *logos* – fjalë, shkencë) është degë e biologjisë, e cila studion marrëdhëniet e ndërsjella të qenieve të gjalla të botës bimore e shtazore me mjedisin ku jetojnë.⁵

Ekologjizmi apo ambientalizmi nënkupton angazhimin e individëve apo të komuniteteve të tëra në formë të lëvizjes për ngritjen e vetëdijes në ruajtjen e ambientit në mbarë planetin tokë.

³ Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, *Fjalor i Shqipes së Sotme*, Botimet Toena, Tiranë 2002, f. 796-797; Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2001, f. 304.

⁴ Instituti i Politikave Mjedisore: www.iep-al.org/?page_id=58&lang=sq (shikuar më 06.10.2019)

⁵ Grup autorësh, *Fjalor i Fjalëve të Huaja*, Rilindja, Prishtinë 1988, f. 158.

Ambienti në prizmin e Kuranit

Çështjes së ambientit Kurani i qaset nga një perspektivë shumë më e gjerë. Ai shihet si pjesë e pandashme e gjithë kozmosit që ka krijuar Zoti, Allahu Fuqiptotë. Madje, Kurani shkon edhe përtej kësaj të dukshmes, e kap edhe përtej-fiziken, metafiziken.

Sipas Islamit, natyra është krijesë dhe dhuratë e Zotit. Si krijesë, ajo është teleologjike, e përkryer dhe e rregullueshme; kurse si dhuratë ajo është një e mirë e padjallëzuar, e lënë në dorë të njeriut. Qëllimi i saj është t'ia mundësojë njeriut realizimin e së mirës dhe arritjen e lumturisë. Ky gjykim i trefishtë: i rregullsisë, i qëllimshmërisë dhe i mirësisë e karakterizon dhe e përmbledh pikëpamjen e Islamit ndaj natyrës.⁶

Sipas mësimave kuranore, pronari i vetëm i krejt ambientit ku jetojmë ne, si pjesë e makrokozmosit, është Allahu, Krijuesi i universit. *“Atij i takon çka në qiej e në tokë...”*, është një shprehje që shumë herë përmendet në Kuran, p.sh. 2:116, 2:255 etj. Të gjitha krijesat, me ose pa shpirt, janë krijuar nga Allahu xh.sh. për një **qëllim të caktuar**: *“Ne nuk kemi krijuar qiellin dhe Tokën, e ç’gjendet në mes tyre, për t’u argëtuar (pa ndonjë qëllim)”* (el-Enbija’, 21:16), me **masë të caktuar**: *“Ne çdo send kemi krijuar me masë të caktuar”* (el-Kamer, 54:49), sipas një **rendi a sistemi të caktuar**: *“Dhe mos bëni çrregullime në tokë, pasi në të është vënë rregulli (rendi..)!”* (el-A’raf, 7:56, 85), **në një baraspeshë kozmike**: *“Mëshirëploti. Ia ka mësuar (njeriut) Kuranin. E ka krijuar njeriun. Ia ka mësuar të shprehurit. Dielli dhe Hëna lëvizin sipas llogaritjes së caktuar. Bimët dhe drunjtë i përkulen Atij. Ai e ngriti qiellin dhe e vendosi peshoren (baraspeshën)*. Që të mos e prishni baraspeshën. Prandaj, ruajeni peshoren*

⁶ El-Faruki, Ismail Raxhi, *Tevhidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, Logos-A, Shkup 2006, f. 107.

* Fjala *mizan* që përmendet në ajetet 7, 8 dhe 9 të kësaj sureje zakonisht është kuptuar dhe përkthyer si peshore, drejtësi, matje me drejtësi etj. Vetëm tani kohëve të fundit, duke u nisur nga konteksti i ajeteve paraprake dhe atyre që vijnë pas tyre, dhe duke u nisur nga zhvillimet shkencore, jepet të kuptohet se këtu nuk është fjala për mjetin matës dhe ruajtjen nga matja shtrembër dhe me hile, porse këtu është fjala për baraspeshën, për ekuilibrin, për balancën dhe për ruajtjen e kësaj baraspeshë në gjithësi, në univers, natyrisht edhe në mjedisin e tij ku ai jeton njeriu. Shprehja “baraspeshë ekologjike” besoj se është pikërisht ajo që nënkuptohet në këto ajete. Prandaj edhe preferoj që fjalën *mizan*, në këto ajete, ta përkthej me “baraspeshë”, “balancë”.

(*baraspeshën*) me drejtësi e mos e dëmtoni atë!” (er-Rahman, 55:1-9) dhe **në formën më të përkryer**: “*Ai, i Cili ka krijuar shtatë qiej nërin mbi tjetrin, - ti nuk vëren në krijesat e Mëshiruesit kurrfarë disharmonie, dhe shiko edhe një herë a mos po sheh ndonjë plasaritje?!*” (el-Mulk, 67:3).

Krijimi i ekzistencave në gjithësi nga ana e Zotit në formën më të mirë dhe brenda një rendi, sistemi e baraspeshe, quhet “baraspeshë ekologjike”.⁷ Si një pjesë e këtij sistemi dhe baraspeshe njeriu është krijesa më e ndershme e Zotit⁸ dhe një *halif* (mëkëmbës) i cili kujdeset që në tokë të realizohet vullneti i Krijuesit. Në Kuran thuhet: “*Unë do të caktoj në tokë një mëkëmbës (përfaqësues, halif)...*” (el-Bekara, 2:30) si dhe “*Ai (Allahu) ju ka bërë ju mëkëmbës në Tokë...*” (Fatir, 35:39). Ndërsa Muhamedi a.s. në këtë drejtim ka thënë: “*Vërtet kjo botë është e ëmbël dhe e gjelbër (joshëse), ndërkaq Allahu ju ka caktuar juve halifë (mëkëmbës) të Tij në të...*”⁹

Nëse arrimë ta kapim tërësinë e asaj që ka për qëllim Kurani fisnik për temën që po e trajtojmë, do të shikojmë se Kurani përmban shenja dhe mesazhe që “baraspeshën” e trajtojnë nga këndvështrime të ndryshme. Meqë problemet ekologjike janë rrjedhojë e prishjes së baraspeshës që ekziston në natyrë, atëherë nuk do të arrijmë ta eksplorojmë saktë këndvështrimin kuranor në lidhje me mjedisin pa folur për baraspeshën dhe harmoninë e gjithmbarshme që sundon në univers. Një infrastrukturë teorike për këtë mund të nxirret nga ajetet kuranore që flasin për këtë ekuilibër dhe harmoni kozmike. Nëse i lexojmë nga këndvështrimi ekologjik ajetet 7 dhe 8 të sures së 55-të, pra të sures *er-Rahman*, të cilën lirisht mund ta quajmë “sure të ambientit” ose “sure ekologjike”, ato do të na japin një mesazh të fuqishëm dhe të mjaftueshëm për temën që po e trajtojmë. Këto ajete, jo vetëm që e theksojnë harmoninë dhe ekuilibrin kozmik, ndaj edhe ekologjik, të krijuar nga Zoti, por ato përmbajnë edhe mesazhin se njeriu duhet ta eksplorojë këtë univers dhe këtë natyrë, se gjatë këtij eksplorimi ai do të ketë mundësinë edhe të ndërhyjë në të, mi-

⁷ Özdemir, İbrahim, *Çevre ve Din*, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, f. 123.

⁸ “*Ne me të vërtetë i kemi nderuar bijtë e Ademit (njerëzit), i kemi shëtitur nëpër tokë e nëpër det dhe i kemi furnizuar me ushqime të mira e me shije, dhe u kemi dhënë përparësi të mëdha ndaj shumicës që i kemi krijuar.*” (el-Isra’, 17:70)

⁹ Muslimi, Rikak, 1.

rëpo gjithsesi, si amanet-marrës që është, ai e ka për obligim edhe ruajtjen e kësaj baraspeshe, ekuilibri ekologjik.¹⁰

Duke u mbështetur në këtë pozitë që Kurani ia njeh njeriut në kozmos, ai ripohon se gjithçka që është në qiej, në tokë dhe midis tyre është krijuar për të qenë në shërbim të njeriut. Në Kuran thuhet: *“Perëndia është Ai që ka krijuar qiejt dhe Tokën; Ai zbret ujin nga qielli e me të jep frutat për t’u ushqyer ju; dhe ju jep juve (mundësinë) që të shfrytëzoni anijet për të lundruar me to nëpër dete, me autorizimin e Tij, dhe ju jep që të shfrytëzoni lumenjtë; dhe ju jep që të shfrytëzoni Diellin dhe Hënën, që lëvizin vazhdimisht, dhe ju jep që të shfrytëzoni natën dhe ditën; dhe ju jep nga të gjitha ato që keni kërkuar nga Ai (sipas nevojave tuaja), e nëse doni t’i numëroni dhuntitë e Perëndisë, atëherë nuk do të mund t’i numëroni. – Njeriu, me të vërtetë, është zullumqar dhe mosmirënjohës.”* (Ibrahim, 14:32-34); *“A nuk shihni, se si Perëndia u ka mundësuar – t’i shfrytëzoni të gjitha ato që gjenden në qiej dhe në Tokë dhe ju ka plotësuar dhuntitë e Tij – të jashtme dhe të brendshme?...”* (Lukman, 31:20); *“Perëndia është Ai që ju ka nënshtruar juve detin, që, nëpër të me urdhrin e Tij, të lundrojnë anijet, për t’i kërkuar dhuntitë e Tij dhe për të qenë ju mirënjohës. Dhe ju ka nënshtruar juve çka gjendet në qiej dhe në Tokë, të gjitha janë prej Tij. Me të vërtetë, në këto ka këshilla për popullin që mendon.”* (el-Xhathijeh, 45:12-13).

Kjo, në asnjë mënyrë nuk nënkupton keqpërdorimin, eksploatimin dhe shkatërrimin apo shkretimin e asaj që njeriut i është dhënë në shfrytëzim për t’u shërbyer në jetën e tij të përditshme. Pikërisht nga arsyeja se ambienti, me krejt çfarë ai përmban, i është dhënë njeriut si amanet, në besë, për t’u kujdesur për të në mënyrën më të mirë të mundshme. Në këtë kontekst, Allahu xh.sh. thotë se njeriu nuk është krijuar dosido dhe pa ndonjë përgjegjësi në këtë gjithësi: *“Vallë, a mendon njeriu se do të mbetet pa obligime (pa përgjegjësi)?”* (el-Kijameh, 75:36). Amaneti nuk është pronë e njeriut, prandaj edhe ai mund të përdoret nga ana e njeriut vetëm sipas vullnetit dhe kushteve të pronarit, me këtë rast të Zotit.

Sipas Kuranit, njeriu nuk mund të sillet me ambientin e tij në mënyrë të papërgjegjshme dhe egoiste. Sepse ai për të gjitha sjelljet dhe veprimet

¹⁰ Grup autorësh, *İlmihal – İslam ve Toplum*, İSAM, vëll. II, Ankara 2001, f. 461-462.

e tij do të merret në pyetje në botën tjetër, ku bën pjesë edhe sjellja e tij ndaj mjedisit ku ka jetuar: *"Pastaj në atë ditë do të pyeteni gjithsesi për të mirat (e dynjasë)."* (et-Tekathur, 102:8) Duke qenë se Zoti njeriun e ka krijuar në formë të plotë e të drejtë: *"I Cili të krijoi, të përsosi dhe të drejtoi."* (el-Infitar, 82:7), Ai kërkon nga njeriu që të sillet në mënyrë të matur dhe korrekte ndaj ambientit: *"O populli im, (tha Shuajbi a.s.), veproni drejtë gjatë matjes dhe peshimit, e mos dëmtoni njerëzit në asgjë dhe mos shkaktoni rrëmuje në tokë!"* (Hud, 11:85); *"E mos shkoni pas atyre që janë të pa frenuar (që e teprojnë me vepra të këqija). Të cilët në tokë bëjnë shkatërtime e nuk bëjnë mirë."* (esh-Shu'ara', 26:151-152).

Të jesh njeri, pra, nënkupton të jesh i vetëdijshëm për përgjegjësinë që lind nga pozita e të qenit mlekëmbës i Zotit në tokë.

Thamë që përkaj dimensionit fizik, Kurani ambientit i qaset edhe nga ai metafizik. Mund të thuhet që të gjitha qeniet e gjalla dhe jo të gjalla kanë një sistem, një mekanizëm, një mision, një gjuhë dhe pothuajse një shpirt. Kurani thekson se të gjitha krijesat e Zotit në natyrë e madhërojnë Zotin vazhdimisht: *"Lartmadhëri të merituar i shprehin Atij shtatë qiejt e toka dhe çka ka në to, e nuk ka asnjë send që nuk e madhëron (nuk i bënë tesbih), duke i shprehur falënderim Atij, por ju nuk e kuptoni atë madhërim të tyre (pse nuk është në gjuhën tuaj). Ai është i butë dhe fal shumë."* (e-Isra', 17:44); *A nuk e di për Allahun se Atij i lutet kush është në qiej e në tokë, madje edhe shpezët krahëhapur. Të gjithë e dinë dhe janë të udhëzuara në lutje ndaj Tij dhe për madhërimin e Tij. Allahu e di ç'punojnë ata."* (en-Nur, 24:41).

Kurani po ashtu thekson se edhe kafshët janë ummet apo "bashkësi", si njerëzit: *"Nuk ka asnjë gjallesë në tokë dhe as shpendë që fluturojnë me dy krahë e që nuk janë bashkësi (umem), sikurse edhe ju..."* (el-En'am, 6:38). Përcjell Ebu Hurejra r.a. se Muhamedi a.s. ka thënë: "Njërin prej pejgamberëve të mëparshëm e kafshoi një milingonë dhe ai urdhëroi që të digjej gjithë kolonia e milingonave që ishin aty. Atëherë Zoti i tha atij: *'Për një milingonë që të kafshoi e shkatërrove një popull të tërë (milingonash), të cilët më madhëronin Mua?!'*"¹¹

¹¹ Ibni Maxhe, Selam, 39.

Nga ky aspekt, të gjitha elementet që janë në ambientin tonë, janë të vlefshme dhe pikërisht për këtë edhe meritojnë respektin tonë.

Kur Zoti ia përcjell njeriut mesazhin e Tij në Kuran, kur Ai komunikon me njeriun, Ai shpesh përdor edhe shembuj të bimëve, të luleve, të pemëve, të kodrave, të fushave apo luginave, të kafshëve, të qiellit e të yjeve që e përbëjnë ambientin e tij të afërt dhe të largët natyror. Kjo domosdo te njeriu krijon një ndjeshmëri ndaj mjedisit të vet, parashikon përshkrimin e një vlere materiale dhe shpirtërore ndaj tyre nga ana e njeriut si dhe zgjon ndjenjën e afërsisë ndaj tyre. Me këtë tentohet të gjenerojë një dashuri te njeriu ndaj ambientit të tij si dhe të formohet një mendësi e ngulitur thellë tek ai për ruajtjen e atij ambienti. Njerëzit që nuk e humbasin lidhjen e tyre me Kuranin, nuk e kanë të vështirë ta krijojnë dhe ta përfitojnë një mendësi të këtillë.¹²

Nga ky aspekt në Kuran kafshët (fauna) dhe bimët (flora) zënë një vend të rëndësishëm. Kështu disa sure apo kapituj të Kuranit bartin emra kafshësh, si el-Bekare (lopa), en-Neml (milingonat), el-Fil (elefanti), en-Nahl (bleta), el-Ankebut (merimanga). Përndryshe në Kuran janë përmendur diku 35 lloje të kafshëve, shumica e të cilave janë gjitarë: lopa (2:67), viçi (11:69), gjarpri (7:107), pitoni (7:107) deveja (88:17, kali (16:8), gomari (62:5), mushka (16:8), dhia (7:143), dhentë (7:143, 38:23), derri (2:173), majmuni (7:166), qeni (18:18), luani (74:51), elefanti (105:1), ujku (12:10), zebra (74:50), thëllëza (2:57), eabili, lloj dallëndysheje (105:3), mushkonja (2:26), karkaleci (7:133), rriqra (7:133), bretkosa (7:133), miza (22:73), bleta (16:68), merimanga (29:41), milingona (27:18), flutura (101:4), balena (37:132), pupëza (27:20), sorra (5:31) etj.¹³ Në Kuran po ashtu janë përmendur edhe pemët, perimet dhe bimët në vijim: qepa (2:61), thjerrëza (2:61), fiku (95:1), sinapi (21:47, 31:16), shega (6:99, 6:141, 55:68), borziloku (55:12), kastravec, trangulli (2:61), palma, hurma (13:4, 16:11, 16:67, 80:29), hudhra (2:61), kungulli

¹² Sancaklı, Saffet, Hz. Pezgamber'in Çevrecilik Anlayışı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 14, sayı 3-4, Ankara 2001, f. 409.

¹³ Karić, Enes, Ekološke Poruke Kur'ana – Uvodna razmatranja, *Novi Muallim*, nr. 35, 29, shtator 2008, f. 68; Bahjat, Ahmad, *Kisas el-hajevan fi'l-Kur'an*, Dar al-Shuruk, bot. 4, Kajro 2000: Versioni në anglisht i këtij libri, *Animals in the Glorious Qur'an – Relating Their Own Stories*, gjendet në www.archiv.org.

(37:146), rrushi, hardhia (13:4, 16:11, 16:67, 80:28), ulliri (6:99, 16:11, 6:141, 23:19, 24:35, 80:29, 95:1), bananet (56:29), kamfuri (76:5), lotusi, zambaku i ujit (56:28), tamariska, bruka (34:16), zenxhefil (75:17) etj.¹⁴ I gjithë ky biodiversitet meriton respekt nga ana e njeriut, pasi ai është po ashtu produkt dhe krijimtari e të Madhit Zot, të cilën Ai na ka lënë amanet dhe në besë.

Kurani, i cili ka ardhur për ta pastruar, ndriçuar dhe qetësuar botën e brendshme, mendjen, zemrën dhe shpirtin e njeriut, këtë ai e lidh drejt-përdrejt edhe me pastrimin e botës së jashtme fizike të njeriut. Ai kërkon nga besimtari mysliman që të pastrohet kur ta marrë Kuranin në dorë¹⁵, të pastrohet me ujë (abdes) para se të lutet (në namaz), ndërkaq në rast të mungesës së ujit, atëherë me pastrim simbolik me dhë të pastër (tejem-mum)¹⁶ dhe e ka shpallur tokën fetarisht të pastër për t'u pastruar me të dhe për të falur namaz në të. Muhamedi a.s. ka thënë: *"Më janë dhënë pesë sende që nuk i janë dhënë ndonjë pejgamberi para meje... më është bërë toka e pastër dhe faltore..."*¹⁷ Krahës krejt këtyre kushteve, Kurani kërkon edhe pastër-tinë e teshave¹⁸, si kusht bazë për kryerjen e ritualeve fetare. Këtu vërejmë se këto ajete e hadithe (fjalë të Muhamedit a.s.) që flasin për pastërtinë shpirtërore dhe trupore të njeriut, mund të themi se në instancë të fundit në psikologjinë e njeriut krijojnë një perceptim të gjithanshëm të "pastërtisë". Koncepti i pastërtisë në Islam, sipas kësaj, përfshinë pastërtinë e shpirtit nga veset dhe mendimet e këqija, pastërtinë e trupit, të teshave por edhe të mjedisit. Këto nuk mund të mendohen të

¹⁴ Darakhsha, Kauser & Ashwini, Kumar Dixit, Plants in the Holy Quran: A Look, *World Journal of Pharmacy and Pharmaceutical Sciences*, vëll. 4, nr. 8, Bilaspur 2015, f. 715-738.

¹⁵ "Atë (Kuranin) nuk e prek kush përveç të pastruarit." (el-Vaki'ah, 56:79)

¹⁶ "O besimtarë! Kur doni të bëni namaz lajeni fytyrën dhe duart tuaja deri në bërryla dhe fshijeni kokën me dorë të lagët; lani edhe këmbët deri në nyje. E, nëse jeni xhunub, pastrohuni! Por, në qoftë se jeni të sëmurë (që mund t'u dëmtojë uji), ose gjendeni në udhëtim, ose ndonjëri nga ju vjen pas kryerjes së nevojës natyrore, ose nëse keni pasur marrëdhënie (seksuale) me bashkëshortet tuja dhe nuk gjeni ujë (për abdes apo gusël), atëherë gjeni (bëni tejemmum) në dhë të pastër dhe fshijini fytyrat tuaja dhe duart me të. Perëndia nuk dëshiron t'ju krijojë ndonjë vështirësi juve, por dëshiron t'ju pastrojë dhe t'i plotësojë dhuntitë e Tij ndaj jush, që të jeni falënderues." (el-Maideh, 5:6)

¹⁷ Buhariu, Tejemmum, 1; Muslimi, Mesaxhid, 5.

¹⁸ "Dhe petkat tua pastroji!" (el-Muddeththir, 74:4)

ndara nga njëra-tjetra. Pastrimi me ujë ose edhe me dhé të pastër, në formë simbolike, krijon një lidhshmëri të drejtpërdrejtë të njeriut me ambientin ku jeton dhe e zgjon vetëdijen për ruajtjen e pastërtisë së tij. Kjo nënkupton detyrën e mosndotjes së ambientit. Islami në radhë të parë kërkon ruajtjen dhe mosndotjen e ambientit, e jo korrigjimin, ndreqjen dhe rregullimin apo rikthimin në gjendjen fillestare. E dyta është më e vështirë dhe më e kushtueshme.

Përshkrimet e Xhenetit¹⁹, nuk e kanë vetëm dimensionin e botës tjetër, ku do të jetojnë përgjithmonë të lumtur ata që në këtë botë kanë jetuar sipas vullnetit të Zotit, por ato përmbajnë edhe mesazhe të fuqishme për mjedisin tonë sot në këtë botë. Emërtimi i parajsës me emrin “xhenet”, që d.m.th. “kopsht”, për arabët e shkretëtirës e të vendeve të thata ka një kuptim shumë të madh e të thellë. Mirëpo, me shkretimin e tokës, me shkatërrimin e pyjeve dhe me betonimin e fushave tona, përshkrimet e xhenetit në Kuran po fitojnë një kuptim dhe domethënie të veçantë.²⁰

Duke qenë se është kështu, Zoti kërkon nga njeriu që ai ta ruajë rendin, sistemin dhe baraspeshën ekologjike: “*Prandaj, ruajeni peshoren (baraspeshën) me drejtësi e mos e dëmtoni atë!*” (er-Rahman, 55:9); “*Dhe mos bëni çrregullime në tokë, pasi në të është vënë rregulli, rendi..!*” (el-A’raf, 7:56, 85); “*...Mos teproni, sepse Ai (Allahu) nuk i do ata që e teprojnë (shkapërderdhin).*” (el-A’raf, 7:31); “*Ata që shpenzojnë tepër (mastrafxinjtë) janë vëllezër (në veprim) të dajave, e djalli është përbuzës i madh i Zotit të Tij.*” (el-Isra’, 17:27).

Koncepti kuranor për ndotjen e ambientit, përveç fjalës *sherr* që edhe në gjuhën shqipe tanimë është rrënjosur mirë, është edhe fjala *fesad*, që nënkupton “prishje, shpërbërje, shkatërrim, kalbje, dëm, zarar, përçarje, grindje, degjenerim, përdhosje, zvetënim, çoroditje, prapësi, poshtërsi” etj.²¹ Disa komentues të Kuranit si Kurtubiu, Begaviu, Zemahsheri etj. fjalën *fesad* e komentojnë me mosrënie të shiut, me pakësim të bimëve dhe të bërëqetit, me një fjalë si prishje të baraspeshës natyrore të ambien-

¹⁹ Më gjerësisht për përshkrimet e Xhenetit shiko el-Xheuzi, Ibën Kajjim, *Përshkrimi i Xhenetit*, Shkup 2005

²⁰ Von Denfer, Ahmad, *Islam und Umwelt*, Islamisches Zentrum München, 1999, f. 10-11.

²¹ Memishi, Isa, *Fjalor arabisht – shqip*, Logos A, Shkup 2014, vëll. II, zëri “f-s-d”, f. 301.

tit.²² Sipas botëkuptimit kuranor, në qoftë se njeriu nuk e mposht dot dëshirën e tij për të dominuar mbi natyrën dhe me këtë rast e prish bukurinë, rendin dhe sistemin e ambientit, të parët që do të preken nga ky dëm janë vetë njerëzit bashkë me ata që ndodhen në këtë “anije”. Kurani shprehet kështu: “*Për shkak të veprave (të këqija) të njerëzve, është shfaqur në tokë e në det fesadi (belaja, skamja, katastrofa, humbja e bereqetit etj.), e për ta përjetuar ata një pjesë të kësaj të keqeje që e bënë, ashtu që ndoshta tërhiqen (nga të këqijat).*” (er-Rum, 30:41)

Fesadi nënkupton prishjen e një rendi, pengimin e funksionimit normal të tij dhe dëmtimin duke e zhdukur të dobishmen brenda tij. *Fesadi* është një çrregullim që është rezultat i një qëllimi të keq, të vetëdijshëm, për të shkaktuar dëm. Lidhur me këtë, Kurani fisnik thotë: “*Ka ndonjë nga njerëzit që fjala e tij të mahnit, por vetëm në këtë botë (pse në botën tjetër gjykon Ai që i di të fshehtat), dhe për atë që ka në zemrën e tij, e paraqet Allahun dëshmuar, e në realitet ai është kundërshtari më i rreptë. E posa të kthehet, ai në tokë ngarend të bëjë shkatërrim në të, të asgjësojë të korrat (mbjelljet) dhe gjallesat. E Allahu nuk e do çrregullimin (fesadin).*” (el-Bekara, 2:204-205). Në këtë ajet flitet për një mendësi, mentalitet të dëmshëm që manifestohet madje edhe si formë kulture, jo vetëm si një reagim i atypëratyshëm personal i një njeriu të çorientuar, në shkatërrimin dhe shkretimin e natyrës në përgjithësi dhe të ambientit në veçanti. Në qoftë se e kemi parasysh fatkeqësinë me të cilën ballafaqohet sot njerëzimi në fushën e shëndetit dhe të të ushqyerit, besoj se vërejtjen që e shpreh ky ajet kuranor mund të kuptohet më lehtë dhe më qartë. Në një kohë kur thuajse gjithçka po bëhet artificiale dhe po del nga natyra dhe natyrshmëria e vet përmes ndryshimit apo ndërhyrjes njerëzore në hormonet e tyre, njeriu dhe mbarë njerëzimi po e shikon i zhgënjyer dhe i pafuqishëm tatëpjetën e tij drejt një humnere të përbashkët.²³

Në krye të ndotjes së ambientit dhe të prishjes së ekuilibrit ekologjik sot shihet prirja e pandalshme për rritje, zmadhim dhe shtim ekonomik si

²² Akyüz, Hüseyin, “Çevre dostu bir Peygamber: Hz. Muhammed”, *Journal of Turkish Studies*, vëll. 9/2, dimër 2014 Ankara, f. 111.

²³ Güven, Mustafa, “Kur’ân-ı Kerim’de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâkî Esaslar”, revista *Birey ve Toplum*, vëll. 4, nr. 2, Stamboll 2014, f. 156-157.

dhe prirja për shkapërderdhje dhe për harxhim të tepruar e të kotë, shpeshherë të pakuptimtë. Aty qëndron egoizmi i stërtheksuar individual dhe kolektiv. Njerëzit sot sikur po garojnë me njëri-tjetrin në harxhime të kota dhe këtë e shohin edhe si virtyt apo si shenjë të ngritjes dhe prosperitetit. Ndërkaq, njerëzimi sa është duke e paguar tani për tani çmimin e rëndë të kësaj plëngprishjeje, aq më shumë do ta paguajë edhe në të ardhmen. Porosia kuranore *“hani dhe pini, por mos e teproni, se All-llahu nuk i do tepruesit!”* (el-A’raf, 7:31), ofron jo vetëm një parim ekonomik, por para se gjithash etik, që përfshin të gjitha fushat e veprimit njerëzor, në rastin tonë konkret në ruajtjen e mesatares, të ekuilibrit e të baraspeshës ekologjike. Ruajtja e mesatares dhe kujdesi për të në Islam fiton karakterin e një filozofie jete. Porosia tjetër kuranore e përforcon akoma më shumë këtë që thamë: *“Dhe jepi çdo të afërmi të drejtën që i takon, edhe të varfrit, edhe atij në vend të huaj, po mos shpenzo tepër e pa rrugë. Ata që shpenzojnë tepër (mastrafxhinjtë) janë vëllezër (në veprim) të djajve, e djalli është përbuzës i madh i Zotit të Tij.”* (el-Isra’, 17:26-27). Këto dy ajete, kujdesin për tjetrin e ngrenë në detyrë parësore fetare dhe këtu nuk bën pjesë vetëm kujdesi për barkun e tyre, por edhe për mushkëritë e tyre, për sytë e tyre, për veshët e tyre, me një fjalë për jetën e tyre. Shpenzimi i tepërt, vend e pavend, ndikon drejtpërsëdrejti në realizimin e detyrës së kujdesit ndaj tjetrit. Teprimi në të mirat materiale, shihet si ves jo etik, si punë djallëzore. Kjo mund të çojë në një stad ku njeriu nis ta harrojë pozitën e vet reale në këtë univers, nis ta shikojë veten të pavdekshëm, të amshueshëm, sepse në bazë të të mirave materiale që ka dhe të cilat ai i konsideron si të pashtershme, i japin atij mundësinë që edhe jetën e tij ta shikojë të pashtershme. Tipin e njeriut të këtillë Kurani e përshkruan kështu: *“Mjerë për atë që ka tubuar pasuri dhe që e ruan atë të (për ardhmërinë e ëndërruar), dhe që mendon se ajo pasuri, do ta bëjë atë të pavdekshëm”* (el-Humezeh, 104:2-3) Në momente shtrëngimi, ky nuk do të ngurojë të mos e shkelë tjetrin, vetëm e vetëm të arrijë te “pavdekshmëria” e tij. Ndërkaq besimtarin e mirëfilltë, Kurani e përshkruan si njeri të qetë e të matur: *“E robërit e Zotit janë ata që ecin nëpër tokë të qetë... edhe ata që kur shpenzojnë, nuk e teprojnë e as nuk janë dorështrënguar, po mbajnë mesataren e janë të matur.”* (el-Furkan, 25:63, 67).

Përshkrimet që Kurani i bën Ditës së Fundit, pra kiametit, na japin mesazhe të fuqishme për ndotjen e ambientit dhe për humbjen e baraspeshës ekologjike sot, si p.sh. *“Kur dielli të humbasë shkëlqimin, kur yjet të rrëzohen (errësohen), kur malet të lëvizin, kur devetë mbarsë të mbeten pa kujdes, kur shtazët e egra të tubohen, kur detet të vlojnë...”* (et-Tekvir, 81:1-6); *“Kur të çahet qielli, kur të shkapërderdhen yjet, kur detet të përzihen, kur të trazohen varret, atëbotë secili njeri e din se çka punuar dhe çka ka lënë prapa!...”* (el-Infitar, 82:1-5). Dëmet marramendëse që i shkaktojnë ambientit shpërthimi i centraleve bërthamore, si ai në Çernobil në vitin 1986, armët biologjike dhe kimike, madje vetëm provat e funksionimit të këtyre armëve në dete e oqeanë, qysh sot ta përkujtojnë skenën e tmerrshme të Kiametit të Madh.²⁴

Ndotja e mjedisit është pasojë e pashmangshme e veprimeve të njeriut që e ka humbur kuptimin e ekzistimit të tij. Ajetet e mësipërme kuratore na bëjnë me dije se ndotja dhe harxhimi material i ambientit në fakt është pasojë e një ndotjeje shpirtërore që lind nga largimi prej vlerave universale etike. Në mos qoftë pasojë e saj, së paku ka një lidhshmëri të fuqishme midis të dyjave, pra ndotjes fizike të ambientit dhe ndotjes shpirtërore të njeriut. Vetëdija më e fuqishme e kontrollit në ruajtjen e bukurive natyrore dhe të të gjitha qenieve në natyrë është vetë ndërgjegjja e njeriut. Ai duhet të arrijë të kuptojë plotësisht dhe me vetëdije të thellë se ndotja e ambientit është mëkat te Zoti, është kundërvajtje nga aspekti juridik, dhe është turp si dhe ngrënie e hakut të të gjithë njerëzimit. Ajo që do ta kontrollojë shoqërinë, respektivisht individin, është sistemi i vlerave të mbështetura në Qenien tejfizike. Natyrisht që është e pamjaftueshme që këtë temë ta lidhim vetëm për vetëdijen, ndërgjegjen dhe kontrollin personal të individit. Për t’u realizuar kjo, nevojiten gjithsesi edhe organizatat publike dhe sociale dhe sisteme të fuqishme kontrolli.²⁵

- vijon -

²⁴ Güven, Mustafa, po aty, f. 147.

²⁵ Grup autorësh, *İlmihal...*, f. 462-463.

Dr. Sedat ISLAMI

**LËVIZJA E PËRKTHIMIT NË HISTORINË
E CIVILIZIMIT ISLAM DHE ROLI I SAJ SHKENCOR,
HUMAN E KULTUROR**

Abstrakt

Në historinë e civilizimit njerëzor, kontributi i myslimanëve në bartjen e shkencave dhe përpunimin e tyre nga civilizimet e mëhershme zë vend të rëndësishëm. Ky punim merret ekskluzivisht me përkthimin, si lëvizje shkencore, nga perspektiva historike, civilizuese dhe funksionale, për të dëshmuar kështu jo vetëm për praninë e tij në civilizimin islam, por edhe për rolin përpunues, plotësues dhe zbulues të tij. Punimi trajton përkthimin historikisht, duke filluar nga periudha profetike e tutje, për të kaluar më pas tek roli dhe funksionet e përkthimit dhe për të mbaruar me kontaktet e tij me perëndimin dhe ndikimin në zhvillimin shkencor atje. Të gjeurat e punimit konfirmojnë rëndësinë shkencore të lëvizjes së përkthimit në epokën e artë islame dhe meritat e tij për zhvillimin shkencor në Evropë.

