

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore
Viti L nr. 119-120 / 2020

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:

“Printing press” - Prishtinë

Tirazhi: 500

Edukata Islame

**Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore
Viti L nr. 119-120 / 2020**



Prishtinë
2020

SPROVA E PANDEMISË - COVID 19

Lexues të nderuar!

Ditët dhe muajt që i lamë pas në vitin 2020, ishin muaj të rëndë e të vështirë jo vetëm për Ne, por për mbarë njerëzimin. Në dhjetorin e vitit 2019, në Wuhan të Kinës, u identifikua një virus të cilit në fillet e para, nuk iu kushtua ndonjë rëndësi e madhe, por për dy muaj e gjysmë të vitit 2020, ai me shpejtësi marramendëse kaloi kufijtë e Kinës dhe u përhap në të katër anët e botës. Po thuajse asnjë shtet në globin tokësor, nuk mbeti i paprekur nga virusi Covid 19, e kah mesi i muajit mars, edhe në Kosovë u shënuan rastet e para.

Duke ditur kapacitetet tona dhe mungesën e kushteve të duhura për t'u përballur me një fluks të madh të të sëmurëve, që në fillim u vendosën masa dhe kufizime për lëvizjen e qytetarëve, me qëllimin e vetëm, ruajtjen dhe mbrojtjen e popullatës nga ky virus, i cili tashmë veç kishte filluar të merrte jetë njerëzish.

Bashkësia Islame e Kosovës, duke marrë parasysh rekomandimet e Institucioneve shëndetësore e para së gjithash Institutit kombëtar të shëndetit publik, pastaj udhëzimet dhe protokollet e OBSH-së si dhe në bashkërendimin me institucionet e vendit, mori masat e nevojshme për përballje me pandeminë, me ç'rast pezulloi mësimin në institucionet e saj arsimore, duke iu adresuar popullatës për rrezikun që paraqet virusi Covid 19, si dhe pezulloi përkohësisht faljen e namazeve ditore dhe faljen e namazit të xhumasë në xhamitë e vendit.

Mbyllja e xhamive qe një vendim shumë i dhimbshëm për Ne, por i duhur dhe tepër i nevojshëm për mbrojtjen e shëndetit publik.

Si gjithherë, edhe në përballje me pandeminë, Bashkësia Islame e Kosovës, qe në nivel të misionit të saj unifikues, ashtu siç ka qenë në çdo proces më të cilin është përballuar vendin ynë. Lidhur me vendimin e Kryesisë së BIK, për pezullimin e namazeve, sidomos në dhjetë ditët e fundit të Ramazanit, pati orvatje të disa grupeve, po edhe të individëve që hiqen si intelektualë, që të politizohet e polarizohet ky vendim, për qëllime krejt mesquine, mirëpo Kryesia e BIK e vetëdijshme për peshën dhe përgjegjësisë që ka para Zotit dhe para besimtarëve, qe konsekuente në vendimet e saja, anipse Bashkësitë Islame në vendet për rreth nesh vendosën që të hapnin xhamitë në vendet e tyre, gjithnjë duke minimizuar rrezikun e virusit. Dorën në zemër vendimi i vendeve fqinje për hapjen e xhamive në fund të Ramazanit krijoi një konfuzion edhe te një pjesë e besimtarëve tanë, mirëpo qenë sqarimet e duhura të Kryesisë së BIK së bashku me institucionet përkatëse të vendin që hoqën çdo dilemë rreth kësaj çështjeje, dhe fatbardhësisht besimtarët tanë dhe populli i Kosovës në përgjithësi, treguan kulturë e vetëdije të larët institucionale në respektimin e vendimeve të institucioneve të vendit, përse meriton mirënjohje e vlerësim maksimal.

Vendi ynë -Kosova në fazën e parët të përballjes me pandeminë, falë masave të ndërmarra nga qeveria dhe institucionet shëndetësore, si dhe falë kulturës së lartë të qytetarëve të vendit, e përballoi atë shumë mirë, e ruajti popullatën nga infektimi, i ruajti kapacitetet shëndetësore si dhe trajtoi mund të themi relativisht mirë të infektuarit, mirëpo, lirimi i menjëhershëm i masave anti covid, sikur krijoi tek popullata një ndjenjë se pandemia mori fund dhe rreziku nga virusi u neglizhua, kështu që në muajin qershor dhe në fillim të korrikut, kemi një rikthim të fuqishëm të virusit, i cili në një masë të madhe preku një numër të konsiderueshëm të qytetarëve tanë. Uroj që kjo gjendje e vështirë dhe e rënduar, të tejkalohet sa më shpejtë, duke kërkuar nga popullata që të jenë të kujdesshëm dhe t'i përfillin rekomandimet e IKSHP dhe OBSH-së, në mënyrë që të ruajmë shëndetin publik.

Shikuar nga aspekti fetar, ne si besimtarë, këtë pandemi e kemi llogaritur si një sprovë dhe njëkohësisht si moment reflektimi se si duhet të sillemi përgjegjshëm në rrethana dhe situata të caktuara, ashtu siç na ka paralajmëruar Allahu xh.sh. në Kuran:

“Ne do t’ju sprovojmë me ndonjë frikë, me uri, me ndonjë humbje nga pasuria e nga jeta e edhe nga frytet, por ti përgëzoji durimtarët”. - (El-Bekare, 155)

Nëpërmjet këtij ajeti, i Madhërishmi na mëson se provat duhet të na shërbejnë si momente reflektimi, e jo shkëputjeje, sepse besimtarët e vërtetë nuk e humbasim shpresën në Allahun xh.sh., pavarësisht sprovave dhe vështirësisë së tyre.

Allahu deshi që kjo sprovë e madhe të jetë prezent edhe në muajin e Ramazanit, por për ne besimtarët ishte një mirësi nga Allahu xh.sh., pasi që për ta kaluar izolimin dhe mbylljen në shtëpi, Ramazanin e patëm mikun më të mirë dhe mysafirin më të dashur. Vlerësimet e pothuajse çdo besimtari se ‘Ramazan më të lehtë nuk kemi përjetuar që moti, janë dëshmia më e mirë për mirësinë e këtij miku’.

Pandemia nuk na ktheu në pikën zero por në rrënjë, në bazë, në vendin ku gjejmë prehjen shpirtërore më të madhe, në familje. Na ktheu tek përgjegjësia më e madhe shoqërore. Ndonjëherë obligimet e jetës na pamundësojnë që t’i përkushtohemi familjes ashtu siç duhet, kështu që kjo sprovë na kompensoi humbjen që kemi pasur në këtë aspekt.

Sprova na bëri më solidarë se kurrë më parë. Ndhmuam dhe ngushëlluam njëri-tjetrin me aq sa patëm mundësi. Kjo ka rëndësinë e vet pasi vepra e mirë konsiderohet tregues i kthimit kah Allahu dhe rrjedhimisht është shenjë e parë e largimit të sprovës.

Kjo sprovë na ka dhënë edhe dy mësimet, pa të cilat jeta shoqërore nuk mund të funksionojë natyrshëm. Është fjala për konceptin e lirisë së veprimit, i cili nuk është i pakufizuar. A nuk kemi me qindra shembuj se si virusi u shpërnda thjesht për shkak të shpërfilljes së përgjegjësisë. Nga perspektiva fetare, moskufizimi i disa lirive nënkupton ekspozimin e shoqërisë para shkatërrimit të përgjithshëm. Pejgamberi a.s., ka marrë shembull anijen, në të cilën, nëse i lihet mundësia dikujt të bëjë ndonjë vrimë në të, atëherë do të fundosen të gjithë. Me fjalë të tjera, nëse ne lejojmë

njerëzit që, duke u mbështetur në liritë personale të veprojnë çfarë të duan, do të shkatërroheni të gjithë.

Mësimi tjetër ka të bëjë me respektimin e autoriteteve. Po të mos respektonim masat e ndërmarra nga autoritetet tona fetare dhe ato shtetërore, gjendja do të ishte shumë më keq. Për këtë shkak, Kurani na mëson që qendrës vendimmarrëse duhet t'i drejtoheni dhe ta respektojme, veçmas në momente të vështira .

Të nderuar lexues!

Në fillim të muajit mars, revista “*Edukata Islame*” ishte në fazën e fundit të përgatitjes për botim, por shfaqja e virusit, izolimi dhe karantinimi i popullatës, si dhe mbyllja e xhamive anekënd Kosovës, e pamundësoi botimin-daljen me kohë të saj. Prandaj u detyruam që pas lirimit të masave dhe kthimi në normalitet, revistën “*Edukata Islame*” ta botojmë si dy numërsh (119-120) për muajt *Janar-Mars* dhe *Prill-Qershor*, por me më shumë kontribute e materiale si dhe faqe të shtuara, për çka e mirëpresim edhe mirëkuptimin Tuaj.

Sabri Bajgora
Kryeredaktor
korrik, 2020

Sabri BAJGORA

**MUHAMED EBU ZEHRE DHE TEFSIRI I TIJ -
“ZEHRETU-T TEFASIR”**

Abstrakt

Bota islame, në fundshekullin e 19 dhe në shekullin e 20-ë, më në fund, kishte filluar të zgjohej nga letargjia, e cila e kishte kapluar atë për dy-tre shekuj me radhë. Kishte filluar rizgjimi dhe vetëdijesimi i masave, kryesisht falë kontributit të dijetarëve eminentë të Universitetit të Azharit, të cilët bënë përpjekje titanike që të ngjallej dashuria për fenë dhe ajo të bëhej dritë e udhëzimit për ymetin islam, ashtu siç kishte qenë edhe në të kaluarën.

Ebu Zehre, tefsirin e të cilit do ta shqyrtojmë në këtë punim, është një prej atyre yjeve që shndritën në hapësirat e Egjiptit, po edhe përtej, në botën islame. Ai me qasjet e tij të guximshme fetare dhe përparimtare, arriti të katapultohej në orbitën e ulemave më të mëdhenj të këtij ymeti, emri i të cilit do të mbetet përherë i gdhendur me shkronja të arta, sidomos në jurisprudencën islame dhe në atë të tefsirit.

Fjalët çelës: Ebu Zehre, interpretimi, metodologjia, Zehretu-t-Tefasir etj.

Biografi e shkurtër

Muhamed ibn Ahmed ibn Mustafa Ebu Zehre u lind më 29 mars të vitit 1898 në qytetin El-Mehale-l-Kubra në rajonin perëndimor të Egjiptit.¹

Qysh në moshë të re mësoi përmendsh Kuranin fisnik në mektebin e xhamisë së lagjes së tij. Rrjedh nga një familje me tradita fetare, e cila gëzonte një autoritet të madh në mesin e popullatës. Babai i tij ishte hafëz dhe njohës i mirë i çështjeve fetare, ndërsa nëna e tij që po ashtu ishte hafëze e Kuranit, e përsëriste së bashku me të nxënien përmendsh të Kuranit, para se ky të nisej për në mekteb. Pas përfundimit të hifzit, ai filloi të mësonte matematikën, gjeografinë, filozofinë dhe shkencat e gjuhës arabe.

Në vitin 1913 filloi të ndiqte mësimë më të avancuara fetare në xhaminë “El-Ahmedij” në Tanta, ku qëndroi për tre vjet rresht. Imami i Xhamisë, dijetari i madh i kohës, Esh-Shejh Ahmedij edh-Dhavahiri, i cili më vonë u zgjodh edhe Shejh i Azharit, duke para afinitetin dhe dhuntinë e madhe që ia kishte dhuruar Allahu këtij djaloshi të ri - Muhamed Ebu Zehres, i propozoi Administratës së Universitetit të Azharit, që ky të mos qëndronte për 15 vjet sa ishte koha deri në diplomimin final-Ixhazet, por të kalonte disa klasë për një vit. Megjithatë, për shkak të disa pengesave burokratike-ligjore, kjo gjë nuk u realizua.

Në vitin 1916 u regjistrua në Shkollën e Sheriatit dhe të Juridikaturës, në të cilën shkollë përpos që u dallua nga të gjithë nxënësit dhe studentët e tjerë, ai edhe arriti pjekurinë e vërtetë prej një dijetari, i cili do të linte gjurmë dhe emër në vitet që do të pasonin.

Në këtë Institucion ai qëndroi për nëntë vjet, katër prej tyre në nivelin e shkollimit të mesëm dhe pesë në nivelin e arsimimit të lartë. Pas përfundimit të mësimëve në këtë institucion, në vitin 1925, arriti gradën e pro-

¹ Kjo biografi është marrë kryesisht nga parathënia që gjendet në tefsirin “Zehretu-t-Tefasir”, biografi të cilën e ka shkruar ai vetë me kërkesën e një studenti të tij nga Pakistani, për disertacionin e tij të doktoraturës. Këtë biografi, e ka lejuar dhe autorizuar për botim edhe vetë familja e Ebu Zehres me rastin e botimit të këtij tefsiri. (S.B). Shih “Zehretu-t-Tefasir”, Kajro, 1987, vëll. I. ff. 3-11.

fesorit, duke ndërtuar një personalitet të pakontestueshëm prej dijetari në sferën e Sheriatit dhe të tefsirit.

Në vitin 1927 mori diplomën në Fakultetin “*Daru-l Ulum*” të Universitetit të Kajros dhe në po të njëjtin vit u emërua profesor në lëndën e sheriatit dhe të gjuhës arabe. Në këtë institucion ligjëroi për tre vjet, ndërkohë që në shkollat e mesme, ligjëroi po këto lëndë për dy vjet e gjysmë.

Në vitin 1933, u emërua si profesor në Universitetin e Azharit në Fakultetin e Usuli Dinit, për lëndën e Ligjërimit (Hitabes) e pastaj edhe për lëndën e Historisë së feve, të fraksioneve dhe të medhhebeve. Gjatë këtyre viteve, ai publikoi librat e tij të parë në këtë lëmë: “*El-Hitabetu*”, “*Tarihu-l xhedel*”, “*Tarihu-d-dijanat el kadime*” dhe “*Muhaderatun fi-n-nasranijeti*”. Ky libër i tij i fundit është përkthyer në disa gjuhë botërore.

Kah fundi i vitit 1934, u transferua si profesor dhe ligjërues në Fakultetin Juridik të Universitetit të Kajros, ndonëse me korrespondencë vazhdoi të ligjëronte ende edhe në Fakultetin e Usuli Dinit në Azhar deri në vitin 1942.

Në vitin 1935 në po këtë fakultet, ai filloi të ligjëronte në shkencat e gjuhës arabe dhe të Sheriatit, duke arritur kështu edhe gradat më të larta shkencore. Ai për vite të tëra ishte kryetar i Katedrës së Sheriatit e pastaj edhe Dekan i Fakultetit Juridik në Universitetin e Kajros deri në pensionim, në vitin 1958. Për shkak të meritave e të tij dhe ndikimit të thellë në shtresat intelektuale të Egjiptit, atij edhe pas pensionimit iu ofrua detyra e ligjëruesit në këtë universitet, të cilën detyrë do ta kryente deri në vdekje, në vitin 1974.

Në vitin 1963 ligjëroi edhe në Fakultetin e Ekonomisë Islame dhe të Administrimit.

Ishte themelues dhe kryetar i Katedrës së Sheriatit në Institutin për Studime Islame, si dhe i Institutit të Lartë për Studime Arabe, në kuadër të Ligës Arabe.

Në vitin 1961 u zgjodh anëtar i Institutit për Hulumtime Islame në kuadër të Universitetit të Azharit, udhëheqës i Katedrës së Hulumtimeve Kuranore dhe të Sunetit, si dhe përgjegjës i Degës për Studimin e Medhhebit Hanefij dhe Shafi’ij.

Po ashtu ishte anëtar i Kuvendit - Pleqësisë të Universitetit të Azharit, anëtar i Kuvendit Suprem për Çështje Islame, si dhe anëtar i shumë institucioneve të rëndësishme, që merreshin me hulumtime të ndryshme fetare.

Mori pjesë në shumë kongrese dhe konferenca me karakter ndërkombëtar, në të cilat nëpërmjet studimeve dhe hulumtimeve, shpaloste mendimet dhe pikëpamjet e tij rreth çështjeve jetike në jurisprudencë, me të cilat ballafaqohej bota islame.

Vdiq më 12 prill të vitit 1974, me mushafin e hapur para vetes dhe me fletoren në të cilën shkruante komentet e tefsirit të tij, në të cilat sapo kishte përfunduar komentimin e ajetit 73 të sures *En-Neml*.²

Mësuesit e tij

Shejh Ebu Zehre mori mësim nga dijetarët më të mëdhenj të kohës në Egjipt. I dhënë pas kërkimit të diturisë, Ebu Zehre nuk ngopej dot nga mësimet që i merrte prej këtyre dijetarëve. Ndër ta do të përmendim disa që lanë gjurmë të pashlyeshme në jetën dhe formimin e tij si dijetar dhe intelektual.

1. Shejh Ahmed Ibrahim beu, njëri ndër dijetarët më të mëdhenj të kohës në Fikh. Ishte dijetar me njohuri të thella për medhhebet juridike, jo vetëm të sunive, por edhe ato të shiave imamije, të zejdive, ibadive, dhahirive etj. Ishte profesor në Universitete të ndryshme të Egjiptit e njëkohësisht autor i shumë librave dhe hulumtimeve në Fikh, sidomos në sferën e trashëgimisë, martesës etj.
2. Abdulvehhab Azzam ishte njëri prej dijetarëve të mëdhenj të kohës së tij. I palodhshëm në misionin e shenjtë të thirrjes islame. Ndër të tjera është themelues i Universitetit të Mbretit “*Melik Su’ud*” në Arabinë Saudite, ku në vitin 1954 ishte emëruar ambasador i Egjiptit.

² Po aty. Shih edhe: Dr. Fadl Hasen Abbas, *Et-Tefsiru vel mufessirune-esasijatu hu ve ittixhatu hu ve menahixhuhu fi-l asri-l-hadith-El-Mufessirune, medarisuhum ve menahixhuhum*, Aman, 2016, vëll. III. ff. 363-373.

3. Shejh Muhamed Ferexh es-Senhuri - ministër i Vakëfeve në Qeverinë e Egjiptit dhe bartës i shumë pozitave me rëndësi në sferën juridike.
4. Shejh Ali Muhamed el Hafif, ishte Fekih i njohur i kohës së tij. Ligjëroi në universitete të ndryshme të botës islame, si në Kajro, Bagdad, Hartum etj.

Shejh Ebu Zehre i përkujtonte me nostalgji shumë prej mësuesve të tij, të cilët e përcollën nëpër etapa të ndryshme të shkollimit. Ai, ndër tjerash, në parathënien e librit të nxënësit të tij, Mustafa Zejd, *“El-Maslahatu fi-t-teshri’i-l islami”*, thotë: *“Duke shfletuar këtë punim të nxënësit tim m’u kujtuan mësuesit e mi nga të cilët mora dituri. Në fytyrat e tyre ne e shihnim vesën e diturisë që u shkëlqente, andaj me mall e përkujtoj atë brez të ndritur të ulemave, në radhë të parë më të madhin prej tyre Muhamed Atif Berekat pashën, i cili u përkujdes për edukimin tonë, pastaj prof. Abdulhakim bin Muhamed, prof. Muhamed el Hudrij, profesorin mendjendritur Muhamed el Mehdi beg el Albanin³, i cili ishte i magjepsur nga letërsia arabe. Ai mbolli te ne dashurinë e ligjërimit nëpër minbere, duke na përgatitur për të ardhmen si thirrës në rrugën e Zotit.*

Po ashtu, nuk mund ta harroj as “detin e diturisë” së asaj kohe profesorin Ahmed Ibrahim, i cili na mësonte Fikhun. Me respekt i përkujtoj edhe Shejh Hasen Mensurin dhe prof. Abdulvehab Hajrudinin, nga të cilët mësova shkencat e Kuranit, të Fikhut dhe të Tefsirit.”⁴

Shejh Ebu Zehre, në këtë parathënie, i ka përmendur edhe disa mësues dhe profesorë të tjerë në institucionet në të cilat ai mësoi, si prof. Muhamed Afifin, Muhamed el Ahmedi edh-Dhavahiri dhe prof. Ahmed Eminin.⁵

³ Ky është Muhamed (Mehmet) Mehdi beu. Me prejardhje shqiptar nga fisi i Zogollëve të Shqipërisë. Në vitin 1892 diplomoi në Universitetin e Kajros, fakulteti “Darul Ulum”. U shoqërua me Muhamed Abduhunë me të cilin ndanin mendimet e njëjta për shumë çështje të botës islame. Shih Dr. Mustafa Zejd, *El-Maslahatu fi-t-teshri’i-l islami*, Kajro 2003, f. 9.

⁴ Dr. Mustafa Zejd, *El-Maslahatu fi-t-teshri’i-l islami*, ff. 8-11; Shih edhe: https://islamsyria.com/site/show_cvs/238

⁵ Po aty ff. 8-11; Shih edhe https://islamsyria.com/site/show_cvs/238

Nxënësit e tij

Dijetari i kalibrit të Ebu Zehres, i cili ishte një det diturie, pa dyshim që ka lënë gjurmë edhe te shumë nxënës dhe studentë të tij nëpër institucionet arsimore ku ai ligjëroi, qoftë në shkollat e mesme, qoftë në Universitet. Ne do të përmendim në këtë rast disa prej këtyre nxënësve, të cilët më vonë u bënë po ashtu dijetarë që lanë gjurmë në arealin e botës islame.

1. Zekerija Ahmed el Birri - një dijetar i gjithanshëm, i cili u zgjodh edhe ministër i Vakëfeve në Egjipt. Është autor i disa veprave të çmueshme në sferën e Fikhut dhe Usuli Fikhut.
2. Muhamed el Gazali es-Seka - Njëri prej dijetarëve më të mëdhenj e më produktivë bashkëkohorë, autor i mbi 60 librave me vlerë, të cilat sot e kësaj dite vazhdojnë të botohen e ribotohen në mbarë botën islame. Është fitues i Çmimit Ndërkombëtar të Mbretit Fejsal për kontributin e tij fetar, pastaj fitues i Çmimit të lartë për Merita të Algjerisë etj. Është themelues i Universitetit Islam “*Princ Abdulkadr*” në Algjeri. Ai ligjëroi në shumë universitete islame, si në atë të Azharit, atë “*Ummul Kura*” në Mekë etj.
3. Dr. Muhamed Fevzi Fajdallah, - njohës i shkëlqyer i Fikhut.
4. Dr. Vehbe ez-Zuhajli - njëri prej dijetarëve më të mëdhenj bashkëkohorë, autor i tefsirit të mirënjohur “*Et-Tefsiru-l Munir*” dhe autor i mbi 100 veprave të tjera me vlerë në sferën e Fikhut dhe Usulifikhut.
5. Mahmud et-Tanahi - Njëri prej dijetarëve të mëdhenj në shkencat e gjuhës arabe dhe të trashëgimisë kulturore, sidomos në redaktimin e dorëshkrimeve të vjetra islame.

Këta ishin vetëm disa nga nxënësit e tij më të dalluar, e të mos flasim edhe për qindra të tjerë, jo vetëm në Egjipt, por anekënd botës islame, të cilët kanë diplomuar në Azhar, apo në Universitetin e Kajros.⁶

⁶ Mr. Emel Kadhim Zujejr ez-Zejdi, *Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi tefsirihi “Zehretu-t-Tefasir”*, Bagdad, 2008, ff. 27-29.

Pozita e tij në dije dhe vlerësimet e dijetarëve për Ebu Zehren

Shejh Ebu Zehre gëzonte respekt të madh në mesin e kolegëve dhe nxënësve të tij. Ai në qarqet shkencore njihet si një dijetar me njohuri të thella në shkenca të ndryshme fetare, duke filluar nga ato të gjuhës arabe, të Fikhut, Tefsirit, historisë së feve etj.⁷

Ishte njeri me vlera të larta morale. Kurrë nuk trembej ta thoshte të vërtetën, pavarësisht kujt i drejtohej. Ai ia kishte drejtuar një letër edhe presidentit të atëhershëm të Egjiptit, Enver es-Sadat, ku e kritikonte dhe kërkonte prej tij që të mos e lejonte bashkëshorten e tij, Xhihan es-Sadat, të ndërhynte në çështjet e shtetit.⁸ Ai edhe më parë me presidentin, Xhemal Abdu-n-Nasr, kishte pasur një përplasje publike, duke e quajtur atë diktator, shtypës dhe tiran.⁹ Nga natyra e tij ishte njeri gazmor me kolegët dhe studentët. Madje shpeshherë i bënte ata të qeshnin me mahitë e këndshme, të cilat nuk e tejkalonin kufirin e lejuar të respektit e të mirësjelljes. Ai ishte kundër asaj që një dijetar të izolohej vetëm me librat e tij, por ishte i mendimit se një dijetar duhej të ishte në mesin e popullit dhe ta shpërndante diturinë në mesin e tyre.

Sa i përket pozitës së tij në dije, a thua kush mund ta japë vlerësimin më meritore për të, përveç dijetarëve me të cilët punoi dhe jetoi, si dhe nxënësit e tij, të shpërndarë gjithandej botës islame. Andaj, këtu do të sjellim disa nga vlerësimet e dijetarëve të kohës dhe të nxënësve të tij, për të, për t'u bindur në urtësinë dhe dijen e thellë që posedonte ky dijetar i madh islam i kohës sonë.

- Shejh Abdulmuizz el Xhezzari në lidhje me dijen e Ebu Zehres thotë: “Njeriu mund të hasë në një njeri të thellë në dituri, f. v. në Fikh dhe Usuli Fikh, apo në shkencat kuranore dhe të Tefsirit, apo të specializuar në krahasimin mes feve, ose në shkencën e apologetikës, të filozofi-

⁷ Më gjerësisht shih: Muhamed Rexheb El-Bejjumi, *En-Nehdatu el Islamijeti fi sijeri a'lamih el muasirine*, Damask, 1995, vëll. II, ff. 275-292.

⁸ Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi tefsiri “Zehretu-t-Tefasir”, f. 19; Shih edhe: Abdullah el Akil, *Min A'lami-l hareketi ed-da'veti-l islamijeti el-muasireti*, Kajro, 2008, f. 596.

⁹ *Min A'lami-l hareketi ed-da'veti-l islamijeti el-muasireti*, ff. 774-775;

<http://mubasher.aljazeera.net/opinion/> الشيخ محمد أبو زهرة الذي عارض عبد الناصر في توجهاته الستة

së dhe logjikës, por nëse hulumtojmë për një dijetar, i cili i ka përthekuar dhe bashkuar në vete të gjitha këto shkenca, mund të them pa kurrfarë hezitimi dhe me krenarinë më të madhe se mësuesi dhe profesori ynë Shejh Ebu Zehre është ai person që e ka arritur këtë nder.”¹⁰

- Për ta dëshmuar pozitën dhe autoritetin e tij të lartë në dije, na mjaftojnë fjalët e Shejhut të Azharit, Abdulhalim Mahmud, i cili për Ebu Zehren thoshte: “Përderisa punonim në Komisionin e Lartë për Fetva dhe na vështirësohej ndonjë mesele, e kërkonim ndihmën e shejh Muhamed Ebu Zehres dhe tek ai gjithmonë e gjenim përgjigjen (zgjidhjen) e duhur.”¹¹

- Ndërsa Dr. Zekerija el Birri ka thënë: “I kam botuar librat e tij (të Ebu Zehres) dhe gjithmonë në kopertina e kam vendosur titullin Imam Ebu Zehre. Për hir të autoritetit dhe dijes, të gjithë dijetarët e Azharit e thërrisnin me këtë emërtim, qoftë në prani të tij, qoftë kur ai nuk ishte i pranishëm. Më kujtohet një diskutim që është zhvilluar lidhur me këtë çështje në një ndejë, ku ishte prezent kryetari për çështje ligjore të shtetit, Abdulhalim el Xhundi, i cili, ndër të tjera, tha: Shejh Ebu Zehre e meriton titullin Imam, pa kurrfarë diskutimi. Ky titull nuk fitohet vetëm me dituri apo me emërim nga shteti, por meritohet për shkak të qëndrimeve dhe guximit në reformat shoqërore që kanë të bëjnë edhe me çështjet islame, madje edhe nëse në këtë rast, bie në kundërshtim me qëndrimin zyrtar të shtetit!”¹²

- Shejh Muhamed el Gazali për mësuesin e tij ka thënë: “Atyre që ulin kokat duke na nënçmuar dhe injoruar në lidhje me shejh Muhamed Ebu Zehren, u themi: Autori që ka shkruar rreth imamëve të shkollave juridike, është njeri i besueshëm dhe me autoritet. I matur dhe i saktë në fjalët e tij. I patrembur në kritika ndaj klasës zullumqare politike, andaj meriton të jetë shëmbëlltyrë që duhet ndjekur nga të gjithë dijetarët e kohës sonë, nëse veç ka mbetur ndonjë i tillë! Unë jam një prej atyre që

¹⁰ Dr. Muhamed Uthman Shubejr, *Ulemau ve mufekkirune muasirune*, Kajro, 2006, f. 97.

¹¹ Po aty, f. 99.

¹² *Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi tefsirih* “Zehretu-t-Tefasir”, f. 24.

kam mësuar para tij dhe e kam shoqëruar në rrugën e tij në përpjekje për vetëdijesimin e popullatës islame...”¹³

- Dijetari tjetër bashkëkohor Dr. Muhamed Fevzi Fajdallah, gjatë evokimit të kujtimeve, për mësuesin e tij, Ebu Zehren, thotë: “Ai ka ndikuar jashtëzakonisht shumë në jetën time, duke ma mësuar sinqeritetin dhe kujdesin për ta thënë vetëm të vërtetën në çdo rast apo situatë. Prej tij kam mësuar që të mos i lajkatoj njerëzit në dëm të fesë, por ta them të vërtetën me kujdes e mirësjellje.”¹⁴

- Kurse Dr. Muhamed Kamil el Benna për të thotë: “E kam njohur Shejh Ebu Zehren për vite të tëra, sa isha kryeredaktor i revistës “*Livau-l Islam*” dhe tek ai kam parë një njeri të pa kompromis në të vërtetën, të vendosur e të patrembur në shfaqjen e mendimit dhe të guximshëm e të ashpër në mbrojtje të hakut.”¹⁵

Veprat e shkruara nga Ebu Zehre

Muhamed Ebu Zehre është një ndër autorët më produktivë bashkëkohorë në lëmin e fjalës së shkruar islame. Ai u shqua sidomos në shkencën e Fikhut, të Da’ves, Akides kurse gjurmë të pashlyeshme la edhe në shkencën e tefsirit me kontributin e tij, “*Zehretu-t-Tefasir*”, i cili për fat të keq, ka ngelur në gjysmë dhe nuk është përfunduar i tëri, për shkak të vdekjes së autorit.

Ai shkroi 42 vepra, të cilat sot e kësaj dite vazhdojnë të ribotohen, pa humbur asgjë nga shkëlqimi dhe rëndësia shkencore që e kanë. Veprat e tij të shkruara janë:

1. *El-Hitabetu*
2. *Tarihu-l xhedel*
3. *Tarihu-d-dijanat el kadime*
4. *Muhaderatun fi-n-nasranijjeti*
5. *Muhaderatun fi-l vakf*

¹³ Dr. Sejjid ibn Husejn el Affani, *Zehru-l besatin min mevakifi-l ulemai ve-r-rrebbanijjine*, Kajro, pa vit botimi, vëll. III, f. 371.

¹⁴ Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi tefsirihi “*Zehretu-t-Tefasir*”, f. 29.

¹⁵ Ebu Bekr Abdurrazik, *Ebu Zehre ve kadaja-l asr*, Kajro, 1985, vëll III, f. 5.

6. *Muhaderatun fi akdi-z-zevaxhi ve atharuhu-mukarenetu bejne-l medhahibi el fikhijjeti*
7. *Usulu-l Fikh*
8. *Ahkamu-t-terikati ve-l mevarithi*
9. *El-Xherimetu fi-l fikhi-l islamij*
10. *El-Ukubetu fi-l fikhi-l islamij*
11. *El-Mirathu inde-l xha'ferijjeti*
12. *Usulu-l fikhi-l xha'ferij*
13. *El-Ahval esh-shahsijjeti*
14. *El-Imam Zejd – hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*
15. *El-Imam es-Sadik – hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*
16. *El-Imam Ebu Hanife – hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*
17. *El-Imam Malik – hajatuhu ve asruhu arauhu, ve fikhuhu*
18. *El-Imam esh-Shafi'ij – hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*
19. *El-Imam Ahmed Ebu Hanbel - hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*
20. *El-Imam ibn Hazm el Endelusi – hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*
21. *El-Imam ibn Tejmije – hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*
22. *Tarihu-l medhahib el islamijjeti (2 vëllime)*
23. *El-Mu'xhizetu-l Kubra (El-Kuran)*
24. *Hatemu-l enbija'ë (3 vëllime)*
25. *El-Mulkijjeti ve nedharijeti-l akdi*
26. *Sherh kanun el vesijjeti*
27. *Ed-Da'vetu li-l Islam*
28. *El-Vilajetu ale-n-nefsi*
29. *El-Akidetu-l islamijjeti*
30. *El-Muxhtema'ë el insani fi dhil-li-l Islam*
31. *Et-Tekafu-l el-Ixhtimai*
32. *El-Alakat ed-duvelije fi dhil-li-l islami*
33. *Tendhimu-l islami li-l muxhtema'ë*
34. *Tendhimu-l usreti ve tendhimu-n-nesli*
35. *Buhuth fi-r-rriba*
36. *El-Vahdetu-l islamijjeti*

37. *Nedharijetu-l harbi fi-l Islam*
38. *Mukarenetu bejne-l fikhu-l Islami vel-kanunu-r-Rrumani*
39. *Bahthun fi kanuni-l usreti*
40. *Bahthun fi-s-sijaseti el islamijeti*
41. *Nedharat fi-l Ibadat el islamijeti*
42. *Zehretu-t-Tefasir* (tefsiri 10-vëllimësh, i papërfunduar, komentim i Kuranit deri në ajetin 73 të sures En-Neml).¹⁶

Përveç veprave të tij, Ebu Zehre ka realizuar edhe një numër të konsiderueshëm të hulumtimeve shkencore, të botuara nëpër revistat më prestigjioze të botës islame. Ai, po ashtu, mori pjesë edhe nëpër shumë konferenca ndërkombëtare në Egjipt, Pakistan, Algjeri, Katar, ku me punimet e tij studimore përfitoi respektin e të gjithë mendimtarëve myslimanë.

Tefsiri i Imam Ebu Zehres - “Zehretu-t-Tefasir”

Fillimisht lexuesve duhet t’ua sqarojmë se titulli i këtij tefsiri si “Zehretu-t-Tefasir” nuk është bërë nga vetë autori, meqë ai ende ishte duke e vazhduar komentimin. Ishin, miqtë dhe kolegët e tij, të cilët, duke parë se ai në veprën e tij kishte mbledhur “lule dhe nektar” nga kopshtet e shumta të tefsirit, e kishin propozuar këtë titull për tefsirin e tij, të cilin e kishte pëlqyer edhe bija e madhe e Imamet të nderuar, Dr. Hajatu-n-Nufus dhe ajo, pa hezitim, e kishte dhënë pëlqimin që tefsiri i babait të saj të botohej me këtë titull.¹⁷

Imam Ebu Zehre e kishte filluar tefsirin në vitin 1951, për të vazhduar në të deri në vdekje, më 1974.

Ky tefsir, deri tek ajeti 73 i sures *En-Neml*, është i botuar në 10 vëllime, me gjithsej 5482 faqe. Këtij tefsiri i paraprin një jetëshkrim i shkurtër i jetës dhe veprës së shejh Muhamed Ebu Zehres, të cilin, siç e përmendëm më herët, e ka shkruar ai vetë me kërkesën e njërit prej studentëve të tij nga Pakistani, për disertacionin e tij të doktoratës. Pastaj, po këtë bi-

¹⁶ Shih parathënien e tefsirit “Zehretu-t-Tefasir”, ff. 8-10.

¹⁷ *Ulemau ve mufekkirune muasirune*, f. 182.

ografi, e ka lejuar dhe autorizuar për botim vetë familja e Ebu Zehres me rastin e botimit të parë të këtij tefsiri në vitin 1987.¹⁸ Tefsir është ribotuar edhe disa herë, si në vitet 2001, 2002, 2015, 2016 etj. nga Shtëpia Botuese “*Daru-l fikri-l arabijj*”.¹⁹

Pas jetëshkrimit të shejh Ebu Zehres, kemi një Parahyrje²⁰ të shkurtër autoriale, në të cilën ai i sqaron motivet që e shtynë atë t’i qasej komentimit të Librit të Allahut. Pastaj vjen Hyrja²¹ dhe në fund Parathënia²², në të cilën autori e sqaron gjerësisht metodologjinë e ndjekur në tefsirin e tij.

Shkaqet dhe arsyet që e shtyn Shejh Ebu Zehren, t’i qasej shkrimit të këtij tefsiri

Ashtu siç kemi theksuar më parë, qysh sa ishte nxënës në etapën e shkollimit të mesëm, tek Shejh Ebu Zehre, u shtua dëshira për thellimin e njohurive rreth Kuranit famëlartë, sikundër e ka shprehur edhe vetë në parathënien e tefsirit, ku thotë: “*Ishte dëshirë e imja e flaktë që vazhdimisht të jem afër tij (Kuranit Fisnik), kështu që një kohë të gjatë e kaloja duke shfletuar libra rreth kuptimeve dhe domethënieve të tij, duke mediuar rreth komenteve të shkurtra, mesatare por edhe të atyre më të gjata, si nga mufesirët e hershëm, ashtu edhe nga të vonshmit. Isha i paluhatshëm në bindjen se shkencat e tij (Kuranit) ishin vetë Islami, nëpërmjet të cilave njohuri shpërfaqeshin fshehtësitë e ekzistencës dhe ishte shkëndijë hyjnore e përcjellë nëpërmjet të dërguarve të Allahut, nëpër kohë të ndryshme. Prandaj, kur Allahu na nderoi me mësimdhënie të shkencave të gjuhës arabe dhe të sheriatit, mësimi i parë imi ishte rreth definicionit të kuptimeve të Kuranit, gjë të cilën e konsideroj si sihariq dhe mirësi po edhe një shenjë se Allahu do ta bekojë punën tonë në të ardhmen*”.²³

¹⁸ *Zehretu-t-Tefasir*, vëll. I, ff. 3-11.

¹⁹ Shahabaddin Amirzadeh Shams, *El-Al-lameh Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi-t-tefsir* (Islami Ilimler Dergisi, Yil 14, Cilt 14, Sayı 1, Bahar 2019 (155/174). Istanbul.

²⁰ *Zehretu-t-Tefasir*, vëll. I, ff. 13-15.

²¹ Shih: vëll. I, ff. 17-19.

²² Shih: vëll. I, ff. 21-41.

²³ Po aty, vëll. I, f. 13.

Megjithatë, edhe përkundër kësaj dëshire të madhe, për tefsirin e Librit të Allahut, preokupimet e shumta me mësimdhënien e lëndëve të Fikhut dhe Sheriatit, e kishin penguar atë që në mënyrë sistematike të punonte në komentimin e Librit të Allahut. Gjatë kësaj kohe, revista “*Livau-l Islam*” e kishte ftuar Shejh Ebu Zehren që të vazhdonte tefsirin e Kuranit, në këtë revistë, aty ku e kishte lënë Shejh Muhamed Hidr Husejn nga Tunisi, tek ajeti 189 i sures *El-Bekare*. Shejh Ebu Zehre e kishte pranuar pa hezitim dhe me kënaqësi të madhe dhe kishte vazhduar tefsirin me të njëjtën metodologji, deri tek ajeti 59 i sures *El-En'am*. Pas botimit të komentimit të fundit të tij në këtë revistë, atij iu pamundësua vazhdimi i mëtutjeshëm i tefsirit në fletët e kësaj reviste, andaj prej këtij momenti, ai ia kishte vendosur, që me ndihmën e Allahut ta përfundonte tërë komentimin e Kuranit. Ai filloi tefsirin prej fillimit të sures *El-Fatiha* dhe e vazhdoi deri tek ajeti i 73 i sures *En-Neml*,²⁴ ndonëse në tefsirin e botuar, del se ai kishte përfunduar në pika të shkurtra edhe ajetin e 74-t të kësaj sureje.²⁵

Tefsiret me të cilat është shërbyer Ebu Zehre në tefsirin tij

Studiuesit që janë marrë me tefsirin e Ebu Zehres kanë bërë një punë të madhe në sqarimin e metodologjisë së tij në tefsirin “*Zehretu-t-tefasir*”, duke na dhënë informacione të vlefshme. Ndër to janë edhe burimet me të cilat është shërbyer ky dijetar i madh islam në lëmin e tefsirit. Gjatë shfletimit të tefsirit të tij, do të shohim se ai si burim referencash i ka pasur kryesisht këto tefsire:

1. *Kesh-shafin* e Zemahsheriut,
2. *Xhamiul Bejan* të Taberiut,
3. Tefsirin e Ibn Kethirit,
4. Tefsirin e Kurtubiut,
5. *Mefatiuhu-l Gajb* të Fahu Rraziut,
6. *Envaru-t-Tenzil* të Bejdaviut,

²⁴ *Ulemau ve mufekkirune muasirune*, f. 100.

²⁵ Në lidhje me këtë konstatim shih, *Zehretu-t-Tefasir*, vëll. X, f. 5482.

7. *El-Bahru-l Muhit* të Ebu Hajjan el Endelusit,
8. *Ruhu-l Meani* të Alusit,
9. *El-Muharreru-l Vexhiz* të Abdullah el Endelusit,
10. *Fet'hu-l Kadir* të Shevkaniut,
11. *Irshadu-l akli-s-selim* të Ebu Su'udit,
12. *Mehasinu-t-Te 'vil* të Muhamed Xhemaluddin el Kasimit,
13. *Et-Tefsiru-l Menar* të Reshid Ridasë, në të cilin janë përmbledhur edhe mendimet e Mahamed Abduhusë.²⁶

Metodologjia e komentimit nga Shejh Muhamed Ebu Zehre në tefsirin e tij

Shejh Muhamed Ebu Zehre ishte njëri prej dijetarëve më të mëdhenj që pati ndonjëherë bota islame. Ai la gjurmë të pashlyeshme në shumë shkencë islame, e ndër to, pa dyshim, edhe në shkencën e Tefsirit. Rreth metodologjisë që ka ndjekur në tefsirin e tij, ai na ka rrëfyer vetë në parathënie, ku thotë: *“Shkrimit të domethënies të Kuranit famëlartë, iu kemi qasur ashtu siç na e ka marrë mendja dhe ashtu siç i kemi kuptuar në bazë të aftësive tona mendore, duke mos ua mohuar mundin dhe kontributin e dijetarëve të mëhershëm, të cilët iu qasën shpjegimit të këtyre domethënies me kujdes të madh. Përkundrazi, atë që e kanë shkruar ata e konsiderojmë begati kulturore, pa i ekzagjeruar fjalët e tyre, por as duke i sulmuar për ndonjë mendim personal. S’ka dyshim se ka prej tyre që janë në të vërtetën e pastër, duke u shërbyer edhe me fjalët e Pejgamberit tonë-Muhamedit a.s., duke mos ardhur në kundërshtim me tekstin kuranor në asnjë mënyrë. Përndryshe, ato mendime që janë në kundërshtim me këtë parim, i kemi eliminuar, duke e ndjekur në këtë rast shejhun më të madh të fukahave Ebu Hanife en-Nu'manin, i cili asnjëherë nuk iu dha përparësi mendimeve të sahabëve apo të tjerëve ndaj teksteve kuranore.”*²⁷

²⁶ *El-Al-lameh Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi-t-tefsir* (Islami Ilimler Dergisi), Yil 14, Cilt 14, Sayi 1, Bahar 2019 (155/174). Istanbul.

²⁷ *Zehretu-t-Tefasir*, vëll. I, f. 23.

Imam Ebu Zehre në tefsirin e tij i është përmbajtur komentimit tradicional dhe atij racional të pranueshëm të Kuranit, për çka, ndër të tjera, thotë: “*Rruga ideale e cila shpie në të kuptuarit e Kuranit, duke i precizuar domethëniet e tij dhe duke perceptuar argumentet e mrekullisë së tij, është mbështetja në burimet tradicionale dhe ato racionale. Nuk është në rregull që gjatë komentimit të mbështetemi vetëm në burimet tradicionale, ashtu siç nuk është në rregull të mbështetemi edhe vetëm në burimet racionale... Vetëm duke i bashkuar këto dy burime, do të hapen rrugët e nxjerrjes së domethënieve gjithëpërfshirëse të shprehjeve kuranore në horizonte të gjera, të cilat e orientojnë mendimin në të vërtetat më të thella shkencore, për të cilat dëftojnë të vërtetat e kësaj ekzistence dhe argumentet kuranore*”.²⁸

Duke shfletuar tefsirin e tij, shohim se Imam Ebu Zehre, para se të hynte në komentimin e detajuar dhe analitik të një sureje, së pari lexuesit ia jep një letërnjoftim të shkurtër të asaj sureje. Ai në fillim e cek nëse surja është mekase apo medinase, pastaj përmend numrin e ajeteve të saj, gjë të cilën gjatë tefsirit të tij nuk e ka bërë vetëm në katër sure: *El-Bekare, Ali Imran, En-Nisa’ë, dhe El-Maide*.²⁹ Nuk dihet shkaku përse, por logjikisht, meqë ende ka qenë duke punuar në dorëshkrimin e këtij tefsiri, ai pas përfundimit, sigurisht se do të kthehej e do t’i plotësonte disa boshllëqe të tilla, që vërehen në këtë tefsir, sepse thjesht janë pjesë e natyrës sonë njerëzore. Pas kësaj ai përmend emrin e sures dhe shkakun pse është titulluar me atë emër, siç ka bërë fjala vjen tek surja *El-Bekare*, kur në lidhje me titullimin e saj thotë: “Shkaku i titullimit me emrin *El-Bekare*, është bazuar në një ngjarje të çuditshme tek *beni israilët*, të cilët kishin insistuar me pyetjet e tyre për Musain a.s. rreth nja vrasje misterioze që kishte ndodhur në mesin e tyre ...”³⁰ Megjithatë, Ebu Zehre nuk e ka cekur shkakun e emërtimit tek të gjitha suret që i ka komentuar. Ai te disa sure përmend transmetimet që janë përcjellë në lidhje me shkakun e zbrit-

²⁸ *Zehretu-t-Tefasir*, vëll. I, f. 35.

²⁹ *El-Al-lameh Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi-t-tefsir* (Islami Ilimler Dergisi), Yil 14, Cilt 14, Sayı 1, Bahar 2019 (155/174). Istanbul.

³⁰ *Zehretu-t-Tefasir* (1/76).

jes së asaj sureje, pastaj flet për vlerën e asaj sureje, e në disa raste ka përmendur edhe vlerën e disa ajeteve të caktuara në Kuran, ashtu siç ka vepruar tek komentimi i sures *En-Nisa*'ë, ku transmeton nga Ibn Abasi të ketë thënë: “*Tetë ajete që kanë zbritur në suren En-Nisa*'ë, janë mirësi e madhe për këtë Ymet në ditët në të cilat lind e perëndon dielli për ta, i pari prej këtyre ajeteve është ajeti i 26, i dyti: ajeti i 27, i treti: ajeti 28, i katërti: ajeti i 40, i pesti: ajeti i 31, i gjashti: ajeti i 116, i shtati: ajeti i 64 dhe i teti: ajeti i 110.”³¹

Nga tërë kjo, shihet qartë se Ebu Zehre ka qenë një dijetar i thellë edhe i shkencës së Tefsirit, sepse përveç këtyre karakteristikave me të cilat dallohen tefsiret e kohëve tona bashkëkohore, ai ka një qasje bashkëkohore edhe gjatë komentimit të ajeteve, duke shtjelluar shumë prej çështjeve me të cilat ballafaqohet sot bota islame, sidomos lidhur me çështjet juridike që kanë të bëjnë me familjen.³²

Metodologjia e komentimit tradicional te Shejh Muhamed Ebu Zehre

Ndër metodat më të pëlqyeshme dhe më të kërkuara gjatë komentimit të Kuranit famëlartë, është edhe metoda tradicionale e komentimit, e cila nënkupton komentimin e Kuranin me Kuran, komentimin me fjalët, veprimet apo pëlqimet e Pejgamberit a.s., si dhe komentimin e ajeteve me ndonjë thënie të sahabëve dhe të tabiinëve, rreth ndonjë ajeti të caktuar kuranor.

Për lexuesit, do të sjellim disa shembuj nga kjo metodë e komentimit, e cila është më e lavdëruara, sepse pas Allahut, askush nuk mund ta sqarojë Kuranin më mirë se ai të cilit i ka zbritur, pra të Dërguari a.s., e

³¹ *Zehretu-t-Tefasir* (3/1562); Radhitja e ajeteve është bërë në këtë mënyrë nga Ibn Abasi dhe është përcjellë si transmetim prej tij pa ndërhyrje as nga Ebu Zehre. Përndryshe ky hadith është cekur edhe në tefsirin e Taberit, kurse Hakimi përcjell me isnad të saktë nga Ibn Abasi të ketë thënë: “*Më pyteni për suren En-Nisa*'ë, sepse unë e kam lexuar (mësuar) Kuranin qysh në vegjëli”.

³² *Et-Tefsiru vel mufessirune-esasijatu ve ittixhahatu ve menahixhuhu fi-l asri-l-hadith-El-Mufessirune, medarisuhum ve menahixhuhum*, ff. 363-428.

pas tij sahabëve të cilët ishin dëshmitarët të Shpalljes dhe zbritjes së Kuranit, si dhe tabi'inët, e në disa raste edhe tebei tabi-inët.

a) Komentimi i Kuranit me Kuran

Si shumica e dijetarëve të Ehli Sunetit, edhe Ebu Zehre, në tefsirin e tij një pjesë të konsiderueshme ia ka kushtuar komentimit të një ajeti me një ajet tjetër kuranor, duku iu përmbajtur kështu metodës tradicionale të komentimit të Kuranit me Kuran. Një shembull të tillë e shohim kur e komenton ajetin 37 të sures *El-Bekare*: **“E Ademi prej Zotit të vet pranoi disa fjalë (lutje), prandaj Ai ia fali (gabimin), s’ka dyshim se Ai është Mëshiruesi, Pendimpranuesi”**, fjalën ‘*Kelimat*’- ‘*Fjalë*’ e sqaron në përputhje me atë që ka ardhur në ajetin 23 të sures *El-A’raf*: **“Ata të dy thanë: “Zoti ynë, ne i bëmë të padrejtë vetvetes, në qoftë se nuk na fal dhe nuk na mëshiron, ne me siguri do të jemi prej të shkatërruarve!”**, duke thënë: “Ademi (a.s.) ndjeu se mëkatoi ndaj Allahut dhe i bëri padrejtësi (zullum) vetvetes, andaj i Madhërishmi e inspiroi që ta pranonte mëkatin-gabimin dhe të kërkonte falje prej Tij për këtë mëkat. Sipas Ebu Zehres fjalët: **“ne i bëmë të padrejtë vetvetes”** janë sqarim i këtij inspirimi hyjnor për Ademin a.s.³³

Ndërsa në shumë raste, gjatë komentimit të një ajeti, Ebu Zehre sjell si dëshmi argumentuese jo vetëm një ajet, por madje disa sish, siç bie fjala kur e komenton ajetin e 61-të të sures *El-En’am*: **“Ai është Mbizotërues mbi robërit e Vet. Ai ju dërgon roje (engjëj) të cilët, kur ndonjërit nga ju i vjen vdekja, ia marrin shpirtin, duke mos bërë kurrfarë lëshimi”** dhe ndër të tjera thotë: “Fjala ‘*hafedhetu-roje (engjëj)*’ shumësi i së cilës është ‘*hafidh*’, sikurse fjala ‘*ketebetu*’ shumësi i së cilës është ‘*katib*’. Këta engjëj mbrojtës (*hafedhetu*) i ruajnë dhe i mbrojnë robërit e Allahut duke qenë rreth tyre në çdo situatë. Ata shkruajnë çdo vepër të tyre, të mirë apo të keqe. Këtë gjë e ka përmendur Allahu xh. sh. në shumë ajete të Librit të Tij si: **“Me të vërtetë mbi ju vigjulojnë rojat-përcjellësit (engjëjt)! Të cilët janë shkrues të ndershëm.”** - (*El-Infitar*, 10-11); pastaj:

³³ *Zehretu-t-Tefasir* (1/201).

“Njeriu ka përcjellës (engjëj), para tij dhe pas tij, që e mbikëqyrin atë me urdhrin e Allahut” - (Er-Rra’d, 11), dhe: “Dy engjëj i rrinë atij nga e djathta dhe e majta, dhe, për çdo fjalë që ai thotë, ka pranë vetes një mbikëqyrës të gatshëm (për ta shënuar atë).” - (Kaf, 17-18)³⁴

b) Komentimi i Kuranit me Sunet

Si një njohës i mirë i shkencës së hadithit, Imam Ebu Zehre në shumë vende në tefsirin e tij, gjatë komentimit të ajeteve, përdori edhe hadithe të shumta, të verifikuara. Një shembull të tillë e shohim gjatë komentimit të ajetit 172 të sures *El-Bekare*: **“O ju që besuat, hani nga të mirat që jua kemi dhënë, dhe falënderojeni Allahun...”**, ku, ndër të tjera, thotë: “Prej gjërave më madhështore me të cilat afrohemi tek Allahu, pas devotshmërisë, është kërkimi i të mirave hallall. Në lidhje me këtë, Imam Muslimi ka shënuar në koleksionin e tij hadithin e Resulullahit s.a.v.s., i cili ka thënë: “Allahu është i kënaqur ndaj atij robi (besimtari), i cili pasi ha ushqim, e falënderon Atë, ose pi ndonjë pije, e falënderon Atë”³⁵

Ndërsa kur i komenton ajetet 3-4 të sures *Ali Imran*: **“... Ai i zbriti më parë Tevratin dhe Inxhilin. Udhrrëfim për njerëz, e zbriti edhe Furkanin (dalluesin e së vërtetës nga gënjeshtra)...”**. Ai, së pari, sqaron se ç’është Furkani, kur thotë: **“Furkani këtu nënkupton Kuranin, sepse të përmendurit e tij e tij është përsëritur, pasi që në ajetin paraprak u përmendën Tevratit dhe Inxhilit, duke dhënë shenjë se ka një lidhshmëri të plotë ndërmjet Sheriateve (Shpalljeve) të Allahut, dhe se Kurani (Furkani) është plotësues i librave që ishin para tij dhe është Ligji-Sheriati më i përsosur nga të gjithë. Kurse Shpallja e Muhamedit a.s., është tulla e fundit në kështjellën madhështore të Sheriatit hyjnor, dhe zbritja e këtij Ligji, është plotësimi përfundimtar i fesë së Allahut”**³⁶ Pas kësaj, Ebu Zehre në fusnotë të tefsirit cek hadithin e transmetuar nga Ebu Hurejra r.a., ku i Dërguari i Allahut ka thënë: **“Shembulli im dhe i të dërguarve para meje është**

³⁴ *Zehretu-t-Tefasir*, (5/2527).

³⁵ Transmeton Muslimi në Sahihun e tij, kapitulli “*Duaja - Kreu Nxijtja në falënderim ndaj Allahut pas ngrënies dhe pirjes*”; Shih: *Zehretu-t-tefasir*, (1/507).

³⁶ Shih: *Zehretu-t-Tefasir*, (2/1102).

si shembulli i atij njeriu i cili ndërtoi një shtëpi, të cilën e zbukuroi dhe e përsosi, përveç pjesës së një tulle në njërin skaj të saj. Njerëzit filluan të silleshin rreth saj dhe të mahnitur (nga kjo bukuri), thoshin: Ah sikur të ishte vendosur edhe kjo tullë? Tha: “Unë jam ajo tulla dhe unë jam vula e peygamberisë”.³⁷

c) Komentimi i Kuranit me fjalët e sahabëve

Në tefsirin e tij, Imam Ebu Zehre, ka shfrytëzuar edhe shumë prej thënieve të sahabëve, të cilat ndërlidhen me komentimin dhe sqarimin e ajeteve kuranore, sidomos, mendimet e Ibn Abasit, i cili nga dijetarët myslimanë quhet edhe me ofiqin “*Terxhumanu-l Kuran*”. Ai si arsyetim për cekjen e mendimeve të sahabëve e kishte të bazuar në faktin se sahabët, ishin dëshmitarë të drejtpërdrejtë të Shpalljes, ndonëse edhe në këta rast, i veçon ata që më së shumti e shoqëruan Pejgamberin a.s. gjatë jetës së tij peygamberike, siç ishin katër hulefai rrashidinët, Ibn Abasi e të tjerë.³⁸

d) Komentimi i Kuranit me fjalët e tabi’injve

Sa i përket komentimit të Kuranit me mendimet e tabiinjve, dihet se këta të fundit i kanë marrë mësim nga sahabët, prandaj Imam Ebu Zehre në tefsirin e tij ka përzgjedhur me kujdes vetëm ato transmetime të sakta e të verifikuara, të marra drejtpërdrejt nga sahabët të cilët e kishin shoqëruar të Dërguarin e Allahut, ndërkohë që i ka përjashtuar transmetimet të cilat u vishen atyre, e që nuk janë mirë të verifikuara për nga saktësia e vargut zinxhiror. Për më tepër, ai sqaron se pikërisht në kohën e tabiinjve ishin dy gjëra të dëmshme, të cilat ishin shkak për depërtimin e rrëfimeve të ndryshme në tefsir, pa kurrfarë nevoje:

1. Depërtimi i shumë israiliateve destruktive e të shpifura, nga të cilat sot e kësaj dite, pa faj, vazhdojnë të mbesin të rënduar shumë tefsire, dhe

³⁷ Buhariu (3535); Muslimi (2287).

³⁸ *Zehretu-t-Tefasir* (1/25).

2. Depërtimi i rrëfimeve të krishtera në kohën e sundimit të emeve, si gjoja sqarime të ajeteve kuranore të cilat kanë cekur ndonjë rrëfim nga pejgamberët e mëparshëm. Një shpifje të tillë e hasim tek rrëfenjat në lidhje me ajetet që flasin për martesën e Muhamedit a.s. ne Zejnebe bintu Xhahshin, shpifje të cilat në asnjë mënyrë nuk e kanë pasur vendin nëpër tefsire, e aq më pak edhe të ceken si gjoja rivajete nga tabiinët.³⁹

Qëndrimi i Imam Muhamed Ebu Zehre ndaj komentimit racional

Ebu Zehre është një prej atyre mufessirëve, të cilët e lejojnë komentimin racional, por me kushte të caktuara, ashtu siç i ka përmendur edhe Imam Gazali, i cili thotë se për t'u plotësuar kushtet e komentimit racional të pranuar, duhet që komentimi të mos jetë në kundërshtim me Kur'anin e as me fjalët e Resulullahit s.a.v.s, ndërkohë që komentuesi duhet të ketë njohuri të thella të gjuhës arabe dhe shkencave të saj, të Kuranit dhe shkencave që ndërlidhen me të, në mënyrë që të mos e flasë për Allahun atë çka nuk ka njohuri.

Ai po ashtu ka sqaruar mendimin e atyre dijetarëve që e ndalojnë komentimin racional, siç është Ibn Tejmije, duke i arsyetuar edhe ata për njetin e mirë që e kanë pasur, në përpjekje për të penguar ndonjë mendim kuturu e jo të denjë rreth Librit të Allahut.

Ebu Zehre në shumë vende gjatë tefsirit të tij potencon se meditimi shkencor rreth ajeteve kuranore është obligim për secilin mysliman, sepse Kurani si Fjalë e Allahut, nuk ka zbritur vetëm për kohën e sahabëve, por për mbarë njerëzimin dhe për të gjitha gjeneratat deri në Ditën e Gjykitimit. Në lidhje me këtë, ai sjell si shembull duanë e Pejgamberit a.s. për Ibn Abasin kur ka thënë: “O Zot, bëje të dijshtëm në çështjet e fesë dhe mësoja komentimin”, kurse në një rivajet tjetër “... mësoja Librin”, e në një tjetër “...dhuroji urtësinë”.⁴⁰

³⁹ *Zehretu-t-Tefasir* (1/26).

⁴⁰ Transmeton Buhariu në kapitullin “Mbi biografinë e Ibni Abbasit” (2/306); *Zehretu-t-Tefasir* (1/33).

Ai gjatë tefsirit të tij shpeshherë i komenton ajetet kuranore në frymën bashkëkohore, duke u thirrur edhe në të arriturat e fundit shkencore rreth disa çështjeve, në të cilat gjejmë mbështetje edhe në Kuran.

Qëndrimi i Imam Ebu Zehre ndaj *Nes'hit* në Kuran

Imam Ebu Zehre në lidhje me '*nes'hin*' në Kuran, përkrah fuqishëm mendimin e Imam Ebu Muslim Asfehanit, se nuk ka "*nes'h* - abrogim" në Kuran. Këtë qëndrim të tij e ka elaboruar shumë mirë teksa e komenton ajetin 106 të sures El-Bekare: "***Ne nuk abrogojmë (anulojmë-pezullojmë) asnjë nga argumentet tona, apo ta hedhim në harresë e të mos sjellim një edhe më të dobishëm se ai, ose të ngjashëm me të. A nuk e ke ditur se Allahu është i plotfuqishëm për çdo send?***"

Ai në lidhje me *nes'hin* ka folur ka folur në disa vende në tefsir. Fillimisht i ka kushtuar një hapësirë në parathënie, pastaj tek ajeti 106 i sures *El-Bekare*, e për të ka folur edhe në vëllimin e dytë të tefsirit të tij.

Ebu Zehre në lidhje me *nes'hin*, së pari sjell mendimet e dijetarëve rreth tij si nga aspekti gjuhësor, ashtu edhe nga ai terminologjik, e pastaj cek edhe mendimet e dijetarëve myslimanë se në Kuran ka apo jo, ajete të anuluar (zhvlerësuara) dhe anuluese (zhvlerësuese). Por, Imam Ebu Zehre, i pajisur me edukatën e një thirrësi të vërtetë islam, thotë se për mua është e palogjikshme të mendosh se Suneti apo hadithet ahad (të transmetuara nga vetëm një person), mund ta zhvlerësojnë një ajet kuranor, ndërkohë që për *nes'hin* në Sunet thotë se është i pranishëm, sepse Shpallja vazhdoi për 23 vjet dhe ishte i domosdoshëm lehtësimi apo ngarkimi me obligime shtesë përgjatë këtyre viteve, siç është rasti i ndërrimit të kibles nga Kudsi Sherifi në Mekë etj.⁴¹

Madje, Ebu Zehre hyn edhe në sqarime gjuhësore të ajetit të '*nes'hit*' dhe thotë se ajeti në fjalë, edhe nëse flet për abrogim, flet për të si për diçka të mundshme, por jo edhe që ka ndodhur praktikisht në ndonjë ajet.

Sipas tij, ajeti në fjalë nuk flet për *nes'h* - anulim apo zhvlerësim të një ajeti kuranor me një tjetër, por për mrekulli lëndore e të prekshme me

⁴¹ Shih më gjerësisht: *Zehretu-t-Tefasir* (1/434-435).

të cilat Allahu i ka fuqizuar misionet e peygamberëve nëpër kohë, siç ishte rasti i ngjalljes së të vdekurve nga ana e Isait a.s. me lejen e Allahut, bërja e zogjve nga balta dhe pastaj kur u frynte ata me lejen e Allahut bëheshin të gjallë, pastaj shkopi i Musait a.s., i cili herë shndërrohej në gjarpër, herë e çante detin në gjysmë e herën tjetër nga goditja me të, u hapën krojet e ujit të pijshëm.

Edhe idhujtarët kërkuar prej Muhamedit a.s. ndonjë mrekulli të tillë lëndore, siç kishin kërkuar beni israilët prej Musait dhe Isait a.s., por Allahu ua ktheu përgjigjen nëpërmjet këtij ajeti: *“Ne nuk abrogojmë (anulojmë-pezullojmë) asnjë nga argumentet tona, apo ta hedhim në harresë e të mos sjellim një edhe më të dobishëm se ai, ose të ngjashëm me të.”*, që nënkupton se çfarëdo argumenti që ua sjellim nëpërmjet të dërguarve, ne mund ta anulojmë apo ta pezullojmë atë me një më të mirë ose të ngjashëm, që në mënyrë indirekte nënkupton se Kurani është mrekulli më e mirë dhe më e madhe se të gjitha mrekullitë lëndore të Musait dhe Isait a.s. mrekullitë e të cilëve ishin të përkohshme, kurse mrekullia e Kuranit është e përvetshme dhe nuk përfundon kurrë deri në Ditën e Gjykimit.

Për fund, për të qetësuar zemrat e lexuesve të tij, Imam Ebu Zehre thotë se pjesa e fundit e ajetit 106: *“A nuk e ke ditur se Allahu është i plotfuqishëm për çdo send?”* dhe fillimi i ajetit 107 të sures *El-Bekare*: *“A nuk e ke ditur se Allahut i takon pushteti i qiejve dhe tokës”*, janë argumente të qarta se këtu vërtet bëhet fjalë për argumente (ajete) lëndore kozmologjike, që dëftojnë për fuqinë absolute të Allahut xh.sh. në çdo proces të kësaj ekzistence.

Për ta vërtetuar edhe më tepër qëndrimin e tij, ai sjell për argumentim edhe ajetin 108 të sures *El-Bekare*: *“A mos doni të pyesni të Dërguarin tuaj, ashtu siç u pyet Musai më parë?”*, kur ata i kërkonin atij t’iu sillte mrekulli lëndore që t’i besonin!⁴²

Pra, nga tërë kjo, Ebu Zehre thotë se absolutisht nuk ka nes’h në Kuran, sepse Sheriati i fundit i Allahut është i amshueshëm deri në Ditën e Kiametit. Nes’hi nuk është vërtetuar madje as me fjalët e Resulullahit s.a.v.s., sepse i Dërguari i Allahut për asnjë ajet kuranor nuk ka dëftuar se

⁴² *Zehretu-t-Tefasir* (1/354).

është zhvlerësuar. Ndërsa aty ku është përmendur fjala *nes'h* në Kuran, fjala është për mrekullitë ndijore apo lëndore, sepse *nes'hi* të cilin e përkrahin disa, nënkupton që fillimisht dy ajete kuranore duhet të jenë në kundërtënie në mes vete dhe të mos ketë mundësi të gjesh përputhje në mes tyre, gjë e cila është e pamundur. Për të gjitha ajetet për të cilat thuhet se janë zhvlerësuar ose janë zhvlerësuese, është shumë lehtë të gjendet përputhshmëria ndërmjet tyre. Ne, me shumë kolegë dijetarë kemi marrë pjesë në një projekt të përbashkët të tefsirit, të quajtur “*Muntehab*” dhe nuk kemi arritur të gjejmë shpërputhje apo kontradiktë ndërmjet dy ajeteve kuranore”.⁴³

Qëndrimi i Shejh Muhamed Ebu Zehres ndaj israiliateve

Imami i nderuar, Muhamed Ebu Zehre, kishte një qëndrim tejet të ashpër ndaj israiliateve dhe rrëfimeve të krishtera, të cilat kishin depërtuar nëpër librat e tefsirit, sikurse një helm, i cili dalëngadalë, e helmon trupin e njeriut. Ai këtë e sqaron qysh në Hyrjen e tefsirit të tij, kur e merr si shembull martesën e Muhamedit a.s. me Zejnebe bintu Xhahshin, për ç’gjë flasin ajetet 36-40 të sures *El-Ahzab*, ku shumë prej mufessirëve kanë rënë në grackën e rrëfimeve me motive të krishtera dhe israiliateve, siç janë Taberiu, Zemahsheriu, Rraziu etj.⁴⁴

Aspekti akaidologjik në tefsirin e Ebu Zehres

Ebu Zehre në tefsirin e tij, një kujdes të veçantë ua ka kushtuar çështjeve të ndryshme akaidologjike. Ai nuk ishte ithtar i mendimit që disa çështje të ndjeshme akaidologjike t’i komentonte në bazë të argumenteve të shkollave të ndryshme të Ilmul Kelamit, por përpiqej që përgjigjen për këto mesele ta gjente në vetë ajetet e Kuranit.

⁴³ *Zehretu-t-Tefasir* (2/850-855).

⁴⁴ *Zehretu-t-Tefasir*, (1/27).

Mundësia e të shikuarit e Allahut

Në lidhje me mundësinë e shikimit në Allahun, e cila gjë mohohet kategorikisht nga *xhehmitë, mu'tezilet, havarixhët* dhe *imamijtë*, mendimi i të cilëve është i papranueshëm dhe i refuzuar me argument lëndor e mendor, Ebu Zehre mbron fuqishëm qëndrimin e Ehli Sunetit dhe Xhematit, se shikimi në Madhërinë e Allahut është i mundshëm dhe se do të ndodhë në Xhenet, në mënyrën dhe formën të cilën ne nuk mund ta dimë e as ta perceptojmë. Të devotshmit do ta shohin Allahun pa kurrfarë dyshimi, sepse këtë e ka pohuar Vetë Allahu xh.sh. në ajetet 22-23 të sures *El-Kijame*: **“Atë ditë do të ketë fytyra të shkëlqyera (të gëzuara), që Zotin e tyre e shikojnë”**, ndërkohë kriminelët dhe jobesimtarët do të jenë të privuar nga shikimi në Madhërinë e Tij, me argument nga Kurani: **“Atë ditë do të jenë të penguar prej (ta shohin) Zotit të tyre”** - (*El-Mutaffifin*, 15).