Fjalët kyçe: *civilizimi islam, civilizimet e lashta, lëvizja e përkthimit, shkencat jofetare, dinastia emevite, dinastia abasite, mu'tezilitët, Andaluzia.*

Hyrje

Përkthimi si formë komunikimi ka ekzistuar qëmoti. Marrëdhëniet ndërmjet popujve dhe kulturave, pavarësisht natyrës së tyre, kanë diktuar përkthimin si mjet komunikimi. Studiuesja Atika Hidush, duke folur për këtë temë, i referohet kaptinës *El-Fil*, përkatësisht rrëfimit të përmendur nga komentuesit në të cilin qëndron se mbreti Ebrehe kishte ardhur nga Jemeni për ta shkatërruar Qabenë. Para ditës kur kishte planifikuar shkatërrimin e Qabesë, ai ishte takuar me gjyshin e Pejgamberit a.s., Abdul Muttalibin, me të cilin kishte diskutuar rreth kësaj çështje nëpërmjet përkthyesit¹. Pra, përkthimi ka qenë formë e praktikuar e komunikimit ndërmjet popujve me gjuhë të ndryshme. Ky komunikim jo gjithherë ka qenë me prapavijë politike e luftarake. Popujt që nga e kaluara e lashtë kanë komunikuar edhe për qëllime tregtare dhe kjo vetvetiu nënkupton ekzistimin e përkthimit si mjet komunikimi për këto qëllime. Popujt kanë komunikuar edhe për qëllime shkencore. Historia përmend udhëtime të disa shkencëtarëve nga e kaluara, si Thalesi dhe Pitagora, të cilët kanë udhëtuar në Aleksandri dhe Babiloni për të marrë dije².

Me shpalljen e fesë islame fillon një epokë e re edhe sa u përket shkencave. Nxitja e Islamit për dijen³ si mjet me të cilin përsosim fetarinë, në njëerën anë, dhe duke përvetësuar mjete të saj, si shkrimi⁴ dhe kodifikimi⁵, në anën tjetër, kanë bërë që civilizimi islam të jetë bajraktar sa i përket dijes. Ka dhe një element tjetër dallues të Islamit që ia jep me të drejtë epitetin e fesë së dijes. Është hapja dhe gatishmëria e tij për të pranuar atë që është e mirë nga të tjerët.

¹ Shih: Atika Hidush, "*Usul etterxhemeti inde el-Xhahidh*" revista Mearif, v. 5, nr. 9, dhjetor 2010, f. 151.

² Për këtë do të bëjmë fjalë më shumë në pjesën e dytë të punimit.

³ Sa për kuriozitet, dituria me derivatet e saja janë përmendur në Kuran hiq më pak se 779 herë. Shih: Ragib Serxhani, *Ma dha kaddeme el-muslimune li-l-alem – Is'hamat el-muslimine fi-hadareti el-insanijeh*, (Kajro: Muessesetu Ikre, ed. 7, 2013), f. 167.

⁴ Shih ajetin: "*Nun. Pasha lapsin dhe atë çka shkruajnë.*" [Kur'ani: ٢٨:١]

⁵ Shih hadithin: "*Ruajeni diturinë nga humbja nëpërmjet shkrimit.*" Albani në *Es-Silsiletu es-sahihah*, nr. 2026, thotë se hadithi, vështuar sipas të gjitha rrugëve të transmetimit, është i saktë.

Ky punim merret në mënyrë ekskluzive me këtë temë, duke u fokusuar tek përkthimi si mjet i përfitimit nga dijet dhe shkencat e të tjerëve. Më saktë, nëpërmjet hulumtimit për përgjigjet e pyetjeve në vijim:

- 1) Cila është historia e përkthimit në civilizimin islam?
- 2) Cilat janë rolet dhe funksionet e përkthimit në civilizimin islam?
- 3) Cili është roli dhe ndikimi i tij në zhvillimin shkencor e kulturor të Evropës?

Punimi mëton t'i zbardhë këto çështje dhe ta konfirmojë rolin pozitiv dhe konstruktiv të civilizimit tonë sa i përket zhvillimit të gjithëmbarshtëm shkencor e human.

Punimi ka rëndësi të dyfishtë, pasi që, për myslimanin, paraqet një përmbledhje që reflekton krenari, por që edhe motivon për zhvillim shkencor, dhe për jomyslimanin perëndimor, të cilit ia dëshmon meritat e civilizimit islam për ruajtjen e trashëgimisë së tyre nga humbja dhe pasurimin e tyre me njohuri e shkenca të reja.

Në vija të trasha, punimi është i ndarë në dy pjesë: në të parën trajtohen aspekte historike të përkthimit, ndërsa në të dytën karakteristikat e përkthimit dhe roli i shkencave islame në formimin shkencor e kulturor të Evropës moderne. Në fund, janë përmbledhur të gjeturat kryesore të tij dhe disa rekomandime që dalin natyrshëm nga kjo trajtesë.

I. PËRKTHIMI I SHKENCAVE NË GJUHËN ARABE – HISTORIKU, SHKAQET, INSTITUCIONET DHE LËVIZJET QË ÇUAN NË LULËZIMIN E PËRKTHIMIT

1. HISTORIKU

1.1. Përkthimi në kohën e Pejgamberit Muhamed a.s., dhe hulefai rrashidinëve

Përkthimi, si formë komunikimi, daton që nga koha e Pejgamberit Muhamed a.s. Provë konkrete kemi shkëmbimin e letrave ndërmjet Pejgamberit Muhamed a.s. dhe liderëve të kohës⁶. Sa për ilustrim, do të marrim shembull letrën që Muhamedi a.s. i dërgoi Herakliut, të cilën, siç përcillet nga Ibën Abbasi r.a.⁷, ai e kishte lexuar me ndihmën e përkthyesit. Ibn Haxheri për rastin në fjalë thotë: *“Ana argumentuese e tij qëndron në gjuhën arabe të shkresës të cilën Pejgamberi a.s., ia dërgoi Herakliut, romak, duke lënë të kuptojmë se për përcjelljen e përmbajtjes së saj qe mbështetur në përkthyesin e atij që i është dërguar letra.”*⁸

Nga kjo mësojmë se përkthyesit kanë qenë - shprehur në terma juridikë - nëpunës që çdo pushtet i kishte. Sigurisht, të tillë kishte edhe Muhamedi a.s., si themelues i shtetit islam. *“Padyshim që Pejgamberit a.s. i kanë ardhur shkresa dhe dokumente në gjuhët asiriane dhe hebraike, të cilat i është dashur t'i përkthej në arabishte...”*⁹ për çka edhe angazhoi Zejd bin Thabitin si përkthyes. Ky i fundit rrëfen se si Pejgamberi a.s. e

⁶ Shih: Abduhu Burejma, *Devru et-terxhemeti ed-dinijeti fi-d-da'veti ila Allahi teala*, (Medine Munvvere: Dar el-Buhari: 1996), f. 47-48; Ali bin Ibrahim en-Nemle, *En-Naklu ve-t-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, (Rijad: Mektebetu Melik Fehd el-vataniije, ed. 3, 2006), f. 88-89.

⁷ Hadithin e transmeton Buhariu në *Sahih*, libri: Et-Teuhid, kapitulli: *Ma jexhuzu min tefsiri et-Teurati ve gajriha min kutubil-lah bi el-arabijjeti ve gajriha*, hadithi nr. 7541.

⁸ Ahmed bin Ali bin Haxher, *Fet'hu el-Bari sherhu Sahihi el-Buhari*, (Bejrut: Dar el-ma'rifeh, 1379), 13/516.

⁹ *Devru et-terxhemeti eddinijeti fi ed-da'veti ila Allahi teala*, op. cit., f. 46-47.

kishte urdhëruar që ta mësonte hebraishten që t'ia lexonte letrat që i dërgoheshin prej tyre¹⁰.

Nga kjo mësojmë se përkthyesit kanë ekzistuar si nëpunës shtetërorë, të cilët janë marrë me leximin respektivisht përkthimin e shkresave zyrtare të ardhura nga popuj, liderë apo individë të huaj. Kjo ndonjëherë është bërë edhe për qëllime sigurie. Njohja e gjuhës së një populli është motivuar edhe për të qenë të sigurt nga sherret dhe të ligat e tyre¹¹.

Me zgjerimin e shtetit islam, nevoja për përkthyes ishte edhe më e madhe. Urdhri për t'ua përcjellë njerëzve fenë diktonte nevojën e pranisë së tyre edhe në misionet e këtilla. E më vonë, në kohën e Omer bin Hat-tabit, kur rregullimi shtetëror kishte kaluar në nivele tjera, përkthimin e gjejmë si diçka të rregulluar me ligj. Omeri r.a., i cili i kishte themeluar divanet¹², kishte bërë disa ndryshime, respektivisht kishte caktuar që regjistri për ushtrinë të mbahej në arabisht derisa divanet tjera në vendet e çliruara, në Irak dhe Sham, të mbaheshin në gjuhët përkatëse, persishte dhe romake¹³. Në fakt, në këtë periudhë të hershme gjejmë edhe dokumente tjera që dëshmojnë përkthimin edhe në letër. Në një dokument që daton nga viti 22 h., dhe i cili mban vulën e sahabiut të nderuar, Amr ibn el-Asit r.a., vërtetohet përkthimi si formë komunikimi edhe në letër. Dokumenti në fjalë përmban një shkrim tre rreshtor në greqisht me përkthim arab poshtë¹⁴.

Si konkluzion mund të themi se përkthimi në shoqërinë myslimane daton që nga koha e Pejgamberit Muhamed a.s. dhe shokëve të tij dhe se

¹⁰ Hadithin e transmeton Buhariu në *Sahih*, libri: *Et-Ahkam*, kapitulli: *Terxhemetu el-Hukkam ve hel jexhuz terxhumanun vahid*, hadithi nr. 7195.

¹¹ *Devru et-terxhemeti eddinijeti fi ed-da'veti ila Allahi teala*, op. cit., f. 50.

¹² *Divani* është fjalë e arabizuar nga persishtja, që nënkupton regjistrin apo tabelën (e shënimeve). Në terma administrative fillimisht nënkuptonte zyrën e cila është marrë me çështje administrative, ekonomike dhe ushtarake të shtetit. Më vonë si term ka marrë kuptim më të zgjeruar.

¹³ *Devru et-terxhemeti ed-dinijeti fi ed-da'veti ila Allahi teala*, op. cit., f. 52-53. Shih edhe: Miriam Salama – Carr, *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij – Medresetu Hunejn bin Is'hak ve ehemmijetuha fi et-terxhemeh*, (Damask: Ministria e Kulturës, 1998), f. 11.

¹⁴ Shih: Abdul Halik Isa, *Devru et-terxhemeti fi et-tevasuli el-hadarij bejne el-lugati ve muavvekatuha min xhiheti nadhri el-Xhahidh*, revista Mexheletu Kuds el-meftuha li el-ebhath ve eddirasat, nr. 32, shkurt 2014, f. 163.

ai është përdorur kryesisht për qëllime fetare, administrative dhe shtetërore, sepse periudha e parë ishte periudhë e thirrjes dhe vënies së themeleve të fesë, kështu që fokusi kryesisht ishte në këtë lëmi¹⁵.

1.2. Përkthimi në kohën e dinastisë emevite

Zgjerimi i shtetit ka ndikuar në nevojën që përkthimi të vazhdojë si organ administrativ, ndonëse jo për kohë të gjatë. Duke marrë në konsideratë rëndësinë që përkthimi ka në zhvillimin e shkencave, myslimanët kanë filluar ta përdorin edhe për qëllime shkencore. Bile disa studiues nënvizojnë se përkthimi ka ndihmuar më së shumti në zhvillimin dhe ngritjen shkencore në periudhën e hershme islame¹⁶.

Megjithëkëtë, përkthimi nuk ka filluar të përdoret me të madhe qysh në fillim. Në këtë periudhë ndoshta më shumë e gjejmë si diçka që shuan-te më tepër kureshtjen e ndonjë mbreti a funksionari të lartë shkencor sesa si aparat shkencor. Halifeja Muaviu r.a., ndoshta mund të merret si pika e parë ku përkthimi fillon së ekzistuari në dinastinë emevite, megjithëse jo në mënyrë dinamike. Ai ishte kurioz të mësonte për biografitë dhe politikat e mbretërve,¹⁷ gjë kjo që e kishte bërë ta përdorte përkthimin.

Në këtë periudhë të hershme interesimi ishte për t'i përkthyer kryesisht shkencat greke,¹⁸ megjithëqë sipas disa studiuesve nuk bëhej drejtpërdrejt¹⁹. Emrat e Halid bin Jezidit²⁰ dhe Omer bin Abdul Azizit përmenden si themelues në këtë drejtim. Ky i fundit urdhëroi përkthimin e librave të

¹⁵ Ali bin Ibrahim en-Nemle, *En-Naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, (Rijad: Mektebetu Melik Fehd el-vataniyye, ed. 3, 2006), f. 92; Muhammed Husejn Mehasine, *Advaun ala tarihi el-ulum inde el-muslimine*, (El-ajn: Dar el-kitab el-xhamij, 2001), f. 318.

¹⁶ Nasruddin Xharunnebij Sulejman "Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij fi asri el-abbasijjine el-evvel 132-232 h." revista e universitetit Shendi, Sudan, nr. 1, janar 2004, f. 83.

¹⁷ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op.cit., f. 95.

¹⁸ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij fi asri el-abbasijjine el-evvel 132-232 h.* op.cit., f. 83.

¹⁹ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. Cit., f. 140.

²⁰ Shih: Taxhusirr Ahmed Harran, *El-ulum vel-funun fi el-hadareti el-islamijje*, (Rijad: Mektebetu err-rushd, ed. 4, 2016), f. 67.

mjekësisë, kimisë dhe astronomisë²¹, madje kur kishte shkuar nga Shami në Medinë, me vete kishte marrë edhe një mjek, Ibn Ebxherin, i cili e kishte pranuar Islamin kohë më parë. Kontributi i Omerit nuk ndalet këtu. Ai kishte bërë edhe zhvendosje të trurit përkthyes, nëse kështu mund ta quajmë transferimin e dijetarëve të shkollës së Aleksandrisë në shkollën e Antiokisë (Antioch-it)²².

Në periudhën e sundimit emevit mund të thuhet se:

- përkthimi ka qenë lëvizje e kufizuar, si në aspekt të angazhimit, pasi që ka qenë më shumë individuale dhe vullnetare²³, si në aspekt të materialit të përkthyer, pasi që janë përkthyer kryesisht vepra të mjekësisë e më pak të shkencave tjera,
- përkthimi ani pse nis si lëvizje shkencore, pëson një regres, duke u rikthyer nga përkthimi i shkencave në thjesht përkthim administrativ. Ka qenë Omer bin Abdul Azizi ai që ka ndikuar që përkthimi të kthehet prapë në nivel shkencor, duke urdhëruar përkthimin e disa veprave nga fusha e mjekësisë dhe astronomisë²⁴.

1.3. Përkthimi në kohën e dinastisë abasite

Me ndërrimin e dinastive, ndërron edhe përkushtimi për përkthimin. Në periudhën e dinastisë abasite, natyrisht edhe për shkak të kohës më të gjatë të sundimit, përkthimi shënon një zhvillim të hovshëm dhe dinamik, duke u kthyer jo vetëm në pozitën shkencore që meriton, por edhe në një departament shkence të cilit shteti do t'i kushtonte rëndësinë maksimale. Pra, nga një pozitë individuale e vullnetare, përkthimi kalon në përkuj-

²¹ Po aty.

²² *Devru et-terxhemeti fi et-tevasuli el-hadarij bejne el-lugati ve muavvekatuha min xiheti nadhri el-Xhahidh*, op. cit., f. 163.

²³ *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f.12; Ali bin Ibrahim en-Nemle, *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 109; Abdul Halik Isa, *Deuru et-terxhemeti fi ettevasuli el-hadarij bejne el-lugati ve muavvekatuha min xiheti nadhri el-Xhahidh*, op. cit., f. 163.

²⁴ *En-naklu ve etterxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 102-103; 104; Muhammed Husejn Mehasine, *Advaun ala tarihi el-ulum inde el-muslimine*, (El-Ajn: Dar el-kitab el-xhamij, 2001), f. 319.

desje shtetërore. Se për çfarë përkujdesje madhështore bëhet fjalë, do të mësojmë më vonë tek shkaqet që çuan në lulëzimin e përkthimit.

Në periudhën abasite, përkthimi, si lëvizje, sipas Miriam Salama – Carr, mund të ndahet në tre etapa²⁵:

- 1) Etapën themeluese, respektivisht përkthimin në kohën e sundimit të Mensurit dhe Harun Rreshidit. Në këtë etapë fillon një paraqitje gjithnjë e më serioze e përkthimit, edhe falë institucioneve të themeluara për këtë qëllim, siç do t'i përmendim gjatë këtij punimi.
- 2) Etapën e artë, respektivisht përkthimin në kohën e Me'munit, i cili konsiderohet më meritori për konsolidimin shkencor dhe shtetëror të lëvizjes së përkthimit në shtetin islam.

Pavarësisht kësaj, kjo periudhë ka edhe të metat e veta. Përkthimi ndonjëherë del jashtë kontrollit, duke shkaktuar jo vetëm rënie të cilësisë së përkthimit, por edhe përkthime tendencioze. Përkthimi ka provokuar ide e mendime të rrezikshme. Në periudhën abasite, shkaku i përkthimit, ishin formuar disa grupe zindike²⁶. Po kështu, disa nga përkthyesit, që nuk ishin myslimanë, përkthimin e kishin përdorur si mjet për të përhapur bindjet dhe besimet e tyre, dhe këtë duke zgjedhur njollosjen e Islamit si mjet²⁷. Dr. Nemle përmend edhe një motiv tjetër, atë material. Duke qenë se shteti paguante fort për përkthim, atëherë disa që të përkthenin më shumë e të fitonin më shumë, kanë përkthyer thjesht për para dhe nuk janë kujdesur për anën profesionale²⁸. Kështu, në periudhën vijuese u desh të rishikohej puna e përkthyer²⁹.

- 3) Etapën e tretë, atë të përmirësimit. Kjo shënon edhe epokën e zbulimit, themelimit dhe shkrimeve autoriale e origjinale të myslimanëve në këto shkenca³⁰. Në këtë periudhë kemi shkencëtarë e

²⁵ *Et-Terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f. 13.

²⁶ *En-naklu ve etterxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 102-103; 125.

²⁷ Po aty, f. 143.

²⁸ Shih: Ali bin Ibrahim en-Nemle, *Et-Texhsir el-hadarij bejne el-umem fi dav'i tenakuli el-ulum ve el-adab ve el-funun*, (Rijad: 2009), f. 21.

²⁹ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 143.

³⁰ Shih: Taxhusirr Ahmed Harran, *El-ulum ve el-funun fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 68.

filozofë myslimanë si Kindiu p.sh. që kishte shkruar 231 libra dhe trajtesa prej të cilave: 22 në filozofi, 22 në mjekësi, 12 në politikë, 11 në aritmetikë, 9 në logjikë, e kështu me radhë³¹. Në fakt, edhe në këtë periudhë vazhdon përkthimi, vetëm se tani në formë më të kontrolluar dhe më të avancuar. Përkthimi bëhej direkt nga greqishtja, jo nga gjuhët e dyta, siç ishte rasti më herët me dinastinë emevite³².

Si konkluzë, mund të themi se përkthimi në periudhën abasite:

- kalon në lëvizje të mirëfilltë shkencore;
- kureshtja për shkencën bën që në periudhën e mesme kur ishte vllugu i përkthimit, edhe cilësia të bjerë, por edhe të përkthehen vepra të cilat janë ndeshur me parimet e përgjithshme islame;
- rrjedhimisht, në etapën e tretë janë ndërmarrë aktivitete shkencore për përmirësimin e gabimeve në përkthim dhe në koncepte. Në fakt, dijetarët myslimanë kanë vënë në dukje kapacitetet e tyre, duke themeluar shkenca krahas atyre që i përkthenin;
- për dallim nga periudha emevite, në periudhën abasite përkthimi është bërë direkt nga gjuhët e para.

1.4. Përkthimi në Spanjë dhe Sicili

Përkthimi në Spanjë vazhdoi me ritëm shkencor edhe për kohë të gjatë. Konsiderohet si vazhdimësi edhe në përkthime, edhe në përmirësim³³. Në fakt, këtu ndodhi një pikë kthimi, jo në kuptim të ndaljes së përkthimit, por ndërrimit të kahut. Tani kemi përkthimin nga arabishtja në latinisht. Për këtë më shumë do të flasim në pjesën e dytë të punimit.

³¹ *En-naklu ve etterxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 140-141.

³² Po aty.

³³ Po aty, f. 144.

3. SHKAQET E LINDJES SË PËRKTHIMIT NË CIVILIZIMIN ISLAM

3.1. Shkaqet e brendshme

Përkthimi, nëse shikohet përmbajtja shkencore e Kuranit dhe Sunetit si dy referenca kryesore të Islamit, ndodh natyrshëm. Kjo fe, thirrjen për dije e ka çelës me të cilën ka hapur (filluar) misionin, mjet të përvetësuar për ta njohur Zotin dhe madhësinë e krijimtarisë së Tij, mjet për të mësuar adhurimin por edhe vetadhurim. Vlera e besimtarit dijetar tejkalon vlerën e besimtarit të devotshëm e të përkushtuar, por jo edhe të ditur. Nga këtu, dija dhe shkenca janë bërë sinonime të Islamit, ose kauza për të cilat Islami angazhohet përjetësisht³⁴. Pastaj, përkthimi, siç shprehet Dr. Nemle, është tregues i fuqisë intelektuale të kulturës pranuese, është lëvizje pozitive, është shenjë e etjes së saj për dije, është mjet për t'u njohur me të arriturat e popujve, është element bazik në procesin e edukimit, mjet për pasurimin e gjuhës dhe zhvillimin e saj³⁵. Kështu, nuk ka si të mos përvetësohet nga umetit i dijes si mjet për të përfutur nga dijet e të tjerëve.

Përveç kësaj, adhurimi është i lidhur me një sërë çështjesh si përcaktimi i drejtimit të kiblës, përcaktimi i kohëve të namazit, kalendari, nxjerrja e përqindjes së zekatit, që normal se kërkojnë shfrytëzimin e shkencave për të arritur tek këto qëllime³⁶.

³⁴ *El-ulum ve el-funun fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 56; Ragib Serxhani, *Ma-dha kad-deme el-muslimune li el-alem*, op. cit., f. 1/167.

³⁵ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 7-8.

³⁶ Po aty, f. 58.



Tablo në të cilën portretizohet ëndrra e Me'munit për ta takuar Aristotelin dhe për ti thënë se dija nuk ka kufij dhe se urtësia nuk ka përkatësi.

Foto e publikuar nga <https://islam-science.net/>

3.2. Shkaqet e jashtme

3.2.1. Mbështetja qeveritare

Përkthimi ka lulëzuar në civilizimin islam edhe falë angazhimit të li-
dershipit politik. Më drejt, pushtetarët myslimanë janë interesuar për përkthimin, qoftë në kuptim të pagave të majme për përkthyesit, qoftë në kuptimin të infrastrukturës dhe kushteve për ushtrimin e përkthimit si profesion.

Në periudhën abasite është themeluar Shtëpia e Urtësisë (ar. Bejt el-Hikmeh)³⁷, e cila si institucion ka rolin dhe rëndësinë e padiskutuar shkencore në histori. Gustav le Bon thotë se pushtetarët kanë themeluar qendra dhe kanë ofruar çdo dijetar që ka pasur mundësi të përkthejë³⁸. Pushtetarët aq shumë paguanin për përkthim saqë për Halifen Ebu Xhafer el-Mensur thuhet se ishte paksa dorështrenguar, por kur bëhej fjalë për përkthimin paguante shumë, bile aq shumë sa kishte marrë vërejtje se kështu po e rrezikonte arkën e shtetit³⁹. Me'muni e vlerësonte/paguante me ar një vepër të përkthyer sipas peshës fizike që kishte⁴⁰. Pushtetarët aq ishin të lidhur me dijen saqë pallatet e tyre i kishin shndërruar në qendra të dijes⁴¹. Po kështu shfrytëzonin autoritetin e tyre dhe fuqinë e shtetit për të pasuruar shtetin me libra⁴².

Memuni kishte dërguar delegacion në Romë për të marrë libra⁴³. Po kështu marrëveshjet për paqe i kushtëzonte me furnizim me libra. Kështu ndodhi me liderin e Sicilisë, pastaj me mbretin bizantin⁴⁴. Kështu, kryeqyteti islam, Bagdadi, ishte bërë qyteti më i rëndësishëm shkencor në mesjetë në mbarë botën⁴⁵.

Në fakt, këtu ka edhe diçka tjetër me rëndësi, është përgatitja shkencore e vet lidërshiptit dhe animimit të tyre kah shkencat⁴⁶, si fjala vjen Halid bin Jezidi, i cili ishte dijetar dhe kishte braktisur pushtetin pas vetëm 3 muajve për t'iu përkushtuar dijes⁴⁷, Harun Rreshidi, Omer bin Abdul Azizi, etj. Tek pushtetarët, siç ka vënë re dr. Nemle, ka pasur diçka që ka

³⁷ *Devru et-terxhemeti eddinijeti fi ed-da'veti ila Allahi teala*, op. cit., f. 54.

³⁸ Gustav Le Bon, *Hadaretu el-arab*, përktheu: Adil Zujter, (Kajro: Muessesetu Hindavi, 2013), f. 449. Shih edhe: Xhemaluddin Sijal, *Tarihu etterxhemeti fi Misr fi ah del-hamleti el-ferensijeti*, (Kajro: Mektebetu eth-thekafeti eddinijeti, 2000), f. 3.

³⁹ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 59-60; 122.

⁴⁰ *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f. 38.

⁴¹ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 90-92.

⁴² *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f. 13.

⁴³ Ragib Serxhani, *Ma-dha kaddeme el-muslimune li el-alem*, op. cit., f. 1/226.

⁴⁴ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 136.

⁴⁵ *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f. 9.

⁴⁶ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 84.

⁴⁷ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 60; 95.

lidhje me krenarinë. Krahas çlirimeve, tek popujt që kanë hyrë nën sundimin e shtetit islam, ata kanë dashur të dërgojnë edhe civilizim, dije, shkenca, andaj e kanë zbritur lapsin në mejdan⁴⁸.

3.2.2. Mbështetja popullore

Përkthimi ishte lëvizje që identifikonte zhvillimin dhe namin. Kjo bëri që, krahas përkushtimit shtetëror, të ketë edhe përkushtim qytetar. Në kohën e Harun Rreshidit gjejmë edhe përkushtimin e familjeve të pasura për zhvillimin e përkthimit, duke themeluar qendra përkthimi në gjuhën arabe. Prej këtyre familjeve më e njohura ishte familja *shakir*, respektivisht bijtë e Musa bin Shakirit: Muhamedi, Ahmedi dhe Hasani. Kjo familje kishte angazhuar përkthyesin më të njohur, Hunejn bin Is'hakun, pastaj Thabit bin Kurren, etj. Edhe pse nuk kishin buxhet të shtetit, paganin ngjashëm me pagesat që bënin institucionet shtetërore⁴⁹. Angazhimi, siç shprehet profesor Sulejmani, ka qenë në nivel të umetit, pra janë angazhuar popuj dhe qeveri⁵⁰.

3.3.3. Zgjerimi i shtetit islam

Përkthimi ka ardhur si nevojë e zhvillimit të madh dhe të hovshëm të shtetit islam. Zgjerimi i kufijve gjeografikë ka diktuar nevojën që, duke pasur një fe të përbashkët, të ketë edhe një gjuhë kryesore, andaj edhe janë përkthyer shkencat në gjuhën arabe⁵¹.

3.3.4. Stabiliteti shoqëror dhe zhvillimi i madh ekonomik dhe teknologjik

Për dallim nga fillet e hershme të shtetit islam, në kohën e dinastive emevite dhe abasite, shteti që konsoliduar bukur mirë, andaj mundësitë e krijuara ofronin hapësirë edhe për përkushtim shkencor. Zbulimi i letrës

⁴⁸ Po aty, f. 58.

⁴⁹ Po aty, f. 126-127.

⁵⁰ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 83.

⁵¹ Po aty, f. 83.

ndikoi në zhvillimin e përkthimit, pasi që me të u mundësua shkrimi, por edhe shpërndarja e materialeve të shkruara. Po kështu edhe zhvillimi i brendshëm, siç ishte rasti me agrikulturat në Irak, etj⁵².

3.3.5. Kriteria të punësimit dhe avancimit

Abdul Halik Isa përmend këtu edhe diçka interesante, që ka të bëjë gjithsesi me zhvillimin ekonomik. Thotë se me zgjerimin e shtetit, nevoja për të pasur nëpunës që merreshin me punët e shtetit ka qenë e madhe. Por duke pasur parasysh edhe kushtet e mira e edhe përgjegjësinë, përgatitja është dashur të jetë e madhe. Kriteret e rrepta për ta fituar një vend pune dhe mundësia që nëpërmjet këtyre zyrave të ngrihej në poste të larta shtetërore ka përcaktuar patjetër mësimin e shkencave dhe arteve⁵³.

4. INSTITUCIONET DHE LËVIZJET QË ZHVILLUAN PËRKTHIMIN

3.1. Bejt el-Hikmeh

Fryma shkencore që promovonte Islami kishte bërë që dituria të ishte nderi dhe krenaria e besimtarëve. Rrjedhimisht kjo kishte çuar në dhënien pas librit. Sipas studiuesit bashkëkohor dr. Ragib Serxhani në qytetërimin islam kishte pesë lloj librarish:

- 1) Librari akademike,
- 2) Librari private,
- 3) Librari publike,
- 4) Librari shkollore, dhe
- 5) Librari xhamish.

Bejt el-Hikmeh bënte pjesë në llojin e parë të librarive, pra ishte akademike⁵⁴. Përkthyer në shqip, Bejt el-Hikmeh nënkupton Shtëpinë e Urtësisë. Roli i saj ishte shumëfunksional. Siç shënon Abdus Settar Halvexhi,

⁵² *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 62; *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 85; 86.

⁵³ *Devru et-terxhemeti fi et-tevasuli el-hadarij*, op. cit., f. 164.

⁵⁴ *Ma-dha kaddeme el-muslimune li el-alem*, op. cit., f. 1/223-225.

Bejt el-Hikmeh ishte teatri i lëvizjes më të madhe shkencore që ka regjistruar historia islame⁵⁵ derisa dr. Serxhani konsideron se ajo ishte vatra më e madhe e dijes, jo vetëm në shtetin islam, por në botën mbarë⁵⁶. Është perlë islame ose kontribut shkencor që Islami prodhoi për njerëzimin. Respekti që gëzonte tek pushtetarët kishte bërë që ajo të ishte përplot me libra të rrallë, shkencëtarë e studentë. Pak ka rëndësi se kush nga prijësit myslimanë ishte i pari që vendosi themelet e këtij institucioni⁵⁷ sa kanë rëndësi rolet për të cilat shërbeu. Bejt el-Hikmeh është zhvilluar nga një institucion i rëndomtë në një akademi. Ose thënë më mirë, prijësit myslimanë nga epoka abasite i kanë shërbyer me radhë dhe gjithkush nga perspektiva e vet ka ndikuar që ky institucion të zhvillohet. Harun Rreshidi kishte nxjerrë librarinë e pallatit dhe e kishte vendosur në shërbim të qytetarëve. Vendi ku i kishte vendosur librat kishte marrë emrin Bejt el-Hikmeh⁵⁸. Pra ishte një adresë ku dijetarët, studentët dhe kërkuesit e diturisë mund të kishin qasje në libra me vlerë të marra nga Azia e Vogël dhe Kostandinopoja⁵⁹. Pastaj, në kohën e Me'munit, e cila konsiderohet koha kur kjo librari arriti zhvillimin më të madh, roli i saj kaloi nga një thjeshtë librari në një institucion. Ai solli përkthyes të njohur, shumëzues librash, dijetarë që merreshin me shkrime autoriale...⁶⁰

Bazuar në këtë, mund të përfundojmë se rolet e Bejt el-Hikmeh kanë ka shërbyer si:

- 1) Librari leximi,
- 2) Qendër përkthimi,
- 3) Qendër për shumëzimin e librave. Natyrisht nuk kanë pasur shtypshkronja, andaj është dashur që me dorë të bëhen kopje të libra.

⁵⁵ *En-naklu ve etterxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 136.

⁵⁶ *Ma-dha kaddeme el-muslimune li el-alem*, op. cit., f. 1/227.

⁵⁷ Diskutohet nëse ishte i pari Harun Rreshidi apo Me'muni ai që themeloi këtë librari. Për më shumë, shih: *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij* op. cit., f. 14; Ali bin Ibrahim en-Nemle, *En-naklu ve etterxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 122; 130.

⁵⁸ *Ma-dha kaddeme el-muslimune li el-alem*, op. cit., f. 1/226.

⁵⁹ *Devru et-terxhemeti fi ettevasuli el-hadarij*, op. cit., f. 163.

⁶⁰ *Ma-dha kaddeme el-muslimune li el-alem*, op. cit., f. 1/226.

Krahas kësaj është bërë edhe lidhja e librave dhe përgatitja e tyre për distribuim⁶¹. Pra ishte edhe si një shtypshkronjë në vete.

- 4) Shkrime autoriale. Bejt el-Hikmeh ishte shndërruar nga një qendër e rëndomtë e dijes në një qendër përkthimi, e më pas në një qendër hulumtimi, ku kishte edhe një observator⁶².
- 5) Institucion i mirëfilltë arsimor. Dr. Serxhani shton se në Bejt el-Hikmeh kishte dijetarë dhe studentë të cilët mësonin dhe në fund fitonin ixhazetin⁶³.

Për të qenë korrekt, Bejt el-Hikmeh ka funksionuar me të gjitha tiparet e një institucioni të lartë akademik, përndryshe, qendra fillestare të historisë së përkthimeve në arabisht ka pasur edhe më herët. Dr. Nemle konsideron se libraria e Halifes Muavi r.a. në Damask mund të konsiderohet qendra e parë e përkthimit të shkencave në arabisht⁶⁴.

4.2. Lëvizjet

Polemikat fetare që lindën në radhët e myslimanëve kah fundi i dinastisë emevite dhe në fillim të asaj abasite, duke folur për *kadanë* dhe *kaderin*, pastaj debatet ndërmjet myslimanëve dhe jomyslimanëve, ku për ta mbrojtur fenë myslimanët përvetësuan shkencat si logjika dhe filozofia⁶⁵, megjithëqë kjo, siç shpjeguem më lart, pati pasojat e veta. Mutezilitët janë të parët që si lëvizje filluan të merreshin me çështjen e përkthimit. Motiv kishin debatin me kundërshtarët jomyslimanë. Ata, duke qenë se kishin edhe përkrahjen e shtetit, e më saktë halifes Me'mun, e zhvilluan lëvizjen e tyre goxha shumë, duke sulmuar ashpër dijetarët që nuk ndanin të njëjtin mendim, siç ishte rastin me Imam Ahmedin.

⁶¹ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 134.

⁶² *Po aty*, op. cit., f. 134.

⁶³ *Ma-dha kaddeme el-muslimune li el-alem*, op. cit., f. 1/227.

⁶⁴ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 100.