Ndërkohë, në lidhje me të shikuarit e Allahut në këtë dynja, Ebu Zehre mendon se Ai nuk mund të shihet, sepse shikimi kërkon kufizim dhe përqendrim të Tij në një vend, e Allahu është i zhveshur nga përkufizimi i Qenies së Tij absolute në një vend të caktuar. Sipas tij, i Dërguari a.s. nuk e ka parë Allahun xh.sh. në Natën e Israsë dhe Miraxhit.⁴⁵

Qëndrimi i Imam Ebu Zehres ndaj çështjes së “Kursijës”

Ebu Zehre, gjatë komentimit të ajetit 255 të sures *El-Bekare*, thotë: **“Kursija e Tij (dija-sundimi) përfshin qiejt dhe Tokën”**, pasi që i cek mendimet e dijetarëve të “selefët” dhe të “halefit” rreth kuptimit të fjalës apo termit ‘Kursijj’, në fund e përzgjedh medhhebin e dijetarëve të “halefit” duke thënë: **“Dijetarët rreth termit ‘Kursijj’ janë ndarë në dy grupe: Njëri prej tyre mendojnë se Allahu ka fron (kollluk) dhe ne duhet ta besojmë ekzistencën e tij, ndonëse nuk mund ta perceptojmë qenësinë e tij e as realitetin e tij, sepse një gjë e tillë është jashtë sferës së perceptimit tonë logjik-mendor. Ka disa prej këtyre dijetarëve (Hasan el Basriu) që madje thonë se ‘Kursijja’ është vetë ‘Arshi’, dhe grupi tjetër të cilët anojnë nga ajo se ‘Kursijja’ në këtë ajet, shpreh madhësitinë e pushtetit të pakufi-**

⁴⁵ *Zehretu-t-Tefasir*, (5/2616).

shëm të Allahut, dhe gjithëpërfshirjen e Vullnetit dhe Dijes së Tij. Kjo është sikur fjala: Froni i filan mbretit ka përfshirë çerekun e Tokës, ndërkohë që me këtë fjalë synohet shtrirja e pushtetit të atij mbreti. Termi ‘Kursijj’ mund të synojë edhe madhështinë e dijes dhe gjithëpërfshirjen e kësaj dijeje. Unë mendoj, thotë Ebu Zehre, se në këtë rast se Kursijja, përputhet me mbretërimin e Tij absolut si dhe me dijen e Tij të pakufizuar, sepse këto sqarime përputhen edhe me vetë kontekstin e ajetit në fjalë. Madje, një interpretim të këtillë e ka pëlqyer edhe vetë komentuesi i Kuranit, Abdullah Ibn Abasi.”⁴⁶

Qëndrimi i tij ndaj botës së engjëjve dhe asaj të exhinëve

Imam Ebu Zehre, në tefsirin e tij, sqaron se ekzistojnë tri botë apo tri lloje krijesash me intelekt, kur e komenton ajetin e 30 të sures *El-Bekare*: **“Kur Zoti yt u tha engjëjve: “Unë do të krijoj një mëkëmbës (që do të zbatojë ligjet e Zotit) në tokë”, ata thanë: “A do të vësh atje dikë që do të bëjë çrregullime e do të derdhë gjak në të, ndërkohë që Ne të madhërojmë, të lavdërojmë dhe të lartësojmë ashtu si të takon Ty?!” Ai tha: “Unë di atë që ju nuk e dini”** dhe, ndër të tjera, thotë: “Këto tri botë janë: Bota e melekeve (engjëjve), të cilët Allahu i ka krijuar nga drita, janë krijesa të pas-tra dhe nuk e thyejnë asnjë urdhër të Allahut, por veprojnë atë që Ai i urdhëron. Prej tyre nuk mund as të përfytyrohet e as të pritët mëkatimi, sepse engjëjt janë krijuar vetëm që të jenë të bindur dhe ata nuk kanë as epsh, e as ndjenja të mëkatimit.

Bota e dytë është Bota e exhinëve. Shprehjet kuranore dëftojnë qartë se këta janë krijuar prej zjarrit, e këtë e ka pohuar vetë Iblisi i mallkuar, i cili me mendjemadhësi pretendoi ta ngrinte veten me vlerë mbi Ademin a.s. kur kishte thënë: **“Iblisi tha: “Unë jam më i mirë se ai. Mua më ke krijuar prej zjarrit, kurse atë prej balte!”**. Iblisi ishte prej xhindëve, por ishte xhind mëkatar, ashtu siç e ka përmendur Allahu xh.sh.: **“Ai ishte nga xhinët, dhe nuk respektoi urdhrin e Zotit të vet”** - (*El-Kehf*, 50). Sipas këtij ajeti, shihet se exhinët kanë ego dhe epsh dhe prirje për mëkatim,

⁴⁶ *Zehretu-t-Tefasir*, (2/939-941).

kështu që prej tyre ka edhe mëkatarë, por edhe të drejtë e të mirë. Exhinët janë të ngarkuar me obligime dhe e kanë dëgjuar Kuranin ashtu siç e kanë dëgjuar më parë Tevratin e Musait a.s."⁴⁷

Është me interes të theksohet se Imam Ebu Zehre është kategorikisht kundër mendimit të disave, të cilët exhinët i numërojnë në mesin e botës njerëzore dhe se gjoja ata janë një fis prej racës së njerëzve, sepse komentimi pa argument, është në kundërshtim me testin kuranor dhe është vetëm komentim pa mbështetje dhe mendim i thënë për të devijuar të vërtetën e qartë.

Dhe e treta është bota e njerëzve, të cilët Allahu i krijoi etapë pas etape nga balta-dheu. Dy botët e para (engjëjt dhe exhinët) janë botë të fshehura nga shikimet tona dhe janë krijuar para botës së tretë - të njerëzve."⁴⁸

Qëndrimi i Imam Ebu Zehres ndaj fraksioneve islame – mu'teziles dhe havarixhëve

Imam Ebu Zehre kritikon ashpër disa nga mendimet e këtij fraksioni, të cilët të ndikuar nga filozofët grekë, në të shumtën e rasteve i japin përparësi mendjes ndaj teksteve kuranore. Sidomos është i ashpër ndaj tyre në çështjen e kryesit të mëkatit të madh, për të cilin thonë se është në një vend në mes dy vendeve (as besimtar e as qafir), dhe se i tilli do të jetë përjetësisht në zjarr të Xhehenemit, nëse nuk pendohet para vdekjes. Ebu Zehre e kundërshton fuqishëm këtë konstatim të pabazë të tyre, duke sjellë shembuj të shumtë, se Allahu nuk e fal vetëm nëse i bëhet shirk Atij, ndërsa përveç kësaj e fal kë të dojë, nga mëshira e Tij.⁴⁹

Ndërsa në lidhje me *Shefatin* e Pejgamberit a.s. nesër në Ahiret, të cilën gjë e mohojnë Mutezilet dhe Havarixhët, ai gjatë komentimit të ajetit 255 të sures *El-Bekare*, thotë: "***Kush mund të ndërmjetësojë tek Ai, pos me lejen e Tij?***", përkrah mendimin e dijetarëve të Ehli Sunetit dhe

⁴⁷ *Zehretu-t-Tefasir*, (1/193).

⁴⁸ Po aty.

⁴⁹ *Zehretu-t-Tefasir*, (4/1805).

Xhematit, duke konstatuar në fund se i Dërguari a.s., me lejen e Zotit fuqiptotë, do të ndërmjetësojë për besimtarët, si shenjë respekti nga ana e Allahut për të Dërguarin e Tij dhe si shenjë e mëshirës së Allahut ndaj njerëzve.⁵⁰

Çështjet e Fikhut në tefsirin e Muhamed Ebu Zehres

Imam Ebu Zehre, në aspektin juridik, ndiqte medhhebin e Imam Ebu Hanifes, për të cilin flet me pietet më të lartë. Megjithatë, në tefsirin e tij, Imami i nderuar, Ebu Zehre, nuk ka shprehur ndonjë dozë fanatizmi në drejtimin juridik të cilit i takonte, përkundrazi mundahej ta mbante një qëndrim baraspeshës ndaj disa mospajtimeve të vogla juridike ndërmjet medhhebeve.⁵¹

Shqyrtime përfundimtare dhe rekomandime

Imam Ebu Zehre ishte dijetar i pajisur me dituri të shumta, andaj edhe tefsiri i tij është gërshetim i të gjitha këtyre njohurive që kishte. Ai kishte një personalitet të veçantë, kështu që edhe tefsiri i tij dallon nga tefsirët e tjerë. Ai nuk ishte thjesht vetëm transmetues i fjalëve të mufesirëve të mëparshëm, por pa hezitim e thoshte mendimin e vet, natyrisht gjithnjë duke pasur mbështetje në Kuran, Sunet, por edhe në shkencat e tjera.

Ky tefsir është shumë i përshtatshëm për kohën tonë, sepse në të janë shtjelluar çështje të aktualitetit bashkëkohor, duke i komentuar ajetet kur'anore me një stil të lehtë e tërheqës, nga i cili përfitojnë edhe dijetari, por edhe besimtari i rëndomtë. Ai që e lexon me vëmendje tefsirin e Ebu Zehres, e vëren një simpati të tij më të veçantë ndaj Keshafit të Zemah-sheriu, mendimet e të cilit i citon shpeshherë, sepse Keshafî, hiq idetë mutezilase, është një ndër tefsirët më madhështorë të shkruar ndonjëherë nga dora e njeriut.

Është mëkat që tefsiri i Ebu Zehres nuk u përfundua i tëri, ndonëse edhe si i tillë, paraqet një thesar shumë të çmuar për trashëgiminë islame

⁵⁰ Shih më gjerësisht: *Zehretu-t-Tefasir*, (2/937).

⁵¹ Shih më gjerësisht: *Zehretu-t-Tefasir*, (2/607).

në lëmin e fjalës së shkruar. Ky është mendim unanim i të gjithë dijetarëve bashkëkohorë rreth këtij tefsiri.

Në hapësirat shqiptare, rreth këtij tefsiri, ende nuk është bërë ndonjë studim dhe analizë e mirëfilltë shkencore dhe analitike, ndërkohë që në botën islame, shumë studentë i kanë mbrojtur disertacionet e tyre të magjistraturës dhe doktoratës rreth metodologjisë së Ebu Zehres në tefsir. Duke u nisur nga ky fakt, i kisha inkurajuar studentët dhe studiuesit tanë në trojet shqiptare, që t'ia kushtojnë disa teza disertacioni jetës dhe vepërës së tij, qoftë në lëmin e shkencave të Fikhut, të studimit krahasimtar të feve, ose në atë të Tefsirit.

Literatura:

- Muhamed Ebu Zehre, *Zehretu-t-Tefasir*, Kajro 1987.
- Dr. Fadl Hasen Abbas, *Et-Tefsiru vel mufessirune-esasijatuhu ve ittixhatuhu ve menahixhuhu fi-l asri-l-hadith-El-Mufessirune, medarisuhum ve menahixhuhum*, Aman, 2016.
- Dr. Mustafa Zejd, *El-Maslahatu fi-t-teshri 'i-l islami*, Kajro 2003.
- Mr. Emel Kadhim Zuvejr ez-Zejdi, *Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi tefsiri "Zehretu-t-Tefasir"*, Bagdad, 2008.
- Dr. Sejjid ibn Husejn el Affani, *Zehru-l besatin min mevakifi-l ulemai ve-r-rrebbanijjine*, Kajro, pa vit botimi.
- Ebu Bekr Abdurrazik, *Ebu Zehre ve kadaja-l asr*, Kajro, 1985.
- Abdullah el Akil, *Min A 'lami-l hareketi ed-da 'veti-l islamijeti el-muasireti*, Kajro, 2008.
- Muhamed Rexheb El-Bejjumi, *En-Nehdatu el Islamijeti fi sijeri a 'lamiha el muasirine*, Damask, 1995.
- Dr. Muhamed Uthman Shubejr, *Ulemau ve mufekkirune muasirune*, Kajro, 2006.
- Shahabaddin Amirzadeh Shams, *El-Al-lameh Muhamed Ebu Zehre ve menhexhuhu fi-t-tefsir* (Islami Ilimler Dergisi), Yil 14, Cilt 14, Sayi 1, Bahar 2019 (155/174). Istanbul.
- Sahihu-l Buhari.
- Sahihu Muslim.

Web faqe:

- https://islamsyria.com/site/show_cvs/238
- <http://mubasher.aljazeera.net/opinion/الشيخ محمد أبو زهرة الذي عارض عبد الناصر في توجهاته الستة>
- <https://www.zahrah.com/vb/showthread.php?t=50675&page=2>

Resul ef. REXHEPI

ZEKATI DHE DISA RREGULLA TË TIJ

Abstrakt

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

"Faleni namazin dhe jepeni zekatin!"

Zekati është njëra prej pesë shtyllave mbi të cilat është ngritur feja Islame. Ai është ibadet - adhurim që i kushtohet Allahut (xh.sh.) dhe njëkohsisht është institucion mjaft i rëndësishëm për myslimanët. Përmes kryerjes së këtij obligimi, myslimani e pastron jo vetëm shpirtin e tij, por edhe pasurinë që ia ka dhuruar dhe ia ka mundësuar Allahu i Gjithëmëshirshëm. Njeriu, i cili e zbaton këtë detyrim, e fiton kënaqësinë e Allahut.

Fjalët çelës: *Zekati, Jurisprudenca Islame, Institucion, Shtyllë e Islamit etj.*

Hyrje

Në Kuran, në shumë vende, krahas namazit, Allahu e ka përmendur edhe zekatin, që në fakt vetëm sa e vërteton vlerën dhe rëndësinë që e ka ky institucion. Allahu i Gjithëmëshirshëm, në një ajet të Kuranit, urdhëron:

حُدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا

*“Merre zekatin prej pasurisë së tyre (të besimtarëve që e kanë nisabin), në mënyrë që me të t'i pastrosh ata dhe t'ua shtosh begatitë...”*¹

Edhe në traditën e Pejgamberit (a.s.), zekati zë vend meritore. Pejgamberi (a.s.) kur e ka dërguar Muadh bin Xhebelin në Jemen, tregohet t'i ketë thënë: *“...Mësoji ata se Allahu ua ka bërë obligim zekatin për pasurinë e tyre; të merret nga të pasurit e tyre e t'u jepet të varfërve të tyre”*.

Me një rast tjetër, Pejgamberi (a.s.) urdhëron: *“Respektojeni Allahun, falini pesë kohët e namazit, agjërojeni muajin e Ramazanit, jepen zekatin e pasurisë suaj dhe respektojini prijësit tuaj, do të hyni në Xhenetin e Zotit tuaj”*.

Bazuar në ajetet kuranore dhe hadithet e Pejgamberit (a.s.), të gjithë dijetarët islamë kanë konfirmuar unanimisht se dhënia e zekatit është **farz - detyrim** - për myslimanë e myslimane, të cilët posedojnë pasuri, sasia e së cilës është e përcaktuar me norma të Sheriatit (nisabi).

Sipas të dhënave autentike, vërehet se zekati është përmendur edhe para Hixhretit të Pejgamberit (a.s.), pra që në fillimet e misionit profetik, sa ai jetonte dhe vepronte në Mekë, por, për shkak të gjendjes së vështirë në të cilën ndodheshin myslimanët, ishte gati e pamundur që atë ta jetësonin. Fjalët e Xhafer ibni Ebi Talibit që ia kishte thënë sundimtarit të Etiopisë, Nexhashiut, kur pati emigruar atje, se Pejgamberi kishte porositur që, krahas faljes së namazit, ata ta jepnin edhe zekatin e pasurisë së tyre, tregojnë se mendësia e zekatit në mos si detyrim, së paku si vepër e

¹ Kuran, Et-Tevbe: 103.

mirë dhe e admiruar, pati filluar të përhapej që nga vitet kur Pejgamberi akoma jetonte në Mekë.

Prandaj, në vitin e dytë të Hixhretit në Medinë², tash në kushte dhe rrethana më të mira se më parë, ky detyrim do të përsëritej edhe një herë, e më pastaj edhe shumë herë të tjera. Madje, një përsëritje e tillë veç sa e vërteton rëndësinë që ka ky institucion dhe në vazhdimësi ua rikujton myslimanëve detyrueshmërinë e praktikimit të tij.

Ç'është e vërteta, tek arabët, një lloj dhënie e pasurisë ka ekzistuar edhe para fillimit të zbritjes së Kuranit, por kjo bëhej nga të varfrit të cilët detyroheshin që të jepnin një sasi të pasurisë së tyre në dobi të të pasurve! Ndërkaq, me institucionalizimin e zekatit, që nga viti i dytë i hixhretit, dhënia e pasurisë vazhdon edhe më tutje, por tash në drejtim tjetër, gjegjësisht të pasurit duhet të jepnin në dobi të të varfërve, të atyre që nuk kanë pasuri të mjaftueshme për jetë.

Kuptimi gjuhësor dhe terminologjik i zekatit

Nocioni *Zekat* në kuptimin gjuhësor e ka kuptimin: pastrim, rritje, shtim, shumëfishim, begati, bereqet...

Kurse, në kuptimin terminologjik të Sheriatit, zekati e nënkupton vepërimin e dhënies së një pasurie në sasi të caktuar, nga persona të caktuar, individëve ose instancave të caktuara.

Nga kjo kuptohet se, nëse namazi dhe agjërimi janë ibadete që kryhen me trup, zekati është një ibadet që ka të bëjë me pasurinë, synim i të cilit është ngritja dhe mirëqenia e nivelit shoqëror. Është, prandaj, me shumë rëndësi të kuptohet drejt se çështja e zekatit nuk është si puna e një shoqate humanitare, ose e një solidaritetit i rastit, siç shfaqet në disa mjedise shoqërore, por fjala është për një postulat islam mbi të cilin është ngritur kjo fe, sikundër janë edhe namazi, agjërimi dhe haxhi. Pra, nuk është fja-

² Koha e bërjes farz - detyrim për besimtarët është nga viti 2-9 i hixhretit, dhe kjo është më e saktë. Kjo edhe për faktin se zekati aq shumë herë është përsëritur në Kuran, sidomos së bashku me namazin. Më gjerësisht: dr. Nerkez Smailagic, "Leksikon Islama", bot. Svetlost-Sarajevo, 1990, fq. 679 e tutje.

la për një dhënie ose kontribut të thjeshtë, por, para së gjithash, për një ibadet-adhurim, ibadet të kategorisë së namazit, agjërimit e haxhit.

Si institucion që është, zekati e ka zanafillën dukshëm më herët se koha e Pejgamberit (a.s.). Kurani tregon se si profetët Ishaku, Jakubi, Ismaili e Shuajbi³ ishin ngarkuar, krahas faljes së namazit, edhe të jepnin zekat. Madje, edhe të bijtë e Izraelit (beni Israilët) patën dhënë fjalën për detyrimin si këto⁴. Për më tepër, Kurani e përmend se si edhe vetë Isai pati thënë qysh në djep, sepse Zoti e kishte urdhëruar të falte namaz dhe të jepte zekat sa të ishte gjallë.⁵ Ajo që në fenë islame quhet zekat, në hebraizëm dhe krishterim, si dhënie e një pjese të pasurisë, mund të ketë pasur dallime edhe në formë edhe në përmbajtje, por me rëndësi është se si veprim i ngjashëm ka ekzistuar edhe tek ata.

Gjatë kohës së Pejgamberit (a.s.) dhe kalifëve të drejtë pas tij, organizimi i mbledhjes së zekatit ishte bërë në mënyrë meritore. Ata patën ngarkuar me detyrën e organizimit të dhënies dhe të mbledhjes së zekatit persona me rëndësi duke filluar nga sahabët. Pejgamberi pati ngarkuar personalisht me këtë detyrë sahabët, si: Muadh Ibni Xhebelin, haz. Ymerin, Ubejje Ibni Ka'bin, Zejd Ibni Harithen, Ebu Rafiun, Kajs Ibni Sa'd ibni Ubadeten, Ibni Meslemen, Ubadete Ibnu Thabitin dhe Ibnu Utejbijen. Ndërkaq, gjatë kohës së hulefai-rashidinëve personat që kanë qenë të ngarkuar me detyrën e nëpunësve të zekatit kanë qenë: Enes Ibni Maliku, Abdullah Ibni Sa'di, Ebu Ubejde Ibni Xherrahi dhe Imran Ibni Husajni. Puna e mirëfilltë dhe organizimi i singertë me zekatin kishte rezultuar asokohe me mirëqenie të gjithëmbarshme, aq sa ishin vërtetuar fjalët e Pejgamberit (a.s.), i cili kishte paralajmëruar se *"...do të vinte një ditë kur dikush do të sillej me sadaka floriri në dorë dhe nuk do të gjente njeri për t'ia dhënë"* - sikundër ishte koha e Ymer ibni Abdyl-Azizit, e cila e dëshmoi konstatimin e mësipërm.

³ Në Kuran: Enbija: 73, Merjem: 55, Bejjine: 5, Hud: 87.

⁴ Shih në Kuran: El-Bekare: 83, El-Maideh: 72.

⁵ Në Kuran: Merjem 30 - 33.

Kushtet për dhënien e zekatit

Për ta pasur zekatin detyrim, duhet të plotësohen disa kushte. Disa prej këtyre kushteve kanë të bëjnë me mallin-pasurinë e disa të tjera kanë të bëjnë me personin i cili e jep atë.

- A.** Së pari do të ndalemi te kushtet e mallit, sepse për ta dhënë zekatin e një malli, i njëjti duhet t'i plotësojë disa kushte dhe vetëm më pastaj lind detyrimi i dhënies së zekatit për atë mall:
- **Pronësia.** Qëllimi me këtë rast është që personi të ketë të drejtën e pronësisë së plotë mbi atë mall, domethënë që të ketë të drejtën për ta përdorur atë mall si të dojë.
 - **Shtueshmëria.** Domethënë që ai mall duhet të jetë i shtueshëm, të shtohet e të sjellë të ardhura e fitime, gjë që realizohet me anë të lindjes, riprodhimit, tregtisë, shtimit etj.
 - **Nisabi.** Është minimumi i sasisë së domosdoshme që duhet të ketë malli për të cilin duhet të jepet zekat. Kjo është e përcaktuar në Sheriat për çdo mall. Detajet e nisabit do t'i japim për secilin mall veç e veç.
 - **Teprica mbi nevojat bazë.** Pra, malli për të cilin duhet dhënë zekat, duhet të përbëjë tepricë mbi nevojat bazë të personit dhe të pjesëtarëve të familjes që ka nën kujdestari, si ushqimi, veshmbathja dhe strehimi. Nga zekati përjashtohen edhe mallrat si veglat e punës (profesionit), pajisjet e shtëpisë dhe kafshët ose mjetet e transportit.
 - **Teprica mbi borxhet.** Për t'u ngarkuar me zekat, personit i zbriten nga malli ose pasuria që ka, borxhet që duhet të paguajë, e pastaj nëse mbetja e arrin masën e nisabit, zekati për të bëhet farz. Në të kundërtën, nëse pas zbritjes së borxheve, pasuria e mbetur nuk e arrin nisabin, ai nuk detyrohet me zekat.
 - Pasuria të ketë qenë në pronësi (posedim) të **plotë për një vit** (haul-حول). Kjo vlen për mallrat e tregtisë, kafshët, arin e argjendin, para të në monedhë e kartëmonedhë. Kurse për prodhimet e tokës, mineralet dhe thesaret, detyrimi i dhënies së zekatit për to lind sapo të krijohet pronësia mbi to. Hazreti Aishja ka thënë:

عن عائشة قالت: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ: "لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ"

"E kam dëgjuar të Dërguarin e Allahut të thotë: 'Nuk i nënshtrohet zekatit pasuria që nuk e mbush vitin'".⁶

B. Kushtet që kanë të bëjnë me personin. Për t'u bërë zekati detyrim - farz për personin, ky i fundit duhet t'i plotësojë këto kushte:

- Pronari i pasurisë të **jetë mysliman**. Sepse jomuslimanët, të cilët jetojnë në shtetin islam obligohen me pagesën e xhizjes, e jo edhe të zekatit, sado që të kenë pasuri.
- Personi duhet të jetë **i lirë**, sepse skllëvërit nuk janë të obliguar me këtë detyrim.
- Personi duhet ta ketë plotësuar **moshën e pubertetit**, sepse, sipas Sheriatit, kjo është moshë kur fillon përgjegjësia ligjore-fetare. Kjo nënkupton edhe pjekurinë seksuale dhe atë mendore, prandaj, ashtu si në adhurimet e tjera, si namazi, agjërimi dhe haxhi, personi bëhet përgjegjës kur të ketë mbushur moshën e pubertetit dhe të ketë zhvillim mendor normal; pra në këto kondita obligohet edhe me zekat.

Nga kushtet e sipërpërmendura kuptohet se jomuslimani nuk është i obliguar me dhënien e zekatit sikurse edhe ai që është i privuar nga liria. Gjithashtu, edhe fëmija ose i riu i mitur, i cili nuk e ka arritur moshën e pubertetit, nuk obligohet me zekat, ndonëse pasuria e tij tejkalon nisabin, kështu që zekatin për pasurinë e tij duhet ta japë kujdestari (personi që përkujdeset ligjërisht për atë fëmijë). Kjo për faktin se zekati është ibadet-adhurim, kurse dihet mirëfilli se i mituri nuk është i ngarkuar me të. E njëjta dispozitë vlen edhe për të çmendurin dhe atë që nuk ka zhvillim mendor.

⁶ Transmeton Ibni Maxheh.

Nijeti - qëllimi me rastin e zbatimit të zekatis

Në hadithin e mirënjohur, në të cilin përmenden shtyllat e fesë islame, Pejgamberi (a.s.) e ka përmendur edhe zekatin. Prandaj, ai që e jep do të shpërblehet, kurse ai që nuk e jep do të ndëshkohet. Ai që e mohon zekatin si detyrim-farz, ai del nga feja, ndërkaq ai që nuk e mohon por nuk e jep, nuk del nga feja, por është mëkatar i madh. Pas namazit, zekati është adhurimi-farzi më me vlerë. E si mos të jetë kur ai përmendet, krahas namazit, në 32 ajete kuranore. Prandaj, duke e ditur se çdo adhurim e ka si kusht edhe nijetin, atëherë me rastin e dhënies së zekatis duhet bërë nijet ashtu që zekati të bëhet adhurim i vlefshëm. Në të kundërtën, nëse dikush e jep zekatin pa e bërë nijet, ai zekat nuk është i vlefshëm. Me këtë rast, nijeti bëhet me zemër, por në qoftë se atë e dëshmon edhe me gojë, kjo natyrisht është shumë më e vlefshme.

Zekati në të holla, ar dhe argjend

Nisabi (pasuria prej nga fillon të llogaritet zekati) për këtë kategori është 91,50 gr. ar apo 642 gr. argjend, ose kundërvlera e njëres prej tyre në valutë. Natyrisht, këtu hyjnë edhe stollitë si perlat, diamantet, koleksionet, gurët e çmuar etj. Sasia që duhet dhënë zekat është 2.5 %, ose, thënë ndryshe, 1/40 hise e pasurisë. Prandaj, personi që posedon gjatë një viti 91.50 gramë ar, është i obliguar ta japë zekatin që me këtë rast është 2.29 gramë ar ose kundërvlerën e tij në valutë - vlerën e arit duhet llogaritur në kohën e dhënies së zekatis.

Konkretisht, personi që ka 200 gr. ar, duhet të japë zekat 5 gr. ar, ose kundërvlerën e tij në vlerë të valutës vendore. Pejgamberi (a.s.) me një rast i kishte thënë hazreti Aliut (r.a.): *“O Ali, zekatin nuk e ke detyrim derisa t'i plotësosh 20 mithkalë, e kur t'i plotësosh 20 mithkalë, për to jep zekat gjysmë mithkali”*.

Edhe për valuta monetare për bazë merret ari, prandaj mbi këtë rregull llogaritet edhe nisabi në valutë vendore.

Edhe për arin në sasi më të madhe, vlen i njëjti rregull. Llogaritet e tërë sasia e arit dhe, për aq sa ka, duhet të japë 2.5%.

Në të gjitha rastet lejohet të jepet kundërvlera e arit ose argjendit që posedon, në valutë vendore, e sipas dëshirës edhe në valutë tjetër. Për shembull, nëse një person dëshiron që ta japë zekatin e arit në kundërvlerë të tij, ai do ta llogarisë atë në vlerë të valutës vendore, pastaj sasinë e asaj valute mund ta konvertojë në valutë tjetër.

Në qoftë se poseduesi i ka të hollat e deponuara në bankë: në valutë, në formë të çeqeve ose si letra me vlerë, edhe për to është i obliguar ta japë zekatin sipas rregullit të sipërpërmendur.

Zekati jepet edhe për paratë që personi ia ka dhënë dikujt hua - borxh. Për shembull, në qoftë se personi ka një shumë të të hollave, p.sh. 3.000€, kurse 2.000 € të tjera ia ka huazuar ndokujt, me këtë rast zekati duhet llogaritur për 5.000 €.

Ndërkaq, në qoftë se huadhënësi është plotësisht i bindur se huamarrësi nuk ka se si t'ia kthejë huanë, atëherë për atë sasi ai nuk obligohet të japë zekat. Me këtë rast, duhet të jetë plotësisht i bindur se huamarrësi definitivisht nuk mundësi që t'ia kthejë borxhin, me çka ai lirohet nga dhënia e zekatit për sasinë e borxhit.

Duhet theksuar se zekati nuk jepet për pasurinë që është nevojë bazë për njeriun në jetën e tij të përditshme. Për shembull, nuk duhet dhënë zekat për shtëpinë ku banohet, orënditë e shtëpisë, rrobat që vishen, mjettet që përdoren për transport, kafshët që i përdoren për nevojat e tij, sepse këto konsiderohen nevoja bazë. Ndërkaq, me dhënie të zekatit detyrohet edhe pronari i enëve të ushqimit nga ari, ndonëse posedimi i tyre është i ndaluar-haram.

Po ashtu zekat duhet dhënë edhe për autoveturat, të cilat i posedon e që i ka mbi nevojat e tij, ose autoveturat e shtrenjta. Duhet dhënë zekat edhe për veturat që nuk i përdor, por vetëm i ruan si koleksion.

Zekati për stolitë e femrave

Sipas shkollës sonë juridike, edhe femrat janë të obliguara me dhënie të zekatit për arin dhe argjendin që e kanë për stoli, nëse sasia e tejkallon kuotën e nisabit (91.5 gr.). Këtë mendim, ata e mbështesin në hadithet e Pejgamberit (a.s.) që nuk janë të pakta. Po e përmendim, sa për ilustrim, hadithin e regjistruar nga Ebu Davudi, i cili e tregon rastin e një gruaje, të

quajtur Esmae binti Seken, e cila së bashku me të bijën e saj kishin vajtur te Pejgamberi (a.s.). Vajza me vete kishte dy byzylykë (diku përmenden zinxhirë) ari me vlerë të madhe. Pejgamberi (a.s.) e kishte pyetur nëse ajo e jepte zekatin e atyre byzylykëve? *-Jo!-* i kishte thënë ajo. *- Të qoftë lehtë, sepse në Ditën e Kiametit Allahu këta dy zinxhirë do t'i shëndrrojë në zinxhirë prej zjarrit të xhehenemit - i tha Pejgamberi. Vajza, pa asnjë hezitim, byzylykët e saj i lëshoi para Pejgamberit (a.s.) dhe kishte thënë: "Këta dy byzylykë le të jenë për Allahun dhe të Dërguarin e Tij".*

Çështje e vërteta, edhe brenda kësaj shkollë, ka ndonjë zë që thotë se duhet dhënë vetëm një herë e jo për çdo vit. Mendojmë se mendimi i parë është më i preferuar.

Femra lirohet nga obligimi i dhënies së zekatit për stolitë e saj të nxjerra nga deti, si puna e inxhive, smeraldit, perlave e xhevahireve të ndryshme e të ngjashme. Mirëpo, në qoftë se këto të përmendurat, i ka për tregti atëherë duhet të japë zekat prej 2.5 %.

Zekati për mallra tregtie

Allahu i Madhërishëm urdhëron:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ...

"O besimtarë, jepni nga të mirat që keni fituar dhe nga ajo që jua dhamë prej tokës..."

Semurete b. Xhundubi tregonte: "Pejgamberi (a.s.) na urdhëronte që ta jepnim zekatin e mallit të përgatitur për ta shitur".

Çdo lloj malli, që personi e dedikon për tregti (shitblerje), me qëllim fitimi, si: kafshë, mjete teknike, rroba të ndryshme, artikuj ushqimorë, drithëra, pemë, perime, ndërtesa etj., detyrohet ta japë zekatin, natyrisht, në qoftëse i tërë ai mall vlen më shumë se vlera 91.50 gr. ar, gjegjësisht sa është kuota e nisabit.

Te ky lloj malli duhet llogaritur që sasinë e konsideruar personi e ka në dispozicion një vit, prandaj edhe vlerësimi i tij bëhet në fund të vitit.

⁷ Kuran, El-Bekare, 267.

Poseduesi ka mundësi që zekatin e mallit të tillë ta japë nga i njëjti mall, ose edhe kundërvlerën e tij në të holla, gjithnjë duke llogaritur 2,5%.

Zekati për të mbjellat (drithërat), pemët dhe perimet

Allahu i Madhërishëm në Kuran thotë:

وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ

“... Dhe jepeni pjesën e obligueshme (zekatin) ditën e korrjes së tyre”.⁸

Allahu i Gjithëfuqishëm, edhe për kulturat bujqësore, pra për bereqetet e të mbjellave, pemëve e perimeve dhe disa bereqete - prodhime të tjera, ka caktuar zekat. Prodhimet bujqësore kryesisht janë këto:

1. *drithërat*: gruri, misri, elbi, thekra, tërshëra, orizi, meli;
2. *bimët industriale*: rrepa e sheqerit, kallamsheqeri, luledielli, ulliri, soja, palma, lini, pambuku, bimët shëruese (kamomili, nana etj.) bimët kozmetike-aromatike (livanda, jasemini, borziloku etj.);
3. *perimet*: patatja, speci, domatja, lakra, fasulja, borania, bizelja etj.;
4. *pemët*: molla, dardha, kumbulla, qershia, mjedra etj.;
5. *të gjitha llojet e kërpudhave*;
6. *peshqit e kultivuar si dhe ushqime të tjera detare të kultivuara*.

Pronari është i obliguar që, me rastin e korrje-shirjeve, ta japë zekatin për ato bereqete që i ka mbjellë. Nisabi i prodhimeve bujqësore është 653kg.⁹

Për rendimentet e marra nga të mbjellat që ujiten vetë ose nga shiu (ujitje natyrore), sasia e zekatit është 1/10 sasi ose 10%.

⁸ Kuran, El-En'am, 141.

⁹ Ka edhe një mendim i cili nisabin e vlerëson 1000 kg. (dhjetë barrë). Më herët, pesha që ia kanë ngarkuar kalit (kuajve) për bartje ka qenë 100 kg. Deri te ky konstatim kanë ardhur duke e llogaritur se një vesk është i barabartë me 60 sa'a, kurse sipas matjes në kohën e Mbretërisë Osmane një sa'a ka peshuar 3.34 kg. mund të konkludojmë se 5 vesk janë të barabartë me 1000 kg.

- Për rendimentet e marra nga të mbjellat që ujiten në mënyrë artificiale - me angazhimin e njeriut, si me anë të sistemit të ujitjes, me hidrofor, cisternë e të ngjashme, ose ato që spërkaten, sasia e zekatit është 1/20, ose 5% e sasisë së marrë.

- Në rastet kur ujitja bëhet edhe me njerën, edhe me tjetrën mënyrë, sasia e dhënies së zekatit është 7,5 %.

Dispozitat e përmendura më lart për të mbjellat, vlejné edhe për pemët, perimet dhe rendimentet e tjera të përmendura si më sipër.

Sipas transmetimit të Salim bin Abdullahut, i cili e përcjell nga babai i tij (Abdullah bin Ymeri (r.a.), Pejgamberi (a.s.) kishte thënë:

عن سالم ابن عبد الله عن أبيه عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: *فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَ الْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْأَشْرُ، وَ مَا سَقَى بِالنَّضْحِ نَصْفُ الْأَشْرِ**

“Sasia e zekatit që duhet të jepet nga prodhimet bujqësore që ujiten nga ujrat e shiut e të lumenjve dhe vetvetiu, është një e dhjeta (1/10), kurse sasia e zekatit nga prodhimet që ujiten me angazhim të njeriut është një e njëzeta (1/20)”.¹⁰

Koha e dhënies së zekatit është kur pronari i vjel ato - koha e vjeljes.

Me këtë rast duhet të theksojmë se dijetarët hanefinj konsiderojnë se zekati jepet në të gjitha prodhimet bujqësore, në qoftë se ato përdoren për ushqim të njerëzve ose për industri.

Hanefinjët qëndrimin e tyre kryesisht e mbështetin në dy ajete kuratore ku i Lartëmadhërishtmi urdhëron për zekatin në prodhime bujqësore në mënyrë të përgjithësuar e pa bërë dallime ndërmjet prodhimeve: “El-Enam”, ajeti 141 dhe “El-Bekare”, ajeti 267.

Përgjithësimi i urdhëresës kuptohet edhe nga shumë hadithe të Pejgamberit (a.s.) në të cilat është urdhëruar dhënia e zekatit. Po i shënojmë vetëm dy raste:

Transmetojnë Abdullah ibn Ymeri dhe Ebu Hurejreja se si Pejgamberi (a.s.) ka thënë: *“Në atë që ujitet nga qielli dhe nga burimet ose vetën se ujitet (d.m.th. ujitje natyrore) jepet hisja e dhjetë (10 %), e në atë që uji-*

¹⁰ Trasnmeton Buhariu.

tet me dorë të njeriut jepet gjysma e së dhjetës (d.m.th. hisja e 20-ë, ose 5%)". Hadithin e kanë shënuar: Buhariu, Ibni Maxheh, Ebu Davudi, Tirmidhiu, Ahmedi etj. Transmetorj në Abdullah bin Ymeri, Ebu Hurejreja dhe Xhabir bin Abdullahu (r. anhum) se si Pejgamberi (a.s.) ka thënë: *"Në atë që ujitet (vaditet) me anë të lumit dhe reve (ujitje natyrore) jepet e dhjeta hise (10 %), kurse në atë që ujitet me anë të kafshëve (d.m.th. artificialisht) jepet gjysma e së dhjetës (d.m.th. hisja e njëzetë, 5 %)".* Këtë hadith e kanë shënuar: Muslimi, Ibn Maxheh, Ebu Davudi, Nesaiu, Ahmedi etj.

Qëndrimi i mësipërm hanefit, i argumentuar me ajete kuranore dhe hadithe profetike dhe kompatibiliteti i tij me ekonominë dhe bujqësinë moderne, ka gjetur përkrahje të gjerë ndër juristët - fukahenj të bashkohorë, si: dr. Jusuf el-Kardavi, te profesorët e Al-Azharit (Abdulmuttalib Abdurrezak Hamdan dhe Abdulhasib Senad Atijje) dhe nga shumë figura të tjera eminente, të cilët e kanë përkrahur këtë qëndrim të shkollës hanefite përkritazi me gjithëpërfshirjen e zekatit në bereqete bujqësore dhe të tjera të përmendura si më sipër. Po e ritheksojmë se kur e përmendim ujitjen dhe aty hyjnë edhe shpenzimet shtesë të pronarit, si plehu artificial, mjettet për mbrojtje (pesticidet, herbicidet...), atëherë do të japë 5% zekati, e nëse nuk ka pasur shpenzime të tilla atëherë jep 10%.

Nga sa u tha më sipër, zekati në prodhime bujqësore nuk jepet për prodhime dhe fruta të mbledhura ose të gjuajtura në hapësirë ose det dhe as në bimët që shërbejnë për ushqimin e kafshëve, sidomos në bimët e egra, barojat e egra, bimët e egra shëruese, pastaj peshqit dhe frutat e tjerë detarë (që nuk janë të kultivuara), ose për mjaltin e bletëve të egra.

Zekati i mjaltit

Ndër çështjet e diskutuara (për të cilat fukahatë kanë pasur mendime të ndryshme) ka qenë edhe ajo nëse duhet dhënë zekat për mjaltë ose jo?

Fukahatë e shkollës juridike hanefite (e kështu mendojnë edhe hambelinjtë) janë të mendimit se edhe për sasinë e grumbulluar të mjaltit pronari duhet që të japë zekat, madje 10%, natyrisht, pasi nga sasia e grumbulluar të hiqen shpenzimet eventuale që ai i ka bërë derisa ka ardhur koha për ta marrë mjaltin, p.sh. ushqimi eventual, ndonjë spërkatje e nevoj-

shme, ose edhe barëra të tjerë për t'i mbrojtur bletët nga ndonjë dergjë, si dhe ta zbresë sasinë e mjaltit që i nevojitet për familjen e vet. Nisabi i mjaltit është sikurse te prodhimet bujqësore.¹¹

Zekati për të mirat nëntokësore - mineralet

Zekat duhet dhënë edhe për mineralet, si dhe për të gjitha sendet me vlerë, të cilat gjenden në tokë. Masa e zekatit për të gjitha pasuritë që gjenden në tokë, si ari, argjendi, smeraldi, diamanti, graniti, mermeri, gëlqerja, nafta, gazi natyror etj., është 1/5 ose thënë ndryshe 20 %.

Zekati për kafshët

Sheriati e ka precizuar dhënien e zekatit edhe për kafshët që posedon pronari. Ato duhet klasifikuar sipas llojit të tyre dhe, në bazë të atij klasifikimi, përcaktohet edhe sasia e nisabit dhe më pas edhe kuota e zekatit. Kafshët, kryesisht, ndahen në **të trasha** dhe në **të imëta**.

Për **gjedhet e trasha** (lopë, buallica) nisabi dhe sasia e zekatit është si më poshtë:

- prej 30 - 39 lopë ose buallica duhet dhënë zekat 1 mëzat qumështi (që ka hyrë në vitin e dytë),
- prej 40 - 59 lopë duhen dhënë një mëzat (që ka hyrë në vitin e tretë),
- prej 60 - 69 duhen dhënë 2 mëzet (që kanë hyrë në vitin e dytë ose një mëzat dhe një mësjerrë),
- prej 70 - 79 duhen dhënë 2 mësjerrra (dyvjeçare) dhe 1 dem (trevjeçar),
- prej 80 - 89 duhet dhënë 2 mësjerrra (trevjeçare),
- prej 90 - 99 duhet dhënë 3 mëzetë (dyvjeçarë),
- prej 100 - 119 duhet dhënë 2 mësjerrra (dyvjeçare dhe 2 dema (trevjeçarë)).¹²

¹¹ Muhamed Ashik Ilahi el-Bureni, Çështjet e fikhut sipas Kuduriut

¹² Sipas shkollës juridike Hanefite, në kategorinë e gjedheve të trasha hyjnë edhe kuajt, mushkat dhe gomerët që janë të destinuar për tregti. Nuk jepet zekat për këto kafshë nëse ato pronari i ka si pasuri të tij, por jo për tregëti. Ky është mendimi i imam Ebi Jusufit dhe imam Muhamedit, dhe sipas këtij mendimi vepron, sepse është "*muftâ bihi 'l kavl*".

Pra, sipas llogaritjes së shtazëve (lopë e buallica), në çdo 30 lopë jepet zekat nga një mështjerrë (bën edhe mëzat) që ka hyrë në vitin e dytë dhe në çdo 40 krerë jepet një mështjerrë që ka hyrë në vitin e tretë.

Kurse **për të imëta** (dele e dhi) nisabi është 40 krerë, kurse zekati jepet sipas këtij rregulli:

- Prej 40 - 120 dele ose dhi duhet dhënë një dele (ose dhi),
- prej 121-200 duhen dhënë 2 dele,
- prej 201-399 duhen dhënë 3 dele,
- prej 400-499 duhet dhënë 4 dele,
- prej 500-599 duhet dhënë 5 dele.

Pastaj, për çdo njëqind më tepër se kaq (599), jepet një dele më shumë.

Rregullit të mësipërm i nënshtrohen kafshët, të cilat më tepër se gjysmën e vitit kullosin në natyrë, pra nuk janë ngarkesë ekonomike për pronarin. Këto kafshë quhen سَوَاءٌ - **sevâim**.

Nëse bagëtia janë të përziera dhenë e dhi bashkë, atëherë zekati jepet prej atij lloji që janë më shumë, e nëse janë të barabarta, atëherë pronari është i lirë prej cilës do të mund të japë. Duhet pasur kujdes që delja ose dhia, e cila jepet zekat, duhet patjetër ta ketë mbushur një vit.

Kujt duhet t'i jepet zekati

Allahu i Madhërishëm e ka përcaktuar se kujt duhet t'i jepet zekati:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Zekatet, si një detyrim (farz) prej Allahut, u jepen vetëm të varfërve, të ngratëve, nëpunësve (të ngarkuar me mbledhjen dhe administrimin e zekatit), atyre që kërkohet të afrohen me islamin, skllëvërve (që përpiqen ta fitojnë lirinë e tyre), atyre që kanë borxhe, atyre që luftojnë në rrugën e Allahut dhe udhëtarëve të mbetur në rrugë. E, nuk ka dyshim se Allahu është i Gjithëdijshmi dhe i Urti”¹³

¹³ Kuran, Et-Teube, 60.

Sipas këtij ajeti të Kuranit, dhënia e zekatit është përcaktuar:

1. për të varfrit,
2. për të ngratët (të mjerët),
3. për punonjësit (që e tubojnë atë),
4. për ata të cilëve u duhen përfituar zemrat,¹⁴
5. për lirimimin e robërve,
6. për ata që kanë borxhe,
7. **në rrugën e Allahut** dhe
8. për atë që ka mbetur në rrugë pa mjete.

Duke marrë parasysh kushtet dhe rrethanat tona, në të cilat është duke u zhvilluar jeta fetare islame dhe, duke u bazuar në fjalën e Allahut në ajetin e sipërpërmendur “*ve fi sebîlil-lâh*” - “*në rrugën e Allahut*”, pra për të mirën e përgjithshme, ylemaja kompetente dhe përgjegjëse për çështje islame tek ne, kanë dhënë fetva (mendim juridik obligativ) për dhënien e zekatit në dobi të institucioneve fetaro-arsimore, sepse kjo është me prioritet dhe se në këtë mënyrë arrihet edhe sevap i shumëfishtë. Të tilla institucione në Kosovë janë Fakulteti i Studimeve Islame i Prishtinës dhe medreseja e mesme "Alauddin" e Prishtinës me dy paralelet e saja të ndara fizike në Prizren e Gjilan.

Fakulteti i Studimeve Islame dhe medreseja e mesme "Alauddin" deri tash nuk kanë pasur buxhet të caktuar dhe as që kanë marrë ndonjë ndihmë të caktuar nga asnjë shtet ose shoqatë humanitare dhe kështu vazhdojnë edhe më tej. Prandaj, Medreseja dhe Fakulteti me të drejtë presin ndihmën dhe përkrahjen e besimtarëve, sepse, duke e dhënë zekatin, ata në fakt kryejnë detyrimin ndaj Allahut dhe ndihmojnë që ato ta zhvillojnë punën normalisht. Dhënia e zekatit në fondin e këtyre institucioneve mund të bëhet pranë Këshillave të Bashkësisë Islame në të gjitha qytetet

¹⁴ Hazreti Ymeri (r.a.) gjatë kohës së halifatit të tij, kishte deklaruar se “tash kushtet kanë ndryshuar dhe s'ka nevojë për t'i marrë njerëz me të mirë” dhe e ndaloj dhënien e zekatit për këtë kategori të njerëzve. Më vonë, dhënia kësaj kategorie qe praktikuar, si shembull përmendet kur në kohën e Ymer ibn Abdylazizit një prifti i qenë dhënë si rrogë 1000 dinarë. Më gjërsishtë: Ekipi i Studimeve Akademike, Stamboll-Turqi, *Udhërrëfyesi i një myslimani (adhurimet)*, botoi Prizmi- Tiranë, 2010.

e Kosovës, ose përmes imamit të xhamisë, ose edhe duke e paguar atë në xhirollogarinë rrjedhëse të Kryesisë së Bashkësisë Islame.

Në veprën “*Rûhud-dîni ‘l-islâmij*” autori Afîf Abdul-Fettâh Tabbâre, ndër të tjera, thotë: “Pjesa e ajetit të Kuranit (“*ve fi sebîlil-lâh*” - “*në rru-gën e Allahut*”) përfshin përgatitjen e thirrësve në islam (nxënësve dhe studentëve që përgatiten për këtë qëllim), të cilët do të angazhohen për ta shpjeguar Islamin me kompetencë, do t’i mbrojnë vlerat e tij dhe do t’iu kundërvihen shkencërisht kundërshtarëve të tij...”¹⁵

Kujt nuk duhet t’i jepet zekati

Sipas të drejtës së Sheriatit, janë disa persona, ose edhe grupe personash, të cilëve nuk lejohet që t’iu jepet zekati. Të tillët janë:

- Nuk i lejohet besimtarit që zekatin e pasurisë së tij t’ua japë: nënës, babait, gjyshit, gjyshes (në vijën dalëse); fëmijëve të tij, nipave e mbesave, fëmijëve të tyre (në vijën hyrëse) dhe gruas, sepse të përmendurit është i detyruar t’i furnizojë dhe të kujdeset për ta, duke ua plotësuar nevojat e tyre, si ushqimin, veshmbathjen dhe strehimin, si dhe të kujdeset për shëndetin e tyre, arsimimin etj.

- Zekati nuk lejohet t’i jepet jomyslimanit: pabesimtarit, ateistit, idhujtarit dhe renegatit.
- Zekati nuk i jepet as personit që ka pasuri të mjaftueshme për të jetuar normalisht. I tillë konsiderohet personi, i cili e ka nisabin e më shumë se aq, sepse ky lloj janë të obliguar me dhënien e zekatit e jo me marrjen e tij.
- Nuk lejohet juridikisht që personi t’ia japë zekatin borxhliut të vet me qëllimin që, nëpërmjet zekatit, t’ia paguajë borxhin.

¹⁵ Afîf Abdul-Fettâh Tabbâre, *Rûhud-dîn el-Islâmij*, bot. i 10, 1973, botoi “Dâru ‘l-ilm lil melâjîn”, Bejrut.

Edhe disa specifika rreth zekatit për prodhimet bujqësore

- Me rastin e llogaritjes së zekatit për prodhimet bujqësore duhet llogaritur vetëm njërin rendiment, p.sh. vetëm grurin dhe eventualement llojet e ngjashme të tij, por jo grurin, misrin, elbin e kështu me radhë. Për shembull, nëse pronari ka gjetur 500 kg grurë, 400 kg misër, 200 kg tërshërë, ai nuk obligohet me dhënie të zekatit, sepse kjo sasi nuk e ka arritur sasinë
- e nisabit.
- Zekati nuk jepet për prodhime bujqësore dytësore, si p.sh. lëngje të ndryshme, ajvar, xhem etj.
- Në qoftë se prodhimet bujqësore dytësore janë mallra për tregti, atëherë zekati jepet për to si për mall tregtie, d.m.th. zekati jepet në të hollat e fituara nga shitja e tyre, në qoftë se i plotësojnë kushtet e zekatit.
- Personi, i cili merret me gjueti të egërsirave ose me peshkim të peshqve dhe frutave të detit për t'i shitur, obligohet me zekat 2.5%, nëse profiti nga shitja e arrin nivelin e nisabit të arit.
- Me zekat obligohen personat fizikë, por jo personat juridikë.
- Zekati nuk merret nga personat juridikë jofitimprurës: institucionet dhe organizatat qeveritare dhe joqeveritare, shoqatat e ndryshme të qytetarëve, fondacionet e ndryshme, vakëfet, institucionet fetare arsimore (fakultetet, medresetë, bibliotekat, institutet, kuzhinat popullore, shoqatat humanitare e të tjera të ngjashme me to).
- Me zekat obligohen aksionarët (të cilët në fakt janë pronarë) e kooperativave të ndryshme bujqësore, por jo vetë kooperativa si person juridik.
- Zekati në parim jepet nga prodhimet - bereqetet bujqësore, por lejohet edhe dhënia e kundërvlerës së atyre prodhimeve.

Pasojat për mosdhënien e zekatit

Meqenëse zekati është institucion i një rëndësie të veçantë, edhe shpërblimi - sevapi për të gjithë ata që e kryejnë është i shumëfishtë. Çdo sakrificë që besimtari e bën në emër të Allahut (xh.sh.), Ai e shpërblen në këtë botë dhe në botën tjetër - Ahiret:

وَأَكْتُبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءَ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ.

“Na cakto për ne të mira në këtë botë (dynja) dhe në botën tjetër (ahiret), sepse ne vërtet jemi kthyer kah Ti. Ai (Zoti) tha: Sa për dënimin Tim, Unë godas cilin të dua, ndërsa mëshira Ime ka përfshirë çdo gjë. Atë (mëshirën) do ta caktoj për ata të cilët ruhen (nga mëkatet), e japin zekatin dhe për ata që i besojnë argumentet tona”¹⁶

Nga ana tjetër, ata që janë të obliguar ta kryejnë këtë obligim, por nuk e bëjnë këtë, pa dyshim se do të ndëshkohen. Allahu i Gjithëpushtetshëm thotë në Kuran:

هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلْ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ

“Ja, pra, ju jeni ata që ftoheni për të shpenzuar në rrugën e Allahut, por disa nga ju bëjnë koprraci, e kush bën koprraci ai vepëron kundër vetvetes, se Allahu është i Pasur (s’ka nevojë për asgjë), kurse ju jeni të varfër. Po nëse ju ia ktheni shpinën, Ai do t’ju zëvendsojë me një popull tjetër, i cili nuk do ta ndjekë shembullin tuaj”¹⁷

Ai, gjithashtu, me një ajet tjetër në Kuran tërheq vërejtjen:

¹⁶ Kuran, *El A’raf*, 156.

¹⁷ Kuran, *Muhamed*, 38.

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ
سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

“Ata, të cilët bëjnë koprraci me atë që nga të mirat e veta ua dha Allahu, të mos mendojnë kurrsesi se ajo është në dobi të tyre. Jo, ajo është në dëm të tyre. Ajo e mirë, me të cilën bënë koprraci, në Ditën e Kiametit do t’u mbështillet në qafën e tyre. Allahut i mbesin trashëgim qiejt dhe toka, e Allahu është i njohur mirë me atë që ju e veproni”.¹⁸

Mosdhënien e zekatit e ka gjykuar edhe Pejgamberi (a.s.). Ebu Hurejreja transmeton se si Pejgamberi (a.s.) ka thënë: *“Ai, të cilit Allahu i ka dhënë pasuri, e nuk e jep zekatin për të, ajo pasuri do ta dënojë Ditën e Gjykimit”*.

Është shënuar se Pejgamberi (a.s.) e ka thënë edhe këtë:

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ الْإِيمَانَ وَ لَا الصَّلَاةَ إِلَّا بِالزَّكَاةِ

“Allahu nuk do ta pranojë besimin (imamin) e njeriut, as namazin e tij, pa e dhënë ai zekatin”. (Munavi)

Pastaj, Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

مَانِعُ الزَّكَاةِ فِي النَّارِ

“Mosdhënisi i zekatit, në Ditën e Gjykimit do të digjet në zjarr (të xhehenemit)”.

Të theksojmë edhe këtë se, dënimi i sipërpërmendur është për atë që e di dhe e pranon se dhënia e zekatit është detyrim dhe, megjithatë, nuk e kryen, me çka bën mëkat të madh.

Abdullah ibn Mes'udi (r.a.) me një rast kishte deklaruar: *“Nëse dikush nuk e jep Zekatin e thesarit që ka grumbulluar, ai në Ahiret do të digjet me monedhat e thesarit të tij. Lëkura e tij do t'i zgjerohet dhe çdo monedhë e skuqur zjarr do t'i futet nën lëkurë!”*

¹⁸ Kuran, Ali Imran, 180.

Nuk ka dyshim se zekati është një mjet për pastrimin e pasurisë, sepse ajo meriton të mbrohet. Pejgamberi (a.s.) ka thënë: *“Mbrojeni pasurinë tuaj duke dhënë zekat!”*¹⁹ Në qoftë se pasurinë nuk e ke pastruar duke e dhënë zekatin e saj, të jesh i sigurt se asaj pasurie nuk ke për t’ia parë hajrin, sepse brenda saj e ke hisen e fukarasë, hisen e të mjerit e të nevojtarit, hisen e nxënësit e të studentit!⁵⁸

Në Kuranin famëlartë, i Madhi Zot ka urdhëruar:

... وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

*“...Ata që grumbullojnë ar e argjend dhe nuk e shpenzojnë për hir të Allahut, paralajmëroji me dënim të hidhur!”*²⁰

Allahu mëshirëplotë e ka bërë zekatin farz-detyrim edhe për ta pastruar pjesën e ngelur të pasurisë tonë, e cila - falë Zotit - është e bollshme dhe akoma ka për t'u shtuar. Pejgamberi (a.s.) kështu e ka thënë:

عن ابن عباس قال:... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ "إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَفْرِضِ الزَّكَاةَ إِلَّا لِطَيْبِ مَا بَقِيَ مِنْ أَمْوَالِكُمْ..."

Transmetohet nga Ibni Abbasi se si Pejgamberi (a.s.) ka thënë: *“Allahu i madhërishëm e ka bërë farz dhënien e zekatit vetëm për të pastruar pjesën e ngelur të pasurisë suaj...”*²¹

¹⁹ Transmeton Bejhekiu në *Es-Sunenu 'l-Kubrâ*; dhe Taberaniu në *El-Mu'xhemu 'l-Kebîr*.

²⁰ Kuran, Et-Tevbe: 34.

²¹ Transmeton Ebu Davudi.

Literatura:

- *Kur'ani i Madhërishëm*, përktheu Prof. Hasan I. Nahi, botim i përkthyesit, Prishtinë, 1988.
- *Kur'ani Fisnik*, përktheu H. Sherif Ahmeti, botoi: “Kompleksi i Mbretit Fehd për shtypjen e Kur'anit të ndershëm, Medinë, pa v. b.
- Muhammad Fu'ad ‘Abdul-Bâkî, *al-Mu'ğam al-mufahras li alfâz al-Kurân al-Kerîm*”, 1987, Kajro.
- El-Imam Alauddin Ebi Bekr b. Mesud El-Kasani El-Hanefi, “*Bedaiu' s-Sanai' fi tertibi sh-Sherai*”, botoi “Daru-l-ihjai al-tourath al-arabi”, bot i tretë, 2000 (1421), Bejrut.
- Prof. Muhammed Mustafa Esh-Shelebi, “*El-Medhal fit-tarif bil-fikhi-l-islamij*”, botoi “Dar an-Nahda al-Arabijje”, 1969, Bejrut.
- Afif Abdyl-Fettah Tabbare, “*Ruhud-din el-Islamij*” bot. i 10, 1973, botoi “Daru-l-ilm lil melajin”, Bejrut.
- Muhamed Ferid Vexhdi, “*El-Islamu fi asri-l-ilm*”, botoi “Daru-l-kitab el-arabij”, 1967, Bejrut.
- Dr. Subhi Es-Salih, “*En-Nudhumu-i-Islamijje*”, botoi “Daru-l-ilm' lil melajin”, 1968, Bejrut.
- Bilal Hasavoviq, *Ilmuddin*, bot.Kryesia e Bashkësisë Islame për BeH, Kroaci e Slloveni, bot.i dytë, 1988, Sarajevë.
- Dr. Nerkez Smailagic, “*Leksikon Islama*”, bot. Svetlost- Sarajevo, 1990, fq. 679 e tutje.
- Es-Sejid Sabik, *Fikhu s-Sunne*, bot. i pestë, 1983, Bejrut.
- Ekipi i Studimeve Akademike, Stamboll-Turqi, *Udhërrëfyysi i një myslimani* (adhurimet), botoi Prizmi- Tiranë, 2010.
- Muhamed Ashik Ilahi el-Bureni, *Çështjet të fikhut sipas Kuduriut*, vëll. II, bot. Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 2002, Prishtinë.
- Grup autorësh të përzgjedhur të “Az'harit”, *Hutabu 'l Xhumuati vel idejni*, Dar el Mearif në Egjipt, bot. i dytë, Kajro.

Dr. Ejup HAZIRI

HYRJE NË TË DREJTËN ISLAME RRETH KONFLIKTIT TË ARMATOSUR

Abstrakt

Në këtë punim jam munduar ta shtjelloj tematikën e së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur, duke bërë një hyrje të zhvillimit të së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur, pa anashkaluar etapat kryesore të zhvillimit dhe dallimeve kryesore në ato etapa, e për të vazhduar më pas në burimet kryesore të së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur, ku kam përmbledhur ajetet kryesore, përmbajtje e tyre, mesazhet që dalin prej tyre, si dhe disa hadithe që flasin për luftën, për kategoritë që nuk duhet të jenë objekt sulmi në luftë dhe kam inkorporuar edhe elemente tjera të kësaj natyre.

Edhe karakteristikat kryesore nuk janë lënë anash gjatë këtij punimi, që mendoj se përveç që është aktual, është edhe i nevojshëm, gjithnjë duke pasur parasysh qëndrimin e Islamit karshi një sërë çështjesh që ndërlidhen direkt apo indirekt me luftën apo konfliktin.

Fjalët kyçe: e drejta islame, konflikt i armatosur, zënia rob, mbrojtja e civilëve etj.

Hyrje

E drejta islame është një fushë e gjerë dhe përfshin tematika të rëndësishme për shtjellim. Ajo flet për paqen, sikurse që flet edhe për luftën apo konfliktin, duke vendosur edhe parime, rregulla e norma të caktuara ndaj të cilave duhet të kihet kujdes. Tematika e konfliktit të armatosur nga perspektiva e së drejtës islame do të jetë objekt diskutimi i kësaj teme.

Në këtë paraqitje do të fokusohem në tri pika të rëndësishme: e para, zhvillimi i së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur; e dyta, burimet e së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur, dhe e treta, karakteristikat e së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur.

E rëndësishme për opinionin është sqarimi se kur i referohem me nocionin “konflikt i armatosur”, kam për qëllim luftën, ngase mendoj se ndarja e tillë më tepër i kontribuon shteteve imperialiste që luajnë me terminologji, se sa dallimet eventuale që mund të kenë këta terma.

Zhvillimi i së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur

Njeriu, si krijesa më e përsosur në këtë gjithësi, ka një prirje të jashtëzakonshme për të krijuar konflikte. Lakmia e tij, dominimi dhe mbizotërimi e shpie atë në armiqësi ndaj të tjerëve. Nga një lakmi e krijuar kalon në një konflikt të hapur, e nga konflikti i hapur vjen deri tek lufta.¹ Kështu është bërë lufta një traditë e njohur në mjedisin njerëzor, e cila përsëritet në çdo kohe dhe vend, pa përjashtim rajoni dhe përkatësie. Prandaj ndodhin problemet dhe shkaktohen konfliktet mes njerëzve në mbarë botën, pa përjashtim.²

Konfliktet janë të vjetra, që nga njerëzit e parë, dhe e kanë shoqëruar njerëzimin përgjatë gjithë historikut të tij.³ Konflikti është zhvilluar së

¹ Ejup Haziri, *Traktatet në të Drejtën Islame*. Boton: Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës. Prishtinë, 2010. f. 11.

² Hadixhe Ebuethle, *El-Islamu vel-ilakatud-devlijeh fis-silmi vel-harbi*: Dirasetun mukarenetun. Daru-l Mearif, pa vit botimi, Kairo-Egjipt. f. 176.

³ Dhafir El-Kasimij, *El-Xhihadu vel-hukuk ed-devlijeh el-ameh fil-islam*. Daru-l Ilm lil melajine, Bejrut-Liban, 1982. f. 116.

bashku me njeriun. Ai është një dukuri njerëzore e vazhdueshme, saqë shpeshherë as mendja e as urtësia nuk ishin në gjendje ta eliminojnë atë, ngase shkaqet dhe motivet ndryshojnë, rigjenerohen me evoluimin e jetës dhe kanë një vazhdë të ripërtëritjes.

Konflikti nuk ka dyshim se është një gjë e urryer, ngase për shkak të tij ndodhin gjëra të këqija si vrasja, shkatërrimi, gjakderdhja, prishja e rendit, dhe shumë tjera, që janë tendenca për efekte negative. Mirëpo edhe pse është i ndaluar, ai ndodh në vazhdimësi dhe sot janë me dhjetëra konflikte në mbarë botën, me theks të veçantë në atë islame.

Islami nuk nxit në konflikt e luftë, ndonëse mund të paragjykohet nga të tjerët për një gjë të tillë. Plejada e dijetarëve, kur e kanë shtjelluar këtë tematikë, kanë deklaruar se paqja është rregull i qëndrueshëm në Islam, e lufta apo konflikti është përjashtim. Madje, këtë rregull e kanë pranuar edhe disa që i kanë takuar taborit ekstrem.⁴ Paqja është ajo që kërkohet në vazhdimësi dhe se për këtë Allahu sinjalizoi në Kuran në dhjetëra vende, duke thirrur besimtarët që të proklamojnë paqen, tolerancën dhe bashkëjetesën.

Islami është fe e paqes dhe e lejon konfliktin apo luftën vetëm atëherë kur është më se e nevojshme, kur s'ka ndonjë rrugë tjetër përpos saj, atëherë kur shteren të gjitha mundësitë tjera. Islami nuk e justifikon mysli-manin që të shpresojë vetëm në luftë, apo të thërrasë në të qoftë edhe ndaj agresorëve apo abuzuesve, ngase duhet provuar mjetet tjera paqësore nëse kanë efekt, në mënyrë që mos të derdhet gjaku përmes armëve, por të përdoren metodat tjera për eliminimin dhe shmangien e konfliktit. Në këtë kontekst i Dërguari Muhamed, thoshte: *“O ju njerëz, mos shpresoni në takim me armikun, luteni Zotin për shëndet të mirë...”*⁵ Kjo nuk është e çuditshme e as e rastësishme, ngase Kurani prerazi shprehet: *“Ne i kemi nderuar bijtë e Ademit...”*⁶ dmth. njerëzit.

⁴ Sejid Kutb, Islam and Universal peace, (Indianapolis, Indiana: The American Trust Publications, 1977), f. 9.

⁵ Buhariu në Sahih, nr. i hadithit 2821; Muslimi në Sahih, nr. 3276.

⁶ El-Isra'ë: 70.

Islami jo vetëm që nuk e nxit konfliktin, por ai edhe është kategorik kundër tij dhe mbytjen e një njeriut të pafajshëm e trajton si mbytje të tërë njerëzimit. Në Kuran decidivisht thuhet: “...*kush mbyt një njeri (pa të drejtë), pa pasë mbytur ai ndonjë tjetër dhe pa pasë bërë ai ndonjë shkatërrim në tokë, atëherë (krimi i tij) është si t’i kishte mbytur gjithë njerëzit. E kush e ngjall (bëhet shkak që të jetë ai gjallë) është si t’i kishte ngjallur (shpëtuar) të gjithë njerëzit.*”

Në fillim të Islamit, myslimanët ishin të persekutuar e të shtypur, madje disa edhe ishin mbytur në forma brutale nga kundërshtarët e tyre, por lufta nuk kishte marrë legjitimitetin ende dhe njerëzve assesi nuk u lejohej të krijonin konflikte e as të shkaktonin luftëra.⁷ E drejta e konfliktit në këtë kohë ishte vetëm shmangia nga kundërshtarët dhe mbrojtja në mënyrë individuale. Madje, kishte kërkesa që i bëheshin të Dërguarit Muhamedit nga shokët e tij të persekutuar, por ai gjithnjë i këshillonte të shfaqnin durim dhe të jenë të matur. Madje për t’i ikur konfliktit dhe persekutimit të vazhdueshëm, i Dërguari Muhamed i lejoi pasuesit e tij të emigronin në një shtet të krishterë, meqë atje sunduesi ishte i drejtë dhe nuk i persekutonte njerëzit për shkak të përkatësisë së besimit.

Më vonë, pas një dekade, Allahu miratoi dhe legjitimoi luftën si e drejtë ekskluzive për vetëmbrojtje, jo hegjemoniste, meqë kundërshtarët e myslimanëve bënë plane për sulme ndaj tyre. Në këtë kontekst Kurani proklamon: “*Juve u është bërë obligim lufta...*”⁸ Gjersa vargu tjetër kuranor, thoshte: “*Atyre që po sulmohen me luftë, u është dhënë leje të luftojnë, për shkak se u është bërë padrejtë...*”

Termat e Kuranit janë shumë precizë dhe nuk legjitimojnë sulme e konflikte për dominim e mbizotërim, por ato legjitimojnë vetëmbrojtjen dhe largimin e padrejtësive. Mjafton të analizohet vargu ku legjitimohet lufta: “*Atyre që po sulmohen me luftë, u është dhënë leje të luftojnë, për shkak se u është bërë padrejtë...*” E para, Kurani fillon me fjalët “*atyre që po sulmohen*”, që nënkupton se lufta është bërë legjitim për shkak të ve-

⁷ Vehbe Zuhajli, *Atharu-l harbi fi-l fikhi-l Islamij: Dirasetun mukarenetun*, bot.IV-të, daru-l fikr, Damask-Siri, 1992, f.37

⁸ El-Bekare: 216.

tëmbrojtjes dhe evitimit të padrejtësive, madje këtë e konfirmon edhe pjesa tjetër e Kuranit, ku thuhet: **“u është dhënë leje të luftojnë, për shkak se u është bërë padrejtë...”**

Legjitimi i luftës ndikon në çlirimin e popujve të robëruar, përndryshe paqja, toleranca dhe bashkëjetesa do ta humbnin efektin. Vetëm në shekullin e kaluar janë me dhjetëra raste të popujve të ndryshëm që zhvilluan konflikte e luftëra për çlirimin e vendeve të tyre. Një shembull konkret jemi edhe ne, që pas njëqind viteve robërie nga okupuesi serb, zhvilluam një luftë mbrojtëse për lirinë e vendit.