⁶⁵ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 84.

II. VEÇORITË E PËRKTHIMIT, FUNKSIONET E TIJ DHE NDIKIMI I SHKENCAVE ISLAME NË EVROPË

Nëse përkthimin, si lëvizje, e analizojmë hollësisht, do të vërejmë se roli i tij tejkalon përmasat e të qenit thjesht një projekt shkencor. Ai shërben edhe më shumë. Kjo pjesë e punimit do të zbulojë disa prej këtyre elementeve që përkthimin e nxjerrin edhe si një lëvizje përafruese ndërmjet kulturave dhe qytetërimeve.

1. VEÇORITË E PËRKTHIMIT

1.1. Gjuhët prej nga është përkthyer

Siç kemi përmendur, përkthimi nuk ka ndodhur vetëm prej një gjuhe, ani pse përpjekja që nga fillimi ka qenë të përkthehej nga gjuha greke. Është përkthyer edhe nga gjuhë tjera, si: indiane, persiane dhe asiriane. Në fakt, disa prej këtyre gjuhëve, siç është gjuha asiriane, kanë shërbyer si hallkë lidhëse me gjuhët tjera. P.sh. Abdullah bin Mukafa e ka përkthyer veprën *Kelile ve Dimne* nga persishtja në arabisht⁶⁶. Në origjinal, kjo vepër ishte në gjuhën sanskritishte⁶⁷. Përkthimi edhe më parë qe zhvilluar. Pra, ishte një lloj vazhdimësie edhe i vet përkthimit si lëvizje. Siç nënvizojnë studiuesit, asirianët merreshin aktivisht me përkthim dhe ata kishin hiq më pak se 50 shkolla të përkthimi, ku përkthenin nga greqishtja, persishtja dhe gjuha indiane⁶⁸.

Por jo gjithmonë përkthimi ka ndodhur nga gjuhët e dyta. Kemi përmendur si karakteristikë të etapës së tretë të përkthimit, etapës së përmirësimit, ku përkthimi ka filluar të bëhet direkt nga gjuhët e para. Gustav Le Bon përkritazi me këtë thotë: “*Mund të thuhet se shkollat greke kanë qenë në pozitën e mësuesit për arabët. Por ata nuk kanë mjaftuar me kaq. Ata kanë kaluar në nivel tjetër dhe këtë falë natyrës së tyre hulumtuese dhe aktivitetit të tyre... Nuk mund të gjeshe një popull që krahasohet me ta*

⁶⁶ ‘*Kelile ve Dimne*’ është një përmbledhje me tregime, tematikë e të cilave janë raportet pushtet-popull.

⁶⁷ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 89.

⁶⁸ *En-naklu ve etterxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 75.

në vullnet. Ata sapo merrnin një vend, ndërtonin një xhami dhe një shkollë ose disa shkolla nëse vendi ishte i madh.⁶⁹” Se myslimanët nuk janë mbështetur në gjuhë të dyta, Gustav Le Bon provë ka fjalorët e shumtë që kanë ekzistuar e të cilët kanë qenë arabisht-greqisht, arabisht-latinisht, arabisht- katalonisht⁷⁰.

1.2. Shkencat e përkthyer

Interesimi për shkencën nuk nënkuptonte një fushë të caktuar. Duke qenë se i kishin perceptuar si mjete me të cilat realizonin objektivat e fesë në shoqëri, atëherë përkushtimi ishte për të gjitha shkencat. Së këndejmi, gjejmë vepra të përkthyer në fushat e *aritmetikës, filozofisë, inxhinierisë, kimisë, mjekësisë, logjikës, astronomisë, fizikës, metafizikës, letërsisë, politikës*⁷¹, etj.

Kur të jemi tek letërsia, do të doja ta citoj mendimin e profesor Sulejmanit se, pavarësisht që është përkthyer novela *Kelile ve Dimne*, përkthimi në këtë fushë ka qenë simbolik. Kjo për arsye të bindjeve të arabëve se janë më të zotë se të tjerët në këtë lëmi⁷².

1.3. Përkthimi me shënime dhe plotësime

Në qtetërimin islam, përkthimi ka qenë dritare prej nga myslimanët kanë parë shkencat dhe janë njoftuar me to, për të vazhduar më pas me kontakte të drejtpërdrejta me to. Më qartë, përkthimi ka qenë vetëm hapi i parë në këto shkenca, ndërsa më pas ka pasur lëvizje shkencore⁷³. Arabët, siç shprehet dr. Lejthi, lëndën e përkthyer e kanë trajtuar në cilësi prej ekspertësh⁷⁴. Arabët hulumtimit shkencor i dhuruan metodën empirike,

⁶⁹ Gustav Le Bon, *Hadaretu el-arab*, op. cit., f. 450.

⁷⁰ Po aty.

⁷¹ *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f. 13.; *Devru et-terxhemeti fi et-tevasuli el-hadarij*, op. cit., f. 163.

⁷² *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 88.

⁷³ *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f. 14-15.

⁷⁴ Err-Rih Muhammed en-Nil el-Lejth, “*Naklu et-turath el-islamij ila Urubba*”, revista *Adab en-nilijine*, vëll: 1, nr. 1, tetor 2010, f. 53.

duke i shndërruar kështu njohuritë teorike në realitet praktik⁷⁵. Arabët morën ajkën e shkencave të huaja, bënë shtesa dhe plotësime duke arritur që t'i nxjerrin ato me një sfond islam⁷⁶. Gustav Le Bon, duke analizuar rolin e myslimanëve në përkthim dhe në formimin e shkencave, thotë: “Libraritë, laboratorët dhe instrumentet nuk janë tjetër vetëm se mjete të mësimit dhe hulumtimit. Vlera e tyre qëndron në njohurinë e përdorimit të tyre. Ndodh njeriu të ketë qasje në shkenca të tjerëve, por të mos ketë mundësi të zbulojë asgjë. Kjo nuk ka ndodhur me arabët...”⁷⁷

Pra, myslimanët nuk kanë qenë vetëm konsumues, por edhe kontribuues. Në histori, përkthimi islam ngel me rëndësi, sepse qytetërimit human i ka dhënë ngjyrë islame, e ka rrënjosur nga perspektiva islame, për ta përhapur më pas tek popujt⁷⁸. S. M. Ghazanfar e përmbledh bukur tërë këtë kur thotë: “*Civilizimi islam në mesjetë e ka absorbuar helenizmin grek, judaizmin, krishterimin, matematikën indiane dhe alkiminë kineze por njëkohësisht e ka zhvilluar edhe godinën e vet intelektuale.*”⁷⁹

2. FUNKSIONI NDËRFETAR DHE NDËRCIVILIZUES I PËRKTHIMIT

Historianët dhe sociologët thonë se një kulturë që nuk pranon të kontaktojë me tjetrën është e gjykuar të dështojë ose të ngelë në histori thjesht si një emër, diçka që nuk evidentohet në praktikë⁸⁰. Ekspertët e përkthimit konsiderojnë se përkthimi në thelb nuk nënkupton thjesht një bartje gjuhësore, por edhe një bartje kulturore⁸¹, ose një mjet me të cilin njofto-

⁷⁵ Po aty, f. 54.

⁷⁶ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 83.

⁷⁷ *Hadaretu el-arab*, op. cit., f. 450.

⁷⁸ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, op. cit., f. 8.

⁷⁹ S. M. Ghazanfar, *Tha dialogue of civilisations: Medieval Social Thought, Latin-European Renaissance and Islamic influences*, (Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2004), f. 2.

⁸⁰ Shih: Xhemaluddin Sijal, *Tarihu et-terxhemeti fi Misr fi ah del-hamleti el-ferensijjeti*, (Kajro: Mektebetu eth-thekafeti eddinijjeti, 2000), f. 1-2.

⁸¹ Halid Teufik, *Nevadir et-terxhemeti ve-l-muterxhimine*, (Kajro: Hela li en-neshr ve etteuzië, 2013), f. 13.

hesh me kulturat tjera⁸². Kjo nënkupton se përkthimi ka hapur mundësinë e njohjes dhe përfitimit nga kulturat ndërmjet vete. Historikisht, shkëmbimi kulturor, ka rezultuar i suksesshëm. Shkencat në antikitet lulëzuan falë këtij kontakti kulturor. Studiuesit kanë provuar se nuk ka diçka që quhet *mrekulli greke*, sepse civilizimi perëndimor i detyrohet shumë atij të lindjes, veçmas Egjiptit, Irakut, Shamit dhe Persisë. Historiani Will Durant, siç citohet nga Muhammed Ahmed, pohon se grekët nuk kanë shpikur ndonjë civilizim, sepse ajo që kanë trashëguar është më e madhe se ajo që kanë shpikur. Ata kanë trashëguar dijen dhe artin nëpërmjet luftërave dhe tregtisë. Emra të mëdhenj të shkencës si Talesi e Pitagora kishin mësuar në Aleksandri, përkatësisht në Egjipt dhe Babiloni⁸³.

Në rastin e myslimanëve, përkthimi përveç këtij dimensionit komunikues ka edhe një dimension tjetër, atë të tolerancës. Në fakt, përkthimi, si lëvizje, është fryt pikërisht i tolerancës islame dhe raporteve të mira të krijuara me të tjerët⁸⁴. Përkthimi ka qenë një imazh i një bashkëjetese në paqe dhe në harmoni. Këtë e dëshmon fakti se përkthimi i qe besuar një pjesë të madhe të jomyslimanëve, si Jakub Rehavit⁸⁵, Hunejn bin Is'hakut⁸⁶, etj. Po kështu ishin mozarebët ose spanjollët e krishterë që edhe pas depërtimit të Islamit në Spanjë kishin ngelur në fenë e tyre. Disa prej tyre për shkak të aftësive, kanë ushtruar poste të larta në shtet⁸⁷.

⁸² *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 7.

⁸³ Muhammed Ahmed "Is'hamatu el-arab fi en-nehdati el-urubijjeti el-haditheti - ru'jetun xhedidetun" revista Dirasat tarihiye, Universiteti i Damaskut, nr. 15-16, shtator 2011, f. 282.

⁸⁴ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 143.

⁸⁵ *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 83.

⁸⁶ *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij*, op. cit., f. 13; *Hareketu et-terxhemeti ve etheruha el-hadarij*, op. cit., f. 89.

⁸⁷ Nehad Abbas Zejnel, *El-inxhazat el-ilmije li el-etibba fi el-Endelus ve etheruha ala ette-avvur el-hadarij fi Urubba*, (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmije, 2013), f. 439.

3. NDIKIMI I SHKENCAVE ISLAME NË ZHVILLIMIN E EVROPËS

3.1. Pikëkalimet e shkencave islame në Evropë

Në përgjithësi, Evropa ka kontaktuar me myslimanët nëpërmjet tregtisë, kryqëzatave, kontakteve me myslimanët në Spanjë⁸⁸ dhe në Sicili. Këto dy vende konsiderohen ura që kanë lidhur lindjen islame me perëndimin evropian⁸⁹. Se çfarë roli kishte Spanja veçmas në këtë drejtim, mund të mësojmë edhe nga pjesë e fjalimit të Princit Çarlills në Qendrën Oksford për Studime Islame në vitin 1993, në të cilën, midis tjerash, tha: *“Perëndimi tash e një kohë të gjatë ka pranuar rolin dhe kontributin e Spanjës myslimane në ruajtjen e shkencave dhe dijeve klasike në mesjetë, epokën e errësirës, si dhe në vënien e qerpiçëve themeltarë të rilindjes evropiane...Në kohën e sundimit islam, Spanja nuk ka qenë thjesht një koleksionuese e trashëgimisë intelektuale greke dhe romake, por një qendër ku janë shpjeguar këto shkenca dhe janë zgjeruar e thelluar në hulumtime. Spanja myslimane ka dhënë kontribut të madh në shumë fusha të kërkimit human, në shkenca, astronomi, matematikë, algjebër (vetë fjala është arabe), ligj, histori, mjekësi, farmaceutikë, optikë, agronomi, inxhinieri ndërtimi, fe, muzikë...”*⁹⁰

Kontakti në Spanjë ndërmjet evropianëve dhe myslimanëve ka ndodhur në tre forma:

- 1) nëpërmjet mozarebëve ose spanjollëve, të cilët, edhe pas depërtimit të Islamit kishin preferuar të qëndrojnë në fenë e tyre. Disa prej tyre, për shkak të aftësive e shkathtësive, kishin ushtruar poste të rëndësishme në shtet.
- 2) Çifutët të cilët dinin arabishten, dhe
- 3) myslimanët të cilët qëndruan në Spanjë edhe pas rënies së sundimit islam⁹¹.

⁸⁸ *Tarihu et-terxhemeti fi Misr fi ah del-hamleti el-ferensijjeti*, op. cit., f. 4.

⁸⁹ *En-naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamije*, op. cit., f. 145.

⁹⁰ Shevki Ebu Halil dhe Nezzar Ebadhah, *Levhat mudieh fi el-hadareti el-arabijjeti ve el-islamije*, (Damask: Dar el-fikr, 2007), f. 11-12.

⁹¹ *El-inxhazat el-ilmije li el-etibba fi el-Endelus*, op. cit., f. 439-442.; *Vixhdan Ferik Anad “Te’thir el-hadareti el-endelusijjeti ala Urubba – el-ulum al-aklije unmudhexhen”*, revista e Fakultetit të Edukimit Bazik, Universiteti Babil, numër special, mars 2010, f. 91.

3.2. Periudhat e ndikimit

Vështruar sipas funksionit, shekujt IV, V, VI dhe VII h. (X-XIII g.) janë si një lloj laboratorit në të cilin janë përkthyer, përpunuar e themeluar shkencat për t'u eksportuar më pas në Evropë. Studiuesit kanë përshkruar apo klasifikuar në etapa ndikimin që civilizimi dhe shkencat islame kanë bërë në Evropë, të cilat janë si më poshtë:

- 1) ndikimi indirekt - ishte kjo koha kur e gjithë Spanja islame ishte qendër e dijes dhe studentët evropianë vinin për të mësuar.
- 2) Periudha e dytë është ajo e përkthimit nga arabishtja në latinisht. Kjo ka zgjatur nga gjysma e shek. XI e deri në fund të shek. XIII. Kjo periudhë karakterizohet për përkthimin e veprave arabe që ishin përkthyer nga greqishtja e më pas veprave autoriale të shkencëtarëve myslimanë.
- 3) Periudha e tretë është ndërmjet shek. XIII dhe gjysmës së parë të shek. XV, që është periudhë kur shkencat arabe luajnë rol vendimtar në formimin intelektual të Evropës në fusha të ndryshme.⁹²

Siç po shihet, ndikimi më i madh erdhi në dy periudhat e fundit, në të cilat veprat e shkencëtarëve myslimanë i janë prezantuar botës perëndimore. Iman Usajmi, hulumtuese e specializuar në historinë dhe civilizimin andaluzian pranë Universitetit Ummu el-Kura në Mekë, përmend se rrjedha apo ecuria e përkthimit në Andaluzi (Spanjë) ka qenë ndryshe nga ajo në tokat arabe. Këtu bëhet fjalë për përkthim të trashëgimisë islame në gjuhët evropiane. Për shkak të afërsisë gjeografike me vendet evropiane, rolin më të madh në këtë drejtim e luajti qyteti i Toledos. Profesoresha Usajmi nënvizon se përkthimi që realizuar në formë të organizuar. Mbreti Alfonsi X kishte dhënë një kontribut të madh në këtë drejtim, duke angazhuar ekip përkthyesish të cilët trashëgiminë islame shkencore e bartën në dy gjuhë, gjuhën kastile (gjuha e vjetër spanjolle) dhe gjuhën latine. Xherardi (Gerard of Cremona) ishte ndoshta më i dalluari nga përkthyesit. Personalisht ka përkthyer më shumë se njëqind vepra islame

⁹² *El-inxhazat el-ilmijje li-l-etibba fi-l-Endelus*, op. cit., f. 419 -420. ; *Te'thir el-hadareti el-endelusijjeti ala Urubba...*, op. cit., f. 92.

në latinisht. Edhe prifti Francis Raymond de Sauvetât (ose Rajmondi i Toledos siç njihet më lehtë) ka dhënë kontribut të madh. Ai, në fakt, ishte drejtues i një ekipi përkthyesish që njihej si ‘*Shkolla e përkthyesve toledasë*.’ Në tërë këtë proces rol kyç kanë luajtur dy faktorë: ndërmjetësit, me të cilët synohen hebrenjtë të cilët dinin arabishten dhe të krishterët arabë, si dhe prezenca e librarive islame arabe në Toledo⁹³.

Studiuesit kanë arritur t’i evidentojnë disa vepra që janë përkthyer gjatë këtyre dy periudhave, në mesin e të cilave:

- 1) në mjekësi u përkthye libri i Ali Ababsit *Kamil es-sinaati et-tib-bijje*. Është libri i parë që është përkthyer në latinisht dhe ka gjetur pranim të madh në masë. Është mësuar në Evropë deri në mes të shek. XVI. Po kështu u përkthye edhe vepra *El-Havi* e Rrazit. Ka qenë referencë në mesjetë. Vlen të përmendet se libraria e Fakultetit të Mjekësisë në Paris në vitin 1395 kishte vetëm nëntë libra, një prej të cilave ishte edhe libri i Rrazit *El-Havi*. Ky libër u botua në latinisht disa herë, madje nën përkujdesjen e mbretit Luis XI. *Kanuni* i Ibn Sinës në Evropë trajtohej si libër i shenjtë. Për gjashtë shekuj ka shërbyer si referencë e rëndësishme. Po kështu edhe hulumtimet e Ibn Hejthemit, Ibn Nefisit, Zehravit, Ibn Xhezzar el-Arabiut kanë pasur ndikim të madh.
- 2) Në matematikë u përkthyen librat e Huvarizmit, prej të cilëve evropianët mësuan sistemin numerik indian.
- 3) Në Astronomi u përkthyen veprat e Ferganit dhe Bettanit, që kanë luajtur po kështu rol dhe ndikim të madh⁹⁴.

Rëndësia e këtij kontakti shkencor të Evropës me myslimanët kishte rëndësi jetike për të, pasi që ajo po rikthente në jetë shpirtin e saj shkencor⁹⁵ dhe jo vetëm. Perëndimi nuk do të mund të kishte këtë ngritje shke-

⁹³ Dr. Iman Usajmi “*Intikal el-hadareti el-andalusijjeti ila Urubba*”, publikuar në portalin Qendra për Studime Andaluziane dhe Dialog të Qytetërimeve (<http://www.andalusite.ma/>), shfletuar më 25.02.2019.

⁹⁴ *Te'thir el-hadareti el-andalusijjeti ala Urubba*, op. cit., f. 92-95.

⁹⁵ *Naklu et-turathi el-islamij ila Urubba*, op. cit., f. 53.

ncore po të mos ishte kjo ngritje gjigante shkencore e myslimanëve⁹⁶. Jawaharlal Nehru, ish-kryeministër i Indisë, në librin e tij *Glimpses of Word History*, duke folur për ndikim islam në shkencat bashkëkohore, thotë: “Arabët me të drejtë ishin etër të shkencave moderne. Bagdadi tejkalonte çdo kryeqendër evropiane, me përjashtim të Kordobës, kryeqendrës së Spanjës arabe (myslimane). Për të pasur një Galileo, një Kepler, një Kopernik, një Njuton, detyrimisht është dashur të jetë një Ibn Hejthem, një Ibn Sina, një Havarizmi dhe një Biërun.”⁹⁷”

S. M. Ghazanfar numëron ndikimin e disa prej shkencëtarëve myslimanë në Evropë:

- 1) Duke folur për Kindiun, filozofin e arabëve, thotë se Roger Bacon është ndikuar prej tij. Ai ka shfrytëzuar dy trajtesa të Kindit. Ky ndikim tek fizikani dhe matematikani italian, Geronimo Cardano, ishte edhe më i madh. Ky i fundit Kindin e konsideronte si një ndër dyzet mendjet gjigante të historisë.
- 2) Për ndikimin e Rrazit thotë se Konstantin afrikani i kishte përkthyer dy vepra të tij, ndërsa Xherardi i Kremonës kishte përkthyer librin *Et-tib el-mensuri* me titullin *Liber Almansorius*.
- 3) Influencën e Farabit e sheh tek dy shkollarët më të mëdhenj të shek. XIII, Albertus Magnus dhe St. Thomas Aquinas (Toma Akui). Por këta shkencëtarë nuk kanë qenë mirënjohës ndaj kontributit të Farabit sepse nuk e kanë ruajtur besnikërinë shkencore. Ghazanfari citon Hammondin të ketë thënë se shumë materiale të marra prej tij i kanë përvetësuar sikur të kenë qenë të tyre.
- 4) Ibn Sina nga Roger Bacon u quajt si autoriteti kryesor në filozofi pas Aristotelit.
- 5) Gazaliun, Watti e konsideron si teologun më të madh që ka ekzistuar ndonjëherë. Raymond Martin, murg dominikan spanjoll, ka përfutur nga tekstet e Gazaliut në dy librat që shkroi, librin “*Piglio Fidei*” dhe librin tjetër “*Explanation Symboli*”. Argumentet janë

⁹⁶ Abdul Kadir Sejjid AbduRreuf, *Etheru el-hadareti el-islamijjeti fi el-muxhtemeat el-insanijje*, (Kajro: Dar et-tibaati el-Muhammeddije, 1994), f. 35.

⁹⁷ Cituar sipas: Ahmed Ali Mel-la, *Etheru el-ulemai el-muslimine fi el-hadareti el-urubijjeti*, (Damask: Dar el-fikr, ed. 2, 1981), f. 115-116.

marrë pa bërë as edhe ndërhyrjen më të vogël, pra ashtu siç kanë qenë tek Gazaliu.

- 6) Trajtesat e Ibn Rushdit dhe komentimet e tij bërë Aristotelit shpejt kanë marrë pushtetin e mendimit social në perëndim⁹⁸.

Dimension tjetër i rëndësishëm i këtij kontakti është ndikimi sa i përket konceptit fe-shkencë. Mendimtari mysliman, Ebu Hasen Nedevi, dhe ai perëndimor, Gustav Le Bon, konsiderojnë se ndikimi i Islamit në perëndim me theks të veçantë kishte të bënte me përputhjen e fesë me shkencën. Nedevi ndikimi islam e shihte në përputhjen e shpirtërores me materialen, fesë me shkencën dhe shfrytëzimin e logjikës për çështje fetare⁹⁹, ndërsa Gustav Le Bon thotë se filozofët arabë dhe myslimanë janë të parët që ia mësuan botës se si përputhet liria e mendimit me fenë¹⁰⁰.

Kontakti, ndonëse me bazë shkencore, tejkalonte parametrat shkencorë. Ishte kontakt edhe kulturor. Dr. Lejthi duke portretizuar këtë ndikim kulturor thotë se në Perëndim nuk ka kaluar vetëm shkenca, por e tërë Lindja¹⁰¹.

Por, a ishte Evropa mirënjohëse?

Dr. Lejthi konsideron se në procesin e shkëmbimit shkencor ndërmjet Lindjes islame dhe Perëndimit evropian elementi më i rëndësishëm ka qenë transparenca e civilizimit islam, i cili, ndryshe nga ai perëndimor, shkencat nuk i burgosi, nuk i izoloj që të tjerët të mos përfitonin prej tyre, përkundrazi dha edhe mundësinë e kontributit në to. Pra, ishin të hapura për të marrë dhe shtuar në to¹⁰². Në Evropë nuk ngjau kështu. Ndodhi diçka që Dr. Muhamed Abdul Munir Hafexhi e quan “*proces të huazimit të tërësishëm të një gjëje që nuk e ke punuar me dorën tënde*.”¹⁰³, dhe për

⁹⁸ Tha dialogue of civilisations, op. cit., f. 5-9.

⁹⁹ Ebu el-Hasen Ali El-Haseni en-Nedvi, *El-Islam ve etheruhu fi el-hadareti ve fadluhu ala el-insanijeh*, (Kajro: Dar es-sahveh li en-neshr, 1986), f. 16.

¹⁰⁰ *Etheru el-ulemai el-muslimine fi el-hadareti el-urubijjeti*, op. cit., f. 117.

¹⁰¹ Naklu et-turathi el-islamij ila Urubba, op. cit., f. 54.

¹⁰² Po aty, f. 53.

¹⁰³ Po aty, f. 55.

më keq, siç shpjegon Ghazanfari, ky tëhuajësim i trashëgimisë shkencore islame bëhej në mënyrë institucionale. Ai përmend universitetin Naples, të themeluar nga Frederiku II (1194-1250), i cili ishte themeluar enkas për ta shkruirë dhe asimiluar shkencën dhe filozofinë islame¹⁰⁴. Si shembuj përmenden:

- vepra ‘Komedia hyjnore’, e cila, sipas asaj që paskësh thënë një shkencëtar spanjoll, në pjesën më të madhe të saj është e mbështetur në veprën Risalet el-gufran të Ebu Ala Mearriut¹⁰⁵.
- Vepra ‘Dekameroni’ e Giovanni Boccaccio është e mbështetur në romanin 1001 net.
- Vepra ‘Don Kishoti’ e Miguel de Sevantes është përplot shprehje dhe fabula arabe.
- Edhe në veprën e Shekspirit ‘Romeo dhe Xhulieta’ ka gjurmë arabe.
- Novela e Daniel Defoe “Robinson Kruzo” është e ngjashme me atë të Ibn Tufejlit Haj bin Jakdhan¹⁰⁶.

Përmbledhje me të gjeturat kryesore dhe rekomandime të punimit

Të gjeturat e këtij punimi konfirmojnë:

1. Motivin fetar të përkushtimit të myslimanëve për dije dhe elementin islam të të qenit i hapur për dije dhe shkenca tjera që mund t’i shërbejnë njerëzve.
2. Praninë e përkthimit që nga koha e hershme profetike, ndonëse më shumë për nevoja fetare e administrative, për shkak të nevojës së forcimit të themeleve të besimit dhe shtetit islam.
3. Përkushtimin shtetëror dhe shoqëror për përkthimin dhe evoluimin e lëvizjes së përkthimit etapë pas etape, si dëshmi e këtij përkushtimi të madh. Pikën më të lartë të zhvillimit përkthimi e arrin në dinastinë abasite në kohën e halifes Me’mun.

¹⁰⁴ *Tha dialogue of civilisations*, op. cit., f. 7.

¹⁰⁵ *Naklu et-turathi el-islamij ila Urubba*, op. cit., f. 72.

¹⁰⁶ Po aty.

4. Përkthimin fillimisht nga gjuhët e dyta apo të ndërmjetme për të kaluar më pas nga gjuhët e para, si dëshmi tjetër e këtij përkushtimi për zhvillimin e përkthimit dhe shkencave në përgjithësi.
5. Rolin plotësues dhe zbulues të lëvizjes së re islame në shkencë. Pra nuk është mjaftuar vetëm me përkthimin, por edhe janë shkruar vepra origjinale.
6. Tolerancën islame dhe sfondin human të angazhimit në përkthim, sepse është shikuar para çdo gjëje në shkathtësitë e përkthyesve, jo përkatësitë e tyre.
7. Shpirtmadhësinë e civilizimit islam, që nuk mbylli portat para të tjerëve, as për të marrë, por as për të kontribuar në këtë lëvizje të gjithmbarshme shkencore.
8. Spanja dhe Sicilia si pikëtakim i civilizimeve dhe shkëmbimit civilizues ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit.
9. Rizbulimi i trashëgimisë evropiane në Spanjë nëpërmjet kontributit të myslimanëve.
10. Tjetërsimin e pronës intelektuale myslimane në Evropë, duke përvetësuar rrejtshëm dhe padrejtësisht veprat e autorëve myslimanë.

Ndërsa si rekomandime do të përmendim:

1. Efektin kulturor të shkëmbimit të dijeve që mund të ndodhë edhe sot, pra që përkthimi të vazhdojë veçmas kur mundësitë tona sot janë si kurrë më parë.
2. Përkthimi i asaj që është me interes shkencor e jo komercial. Përkthimi sot, siç nënvizon me të drejtë një studiues, *“karakterizohet për formë të çrregullt dhe për mungesë relacioni ndërmjet nevojës dhe materialit të përkthyer¹⁰⁷.”*
3. Rrjedhimisht, rolin organizativ dhe mbikëqyrës të institucioneve fetare në mënyrë që përkthimi të mos kalojë në lëvizje të shthurur dhe as të mos keqpërdoret nga fanatikët, kushdo qofshin ata.

¹⁰⁷ Shih: Ebu Xhemal Kutbulislam Nu'mani *“Et-terxhemetu darurijjetun hadarijje”* revista Dirasat e Universitetit Islam Ndërkombëtar në Chitagong, Bangladesh, vëll. 3, dhjetor 2006, f. 190-191.

Bibliografia:

- Abduhu Burejma, *Devru et-terxhemeti eddinijeti fi ed-da'veti ila Allahi teala*, (Medine Munvvere: Dar el-Buhari: 1996).
- Abdul Kadir Sejjid AbduRreuf, *Etheru el-hadareti el-islamijeti fi el-muxhtemeat el-insanijje*, (Kajro: Dar et-tibaati el-Muhammeddije, 1994).
- Ahmed Ali Mel-la, *Etheru el-ulemai el-muslimine fi el-hadareti el-urubijeti*, (Damask: Dar el-fikr, ed. 2, 1981).
- Ahmed bin Ali bin Haxher, *Fet'hu el-Bari sherhu Sahihi el-Buhari*, (Bejrut: Dar el-ma'rifeh, 1379).
- Ali bin Ibrahim en-Nemle, *En-Naklu ve et-terxhemetu fi el-hadareti el-islamijje*, (Rijad: Mektebetu Melik Fehd el-vatanijje, ed. 3, 2006).
- Ali bin Ibrahim en-Nemle, *Et-texhsir el-hadarij bejne el-umem fi dav'i tenakuli el-ulum ve el-adab ve el-funun*, (Rijad: 2009).
- Ebu el-Hasen Ali El-Haseni en-Nedvi, *El-Islam ve etheruhu fi el-hadareti ve fadluhu ala el-insanijeh*, (Kajro: Dar es-sahveh li en-neshr, 1986).
- Gustav Le Bon, *Hadaretu el-arab*, përktheu: Adil Zuajter, (Kajro: Muesesetu Hindavi, 2013).
- Halid Teufik, *Nevadir et-terxhemeti ve el-muterxhimine*, (Kajro: Hela li en-neshr ve etteuzië, 2013).
- Miriam Salama – Carr, *Et-terxhemetu fi el-asri el-abbasij – Medresetu Hunejn bin Is'hak ve ehemmijjetuha fi etterxhemeh*, (Damask: Ministria e Kulturës, 1998).
- Muhammed Husejn Mehasine, *Advaun ala tarihi el-ulum inde el-muslimine*, (El-ajn: Dar el-kitab el-xhamij, 2001).
- Nehad Abbas Zejnel, *El-Inxhazat el-ilmijje li el-etibba fi el-Endelus ve etheruha ala etteavvur el-hadarij fi Urubba*, (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 2013).
- Ragib Serxhani, *Ma-dha kaddeme el-muslimune li el-alem – Is'hamatu el-muslimine fi el-hadareti el-insanijeh*, (Kajro: Muesesetu Ikre, ed.7, 2013).
- S.M.Ghazanfar, *Tha dialogue of civilisations: Medieval Social Thought, Latin-European Renaissance and Islamic influences*, (Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2004).

- Taxhusirr Ahmed Harran, *El-Ulum ve el-funun fi el-hadareti el-islamije*, (Rijad: Mektebetu err-rushd, ed. 4, 2016).
- Xhemaluddin Sijal, *Tarihu et-terxhemeti fi Misr fi ah del-hamleti el-ferensijjeti*, (Kajor: Mektebetu eth-thekafeti eddinijjeti, 2000).

Revista:

- Revista *Mexheletu Xhamiati el-Kuds el-meftuha li el-ebhath ve ed-dirasat*, Palestinë, nr. 32, shkurt 2014.
- Revista *Dirasat* e Universitetit Islam Ndërkombëtar në Chitagong, Bangladesh, vëll. 3, dhjetor 2006.
- Revista *Adab en-nilijine*, Hartum, Sudan, vëll: 1, nr. 1, tetor 2010.
- Revista *Dirasat tarihije*, Universiteti i Damaskut, Damask, nr. 15-16, shtator 2011.
- Revista e universitetit “Shendi”, Sudan, nr. 1, janar 2004.
- Revista e Fakultetit të Edukimit Bazik, Universiteti Babil, Irak, numër special, mars 2010.

Web faqe:

- <http://www.andalusite.ma/>
- <https://islam-science.net/>

Dr. Selda KËLLËÇ¹

PIKËPAMJET DHE IDETË E NJË INTELEKTUALI OSMAN² PËR SHQIPËRINË

Abstrakt

Abdullah Hysni Frashëri ose Abdullah Hysni Beu, anëtar i Parlamentit Osman si deputet i Janinës, është një figurë e rëndësishme intelektuale osmane. Është vëllai i madh i Shemsedin Sami (Frashërit) dhe njeri me një arsimim shumë të lartë. Abdullah Hysni Beu ka qenë aktiv në Parlament. Në këtë artikull do të shqyrtojmë pikëpamjet e tij për Shqipërinë, Perandorinë Osmane, shtetet evropiane si dhe për arsimin, edukimin, gjuhën dhe ndarjen administrative në Shqipëri.

Fjalët çelës: *Abdullah Hysni Frashëri, Shqipëri, Lidhja e Prizrenit, Perandoria Osmane*

¹ Dr.Selda Këllëç është profesoreshë pranë Universitetit të Ankarasë, në Degën Gjuhë dhe Histori-Gjeografi

² Intelektualët që vepruan në kohën e Perandorisë Osmane, ashtu si dhe krejt popullata, trajtoheshin si shtetas të kësaj perandorie, pavarësisht dallimeve etnike dhe kombëtare. (përkth. S.S)

Hyrje

Shqipëria, për përafërsisht pesëqind vjet është administruar nga Perandoria Osmane, si një pjesë e saj. Në pjesën e dytë të shek. XIV ka hyrë në përbërje të sundimit osman, ndërsa në fund të v. 1912 e ka arritur pavarësinë, si vendi i fundit në Ballkan. Njëkohësisht, epoka osmane është njëra nga periudhat më të rëndësishme të historisë shqiptare.³

Brenda kombeve të Ballkanit zhvillimi i nacionalizmit shqiptar bart një veçori specifike. Pjesën më interesante e përbën sensibiliteti i intelektualëve të saj, sa ndaj Shqipërisë aq edhe ndaj shtetit osman. Shembull tipik është Shemsedin Sami Frashëri, me shërbimin e tij të madh për gjuhën dhe letërsinë turke. Disa pjesëtarë të kësaj familjeje janë rreshtuar edhe në anën e luftëtarëve për pavarësinë politike të Shqipërisë.⁴

Konferenca e Berlinit më 1878 i dha një shtytje të rëndësishme nacionalizmit shqiptar dhe intelektualët shqiptarë iu përkushtuan veprimeve në fusha të ndryshme në manifestimin e ekzistencës kombëtare shqiptare, të gjuhës, alfabetit dhe historisë së saj. Posaçërisht prej vëllezërve Frashëri, Naimi, Samiu dhe vëllai më i madh i tyre, Abdullah Hysni Beu, janë angazhuar më tepër me çështjet politike. Në mesin e shoqatave shqiptare më e rëndësishmja është shoqata e Stambollit. Brenda kësaj shoqate, vend të posaçëm zë familja Frashëri. Në historinë e mendimit dhe politikës së Shqipërisë që të tre vëllezërit Frashëri do të kenë rol të rëndësishëm. Me arsimin e mirë që e kishin marrë, këta tre vëllezër do të shquhen me pikëpamjet e tyre përparimtare. Më i madhi prej vëllezërve, Abdullah (Abdyl) Hysni Frashëri, ishte lideri i idesë së lëvizjes autonomiste të

³ D.Egro, "Arnavutluk'ta Osmanlı Çalışmaları", XIII. Türk Tarih Kongresi, 4-8 Ekim 1999, Vëll. i parë, T.T.K., Ankara 2002, f. 389; Ekzistojnë dy studime shumë të rëndësishme dhe shkencore mbi shqiptarët dhe kombin shqiptar. Njëri prej tyre është teza e doktoraturës së dr. Nuray Bozburun, e cila është botuar me titullin *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi (Shqiptarët dhe Zhvillimi i Nacionalizmit Shqiptar në Administratën Osmane)*. Ndërsa studimi tjetër i rëndësishëm është vepra e Bilgin Çelik-ut me titull *İttihatçılar ve Arnavutlar*, në të cilën janë dhënë zhvillimet në periudhën pas vitit 1908, e cila periudhë nuk është studiuar aq sa duhet. Përveç këtyre, është edhe punimi i N.P. Alpan-it që quhet *Prizren Birliği ve Arnavutluk (Lidhja e Prizrenit dhe Shqipëria)*.

⁴ İ. Ortaylı, "Balkanlarda Milliyetçilik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, vëll.: 4, İstanbul 1985, f. 1031.

Shqipërisë⁵. Me këtë artikull do të publikohet një Raport, deri tani i pa publikuar, i shkruar nga penda e Abdullah Hysni Frashërit, që mendojmë se ka një vlerë të rëndësishme për çështjen e nacionalizmit dhe historisë së Shqipërisë. Ndërkaq, para se të kalojmë te kjo, do ta përmendim shkurtimisht biografinë e tij.

Jeta e Abdullah (Abdyl) Hysni Frashërit dhe aktiviteti i tij për Shqipëri

Emri Abdullah Hysni (Frashëri), në dokumentet osmane regjistrohet si Abdullah Hysni, i biri i Halid (Frashërit), i lindur më 1839 në fshatin Frashër.⁶ Pasi që një kohë u mor me tregti, filloi të shërbente në Janinë në punë të shtetit dhe duke qenë drejtor Zyrës Financiare ai zgjedhat deputet i Janinës⁷ me shpalljen e Monarkisë Kushtetuese më 1876. Abdullah Hysni Frashëri zë vend në tezën e doktoraturës së Nuray Bozboray me titullin “Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi” (Shqipëria dhe Zhvillimi i Nacionalizmit Shqiptar në Administrimin Osman). Heroi kombëtar i Shqipërisë Abdullah Hysni Frashëri vdiq më 1892 në Stamboll. Trupi i tij më 16 mars 1978 u transferua nga varrezat Merdivenکوј-Içerenکوј në fshatin Frashër ku u rivarros.⁸

Duke parë copëtimin e tokave shqiptare në luftën e viteve 1877-78 nga ana e bullgarëve, serbëve, malazezëve dhe të krishterëve të tjerë, Abdyl Frashëri organizoi një takim sekret më 1877 në Janinë, prej nga doli kumtesa që nëse tokat shqiptare nuk mbrohen prej osmanëve, atëherë shqiptarët do të formojnë një administrim autonom, i cili do të organizojë

⁵ B. Çelik, *İttihatçılar ve Arnavutlar*, Shtëpia botuese, İstanbul 2004, f. 54.

⁶ N.P. Alban, Prizren Birligi ve Arnavutluk, Shtëpia botuese Çağdaş, Ankara 1978, f.15; Emri i Abdullah Hysni Beut në disa burime përmendet si “Abdyl Bej”, në disa burime si “Abdyl Frashëri”, kurse në disa burime si “Abdyl (Frashëri) Bej”, “Abdyl Frashëri”, “Frashërli Abdyl Bej”. Ne do ta përmendim si “Abdullah Hysni” pasi që në dokumentin që e kemi në dorë përmendet kështu.

⁷ H.T. Us, *Meclis-i Mebusan 1293 (1877)*, Vëll. II, İstanbul 1954, f.16-20. Gjenden emrat e deputetëve të zgjedhur sipas vilajeteve.

⁸ Kryeministri i Shqipërisë, Mehmet Shehu i ka dërguar një mesazh falënderimi kryeministrit të Turqisë, Bülent Eçevit me rastin e lejimit të dërgimit të kufomës të heroit kombëtar të Shqipërisë, Abdullah Hysni Frashërit nga Turqia në Shqipëri. N. P. Alban, po aty, f.15, 60.

mbrojtjen e këtyre tokave.⁹ Komiteti i formuar, përveç orientimit autonomist, me Memorandumin që i dërgoi Portës së Lartë, kërkonte që të gjitha vilajetet shqiptare të bashkoheshin në një të vetëm, që të hapeshin shkollat me shkollim në gjuhën shqipe dhe që shërbimi ushtarak të bëhej brenda tokave të këtij vilajeti. Në emër të Komitetit, Abdyl Frashëri u takua edhe me autoritetet greke, të cilave u përcolli idenë për një kryengritje të përbashkët shqiptaro-greke, mirëpo grekët kërkonin që shqiptarët të përfshiheshin në nënshtetësinë greke, me të cilën ide Abdyl Frashëri nuk u pajtua, sepse ai ishte i vendosur në atë që shqiptarët në tokat e tyre të vendosnin administrimin e tyre dhe kështu kjo ujdi nuk pati sukses.¹⁰ Abdyl Frashëri kryente edhe punë aktive në Parlamentin Osman. Në Parlament ai inicioi shumë çështje. Në seancën e dhjetë të datës 14 janar të vitit 1878, pas një fjalimi të gjatë, vlen të përmenden këto ide të tij:

“... A thua cili është shkaku i prapambetjes së shtetit osman?” Me këtë pyetje e futi në rend dite të Parlamentit këtë çështje. Sipas tij, përgjigjja në këtë pyetje qëndronte në tri pika kyçe: “Injoranca, autoritarizmi, paafësia dhe konformizmi i individëve në udhëheqje. Me shpalljen e Konstitucionit, autoritarizmi është hequr. Prandaj problemi që duhet të rregullohet është injoranca dhe çështja e udhëheqjes”.

“... Në tokat shqiptare nuk ka fshat ku të ketë një imam i shkolluar që do të falte një namaz të bajramit, apo të xhumasë apo të thërriste ezani Muhamedije prej xhumaje në xhuma...Mjaft më! Me këtë injorancë si mund të bëhemi të qytetëruar. Si mund të përparojmë?...” Abdullah Hysni Beu pasi paraqiti gjendjen e arsimit në Perandori, me këtë fjalim të gjatë kishte dhënë edhe propozimet e tij.¹¹

Përsëri në seancën XVI të 25 janarit 1878, mori fjalën për çështjen e arsimit dhe shkollimit. Duke e prekur temën e njëjtë, në seancën e XXI të

⁹ N.P. Alpan, po aty, f.15.

¹⁰ B.Çelik, po aty, f. 65; shiko; N. Malcolm, Kosova, Balkanları Anlamak İçin, İstanbul 1999, f.275.

¹¹ Türk Parlamento Tarihi, Meşrutiyete Geçiş Süreci: I. ve II. Meşrutiyet, Völl. i I., Botimet e Parlamentit Turk, Nr:14, f. 178. Shiko; H. T. Us, Meclis-i Mebusan, Völl. i I. (1291–1877), İstanbul 1954, F. 45, 67; E. Z. Karal, Osmanlı Tarihi, Völl. i VIII., Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1983, f. 380–381.

31 janarit 1878 hodhi propozimin për shfrytëzimin e ekspertëve të huaj në arsim.¹²

Abdullah Hysni Bej Frashëri, njëri prej themeluesve të Komitetit Qendror për Mbrotjtjen e të Drejtave të Kombit Shqiptar, në një artikull në gazetën *Basiret* më 21 prill 1878, në mes tjerash, shkruante edhe këtë:

*“Kufiri i vërtetë i Shqipërisë në veri fillin në Dalmaci, Mal të Zi, Bosnjë dhe Serbi dhe përfshinë Vranjën, Qyprilin (Velesin), Prilepen, Manastirin dhe Kastorinë. Në jug fillon nga Kosturi dhe Kesria dhe shtrihet deri në rajonin e Ambrakias. Në këto treva, të kufizuara me detet Adriatik dhe Jon, me popullsi prej dy milionë banorësh, nuk ka rrugëdalje tjetër përveç krijimit të një Shqipërie të madhe.”*¹³

Abdyl Frashëri dhe Lidhja e Prizrenit

Në realitet, shqiptarët deri në shek. XIX nuk kishin iniciuar organizim kulturor dhe politik. Kah fundi i shek. XIX shqiptarët filluan të tregojnë se nuk do të kufizohen vetëm me aktivitete kulturore. Me komitetet e themeluara legale dhe ilegale dhe përmes shoqatave, ata iniciuan përpjekjen për një Shqipëri autonome, bile edhe të pavarur. U bënë përpjekje edhe për informimin e opinionit të jashtëm mbi prezencën shqiptare. Shumë aktivitete, në dukje kulturore, përbënin kualifikime politike.¹⁴

Dobësimi i vazhdueshëm i shtetit osman në shek. XIX, krijimi i shteteve të pavarura në Ballkan dhe rrezikimi nga copëtimi i tokave shqiptare u bënë shkak për themelimin e Lidhjes së Prizrenit, si fillim dhe vazhdim drejt kulmit të një lëvizjeje nacionaliste.¹⁵ Më 1 qershor 1878, tre ditë para fillimit të Kongresit të Berlinit, Lidhja e Prizrenit, e themeluar me iniciativën e Abdullah Hysni Frashërit dhe me pjesëmarrjen e tridhjetë delegatëve, e filloi mbledhjen pikërisht me fjalimin e tij. Në Kongres u përgatit një dekret prej 18 pikash, ku u shpallën caqet dhe aktivitetet. Temat që u përmbajtën në Kuvendin e Lidhjes së Prizrenit ishin këto: Shqi-

¹² M. R. İnan, “Kanun-ı Esasi'den önce ve sonra Osmanlı Devletinde Eğitim Girişimleri”; Kanun-ı Esasinin 100. Yılı, Armağan, Siyasal Bilgiler Fak., Ankara 1978, f. 236-240.

¹³ N.P. Alpan, po aty, f. 45; *Basiret*, Nr: 2416.

¹⁴ B. Çelik, po aty, f. 203.

¹⁵ D. Egro, po aty, f. 39

përia të bashkohet në një vilajet të vetëm, kalimi në luftë diplomatike, përgatitja e punëve për pavarësi. Nacionalistët shqiptarë, të cilët i përfaqësonte Abdullah Hysni Frashëri, e kishin kuptuar se nga copëtimi i Perandorisë Osmane, pala që do të pësonte më së shumti do të ishin shqiptarët. Rruga e vetme për ta siguruar bashkësinë dhe tërësinë ishte mbetja brenda kufijve të Perandorisë Osmane, mirëpo njëkohësisht edhe luftimi për autonomi territoriale.¹⁶ Gjatë punimeve të Kongresit u shfaqën disa dallime në pikëpamjet e pjesëmarrësve. Konservatorët, siç ishin pashallarët, bejlerët dhe autoritetet fetare, prapa të cilëve qëndronte mbështetja e fuqishme e Sulltanit, dëshironin që në Lidhje të përfshiheshin edhe pjesëtarët myslimanë joshqiptarë (boshnjakë, bullgarë, turq), që në këtë mënyrë Lidhjes t'i jepej një karakter islamik. Marrja e një karakteri islamik të Lidhjes, i hynte shumë në punë Abdylhamidit II. Në këtë mënyrë nga njëra anë, nacionalizmi shqiptar do të mbetej në hije dhe nga ana tjetër shqiptarët me kësi uniteti do të shfrytëzoheshin për ta kundërshtuar Austrinë në Bosnjë-Hercegovinë. Ndërkaq pala nacionaliste, të cilën e përfaqësonte Abdyl Frashëri, në asnjë mënyrë nuk dëshironte që Lidhjes t'i jepej karakter fetar, por e kishte orientimin thjesht nacionalist dhe ku do të merrnin pjesë të gjithë shqiptarët. Sipas pikëpamjes së kësaj pale, Lidhja nuk do të mbetej vetëm te synimi për mbrojtjen e vendit nga copëtimi, por në të njëjtën kohë do të luftonte edhe për autonominë e Shqipërisë. Thënë shkurt, pala radikale nacionaliste, të cilën e përfaqësonte Frashëri, mbronte idenë për fitimin sa më të shpejtë të autonomisë së Shqipërisë, ndërsa anëtarët e palës konservatore, duke zgjedhur një qasje më të moderuar, ishin për atë që lëvizja të bashkëvepronte me autoritetet osmane.¹⁷

Pala të cilën e përfaqësonte Frashëri, fillimisht iu imponua palës konservatore dhe më 27 nëntor 1878 u bë kërkesa për autonomi të Shqipërisë. Ndërkaq Porta nuk ishte shumë e nxehtë për kërkesat autonomiste. Tri arsye kryesore e diktonin këtë qëndrim të Portës:

¹⁶ N. Bozburun, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk, Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, Ankara 1995, f. 191-194.

¹⁷ N. Bozburun, po aty, f. 191-194

1. Autonomia që do ta fitonte Shqipëria do të paraqiste shembull të keq për komunitetet tjera myslimane (Sirinë dhe Irakun).
2. Sllavët e kundërshtonin autonominë për shkak të pretendimeve territoriale që kishin në këto toka.
3. Patrikana ishte i brengosur se autonomia e Shqipërisë do ta dëmtonte çështjen e helenizimit. Sepse nacionalizmi shqiptar doli si reagim jo vetëm ndaj nacionalizmit sllav ose islamizmit osman, por edhe ndaj konceptit ortodoks-helen të Patrikanës dhe Greqisë.¹⁸

Liderët nacionalistë shqiptarë, me qëllim të përtëritjes së kërkesës autonomiste, kishin vendosur të përgatisnin një program që do të përfshinte arsyet e kësaj kërkesë të nevojshme. Për këtë qëllim, gjatë bisedës me anëtarët e degës së Dibrës, Abdullah Hysni Frashëri mori disa vendime të cilat do t'ia përcillte Portës. Ishte përgatitur një program që përmbante arsyet e marrjes së këtyre vendimeve. Këto vendime që janë marrë për ta marrë në kontroll edhe të ardhmen e tokave të Rumelisë edhe të Shqipërisë renditen kështu:

- Themelimi i një strukture administrative të Shqipërisë që do ta administronte atë si një vilajet nga një qendër e vetme¹⁹;
- Të gjithë zyrtarët e ndodhur aty duhej ta dinin gjuhën e atij vendi;
- Në qendrën e Vilajetit do të mblidhej katër herë në vit Mexhlisi Umumi (Kuvendi i Përgjithshëm) me qëllim të marrjes së vendimeve në dobi të popullit;
- Arsimi do të përhapej dhe mësimi do të bëhej në gjuhën shqipe dhe nga të ardhurat e Vilajetit një fond i veçantë do të ndahej për arsim dhe çështje publike.²⁰

Këto kërkesa ia dorëzoi Sulltanit delegacioni prej nëntë anëtarësh, i kryesuar nga kryetari i Lidhjes, Iliaz Pashë Dibra, në janar të 1879. Sulltan Abdylhamidi nuk dha ndonjë përgjigje pozitive, por as nuk doli kundër.

¹⁸ B.Çelik, po aty, f. 71.

¹⁹ N.P. Alpan, thotë se "Ohri duhet zgjedhur si kryeqytet", po aty., f. 56.

²⁰ N. Bozburun, po aty, f. 196.

Më 7 maj 1879, në mbledhjen e mbajtur në prani të 47 delegatëve, u kërkuar autonomi ligjore, ndërsa më 19 maj 1879 u ripërtërinë kërkesat për autonomi politike-ekonomike.²¹

Derisa në veri lidhja e Shkodrës luftonte me Malin e Zi, në jug grekët e Janinës më 1879 shkuan para ambasadave të huaja në Stamboll për t'u bashkuar me Greqinë. Lidhur me këtë, paria e Shqipërisë Jugore ishte dakorduar që t'i kundërvihet kësaj kërkesë. Lidhja e shqiptarëve të Jugut, që ishte kundër grekëve, duke u bashkuar me Veriun, në shkurt të 1879, e formoi "Lidhjen e Përgjithshme Shqiptare". Përpjekjet e Abdyl Frashërit kundër grekëve u kurorëzuan dhe komisioni i huaj kufitar, duke e pranuar tezën shqiptare, kufirin e shtyri më në jug. Në veri shqiptarët i mbrojtën trojet e dhëna malazezëve.²² Për t'u paraprirë këtyre zhvillimeve, shtetet anëtare të Kongresit të Berlinit u mbledhën më 2 prill 1880 për ta shqyrtuar situatën. Me propozimin e përfaqësuesit italian u vendos që Hoti dhe Gruda t'i jepeshin Malit të Zi.²³

Ndërkaq ky pazarllëk ngjalli rezistencë të re, kështu që shqiptarët myslimanë, katolikë dhe ortodoksë, duke u bashkuar, kaluan në një mbrojtje të përbashkët. Në mbledhjen e jashtëzakonshme në Shkodër, Sulltanit iu dërgua një memorandum me të cilin kërkohej që Shqipëria të bëhej një vilajet autonom. Në demonstratën e 17 prillit 1880 në Shkodër u vendos që të ndërpriten raportet me Sulltanin.²⁴

Shteti osman, në një mbledhje të mbajtur më 30 maj 1880, parimisht i pranoi kërkesat e shqiptarëve mirëpo, pas një afati prej tri javësh, për shkak të një telegrafi të dërguar nga valiu i Prizrenit, hoqi dorë nga ky vendim. Valiu paralajmëronte se shqiptarët, pas bashkimit të tokave shqiptare në një vilajet të vetëm, do të trimëroheshin në çështjen e autonomisë së plotë. Në korrik të 1880 përfaqësuesit e Veriut dhe Jugut të Shqipërisë, morën vendim që të themelohet "Qeveria e Përkohshme e Shqipërisë", e cila do të mbronte vendin në rast se shteti osman nuk do të mund të rezistonte. Në tetor të 1880 të gjithë përfaqësuesit shqiptarë u

²¹ N.P. Alpan, po aty, f. 56-57.

²² B. Çelik, po aty, f. 71-72.

²³ N.P. Alpan, po aty, f. 62-63.; N. Bozburun, po aty, f. 199.

²⁴ N. Bozburun, po aty, f. 200; N.P. Alpan, po aty, f. 63-64.

mblodhën në Dibër dhe nga Porta kërkuar që ta formojë një provincë autonome.²⁵ Këto zhvillime të prezantuara kanë rëndësi të jashtëzakonshme lidhur me temën që po e parashtrojmë. Më 14 tetor 1880 Abdullah Hysni Beu, detalet nga zhvillimi i këtyre ngjarjeve, i përmbloodhi në një raport, të cilën po e paraqesim si më poshtë.

Raporti i Abdyl Frashërit

Në dritën e këtyre ngjarjeve Abdyl Frashëri, me një letër prej gjashtë faqesh, iu drejtua personalisht Abdylhamidit II, ku e paraqiti raportin, i cili në Arkivin osman ruhet si dokument “Arnavutluğa Dair Abdullah Hüsünün Layihası” (Raporti i Abdullah Hysni Beut lidhur me Shqipërinë) dhe mban nënshkrimin dhe vulën “Robi i përulur Abdullah Hysni” i datës 13 tetor 1880.²⁶

Është e sigurt që mospranimi i kërkesës për autonomi nga ana e Stambollit²⁷ e shtyu Abdyl Frashërin që këtë raport t’ia drejtojë Portës. Në faqen e parë, në pjesën hyrëse, Abdyl Frashëri e thekson mirënjohjen e Shqipërisë për udhëheqjen e mëshirshme të shtetit osman dhe nevojën që administrata të ndërmarrë masa të nevojshme.²⁸ Raporti përfshin tri tema kryesore. Tema e parë ka të bëjë me pikëpamjet dhe idetë lidhur me shtetet evropiane. Tema e dytë ka lidhje me mësimin dhe arsimin dhe çështjen e gjuhës në Shqipëri. Tema tjetër ka lidhje me idetë lidhur me ndarjen administrative të Shqipërisë.

²⁵ Në fakt, një delegacion i drejtuar nga Xhemal Beu, djali i Debreli İlyas Pashait, është nis për të marrë miratimin nga Stambolli. B. Celik, po aty, f. 72-73.

²⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı (YEE), “Arnavutluğa Dair Abdullah Hüsni’nün Layihası”, Nr. i dosjes:14, Nr. i xhaketës :212, T:1297. Za.9, Tirazhi:1/6.

²⁷ Pas kësaj, aleanca shqiptare ndoqi një politikë më të ashpër. Ata larguan oficerët e Qeverisë Osmane dhe i zëvendësuan me njerzit e tyre. B. Celik, po aty, f.73.

²⁸ BOA, YEE, po aty, f.1, Shiko Shtojca 1

Pikëpamja e Abdyl Frashërit ndaj shteteve evropiane

Qëndrimi armiqësor i të krishterëve evropianë ndaj popullatës myslimane nuk është një pozicion i ri. Historia këtë na ka treguar me shembuj të panumërt. Edhe në këtë shekull bota e krishterë evropiane, duke proklamuar civilizimin nën një perde artificiale humane, ushqen një armiqësi kundër botës islame dhe islamizmit. Në kuadër të kësaj, ata shfrytëzojnë çdo rast për akuzimin, shkatërrimin dhe përkrahjen e çdo force që çohet kundër nesh duke trimëruar çdo rast që është në këtë drejtim.²⁹ Qëllimet armiqësore të shteteve evropiane kundër botës islame në realitet janë të njohura. Janë të qarta edhe aktivitetet kundër liderit të botës islame - shtetit osman. Evropianët nuk i zbulojnë në tërësi mendimet negative e as qëllimet e këqija ndaj shtetit osman. Sepse po të zbulonin këto qëllime do të nxisnin reagimet e botës islame, dhe duke iu shmangur luftës ndërmjet islamit dhe krishterimit, ata njëkohësisht llogarisin se do të mund t'u dalë dore krejtësisht si shteti osman ashtu edhe krejt bota islame dhe, prandaj, duke fshehur qëllimet, veprojnë përmes rrugëve të ndryshme.³⁰ Evropianët janë në përpjeke të dobësimit dhe zvogëlimit të shtetit osman. Ata nuk mund ta tolerojnë praninë e Osmanlisë në Evropë, respektivisht në Rumeli. Qëllimi i tyre është që këto toka t'i ndajnë nga Devleti dhe që Porta t'i humbë të gjitha këto toka. Maqedoninë dhe trevat përreth si Selaniku dhe Edreneja dhe krahinat e Rumelisë Lindore mendojnë t'ia japin Bullgarisë dhe aktivitetet negative të bullgarëve janë duke i përcjellë me kënaqësi.

Ndërkaq, në pjesën perëndimore të Rumelisë, shqiptarët, kombi me popullatën shumicë myslimanë që i qëndron besnik Kalifatit e Shtetit Osman dhe që nuk pranon administrim tjetër, ndodhen përballë Evropës e cila ka kuptuar që ata paraqesin rezistencë dhe pengesë për realizimin e dëshirave dhe qëllimeve të tyre dhe, duke parë që janë të lidhur me Shtetin Osman, kanë vendosur që këtë komb ta thyejnë dhe asgjësojnë. Ky është ai shkak që mbi një qytet të vogël, si zogj grabitqarë, u vërsulën

²⁹ BOA, YEE, po aty, f.1-2.

³⁰ BOA, YEE, po aty, f.1-2.

flotat e gjashtë shteteve të mëdha për ta thyer një grusht njerëzish të për-
betuar për ta sakrifikuar jetën për fenë dhe shtetin³¹.

Sikurse dihet, përveç Shqipërisë, në provincën e Rumelisë, nuk ekzis-
ton asnjë forcë e as popullsi me shumicë “ehli” islame. Për këtë shkak,
Shqipëria si vend dhe komb e tërheqë vëmendjen e Evropës. Për këtë
shkak, diplomatët evropianë me qëndrim kundër popullatës myslimane
kanë marrë si cak shkatërrimin e këtij popull i cili e përfaqëson botën
islame në kontinentin evropian.³²

Për ta shkatërruar përfaqësuesin e shtetit osman dhe “*Hilafet-i Kubra-
ji Islamiye*” në Evropë, nga çdo anë hapen hendeqe dhe, me Kongresin e
Berlinit, me vendet që u janë dhënë Serbisë, Malit të Zi, Bullgarisë dhe
me zbritjen e Austrisë deri në Jeni Pazar, Shqipërinë e kanë sjellë para
një rreziku të madh. Mirëpo armiq të kanë kuptuar se qëllimet e tyre nuk
do të mund t’i realizojnë aq kollaj, ashtu si dëshirojnë, derisa i kanë shqi-
ptarët përballë kështu besnikë që janë ndaj shtetit të tyre osman. Në këtë
situatë duke i dhënë tokat në njërën anë Greqisë e në anën tjetër Malit të
Zi, dëshirojnë që të pushtohet Shqipëria. Në këtë mënyrë Portës janë
duke i dërguar nota diplomatike dhe kërcënime ushtarake për atë që pikat
kyçe të regjioneve si Shkodra, Manastiri, Janina, Preveza t’u jepen Malit
të Zi, Bullgarisë dhe Greqisë. Për më tepër, për të thyer besnikërinë e
shqiptarëve ndaj shtetit osman, kanë tentuar që ta nxisin shtetin osman të
përdorë forcë kundër shqiptarëve.³³

“Mirëpo duke sakrifikuar rahatinë për ardhmërinë e shtetit dhe popu-
llit, duke i rezistuar qëllimeve ditë e natë të këqija të armikut, me për-
pjekje dhe vendosmëri, shteti osman me përgjegjësi refuzoi të përdorte
forcën e detyruar.³⁴ Shqiptarët që ndodhen përkrah shtetit osman, për
shkak të kërkesës së autoriteteve të shtetit osman nuk po mund të ndër-
marrin rezistencë të fuqishme kundër armikut”.

³¹ BOA, YEE, po aty, f. 2.

³² BOA, YEE, po aty, f. 2.

³³ BOA, YEE, po aty, f. 3.

³⁴ BOA, YEE, po aty, f. 3.

Ndërkaq, vendosmëria dhe këmbëngulja e armikut është e njohur. Kallimi i këtij rreziku është vetëm i përkohshëm. Duhet të merren masa për përballimin e këtij rreziku, si me forcë, ashtu edhe me politikë.

Sugjerimet për arsim dhe gjuhë

Evropianët, me qëllim që t'i shtinë në dorë trevat shqiptare, janë duke themeluar shkolla në gjuhë sllave, greke dhe latine në mënyrë që të krijojnë ndasi fetare, etnike dhe gjuhësore në popull dhe të shkaktojnë kaos në vend. Krejt këto aktivitete bëhen me qëllim të unitetit grek dhe sllav. Për këtë, ka kohë që janë duke vepruar.³⁵

Shkaku kryesor për këtë gjendje është mosekzistimi i mësimi dhe shkollimit të shqiptarëve në gjuhën e tyre. Zaten për myslimanët edhe ashtu nuk ka shkolla cilësore dhe aq sa nevojiten. Për këtë shkak shqiptarët pa njohuri të gjuhës osmane dhe pa mundur të shfrytëzojnë ato pak shkolla që kanë, kanë mbetur me shumicë analfabetë. Disa prej tyre për të mundur të vijojnë jetën tregtare dhe sociale, janë duke mësuar gjuhën e bashkëvendësve të tyre sllavë e grekë apo ndonjë gjuhë tjetër të huaj. Në këtë mënyrë, në Janinë dhe zonat përreth, populli duke e braktisur gjuhën shqipe është duke mësuar të flasë greqisht. Në Manastir dhe Kosovë bullgarishtja dhe kah ana e Shkodrës italishtja, janë duke u përdorur gjithnjë e më shumë. Kështu grekët, bullgarët dhe serbët me përhapjen e gjuhëve të tyre dhe bashkë me pretendimet e popujve tjerë, po avancojnë gjithnjë e më shumë në Shqipëri. Si rezultat, gjuha po i jep përparësi pohimeve arbitrare. Zgjidhja nga kjo situatë është aprovimi dhe përdorimi i gjuhës shqipe në shkollat në Shqipëri. Në këtë mënyrë të gjithë shqiptarët myslimanë apo të krishterë do të mësojnë në gjuhën e tyre përkrah osmanishtes si gjuhë zyrtare. Është e domosdoshme që të shpëtojë Shqipëria në atë mënyrë që shkollimi të mos u lehet në dorë të huajve, që t'i jepet fund arsimit të ofruar nga shkollat dhe mësuesit e huaj.³⁶

Greqia po e kërkon vilajetin e Janinës. Në vilajetin e Janinës populli me shumicë është i krishterë. Të krishterët me përpjekjet e sllavëve dhe

³⁵ BOA, YEE, po aty, f. 3.

³⁶ BOA, YEE, po aty, f. 3-4.

grekëve janë duke u shkolluar në gjuhët e tyre. Kështu në këtë rajon prej dite në ditë vendin e shqipes po e zëvendëson bullgarishtja dhe greqishtja. Edhe më keq se kjo, në qoftë se aplikohen statutet e vendosura nga komisioni evropian, gjuha shqipe në tërësi do të zhduket. Evropa do të thotë atëherë se gjuha shqipe edhe pas kësaj nuk do të ketë nevojë të mësohet pasi që nuk është mësuar deri atëherë në shkolla. Kështu si gjuhë e vendit do të pranohet zyrtarisht bullgarishtja dhe greqishtja. Kjo do t'i afrojë edhe për një hap më tej në realizimin e qëllimeve të tyre. Ndërkaq ndikimi dhe fuqia do të kalojë te popujt e krishterë ndërsa popullsia myslimane do të ngelë e prapambetur në arsim, sikurse që është e prapambetur në tregti dhe industri. Për disa vite kjo do të jetë shkak për lindjen e trazirave.³⁷

Konstatimet lidhur me ndarjen administrative

Territori i Shqipërisë përbëhet prej vilajeteve të Janinës, Manastirit, Kosovës dhe Shkodrës. Prej më se dy milionë banorëve të Shqipërisë, një milion e gjysmë janë myslimanë, pjesa tjetër janë të krishterë. Në një pjesë të madhe të rajonit, rregullimi i Tanzimatit nuk është aplikuar fare. Rregullat e Tanzimatit nuk janë aplikuar në Debre-i Bala⁷, Peshkopi, Mat, gjysmën e rrethit të Elbasanit, Lumë, Prizren, Gjakovë, Pejë dhe në një pjesë të madhe të krahinës së Shkodrës. Këtyre pjesëve nuk u është dhënë rëndësi dhe janë lënë pas dore. Kështu ky popull nuk mund të ngre kokën nga grindjet e brendshme, prapambeturia, injoranca dhe varfëria, e të mos flasim për atë që mund t'i vërejë armiqet, t'i kuptojë qëllimet dhe t'u kundërvihet atyre. Për këto shkaqe, ata duhet të përfshihen sa më parë brenda rregullimit shtetëror. E kjo mund të arrihet vetëm nëse krejt Shqipëria përfshihet në një vilajet të vetëm. Vetëm me përfshirjen e Shqipërisë në një vilajet të përbashkët të emërtuar si "Vilajeti i Shqipërisë" mund të ndalet hovi i popujve fqinjë për rritjen e ndikimit të tyre në Shqipëri.³⁸

Nëse e tërë Shqipëria do të administrohej nga një qendër e vetme, të ardhurat e përgjithshme do të rriteshin më tepër se trefish. Në kuadër të

³⁷ BOA, YEE, po aty, f. 4.