Andaj, kur themi se Islami e ka miratuar dhe legjitimuar luftën, kemi për qëllim se ajo është miratuar si një domosdoshmëri që është në interes të përgjithshëm, për ta larguar armikun, për t'i dhënë të drejtën atij që i është mohuar, e assesi nuk është miratuar për motive agresive, apo për lakmi ekspansioni, mirëpo është legjitimuar për motive bujare e qëllime fisnike, sikurse që është legjitimuar për qëllime të mira e dobi (mesalihak).⁹

Është bërë legjitime për ndihmë ndaj atij që i është bërë padrejtësi, për të sjellë drejtësi, për largimin e okupatorit, për mbrojtje të atdheut, për frymimin e lirive themelore dhe për eliminimin e padrejtësive të ndryshme. Madje, edhe pse u legjitimua lufta, kjo assesi nuk nënkupton që njerëzit duhet të kenë synim konfliktin apo luftën, përkundrazi duhet ta kenë synim paqen, harmoninë e tolerancën.

Islami assesi nuk thërret për konflikt e as për luftë, as në derdhjen e gjakut, e as për vrasje, përkundrazi thërret në paqe, tolerancë dhe bashkëjetesë mes njerëzve, pa marrë parasysh përkatësinë e tyre. Në përgjithësi, fetë qiellore kanë ardhur për të vendosur paqen dhe sigurinë, për përfundimin e ngatërresave dhe mosmarrëveshjeve mes njerëzve, si dhe për të zvogëluar konfliktet dhe rivalitetet midis njerëzve. Kjo është fryma e vërtetë e fesë islame.

Islami nuk përdor dhunën dhe forcën, përpos në rastin e tiranisë. Ai nuk shpалos shpatën ndaj askujt për urrejtje ndaj fesë së tij, e as për glla-

⁹ Maverdiu, *El-Ahkam es-Sultanijeh*. Bot.I, Matbeah Mustafa el-Halebij. Kairo-Egjipt, 1960, f. 51.

bërim territoresh, porse e vendos fuqinë aty ku nuk bën dobi urtësia, e shkaqet e kësaj fuqie të vendosur llogariten si mbrojtje e të vërtetës dhe ruajtje e paqes. Fuqinë e shtrin atëherë kur popullata rrezikohet nga despotët, apo për ta larguar shtypjen dhe agresionin ndaj atyre që u është bërë padrejtësi.

Por edhe në rast të luftës apo eskalimit rreth konfliktit, Islami ndalon hakmarrjen në çdo rast, sikurse që ndalon shmangien e drejtësisë. Për këtë arsye pas legjitimitetit të luftës vjen kondita tjetër që urdhëron lënien dhe shmangien e urrejtjes dhe hakmarrjes dhe, në anën tjetër, thërret për drejtësi të plotë: ***“O ju që besuat! Bëhuni plotësisht të vendosur për hir të Allahut, duke dëshmuar të drejtën, dhe të mos u shtyjë urrejtja ndaj një populli e t’i shmangeni drejtësisë; bëhuni të drejtë se ajo është më afër devotshmërisë. Kini drojë Allahun se Allahu di hollësisht për atë që vepron.”***¹⁰

Islami thellësisht e lidh individin me frikën ndaj Krijuesit, andaj ajeti i fundit i Kuranit që flet kundër hakmarrjes, nuk është rastësi që përmbillet me fjalët: ***“Kini drojë Allahun se Allahu di hollësisht për atë që vepron.”***¹¹ Kjo nënkupton që myslimanët duhet ta kenë përherë drojë Allahun dhe të frikësohen prej Tij. Në raste të tilla, kur frika ndaj Allahut është prezente, atëherë vetëpërmbytja është më e madhe dhe mundësia e hakmarrjes është minimale. I Dërguari i Allahut e qortoi një prej shokëve të tij sepse mbyti një njeri pas luftës. Njeriu që shkaktoi vrasjen u pendua thellë, por vrasja që bëri iu bë brengë e madhe që e përcolli derisa vdiq.

Madje Islami e trajton konfliktin dhe luftën si një vepër të urryer dhe një gjë jashtëzakonisht të keqe, e nëse ajo ndodh, siç potencova sipër, e ndalon hakmarrjen. Lufta në konceptin islam llogaritet një vepër e keqe dhe e keqja sipas Islamit nuk kthehet me të keqe, prandaj Kurani tha: ***“Nuk është e barabartë e mira dhe e keqja. Andaj, (të keqen) ktheje me mirësi, se atëherë ai, mes teje dhe të cilit ka armiqësi, do të bëhet (si) mik i afërt.”***¹²

¹⁰ El-Maide: 8.

¹¹ El-Maideh: 8.

¹² Fussilet: 34.

Me fjalë tjera, lënia e hakmarrjes dhe mirësjellja ndikon në afrimin e palëve në konflikt dhe në braktisjen e armiqësive. Kur jemi tek kjo çështje, le të marrim një shembull specifik nga jeta e profetit Muhamed: kur ai së bashku me shokët e tij u përzunë nga vendlindja, u luftuan, u plaçkit pasuria e tyre, u dogjën shtëpitë e tyre dhe pas tetë viteve emigrim ai hyn në Mekë ngadhënjyjes, të gjithë prisnin se ai tashmë do të hakmerrej për të bëmat e kundërshtarëve, ngase kundërshtarët tashmë ishin të mposhtur, ai tha fjalën e tij të mirënjohur, që mbeti në përjetësitë e historisë: *“Shkoni, se ju kam falur. Tashmë jeni plotësisht të lirë.”*

E drejta islame rreth konfliktit dhe luftës në rrugën e zhvillimit të saj, nga faza kur ishte gjithçka përmbajtje, durim e maturi, kaloi në legjitimitet, por jo në hakmarrje. Madje ajo u përqendrua vetëm në pjesëmarrës, që nënkupton se civilët janë gjithsesi të mbrojtur dhe se ata për asnjë rast e çast nuk duhet të jenë objektiv i luftës. Këtë do ta ilustrojmë edhe me një shembull praktik nga një luftë në kohën e të Dërguarit Muhamed.

Pas përfundimit të luftës, i Dërguari Muhamed po shikonte pasojat e luftës, të vrarët nga të dyja palët. Ndërkohë ai pa një grua që ishte vrarë. Profeti Muhamed u kërkoi përgjegjësve të luftës llogari se kush dha urdhër për vrasjen e saj dhe cili ushtar e kishte vrarë atë. Madje ai tekstualisht tha: *“Kjo grua nuk ka qenë luftëtare!”* Kronikët e luftës tregojnë se Profetit Muhamed i ishin ndryshuar edhe tiparet e fytyrës kur e kishte parë gruan e vrarë. Ndërkohë ai dha shpjegime se gratë, fëmijët, pleqtë dhe kategoritë tjera që nuk janë pjesëmarrëse në luftë, nuk bën assesi të vriten e as të jenë objekt sulmi.

Rregullat e konfliktit dhe luftës përgjatë zbritjes së shpalljes u kodifikuan dhe ato ishin të ndryshme. Ndonëse që lejuar lufta, paqja gjithnjë ishte në rend të parë. Këtë e demonstroi i Dërguari Muhamed kur arriti në Medine, dhe se paqen e bëri obligim Allahu, madje është shumë interesante të potencohet se në rast të konfliktit, kur pala kundërshtarë tërhiqet dhe ofron paqe, myslimanët duhet gjithsesi ta pranojnë atë paqe. Për këtë, në Kuran thuhet: *“Në qoftë se ata tërhiqen prej jush, nuk ju luftojnë dhe ju ofrojnë paqe, atëherë Allahu nuk ju lejon rrugë tjetër (luftë) kundër*

tyre,”¹³ pos ta pranoni paqen, e jo të luftoni ndaj tyre! Sipas këtij vargu kuranor, në raste të tilla, myslimanëve, edhe nëse janë më të fuqishëm dhe më të përgatitur, nuk u lejohet atyre të përdorin forcën, mirëpo obligohen ta pranojnë paqen dhe të arrijnë marrëveshje. Kujtojmë se Profeti Muhamed pranoi marrëveshjen e Hudejbijes me kundërshtarët e tij, sipas kushteve që i kishte paraparë pala kundërshtare, ndonëse në shikim të parë ishin shumë të dëmshme për myslimanët, saqë një pranim i tillë ngjalli zemërim të madh në mesin e myslimanëve. Mirëpo i Dërguari Muhamed ishte i vendosur që të pranonte paqen me kundërshtarët e tij dhe kishte shprehur gatishmërinë për një kompromis të dhembshëm, së paku në pikat e asaj marrëveshjeje paqeje, gjë që kishte shkaktuar jo pak pakënaqësi në mesin e përkrahësve të tij. Madje ishte shumë i vendosur që marrëveshja e paqes të mos prishej nga pala e tij, ngase ishte premtim dhe premtimi i dhënë nuk duhet të thyhet asnjëherë, sepse Zoti e kishte porositur me këto fjalë: **“Meqë keni premtuar, pra zbatojeni premtimin e dhënë ndaj Allahut, e mos i prishni betimet pasi i keni vërtetuar ato, duke qenë se Allahun e bëtë garantuesin tuaj.”**¹⁴

Po të shfletojmë historinë islame do të gjejmë një mori traktatesh e marrëveshjesh që simbolizojnë paqen dhe tolerancën, që nga koha e Profetit Muhamed, kur emigroi në Medine, dhe atje formuloi Kartën e njohur të Medinës, së cilës nuk i parapriu ndonjë kartë me vlera të tilla sikur që ishte ajo. Përveç kësaj, traktati tjetër i mirënjohur në kohën e Profetit Muhamed ishte ai në Hudejbije, në mes myslimanëve dhe kundërshtarëve mekas, që u quajt ‘Paqja e Hudejbijes-Sulh el-Hudejbijeh’. Njihen edhe traktate që u lidhën mes myslimanëve dhe të tjerëve me emrin *siguriman*, po ashtu traktatet me jomyslimanët që jetonin në vendin islam (ehlu dhimmeh), të cilat njihen me emrin ‘*akdu dhimmeh*-marrëveshjet me jomyslimanët e vendeve islame’.¹⁵ Kjo nënkupton se Islami i ka kushtuar rëndësi të lartë arritjes së paqes, e sa herë që gjendet mënyra për realizimin e qëllimeve publike, prijësi i myslimanëve mund të lidhë marrë-

¹³ En-Nisa’ë: 90.

¹⁴ En-Nahl: 91.

¹⁵ *Traktatet në të Drejtën Islame*, f. 21.

veshje me jomyslimanët nëse ajo marrëveshje është në të mirën e Islamit dhe në të mirën e njerëzimit.¹⁶

Etapat e zhvillimit të së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur

Për ta përmyllur çështjen e zhvillimit të së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur, mund të them se e drejta islame e konfliktit të armatosur kryesisht është zhvilluar në katër etapa të ndryshme, ku dispozitat e saj, sipas rrethanave, ndryshojnë nga etapa në etapë.

Etapa e parë karakterizohet me vetëpërmbytjen totale të myslimanëve të cilët jetonin në një rreth me kundërshtarët e tyre. Ajo që vlen të përmendet në këtë etapë është konsolidimi i tyre individual, shmangia nga incidentet e mundshme, ndonëse disa prej tyre qenë mbytur në format më brutale të mundshme. Në këtë etapë Profeti Muhamed i porosiste shokët e tij që të jenë të matur, t'i shmangen konfliktit dhe të jenë shumë të durueshëm. Normat kuranore rreth luftës apo konfliktit mungonin. Në esencë, myslimanët në këtë fazë nuk kishin marrë dritën e gjelbër për luftë. E tëra që duhej të bënin ishte vetëpërmbytja dhe durimi.

Etapa apo periudha e dytë fillon me emigrimin e detyruar të myslimanëve në Medinë. Profeti Muhamed fjalët e para që i tha, posa mbërriti aty, ishin: *“O ju njerëz, përhapeni paqen mes jush...”* Ndërsa prej gjërave të para që bëri ishte hartimi i Kartës së Medinës, ku Profeti Muhamed tri komuniteteve të ndryshme të Medinës u ofroi paqe, tolerancë dhe bashkëjetesë. Në këtë mënyrë konsolidoi Medinën dhe i bashkoi komunitetet e ndara të saj.

Në këtë periudhë kemi legjitimitetin e luftës, jo luftë hegjemoniste, por vetëmbrojtjeje. Lehtë mund të kuptohet se luftërat e para nuk u zhvilluan pse myslimanët donin konflikte me të tjerët, por sepse kundërshtarët e myslimanëve dëshironin zhdukjen e myslimanëve përmes konflikteve e luftërave dhe se myslimanët qenë detyruar për të bërë luftë.

¹⁶ Ebu Jusuf, *el-Haraxh*, el-Matbeatu-s Selefiyh, pa vend botimi, 1352h, f. 207.

Në këtë periudhë kemi konsolidimin e normave të konfliktit dhe luftës, të cilat nuk erdhën brenda një dite, por brenda një periudhe disavjeçare, norma të cilat u mishëruan thellë në shoqërinë medinase. Vlen të përmendet se deri atëherë kishim lufta shfarosëse, që nuk kurseheshin kategoritë jopjesëmarrëse të luftës, si gratë, të moshuarit dhe fëmijët. Ndërsa normat islame në çdo formë mbronin civilët dhe kategoritë që nuk merrnin pjesë në luftë. Madje, akoma më shumë se kaq, normat islame trajtonin edhe mosprekjen e pronave, pemëve dhe elementeve tjera që nuk do të ishin objekt i luftës.

Etapa e tretë fillon me katër halifët e drejtë. Në këtë periudhë kemi raste të reja, që nuk ishin prezente sa ishte gjallë profeti Muhamed, përfshirë konsultimet e plejadës së dijetarëve për risitë e kohës dhe marrjen e vendimeve finale pas konsultimit, shqyrtimit të çështjes dhe ofrimit të argumenteve përkatëse. Këtu kemi një bashkëdyzim opinionesh mes komandantëve të luftës, udhëheqësve të shtetit dhe atyre që kishin njohuri të mëdha fetare.

Tek etapa e katërt kemi hartimin e librave që ndërlidhen me konflikte dhe luftëra, një pjesë e së cilave u modifikuan, gjithnjë nën trendin e risive që sillte koha. Ballafaqimi me risitë sillte edhe norma të reja deri në konsolidimin dhe modifikimin e çështjeve në fjalë.

Në këtë kontekst, më lejoni të them se para kodifikimit të konventave të Gjenevës dhe konventave tjera relevante, që ofrojnë themelet për mbrojtjen e individit dhe tentojnë në evitimin e konflikteve të armatosura, shumicën e kategorive themelore që sot i lexojmë nëpër ato konventa i gjejmë në normat islame, madje më tepër se një mijëvjeçar më herët sesa konventat e Gjenevës dhe konventat tjera të kësaj natyre. Kështu, sa për ilustrim gjejmë tekste fetare dhe porosi nga Profeti Muhamed që të shmanget konflikti dhe të mbrohen me çdo kusht kategoritë jopjesëmarrëse në konflikt. Vetëm një shekull e gjysmë pas vdekjes së Profetit kemi hartimin dhe kodifikimin e librave të quajtura “sijer” nga Shejebani, një intelektual e jurist i rrallë. Tematikat e ngjashme, të shqyrtuara në atë kohë, janë të barabarta me tematikat që e drejta ndërkombëtare i shtjellon sot. Madje, ai njihet si në lindje ashtu edhe në perëndim si ideator i shtjellimit dhe vënies në pah të këtyre elementeve shumë të rëndësishme.

Burimet e së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur

Burimet kryesore dhe esenciale të së drejtës islame janë libri i shenjtë - Kurani dhe mësimet e praktikave të Profetit Muhamed, që ndryshe njihen si sunet. Burime plotësuese janë konsensusi i plejadës së dijetarëve rreth çështjeve që nuk janë të regjistruara në Kuran dhe as në praktikën e profetit Muhamed, të cilat kanë ndodhur pas vdekjes së profetit, dhe analogjia për të bërë krahasime të risive me çështjet e vjetra. Kjo e fundit ndërlidhet ngushtë me sjelljet ushtarake të kohës dhe problematikat e reja që sjell koha, e për të cilat duhet të merren vendime në mënyrë që të ofrohen zgjidhje për secilin rast.

Burim i parë i së drejtës islame, që është brenda legjislacionit islam, konsiderohet Kurani, që është libri i Zotit dhe është bartur e transmetuar tek ne në mënyrë të besueshme; në të shkruar dhe në të mësuar përmendsh, në formën që i kishte zbritur profetit Muhamed, pa ndonjë mangësi dhe pa ndonjë shtesë.¹⁷

Dispozitat apo normat e Kuranit janë legjitime, e ato janë dy llojesh: lloji i parë ka të bëjë me ato dispozita, gjegjësisht norma, që ndërlidhen ngushtë me dispozitat e besimit dhe fesë, si dhe lloji i dytë që ka të bëjë me normat që kanë për qëllim organizimin e marrëdhënieve në mes individëve, e kjo përfshin dispozitat e së drejtës civile, drejtës penale, dispozitat e të drejtës familjare, ligjore dhe ndërkombëtare.¹⁸

Në Kuran janë një mori citatesh që ndërlidhen ngushtë me konfliktin e armatosur, duke filluar nga citatet që legjitimojnë luftën mbrojtëse në rast të nevojës dhe domosdoshmërisë, për të vazhduar tek ato citate që kanë të bëjnë me normat e luftës dhe rregullat e saj, duke shmangur tërësisht hakmarrjen dhe urrejtjen, shmangien e grupeve jopjesëmarrëse të luftës dhe civilëve. Në këtë kontekst duhet përmendur edhe disa citate të cilat nëse ato shkoqiten dhe citohen veç e veç mund të keqkuptohen dhe

¹⁷ Jo siç pandehin grupe të shumta shiite se Kurani origjinal ka pasur shumë më tepër ajete se sa ky që ndodhet në duart tona, apo grupe tjera, përkundrazi është ai që ka zbritur para 14 shekujve, duke mos munguar asgjë, por edhe duke mos i shtuar asgjë.

¹⁸ Ejup Haziri, *Legjislacioni Islam*. Boton: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, Prishtinë, 2016, f.48.

të dalin nga konteksti i tyre. Kjo për arsye se disa citate që thërrasin për luftë të hapur ndaj politeistëve dhe jobesimtarëve duhen kuptuar në kontekstin e rrethanave aktuale të zbritjes së tyre, sepse ato ndërlidhen me një grup të caktuar dhe kohë të caktuar. Ndryshe, nëse nuk kuptohen drejt, atëherë bien ndesh me citatet tjera të përgjithshme që thërrasin për paqe, tolerancë e bashkëjetesë mes shoqërive të ndryshme.

Burimi i dytë i së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur është fjala, puna dhe miratimi i Profetit Muhamed, që ne e njohim si suneti i Profetit Muhamed apo tradita profetike. Ashtu sikurse Kurani, edhe tradita profetike është e gjerë dhe ka ardhur në mënyrë graduale. Zhvillimi i saj është bërë në raport me ndodhitë që kanë ndodhur kryesisht gjatë dekadës së fundit të Profetit Muhamed.

Ndodhitë e shkaktuara jepnin edhe epilogë të ndryshëm, kështu, sa për ilustrim, beteja e parë frontale (konflikt i armatosur) është ajo që njihet si beteja e Bedrit, ku myslimanët u përleshën me kundërshtarët e tyre. Si rrjedhojë e kësaj, 70 nga pala kundërshtare u zunë rob tek myslimanët. Për këta të fundit nuk kishte ndonjë normë të shpallur se çfarë duhej bërë me ta.

Profeti Muhamed u konsultua me shokët e tij se çfarë të vepronte ndaj tyre. Pati mendime të ndryshme, por në përgjithësi dallohej mendimi i Ebu Bekrit, që pasqyronte një mendim të butë e të mëshirshëm, ngase propozonte shpagim prej tyre, përderisa mendimi tjetër, që vinte nga Omeri, ishte i ashpër dhe i rreptë, sepse parashihte që ata të mbyteshin.¹⁹ Omeri shikonte më tepër në prapavijën e tyre, në ngjarjet e kaluara që ishin të dhimbshme, dhe në veprimet e egra që ata kishin bërë, duke mbytur disa myslimanë, duke i dëbuar nga shtëpitë e tyre dhe plaçkitur tërë atë që kishte mbetur nëpër shtëpitë e tyre e në fund, shtëpitë e tyre të braktisura, pasi u merreshin të gjitha gjërat, digjeshin.

Profeti Muhamed synonte që secili i burgosur t'i mësonte 10 myslimanë që nuk dinin shkrim e lexim, e në këmbim të kësaj, ata fitonin lirinë e tyre, pa ndonjë shpagim. Kjo ishte një risi e paparë deri atëherë, saqë edhe kundërshtarët e tij ishin çuditur me sjelljet e tij. Madje Profeti Mu-

¹⁹ Ahmed i në Musnedin e tij, nr. 203.

hamed kishte urdhëruar që të zënët robër të trajtoheshin në mënyrë të dinjitetshme. E për këtë pikë do të flasim tek karakteristikat e së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur.

Profeti Muhamed para çdo konflikti, beteje apo lufte shikonte secilin pjesëmarrës. Në raste kur kishte të mitur që donin të ishin pjesë, ai i kthente në familjet e tyre, sepse nuk i lejonte të kishte fëmijë pjesëmarrës. Kishte raste kur nga dëshira e madhe ata qëndronin në gishtat e tyre të këmbës, në mënyrë që të dukeshin në një vijë me të tjerët, por kur Profeti Muhamed i vërente, u thoshte të ktheheshin nëpër familje dhe t'u shërbenin familjeve të tyre. Në luftën e Bedrit, dy fëmijë nga kundërshtarët ranë në duart e myslimanëve. Profeti Muhamed, ndonëse e dinte se ata u kishin shërbyer kundërshtarëve të tyre, dha urdhër që të liroheshin e të mos u ndodhte asgjë e keqe, ngase ishin ende të mitur.

Profeti Muhamed, para se të niseshin për betejë, ndalonte ushtarët e tij dhe komandantët, duke i porositur me këto fjalë: *“Mos tradhtoni, mos gjymtoni kufomat, mos vritni fëmijët. Kjo është besa e Allahut.”* Në një rast tjetër ai i kishte porositur që të mos i mbysin ata që shërbejnë në vendet e kultit dhe as të mos i shkatërrojnë vendet e adhurimit.

Ai ndalonte që të vrrarët të masakroheshin, një traditë që ishte e përhapur në luftërat e asaj kohe. Ndonëse xhaxhanë e tij, Hamzën, në luftën e Uhudit e kishin masakruar kundërshtarët e tij, ai nuk kishte ndryshuar qëndrimin dhe gjithnjë porosiste që kufomat të liheshin ashtu, pa u dëmtuar pas vrasjes.

Profeti Muhamed gjithashtu porosiste që pronat të mos dëmtoheshin, sepse ato nuk janë objekt i betejës, sikurse që edhe të mbjellat të mos dëmtohen fare.²⁰ Në një rast ai u tha atyre që po niseshin për luftë: *“Mos pritni asnjë pemë, mos shkulni asnjë palmë dhe mos prishni asnjë shtëpi.”*

Është fakt që zhvilloi disa beteja dhe pati konflikte të hapura me kundërshtarët e tij, por kjo nuk i jep atij epitelin vrasës e as që e bën atë njeri të padrejtë. Ai luftoi, sepse nuk pati zgjidhje tjetër, një pjesë e madhe e

²⁰ Serhasij, *Sherh es-sijer el-kebir*, Sherikeh esh-Sherkijeh lil-I'lanat, pa vend botimi, 1971, f.43.

luftërave qenë zhvilluar pranë vendeve ku i Dërguari i Allahut dhe shokët e tij jetonin. Ai ofroi paqe që kur shkeli në Medine, por ai u sulmua shumëherë nga kundërshtarët dhe konfliktet nuk e linin të qetë atë dhe komunitetin mysliman.

Nga kjo që kam elaboruar këtu, ndokush mund të mendojë se Profeti Muhamed dhe shoqëria e tij kishin kaluar kohën më të madhe në luftëra e konflikte, e ndoshta ndokush mund ta imagjinojë profetin Muhamed si një njeri të dhunshëm, destruktiv, prishës të paqes dhe njeri që kishte luftuar apo dhënë urdhra. Mirëpo realiteti është krejtësisht ndryshe, ngase ai pjesën më të madhe ia kushtoi dijes, avancimit të shoqërisë dhe bashkëjetesës, ndërsa luftërat janë një pjesë e vogël për të cilat nuk ishte iniciues, por që i detyruar. Nëse flasim për konflikte e luftëra, ndonëse ka disa beteja, ato zgjatën shumë pak dhe numri i të vrarëve nga të dyja palët ishte shumë i vogël, madje shumë i çuditshëm.

Numri i myslimanë që u vranë gjatë kohës së profetit Muhamed nga të gjitha betejat gjatë periudhës dhjetë (10) vjeçare ishte përafërsisht 262 persona, gjersa numri i të vrarëve nga kundërshtarët e tij ishte përafërsisht 1022 persona. Pra, në total numri i përgjithshëm i të vrarëve nga të dyja grupet ishte vetëm 1284 persona.

Për të mos menduar dikush se numri i ushtarëve pjesëmarrës në ato beteja ka qenë shumë i vogël, kam bërë hulumtime dhe statistikat e nxjerra të mahnitin.

- Numri i të vrarëve myslimanë arrin shifrën vetëm 1% nga pjesëmarrësit në luftë, përderisa numri i të vrarëve nga kundërshtarët arrin shifrën vetëm 2%. Shifra mesatare nëse mblidhen këto dyja, del të jetë vetëm 1.5%.

Ky numër i të vrarëve është shumë i vogël, përderisa në pyetje janë dhjetëra luftëra, ekspedita dhe beteja.²¹ E kjo padyshim që është argumenti më i vërtetë se luftërat gjatë kohës së Profetit Muhamed nuk kanë qenë gjakatare.

Për të qenë ky fragment më i qartë unë po sjell statistikat e të vrarëve të Luftës së Dytë Botërore, vetëm si një rast i luftërave bashkëkohore, e

²¹ Janë 25 apo 27 luftëra (gazveh), 38 ekspedita dhe 63 beteja (mearekeh).

nga këto statistika del se numri i të vrarëve është 351% në raport me numrin e atyre që kanë marrë pjesë në luftëra. Shifrat nuk gënjejnë, ngase në Luftën e Dytë Botërore morën pjesë 15.600.000 ushtarë, e megjithëkëtë numri i të vrarëve arriti në 54.800.000.

Pas vdekjes, rrugës së traditës profetike kishin shkuar edhe shokët e tij. Mjafton sa për ilustrim ta përmendim rastin e Ebu Bekrit, i cili u bë udhëheqës shteti pas vdekjes së Profetit Muhamed, kur nisi një ekspeditë për luftë iu drejtua njerëzve të tij me këto fjalë:

“Ndaluni, o njerëz, që unë t’ju jap rregulla për udhëzime në fushën e betejës. Mos kryeni tradhti, mos devijoni nga rruga e duhur. Ju nuk duhet të gjymtoni kufomat; mos vritni gra, as fëmijë as burra të moshuar; mos prisni pemë frutore; mos shkatërroni zonat e banuara; mos vritni asnjë nga delet, lopët ose devetë e kundërshtarëve, përveç nëse nuk keni ushqim tjetër... Ndodh që të kaloni pranë manastireve dhe vendeve të kultit dhe pranë atyre që ia kanë kushtuar jetën këtyre, andaj ata i lini të qetë.”

Veprimet dhe thëniet e Profetit Muhamed dhe të kalifëve të hershëm të Islamit tregojnë për konsiderata të larta njerëzore e humanitare.

Këto ishin dy burimet e para të zhvillimit të së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur.

Përveç këtyre burimeve bazë që i përmendim, kemi edhe burime tjera që nuk janë të rangut të këtyre dyjave, siç është edhe konsensusi i dijetarëve për çështjet e akorduara dhe analogjia për çështjet e reja në mënyrë që të arrihet deri tek një vendim final. Këto katër burime e përbëjnë sistemin juridik që pasqyron ofrimin e zgjidhjeve të ndryshme për situata të reja, për të cilat është i nevojshëm konsultimi i dijetarëve të përzgjedhur, analizimi i situatës së re, ofrimi i argumenteve dhe në fund marrja e vendimit apo opinionit për të ofruar zgjidhje për çështjet në fjalë.

Karakteristikat e së drejtës islame rreth konfliktit të armatosur

E drejta islame e konfliktit të armatosur, përveç faktit që dispozitat e saj kanë ardhur në mënyrë graduale dhe kohë pas kohe, në burimet e saja themelore ka karakteristika të ndryshme të cilat i kanë përmendur autorët e ndryshëm. Disa prej tyre do t’i përmendim në vijim.

Mirësjellja dhe kontrolli i vetvetes

Islami, si në paqe ashtu edhe gjatë dhe pas konfliktit, ka vendosur dispozita, rregulla e parime të ndryshme, të cilat kanë si synim kryesor që njeriun të mos e mbizotërojë e keqja dhe hakmarrja, e në anën tjetër ai ta kontrollojë veten, të ketë sjellje të mira dhe të ngërthehet me vlera humane e etike.

Kurani i lavdëroi ata të cilët në çdo gjendje, kur janë lirë dhe në vështirësi, e frenojnë veten dhe i falin të tjerët, e për ta Kurani proklamoi se ata janë njerëz të mirë dhe se Zoti i do të tillët (Ali Imran: 134).²²

Islami na mëson që edhe në rast të keqes dhe armiqësisë të reflektojmë pozitivisht dhe të keqen ta kthejmë me të mirë.²³ Ai tha: **“Nuk është e barabartë e mira dhe e keqja. Andaj, (të keqen) ktheje me mirësi, se atëherë ai, mes teje dhe të cilit ka armiqësi, do të bëhet (si) mik i afërt.”**²⁴

Profeti Muhamed gjithnjë proklamonte që edhe gjatë luftës të mos anashkalohen principet e mëshirës, mirësjelljes dhe durimi të ishte i pranishëm në çdo gjendje e në çdo moment. Ai në një rast tha: *“Nuk është i fuqishëm ai që ka fuqi fizike, por ai që e kontrollon veten gjatë hidhërimit.”* Madje, Profeti, edhe në praktikë e realizoi mirësjelljen dhe kontrollin e vetvetes. Ai në çlirimin e Mekës, ndonëse kishte arsye që të hakmerrej ndaj kundërshtarëve të tij që me vite e kishin luftuar dhe e kishin persekutuar atë dhe shokët e tij, proklamoi falje dhe amnisti të përgjithshme, duke i falur edhe armiqtë më të mëdhenj të tij. Kjo mirësjellje ndikoi që edhe armiqtë e tij më të mëdhenj të heqin dorë nga lufta e tyre ndaj tij, e madje shumë prej tyre u radhitën bashkë me të.

Këtë parim Islami e nguliti thellë në shpirtrat e besimtarëve, me qëllim të ruajtjes së njeriut në momentet më të vështira, kur hakmarrja është shumë e lehtë dhe agresioni shumë i mundshëm, saqë nuk është e lehtë edhe përmbajtja dhe durimi. Mirëpo, pajisja e njeriut me vlera të dobish-

²² Të cilët japin kur janë shilirë edhe kur janë në vështirësi dhe që e frenojnë mllëfin, që u falin (keqen) njerëzve, e Allahu i do bamiërsit.

²³ Zejd AbdulKerim Zejd, *Mukaddimetun fi-l kanun ed-devlij el-insanij fi-l Islam*, Rijad-Arabia Saudite, 1425h, f. 28

²⁴ Fussilet: 34.

me dhe me parime të larta njerëzore, mund ta frenojë atë nga hakmarrja dhe urrejtja që mund të lërë pasoja të mëdha në mesin e shoqërisë.

Kufizimi në vetëm ata që marrin pjesë në luftë

Islami pohon qartë se të gjitha armiqësitë duhet të kufizohen vetëm në fushën e betejës, por jo në civilë dhe në objekte të panevojshme. Kurani decidivisht shprehet: *“Luftoni ata të cilët luftojnë me ju dhe mos e teproni, sepse Zoti nuk i do ata që e teprojnë.”*²⁵ Ky ajet flet për dy elemente të rëndësishme; e para: decidivisht bën dallimin mes atyre që marrin pjesë në konflikte të armatosura apo në luftë, dhe mes atyre që nuk janë pjesëmarrës, duke vënë theksin në vetëm pjesëmarrësit në konflikte, dhe e dyta: Edhe në raste konfliktesh, të mos tejkalohen limitet.

Sipas shumë haditheve, pesë kategori të njerëzve që gëzojnë imunitetin e joluftëtarëve janë: gratë, fëmijët, të moshuarit, murgjit dhe al-'Asaf (Assif) (të cilët janë rekrutët për shërbime të caktuara dhe detyra të armikut në fushën e betejës, por nuk janë të përfshirë direkt në operacione).

Ndër detyrat e ndryshme që ishin besuar në fushën e betejës në atë kohë ishte të kujdeseshin edhe për personelin e ndryshëm dhe për sendet personale të luftëtarëve. Në kontekstin e luftës moderne, kjo kategori mund të përputhet me personelin mjekësor - korrespondentët ushtarakë dhe civilët - ushtarakë dhe të gjitha kategoritë e tjera të personelit brenda ushtrisë armike të cilët nuk janë të përfshirë në operacionet aktuale luftarake.

Në këtë kontekst në Kuran thuhet: *“Dhe luftoni në rrugën e Allahut kundër atyre që ju sulmojnë e mos e teproni se Allahu nuk i do ata që e teprojnë (e fillojnë luftën).”* Nga kjo kuptojmë se në Islam lufta zhvillohet vetëm ndaj atyre që nxisin dhe zhvillojnë luftën, dhe nga kjo përjashtohen të vjetrit, gratë, fëmijët, ata që i janë përkushtuar adhurimit, bujqit, tregtarët e zejtarët, sepse këta u takojnë kategorisë së civilëve. Është vërtetuar në hadithe profetike autentike se Profeti Muhamed kishte ndaluar mbytjen e grave, fëmijëve, pleqve, adhuresve që ndodhen në sinagoga e

²⁵ El-Bekare: 190.

kulte adhurimi. Në një rast, ai kishte thënë: *“Nisuni me emrin e Zotit... Mos mbytni të moshuarin, fëmijën, as gruan, mos kini urrejtje...”*

Veç kemi sinjalizuar se kur Profeti Muhamed, në njërën prej betejave, pa një grua të mbytur kishte thirrur përgjegjësit dhe kishte thënë fjalën e tij të njohur: *“Kjo grua nuk ka qenë duke luftuar!”* Ai dha përsëri urdhër tek ushtarët e tij që të moshuarit, femrat, fëmijët dhe ata që janë në objektet e kultit, nuk duhet assesi të vriten.

Profeti ndaloi që murgjit dhe ata që shërbejnë në objektet e adhurimit të luftohen apo vriten, madje ai ndaloi edhe dëmtimin e objekteve të kultit të tyre. Ngjashëm me këtë kishte vepruar edhe Ebu Bekri, i cili e udhëhoqi shtetin pas vdekjes së Profetit.

Nga kjo që thamë mund ta bëjmë ndarjen në këto kategori:

E para: Mbrojtja e civilëve

Njerëzit që nuk marrin pjesë në armiqësi nuk mund të sulmohen në asnjë situatë; ata duhet të kursehen dhe të mbrohen. Në konfliktet e ditës së sotme, megjithatë, civilët shpesh pësojnë dhunë të tmerrshme, nganjëherë si caqe direkte. Masakrat, pengmarrjet, dhuna seksuale, shqetësimi, dëbimi, transferi dhe grabitja me forcë, mohimi i qëllimshëm i qasjes për ujë, ushqim dhe kujdes shëndetësor janë disa nga praktikat që mbjellin terror dhe vuajtje në mesin e civilëve.

E dyta: Personat e paaftë dhe me të meta

Personat e paaftë për luftë dhe ata që nuk marrin drejtpërdrejt pjesë në të e marrin këtë titull në shenjë respekti për jetët e tyre si dhe për hir të integritetit të tyre moral e fizik. Në të gjitha rrethanat ata duhet të mbrohen dhe të trajtohen në mënyrë humane, pa dallime armiqësore. Profeti Muhamed i trajtonte në mënyrën më të mirë personat e paaftë dhe ata që kishin të meta, madje i urdhëronte edhe shokët e tij që të kishin kujdes në sjelljet e tyre dhe të mos i lëndonin personat e tillë.

E treta: Të dorëzuarit dhe të zënit robër

Është e ndaluar që të vritet dhe lëndohet një armik i cili dorëzohet. Ai duhet të trajtohet dinjitetshëm dhe assesi të mos vritet, edhe nëse më parë ka marrë pjesë direkte në fushëbetejë. Pas luftës Profeti Muhamed i kish-te vizituar të zënit robër dhe kishte kërkuar prej përgjegjësve myslimanë që të zënit rob të trajtohen në mënyrë njerëzore. Ai u kishte thënë përgjegjësve që t'u ofrohej ujë dhe nëse kanë nevojë për diçka, t'u përmbushen kërkesat e tyre. Madje ai në njërin prej rasteve decidivisht kishte thënë: *“U porosis që të silleni mirë me të zënit rob nga lufta.”*

Madje Kurani decidivisht lavdëron besimtarët që sillen mirë me të zënit robër. Në Kuran për këtë thuhet: *“Ata janë që për hir të Tij u japin ushqim të varfërve, jetimëve dhe të zënëve robër.”*²⁶ Përmendja e ushqimit sipas komentuesve është bërë se ajo paraqiste mirësjelljen më të madhe dhe se dhënia e ushqimit lë gjurmë pozitive dhe largon armiqësitë mes njerëzve.

Këtë më së miri e shpjegon njëri prej atyre që ishin zënë rob në luftën e Bedrit (Ebu Aziz ibën Umejr), i cili thotë: *“Isha në grupin e atyre që ishin zënë peng. Myslimanët bënë gara duke na sjellë neve ushqimin më të mirë. Përgatitnin bukë e për vete hanin vetëm hurma. Ata e bënë këtë sepse profeti i tyre, Muhamedi, i kishte urdhëruar të kishin sjellje të mirë me ne.”*

Të dorëzuarit dhe të zënit rob nën autoritetin të një pale armiqësore duhet të respektohen për jetët e tyre, dinjitetin, të drejtën personale dhe për bindjen e tyre. Ata duhet të mbrohen nga të gjitha aktet e dhunës dhe represaljet. Ata duhet ta kenë të drejtën për të komunikuar me familjet e tyre dhe të marrin ndihmën e duhur. Mbrojta e të burgosurve sot është bërë një problem bashkëkohor, ku të burgosurit përballën me lloj-lloj ndëshkimesh të ashpra. Kjo prekje apo lëndueshmëri është në veçanti e theksuar në kohët e konfliktit dhe dhunës së brendshme, kur përdorimi i tepruar dhe ilegal i forcës është gjë e rëndomtë dhe pamjaftueshmëritë strukturore janë të keqësuar.

²⁶ El-Insan: 8.

E katërta: Të plagosurit dhe të sëmurët

Të plagosurit dhe të sëmurët duhet të kenë tretmanin e tyre njerëzor, gjithnjë sipas konditave islame. Ata nuk duhet të rrihen e maltreohen, por ndaj tyre duhet të ketë sjellje njerëzore e të pranuar. Të plagosurve duhet t'u ofrohet edhe mjekim dhe t'u përmbushen kërkesat e tyre njerëzore. Nga prizmi islam, nëse të plagosurve nuk u ofrohet mjekimi i duhur dhe ata vdesin si pasojë e neglizhencës së përgjegjësve, atëherë përgjegjësit duhet ta bartin barrën para organeve përgjegjëse. Madje, dijetarët kanë konkluduar se ata do të jenë përgjegjës për vdekjen e tyre edhe në botën e përtejme do të gjykohej për neglizhencën e mosofrimin e mjekimit të duhur.

E pesta: Të vrarët të trajtohen me dinjitet

E drejta islame e konfliktit të armatosur jo vetëm që kërkon trajtim adekuat dhe mirësjellje me civilët e pambrojtur dhe kategoritë e ndryshme, por ajo kërkon trajtim të dinjitetshëm edhe me kufomat e të vrarëve të kundërshtarëve. Si rrjedhojë e kësaj, ajo ndalon gjymtimin e kufomave të tyre, që ishte praktikë e mëhershme, e ndaluar me ardhjen e Islamit. Shpeshherë kundërshtarët ia këputnin kokën kundërshtarit të tyre dhe më pas e reklamonin në vendin e tyre. E kjo bëhej me qëllim që të futej lemeri e frikë në zemrat e kundërshtarëve. Profeti Muhamed i ndaloi këto praktika dhe i trajtonte me dinjitet të vrarët. Përveç kësaj, Profeti Muhamed kërkonte që të vrarët të varroseshin e të mos mbeteshin mbi dhe, ngase shtazët dhe shpezët mund t'i dëmtonin kufomat e tyre.

Shqyrtime përfundimtare

Nga ajo që u tha gjatë këtij studimi mund të konkludojmë se:

- Konflikti dhe lufta është gjë e urryer, shihet si opsioni i fundit dhe vjen në shprehje vetëm pasi të provohen dhe shteren mundësitë e tjera.
- Lufta apo konflikti duhet të përqendrohet vetëm tek luftëtarët që janë pjesëmarrës aktivë në luftë.

- Gjatë konfliktit duhet të kihet parasysh që kategoritë e civilëve të kursehen maksimalisht.
- Konflikti nuk duhet të shërbejë që të krijohet urrejtje sistematike ndaj palës kundërshtare.
- Kufomat të mos gjymtohen, por të ruhen e të varrosen në mënyrë që të mos u lihen dëmtimeve të shtazëve.

Literatura e konsultuar:

- Kurani.
- Dhafir El-Kasimij, *El-Xhihadu vel-hukuk ed-devlijeh el-ameh fil-islam*. Daru-l Ilm lil Melajine, Bejrut-Liban, 1982.
- Ebu Jusuf, *el-Haraxh*, el-Matbeatu-s Selefijeh, pa vend botimi, 1352h.
- Ejup Haziri, *Legjislacioni Islam*. Boton: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, Prishtinë, 2016.
- Ejup Haziri, *Traktatet në të Drejtën Islame*. Boton: Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës. Prishtinë, 2010.
- Hadixhe Ebuettleh, *El-Islamu vel-ilakatud-devlijeh fis-silmi vel-harbi*: Dirasetun mukarenetun. Daru-l Mearif, pa vit botimi, Kairo-Egjipt.
- Maverdiu, *el-Ahkam es-Sultanijeh*. Bot.I-rë, Matbeah Mustafa el-Halebij. Kairo-Egjipt, 1960.
- Sejid Kutbi, *Islam and Universal peace*, (Indianapolis, Indiana: The American Trust Publications, 1977.
- Serhasij, *Sherh es-sijer el-kebir*, Sherikeh esh-Sherkijeh lil-I'lanat, pa vend botimi, 1971.
- Vehbeh Zuhejli, *Atharu-l harbi fi-l fikhi-l Islamij: Dirasetun mukarenetun*, bot.IV-të, daru-l fikr, Damask-Siri, 1992.
- Zejd Abdulkerim Zejd, *Mukaddimetun fi-l kanun ed-devlij el-insanij fi-l Islam*, Rijad-Arabia Saudite, 1425h.

Dr. Abdullah HAMITI

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

Pjesën e dytë tematike të këtij libri e përbën *Gazavatname-ja* e Suzi Prizrenasit. Siç e pamë, Levend e konsideron si shembullin më të mirë të llojit gazavatname, në të cilën kryesisht janë përshkruar luftërat, më saktesisht mësymjet, sulmet e akënkhive brenda territorit të armikut (akın). Kjo vepër është e rëndësishme dhe se është shkruar nga një autor nga Prizreni, siç ishte Suzi, dhe për faktin se aty përshkruhen luftërat që kanë të bëjnë me Ballkanin.

Vepra e lartpërmendur, që e bëri Suziun të pavdekshëm dhe e futi atë në radhët e historianëve dhe kronistëve më të njohur të kohës, është poema epike e dedikuar heroit të frontit të shekullit XV, Mihaloglu Ali Bey. Gazavatname është shkruar në formën poetike mesnevi, që nga letërsia perse kishte depërtuar te turqit me të njëjtin emër. Gazavatname e Suziut është një burim i rëndësishëm, para se gjithash, për të kuptuar se si ishin princat e hershëm kufitar osmanë të Ballkanit në atë kohë, në veçanti Ali Bejit. Pavarësisht rëndësisë së saj, Gazavatname nuk e mori vëmendjen e duhur nga studiuesit. Studiuesi i cili kreu studimin më të gjerë deri tani mbi Suzin dhe Gazavatnamen e tij është Aleksije A. Olesnicki. Studiuesi tjetër i cili ishte i interesuar për këtë poemë ishte Agah Sirri Levend, i

cili, qysh në vitin 1956, botoi një transkriptim të gazavetnames në shkronja latine në një botim kritik.¹

Suzi Prizrenasi, i cili i kishte dhënë vetit detyrën që t'i përshkruante luftërat që i kishte bërë Mihaloglu Ali Bej, këtë detyrë e kishte realizuar me mjeshtri të madhe dhe pikërisht vepra e tij *Mihaloglu Ali Bey'in Gazavatnamesi* konsiderohet vepra e vetme e cila është shkruar drejtpërdrejt lidhur me tregimet jetësore të bejlerëve akinxhi. Kjo vepër paraqitet si burim i vetëm që jep informata për mënyrën e të jetuarit të akinxhinjve, të cilët kanë luajtur rol të madh në pushtimet në Rumeli.

Studiuesi i kësaj vepre, Agah Sirri Levend, ka vërejtur se Suziu në veprën e vet sinjalizon se njëri nga qëllimet e tij ishte që të shkruante një vepër e cila do të ishte shkak që pas vdekjes emri i tij të përmendej duke u kërkuar mëshirë për të. Dhe pasi thekson se vepra e Suziut është tamam një vepër origjinale, shton se “derisa veprat e krijuara me emrin Gazavatname apo Zafername, ishin më tepër në cilësi të një dokumenti historik, Gazavatname e Suzit, bart një karakter epik. Me përjashtim të veprës së Sabayi-t, që i përshkruan luftërat e shenjta të Koxha Davud Pashës të zhvilluara në Bosnjë në të njëjtën kohë, ndoshta pak më herët, dhe të atyre që nuk na kanë rënë në dorë, në asnjërin nga Gazavatnamet që kemi mundur t'i shohim, elementi poetik nuk është i begatshëm në nivelin çfarë është në veprën e Suzi Çelebiut”.²

Kjo vepër e Suziut, e shkruar në njëmbëdhjetë rrokësh, është e përbërë nga dy pjesë. Pjesa e parë e kësaj vepre fillon me një parathënie të gjatë e përshkruar me elemente mistike, e më pastaj flet për arsyet që e kanë shtyrë ta shkruante këtë vepër, e ajo ishte festimi i ngadhënjimit të Ali Bejit mbi jobsimtarët. Poeti ynë, Suzi Prizrenasi, në këtë vepër të tij shihet se ka synuar të krijojë një hero lufte si ikonë e gaziut ideal në sytë e lexuesve të tij. Në vazhdim tregohet për ardhjen e Kose Mihalit te Osman Gazi, për prejardhjen e tij, kalimi e tij në islam dhe për bashkëpunimin

¹ Agah Sirri Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihailoglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Türk Tarih Kurumu Basimevi – Ankara 1956.

² Agah Sirri Levend, *Gazvât-nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Tür Tarih Kurumu Basimevi, Ankara 1956, s. 208.

ushtarak të tij me Osmanin, themeluesin e shtetit osman. Pastaj Suziu flet për karakterin e veprave luftarake të Ali Bejit, i cili ishte nipi i Kose Mihalit, për formacionin ushtarak të tij, për të kaluar pastaj në përshkrimin poetik të veprave të guximshme të Ali Bejit, prej të cilave Suziu mund të ketë gjetur inspirim për të shkruar mbi lavdërimin e tij. Ajo çka përshkruhet në veprën e Suziut është paraqitja e pjesshme e të bëmave të Mihaloglu Ali Bejit. Së pari tregohen luftërat e Ali Bejit, që i zhvillon në Erdel³, pastaj depërtimi i Ali Bejit dhe krerëve të tjerë akinxhi në vitin 1458 në Srem dhe vazhdon për të treguar aferën në lidhje me njëfarë akinxhi të quajtur Koca Pençekçi, të cilin Ali Beji e kishte sulmuar dhunshëm duke bërë atë që të ankohet tek sulltani për këtë keqtrajtim. Rrëfim ky, i cili është gjetur edhe në kronikat e Ibn Kemal, përfundon në një mënyrë të favorshme për heroin, pasi ai arrin të marrë rob Michael Szilágyi-n dhe e ka dërguar në Stamboll më 8 nëntor 1460⁴, dhe në saje të kësaj, ai jo vetëm që falet nga sulltani Mehmedi II, por gjithashtu i është dhënë si shpërblim edhe sanxhaku i Vidinit.⁵ Më vonë tregohen kalimi disaherësh i lumit Danub, sulmet mbi armikun që i bëjnë Mihaloglu Ali Beji dhe akinxhitë e formacionit të komanduar nga ai, si edhe aventurat në këto lufta etj. Me përshkrimin e karakterit të tij, Mihaloglu Ali Bey ishte i paraqitur si një luftëtar me nam për luftën e përhapjes së fesë. Poeti duket se është munduar që poezia në radhë të parë të jetë madhërim i një heroi dhe jo një burim historik. Suziu ishte përqendruar mbi veprat e lavdishme të Ali Bejit. Kjo poemë i përket më shumë tregimit imagjinar. Prejardhja e Ali Bey Mihaloglut ishte e ndershme dhe e respektuar, historia gjysmë legjendare dhe karriera e tij e shkëlqyer si një komandant shumë aktiv dhe i suksesshëm e dëshmon këtë në ekspeditat e frontit të Ballkanit.

³ Vend në Transilvani të Rumanisë.

⁴ Më gjerësisht për këtë, A. Olesnicki, Mihajlo Szilagui i srpska despotija, Zagreb 1943

⁵ Vidin është një qytet port në bregun jugor të Danubit në Bullgarinë Veriperëndimore. Ayşe Ezgi Dikici, PAINTING AN ICON OF THE IDEAL GÂZI: AN EXPLORATION OF THE CULTURAL MEANINGS OF THE LOVE AFFAIR EPISODE IN SÛZÎ CHELEBI'S *GAZAVATNAME* OF MIHAILOGLU ALI BEY, Ma Thesis in Medieval Studies, Central European University, Budapest, May 2007. Fq. 7. [_www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf](http://www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf)

Pjesa e dytë e mesnevisë është shkruar në formën e një tregimi të dashurisë, ku tregon se si një vajzë e krishtere e quajtur Mejrem, përkatësisht vajza e banit vllah, dashurohet në Ali Bejin. Kjo pjesë e dytë e mesnevisë, karakteristikat e mesnevide të letërsisë orientale, që i trajtojnë tregimet e dashurisë me prejardhje arabe dhe iraniane, i ka përshtatur me elementet vendore ku vepronte Ali Beji.

Pra, vepra e vetme letrare e Suziut është *Gazavetname*, nga e cila ne e ndërtojmë edhe karakterin e Suziut. Duke pasur parasysh se kjo është një ep mbi të bëmat luftarake të akinxhinjve, përkatësisht të udhëheqësit Mihaloglu Gazi Ali Bej, sigurisht se do të hasim në vargje të këndshme që na japin një pasqyrë të mirë, por edhe në aso vargje që përshkruajnë ngjarjet e tmerrshme e të habitshme. Sepse, siç shprehet Levend “midis veprave që i tregojnë luftërat dhe fitoret, ka shumë sosh që duke i treguar luftërat me të gjitha detajet heroizmat e jashtëzakonshme i përshkruajnë me emocione. Por, nuk ka vepra që depërtojnë si vetëtimë të akinxhinjve turq në tokat e armikut, të cilët mbjellin frikë dhe tmerr, ta përshkruajnë pa u kapluar fare nga ndonjë entuziazëm, të tregohen ngjarjet ashtu siç kanë ndodhur, duke paraqitur kokat e prera në lufta, trupat e ndarë në dysh, gjakun që rrjedh rrëke, kuajt e mbetur nëpër beteja, qytetet e rrënuara, plaçkat e luftës dhe robërit e zënë. Midis qindra veprave që i kam analizuar nuk e kam takuar ndonjë “gazavatname” me këtë karakter. Nga ky aspekt, veprën e Suzi Çelebiut mund ta konsiderojmë të vetmen e këtij lloji⁶. Ngjarjet në këtë vepër, me një emocion të theksuar, përshkruhen në mënyrë poetike. Pra në një anë kemi mësimin se sa të tmerrshme janë luftërat e në anën tjetër sigurisht se mund të flitet për karakter luftëtari që, në kushtet e vrazhda luftarake ishte person i ndjeshëm, nuk ishte indiferent dhe i paimentuar, përkundrazi ka shkruar për shpresat dhe dertet e periudhës në të cilën ka jetuar.

Te poeti nuk ka ndonjë shqetësim shpirtëror – ai me guxim, me trimëritë e tij ishte bërë shok i bashkëluftëtarëve të tij. Poeti ka karakter të këtyllë dhe natyrisht se kishte shumë shpresa. Shikimet e Suziut nganjë-

⁶ Agâh Sirri Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Türk Tarih Kurumu Basimevi, - Ankara 1956, III.

herë janë të thella, thuajse duan të zgjidhin ndonjë sekret, ndonjë enigmë. Këto shikime të tij na shpijnë në ngjarje të ndryshme që zhvillohen në vende të ndryshme gjeografike të Ballkanit. Vëzhgimet e tij na shpijnë edhe në Tetovë. Këtu Suziu mëson se po hahej haku i një jetimi nga kadiu, ndaj e qorton atë dhe duke klithur shprehet: *“Lotët që rrjedhin nga sytë e jetimëve në kohën tënde/ Një ditë do të të ngulfasin ty, do të bëhen oqean”*. Është i shqetësuar, është i nervozuar sepse është i ndjeshëm dhe nuk mund të rrijë indiferent. Pra Suzi, në periudhën e pushtimeve territoriale të Perandorisë Osmane, edhe si pjesëtar i akinxhinjve, e qorton këtë kadi, e kritikon ngjarjen, e në këtë mënyrë i qorton edhe ata që përfitojnë nga kjo ngjarje duke qëndruar prapa perdes. Ky hap tregon se çfarë lufte ka bërë Suziu kundër padrejtësisë dhe ka dëshmuar se është poet që mund të shkruajë poezi në çdo tematikë. Por me rëndësi është që poezia e Suziut të shikohet në kontekstin kohor dhe të kuptohet e tillë. Prandaj poeti edhe shprehet:

Demi hoş gör ki dehrin hu'beti var Tolerroje kohën tonë sepse kjo botë
Felek deyrin dürlü dürlü sureti var. ka llojloj lojëra dhe forma të
 ndryshme.

Huruş-i ra'd sanmam bu sadayı Këtë shamatë mos e mendoni
 bubullimë
Şu ahımdan felek feryada geldi. Nga rënkimi im qielli ka filluar të
 gjëmoj.

Gjithashtu nga kjo vepër e Suzit mësojmë edhe për mallin e tij për ujin e ajrin e Prizrenit, për kurbetin, që ndoshta edhe duke shikuar ujin e Prizrenit i ka shkruar poezitë:

Vatandan gurbete düştüm garibem Jam i mjerë që e lash vatanin e
 shkova në kurbet
Bu yâd ilde bilişsüz bir garibem (20) Jam një i mjerë pa miq në këtë vend
 të huaj.

Natyrisht që Suzi kurbetin e kishte ndjerë në palcë, pastaj e kishte gjetur rrugën e tij. Nuk ishte bërë njeri i humbur. Dhe poezia e Suziut vazhdon me përshkrimin e pranverës, që jep gjallëri me shprehjen se *Pranvera ka ardhur, është koha për të pirë* dhe me krahasime të bukura shkruan: *Drunjtë kanë zbritur nga qielli i ngjasojnë diellit / lulet në fytyrat e tyre i ngjasojnë dritës* (Bejti 1218).

Koha e pranverës kishte ardhur sipas Suziut. Është kohë e lajmërimit se qëllimi i caktuar dita-ditës është më afër dhe më i qartë. Kalorësit vijnë, “kuajt e tyre janë me krahë ere”. Kjo gjendje e bën krenar Suziun, por ai është universal, i qetë, i drejtë e nuk është mendjemadh. Pranvera, sipas poetit, kishte ardhur për gjithkënd, vazhdimisht thotë: “Pranvera ka ardhur, është koha për të pirë = Bahar eyyamdür işret demidür”.

Ndërtimi i vargjeve është i shëndoshë, poezia është e fuqishme. Sulmet i shpjegon thjesht me një admirim ashiku dhe me emocion përmbytës dhe në veprën e tij vërehen lehtë reflektimi dhe ndjeshmëria e tij. Përshkruan tablo të bukura të shumë vendeve. Suziu, duke i përshkruar luftërat e Ali Bejit në Gazavatnamen e tij, në mënyrë shumë entuziaste i përshkruan akinxhinjtë që shkojnë në luftë. Në përshkrimet e tij e jep pamjen e plotë saqë na duket se shikojmë një tablo të mrekullueshme.

Me plot dashuri përshkruan flamujt që valojnë para formacionit ushtarak, tingujt e muzikës ushtarake, hingëllimën e kuajve që të krijojnë emocionet e veçanta të përfytyrimit të ushtrisë që shkon në luftë. Dhe të gjitha këto përshkohen me përshkrim të shkëlqyeshëm të kalimit në grupe të lumit Danub, meqë luftimet e tij zhvillohen kryesisht në rrethinën e Danubit. Sulmimi i armiqve, plaçkat e arritura në betejat e fituara. Ndërsa, kur e përshkruan Ali Bejin ai magjepset, kohë pas kohe heroin e tij e paraqet si legjendë, i cili me shpejtësi të rrufesë vërsulet mbi armikun. Poeti duke folur për luftën e shenjtë apo për shehidllëkun është në “ekstazë” fetare dhe kalon nga vetja. Poeti mistik njëkohësisht është një predikues i entuziazmuar:

<i>Yöneldi fisebili 'llah gazâya</i>	U drejtua për Zotin në luftë
<i>Tevekkü kıldı cânile Hudâya</i>	Me shpirt iu mbështet Zotit
<i>Ne cân endişesi ne nân ümüidi</i>	As shqetësim për jetën e as shpresë për bukën
<i>İki 'âlemde bir cânân ümüidi</i>	Shpresë për një të dashur në të dy botët.
<i>Zihi 'âşık zihî gâzî-i sâdık</i>	Ky është ashk, ky është gazi i vërtetë
<i>Bu gâzîdür olan Dîdâra lâyıık</i>	Ky është gazi që është i denjë për Zotin
<i>Gel iy gâzî bu fâniden güzer kıl</i>	Eja ej gazi kalo nga kjo botë kalimtare
<i>Hemân evvel kademde terk-i ser kıl.</i>	Menjëherë me hapin e parë braktise.
	(bejtet: 694-697)

Dhe duke krijuar atmosferë motivuese për inspirimin e ushtarëve, poeti, me gojën e Ali Bejit, i nxit ushtarët për luftë të shenjtë, duke thirrur për betejën që veç po fillonte, i fton të sakrifikohen për Zotin dhe se ka ardhur çasti për të rënë shehidë: *Şehid olmak bugün demdür kademdür* (805) dhe vazhdon t'u thotë: *Për shehidin është zbukuruar xheneti/ për shehidin janë stolisur huri e gilman* (bukuroshet e bukuroshët e xhenetit): *Şehîd için bezendi bâg-ı Rizvân / Şehîd için tonandı hûr u gilmân* (Bejti: 806). Dhe, sigurisht që gazitë (luftëtarët e fesë) të emocionuar i përgjigjen si vijon:

Bizüm dahi budur Hakdan recâmuz
Sen âmîn it kabûl olsun duâmuz.
Bu yolda kimse yok kim tartınur cân
Kabûl eylerse cânân üşde kurbân. (Bejtet: 817-818)

Dhe kjo është lutja jonë ndaj Hakut
 Ti bon amin që të pranohet lutja jonë.
 Në këtë rrugë askush nuk e kursen jetën
 Nëse Xhanani e bën kabull ja kurbani.

Suziu personalisht merr pjesë në këto lufta dhe e përshkruan zhvillimin e ngjarjeve. Ai vazhdon ta shkruajë Gazavatnamen e tij, mbështetur edhe në ngjarjet që i ka përjetuar vetë edhe në njohuritë që i merr me të dëgjuar. Dhe natyrisht ajo që e shquan Suziun është fakti se ai kujdeset që ngjarjet t'i përshkruajë në mënyrë poetike. Sikur u pa edhe në vargjet e lartshënuara, ndjeshmëria e tij plot entuziazëm është edhe për t'i dhënë moral pjesëmarrësve në luftë. Kështu në fillim të përshkrimit të luftërave të Mihaloglu Ali Beyit, përkatësisht në bejtet 207-214 shohim se poeti i drejtohet vetes duke thënë se topi është tek ai dhe sot është koha t'i shprehë të gjitha ato që kanë ndodhur në luftërat e Ali Bejit, qofshin ato që i ka parë e përjetuar personalisht, apo ato që i ka dëgjuar nga të tjerët, pra ato që kanë ndodhur para ardhjes së poetit tek Ali Beji. Por, megjithatë, nga fragmentet e kësaj poeme nuk mundet të konkludohet se kur kishte ardhur poeti në shoqërinë e Ali Bejit, pos që kjo kishte ndodhur më vonë, pasi Ali Beji ishte dalluar si një komandant i shkëlqyeshëm i akinxhinjve.

Poeti nuk premtoi se ofron të gjithë historinë e veprave të Ali Bejit, vetëm rrëfimin e tij për udhëheqësin e hershëm akinxhi, i cili ndihmoi për ta krijuar Ali Bejin si një komandant ushtarak të suksesshëm, ndonëse kuptohet se poema do të vazhdonte të lidhte veprat e mëvonshme të heroit, duke ndjekur rendin e tyre kronologjik. Megjithatë, "poema në formën e saj ekzistuese duket si një fragment i vetëm i një epike shumë më të gjatë, e cila ishte autorizuar pas vdekjes së Ali Bejit nga familja e tij - ose ishte shkruar nga Suziu me shpresën se do të shpërblehej prej tyre - me qëllim të publikimit të heroizmave të Mihaloglu Ali Bejit, pasi që ai vdiq me gjasë më 1507".⁷

⁷ Ayşe Ezgi Dikici, Po aty, s. 8

Historia e dashurisë në Gazavatname

Ajo çka e relaxson këtë epikë është tregimi i dashurisë dhe funksioni i tij brenda tregimit, dedikuar krejtësisht lavdërimit të njërit prej luftëtarëve më të hershëm të kufijve osmanë, Ali Bejit. Më shumë imagjinare sesa historike, pjesa e tregimit të dashurisë e cila futet në mes të epikës, sipas studiueses Dikici, bart një karakter të veçantë që e dallon atë nga Gazavatname e duhur, ku shumë qartë vërehet përpjekja e poetit për të komunikuar një përmbajtje historike dhe të idealizuar. Kjo histori dashurie, megjithatë duket se i shërbeu poemës në një mënyrë tjetër, është vendi ku Suziu i shton portretizimit të tij të *gazi-së* dy dimensione ideale të rëndësishme dhe të ndërlidhura; domethënë, përpjekja e heroit të tij ndaj të krishterëve për t'i konvertuar dhe tregimi i dashurisë, që e ktheu atë në një sufi shumë të fortë, i cili i jep rrëfimit të tij karakter të veçantë. Në konceptimin e Suziut ideali i *gazi-së* duket të jetë hedhur pothuajse në imazhin e një shehu, i cili është i aftë t'i plotësojë edhe zemrat e të krishterëve me dashuri që do t'i shtyjë ata drejt shpëtimit⁸. Një analizë më e thellë letrare do të tregojë se si dhe me çfarë mjete letrare Suziu e kishte ndërtuar pjesën e tregimit të dashurisë me imazhin e gaziut ideal. Ndosh-ta funksionimi i tregimit të dashurisë brenda tregimit historik mund të çojë në një kuptim më të mirë të mesazhit të të gjithë poemës.

Në këtë storie të dashurisë, që e përbën pjesën e dytë të poemës, vërejmë qasjen ku flitet për vendin dhe funksionin e dy llojeve të dashurisë: dashurisë tokësore reale dhe dashurisë mistike në imazhin e gaziut ideal. Këtu është interesant edhe fokusimi i poetit në ndërtimin e karaktereve të krishterë dhe krishterimit, duke treguar ndërtimin e karaktereve të manastirit në imazhin e dervishëve.

Suzi Prizrenasi ia kishte kushtuar pothuajse një të tretën e punës së tij tregimit të dashurisë mes Ali Bejit dhe bijës së një princi të Vllahisë. Kjo histori e dashurisë magjike ka edhe baza historike, është histori dashurie e pasuruar me elemente imagjinare që shndërrohet në një fushë retorike dhe jo histori. Poeti e justifikoi zgjedhjen e tij për të përfshirë këtë histori

⁸ Ayşe Ezgi Dikici, Po aty, s. 1-2.

dashurie në një libër për gazatë/luftërat e fesë, duke arsyetuar se është e nevojshme që një libër i tillë të ketë një histori dashurie në të, sepse sipas tij, as fjalët nuk kanë efekt pa dashuri, sikundër që nuk ka shije ushqimi pa kripë. Poeti i drejtohet vetit duke thënë:

Çi ger kıldun bize vasf-ı gazâvet Meqenëse na e ke përshkruar luftën
Biraz kil dahi 'ışktan bir rivâyet na e trego pak edhe një tregim
dashurie,

Hadîs-i 'ışk lâzımdur kitâba Sepse tregimi i dashurisë i duhet librit
Nitekim büküle nûr âftaba Që ta mbështjellë drita e diellit

Ne rengi var mahabbetsüz kelâmun Pasi që as fjalët nuk kanë efekt pa
dashuri

Olur mı lezzeti tuzsuz ta 'âmun. sikur që nuk ka shije ushqimi pa kripë.
(Bejtet: 1164-1166).

Me futjen e këtij tregimi të dashurisë sigurisht që poeti ka sjell një relaks edhe për lexuesin, por sigurisht që autori edhe e ndjek traditën e tregimeve të dashurisë, të njohura në letërsinë klasike orientale-islame. Për këtë arsye e gjithë poema duket të jetë ndarë në dy pjesë: në epikë dhe episode romantike; ose, siç do të thoshte Dikici, më tepër, një histori dashurie e futur në mes të një poeme epiko-heroike.⁹ Këtu sinjalizohet edhe në dashurinë mistike ('ışk) apo në librin për dashurinë pasionante (Şevknâme), siç shprehet edhe poeti:

Ali Begden okı bir şevk-nâme Thuaje një tregim në lidhje me
pasionin e Ali Bejit

Ki suzından yana evrâk u hâme Zjarri i të cilit do të djeg edhe letrat
edhe penën.

⁹ Ayşe Ezgi Dikici, Po aty., fq. 17. www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf

Egerçi söyledün ba'zı gazâsın Meqenëse i ke treguar disa luftëra të tij
Beyân it 'ışk içinde mâcerâsın. Përshkruaje aventurën e tij në dashuri.

(Bejtet: 1182-1183)

Fillimi i kësaj historie të dashurisë në fakt na tregon se këtu ato rrëfime të dashurisë tregohen nga tjetërkush, prandaj edhe Olesnicki shprehet se është e qartë se kjo ngjarje, martesë e Ali Bejit, ka ndodhur para ardhjes së Suzit tek Ali Beji¹⁰:

Rivâyet kıldı bir râvi-i sâdık Ka treguar një tregimtar besnik
Ki dâyim vâkı'a söyler mutâbık. I cili ngjarjet gjithmonë i tregon të vërteta.