³⁸ BOA, YEE, po aty, f. 4.

kësaj lehtë mund të krijohej një ushtri tejet besnike, trime dhe e përkryer. Me krijimin e një ushtrie të fuqishme do të ndalej hovi i intrigave të sllavëve dhe grekëve dhe çdo pjesë e Rumelisë do të ruante pavarësinë dhe tërësinë tokësore të Shtetit Osman.³⁹

Vetëm me bashkimin e katër vilajeteve dhe caktimin e një guvernatori-valiu të aftë dhe të fuqishëm do të mund të arrihej qëllimi. Kjo është rruga e vetme nëse dëshirohet që toka shqiptare të ngelin të lidhura me Shtetin Osman. Sepse siç e bëmë të ditur më parë, nëse ngel ndarja administrative ekzistuese do të realizohen qëllimet armiqësore të Serbisë, Bullgarisë, Greqisë dhe Malit të Zi. Përndryshe do të jetë e pamundur që të punohet për ndalimin e idesë për ndarjen nga shteti osman dhe administrimin e pavarur që do të përfshinte edhe myslimanët e Malit të Zi dhe të Greqisë. Sepse shqiptarët kanë mundur ta mbrojnë fenë e tyre në saje të shtetit osman. Populli shqiptar e di se çfarëdo lloj ndarje nga shteti osman do të ishte shkatërrim i nderit dhe atdheut të tyre. Nuk ekziston asnjë individ i vetëm nga radhët e popullit të Shqipërisë i cili nuk e di këtë. Kështu, fjalët që nuk pranohen nga arsyeja dhe logjika nuk janë të vërteta.⁴⁰

Krejt këto vërejtje Abdyl Frashëri i pa të jenë të udhës që t'ia përcillte Abdylhamidit II. Ai ia përkujtoi atij se ai si sultan osman dhe si mbrojtës absolut i 25 milionë osmanlinjve dhe si kalif i shenjtë i 200 milionë myslimanëve e ka përgjegjësinë për mirëqenien e jo vetëm të këtij shteti dhe populli, por edhe të krejt botës islame. Po ashtu e njoftoi atë se për katër vite ai e kishte kaluar të gjithë Shqipërinë dhe se e njihte mirë disponimin dhe gatishmërinë e popullit mysliman të Shqipërisë që për shtetin e tij osman të flijonte edhe shpirtin. I tërë populli mysliman i Shqipërisë, deri te barinjët e tij, ka një besnikëri të tillë.⁴¹

³⁹ BOA, YEE, po aty, f. 4

⁴⁰ BOA, YEE, po aty, f.5; Në të vërtetë, liderët nacionalistë shqiptarë kuptuan pozicionin e ndjeshëm të Perandorisë Osmane në ekuilibrin e fuqisë evropiane që është formua sipas interesave konfliktuale të fuqive të mëdha perëndimore përballë vendimeve të Kongresit të Berlinit, dhe kuptuan se Shqipëria ishte më e rrezikuara nga shpërbërja e perandorisë. Në këto kushte, mënyra e vetme për të siguruar unitetin dhe integritetin e shqiptarëve është të mbetet brenda kufijve të Perandorisë Osmane, por të luftojë për autonominë territoriale. N. Bozburun, po aty, f.194

⁴¹ BOA, YEE, po aty, f. 6; . B. Çelik, po aty, f.73.; Sa i përket besnikërisë së popullit shqiptar; Udhëtari britanik Knight në bisedën e tij të bërë me një udhëheqës të aleancës së Shkodrës

Ndërkaq një pjesë e zyrtarëve, pa ditur për besnikërinë e shqiptarëve ndaj shtetit, pa e kuptuar atë, apo për atë pse nuk e duan mirëqenien e popullit dhe shtetit, apo për kushedi se çfarë arsyeje tjetër, janë duke dhënë informata të gabueshme ndaj besnikërisë së shqiptarëve për shtetin e tyre. Këta e kanë vënë interesin personal përpara atij të shtetit dhe popullit. Një pjesë tjetër është duke i shërbyer edhe armiqve. Në realitet ata nuk janë të rëndësishëm, mirëpo me pozitat dhe gradat që marrin nga shteti ata janë duke i kryer shërbime të mëdha armikut. Ndarja e gradave për këta zyrtarë që punojnë kundër shtetit nuk ka të bëjë me thashethemet ndaj lojalitetit të shqiptarëve në përgjithësi.⁴²

Siç shihet, pikëpamjet e Abdullah Hysni Beut - Abdyl Frashërit ndaj gjuhës shqipe, sistemit arsimor osman, aspiratave të shteteve evropiane ndaj shtetit osman dhe tokave shqiptare, strukturës administrative, nëpunësve shtetëror osmanë, strukturës etnike dhe fetare të Shqipërisë, janë të këtij lloji.

Në realitet shumica e këtyre ideve të tij nuk janë të reja. Me raste të ndryshme këto ide ishin vënë shpeshherë në rend dite. Mirëpo shkaku i parashtrimit të këtyre kërkesave nga Abdullah Hysni Bej-Abdyl Frashëri, ishte fakti që Shqipërisë nuk i jepej një status i veçantë dhe konfirmohej pozicioni që Shqipëria të administrohej si edhe vilajetet tjera në shtetin osman.⁴³ Ndërkaq, gazeta "Terxhuman-i Hakikat", në numrin e saj të 5 dhjetorit 1878, temën e autonomisë së Shqipërisë e pati sjellë në rend dite.

cek se, ndërsa lideri i aleancës u përpoq të shprehte shkallën e pakënaqësisë së shqiptarëve nga Qeveria Osmane, ai mendonte se Qeveria merrte vetëm taksa, por nuk mund t'i mbronte ata, se shqiptarët do të fitonin pavarësinë dhe që shtetet e mëdha do t'i njihnin dhe se do t'i krijonin një principatë shqiptare në krye me Mit'hat Pashain dhe nën mbrojtjen e Anglisë.; N. Malcolm, Kosova, Balkanları Anlamak İçin, İstanbul 1999, f. 280.

⁴² BOA, YEE, po aty., f. 6, shiko Shtojcën 2; Abdylhamidi II u ndante grada dhe pozita shqiptarëve konservatorë me qëllim që t'i përfitonte ata në mënyrë që ata të shtrinin ndikimin e tyre ndër shqiptarët. Ankesa e Abdyl Frashërit ka të bëjë me këtë çështje. N. Bozburun, po aty, f. 200.

⁴³ Në raport thuhet kështu: "*Shqipërisë nuk iu është dhënë asnjë privilegj ose ndonjë lloj administrimi i veçantë që të qeveriset me statusin që qeverisen vilajetet e tjera osmane.*" BOA, YEE, po aty, f. 5.

Në janar të 1879 një delegacion i prirë nga Iliaz Pashë Dibra e njoftoi Abdylhamidin II me kërkesat që ishin përgatitur nga ana e Abdyl Frashërit dhe degës së Lidhjes së Prizrenit në Dibër.

Më 17 prill 1880 u përcoll te sulltani edhe një memorandum me të cilin kërkohet që Shqipëria të bëhet një vilajet autonom.

Pak më vonë, në qershor 1880, në bazë të vendimeve që ishin marrë në Lidhjen e Prizrenit, u dërgua në Jëlldëz Saraj një numër i madh telegramesh në të cilat bëhet e ditur kërkesa për autonomi të Shqipërisë në bazë të vendimeve të marra në Lidhjen e Prizrenit.

Ekziston mundësia që Abdyl Frashëri, me këtë raport të tij, pati për qëllim që këto kërkesa edhe njëherë në formë të shkruar t'ia përcillte Sulltanit.

Literatura e shfrytëzuar:

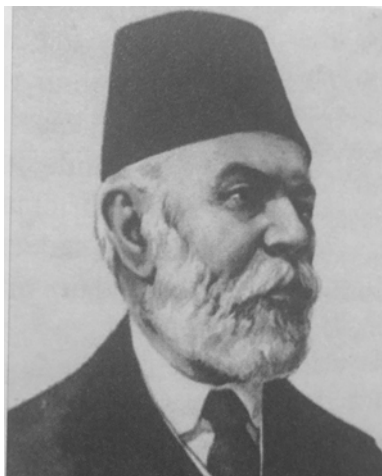
1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı (YEE), "Arnavutluğa Dair Abdullah Hüsnü'nün Layıhası", Nr. i Dosjes:14, Nr. i xhaketës:212, T:1297. Za.9, Tirazhi:1/6.
2. Basiret, 21 prill 1, Nr: 2416.
3. B. Çelik, *İttihatçılar ve Arnavutlar*, Shtëpia botuese Büke, Stanboll 2004.
4. D. Egro, "Arnavutlukta Osmanlı Çalışmaları", *XIII. Türk Tarih Kongresi*, 4-8 tetor 1999, Vëll. I., T.T.K., Ankara 2002.
5. E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Vëll. VIII., Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876– 1907), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1983.
6. H. T. Us, *Meclis-i Mebusan 1293 (1877)*, Vëll. II., Stanboll 1954.
7. İ. Ortaylı, "Balkanlarda Milliyetçilik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Vëll. 4, Stanboll 1985.
8. M. R. İnan, "Kanun-ı Esasi'den önce ve sonra Osmanlı Devletinde Eğitim Girişimleri"; *Kanun-ı Esasinin 100. Yılı, Armağan*, Fakulteti i Shkencave Politike, Ankara 1978.
9. N.P. Alpan, *Prizren Birliği ve Arnavutluk*, Shtëpia botuese Çağdaş, Ankara 1978.

10. N. Bozburun, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk, Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, Ankara 1995.
11. N. Malcolm, *Kosova, Balkanları Anlamak İçin*, Stanboll 1999.
12. *Türk Parlemento Tarihi, Meşrutiyete Geçiş Süreci: I. ve II. Meşrutiyet*, Vëll. I., Botim i Parlamentit Turk, Nr:14.

Dr. Nimetullah HAFIZ

SHËNIME TË REJA BIOGRAFIKE PËR ISMAIL QEMAL VLORËN

Me nxjerrjen e ligjit nga Porta e Lartë në vitin 1864, në shtetin osman, u themeluan vilajetet e reja, ndërsa ato ekzistuese u riorganizuan. Në këtë drejtim, i pari u themelua Vilajeti i Danubit, i cili do të shërbente si një mostër e suksesshme për të tjerët. Ky vilajet i formuar ishte ekonomikisht i fuqishëm dhe në këto hapësira jetonin shumë popuj të ndryshëm, sikurse ishin bullgarët, serbët, turqit, grekët, armenët dhe të tjerët. Perandoria Osmane, në këtë formë, mori udhën e modernizimit dhe si shtet dëshironte që problemet e popullsisë krishtere t'i zgjidhte dhe t'u tregonte



Fuqive të Mëdha përpjekjet e saja rreth zgjidhjes së kësaj çështjeje. Vilajeti i Danubit përfshinte një pjesë të madhe të territorit të sotëm bullgar, madje edhe Dobrugjën dhe Sanxhakun e Nishit brenda tij. Kryeqyteti i Vilajetit të Danubit u zgjodh Rushçuku (Ruse i sotshëm), ndërsa në detyrën e valiut u emërua Ismail Qemali nga Mid'hat Pasha i cili do të udhëheqë "punët e menaxhimit dhe administrimit".

Se kur është njohur Ismail Qemali me këtë person nuk ka shënime të sakta, përveçse ai ishte një nxënës i tij. Por mes tyre ka ekzistuar një afërsi dhe miqësi gjer në vdekjen e Mid'hat Pashës. Në prill të vitit 1866 Ismail Qemali, gjersa ishte duke pritur emërimin e tij në detyrën e sekretarit të përgjithshëm të Vilajetit të Janinës, Mid'had Pasha e ftoi personalisht në Rushçuk dhe i ofroi këtë post të rëndësishëm. Kështu, në maj të vitit 1866 Ismail Qemali u nis për rrugë nga Stambolli drejt kryeqytetit të Vilajetit të Danubit, Rushçuk për të pranuar detyrën e re të ofruar nga Mid'hat Pasha, atë të valiut të vilajetit të Danubit. Në autobiografinë e vet, Ismail Qemali, për detyrën e re në Rushçuk jep shënime të mjaftueshme. Për fat të keq, për aktivitetet tjera të rëndësishme të Ismail Qemalit në publicistikë flitet shumë pak nga studiuesit. Vetëm në një vend përmendet se ishte kryeredaktor i gazetës “Danub”. Mediet ruse në atë kohë ishin duke zhvilluar një fushatë të madhe kundër Mid'hat Pashës, por ishte Ismail Qemali ai që e ka mbrojtur me një energji të madhe dhe me argumente të forta. Për gazetën jepen vetëm disa shënime. Pikësëpari, për gazetën e nxjerrë nga ana e Ismail Qemalit do t'i japim disa informacione paraprahe.

Numri i parë i gazetës javore “Tuna-Danubi” doli më 3 mars 1865 dhe kështu u bë gazeta e parë e vilajetit. Pas kësaj, në të gjitha kryeqendrat e vilajeteve filluan të dilnin gazeta të ngjashme. Si shembull, në Prizren doli gazeta me emrin “Prizreni”, më tej në Prishtinë e pastaj në Shkup, doli gazeta me emrin “Kosova”, organ i Vilajetit të Kosovës. Me vendosjen e Ismail Qemalit në Rushçuk, si vali i Vilajetit të Danubit, njëherësh u bë edhe kryeredaktor i parë i saj (gazetës), ndërsa më vonë në këtë detyrë u caktua gazetari i njohur Ahmed Mithat efendiu. Gazeta botohej në katër faqe. Dy faqet e para ishin në gjuhën turke, ndërsa dy faqet tjera në gjuhën bullgare. Për sa i përket përmbajtjes së saj, gazeta përmbante shkrime dhe artikuj nga fusha politike, ekonomike, shoqërore dhe kulturore. Në faqet e gazetës reflektoheshin opinionet, personaliteti dhe idetë e Ismail Qemalit. Në atë kohë ai ishte vetëm 22 vjeç. Deri sot askush nuk ia ka bërë një analizë rrënjësore kësaj gazete. Në atë periudhë, një pjesë e madhe e artikujve, me theks të veçantë, trajtonin ngjarjet politike që artikulonin

vështrimet e vetë kryeredaktorit. Po të ishin bërë studime më rrënjësore në këtë aspekt do të dilnin njohuri të reja rreth rinisë së Ismail Qemalit.

Gjatë qëndrimit në Rushçuk (kryeqytet i Vilajetit të Danubit), Ismail Qemali themeloi dhe udhëhoqi edhe një revistë, por as në memoaret e tija dhe as në shënimet biografike nga të huajt nuk përmendet në gjë e tillë. Kjo revistë titullohej me emrin "Mexhraj-Efkar" që në gjuhën shqipe do të thotë "Rrjedha e opinioneve", e që ka trajtuar tema rreth kulturës dhe dijes. Kjo revistë periodike dilte një herë në muaj dhe si kryeredaktor dhe botues përmendej emri i Ismail Qemalit. Si duket u botuan vetëm dy numra të kësaj reviste. Numri i parë i saj doli në dhjetor të vitit 1867, ndërsa numri i dytë në janar të vitit 1868. Këta dy numra të revistës i zbulova në Ankara dhe bëra fotokopjet e tyre. Numra tjerë të revistës nuk gjeta, dhe lidhur me botimin e numrave tjerë dhe njohurive lidhur me ta nuk arrita të gjej diç më shumë. Në numrin e parë të kësaj reviste shkruante se qëllimi i botimit ishte njohja e vetvetes dhe raportet e mira ndërnjerëzore. Numri i parë i kësaj reviste kishte 24 faqe në gjuhën turke dhe 24 faqe në gjuhën bullgare, ndërsa numri i dytë kishte 48 faqe në gjuhën turke dhe 48 faqe në gjuhën bullgare. Numri i parë i revistës, përveç tjerash, kishte edhe këto shkrime me titujt: "Një përmbledhje e shkurtër e historisë turke", "Kosmografi", "Karakteret njerëzore", "Disa të dhëna lidhur me pusët arteziane", "Karakteristikat e lumit Danub". Numri i dytë i revistës përfshinte këto shkrime: "Një përmbledhje e shkurtër e historisë turke (vazhdim)", "Kosmografi (vazhdim)", "Bisedat e kaluara në mes Kuzusë dhe Kusë" dhe "Karakteret njerëzore (vazhdim)".

Në pjesën hyrëse të shkrimit "Bisedat e kaluara në mes Kuzusë dhe Kusë", tregohet se si është zhvilluar një bisedë me përmbajtje filozofike para 2285 vitesh në mes djalit të perandorit Lous, Kusë, dhe djalit të Konfuqiesë, Kuzusë. Lidhur me këto biseda ka shkruar edhe shkrimtarit francez Volteri. Për shkrimet "Një përmbledhje e shkurtër e historisë turke", dhe "Bisedat e kaluar në mes Kuzusë dhe Kusë", jepen shënime se do të vazhdojnë të dalin edhe në numrin e ardhshëm. Autori i të gjitha shkrimeve të botuara, apo përkthyes i shkrimeve në gjuhën turke, ishte sipas të gjitha gjasave vetë Ismail Qemali. Pas largimit të Ismail Qemalit nga Rushçuku kjo revistë mori fund së botuari.



Në vitin 1867 doli edhe numri i parë i sallnames (vjetarit) së Vilajetit të Danubit. Edhe pse nuk pata rast ta kem në dorë këtë sallname, mendoj se edhe në përgatitjen e këtij botimi ka kontribuar Ismail Qemali.

Në autobiografinë e tij, Ismail Qemali cek se në vitin 1901 u largua përkohësisht nga Turqia dhe u vendos në Bruksel, ku administroi revistën

e botuar nga Faik bej Konica "Albania". Por, bashkëpunimi tyre lidhur me këtë revistë nuk zgjati shumë. Pas kësaj, Ismail Qemali botoi një revistë në tri gjuhë: në gjuhën shqipe titullohej "Shpresa e Shqipërisë" - "Le Salute de l'Albania", në gjuhën turke "Selamet" dhe në gjuhën greke. Por, lidhur me këtë revistë deri në ditën e sotme nuk është bërë ndonjë hulumtim dhe nuk dihet se çfarë këndvështrime politike ka pasur kjo revistë. Në të, sipas të gjitha gjasave, i ishte dhënë rëndësi temave politike, pasi që në atë periudhë Ismail Qemali, në suazat evropiane, njihej si një politikan. Faqet e revistës në gjuhën shqipe u botuan në Bruksel, faqet në gjuhën turke u botuan në Angli - në qytetin Folkeston, ndërsa faqet në gjuhën greke u botuan në Athinë. Në një hulumtim lidhur me botimin e gazetave dhe revistave turke në Angli përmendet edhe kjo gazetë e botuar nga ana e Ismail Qemalit, por autori i këtij shkrimi, përkundër hulumtimeve të shumta, nuk arriti të gjente as edhe një numër të vetëm të kësaj gazete në Angli. Në organin e xhonturqve, që botohej në atë kohë në Londër me emrin "Osmanli" ishte botuar një lajm vërtet interesant. Në këtë lajm shkruante: "....Sigurisht se në gazetën "Selamet" pritet përpjekja në drejtim të autonomisë së Shqipërisë". Lidhur me këtë gazetë nuk kemi ndonjë njohuri përkatëse. Po të kishim më shumë njohuri lidhur me këtë çështje do të njiheshin më për së afërmi me pikëpamjet politike të Ismail Qemalit. Qëllimi i këtij shkrimi ishte që ndër të tjera të njihemi me aktivitetin e Ismail Qemalit në fushën e publicistikës dhe, siç u pa në këtë shkrim, roli i tij në këtë rrafsh nuk ishte për t'u anashkaluar dhe se deri më sot për këtë çështje nuk janë bërë hulumtime të duhura.

Gjatë qëndrimit në Stamboll në vitet 1909-1910 kemi njohuri se Ismail Qemali ka themeluar një parti, në krye të së cilës ishte vetë. Në atë periudhë, në pushtet ishte partia e xhonturqve "Ittihat ve Teraki", ndërsa si parti opozitare kundër pushtetit ishte partia liberale "Ahrar", e themeluar në vitin 1909. Atëkohë në Stamboll mbretëronte pakënaqësi e madhe. Kjo bëri që kjo parti për një periudhë të shkurtër t'i jepte fund aktiviteteve të saj. Në shkurt të vitit 1910 nga krah i partisë "Mütedil Hürriyetperveran" u themelua një parti e re moderne e liberale - "Mutedil Liberaler". Ismail Qemali ishte njëri nga themeluesit dhe kryetar i parë i saj. Kjo parti e re e themeluar përbëhej kryesisht nga anëtarësia e partisë së vjetër "Ahrar". Kryesia e kësaj partie përbëhej kryesisht prej shqiptarëve dhe

arabëve. Drejtues të kësaj partie në atë kohë ishin deputeti i Beratit, Ismail Qemali dhe deputeti nga Kosova, Hasan Prishtina. Ndërsa nga drejtuesit me prejardhje arabe ishte edhe deputeti i Shamit, Shukri el Asal. Më vonë Shukriu u bë kryetar i Sirisë. Kjo parti e re e themeluar dhe Ismail Qemali si konservator, sikur e ndiente veten, ka bërë përpjekje në ruajtjen e Perandorisë Osmane dhe ishte përkrahëse e linjës qendrore të kalifatit osman. Po për fat të keq, ithtarët e një mendimi të këtillë nuk kishin lexuar as programin e kësaj partie, e as qëndrimin dhe sjelljet e tyre që ishin brenda në parlament. Ndriçimi i kësaj çështjeje na takon neve, sepse të gjitha ngjarjet dhe zhvillimet që kishin bërë Ismail Qemali dhe Hasan Prishtina ishin plotësisht kundërta me ato njohuri që i kishim ne. Në vitin 1911 Ismail Qemali më nuk gjendej në krye të partisë, por në vend të tij kishte kaluar Hasan Prishtina. Nga ana tjetër, edhe pse partia nuk ka pasur organin (gazetën) e saj zyrtar, gazetatat “Zühre” dhe “Venüs”, që udhëhiqeshin nga Hasan Prishtina, e kanë përkrahur në vazhdimësi atë. Për t’i kuptuar më mirë mendimet dhe orientimin politik të kësaj partie, si dhe qëndrimet dhe mendimet politike të Ismail Qemalit dhe Hasan Prishtinës, duhet të analizohet përmbajtja e këtyre gazetave. Sipas njohurive që kemi deri sot askush nuk është marrë me këtë çështje.

Me sa shihet studiuesit shqiptarë kanë shumë punë për të bërë. Për të shkruar biografinë e vërtetë të Ismail Qemalit duhet të hulumtohen edhe shumë çështje tjera, pa frazeologjizma, pa anime, pa emocione, për të arritur tek e vërteta duke u bazuar vetëm në burime të shkruara historike. Këtë indolencë dhe këtë injorim thuajse të qëllimshëm, Ismail Qemali vërtet nuk e ka merituar. Qëllim themelor i këtij shkrimi ishte që në këtë fushë të prekim vetëm disa çështje lidhur me këtë tematikë që ndërlidhen me veprimtarinë e Ismail Qemal Vlorës.

Marrë nga autori:

Dr. Nimetullah Hafiz,

“Ismail Kemal (Qemali) biografijsi ile ilgili bazı sorunlar”,

Revista: “Türklük bilgisi” nr. 29 , BAL-TAM, Shtator, 2018, Prizren.

Përktheu dhe përshtati:

Faik MIFTARI

Agron M. REXHEPI - MD, MSc, PhD¹

INTOLERANCA NË USHQIM

Në kohën tonë moderne, cdo herë e më shumë po lajmërohen – diagnostifikohen sëmundje të reja dhe të panjohura deri më tani. Ndoshta shumë prej tyre kanë rënduar shëndetin e njeriut edhe më parë por nuk ka pasur mundësi diagnostikimi çfarë ka sot. Por, me siguri të plotë mund të konkludojmë se dita më ditë po lajmërohen edhe shumë gjendje të reja patologjike që mund të vijnë si pasojë e shprehive të këqija, ndotjes së ambientit, mosaktivitetit fizik, dhe keq-ushqyerjes. Kur është fjala te keq-ushqyerja kurrë dhe në asnjë drejtim tjetër jetësor nuk janë bërë gabime më të mëdha se sa që janë bërë dhe fatkeqësisht po vazhdojnë të bëhen në lëmin e të ushqyerit. Çdo ditë e më shumë, qoftë për shkak të moskujdesit tonë apo faktorit imponues, ne po helmohemi në vazhdimësi me konsumimin e ushqimeve gjenetikisht të modifikuara dhe të intoksikuara me pesticide, herbicide, hormone apo antibiotikë. Me qëllim të përfitimeve materiale (komercializmit), njeriu po vazhdon, me vetëdije apo pa vetëdije, të kontaminojë pothuajse të gjitha llojet e ushqimeve që ne i konsumojmë. Nëse këtij fakti ia shtojmë edhe faktin tjetër se ne për gjithçka mund të gjejmë kohë por jo edhe për një ushqyeshmëri të shëndetshme, atëherë me plotë të drejtë mund të konstatojmë se problemi i keq-ushqy-

¹ Mjek dhe nutricist sportiv

erjes po bëhet faktor-lider i prishjes (rrënimit) të mirëqenies sonë bio-psi-ko-sociale.

“Si dhe me çka ushqehemi (në kuptimin cilësor, sasi dhe kohor) pa dyshim se ashtu edhe shëndetin do ta kemi.”

Çrregullimet më të shpeshta shëndetësore të traktit (sistemit) tretës të njeriut, pa marrë parasysh moshën dhe gjininë e tij, janë:

- Alergjia në ushqim;
- Intoleranca në ushqim.

Këto dy kuptime (nocione) për shkak të simptomatologjisë (shenjave klinike) të ngjashme mund të ngatërrohen, e që në realitet diametralisht dallohen njëra nga tjetra. Diagnostikimi diferencial (dallimi ndërmjet alergjisë dhe intolerancës në ushqim) bëhet përmes disa procedurave:

- Dieta eliminuese: formë joinvazive diagnostikuese ku nga menyuja ditore në mënyrë selektive largohen ushqimet e dyshimta për të vërtetuar se cili ushqim është shkaktari i problemit. Sipas rezultatit har-tohen këshillat adekuate nutritive;
- Analiza e ajrit gjatë ekspiriumit (frymënxjerrjes) bëhet me qëllim të diagnostikimit të ndjeshmërisë (intolerancës) në karbohidrate (lak-tozë, fruktozë);
- Analizat biokimike: vlerësohet se cili lloj i antitropave (imunoglobulinave) është i rritur (te alergjia rritet numri i Imunoglobulinave E, për dallim nga intoleranca në ushqim ku rritet numri i Imunoglobulinave G);
- Koha e lajmërimit të shenjave të para patologjike: te alergjia mund të lajmërohen menjëherë apo pas një kohe të shkurtër, ndërkaq te intoleranca shenjat e para mund të lajmërohen pas një kohe të shkurtër deri në disa orë (deri në 72) orë pas marrjes së ushqimit ndaj të cilit organizmi reagon me ndjeshmëri);
- Sasia e ushqimit që e shkakton problemin: te alergjia sasia shumë e vogël (në gjurmë) e ushqimit mund të provokon reaksione të shumta në organizëm, për dallim nga intoleranca që në sasi të vogël mund të mos lajmërohen shenjat patologjike;
- Reaksionet e organizmit si kundërpërgjigje në rastet e alergjisë në ushqim mund të jenë shumë shqetësuese dhe të rrezikshme për jetë.

Ndërkaq, te intoleranca në ushqim reaksionet e organizmit janë më pak shqetësuese dhe shumë më pak të rrezikshme për jetë, krahasuar me rastet e alergjisë në ushqim.

Shenjat klinike të intolerancës në ushqim:

- Problemet digjestive (ulçera në gojë, fryrje, dhimbje spazmike në formë të therjes së barkut, sindroma irrituese e zorrëve, thartira, diarreja, kapsllëku);
- Probleme respiratore (rinit, sinusit, faringit, astma, kolli i vazhdueshëm i thatë);
- Probleme të sistemit nervor (anoksiozitet, depresion, kokëdhimbje, migrenë, stres i vazhdueshëm);
- Probleme të lëkurës (dermatit, akne, ekzemë, urtikari);
- Aritmi kardiake;
- Infeksione renale;
- Lodhje e përgjithshme;
- Dhimbje e nyjëtive, etj.

Ushqimet që konsiderohen si shkaktarë potencial të intolerancës në ushqim:

Gruri, elbi, thekra dhe të gjitha derivatet e tyre (mielli, makaronat - pastat, pica, ëmbëlsirat, biskotat, si dhe të gjithë artikujt ushqimor që e kanë të shtuar glutenin), kuskus, niseshte gruri, salcë soje, tamblu i lopës, mishi i procesuar, ushqimet e konservuara, frutat agrume (limoni, portokalli, mandarina) dredhëzat, domatet, qershitë, frutat arnore, perimet, lëngjet e pemëve, çaji, kafeja, vena, disa erëza, brokoli, lakra, vaj liri, kërpudha, shafrani, boronicat, alkooli, kafeina, embëltuesit artificail, histamina natyrale, benzoati, acidi salicilik, ushqimet e kontaminuara, konservansët dhe shtesat artificiale (aditivët) në ushqim;

Përderisa te alergjia në ushqim mund të vijë si pasojë e provokimit dhe përgjigjes imunologjike, te intoleranca mund të vijë si pasojë e:

- Deficiencës së enzimeve që bëjnë tretjen e plotë të ushqimeve. Absorbimi dhe kalimi në gjak i materieve ushqyese jo të tretura si duhet,

bëjnë që të aktivizohen antitruapat mbrojtëse të organizmit (Imunoglobulat G) të cilat duke dashur të mbrojnë organizmin nga këta “agjentë”, shkaktojnë rëndim të shëndetit në forma të ndryshme. Në kushte normale materiet ushqyese të patretura si duhet, nuk absorbohen në organizëm por duke dhënë probleme të zorrëve (enterit, colit) nxirren jashtë. Absorbimin e këtyre materieve ushqyese jo të tretura sa duhet, e mundëson rritja e lëshueshmërisë absorbuese të organeve të zorrëve që janë përgjegjëse për absorbimin e materieve ushqyese (villi intestinalis). Ky keq-absorbim mund të bëhet si pasojë e rrezatimit të shtuar, infeksionit të zorrëve, apo përdorimit të “tepruar dhe të pakontrolluar” të antibiotikëve.

- Veprimet farmakokimik: disa substanca si p.sh. histamina, benzoati dhe acidi salicilik gjinden në formë natyrale në disa ushqime (frutat agrume, dredhëza, domate, qershi, frutat arrore, perimet, lëngje të pemëve, çaj, kafe, venë, erëza, etj), ndjeshmëria ndaj këtyre substancave farmakologjike bënë që të lajmërohen shenjat e intolerancës (tej-ndjeshmërisë) ndaj frutave që e përmbajnë këtë substancë;

Përderisa personat me alergji duhet që pothuajse gjatë tërë jetës së tyre të kenë kujdes në zgjedhjen e ushqimit, personat me intolerancë në ushqim varësisht nga shkalla e intolerancës me një abstenim të përkohshëm (disa javë, apo muaj) të ushqimit “problematik” dhe me fillimin e ri-marrjes së tij me kujdes dhe sasi të paktë mund të tejkalojnë këtë problem.

Referenca:

1. Diference in food allergy and intolerance. Qasja në:
<https://www.healthnavigator.org.nz/health-a-z/f/food-allergy-or-intolerance/>
2. Food problems: Is it an allergy or intolerance. Qasja në:
<https://my.clevelandclinic.org/health/diseases/10009-food-problems-is-it-an-allergy-or-intolerance>

3. Intoleranca në ushqim. 2016. Qasja në:
<https://acibademsistina.mk/health/al/index.php/wellness/ishrana-nitricionizam/454-intoleranca-ne-ushqim.html>
4. Introduction to food allergy and intolerance. Qasja në:
<https://heas.health.vic.gov.au/early-childhood-services/allergy-and-intolerance>
5. Nordqvist, Ch. What is a food intolerance, 2017. Qasja në:
<https://www.medicalnewstoday.com/articles/263965.php>
6. Rexhepi, A. Nutricioni dhe sportistët. 2010, Prishtinë.

Titus BURCKHARDT

VLERAT E PËRJETSHME NË ARTIN ISLAM

Është shkruar shumë për formimin e artit islam nga elementet me origjinë bizantine, persiane, hindase dhe mongole, që ekzistonin më parë. Por është thënë shumë pak në lidhje me natyrën e forcës e cila i farkëtoi të gjitha këto elemente të ndryshme në një sintezë unike. Askush nuk do ta mohonte unitetin e artit islam, si në kohë ashtu edhe në hapësirë; ai është tepër i qartë: qoftë kur sodit xhaminë e Kordovës apo medresenë madhështore në Samarkand, qoftë kur sodit varrin e një shenjtori në Magreb ose të një shenjtori në Turkmenistanin kinez, duket sikur e njëjta dritë shkëlqen nga të gjitha këto vepra arti. Cila është atëherë natyra e këtij uniteti? Ligji fetar i Islamit nuk përshkruan ndonjë formë të veçantë të artit, por thjesht e kufizon fushën e shprehjes së tyre dhe kufizimet nuk janë krijuese në vetvete.

Nga ana tjetër, është e gabuar, nëse dikush thjesht ia atribuon këtë unitet “ndjenjës fetare” sikurse veprohet shpesh. Sado intensiv mund të jetë një emocion, ai kurrë nuk do të jetë në gjendje të shprehë një botë të tërë formash në një harmoni e cila është në të njëjtën kohë e pasur dhe e përmbajtur, mahnitëse dhe e saktë. Jo rastësisht uniteti dhe rregullsia e artit islam na kujton ligjin e punës në kristale: ekziston diçka që e tejkalon dukshëm fuqinë e thjeshtë të emocionit, e cila është domosdo e vaguallt dhe gjithmonë e luhatshme.

Ne do ta quajmë atë “vizion intelektual” i brendaqenësishëm në artin islam, duke e marrë “intelektin”, në kuptimin e tij fillestar, si një aftësi shumë më gjithëpërfshirëse se arsyeja ose mendimi, një aftësi që përfshin intuitën e të vërtetave të përhershme. Ky është edhe kuptimi i ‘el-akl’-it në traditën islame: besimi nuk është i plotë nëse nuk ndriçohet nga *el-’akl*-i, i cili vetë ngërthen nënkuptimet e tevhid-it, doktrinës së unitetit hyjnor. Në mënyrë të ngjashme, arti islam e përfton bukurinë e tij nga dituria.

Historia e artit, duke qenë një shkencë moderne, i qaset pashmangshmërisht artit islam në rrugën thjesht analitike të të gjitha shkencave moderne, nëpërmjet analizimit dhe nënshtrimit ndaj rrethanave historike. Çdo gjë që është e përjetshme në një art - dhe arti i shenjtë si ai i Islamit gjithmonë përmban një element të përjetshëm, - do të përjashtohet nga një metodë të tillë. Dikush mund të kundërshtojë duke thënë se i gjithë arti përbëhet prej formave dhe, përderisa format janë të kufizuara, domosdo që ai i nënshtrohet kohës. Të gjitha format e fenomeneve historike lindin, zhvillohen, zvetënohen dhe shuhën, si rrjedhim edhe shkenca e artit është doemos një shkencë historike.

Por kjo është vetëm gjysma e së vërtetës: një formë, ndonëse e kufizuar dhe rrjedhimisht e kushtëzuar nga koha, mund të përcjellë diçka të përjetshme dhe në këtë aspekt i shmanget kushteve historike, jo vetëm në gjenezën e saj - e cila pjesërisht i përket një dimensionit shpirtëror - por edhe në ruajtjen e saj, të paktën në një masë të caktuar, mbasi disa forma janë ruajtur pikërisht për shkak të domethënies së tyre të përjetshme, pavarësisht dhe përkundër të gjitha revolucioneve materiale dhe psikike të një epoke. Tradita nënkupton pikërisht këtë.

Nga ana tjetër, historia moderne e artit e ka nxjerrë shumicën e kriterëve të saj estetike nga arti klasik grek apo nga arti postmesjetar. Çfarëdo që të ketë qenë evoluimi i saj më i fundit, ajo e ka konsideruar gjithmonë individin si krijues të vërtetë të artit. Nga kjo pikëpamje, një punë është “artistike” për aq sa ajo tregon vulën e një individualiteti. Tani, nga këndvështrimi islamik, bukuria është në thelb shprehje e së Vërtetës universale. Kështu, nuk është e habitshme që shkenca moderne, në studimin e artit islam, shpesh mban një gjykim negativ. Ne gjejmë gjykime të tilla nega-

tive në shumë, në mos në shumicën e veprave shkencore mbi artin islam; ato janë pak a shumë të njëjta, edhe pse në shkallë të ndryshme. Lexojmë shpesh se arti islam ishte krijues vetëm në fazën e tij të parë, ndërsa integrimi dhe transformimi i trashëgimisë së mëhershme dhe asaj të mëvonshme në të e ngurtësoi gjithmonë e më shumë në formula sterile. Këto formula, mësojmë më tej, nuk i kanë shuar aspak dallimet etnike të popujve të Islamit, por për fat të keq ato e kanë mbytur iniciativën individuale të artistit. Kjo ka ndodhur edhe më lehtë - kështu duket - pasi arti islam privohet nga dimensionimi më vital dhe i thellë për shkak të ndalimit fetar të imazheve. Ne i kemi cituar të gjitha këto gjykime në formën e tyre më akute, duke e ditur mirë se një numër i paktë studiuesish evropianë do të pajtoheshin me të gjitha ato. Megjithatë, është e mirë që t'i shohim këto gjykime ashtu si janë sepse ato do të na ndihmojnë, nëpërmjet vetë kufizimit të tyre, të tregojmë pikëpamjen që korrespondon në të vërtetë me natyrën e artit islam.

Së pari, le të marrim në shqyrtim akuzën e fundit të sipërpërmendur, që ka të bëjë me ndalimin fetar të imazheve. Ky ndalim është i dyfishtë: nga njëra anë ekziston dënimi kuranor i idhujtarisë i cili, sipas pikëpamjes së përgjithshme myslimane, përfshin të gjitha paraqitjet vizuale të Zotit në çfarëdo forme; pra paraqitjen e natyrës së Zotit që është përtej çdo përshkrimi, madje edhe me fjalë. Nga ana tjetër, ekzistojnë thënie të Profetit Muhamed sipas të cilave dëshira për të imituar punën e Krijuesit, nëpërmjet imitimit të formës së qenieve të gjalla dhe veçanërisht formës së njeriut, është pabesim dhe madje blasfemi. Ky urdhri i fundit nuk është respektuar në mënyrë rigoroze gjithmonë dhe kudo, meqë ai ka të bëjë më tepër me qëllimin se sa me veprën: në botën persiane dhe indiane në veçanti, argumentohet se imazhi, i cili nuk pretendon të imitojë qenien reale por s'është veçse një aluzion për të, është i lejuar. Kjo është një nga arsyet për stilin jo iluzor të miniaturave persiane dhe për mungesën e hijeve dhe të perspektivës në to. Sidoqoftë, asnjë xhami nuk është zbukuruar ndonjëherë me imazhe antropomorfe.

Nëse i shqyrtojmë gjërat sipërfaqësisht, mund të tundohemi që ta krahasojmë këndvështrimin islamik me atë të puritanizmit, i cili e injoron simbolizmin dhe, si rrjedhim, e mohon të gjithë artin e shenjtë si një gë-

njeshtër. Simbolizmi bazohet në analogjinë ndërmjet shkallëve të ndryshme të Qenies: pasi Qenia është një (el-vuxhudu vahid), çdo gjë që është apo ekziston duhet, në një farë mënyre, të pasqyrojë burimin e saj të përjetshëm. Islami në asnjë mënyrë nuk e injoron këtë ligj, të cilin Kurani e shpreh me një mijë metafora: “*ve in min shej'in il-la jusebbihu bihamdih*” (“... Nuk ka asgjë që nuk e lartëson lavdinë e Tij...”, Kur'an 17:44). Nuk është për shkak të mospërfilljes së karakterit të shenjtë të krijimit që Islami i ndalon imazhet njerëzore, përkundrazi, kjo është për shkak se njeriu është mëkëmbës (halif) i Zotit në tokë, ashtu si na mëson Kurani. Pejgamberi ka shpjeguar se Zoti e krijoi Ademin "në formën e Tij" (ala suratihi). “Forma”, në këtë rast, nënkupton ngjashmërinë cilësore, mbasi njeriut i janë dhuruar aftësi të cilat pasqyrojnë shtatë cilësitë “personale” të Zotit, d.m.th.: Jeta, Dija, Vullneti, Fuqia, Dëgjimi, Shikimi dhe Fjala.

Një krahasim ndërmjet qëndrimit islam dhe atij të krishterë ndaj imazhit të njeriut do të na ndihmonte që t'i përvijojmë gjërat më saktësisht. Në përgjigje të ikonoklazmit bizantin, pak a shumë i influencuar nga shebulli islam, Koncili i shtatë ekumenik e përligji përdorimin e ikonave gjatë liturgjisë me argumentimin e mëposhtëm: Zoti është i papërshkueshëm në Vetvete, por meqë Logosi hyjnor mori natyrë njerëzore, ai e riintegroi atë në formën e vet origjinale dhe e përshkoi atë me bukurinë hyjnore. Në paraqitjen e formës njerëzore të Krishtit, arti na kujton misterin e trupëzimit. Pa dyshim, ekziston një dallim i madh mes kësaj pikëpamjeje dhe asaj të Islamit, por megjithatë të dyja i referohen një baze të përbashkët, përkatësisht karakterit teomorfik të njeriut.

Këtu vlen të përmendet se një nga shpjegimet më të thella të qëndrimit të krishterë ndaj artit të shenjtë është dhënë nga sufiu i famshëm, Muhjiddin Ibn Arabi, esh-shejhul-ekber, i cili në librin e tij “*El Futuhat al-mekkijeh*” shkruan: “Bizantinët e zhvilluan artin e pikturës deri në përsosjen e tij, sepse për ta natyra unike (*ferdanijeh*) e Sejjidna Isait a.s., e shprehur në imazhin e tij, është mbështetja më kryesore e koncentrimin mbi Unitetin Hyjnor”. Ashtu siç tregon kjo dëshmi, roli simbolik i një imazhi nuk është në vetvete i pakuptueshëm për myslimanët seditës, edhe pse, në bindje ndaj ligjit kuranor, ata gjithmonë do të refuzojnë përdorimin e imazheve të shenjta, duke i dhënë kështu përparësi *tenzih-ut* (pa-

krahasueshmërisë) ndaj *teshbih-ut* (analogjisë). Në një farë mënyre, i pari nga dy “aspektet” – ai i pakrahasueshmërisë hyjnore ose transcendenca – madje e absorbon karakterin toemorfik të njeriut. Në fakt, shtatë cilësitë universale të cilat përbëjnë “formën” hyjnore të Adamit, pra: jeta, dija, vullneti, fuqia, dëgjimi, shikimi dhe fjala, të gjitha i shmangen paraqitjeve vizuale; një imazh nuk ka as jetë, as dije, as fuqi, e as ndonjë nga këto cilësitë; ai e redukton njeriun në kufijtë e tij truporë. Ndonëse të kufizuara te njeriu, shtatë cilësitë janë bartëset potenciale të një Prezence hyjnore, sipas hadithit kudsî: “... *Unë do të jem veshi me të cilin ai dëgjon, syri me të cilin ai sheh*”, dhe *kështu me radhë*.

Te njeriu ekziston diçka të cilën mënyrat e natyrshme të të shprehurit nuk mund ta paraqesin. Kurani thotë: “*Ne ua ofruam amanetin (obligimet) qiejve, tokës dhe maleve, e ato nuk deshën ta marrin përsipër atë dhe u frikësuan prej tij, ndërsa njeriu e mori atë mbi vete.*” (Kuran 33:72). Ky amanet është thjesht potencial te njerëzit e zakonshëm: ai është real te njerëzit e përsosur, te të dërguarit (rusul), pejgamberët (enbija) dhe shenjtorët (evlija); tek ata, ai madje vërshon nga ana e brendshme në pamjen e jashtme, duke ndriçuar në tërësi pamjen e tyre fizike. Nga frika e cënimit të këtij amaneti hyjnor te njeriu, arti islam gjithmonë zbrapset nga pikturimi i të dërguarve, pejgamberëve dhe shenjtorëve.

Në vend të “*ikonoklazmit islamik*” ne preferojmë të themi “*anikonizmi islamik*”, mbasi mungesa e ikonave në Islam nuk ka thjesht një rol negativ, por një rol pozitiv. Duke i përjashtuar të gjitha imazhet antropomorfe, të paktën brenda caqeve fetare, arti islam e ndihmon njeriun që të jetë plotësisht vetvetja. Në vend se ta projektojë shpirtin e tij jashtë vetvetes, ai do të qëndrojë në qendrën e tij ontologjike, ku ai është njëkohësisht mëkëmbës (halife) dhe rob (abd) i Zotit. Arti islam, në përgjithësi, synon krijimin e një ambienti i cili e ndihmon njeriun që të kuptojë dinjitetin e tij primordial, prandaj ai shmang gjithçka që mund të jetë “idhull”, madje edhe në një shkallë mjaft relative dhe të përkohshme. Asgjë nuk duhet të qëndrojë mes njeriut dhe prezencës së padukshme të Zotit.

Kështu arti islam krijoi një zbrazëti. Në fakt, ai i eliminoi të gjitha çrregullimet dhe sugjestionet pasionante të botës dhe vendosi në vendin e tyre një rend që shpreh ekuilibër, qetësi dhe paqe. Nga kjo, kuptohet lehtë

se sa qendror është pozicioni i arkitekturës në Islam. Ndonëse Pejgamberi ka thënë se Zoti e ka favorizuar bashkësinë e tij duke i dhuruar të gjithë sipërfaqen e tokës si një vend lutjeje, është arkitektura e cila, në rajonet e populluara, duhet të rivendosë gjendjen e pastërtisë dhe qetësisë që dhuron natyra. Sa i përket bukurisë së virgjër të natyrës, që është si gjurma e dorës së Krijuesit, ajo realizohet nga arkitektura në një nivel tjetër, më të afërt me inteligjencën njerëzore dhe si rrjedhim më të kufizuar në një mënyrë, por jo më pak të çlirët nga sundimi arbitrar i pasioneve individuale.

Në xhami, besimtari nuk është asnjëherë thjesht një vizitor; ai është si të thuash në shtëpi, ndonëse jo në kuptimin e zakonshëm të fjalës: kur pastrohet nëpërmjet abdesit ritual, duke u pastruar në këtë mënyrë nga ndryshimet e rastit, dhe pastaj lexon fjalët e shpallura të Kuranit, ai simbolikisht kthehet në “stacionin” e Ademit, që është në qendër të botës. Sipas kësaj, të gjithë arkitektët myslimanë janë përpjekur që të krijojnë një hapësirë tërësisht pushimi në vetvete dhe të tregojnë kudo, në secilin prej “stacioneve” të saj, mbushullinë e cilësive hapësinore. Ata ia arritën këtij qëllimi me anë të holleve horizontale me shtylla, si xhamia e lashtë e Medinës, ose kupolat koncentrike të Turqisë. Në asnjë prej këtyre interierëve nuk ndiejmë se tërhiqemi në ndonjë drejtim të caktuar, qoftë përpara apo lart; as nuk ndihemi të ndrydhur nga kufizimet e tyre hapësinore. Me të drejtë është vënë në dukje se arkitektura e një xhamie i përjashton të gjitha tensionet ndërmjet qiellit dhe tokës.

Një bazilikë e krishterë, në thelb, është një mënyrë që të çon nga bota e jashtme tek altari kryesor. Një kube e krishterë lartësohet në qiell ose varet në altar. E tërë arkitektura e një kishe i përkujton besimtarit se prezenca hyjnore vjen nga Eukaristi (Kungimi) mbi altar si një dritë që ndriçon në errësirë. Xhamia nuk ka qendër liturgjike. Mihrabi i saj thjesht tregon drejtimin e Mekës, ndërsa i tërë rregulli i hapësirës së saj është bërë për të menduar një prezencë e cila i përfshin besimtarët nga të gjitha anët.

Është më se kuptimplote të shohësh se si arkitekti i madh turk, Sinani, e adoptoi skemën konstruktive të Aja Sofisë, e zhvilloi atë në bazë të vizionit islam, derisa arriti rendin e përsosur të Xhamisë Selimije në Adri-

anopojë. Kupola madhështore e Aja Sofisë mbështetet në dy gjysmë kupola dhe zgjerohet në disa kunga të vogla. E tërë hapësira e brendshme zgjatet në drejtim të aksit liturgjik. Pjesët e ndryshme të saj shkrihen në njëra-tjetrën, në një lloj pafundësie të papërcaktuar. Sinani e ndërtoi kupolën kryesore në Adrianopojë mbi një oktagon të mbështetur në mure të drejta në anët kardinale dhe në kunga të harkuara në të katër anët diagonale, duke krijuar një lloj xhevahiri të spikatur, konturët e të cilit nuk janë as të luhatshëm dhe as të ngushtë.

Kur arkitektët myslimanë morën dhe zgjeruan disa bazilika të krishtera, ata shpesh e ndryshuan planin e brendshëm, ashtu që ajo që kishte qenë gjatësia e saj u bë gjerësia e saj. Shpesh – madje përveç transformimeve të tilla - harknajat (arkadat) në një xhami përshkojnë hapësirën kryesore. Ato nuk “përparojnë” në një drejtim të caktuar si harknajat që formojnë anijatën e një katedraleje. Në vend të kësaj, ato e frenojnë lëvizjen e hapësirës pa e ndërprerë atë, duke e ftuar kështu njeriun që të pushojë.

Arkitektët myslimanë i kushtuan shumë vëmendje dhe dashuri formës së harknajave. Nuk është çudi që emri arab për harknajat - *ravk* ose *rivak* - është pothuajse sinonimik me: i bukur, i këndshëm dhe i pastër. Arti evropian njih kryesisht dy forma të harqeve: harkun romak, i cili është i thjeshtë, racional dhe statik, dhe të ashtuquajturin harkun gotik - që u përftua në mënyrë indirekte nga arti islam - me lëvizjen e tij në ngjitje. Arti islam zhvilloi një larmi të madhe formash harku, nga të cilat dy janë më tipike: harku persian, në formën e një anije të përmbysur dhe harku maur, në formën e një patkoi me një pikë pak a shumë më të spikatur. Të dy harqet kombinojnë të dyja cilësitë e përmendura më lart, domethënë qetësinë statike dhe lehtësinë. Harku persian është gjeneroz dhe gracioz në të njëjtën kohë; ai ngjitet pa përpjekje si flaka e qetë e një llambe vajguri e mbrojtur nga era. Sa i përket harkut maur, gjerësia e tij ekstreme balancohet nga një strukturë drejtkëndëshe: një sintezë e qëndrueshmërisë dhe gjerësisë. Në të ekziston një frymëmarrje pa lëvizje. Ky është imazhi i një hapësirë të zgjeruar së brendshmi nga një tepri lumturie, sipas fjalëve të Kuranit: *“e lem neshrah leke sadrek...”* (*“A nuk e kemi zgjeruar Ne gjoksin tënd?” Kuran 94:1*).

Një harknajë e thjeshtë, e ndërtuar sipas përmasës së duhur, ka virtytin e transformimit të hapësirës nga një realitet thjesht sasior në një realitet cilësor. Hapësira cilësore nuk është më thjesht zgjerim; ajo përjetohet si një gjendje e të qenit (vaxhd). Kështu, arkitektura tradicionale favorizon meditim.

Mes arkitekturës së një xhamie dhe asaj të një shtëpie private myslimane, ekziston një ndryshim në plan, por jo në stil, mbasi çdo vendbanim mysliman është një vend lutjeje: të njëjtat rite kryhen si këtu, si atje. Në përgjithësi, jeta islame nuk është e ndarë në një sferë të shenjtë dhe në një profane, ashtu sikurse edhe bashkësia nuk është e ndarë në klerikë të shënjtëruar dhe në laikë: çdo mysliman me mendje dhe moral të shëndoshë mund të veprojë si imam. Ky unitet i jetës manifestohet nga homogjeniteti i strukturës të saj: qoftë kur është pjesë e brendshme e një xhamie, qoftë ajo e një shtëpie private, ligji i saj është ekuilibri, qetësia dhe pastërtia. Dekorimi i saj nuk duhet ta kundërshtojë kurrë idenë e varfërisë. Në fakt, ornamentet në arkitekturën islame, me ritmin dhe rregullsinë e tij, ndihmon për të krijuar një zbrazëti nëpërmjet shuarjes së trupave të papërpunuar të mureve dhe shtyllave, duke rritur kështu efektin e sipërfaqeve të mëdha të bardha, aq karakteristike për interierët myslimanë.

Dyshemeja e një banese tradicionale myslimane, ashtu si dyshemeja e një xhamie, nuk shkelet kurrë me këpucë.

Pjesa më e madhe e unitetit të jetës islame humbet kur rrobat e veshura në jetën e përditshme nuk janë më të përshtatshme për rite të caktuara. Veshja, në të vërtetë, është pjesë e kornizës të cilën arti islam e krijoi për Islamin dhe arti i veshjes nuk është më pak art islam, ashtu sikurse Kurani urdhëron shprehimisht: *“O bijtë e Ademit, vishuni bukur për çdo namaz.”* (Kurani 7: 31). Veshja tradicionale mashkullore tregon variacione të shumta, por ajo gjithmonë shpreh rolin që Islami i dha njeriut, që të jetë mëkëmbës dhe rob i Zotit. Prandaj, ajo është në të njëjtën kohë dinjitoze dhe pa zbukurime, madje mund të themi: e madhërishme dhe e varfër. Ajo mbulon natyrën shtazore të njeriut, ngre vetitë e tij, fisnikëron lëvizjet e tij dhe i bën të lehta pozicionet e ndryshme të lutjes rituale. Veshja moderne evropiane, përkundrazi, ndërsa pretendon ta çlirojë njeriun prej nënshtrimit të tij, në të vërtetë mohon dinjitetin e tij primordial.

Ne kemi parë se përjashtimi i imazheve nga arti islamik - më rreptësisht në vendet sunnite sesa në vendet shiite - ka një kuptim pozitiv, madje edhe në nivelin e artit, mbasi ai i rikthen njeriun dinjitetin, i cili tjetërkund, si të thuash, është uzurpuar nga imazhi i tij. Palëvizshmëria, për të cilën akuzohet arti islam, lidhet në një kuptim të caktuar me mungesën e imazheve, mbasi nëpërmjet bërjes së imazheve të vetvetes njeriu ndryshon. Ai e projekton shpirtin e tij në idealin që ai formëson, duke u influencuar kështu derisa të shtyhet që ta ndryshojë imazhin që ka bërë për veten, e cila, nga ana e saj, do të zgjojë reagimin e tij, dhe kështu me radhë, në një zinxhir pa fund reagimesh, siç mund ta vëzhgojmë në artin evropian të ashtuquajtur Rilindje, që kur roli thjesht simbolik i imazhit u harrua. Arti i shenjtë normalisht mbrohet nëpërmjet rregullave të tij tradicionale nga të rënë në atë përrua ndryshimi.

Sidoqoftë, përdorimi i imazheve antropomorfe është gjithmonë i brishtë, sepse njeriu është i prirë për t'ia transferuar kufizimet e veta psikike imazhit që ai formëson, përkundër të gjitha urdhrave kanonike dhe më pas, herët ose vonë, ai rebelohet kundër tij, jo vetëm kundër imazhit, por edhe kundër asaj që ai simbolizon: shpërthimet epidemike të blasfemisë të cilat karakterizuan epoka të caktuara të historisë evropiane nuk janë të kuptueshme pa ekzistencën dhe degjenerimin aktual të artit antropomorf fetar. Islami e zgjidh tërë këtë problem duke e prerë që në rrënjët e tij. Në këtë drejtim, si dhe në disa të tjerë, ai manifestohet si i fundit prej feve, një fe që kujdeset për dobësinë e njeriut të sotëm dhe e shfaq veten si një kthim në fenë e lashtë. "Palëvizshmëria" e kritikuar e artit islam është thjesht mungesa në të e të gjitha motiveve subjektive. Ai është një art që nuk është i lidhur me probleme psikologjike dhe ruan vetëm ato elemente që janë të vlefshme në çdo kohë.

Kjo është arsyeja për zhvillimin e jashtëzakonshëm të ornamenteve gjeometrike në artin islam. Janë bërë përpjekje për të shpjeguar këtë zhvillim nëpërmjet faktit se ndalimi i imazheve krijoi një boshllëk që duhej mbushur nga një lloj tjetër arti. Por kjo nuk është përfundimtare. Arabeska nuk është kompensim për imazhet. Ajo, më saktë, është e kundërta e tyre dhe mohim i vërtetë i artit figurativ. Nëpërmjet transformimit të një sipërfaqeje në një endje ngjyrash ose në një vibracion dritash dhe hijesh,

ornamenti e pengon mendjen nga fiksimi i saj mbi ndonjë formë të veçantë duke thënë “unë”, ashtu si një imazh thotë “unë”. Qendra e një arabeske është gjithkund dhe askund, çdo “pohim” ndiqet nga “mohimi” i tij dhe anasjelltas.

Ekzistojnë dy forma tipike të arabeskës, njëra prej tyre është ndërthurja gjeometrike e përbërë nga një mori yjesh gjeometrikë, rrezet e të cilëve bashkohen në një model të ndërlikuar dhe të pafund. Ky është simboli më i tërheqës për atë gjendje kundruese të mendjes që e percepton “unitetin në shumësi dhe shumësinë në unitet” (el-vahdetu fil-kethreti ve-l-kethretu fil-vahdeti).

Zakonisht e ashtuquajtura arabeskë përbëhet nga motive bimore, të stilizuara deri në pikën e humbjes së të gjitha ngjashmërive me natyrën, duke iu bindur vetëm ligjeve të ritmit. Ajo është një grafik i vërtetë ritmesh, çdo vijë valëzohet në fazat plotësuese dhe çdo sipërfaqe ka ekvivalenten e saj të anasjelltë. Arabeska është në të njëjtën kohë logjike dhe ritmike, matematikore dhe melodioze. Dhe ajo më e rëndësishmja për frymën e Islamit qëndron në ekuilibrin e saj të dashurisë dhe kthjelltësisë intelektuale.

Në një art të tillë, individualiteti i artistit domosdoshmërisht zhduket, pa u shuar gëzimi i tij krijues. Ai është thjesht më pak i pasionuar dhe më shumë sositës. Ndrydhja e të gjithë gëzimit krijues është privilegj vetëm i industrisë moderne. Sa i përket artit tradicional, qoftë ai madje edhe thjesht në nivelin e artizanatit, bukuria e tij dëshmon kënaqësinë e thellë të përfshirë në të.

Për më tepër, karakteri universal i ornamenteve gjeometrike - elementet themelore të të cilave janë në thelb të njëjta, qoftë kur shfaqen në një qilim beduini apo në një dekorim të përpunuar qytetar – korrespondon përsosmërisht me natyrën universale të Islamit, lidhjen e nomadëve të shkretëtirës me dijetarët e qytetit dhe të epokës sonë të vonshme me kohën e Ibrahimit.

Me atë çfarë kemi thënë deri tani i jemi përgjigjur në mënyrë implicite kritikave ndaj artit islam të përmendura në fillim. Ne kemi ende për të thënë për atë se çfarë nënkupton nocioni i artit sipas mendimit islam. Nga ky këndvështrim, arti nuk mund të ndahet në zeje (san'ah), si themel i tij

material, apo në shkencë (ilm), që transmetohet rregullisht. Arti (fenn) në kuptimin e tij të veçantë merr pjesë të dyja, si në zeje ashtu edhe në shkencë. Për më tepër kjo e fundit nuk duhet të jetë vetëm një udhëzim racional, por edhe shprehje e diturisë (hikmeh) që i lidh gjërat me parimet e tyre universale.

Pejgamberi a.s. ka thënë: *“Zoti ka porositur që çdo gjë duhet të kryhet deri në përsosmëri”* - që mund ta përkthejmë edhe: *“në bukuri”*. Përsosmëria apo bukuria e një gjëje qëndron në lavdërimin e Zotit, me fjalë të tjera, është e përkryer apo e bukur për aq sa pasqyron një cilësi hyjnore. Tani ne nuk mund ta kuptojmë përsosmërinë në çdo gjë, nëse nuk e dimë se si ajo gjë mund të jetë pasqyrë e Zotit.

Duke marrë arkitekturën si shembull, ne shohim se baza e saj materiale është zeja e muratorit, ndërsa shkenca e përfshirë në të është gjeometria. Në arkitekturën tradicionale, gjeometria nuk kufizohet në aspektet e saj pak a shumë sasiore, si në inxhinierinë moderne për shembull; ajo ka gjithashtu edhe një aspekt cilësor, i cili manifestohet në ligjet e proporcioneve, nëpërmjet të cilave një ndërtesë siguron unitetin e saj pothuajse të paimitueshëm. Ligjet e proporcioneve bazohen tradicionalisht në ndarjen e rrethit sipas figurave të rregullta të brendashkruara. Kështu të gjitha përmasat e një ndërtese përftohen përfundimisht nga rrethi, i cili është një simbol i dukshëm i Unitetit të Qenies, që përmban në vetvete të gjitha mundësitë e ekzistencës. Ekzistojnë sa e sa kupola me baza poligonale dhe sa e sa qemerë të përbërë nga skuinta hojëzore që na e kujtojnë këtë simbolikë!

Duke marrë parasysh hierarkinë e brendshme të artit, të ndërtuar mbi zejen, shkencën dhe urtësinë kundruese, është e lehtë të kuptosh se një art tradicional mund të shkatërrohet ose nga lart, ose nga poshtë: arti i krishterë është shthurur nga humbja e parimeve të tij shpirtërore; arti islam gradualisht po zhduket për shkak të shkatërrimit të zejeve tradicionale.

Ne kemi folur kryesisht për arkitekturën, për rolin e saj qendror në botën islame. Ndërsa Ibn Halduni e lidh atë me pjesën më të madhe të arteve më të vogla, të tilla si zdrukthëtarinë, mobilierinë, skulpturën në dru ose stuko, mozaikun në enët prej argjile, pikturën dekorative dhe madje edhe me bërjen e qilimave, aq karakteristike për botën islame. Madje

edhe kaligrafia mund të lidhet me arkitekturën në formën e mbishkrimeve dekorative; megjithatë, kaligrafia arabe, në vetvete, nuk është një art i vogël. Përderisa ajo është përdorur për shkrimin e Kuranit, ajo zë pozitën më të lartë në mesin e të gjitha arteve islame.

Do të shkonim shumë larg nëse do të përpiqeshim të zbulonim tërë fletën e artit islam; mjafton të marrim parasysh dy polet ekstreme të artit vizual: arkitekturën dhe kaligrafinë. I pari nga këto është një art i cili kushtëzohet nga rrethanat materiale, ndërsa i dyti është më i çliruari prej të gjitha arteve në këtë drejtim. Ajo (kaligrafia) dominohet jo më pak nga rregulla të rrepta në lidhje me format dalluese të shkronjave, të proporcioneve, të vazhdimësisë së ritmit dhe të zgjedhjes së stilit. Nga ana tjetër, kombinimet e mundshme të shkronjave janë pothuajse të pakufizuara dhe stilet ndryshojnë nga kufi drejtvizore në *naskhi-t* më fluide. Sinteza e rregullsisë së skajshme dhe e lirisë së skajshme i jep kaligrafisë arabe karakterin e saj mbretëror. Në asnjë art tjetër vizual shpirti i Islamit nuk frymon kaq hapur.

Denduria e mbishkrimeve kuranore në muret e xhamive dhe të ndërtesave të tjera na përkujton faktin se e gjithë jeta islame është e ndërthurur me citate nga Kurani dhe përkrahet shpirtërisht nga recitimi i tij, si edhe nga namazet, dhe lutjet e nxjerra prej tij. Nëse na lejohet që ta quajmë influencën që buron nga Kurani një vibracion spiritual – dhe nuk gjejmë fjalë më të mirë për të, pasi që influenca është në të njëjtën kohë e një natyre shpirtërore dhe dëgjimore – mund të themi se i gjithë arti islamik duhet patjetër të mbartë gjurmët e këtij vibracioni. Kështu arti vizual islam nuk është gjë tjetër, dhe nuk mund të jetë ndryshe, veçse reflektim vizual i fjalës kuranore. Megjithatë, ekziston një paradoks, sepse nëse kërkojmë modele kuranore të artit, nuk mund t'i gjejmë ato, as në përmbajtjen e Kuranit, as në formën e tij. Nga njëra anë, me përjashtim të disa miniaturave persiane, arti islam nuk pasqyron ngjarjet dhe tregimet që përmbahen në Kuran, siç paraqet për shembull arti i krishterë ngjarjet e të dy dhiatave. Po ashtu nuk ekziston ndonjë kozmologji në Kuran, që mund të shndërrohet në skica arkitekturore, siç e gjen, p.sh., kozmologjia vedike shprehjen e vet në arkitekturën hindu. Nga ana tjetër, është e kotë të kërkojmë në Kuran diçka si 'parimi i kompozimit' i cili mund të trans-

pozohet në ndonjë art. Kurani ka një diskontinuitet befasues; ai nuk shfaq as rregull logjik, as ndonjë arkitekturë të brendshme. Madje edhe ritmi i tij, ashtu i fuqishëm siç është, nuk i bindet rregullit të vazhdueshëm, ndërkohë që arti islam përbëhet i gjithi prej rregullit, qartësisë, hierarkisë dhe formës kristaline. Në fakt, lidhja jetike midis fjalëve kuranore dhe artit vizual islam nuk duhet të kërkohet në nivelin e të shprehurit formal. Kurani nuk është vepër arti, por diçka krejtësisht tjetër, pavarësisht bukurisë së pamasë të shumë prej fragmenteve të tij. As arti islam nuk përftohet nga kuptimi i tij tekstual apo nga forma e tij, por nga hakikah e tij, esenca e tij joformale.

Në fillimet e tij Islami nuk kishte nevojë për art. As feja nuk kujdeset për artin kur paraqitet për herë të parë në botë. Nevoja për një strukturë mbrojtëse të përbërë nga format vizuale dhe dëgjimore shfaqet më vonë, njëlloj si nevoja për komentet e gjata të librit të shpallur, ndonëse çdo shprehje e mirëfilltë e një feje tashmë përfshihet si një mundësi latente që në manifestimin e tij origjinal.

Arti islam rrjedh krejtësisht nga tevhidi, pra, nga pranimi deri në meditimin për Unitetin Hyjnor. Thelbi i et-tevhidit është përtej fjalëve. Ai zbulohet në Kuran nëpërmjet shkrepimave të papritura dhe të ndërprera. Duke goditur planin e imagjinatës vizuale, këto shkëndija ngurtësohen në forma kristaline dhe janë këto forma që, nga ana e tyre, përbëjnë esencën e artit islam.

Përktheu nga anglishtja
Mimoza Sinani

Filip HITTI¹

KALIFATI OMAJAD NË KORDOVË (Kalifi Abdurrahman en-Nasir)

Kur Abdurrahmani III, në vitin 912, e trashëgoi gjyshin e tij Abdullahun, ishte vetëm njëzetetë vjeç. Abdurrahmani kur u vendos në fron, shteti kolosal mysliman, të cilin e kishte organizuar emnaku i parë i tij, ishte zvogëluar në Kordovë dhe rrethinën e saj.

Emiri i ri u tregua njeri i vërtetë në moment të duhur. Cilësitë e tij kanë qenë vendosmëria, guximi dhe çiltërsia, e që i kanë karakterizuar udhëheqësit e të gjitha kohëve. Abdurrahmani, me energjinë e tij karakteristike, që e tregoi gjatë sundimit të gjatë të tij prej gjysmë shekulli (912-961)², ngadalë por sigurt, i ktheu njërin pas tjetrës provincat e humbura. Pushtimet e tij i zgjeroi në të gjitha anët. E para u dorëzua Ecija, në ditën e fundit të vitit 912. Pas saj, në rend erdhi Elvira. Joani nuk ka rezistuar fare. Arhidona pranoi ta paguante haraçin. Sevila i hapi dyert në fund të vitit 913. Regia, kështjellat kodrinore të së cilës i mbronin ithtarët e rëndësishëm të Ibnu Hafsunit, u pushtua gradualisht. Komandanti ushtarak mbeti i patrembur e rezistues me Babastrin e tij të papushtuar derisa nuk e largoi vdekja nga rruga këtë armik të tmerrshëm tridhjeteshtatëvjeçar në

¹ Filip Hiitti, *Istoria arapa*, Sarajevë, 1973.

² Ibnul – Eb-bar, Hulle, fq. 99, ka të drejtë kur thotë se Abdurrahmani III, deri në kohën e tij, më së gjati ka sunduar në Islam. Shif, fq. 337, n. 18)

vitin 918. Vetëm Toledo mbeti e panënshtuar, por në vitin 932, kryeqyteti krenar i mëhershëm u nënshtua për shkak të urisë dhe rrethimit.

Kështu që i tërë vendi u qetësua dhe shteti u konsolidua nën sundimin e sunduesit të vyeshëm e absolut. Ndërkohë filluan të kërcënojnë armiqtë e jashtëm. Ndër ta, më të aftët kanë qenë myslimanët Fatimit, nga jugu dhe mbretërit e krishterë të Leonës, nga veriu. Ubejdullahu el-Mehdi, themeluesi i dinastisë Fatimide në Tunis, në vitin 909, udhëhoqi bisedimet për të lidhur aleancë me Ibnu Hafsunin dhe dërgoi emisarët dhe agjentët nëpër ngushticë. Pasi që pretendonin që ishin pasardhës të Fatimes, vajzës së Pejgamberit dhe gruas së Aliut, kalifët Fatimitë nuk donin të pranonin kurrfarë sundimi tjetër përveç të vetit. Kordovari Ibnu Meserre (883-931), filozof i shkollës pseudo - empedoklite, i cili në përëndim solli një sistem të shkrimit ezoterik, fjalët e të cilit kishin një kuptim të brendshëm dhe misterioz, që vetëm anëtarët e udhëzuar të rinj kanë mundur t'i kuptojnë, mbase ka qenë i autorizuar për të themeluar në Spanjë partinë Fatimite, përmes organizimit të vëllazërive. Duke parë se pozita e tij në Spanjë nuk do të jetë e sigurt derisa të ketë armik të fuqishëm në Afrikë, Abdurrahmani, sundimi i të cilit ishte pranuar në Marok qysh në vitin 917 ose 918, e mori në pronë Ceutën në vitin 931 dhe në fund e siguroi lojalitetin e shumicës së bregut Berber. Flota e tij e madhe dhe e meremetuar³, e cila nuk qëndronte prapa asnjë flotë të asaj kohe, në portin kryesor Almerije,⁴ luftonte për mbizotërim në Mediteranin perëndimor kundër flotës Fatimite. Në vitin 956, flota spanjolle, me shtatëdhjetë anije, i shkatërroi pjesët e bregdetit të Afrikës, në shenjë hakmarrje për sulmin e bërë në bregdetin e Spanjës, nga anijet e Sicilisë, me të cilat komandonte kalifi Fatimit.