(bejti: 1184)

Dhe mënyra se si e përshkruan poeti këtë tregim të dashurisë të kujton përrallat: Njëherë e një kohë në një vend në Vllahi, ishte një person që qeveriste shumë toka dhe qytete, me ushtarë të panumërt dhe pasuri të pafundme. Ky princ kishte një vajzë me emrin Mejrem, përshkrimi i të cilës është shumë tërheqës (bejtet nr. 1186-1188) dhe pason me bejtin: *Cihân deyrinde tasvîr-i mükerrem / Mesîhâ gibi cân-bahş adı Meryem* “Përshkrimi (ikona) i saj madhështor në tempull të botës / Ajo jep jetë si Krishti, emri i saj ishte Mejrem” (bejti nr. 1189), për të vazhduar pastaj përshkrimin e bukurive fizike të saj. Të dhënat historike si data vendndodhja, emri i princit janë fshehur qëllimisht në mënyrë që historia t’i ngjajë më shumë një përralle. Sekuenca e ngjarjeve fillon në ditën e parë të pranverës. Mejremja jetonte në një kështjellë, nga e cila pa lejen e babait nuk mund të dilte jashtë ta shijonte ardhjen e pranverës, motiv ky shumë i pranishëm në letërsinë e divanit. Me insistimin e shoqes së saj, Banu, Mejremja shkoi tek babai për të kërkuar leje, i cili, edhe pse hezitoi shumë, i dha leje. Mejremja, e shoqëruar me disa roje dhe një numër sho-

¹⁰ Aleksej Olesnicki, *Suzi Čelebi, Turski pjesnik i istorik XV-XVI vijeka*, Glasnik Skopskog naucnog društva XIII, Skopje, 1934, str. 71.

qëruesesh femra të bukura, takoi shoqen e saj në një ambient të hapur dhe dy vajzat u argëtuan gjithë ditën.

Në mbrëmje, Mejremja në ëndërr e sheh veten duke admiruar një trëndafil jashtëzakonisht të bukur në mes të një kopshti. Në mëngjes ajo pyeti Banun nëse dinte se kush komentonte ëndrrat. Shoqja e saj i rekomandoi një murg të caktuar, i cili jetonte në manastirin e babait të saj. Të dy vajzat shkuan atje për të takuar murgun. Brenda manastirit kishte portrete të luftëtarëve të guximshëm, të cilët ishin të njohur në atë rajon. Në mesin e tyre Mejremja papritmas pa portretin e Ali Bejit dhe u mahnit nga ai. Më pas murgu fillon t'ia tregonte historinë e atij portreti. Murgu ankohej për osmanët, ai i kishte rrëfyer se shumë të krishterë në Hungari kishin vuajtur për shkak të një heroi të quajtur Ali Bej, të cilin ai e përshkroi dhe e vlerësoi. Ky murg vazhdon të tregojë historinë e tij personale në lidhje me portretin. Ai kishte takuar në Jerusalem një princ që kishte hequr dorë nga pasuria e tij dhe ishte bërë murg, dhe se të dytë kishin vendosur të vinin në Ballkan për ta gjetur atë. Para se të mund ta gjenin Ali Bejin, princi vdes gjatë rrugës. Për fat të mirë, murgu tjetër ishte në gjendje ta shihte Ali Bejin.

Kur Mejremja dëgjoi historinë erdhi në përfundim se trëndafili në ëndërrën e saj paraqet Ali Bejin. Ajo u dashurua në të dhe menjëherë filloi të lutej për ta gjetur atë. Më pas murgu bëri portretin e Ali Bejit në kampin e tij ushtarak, i tregoi atij një pikturë të Mejremes, që ai kishte pikturuar dhe më pas gjithë historinë. Këtë herë është radha e Ali Bejit të dashurohet në Mejremen. Ali Beji, më pas, vendosi të shkonte në manastir, duke marrë çdo gjë nën kontroll me të gjithë pasuesit e tij, ata konvertuan secilin në fenë islame. Merjemja u bë gruaja e Ali Beut, “ndërsa duket se shoqërueset e saj u bënë çift me ushtarët e tjerë”.¹¹

¹¹ Ayşe Ezgi Dikici, Po aty., fq. 18-19. www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf

Gaziu dhe e dashura e krishtere e Ali Bejit

Në letërsinë klasike turke kemi tregime të dashurisë ku shohim se një princ, apo luftëtar mysliman, i grabit zemrën ndonjë vajze të vendeve armike dhe shtjellim të dashurisë së tyre me plot aventura të rrezikshme, por të cilat zakonisht përfundojnë në të mirë të djelmoshave mysliman. Prandaj Ali Beji, nuk ishte i vetmi në traditën e asaj kohe që grabiti zemrën e një gruaje të krishtere, por duket se Gazavetname dallohet në mesin e tregimeve të tjera për portretizimin e dashurisë ndaj idealit të gaziut. Sipas Suziut, gazi ideal duket të jetë jo vetëm ai i cili është i gatshëm ta sakrifikojë jetën e tij për hir të besimit apo trimërisë për marrjen e skllëve apo plaçkitjen, por edhe ai që bëhet objekt i dëshirës për një grua të pa fe mund të jetë tregues i dashurisë së njerëzve ndaj Perëndisë. Ky interpretim në shikim të parë duket i thjeshtë, por kjo skemë bazë mund të bëhet edhe më komplekse për shkak të përdorimit të shumtë të metaforave, klisheve, motiveve e temave që vijnë nga tradita poetike islame. Për të kuptuar nga jashtë këtë histori dashurie, para se gjithash, duhet të lexohet si një përrallë dashurie mes një luftëtari mysliman dhe një gruaje të krishtere. Si e tillë, kjo është vetëm njëra nga përballjet ndërmjet gazive dhe grave të pa fe, të cilat janë ruajtur në kujtesën kolektive turko-muslimane si kufi lufte. Si një lloj përralle e prodhuar në qarqet e gazive, këto histori dashurie, që nxitën imagjinatën, ishin ndoshta të rëndësishme në inkurajimin e të rinjve për t'u bashkuar me radhët e gazive, apo të vazhdojnë aktivitetet e tyre të gazive.¹² Është e mundur që Suziu të ketë riformuluar një tregim tashmë ekzistues rreth dashurisë së Ali Bejit dhe të dashurës së tij të krishtere, pra një përrallë dashurie nga një histori e vërtetë. Autori kishte për qëllim që në sy të publikut të portretizojë një hero të madh, ndërsa dashuria u përdor për të theksuar cilësitë e ndryshme të heroit të cilin e lavdëronte. Në portretizimin që Suziu i bëri Ali Bejit, dashuria sigurisht zë një vend shumë të rëndësishëm. Megjithatë ngjan se ky tregim dashurie ishte i inspiruar nga një situatë e jetës reale. Mihaloglu Ali Beji kishte dy gra të cilat ishin lindur nga etërit jo-muslimanë. Një-

¹² Këtë e ilustrojnë bejtet nr. 1186-1187.

ra nga këto dy gra ishte nëna e Mehmed Beut, i cili, siç dihet, si komandant i akinxhinjve pas Ali Bejit, ka qenë mbrojtësi kryesor i Suziut gjatë kohës kur ai shkruante veprën e tij epiko-romantike. Ajo që të lë përshtypje kur e lexon këtë tregim dashurie është një nivel i lartë i përshkrimit të skenave të bukura dhe takimin e Ali Bejit me zonjën nga Vllahia, që dëshmon për imagjinatën e zhvilluar të poetit.

Në fillim të tregimit të Suziut, Merjemja ishte e kufizuar në një kala, ku ajo mbetet e mërzitur dhe e dërmuar si një zog në kafaz:

Darıkmış kal'ada bir subh Meryem Ishte mërzitur një mëngjes
Merjemja në kala
Kafesde şöyle kim tûtü-i hoş-dem. Kush është shok i mirë i dudisë në
kafas.

(Bejti nr. 1202)

Derisa një ditë mikja e saj, Banu, e inkurajoi që të dilte jashtë. Kjo pjesë hyrëse, e cila merr pothuajse njëqind dyvargësh, duket se shërbeu për të paraqitur atë si një grua jo aq lehtë të arritshme. Pastaj e inspiruar nga qëndrimi i saj një ditë në kopsht, atë natë ajo ëndërroi një trëndafil të jashtëzakonshëm me aromë dehëse. Trëndafili, i cili simbolizoi të ardhmen e saj të dashur, Ali Bejin, në fakt, është një simbol shumë i zakonshëm në traditën letrare orientale-islame që shpesh përfaqëson të dashëruarit. Trëndafili bart motiv të një atmosfere fetare, përveç asaj erotike. Suziu vendosi Ali Bejin në një fokus shpirtëror dhe erotik të tregimit të tij. Suziu në tregimin e dashurisë, Ali Bejit i përshkruan rolin e personit i cili udhëheq njerëzit drejt besimit. Tani poeti nuk i përshkruan atij veti të jashtëzakonshme, veti hyjnore, siç ndeshin tek heronjtë e shumë veprave të tilla të dashurisë në letërsinë orientale-islame, dmth. nuk i përshkruan ndonjë ndihmë hyjnore, mrekulli për të arritur fitoret në luftërat e tij, por në rastin e Ali Bejit përqendrohet në fuqinë e tij personale. Kështu Suziu ndërtoi një tregim dashurie me ngjyrimë të thella sufiste, ku historia e dashurisë mes një heroi mysliman dhe një gruaje të krishtere është shoqëruar me një histori paralele të dy murgjve të cilët vijnë për të pranuar Ali Bejin si udhërrëfyes shpirtëror të tyre. Dhe për këtë arsye poeti e

kishte emëruar këtë tregim dashurie si: *Shevk-name* ('Historia apo libri i mallit të pasionuar'), përfshirë këtu edhe termin sufi *shevk*, që do të thotë 'dëshirë e flaktë (për më të dashurin-Zotin), e cila në këtë kontekst aludon edhe për mallin e protagonistes për të dashurin e saj (Ali Bejin) si dhe për dëshirën e madhe të të dy murgjve për të takuar Ali Bejin, ku shohim se poeti përshkruan momentin kur murgu i vjetër e sheh për herë të parë Ali Bejin, se si e krahason me hënën:

Biz anda söyleşürken anı nâgâh Ne duke folur për të përnjëherë
Tecellî kaldı gayb evcinden ol mâh Ajo hënë shfaqet nga bota e
 padukshme.

(Bejti, nr: 1462)

Këtu shohim se poeti na e përshkruan një princ evropian, i cili pasi e sheh portretin e Ali Bejit, heq dorë nga pozita e pasuria dhe bëhet murg që bredh gjithandej për ta gjetur Ali Bejin, të cilin princi e konsideron si mjeshtër shpirtëror të tij.

Sjellja e këtij murgu, i cili dyshohet se kishte përcaktuar veten si *mürîd-i ishik* ('ata që ndjekin dashurinë mistike'), në mënyrë të qartë përputhet me rregullin që një fillestar sufi, duhet të heqë dorë nga identiteti i tij dhe t'i dorëzohet plotësisht Zotit të tij. Dhe vërtetë, në sufizëm, sufite nëpërmjet gjuhës së dashurisë kanë shprehur marrëdhëniet e tyre me Zotin.

Në të vërtetë, Ali Beji shpesh përshkruhet si një person në rolin e shehut (ndonëse nuk përshkruhet rruga e ngritjes së tij shpirtërore), i cili ka një rol dukshëm pasiv në zhvillimin shpirtëror të personazheve të krishterë. Megjithatë, Ali Beji, në mënyrë të qartë, qëndron në krye të hierarkisë së autoritetit shpirtëror, që është e dallueshme në mes të karaktereve të këtij tregimi. Është histori dashurie ku gjithashtu bëhet përshkrimi i Mejremes, me cilësi të përsosura të moralit dhe dëlirësisë së saj. Ali Bej, megjithatë, bie në dashuri me Mejremen e bukur. Heroi fitimtar shpërtheu në lot kur dëgjoi përshkrimin shumë preciz të murgut për Mejremen, sidomos, pasi dëgjoi se Mejremja lutej që ai të vinte për ta pushtuar vendin e saj:

<i>Çü Meryem vasfın işitti Ali Beg</i>	Pasi Ali Bej e dëgjoi përshkrimin e Mejremes
<i>Gözi yaşın revân itdi Ali Beg</i>	Ali Bejit i derdheshin lotët si shi
<i>Aceb bu kim ne sultândür ne derviş</i>	Vallë kush është ky s'është sulltan, s'është dervish
<i>Kime ugrarsa eyler 'ışkı dil-rîş</i>	Te kush kthen e bën zemër plagosur me dashuri
<i>Ne tâca iltifât eyler ne tahta</i>	Si bën komplimente as kurorës as fronit
<i>Çi zerrîn taht ü çî bir pâre tahta</i>	As fronit prej ari as një pjese të fronit
<i>Özendi hasreti ol meh-likâya</i>	Është përmalluar shumë për takim ajo hënë
<i>'Ali Beg nâlesi irdi semâya.</i>	Klithma/rënkimi i Ali Bejit arriti në qiell.

(Bejtet, nr: 1661-1664)

Përshkrimi i Suziut në këtë fazë të dashurisë reciproke dhe mallit passionant, që arrin kulmin në një përshkrim të momentit të çiftit të dashuruar, në manastir, si duket më shumë aludon në historitë e dashurive klasike të traditave letrare orientale-islame sesa në traditat e kulturës së gaz'ive. Pra në këtë pjesë të tregimit shfaqet Ali Beji, i cili përkohësisht e heq këtë karakter të lavdishëm të gaziut, që është admiruar nga femrat jomyslimane, dhe shndërrohet në një Husrev i cili është në dashuri me Shirinen¹³ e tij. Por, si duket, pas ardhjes së Ali Bejit në manastir, ku takon të

¹³ Husrev ü Şîrîn, mesnevia me përmbajtje dashurie në të cilën flitet për dashurinë legjendare midis sundimtarit sasanid *Husrev* Perviz dhe princeshës armene *Şîrîn*. Përherë të parë këtë tregim e ka përmendur në kuadër të epit të tij *Şahname* poeti klasik persian Firdusi (vd. 1021), pastaj ky tregim është trajtuar nga poetë të ndryshëm të cilët i kanë dhënë detaje të ndryshme. Senâi (vd. 1150) për herë të parë i dha formën letrare, ndërsa me penën e Nizâmît (vd. 1203) e ka marrë formën më të përsosur etj.; ndërsa në literaturën turke vetëm

dashurën e tij dhe të gjithë të krishterët përreth i konverton, narrativa merr kthesë interesante. Pavarësisht tonit të saj të përhapur mistik dhe natyrës së tregimit, tani episodi i dashurisë mbaron me një të papritur: Ali Bej, duke u mërzhitur me heroinën, martohet edhe me miken e saj. Në fakt tregimi i Suziut për veprat e udhëheqësit shembullor të gazi-së, i cili ka fituar një karakter më historik dhe mistik që nga fillimi i episodit të dashurisë pas kulmit të historisë së bashkimit të të dashuruarve dhe përshkrimit të kënaqësisë së gjatë, kthehet haptazi në erotikë. Dhe derisa Ali Beu dhe Merjemja ishin bashkë, vjen një moment në tregim ku kjo pamje e lumturisë së një çifti të dashuruarish e të lumtur u prish. Kështu shohim se Suziu në fund të tregimit së dashurisë, ndjeu nevojën që për protagonistin e tij të kërkojë një grua shtesë në dëm të asaj që vërtetë do të ishte histori shembullore e një çifti shumë të mirë të dashurish. Kjo përshkruhet në katër bejtet e fundit të tregimit të dashurisë dhe të poemës, ku shohim se vëmendja e Ali Bejit filloi të kthehej prej Mejremes drejt Banusë:

Ali Beg bir nigârın dahi özler

Dil-i şeh-bâzı her gün avı gözler. (Bejti, nr. 1791)

Ali Bej digjet edhe për një bukuroshe

Kjo zemër e përgjakshme kërkonte gjueti çdo ditë.

Edhe më interesant është bejti vijues, ku shpesh përsëritet aludimi në çiftin e të dashuruarve klasikë Hüsrev ü Şîrîn (Husrev dhe Shirin), që është dhënë për kontaktin e fundit:

Kodi Husrevleyin Meryem hevâssın

Cihânun sevdi bir şîrîn-likâsın (Bejti nr. 1793)

Ashtu si Husrev përfundoi aferën e vet

Ai e donte një Shirin – ballafaqim të botës.

në shek. XV e XVI këtë temë e kanë trajtuar nja dhjetë poetë. Por ai që tregimin *Hüsrev ü Şîrîn* në letërsinë turke e bëri të pavdekshëm është poeti Şeyhi (shek.XV). Shih: İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, Ekim 2005, Yapı Yayınları, s. 220-221.

Kështu, zonja vllahë Mejrem, e cila në poemë deri atëherë u përshkrua si homologe e Shirin-es, një heroinë e letërsisë klasike, papritmas kthehet në emnaken e saj, e cila ishte gruaja e Husrevit. Me rënien e Mejremes nga pozita e heroinës në atë të gruas së padëshiruar, Ali Bej, njëjtë si në tregimin e Husrevit, i cili kishte rënë në dashuri me Shirin, gjen një Shirin tjetër për veten e tij; dhe kështu papritmas poema mbaron këtu, me bejtin e fundit, që në mënyrë të qartë ka konotacion erotik:

Bahâri vashna irdi anun da

Nihâli mîvesin dirdi anun da (bejti nr. 1795)

Ai arriti pranverën e bashkimit me të, po ashtu,

Ai mori frytin e fidanit të saj gjithashtu.

Sikundër shihet, gazi-u ideal i Suziut nuk është dikush që do të lidhet përgjithmonë me një grua, sado e bukur të jetë ajo, por është një akinxhi ambicioz, jeta e të cilit është shënuar me lëvizshmëri të madhe dhe që vazhdimisht ishte në ‘gjueti’ të grabitjeve të reja dhe grave të reja. Për më tepër, nuk është vetëm Ali Bej, por edhe luftëtarët nën komandën e tij përfitojnë nga aftësia e tij për të fituar pre, skllëvër dhe gra. Gjatë gjithë Gazavatnames, Suzi i kushtoi vëmendje të veçantë lavdërimit të bukurisë së vajzave të kapura, të cilat ai i paraqiti si bukuritë në qiell që iu dhuruan gazi-ut në tokë.¹⁴ Dhe me shprehjen e Dikici: Në konceptimin e Suziut, krahas këtyre kërkesave të kësaj bote, gazi ideal është menduar të jetë një kanal i dashurisë mes njerëzve dhe Zotit¹⁵.

Në fakt, ekziston një ballafaqim kurioz në këtë pjesë të poemës së karaktereve mistike dhe të sofistikuara të krishterë me luftëtarët myslimanë, të cilët në heshtje i hedh poshtë. Në të vërtetë, siç vërejnë studiuesit, të krishterët në këtë histori janë imagjinuar në mënyrë që të ishin të dobishëm për gaziun. Kështu studiuesja Dikici shprehet se: është krejtësisht e ligjshme të pyesim nëse këto karaktere femrash vërtetë i korrespondojnë grave të Ali Bejit në jetën reale, ose nëse ato janë figura krejtësisht

¹⁴ Shih bejtet nr. 764-774.

¹⁵ Ayşe Ezgi Dikici, Po aty., Fq. 34. www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf

fiktive, ashtu si duket të jenë murgjit. Nëse ato janë ekuivalentet letrare të grave të vërteta, a e kuptojnë publiku dhe patronët trajtimin dhe erotizimin që Suziu u bën brenda kufijve të lejimit poetik, ose siç dyshonte Levendi, a e konsideruan këtë trajtim të papërshtatshëm? Është e pamundur të dihet si u prit poema nga publiku i tij në mungesë të provave të drejt-përdrejta, por një vlerësim i strategjive letrare mund të zbulojë atë që Suziu dëshironte të arrinte.¹⁶

Përfundim

Pas gjithë asaj që u tha mund të konstatohet se poema epiko-romantike e Suzi Prizrenasit mund të përshkruhet si një variant i veçantë i rrëfimeve kufitare, ku jepet portretizimi i liderit të gazi-së, veçanërisht i aftësisë së tij për të marrë plaçkën e luftës, për të zënë skllëvër dhe për të fituar zemrat e grave të bukura të krishtera, por këtë e bën duke e përdorur stilin e lartë të traditës letrare orientalo-islame.

Në këtë poemë autori jep një pasqyrë e thukët të rolit të akinxhinjve në luftën e zgjerimit territorial të Perandorisë Osmane, duke përmendur luftëtarët udhëheqës të familjeve të njohura të akinxhinjve që vepruan në Ballkan, dhe, gjithashtu hollësisht përshkruan veprimet e luftëtarit madhështor, Mihaloglu Ali Bej, duke dhënë kronologjinë e disa luftërave të udhëhequra nga ai në Serbi, Hungari dhe Bosnje, duke përshkruar tablo të bukura të shumë vendeve. Vepra, krahas vlerës letrare me rrëfimin e ngjarjeve historike, ka edhe peshën e burimeve për ndriçimin e historisë dhe për sulmet për të cilat bën fjalë Suzi Prizrenasi. Ndërsa historianët, duke u mbështetur në burimet tjera historike, kanë dhënë informata se kur kanë ndodhur këto sulme dhe si janë zhvilluar.

Pjesën e dytë të poemës e përbën një tregim i dashurisë, të cilin autori e futi me qëllim të caktuar. Këtu shpaloset dashuria e zjarrtë e një gruaje të Vllahisë, e quajtur Mejrem, me liderin akinxhi, Mihaloglu Ali Bey. Kjo dashuri lind pasi Mejremja e sheh pikturën e këtij luftëtari të famshëm në muret e manastirit dhe ajo këtë dashuri simbolikisht e lidh me

¹⁶ Ayşe Ezgi Dikici, Po aty., Fq. 33-34. www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf

ëndrrën e saj, ku sheh një trëndafil i cili simbolizon Ali Bejin. Edhe Ali Beji dashurohet nga përshkrimi i bukur që murgu i bën figurës së Mjermes. Kjo dashuri e tyre pastaj trajtohet me metafora e mjete të shumta letrare, të cilat janë të përshkuara nga karakteri mistik.

Në këtë poemë Ali Beji së pari na paraqitet si një luftëtar i aftë dhe trim që lufton për idealin e luftës për fe (gaza), ndërsa në pjesën e dytë, në tregimin për dashurinë e tij me Mejremen, na paraqitet si një person i ndjeshëm ndaj besimit të krishterë. Kjo duket të jetë strategji e Suziut në mënyrë që t'u shmanget akuzave të ortodoksëve që mund t'i drejtohen Gazi-së. Shumë sentenca të pranishme në veprën *Gazavatname* dhe tregimi i dashurisë mes një femre të krishtere dhe një myslimani kryeluftëtar, kanë mesazhin këshillëdhënës për jetën e lumtur dhe harmonike, për të larguar vëmendjen nga dhuna, lufta, vrasjet. Vepra, pos këtyre vlerave të përgjithshme, përshkruan edhe ngjarjet historike të asaj kohe, ndaj mund të shfrytëzohet edhe si burim i shkruar për historianët. Vepra gjithashtu përshkruan ngjarjet e shkaktuara para 500 vitesh dhe e rëndësishmja e kësaj është se vetë shkrimtari, Suziu, ka qenë pjesëmarrës në ato ngjarje.

Literatura:

- Agah Sirri Levend, *Gazvât-nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Tür Tarih Kurumu Basimevi, Ankara 1956;
- Aleksej Olesnicki, *Suzi Çelebi iz Prizrena, turski pesnik-historik XV – XVI veka*, GSND, knj. XI, Skopje 1934, 69-82.
- Ayşe Ezgi Dikici, PAINTING AN ICON OF THE IDEAL GÂZI: AN EXPLORATION OF THE CULTURAL MEANINGS OF THE LOVE AFFAIR EPISODE IN SÛZÎ CHELEBI'S *GAZAVATNAME* OF MIHAIL- OGLU ALI BEY, Ma Thesis in Medieval Studies, Central European University, Budapest, May 2007. Fq. 7.
www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf
- Bayram Ali Kaya, NECÂTÎ BEY, TDV, İA, cilt: 32; sayfa: 478.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri (1299-1915), Cilt II. Istanbul Meral Yayınevi, 1972-1975.

- Fehim Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavufske knjizevnosti*, Sarajevo 2007, str. 72.
- Halil Inalcik, *Od Stefana Dušana do Osmanskog Carstva*, Prilozi za Orientalnu Filologiju, III-IV/1952-1953, Sarajevo, 1953;
- Ferit Develioglu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, 1978.
- Harid Fedai, *Mihaloglu Ali Bey Gazavât-nâme'sindeki Özdeyişler ve Deyimler*. Nê: PRİZRENLI SUZİ'NİN 500. YILI (Bildiriler, bilgiler, belgeler) Hazırlayan: Altay Suroy Recepoğlu, Birinci Baskı: Prizren Mayıs 2000.
- Hasan Kaleshi, *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, nê: HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Qershor-2015, Prishtinë, f. 19.
- Hasan Kaleşi, *Agah Sirri Levend*, Gazavat nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1956, recension i botuar nê POF X-XI/1960-61, Sarajevo, 1961. S. 298.
- İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, Ekim 2005, Yapı Yayınları, fq. .309-311.
- Mehmed Mujezinović, *Natpisi na nadgrobnim spomenicima Suzi- Çelebija i Neharija u Prizrenu*, nê: POF, XII – XIII/ 1962-63, Sarajevo, 1965, str. 267-268.
- Mehmet Sureyaya, *Sicill-i Osmanî*, III, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996;
- Prof. Dr. Mustafa Isen, *Ötelerden Bir Ses/Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, AKÇAG Yayınları, Ankara 1997.
- Meliha S. Sarıkaya, *Suzi Çelebi*, nê TDV İslam Ansiklopedisi, yıl 2010, cilt 38, sayfa 5.
- 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;
- 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.
- Şahmettin Kuzucular, *Hayreti (16 yy) Hayatı Edebi Kişiliği Şiirleri*, sipas: Meliha Y. Sarıkaya, [SÜZİ ÇELEBİ TDV İA, cilt: 38; sayfa:5.

Assis. Prof. Dr. Ilir RRUGA*

TË KRISHTERËT NË SHQIPËRI GJATË SHEKUJVE XIV-XVI**

Abstrakt

Shqipëria ndodhet në një pozitë gjeografike, ku takohen civilizimi i Lindjes dhe i Perëndimit. Gjithashtu nuk duhet harruar influenca sociale, kulturore, fetare, administrative dhe në fusha të tjera e Perandorisë Romake, asaj Bizantine dhe më pas e Perandorisë Osmane. Mirëpo, gjithashtu, trojet shqiptare kanë qenë edhe fushëbeteja të mosmarrëveshjeve, konflikteve dhe luftërave fetare, ekonomike, ushtarake e të tjera që kanë ndodhur ndërmjet Perandorisë Romake të Lindjes (Bizantit) me Perandorinë Romake të Perëndimit (Romës).

Në një kohë kur mospajtimet dhe fërkimet ndërmjet kishave Ortodokse dhe Katolike ishin në kulm, Perandoria Osmane doli në skenë dhe pas një kohe të gjatë i mori nën udhëheqjen e saj trojet

* Assis. Prof. Dr., Universiteti Trakya, Fakulteti i Teologjisë, Shkencat Fetare – Historia e Feteve, e-mail: rrugailir@yahoo.com, ORCID ID orcid.org/0000-0003-4637-7340.

** Ky punim është botuar më parë Turqisht në revistën akademike ndërkombëtare ISTEM. “Ilir Rruga, “XIV-XVI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk’ta Gayrimüslimler”, ISTEM Dergisi 15/29 (2017), f. 159-172”. Dhe ky është versioni i rishikuar dhe i zgjeruar në shqip.

shqiptare, kurse besimtarët e krishterë hynë në statusin që njihet si dhimmi/zimmi¹. Pasi trojet shqiptare ranë nën Perandorinë Osmane u panë ndryshime dhe zhvillime në fushën ekonomike, sociale, fetare etj. Sistemi i ri nga aspekti fetar ndikoi duke iu dhënë fund fërkimeve ndërmjet dy kishave. Sistemi e ri i *zimmes* të krishterëve ortodoksë dhe katolikë ua jepte të drejtën e lëvizjes, predikimit të besimit të tyre, të bënin tregti e shumë të drejta të tjera, madje jo vetëm nëpër trojet shqiptare, por në të gjitha tokat e Perandorisë.

Pranimi i Islamit me një përqindje të lartë prej shqiptarëve dhe pjesëmarrja me një numër të madh në detyra të ndryshme në Perandori, përgjatë periudhës mbi 500-vjeçare (1385-1912), duke jetuar dhe bashkëqeverisur në trojet shqiptare, u bë shembull për mënyrën e përhapjes së fesë islame në Ballkan si dhe afërsinë që Perandoria e shfaqte ndaj popujve të tjerë që ishin nën çatinë e saj në Ballkan dhe në vende të tjera. Mund të themi se përzierja e kulturave dhe civilizimeve në këtë topografi, pavarësisht besimeve fetare dhe kulturave të ndryshme, e ka ofruar shembullin dhe përvojën e horizontit të bashkëjetesës dhe të pranimit “të tjetrit” si një vlerë për të cilën e tërë bota ka nevojë gjithmonë.

Fjalët kyçe: *Shqipëria, Perandoria Osmane, drejtësia, feja, i krishterë, jomusliman, dhimmi/zimmi, mysliman.*

¹ Dhimmi, është fjalë arabe, por në literaturën turke përdoret si zimmi. Edhe ne në këtë punim nga kjo fusnotë e pas do ta përdorim zimmi. Kuptimet dhe përkufizimet e saj do t'i tregojmë më poshtë kur të vijë titulli i duhur për këtë. Prandaj nuk po e shpjegojmë këtu.

Hyrje

Kontaktet e para të turqve me shqiptarët mund të thuhet se kanë filluar që në shekullin XI, me betejën e Butrintit të vitit 1081, që është zhvilluar ndërmjet fuqive të Bizantit dhe Norman Robert Guiscarit, ku thuhet se kanë marrë pjesë 2000 mercenarë turq. Gjithashtu vërehet se kolonitë turke kanë filluar të shfaqen rreth Ohrit nga fundi i shekullit XI.² Ndërsa në shekullin XIII, Michael VIII Palailogos, ka përdorur mercenarë turq (më 1280-1281) për të parandaluar shtrirjen e Charles I Angevine në lindje të Shqipërisë.³ Për arsye të fillimit të konflikteve dhe përçarjeve mes tyre në Bizant vërehet se ka pasur kryengritje në Shqipëri dhe si rezultat Andronikos III ka kërkuar ndihmë nga Ajdinoglu Beji Umur Beu.⁴ Ajdinoglu Beji Umur Beu i përgjigjet kërkesës së aleatit të tij Andronikos III në vitin 1337 me qëllim që të vërë nën kontroll despotin e Epirit, duke ardhur me një forcë prej 2000 trupash në Jug të Shqipërisë. Me ndihmën e Umur Beut ishte marrë përsëri nën kontroll kjo zonë.⁵ Nisur nga këto të dhëna mund të thuhet se fillimet e kontakteve të turqve me trojet shqiptare janë të një kohe të hershme.

Vdekja e carit serb, Stefan Dushanit, në vitin 1355 dhe konfliktet ndërmjet feudalëve shqiptarë u dhanë mundësi osmanëve që të jenë aktivë në viset shqiptare.⁶ Në vitin 1358 Nikephorosi, biri i despotit të Janinës, John VI Kantakouzenos, për të luftuar përballë armiqve të tij, ftoi

² Dritan Egro, *Islam in Albanian Lands during the First Two Centuries of the Ottoman Rule*, Bilken University (teza e pabotuar e doktoraturës), Ankara 2003, f. 101-102.

³ Dritan Egro, "Vendi i viseve Shqiptare në vizionin gjeopolitik osman gjatë pushtimit të Ballkanit shek. XIV-XV", *Studime Historike*, nr: 3-4, 2004, f. 83, dip. 4; Mustafa L. Bilge, "Arnavutluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III İstanbul 1991, f. 383.

⁴ Dritan Egro, "Vendi i viseve shqiptare...", f. 83, dip. 4. Gjithashtu shih: "Ahmet Cebeci - Güray Kırpık, "Tahrir defterlerine göre Osmanlı fethinden sonra Arnavutluk'ta Hristiyan ve Müslüman nüfus değişimleri", *Balkanlar'da İslâm medeniyeti II. Milletlerarası sempozyumu tebliğleri, Tiranë Arnavutluk/ 4-7 Aralık 2003*, IRCICA, İstanbul 2006, f. 292.

⁵ Donald M. Nicol, *Bizans'ın Son Yüzyılları*, (përkth. Bilge Umar), Tarih vakfı yurt yayınları, İstanbul 2003, f. 192; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (përkth. Fikret İşıltan), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1981, f. 468.

⁶ Bilgehan Pamuk, "Güney Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyeti", *Türkler*, IX, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, f. 364.

ushtarët osmanë në Artë.⁷ Pas këtij kontakti shihet se osmanët hynë nga Korça deri në Berat në vitin 1383.⁸ Por ardhja kryesore e osmanëve në Shqipëri erdhi pas ftesës së Karl Topisë.⁹ Karl Topia, i cili dominonte në Shqipërinë e Mesme, filloi të kërcënohej nga Ballsha II që dominonte në Veri të Shqipërisë dhe i cili dita-ditës po fitonte një fuqi të madhe.¹⁰ Ç'është e vërteta, mendohet se ishin Papati dhe Venediku që qëndronin pas Ballshës II në sulmin 1382 të Karl Topisë.¹¹ Pas këtij kërcënimi, Karl Topia thirri në ndihmë forcat osmane që gjendeshin në Maqedoni.¹² Sulltan Muradi I e pranoi këtë kërkesë për ndihmë duke dërguar në Shqipëri një ushtri prej 40.000 vetash. Forcat e Ballshës II u mundën dhe vetë ai u vra në luftën që ndodhi më 18 shtator 1385 pranë Vjosës në luginën e Devollit.¹³ Kjo luftë merret si fillim i sundimit osman në Shqipëri.¹⁴ Pak kohë pas Betejës së Savrës, princat shqiptarë (Ballsha, Topia, Dukagjinët, Muzaka, Zenebishi, Arianiti dhe Kastriotët) u bënë vasalë të osmanëve

⁷ Dritan Egro, *Islam in Albanian Lands...*, f. 102.

⁸ Aleksander Meksi, *Arkitektura e kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV)*, UEGEN, Tiranë 2004, f. 70.

⁹ Metin Izeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2004, f. 38.

¹⁰ Mustafa L. Bilge, "Arnavutluk", *DİA*, III, f. 384.

¹¹ *Historia e Popullit Shqiptar*, (pa vit botimi), f. 211.

¹² Siç mund të nënkuptohet, situata e kërkimit të ndihmës nga forcat e huaja kundër palës, e cila është më e fortë se ai, është hasur me shembuj të tillë edhe në periudhat e mëparshme. Në lidhje me këtë Edwin Jacques transmeton një shembull të rëndësishëm: "Ipeshkvi i Deabolis ose Devollit, në Shqipërinë e Mesme, i ftoi frankët ose normanët nga Italia që të mbështetnin popullin e tij në përpjekjen për të hequr qafe zgjedhën perandorake të Kostandinopojës. Me ndihmën e normanëve, bullgarëve dhe grekëve shqiptarët formuan një ushtri me në krye Niqifor Bazilikun dhe u grumbulluan në rrethinat para Durrësit. Sidoqoftë, në vitin 1079 ata u mundën nga trupat e perandorit Aleks Komneni..." (Edwin Jacques *Shqiptaret, Historia e popullit shqiptar nga lashtësia deri në ditët e sotme*, (përkth. Edi Seferi), Kartë e Pendë, Tiranë 1996, f. 182).

¹³ K. Süsheim, K. Süsheim, "Arnavutluk", *İslam Ansiklopedisi*, (përkth. i përbashkët), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, f. 584; Halil İnalçık, "Murad I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI Ankara 2006, f. 160.

¹⁴ Bilgehan Pamuk, "Güney Arnavutluk'ta...", *T*, IX, f. 365; Aleksander Meksi, *Arkitektura e kishave...*, f. 70. Gjithashtu shih.: "A. Cebeci, G. Kırpık, "Tahrir defterlerine..."", f. 293.

dhe duke kaluar në statusin Dârü'l-Ahd/Dârussulh¹⁵ ata vazhduan të ruajnë sundimet dhe privilegjet e mëparshme në zonat e tyre.¹⁶ Mirëpo fitoret e betejave (1389, 1448 dhe 1688) në Kosovë për osmanët ishte një zhvillim i rëndësishëm për dominim në Ballkan dhe sidomos në rajonet shqiptare.¹⁷

Megjithëse osmanët morën nën sundim shumë rajone të Shqipërisë dhe vendosën sistemin e timarit në këto vende, përsëri rënia e plotë e qyteteve të Shqipërisë nën sundimin osman ndodhi pas rënies të Krujës, Lezhës dhe Drishtit më 1478, të Shkodrës më 1479 dhe të Durrësit më 1501.¹⁸ Sigurisht përgjatë kësaj kohe osmanët në rajonet shqiptare u përballuan me rezistenca-mbrojtje të forta, me revolta e kryengritje të ndryshme.¹⁹ Mirëpo, osmanët me “politika pajtuese, njohjen e të drejtave dhe privilegjeve të mëparshme popullit dhe princave, përhapjen e principeve të drejtësisë, ndjekjen e politikave të zgjedhjes së përhershme të sundimit etj.”²⁰ dhe me anë të faktorëve të tjerë mundësoi përforcimin e sundimit

¹⁵ Halil İnalçık, “Murad I”, *DİA*, XXXI, f. 160; Dritan Egro, “Vendi i viseve shqiptare...”, f. 86; Selami Pulaha, “Shpronësimi i klasës feudale shqiptare nga toka dhe rrugët e integritit të një pjese të saj në klasën feudale osmane në shek. XV”, *Studime historike*, nr. 3, 1982, f. 140.

¹⁶ Thomas Walker Arnold, Thomas W. Arnold, *İslâm 'ın Tebliğ Tarihi*, (përkth: Bekir Yıldırım; Cenker İlhan Polat), İnkılâb, İstanbul 2007, f. 239; Edwin Jacques, *Shqiptarët...*, f. 227.

¹⁷ Halil İnalçık, “Türkler ve Balkanlar” *BAL-TAM* (Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi), nr. 3 (Shtator), 2005, f. 25-26.

¹⁸ Për më shumë njohuri shih.: K. Süsseim, “Arnavutluk”, *İA*, f. 585; Aleksander Meksi, “Ndërtimet e kultit mysliman në Shqipëri”, *Studime Historike*, nr. I, Tiranë 1980, f. 189; Selami Pulaha, *Qëndresa e popullit shqiptar kunder sundimit osman nga shekulli XVI deri në fillim të shekullit XVIII: (dokumente osmane)*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë, 1978, f. 3.

Gjithashtu shih: Aurel Plasari, *Shqipëria dhe shqiptarët në Evropën e Piut II*, idk, Tiranë 2014, f. 14.

¹⁹ Nga kryengritjet që kanë ndodhur në rajonet Shqiptare, pa dyshim janë kryengritjet e Skënderbeut. Duke qenë i devshirme në Perandorinë Osmane, ai i njihte shumë mirë taktikat dhe strategjitë e perandorisë. Skënderbeu filloi kryengritjet e tij të cilat vazhduan rreth 25 vjet. Me këto kryengritje ai shumë herë korri fitore ndaj Perandorisë Osmane. Për kryengritjet e Skënderbeut dhe marrëdhëniet e tij me Papën shih: “İlir Rruça, “İskender Bey İsyancılarının Dini Boyutu ve Papalıkla İlişkileri”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (Aralık 2018), 175-202.”

²⁰ Feridun Emecen, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII Ankara 2007, f. 491.

në rajonet shqiptare. Kalimi i plotë i Shqipërisë nën udhëheqjen osmane nga njëra anë mundësoi edhe përfundimin e sundimit venedikas që vazhdonte në disa rajone të Shqipërisë prej 125 vitesh.²¹ Përveç këtij fakti, Zhan Klod Faveirial rreth kësaj çështjeje në një punim të tij thekson si më poshtë:

*“Sa i përket pushtimit të Shqipërisë nga otomano-galateasit, edhe pse duket i dënueshëm përgjatë kohëve në këndvështrimin e patriotizmit shqiptar, ne do të shohim, shumë shpejt, se pa të raca shqiptare do të zhbëhej nën trysninë e dyndjeve pushtuese të racës sllave. Na duket se raca shqiptare i detyrohet pushtimit turk për mbijetesën e saj”.*²²

Nuk duhet harruar faktin se osmanët ishin një fuqi, e cila po zgjerohej në hapësira të reja dhe kështu jepte një shpresë dhe mundësi për të ardhmen, sepse gjysma e shekullit XV ishte një periudhë kur shoqëria osmane vetëdijshëm përqafoi misionin universal perandorak.²³

Me fillimin e sundimit osman në Shqipëri filluan ndryshime serioze sociale, kulturore, politike, ekonomike, fetare etj. Një prej ndryshimeve pozitive, që erdhi si pasojë e sistemit të ri, ishte mbledhja dhe pajtimi i princave shqiptarë nën ombrellën osmane, ndonëse deri atëherë ishin në përplasje dhe luftë me njëri-tjetrin. Siç është thënë, princat ilirë që nga kohët e vjetra ishin në konflikte ndërmjet tyre dhe rrallëherë ishin të bashkuar nga një dorë e fortë. Edhe atëherë bashkimi nuk ka zgjatur shumë.²⁴ Në bazë të të dhënave të mësipërme mund të konkludojmë se ardhja e Perandorisë Osmane me idenë dhe logjikën e bashkimit në një perandori të vetme, u ka dhënë fund konflikteve, luftërave ndërmjet princave vendas, të cilat deri atëkohë i kanë përçarë, varfëruar dhe dëmtuar nga çdo aspekt rajonet shqiptare. Përveç kësaj ka rifilluar funksionimi i sigurti

²¹ Edwin Jacques, *Shqiptaret...*, f. 218.

²² Zhan Klod Faveirial, *Historia (më e vjetër) e Shqipërisë*, (përkth. Gent Ulqini), Plejad, Tiranë 2004, f. 278.

²³ Shih.: “İlber Ortaylı, İlber Ortaylı, *Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek*, Timaş, İstanbul 2006, f.71”.

²⁴ Eqrem Çabej, *Shqiptarët midis perëndimit dhe lindjes*, MÇM, Tiranë 1994, f. 20.

rrugëve²⁵ të tregtisë, sikur mund të përmendet Via Egnatia, e për pasojë ka pasur një rigjallërim të tregtisë. Gjithashtu hyrja e rajoneve të Arbërisë nën sundimin osman i ka thënë fund sundimit të Bizantit dhe presionit sllav në këto treva. Si rezultat u ka dhënë edhe fund edhe përplasjeve, konflikteve dhe presioneve fetare-kulturore, qofshin ato të vogla apo të mëdha, që ekzistonin ndërmjet Kishës Ortodokse dhe Kishës Katolike në Shqipëri. Përveç kësaj, hasim edhe në burime që pohojnë se, me ardhjen e sistemin e ri osman, edhe kishat shpëtuan nga presionet dhe dhuna psikologjike apo fizike e serbëve, apo të kishës së tyre për përdorimin e serbishtes nga shqiptarët, ashtu që të dyja kishat kishin të drejtën e funksionimit të lirë.²⁶ Në kohën kur Perandoria Osmane jetonte shekujt e saj të artë të zhvillimit të gjithanshëm, në Shqipëri, e cila bënte pjesë në Perandorinë Osmane, nuk kishte konflikte e përplasje të brendshme a të jashtme, qofshin ato të karakterit fetar, politik etj., e në të njëjtën kohë, në shekujt XVI-XVIII, Evropa përballej me konflikte fetare e sektare.²⁷

Statuti i të krishterëve të Shqipërisë

Ndonëse në përgjithësi respektohej ndarja e popullsisë qytetare nëpër mëhalla sipas kriterit fetar, duke filluar nga gjysma e dytë e shek. XVII, dokumentet historike tregojnë për prishje të uniformitetit fetar të mëhallëve dhe për përzierje banorësh besimesh të ndryshme.²⁸ Në këtë aspekt mund të ketë luajtur një rol të rëndësishëm pranimi i Islamit prej të krishterëve. Dikush që e pranonte fenë islame nuk largohej nga familja e tij, e cila mund të mos e kishte pranuar fenë islame.

²⁵ Shih.: *BOA,MD*, XXII, h, 392.

²⁶ Shih: Iljaz Rexha, “Antagonizmi ndërmjet dy kishave për dominim në tokat e Arbërisë (i hapi rrugë fesë islame)”, *Rreth përhapjes së Islamit ndër shqiptaret*, Klubi Kulturor “Drita”, Shkodër 1997, f. 72.

²⁷ Koli Xoxi, *Shkolla ortodokse në Shqipëri Rilindësit tanë*, Mokra, Tiranë 2002, f. 27.

Gjithashtu për punimet dhe masat e marra nga osmanët për rreziqet e brendshëm dhe të jashtëm shih.: *BOA,MD*, XII, h, 240.

²⁸ F Ferit Duka, *Berati në kohën osmane (shek. XVI-XVIII)*, Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 2001, f. 27.

Atë kohë myslimanët ishin përfshirë në “*xhemaat-i muslimânât* (bashkësia e myslimanëve)”, ndërsa jomyslimanët në “*kefere tajfasi ose gebran-i shehr* (grupi i të pafeve)”.²⁹ Në kohën kur Shqipëria hyri nën sundimin osman, shumica më e madhe e shqiptarëve nga aspekti fetar i përkisnin besimit të krishterë (ortodoks dhe katolik). Çështja e fesë dhe e sundimit osman në Shqipëri ua ka tërhequr vëmendjen shumë hulumtuesve vendas dhe të huaj, të cilët kanë shkruar punime me tema të ndryshme, qofshin ato objektive, qofshin subjektive, me ndikime fetare, politike, ekonomike etj. Hyrjen e shqiptarëve nën sundimin osman në disa punime të autorëve kryesisht shqiptarë (ortodoksë dhe katolikë), e shohim se e kanë konceptuar në këtë mënyrë: “U ndërpre në këtë kohë rruga e zhvillimit dhe e qytetërimit të shpejtë të vendit tonë. U dëmtua së tepërmi ekonomia fshatare, e cila për disa kohë, e pati të vështirë të merrte veten. U shkatërruan dhe për disa kohë u bënë të pabanueshme ose u zvogëluan apo u reduktuan në kështjella garnizonesh të pushtuesve qytete të tilla, si Shkodra, Drishti, Lezha, Kruja, Durrësi, Berati, Vlora, Kanina, Gjirokastra etj.”,³⁰ “...të kaluarën e zymtë intelektuale e shpirtërore të popullit shqiptar, që e pësoi gjatë pesëqind viteve të sundimit osmanoturk...”,³¹ “... ata që donin të ruanin besnikërinë ndaj krishtenizmit dhe Kishës, strehoheshin nëpër male dhe në shpella. Ky popull dhe kjo Kishë e krishterë, si armiku kryesor në sy të pushtetit turk, as që ka mundur dhe as që ka guxuar të ndërtojë kisha! Kisha e tij ka qenë nënqielli i hapët, altari i tij ka qenë shkëmbi apo guri i thatë!”,³² “... kalaja e fundit shqiptare, Lezha, ra në duart e turqve në vitin 1506. Më në fund, e braktisur nga aleatët e vjetër, lufta për lirinë e Shqipërisë u shtyp... Mirëpo, edhe më

²⁹ Ferit Duka, *Berati në kohën osmane (shek. XVI-XVIII)*, Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 2001, f. 28.

³⁰ Aleksander Meksi, “Ndërtimet e kultit mysliman...”, f. 189; gjithashtu për të dhëna të përngjashme shih: “Shan Zefi, “Kuvendi i parë i Arbnit (1703)”, *300 vjetori i Kuvendit të Arbnit: 1703-2003: simpozium: Tiranë 24-25 tetor 2003*, Konferenca Ipeshkvnore e Shqipërisë, Tiranë 2009, f. 67-68”.

³¹ Zef Mirdita, *Krishtenizmi ndër shqiptarë*, Drita & Misioni Katolik Shqiptarë në Zagreb, Prizren, Zagreb, Prizren 1998, f. 66.

³² Zef Mirdita, *Krishtenizmi ndër shqiptarë...*, f. 186-187.

tragjike ishte humbja e lirisë së saj të shtrenjtë - humbje që e dënoi për më shumë se katër shekuj në një terr të thellë politik, ekonomik, social e kulturor”.³³

Për të shikuar saktësinë e ideve dhe pretendimeve të mësipërme, humlumtimet e bëra konkludojnë se gjatë periudhës osmane nuk hasim kufizime të tilla dhe as në nivelin e interpretuar, por përkundrazi konstatohen liri politike, sociale-kulturore, fetare etj. në kuadër të të cilave kishin një frymëmarrje të plotë qoftë shqiptarët që e kishin përqaftuar besimin islam, qoftë ata të besimit të krishterë. Të krishterët në kohën osmane ishin në statutin e “zimme”. Fjala zimme vjen nga arabishtja (*dhimme*) dhe përdoret për të dalluar besimtarët që nuk i përkisnin besimit islam, por që jetonin në shtetin islam. Fjala *zimme* në shqip ka këto kuptime: “mbrojtje/ruajtje, mbështetës, dalje për zot, kontratë, marrëveshje”. Shkurtimisht mund të themi se *zimmi* ishte “person i siguruar, i marrë në mbrojtje”.³⁴ Për arsye se ka bërë marrëveshje dhe është marrë nën mbrojtjen e Dâru’l-Islamit (shtetit islam), personi që i përket një feje tjetër është në statutin e zimmiut, pra të personit që i ka marrë të gjitha të drejtat personale, fetare etj. në mbrojtje, të sigurt me anë të marrëveshjes që bëhet me shtetin islam.³⁵ Rreth kësaj çështjeje në Kuranin e Madhërishtëm gjejmë këtë ajet: **“Luftojini ata që nuk besojnë në Allahun e as në Ditën e Kiametit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, dhe ata, midis atyre që u është dhënë Libri, që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, duke qenë të përu-lur”**.³⁶

³³ Edwin Jacques, *Shqiptarët...*, f. 218.

Gjithashtu për më shumë të dhëna rreth këtyre mendimeve shih: “Edmond Malaj, “Disa aspekte nga pushtimi i Shkodrës dhe i qendrave përreth saj nga osmanët në fundin e shekullit XV”, *Studime Historike*, nr: 3-4, 2012, f. 67-69”.

³⁴ Mustafa Fayda, “Zimmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIV Ankara 2013, f. 428; Ziya Kazıcı, “İslam Devletlerinin Zimmî Tebeaya Bakışı (Osmanlı Örneği)”, *Kur'an-ı Kerim-i Kerim'de Ehl-i Kitab Tartışmalı İlmî Toplantı*, y.e.y. İstanbul 2007, f. 309.

³⁵ Për më shumë të dhëna shih: “Ahmet Yaman, “Zimmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIV Ankara 2013, f. 434-435”.

³⁶ Surja Tevbe, 9/29.

Ndërsa Profeti Muhamed (s.a.v.s) në një hadith të tij ka thënë: “Kur të përballeni me armikun tuaj idhujtar, parashtrojuani atyre të zgjedhin njërën prej tri gjërave, e nëse e pranojnë njërën prej tyre atëherë pranojuani atyre zgjidhjen dhe mos i luftoni ata. Fillimisht ftojini ata në islam, nëse e pranojnë këtë, lëriini ata e mos i luftoni. Pastaj i propozoni që të lënë vendin e tyre dhe t’iu bashkohen muhaxhirëve. Nëse e bëjnë këtë atëherë bëjini me dije se ata janë si muhaxhirët në të drejta dhe përgjegjësi. E nëse zgjedhin të rrinë në vendin e tyre duke mos iu bashkangjitur muhaxhirëve, atëherë bëjuani me dije se ata janë si myslimanët e thjeshtë. Për ta vlen gjykimi i Allahut njëlloj si për të gjithë myslimanët e tjerë dhe nuk u takojnë plaçkat e luftës derisa të luftojnë përkrah besimtarëve. Nëse refuzojnë pranimin e islamit, atëherë ftojini ata të paguajnë xhizjen. Nëse e pranojnë këtë, lëriini ata dhe mos i luftoni. E nëse e refuzojnë këtë atëherë kërkoni ndihmë prej Allahut kundër tyre dhe luftojini ata.”³⁷ Gjithashtu në një hadith tjetër ka thënë: “Nuk do ta nuhasë erën e xhenetit ai që vret dikë i cili ka lidhur marrëveshje (me myslimanët). Megjithëse era e xhenetit ndihet nga një distancë prej dyzet vitesh”.³⁸

Që të jetë e vlefshme dhe e vazhdueshme marrëveshja e myslimanëve me jomyslimanët, mbi të gjitha asaj duhet qëndruar i sinqertë, korrekt dhe të sillen detyrimet në vendin e duhur nga të dyja palët. Në lidhje me këtë na e tërheq vëmendjen paralajmërimi i Allahut xh.sh. në Kuranin e Madhërisëm, ku thotë: “**Këta janë ata që i përmbahen besëlidhjes me Allahun dhe nuk e prishin premtimin**”,³⁹ “**Zbatojeni besëlidhjen e Allahut,**

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed bin Idrîs esh-Shâfiû, *el-Musned*, Dâru’l-Kutubi’l-Ilmijje, Bejrut, 1400, f. 169; Muslim bin el-Haxhxhaxh Ebu’l-Hasen el-Kushejrî en-Nejsâbûrî, *el-Musnedu’s-Sahîhu’l-Muhtesar bi Nakli’l-’Adl ani’l-’Adl ilâ Rasûlillahi Sallallahu ‘Alejhi ve Sellem*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), III, *Dâru Ihjâi’t-Turâsi’l-’Arabî*, Bejrut y.t.y, f. 1357; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Shu’ajb b. Ali el-Hurâsânî en-Nesâî, *es-Sunen el-Kubrâ*, (thk. Hasen Abdulmunim Shibli), VIII, Muessesetu’r-Risâle, Bejrut, 2001, f. 87.

³⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musnedu’l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), VI, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1995, f. 288. Gjithashtu shih.: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ismail el-Buhârî, *el-Xhâmi’u’l-Musnedu’s-Sahîhu’l-Muhtesar min Umûri Rasûlillahi Sallallahu Alejhi ve Sellem ve Sunenihî ve Ejjâmih*, (thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir), IV, Dâru Tavki’n-Nexhâh, Bejrut 2001, (*Kitâbu’l-Xhizje*, 5”).

³⁹ Surja Ra’d, 13/20.

*kur ta merrni mbi vete dhe mos e thyeni betimin, pasi ta keni bërë atë, sepse Allahun e keni bërë dorëzanësin tuaj; vërtet, Allahu e di se çfarë bëni ju.*⁴⁰ *“Dhe përmbushni zotimet. Me të vërtetë, për zotimet do të jeni përgjegjës.”*⁴¹

Nëse zimminjtë nuk i përmbushin detyrimet e tyre dhe shkelin kushtet e marrëveshjes, atëherë ata përballen me sanksionet e paracaktuara. Marrëveshja e bërë vazhdon gjer sa nuk cenohet dhe prishja e akt marrëveshjes. Marrëveshja mund të përfundojë/ndërpritet për shkak të kërkesës për prishjen e saj nga ana e zimmiut, kur cenohen kushtet e marrëveshjes, ose nëse e tradhton marrëveshjen. Ndërsa nëse zimmiu e pranon fenë islame, atëherë marrëveshja automatikisht priset ngaqë ka rënë vetvetiu edhe kushti i një marrëveshjeje të tillë.⁴²

Rregulli i përgjithshëm, përveç çështjeve që lidhen me administratën publike dhe besimin, është se zimminjtë i kanë të njëjtat të drejta, sanksione dhe përgjegjësi si edhe myslimanët.⁴³ *Zimminjtë* trajtohen në ligjin islam pa marrë parasysh ngjyrën, gjuhën dhe racën së cilës i përkasin.⁴⁴ Dallimi ndërmjet zimminjve dhe myslimanëve është një dallim që rrjedh nga besimi dhe nuk ka asnjë dallim nga aspekti njerëzor.⁴⁵ Kështu mund të thuhet se nuk ekziston ndonjë presion ose kufizim i të drejtave të zimminjve.

⁴⁰ Surja Nahl, 16/91.

⁴¹ Surja Isrâ, 17/34.

⁴² Ahmet Yaman, “Zimmî”, *DİA*, XLIV, f. 435.

⁴³ Hamza Aktan, “Kur’ân ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri”, *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i Kitab Tartışmalı İlmi Toplantı*, y.e.y. İstanbul 2007, f. 364; Ahmet Yaman, “Zimmî”, *DİA*, XLIV, f. 435.

⁴⁴ Ahmed Akgündüz, *Pax Ottoman. Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Yönetimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, f. 37.

⁴⁵ Tunca Özgişi, “Osmanlı Devleti’nin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü geliştirmek için uyguladığı politikalara örnekler”, *JASSS (The Journal of Academic Social Science Studies)*, nr. 26, në Verë, II, 2014, f. 348-349.

Panorama e përgjithshme e të krishterëve në Shqipëri gjatë shekujve XIV-XVI

Na tërheq vëmendjen qasja osmane ndaj njerëzve në rajonet Shqiptare që morën nën sundim. E para gjë që shohim është se e ka mundësuar vazhdimësinë e rendit juridik, adeteve, zakoneve dhe traditat e tyre, si dhe u ka mundësuar plotësimin e kërkesave të besimeve të tyre.⁴⁶ Përveç këtyre mundësive, të drejtat e tjera që u janë njohur të krishterëve në Shqipëri janë:

Mundësia për të paditur në gjykatat e tyre lidhur me çështjet ligjore private, për ta zbatuar dhe analizuar ligjin e tyre para udhëheqësve të tyre shpirtërorë,⁴⁷ garancia e lirisë së plotë,⁴⁸ e drejta e adhurimit, lutjeve dhe kryerjes së riteve të tjera të fesë së tyre si dhe e drejta që t'u japin fëmijëve të tyre arsimimin dhe edukimin fetar ashtu siç dëshirojnë.⁴⁹ Më tej ishin të garantuara edhe: Siguria e jetës, shpagimi, gjoba për shpagim gjaku,⁵⁰ sigurimi i nderit,⁵¹ respekti ndaj personalitetit,⁵² ligji familjar,⁵³ ligji i trashëgimisë, ligji i detyrimeve, ligji penal, të drejtat sociale, e drejta e

⁴⁶ Shih.: "Ziya Kazıcı, "İslam Devletlerinin...", f. 309-310".

⁴⁷ Ahmet Yaman, "Zimmi", *DİA*, XLIV, f. 436-437.

⁴⁸ Personi nuk mund të privohet nga liria, përveç nëse ai / ajo pajtohet ose kryen ndonjë krim. Gjithashtu shih: "Muhammed Hamidullah, *İslama Giriş*, (përkth. Cemal Aydın) Ankara 1996, f. 59".

⁴⁹ Hamza Aktan, "Kur'ân ve Sünnet...", f. 366; Recep Şentürk, "Millet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX Ankara 2005, f. 65.

⁵⁰ Pirja e alkoolit në Islam është e ndaluar/haram, ndërsa te të krishterët nuk është e ndaluar për këtë arsye nuk u jepet dënim. Por nëse dehen nga pirja e tepërt, atëherë dënohen për arsye të dehjes, sepse dehja nuk është e pëlqyer edhe te besimi i tyre.

⁵¹ Është një nga të drejtat dhe privilegjet më të rëndësishme që u jepet zimmijve. Kjo e drejtë si i njihet myslimanëve e njëjtë me atë i njihet e drejta edhe atyre. Është e lejuar martesë me vajzat dhe gratë që janë zimmi, por vetëm me kushtin e pajtimit dhe pëlqimit të tyre, në të kundërt kurrsesi nuk mund të martohet një mysliman me një vajzë zimmije.

⁵² Disa çështje që lidhen me respektimin e personalitetit janë: përhëndetja, mosposhtërimi, respekti ndaj jetës dhe vdekjes/xhenezeve të tyre, të pajtuarit dhe qenurit korrekt ndaj ligjit të lagjes/komshiut, e drejta e hyrjes në xhami dhe mesxhide etj.

⁵³ Njëra nga pasuritë më me vlerë pa dyshim ishte, ruajtja dhe mirëmbajtja e çdo kombi të kulturës dhe strukturën e vet të mëparshme. (İlber Ortaylı, "Millet-Osmanlı'da Millet Sistemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX Ankara 2005, f. 69).

pjesëmarrjeje në luftë, emërimi në detyra publike, ndërtimi i objekteve fetare,⁵⁴ përfitimi nga shërbimet publike, arsimimi-edukimi, transporti, komunikimi, pastërtia, e drejtë për ujitje dhe përfitimi nga shërbimet e ofruara nga shteti ose personat e tjerë juridikë publikë me qëllim plotësimin e nevojave të përbashkëta.⁵⁵ Pastaj edhe e drejta për të aplikuar tek Kadiu (gjykatësi) i Shtetit Islam, në mënyrë që t'u japë zgjidhje mosmarrëveshjeve ndërmjet midis tyre. Kjo e drejtë është theksuar edhe në Kuranin e Madhërishtëm në këtë mënyrë: *"...Nëse vijnë tek ti, gjykoji ata ose shman-gu prej tyre! Nëse shmangesh nga ata, nuk mund të të dëmtojnë aspak. E, nëse i gjykon, gjykoji me drejtësi! Vërtet, Allahu i do të drejtët."*⁵⁶ Gjithashtu në burime transmetohet se si osmanët për arsye "fetare dhe njerëzore" janë sjellë me respekt ndaj jomyslimanëve me një qëllim, niset të pastër, me tolerancë dhe respekt ndaj vlerave të tyre fetare.⁵⁷ Rreth të drejtave që iu janë njohur jobesimtarëve myslimanë, Halil İnalçık shkurtimisht është shprehur në këtë mënyrë:

*"Osmanët, kishave u kanë njohur të gjitha të drejtat që u ka pas njohur shteti i mëparshëm. Ortodoksët, e kanë parë se osmanët nuk kanë ardhur për ta shkatërruar fenë e tyre, përkundrazi e kanë mbrojtur kishën. Ndërsa hungarezët, Venediku dhe kryqtarët dominuan katolicizmin në Ballkan dhe konfiskuan pasuritë vakëf të kishave dhe manastireve."*⁵⁸

Zimminjtë kanë disa kufizime ndaj shtetit krahas të drejtave që marrin. Kështu ata e kanë të ndaluar të marrin skllëvër dhe shërbyes mys-

⁵⁴ Për më shumë të dhëna shih: "Hamza Aktan, "Kur'ân ve Sünnet...", f. 364-393".

⁵⁵ Ahmet Yaman, "Zimmî", *DİA*, XLIV, f. 437. Gjithashtu shih: Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Garımüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990, f. 18-23, 38-51; Ebû Muhammed Vecihüddin Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba', *Hadis ansiklopedisi: kütüb-i sitte*, (haz. İbrahim Canan), IV, Akçağ Yayınları, Ankara y.t.y, f. 81-85; Ebu Yusuf Ya'kub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1396, f. 135-136".

⁵⁶ Surja Mâide, 5/42.

⁵⁷ Për më shumë të dhëna Shih.: "M. Süreyya Şahin, "Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanlarla Münasebetleri", *Asrımızda Hıristiyan - Müslüman Münasebetleri*, İSAV - İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, f. 111-118".

⁵⁸ Për më shumë të dhëna shih.: "Halil İnalçık, "Türkler ve Balkanlar"..., f. 29".

limanë, të veshin rroba të ngjashme me rrobat e myslimanëve,⁵⁹ mbajtjen e meshës dhe leximin e Biblës me zë të lartë, rënien e kambanave (jash-të), vendbanimet afër xhamive, vendbanimet afër tyrbeve, si dhe ekzekutimin në vegla muzikore dhe pirjen e alkoolit afër tyre.⁶⁰ Si dhe të zgjedhurit dhe përzgjedhurit e udhëheqësit të shtetit ishin prej ndalesave të tyre. Në të njëjtën kohë, ata nuk mund të emëroheshin si zyrtarë të lartë publikë, si guvernatorë, gjykatës dhe komandantë ushtrie.⁶¹ Gjithashtu ata duhej të tregonin respekt ndaj “vlerave të shenjta të myslimanëve, respektimin e vendeve dhe objekteve të tyre, nuk duhet të cenonin jetën, nderin dhe pasurinë e myslimanëve, nuk duhet të ndihmonin armiqtë e myslimanëve, nuk duhet të bënë spiunim (tek armiqtë e myslimanëve) e gjëra të ngjashme me këto ishin prej përgjegjësive të të krishterëve ndaj myslimanëve”.⁶²

Nëse të krishterët i thyenin këto rregulla, atëherë dënoheshin për arsye të thyerjes së marrëveshjes së zimmes. Një prej kushteve që e cenonin dhe e prishnin marrëveshjen e zimmes ishte spiunimi dhe të ndihmuarit e armiqtë të myslimanëve. Rreth kësaj çështjeje shihen se katolikët shqiptarë, kanë marrë pjesë në anën e Venedikut dhe Austrisë gjatë luftërave me to.⁶³ Një gjë të tillë e hasim te një klerik, i cili përveç detyrës si klerik katolik ai njëkohësisht ishte edhe spiun, dhe kryente detyra të ndryshme. Kështu vërehet se në vitin 1593 ai ka mbledhur dhe ka dhënë informacione për revoltë e kryengritje të krishterëve kundër osmanëve në Shqipëri dhe në Ballkan. Një vizitor katolik i raportonte Papës për kryengritje:

⁵⁹ Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, Botimet Trifon Xhagjika, Tiranë 2009, f. 45.

⁶⁰ M. Macit Kenanoğlu, “Zimmî Osmanlı’da”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIV Ankara 2013, f. 439.

⁶¹ Ahmet Yaman, “Zimmî”, *DİA*, XLIV, f. 437.

⁶² Abdülkadir Özcan, “Devşirme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX Ankara 1994, f. 256; Ahmet Yaman, “Zimmî”, *DİA*, XLIV, f. 435. Gjithashtu për përgjegjësitë e tyre më shumë shih: “İsmail Özçelik, *Devlet-i ‘Aliyye’nin Toplumsal Düzeni ve Kurumları*, Gazi Kitabevi, Ankara 2013, f. 92-93; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde...*, f. 44-51”.

⁶³ Joan Pelushi, “Kriptokrishterimi në Shqipëri”, *2000 vjet art dhe kulturë kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 nëntor 2000, Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003, f. 76-77.

“... Kur unë qesh dërguar prej papës Gregorit XIII, si vizitor apostolik, i cili ka lënë një kujtim të mirë për popullatën e krishterë të ritit latin ndër vendet e sulltanit në Evropë, për një periudhë kohe prej tri vjetësh, duke kaluar nëpër qytete, vende e mbretëri të atij sulltani, arrita të njoh për afërsisht sasinë e të krishterëve latinë e grekë... vura re edhe lehtësinë dhe mënyrën për të dëbuar sulltanimin nga Evropa... në Shqipëri apo Epir, qysh nga Tivari deri te qyteti i Durrësit, janë të krishterë që të gjithë latinë dhe ka aty burra arme rreth 40 mijë vetë... Në pjesën tjetër të Epirit dhe në Maqedoni, janë të krishterë me tri kombësi: shqiptarë, grekë dhe sklavonë, por që të gjithë të ritit grek (ortodoks)⁶⁴ dhe aty 100 mijë burra arme... por ata vetëm nuk mund ta bëjnë këtë punë, por, sikur të ndihmoheshin, munden dhe do të veprojnë.”⁶⁵

Pa dyshim, kur zbuloheshin përpjekjet për spiunazh dhe rrjedhje informacioni drejt kundërshtarëve osmanë, duke u bazuar edhe në aktin e zimmisë që ishte lidhur me ta, rastet e tilla ndëshkoheshin menjëherë. Në lidhje me këtë, kronikat osmane na japin shembuj të mjaftueshëm. Për shembull: “Jepet dënim me vdekje për priftin me emrin Isoni Nikolla, për arsye se është përfshirë në disa fesate, ka ndërtuar kishë pa leje si dhe është arratisur nga burgu”.⁶⁶ Ndërsa në një shembull tjetër gjemë një vendim të kadilerëve të Elbasanit, Ohrit dhe Shpatit: “Ka ardhur një lajm se dy priftërinj, të cilët kanë mbledhur një numër të madh burrash nga fshatrat e Ohrit, po plaçkitin fshatrat e tjera përreth. Nëse lajmi është i

⁶⁴ Nuk është për t'u habitur që këtu përmenden vetëm të krishterët katolikë dhe ortodoksë shqiptarë. Sepse qëllimi i atyre që kanë shkruar këto raporte është vetëm për të përcjellë statusin e popullatës së krishterë që do të mbështesë kryengritje kundër Perandorisë Osmane. Prandaj, nuk është dhënë asnjë informacion për popullsinë muslimane në rajonet e përmendura.

⁶⁵ Injac Zamputi, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, II. (1593-1602), Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 1990, f. 11, 13-14. Gjithashtu shih: “Peter R. Prifti, “Një letër e Pal Engjëllit drejtuar Skënderbeut me 1463”, *Skënderbeu dhe Europa (Përmbledhje kumtesash)*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 2006, f. 192-198, gjithashtu shih f. 364-369”.