³ Flota spanjolle ka pasur më shumë përlëshje me piratët skandinavë, të cilët janë të njohur në Angli si Northmenë - Veriorët, me Normanët nga Franca dhe me danezët, të cilët arabët i quanin të gjithë me një emër të përbashkët Mexhusë (adhurues të zjarrit). Rasti i parë kur Mexhusët u përpoqën për të zbarkuar ka qenë në vitin 844, në kohën e sundimit të Abdurrahmanit II, kur me tetëdhjetë anije i hodhën spirancat pranë Lisbonit e pastaj e morën Sevilën. Në vitin 858, në kohën e sunduesit Muhamedi I, ata bënë disa zbarkime në brigjet e siudhesës.

⁴ Nga ar. el-Merije (observator).

Derisa këto operacione kundër armiqve të vendit dhe atyre të huaj ishin duke vazhduar, Abdurrahmani, nëna e te cilit ka qenë robëreshë e krishterë, shpeshherë ka qenë i angazhuar në luftë të shenjtë kundër të krishterëve në veri, të cilët deri atëherë kurrë nuk ishin nënshtruar. Këtu, në qendër gjendej vendi i baskëve, i cili kufizohej me Pirinejet. Në lindje ndodhej mbretëria e Navares dhe Aragonit, të cilat veç ishin në fazën e formimit. Në përfundim shtriheshin ato territore nga të cilat vonë u themeluan mbretëritë Kastila dhe Leon. Por, në vitin 914, mbreti i guximshëm i Leonit, Ordono II, e shfrytëzoi situatën në mbretërinë myslimane dhe e filloi luftën duke i shkatërruar krahinat jugore. Pas tre vjetësh ai arriti ta zë rob njërin nga komandantët e ushtrisë së Abdurrahmanit dhe ta gozhdojë kokën e tij pranë kokës së derrit të egër në murin e kështjellës kufitare San Esteban (S. Estevan) De Gormaz, të cilën komandanti mysliman e kishte rrethuar. Sulmet plaçkitëse të këtyre armiqve të veriut kanë qenë të suksesshme. Në vitin 920, Abdurrahmani e mori çështjen në duart të veta. Ai e rrafshoi me tokë San Estebanin, i shkatërroi shumicën e bazave tjera në tokën kontestuese ndërmjet krishterimit dhe islamit, kurse në Val de Junqueras (lugina e kallameve) u ndesh me forcat e kombinuara të Ordonit II dhe Sançës së Madh nga Nevara, të cilëve u solli disfatë të vërtetë. Pasi që nënshtrroi tokat e Navarës dhe të krishterëve fqinjë, Abdurrahmani me ngadhënjim u kthye në kryeqytetin e tij. Pas katër vjetësh ai depërtoi në veri deri te Pampeluna, kryeqyteti i Navarës, të cilin e rrënoi. Mbreti i saj krenar, beden i krishterimit në Lindje, të cilin Ibnu Izari e quante “qen”, pas kësaj disfate një kohë të gjatë ka qenë shumë i dobët. Disi në të njëjtën kohë, luftëtar i dytë për çështje vendore, Ordoni vdiq dhe përçarjet qytetare të cilat pasuan pas kësaj sollën qetësi në aktivitetet luftarake.

Vitet e mbetura të sundimit të gjatë të Abdurrahmanit kanë qenë të mbushura me shembuj të dukshëm të trimit të urtë dhe të aftë. E para ndër to ka qenë proklamimi që duke filluar nga e premija e 16 janarit 929, në të gjitha lutjet publike dhe dokumentet zyrtare duhet që sunduesi në pushtet të titullohet si kalif. Për vete ai e zgjodhi titullin *el-halifetun* – *Nasir li dinil-lahi* (kalif, mbrojtës i fesë së Zotit) që t’i takonte, pasi që e ngriti Spanjën myslimane në shkallën në të cilën me parë kurrë nuk ki-

shte arritur, ndaj më së miri do t'i ishte përgjigjur të merrte rolin e emirul – muminit, sidomos për shkak të pozitës në të cilën kishte rënë Kalifati Lindor.

Si mbrojtës i fesë, kalifi en-Nasir e konsideronte si obligimin e tij më të madh që të zhvillonte luftë të shenjtë kundër të krishterëve, të cilët kurrë nuk kishin pushuar që me lakmi të hidhnin vështrimin në pronat e stërgjyshërve të tyre në jug. Luftërat e tyre vazhduan deri në vitin 939, kur mbreti i Leonit Ramiro II dhe mëkëmbesha e Navarës, Tota, vejusha e Sançës së Madh, i dhanë tek Alhandegu⁵, në jug të Salamankës, goditjen e parë serioze, operacioneve ushtarake të tij që zgjatën pandërprerë njëzeteshtatë vjet. Ushtria madhështore e kalifit praktikisht u shkatërrua. Ai mezi e shpëtoi lëkurën. Tota më vonë u paraqit në oborrin e kalifit, bashkë me djalë e saj, në emër të të cilit e sundonte Navarën dhe me nipin e vet, Sançën e Trashë, ish mbretin e Leonës, duke kërkuar këshillë mjekësore për Sançën dhe ndihmë ushtarake për ta sjellë përsëri në fron.

Mysafirët mbretërorë kanë qenë të pranuar në mënyrë shumë solemne, ngase kryeqyteti i myslimanëve e konsideronte si nder të veçantë që mbretërit e krishterë, personalisht me përlësin e tyre, të trokitnin në derën e kalifit, fjala e të cilit ka qenë ligj nga ngushtica e Ebrës e deri te Oqeani Atlantik dhe nga rrëza e Pirinejeve deri te Gjibraltari. Duke iu falënderuar shkathtësisë së çifutit, mjekut të oborrit, dhe diplomatit Has Dajben-Sharputës, Sançës iu hoq trashësia e masës së tepërt, e cila i kushtoi para të shumta, si dhe duke iu falënderuar përpjekjeve të kalifit, në vitin 960, ai prapë e merr pushtetin e humbur.

Ez-Zehra

Pallati i kalifit në atë kohë ka qenë më tërheqës se çdo pallat evropian. Në të kanë qenë të akredituar përfaqësuesit e mbretit bizantin, të sundimtarëve të Gjermanisë, e pastaj të Italisë dhe Francës. Selia e tij, Kordova, me gjysmë milioni banorë, me shtatëqind xhami dhe me treqind banja publike, qëndronte me shkëlqim vetëm prapa Bagdadit. Pallati mbretëror me katërqind dhoma dhe paralele, në të cilat banonin qindra

⁵ Nga ar. el-Hendek, gropë.

robër dhe rojtarë, qëndronte në veriperëndim të qytetit në një degë të Sje-ra Morenës, që shikonte në Guadalkvirin. Aburrahmani filloi ndërtimin e tij në vitin 936, siç thotë legjenda, me para të cilat ia kishte lënë njëra nga robërshat e tij. Në fillim ai kishte menduar këtë fond ta shpenzonte për lirim të zënëve robër nga dora e të krishterëve, por pasi që nuk ka gjetur asnjë të zënë rob, ka vepruar si pas sugjerimeve të robërshës tjetër të tij, Ez-Zehras, andaj e ndërtoi pallatin dhe e quajti me emër të saj.

Mermeri ishte sjellë nga Numidiya dhe Kartagjena, shtyllat dhe basenët me statuja të arta janë sjellë ose pranuar si dhuratë nga Kostandino-poja (Stambolli). Në këtë pallat kanë punuar shumë vjet 10.000 punëtorë dhe 1.500 kafshë tërheqëse. Është zgjeruar dhe stolisur nga dy pasardhësit e en-Nasrit, ez-Zehra, është bërë bërthama e periferisë së qytetit mbretëror, mbetjet e të cilit pjesërisht janë groposur në vitin 1910 dhe pastaj mund ende të shihen.

Në pallatin el-Zehra, kalifi rrethohej nga garda e trupprojës, e përbërë nga “sllavenët”, që numëronte 3750 njerëz dhe qëndronte në krye të usht-risë madhështore të tij prej njëqind mijë njerëzve. Emri “sllaven” fillimi-sht është përdorur për skllevërit dhe të zënit robër, të cilët i zinin robër gjermanët dhe popujt tjerë ndër fiset sllovene dhe u shitnin arabëve. Më vonë ky emër u është dhënë të gjithë të blerëve të huaj: frankëve, galicia-nëve, lombardinëve etj., të cilët sipas rregullit kanë qenë njerëz të rinj që janë zënë rob dhe arabizuar. Me ndihmën e këtyre “jeniçerëve” ose “ma-melukëve spanjollë”, kalifi jo vetëm që e pengoi tradhtinë dhe hajdutëri-në, por edhe e dobësoi ndikimin e aristokracisë së vjetër arabe. Prandaj tregtia dhe bujqësia lulëzuan dhe të ardhurat e shtetit u shumëzuan. Të ardhurat mbretërore u ngritën në 6.245.000 dinarë, një e treta tjetër e tyre ka qenë e mjaftueshme për ushtrinë dhe tjetra, një e treta e tyre, për punë publike, kurse teprica është lënë për ruajtje. Kurrë më parë Kordova nuk ka qenë ashtu e përparuar, Andaluzia ashtu e pasur, kurse shteti ashtu i shkëlqyer. Tërë kjo është arritur falë gjenialitetit të një njeriu, i cili, siç thuhet, vdiq në moshë të shtyrë - shtatëdhjetetrevjeçare, duke lënë dekla-ratën me shkrim se në jetën e tij ka pasur vetëm katërmëdhjetë ditë të bukura.

Institucionet politike, ekonomike dhe arsimore

Nën sundimin e Abdurrahmanit III dhe pasardhësit të tij el-Hakemit II (961-976) bashkë me diktaturën e el-Haxhib el-Mensurit (961-976) e shënojnë kulmin udhëheqjes së myslimanëve në Perëndim. Kurrë, as me parë e as me pas, Spanja myslimane nuk ka qenë në gjendje për të kryer ndikim të tillë politik në rrethanat politike evropiane dhe afrikane.

Kordova

Në këtë periudhë kryeqyteti omejad ishte shquar si qyteti më i kulturuar në Evropë dhe me Kostandinopojën dhe Bagdadin ishin tri qendrat kulturore të botës. Me njëqind e trembëdhjetë mijë shtëpitë e tij, me njëzetë e një lagjet periferike, me shtatëdhjetë bibliotekat dhe me numër të madh të librarive, xhamive e pallateve, ajo ka arritur famën internacionale dhe ka zgjuar frikë, respekt dhe admirim në zemrat e udhëtarëve. Në të kanë qenë me kilometra rrugë me pllaka, të ndriçuara me drita nga shtëpitë e afërta, “ndërsa shtatëqind vjet pas kësaj kohe në Londër ka ekzistuar vetëm një fener publik”, e në Paris, pas disa shekujve, secili që do ta kapërcente pragun e shtëpisë së tij, ditëve me shi, do të sharronte në balte deri në zog të këmbës”. Kur Universiteti i Oksfordit ende shikonte banjat publike si traditë pagane, gjeneratat e shkencëtarëve të Kordovës i përjetonin banjat në banesat luksoze. Qëndrimi i arabëve ndaj barbarëve nordikë ka gjetur shprehje në fjalët e teologut të dijshtëm, gjykatësit Said (1070), i cili ka konsideruar “për shkak të klimës së tyre të ftohtë dhe atmosferës së tyre të vranët, pse dielli nuk i lëshon direkt rrezet e tij, në kokat e tyre. Prandaj ata janë me temperamentë të ftohtë, kurse humori i tyre i thjeshtë, ndërsa trupat e tyre gjigantë, ngjyra e fytyrave të tyre e ndritshme dhe flokët e gjata. Bashkë me këto atyre u mungon shakaja mendjehollë dhe fryma inteligjente, ndërsa mbretëron marrëzia dhe çmenduria. Kurdoherë që mbretërit e Leonës, Navarës dhe Barcelonës kanë pasur nevojë për mjekë, arkitektë, këngëtarë të klasit të parë, ose rrobaqepës të grave, i janë drejtuar Kordovës. Zëri për kryeqytetin mysliman depërtoi në Gjermaninë e largët, ku një murgeshë saksone e quajti “margaritar të botës”. I tillë ka qenë qyteti në të cilin ka jetuar mbreti omajad dhe qeveria e tij.

Institucionet e pushtetit

Organizimi i pushtetit në Kalifatin Perëndimor nuk ka ndryshuar në mënyrë radikale nga organizimi në Lindje. Pozita e kalifit ka qenë trashëgimore, megjithëse shumë herë oficerët dhe aristokratët e zgjidhnin atë për të cilin anonin. Nëse ka qenë “haxhib” (oborrtar) ai ka qenë mbi vezirin (ministrin), të cilët përmes tij komunikonin me kalifin. Pas vezirëve vinin kutabët (sekretarët), të cilët bashkë me vezirët e përbënin divanin (këshillin). Provinca të cilat numëronin gjashtë, duke mos marrë parasysh Kordovën, i drejtonin drejtuesit civilë dhe ushtarakë të quajtur vali. Disa qytete të rëndësishme gjithashtu kanë qenë nën drejtimin e valive. Drejtësinë e ka ndarë kalifi, i cili sipas rregullit, pushtetin gjyqësor e bartte tek kaditë (gjykatësit), në krye të të cilëve qëndronte *kadil* – *kudat* (krye kadiu), në Kordovë. Raste tjera penale dhe të kujdestarisë i merrte në pyetje gjykatësi special: “sahibu-sh-shurta” (komandant policor). Gjykatësi tjetër special: “sahibu-l-medhalim” i merrte në shqyrtim ankesat kundër nëpunësve shtetërorë. Në dënimet e thjeshta hynte gjoba, rrahja, burgosja, shëmtimi, ndërsa tek ato me vdekje, në rast të fyerjes së Zotit, herezisë dhe rebelimit nga feja.

Nëpunës interesant ka qenë “muhtesibi”, i cili, përveç administrimit të policisë kryente detyrën e mbikëqyrësit të tregtisë dhe tregjeve, i verifikonte peshoret dhe matjet si dhe intervenonte në raste të lojës së bixhozit, amoralitetit seksual dhe veshjes së padenjë në publik.

Industria

Të ardhurat e shtetit kryesisht vareshin nga lartësia e doganave të vendosura në import dhe transport. Nën udhëheqjen e kalifit, Spanja ka qenë njëra ndër vendet më të pasura dhe më së denduri e banuar në Evropë. Kryeqyteti mburrej me trembëdhjetë mijë endëse (të pëlhurës) dhe me industri të përparuar të lëkurës. Nga Spanja në Marok, është sjellë mjeshtëria e të regjurit të lëkurës, ndërsa nga këto dy vende ajo ka depërtuar në Francë dhe Angli, siç tregojnë termat: lëkura kordovase, këpucëtar, lëkura marokene. Leshi dhe mëndafshi nuk janë endur vetëm në Kordovë, por edhe në Malagë, Almeri dhe në qendrat tjera. Kultivimin e mëndafshit, fillimisht monopol kinez, myslimanët e sollën në Spanjë, ku më pas

lulëzoi. Almeria prodhonte mallra të qelqit dhe të bronzit, Poterna në Valenci ka qenë qendër e enëve të dheut.

Jaen dhe Algarve kanë qenë të njohura me minierat e tyre të arit dhe argjendit, Kordova me hekur dhe plumb, kurse Malaga me gurë të çmu-eshëm. Toledo, sikur edhe Damasku, ka qenë i njohur në tërë botën me shpatat e saj. Shkathtësia e stolisjes së çelikut dhe metaleve tjera me ar dhe argjend dhe zbukurimi i tyre me lule të vogla, që kanë qenë të bartura nga Damasku, kanë lulëzuar në shumë qendra të Spanjës dhe në qendra tjera të Evropës. Edhe në gjuhë kanë lërë në trashëgimi fjalët siç janë: ornamentet e arit ose argjendit të Damaskut, shpatat e Damaskut dhe çeliku i përpunuar si tehu i shpatës nga Damasku.

Bujqësia

Myslimanët e Spanjës importuan metodat bujqësore të cilat i praktikonin në Azinë Jugore. Ata çelën kanale,⁶ kultivuan rrushin dhe importuan perime dhe pemë, mes tjera: orizin⁷, kajsinë⁸, pjeshkën, shegën⁹, portokallin¹⁰, kallamin e sheqerit, pambukun¹¹ dhe shafranin¹². Në rrafshinat e juglindjes së siujdhesës, të cilat kishin klimë të përshtatshme dhe tokë, u zhvilluan qendrat e rëndësishme të veprimtarisë fshatare dhe qytetare. Këto fshatra kultivuan grurin dhe tjera lloje të drithit, si dhe ullirin dhe llojet tjera të pemëve. Atëkohë, tokën e punonin duke i ndarë të ardhurat me pronarët e tokës.

Ky zhvillim bujqësor ka qenë një ndër prioritetet e mysli-manëve të Spanjës dhe dhuratë e përhershme e arabëve vendit, ngase kopshtet spanjolle deri në ditën e sotme kanë ruajtur vulën “maure” - arabe. Njëri

⁶ Fjala Span. Për kanal është acequia, nga ar. es – sakije.

⁷ Sp. Arraz nga ar. er- ruz.

⁸ Sp. Albarisoque, nga ar. el- berkuk.

⁹ Ar. er-ruman, e cila edhe sot gjendet ne trajtën spanjolle romania, pija e përbërë nga lëngu i kaçave.

¹⁰ Arabët e sollën në Evropë portokallin e hidhur ose të Sevilës. Portokallin e ëmbël ose të rëndomtë më vonë e sollën Portugezët nga India.

¹¹ Sp. Algodon, Sp. Vje. Coton nga ar. el - kutn

¹² Sp. az-za'fran, portg. açafrao, nga ar. ez-za'feran.

ndër kopshtet më të njohura është Generalife (nga ar. Xhen-netul-Arif para-rajsa apo kopsht i inspektorit), përmendorja e Nasridit e gjysmës së dytë të shekullit të trembëdhjetë, në të cilin ka qenë pallati, si një ndër ndërtesat e rrethit të Al-Hambras. Ky kopsht “proverb me hijet e tij të gjera, ujëvarat dhe me erën e butë – freskët ka qenë terracer në formë të amfiteatrit dhe i ujitur me ujëra të rrëmbyeshëm, të cilat pas bërjes së një numri të madh të ujëvarave humbnin në lule dhe drunj nga të cilët kanë mbetur deri më sot disa selvi gjigante dhe mërsina.

Tregtia

Prodhimet industriale dhe bujqësore të Spanjës myslimane kanë qenë më të mëdha se sa që i kanë kërkuar nevojat vendore. Nga Sevila, njëra nga portat lumore të saj, transportohej pambuku, ulliri dhe vaji. Ajo importonte nga Egjipti pëlhurat dhe robërit ndërsa këngëtarët nga Evropa dhe Azia. Ndër prodhimet të cilat i importonin nga Malaga e Jeana kanë qenë: ngjyra shafran, fiku, mermeri dhe sheqeri. Përmes Aleksandrisë dhe Kostandino-pojës, prodhimet spanjolle gjenin tregje deri në Indi dhe Azinë Qendrore. Sidomos tregtia e gjallë ka qenë me Damaskun, Bagdadin dhe Mekën. Terminologjia internacionale detare e botës bashkëkohore përmban një numër të madh të fjalëve, si p.sh: admiral, arsenal - anga average,¹³ kable - ang. cable, corvette - korvetë,¹⁴ ang. shallop - sloop¹⁵, ang. tariff - tarifa, të cilat e vërtetojnë supremacionin e hershëm arab në det. Jehona interesante e aktivitetit të gjallë në Atlantik (bahru-dh-dhulumat) deti të errët, gjendet në një tregim të zymtë të ruajtur tek Irdrisija (faq. 49-50). Ai flet për tetë të afërm të mashtruar, të cilët janë nisur nga Lisbona në ekspeditën hulumtuese. Ajo pas tridhjetepesë ditëve lundrimi i çoi në perëndim dhe jug deri tek ishujt e panjohur.¹⁶ Qeveria mbante shërbimin e rregullt postar. Ajo farkonte të hollat (monedhat) sipas modelit të Lindjes, me njësi të dinarit nga ari dhe të dërhemit nga argjendi. Në qarkullim ka qenë felsei (nga gr.

¹³ Nga ar. avarije, në kuptimin dogana në mall.

¹⁴ Spa. Earbeta, nga ar. gurab, anije luftarake.

¹⁵ Spa. Ehalupa, ar. xhelbe, barkë e hapur.

¹⁶ Ndoshta tek ishujt Kanarian dhe ishujt e Rita Verdës.

phollis) nga bakri, i cili ka qenë në përdorim herët në Islam. Valuta arabe është përdorur në veri, mbretëritë krishtere, të cilat gjatë katër shekujve përdorën vetëm paranë arabe ose franceze.

Kalifi në shkëlqimin e tij

Lavdia e cila e rrethonte oborrin e Abdurrahmanit III vazhdoi të shpërndante shkëlqimin e saj edhe në oborrin e djalit dhe të pasardhësit të tij, el-Hakemit II el-Mustensirit (961-976), të cilin el-Mesudi e konsideronte me të zgjuarin e të gjithë njerëzve. Në ditët e para të sundimit të el-Hakemit në kryeqytetin e myslimanëve u paraqit Ordoneo i pafe, për të kërkuar emërim përsëri në fronin e Leonës, të cilin e kishte humbur për shkak të intervenimit të Abdurrahmanit. Ish mbretin e përcillnin në ez-Zehra, Velid Ibn Hejzuran, gjykatës i krishterë nga Kordova dhe Abdullah ibn Kasim.¹⁷ Argjipeshkvi i Toledos, i cili e udhëhoqi në të gjitha detajet e rregullave të oborrit, i veshur me rroba të bardha me kapuç të zbukuruar me gurë të çmueshëm mbi kokë, Ordoneo, në krye të elitës së tij, arriti nëpër radhët e dendura të ushtarëve myslimanë deri të hyrja në rezidencën mbretërore. Të krishterët e tmerruar filluan të kryqohen. Në sallën për pranim ishte ulur kalifi në fron, i rrethuar nga tri anët me anëtarët e familjes së tij dhe oficerët kryesorë. Duke u përkulur me respekt, aristokrati i krishterë i bëri disa hapa përpara, kryeshtruar, ia puthi dorën urdhërdhënësit të besimtarëve dhe duke e quajtur veten rob, e luti për ndihmë e më pas u tërhoq prapa deri te dera. Këtë gjithashtu e bënë dhe përcjellësit e tij fisnikë. Velidi e kryente rolin e përkthyesit. Kalifi u premtoi ndihmë me disa kushte, por vizita mbeti pa sukses.

Puna në arsimim

Fama e vërtetë e kësaj periudhe nuk bazohet në politikë, por në fushat tjera. Vetë Hakemi ka qenë shkencëtar dhe e ka ndihmuar shkencën, andaj hapi njëzetë e shtatë shkolla në kryeqytet. Në kohën e sundimit të tij, Universiteti i Kordovës, të cilin e themeloi në xhaminë kryesore Abdurrahmani III, e nxinte vendin e parë ndërmjet institucioneve arsimore të

¹⁷ Kthe vëmendjen në trajtën e emrave mysliman të këtyre dy dijetarëve fetarë.

botës. Ai e tejkaloi si Az-harin në Kairo, ashtu edhe Nidhamijen në Bagdat, dhe i tërhoqi studentët myslimanë dhe të krishterë jo vetëm nga Spanja, por edhe nga tjera pjesë të Evropës, Afrikës dhe Azisë. El-Hakemi e zgjeroi xhaminë në të cilën ishte vendosur universiteti, e solli në të ujin me gypa të plumbit dhe e zbukuroi me mozaikë, të cilët i sollën arkitektët e Bizantit, duke shpenzuar në to 260.537 dinarë e $\frac{1}{2}$ derhem. Ai i ftoi shkencëtarët nga Lindja dhe la pasuri me testament për rrogat e tyre. Në mesin e profesorëve gjendeshin historianët Ibnul-Kutijje, i cili e ligjëronte gramatikën dhe filologu i famshëm i Bagdatit, Ibnu Alijj el Kalijj, që ende mësohet në vendet arabe. Një episod dramatik ka ndodhur në jetën e el-Kalijjes, kur e ka kapur frika e madhe me rastin e mbajtjes së fjalimit në pritjen luksoze të cilën kalifi en-Nasir e përgatiti për nder të delegacionit të Bizantit. Ai nuk ka mundur të shkonte më tutje nga madhërimi hyrës për Allahun dhe fjalëve lavdëruese për nder të Muhamedit, me ç'rast menjëherë e zëvendësoi Mundhir - Iben Seidi, i cili pa "përgatitje" e mbajti fjalimin më të rrjedhshëm, i cili tek el-Mekkariu përmban dy faqe e gjysmë në prozë të rimuar.

Krahas universitetit në qytet ka qenë vendosur një bibliotekë shumë e madhe. El-Hakemi ka qenë bibliofil. Agjentët e tij i hulumtuan bibliotekat e Aleksandrisë, Damaskut dhe Bagdadit me qëllim që t'i blejnë ose përshkruajnë dorëshkrimet e tyre. Sipas tregimeve, numri i librave të mbledhur në këtë mënyrë ka hipur në 400.000 vëllime, nga ato, njëzet tabakë kanë qenë të kushtuara vetëm veprave poetike. El-Hakemi mbasi më i miri shkencëtar ndër kalifët e myslimanëve, personalisht është shërbyer me disa nga këto vepra. Shënimet e tij marginale në disa dorëshkrime e bënë të çmuar lartë tek shkencëtarët e mëvonshëm. Për ta siguruar ekzemplarin e parë të poezive "Egani", të cilin atëherë e kishte shkruar në Irak, El-Isbahani, pasardhësi omejad, El-Hakemi ia dërgoi autorit njëqind dinarë. Gjendja e përgjithshme kulturore në Andaluzi në atë kohë arriti në një shkallë aq të lartë, sa që shkencëtari i shquar holandez Dozi (Dozy), pas të cilit kanë shkruar edhe shkencëtarët tjerë, ka shkruar aq larg sa që me entuziazëm ka deklaruar se si "gati secili në atë kohë ka mundur të lexojë dhe të shkruajë". Kësisoj ka qenë gjendja kulturore në Spanjë kur në Evropën e krishterë, bazat e shkencës kanë qenë të njohura, kryesisht vetëm te disa klerikë.

Diktatura e Amiridëve

El-Hakemin e trashëgoi djali i tij, Hishami II el Muajjed (976-1009), fëmija dymbëdhjetëvjeçar. Nëna e Hishamit, baske e bukur dhe e aftë me emër Subha, faktikisht e ka pasur tërë pushtetin mbi punët shtetërore. Karriera e tij edhe njëherë tregon qartë se çka mund të arrijë në shtetin musliman vlera, talenti dhe ambiciet. Stërgjyshi i Muhamedit, jemenasi nga fisi Meafir, ka qenë njëri ndër arabët e paktë në ushtrinë pushtuese të Tarikut. Nën patronatin e mbretëreshës, Muhamedi i ri u ngrit në oborrin mbretëror nga një pozitë në tjetrën pozitë, duke i eliminuar me mjeshtëri dinake ose me forcë eprorët, derisa nuk u bë oborrtar (haxhib) dhe ministër (vezir). Në këtë cilësi ai i dha goditjen e fundit gardës trupore sllavene dhe në vend të saj e emëroi njësinë e re të mercenarëve të besueshëm marokenë dhe në fund e burgosi kalifin e ri në pallatin e tij. Për ta lëshuar pallatin ez-Zehra, Haxhibi në vitin 978 për vete e ndërtoi rezidencën madhështore në lindje të Kordovës, në vendin që ende nuk është identifikuar, dhe e quajti el Medinetu ez-zahire (qyteti i shndritshëm). Për t'iu lajkatur ylemasë (dijetarëve islamë) ai i dogji nga biblioteka e El-Hakemit të gjitha librat nga fusha e filozofisë dhe lëndëve tjera, të cilat teologët i vinin në listën e zezë. Poetët bujarisht i ndihmoi, pastaj u tha që në valutë të shtypej emri i tij dhe ai të përmendej në hytbet e xhumave. Barti rroba nga pëlhura e artë, të qëndisura me emrin e tij – me privilegjin mbretëror, ndërsa pas vitit 992 urdhëroi që vula e tij të vihet në vend të asaj të kalifit në të gjitha dokumentet zyrtare të dhëna nga zyra e pallatit. E vetmja gjë që nuk e bëri, ishte që nuk e rrëzoi kalifin e nominuar omajjad dhe e vendosi kalifatin e Amirtëve.

Në çështje ushtarake, Ibnu ebi Amir, gjithashtu u tregua i suksesshëm si dhe në ndërmarrjet e kohës së paqes. Ai së pari e bëri reformën e ushtrisë, duke zëvendësuar organizimin e vjetër fisnor me sistemin kolonel. Transferimi i bazës kryesore Fatimite larg në lindje, në Kajron e porsandërtuar (969) dhe përleshjet e përgjakshme në mes mbretërve të vogla të krishtera në veri, u ofruan rastin ushtrive të tij që në mënyrë triumfale të kalojnë përgjatë bregut veriperëndimor të Afrikës si dhe gjatë pjesëve të siujdhesës iberike. Falë fitoreve të tij, në vitin 981, ai e mori titullin El-Mensur bil-lahi (fitues falë ndihmës së Allahut). Në pranverë dhe në

vjeshtë, çdo vit, el-Haxhibul-Mensur e udhëhiqte ushtrinë, kuptohet, kundër të krishterëve të Leonës, Kastilës dhe Katalonisë. Këtu, ndër sukseset tjera, ai e mori Zamorën, në vitin 981, më pas gjatë betejës së tij të trembëdhjetë, në vitin 985, e shkatërroi Barcelonën, kurse në vitin 988, e rrafshoi përtokë qytetin Leonë, me muret masive dhe kullat e larta, duke e bërë mbretërinë e tij provincë të detyruar për të paguar haraç...¹⁸

Vetëm gjatë kohës së sundimit të Abdurrahmanit III, me një shkëlqim të tillë ka ndriçuar ylli i islamit spanjoll. Dëshira e el-Mansurit për të vdekur në fushën e betejës iu realizua në vitin 1002, në kthim nga fushata kundër Kastiles, e cila ka qenë ekspedita e pesëmbëdhjetë e tij.¹⁹ Së bashku me gjithë të u varros edhe pluhuri i cili i ishte tubuar në pancirin e tij gjatë luftërave të tij të shumta, të cilin ai e kishte ruajtur për këtë qëllim.

Mbi varrin e tij në Medinaceli (Medinet Salim) ka qenë i gdhendur ky mbishkrim: *“Rrëfimin për të e tregon trupi i tij i vdekur, sikur se para syve tuaj qëndron i tëri. Kurrë më nuk do të lindë kush i barabartë me të dhe askush si ai këshjtjellat e Spanjës nuk do t'i mbrojë”*.

Thyerja e fuqisë omejade

Tetëdhjetë vjet pas vdekjes së diktatorit Amirid, Andaluzinë e copë-tuan berberët, arabët, sllavët (sakalibët) dhe spanjollët. Në tërë këtë, garda pretoriane ka luajtur të njëjtin rol të cilin e ka luajtur garda në Romën e vjetër dhe në Bagdad. Djali i tij Abdul-Melik el-Muzaferi, të cilin Mensuri e emëroi për pasardhës të ri, duke bërë në këtë mënyrë pozitën trashëgimtare, arriti gjatë gjashtë viteve për ta mbajtur bashkimin dhe dinjitetin e dinastisë. Në vitin 1008, el-Muzaferin e helmoi vëllai i tij dhe trashëgimtari, Abdurrahmani, që kishte ofiqin Shenxhul (Sança i vogël, ngase nëna e tij ka qenë bija e Sançës nga Nevara), i cili menjëherë u shpall trashëgimtar i emëruar i Kalifetit omejad.

Ky hap i tij e revoltoi masën dhe e solli deri te ekzekutimi i tij. Për njëzetënjë vjet pastaj, njëri kalif e ndërronte tjetrin. Njëri ka qenë lodër e kordovasëve, i dyti i sllavëve, i treti i berberëve. Aq më tepër edhe kasti-

¹⁸ Ibnul – Hatib, Ihata, vëll. II, fq.71, sipas tjerëve njëzetë e treta fushatë ushtarake.

¹⁹ Ibnu Haldun vëll, IV, fq.148, flet se kjo ishte lufta e tij e pesëdhjetedyta, kurse Mekkari, vëll.I, fq. 258, plot. fq. 261, e citon si e pesëdhjetegjashta.

lanët kanë marrë pjesë në rrëzimin e një kalifi dhe vendosjen e një tjetri. Pushteti i vërtetë ka qenë në duart e ushtrisë. Hishami II i pafat doli nga të jetuarit në vetmi, por tregoi vetëm paaftësi fëmijërore dhe ishte i detyruar të abdikonte në vitin 1009, në dobi të kushëririt të tij të dytë Muhamedit II el-Mehdij.²⁰

Tre nga nëntë kalifët omejadë në këtë periudhë të anarkisë kanë ardhur në fron më tepër se një herë. Njëri prej tyre, Hishami II, dy herë ka qenë i vendosur dhe i rrëzuar. Pas rrëzimit të dytë ai u zhduk në mënyrë misterioze, çështje që kurrë s'u sqarua.

Para se t'i vinte fundi i palavdishëm hilafetit Omejad, e ndërpreu atë edhe një dinasti e Hamuditëve, e cila kërkoi për vete të gjitha privilegjet e kalifit. Themelues i saj ka qenë Ali Ibn Hammud (1016-18), i cili pohonte se është pasardhës i emnakut të tij, dhëndrit të Pejgamberit (Aliut), mirëpo ai ka qenë gjysmë i berberizuar. Aliu e drejtoi Ceutën dhe Tanxhën para se të shpallet kalif i Kordovës. Ai pushtoi Malagën, ku tetë pasardhësit e tij e mbajtën nga viti 1025 deri në vitin 1057.²¹ Nga dinastia e Hamuditëve kanë qenë edhe dy pretendentë për pozitën e kalifit. Ata, të varur e zbatuan sundimin e kalifit të Kordovës deri në vitin 1027.²²

Në këtë vit, Hishami III el Mu'ted, përsëri e mori fronin për Omajadët. Mirëpo, monarku pesëdhjetekatërvjeçar nuk mundi të shtyhet me gjendjen e trazuar. Kordovasi, të lodhur me ndërrimin e pafund në majat e pushtetit, në fund vendosën të ndërmarrin masa radikale dhe në përgjithësi të anulojnë hilafetin. Hishami me familjen e tij ka qenë burgosur në një bodrum të tmerrshëm afër xhamisë...