⁶⁶ *BOA*, MD, XXIII, h, 110.

vërtetë, atëherë të dërgohen ushtarë dhe të bëhet e mundur që ata të merren nga mali dhe të vendosen (të shpërngulen, I. Rr.) në vend fushë”.⁶⁷ Përballë ngjarjeve të tilla shihet se Perandoria Osmane për të ruajtur rendin e qetësinë, për të mbrojtur jetën, nderin, pasurinë etj. të shtetasve të saj dhe duke u bazuar në prishjen e aktvendimit të *zimmes*, ka marrë vendime me dënime të ndryshme kundër fajtorëve. Sidoqoftë, një nga kushtet themelore të kërkuara, e që pritet nga një shtet i bazuar në drejtësi, është se nuk duhet t’i bëjë padrejtësi askujt që nuk është i përzier në krim. Kështu shohim një numër të madh dokumentesh osmane, në të cilat ka informacione të bollshme, ku janë paralajmëruar dhe u është tërhequr vërejtja udhëheqësve osmanë që të jenë të drejtë e të saktë në gjykimin e atyre që janë përzier në krime. Në të kundërtën vendimin e gabuar do ta paguajnë ekzekutuesit e tij.⁶⁸

Duhet të kemi parasysh faktin se rajonet shqiptare atëkohë ishin të përshtatshme për të kryer akte dhe provokime që do të nxitnin grindjet dhe përçarjet ndërmjet feve. Prandaj, gjatë gjithë historisë, kjo gjeografi ka qenë një vend ku ka pasur grupe ose duar të zeza të ndryshme që i kanë praktikuar planet e tyre. Lidhur me këtë mund të përmendim një shembull tepër të rëndësishëm që gjendet në relacionet e I. Zamputit:

“Meqë i dashuri bir, burri fisnik Augustin Barbarigo, dogja i Venedikut, tani së fundi na parashtrori të zezat e birit kryedhjakon Marcit dhe të kryepriiftit Mikel si dhe të Natal Skurës, kanonik i kishës së Durrësit, që mbytën me helm të ndjerin Martin kryepeshkop të Durrësit, ... dhe u dyshua se një të zezë të tillë ata e kryen të shtyrë nga turqit e pabesë dhe pastaj, meqë ndokush hetoi se shihej (në këtë punë) krimi i cenimit të madhërisë (shtetit suprem), me pëlqimin e tij qenë kapur dhe marrë në pyetje dhe, gjer tani mbahen të burgosur; dhe thuhet se, sipas rrëfimeve të

⁶⁷ BOA,MD, XXIV, h, 286.

⁶⁸ Për më shumë të dhëna me detaje rreth paralajmërimeve dhe masave që ka marrë Perandoria Osmane përballë fajtorëve dhe njerëzimit që nuk kanë marrë pjesë më gjerësisht të dhëna mund të shihni: BOA,MD, LXIV, h, 18; BOA,MD, III, h, 818; BOA,MD, XLI, h, 644; BOA,MD, III, h, 1058.

*tyre, del e besueshme se ata e kryen këtë të keqe të madhe, por jo të shtyrë nga turqit veçse prej vetes...*⁶⁹

Siç shihet kryepeshkopi i Durrësit Martin Firmanos, për fat të keq, është helmuar po nga klerikët e tij. Në vazhdimin e dokumenteve shohim se është dhënë urdhër arresti për ata që e kryen krimin. Pasi janë kapur ata janë vendosur në një burg të Venedikut.⁷⁰ Pas këtyre ngjarjeve, sikur është dhënë shembulli më lartë, Papës i është dërguar një raport më 3 gusht 1501⁷¹ Siç shihet, ky raport lë të kuptohet vërtetësia e ngjarjes dhe qëndrimi i osmanëve ndaj klerikëve përmban një aspekt tepër të rëndësishëm. Nëse kryepeshkopi Martin Firmanos nuk do t'i kishte lënë të shkruar helmuesit e tij para vdekjes, atëherë, në shikim të parë, do të mendohej se këtë punë të shëmtuar e kishin bërë myslimanët ose autoritetet osmane, madje për arsye fetare. Një provokim i tillë ishte tepër i përshtatshëm për ta ngritur popullin në kryengritje kundër Perandorisë Osmane, sepse vetë kryepeshkopi Martin Firmanos më herët kishte bërë edhe thirrje për kryengritje kundër osmanëve. Megjithatë, letra e lënë pas përpara vdekjes nga Martin Firmanos dhe pranimi i krimit prej vetë personave kanë shmangur gjithë keqkuptimet ndaj Perandorisë Osmane dhe myslimanëve të vendit. Nëse do i lëmë mënjanë provokimet e tilla, mund të themi se Perandoria Osmane në Shqipëri ka qenë tolerante ndaj të krishterëve gjithnjë derisa ata i kanë qëndruar besnikë marrëveshjes së zimmisë.⁷²

⁶⁹ Injac Zamputi, *Dokumente për historinë e Shqipërisë 1479-1506*, 2/ II (1499-1506), Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë, Instituti i Historisë 1979, f. 297-298.

⁷⁰ Për të 3 klerikët është dhënë urdhër arresti dhe dërgimin e tyre në burgun e Venedikut. Këtë e shohim edhe në një raport të 30 dhjetorit të vitit 1499. (Injac Zamputi, *Dokumente për historinë...*(2/ II-1499-1506), f. 129”.

⁷¹ Injac Zamputi, *Dokumente për historinë...* (2/ II-1499-1506), f. 297.

⁷² Shih Masar Rizvanolli, “Shkaqet e pranimit të popullsisë së krishterë në klasën e spahinjve”, *Feja, Kultura dhe Tradita Islame ndër Shqiptarët*, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 1995, f. 136.

Detyrimet e të krishterëve ndaj Perandorisë Osmane (shtetit islam)

Shihet se osmanët u kanë dhënë prona-timar të krishterëve shqiptarë.⁷³ Për këtë nuk ishte kusht që ata të bëheshin myslimanë. Sipas vendimit të aktit të *zimmes*, ata ishin të detyruar të paguanin haraçin (taksën) në këmbim të veprimtarive bujqësore.⁷⁴ Pavarësisht se çështja e haraçit dhe xhizjes është një temë tjetër, që do ta trajtojmë detajisht në një punim tjetër, besojmë se është i nevojshëm një përshkrim i përmbledhur rreth saj. Xhizje është taksa vjetore, nëpërmjet së cilës hebrenjtë dhe të krishterët shprehin njohjen e tyre për shtetin islam. Këtë taksë janë të obliguar ta paguajnë ata burra që e kanë mundësinë e pagesës, por me kusht që të jenë të rritur dhe të shëndetshëm fizikisht dhe psikikisht. Gjithashtu këtë taksë nuk e paguajnë të rinjtë/të miturit, gratë, ata që kanë probleme psikologjike, të verbrit, të çalët, të sëmurit që qëndrojnë në shtrat, ata që janë të moshuar dhe që nuk janë në gjendje të punojnë, të varfrit dhe sipas mendimit të shumicës edhe klerikët. Mirëpo, gjithashtu përjashtohen nga obligimi i kësaj takse ata të cilët ndihmojnë në mbrojtjen e shtetit dhe ata që i mundësojnë përfitime shtetit.⁷⁵ Në një farë kuptimi, brenda parimeve të ligjit islam, kjo taksë merret për rekrutimin e shërbimit ushtarak.⁷⁶ Lidhur me taksën e xhizjes, duke filluar nga Aliu (r.a.) edhe tek shumë sahabë të tjerë shohim të jenë përgjigjur kështu rreth saj: “Dhënia e xhizjes nga jomyslimanët është bërë me qëllim që ne të shohim pasurinën e tyre me syrin e pasurisë sonë, të shohim gjakun (jetën) e tyre si gjakun tonë”. Ndërsa kalifi emevi, Omer bin Abdulazizi, është përgjigjur: “Ata na paguajnë xhizjen për të jetuar sipas besimit të tyre”.⁷⁷

⁷³ Injac Zamputi, Aleks Buda; Kristo Frashëri; Petraq Pepo, *Burime të zgjedhura për historinë e Shqipërisë, shek. VIII-XV*, II, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Tiranë 1962, f. 204.

⁷⁴ Mustafa Fayda, “Zimmî”, *DIA*, XLIV, f. 428; Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VIII Ankara 1993, f. 42; Ahmed Akgündüz, *Pax Ottoman. Osmanlı Devleti'nde...*, f. 37; İlber Ortaylı, “Millet-Osmanlı'da...”, *DIA*, XXX, f. 67; Hamza Aktan, “Kur'ân ve Sünnet...”, f. 364; Ahmet Yaman, “Zimmî”, *DIA*, XLIV, f. 437.

⁷⁵ Ahmet Yaman, “Zimmî”, *DIA*, XLIV, f. 437; Hamza Aktan, “Kur'ân ve Sünnet...”, f. 381-382.

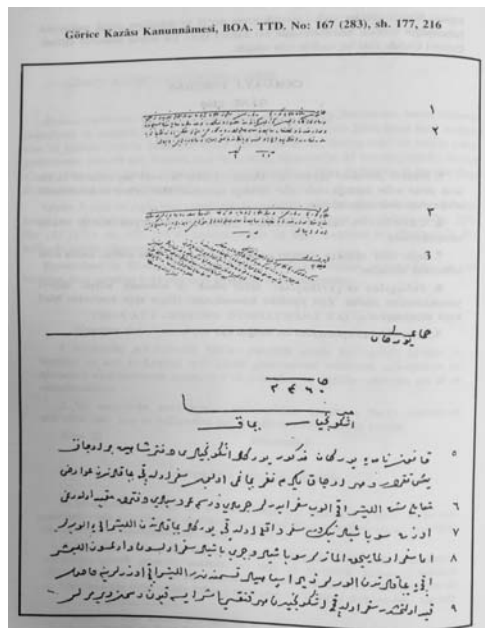
⁷⁶ İlber Ortaylı, “Millet-Osmanlı'da...”, *DIA*, XXX, f. 67.

⁷⁷ Ahmet Yaman, “Zimmî”, *DIA*, XLIV, f. 436.

Taksat e mbledhura nga Perandoria Osmane ndryshojnë sipas kohës dhe periudhës. Mund të jepet si një prej shembujve “përjashtimi nga taksat gjithëpërfshirëse nga Sulltan Mehmed Fatihu në Berat”.⁷⁸ Gjithashtu në kronikat osmane ka fermanë të dhënë nga vetë sulltani, me të cilët janë përjashtuar nga taksat ata që ishin musel-lemë (shërbyes në mbrojtje) të Kalasë së Korçës (shih shtojca 1 dhe 2).⁷⁹

Görice kalesine ait şu kayıt ta (96a) mühimdir:
 «Kâfirân kim evleriyle Görice kal'asında otururlar, hisar beklerler, ellerinde merhûm Sultan ve Sultanımız beratları vardır, haracdan ve sâir kanun-ı kaideden muâf ve müsellemler olalar deyu»

*Dokumenti në të cilin tregohet se musellemët janë përjashtuar nga taksat*⁸⁰



*Dokumenti në të cilin tregohet se musellemët janë përjashtuar nga taksat.*⁸¹

⁷⁸ Selami Pulaha, Qëndresa e Popullit Shqiptar kundër sundimit Osman nga shekulli XVI deri në fillim të shekullit XVIII: (dokumente osmane), Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 1978, f. 20, 95.

⁷⁹ Për më shumë të dhëna shih: “Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, VI, FEY Vakfı, İstanbul 1993, s, 616-618.

⁸⁰ Bknz: Halil İnalçık, “Arnavutluk’ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei”, *Fâtih ve İstanbul*, nr: 2, 1953, f. 174, dip. 130.

⁸¹ Për më shumë të dhëna bknz: “Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri...*, VI, s, 616-618.

Shembujve të përjashtimit nga taksat ndaj shtetit mund t'ia shtojmë edhe shembullin e Elbasanit, ku në vitin 1580 ishin përjashtuar nga taksat esnafët (zejtarët, dyqanxhinjtë) e Elbasanit për shërbimet e tyre ndaj shtetit, pasi dyqanxhinjtë e Elbasanit mundësuan përfundimin e revoltës së fshatarëve të rajonit.⁸² Duke u nisur nga shembujt e mësipërm mund të themi se, megjithëse taksat janë një nga sektorët më të mëdhenj financiarë për të ardhurat e shtetit, del e qartë se Perandoria Osmane në këtë kontekst i ka dhënë përparësi krijimit të qetësisë dhe harmonisë në popull. Prandaj, osmanët kanë preferuar një politikë unifikuese për të parandaluar konfliktet në Shqipëri dhe në Ballkan.⁸³ Besoj se për këtë arsye edhe Thomas W. Arnoldi, në një punimin e tij, ka theksuar se vendet që ishin nën qeverisjen osmane, qeveriseshin më mirë se shumë vende të tjera të krishtera evropiane.⁸⁴ Nuk duhet të harruar se kur Evropa, gjatë shekujve XVI-XVIII, po përjetonte konflikte të ndryshme fetare, sektare etj. Perandoria Osmane po përjetonte zhvillimin e saj të artë. Në një gjendje të tillë Shqipëria ishte nën sundimin Osman, i cili i parandalonte edhe sulmet e jashtme ose të brendshme që mund t'i kanoseshin.⁸⁵

Konkluzion

Më anë të marrëveshjes *zimmi*, mund të thuhet se të krishterët me anë të këtij akti kanë zotëruar të drejta dhe privilegje sociale, fetare, ekonomike etj. më shumë krahasim me periudhën para sundimit Osman. Gjithashtu qasja në një nivel të pëlqyer e osmanlinjve ndaj të krishterëve shqiptarë, ka mundësuar bashkëudhëheqjen mbi 500 (1385-1912) vjeçare si dhe pranimin e Islamit me një përqindje të lartë. Paqja sociale, kul-

⁸² Për më shumë të dhëna shih: "Petrika Thëngjilli, "Toleranca fetare në lëvizjen çlirimtare të popullit shqiptar (shek. XVII-XVIII)", *Feja, Kultura dhe Tradita Islame ndër Shqiptarët*, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 1995, f. 211; Yusuf Halaçoğlu, "Derbend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX Ankara 1994., s. 161".

⁸³ Tunca Özgişi, "Osmanlı devleti...", f. 347.

⁸⁴ Thomas W. Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, f. 203.

⁸⁵ Për të shikuar punimet, marrjen e masave dhe punimet e sigurisë përballë rreziqeve të brendshme dhe të jashtme, që ka marrë Perandoria Osmane, shih: *BOA, MD*, XII, h, 240.

turore, fetare etj. ishte në qendër të sistemit Osman në Shqipëri. Bashkë me këtë, shpërblimi i shqiptarëve të krishterë për shërbimet e tyre ndaj shtetit, këto janë prej shkaqeve kryesore që mundësuan pranimin me zemër të fesë Islame në këto rajone. Duke u nisur nga kjo mund të vijmë në konkluzionin se fitimi i zemrës, besës, respektit etj. është më i rëndësishëm se sa fitimi i vendeve të reja. Nga ky aspekt Shqipëria dhe Shqiptarët janë shembull të pikëpamjes Osmane në marrjen e vendeve të reja në perandorinë e saj. Qëndrimi i bashkudhëheqjes osmane në trojet shqiptare lidhet me arsyet e mësipërme. Përveç kësaj, Shqipëria sikur e kemi cekur në punimet tjera akademike ka qenë gjithmonë shembull i bashkëjetesës fetare e ndër sektare qoftë në periudhën osmane apo pas saj.

Bibliografia:

- Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, VI, FEY Vakfı, İstanbul 1993.
- Pax Ottoman. Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Yönetimi, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Aktan, Hamza, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri", *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap Tartışmalı İlmi Toplantı*, y.e.y. İstanbul 2007.
- Arnold, Thomas Walker, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, (çev: Bekir Yıldırım; Cenker İlhan Polat), İnkılâb, İstanbul 2007.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi - Mühimme Defterleri: III, h, 818, 1058; XII, h, 240; XXII, h, 392; XXIII, h, 110; XXIV, h, 286; LXIV, h, 18; XLI, h, 644.
- Cebeci, Ahmet - Kırpık, Güray, "Tahrir defterlerine göre Osmanlı fethinden sonra Arnavutluk'ta Hristiyan ve Müslüman nüfus değişimleri", *Balkanlar'da İslâm medeniyeti II. Milletlerarası sempozyumu tebliğleri*, Tiranë Arnavutluk/ 4-7 Aralık 2003, IRCICA, İstanbul 2006,
- Çabej, Eqrem, Shqiptarët midis perëndimit dhe lindjes, MÇM, Tiranë 1994.
- Donald M. Nicol, *Bizans'ın Son Yüzyılları*, (çev. Bilge Umar), Tarih vakfı yurt yayınları, İstanbul 2003,
- Duka, Ferit, *Berati në kohën osmane (shek. XVI-XVIII)*, Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 2001.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Ahmed

- Muhammed Şâkir), VI, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiû, *el-Musned*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400.
 - Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtesar min Umûri Rasûlillâhi Sallallahu Alehî ve Sellem ve Sunenihi ve Eyyâmih*, (thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsir en-Nâsir), IV, Dâru Tavki'n-Necâh, Beyrut 2001.
 - Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Hurâsânî en-Nesâî, *es-Sunen el-Kubrâ*, (thk. Hasen Abdulmunim Şiblî), VIII, Muesesetu'r-Risâle, Beyrut, 2001.
 - Ebû Muhammed Vecihüddin Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba', *Hadis ansiklopedisi: kütüb-i sitte*, (haz. İbrahim Canan), IV, Akçağ Yayınları, Ankara y.t.y.
 - Ebu Yusuf Ya'kub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1396.
 - Egro, Dritan, "Vendi i viseve shqiptare në vizionin gjeopolitik osman gjatë pushtimit të Ballkanit shek. XIV-XV", *Studime Historike*, Sayı: 3-4, 2004.
 - *Islam in Albanian Lands during the First Two Centuries of the Ottoman Rule*, Bilken University, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 2003.
 - Emecen, Feridun, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII Ankara 2007.
 - Erkal, Mehmet, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VIII Ankara 1993.
 - Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Garımüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990.
 - Faveirial, Zhan Klod, *Historia (më e vjetër) e Shqipërisë*, (çev. Gent Ulqini), Plejad, Tiranë 2004,
 - Fayda, Mustafa, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIV Ankara 2013.
 - Halaçoğlu, Yusuf, "Derbend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX Ankara 1994.
 - Hamidullah, Muhammed, *İslama Giriş*, (çev. Cemal Aydın) Ankara 1996.
 - *Historia e Popullit Shqiptar*, (Heyet), I, Universiteti Shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Prishtinë, y.t.y.
 - Izeti, Metin, *Balkanlar'da Tasavvuf*, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2004.
 - İnalçık, Halil, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei", *Fâtih ve İstanbul*, Sayı: 2, 1953.
 - "Murad I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI Ankara 2006.
 - "Türkler ve Balkanlar" *BAL-TAM* (Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi), Sayı: 3 (Eylül), 2005.
 - Jacques, Edwin, *Shqiptarët, Historia e popullit shqiptar nga lashtësia*

- deri në ditët e sotme, (çev. Edi Seferi), Kartë e Pendë, Tiranë 1996.
- Kazıcı, Ziya, “İslam Devletlerinin Zimmî Tebeaya Bakışı (Osmanlı Örneği)”, *Kur'an-ı Kerim-ı Kerim'de Ehl-i Kitab Tartışmalı İlmî Toplantı*, y.e.y. İstanbul 2007.
 - Kenanoğlu, M. Macit, “Zimmî Osmanlı'da”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIV Ankara 2013.
 - *Kur'ani i Madhërishëm*, (përth. Hasan I. Nahi), Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, Tiranë, 2006.
 - Llukani, Andrea, Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona), Botimet Trifon Xhagjika, Tiranë 2009.
 - Malaj, Edmond, “Disa aspekte nga pushtimi i Shkodrës dhe i qendrave përreth saj nga osmanët në fundin e shekullit XV”, *Studime Historike*, Sayı: 3-4, 2012.
 - Meksi, Aleksandër, “Ndërtimet e kultit mysliman në Shqipëri”, *Studime Historike*, Sayı: I, Tiranë 1980.
 - Arkitektura e kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV), Uegen, Tiranë 2004,
 - Mirdita, Zef, *Krishtenizmi ndër shqiptarë*, Drita & Misioni Katolik Shqiptar në Zagreb, Prizren Zagreb, Prizren 1998.
 - Muslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtesar bi Nakli'l-'Adl ani'l-'Adl ilâ Rasûlillahi Sallallahu 'Aleyhi ve Sellem, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, III, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut y.t.y.
 - Ortaçlı, İlber, “Millet-Osmanlı'da Millet Sistemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX Ankara 2005.
 - *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, Timaş, İstanbul 2006.
 - Ostrogorsky, George, *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1981,
 - Özcan, Abdülkadir, “Devşirme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX Ankara 1994.
 - Özçelik, İsmail, *Devlet-i 'Aliyye'nin Toplumsal Düzeni ve Kurumları*, Gazi Kitabevi, Ankara 2013.
 - Özgişi, Tunca, “Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü geliştirmek için uyguladığı politikalara örnekler”, *JASSS (The Journal of Academic Social Science Studies)*, Sayı: 26, Yaz, II, 2014.
 - Pamuk, Bilgehan, “Güney Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyeti”, *Türkler*, IX, YeniTürkiye Yayınları, Ankara 2002,
 - Pelushi, Joan, “Kriptokrishterimi në Shqipëri”, *2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri*, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Kisha Orthodokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiranë 2003.
 - Plasari, Aurel, *Shqipëria dhe shqiptarët në Evropën e Piut II*, idk, Tiranë 2014,
 - Prifti, Peter R., “Një letër e Pal Engjellit drejtuar Skënderbeut më

- 1463”, *Skënderbeu dhe Europa (Përmbledhje kumtesash)*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 2006.
- Pulaha, Selami, Qëndresa e Popullit Shqiptar kundër sundimit osman nga shekulli XVI deri në fillim të shekullit XVIII: (dokumente osmane), Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 1978.
 - “Shpronësimi i klasës feudale shqiptare nga toka dhe rrugët e integritit të një pjese të saj në klasën feudale osmane në shek. XV”, *Studime Historike*, Sayi: 3, 1982,
 - Rexha, Iljaz, “Antagonizmi ndërmyjet dy kishave për dominim në tokat e Arbërisë (i hapi rrugë fesë islame)”, *Rreth përhapjes së Islamit ndër Shqiptaret*, Klubi Kulturor “Drita”, Shkoder 1997.
 - Rizvanolli, Masar, “Shkaqet e pranimin të popullsisë së krishterë në klasën e spahinjve”, *Feja, Kultura dhe Tradita Islame ndër Shqiptaret*, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 1995.
 - Rruga, Ilir, “İskender Bey İsyanlarının Dinî Boyutu ve Papalıkla İlişkileri”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (Aralık 2018), 175-202.
 - Süsseim, K., “Arnavutluk”, *İslâm Ansiklopedisi*, (çev. Heyet), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1978.
 - Şahin, M. Süreyya, “Osmanlı Devleti’nin Hıristiyanlarla Münasebetleri”, *Asrımızda Hıristiyan - Müslüman Münasebetleri*, İSAV - İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.
 - Şentürk, Recep, “Millet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX Ankara 2005.
 - Thëngjilli, Petrika, “Toleranca fetare në lëvizjen çlirimtare të popullit shqiptar (shek. XVII-XVIII)”, *Feja, Kultura dhe Tradita Islame ndër Shqiptaret*, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 1995.
 - Xoxi, Koli, *Shkolla ortodokse në Shqipëri Rilindësit tanë*, Mokra, Tiranë 2002.
 - Yaman, Ahmet, “Zimmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLIV Ankara 2013.
 - Zamputi, Injac, Aleks Buda; Kristo Frasheri; Petraç Pepo, *Burime të zgjedhura për historinë e Shqipërisë, shek. VIII-XV*, II, Universiteti Shtetëror i Tiranës Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë, Tiranë 1962.
 - Zamputi, Injac, *Dokumente për historinë e Shqipërisë 1479-1506*, 2/ II (1499-1506), Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë, Instituti i Historisë, 1979.
 - -, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, II. (1593-1602), Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë 1990.
 - Zefi, Shan, “Kuvendi i parë i Arbnit (1703)”, *300 vjetori i Kuvendit të Arbnit: 1703-2003: simpozium: Tiranë 24-25 tetor 2003*, Konferenca Ipeshkvnore e Shqipërisë, Tiranë 2009.

Mr. Ekrem MAQEDONCI

IXHTIHADI - HULUMTIMI SHKENCOR QË DINAMIZON PRAKTIKIMIN E ISLAMIT NË ÇDO KOHË

Abstrakt

Nuk ka dyshim se roli i Ixhtihadit në çështjet juridiko-fetare është i pakontestueshëm dhe i një rëndësie të veçantë. Përmes Ixhtihadit, apo hulumtimit shkencor, dijetarët islamë arrijnë t'i dinamizojnë në praktikë dispozitat dhe normat fetare, pa marrë parasysh kohën dhe rrethanave që jetojnë. E sidomos, atyre dispozitave ose normave të cilat nuk janë përmendur në Kuran dhe Sunet, apo atyre dispozitave të cilat nuk kanë argumente të formës së prerë në burimet e Sheriatit islam. E për ta kuptuar mirëfilli se kush është kompetent për të konkluduar këto norma dhe kush është kompetent për të bërë Ixhtihad në çështjet fetare jemi munduar që të shtjellojmë në këtë temë. Kështu që këtu, pos tjerash, mëtohet që të kristalizohet roli i Ixhtihadit dhe kushtet e muxhtehidit, i cili mund të zhytet në këtë hulumtim të thukët duke bërë sqarime edhe rreth mundësive të muxhtehidëve në fushëveprimet e tyre dhe validitetin e normës së vendosur me Ixhtihad.

***Fjalët kyçe:** Ixhtihad, muxhtehid, argument, normë, kusht, fushëveprim, anulim.*

Definicioni i Ixhtihadit

Fjala “Ixhtihad”, është një term fetar që rrjedh nga gjuha arabe, që në kuptimin gjuhësor apo leksikor do të thotë: *përpjekje, angazhim, gjykim i lirë, mundim për të arritur deri tek një çështje*, etj. Kjo fjalë gjuhësisht vihet në përdorim vetëm për ato punë që ka angazhim dhe mund të madh në to e kurrsesi në ato punë që norma e tyre arrihet me lehtësi.

Ndërsa në terminologjinë e shkencës së Usli Fikhut me fjalën Ixhtihad kuptojmë:

“Të angazhuarit me tërë forcën intelektuale, për ta konkluduar një gjykim të pavarur mbi një normë juridike të sheriatit islam, nga ndonjë argument spekulativ ose i paqartë”¹.

Bazuar në definicionin e lartpërmendur mund të kuptojmë se Ixhtihadi është një studim apo një hulumtim shkencor që e bëjnë dijetarët e Umetit islam, të cilët i plotësojnë kushtet dhe janë të denjë për këtë çështje, për ta kuptuar drejt dhe mirëfilli ndonjë normë sheriatike që nuk ka normë dhe argument të qartë dhe të prerë rreth saj.

Ligjshmëria i Ixhtihadit

Nuk ka dyshim se ixhtihadi, apo angazhimi i forcës intelektuale për ta konkluduar një normë juridiko-fetare, është i ligjësuar dhe i lejuar sipas Sheriatit islam. Kjo, për faktin e nevojës së shoqërisë për të arritur deri tek norma dhe për ta praktikuar atë. Në të kundërtën, Umeti do të ballafaqohet me vështirësi të ndryshe, të cilave nuk do t’iu dihej epilogu më pas-taj. Argument për lejueshmërinë e kësaj çështje mund ta llogaritim:

a) Kuranin Famëlartë, ku thotë Allahu xh. sh. :

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“E ata, të cilët u munduan për Mua, (bënë përpjekje për të arritur deri tek normat tona), me siguri do t’i orientojmë deri te rezultatet, e nuk ka dyshim se Allahu i përkrah njerëzit e mirë” (El-Ankebut: 69).

¹ El-Mustafa, Imam Gazali 4/354, *El-Medariku-l hak*, Dr, Velijudin Muhamed Salih Farfur f.47.

b) Për ligjshmërinë e Ixhtihadit po ashtu mund të mbështetemi edhe në hadithe të Muhamedit a.s. Tregohet se në një rast kur Muhamedi s.a.v.s. kishte dërguar Muadh Ibn Xhebelin si guvernator të Jemenit, ndër të tjera i kishte thënë atij:

“Si do të gjykosësh nëse të paraqitet ndonjë çështje? Atëherë Muadhi r.a. tha: Do të gjykoj sipas Librit të Zotit, e Pejgamberi a.s. i tha: E nëse atë çështje nuk e gjen në Librin e Zotit? Muadhi tha: Gjykoj me sunetin e të dërguarit të Tij, prapë e pyeti Pejgamberi a.s.: E nëse nuk e gjen as në sunetin e të Dërguarit të Tij dhe as në Librin e Tij? Atëherë Muadhi tha: Bëjë ixhtihad me mendimin tim dhe njerëzit nuk i lë pa zgjidhje, e Pejgamberi a.s. ia rrahu gjoksin atij dhe tha: Falënderimi i takon vetëm Allahut i Cili e udhëzoi të dërguarin e të Dërguarit të Zotit, që të gjykojë ashtu si është i kënaqur i Dërguari i Zotit”².

Nëse ndalemi dhe analizojmë pjesën e fundit të hadithit, saktësisht fjalën e Muadhit a.s. kur thotë: *“Bëj ixhtihad me mendimin tim dhe njerëzit nuk i lë pa zgjidhje”* dhe pastaj edhe me aprovimin e të Dërguarit të Zotit xh.sh. për qëndrimin e Muadhit r.a., e vërejmë qartë se Ixhtihadi është i lejuar në ato çështje që nuk kanë normë të qartë në bazat tjera islame, për t’iu bërë zgjidhje njerëzve dhe për t’u dhënë atyre fetvanë që u nevojitet.

Norma e Ixhtihadit për dijetarët islamë

Kërkimet shkencore dhe kristalizimin e normave fetare nuk mund ta bëjnë njerëzit e rëndomtë, e as nuk i plotësojnë kushtet për një gjë të tillë. Por një gjë të tillë mund ta bëjnë vetëm dijetarët, ngase vetëm ata kanë përgatitjen psikike dhe mendore për t’u zhytur në Shkencën e Usulit, dhe për të bërë Ixhtihad për ndonjë çështje të caktuar. Andaj, norma e Ixhtihadit për vetë muxhtehidët është obligim, ngase për ta thotë Zoti xh.sh.

² Transmeton Ebu Davudi në Sunenin e tij me nr. 3592, dhe Ahmedi me nr. 22100.

në Kuran: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ “*Pyetni ata të cilët dinë (dijetarët), për ato çështje që ju nuk i dini*” (El-Enbija:7). Po ashtu në një ajet tjetër kuranor thotë: وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ “*Konsultohu (me ata të cilët dinë) për çështjet jetësore*” (Ali Imran: 159).

Kurse të zhyturit në Ixhtihad për njerëzit e rëndomtë nuk është e obligueshme³, ngase edhe nuk kanë mundësi për të. Thotë Allahu xh.sh. në Kuran:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“*Allahu nuk i obligon njerëzit me ato vepra që nuk kanë mundësi t'i kryejnë ato*” (El-Bekareh: 286)

Fushat në të cilat lejohet të bëhet Ixhtihad

Fushëveprimi i dijetarëve për të bërë Ixhtihad është nga ato mesele për të cilat nuk ekziston normë e qartë për to nga Kurani, nga Suneti, apo edhe nga Ixhmai - konsensusi i dijetarëve islamë.

Usulistët gjithashtu kanë përmendur se Ixhtihadi bëhet edhe në ato çështje të cilat kanë argumentim në Kuran apo Sunet, mirëpo argumenti i tyre është i formës jo të prerë.

Po ashtu, dijetarët iu qasën në studim edhe atyre meseleve të cilat lindin me kalimin e kohës e të cilave nuk u dihet norma. Rëndom çdo çështje e re e cila lind si rezultat i evoluimit të jetës dhe shkencës, muxh-tehidët e asaj kohe obligohen ta studiojnë atë dhe të mundohen të gjejnë normë të shëndoshë për praktikimin e saj, duke u mbështetur në Kuran, Synet apo burime tjera sheriatike, e nëse nuk gjejnë mbështetje në këto burime, atëherë i bëjnë zgjidhje asaj me Ixhtihadin e tyre.

³ Përveç në ato raste kur njeriu nuk ka kë të pyet, atëherë obligohet të i bëjë zgjidhje vetvetes së tij.

Fushat në të cilat nuk lejohet të bëhet Ixhtihad

Nuk lejohet që muxhtehidët të kenë fushëveprim në çështjet në vijim:

1. Dispozitat të cilat ndërlidhen me çështjet e besimit. Allahu xh.sh në formë të prerë urdhëroi që t'i besojmë Atij me të gjithë emrat e Tij të bukur dhe cilësitë e Tij të përkryera. Po ashtu urdhëroi të besohen librat e shpallura të Tij, të dërguarit e Tij, Melaiket dhe gajbijatet e Tij, Dita e Gjykimit etj. E meqë Ixhtihadi shumë herë mund të jetë vetëm supozim, atëherë nuk lejohet të bëhet Ixhtihad në këto mesele, ngase janë çështje të prera për të cilat një besimtar duhet të besojë prerazi ashtu siç ka urdhëruar Allahu, pa bërë detajzime dhe spekulime rreth tyre. Thotë Allahu xh.sh. në Kuranin Famëlartë:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Mos u ndal në ato çështje që nuk ke dije! Vërtet të shikuarit, të dëgjuarit, dhe të kuptuarit, për të gjitha këto do kesh përgjegjësi”
(El-Isra: 36).

2. Dispozitat juridike islame të cilat janë vërtetuar me argumente të prera nga Kurani, ose me argumente të prera nga thëniet autentike të Muhamedit s.a.v.s. P.sh. nuk lejohet të bëhet Ixhtihad rreth faljes së namazit, agjërimit të Ramazanit, shkuarjes në Haxh etj. Siç nuk lejohet të bëhet Ixhtihad edhe për ato masa ndëshkuese të cilat në mënyrë të qartë dhe të prerë i kanë sqaruar ajetet kuranore, si dënimi për amoralitet, dënimi për vjedhje, dënimi për shpifje etj. Një rregull e Usulit thotë: *“Nuk lejohet të bëhet Ixhtihad në ato çështje që ka tekste-argumente për to”*⁴.

3. Dispozitat në të cilat ka Ixhma për to, nga dijetarët e mëhershëm. Nuk lejohet të bëhet Ixhtihad as në ato dispozita për të cilët dijetarët e mëhershëm kanë bërë Ixhma- konsensus rreth tyre, ngase siç dihet në

⁴ Shiko: Usulul Fikhil Islami, 2/1082, pr.dr. Vehbetu Zuhajli

Shkencën e Usulit nuk lejohet zhvlerësimi i Ixhmait të mëhershëm dhe ndryshimi i normës së saj.

Kushtet e Ixhtihadit

Parimisht duhet theksuar faktin se Ixhtihadi, si një nga burimet sheri-atike, është fah i dijetarëve të mëdhenj dhe të denjë, e të cilët i plotësojnë kushtet për t'iu rrekur kësaj disipline studimore për të arritur deri te normat e sakta sheri-atike. Usulistët kanë divergjenca rreth përcaktimit të këtyre kushteve, ngase disa prej tyre janë më striktë dhe kërkojnë plotësimin e më shumë kushteve, e disa të tjerë janë më tolerantë në plotësimin e kushteve të Ixhtihadit. Mirëpo ne do të mundohemi t'i përmendim më kryesoret dhe më të rëndësishmet prej tyre, e që janë:

1. Të jetë mysliman dhe në moshën madhore. Ngase nuk merret fetvaja nga ndokush që nuk është mysliman, edhe nëse ka dije për fenë islame. Ashtu siç nuk merren normat nga fëmija i cili ende është nën moshën madhore, nga frika se mund të anon nga epshet e tij.
2. Të jetë njohës i mirë i gjuhës arabe dhe gjithçka që ka të bëjë me rregullat e saj, si në gramatikë, sintaksë, morfologji, apo edhe në fonetikë. Ngase me të drejtë thuhet që gjuha arabe është çelësi i shkencave islame, përmes së cilës edhe zhytmi në studimin e burimeve dhe literaturës fetare. E një studim i tillë, pa e njohur gjuhën e Kuranit dhe të haditheve të Muhamedit a.s. pothuajse është i pamundshëm.
3. Që muxhtehidi të jetë njohës i mirë i Kuranit Famëlartë. Pra t'i njohë shkaqet e zbritjes së ajeteve kuranore, domethënien dhe konkluzat e tyre. Po ashtu t'i njohë të gjitha ato ajete që kanë të bëjnë me dispozita sheri-atike (që në shkencën e Tefsirit quhen *Ajatul-Ahkam*), e që në Kuran janë rreth 500 sosh, që në rast nevojë të dije t'iu referohet atyre. Të njohë mirë edhe ajetet e derroguara dhe derroguese, (الناسخ والمنسوخ), në mënyrë që të mbështetet në argumente valide e mos të mbështetet në ato argumente që Zot xh.sh. i ka anuluar, se më pastaj edhe Ixhtihadi konsiderohet i pavlefshëm. Kommentuesit e Kuranit kanë bërë me dije se ajete derroguese dhe të derroguara në Kuran janë rreth 66 sosh.

4. Të njoh mirë sunetin dhe hadithet e Muhamedit a.s., e sidomos ato hadithe që kanë të bëjnë me dispozita sheriatike, në mënyrë që të dijë t’iu referohet atyre haditheve kur të paraqitet nevoja. Numri i këtyre haditheve sipas disa muadithëve është rreth tremijë hadithe, e sipas imam Ahmed Ibn Hanbelit numri i haditheve që flasin për norma dhe dispozita sheriatike është rreth njëmijë e dyqind hadithe⁵. Për këtë çështje thotë Imam Shevkani: “Nuk ka dyshim se muxhtehidi patjetër duhet të jetë njohës i mirë i atyre haditheve të cilat i kanë evidentuar librat kapitale të hadithit, siç janë: Sahihu i Buhariut dhe Muslimit, Sunenet e Ibn Davudit, Tirmidhiut, Nesaiut, Ibn Maxheh, po ashtu edhe sunenet e Bejhekiut, Darekutniut dhe Darimiut” në mënyrë që muxhtehidi mos të ketë mundësi të shprehet me mendimin e vet e të ketë hadith ose tekst për atë çështje.⁶

Po ashtu kërkohet prej tij edhe që të dijë vargun zinxhiror të transmetuesve dhe gjendjen e vetë transmetuesve të hadithit, në mënyrë që të dijë ta dallojë hadithin e vërtetë nga ai që është i trilluar apo nga ai i cili ka dobësi.

5. Të jetë njohës i mirë i atyre çështjeve që është bërë konsensus - Ixhma rreth tyre. Mirëpo nuk kushtëzohet që t’i dijë përmendësh të gjitha ato çështje, por kushtëzohet që të dijë normat e tyre, në mënyrë që mos të japë ndonjë fetva që bie në kundërshtim me çështjet që ka konsensus - Ixhma rreth tyre, siç edhe e cekëm më lart.
6. Që të dijë se si bëhet Kijasi dhe kushtet e vlefshmërisë së tij. Kjo për faktin se Ixhtihadi në shumë raste për bazë e ka Kijasin dhe analogjinë e meseleve, e rëndom dijetari i cili nuk di të bëjë Kijasin, nuk di as ta sajojë ndonjë çështje juridike mbi bazamentin e Kijasit.
7. Që t’i kuptojë dhe t’i njohë objektivat e Sheriatit islam- المقاصد الشرعية . Me këtë pikë synohet që muxhtehidi të dijë që me fetvatë e tij, t’u sjell dobi njerëzve dhe ta largojë dëmin prej tyre, ngase një gjë

⁵ *Irshad el-Fuhul* 221.

⁶ *Usulul Fikh el-Islamij*, pr.dr. Vehbetu Zuhajli 2/1073.

është e vërtetuar se feja hyjnore është shpallur vetëm për t'u sjellë dobi njerëzisë, për t'i larguar ata nga e keqja dhe e shëmtuara. E kurdo që muxhtehidi nuk është në gjendje ta ruajë këtë synim të shariatit dhe fesë, atëherë Ixhtihadi i tij nuk është i qëlluar dhe më pastaj edhe nuk mund të jetë i vlefshëm.⁷

8. Ta njohë shkencën e Usuli Fikhut. Ngase vetëm përmes kësaj shkençe arrihet të kuptohen drejt burimet dhe bazamentet e Sheriatit islam.

Këto janë kushtet kryesore të Ixhtihadit, ekzistenca e së cilave duhet të konfirmohet me domosdo që dijetarët islamë të pranojnë si muxhtehidë, në të kundërtën mendimi i tyre pranohet vetëm si një mendim i rëndomtë e jo si një ixhtihad i thuktë, që në njëfarë mënyre e kemi edhe obligim respektimin e tij.

Kategoritë e muxhtehidëve

Dijetarët e shkencës së Usulit kanë vënë theksin se muxhtehidët të cilët janë në gjendje të bëjnë Ixhtihad janë disa kategorish, e ata janë:

- 1. Muxhtehid i pavarur** - I kësaj kategorie është ai dijetar i cili është në gjendje të ndërtojë rregulla dhe të pavarësohet nga mbështetja e tij në Medhhebe për të nxjerrë ndonjë normë shariatike. Të kësaj kategorie kanë qenë themeluesit e katër medhhebeve: imam Ebu Hanifeja, imam Maliku, imam Shafiu, dhe imam Ahmed, të cilët kanë ndërtuar rregulla pa u mbështetur në ndonjë rregull parapak. Mirëpo imam Sujuti thotë për këtë kategori të dijetarëve: “Kjo kategori e muxhtehidëve në kohën tonë nuk ekziston më, madje edhe nëse dikush pretendon të bëjë një ixhtihad të tillë nuk lejohet”⁸.
- 2. Muxhtehid i gjithanshëm por i mbështetur në Medhheb** - Është ai muxhtehid i cili i plotëson kushtet për të bërë ixhtihad sikurse edhe muxhtehidi i pavarur, mirëpo kjo kategori e muxhtehidëve nuk dëshirojnë ta anashkalojnë medhhebin juridik dhe nuk përpilojnë rregulla të reja, por i marrin ato nga imami i medhhebit të tyre,

⁷ *El-Muvafekat* 2/6, Imam Shatibiu.

⁸ *Usulul Fikh El-Islamij*, pr.dr. Vehbetu Zuhajli 2/1077.

dhe në të njëjtat rregulla e shprehin ixhtihadin e tyre, si p.sh. imam Ebu Jusufi, imam Muhamedi, imam Zuferi, etj, të cilët janë muxhtehidë të Medhhebit hanefij, dhe edhe atëherë kur nuk pajtohen me imamin e tyre, ata prapëseprapë mbesin brenda kornizës së medhhebit të tyre, pa formuar rregulla të reja në kundërshtim me medhhebin.

- 3. Muxhtehid i përkushtuar në medhheb** - I kësaj kategorie është ai muxhtehid i cili është i përkushtuar në medhheb, por i pavarur vetëm në argumentimin e meseleve juridike. Ky lloj muxhtehidi asnjëherë nuk del jashtë parimeve dhe rregullave të medhhebit dhe asnjëherë argumentimi i tij nuk e tejkalon argumentimin e imamit të medhhebit të tij. Të kësaj kategorie tek haneifët janë: El-Hasen Bin Zijad, El-Kerhij, Et-Tahavij etj, të cilët bëjnë ixhtihad, por gjithsesi duke respektuar medhhebin e tyre.
- 4. Muxhtehid i cili dallon meselet e ngjashme brenda medhebit** - Ky muxhtehid është i tillë që e njih mirë medhhebin e tij, njih mirë edhe argumentet e medhhebit të tij, analizon çdo mesele brenda medhhebit të tij dhe është në gjendje të dallojë dhe t'u japë përparësi meseleve më të sakta brenda medhhebit të tij. Të kësaj kategorie tek juristët hanefit janë: imam El-Kuduri, imam Merginani, etj. Funkzioni i këtyre muxhtehidëve është që t'i japin përparësi mendimit të imam Ebu Hanifës ndaj nxënësve të tij ose anasjelltas, ose mendimit të Ebu Jusufit ndaj mendimit të Muhamedit, ose anasjelltas. Pra këta muxhtehidë zgjedhin mendimin më të pranuar brenda medhebit të tyre.
- 5. Muxhtehid vetëm për fetva** - Janë ata muxhtehidë të cilët e njohin mirë medhhebin e tyre, fjalët dhe qëndrimet e imamëve të tyre dhe janë në gjendje për të atribuar çdo normë te secili dijetar, pra se kush e ka thënë atë normë brenda medhhebit. Këta dijetarë vetëm e transferojnë mendimin e Ebu Hanifes dhe mendimet tjera divergjente brenda medhhebit.⁹

⁹ Për më hollësisht për kategoritë e Muxhtehidëve shiko: *Fikhul Islam ve Ediletuhu*, pr.dr. Vehbetu Zuhajli, 1/57-58.

Vërejtje: Thotë prof. dr. Vehbetu Zuhajli: Në realitet, muxhtehid me plot kuptimin e fjalës janë vetëm dy kategoritë e para, (pra muxhtehid i pavarur nga medhhebi dhe muxhtehid i gjithanshëm por i varur në medhheb), ngase tri kategoritë e fundit janë vetëm dijetarë të cilët studimin e tyre e kanë çdoherë brenda medhhebit, pa vendosur rregulla dhe bazamente të reja për nxjerrje të normave apo argumentim të tyre.¹⁰ Andaj, emërtimi i tri kategorive të fundit si muxhtehidë, në realitet më shumë është emërtim spekulativ sesa emërtim realist.

Ndarja e Ixhtihadit në kapituj të veçantë

Dijetarët islamë kanë mendime të ndryshme rreth asaj se muxhtehidi a mund të jetë muxhtehid i vetëm i një disipline ose një kapitulli të caktuar, apo patjetër duhet të jetë njohës i përgjithshëm i të gjitha shkencave islame.

Një pjesë e Usulistëve mendojnë se nëse muxhtehidi është njohës i mirë i një disipline, ose i një kapitulli të caktuar si p.sh. njohës i të drejtës penale në jurisprudencën islame, ai mund të bëjë ixhtihad në këtë kapitull dhe ixhtihadi i tij është i pranuar.

Mirëpo pjesa tjetër e usulistëve mendojnë se ixhtihadi nuk ndahet në disiplina apo kapituj të veçantë, ngase muxhtehidi patjetër duhet të jetë njohës i përgjithshëm i të gjitha shkencave islame e sidomos atyre që u përmenden tek kushtet e muxhtehidit. Këta dijetarë theksojnë se ixhtihadi nuk është vetëm specializim i një lëmi apo kapitulli të caktuar, por është term fetar që arrijnë vetëm ata dijetarë të mëdhenj që janë njohës të shkencave islame në përgjithësi.

¹⁰ *Usulul Fikh El-Islamij*, pr.dr. Vehbetu Zuhajli 2/1079.

Mundësia e saktësisë dhe gabimit në Ixhtihad

Disa nga dijetarët e shkencës së Usulit, siç janë Ebu Hamid El-Gazali, Ibn Shurejhi, Imam Maliku, etj, mendojnë se përderisa angazhimi dhe ixhtihadi i Muxhtehidit është në çështje të cilat nuk kanë argument të prerë, ai ixhtihad çdo herë është i saktë.¹¹ Këta usulistë mendimin e tyre e mbështesin në hadithin e Muhamedit s.a.v.s., i cili thotë:

*“Vërtet dijetarët janë trashëgimtarë të pejgamberëve, ngase pejgamberët nuk lanë në trashëgimi ndonjë dinar apo dërrhem, mirëpo lanë në trashëgimi vetëm dijen, e kush ka arritur të bëhet i ditur ai vërtetë ka arritur të jetë me fat të madh”*¹². Këta dijetarë thonë, përderisa muxhtehidët janë quajtur si trashëgimtar të pejgamberëve, patjetër se edhe normat e tyre duhet të merren dhe të pranohen si norma të sakta.

Kurse, pjesa dërrmuese e dijetarëve dhe usulistëve tjerë mendojnë se, përderisa edhe muxhtehidët janë njerëz si gjithë të tjerët, edhe ata nuk janë imunë ndaj gabimeve të mundshme. Pra, ixhtihadi i tyre mund të jetë i saktë, por mund të jetë edhe i gabuar, veçse gabimet e tyre, përderisa janë të paqëllimshme nuk konsiderohen mëkat.

Këta dijetarë mendimet e tyre i mbështesin në këto argumente:

- Mundin dhe angazhimin muxhtehidi e bën për të arritur deri tek norma e vërtetë dhe e saktë shariatike, mirëpo të vërtetën dhe të saktën e sigurt e din vetëm Zoti i Plotfuqishëm, dija të Cilit është e pakufishme.
- Në rast se muxhtehidët japin konkluzione të ndryshme, atëherë si është e mundur që dy konkluzionet të jenë të vërteta apo të sakta? Patjetër njëri konkluzion është i saktë kurse tjetri i gabuar.
- Po ashtu transmetohet nga Amr Ibn Asi r.a. se e kishte dëgjuar Muhamedin s.a.v.s. duke thënë: *“Kur të bënë ixhtihad muxhtehidi-dijetari për të shpjeguar ndonjë çështje, dhe ixhtihadi i tij është i saktë, ai ka dy shpërblime, e kur të bënë ixhtihad dhe ixh-*

¹¹ Shiko: *El-Mahsul Fi Ilmil Usul*, Imam Err-rrazi 2/ 418-434; *Ravdatu-Nadhir ve xhennetul-Menadhir*, Muvefakudin Muhamed Abdullah Bin Ahmed Ibn Kudameh, f. 381.

¹² Transmeton Tirmidhiu me nr. 2682, dhe Ebu Davudi me nr. 3641.

tihadi i tij është i gabuar, ai ka vetëm një shpërblim".¹³ Në këtë hadith kuptohet qartë se edhe muxhtehidi mund të jetë i saktë dhe i gabuar, veçse ai shpërblehet për angazhimin dhe mundin e tij edhe atëherë kur ai gabon.

Andaj, nuk ka dyshim se mendimi i shumicës së dijetarëve të cilët e mbrojnë tezën e mundësisë së rënies së muxhtehidit në gabim është më i saktë, ngase mendimin e tyre e fuqizojnë argumentet më të sakta dhe më të drejtpërdrejta për çështjen në fjalë.

Mundësia Muxhtehidit për ta ndryshuar mendimin e tij

Rëndom nëse muxhtehidi pas një kohe vëren se mendimi i tij i mëhershëm ka qenë i gabuar, ose jo i plotësuar në saktësinë e tij, lejohet që të ndryshojë mendimin, ose ta plotësojë atë. Në këtë rast muxhtehidi sjell mendimin e tij të ri të mbështetur në argumente me të forta sesa argumenti i mendimit të tij paraprak.

Një rregull e shkencës së Usulit thotë: *"Të kthyerit në të saktën apo vërtetën është më mirë, sesa të vazhduarit në të pasaktën"*.

Po ashtu transmetohet se Omer Ibn Hatabi r.a., si halif i myslimanëve, i kishte dërguar një letër të gjatë Ebu Musa El-Eshariut r.a., i cili kishte qenë gjykatës i Kufës në Irak, dhe ndër të tjerat i kishte thënë: *"Mos të pengoj gjykimi që ke bërë sot, dhe më pastaj ke vërtetuar pasaktësinë e tij, që të kthehesh tek e vërteta apo e sakta dhe të gjykos me të, ngase saktësia është e përhershme dhe e pandryshueshme (kurse mendimet tona mund të ndryshojnë), kështu që, nëse kthehesh te e sakta është më mirë sesa të vazhdosh në të pasaktën"*¹⁴.

¹³ Sahihul Buhari, nr. 7352, Muslimi, nr. 1716, Nesaiu, nr. 538, dhe Ibn Maxheh, nr. 2314.

¹⁴ Shiko letrën e plotë të Omerit r.a. në linkun: <https://www.alukah.net/sharia/0/50389/>, kurse vetëm atë që e kemi bartur ne në Usulin e dr. Vehbetu Zuhajli 2/1142.

Mundësia e ndryshimit të Ixhtihadit për shkak të ndryshimit të kohës

Meqenëse fushëveprimi i Ixhtihadit është në çështjet që nuk kanë argumente të prera, atëherë edhe nuk mund të mohohet ndryshimi i asaj norme të vërtetuar me Ixhtihad, nëse ndryshon koha dhe rrethanat. Thotë Imam Shatibiu në *El-Muvafekat*¹⁵: “E kemi të qartë se Sheriati synon ruajtjen e interesave të njerëzisë dhe normat e sheriatit gjinden aty ku gjenden ato interesa, për këtë arsye ndonjëherë e vërejmë se një çështje nuk lejohet në një kohë që nuk është në dobi dhe interes të njerëzisë dhe lejohet pas kalimit të kohës dhe ndryshimit të rrethanave për shkak të ekzistimit të interesit dhe dobisë në praktikimin e asaj çështjeje”.

Ndër shembujt që mund t’i përmendim, që kanë ndryshuar me ndryshimin e kohës, janë:

- Fetvaja që lejon marrjen e pagës dhe shpërblimit për mësimin e leximit të Kuranit, apo që imami dhe myezini ta marrin pagën e tyre për përkujdesje në xhami, pasi që ka ndryshuar koha dhe rrethanat në përkushtimin dhe përmbajtjen e këtyre profesioneve.
- Fetvaja që lejon përcaktimin e mallit të shitjes (pa dëshirën e shitësit) nga ana komunale apo shtetërore, në mënyrë që të ruhen interesat e përgjithshme dhe të pengohen tregtarët që ta shpënë vendin drejt një shtrenjtimi të jetesës.
- Fetvaja e Ebu Jusufit dhe Muhamedit nga hanefitë për vërtetimin e drejtësisë dhe besnikërisë së dëshmitarëve, pasi që ka filluar të ndryshojnë rrethanat dhe të përhapet gënjeshtria dhe mashtrimi mes njerëzve.¹⁶

Në fund të elaborimit të kësaj teme mund të theksojmë se, Ixhtihadi është grada dhe piedestali më i lartë i dijeve islame dhe nuk i takon askujt tjetër të zhytet në të, përveç atyre dijetarëve të cilët i plotësojnë kushtet e lartpërmendura.

¹⁵ El-Muvafekat, lil Imam Eshatibij 2/306.

¹⁶ Për më gjerësisht në këtë temë shiko në Usulin e dr. Zuhajlit 2/1142, dhe në El-Mahsul fi Ilmil Usul të Fahrudin Err-Rrazi 2/ 407-417.

Literatura e shfrytëzuar:

- Kurani Famëlartë
- Sahihul-Buahriu, Muhamed Bin Ismail Ebu Abdullah El-Buhari, Dar Tavku-Nexhat, 2001.
- Sahihul- Muslimi, El-Imam Ebul-Hasen Muslim Bin El-Haxhaxh El-Ku-shejrij, En-Nejsaburi , Dar Tavku-Nexhat, 2001.
- Sunen En-nesajj, Ebu Abdurrahman Ahmed Bin Shuajb El-Harasani En-Nesajj, Shtëpia botuese Muesesetu-Rrisaleh, Bejrut 2001.
- Sunen Ebu Davudi, Ebu Davud Sulejman Bin El-Eshath, Bin Ishak, Bin Beshir, Bin Shedad Es-Sexhistani, El-Mektebetul-Asrije, Bejrut.
- Sunen Et-Tirmidhij , Muhamed Bin Isa Et-Tirmidhij, Darul-Garb El-Islamij, 1998.
- El-Medarikul Hak, pr.dr. Velijudin Muhamed Salih Farfur, Dar Elfarfur, Damask, 1999.
- El-Mahsul Fi Ilmil Usul, Fahrudin Muhamed Bin Umrejñ Err-Rrazi, Mueseset Err-Rrisaleh, Bejrut, 2008.
- El-Fikh El-Islamij, dr. Vehbi Zuhajli (Libër i botuar për studentë nga Universiteti i Damaskut në vitin 2002).
- Sherh El-Kavaid El-fikhije, Ahmed Bin Shejh Muhamed Ez-Zerka, Darul-Kalem, Damask, 2007.
- Ravdatu-Nadhir ve xhennetul-Menadhir, Muvefakudin Muhamed Abdullah Bin Ahmed Ibn Kudameh, Dar Ez-Zahim, Rijad, pa vit botimi.
- Usulul-Fikhu El-Islamij, pr.dr. Vehbetu Ez-Zujalij, Darul-Fikr, Damask, 2001.
- El-Muvafekat, Ibrahim Bin Musa Bin Muhamed Esh-Shatibij, Dar Ibn Afan, Kairo.

Mr. Rejhan NEZIRI

EKOLOGJIA NGA KËNDVËSHTRIMI ISLAM - (II)

Ambienti në jetën dhe praktikën e Muhamedit a.s.

Në studimet e jetës dhe veprimtarisë së Muhamedit a.s. shpeshherë shumë aspekte të jetës së tij ngelen në hije, pa u studiuar mirë. Një prej këtyre aspekteve është edhe kujdesi që ai ka treguar ndaj ambientit. Shumëkush, sipas kësaj, mund të pyesë me habi se çfarë mund të ketë thënë dhe bërë Muhamedi a.s. në shkretëtirë, për çfarë ambienti dhe ekologjie mund të flitet në shek. VII në shkretëtirat e Arabisë. Mirëpo, studimi më i thellë dhe në veçanti nga një këndvështrim ekologjik i jetës dhe i praktikës së tij, do të na habitë me bagazhin e madh dhe të mahnitshëm të fjalëve e veprave të tij në këtë drejtim. Lirisht mund të pretendojmë se ai ka qenë një ambientalist i madh dhe pas vetes ka lënë një trashëgimi që mund të quhet “sunnet ekologjik”. Me këtë term nënkuptohet dashuria e Muhamedit a.s. ndaj qenieve të gjalla dhe ndaj natyrës si dhe tërësia e fjalëve dhe e veprave të tij në kontekst të ruajtjes së natyrës dhe të gjallesave të tjera në të.¹

¹ Sancaklı, Saffet, po aty, f. 413.

Hadithet e Muhamedit a.s. lidhur me mjedisin si dhe këndvështrimin e tij ambientalist do të mundohemi ta analizojmë në disa nëntituj:

1. Motivimi për vepra të mira

Mendësia që mëtohet të ofrohet në shkallë të parë nga hadithet në raportin njeri-mjedis, është përvetësimi i mënyrës së jetesës së njeriut brenda së mirës dhe së bukurës kundrejt mjedisit. Njeriu që e pranon këtë mënyrë jetese do të jetë konstruktiv kundrejt mjedisit të tij dhe në çdo rast do të mundohet të veprojë drejt, madje edhe do të ndjejë kënaqësi nga ky veprim. Në rastet kur nuk do të bëjë mirë ose kur nga pahiri do të përzihet në të këqijat, ai shpirtërisht do të ndjehet i mërziur dhe i shqetësuar. Një mysliman që edhe nga ky prizëm e merr shembull Muhamedin a.s., do të krijojë një jetë dhe një personalitet të mbështetur në të mirën dhe në të bukurën.

Ja disa nga thëniet e Muhamedit a.s. në këtë drejtim: *“Ka thënë Allahu Fuqplotë: Kush niset të bëjë një vepër të mirë dhe nuk arrin ta bëjë, do t’ia regjistroj si një të mirësi. Kush niset të bëjë një vepër të mirë dhe e bën atë, do t’ia regjistroj atij nga dhjetë deri në shtatëqind fish më shumë...”*²

*“Çdo vepër e mirë quhet sadaka (lëmoshë)”*³

Një beduin e pyeti Muhamedin a.s.: *“Cili është njeriu më i mirë, o i Dërguar i Zotit? Ai u përgjigj: Ai që rron gjatë dhe bën vepra të mira”*⁴

*“Imani (besimi) përbëhet nga gjashtëdhjetë e ca ose shtatëdhjetë e ca pjesë. Më e larta dhe më e vlefshmja është fjala e dëshmisë se s’ka Zot tjetër pos Allahut, kurse më e pakta, më e ulëta (pjesë e besimit) është largimi i një pengese nga rruga. Edhe turpi është pjesë e imanit”*⁵

² Muslimi, Iman, 204.

³ Buhariu, Edeb, 33.

⁴ Tirmidhiu, Zuhd, 21.

⁵ Muslimi, Iman, 58.

“Mua mu prezantuan veprat e ummetit tim, të mirat dhe të këqijajat. Ndër veprat e mira e pashë largimin e një pengese nga rruga, kurse ndër veprat e këqija e pashë pështymën (gëlbazën) e hedhur në tokë dhe të pambuluar me dhé.”⁶

“Një njeri e pa në rrugë një dru (degë, ferrë) që u pengonte njerëzve dhe e largoi mënjane. Për këtë edhe hyri në Xhenet.”⁷

Tregon Ebu Berzah se ai e ka lutur Muhamedin a.s.: “Mësomë diçka të dobishme, o i Dërguar i Zotit! Ai më tha: *Largoji pengesat nga rruga ku ecin myslimanët (njerëzit)!⁸*”

Të kësaj natyre ka edhe shumë hadithe të tjera. Të gjitha këto kanë një synim: krijimin e qëllimit të mirë në qenien njerëzore si dhe gatishmërinë për të krijuar një botë, një mjedis dhe një ambient më të mirë, më të bukur, më të këndshëm dhe më të jetueshëm, që ta përkujton Xhenetin.

2. Mjedisi si “vlerë e përbashkët”

Muhamedi a.s. në një rast ka thënë: *“Myslimanët janë ortakë në tri gjëra: kullosë, ujë dhe zjarr.”⁹* Pra, këto tria janë pronë e përbashkët e të gjithë banorëve të një vendi. Edhe pse ky hadith, në të drejtën klasike islame, është trajtuar nga aspekti i pronës private dhe publike, ne mendojmë se ky hadith ka përmasa akoma më të gjera se kaq, madje globale. Me këtë nuk bëhet fjalë vetëm për ujin e natyrshëm të burimeve, të lumenjve, të liqeneve etj., jo vetëm për kullosat dhe gjelbërimet që kanë mbirë vetvetiu e që nuk janë mbjellë nga dora njerëzore dhe jo vetëm për burimet e zjarrit e të energjisë siç janë drunjtë, xehet, nafta, gazi natyror etj., si pronë të përbashkëta të të gjithë banorëve të një vendi, por për më tepër këtu bëhet fjalë për mbjelljen e një vetëdijeje për vlerat e përbashkëta njerëzore. Rrjedhimisht, ajo që është vlerë e përbashkët, nënkupton edhe përgjegjësinë e përbashkët për ruajtjen e saj. Parimet universale që mund të nxirren nga ky hadith janë me sa vijon:

⁶ Ibnu Maxheh, Edeb, 7.

⁷ Muslimi, Birr, 36; Ibnu Maxhe, Edeb, 7.

⁸ Muslim, Birr, 36.

⁹ Ebu Davudi, Ixharah, 26.

1. këto burime dhe vlera të përbashkëta (uji, kullosa dhe zjarri/energja) duhet t'u sigurohen të gjithëve. Askush dhe asnjë gjallesë nuk guxon të privohet nga këto. Në një hadith Muhamedi a.s. ka thënë: *“Tre vetëve Allahu nuk do t'u flasë në Ditën e Gjykimit, nuk do t'i pastrojë (falë) ata dhe se ata do të përjetojnë dënim të dhembshëm: i pari është ai që zotëron ujë të tepruar dhe nuk i jep udhëtarit...”*¹⁰;
2. Këto burime dhe vlera duhet të përdoren drejtë, me masë dhe në mënyrë të baraspeshuar. Në Medine pusi Rume i takonte një çifuti, i cili myslimanëve ujin ua shiste me çmim të lartë. Muhamedi a.s. tha: *“Kush ia blen pusin këtij çifuti, nesër në Xhenet do të ketë një pus të këtillë”*. Doli Osmani r.a., e bleu me paratë e tij dhe e fali vakuf (pronë publike). Lidhur me këtë Muhamedi a.s. tha: *“Sa mirësi të bukur ka bërë Osmani!”*¹¹ Në një rast tjetër doli një zënkë midis Zubejrit r.a. dhe një banori të Medinës lidhur me ujtjen e hurmave. Me këtë rast Muhamedi a.s. i tha Zubejrit: *“O Zubejr, ujiti hurmat tua dhe pastaj lëshoje ujin të rrjedhë te fqinji yt!”*¹²;
3. Këto burime dhe vlera duhet të vihen në shërbim të të gjithëve. Siç do të shohim edhe më vonë, Pejgamberi a.s. i ka dhënë rënësi të madhe gjelbërimit, pyllëzimit por në radhë të parë punimit të tokës së djerrë; ai ka ndaluar djegien e natyrës dhe të kafshëve apo insekteve; ai ka ndaluar prerjen pa arsye të druve etj. Në një rast Muhamedi a.s. vërejti se dikush pa arsye e kishte prerë një dru lotusi. I zemëruar shumë tha: *“Kush e ka prerë këtë dru, Allahu e përmbystë në Xhehenem!”*¹³ Të tria këto dhe të ngjashmet me këto duhet të lihen në shërbim të të gjithëve, në mënyrë që të gjithë të mund t'i gëzojnë këto begati të Zotit dhe askush të mos krijojë monopol mbi këto vlera dhe pasuri të përbashkëta. Siç kujdesemi që këto t'i ruajmë e t'i kultivojmë për vetvete, të njëjtën ta mendojmë edhe për të tjerët.¹⁴

¹⁰ Buhariu, Musakah, 5.

¹¹ Buhariu, Vesaja, 33.

¹² Buhariu, Sulh, 12.

¹³ Ebu Davudi, Edeb, 158, 159.

¹⁴ Akyüz, Hüseyin, Ot, Su ve Ateşin Kullanımı İle İlgili Bir Hadisin Güncel ve Evrensel Değeri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, vëll. 4, nr. 1, Stamboll 2015, f.232-144.

3. Rëndësia e pastërtisë

Për çdokënd është e njohur se ç'rëndësi ka pastërtia në jetën personale dhe shoqërore të njeriut, por jo vetëm të tij. Nga këndvështrimi islam, koncepti i pastërtisë përbën tërësinë e pastërtisë shpirtërore dhe materiale, këto janë të pandashme. Pastërtia e shpirtit nënkupton largimin e mendimeve dhe të veseve të këqija e djallëzore. Një shpirt i pastër, një mendje e kulluar dhe një karakter i brumosur me vlera e virtyte, nuk mund të pararendohet t'i bëjë keq njeriut, shoqërisë, mjedisit dhe natyrës. Prandaj edhe Islami i jep përparësi në radhë të parë kësaj pastërtie, e cila përbën edhe lëndën e ahlakut apo të moralit islam. Ngjitas dhe pandashëm me këtë është pastërtia trupore, e teshave, e banesës apo e shtëpisë, e oborrit, e mëhallës, e fshatit si dhe e rrethit ku banon dhe jeton ai. Ky është një zinxhir i pashkëputshëm i cili, thamë që, zanafillën e ka në zemrën dhe shpirtin e njeriut. Një shpirt i kalitur me vlera të larta fisnike nuk e duron dot papastërtinë, bërlllokun, përlyerjen dhe ndotjen. Këto e lëndojnë atë në shpirt, fillimisht. Krahas pastërtisë shpirtërore, Muhamedi a.s. i ka dhënë rëndësi të veçantë edhe asaj materiale, trupore, fizike, mjedisore. Vetë kryerja e ritualeve fetare si namazi, agjërimi, haxhi etj. janë të kushtëzuara me pastërtinë trupore, të teshave dhe të vendit ku këto rituale do të kryhen. Për t'u lutur pesë herë në ditë, parakusht është abdesi, pastrimi me ujë i pjesëve të trupit që në jetën e përditshme janë më tepër në kontakt me gjërat që mund ta ndotin trupin apo petkun e tij. Muhamedi a.s. ka thënë: *“Çelësi i namazit është pastërtia...”*¹⁵ Një ditë Muhamedi a.s. tha: *“Ai që në zemrën e tij ka sa një thërrime kryelartësie e arrogancë, nuk do të hyjë në Xhenet.”* Njëri nga të pranishmit i tha: *“Njeriu ka dëshirë të veshë teshë të bukura dhe mbathje të bukura (a quhet edhe kjo kryelartësi?)”*. Muhamedi a.s. iu përgjigj: *“Allahu është i bukur dhe e do bukurinë. Kryelartësia nënkupton përçmimin e së vërtetës (nga vetë mendjemadhësia) dhe përbuzjen e njerëzve.”*¹⁶

¹⁵ Ebu Davud, Taharah, 31.

¹⁶ Muslimi, Iman, 39.

Sipas kësaj, myslimani i vërtetë është një njeri i pastër në shpirt, i pastër në trup e në veshje, i pastër në vendin ku jeton dhe vepron; ai është një njeri të cilit nuk i ka hije e kundërta e kësaj. Sigurisht që ai pritet të jetojë në një botë të pastër materialisht me ujin, me ajrin, me tokën dhe me rrethin; të pastër shpirtërisht me shoqërinë e tij, me botën e tij shpirtërore dhe morale.¹⁷

Muhamedi a.s. aq shumë rëndësi i ka dhënë pastërtisë fizike sa që ka urdhëruar që myslimani më së paku njëherë në javë të bëjë banjë¹⁸, t'i presë thonjtë, t'i rruajë qimet nën sqetull dhe te vendet e turpit, t'i shkurtojë mustaqet¹⁹, t'i lajë duart para dhe pas buke²⁰, ta ruajë pastërtinë e gojës dhe të dhëmbëve duke e përdorur *misvakun* (lloj brushe nga druri)²¹...

Në shumë hadithe të Muhamedit a.s. flitet për rëndësinë e ruajtjes së pastërtisë së ujit dhe të pushimoreve të njerëzve. Kështu ai ka thënë: *“Ruhuni nga dy sende që shkaktojnë mallkimin! E pyetën: Ç’janë ato, o i Dërguar i Zotit? Ai tha: Të kryesh nevojën (fiziologjike) në vendkalimet e njerëzve ose nën hijet e pemëve (ku pushojnë njerëzit dhe bagëtia)”*.²² Ai po ashtu ka kërkuar që vathët e kafshëve të vendosen larg burimeve apo rrjedhave të ujit²³ dhe ka ndaluar urinimin sidomos në ujin që nuk rrjedh²⁴. Për fat të keq, sot sa e sa lumenj, liqene, dete dhe brigje të tyre po ndoten fillimisht nga rrjedhat e kanalizimeve, nga ujërat e zeza të fabrikave, nga nafta që rrjedh a derdhet nga anijet-cisternë, nga testimet e armëve të ndryshme kimike, biologjike e nukleare në dete e oqeanë?!

¹⁷ Canan, Ibrahim, *Çevre Ahlaki*, Yeni Asya Yay., Stamboll 1995, f. 17.

¹⁸ Buhariu, Xhumu’ah, 2.

¹⁹ Buhariu, Libas, 63-64.

²⁰ Ebu Davudi, Et’imeh, 11-12; Tirmidhiu, Et’imeh, 39.

²¹ Buhariu, Saum, 27.

²² Muslimi, Taharah, 20; Ebu Davudi, Taharah, 14.

²³ Ibnu Maxheh, Ruhun, 22.

²⁴ Muslimi, Taharah, 96.

4. Gjellbërimi dhe pyllëzimi

Duhet theksuar se Muhamedi a.s. që nga fëmijëria e tij ka qenë i lidhur ngushtë me natyrën dhe mjedisin e tij. Ai vetë ka deklaruar se si fëmijë dhe djalosh i ri ka shërbyer si bari në rrethinat e Mekës: “*Allahu nuk ka dërguar asnjë pejgamber dhe që ai të mos ketë qenë (fillimisht) bari. I thanë: A edhe ti ke qenë bari, o i Dërguar i Zotit? Tha: Po, edhe unë i kam ruajtur bagëtitë e banorëve të Mekës për disa kirat (shumë të hollash).*”²⁵ Përveç kësaj, në periudhat e mëvonshme të jetës së tij, edhe ai vetë ka pasur disa kafshë (kuaj, dhen, dhi etj.), por edhe kopshte e vreshta.²⁶ I rritur në kushte të këtilla, ai sigurisht që ka pasur një kujdes të veçantë ndaj mjedisit dhe ka shërbyer si model për të tjerët në këtë drejtim.

Ai është angazhuar për pyllëzimin e mjedisit kudo që ka qenë e mundshme. Historiografi el-Beladhuri (v. 892) në librin e tij *Futuhu'l-Buldan* shënon ngjarjen në vijim: Kur Muhamedi a.s. ishte në vendin e quajtur Dhurajb et-Te'vil (me siguri në kthim e sipër nga ekspedita Dhu Kard) një person nga Medina i thotë atij duke iu referuar malit aty pranë: “O i Dërguar i Zotit, këtu në këtë vend ne i pushojmë devetë dhe i kullosim dhentë...” Atëherë Muhamedi a.s. tha: “*Kushdo që këtu pret ndonjë dru, në vend të tij le të mbjellë një tjetër si kompensim për të!*” dhe kështu me kalimin e kohës ky vend u quajt el-Gabeh (pyll).²⁷ Ajo që sot është praktikë e zakonshme në shtetet moderne, Muhamedi a.s. e nisi që në shek. VII, pra zëvendësimin e çdo druri të prerë me një dru apo fidan tjetër të mbjellë rishtazi.

Muhamedi a.s. 12 milje rreth e përqark Medinës, nga qendra e saj, i shpalli si “zona të ndaluara” (*haram*), ku ishte e ndaluar prerja e druve, këputja e gjetheve, prishja e kullotave, mbytja e kafshëve apo gjuetia, etj. Ai ka thënë: “*Ibrahimi a.s. e ka shpallur Mekën të shenjtë (të papreksh-*

²⁵ Buhariu, *Ixharah*, 2.

²⁶ Sancaklı, Saffet, *Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vëll. V, nr. 1, Sivas 2001, f. 351 ff.

²⁷ El-Beladhuri, *Futuhu'l-Buldan*, Muesseseh el-Me'arif, Bejrut 1987, f. 18; al-Baladhuri, *The Origins of Islamic State (Kitab Futuh al-Buldan)*, nga arab. Philip Khuri Hitti, New York Columbia University, 1916, f. 24.

me), kurse unë e shpall Medinën, që ndodhet midis dy shkëmbinjve, të shenjtë (të paprekshme). (Në këtë hapësirë) nuk pritet asnjë dru dhe nuk mund të ndiqet (për gjueti) asnjë kafshë!”²⁸ Përcjell Enes bin Maliku r.a. se derisa ishim duke u kthyer nga lufta e Hajberit, kur mbërritëm pranë kodrës Uhud, Muhamedi a.s. tha: “Kjo kodër na do ne dhe ne e duam atë”. Pastaj bëri me shenjë drejt Medinës dhe tha: “O Allah! Po e shpall të paprekshme (të ndaluar) hapësirën midis këtyre dy shkëmbinjve të Medinës, ashtu siç e shpalli të paprekshme Ibrahimimi (a.s.) Mekën...”²⁹ Të mësuar dhe të inspiruar nga Muhamedi a.s., edhe shokët e tij më vonë do ta respektojnë dhe kultivojnë në vazhdimësi kujdesin ndaj mjedisit. Përcjell Ebu Hurejreja r.a. se pasi Muhamedi a.s. e shpalli të paprekshme, të mbrojtur, zonën përreth Medinës: *Unë edhe sikur të shihja ndonjë dre duke kullotur, nuk e trembja më, sepse dymbëdhjetë milje përreth Medinës ai (Muhamedi a.s.) e shpalli “hima” (zonë të mbrojtur).*³⁰ Po kështu edhe Sa’d bin Vekkasi r.a. një ditë e pa një skllav se si po priste dru apo ua shkundte gjethet. E ndaloi nga kjo dhe si ndëshkim ia mori sendet me vlerë që ai i kishte...³¹

Historiani i mirënjohur Muhammed Hamidullah shënon në detaje rastin kur banorët e qytetit të Taifit e pranojnë Islamin, mirëpo paraprakisht një delegacion i tyre bëjnë një marrëveshje me Muhamedin a.s. në Ramazan të vitit 9 pas hixhretit. Pika katër e kësaj marrëveshjeje, të cilën autori e sjell të plotë, parashikon që lugina e Taifit të shpallet po ashtu e paprekshme, sikurse Meka dhe Medina me rrethinë, ku nuk guxon të dëmtohet në asnjë formë natyra dhe mjedisi i saj. Madje është paraparë edhe dënim për ata që e shkelin këtë pikë të marrëveshjes, pra të dëmtimit të natyrës dhe të kafshëve në të. Në marrëveshjen prej 22 pikash, pika katër parashikonte: *“Lugina e tyre (pra, e banorëve të Taifit – R.N.) në tërësi është e shenjtë dhe aty ndalohet, në emër të Zotit, çdo dëmtim, çdo vjedhje dhe çdo vepër e keqe kundër botës bimore dhe shtazore të saj... As drunjtë*

²⁸ Muslimi, Haxhah, 456-459.

²⁹ Buhariu, Xhihad, 71.

³⁰ Muslimi, Haxhah, 472.

³¹ Muslimi, po aty, 461.

gjemborë të luginës së Vexhxhit, as kaçubat (vasid) e atyshme nuk mund t'i presë njeri. As shtazët e egra nuk guxon kush t'i vrasë. Kushdo që kapet duke bërë një vepër të tillë të keqe, do të rrihet me kamxhik, i zhveshur. E nëse dikush vazhdon edhe më tutje, do të kapet dhe do të çohet përpara Pejgamberit Muhamed. Ky është urdhër i Pejgamberit Muhamed, të Dërguarit të Allahut.”³²

Në saje të angazhimit të Muhamedit a.s., siç pamë, Meka me rrethinë, Medina me rrethinë si dhe qyteti Taif me rrethinë shpallen qysh atëherë si zona të mbrojtura ose si “parqe nacionale”, ku theks të veçantë i vihet gjelbërimit dhe pyllëzimit të ambientit.

Ajetet kuranore që flasin për drunjtë ose pemët janë të shpërndarë në tërë Kuranin, që nga suret e para deri tek ato të fundit, në mënyrë shumë të baraspeshuar. Përsëritja e shpeshtë dhe në kontekste të ndryshme e fjalës “dru” ose “pemë” në Kuran, e mban gjallë imazhin e tij në kokën e atij që e lexon Kuranin me vëmendje të plotë. Kështu që, besimtari i cili e kupton në mënyrë të gjallë dhe shumë tërheqëse rëndësinë shoqërore dhe qytetëruese të drurit, mbjelljen dhe mbrojtjen e drurëve e sheh si formë adhurimi dhe këtë e bën me kënaqësi të thellë shpirtërore.³³ Duke qenë se në çdo aspekt të jetës Muhamedi a.s. ishte një shëmbëlltë, edhe në pyllëzimin e mjedisit ka qenë angazhuar personalisht duke mbjellë afërsisht 500 drurë hurme.³⁴ Ai nuk ka lejuar që tokat djerrinë të ngelin të tilla përgjithmonë, porse i ka motivuar njerëzit që t'i gjallërojnë ato, t'i gjelbërojnë e t'i mbjellin. Kështu ai ka thënë shumë qartë: “*Kush e ngjall një tokë të vdekur, ajo i takon atij.*”³⁵ Kjo, në kushtet e asaj kohe kur kishte pjesë të tokës që nuk i takonte askujt dhe ishte e lënë djerrinë.

Thëniet e Muhamedit a.s., sa i takon kujdesit për mbjelljen e tokës dhe pyllëzimin, janë të shumta, çka edhe një herë tregon angazhimin maksimal të tij prej ambientalisti të vërtetë.

³² Hamidullah, Muhammed, *Muhamedi a.s. – Jeta dhe Vepra*, vëll. I, nga frëngjishtja Ruzhdi Ushaku, Logos-A, Shkup 2011, f. 409-411.

³³ Canan, İbrahim, po aty, f. 52.

³⁴ Ahmed bin Hanbel, Musned, V, 440.

³⁵ Tirmidhiu, Ahkam, 38; Ebu Davudi, Haraxh, 37.

Ai e ka ngritur në shkallë ibadeti apo adhurimi mbjelljen e tokës si dhe pyllëzimin: “*Kushdo që mbjell një pemë ose mbjell drithë e pastaj prej tyre hanë shpezët, njeriu ose kafshët, këtij do t’i quhet sadaka (shpërblim lëmoshe).*”³⁶

Madje edhe nëse dikë e kap dita e fundit në këtë botë, pra kiameti, dhe në dorë ka një fidan peme që ka nisur ta mbjellë, Pejgamberi a.s. preferon që këtë ta bëjë, edhe pse pas kësaj dite nuk ka më jetë, nuk ka më kohë që ajo pemë të rritet e të japë fruta. Ai thotë: “*Në qoftë se dikë prej jush e kap kiameti, kurse në dorë ka një fidan, le ta mbjellë!*”³⁷ Kjo tregon edhe një herë dashurinë që duhet ta kultivojë njeriu ndaj mjedisit ku jeton. Pra, edhe në momentin më kritik, besimtari nuk përton të mbjellë tokën apo pemën, pavarësisht nëse do të ushqehet dhe do të përfitojë ai vetë nga ajo ose jo. Ky është një mesazh i fuqishëm për vetëdijen tonë moderne, se çfarë bote dhe çfarë mjedisi po u lëmë trashëgim pasardhësve tanë.

Në traditën islame, duke u mbështetur në fjalët e Muhamedit a.s., ka diçka që quhet *sadakai xharijeh*, që nënkupton një *sadaka* apo lëmoshë që e ka dhënë myslimani sa ka qenë gjallë për të mirën e shoqërisë. Sipas këtyre mësimëve, sepapet apo shpërblimet për këto vepra të mira do të vazhdojnë t’i shënohen në regjistrin e veprave të mira këtij personi edhe pasi të ketë vdekur ky, pra i rrjedhin atij vazhdimisht derisa të shfrytëzohen nga të ngelet gjallë ato që ka lënë mbas vetes ky. Këto zakonisht janë: ura, shtretër lumenjsh, rrugë, mbjellje drurësh apo gjelbërim i tokës dhe gjithçka tjetër që vihet në shërbim të njerëzimit, të kafshëve, të shpezëve etj. Kjo, i jep ambientalizmit në Islam një dimension tjetër shpirtëror, e lidh edhe me mirëqenien në botën tjetër.

³⁶ Buhariu, Muzara’a, 1; Muslimi, Musakah, 12.

³⁷ Buhariu, Edebu’l-Mufred, 480.

5. Dhembshuria ndaj kafshëve

Më lart përmendëm se Muhamedi a.s. qysh si fëmijë dhe i ri ishte në kontakt të drejtpërdrejtë me ambientin dhe me kafshët, pasi shërbeu si bari, duke i ruajtur me pagë dhentë dhe devetë e mekasve, për të kontribuar sadopak në mirëqenien materiale të axhës së vet, Ebu Talibit. Për këtë shërbim dhe bashkëjetesë me ambientin dhe me kafshët, ai do të flasë me admirim edhe më vonë pasi i ka ardhur pejgamberia. Mirëpo jo që vetëm do të flasë, por edhe do të merret vetë me kultivimin e kafshëve dhe do t'u shërbejë atyre. Dikush e pyeti Aishen r.a., të shoqen e tij, se çka bënte Pejgamberi a.s. kur ishte në shtëpi? Ajo u përgjigj: *Po, i Dërguari i Zotit i riparonte vetë këpucët e veta, i arnonte apo qepte teshat e veta, i milte dhentë, i shërbente vetes dhe i bënte punët e tjera të shtëpisë si çdo burrë.*³⁸

Për këtë arsye ai edhe do ta proklamojë vlerësimin dhe respektimin më të lartë ndaj kafshëve dhe gjallesave të tjera në natyrë, të cilat bashkë me njeriun dhe bimët e përbëjnë biodiversitetin më të bukur e më të larmishëm që e ka krijuar Zoti. Kështu ai thotë: *“Kundrejt atyre që janë të mëshirshëm, do të jetë i mëshirshëm edhe er-Rahmani (Zoti i Plotmëshirshëm). Jini të mëshirshëm në tokë, që të jetë i mëshirshëm ndaj jush Ai që është në qiell (pra Zoti)...”*³⁹ Po ashtu ka thënë: *“Kush nuk mëshiron, nuk do të mëshirohet.”*⁴⁰

Këto dy hadithe e përbëjnë bazën dhe thelbin e mënyrës së sjelljes njerëzore në sipërfaqen e tokës, jo vetëm ndaj njerëzve, por edhe ndaj gjallesave të tjera dhe ndaj mbarë mjedisit. Nuk e di në mund të paramejndohet një njeri i mëshirshëm ndaj njerëzve, por i egër ndaj gjallesave e ambientit, dhe e kundërta. Shpirti fisnik i kalitur me virtytet më të larta është i tillë ndaj çdo gjëje që e rrethon atë. Nëse nuk është kështu, atëherë nuk mund të quhet fisnik dhe i mëshirshëm, i dhembshur. Duke u mbështetur në rekomandimet dhe direktivat e Muhamedit a.s., më vonë në të

³⁸ Ahmedi, Musned.

³⁹ Tirmidhiu, Birr, 16.

⁴⁰ Buhariu, Edeb, 18; Muslimi, Fedail, 65.

drejtën islame do të përcaktohet edhe juridikisht raporti i myslimanit ndaj kafshëve, të drejtat e kafshëve e të ngjashme.⁴¹

Nisur nga kjo, Muhamedi a.s. e ndaloi përdorimin e forcës fizike kundrejt kafshëve. Përcjell Ebu Hurejreja r.a. se një ditë Muhamedi a.s. pasi e fali namazin e sabahut, u kthye nga njerëzit dhe tha: *“Derisa një njeri ishte duke e drejtuar një lopë, papritmas i hipi asaj mbi shpinë dhe nisi ta rrahë atë. Atëherë lopa tha: Po ne nuk jemi krijuar për këtë (pra, për t’u rrahur), por për ta lëvruar tokën!”*...⁴²

Ai e ndaloi praktikën e asaj kohe, sipas së cilës kafshët e gjalla i merrnin si shënjestër për shigjetat e tyre. Përcjell Hisham bin Zejdi: *“Bashkë me Enesin shkuam te shtëpia e Hakem bin Ejjubit. Aty i pamë disa djem që e gjuanin një pulë të lidhur. Enesi u tha atyre: Muhamedi a.s. e ka ndaluar gjuajtjen e kafshëve të lidhura, të mbyllura.”*⁴³ Një rast i ngjashëm me këtë është ky: përcjell Ibni Omeri r.a. se ai një ditë i pa disa të rinj që e kishin lidhur një shpend dhe gjuanin në të. Ky iu afrua atyre, e liroi shpendin dhe i pyeti se kush e kishte bërë këtë dhe u tha se *Muhamedi a.s. e ka mallkuar atë njeri i cili qeniet e gjalla i përdor për shënjestër.*⁴⁴

Muhamedi a.s. e ka ndaluar edhe zënien e kafshëve për të bërë qejf njerëzit përreth tyre. Përcjell Ibni Abbasi r.a. se Pejgamberi a.s. e ka ndaluar nxitjen e kafshëve për t’u zënë.⁴⁵

Ai e ka ndaluar gjymtimin e kafshëve, duke u prerë organe apo pjesë të trupit, për së gjalli të tyre. Përcjell Ibni Omeri r.a.: *“Muhamedi a.s. e ka mallkuar atë njeri që i gjymton kafshët.”*⁴⁶

Ai nuk e ka miratuar gjuetinë që bëhet për qejf, për të ngopur prirjet sadiste të njeriut. Atë e ka konsideruar të dëmshme.⁴⁷ Ai e ka ndaluar

⁴¹ Grup autorësh, *İlmihal...*, f. 174-178.

⁴² Buhariu, “Enbija”, 54.

⁴³ Buhariu, “Dhebaih”, 25.

⁴⁴ Muslimi, “Sajd”, 59.

⁴⁵ Tirmidhiu, “Xhihad,” 30.

⁴⁶ Buhariu, “Dhebaih”, 25.

⁴⁷ Tirmidhiu, “Fiten”, 69.

edhe përdorimin e hobesë⁴⁸ në gjueti, për shkak të vuajtjes që shkakton ajo me rastin e gjuajtjes. Përcjell Seid bin Xhubejri r.a. se një person gjuajti me hobe. Ky e ndaloi nga përdorimi i saj dhe i tha se Pejgamberi a.s. e ka ndaluar këtë, sepse ajo *as nuk e mbyt gjahun, as nuk e lëndon armikun, por ama ta thyen dhëmbin dhe ta nxjerr syrin.*⁴⁹

Muhamedi a.s. na tërheq vërejtjen për hakun e kafshëve dhe të shpezëve si dhe për konsekuencat e keqtrajtimit të tyre, sepse për këto do të përgjigjemi nesër përpara Zotit në botën tjetër. Përcjell Sheridi r.a. nga Pejgamberi a.s. të ketë thënë: *“Kush e mbyt një zog së koti, pa arsye, ai do t’i kërkojë ndihmë Zotit nesër në Ditën e Gjykimit duke thënë: O Zot, ky njeri më mbyti pa arsye, nuk më mbyti për të pasur ndonjë dobi prej meje!”*⁵⁰ Po kështu përcjell Abdullah bin Amri r.a. se Pejgamberi a.s. ka thënë: *“Kush e mbyt një zog, ose diçka më të madhe se zogu, me pa të drejtë, nesër në Ditën e Gjykimit Allahu do ta marrë në pyetje atë njeri.”* Dikush i tha: *“E çka është (mbytje) me të drejtë, o i Dërguar i Zotit?”* Ai u përgjigj: *“Mbytje me të drejtë është nëse ti e vret, e ther dhe e ha, e jo t’ia këpusësh kokën dhe ta hedhësh mënjanë.”*⁵¹

Duke qenë se therja e kafshëve, të cilave fetarisht u lejohet ngrënia e mishit, është një nevojë njerëzore, edhe në këtë drejtim Pejgamberi a.s. kërkon kujdesin maksimal. Përcjell Sheddad bin Evisi r.a. duke thënë se dy gjëra i ka mësuar përmendsh nga Muhamedi a.s.: *“Vërtet Allahu na ka obliguar që në gjithçka të sillemi me mirësi dhe butësi. Prandaj, kur të mbytni një kafshë, bëjeni me mirësi, kur të therni një kafshë, bëjeni me mirësi. Mpriheni thikën mirë, në mënyrë që kafsha të rehatohet (të mos e ndiejë dhimbjen).”*⁵²

Keqtrajtimin e kafshëve ai e ka gjykuar prerë dhe haptazi. Përcjell Abdullah bin Omeri r.a. se Pejgamberi a.s. ka thënë: *“Një grua do të dë-*

⁴⁸ Hobë është një copë lëkure a diçka e thurur, me dy rripa të hollë ose me dy gjalma të lidhur në dy anët e saj, që përdoret për të gjuajtur me gurë të vegjël, duke e rrotulluar me forcë e duke lëshuar njërin rrip a njërin gjalmë. ASHSH, *Fjalor i Shqipësisë së Sotme*, f. 484.

⁴⁹ Ibni Maxheh, “Sajd”, 11.

⁵⁰ Nesaiu, “Dahaja”, 42.

⁵¹ Po aty.

⁵² Muslimi, Sajd, 57.

nohet në xhehenem për shkak të një maceje, të cilën ajo e kishte burgosur dhe nuk e kishte ushqyer, nuk i kishte dhënë ujë, por as edhe që e kishte lënë të lirë vetë të ushqehet në natyrë, derisa më në fund macja kishte vdekur."⁵³

Muhamedi a.s. e ka ndalur damkosjen e kafshëve në fytyrë a në ballë, duke qenë se kjo shkakton dhimbje të madhe në lëkurën e kafshës, pasi bëhet me hekur të skuqur. Përcjell Xhabir bin Abdillahi r.a. një ditë pranë Pejgamberit a.s. kaloi një gomar i damkosur në fytyrë. Pejgamberi a.s. me këtë rast tha: *"Allahu e mallkoftë atë njeri që e ka damkosur atë!"*⁵⁴ Në një version tjetër thuhet: *"A nuk jeni të njoftuar se unë e kam mallkuar atë njeri i cili i damkos dhe i rreh kafshët në fytyrë?"*⁵⁵

Ai e ka ndaluar madje edhe mallkimin e kafshëve. Përcjell Imran bin Husajni r.a. se derisa Pejgamberi a.s. ishte në udhëtim e sipër, një grua medinase ndodhej mbi deve. Ajo u tremb nga diçka dhe kjo e mallkoi devenë. Këtë e dëgjoi Pejgamberi a.s. dhe tha: *"Shkarkoni çfarë ka mbi të dhe lëreni devenë të lirë, ajo është e mallkuar"*. Rrëfen Imrani më tutje: akoma më duket sikur e shoh atë devenë në mes të njerëzve dhe askush nuk e angazhon për asgjë.⁵⁶

Pejgamberi a.s. e ka ndaluar dëmtimin e foleve të zogjve dhe rrëmbimin e të vegjëlve të tyre. Rrëfen Abdullah ibni Mes'udi r.a.: Ishim me Pejgamberin a.s. në një udhëtim. Ai u largua pakës për të kryer nevojën. Ne e pamë një zog me dy të vegjlit e tij, të cilët ia morëm. Nëna e tyre filloi të shpërhapte flatrat e saj përreth të vegjëlve të saj. Kur erdhi Pejgamberi a.s. na tha: *"Kush e shqetësoi këtë nënë për të vegjlit e saj? Kthejini prapë aty ku ishin!"*⁵⁷

Sjelljen e mirë ndaj kafshëve Pejgamberi a.s. e ngre në shkallë të *sadakasë* e të *ibadetit* (adhu-rimit). Ai sjell një shembull shumë tipik. Përcjell Ebu Hurejre r.a. se Pejgamberi a.s. ka thënë: *"Një njeri ishte duke*

⁵³ Buhariu, Enbija', 54.

⁵⁴ Muslimi, Libas, 107.

⁵⁵ Ebu Davudi, Xhihad, 905.

⁵⁶ Muslimi, Birr, 80.

⁵⁷ Ebu Davudi, Xhihad, 122.

udhëtuar dhe e kapi etja e madhe. Aty pranë e gjeti një pus. Zbriti poshtë, piu ujë dhe u ngjit sërish lart. Kur, aty pranë, e pa një qen që gulçonte dhe e lëpinte tokën nga etja. Tha vetë më vete: këtë qen e paska kapur ajo që më pati kapur edhe mua. Zbriti sërish në pus, e mbushi këpucën e tij me ujë dhe i dha qenit të pinte. Allahu e falënderoi këtë njeri dhe ia fali mëkatet.” I thanë të pranishmit: “O i Dërguar i Zotit, a edhe për kafshët do të shpërblehemi?” Ai tha: “Po, do të keni shpërblim për çdo shërbim që ia bëni çdo gjallese.”⁵⁸

Në një kohë kur të drejtat e njeriut ishin shkelur me këmbë dhe tani në Islam kur edhe kafshët po fitonin të drejtat e tyre, ishte tejet normale që shokët e Pejgamberit a.s. të befasoheshin për këtë trajtim kaq njerëzor ndaj kafshëve. Ai do të theksojë edhe këtë: *“Kushdo që e braktis një kafshë në një vend ku ajo mund të vdesë, dhe vjen një tjetër dhe e shpëton atë nga vdekja, ajo kafshë i takon atij që e shpëtoi”*.⁵⁹ Sot është një praktikë e zakonit që shteti t’ia marrë kafshët një fermeri, nëse konstatohet se ai i keqtrajton dhe i lë ato të vuajnë. Në Zvicër kemi mjaft raste të këtilla.

6. Ruajtja nga harxhimet e kota

Historikisht është e njohur se Muhamedi a.s. vetë ka kaluar një jetë modeste, larg shkapërderdhjes dhe harxhimeve të kota, edhe atëherë kur ka pasur mundësinë të jetojë në luks. Këtë stil jete ai ua ka preferuar edhe shokëve të tij. Përcillet se Pejgamberi a.s. ka thënë: *“Ushqehuni por edhe jepni lëmoshë! Vishuni por mos e teproni dhe mos u shitni mendjemëdhenj!”*⁶⁰

Ai gjithmonë është shprehur kundër harxhimeve të kota, bile edhe kur ka qenë në pyetje kryerja e detyrave fetare. Kështu në një hadith ai thotë: *“Vërtet gjatë marrjes së abdesit pranë jush ndodhet një shejtan që quhet Velhan. Kini kujdes të mos ju mashtrojë me ujin!”*⁶¹ Kjo nënkupton dall-

⁵⁸ Buhariu, “Medhalim”, 23.

⁵⁹ Ebu Davudi, “Ixhara”, 41.

⁶⁰ Nesaiu, “Zekah”.

⁶¹ Tirmidhiu, “Taharah”, 43.

disjen e njeriut gjatë marrjes së abdesit dhe me këtë rast nuk e vëren se uji po rrjedh kot. Një ditë Muhamedi a.s. e pa Sa'd ibni Ebi Vekkasin duke marrë abdes, me siguri duke harxhuar ujë më tepër se që kishte nevojë, dhe i tha: *Ç'është ky harxhim i tepërt?* Ai i tha: *A edhe gjatë marrjes së abdesit duhet të kursejmë?* Atëherë ai i tha: *Po, bile edhe nëse gjendesh pranë një lumi që rrjedh*".⁶² Ky hadith do të ishte përgjigje e mirë për ata që mund të pretendonin se nuk kemi nevojë të kursejmë, kur kemi me bollëk. Në fakt, me këtë mësohet një parim jete: të jesh i matur, i kontrolluar dhe të mos harxhosh vend e pavend, sepse kjo ka një çmim të lartë, rrjedhojat e së cilës i përjetojmë më vonë.

Ndjeshmëria e Muhamedit a.s. ndaj harxhimeve të tepërta, madje edhe në punët e fesë, siç ishte rasti me ujin e abdesit, mund të ofrojë një mundësi të çmuar në zgjidhjen e problemeve të mëdha që kanë të bëjnë me mjedisin. S'ka dyshim se harxhimet e tepruara e tëhuajësojnë dhe e largojnë njeriun nga përgjegjësia kozmike që ai e ka, e verbërojnë atë nga detyrat e mëdha që e presin. Për rrjedhojë, sot si faktori kryesor i ndotjes së ambientit shihen pikërisht harxhimet e tepruara që i tejkalojnë nevojat njerëzore, që janë destinuar për plotësimin e tekave, të qejfeve dhe ndjenjave të tjera djallëzore në njeriun. Ai që harxhon më shumë, në të njëjtën kohë e rrit dëshirën për prodhim më të madh të prodhuesve por edhe e shton bërllokun me çka e ndot ambientin. Ky veprim zinxhir është i pashmangshëm, sot ai duket jo vetëm i pandalshëm, por edhe i pakontrollueshëm.⁶³

Nevoja për rritjen e vetëdijes ambientaliste

Nga sa pamë më lart, faktori njeri është kryesori në ndotjen e ambientit dhe në keqpërdorimin dhe keqmenaxhimin e tij. Po ashtu mundëm të kuptojmë, së paku nga këndvështrimi islam, se kjo ndotje dhe çrregullim vjen si rrjedhojë e një ndotjeje shpirtërore dhe psikike, në fakt një degra-

⁶² Ibni Maxheh, "Taharah", 48.

⁶³ Sancaklı, Saffet, Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı, f. 419-420; Akyüz, Hüseyin, Çevre Dostu..., f. 113-114.

dim i brendshëm moral në qenien njerëzore. Njeriu fisnik, siç e thamë më lart, nuk është i egër ndaj mjedisit ku jeton dhe nuk ndot, nuk përlyen. Ndërgjegjja e tij e kulluar nuk e lejon të keqen dhe të shëmtuarën në asnjë fushë, ndaj aq më pak në mjedisin ku jeton. Arsyeja e ndotjes dhe e prishjes ekologjike është, po e ritheksojmë, mungesa e një shikimi të thellë shpirtëror ndaj natyrës; mungesa e një shikimi të tërësishëm, e një panorame gjithëpërfshirëse, e një vetëdijeje metafizike... dominimi i një mendimi apo qëndrimi që natyrën e shikon vetëm si një burim shfrytëzimi material... Qëllimi nuk duhet të jetë dominimi i natyrës apo shndërrimi i saj në produkte industriale, por jetesa në përputhje me natyrën... Natyrën nuk duhet shikuar si një burim të pashtershëm, që nuk ia shohim fundin, por si një kapital tonin personal, të kufizuar, të cilin po e harxhojmë për çdo ditë e më shumë... Për këtë nevojitet shtrirja e mendimeve pozitive dhe të përgjegjshme ndaj natyrës, si përmes arsimit formal nëpër shkolla, ashtu edhe përmes atij joformal, duke e mbjellë ndjenjën e përgjegjësisë kozmike ndaj amanetit të Zotit në shpirtat e njomë të fëmijëve.⁶⁴ Këtu po e theksoj rëndësinë, në fakt përgjegjësinë, edhe të teologëve dhe imamëve, të cilët në predikimet e tyre dhe në kontaktin e vazhdueshëm që e kanë me vetë popullin, mund të ndikojnë shumë në ngritjen e një vetëdijeje për një ambient më të pastër, më të bukur dhe më të banueshëm, komfor mësimëve kuranore dhe të Muhamedit a.s. Kjo ngritje, me doemos duhet të jetë ngritje e një vetëdijeje kolektive, madje globale. Ashtu siç u formua një vetëdije kolektive gjithëbotërore, për shembull, për çrrënjosjen e skllavërisë klasike, për ndjeshmërinë ndaj sëmundjeve ngjitëse etj., e të njëjtit format, e të njëjtave përmasa, duhet të jetë edhe niveli i vetëdijes dhe ndjenja e përgjegjësisë në raport me mjedisin dhe me planetin tokë. Përndryshe, rezultati i angazhimeve personale dhe grupe do të ngelë me efekt të vogël dhe tejet të kufizuar.

⁶⁴ Sancaklı, Saffet, po aty, f. 420-421.

Përmbyllje

Përmasat e ndotjes së ambientit, të ndryshimeve klimatike, të prishjes së ekuilibrit ekologjik janë më se evidente. Këtë e vërejmë dhe e përjetojmë gjithandej. Përpjekjet e njerëzve të arsyeshëm për ta penguar këtë dukuri, ngelen të kufizuara, sepse nuk gjejnë mbështetjen morale dhe materiale për ta çuar këtë brengë më tutje. Ndërkaq gatishmëria e atyre, që më së shumti e ndotin ambientin, për ta reduktuar veprimtarinë e tyre ndotëse dhe ç'ekuilibruese nuk duket në horizont. Marrëveshjet e lidhura ndërkombëtarisht nuk respektohen, madje anashkalohen sikur të mos ekzistonin fare. Ky hov i vetëshkatërrimit tonë në planetin tokë duket i pandalshëm dhe i pakontrollueshëm. Megjithëkëtë, ne na mban shpresa se megjithëkëtë brezat e rinj do të veprojnë më arsyeshëm dhe në mënyrë më humane, në favor të ruajtjes së mbarë biodiversitetit të dhuruar nga Zoti. Mësimet kuranore dhe të Pejgamberit Muhamed a.s. për ne myslimanët janë një arsye më tepër për t'u angazhuar më aktivisht në përpjekjet mbarëbotërore për ndalimin apo kontrollimin e këtij vetëshkatërrimi. Këto mësimet duhet të përvetësohen mirë, të bëhen pjesë e mendësisë, e të menduarit, e botëkuptimit tonë dhe rrjedhimisht pjesë e jetës sonë. Ky thesar i madh kuranor dhe sunetik jo vetëm që na motivon, ai njëkohësisht edhe na obligon, që t'i thërrasim arsyet së shëndoshë dhe ndërmarrjes së hapave që kërkohen në drejtim të ruajtjes së begative që Zotit ne na i ka lënë amanet, në besim. Moskujdesi ynë ndaj këtij amaneti, nënkupton tradhtinë ndaj tij. Termin tradhtar ndërkaq nuk duam t'i ngjitem askujt, por secili prej nesh le ta sodisë vetveten, në mos jam unë njëri prej tradhtarëve të tij.

Literatura:

- Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, *Fjalor i Shqipes së Sotme*, Botimet Toena, Tiranë 2002.
- Akyüz, Hüseyin, “Çevre dostu bir Peygamber: Hz. Muhammed”, *Journal of Turkish Studies*, vëll. 9/2, dimër 2014 Ankara.
- Akyüz, Hüseyin, Ot, Su ve Ateşin Kullanımı İle İlgili Bir Hadisin Güncel ve Evrensel Değeri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, vëll. 4, nr. 1, Stamboll 2015.
- al-Baladhuri, *The Origins of Islamic State (Kitab Futih al-Buldan)*, nga arab. Philip Khuri Hitti, New York Columbia University, 1916.
- Bahjat, Ahmad, *Animals in the Glorious Qur'an – Relating Their Own Stories*, në www.archiv.org
- Bahjat, Ahmad, *Kisas el-hajevan fi'l-Kur'an*, Dar al-Shuruk, bot. 4, Kajro 2000.
- Canan, İbrahim, *Çevre Ahlakı*, Yeni Asya Yay., Stamboll 1995.
- Darakhsa, Kauser & Ashwini, Kumar Dixit, Plants in the Holy Quran: A Look, *World Journal of Pharmacy and Pharmaceutical Sciences*, vëll. 4, nr. 8, Bilaspur 2015.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2001.
- el-Beladhuri, *Futuhu 'l-Buldan*, Muesseseh el-Me'arif, Bejrut 1987.
- el-Faruki, Ismail Raxhi, *Tevhidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, Logos-A, Shkup 2006.
- el-Xheuzi, Ibën Kajjim, *Përshkrimi i Xhennetit*, Shkup 2005.
- Grup autorësh, *Fjalor i Fjalëve të Huaja*, Rilindja, Prishtinë 1988.
- Grup autorësh, *İlmihal – İslam ve Toplum*, İSAM, vëll. II, Ankara 2001.
- Güven, Mustafa, “Kur'ân-ı Kerim'de Çevre Bilincine Dair Bazı Ahlâkî Esaslar”, revista *Birey ve Toplum*, vëll. 4, nr. 2, Stamboll 2014.
- Hamidullah, Muhammed, *Muhammedi a.s. – Jeta dhe Vepra*, vëll. I, nga frëngjishtja Ruzhdi Ushaku, Logos-A, Shkup 2011.
- Instituti i Politikave Mjedisore: www.iep-al.org
- *Islamic Declaration on Global Climate Change*, Stamboll 2015, në www.ifees.org.uk

-
- Karić, Enes, Ekološke Poruke Kur'ana – Uvodna razmatranja, *Novi Muallim*, nr. 35, 29, shtator 2008.
 - Memishi, Isa, *Fjalor arabisht – shqip*, Logos A, Shkup 2014.
 - Özdemir, İbrahim, *Çevre ve Din*, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
 - Sancaklı, Saffet, Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vëll. V, nr. 1, Sivas 2001.
 - Sancaklı, Saffet, Hz. Pezgamber'in Çevrecilik Anlayışı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 14, sayı 3-4, Ankara 2001.
 - Von Denfer, Ahmad, *Islam und Umwelt*, Islamisches Zentrum München, 1999.

Mr. Driton ARIFI

GJENEZA E OBLIGUESHMËRISË SË NAMAZIT TË XHUMASË DHE FSHEHTËSITË HYJNORE TË TIJ

Abstrakt

Dita e xhuma është një ditë e përmendur dhe e pasqyruar detajisht në burimet kredibile islame. Allahu, në librin e Tij - Kuran, pastaj edhe Muhamedi s.a.v.s. në hadithet e tij, i dhanë hapësirë të denjë, duke e shtjelluar mirëfilli gjithë atë që ndërlidhet me një ditë të veçantë siç është dita e xhuma.

Në Kuran një kaptinë e tërë u emërtua me emrin “Kaptina e Xhumasë”, ndërkohë që edhe Muhamedi a.s., në raste të ndryshme, ua sqaronte shokëve të tij veçantitë e kësaj dite.

Kjo trajtesë, tejkalon trajtimin e detajuar juridik rreth ditës së xhuma, për çka kemi material të mjaftueshëm edhe në literaturën islame shqipe, në mënyrë që të ketë në fokus të vetin më tepër atë aspektin e kronologjisë së obligimit si dhe fshehtësitë e ligjësimit të namazit në këtë ditë.

Fjalët kyçe: *Xhumaja, El Aruba, obligueshmëri, etj.*

Xhumaja, ditë e veçantë për myslimanët dhe jo vetëm!

S'janë të rralla e as të pakta tekstet hyjnore, qofshin ato ajete apo edhe hadithe profetike, të cilat shpalosin për besimtarët vlerën e segmenteve të caktuara kohore dhe që njëherësh motivojnë myslimanët të shfrytëzojnë çdo çast brenda tyre. Krijuesi Suprem, me vullnetin e Tij, përzgjedh ditë, net, muaj, apo vite të caktuara, që në ndonjë formë ose tjetër i bën që të mos jenë ato sikur gjithë të tjerat. Ata që shfletojnë literaturën e begatë islame vërejnë se një veçim i tillë hyjnor, nga ditët e javës, pa dyshim se i është bërë edhe ditës së xhuma.

Interesimi ynë për vlerën e kohëve të tilla kurrë nuk duhet të na e shuajë kureshtjen që të dimë diçka edhe për gjenezën dhe historikun e veçimit dhe specifikimit të një dite me vlera aq madhore siç është dita e xhuma. Sigurisht, informacionet e tilla mund të llogariten kredibile dhe të denja për shqyrtim, vetëm nëse ato na vijnë nga burimet e besueshme, rreth të cilave s'ka kurrfarë hapësire për kontestim. Andaj, më së miri për specifikat e kësaj dite foli i Dërguari i Allahut s.a.v.s., i cili shkurtazi dhe në formë të qartë theksoi dallueshmërinë e ditës së xhuma nga ditët e tjera, kur tha: *“Dita më e mirë në të cilën ka lindur dielli është dita e xhuma. Në këtë ditë u krijua Ademi, në këtë ditë është futur në xhenet dhe në këtë ditë është nxjerrë prej tij. Edhe kataklizma-kiameti nuk do të ndodhë, veçse në ditën e xhuma”*¹. Në kontekst të komentimit të këtij hadithi, Imam Neveviu e citonte dijetarin e madh El Kadi Ajjad të ketë thënë: *“Ajo që del në shesh qartazi nga ky hadith është se jo çdo ngjarje që ka ndodhur ose që do të ndodhë në ditën e xhuma konsiderohet si begati, ngase nxjerrja e Ademit a.s. prej xhenetit, dhe ndodhia e kiametit nuk janë të tilla. Por, ky hadith më tepër sinjalizon për ngjarjet madhështore që do të ndodhin në këtë ditë e të cilat patjetër se e bëjnë atë një ditë të veçantë”*². Sipas këtij mendimi, madhështore këtë ditë e bëkan ngjarjet madhështore, e mahnitëse, por kjo nuk nënkuptuaka që të njëjtat të jenë edhe mirësi e begati për ne.

¹ Evidenton Muslimi në *“Sahih”*, (Nr: 854).

² Shih: *Es Sujutij, El Lema' Fi Hasais El Xhumuah* (fq.63). Bot. i dytë. *Dar El Kutub El Ilmijje*. 1987. Bejrut.

Ndërsa, dijetari i shquar i hadithit, *Ebu Bekr El Izzij*, gjatë sqarimit të këtij hadithi, mendonte më ndryshe nga ajo që kishte vlerësuar *El Kadi Ajjad*. Ai e llogariste edhe nxjerrjen e Ademit nga xheneti, edhe ndodhjen e Kiametit prej begative, duke thënë: “Që të gjitha këto ngjarje që kanë ndodhur (ose ndodhin) në ditën e xhuma janë begati. Dalja e Ademit a.s. nga xheneti është begati, ngase është shkak për ruajtjen dhe vazhdimin e jetës së llojit njerëzor mbi faqen e tokës, e në mesin e gjithë atyre njerëzve pa dyshim se janë edhe të dërguarit, pejgamberët, të devotshmit, të përkushtuarit në rrugën e Allahut etj. Ai pra nuk ka dalë rastësisht, por me caktimin e Zotit dhe për të kryer disa detyra të caktuara, e do të kthehet sërish në të. Ndërsa ndodhia e Kiametit në të, (prapë është begati), sepse kështu përshpejtohet shpërblimi i pejgambereve, të sinqertëve, e të devotshmëve, si dhe do të dalë në shesh fisnikëria dhe ndershmëria e tyre”³.

Është me vlerë të theksohet një fakt se, për dallim nga ditë të tjera, që ka mundësi të kenë qenë me vlerë specifike vetëm për Muhamedin s.a.v.s. dhe ymetin e tij, dita e xhumasë nuk ishte e tillë. Ajo, në parim, ishte ditë feste dhe kishte vlerë edhe për ymetet tjera nga ithtarët e librit, veçse ata e neglizhuan vlerën e saj dhe e kontestuan atë, andaj rrjedhimisht edhe zgjodhën ditën e shtunë, respektivisht të dielën për ditë feste të tyre. Këtë dëshiroi të na e bënte me dije edhe hadithi i saktë të cilin e transmeton Ebu Hurejra r.a. nga Muhamedi s.a.v.s. ku ai tha: “*Ne jemi të fundit nga ymetet, por të parët* (që do të ringjallemi e do të futemi në xhenet) *në Ditën e Kiametit, megjithëse atyre iu është dhënë libri para nesh, e neve na është dhënë libri pas tyre. Pastaj, edhe kjo dita që iu është bërë obligim atyre* (që ta çmojnë, festojnë e të tubohen në të), *ata patën polemika rreth vlerës së saj, e Allahu na udhëzoi neve që ta ruajmë atë* (vlerën e saj). *Kështu që njerëzit sot kanë ditët e festave të tyre pas ditës sonë. Hebrenjtë e kanë të nesërmen* (ditën e shtunë), *ndërsa krishterët e kanë të pasnesërmen* (ditën e diel)”.⁴ Ky hadith na tregoi se dita e xhuma është dashur, madje edhe u është obliguar që të jetë ditë feste dhe tubimi edhe

³ Po aty.

⁴ Evidenton Buhariu në “Sahih”, (Nr: 876) , Muslimi gjithashtu në “Sahih” (Nr:855), dhe të tjerët.

për ata që ishin para nesh (hebrenjtë dhe të krishterët), por ata injoruan vlerën e kësaj dite dhe nuk e morën fare në konsideratë. E, meqë ata zgjodhën ditë tjera për festë, e jo atë të duhurën me të cilën ishin urdhëruar, ata pastaj edhe u privuan nga begatitë e saj. Ishin ne pasuesit e Muhamedit s.a.v.s. që ruajtëm vlerat dhe vazhduam ta shënojmë si ditë feste javore për ne.

Mirëpo, meqë kjo ditë u specifikua nga ditët e tjera të javës, me elementet e larttheksuara, mbetet joshëse që të kuptojmë për kryeveçantinë e kësaj dite - namazin e xhumasë.

Kur dhe ku është falur namazi i parë i xhumasë?

Të gjithë dijetarët islamë, qofshin ata juristë apo hadithologë, historiografë apo tefsirologë, u interesuan që të hulumtonin se kur u falë xhumaja e parë, dhe nga kush u falë së pari ajo! Ajo që e vërejmë në evidencimet e shumicës dërmuese prej tyre është se; xhumaja e parë është falur në Medinë, madje ende pa emigruar e pa mbërri atje i Dërguari i Allahut - Muhamedi s.a.v.s.

Ibn Haxher El Askalani, përderisa trajtonte çështjen e xhumasë së parë, në librin e tij famoz "*Fet'hul Barij*" sjell citate-dokumente me të cilat synonte që të vërtetonte se xhumaja e parë është falur në Medinë, dhe atë ende pa emigruar atje i Dërguari i Allahut - Muhamedi s.a.v.s.

Ai evidenton atë që e ka transmetuar Abdurrezaku me zinxhir të saktë të transmetuesve, nëpërmjet Ibn Sirinit, ku ky i fundit kishte thënë: "Banorët e Medinës e kishin falur xhumanë ende pa shkuar tek ta Muhamedi a.s., madje ende pa zbritur obligueshmëria e këtij namazi. Ensarët thanë: "E shihni, hebrenjtë e kanë një ditë feste brenda javës, të krishterët po ashtu, andaj ejani edhe ne të caktojmë një ditë kur do ta përmendnim Allahun, ta falënderonim Atë, e të bëjmë namaz për hir të Tij, dhe caktuan ditën e Arubës"⁵. Ata shkuan tek *Es'ad Ibn Zurareh*, dhe i kërkuan atij që

⁵ Dita e Xhuma quhej më parë **Dita e Arubës** (**يَوْمُ الْعُرْبَةِ**), dhe thuhet se të parët që këtë ditë e quajtën " Dita e Xhuma- **يَوْمُ الْجُمُعَةِ** " që do të thotë "**Dita e Tubimit**" janë ensarët e Medinës. Është quajtur "**Dita e Tubimit**" ngase në të tubohen myslimanët. Ose për shkak se në këtë ditë Allahu i tuboi pjesët e trupit të Ademit a.s. e pastaj e formësoi atë. Shih: *El Kurtubij, El Xhami' Li Ahkam El Kur'an* (86/18). Bot. i Pestë. *Dar El Kitab El Arabij*. Bejrut. 2003.

t'ua falte namazin e xhumasë, ai iu përgjigj atyre duke ua falur namazin e parë të xhumasë, e tek më vonë zbriti ajeti që e obligoi këtë namaz⁶.

E vërteta qëndron në atë se Mus'ab Ibn Umejrin e kishte dërguar Muhamedi s.a.v.s. në Medinë, para se të shkonte vet atje, me qëllim që ai t'ua mësonte atyre Islamit. Ai ishte vendosur në shtëpinë e *Es'ad Ibn Zurare*. *Es'adi* ishte prej fisit Hazrexh dhe e kishte pranuar Islamit qysh nga Besatimi i Parë i Akabes (*Bej'atul Akabeh*). Historiografët rrëfejnë se Mus'abi, pas një periudhe jo edhe të shkurtër të qëndrimit të tij në Medinë, si i deleguar atje nga Muhamedi a.s., i kishte kërkuar Es'adit që të mbante hytben e parë të xhumasë së parë, e t'i këshillonte myslimanët rreth fesë së Allahut. Dhe, Es'adi ishte ai që e mbajti atë hytbe, hytben e parë të xhumasë së parë. Vendfalje e asaj xhumaje ishte njëra prej lagjeve të Medinës, tek vendi i quajtur asokohe *Nekiu El Hadimat*, afër lagjes *Beni Bejadah*. Numri i atyre që e falën atë namaz të parë të xhumasë së parë, sipas shumë transmetuesve thuhet të kenë qenë dyzetë burra.⁷

Kjo ngjarje na tregon së në mungesë të Muhamedit s.a.v.s., sahabët e tij të cilët kishin njohuri rreth Islamit, kishin të drejtë që të jepnin ndonjë opinion të pavarur-ixhtihad, natyrisht pas konsultave të ndërsjella në mes vete. Përzgjedhjen e kësaj dite, ata e kishin bërë na bazë të argumenteve të dëgjua nga Muhamedi s.a.v.s., e të cilat flisnin për dallueshmërisë dhe vlerën madhështore që kishte kjo ditë brenda ditëve të javës.

Kur është bërë obligim namazi i xhumasë?

Allahu ka zbritur një kaptinë të tërë me emrin e kësaj dite të javës. Është quajtur **Kaptina e Xhumasë** (سُورَةُ الْجُمُعَةِ). Brenda kësaj kaptine është edhe ajeti obligues i namazit dhe hytbes së xhumasë, ku Allahu thotë: **“O ju që besuat, kur bëhet thirrja për namaz, ditën e xhumasë, ecni shpejt për aty ku përmendet Allahu (dëgjojeni hutben, faleni namazin), e lini shitblerjen, kjo është më e dobishme për ju nëse jeni që e dini.”** *El*

⁶ Ibn Haxher El Askalanij, *Fet'h El Barij Sherh Sahih El Buharij* (2/354). Bot. i parë. *Dar El Hadith*. 1998. Kajro.

⁷ Shih: *Ibn Kethir, El Bidajeh Ve En Nihajeh* (4/378). Bot. i Parë. *Daru Hixhr*. 1997. Kajro.

Xhumuah, 9. Ky ajet, me pajtimin e të gjithë dijetarëve është i prerë në obligueshmërinë e namazit të xhumasë. Mirëpo, të gjithë tefsirologët pajtohen që kjo kaptinë e tëra, ka zbritur në Medinë.⁸ Madje, thuhet të ketë zbritur jo në fillim të emigrimit të Muhamedit s.a.v.s. në Medinë. Afërsisht pas pesë ose gjashtë vjetësh të hixhretit thuhet se ka zbritur kjo sure, edhe pse nuk ka argument të saktë për asnjërin mendim se në cilin vit saktësisht ka zbritur ajo, pos faktit se ajo ka zbritur në Medinë dhe sigurisht që pas hixhretit.

Fakti që ajeti obligues ka zbritur në Medinë, madje pas disa viteve të emigrimit-hixhretit të Muhamedit s.a.v.s. atje, i ka bërë shumë prej juristëve dhe jo vetëm, që të kenë dilema rreth kohës së saktë të obligueshmërisë së namazit të xhumasë.

Madje ndoshta janë të paktë ata që mendojnë se namazi i xhumasë është bërë obligim atë ditë që ka zbritur, ky ajet bashkë me të tjerët e kaptinës *El Xhumuah*.

Shumica e dijetarëve mendojnë ndryshe. Njëri prej dijetarëve të mëvonshëm hanefit, *Muhamed Ibn Alij En Nejmevij*, e përzgjedh mendimin se xhumaja ishte obliguar në Mekë, ende pa zbritur Kaptina e Xhumasë (سورة الجمعة), në të cilën kaptinë zbritet edhe ajeti që e obligon namazin e xhumasë. Këtë mendim madje e mbrojnë edhe Ebi Hamid El Gazali, Sujuti, Ibn Haxher el Mekki, Shevkani e të tjerë⁹.

E Imam Sujuti, në formë të spikatur, bën përpjekje ta shtjellojë këtë çështje, teksa fliste për mundësinë e ligjësimit të disa prej dispozitave edhe para zbritjes së ajeteve që flisnin në formë obliguese për ato dispozita. Ai përmend pikërisht ajetin e 9 të kaptinës *El Xhumua*: “**O ju që besuat, kur bëhet thirrja për namaz, ditën e xhumasë...**” dhe thotë se edhe xhumaja është bërë obligim në periudhën mekase, para se të zbriste ajeti i kaptinës së xhumasë, i cili kishte zbritur bashkë me të gjitha ajetet e tjera të asaj sureje në Medinë. Kjo nuk është për çudi, ngase edhe abdesi ishte

⁸ Esh Shevkanij. *Fet’hu El Kadir* (1744-1745). Bot. I parë. Mektebetu Err Rrushd. Rijad. 2001.

⁹ Shih: *Muhamed Ibn Alij En Nejmevij, Atharu Es Sunen mea Ta’lik El Hasen* (fq.336). Bot. i parë. Mektebetu Bushra. 2011. Karatchi. Pakistan.

bërë obligim njëkohësisht me namazin në Mekë, ani pse ajeti obligues i abdesit është në suren El Maide, dhe dihet se ka ai ajet kishte zbritur në Medinë.¹⁰

Megjithatë, ajo që dihet dhe është e njohur është se xhumaja nuk ishte falur në Mekë, as në Qabe apo gjetiu, në pamundësi të realizmit të saj, ngase edhe vet Qabeja - Shtëpia e Zotit, ishte e stërmbushur me idhuj dhe në oborrin e saj, ndonjëherë falte ndonjë namaz ditor Muhamedi s.a.v.s. dhe sahabët e tij, por me shumë sfida e shumë vështirësi. Ne nuk kemi asnjë provë të verifikuar se ai ka tentuar ose që ja ka mësyre ta falte namazin e xhumasë sa ishte në Mekë.

Xhumaja e parë e Muhamedit s.a.v.s. në Medinë

Nuk ka asnjë fakt që dëshmon se Muhamedi s.a.v.s kishte falur ndonjëherë namazin e xhumasë sa ishte në Mekë. Megjithatë ekzistojnë argumente se kur dhe ku e ka falur ai këtë namaz për herë të parë. Kronistët dhe jetëpërshkruesit e jetës së Muhamedit a.s. pothuajse janë pajtuar se xhumanë e parë, ai e kishte falur në hyrje të qytetit të Medinës, me rastin e hixhretit të tij.

Ata rrëfejnë për neve se teksa Muhamedi s.a.v.s. ishte duke u shpërngulur e emigruar për në Medinë, ishte ndalur në hyrje të qytetit të Medinës, tek fisi Beni Amër Ibn Auf, tek vendi i quajtur Kuba, afërsisht 3km. në distancë prej Xhamisë së Muhamedit s.a.v.s. Aty kishte bujtur Muhamedi a.s. katër net, nga e hëna deri të premten - xhumanë. E në ditën e enjte, në atë lagje ai i kishte vënë themelet e Xhamisë së Kubasë. Themelet këto mbi të cilat sot është e ndërtuar edhe Xhamia e Kubasë.

Të nesërmen, para kohës së drekës, ai vazhdoi rrugëtimin për në Medinë. Posa ishte larguar pak nga Kubaja, tek fisi *Benu Salim Bin Auf*, e kishte zënë koha e drekës dhe aty Muhamedi a.s. për herë të parë, në kohë të namazit të drekës, ua kishte falur namazin e xhumasë, saktësisht tek lugina Ranuna-es. Ajo ishte xhumaja e parë e falur nga Muhamedi a.s. në

¹⁰ *Es Sujutij, El Itkan fi Ulum El Kur'an* (1/80). Bot. I parë. *Dar El Kutub El Ilmijje*. Bejrut. Pa vit botimi.

hyrje të Medinës. Aty, në atë vend, tashmë është e ndërtuar një xhami që quhet **Xhamia e Xhumasë** ose **Xhamia e Atikës**. Xhamia e Xhumasë, ngase aty është falur xhumaja e parë nga Muhamedi s.a.v.s. Banorët e fisit *Benu Salim* e kishin lutur Muhamedin a.s. që të ndalej aty, tek ata, por ai u kishte thënë me mirësjellje se kjo deveja me të cilën ai kishte emigruar, nuk ndalet përpos aty ku është e “inspiruar” ose e urdhëruar. E kështu e vazhdoi rrugëtimin edhe për dy km. derisa hyri në Medinë.¹¹ Këtë rrëfim e kanë theksuar me detaje të ngjashme të gjithë kronistët që kanë rrëfyer të gjitha veprimet dhe pikëndaljet e Muhamedit a.s. deri sa ka mbërri në Medinë.

Mirëpo, falja e xhumasë nga ana e Muhamedit a.s. ende pa hyrë në Medinë, madje ende pa i zbritur ajetet obliguese të këtij namazi, tregojnë për mallëngjimin që Muhamedi s.a.v.s. kishte për këtë namaz dhe për faktin se si ai mezi kishte pritur që të largohej nga idhujtarët, e ta falte atë, ngase ata asnjëherë nuk e kishin lejuar ta bënte një gjë të tillë sa ishte në mesin e tyre në Mekë.

Falja e xhumasë nga *Es'ad Ibn Zurareh*, e pastaj nga Muhamedi a.s., ende pa zbritur ajetet, janë për më tepër argumente që fuqizojnë mendimin e shumë juristëve hanefi e të tjerë që ky namaz, edhe pse jo me ajete të drejtpërdrejta, megjithatë i ishte bërë obligim Muhamedit s.a.v.s. sa ishte në Mekë, para hixhretit të tij.

Imam El Alusij, njëri prej tefsirologëve të rrallë, e që ishte njëherësh prej dijetarëve hanefitë, citon (në shenjë parapëlqimi) mendimin e disa dijetarëve të mëhershëm se xhumaja, ani pse ishte bërë obligim sa ishte Muhamedi a.s. në Mekë, megjithatë ai nuk u fal kurrë atje, për shkak të numrit të paktë të atyre që do të mund të faleshin. Ose, për shkak se ky namaz kishte specifikë të vetën faljen publike e në formë proklamuese diku në ndonjë vend të hapur, e në Mekë asokohe nuk mundësohej një gjë e tillë, ndaj mbeti pa u aplikuar asnjëherë atje.¹²

¹¹ Shih: *Ibn Hisham, Es Siretu En Nebevijetu* (1/361-362). Pa nr. të botimit. Bot. *Daru El Hadith*. Kajro.2004.

¹² *El Alusij, Ruhu El Meanij* (28/409). Bot. i parë. *Daru Ihjau Et Turath El Islamij*. Bejrut. 2000.

Ku qëndron fshehtësia e veçimit të ditës së xhuma me një namaz specifik ?

Sikundër që ndodhë në çdo normë edhe dispozitë tjetër, dijetarët islamë, në formë mjeshtërore bëjnë përpjekje që të gjejnë urtësi e fshehtësi, që fshihen brenda ligjësimin të namazeve apo ibadeteve të caktuara. Përpjekje të tilla, natyrisht kishte edhe rreth urtësive për shkak të të cilave është bërë obligim ky namaz i veçantë në këtë ditë të veçantë.

Imam Rraziu, në tefsirin e tij, në kontekst të komentimit të ajeteve të kaptinës *El Xhumuah* dhe duke dëshiruar të nxjerrë urtësitë e obligimit të namazit të xhumasë, citon dijetarin *El Kaffal*, i cili kishte thënë: “Ky namaz është obliguar ngase Allahu i Lartmadhëruar, kur krijoi krijesat nga asgjëja, dhe i nxori në ekzistencë, i dalloi disa prej tyre. E nga të gjitha krijesat që Ai i krijoi, e dalloi llojin njerëzor, për nga struktura, mendja dhe mundësia e të folurit. E, meqenëse Allahu krijoi krijesat e Tij në ditën e Xhuma, këtë ditë e krijoi vetë Ademin a.s., është e rrugës që në të njëjtën ditë të veçohet Allahu - Krijuesi ynë me një iradet - adhurim, në shenjë falënderimi ndaj Tij, që e krijoi njeriun në këtë ditë. Kjo, në mënyrë që njerëzit të tubohen në këtë ditë e të gjejnë arsye që të kujtojnë madhësitinë e kësaj begatie, e ta falënderojnë Allahun për të.”¹³

Pra, njeriu i parë u krijua në këtë ditë, ndërsa ne si lloj vazhdojmë ekzistencën nga ai njeri, atëherë qenka e rrugës që Allahun ta veçojmë në këtë ditë me një namaz të veçantë.

Po ashtu, në këtë ditë Allahun do ta shohin besimtarët ne xhenet, që është quajtur edhe (يَوْمُ الْمَرِيدِ - Dita e shtimit). Dita e shtimit ngase kur besimtarët shterin të gjitha kërkesat dhe dëshirat në xhenet, Allahu thotë se unë do t’u shtojë diçka prej Meje dhe atëherë e shohin besimtarët Atë. Andaj edhe ia vlen që të adhurohet Allahu në këtë ditë me një adhurim më specifik. Kështu mendonte imam Dehleviu, nga juristët e mëdhenj e të mëvonshëm hanefi.¹⁴

¹³ *Err Rrazij, Et tefsir El Kebir (10/543)*. Bot. i katërt. *Daru Ihja Et Turath El Arabij*. Bejrut. 2001.

¹⁴ *Ed Dehlevijj. Huxhetullahi El Baligatu (2/44)*. Bot. i parë. *Dar El Xhejl*. Bejrut. 2006.

Është një e vërtetë e madhe se të gjithë besimtarët, madje edhe një pjesë jo e vogël e atyre që nuk besojnë fare në Allahun, kanë bindjen se duhet pasur kujdes në ditën e xhuma, e ndoshta edhe në natën e asaj dite, ngase edhe për përshtypjen e tyre ajo është një ditë që nuk është sikur të tjerat, në kuptim të vlerës dhe dallueshmërisë së saj prej tyre. Saqë disa prej atyre që nuk besojnë e kanë frikë se nëse dikush bënë ndonjë mëkat në ditën e xhuma, Zoti do t'ia përshpejtojë dënimin menjëherë në këtë botë.

Madje, lirisht mund të themi që po të mos ishte ky namaz kaq me vlerë, i tilli nuk do të mund asnjëherë ta zëvendësonte drekën e asaj dite. E dihet se namazi i drekës ishte i pari të cilën i fali Xhibrili a.s. si imam i Muhamedit s.a.v.s., pasi që ai u kthye nga rrugëtimi i tij i Israsë dhe Mi'rahit.

Përfundim

Në fund të kësaj trajtесе mund të konstatojmë se për nga natyra dhe vija hulumtuese që ka ndjekur duket qartë se kapte më shumë aspektin kronologjiko-historik të obligueshmërisë së namazit dhe veçimit të ditës së xhuma me atë namaz.

Në fund të tij i është bashkangjitur edhe përpjekja për të zbërthyer disa nga ato që llogariten fshehtësi apo urtësi, për shkak të të cilave është bërë obligim një namaz i veçantë në këtë ditë të veçantë.

Duhet vënë theksin se ato detaje kronologjike e historike, të cilat na duken se nuk kanë ndonjë vlerë ose efekt juridik në ligjësimin e shumë dispozitave, shpeshherë e vërejmë se mu të tillat juristët islamë i përdorin që të nxjerrin atë tharmin me anë të të cilit ata brumosin një mori normash e dispozitash juridike islame.

Mbetet kurioz dhe mjaft provokues për hulumtuesit dhe dijetarët islamë fakti se një namaz kaq me vlerë siç është namazi i xhumasë, të mos jetë falur së pari nga Muhamedi s.a.v.s.

Si ditë me vlerë të veçantë do të duhej që të ruhej e të festohej edhe nga ithtarët e librit, ngase e tillë ishte edhe për ta sipas porosive profetike të lartshënuara, mirëpo ata e zëvendësuan, ndërsa pasuesit e Muhamedit a.s. e ruajtën ashtu siç u porositën.

Krejt në fund, duhet ditur se në dijen e Allahut nuk ndodhë asgjë së koti dhe pa urtësi, andaj ne besimtarëve na mbetet të hulumtojmë e të interesohemi që këtë ditë të veçantë ta marrim si të tillë, dhe për arsye të shumëfishta, ngase kështu na porositi neve Ligjvënësi i Gjithëdijshëm.

Literatura e shfrytëzuar:

- *Es Sujutij, El Lema' Fi Hasais El Xhumuah*. Bot. i dytë. *Dar El Kutub El Ilmijje*. 1987. Bejrut.
- *El Kurtubij, El Xhami' Li Ahkam El Kur'an*. Bot. i Pestë. *Dar El Kitab El Arabij*. Bejrut. 2003.
- Ibn Haxher El Askalanij, *Fet'h El Barij Sherh Sahih El Buharij*. Bot. i parë. *Dar El Hadith*. 1998. Kajro.
- *Ibn Kethir, El Bidajeh Ve En Nihajeh* . Bot. i Parë. *Daru Hixhr*. 1997. Kajro.
- Esh Shevkanij. *Fet'hu El Kadir* . Bot. i parë. Mektebetu Err Rrushd. Rijad. 2001.
- *Muhamed Ibn Alij En Nejmevij, Atharu Es Sunen mea Ta'lik El Hasen*. Bot. i parë. Mektebetu Bushra. 2011. Karatchi. Pakistan.
- *Es Sujutij, El Itkan fi Ulum El Kur'an*. Bot. i parë. *Dar El Kutub El Ilmijje*. Bejrut. Pa vit botimi.
- *Ibn Hisham, Es Siretu En Nebevijetu*. Pa nr. të botimit. Bot. *Daru El Hadith*. Kajro. 2004.
- *El Alusij, Ruhu El Meanij*. Bot. i parë. *Daru Ihjau Et Turath El Islamij*. Bejrut. 2000.
- *Err Rrazij, Et tefsir El Kebir*. Bot. i katërt. *Daru Ihja Et Turath El Arabij*. Bejrut. 2001.
- *Ed Dehlevijj. Huxh-xhetullahi-l-Baligatu*. Bot. i parë. *Dar El Xhejl*. Bejrut. 2006.

Prof. assoc. dr. Halide ASLAN¹

**DISA VËSHTRIME MBI KONVERTIMET NË ISLAM
(PROCESIN E ISLAMIZIMIT) NË KOSOVË² NË
PERIUdhËN E FUNDIT OSMANË³**

Abstrakt

Kosova, e cila gjendet në pikën ku bashkohen dhe kryqëzohen rrugët e rëndësishme gjeografike dhe gjeopolitike, që nga kohët e lashta ka pasur popuj të ndryshëm që u takonin feve të ndryshme. Në mes të këtyre popujve kishte edhe prej atyre që ishin myslima-

¹ Profesoreshë në Fakultetin e Shkencave Islame pranë Universitetit të Ankarasë.

² Në këtë periudhë Kosova ka qenë vilajet dhe ka qenë tri herë më i gjerë se kufijtë e Kosovës së sotme. Në vitet 1878-1879 Vilajeti i Kosovës përbëhej nga Sanxhaku i Shkupit me kazanë e Shkupit, Kumanovës, Koçanës, Kratovës, Palankës, Ishtipit, Radovishtës dhe nahijen e Kaçanikut; Sanxhaku i Prizrenit me kaza të e Prizrenit, Tetovës, Gjakovës, Lumës, Gucisë dhe nahijet e Gostivarit, Kalishës e Rahofçës; Sanxhaku i Prishtinës me kazanë e Prishtinës, Pejës, Vulçtrinës, Gjilanit dhe Preshevës; Sanxhaku i Dibrës me kazanë e Dibrës, Elbasanit, Dibrës së poshtme (Debre-i Zir) dhe Matit dhe Sanxhaku i Pazarit të Ri me kazanë e Pazarit të Ri (Novi Pazarit), Senicës, Prepolit, Mitrovicës, Varoshit të Ri, Tashllëxhës, Trago-vishtës, Beranës, Akovës dhe Majkovaçit. (B.N.)

³ Ky punim është botuar në Revistën e Fakultetit të Shkencave Islame të Universitetit të Ankarasë në vitin 2011. (Halide Aslan, “Osmanlı’nın Son Döneminde Kosova’da İhtida (İslamlaşma) Süreci Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 52/1, Ankara 2011, s. 165-188.)

në. Ky studim, do të përqendrohet në konvertimet në fenë Islame dhe çështjet e ndërlidhura me këtë temë në një periudhë shumë të shkurtër të historisë së Kosovës, ndërmjet viteve 1839-1910 si dhe aspektin e pranimit të fesë tjetër, i cili përbën pikën më të lartë të ndikimeve të feve. Reflektimet e konvertimeve në fenë islame në Kosovë gjatë fundit të periudhës Osmane do të jenë pika fillestare të studimit tonë. Shpresojmë që studimi ynë, i cili do të bazohet kryesisht në dokumente të papërpunuara në Arkivin Osman të Kryeministrit, do të kontribuojë në historinë sociale të Kosovës në këtë periudhë.