Ndërkohë vezirët (ministrat) mbajtën mbledhjen publike, që përgjithmonë e shpalli të anuluar hilafetin dhe e zgjodhi kuvendin shtetëror nën udhëheqjen e një Ebul-Hazm ibn Xhevherit.

Përkthehu nga boshnjakishtja:

Hajrullah Hoxha

²⁰ Tabela që tregon gjenealogjinë e kalifëve omejadë: 1. Abdurrahmani III (912/halif 929-961), 2. El-Hakemi (961-976), 3. El-Hishami II (976-1009), 4. Muhamedi II (1009-1010), 5. Sylejmani (1009-1010, 1013-1016), Abdurrahmani IV (1018), 7. Abdurrahmani V (1023), Muhamedi III (1023-25), 9. Hishami III (1027-31).

²¹ Hamuditët kanë qenë në lidhje fisnore me Idrisitët nga Maroku.

²² Ibnu Izari, vëll. III, fq. 124-35, Hamuditët: Aliu (1016-18), 2. El-Kasim (1018-21, 1022-25), 3. Jahjau (1021-1025-7).

Prof. dr. Edin TULE¹

PUNISHTET (WORKSHOPS) E MUHAMEDIT a.s.

Misteri i përgatitjes së gjeneratës së parë të Islamit, që me besim në vetvete të nisë procesin e pushtimit të botës së atëhershme, fshihej në komunikimin interaktiv e të jashtëzakonshëm të Pejgamberit a.s., me ndihmën e të cilit ndërtoi proceset mendore të tyre, duke i aftësuar që në mënyrë të pavarur t'i përpunojnë të gjitha të dhënat e jetës, që në fillimet e tyre.

Atmosfera në qarqet e tyre është cilësuar nga pjesëmarrja kualitative dhe shkëmbimi i sinqertë i ideve, të cilat Pejgamberi a.s., me kujdes i ka inkuadruar, duke u dhënë fjalive të shprehura kuptime të reja dhe duke i mësuar të pranishmit që të gjejnë këndvështrime të reja dhe të freskëta, duke vëzhguar gjërat.

Seminaret moderne dhe që moti tejet të komercializuara, funksionojnë në parimin e punishteve në të cilat sillen teza të caktuara; pjesëmarrësit ndahen në grupe, mbledhin informata, formojnë mendime të ndara, i prezantojnë, ndërsa trajneri i seminarit i moderon me kujdes grupet e ndryshme të pjesëmarrësve dhe pa imponim i formëson konkluzionet finale.

¹ (Autori është teolog dhe psikolog i mirënjohur, i cili mban seminar në tërë botën për IE (inteligjencën emocionale), si dhe është komentues i Kuranit fisnik në aspektin socio-psikologjik.)

Të shikojmë atmosferën e një seminari të tillë të mbajtur para katërmbëdhjetë shekujve.

PUNISHTJA (WORKSHOP) I

Me çfarë ta mahnitim botën?

I Dërguari i Allahut, a.s., njëherë i pyeti sahabët e tij:

“Cilët besimtarë ju mahnitin më së tepërmi në iman?”

Ata u përgjigjën: “Melekët.”

Ai tha: *“Po, si të mos besojnë kur janë tek Zoti i tyre?”*

Pastaj thanë: “Pejgamberët.”

Ndërsa, Pejgamberi, a.s., tha:

“Po, si të mos besojnë kur u parashtrohet Shpallja?”

Pastaj thanë: “Atëherë, ne.”

Pejgamberi, a.s., tha:

“Po, si të mos besoni, ndërsa unë jam në mesin tuaj? Por, mahnitem me imanin e atyre besimtarëve që do të vijnë pas jush dhe do t'i gjejnë faqet (e shkruara) e do të besojnë atë që është në to.” (Buhariu)

Në hadithin e lartpërmendur e kemi trajnerin i cili vendos tezën e punës: - “Po, si të mos besojnë kur janë tek Zoti i tyre?”

Pjesëmarrësit e seminarit, duke ndenjur ulur, formonin një rreth, duke siguruar kështu interaksion më të mirë dhe më të përzemërt. Shohim se një grup u deklarua për kategorinë e krijesave jashtëtokësorëve, kur është fjala për besimin e fortë i cili mahnit, duke i vënë në radhë të parë melekët. Trajneri, (a.s.), inicicion procesin e formimit të mendimit të ri me një pyetje të thjeshtë dhe të drejtpërdrejtë:

E si të mos besojnë kur janë te Zoti i tyre?, duke nënvizuar se imani/besimi i melekëve është i pritur, sepse i shërbejnë Zotit të tyre në afërsinë e Tij. Dhe pa e fshehur, çuditet në kuptimin se çfarë ka aty për t'u mahnitur?!

Mendimi i shfaqur i radhës në tezën e vendosur është: - “Pejgamberët.”

Pejgamberi a.s. përsëri e ka të përgatitur kundërpjetjen: - *“Po, si të mos besojnë kur u zbritet Shpallja?”*, duke potencuar se është tejet reale

që të besojë ai i cili është i dërguar i Allahut të Madhërishëm në procesin e komunikimit të mesazhit qiellor njerëzve, gjegjësisht dëshmitar i drejtpërdrejtë i Shpalljes.

Mendimi i tretë i paraqitur në këtë punishte intelektuale është: - “Atëherë, ne”, gjegjësisht thanë se konsiderojnë që imani i tyre, d.m.th. i sahabëve të Pejgamberit a.s., është i denjë për t’u mahnitur.

Trajneri, Muhamedi a.s., avancon qëndrimin e shtruar me nënpyetjen e paepur: - *“Çfarë ka që të mos besoni, ndërkaq që unë jam në mesin tuaj?”*, me të cilën thyen plotësisht bindjen e sahabëve për veçantinë e hierarkisë vertikale në procesin e besimit, duke orientuar linjën e mendimit të tyre në rrafshin horizontal, në drejtim të ardhmërisë, dhe këtë me konkluzionin në vijim: *“Por, mahnitem me imanin e atyre besimtarëve që do të vijnë pas jush dhe do t’i gjejnë faqet (e shkruara) e do të besojnë atë që është në to.”*

Kjo punishte intelektuale e Muhamedit a.s. është e pasur me shembuj kulmorë të aspekteve interaktivo-komunikative gjatë edukimit të një grupi njerëzish në një ambient historik. Teza e vendosur e punës është e dizajnuar në mënyrë të përkryer socio-psikologjike, pasi që prezanton vlerat në konverzacionin e punës së dy kategorive më të rëndësishme për njeriun: besimin dhe mahnitjen si dëshira të paralashtësisë kundruall të cilave dëshirohet të pozicionohet me mençuri. Pyetja më e shëndoshë socio-psikologjike të cilën një person mund t’ia bëjë vetes është: **Me çfarë unë mund ta mahnit botën dhe cilët janë hapat që duhet t’i bëj në këtë drejtim?**

Në këtë rast konkret Muhamedi a.s. ndërton proceset mendore të sahabëve në dy hapa: Së pari, i lëshon me këmbë në tokë dhe i liron nga iluzionet për veçantinë personale, për faktin e vetëm që rregullisht janë shumë afër Pejgamberit a.s., e pastaj i orienton në realizimin e domosdoshëm të përsosjes së imanit të tyre përmes veprave mahnitëse dhe mentalisht i lidh me pasardhësit e tyre të largët ideologjikisht, duke potencuar tërë kërkesat e kontekstit historik të tyre, përveç tjerash, mungesën e të qenit dëshmitarë të drejtpërdrejtë të Shpalljes, në praninë e të cilit ata kënaqen. Kështu që, në fund të këtij seminari njëditor, sahabët kanë pasur ndjenjën e qartë të obligimit që deri në atomin e fundit të fuqisë të digjen

për idenë e Islamit, nëse dëshirojnë që t'ua lehtësojnë pasardhësve të tyre ideologjikë identifikimin me këtë ide.

Kjo punishte intelektuale e Pejgamberit a.s. bart në vete elemente të qarta (reality check), gjegjësisht kontrollin e nivelit të tyre të kuptimit (jo)real të vetes në kontekstin konkret historik.

Nga tërë ky seminar neve na janë transmetuar vetëm fragmente të bisedës dhe atmosferës, por prapë kemi imazhin e qartë me pasqyrë reale të gjendjes e mendjes së grupit që kanë marrë pjesë në diskutim dhe na bëhet i qartë niveli dhe kapaciteti i Pejgamberit a.s.

Edhe pse tek ne nuk kanë arritur informatat për një varg të hollësive të imëta, ngase seminari i përmendur në kuptim të ndonjë batute humoristike që ka ndodhur, pas komentimit të shkurtër dhe të mprehtë, variacionet e përgjigjeve të mundshme në nënpyetjet e Pejgamberit a.s., përshkrimi i enës me hurma të freskëta, e cila ka qarkulluar në atë atmosferë pune, klithmat e gëzuara të fëmijëve në afërsi, mjaullima e këndshme e maces së Ebu Hurejres r.a. në mëngët e tij... ne i marrim me mend, i supozojmë në imagjinatën tonë, sepse për ne është i rëndësishëm secili detal që na mahnit e që në ndonjë mënyrë ka marrë pjesë në rritjen e këtyre gjigantëve moralë.

PUNISHTJA (WORKSHOP) II

Ekuivalent në botët tjera

Natyrisht, ekzistojnë transmetime të tjera që na zbulojnë hollësi të reja të rëndësishme të punishteve intelektuale të Pejgamberit a.s. Shikoni tjetrën në vijim.

Pejgamberi a.s. i pyeti sahabët:

“Është një pemë, gjethet e së cilës nuk bien dhe është e ngjashme me myslimanin. Cila është ajo pemë?”

Njerëzit menduan në pemët e shkretëtirave, ndërsa Abdullah b. Omeri r.a. tregon: “Më ra ndërmend që kjo është palma. Desha ta përmend, por i vëreja aty sahabët e vjetër dhe ngurrova të përgjigjesha. Pas heshtjes së tyre, Pejgamberi a.s. tha: *‘Kjo është palma’*. Ia përmenda këtë babait tim,

ndërsa ai më tha: *‘Sikur të thoshe palma, do të ishte më e dashur për mua se kjo e kjo’.*” (Buhariu dhe Muslimi)

Përsëri e kemi të vendosur tezën e punës në një atmosferë intelektuale, me pjesëmarrje të njerëzve me mosha shumë të ndryshme.

Në transmetim përmendet djali i Omer b. Hatabit r.a., i cili atëbotë ishte djalosht i ri, se si ia përcjell përshtypjet babait nga ai seminar. Por, po ashtu potencohet dëshira apo keqardhja e Omerit r.a., përse djali i tij nuk e shfrytëzoi rastin që ta mahniste Pejgamberin a.s. me mendjempërhtësinë e tij dhe përmendet në një transmetim: *“Sikur ta thoshe përgjigjen, do të gëzohesha më shumë sesa dhurata prej njëqind devesh!”*

Edhe këtu shohim një dëshirë natyrale dhe të fortë të prindit që fëmijën e tij ta prezantojë publikisht përmes diturisë, por shohim edhe klimën e qartë intelektuale në të cilën dituria vlerësohet lart.

Teza e punës në këtë rast është e lidhur edhe me njohjen e kulturës së gjerë, domethënë me kuptimin e botës bimore në krahasimin e cilësive të një bime së caktuar me cilësitë e karakterit të myslimanit.

PUNISHTJA (WORKSHOP) III

Bankroti emocional

Punishtja intelektuale në vijim përsëri ngazëllen me thjeshtësinë gjerniale kreativitetin dhe praktikizmin.

Ebu Hurejre r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë:

“A e dini kush është falimentues (bankrotues)?”

Sahabët u përgjigjën: *“I falimentuar tek ne është ai i cili nuk ka as të holla, as mall.”*

Muhamedi a.s. tha:

“I falimentuari i umetit është ai që vjen Ditën e Gjykimit me namaz, agjërime dhe zekat, por ka sharë nërin, ka shpifur për të, ka marrë nga pasuria atij, ka derdhur gjakun (ka plagosur) e këtij, ka goditur atë tjetrin... Dhe secilit prej tyre do t’i jepet pjesa e veprave të mira të tij, por nëse i zhduken veprat e mira të tij para se t’ua lajë borxhin të gjithëve, atëherë do të merret prej veprave të këqija e të tjerëve dhe do t’i barten atij dhe më pastaj së bashku me to do të hidhet në zjarr.” (Muslimi)

Pejgamberi a.s. (trajneri) sjell tezën: “*A e dini kush është i falimentuari (i bankrotuari)?*”, dhe pret interaksionin.

Edhe pse nuk kemi qasje në të gjitha mendimet e të gjithë pjesëmarrësve në diskutim, e cila do të na jepte kuptim më të gjerë të hollësive të tyre të gjykimit, një përgjigje e dokumentuar në këtë transmetim është e mjaftueshme për poentimin e Pejgamberit a.s.

Mendimi mbizotërues i pjesëmarrësve të kësaj punishteje intelektuale është i shprehur me formulimin: “I bankrotuar tek ne është ai që nuk ka as të holla as mall”, e që Muhamedit a.s. i dha të kuptojë se kuptimet e kësaj fjale janë të reduktuara në kokat e bashkëkohësve të tij në kategorinë e thatë ekonomike.

Trajneri, Muhamedi a.s., e pranon atë përgjigje dhe e plotëson duke e zgjeruar kuptimin e emrit “i bankrotuar” në kontekst të ri, joekonomik, i cili nënkupton humbjen e veprave të mira përmes arsyesimit (gjykimit) të gabuar dhe reaksionit të papjekur emocional.

Pejgamberi a.s., duke komunikuar me pjesëmarrësit e kësaj punëtorie, në mënyrë interaktive në tezën e dhënë, sjell në botën e njerëzve të kohës së tij dhe në vokabularin e tyre kategori të reja mendore siç janë bankroti intelektual dhe emocional, duke i mësuar sahabët, por edhe tërë botën, se shumë më i rrezikshëm është bankroti emocional dhe intelektual sesa ai financiar. Me këto ‘monedha’ gjuhësore për të cilat nuk mendon dhe as nuk i shfrytëzon intelektualit i shekullit XXI, ka ndryshuar marrëdhënia e bashkëkohësve të Muhamedit a.s. ndaj vlerave konvencionale. Ngase njeriu i cili në jetë, prioritetin e tij më të madh e ka që mos të bankrotojë intelektualisht dhe emocionalisht nga droja kur bëhet fjalë për bankrotin financiar, i vendos drejt konceptet në listën e vlerave jetësore.

Bazuar në forcën e aspekteve interaktivo-komunikative, qasjes edukative të Muhamedit a.s. përmes punëtorive praktike të tij, nuk është aspak e çuditshme që gjeneratat e para të myslimanëve kanë pushtuar botën e njohur atëherë dhe kanë mahnitur me mendjempërhtësi dhe zemër të madhe.

Përktheu dhe përshtati:

Prim.dr.med.sc. Ali F. Iljazi

Prof. dr. Hysen MATOSHI

**MONOGRAFIA “QYTETËRIMI OSMAN” – NJË SINTEZË
E MADHE SHKENCORE**

**Vështrim për monografinë dyvëllimëshe “Qytetërimi osman 1-2”
(Ottoman Civilization 1-2), të autorëve Halil Inalqik dhe Gjynsel
Renda, përkthyen nga anglishtja Dritan Egro dhe Genciana Abazi –
Egro, botoi Fondacioni “Alsar”, Tiranë, 2018, 1161 faqe.**

Projektet e mëdha shkencore kërkojnë kapacitete po ashtu të mëdha e herë-herë edhe gjithëpërfshirëse parë në kontekstin kombëtar ose edhe ndërkombehtar. Ekzistimi i Perandorisë Osmane si një fakt historik dhe si një faktor i rëndësishëm për një periudhë prej rreth pesë shekujsh ka bërë që interesimi për ta njohur atë të jetë i madh. Pra, lënda studimore në këtë rast është e një përmase të gjerë si vëllim dhe e rëndësishme për rrjedhojat që pati kjo Perandori dhe qytetërimi i saj në historinë e përgjithshme njerëzore. Veçmas është me interes të njihet rëndësia historike e kësaj perandorie për kombet që dikur ishin

pjesë e ngritjes, e funksionimit, e zhvillimit dhe e rënies së saj.

Në të kaluarën për Perandorinë Osmane dhe për qytetërimin osman ka pasur qasje të ndryshme, madje jo rrallë edhe të motivuara nga prirje ideologjike mohuese lidhur me rëndësinë e saj si strukturë shtetërore dhe lidhur me vlerat e qytetërimit osman kundruall qytetërimeve të tjera. Nevoja për një qasje objektive, për hedhjen dritë mbi një periudhë të gjatë të historisë së njerëzimit, ka qenë e madhe jo vetëm për popujt dhe hapësirat në të cilat shtrihej ajo si kreaturë shtetërore në periudhat e lindjes, zhvillimit, dominimit dhe të rënies së saj.



Kompetenca për hartimin e një sinteze lidhur me qytetërimin osman, në këtë rast, është identifikuar në Republikën e Turqisë, në hapësirën qendrore të shtetit të dikurshëm osman e që, megjithatë, përbën vetëm një pjesë të saj, ndërsa botimi i saj paralel edhe në anglisht, krahas turqishtes, është dëshmi e një projekti që ka pretendime të përmasës globale në njohjen e qytetërimit osman.

Investimet e mëdha në sferën e shkencës kanë bërë që Turqia të identifikohet si një shtet që ka ndërtuar kapacitete të mirëfillta për të realizuar makroprojekte të përmasave të këtilla, sikundër është ky që po e paraqesim për lexuesit tanë. Kur kësaj i shtojmë faktin se në krye të këtij projekti madhor ishte vënë pena dhe mendja e shquar e historiografisë së sotme turke, Halil İnalcık, atëherë kredibiliteti shkencor i veprës

d్యvëllimëshe “Qytetërimin osman”, që në nismë, imponohet si i lartë dhe me synime që të ketë impakt shkencor edhe përtej hapësirës turqishtfolëse. Marrë parasysh polidimensionalitetin dhe kompleksitetin e materies që trajtohet është krejt i kuptueshëm angazhimi i një numri më të madh ekspertësh të fushave të përkatëse, duke nisur që nga kontributi redaktorial i studiues Gjynsel Renda e për të vijuar me rreth 30 autorë të kapitujve të ndryshëm të kësaj sinteze të madhe shkencore.

Qytetërimi osman, sikundër në shqyrtime të tjera, edhe në këtë vepër, është vlerësuar si i veçantë kur kemi të bëjmë me qasjet e ndërtimit dhe të funksionimit të shoqërisë, institucioneve, kodeve zakonore dhe përgjithësisht të vlerave të saj. Shteti osman, në procesin e zgjerimit të tij, nuk ndoqi praktikën e deriatëhershme të eliminimit dhe të zë-

vendësimit të popullsisë që gjeti në viset që i pushtoi dhe mbi të cilat vendosi sundimin e tij. Politika e pajtimit dhe integritetit, e shprehur në formulën “tolerancë dhe mbrojtje”, ia mundësoi popullsisë krishtere vijimësinë në kuadër të shtetit të ri, madje edhe në rastet kur mbetej pranë identitetit të vet fetar, teksa pjesa që e pranonte islamin, pra që transformohej në planin kulturor, përnjëherë fitonte status të barabartë, në të gjitha drejtimet, me popullsinë tashmë ekzistuese myslimane. Me të drejtë, është vënë theksi te ndërveprimi aktiv ndërmjet popullsisë islame dhe asaj të krishterë, veçmas të asaj që e kishte pranuar islamin dhe që në fenë e re, megjithatë, kishte bartur një varg zakonesh të krishtera. Qytetërimi osman ndaj edhe konsiderohet si e para përpjekje e suksesshme për të integruar në një vetëdije unifikuese qytetarët e një shteti, të bazuar në një koncept mbikonfesional dhe mbietnik.

Një dimension tjetër me interes për kulturën në Perandorinë Osmane e përbën edhe shtresëzimi i saj, diçka të cilën Peter Burke e kishte identifikuar në dallimin e shtresave shoqërore në mesjetë. Halil Inalqik këtë tipologjizim social të kulturës e konkretizon në kontekstin osman, si kulturë e shtresës sunduese (sulltani dhe kullët e tij) nga njëra anë dhe si kulturë e klasës së rajasë, ku bënin pjesë fshatari taksapagues, zejtari, tregtari, por edhe grupet specifike etnike dhe shoqërore. Diferencimi i këtyre kulturave në një shtet me pushtet absolut, siç ishte pushteti i sulltanit, bëri që saraji të dallohej edhe në aspektin e krijimit të

një elite kulturore e diturore në kuadër të tij. Diçka e ngjashme me meceanizmin romak, ndonëse vinte shumë më i organizuar dhe shumë më funksional në raport me zhvillimet shoqërore. Patronazhi i sundimtarit, në raport me dijetarët dhe artistët, ndikoi në ngritjen cilësore të civilizimit osman.

Oborri mbretëror, përkatësisht oborri i sundimtarit, ishte strehë, mbështetje dhe inkurajim për dijetarë e artistë në zë të kohës. Ata kërkoheshin nga sundimtarët madje edhe përtej kufijve perandorakë, ngaqë prestigji i sundimtarit dhe vetë oborrit mbretëror matej me vlerat kulturore e civilizuese të kësaj shtrese shoqërore, e cila, gjithashtu duhet thënë se përfitonte favore të ndryshme. Asgjë nuk e qartëson më saktë dhe më objektivist këtë fenomen që lindi një civilizim shekullor se sa këto fjali të Inalqikut: “Në Perandorinë Osmane arkitekti më i shquar ishte kryearkitekti i sarajit, argjendari më i mirë ishte kryargjendari i sarajit dhe poeti më i pëlqyer ishte poeti që tërhoqte interesin dhe dashamirësinë e sulltanit. Dijetarët dhe artistët vlerësoheshin si pjesë e domosdoshme në punën për lartësimin e prestigjit të sundimtarit dhe të famës së sarajit të tij. Sundimtari, i cili ishte protektor i dijes dhe i artit, për të përmbushur në mënyrë të kënaqshme cilësinë e tij si gjykatës, ishte i detyruar të kishte edhe vetë disa koncepte mbi shkencën dhe artin” (f. 20). Fundja se çfarë rëndësie i kushtohej në oborrin mbretëror dijes dhe veçmas artit poetik dëshmon edhe vetë fakti se një numër i konsiderueshëm sulltanësh ishin autorë të përmbledhjeve poetike.

Pra, elita sunduese nuk qenë vetëm dashamirës të artit, por edhe krijues të tij. Natyrisht në mesin e kësaj elite nuk ishin përfshirë vetëm artistët apo poetët, në kuptimin e ngushtë të fjalës, ngase pjesë e pandashme e sarajit ishin edhe dijetarë që e avancuan jetën perandorake, me vepra të ndryshme arkitektonike, me ndërtime të objekteve të interesit të veçantë e të përgjithshëm. Duke krijuar grupe të këtilla, duke ofruar për to benificione të caktuara materiale, jetë të organizuar shoqërore brenda sarajit, pra edhe autoritet në një varg sferash ditore e artistike, u krijua stili i sarajit si një bazë e qëndrueshme dhe e domosdoshme për zhvillimin e mëtejshëm të qytetërimit osman.

Nisur nga fakti se qytetërimi përfaqëson progresin e një shoqërie, të bazuar në arritjet e gjithanshme të dijeve dhe të zhvillimit teknik, kundruall kulturës e cila përfaqëson akëcilën gjendje zhvillimore të një populli, redaktorët dhe autorët e kësaj monografie shkencore, kanë ofruar aspekte pothuajse gjithëpërfshirëse të qytetërimit osman. Kapitull bazë, i cili jo pa arsye e hap diskutimin e një vargu çështjesh, është ai që trajton, në prizmin e një periodizimi historik, aspekte të hierarkisë shtetërore, të strukturës shoqërore, të ekonomisë dhe të tregtisë në Perandorinë Osmane. Rugëtimi kronologjik nga Principata deri te Perandoria dhe nxjerrja në pah e veçantive karakterizuese shtetërore, shoqërore e ekonomike, si produkt i një pune madhore të autorit Halil Inalqik, të konceptuar në më shumë se 200 faqe tekst,

përbën pjesën qendrore të materies së trajtuar.

Në një sintezë kushtuar qytetërimit osman vend të rëndësishëm gjithsesi do të zërë edhe jeta fetare, me theks të veçantë përqendrimi në mendimtarët islamë dhe në dijet fetare përgjithësisht. Baza e zhvillimit të dijeve fetare në Perandorinë Osmane ishin Kurani, hadithi dhe suneti i pejgamberit, ndërsa interesi mi për disiplinat shkencore islame bazohet në hadithin sipas të cilit “dijetarët ishin trashëgimtarë të Pejgamberëve”. Kapitulli i shkruar nga Ahmet Jashar Oxhak dhe Baha Tamnan ofron të dhëna të shumta për njohjen e kësaj materieje, njëkohshëm edhe përfundime të argumentuara shkencore.

Rëndësia të cilën Perandoria Osmane ia kushtonte shkencës dhe edukimit në këtë vepër del në pah në vështrimet e Ekmeledin Ihsanogllusë. Zhvillimi i arsimit dhe i shkencës, nëpërmjet një rrjeti funksional institucionesh, bëri që në një periudhë kohore kjo perandori të kthehej në model për shoqëritë e kohës. Bie fjala, si njëra ndër dëshmitë e zhvillimit të shkencës është potencuar edhe Observatori Astronomik i Stambollit, në të cilin kishte punuar kryeastronomi Takiyeddin el-Rashid. Përveç qartësimit të strukturës së institucioneve arsimore, teksti përmban edhe të dhëna lidhur me historikun e tyre, për t’u fokusuar në sfera të veçanta sikundër janë arsimimi ushtarak, mjekësor dhe inxhinierik.

Qytetërimi osman do të dallohej edhe për faktin se kishte krijuar një standard të caktuar të jetës sociale, të traditave që përfshinin jetën e njeriut nga

fetusi e deri në vdekje, pastaj një rrjet të kënaqshëm komunikacioni dhe komunikimi, sikurse edhe një sistem original metrologjie, përkatësisht të njësive matëse që përdorëshin gjithandej në Perandori.

Autorët si Gonul Tekin, Gunay Kut, Orhan Okay kanë ofruar një kronologji të letërsisë turke që nga nisma e saj e deri në kohën moderne, përfshirë këtu edhe të dhëna për tipologjinë e saj. Ndodhëse janë zhvilluar edhe letërsitë e popujve të tjerë, rrjedhimisht në këtë periudhë kohore shkruhej letërsi edhe në gjuhë të tjera, bashkë me kapitullin për folklorin turk të autorit İlhan Başgöz, këto kontribute të çmueshme qartësojnë aspekte të jetës letrare në Perandorinë Osmane.

Kapitulli dominues në planin e trajtimit në këtë vepër është lidhur me arkitekturën dhe artet e bukura. Të dhëna të shumta dhe përfundime me interes janë sjellë në punimet e autorëve Dogan Kuban, Gonul Oney, Serpil Bağcı, Nurhan Atasoy, Nazan Olçer, Ali Alparslan, Zeren Tanındı, Filiz Çagman dhe Günsel Renda. Gjithsesi në këtë kontekst shqyrtimesh vendin qendror e zë arkitektura osmane, me të cilën më së shpeshti identifikohet qytetërimi osman, por gjithashtu një vëmendje e posaçme u është kushtuar edhe dekorimeve në arkitekturë, qeramikës dhe sidomos fajancës, tekstileve të mëndafshita, artit të punimit të qilimave, kaligrafisë, zbukurimeve të dorëshkrimeve, teknikës së punimit të librave, miniaturave, skulpturës dhe pikturës osmane. Natyrisht është e kuptueshme që xhamitë të marrin vëmendjen

qendrore në gjithë këtë kapitull, jo vetëm për rolin dhe rëndësinë sociale që kishin dhe vijojnë ta kenë, veçse edhe për monumentalitetin e tyre, për vlerat e jashtëzakonshme arkitektonike dhe artistike që përfaqësojnë ato.

Autorët Metin And dhe Ursu Pekin janë marrë me performansat e artit tradicional dhe muzikën. Në planin e tipologjisë fillimisht është vënë theksi te shfaqjet folklorike që organizoheshin në ambientet rurale, për të vijuar me ato popullore që performoheshin në ambientet urbane, me traditën e shfaqjeve të organizuara në oborrin e sarajit dhe përfundimisht me shfaqjes sipas traditës perëndimore. Sa i përket muzikës interes përbën veçmas prezantimi llojeve të instrumenteve muzikore, një pjesë e konsiderueshme e të cilave gjetën shtrirje pothuajse në mbarë Perandorinë, duke krijuar traditën e përdorimit të tyre deri në ditët e sotme.

Kapitulli i fundit produkt i dy bashkautorëve të kësaj sinteze shkencore, İnalçıkut dhe Rendas, ka trajtuar ndikimet e ndërsjella dhe ndërveprimet osmane e evropiane në sferën e politikës, kulturës dhe artit, duke i kundruar ato si një proces të vazhdueshëm ndërveprimi të shoqërive dhe kulturave të ndryshme.

Një kapitull në vete është ai nëpërmjet të cilit ofrohen të dhëna me interes për gjenealogjinë e dinastisë osmane dhe një kronologji e përmbledhur e Perandorisë Osmane, që kanë gjetur vend në fundin e vëllimit të parë, sipas meje, pa ndonjë arsye të qëndrueshme metodologjike. Them se kjo pjesë tejet e rëndësishme informative, veçmas për

lexuesin e huaj, në planin e organizimit strukturor, do të duhej t'iu paraprinte kapitujve tematikë, ose të ishte vënë si material në fund të librit.

Përgjithësisht botimi i monografisë shkencore dyvëllimëshe, të titulluar “Qytetërimi Osman”, është një kontribut i çmueshëm i shkencës turke, një sintezë e rezultateve në një numër të madh fushash të studimeve osmane. Referencat e shumta, qofshin burime arkivore e dokumentare, qofshin literaturë nga autorë eminentë botërorë të studimeve osmane, e shtojnë besueshmërinë e rezultateve të prezantuara. Shifrat, të dhënat e tjera, ilustrimet, faksimilet, dëshmitë e kulturës materiale janë funksionalizuar për të dëshmuar sistemin vleror të njërës ndër qytetërimet më të rëndësishme e më me ndikim të botës. Prezantimi i qytetërimit osman, në këtë format dhe komunikimi i tij me lexuesin botëror, është kontribut për të njohur më për së afërmi dhe pa paragjykime një pjesë të rëndësishme të historisë së njerëzimit, një pjesë strukturore të vlerave të tij qytetëruese.

Ndaj më e pakta që mund të themi është një mirënjohje e madhe për punën

e të gjithë autorëve të kësaj sinteze të madhe shkencore, e cila shpresojmë që, në një të ardhme jo të largët, të pasohet nga një version i ri, ku do të përfshiheshin edhe autorë e dëshmi qytetëruese të hapësirave të tjera të Perandorisë së dikurshme Osmane, të cilat sot nuk bëjnë pjesë në Republikën e Turqisë. Fundja një produkt i tillë i përbashkët do të ishte në përputhje me karakterin shekullor shumetnik, shumëreligjioz dhe shumëkulturor të vetë Perandorisë Osmane.

Sa i përket ardhjes në gjuhën shqipe të kësaj veprë madhore, e cila siç e shohim është realizuar në një format jashtëzakonisht ekskluziv, dua të përgëzoj, në rend të parë, kryetarin z. Mehdi Gurra, bordin botues dhe përgjithësisht fondacionin “Alsar”, botimet e të cilit janë bërë një mbështetje e madhe për begatimin e literaturës në gjuhën tonë; pastaj përgëzoj edhe përkthyesit, Dritan Egron dhe Genciana Abazi – Egron, Departamentin përkatës të Republikës së Turqisë dhe të gjithë ata që kanë ndihmuar, në cilëndo formë, që kjo vepër të jetë në duart e lexuesit tonë.

Përmbajtja

MUHAMEDI A.S. - NJERIU QË NDRYSHOI HISTORINË E NJERËZIMIT	5
Sabri BAJGORA ABDULHAMID MUHAMED KISHKU DHE TEFSIRI I TIJ “FI RIHABI-T-TEFSIR” – (II)	9
Dr. Ataullah ALIU INTERPRETIMI I NOCIONIT “FITNE” NGA HAFËZ IBRAHIM DALLIU	29
Yasin Ramazan BAŞARAN IDEJA PËR BESIMIN SUBJEKTIV NË TEOLOGJINË E MATURIDIUT	37
Dr. Taxhedin BISLIMI INSTITUCIONI I FETVASË DHE ETIKA E MYFTIUT	51
Dr. Abdullah HAMITI SUZI PRIZRENASI DHE VEPRA E TIJ “GAZAVETNAME” MBI LUFTËRAT E MIHALOGLLU ALI BEJIT NË BALLKAN NË SHEK. XV	71
PhD (c) Agron ISLAMI POPULLSIA E KAZASË SË GJILANIT SIPAS REGJISTRIMEVE OSMANE TË SHEKUJVE XIX-XX	91
Jusuf ZIMERI KONTRATA E QIRASË QË PËRFUNDON ME PRONËSI (Lizingu) .	113
Mr. Rejhan NEZIRI EKOLOGJIA NGA KËNDVËSHTRIMI ISLAM	125
Dr. Sedat ISLAMI LËVIZJA E PËRKTHIMIT NË HISTORINË E CIVILIZIMIT ISLAM DHE ROLI I SAJ SHKENCOR, HUMAN E KULTUROR	139

Dr. Selda KËLLËÇ	
PIKËPAMJET DHE IDETË E NJË INTELEKTUALI OSMAN	
PËR SHQIPËRINË.....	169
Dr. Nimetullah HAFIZ	
SHËNIME TË REJA BIOGRAFIKE	
PËR ISMAIL QEMAL VLORËN.....	187
Agron M. REXHEPI - MD, MSc, PhD	
INTOLERANCA NË USHQIM.....	193
Titus BURCKHARDT	
VLERAT E PËRJETSHME NË ARTIN ISLAM	199
Filip HITTI	
KALIFATI OMAJAD NË KORDOVË	
(Kalifi Abdurrahman en-Nasir).....	213
Prof. dr. Edin TULE	
PUNISHTET (WORKSHOPS) E MUHAMEDIT a.s.....	227
Prof. dr. Hysen MATOSHI	
MONOGRAFIA “QYTETËRIMI OSMAN” –	
NJË SINTEZË E MADHE SHKENCORE	233
Përmbajtja	239