Siç dihet, rajoni i Kosovës ka qenë brenda kufijve të shtetit osman që nga viti 1389 dhe për shumë shekuj, popujt autoktonë dhe turqit myslimanë kanë jetuar së bashku. Kjo bashkëjetesë mundësoi në mënyrë të pashmangshme ndërveprime të shumanshme. Shënjat e mbetura nga kjo situatë mund të shihen edhe sot. Kur bëhet fjalë për marrëdhëniet dhe bashkëveprimet ndërmjet shoqërive, është e padyshimtë që feja zë një vend të rëndësishëm. Në këtë kontekst, ashtu siç ka mundur që praktikantët fetare të popujve autoktonë të kenë ndikime të myslimanët në disa vende, ashtu edhe Islami ka lënë gjurmë të rëndësishme në jetën e popujve autoktonë. Si vazhdimësi e këtyre gjurmëve, në studimin tonë, ne do të përpiqemi t'i paraqesim vështrimet tona për konvertimet në Islam në gjeografinë osmane, respektivisht në Kosovë, në bazë të dokumenteve arkivore të një periudhe të caktuar.

Fjalët kyçe: Kosova, konvertimet në Islam, feja, Ballkani, osmanët.

Hyrje

Pozita e Ballkanit, e cila ka qenë porta e osmanëve për në Evropë, gjithmonë ka qenë e veçantë dhe e rëndësishme. Karakteristika më e rëndësishme e Gadishullit Ballkanik, nga kohërat e lashta e deri më sot, është se ajo çmohet si “zonë kalimi”. Kjo karakteristikë gjeostrategjike ka përcaktuar fatin politik, shoqëror dhe fetar e ekonomik të rajonit që nga periudha para erës së re. Fakti se ky rajon është një rrugëkalim ka lehtësuar shpërnguljen dhe lëvizjet e shumë fiseve dhe ka siguruar strehim për kombet që vinin në këtë rajon. Kështu, shumë shtete me një larmi fimesh, gjuhësh dhe fesh u formuan në këtë gadishull. Njerëzit që hynë në Ballkan përmes këtyre rrugëve dhe për shekuj me radhë bartën në këtë rajon ndikimet etnike e kulturore të Evropës Jugore dhe Qendrore, të Azisë dhe të Lindjes së Afërt. Në formimin e grupeve etnike, dallimet fetare dhe gjuhësore ishin më përcaktuese se kombi.⁴ Ballkani është një rajon ku gjenden tri fe të mëdha qiellore, 19 kombe, 10 shtete të pavarura dhe fliten 16 gjuhë.⁵ Periudha e turqve mbizotëroi pesë shekuj qëkur osmanët u shfaqën në këtë rajon në vitin 1354.⁶ Suksesi i osmanëve në politikën e zgjerimit në Ballkan ishte rëndësia që i kishin dhënë lirisë në fe. Osmanët vepruan në atë mënyrë sa që u bënë shembull, si për myslimanët, ashtu edhe për kombet e tjera në Ballkan.⁷

⁴ İbrahim Çulha, *Kosova'da Türk Toplumunun Tarihsel Gelişimi ve Sorunlar*, (İstanbul, Tez e masterit e pabotuar, 2008).

⁵ Halil Şimşek, *Türk-Bulgar İlişkileri ve Göç*, (İstanbul, Harp Akademileri Basımevi, 1999), fq. 219.

⁶ Për informacione më të gjera për Gadishullin Ballkanik shih Halil İnalçık, “*Türkler ve Balkanlar*”, Balkanlar, (İstanbul, OBİV Yayınları, 1993), fq.11-14; John Thirkell, “Islamisation in Macodania as a Social Process”, *Islam in the Balkans*, Jennifer Scarce (Ed), (Edinburgh, 1979), fq.43-47; Aziz Nazmi, Şakir Taş, “Edirne Civarının Osmanlılaşma Süreci”, *Essays in Honour of Ekmeleddin İhsanoğlu*, Mustafa Kaçar, Zeynep Durukol (Comply), (İstanbul, IRCICA, 2006), vëll.1, fq.115-121; Nedim İpek, “Kosova Vilayeti Dahilinde Gerçekleşen Göçler”, *History Studies*, 2:1 (2010), fq.65-81; Yücel Yiğit, “Prizen Sancağı'nın İdari Yapısı (1864-1912)”, *History Studies*, 2:1 (2010), fq.125.)

⁷ Ziya Kazıcı, “Osmanlıların Balkanlardaki Muvaffakiyet Sebepleri”, *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (07-09 prill 1999 Konya) Bildiriler*, (Konya, 2000), fq.743-745.

Siç dihet, feja nuk i rregullon vetëm marrëdhëniet ndërmjet njeriut dhe Zotit, por gjithashtu përmban edhe rregulla për marrëdhëniet me njerëzit dhe shoqërinë. Njeriu inkuadrohet në shoqëri duke i ndjekur këto rregulla. Kur të gjitha këto aktivitete formojnë një strukturë të përbashkët midis njerëzve, atëherë edhe fenomeni i fesë institucionalizohet. Pas kësaj faze, feja bëhet realitet i shoqërisë ashtu si grupet dhe institucionet e tjera shoqërore. Në procesin historik, realiteti i fesë ka qenë në një proces ndërveprimi me institucionet e tjera. Institucioni fetar nuk veprimi i vetëm, por ai e vazhdoi ekzistencën e tij në komunikim dhe bashkëveprim me institucionet e tjera. Dallimi i feve shkaktoi formimin e shoqërive të ndryshme dhe u identifikua me ekzistencën e kombeve. Me fjalë të tjera, fenomeni i kombit u formua bashkë me fenomenin e fesë. Për këtë arsye, në histori kombet që kanë pasur shtet i kanë kushtuar gjithmonë rëndësi një feje të caktuar për vazhdimësinë e shteteve të tyre dhe kanë pretenduar se do të qëndrojnë në këmbë me fenë e tyre kundër shoqërive të tjera. Përballë këtij roli integrues shoqëror të fesë, shtetet shpesh e kanë përdorur fenë për të mbizotëruar shoqëritë e tjera, duke zhvilluar politika fetare kundër shteteve të tjera. Kështu, feja nga njëra anë shërbeu për integrimin e shoqërive dhe nga ana tjetër e shndërroi ekzistencën shoqërore historike në një fushëbetëje ndërmjet feve dhe shteteve.⁸

Ky proces nuk e tregon tolerancën e feve ndaj njëra tjetrës, por bashkëjetesën e feve brenda strukturave të tyre. Periudha osmane, si një periudhë në të cilën zhvillohet kjo bashkëjetesë dhe në të cilën mbizotëron kultura e bashkëjetesës, përfshin shumë përvoja historike.⁹

Historia e konvertimeve në Islam (ihtidasë), e cila është përdorur në kuptimin e zgjedhjes së Islamit dhe pranimit të urdhrave të Islamit, pasqyron gjithashtu historinë e Islamit. Ata që u udhëzuan e bartën Islamit

⁸ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999), f.41.

⁹ Mustafa Alish Hadzhi, *Din Değişirmenin Sosyolojik Sonuçları (Bulgaristan Örneği)*, (İstanbul, Tez e doktoraturës e pabotuar, 2007), f.7-10.

deri në këto ditë. Konvertimi në Islam është një fenomen ose dukuri që vazhdon nga periudha e Profetit e deri në ditët e sotme.¹⁰

Konvertimet në Islam, që rriteshin në periudha të ndryshme, ndonjëherë edhe zvogëloheshin. Megjithatë, që nga fillimi i është kushtuar vëmendje që konvertimi në asnjë mënyrë të mos bëhej me dhunë, sepse qëndrimi i vetë autoriteteve zyrtare ishte në këtë frymë. Shembujt për pranimin e Islamit, të cilët i hasim herë pas here, nuk duhet t'i atribuohen Islamit ose shteteve islame, por atyre personave që e kanë praktikuar atë. Në Islam ekziston një parim bazë sipas të cilit në fe nuk bën të ketë dhunë. Pejgamberi a.s e bëri këtë në Medinë, ku hebrenjtë dhe të krishterët ishin me shumicë, e ky botëkuptim vazhdoi të ekspozohej edhe gjatë periudhës së katër kalifëve.¹¹ Në këtë kontekst ishte edhe qarkorja që e lëshoi Omer r.a. kur e çliroi Jerusalemin. Ai theksoi se kishat nuk do të prisheshin, se njerëzit nuk do t'i nënshtroheshin një dallimi juridik sipas bindjeve të tyre fetare dhe se ata do të ishin të lirë në fushën e besimit. Ky botëkuptim i Omerit r.a. vazhdoi edhe nga qeveritë pasuese dhe kur Javuz Sulltan Selimi e mori Jerusalemin i trajtoi hebrenjtë dhe të krishterët brenda kornizës së ligjeve të tyre.¹² Në fakt, kjo është një veçori

¹⁰ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, MEB Yayınları, 1993), vëll.2, f.607; Ali Köse, "İhtidâ", *DİA*, vëll.21, f.554; Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lugati*, (İstanbul, Enderun Kitabevi, 1986), f.159; Şemsettin Sami, *Kâmus-ü Türkî*, (Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1317), ss.232, 1331, 1436; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982), f.137-138; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, (Ankara, TDV Yayınları, 1998), f.289, 311; Për përkufizimin e udhëzimit (Ihtidasë) shih William M. Brinner, "Conversion", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Esposito (Ed), (New York, Oxford, 1995), Vëll.1, f.318-321; Halide Aslan, *Tanzimat Döneminde Din Değişirme Hareketleri*, (Ankara, TDV Yayınları, 2010), f.8-12.

¹¹ Kurani Fisnik gjithashtu theksoi se nuk duhet të ketë dhunë në fe: "Nëse Zoti juaj do të dëshironte, Ai do t'i krijonte njerëzit si një ummet" (11 / Hud: 118). Në bazë të kësaj, është e qartë se një metodë që nuk preferohet nga Allahu nuk duhet të praktikohet nga myslimanët. Për informacione më të gjera për marrëdhëniet ndërmjet myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve në periudhën e parë, shih Murat Ağarı, *Hz. Muhammed'in Hıristiyanlarla Mücadele Stratejisi*, (İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2003); Eyüp Baş, *İslam'ın İlk Döneminde Müslüman-Yahudi İlişkileri*, (İstanbul, Gökkuşbu Yayınları, 2004).

¹² Mevlana Şiblî, *Asr-ı Saadet*, përktheu. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul, Eser Neşriyat, 1974), vëll.1, f.416; *Külliyat-ı Kavanin*, Serkiz Karakoç Armenian (përgatiti), (Ankara, TTK Kültüphanesi, trhsz), Nr. i Dosjes: 1, Nr. i dokumentit: 2599.

dalluese e fesë islame. Në bazë të shkrimeve të shenjta, asnjëra nga fetë e mëparshme nuk e pranoi një anëtar të fesë tjetër në realitetin e fesë në territorin e tyre sovran. Kurse libri i shenjtë i myslimanëve, Kurani Fisnik i trajton hebrenjtë dhe të krishterët në statusin e “Ehl-i kitabit”. Osmanët, të cilët i janë bindur këtij urdhri të Kuranit Fisnik, pasqyruan botëkuptimin se “*nuk ka dhunë në fe*” në të gjitha territoret e tyre në një kuptim të gjerë dhe me dimensione të përgjithshme si dhe e zbatuan në mënyrë të barabartë për të gjitha llojet e njerëzve.

Informacionet më të sigurta të të dhënave historike fshihen në arkiva. Për këtë arsye, nëse arkivat në dispozicion injorohen për një çështje historike, atëherë nuk është e mundur të arrihen të dhëna shkencore dhe kështu do të ketë mangësi të mëdha. Për këtë arsye, dokumentet arkivore ofrojnë të dhëna të rëndësishme lidhur me konvertimet në Islam, ashtu si në të gjitha çështjet që lidhen me Kosovën, e cila ishte pjesë e Ballkanit gjatë sundimit të Perandorisë Osmane.

Osmanët në Kosovë

Turqit, të cilët u vendosën në tokat e fituara, me ardhjen e Perandorisë Osmane në Rumeli, në vitin 1354 e pastaj edhe në vitet në vijim, dominuan Ballkanin për pesë shekuj. Prizreni është marrë nga Sulltan Murati I pas Luftës së Parë të Kosovës në vitin 791/1389, kurse hyrja e plotë në administrimin osman është bërë në kohën e Sulltan Mehmet Fatihut. Më 860/1456 u krijua një strukturë administrative në Prizren dhe u dha urdhër që të inkorporohet në vilajetet e Rumelisë.¹³

Me hyrjen e trojeve shqiptare nën sundimin osman filloi procesi i islamizimit të shqiptarëve. Fisnikët feudalë shqiptarë nga fundi i shekullit XIV e pranuan nënshkrimin ndaj Sulltanit. Me kalimin e kohës islamizimi filloi. Murgesha e Manastirit më të madh serb në Kosovë, Xhevdhokia deklaroi se Kisha Serbe ishte e paefektshme gjatë kësaj periudhe dhe se Kisha Ortodokse Greke e shihte Patrikun serb si një Kryepeshkop të za-

¹³ Süleyman Külçe, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, (İzmir, Ticaret Basımevi, 1944), f. 57; Fetnan Derviş, *XVIII.-XIX. Yüzyıllarda Prizren: Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Tarihi*, (İstanbul, Tez masteri e pabotuar, 2007).

konshëm.¹⁴ Për shkak të kushteve të reja që u vendosën në Kosovë me ardhjen e osmanëve, popullsia shqiptare në rajon gradualisht u largua nga feja ortodokse dhe e zgjodhi Islamin. Islamizimi i popullatës shqiptare mori hov në shekujt 17 dhe 18. Në këtë çështje kishte ndikuar rritja e vazhdueshme e xhizjes, forcimi i fesë islame me shtimin e numrit të dijetarëve dhe përhapja e institucioneve fetare islame në qytete, forcimi e përhapja e vakëfeve dhe tensionet, gjithnjë në rritje, ndërmjet kishave katolike dhe ortodokse. Afërsisht 2/3 e popullsisë shqiptare e pranuan Islamin gjatë shekullit të 18.¹⁵ Më vonë është “bërë një hulumentim nga gjeranët në vitin 1891 në lidhje me përkatësinë fetare të njerëzve që jetonin në Kosovë. Në bazë të këtij hulumentimi popullata e Kosovës në këtë periudhë ishte kështu: 52.98% shqiptarë myslimanë, 2.86% shqiptarë katolikë, 6.77% turq myslimanë, 20.62% maqedonas ortodoksë, 15.10% serbë ortodoksë dhe pjesa tjetër ishin ateistë dhe të besimeve të tjera”.¹⁶

Konvertimi Islam në Kosovë

Në vitet kur është themeluar Perandoria Osmane shihet se lëvizjet e konvertimit në pellgun e Marmarasë ishin më shumë se sa rastet e konvertimit në Anadoll. Kjo situatë shpjegohet me faktin se popullata jomuslimane ishte më e shumtë në Ballkan sesa në Anadoll. Për sa i përket periudhës klasike është i përhapur mendimi se Perandoria Osmane, në parim, i inkurajoi dhe i shpërbleu ata që ishin konvertuar në Islam, si në Ballkan, ashtu edhe në Anadoll. Megjithatë, Perandoria Osmane nuk e

¹⁴ Pranvera Bogdani, “Kosova Under The Albanian Feudal State of The Balshas”, *The Truth of Kosova*, (Tirana, Encyclopedia Publishing House, 1993), f.59.

¹⁵ Ferit Duka, “XV-XVII. Yüzyıllarda Arnavut Nüfusun İslâmlaşması Süreci Üzerine Gözlemler”, *OTAM*, 2 (Ocak 1991), f.64-71.

¹⁶ Feim Gashi, *Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri*, (İstanbul, Tezë masteri e pabotuar, 2008), f. 21, i cili i është referuar këtij punimi Kristaq Prifti, “Popullsia Muslimane Shqiptare në Ballkan në fund të shekullit XIX dhe në fillim të shekullit XX”, *Seminari Ndërkombëtar Feja, Kultura dhe Tradita Islame ndër shqiptarët*, Prishtinë, 15-17 tetor 1992, f. 154.

ndoqi rrugën e dhunës në çështjen e pranimit të Islamit.¹⁷ Në Ballkan në vitet 1430, konvertimet në Islam ishin në numër të vogël dhe individual.¹⁸ Gibbson shprehet se si numri i konvertimeve në Islam në Iznik dhe Bursa në shek. XIV ishte shumë i madh, por duhet të kemi rezerva për ta pranuar mendimin se i tërë qyteti është konvertuar në Islam. Sepse në Bursa konvertimi ka vazhduar edhe në shekujt në vijim. Kjo mund të shpjegohet me faktin se qyteti është i hapur për zhvillim të vazhdueshëm.¹⁹ Nëse shikohen defterët *Tahrir* del se atyre që zgjedhin Islam u janë dhënë më shumë timare dhe privilegje. Edhe kjo ka mundësi të ketë dhënë efekt në procesin e islamizimit.²⁰ Është vërtetuar se marrëdhëniet e mira të der-vishëve me fqinjët, sjelljet e mira dhe me drejtësi ndaj popullatës, politika e popullimit e zbatuar nga osmanët në mënyrë sistematike dhe trazirat e brendshme (boshllëqet dhe kryengritjet fetare e politike) kanë ndikuar në konvertimet në Islam. Ky proces vazhdoi në shekujt 16 e 17 dhe ishte me përmasa më të mëdha në Ballkan.²¹

Në shumicën e studimeve thuhet se feja islame u shfaq në Kosovë në shekullin XI dhe është përhapur më shumë në shekullin XIII. Periudha osmane luajti një rol të madh në përhapjen e fesë islame në Kosovë. Historiani boshnjak, Muhamed Hadzijahiç, lidhur me kalimin e Islamit në Ballkan, thotë: “Myslimanët, për herë të parë në Ballkan, janë parë në mesin e shekullit XI. Thuhet se ata kanë ardhur nga qyteti Voollge i Bullgarisë dhe nga Hungaria.”²²

Kemal Gözler, në studimin e tij të bazuar në defterët *Tahrir*, deklaroi të kundërtën me atë që mendohej për Pomakët e Loveçit, se ata nuk u

¹⁷ Havva Selçuk, “Tapu Tahrir ve Maliyeden Müdevver Defterlere Göre Rumeli’de İhtidâ Hareketleri (1432-1482)” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2002), f.90-91.

¹⁸ Selçuk, *po aty*, f.90-91.

¹⁹ Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, përktheu Bülent Arı, (Ankara, 21. Yüzyıl Yayınları, 1998), f. 271; Selçuk, *po aty*, f.92.

²⁰ Selçuk, *po aty*, f. 93.

²¹ A. Yaşar Ocak ve S. Faruqi, “Zaviye” *İA*, (İstanbul, MEB Yayınları, 1993), vëll.13, f. 468-476; Speros Vriyonis, Jr., “Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries”, H. Birnbaum and Sir Vriyonis (Ed.), *Aspect and of the Balkans; Continuity and Change*, (The Hague, Paris, Mouton, 1972), f.151-176.

²² Feim Gashi, *po aty*, f. 24.

detyruan të konvertohen në Islam. Vetëm 5% e popullsisë së përgjithshme ishte myslimane në vitet 1449-1579 dhe kjo nuk ndodhi si rezultat i një islamizimi sistematik dhe të organizuar.²³

Në bazë të hulumtimeve të bëra, roli i sufizmit në islamizimin e popujve të Ballkanit është i padiskutueshëm.²⁴ Edhe në Kosovë numri i teqeve dhe tyrbeve, të cilat kanë luajtur rol në islamizimin e këtij rajoni, nuk është i vogël. Në një studim të bërë kohëve të fundit thuhet se nga vitet 1530 numri i teqeve që i përkisnin grupeve të ndryshme, si halvetive, melamive, bektashive dhe nakshibendive etj. ishte 131, kurse deri në shek. XVI kishte 129 tyrbe.²⁵ Numri i këtyre teqeve dhe tyrbeve na tregon shtrirjen e Islamit, si në mënyrën horizontale, ashtu edhe në atë vertikale. Në Perandorinë Osmane, para periudhës së Tanzimatit, në konvertimin e jomuslimanëve që kishin statusin e *dhimme* pak a shumë kishin ndikuar faktorët shoqërorë, fetarë, psikologjikë dhe ekonomikë. Sidoqoftë, pasi që efektiviteti i këtyre faktorëve nuk mund të përcaktohet saktësisht, atëherë mendimet mbi këtë temë nuk mund të jenë më shumë se sa komente. Në këtë shtet të gjerë, në të cilin janë mbajtur shënime aq sa ka qenë e mundur prej fillimit të konvertimeve në Islam, pas Tanzimatit, si në çdo fushë tjetër ka pasur ngecje edhe në konvertimet në Islam. Sipas mendimit tonë, më parë, konvertimi në Islam ka qenë shkuarja te kadiu dhe deklarimi për kalimin në Islam, ndërsa më vonë kjo çështje është institucionalizuar në mënyrë serioze. Pra, për t'u konvertuar në Islam i është

²³ Kemal Gözler, *Les Villages Pomaks De Loçça, Aux XV Et XVI'e Siècles D'après Les Tahrir Defers Ottomans*, (Ankara, TTK Yayınları, 2001), bk. www.kemalgolzler.com/village-pomaks-de-lofca.htm.

²⁴ Reşat Öngören, "Balkanların İslâmlaşmasında Sufilerin Rolü", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (21-23 Prill 2000, Sofya)*, (İstanbul, IRCICA Yayınları, 2002), f. 47-73; Reşat Öngören, "Arnavutluk'taki Tasavvuf Faaliyetlerinin Karakteri", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (4-7 dhjetor 2003, Tiran-Arnavutluk)*, (İstanbul, IRCICA Yayınları, 2006), f. 343-363; Mehmet Demirci, "Balkan Müslümanlığında Gazi-Dervişlerin Roller ve Sarı Saltuk Örneği", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (21-23 Prill 2000, Sofya)*, (İstanbul, IRCICA Yayınları, 2002), f. 75-86.

²⁵ Raif Virmiça, *Kosova Tekkeleri Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*, (İstanbul, Sufi Kitap Yayınları, 2010).

dhënë rëndësi realizimit të shumë procedurave zyrtare. Në këtë kuptim, në Arkivin Osman janë gjetur shumë njoftime e udhëzime.

Një dokument²⁶, që tregon për procedurën e këtij konvertimin në Islam, flet edhe për çështjet e diskutuara në Kuvend. Njëra prej çështjeve është imponimi i Islamit me dhunë. Në diskutime është thënë se kanë ardhur njoftime lidhur me imponimin e Islamit në disa vende jashtë qendrës, edhe pse nuk është lejuar që anëtarët e kombeve të tjera të bëhen myslimanë me presion. Pasi kjo çështje është treguar në detaje, në fund është thënë se “Kur ta pranojë fenë njëri prej të huajve, të cilët janë nën mbrojtjen e shtetit osman, nëse ai është në qendër, kusht është që ambasadori të jetë prezent, kurse, nëse është jashtë qendrës, duhet që për-kthyesi i konsullit të jetë prezent. Kur një i krishterë nga shtetasit e Portës së Lartë dëshiron të futet në fe, ai duhet të silllet në Asamblesë Kombëtare dhe aty ta pranojë fenë. Nëse personi që do të bëhet mysliman është i ri, atëherë nëna, babai ose të afërmit e tij duhen të jenë prezent në asamble në mënyrë që të mos ketë dyshime se ai po hyn në Islam me dhunë. Kështu që ishte kusht që personave, të cilët vinin në Asamble për t’u bërë myslimanë, t’iu pranohet konvertimi i tyre në Islam pasi të merreshin në pyetje dhe të vërtetohej se me dëshirën e vetë dhe zgjedhje të lirë po e pranojnë Islamin, ose po konvertohen pa asnjë presion. Me pak fjalë, çështjet e tilla, nëse ndodhnin në vende jashtë qendrës, duhej të vlerësoheshin në Asamblesë Kombëtare, kurse nëse ndodhnin në Stamboll duhej të vlerësoheshin në Këshillin Suprem të Rregullave Gjyqësore së bashku me procesverbalin e Asamblesë që dërgohej nga rajoni dhe me vendim të Gjykatës Sheriatike.” Në këto diskutime gjithashtu është kërkuar që të njoftohen zyrtarët përkatës për këtë proces.

Sipas të dhënave të arkivit osman, shumica e rasteve të ndërrimit të fesë dhe konvertimit në Islam në Kosovë ndodhën me vetëdije dhe me dëshirë. Administratorët lokalë, duke treguar transparencë, morën në pyetje njerëzit që preferuan fenë islame në prani të udhëheqësve të tyre

²⁶ BOA. İrade Dâhiliyye 12447; për çështjet e specifikuar në këtë dokument (irade) flasin edhe këto dokumente: BOA. A. MKT. 35/54 (15 Safer 1262/12 Şubat 1846); BOA. HR. MKT. 42/7 (4 R.evvel 1268/ 28 Aralık 1851) dir.

shpirtërorë. Përveç kësaj, nuk është kundërshtuar as kërkesa e disa personave, që janë konvertuar në Islam dhe janë bërë myslimanë, për t'u kthyer në fetë e tyre të vjetra. Një pikë tjetër që tërheq vëmendjen në çështjen e konvertimeve në Islam në Kosovë është se, ashtu si në rajone të tjera të Anadollit dhe Ballkanit, përfaqësuesit e shteteve ose feve të tjera kundërshtonin dhe ankoheshin pothuajse për të gjitha konvertimet në Islam për shkak të mirësjelljes që mbizotëronin në atë periudhë. Siç kuptohet nga dokumentet, këto ankesa janë shqyrtuar dhe është ardhur në përfundim se shumica e tyre ishin të pabaza.

Një njoftim nga Serbia që dëshmon se Islami u zgjodh plotësisht me dëshirë, pa dhunë, ka të bëjë me një serbe myslimane. Nga Vilajeti i Kosovës është raportuar se një vajzë serbe nga fshati Bërdo është bërë myslimane. Vajza serbe që quhej Mare bëri kërkesë tek autoritetet osmane për t'u bërë myslimane, kurse autoritetet osmane gjithashtu e plotësuan kërkesën e kësaj vajze serbe, e ndihmuan atë në pranimin e Islamit dhe, pasi ajo u bë myslimane, e quajtën Fatma dhe kështu e mbështetën atë në këtë vendim.²⁷ Viti kur vajza serbe aplikoi tek autoritetet osmane për të pranuar Islamit ishte 1888, kurse në këtë vit Serbia nuk ishte më nën sundimin osman. Serbia tashmë ishte bërë shtet i pavarur duke fituar pavarësinë në vitin 1878 si rezultat i vendimeve të Kongresit të Berlinit. Nuk mund të flitet për asnjë lloj dhune të ushtruar nga osmanët në kërkesën e vajzës serbe për t'u bërë myslimane, ngase ky rast ka ndodhur në vitin 1888, pra 10 vjet pas pavarësisë së Serbisë.²⁸

Zyrtarët osmanë ishin të përpiktë edhe kur bëhej fjalë për konvertimin në Islam me dëshirë. Në një shkresë të vitit 1890, të dërguar në Ministrinë e Jashtme thuhet se, për shkak të procedurave, çështja e konvertimit në Islam të Andreja Rozicit, i cili ishte banor i Serbisë nga qyteza (kasabaja) Shabac dhe kishte pasaportë të Serbisë, është aprovuar në Këshillin e

²⁷ BOA. DH. MKT. 1565/22 (13 Rabiülevvel 1306/17 Nëntor 1888).

²⁸ Ebubekir Sofuoğlu, *1851-1912 Arası Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Kosova'da Osmanlı İdaresi*, İstanbul, www.ukid.org.tr s.126; Këtu, autori tërheq vëmendjen për kujdesin e pasur për konvertimin e dikujt në Islam dhe shpjegon se kjo mund të jetë për shkak të rasteve të rralla. Sidoqoftë, kjo është procedura e ndjekur në konvertimet në Islam që ndodhën gjatë periudhës së Tanzimatit. Shih Halide Aslan, *po aty*,...

Përgjithshëm të Vilajetit dhe i është vënë emri Hasan. Në vazhdim të dokumentit thuhet se, Andreja / Hasani në asamble ka hequr dorë nga kombësia serbe dhe ka kërkuar nënshtetësinë e shtetit osman, madje e ka grisur pasaportën serbe. Në dokument gjithashtu thuhet se Vilajeti i Kosovës e ka parë të nevojshme që ta pyesë qendrën për statusin e personit në fjalë, ngase nuk është marrë asnjë informacion nga askush në lidhje me identitetin dhe statusin e tij dhe se qëndrimet dhe sjelljet e tij ngjallën dyshime. Në këtë dokument nuk jepet informacion për rezultatin e këtij rasti.²⁹

Shkresa e valiut të Kosovës, e cila njoftonte se zonja Vatika, nga fshati Bozparça e Osmanijes³⁰, me dëshirë është konvertuar në Islam, është e rëndësishme në kuptimin e dëshimit se kësaj çështjeje i është dhënë rëndësi dhe është sjellë me përpikëri me këtë çështje.³¹

Në shkresën e dërguar në mytesarifllëkun e Prishtinës përmendet se një person është larguar nga vendbanimi në Serbi dhe ka shkuar në Kumanovë. Aty është strehuar në qeveri dhe është konvertuar në Islam. Gjithashtu përmendet se konvertimin në Islam e ka bërë në qendrën e vilajetit në Kumanovë dhe se është bërë synet. Është interesant se ky dokument përmend se për informacionet në lidhje me këtë çështje janë transmetuar me një telegram të shifruar.³²

Sipas një dokumenti të vitit 1322/1904, një person i punësuar në ushtri në Vushtrri ka ardhur për t'u konvertuar në Islam dhe në bazë të urdhrin të Sulltanit ai është ftuar në Stamboll dhe procedurat janë kryer nga Ministria e Drejtësisë dhe Mez'hebeve. Ai person është konvertuar në Islam, është bërë synet dhe i është lëshuar një certifikatë e lindje me emrin Mehmet Hajri.³³

²⁹ BOA. DH. MKT. 1748/82 (20 Zilhicce 1307/7 gusht 1890).

³⁰ Për deshifrimin e këtij vendbanimi, hasëm në vështrësi, por duke hulumtuar në disa burime osmane, pretendojmë se ky vendbanim, mund të jetë një fshat i Malishevës. (Sqarim i përkth. B.N.).

³¹ BOA. TFR. I. KV. 53/5255 (17 Zilhicce 1321/5 mars 1904).

³² BOA. Y. PRK. UM. 17/118 (22 Zilhicce 1307/9 gusht 1890).

³³ BOA. Y. MTV. 259/40 (16 Safer 1322/2 maj 1904).

Në dokumentin për Trajankën flitet për një grua e cila ishte nga fshati Romanovcë i Kumanovës dhe e cila kishte shprehur dëshirën për t'u konvertuar në Islam. Në dokument gjithashtu cekej se ishte bërë ankesë se kjo grua ishte rrëmbyer nga burri i saj. Por, kjo grua kishte deklaruar para peshkopit dhe zyrtarëve se ajo dëshironte të bëhej myslimane me dëshirën e vet dhe se nuk është rrëmbyer. Asaj i është vënë emri Mynevver.³⁴

Në një dokument tjetër për të njëjtën çështje thuhet se ishte bërë ankesë se një grua në Kumanovë ishte rrëmbyer, por kjo grua me dëshirën e vet ka ikur nga shtëpia e saj për ta pranuar Islamin dhe me insistimin e saj ajo është konvertuar në Islam dhe i është vënë emri Fatma.³⁵

Gjithashtu u është kushtuar vëmendje atyre që e kanë pranuar Islamin me qëllim që të ndihen rehat pas kalimit të tyre në Islam. Në dokumentin e datës 1324/1906 thuhet se do të ishte e përshtatshme të pranohet gruaja, e cila ka ikur nga Serbia duke ka deklaruar se dëshiron të bëhet myslimane dhe të vendoset në një vend ku ka më shumë jetë islame.³⁶

Gjithashtu është parë që herë pas here disa rregulla janë toleruar në favor të konvertuarve në Islam. Një familje në Kumanovë ka deklaruar se ata duan të bëhen myslimanë të gjithë së bashku. Mirëpo, për shkak të se ata ishin të varfër, ishte kërkuar që procedurat e konvertimit të tyre në Islam të bëheshin në vendin e tyre, pa i dërguar ata në Shkup dhe për arsye se Kumanova është afër qendrës së vilajetit është pranuar që procedurat e konvertimit të tyre në Islam të kryheshin nga komuna.³⁷

Në bazë të dokumenteve herë pas here është krijuar bindja se konvertimet në Islam janë bërë për të shpëtuar nga krimet e kryera. Për shembull, Milan Ragoviç, i cili ka qenë mashtrues nga Uzice, pasi është arrestuar në Çatak, me akuzën për vjedhje dhe vrasje, është arratisur në shtetin osman dhe me deklarin se ishte bërë mysliman ai është pranuar dhe i është vënë emri Mehmet. Kur qeveria serbe kërkoi dorëzimin e Mi-

³⁴ BOA. TFR. I. KV. 93/9261 (12 Rabiülahir 1323/16 qershor 1905); BOA. TFR. I. KV.98/9779 (2 Cemaziyelahir 1323/4 gusht 1905); BOA. TFR. I. KV. 102/10166 (10 Receb 1323/ 10 shtator 1905).

³⁵ BOA. TFR. I. KV. 123/12233 (20 Safer 1324/15 prill 1904).

³⁶ BOA. TFR. I. KV. 130/12984 (29 Rabiülahir 1324/22 qershor 1906).

³⁷ BOA. TFR. I. KV. 75/7494 (22 Şaban 1322/ 1 nëntor 1904).

lanit, është pranuar që dorëzimi i tij të bëhet në këmbim të kthimit të Aliut, të birit të Ibrahimit nga Drama, i cili ka ikur në Serbi dhe është konvertuar në fenë krishtere.³⁸ Një dokument tjetër i vitit 1309/1893 trajton të njëjtën çështje që është bërë shkaktare e letërkëmbimeve të shumta ndërmjet Ministrisë së Punëve të Brendshme të shtetit osman dhe qeverisë serbe. Në këtë dokument flitet për Miloja Povaçin, i cili është nga keqbërësit që është arrestuar me akuzën për vjedhje dhe vrasje dhe i cili është arratisur dhe është fshehur në një fshat në Jenice. Gjithashtu është folur për dorëzimin e këtij personit në Qeverinë e Serbisë. Por, në shtojcën e këtij dokumentit që tregon se personi në fjalë është konvertuar në Islam dhe kërkon që të marrë nënshtetësinë osmane thuhet që ky rasti duhet të hetohet mirë dhe se personat e tillë duhet të pranohen me rezervë.³⁹

Studimet mbi mënyrën e reagimeve në Ballkan, veçanërisht midis bullgarëve dhe shqiptarëve në rastin e shpalljes së Tanzimatit, tregojnë se⁴⁰ jomyslimanët u rebeluan në raste të ndryshme dhe shtuan ankesat se mysli-manët po iu bënëin presion atyre për t'u bërë mysli-manë. Ka pasur ankesa që u pasqyruan edhe në këto dokumente në lidhje me shumë raste të konvertimit në Islam me detyrim ose rrëmbim, por pas hetimeve është zbuluar se këto ankesa në përgjithësi ishin të pabazuara.

Në bazë të njoftimeve se një vajzë krishtere nga fshati Rodos në ishullin Pashaliman të sanxhakut Erdek është bërë mysli-manë me dhunë, kjo vajzë është ftuar në Këshill dhe është marrë në pyetje disa herë lidhur me këtë çështje, por ajo ka deklaruar se është bërë mysli-manë me dëshirë. Më pas është lajmëruar se kjo vajzë ka humbur. Pas kësaj është parë e rrugës që këtë çështje ta zgjidhë Stambolli dhe vajza bashkë me nënën e saj të dërgohet në Stamboll.⁴¹

Në një dokument tjetër ceket se, në Kosovë, një grua është ankuar se si motra e saj është rrëmbyer nga shtëpia e saj për t'u bërë mysli-manë me

³⁸ BOA. DH. MKT. 71/16 (6 Ramazan 1312/3 mars 1895)

³⁹ BOA. DH. MKT. 71/14 (1 Zilhicce 1310/16 qershor 1893).

⁴⁰ Halil İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi, (İstanbul, Eren Yayıncılık, 1996), fq. 361-383.

⁴¹ BOA. HR. MKT. 63/96 (19 Şaban 1269/28 maj 1853).

dhunë dhe se, pa marrë parasysh se ajo ka kërkuar që motra e saj të dorëzohet në kryesinë e murgjve, ajo nuk është dorëzuar. Gjithashtu ceket se, gjatë dëgjimit të dytë të gruas në fjalë në Këshillin Drejtues të Vilajetit, ajo është deklaruar se ka hequr dorë nga deklarata e saj e parë dhe thuhet që nuk duhet të tolerohen që rastet e tilla të ndodhin.⁴²

Në një dokument tjetër të kësaj kohe, shihet se disa persona janë ankuar për faktin se një person me emrin Shaban, nga Kazaja e Kolashinit të Vilajetit të Kosovës, si dhe një grup ushtarësh jo të rregullt me disa persona nga pjesëtarët e stacionit policor Ragazna në Mitrovicë, kanë shpifur për nderin e disa grave dhe i kanë detyruar ato që të konvertohen në Islam, ndaj për këtë arsye popullata është duke vuajtur. Pas hetimit të këtij rasti dhe provokimeve të myslimanëve është urdhëruar që të mos lejohen rastet e tilla dhe që të sigurohen rendi e siguria.⁴³

Për një rast ku flitet për konvertime me dhunë në Islam flet edhe dokumenti i datës 1321/1903 që gjendet në Sarajin Jëlldëz.⁴⁴ Në këtë dokument thuhet se, një grup nga të krishterët e Pejës e kanë dërguar një delegacion në Konsullatën Ruse në Prizren. Ky delegacion është ankuar se shqiptarët myslimanë po i detyrojnë të krishterët të zgjedhin Islamin, t'i braktisin shtëpitë dhe arat e tyre. Në dokumentin në fjalë urdhërohet që të hetohen rastet në bazë të rëndësisë së tyre dhe nëse ekziston diçka e tillë, menjëherë të ndërpritet. Për këtë çështje ndonjëherë janë akuzuar edhe zyrtarët myslimanë dhe është urdhëruar të bëhen hetime të nevojshme. Për shembull, nga shkresa e dërguar nga vali i Kosovës kuptohet se Vasiliki Kostandio Vavirobla, një vajzë 17-18-vjeçare nga Qyprilia e konvertuar në Islam, është konvertuar në Islam në bazë të rrethanave normale dhe se imami i regjimentit, Zija Efendia nuk ka ndikuar në asnjë mënyrë në këtë çështje.⁴⁵

⁴² BOA. DH. MKT. 2843/57 (25 Cemaziyelevvel 1327/14 qershor 1909).

⁴³ BOA. Y. PRK. ASK. 182/91 (17 Rabiülevvel 1320/4 korrik 1902).

⁴⁴ BOA. Y.PRK. UM. 63/97 Lef 3 (28 Muharrem 1321/26 prill 1903).

⁴⁵ BOA. TFR. I. KV. 49/4802 (25 Şevval 1321/14 janar 1904).

Në një shkresë të dërguar në Ministrinë e Jashtme⁴⁶ thuhet se lajmi lidhur me konvertimin në fenë islame të katër jomyslimanëve, të cilët kanë qenë në ushtri në rrethinën e Mitrovicës, është botuar në gazetën “Tahir?/Tazir? Robus”⁴⁷, më 1 shkurt 1911, ndërsa kopja e kësaj gazete është dërguar bashkë me një shtojcë.⁴⁸ Në këtë kontekst, dokumenti që tregon se janë bërë hetime mbi ankesën e ardhur nga katolikët e kasabasë së Rugovës në rrethin e Gjakovës se po u bëhet presion që ta ndërrojnë fenë, tregon se shteti osman u ka kushtuar vëmendje çështjeve të tilla.⁴⁹

Në kuadër të këtij problemi që ndodhte në shumë vende, zyrtarët kishin lëshuar një qarkore që përfshinte të gjithë territorin e shtetit. Në bazë të kësaj, kur kuptohej se disa prej banorëve të krishterë, e kishin ndërruar fenë për një kohë të shkurtër ose nga frika, atëherë këta janë lënë të lirë që të kthehen në fenë e tyre përsëri. Këtë e dëshmon edhe telegrami që Drejtoria e Përgjithshme e Policisë e kishte dërguar në Mytesarrifllëk.⁵⁰

Të konvertuarit në Islam, nëse i plotësonin kushtet, u jepej mundësia që të punësoheshin në detyra të ndryshme. Si shembull për këtë çështje mund të përmendet shkresa e dërguar nga Valiliku i Kosovës për punësimin e Mehmet Hajrisë, i cili është konvertuar në Islam, në Batalionin e Prishtinës në përputhje me ediktin (fermanin) e Sulltanit.⁵¹

Një dokument tjetër nga Ministria e Brendshme flet për punësimin e Stefanit në pozitën arkëtar i shtetit, i cili kishte qenë toger në batalionin e Vranjës në Serbi dhe me qëllim të konvertimit në Islam është vendosur në ushtrinë osmane dhe është pranuar në qeveri. Pas kësaj, ky rast është bërë shumë interesant. Stefani merret në pyetje për arsye se në arkë kishte dalë deficit, ndërsa gjatë marrjes në pyetje ai deklaroi se dëshiron të bë-

⁴⁶ BOA. DH. EUM KADL. 8/9 (17 Safer 1329/17 shkurt 1911).

⁴⁷ Autori nuk është i sigurt për emrin e saktë të gazetës. (Sqarim i përkth.).

⁴⁸ Lajmi që flet për këtë çështje nuk është në aneksin e dokumentit.

⁴⁹ BOA. TFR. I.KV, 25/2416 (19 Rabiülahir 1321/15 korrik 1903). Në lidhje me këtë temë shih Ramazan Biçer, “Türk Hoşgörüsünün Tarihi Yansıması (Osmanlı Arşiv Belgeleri Doğultusunda Kosova Halkının Müslüman Olması)”, *TURAN-Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 2:8 (2010), ss.19-27. www.turansam.org.

⁵⁰ BOA. DH. ŞFR, 92/205 (15 Muharrem 1337/21 tetor 1918).

⁵¹ BOA. TFR. I. KV. 63/6242 (28 Rabiülevvel 1322/12 qershor 1904).

het mysliman dhe të pranohet në Stamboll. Në përgjigjen e ardhur thuhet se nuk ka ndonjë pengesë për t'u aprovuar kërkesa e tij.⁵² Ky dokument është i ngjashëm me shembujt që kanë ndodhur në periudhat të ndryshme dhe në Anadoll për sa i përket çështjes kur jomyslimanët kanë kërkuar të punësohen me qëllim që të konvertohen në Islam.

Herë pas here është parë që të konvertuarve në Islam, përveç punës, u është ofruar edhe ndihmë. Një dokument i vitit 1307h. (1890) përmend se do të ishte e përshtatshme që të paguheshin 300 groshë nga qeveria lokale me qëllim që t'u ndahen nga 150 groshë Mehmetit dhe shokut të tij, Ahmetit, të cilët ishin serbë me origjinë dhe ishin ushtarë këmbësorë të konvertuar në Islam.⁵³

Në një dokument tjetër flitet se Hasan Tahsini, i cili ka qenë i krishterë i konvertuar në Islam dhe i angazhuar si punonjës rrugor, ka mbetur i papunë dhe ka kërkuar që të punësohet si konduktor rrugor. Në vazhdim të dokumentit thuhet se Hasan Tahsini i plotëson kushtet e nevojshme për këtë punë, por meqenëse sigurimi i mbijetesës së të konvertuarve në Islam dhe të refugjatëve bëhet nga mëshira dhe humaniteti është kërkuar që personat e tillë të favorizohen në suaza të mundësive.⁵⁴

Disa nga arsytet e konvertimit të femrave në Islam kanë qenë edhe këto: rënia në dashuri me ndonjë djalë të ri mysliman, ikja dhe shkuarja te burri mysliman dhe dëshira e tyre për t'u martuar me ndonjë djalë mysliman. Në një shkresë të dërguar në Ministrinë e Brendshme⁵⁵ kuptohet se si një ushtar mysliman u dërgua në Preshevë, pasi ai punoi në ushtri për një kohë, duke ikur në Serbi me një grua të krishterë dhe është kërkuar që, nëse gruaja insiston të konvertohet në Islam dhe dëshiron të shkojë bashkë me të, t'iu mundësohet që të dërgohen të dy bashkë. Me insistimin e gruas për t'u konvertuar në Islam dhe të shkojë me Rexhepin, ata të dytë bashkë janë dërguar në Anadoll. Nga letërkëmbimet e bëra pas dy

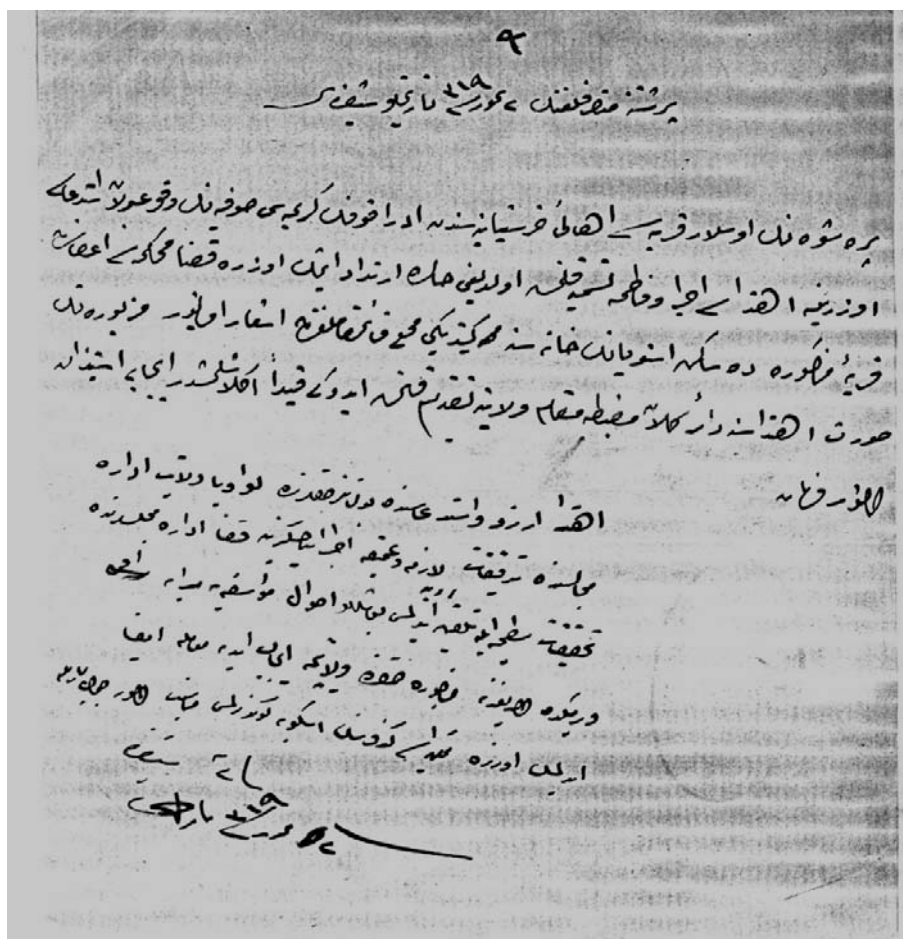
⁵² BOA. DH. MKT. 1585/124 (18 Cemaziyelevvel 1306/20 janar 1889); BOA. DH. MKT. 1568/118 (23 Rabiülevvel 1306/27 nëntor 1888).

⁵³ BOA. DH. KMT. 1700/69 (27 Cemaziyelahir 1307/18 shkurt 1890).

⁵⁴ BOA. DH. MKT. 2041/4 (21 Cemaziyelahir 1310/10 janar 1893).

⁵⁵ BOA. Z.B. 316/129 (25 Zilkade 1316/6 prill 1899).

viteve mësojmë se zgjidhja e këtij rastit ka zgjatur shumë.⁵⁶ Pas këmbënguljes së gruas për të qenë bashkë me Rexhepin, deklarohet se do të ishte e përshtatshme që të dy t'i dërgonin në një vend të përshtatshëm në Kosovë e jo në Anadoll, apo në Stamboll.



BOA. Z.B. 316/135 (26 Haziran 1316/9 korrik 1900)

⁵⁶ BOA. DH. MKT. 2391/25 (26 Rabiülahir 1318/23 gusht 1900).

Një shembull tjetër në lidhje me këtë çështje tregon dimensionin e renegimit nga feja (irtidadit). Vajza e Dishes nga fshati Dilovc i Kumanovës, para disa viteve ishte konvertuar në Islam dhe kishte marrë emrin Fethije si dhe ishte martuar me Çollak Selim Agën nga Kumanova. Por, pas vdekjes së fëmijëve të saj, gruaja u dëbua nga burri i saj dhe u kthye te babai i saj. Pas kësaj kanë ardhur lajme se si ajo ka deklaruar se nuk do të kthehet te burri i saj, se është kthyer në fenë e vjetër të saj dhe se është gati të martohet me një të krishterë. Këto lajme janë hetuar dhe është ardhur në përfundim se janë të vërteta si dhe është pyetur lidhur me mundësinë e vendosjes së gruas në fjalë në një vend ku ka shumë myslimanë. Në këtë rast është thënë se kjo nuk do të ishte e mjaftueshme dhe se do të ishte e përshtatshme që të dërgohet në një vend ku nuk kishte shumë të krishterë dhe të plotësohen nevojat e saj për ushqim e vendbanim dhe të martohej me një mysliman të përshtatshëm. Gjithashtu është pyetur Komisioni Administrativ se çfarë duhet të bëhet në rast të situatave të tilla, në të cilat thashethemet nuk do të mungojnë lidhur me ata që këmbëngulin të dalin nga feja pasi që janë konvertuar në Islam.⁵⁷

Herë pas here reagimet e pjesëtarëve të fesë së vjetër ndaj atyre që janë konvertuar në Islam kanë qenë shumë të ashpra. Si shembull për këtë çështje mund të merret telegrami i ardhur nga Mytesarifllëku i Prizrenit që flet për vrasjen e Rexhepit, të birin e Hajdarit nga Leskovci bashkë me gruan e tij në fshatrat e Tetovës.⁵⁸

Çështjet e tjera që duhet të përmenden në Kosovë, përveç konvertimeve në Islam, janë edhe prania e kripto-krishterëve dhe rastet e renegimit nga feja Islame. Edhe pse këto çështje nuk lidhen drejtpërdrejt me temën tonë, ato janë të rëndësishme sa i përket tregimit të anës tjetër të medaljes. Për shembull, 30-40 persona nga fshatrat e sanxhakut të Elbasanit, më parë për arsye se janë reneguar nga feja islame, janë dërguar dhe vendosur në Mihaliç (vend në Bursa - B.N.). Këta persona para shpalljes së Tanzimatit me idenë për të shpëtuar nga zullumi dhe korrupsioni i kanë ndërruar emrat e kanë marrë emra myslimanë dhe kanë shkuar në

⁵⁷ BOA. Z.B. 316/135 (26 Haziran 1316/9 korrik 1900).

⁵⁸ BOA. TFR. I. KV. 98/9788 (03 Cemaziyelahir 1323/6 korrik 1905)

ushtri si të tjerët. Por, ata i kanë kryer të gjitha ritet e fesë krishtere. Më pas me aplikimin e reformave të Tanzimatit në ato vende filloi një rend tjetër. Pas kësaj ata kërkuan që si të krishterët e tjerë në shtetin osman t'i kryenin ritualet e tyre fetare. Lidhur me kërkesën e tyre priftërinjtë e fshatrave Espajtro dhe Sulva ia kanë dërguar një letër Patrikanës, ndërsa përkthimi i kësaj letre është dërguar në Këshillin e Shtetit. Në koordinim me institucionin e Fetvasë është lëshuar një shkresë (kaime) në të cilën thuhet: “Sipas situatës dhe informacioneve të marra, ata më parë kanë qenë jomyslimanë që kanë dhënë tatim, pastaj janë bërë myslimanë dhe kanë marrë emra myslimanësh vetëm për të shpëtuar nga zullumi e dhuna si dhe për t'u liruar nga tatimet dhe obligimet e tjera, përveç të shkuarit në ushtri. Këta nuk mund të gjykohen se janë bërë myslimanë. Në këtë mënyrë si rezultat i zullumit dhe padrejtësisë / korrupsionit ata kanë vënë emra myslimanë. Prandaj, ata nuk mund të shikohen si myslimanë dhe nuk duhet të pengohen që t'i kryejnë ritet fetare krishtere, pavarësisht asaj që ka ndodhur dhe sjelljeve ndaj tyre. Këta dhe ata që janë si këta tani e kanë shfaqur krishterimin e tyre për të mos dhënë ushtarë ashtu siç ka bërë popullata e asaj ane që kanë vënë emra myslimanësh për të shpëtuar nga zullumi dhe për të gjetur rehati.

Kurse dokumenti i vitit 1882 përmend se kriptokatolikët që jetonin në rrethin e Prizrenit, Pejës dhe Gjilanit u ankuan se nuk mund t'i kryejnë ritualet e tyre fetare në mënyrë të hapur.⁵⁹ Në vazhdim të këtij dokumentit nuk flitet për rezultatin e kësaj çështjeje. Por, kjo na bën të mendojmë se prania e kriptokrishterëve në Kosovë hap rrugë për dyshime sa u përket konvertimeve në Islam. Dokumenti, i cili përmend se duhet të hetohet mirë ky rast dhe se do të ishte e përshtatshme që të angazhohen imamë për t'ia shpjeguar popullatës se nuk bënë që të jenë me fe gjysmake, është i koduar.⁶⁰ Megjithëse duhet pasur kujdes në këtë çështje, ka vepra që

⁵⁹ BOA. HR. SYS. 122/5 (5 shtator 1882).

⁶⁰ BOA. TFR. I. KV. 199/19878 (4 Cemaziyelevvel 1326/4 qershor 1908).

përmendin se banorët e disa rajoneve shqiptare u transferuan në Azi dhe u privuan nga çdolloj ushqimi kur u zbuluan se ishin kriptomkrishterë.⁶¹

Një dokument tjetër tregon dimensionet e irtidatit (renegimit nga feja). Në këtë dokument flitet për një grua me emrin Xhevahire, e cila është subjekt i letërkëmbimeve në mes Valilikut të Kosovës, Ministrisë së Punëve të Brendshme dhe Ministrisë së Drejtësisë dhe Mez'hebeve. Kjo grua, një vit e gjysmë më parë, është konvertuar në Islam dhe është martuar me Nezirin nga Kazaja e Jenices (Gainnitsa), por ajo nuk ka mundur t'iu bëjë ballë torturave të burrit të saj, kështu që ka ikur nga shtëpia. Pas këshillave që i janë dhënë ajo ka pranuar të kthehet në shtëpi, por këtë herë burri i saj nuk e ka pranuar dhe ajo përsëri është larguar nga shtëpia e saj. Pasi që është e pritshme që gruaja të shkojë në Patrikanë me qëllim të renegimit nga feja islame, është thënë se do të ishte e përshtatshme që ajo të dërgohej në Selanik, për të shmangur ndonjë e keqe, ngase kjo punë ka të bëjë me ndjenjën fetare.⁶² Në një dokument tjetër, kjo çështje transmetohet si më poshtë. Një grua nga fshati Trebinje është konvertuar në Islam dhe e ka marrë emrin Xhevahire, kurse tani flitet se kjo grua ka reneguar nga feja islame. Mirëpo, me hetimin e rastit është përfunduar se një thashetheme e tillë nuk është e vërtetë, ngase gruaja është shkurorëzuar nga burri saj dhe ka mbetur pa kulm mbi kokë me fëmijën e saj një vjeç e gjysmë dhe se po kërkon një vend ku mund të shërbejë. Ky rast është i rëndësishëm sa i përket demonstrimit të përhapjes së thashethemeve se si të konvertuarit në Islam kanë reneguar nga feja. Në këtë dokument gjithashtu theksohet se oficerët ushtarakë, që e shoqëronin gruan në fjalë, nuk janë sjellë keq me të pavarësisht situatës së saj.⁶³

Përmendet se një grua në Kosovë, në Osmanie, pasi është konvertuar në Islam me dëshirën e saj është kthyer prapë në fenë krishtere. Kur është

⁶¹ Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, përktheu: Nilüfer Epçeli, tah. Kemal Beydilli, (İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2005), vëll.:5, fq.364.

⁶² BOA. DH. MKT. 2805/51 (17 Rabiülahir 1317/25 gusht 1899).

⁶³ BOA. DH. MKT. 2794/52 (30 Rabiülevvel 1327/21 prill 1909).

pyetur se si duhet të veprohet me këtë rast, është thënë se kjo çështje duhet të zgjidhet në heshtje.⁶⁴

Në Koçanë, gruaja me emër Akime, e bija e Rashës, pasi është konvertuar në Islam, është bërë pishman dhe ka reneguar nga feja islame, duke kërkuar që të dorëzohet te babai i saj. Kur është pyetur se çfarë duhet të veprohet në lidhje me këtë çështje është thënë se ata që janë konvertuar në Islam, pastaj kanë reneguar nga feja islame, duhen të largohen nga vendi ku gjenden.⁶⁵

Ndonjëherë, në bazë të situatës dhe kushteve të kohës, ka pasur mundësi që të ndërhyhet te personat për të cilët është dyshuar se do të dalin nga feja islame. Për shembull, në dokumentin e lëshuar nga Zyra e Ministrisë së Brendshme flitet për vendosjen e Fethijes, e cila dyshohej se do të dilte nga feja Islame, në një vend në Kosovë, ku shumica e popullsisë i takon fesë islame.⁶⁶

Thuhet se Pulaku nga Kumanova është konvertuar në Islam, kurse pas informimit nga Kazimi, djali i Selim Agës, i cili është banor i Kumano-vës, se ai do të renegohet nga feja islame, ai është larguar nga shtëpia e tij. Pasi është hetuar rasti, është thënë se do të ishte e përshtatshme që ai të dërgohej në një vend ku ka shumë pjesëtarë islamë.⁶⁷ Njëra prej praktikave që është aplikuar në këtë periudhë është edhe urdhri që myslimanët e reneguar nga feja islame të gjykohen në Stamboll.⁶⁸

Siç shihet në dokumente ka shembuj të shumtë që kanë të bëjnë me aspekte të ndryshme të konvertimeve në Islam që kanë ndodhur në Kosovë. Por, sigurisht që ka edhe çështje të ndryshme nga këto që janë përmendur në këtë punim. Si për shembull, gjendja e fëmijëve të konvertuar në Islam, situatat e ndryshme të grave, praktikat që janë zbatuar në kon-

⁶⁴ BOA. TFR. I. KV. 67/6628 (11 Cemaziyelevvel 1322/24 korrik 1904).

⁶⁵ TFR. I. KV. 124/12366 (3 Rabiülevvel 1324/27 prill 1906).

⁶⁶ BOA. DH. MKT. 2238/7 (15 Rabiülahir 1318/12 gusht 1900).

⁶⁷ BOA. DH. MKT. 2388/7 (15 Rabiülahir 1318/12 gusht 1900).

⁶⁸ BOA. Cevdet Adliye, 5046 (27. Rabiülevvel 1260/16 prill 1844).

vertimet e meshkujve në fenë islame. Meqenëse këto çështje trajtohen në studime të veçanta, ato nuk janë përsëritur në këtë punim.⁶⁹

Përfundim

Për shekuj, Ballkani është pozicionuar si një rajon strategjik. Edhe osmanët, të cilët mbretëruan këtu, gjithashtu ishin të vetëdijshëm për rëndësinë e këtij rajonit. Shteti osman, në të cilin kishte një larmi gjuhësh, fesh dhe strukturash etnike, edhe në Ballkan kishte aplikuar një politikë të tillë. Kosova, e cila gjendet në rajonin e Ballkanit dhe e cila ndonjëherë është quajtur e pafat, ndonjëherë rajon i zi e ndonjëherë si qendër e çlirimit, ka përfituar nga politika e tolerancës që e ka zbatuar shteti osman.

Në Kosovë konvertimi në Islam, i cili shpreh pranimin e Islamit dhe është një temë që mund të trajtohet posaçërisht në kontekstin e lirisë fetare, mund të trajtohet në aspekte të ndryshme. Sidomos gjatë periudhës së Tanzimatit, që është periudha e studimit tonë dhe më pas ligjet e reformat shkaktuan prishje në këtë çështje si në çdo çështje tjetër.

Barazia ndërmjet myslimanëve dhe jomyslimanëve, që u arrit me Ediktin e Tanzimatit, u përforcua edhe më shumë me Ediktin e Reformës, pra u bë një transformim i plotë posaçërisht në aspektin juridik dhe fetar. Në këtë kontekst, kur shikojmë konvertimet në Islam në Kosovë, është e nevojshme të theksohet se nuk ka shumë praktika të ndryshme nga praktikatat në Anadoll dhe rajonet e tjera të Ballkanit. Vëmendja është fokusuar te fakti se konvertimet në Islam bëheshin me vullnet të lirë.

Me gjithë kujdesin dhe vëmendjen e treguar, përfaqësuesit e shteteve dhe të feve të tjera, ashtu siç thuhet në dokumente “për shkak të mirësisë së periudhës aktuale”, kanë ndërhyrë në pothuajse të gjitha konvertimet në Islam. Si rezultat i hetimeve të bëra, shumica e tyre u gjetën të pabazura. Është parë që të konvertuarit në Islam kanë kërkuar punësim ose ndihmë me një zakon që mbase ka mbetur nga periudha klasike dhe se shteti

⁶⁹ Për më shumë shiko: Ramazan Biçer, “Türk Hoşgörüsünün Tarihi Yansıması (Osmanlı Arşiv Belgeleri Doğrultusunda Kosova Halkının Müslüman Olması)”, *TURAN-Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 2:8 (2010), fq. 19-27. www.turansam.org.

është munduar t'i plotësonte këto kërkesa të tyre me aq sa ka pasur mundësi.

Në studimin tonë, megjithëse tema është konvertimi në Islam, është përmendur edhe aspekti që mund të shprehet si një fytyrë tjetër e kësaj teme.

Fenomeni i mbajtjes së fesë fshehtë, që së pari u shfaq në vijën veriore të Anadollit gjatë dhe pas periudhës së Tanzimatit dhe që shihet gjithashtu edhe në Shqipëri e në rrethinat e saj, u pa edhe në Kosovë. Kur analizohen rastet e renegimit nga feja, që ndodhën gjatë kësaj periudhe në Kosovë, shihet se renegatë ishin ata që ishin konvertuar në Islam. Siç u cek më lart këto raste duhej të zgjidheshin në Stamboll.

Si përfundim, mund të thuhet se ashtu si është vepruar me përpikëri në rastet e konvertimeve në Islam në periudhat e fundit të osmanëve dhe në tokat e Ballkanit, po ashtu është vepruar me përpikëri edhe në rastet e renegimit nga feja islame. Në këtë periudhë nuk përmendet funksionimi i rregullit se dënimi për renegatët është vdekja. Kjo me siguri ka ndodhur për shkak të ndikimit të Ediktit të Reformave. Ndikimi i ndërhyrjeve të shteteve të tjera në këto praktika është i padiskutueshëm.

Përktheu nga turqishtja:

PhD. (c) Besir Neziri

Literatura:

Dokumentet arkivore:

- | | |
|----------------------------|-------------------------|
| - BOA. A. MKT. 35/54 | - BOA. DH. MKT. 1748/82 |
| - BOA. A. MKT. MVL. 8-A/62 | - BOA. DH. MKT. 2041/4 |
| - BOA. Cevdet Adliye, 5046 | - BOA. DH. MKT. 2238/7 |
| - BOA. DH. EUM KADL. 8/9 | - BOA. DH. MKT. 2388/7 |
| - BOA. DH. MKT. 71/16 | - BOA. DH. MKT. 2391/25 |
| - BOA. DH. MKT. 1565/22 | - BOA. DH. MKT. 2794/52 |
| - BOA. DH. MKT. 1568/118 | - BOA. DH. MKT. 2805/51 |
| - BOA. DH. MKT. 1585/124 | - BOA. DH. MKT. 2843/57 |
| - BOA. DH. MKT. 1700/69 | - BOA. DH. MKT. 71/14 |

- BOA. DH. ŞFR, 92/205
- BOA. HR. MKT. 42/7
- BOA. HR. MKT. 63/96
- BOA. HR. SYS. 122/5
- BOA. İrâde Dâhiliyye 12447
- BOA. TFR. I. KV. 102/10166
- BOA. TFR. I. KV. 123/12233
- BOA. TFR. I. KV. 124/12366
- BOA. TFR. I. KV. 130/12984
- BOA. TFR. I. KV. 199/19878
- BOA. TFR. I. KV. 49/4802
- BOA. TFR. I. KV. 53/5255
- BOA. TFR. I. KV. 63/6242
- BOA. TFR. I. KV. 67/6628
- BOA. TFR. I. KV. 75/7494
- BOA. TFR. I. KV. 93/9261
- BOA. TFR. I. KV. 98/9788
- BOA. TFR. I. KV.98/9779
- BOA. TFR. I.KV, 25/2416
- BOA. Y. MTV. 259/40
- BOA. Y. PRK. ASK. 182/91
- BOA. Y. PRK. UM. 17/118
- BOA. Y.PRK. UM. 63/97 Lef 3
- BOA. Z.B. 316/129
- BOA. Z.B. 316/135
- Baş, Eyüp, *İslam'ın İlk Döneminde Müslüman-Yahudi İlişkileri*, İstanbul, Gökkuşbuca Yayınları, 2004.
- Biçer, Ramazan, “Türk Hoşgörüsünün Tarihi Yansıması (Osmanlı Arşiv Belgeleri Doğrultusunda Kosova Halkının Müslüman Olması)”, *TURAN- Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 2:8 (2010), fq.19-27. www.turansam.org.
- Bogdani, Pranvera, “Kosova Under The Albanian Feudal State of The Balshas”, *The Truth of Kosova*, Tirana, Encyclopedia Publishing House, 1993, fq. 59
- Brinner, William M., “Conversion”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L.Esposito (Ed), (Neë York, Oxford, 1995), vëll.1, fq. 318-321
- Çulha, İbrahim, “Kosova’da Türk Topluluğunun Tarihsel Gelişimi ve Sorunlar”, (tez e masterit e e pabotuar), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Demirci, Mehmet, “Balkan Müslümanlığında Gazi-Dervişlerin Roller ve Sarı Saltuk Örneği”, *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (21-23 Nisan 2000, Sofya)*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2002, fq.75-86
- Derviş, Fetnan, “XVIII.-XIX. Yüzyıllarda Prizren: Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Tarihi”, (Tez e

Vepra e tjera:

- Ađarı, Murat, *H. Muhammed'in Hıristiyanlarla Mücadele Stratejisi*, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2003
- Aslan, Halide, *Tanzimat Döneminde Din Deđiştirme Hareketleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

- masterit e pabotuar), İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2007
- Duka, Ferit, “XV-XVII. Yüzyıllarda Arnavut Nüfusun İslâmlaşması Süreci Üzerine Gözlemler”, *Osmanlı Tarih araştırmaları Merkezi Dergisi*, 2 (Ocak 1991), fq. 64-71
 - Gashi, Feim, “Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri”, (Tez e masterit e pabotuar), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
 - Gibbons, Herbert Adams, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, terc. Bülent Arı, Ankara, 21. Yüzyıl Yayınları, 1998.
 - Gözler, Kemal, *Les Villages Pomaks De Lofça, Aux XV Et XVI'e Siècles D'après Les Tahrir Defters Ottomans*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001, www.kemalgözler.com/village-pomaks-de-lofca.htm.
 - Hadzhi, Mustafa Alish, *Din Değiştirmenin Sosyolojik Sonuçları (Bulgaristan Örneği)*, (Tez e doktoratür e pabotuar), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007
 - Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
 - İnalçık, Halil, “Türkler ve Balkanlar”, *Balkanlar*, İstanbul, Ortadoğu ve Balkan Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1993, fq. 11-14.
 - _____, “Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1996, fq. 361-383.
 - İpek, Nedim, “Kosova Vilayeti Dahilinde Gerçekleşen Göçler”, *History Studies*, 2:1 (2010), fq. 65-81
 - Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, terc. Nilüfer Epçeli, tah. Kemal Beydilli, İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2005.
 - Kazıcı, Ziya, “Osmanlıların Balkanlardaki Muvaffakiyet Sebepleri”, *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (07-09 Nisan 1999 Konya) Bildirileri*, Konya, 2000, fq. 743-747.
 - Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999.
 - Köse, Ali, “İhtidâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vëll. 21, fq. 554-558.
 - Külçe, Süleyman, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, İzmir, Ticaret Basımevi, 1944.
 - *Külliyat-ı Kavanin*, Serkiz Karakoç Armenian (hazırlayan), Ankara, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, trhsz), Nr. i dosjes:1, Nr. i doku-mentit:2599.
 - Nazmi, Aziz, Taş, Şakir, “Edirne Civarının Osmanlılaşma Süreci”, *Essays in Honour of Ekmeleddin İhsanoğlu*, Kaçar, Mustafa, Zeynep Durukol (Comply), İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araş-

- tırma Merkezi Yayınları, 2006, vëll.1, fq. 115-121.
- Ocak, A. Yaşar ve S. Faruqi, “Zaviye” *İslam Ansiklopedisi*, vëll.13, fq. 468-476
 - Öngören, Reşat, “Balkanların İslâmlaşmasında Sufilerin Rolü”, *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (21-23 Nisan 2000, Sofya)*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2002, fq. 47-73
 - _____, “Arnavutluk’taki Tasavvuf Faaliyetlerinin Karakteri”, *Balkanlarda İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (4-7 Aralık Tiran 2003, Arnavutluk)*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2006, fq. 343-363.
 - Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vëll.2, fq. 607.
 - Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.
 - Selçuk, Havva “Tapu Tahrir ve Maliyeden Müdevver Defterlere Göre Rumeli’de İhtidâ Hareketleri (1432-1482)” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2002), fq.90-91.
 - Sertoğlu, Mithat, *Osmanlı Tarih Lugatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1986.
 - Sofuoğlu, Ebubekir, *1851-1912 Arası Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Kosova’da Osmanlı İdaresi*, İstanbul, www.ukid.org.tr
 - Speros Vriyonis, Jr., “Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th16th Centuries”, H. Birnbaum and Sir Vriyonis (Ed.), *Aspect and of the Balkans; Continuity and Change*, The Hague, Paris, Mouton, 1972, fq.151-176.
 - Şemsettin Sami, *Kâmus-i Türkî*, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1317.
 - Şiblî, Mevlana, *Asr-ı Saadet*, terc. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul, Eser Neşriyat, 1974, Vëll.1, fq. 416.
 - Şimşek, Halil, *Türk-Bulgar İlişkileri ve Göç*, İstanbul, Harp Akademileri Basımevi, 1999.
 - Thirkell, John, “Islamisation in Macodania as a Social Process”, *Islam in the Balkans*, Jennifer Scarce (Ed), Edinburgh, 1979, fq.43-47.
 - Virmiça, Raif, *Kosova Tekkeleri Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*, İstanbul, Sufî Kitap Yayınları, 2010.
 - Yiğit, Yücel, “Prizen Sancağı’nın İdari Yapısı (1864-1912)”, *History Studies*, 2:1 (2010), fq. 111-146.

Prim.dr.med.sc. Ali F. ILJAZI

NAMAZI NGA ASPEKTI RELIGJIOZ DHE SHKENCOR

Jetojmë në planetin ku koha matet në mënyra të ndryshme. Për dikë koha është para, për dikë janë lopët, për dikë cigaret, për ndonjë biznesmen koha është luks i pastër, e për dikë vlerë e paçmuar, që kur shkon një herë më nuk kthehet.

T'ia lejojmë vetes të flasim për kohën

Ç'është koha? Diç që bren hekurin e fortë, që shkapërderdh gurin më të fortë, që thyen shpatën më të rrezikshme, që rrënon mbretër nga fronti, që ndryshon kontinentet si një pupël e lehtë...

Koha do të na tejkalojë, e ne do të pyesim si kaloi aq shpejt dhe sa kemi arritur ta shfrytëzojmë atë. Sikur në rrugë të ndalnim filozofin grek, Heraklitin, dhe ta pyesnim për kohën e saktë, ai do të na përgjigjej: “Ndalja është iluzion, çdo gjë lëviz.” Thënë thjesht, kjo do të thotë tani, në këtë sekondë, ta puthësh fëmijën tënd, sepse sekondën tjetër ai nuk është i njëjti fëmijë, ai është më i moshuar. Tani merri aromë lules, sepse ndoshta sekondën tjetër era do ta bartë. Lidhur me këtë Stephen Hawking ka shtuar: “Koha është një tregim i shkurtër”, ndërsa Albert Einstein do të fërkonte ballin duke thënë: “Nëse do të bisedonim me një vajzë të bukur

dy orë, neve do të na dukej si dy minuta, por nëse dy minuta do të uleshim në furrën e nxehtë, neve do të na dukej si dy orë. Ky është relativitet.”

Secili prej nesh ndryshe e përjeton dhe e ndien kohën. Kur e kemi mirë në jetë, koha kalon shumë shpejt, e kur e kemi keq, koha nuk ka fund. Meqë sot njerëzit për çdo ditë ankohen që koha kalon shpejt, mund të përfundojmë se jetojmë jetë të mirë, sepse dhimbja dhe vuajtja bëjnë që koha të kalojë ngadalë.

Burrështetasi amerikan, Benjamin Franklin, thoshte: “Time is money! (Koha është para!)”, ndërsa banori i shtetit afrikan Burundi do të shikonte çfarë bëjnë lopët, sepse në Burundi sundon “Koha e lopëve”. Atje është mëngjes atëherë kur lopët shkojnë në livadh të kullosin, ndërsa dreka kur pinë ujë në lumin e afërt. Ndërsa për një grek, largësia nga shtëpia e tij deri te biblioteka e qytetit, aq sa i nevojitet për të pirë një cigare. Me këto matje të kohës nuk do të pajtohej një fizikan gjerman, sepse për të 9.192.631.770 lëvizje drite të një frekuence të caktuar i përgjigjet një atomi në sekondë. Bile mund të paramendojmë që ky është numër i telefonit të dikujt, sepse shumicës së njerëzve i lëvizin në kokë sms-të. Sa mesazhe mund të dërgojmë në minutë?

Jetojmë në planet ku koha matet në mënyra të ndryshme; për dikë është para, për dikë janë lopët, për dikë cigaret, ndërsa për ndonjë biznesmen koha është luks i pastër, për dikë vlerë e paçmuar, që kur shkon një herë dhe më nuk kthehet.

Sikur tani t’ju lutesha juve, përderisa po lexoni këta rreshta, që t’i merrni 10 euro nga portofoli juaj, t’i ndani në pjesë të imëta dhe t’i hidhni në mbeturina, a do ta bënit këtë? Përse jo! Ne me gjakftohtësi copëtojmë 10 minuta, e që nuk shpenzojmë frymë për këto. E ku janë 100, 200, 300 minuta, orë, ditë ...? Ku i hedhim, d.m.th. ku i vendosim, i zgjasim, i përhapim...?

Allahu i Madhërishëm betohet në kohën:

“Pasha kohën! Nuk ka dyshim se njeriu është në një humbje të sigurt. Me përjashtim të atyre që besuan, që bënë vepra të mira, që

porositën njëri-tjetrit t'i përmbahen të vërtetës dhe që këshilluan njëri-tjetrit të jenë të durueshëm.”¹

A thua përse besimtarët nuk janë në humbje me kohën?! Nëse vësh- trojmë një ditë të besimtarit, 24 orë, vetëm nëpërmes kohëve të namazit, do ta kenë të qartë se vetëm besimtari mund të jetë fitimtar me kohën nëpërmes shëndetit psiko-fizik. Me durim dhe duke pasuar me disiplinë namazet, besimtarët në realitet pasojnë në mënyrë origjinale “orën e bre- ndshme” të tyre, ose me fjalë tjera, rregullojnë bioritmin e shëndoshë të organizmit të tyre (shpirtit dhe trupit). Eksperti i njohur gjerman për or- ganizimin e kohës dhe resurseve njerëzore, Lothar Seiwert, ka bërë një ndarje të ditës. Në bazë të asaj mund të dimë çfarë është i gatshëm orga- nizmi i njeriut ose çfarë nuk i përgjigjet në orët e caktuara të ditës dhe natës.

TA DËGJOJMË ORËN TONË TË BRENDSHME NËPËRMJET NAMAZIT

06 - 08h (Koha e namazit të sabahut)

- RREZET E PARA TË DIELLIT - MELATONINA TËRHIQET
Rrezet e diellit ndikojnë që hormoni i gjumit i ashtuquajtur mela- tonina tërhiqet që të na bëjë të zgjuar dhe të përgatitur për aktivitete ditore.
Allahu i Madhërishëm në Kuranin fisnik thotë:
“Dhe Ne ju krijuam juve në çifte. Dhe gjumin tuaj jua bëmë për pushim. Dhe natën jua bëmë mbulesë (si rrobat). Ndërsa ditën e bëmë për gjallërim.”²
- NGRIHET TENSIONI I GJAKUT DHE ADRENALINA
(Hormoni adrenalines që na lëviz).
- ZEMRA RRAH MË SHPEJT

¹ El - Asr, 1-3

² En - Nebeë, 8-11

Gjaku ende nuk është më i dendur dhe nuk duhet nxituar, sepse ekziston rreziku nga sulmi në zemër. Mënyra më e mirë që të notojmë të sigurt dhe qetë në ditën e re është namazi i sabahut, i cili zgjat jo më tepër se 4 rekate. Mjafton që të na lëvizë dhe të na zgjojë.

- AKTIVITETI MË I MADH I TRURIT

Sipas sunetit nuk preferohet gjumi pas namazit të sabahut për shkak se tërë organizmi ynë zgjohet dhe aktivizohet, ndërsa me gjumë të përsëritur e sjellim në gjendje të hutimit.

- NGRITJA E TESTOSTERONIT DHE ESTROGJENIT

Hormoni mashkullor dhe femëror, në kaptinën e përmendur *En-Nebe'e*, përmendet që jemi të krijuar çift. Prandaj shkencëtarët preferojnë afërsinë e bashkëshortëve në orët e hershme të mëngjesit, mu për shkak të ngritjes së hormoneve seksuale dhe për shkak të zgjimit komplet të organizmit.

- SHEQERI NË GJAK (GLICEMIA) ËSHTË NË MINIMUM

Koha për mëngjes - fruta, qumësht, lëngje të freskëta, kurrsesi ushqim i rëndë p.sh. pite, mish me fasule dhe ngjashëm, sepse tretja ende është e dobët. Rrezik i madh për tru dhe zemër është pirja e duhanit në orët e hershme të mëngjesit.

08 - 10h (Mëngjes)

- ILAÇET OSE ALKOOLI VEPROJNË 5 HERË MË FUQISHËM SESA NË PERIUdhËN TJETËR TË DITËS

Nuk preferohet marrja e ilaçeve në këtë periudhë, Ilaçet duhet të merren para orës 8:00 ose pas orës 10:00.

- SISTEMI IMUNOLOGJIK ËSHTË I DOBËSUAR

10 - 12h (Koha e namazit duha, nafilë)

- EFIKASITETI I TRURIT ARRIN MAKSIMUMIN 10 - 11h

D.m.th. duhet shfrytëzuar këtë periudhë për të gjitha punët me rëndësi, pas orës 11:30 energjia jonë dobësohet.

- KUJTESA AFATSHKURTËR MË SË MIRI VEPRON NË KËTË PERIUDHË
Çdo gjë që dëshirojmë ta mësojmë shpejt duhet ditur se nuk qëndron gjatë në kujtesë.
- SEROTONINI - HORMONI I DISPONIMIT TË MIRË ËSHTË AKTIV
- KREATIVITETI DEL NË SIPËRFAQE
- STIMULUESIT DOPAMINA DHE NORADRENALINA PËRMIRËSOJNË PËRQENDRIMIN DHE KREATIVITETIN
- KOHA IDEALE PËR PROVIM

12 - 15h (Koha e namazit të drekës)

- PËRQENDRIMI YNË DHE ENERGJIA DUKSHËM BIEN
Trupit i nevojitet energji në formë të ushqimit të lehtë dhe gjumi 12-13h, duhet bërë punë më të lehta, pa nxitim, 13 - 14h qarkullimi i gjakut nuk është i qëndrueshëm dhe nuk është koha e mirë për termine të rëndësishëm.

14 - 15h MË SË MIRI TË FLESH GJYSMË ORE (20 - 30 min.)

Pejgamberi, s.a.v.s., ka këshilluar gjumë pas namazit të drekës, i cili njihet si *kajlula*, ndërsa shkenca bashkëkohore vërteton se gjumi i pasdrekës parandalon sëmundjet kardiovaskulare dhe cerebrale dhe e bën jetën më të shëndetshme.

15 - 17h (Koha e ikindisë)

- EFEKTIVITETI I MENDJES NË RITJE
- FRYMËMARRJA DHE PULSI KANË VLERË OPTIMALE
- FLOKËT DHE THONJTË RRITEN MË SË SHPEJTI
Nuk është mirë në këtë kohë të lyhen thonjtë dhe nuk duhet shkuar te floktari, sepse vënia e kimikateve në flokë do të dëmtojnë rritjen dhe cilësinë.

- LËVIZSHMËRIA, SHPEJTËSIA DHE AFTËSIA NË PUNË ËSHTË MË E MIRË
- FUQIA E DËSHIRËS ËSHTË E PRANISHME
Pejgamberi, s.a.v.s., nuk e ka preferuar gjumin në kohën e ikindisë dhe ka urdhëruar lëvizje dhe kontakte shoqërore edhe për femra, edhe për meshkuj, për shkak të begatisë së kësaj periudhe. Kjo është koha e ditës kur melekët zbresin në tokë.
- KUJTESA AFATGJATË ËSHTË E FUQISHME
Ata që dëshirojnë të mësojnë përmendsh, p.sh. Kuran ose provimet në shkollë dhe fakultet, atëherë kjo është periudha më e mirë kur duhet mësuar.
- KOHA PËR TERMINË TË RËNDËSISHËM NË BIZNES
- KOHA E PËRSHTATSHME PËR MBAJTJEN E LIGJËRATAVE OSE PREZENTIMI I GJËRAVE
- EKZISTON NDJESHMËRI EMOCIONALE
Kohë ideale për t'i ndihmuar të tjerët, bamirësi, punë sociale, lëmoshë etj.
- KOHA MË E MIRË PËR VAKSINIM
Nuk ka kundërefekte.

17 - 19h (Koha e namazit të akshamit)

- KOHA E PASTRIMIT TË VESHKËVE
Kohë ideale për çaj ose kafe.
- KOHË IDEALE PËR DARKË
- KOHË E SHKËLQYER PËR TRENING TRUPOR SI FORMË E MËNJANIMIT TË HORMONIT TË STRESIT - KORTIZOL
Namazi i akshamit gjithsesi mund të ndihmojë shumë që tërë ajo, që është grumbulluar gjatë ditës, qoftë mirë ose keq, ta përpunojmë në një mënyrë pozitive, d.m.th. nëpërmjet lutjes ndaj Allahut të Madhërishtëm, me lutje për mbrojtje dhe lëvizje të matura fizike.

19 - 21h (Koha e namazit të jacisë)

- AFTËSITË MENDORE DOBËSOHEN
Nuk është kohë për lexim ose mësim.
- SHQISAT E DËGJIMIT, SHQISAT E TË PARIT DHE TË NUHATJES ARRIJNË MAKSIMUMIN
Në errësirë na nevojitet të shohim dhe dëgjojmë më mirë.
- TENSIONI I GJAKUT DHE PULSI BIEN
Nuk duhet bërë asgjë që do të na shqetësojë, sepse do të veprojmë kundër trupit tonë.
- KOHA KUR SISTEMI NERVOR ËSHTË MË I QETË
Është kohë e mirë për zgjidhjen e konflikteve brenda familjes, apo në marrëdhëniet bashkëshortore, ndërsa është gabim t'i bëjmë këto kur kthehemi nga puna ose kur jemi të stresuar ose me brenga.
- KOHË PËR BISEDË TË KËNDSHME ME TË AFËRMIT
- LËKURA MË SË MIRI I PRANON PRODHIMET KOZMETIKE
Zbukurohuni me krem vitaminash, maska ose të ngjashme, por edhe përgatituni për gjumë, sepse Pejgamberi, s.a.v.s., e ka këshilluar gjumin pas namazit të jacisë.

21 - 23h (Natë - namazi i jacisë verës)

- ADRENALINA BIE
Trupi thotë të ngadalësojmë.
- MELATONINA RRITET
Trupi thotë se është koha e gjumit, lëshohuni fjetjes.
- MEKANIZMI MBROJTËS ËSHTË VEÇMAS AKTIV KUNDËR INFEKSIONEVE
Koha kur trupi në fazën e pushimit dhe fjetjes lufton kundër infeksioneve, nëse në këtë kohë jemi aktiv me mendje dhe trup, ne dobësojmë mekanizmin tonë mbrojtës.
- TRETJA PUNON NË MINIMUM
Çdo gjë që hamë në këtë kohë mbetet rëndë në stomak, personat që kanë traditë të hanë në këtë kohë më vonë pësojnë sëmundje të ndryshme të stomakut si gastrit, ulcerë etj.

- DISPONIMI BIE, NDËRSA AGRESIVITETI DHE ZEMËRIMI RRITEN

Kjo nënkupton se është kohë gjatë së cilës nuk duhet hyrë në biseda të rënda dhe serioze, ngase kjo është kohë kur trupi dëshiron të pushojë, lëshohet dhe mbledh energjinë, ndërsa këtë energji më së miri e mbledhim nëpërmes aktivitetit shpirtëror në formë të lutjes së lehtë, d.m.th. me namaz.

- NËSE JEMI ZGJUAR DHE JETUJMË TË VETMUAR, ATËHERË VETMIA NË KËTË KOHË TË NATËS PËRBALLOHET SHUMË RËNDË

Më së miri të flemë ose të bisedojmë me Krijuesin e Plotfuqishëm nëpërmjet namazit.

23 - 01h (Gjysma e natës)

- KOHA E GJUMIT TË THELLË
- KUSH FLE NË KËTË KOHË PUSHON MË SË MIRI DHE RINOHET
- HORMONI I RRITJES ËSHTË AKTIV
Fëmijët dhe të rinjtë, që janë në fazë të rritjes, duhet në këtë kohë të flenë, nëse dëshirojnë të fitojnë në gjatësi.
- RIPËRTËRITEN QELIZAT, MËNJANOHEN YNDYRNAT DHE ZGJATEN MUSKUJT
- NDJESHMËRI E VEÇANTË NË EMOCIONE DHE DHEMBJE
Ata, të cilët janë zgjuar në këtë kohë të natës, zakonisht mendojnë për momentet e rënda nga e kaluara dhe jo rrallë qajnë. Që të largohemi nga këto momente të dhembshme, të cilat e dobësojnë trupin dhe shpirtin tonë, më së miri është t'i jepeni gjumit të shëndoshë re-gjenerues.
- KEMI REAGIM TË DOBËT NËSE JEMI ZGJUAR
Kjo në veçanti është paralajmërim për vozitësit!

01 - 03h (Koha e thellë e natës)**- FAZA E ËNDRRAVE**

Ai, i cili në këtë kohë është zgjuar, ka vështirësi të flejë përsëri. Tensioni i gjakut, metabolizmi dhe temperatura e trupit janë në minimum.

03 - 06h (Koha e namazit të natës, ndërsa verës është koha e sabahut)**- NË MËNYRË INTENSIVE NDJEJMË DHEMBJEN**

Nëse kemi dhembje kronike, me namaz mund t'i lehtësojmë ato nëpërmjet mbështetjes në ndihmën e Krijuesit të Gjithëmëshirshëm.

- NA VIJNË MENDIME TË RËNDA DHE NGARKUESE

Koha më e mirë e ngritjes, të marrim abdes dhe të falim namazin e natës, ose nëse është verë të ngrihem dhe ta falim namazin e sabahut. Abdesi dhe namazi na mbrojnë nga mendimet e këqija për veten dhe të tjerët, ndikojnë pozitivisht dhe në mënyrë relaksuese.

- TRUPI DHE SHPIRTI JANË GATI NË FUND

“Gjumi është vëlla i vogël i vdekjes”. Thuhet se çdo natë kur flemë, shpirti pjesërisht e lëshon trupin dhe Allahu i Madhërishëm përsëri e kthen kur vjen koha e zgjimit, për këtë preferohet që të flemë me abdes, që të lexohen lutjet përkatëse dhe shehadeti në rast që shpirti nuk kthehet, ndërsa nëse zgjohemi është sunet ta falënderojmë Allahun që na ka kthyer shpirtin.

- ASTMATIKËT KANË PENGESA FRYMËMARRJEJE, NGASE RRUGËT E FRYMËMARRJES NGUSHTOHEN**- NUMRI MË I MADH I VDEKJEVE DHE FATKEQËSIVE NDODH NË KËTË PERIUDHË**

Ju uroj shumë sukses në kuptimin e namazit dhe pasimin e shprehive të ditës dhe të natës!

Mr. Sc. Bahri CURRI

FEMRA DHE E DREJTA E SAJ E PRONËSISË NË LEGJISLACIONIN E REPUBLIKËS SË KOSOVËS

Abstrakt

Nga arsyet e shumta përse jemi përcaktuar për këtë temë është nevoja për të rritur ndërgjegjësimin rreth vlerës së femrës në shoqëri, duke siguruar njohuri dhe materiale nga parimet burimore, për të drejtat e femrës përgjithësisht, e veçmas në pronësi.

Në këtë punim paraqiten edhe disa hipoteza si: nevoja për rregullim të drejtë me ligj të të drejtave të femrës dhe trajtimi i denjë i saj edhe në pronësi. Po ashtu edhe nxitja e vetëdijes për pasojat e zhvillimit dhe të manifestimit të këtyre të të drejtave për femrën në sfondin e dimensioneve si në atë komunitar dhe në atë shtetëror.

Fjalët kyçe: Femra, pronësia, legjislacioni, Kosova

HYRJE

Punimet dhe temat që trajtojnë të drejtat e femrës mund të jenë të shumta, sidomos kur një gjë të tillë e kërkon edhe faktori ndërkombëtar në kuadër të përmbushjes së standardeve euro-atlantike, thelbi i të cilave është që të përmbushim të drejtat e femrës në përgjithësi, e të pronësisë dhe të drejtës së pronës në veçanti.

Femra si qenie njerëzore është pjesë e shoqërisë (e shpeshherë më shumë se gjysma e saj), kështu që edhe pozita e saj juridike në aspektin e pronësisë duhet të rregullohet dhe duhet të dihet se a ka efekt juridik dallimi i përkatësisë gjinore.

Trajtimi i femrës në Legjislacionin e Republikës së Kosovës - në fuqinë e të drejtës së pronësisë, bëhet duke u nisur nga Kushtetuta e Republikës së Kosovës dhe ligjet që kanë të bëjnë me pronësinë, gjininë dhe barazinë. Tërë kjo duke ditur se femra dhe pozita e saj në shoqëri është temë mjaft e ndjeshme.

Ligji në Republikën e Kosovës i plotëson normat ndërkombëtare për barazinë gjinore në sferat ekonomike dhe sociale. Kushtetuta e Republikës së Kosovës e vitit 2008 vë në dukje se “Republika e Kosovës siguron barazinë gjinore si vlerë themelore për zhvillimin demokratik të shoqërisë, duke u dhënë mundësi të barabarta për pjesëmarrje të femrave dhe meshkujve në jetën politike, ekonomike, shoqërore, kulturore dhe fushat e tjera të jetës shoqërore.”

Fusha e studimit për të drejtat e femrës natyrisht se është shumë e gjerë dhe mund të trajtohet nga shumë këndvështrime. Por, për të pasur një qasje më të përafërt, punimi ynë do të përkufizohet tek objektivi kryesor, e drejta e pronësisë e femrës në legjislacionin e Republikës së Kosovës.

1. Pozita e femrës në legjislacionin e Kosovës në aspektin e pronësisë dhe barazisë gjinore

Kushtetuta e Republikës së Kosovës si akti më i lartë juridik që plotëson parametrat e një shteti demokratik të së drejtës, të bazuar në parimet e lirisë, paqes, demokracisë, barazisë, respektimit të të drejtave dhe lirive të njeriut, sundimit të ligjit, mosdiskriminimit, të drejtës së pronës, mbrojtjes së mjedisit, drejtësisë sociale, pluralizmit, ndarjes së pushtetit shtetëror dhe ekonomisë së tregut (neni 7, paragrafi 1),¹ parasheh të drejtën e barazisë me nenin 7, paragrafi 2.² Ndërsa e drejta e pronësisë garantohet me nenin 46,³ paragrafi 1, 2 dhe 3.⁴

Në tërësi, ligji në Kosovë i plotëson normat ndërkombëtare për barazinë gjinore në sferat ekonomike dhe sociale. Kushtetuta e Republikës së Kosovës e vitit 2008 vë në dukje se “Republika e Kosovës siguron barazinë gjinore si vlerë themelore për zhvillimin demokratik të shoqërisë, duke dhënë mundësi të barabarta për pjesëmarrje të femrave dhe meshkujve në jetën politike, ekonomike, shoqërore, kulturore dhe fushat e tjera të jetës shoqërore.”

¹ Luan Omari; *Kushtetuta e Republikës së Kosovës në një vështrim krahasues*, Tiranë, 2009, fq. 7.

² *Kushtetuta e Republikës së Kosovës*;

Neni 7 {Vlerat}, paragrafi 2: “Republika e Kosovës siguron barazinë gjinore si vlerë themelore për zhvillimin demokratik të shoqërisë, mundësi të barabarta për pjesëmarrje të femrave dhe meshkujve në jetën politike, ekonomike, sociale, kulturore dhe në fushat tjera të jetës shoqërore”.

³ *Kushtetuta e Republikës së Kosovës*;

Neni 46 {Mbrojtja e pronës}, paragrafi 1: “E drejta e pronës është e garantuar”.

Neni 46 {Mbrojtja e pronës}, paragrafi 2: “Shfrytëzimi i pronës rregullohet me ligj, në pajtim me interesin publik”.

Neni 46 {Mbrojtja e pronës}, paragrafi 3: “Askush nuk do të privohet në mënyrë arbitrare nga prona. Republika e Kosovës, ose autoriteti publik i Republikës së Kosovës, mund të bëjë ekspropriimin e pronës nëse ky ekspropriim është i autorizuar me ligj, është i nevojshëm ose i përshtatshëm për arritjen e qëllimit publik ose përkrahjen e interesit publik, dhe pasohet me sigurimin e kompensimit të menjëhershëm dhe adekuat për personin ose personat prona e të cilave ekspropriohehet”.

⁴ Prof. Dr. Enver Hasani / Prof. Dr. Ivan Čukalović; *Komentari - Kushtetuta e Republikës së Kosovës*, botimi i parë, Prishtinë, dhjetor 2013, fq. 168-173.

1.1. Legjislacioni

Para formimit të shtetit të pavarur të Republikës së Kosovës, të drejtat pronësore dhe trashëgimore të femrave janë qeverisur me ligjet e Republikës Socialiste Federative të Jugosllavisë⁵.

Pas përfundimit të luftës në Kosovë (1999) shumica e ligjeve në lidhje me të drejtat pronësore dhe të trashëgimisë së femrave në Kosovë janë relativisht të reja, që datojnë nga themelimi i shtetit, apo edhe më herët para shpalljes së Pavarësisë së Republikës së Kosovës më 2008, ku ligji i parë është botuar në vitin 2003, gjatë Misionit të Administratës së Përkohshme të Kombeve të Bashkuara në Kosovë (UNMIK).

Dokumentet kombëtare dhe ligjet vendore për të drejtat pronësore, për barazi gjinore dhe mosdiskriminim janë:

- Kushtetuta e Republikës së Kosovës;⁷
- Ligji për Barazi Gjinore;⁸
- Ligji për Familjen i Kosovës;⁹
- Ligji për Trashëgiminë i Kosovës;¹⁰
- Ligji për Pronësinë dhe të Drejtat Tjera Sendore;¹¹

⁵ Prof. Dr. Abdulla Aliu; *E Drejta Sendore*, fq. 121.

⁶ Chiara Bonfiglioli; *Becoming Citizens: The politics of women's emancipation in Socialist Yugoslavia*, Citizenship in Southeastern Europe.
<http://www.citsee.eu/citsee-story/becoming-citizens-politicswomen's-emancipation-socialist-yugoslavia>

⁷ *Kushtetuta e Republikës së Kosovës*, miratuar më 09 prill 2008, hyrë në fuqi më 15 qershor 2008.

⁸ Fillimisht Ligji Nr. 2004/2 Për Barazi Gjinore (LBGJ), UNMIK, Kuvendi i Kosovës, i miratuar më 19.02.2004. Më pastaj ky ligj është shfuqizuar nga Ligji Nr. 05/L -020 Për Barazi Gjinore (LBGJ), Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 28.05.2015.
Gazeta Zyrtare e Republikës së Kosovës, Prishtinë: Nr. 16, datë 26.06.2015, dhe i cili ka hyrë në fuqi më 12.07.2015.

⁹ Ligji Nr. 2004/32 Për Familjen i Kosovës (LFK), UNMIK, Kuvendi i Kosovës, i miratuar më 20.01.2006.
Gazeta Zyrtare e Institucioneve të Përkohshme të Vetëqeverisjes në Kosovë, Prishtinë: Viti I / Nr. 4, datë 01.09.2006. UNMIK/REG/2006/7.

¹⁰ Ligji Nr. 2004/26 Për Trashëgiminë i Kosovës (LTK), UNMIK, Kuvendi i Kosovës, i miratuar më 04.02.2005. UNMIK/REG/2005/7.

¹¹ Ligji Nr. 03/L-154 Për Pronësinë dhe të Drejtat Tjera Sendore (LPDTS), Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 25.06.2009.

- Ligji për Mbrojtje nga Diskriminimi;¹²
- Ligji për Ndihmë Juridike Falas.¹³

Këto ligje janë publikuar dhe janë në dispozicion në kopje fizike si dhe në kopje elektronike në pesë gjuhë: shqipe, angleze, serbe, turke dhe boshnjake. Kopja elektronike e Gazetës Zyrtare, ku këto ligje janë të publikuara, është e qasshme në internet.¹⁴

E drejta e pronësisë, si e drejtë mbi sendin, konsiderohet edhe si e drejtë themelore e njeriut dhe pikërisht kjo e drejtë, që garantohet në dokumentet kombëtare dhe në ligjet vendore, parashihet edhe në dokumentet ndërkombëtare si *Deklarata Universale e të Drejtave të Njeriut*, *Konventa Evropiane për Mbrojtjen e të Drejtave dhe Lirive Themelore të Njeriut*, dhe *Protokollet e saj*.

Konventa Evropiane për Mbrojtjen e të Drejtave dhe Lirive Themelore të Njeriut parasheh mundësinë se për çka mund t'i drejtohen *Gjykatës Evropiane për të Drejtat e Njeriut*¹⁵ me seli në Strasburg të Francës dhe shprehimisht parashihet se Gjykata mund të pranojë kërkesa prej secilit person fizik të OJQ-ve apo grupeve të individëve që vërtetojnë se janë viktimë e shkeljes të së drejtës, të njohur me këtë Konventë dhe protokollet shtesë, që ua ka shkaktuar shteti.¹⁶

Të drejtës së pronësisë Bashkimi Evropian i kushton rëndësi shumë të madhe dhe atë duke e paraparë në *Kartën për të Drejtat Themelore të*

Gazeta Zyrtare e Republikës së Kosovës, Prishtinë: Viti IV / Nr. 57, datë 04.08.2009, dhe i cili ka hyrë në fuqi më 19.08.2009.

¹² Fillimisht Ligji Nr. 2004/3 Kundër Diskriminimit (LKD), UNMIK, Kuvendi i Kosovës, i miratuar më 19.02.2004. Më pastaj ky ligj është shfuqizuar nga Ligji Nr. 05/L -021 Për Mbrojtje nga Diskriminimi (LMD), Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 28.05.2015.

Gazeta Zyrtare e Republikës së Kosovës, Prishtinë: Nr. 16, datë 26.06.2015, dhe i cili ka hyrë në fuqi më 12.07.2015.

¹³ Ligji Nr. 04/L-017 Për Ndihmë Juridike Falas (LNJF), Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 02.02.2012.

Gazeta Zyrtare e Republikës së Kosovës, Prishtinë: Nr. 03, datë 22.02.2012, dhe i cili ka hyrë në fuqi më 08.03.2012.

¹⁴ *Gazeta Zyrtare e Republikës së Kosovës*; <http://gazetazyrtare.rks-gov.net>.

¹⁵ Prof. Dr. Abdulla Aliu; *E Drejta Sendore*, fq. 92.

¹⁶ *Konventa Evropiane për të Drejtat e Njeriut*, e vitit 1950, dhe *Protokollet e saj*.

Bashkimit Evropian, përkatësisht në nenin 17 përcakton: “Kushdo ka të drejtën të zotërojë, të përdorë, të disponojë ose të lërë trashëgimi pronën e tij të fituar në mënyrë të ligjshme. Askush nuk mund të shpronësohet përveçse në rastet e interesit publik dhe, sipas kushteve të parashikuara me ligj, përkundrejt një kompensimi të drejtë për humbjen që duhet të paguhet brenda një kohe të arsyeshme. Përdorimi i pronës mund të rregullohet me ligj për aq sa kjo është e nevojshme për interesin e përgjithshëm.”¹⁷

Ndërsa mekanizmat institucionalë, sipas Ligjit për Barazi Gjinore, janë:

Agjencia për Barazi Gjinore (neni 7); Programi i Kosovës për Barazi Gjinore (neni 11); Zyra këshillëdhënëse për qeverisje të mirë, të drejtat e njeriut, mundësitë e barabarta dhe për çështje gjinore; Zyrat për Barazi Gjinore në kuadër të ministrive (neni 12); Njësia për Barazi Gjinore në kuadër të Avokatit të Popullit (neni 13); Enti Statistikor i Kosovës; Zyrat për Barazi Gjinore nëpër komuna (neni 12); Partitë politike (neni 14); Shoqëria Civile dhe Mediet.¹⁸

1.2. Ligjet e ndërlidhura me çështjet gjinore dhe pronësore

Ligji për Pronësinë dhe të Drejtat Tjera Sendore, i vitit 2009, përcakton kornizën për të gjitha të drejtat pronësore dhe transferimin e pronës në Kosovë për të gjithë qytetarët.

Tri ligjet shtesë sigurojnë një kornizë për barazinë gjinore në Kosovë dhe për qasjen e femrave në pronë: Ligji për Barazi Gjinore, Ligji për Trashëgiminë i Kosovës dhe Ligji për Familjen i Kosovës. Këto tri ligje u miratuan në vitin 2004.¹⁹

¹⁷ *Karta e të Drejtave Themelore e Bashkimit Evropian*, (2000/C 364/01).

¹⁸ *Hulumtimi dhe monitorimi i Ligjit për Barazinë Gjinore*; Shoqata e Juristëve “Norma”, fq.18.

¹⁹ LBGJ Nr.2004/2, më pas u shfuqizua nga LBGJ Nr.05/L-020 i datës 28.05.2015. LTK Nr.2004/26. Dhe LFK Nr.2004/32.

Ligjet e krijuara gjatë Misionit të Administratës së Përkohshme të Kombeve të Bashkuara në Kosovë (UNMIK), po edhe ato të tjerat më vonë, janë moderne dhe qëllimisht në përputhje me kërkesat e BE-së.

Ligji i vjetër (tashmë i shfuqizuar) për Barazi Gjinore fillonte me vendosjen e qëllimeve për shoqërinë, ku bënte një mbrojtje shprehimore të të drejtave pronësore të femrave në ligj. Neni 12, paragrafi 1 nënvizon-te: *“Në legjislacionin ekonomik, financiar, të punësimit dhe mirëqenies sociale si dhe në programet makro dhe mikro - ekonomike, financiare, privatizim, përfshirë edhe të drejtën për trashëgimi dhe pronësi, kredi dhe burime natyrore duhet të mundësohet qasje e plotë dhe e barabartë për femra dhe meshkuj.”*²⁰

Nën këtë rubrikë të përgjithshme të barazisë ekonomike, mbrojtjet e mëtejshme janë të specifikuar duke përfshirë pronësinë e përbashkët të pasurisë së fituar gjatë martesës. Ligji për Barazi Gjinore (LBGJ) dhe Ligji për Mbrojtjen nga Diskriminimi (LMD) janë diskutuar në Kuvend dhe janë ndryshuar duke shfuqizuar ligjet e mëparshme përkatëse. Këto ligje ndalojnë dhe luftojnë diskriminimin në bazë të gjinisë, racës, kombësisë, etnisë, familjes, gjuhës, aftësisë së kufizuar, etj.²¹

Ligji për Barazi Gjinore mbron dhe promovon barazinë midis gjinive si vlerë themelore për zhvillimin demokratik të shoqërisë. Po ashtu përcakton masat e përgjithshme dhe të veçanta për mbrojtjen dhe sigurimin e të drejtave të barabarta të femrave dhe meshkujve, si dhe përcakton institucionet përgjegjëse dhe kompetencat e tyre.²²

Ka garanci të tjera të mosdiskriminimit, tashmë të pranishme në ligj, dhe më e rëndësishmja, në Kushtetutën e Republikës së Kosovës - neni 24 i saj thotë: *“Të gjithë janë të barabartë para ligjit. Çdokush gëzon të drejtën e mbrojtjes së barabartë ligjore, pa diskriminim. Askush nuk mund të diskriminohet në bazë të racës, ngjyrës, gjinisë, gjuhës, fesë, mendimeve politike ose të tjera, prejardhjes kombëtare a shoqërore, lidhjes*

²⁰ Ligji Nr. 2004/2 Për Barazi Gjinore, UNMIK, Kuvendi i Kosovës, Prishtinë, i miratuar më datë 19.02.2004.

²¹ Ligji Nr. 05/L-021 Për Mbrojtjen nga Diskriminimi, neni 1.

²² Ligji Nr. 05/L -020 Për Barazi Gjinore (LBGJ), neni 1, paragrafi 1 dhe 2.

me ndonjë komunitet, pronës, gjendjes ekonomike, sociale, orientimit seksual, lindjes, aftësisë së kufizuar ose ndonjë statusi tjetër personal.”²³

1.3. Prona në martesë dhe shkurorëzimi

Kushtetuta thotë: “*Martesa dhe zgjidhja e saj rregullohen me ligj dhe bazohen në barazinë e bashkëshortëve.*”²⁴ Ligji për Familjen (LFK) plotëson Kushtetutën dhe mbron të drejtat e femrave për të hyrë vullnetarisht në martesë, për të vendosur me bashkëshortin e tyre se ku do ta kenë vendbanimin, të zotërojnë së bashku pronën e fituar gjatë martesës së tyre dhe të ruajnë pronësinë e veçantë të pasurisë që sjellin në martesë. Femrave po ashtu u jepet e drejta për ndarjen e pasurisë së përbashkët pas shkurorëzimit.²⁵ Ligjit për Familjen i është bërë edhe komentari²⁶, që ofron sqarime dhe shtjellime të neneve të ligjit si dhe jep udhëzime për zbatimin e drejtë dhe adekuat të tij, sipas teorisë dhe praktikës vendore dhe ndërkombëtare, duke mos lënë anash edhe të arriturat juridike në këtë drejtim.

Ka disa zbrazëtira potenciale në Ligjin për Familjen në lidhje me statusin e martesave. Martesat joformale ose të paregjistruara janë të zakonshme në Kosovë, prandaj është e rëndësishme se si ato trajtohen në ligj. Nuk është e zakonshme për njerëzit që të jenë zyrtarisht të martuar dhe të kenë martesën e regjistruar në komunë. Njerëzit shpesh kanë një martesë familjare dhe e konsiderojnë veten të jenë të martuar pa formalizimin juridik ose regjistrimin e martesës.²⁷ Martesat formale dhe joformale kanë

²³ Kushtetuta e Republikës së Kosovës, neni 24 {Vlerat}, paragrafi 1 dhe 2.

²⁴ Kushtetuta e Republikës së Kosovës, neni 37 {E Drejta e Martesës dhe Familjes}, paragrafi 2.

²⁵ Ligji Nr. 2004/32 Për Familjen i Kosovës (LFK), UNMIK, Kuvendi i Kosovës, i miratuar më 20.01.2006.

²⁶ Haxhi Gashi / Abdullah Aliu / Adem Vokshi; *Komentar – Ligji për Familjen i Kosovës*, LFK - botimi i parë, Prishtinë, dhjetor 2012.

²⁷ *Programi për të Drejtat Pronësore – çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë*, USAID Kosovo, Janar, 2015, fq. 3.

ngjashmëri mes tyre, por kanë edhe dallime që prodhojnë efekte të ndryshme juridike.²⁸

Neni 14 i Ligjit për Familjen për martesën thotë: “*Martesa është bashkësi e regjistruar ligjërisht në mes të dy personave të sekseve të ndryshme, me anë të së cilës ata lirshëm vendosin që të jetojnë së bashku me qëllim të krijimit të familjes.*”²⁹ Sipas ligjit, personat pa martesa të regjistruara konsiderohen të martuar (në atë që është përmendur si një “bashkësi faktike” ose “bashkësi jashtëmartesore” (LFK neni 39))³⁰ në qoftë se ata kanë të drejtë të martohen (nuk kanë ndalesa ligjore),³¹ por nuk kanë lidhur një martesë ligjore dhe kanë bashkëjetuar haptazi si çift.³² Ky përkufizim paraqet një sërë problemesh. Problemi i parë është pragu i ulët për njohjen, ndërsa i dyti është mospërputhja me Ligjin për Trashëgiminë, që vendos standardet më të larta për njohjen e një bashkëshorti në bashkësi faktike.

Përderisa nuk ka ndryshim në drejtimin se kur marrëdhëniet faktike njihen si martesa në vendet e tjera evropiane, standardi i Kosovës është shumë i ulët. Disa vende evropiane kërkojnë tri vjet bashkëjetesë para njohjes (Bosnjë dhe Hercegovinë, Kroaci), të tjerat kërkojnë regjistrimin e bashkëjetesës (Bullgaria, Republika Çeke), ose nuk e njohin bashkëjetesën si ligjërisht të ngjashme me martesën (Itali, Letoni, Moldavi).³³

Ka gjithashtu disa mospërputhje, pasi që neni 90 i Ligjit për Familjen flet për të drejtat pronësore që rrjedhin tek bashkëshortët nga një “martesë e regjistruar ligjërisht”.³⁴ Ndërsa në klauzolat e tjera, ligji është i

²⁸ Dr. Abdulla Aliu – Mr. Haxhi Gashi; *E Drejta Familjare*, Universiteti i Prishtinës, Fakulteti Juridik, Prishtinë, Janar 2007, fq. 190.

Prof. Dr. Hamdi Podvorica; *E Drejta Familjare*, botim i katërt, Universiteti i Prishtinës, Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2011, fq. 141-142.

²⁹ LFK, neni 14, paragrafi 1.

³⁰ Shiko: *Komentar – Ligji për Familjen i Kosovës*, fq. 14, dhe fq. 97-103.

³¹ LFK, nenet 18, 19, 20, 21, 22, 23 dhe 24. Shiko: *Komentar – Ligji për Familjen i Kosovës*, fq. 61-76.

³² LFK, neni 39, paragrafi 1.

³³ *Programi për të Drejtat Pronësore – çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë*, USAID Kosovo, Janar, 2015, fq. 3.

³⁴ Shiko: *Komentar – Ligji për Familjen i Kosovës*, fq. 230-231.

qartë për atë se marrëdhëniet pronësore midis bashkëshortëve në bashkësi faktike duhet të jenë të njëjta me ato në një martesë të regjistruar ligjrisht.³⁵ Edhe bashkëshorti jashtëmartesor barazohet me bashkëshortin martesor sa i përket pozitës trashëgimore (LTK neni 11, paragrafi 2).³⁶

Çështjet e martesave të paregjistruara bëhen veçanërisht problematike nëse një bashkëshort vdes. Ekziston një zbrazëti e madhe ligjore në mes të të kuptuarit të martesave “faktike” në mes të Ligjit për Familjen dhe Ligjit për Trashëgiminë, i cili ka kufizime të shumta në aftësinë e një bashkëshorti të njohur për të trashëguar nëse një martesë nuk është e formalizuar. Ligji për Trashëgiminë, në nenin 28, thekson se:

28.1. Burri dhe gruaja që bashkëjetojnë në një bashkësi jashtëmartesore mund të trashëgojnë njëri-tjetrin si bashkëshortë, nëse:

a. Bashkësia jashtëmartesore deri në momentin e vdekjes së trashëgimlënësit ka zgjatur të paktën 10 vjet, e nëse nga kjo marrëdhënie kanë lindur fëmijë-të paktën 5 vjet, dhe,

b. Në momentin e vdekjes së trashëgimlënësit as njëri nga personat që kanë bashkëjetuar të mos ketë qenë ligjrisht i martuar me ndonjë person të tretë, ose nëse trashëgimlënësi ka qenë ligjrisht i martuar me personin e tretë, ka paraqitur padi për shkurorëzimin ose nulimin e martesës dhe pas vdekjes së tij konstatohet se padia ka pasur mbështetje.

28.2. Personat që kanë bashkëjetuar nuk konsiderohen si trashëgimtarë të domosdoshëm.

28.3. Personi që ka bashkëjetuar nuk ka të drejtën e trashëgimit nëse çifti nuk ka jetuar për një kohë të gjatë së bashku.³⁷

Bashkëjetesa pa një martesë të njohur formalisht vë personat që kanë bashkëjetuar në një zonë të errët ligjore, në lidhje me të drejtat pronësore, nëse njëri prej tyre vdes. Përderisa martesë e tyre mund të njihet nga shte-

³⁵ Programi për të Drejtat Pronësore – çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë, USAID Kosovo, Janar, 2015, fq. 3.

³⁶ Dr. sc. Hamdi Podvorica; *E Drejta Trashëgimore*, botim i dytë, Prishtinë, 2010, fq. 68.

³⁷ Ligji Nr. 2004/26 Për Trashëgiminë i Kosovës (LTK), neni 28, paragrafi 1, 2 dhe 3.

ti, pretendimet mbi pronën e bashkëshortit të tyre nuk do të njihen nëse ata nuk kanë jetuar së bashku për 10 vjet apo për 5 vjet me fëmijë. Kjo është veçanërisht problematike për femrat, pasi që paraqet bazë ligjore që ato të përjashtohen nga proceset e trashëgimisë.

1.4. Prona e trashëguar

Siç është e dukshme, një nga ligjet më përkatëse në lidhje me pronësinë mbi pronën e femrave në Kosovë është Ligji për Trashëgimi. Ligji është i qartë dhe barazues, duke përcaktuar bashkëshortët dhe fëmijët si pjesë përbërëse të “rendit” të parë të trashëgimtarëve të detyrueshëm kur një person vdes pa lënë testament.³⁸ Pasi që përpilimi i testamentit nuk është një praktikë e zakonshme në Kosovë, përmbajtja dhe aplikimi i këtij ligji është veçanërisht i rëndësishëm për të drejtat pronësore të femrave. Bashkëshortët dhe fëmijët, si trashëgimtarë të domosdoshëm në rendin e parë të trashëgimtarëve, ndajnë pasurinë në mënyrë të barabartë.³⁹ Për shembull, në qoftë se një njeri vdes duke lënë bashkëshorten dhe tre fëmijët, bashkëshortja e tij do të trashëgojë një të katërtën e pasurisë dhe secili nga fëmijët e tij do të trashëgojnë një të katërtën e pasurisë.

Kjo kërkesë përfshin një proces të rëndë të vlerësimit të pronës së lënë nga i ndjeri për të përcaktuar pjesën e saktë të çdo fëmije dhe të bashkëshortes. Nëse pasuria e të ndjerit është e kufizuar - për shembull, vetëm shtëpia familjare - dëshira për vlerësimin dhe pastaj për ndarjen e pasurisë në katër pjesë të barabarta është e kufizuar dhe mund të krijojë një pengesë shtesë për proceset e mëposhtme të trashëgimisë formale. Nëse pasuria e të ndjerit kontestohet dhe rasti është dëgjuar në gjykatë, ose në qoftë se trashëgimtarët zgjedhin për të ndjekur ndarjen e pasurisë në gjykatë, atëherë gjykata mund të thirret në nenin 142 të Ligjit për Tra-

³⁸ Ky përcaktim i radhës së trashëgimtarëve është tipik për sistemin kontinental juridik i cili garanton trashëgiminë për fëmijët. Në sistemin anglo-sakson është e zakonshme të kemi një pronë e cila i shkon bashkëshortit i cili atëherë vendos se cili është kujdesi më i mirë për fëmijët (Helen S. Shapo, 1993). *Programi për të Drejtat Pronësore – çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë*, USAID Kosovo, Janar, 2015, fq. 4.

³⁹ Ligji Nr. 2004/26 Për Trashëgiminë i Kosovës (LTK), neni 12, paragrafi 1 dhe 2.

shëgiminë, i cili lejon një ndarje të ndryshme të pronës bazuar në pagesën e vlerës për disa trashëgimtarë.

Neni 142, paragrafi 1 i Ligjit për Trashëgiminë, parashikon që me kërkesën e trashëgimtarit, që ka bashkëjetuar ose ka punuar me trashëgimlënësin në të njëjtën bashkësi, gjykata mundet - nëse konstaton se ka bazë të arsyeshme për kërkesë - të vendosë t'i caktojë atij një ose disa gjëra të luajtshme apo të paluajtshme, apo grupe të gjërave, që do t'i takojnë pjesës së trashëgimtarëve të tjerë, dhe se ai do t'i paguajë trashëgimtarëve të tjerë një sasi monetare të barabartë me vlerën e këtyre gjërave brenda afateve kohore të përcaktuara nga gjykata duke marrë parasysh rrethanat e rastit. Kjo dispozitë do të lejojë që një shtëpi familjare, apo një pasuri, të mbetet në posedim të një trashëgimtari për sa kohë që vlera e pjesëve i paguhet trashëgimtarëve të tjerë.

Ligji për Trashëgiminë nuk e lejon përjashtimin e femrës ose të trashëgimtarëve “të domosdoshëm” në rastet ku ka një testament, përveç nëse ka arsye për përjashtim. Neni 114 i Ligjit për Trashëgiminë përcakton bazat për përjashtimin si vijon:

“Trashëgimlënësi në testamentin e tij mund të përjashtojë nga trashëgimi trashëgimtarin që ka të drejtë për pjesën e domosdoshme:

- a) Në qoftë se ai me shkeljen e ndonjë detyrimi ligjor ose moral ka bërë cenim të rëndë ndaj trashëgimlënësit;*
- b) Në qoftë se ka bërë me dashje ndonjë vepër të rëndë penale ndaj trashëgimlënësit, bashkëshortit, fëmijës ose prindit të tij;*
- c) Në qoftë se është plangprishës, nuk do të punojë ose është dhënë pas jetës së pandershme.”⁴⁰*

Ka mundësi për interpretim subjektiv të shkeljes së një detyrimi moral të përmendur në 114 (a), edhe pse nuk është e qartë nëse kjo është problematike në praktikë. Përveç kësaj rezerve, trashëgimtarët femra nuk mund ligjërisht të përjashtohen nga trashëgimia në rastet e shpërndarjes së testamentit ose trashëgimisë pa testament, përveç nëse ato formalisht heqin dorë nga të drejtat e tyre. Megjithatë, prania e një testamenti nuk

⁴⁰ LTK, neni 14 {Shkaqet e përjashtimit}, paragrafi a, b dhe c.

përjashton mundësinë që trashëgimtarët femra do të heqin dorë nga trashëgimia e tyre.

Aspekti kritik i Ligjit për Trashëgiminë, që ka ndikimin më të madh në çështjet e pronësisë së femrave, është e drejta për heqjen dorë në nenin 130, katër klauzolat e para të të cilit janë si më poshtë:

130.1. Trashëgimtari mund të heq dorë nga trashëgimia me deklaratë të dhënë pranë gjykatës gjersa të përfundojë seanca mbi trashëgimin.

130.2. Heqja dorë vlen edhe për pasardhësit e atij që ka hequr dorë, përveç nëse shprehimisht ka deklaruar se heqë dorë vetëm në emër të vet.

130.3. Në qoftë se pasardhësit janë të mitur për këtë heqje dorë nuk nevojitet leja e organit të kujdestarisë.

130.4. Trashëgimtari, i cili ka hequr dorë në emër të vet konsiderohet sikur të mos ketë qenë trashëgimtar.⁴¹

Përdorimi dhe interpretimi i kësaj garancie ligjore është bërë problematik, pasi që femrat (dhe nganjëherë meshkujt që jetojnë jashtë vendit) janë të përjashtuar nga trashëgimia, pa heqje dorë formale. Edhe pse dispozita për heqjen dorë nga të drejtat në trashëgimi është një pjesë standarde e shumicës së ligjeve për trashëgiminë, apo për verifikimin zyrtar, ajo zakonisht është përdorur në qoftë se trashëgimia do të përbënte një barrë financiare për trashëgimtarin. Për shembull, një person mund të heqë dorë nga një trashëgimi në qoftë se ai mendon se një ngastër e veçantë e tokës, ose pronë e paluajtshme, do t'i kushtojë më shumë në aspektin e tatimit dhe mirëmbajtjes se sa në të vërtetë ka vlerë. Në Kosovë, heqja dorë nga të drejtat në trashëgimi është përdorur zakonisht nga trashëgimtarët femra për të lejuar transferimin në vijë mashkullore të burimeve të familjes dhe për të rritur përqindjen e burimeve lënë trashëgimtarëve meshkuj. Për më tepër, ligji i lejon prindërit që të heqin dorë nga e drejta e trashëgimisë e fëmijëve nën moshën 18 vjeçare, pa mbikëqyrje.⁴²

⁴¹ LTK, neni 130 {Heqja dorë në përgjithësi}, paragrafi 1, 2, 3 dhe 4.

⁴² Programi për të Drejtat Pronësore – çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë, USAID Kosovo, Janar, 2015, fq. 5.

Edhe pse ligji duket se siguron që trashëgimtaret femra nuk do të përjashtohen nga një pasuri pa heqje dorë të qartë dhe të dhënë lirisht nga të drejtat e tyre, masa mbrojtëse të tilla nuk duket të jenë të ofruara përmes zbatimit të ligjit në praktikë. Ka raste të njohura dhe dëshmi ku femrat janë privuar nga të drejtat e tyre të pronësisë pa heqje dorë formale. Për më tepër, duke pasur parasysh kontekstin kulturor, ai lejon të rriturit që të heqin dorë nga të drejtat pasurore të fëmijëve të mitur (neni 130, paragrafi 3) pa asnjë mbikëqyrje të kujdestarisë, që është veçanërisht problematik pasi që femrat e vogla trashëgimtare mund që lehtë dhe ligjërisht të përjashtohen nga trashëgimia.⁴³

Heqja dorë nga trashëgimi mund të bëhet vetëm pas vdekjes së trashëgimlënësit, sepse trashëgimtari fiton të drejtën e trashëgimisë në çastin e vdekjes së trashëgimlënësit. Për këtë arsye heqja dorë nga e drejta e trashëgimit përpara vdekjes së trashëgimlënësit nuk do të prodhonte kurrfarë efektësh juridike, sepse nuk mund të hiqet dorë nga një e drejtë që ende s'ka lindur dhe që s'ekziston.⁴⁴

Edhe pse trashëgimtari nuk mund të detyrohet që të marrë pjesën trashëgimore, as atë ligjore dhe as atë testamentale kundër dëshirës së tij, dhe ai ka të drejtë që të heqë dorë nga trashëgimia, gjë që heqja dorë nga trashëgimia rregullohet me nenet 130-138 të Ligjit për Trashëgiminë, kjo nuk është aspak e favorshme për femrat. Kjo për faktin se femrat, shumica prej tyre, për të mos thënë të gjithat, nën ndikimin e të drejtës zakonore, heqin dorë vullnetarisht nga pranimi i trashëgimisë në favor të trashëgimtarëve meshkuj.

Duke parë këtë fenomen, prof. dr. Abdulla Aliu, lidhur me të drejtën e heqjes dorë nga trashëgimi, ka propozuar⁴⁵ që me qëllim të sigurimit të barazisë gjinore në Kosovë të mos parashihet e drejta e heqjes dorë nga trashëgimia, respektivisht që *ex lege* të ndahet masa pasurore e trashëgimlënësit dhe që në një periudhë gjashtë (6) mujore deri në një (1) vit të

⁴³ Po aty, fq. 6.

⁴⁴ Dr. sc. Hamdi Podvorica; *E Drejta Trashëgimore*, fq. 84-85.

⁴⁵ Që kjo të bëhet me ndryshimin e Ligjit aktual për Trashëgiminë, apo edhe gjatë përpilimit të Kodit Civil të Kosovës, i cili është duke u përgatitur.

jetë çdokush titullar i pasurisë së trashëguar, dhe pastaj mund të lidhë edhe kontratën e dhurimit, që do të thotë se pasurinë e trashëguar mund t'ia falë kujt të dëshirojë. Përparësi e kësaj është se kontrata e dhurimit në rastet e caktuara mund edhe të revokohet.⁴⁶ Ndërsa nëse heq dorë nga kjo e drejtë, atëherë sipas Ligjit për Trashëgiminë, me atë rast merret (konsiderohet) se këtë të drejtë asnjëherë nuk e ka fituar,⁴⁷ dhe trashëgimtari, i cili ka hequr dorë në emër të vet, konsiderohet sikur të mos ketë qenë trashëgimtar^{48, 49}.

1.5. Paqartësi dhe probleme institucionale lidhur me ndarjen e trashëgimisë

Në Kosovë çështja e ndarjes së pronës nga trashëgimtarët ndodh në gjykata dhe në zyrat e noterisë përmes noterëve. Këtu ka një paqartësi në ligjet në fuqi. Ligji për Trashëgiminë i Kosovës Nr. 2004/26⁵⁰ dhe Ligji për Procedurën Jokontestimore Nr. 03/L-007⁵¹, me të cilin rregullohet ndarja e pronës së trashëguar mes trashëgimtarëve, njohin/përmendin vetëm gjykatat si kompetente për vënien në zbatim të tyre. Në anën tjetër, Ligji për Noterinë Nr. 03/L-10⁵² në nenin 29, kur përcakton funksionet noteriale si funksion të noterisë, përshkruan:

*“1.4. trajtimi i të gjitha procedurave jokontestimore trashëgimore;” dhe
“1.7.1. nënshkrimin dhe vulosjen e asetëve që do të ndahen në kontekst të procedurave trashëgimore dhe të falimentimit;”*

⁴⁶ Prof. Dr. Abdulla Aliu; *E Drejta Civile*, fq. 51.

⁴⁷ LTK, neni 5 {Koha dhe vendi i hapjes së trashëgimit}, paragrafi 3.

⁴⁸ LTK, neni 130 {Heqja dorë në përgjithësi}, paragrafi 4.

⁴⁹ Dr. sc. Hamdi Podvorica; *E Drejta Trashëgimore*, fq. 85-86.

⁵⁰ Ligji Nr. 2004/26 Për Trashëgiminë i Kosovës (LTK), UNMIK, Kuvendi i Kosovës, i miratuar më 04.02.2005. UNMIK/REG/2005/7.

⁵¹ Ligji Nr. 03/L-007 Për Procedurën Jokontestimore (LPJK), Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 20.11.2008.

⁵² Ligji Nr. 03/L-10 Për Noterinë (LN), Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 17.10.2008.

Pra, sipas kësaj njihet ndarja e pronës së trashëguar si funksion i noterisë.

Kjo është shumë problematike për faktin se kjo hapësirë ligjore mund të shkaktojë probleme në të ardhmen me palët që mund të ankohen.

Noterët ligjshmërinë e veprimtarisë së tyre e arsyetojnë duke u thirrur në nenin 76 të Ligjit për Noterinë, i cili e parasheh në dispozitat kalimtare, harmonizimin e ligjeve një apo dy vjet pas hyrjes në fuqi, i cili shprehimisht thotë:

“76.10. Në afat prej një (1) viti pas hyrjes në fuqi të këtij ligji, Institucionet e Përkohshme të Vetëqeverisjes dorëzojnë tek Përfaqësuesi Special i Sekretarit të Përgjithshëm ndryshimet në Ligjin për Trashëgimi të Kosovës dhe Ligjin për Procedurën Jashtë-kontestimore, që paraqitet e nevojshme nga ky ligj.”

Pavarësisht kësaj, ndryshimet e parapara nuk janë bërë duke shkakuar mbivendosje të kompetencave. Por, gjykatat dhe noterët vazhdojnë ta ushtrojnë veprimtarinë e tyre në ndarjen e trashëgimit sipas Ligjit për Procedurën Jokontestimore dhe ligjeve tjera relevante.

2. Efekti juridik i përkatësisë gjinore në të drejtën e pronësisë në Legjislacionin e Kosovës

Femra dhe emancipimi shoqëror i saj është ndër çështjet më të rëndësishme dhe jetike për shoqërinë bashkëkohore, për epokën e re të demokracisë. Ajo përbën një çështje shumë komplekse, ndaj edhe është objekt trajtimi i shkencave dhe i disiplinave shkencore të ndryshme.⁵³ Me gjithë arritjet shumë të mëdha të femrës në sektorë të ndryshëm të jetës, barazia reale midis gjinive, gjithnjë mbeti një dëshirë, një mit. Edhe aktualisht janë të pranishme forma të ndryshme diskriminimi ndaj saj, duke përfshirë këtu edhe vendet e zhvilluara dhe kombet më të emancipuara.⁵⁴

⁵³ Hajrullah Koliqi; *Gruaja ndër shekuj*, Libri Shkollor, Prishtinë, 2009, fq. 9.

⁵⁴ Po aty, fq. 406.

Pra, edhe më tej lë shumë për të dëshiruar. Duke pasur parasysh se vetëm 16% e pronarëve të pronave të regjistruara në Kosovë janë femra, shihet që zbatueshmëria e Ligjit për Trashëgiminë në Kosovë dhe të drejtave të përcaktuara me Kushtetutën e Republikës së Kosovës nuk është as afërsisht e realizuar.⁵⁵

Por, shikuar në dispozitat e ligjeve pozitive të vendit tonë lidhur me përkatësinë gjinore dhe pronësinë, siç i përmendëm dhe i shtjelluam më lart, vërejmë që përkatësia gjinore nuk ka efekt juridik negativ në të drejtën e pronësisë, apo edhe në të drejtat tjera. Përkundrazi është e ndaluar me ligj nëse bëhet diskriminimi në baza gjinore.

PËRFUNDIM

Falënderimi i takon Allahut që na mundësoi përfundimin e këtij punimi. Falënderimi shkon edhe për të gjithë ata që na ndihmuan në këtë rrugëtim.

Pas një pune intensive të trajtimit të kësaj tematike, punimi mori këtë formë dhe në fund mund të nxirren këto rezultate e rekomandime:

1. E Drejta Pozitive e vendit tonë (Legjislacioni i Republikës së Kosovës) ia njeh femrës të drejtën e pronësisë dhe e trajton barabar me mashkullin, pa asnjë dallim. Femra është qenie ligjore duke e marrë vendin e saj meritueshëm në pronësi.
2. Kosova si një shtet i ri në Evropë aspiron integrimin në BE dhe në strukturat euro-atlantike, për të cilën gjë edhe është e angazhuar duke krijuar mekanizmat e duhur në këtë rrugëtim, por edhe pse po bëhet një progres, megjithatë lë shumë për të dëshiruar, sidomos në çështjen e femrave dhe të të drejtave të tyre përgjithësisht, e në pronësi veçanërisht.
3. E drejta e pronësisë është kategori kushtetuese dhe ligjore. Por është e mbrojtur edhe me deklarata e konventa ndërkombëtare.
4. Shikuar në dispozitat e ligjeve pozitive të vendit tonë lidhur me përkatësinë gjinore dhe pronësinë, vërejmë që përkatësia gjinore nuk ka

⁵⁵ E drejta e grave për trashëgim në pronë, BIRN Kosovo, Korrik 2016, fq. 9.

- efekt juridik negativ në të drejtën e pronësisë, apo edhe në të drejtat tjera. Përkundrazi është e ndaluar me ligj nëse bëhet diskriminimi në baza gjinore.
5. Janë disa probleme dhe paqartësi institucionale lidhur me disa ligje të aplikueshme që duan një sqarim dhe përmirësim.
 6. Ndikimi i të drejtës zakonore pengon zbatimin e ligjeve për trashëgimi, pronësi dhe barazi gjinore.
 7. E drejta zakonore ende e kësaj dite ka një ndikim të fuqishëm në jetën e shqiptarëve, e sidomos në fushën e të drejtave pronësore e trashëgimore për femrën.
 8. Femra dhe pozita e saj në shoqëri është temë mjaft e ndjeshme.
 9. Rekomandojmë zyrtarët e Qeverisë dhe instancat e ndryshme në shoqëri që të punojnë për edukimin dhe vetëdijesimin e shoqërisë në përgjithësi, e të femrave në veçanti, për të drejtat e femrave dhe mbrojtja e tyre.
 10. Duhet të eliminohen paqartësitë e ndryshme ligjore të pafavorshme për femrën, duke ruajtur dinjitetin dhe të drejtat e femrës.
 11. Duhet evituar shprehitë, traditat dhe zakonet, të cilat bien në kundërshtim me parimet themelore të së drejtës dhe normat juridike kushtetuese dhe me botëkuptimet përparimtare mbi të drejtën trashëgimore, dhe të drejtat tjera për femrën.
 12. Femrat, përveç që duhet të mësojnë të drejtat e tyre, ato duhet të mësojnë edhe obligimet e tyre përballë shoqërisë dhe familjes, kështu për të funksionuar një shoqëri e shëndoshë, stabile dhe përparimtare.

Literatura:

1. Aliu, dr. sc. Abdulla - Gashi, mr. sc. Haxhi; *E Drejta Familjare*, Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2007.
2. Aliu, Prof. Dr. Abdulla; *E Drejta Civile*, Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2013.
3. Aliu, Prof. Dr. Abdulla; *E Drejta Sendore*, botim i katërt, Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2014.
4. Bonfiglioli, Chiara; *Becoming citizens: The politics of women's emancipation in Socialist Yugoslavia*, <http://www.citsee.eu/citsee-story/becoming-citizens-politics-women's-emancipation-socialist-yugoslavia>, (02.07.2017). Citizenship in Southeastern Europe.
5. *E drejta e grave për trashëgim në pronë*, BIRN Kosovo, Korrik 2016.
6. Gashi, Haxhi / Aliu, Abdullah / Vokshi, Adem; *Komentar – Ligji për Familjen i Kosovës*, LFK - botimi i parë, Prishtinë, dhjetor 2012.
7. *Gazeta Zyrtare e Republikës së Kosovës*, <https://gzk.rks-gov.net/>.
8. Hasani, Prof. Dr. Enver / Čukalović, Prof. Dr. Ivan; *Komentar - Kushtetuta e Republikës së Kosovës*, botimi i parë, Prishtinë, dhjetor 2013.
9. *Hulumtimi dhe monitorimi i Ligjit për Barazinë Gjinore*; Shoqata e Juristëve "Norma".
10. *Karta e të Drejtave Themelore e Bashkimit Evropian*, (2000/C 364/01). <http://aicstirana.org/sq/2015/04/12/carta-diritti-fondamentali-ue/>
11. Koliqi, Hajrullah; *Gruaja ndër shekuj*, Libri Shkollor, Prishtinë, 2009.
12. *Konventa Evropiane për të Drejtat e Njeriut*, e vitit 1950, dhe *Protokollet e saj*.
13. *Kushtetuta e Republikës së Kosovës*, miratuar më 09 prill 2008, hyrë në fuqi më 15 qershor 2008.
14. *Ligji Nr. 03/L-007 Për Procedurën Jokontestimore (LPJK)*, Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 20.11.2008.
15. *Ligji Nr. 03/L-10 Për Noterinë (LN)*, Kuvendi i Republikës së Kosovës, i miratuar më 17.10.2008.
16. *Ligji Nr. 03/L-154 për Pronësinë dhe të Drejtat Tjera Sendore*, i Kuvendit të Republikës së Kosovës, i miratuar më 25 qershor 2009.
17. *Ligji Nr. 04/L-017 për Ndhimë Juridike Falas*, i Kuvendit të Republikës së Kosovës, i miratuar më 2 shkurt 2012.

18. *Ligji Nr. 05/L -021 Ligji për Mbrojtjen nga Diskriminimi*, i Kuvendit të Republikës së Kosovës, i miratuar më 28 maj 2015.
19. *Ligji Nr. 05/L-020 për Barazi Gjinore*, i Kuvendit të Republikës së Kosovës, i miratuar më 28 maj 2015.
20. *Ligji Nr. 2004/2 për Barazi Gjinore*, i Kuvendit të Kosovës, i miratuar më 19 shkurt 2004.
21. *Ligji Nr. 2004/26 Ligji për Trashëgiminë i Kosovës*, i Kuvendit të Kosovës, i miratuar më 28 korrik 2004.
22. *Ligji Nr. 2004/3 Kundër Diskriminimit*, i Kuvendit të Kosovës, i miratuar më 19 shkurt 2004.
23. *Ligji Nr. 2004/32 Ligji për Familjen i Kosovës*, i Kuvendit të Kosovës, i miratuar më 20 janar 2006.
24. Omari, Luan; *Kushtetuta e Republikës së Kosovës në një vështrim krahasues*, Tiranë, 2009.
25. Podvorica, Dr. sc. Hamdi; *E Drejta Trashëgimore*, botim i dytë, Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2010.
26. Podvorica, Prof. Dr. Hamdi; *E Drejta Familjare*, botim i katërt, Universiteti i Prishtinës - Fakulteti Juridik, Prishtinë, 2011.
27. *Programi për të Drejtat Pronësore (PRP) – çështjet gjinore, pronësore dhe mundësitë ekonomike në Kosovë*; USAID Kosovo, Janar, 2015.

MSc. Xhyllferie BAHTIJARI

**KRIZA E FUNDIT FINANCIARE GLOBALE
DHE NDIKIMI I SAJ NË BANKAT KONVENCIONALE
DHE ATO ISLAME**

Ka kaluar plot një dekadë që nga shfaqjet e para të krizës financiare, e cila burimin e ka nga vendi më i zhvilluar në botë, SHBA-ja, ndërsa gjendja vazhdon të jetë ende alarmante. Kjo krizë erdhi për shumë arsye, por duke e përfshirë në një fjali të vetme mund të themi se: flukset dalëse të parasë ishin më të mëdha se flukset hyrëse të saj dhe kjo uli aftësinë blerëse në treg, e cila po shkon drejt një recesioni të plotë në të gjithë botën. Në këtë mënyrë shtrirja gjithnjë e më e gjerë e kësaj krize ka tërhequr zvarrë shumë banka e institucione financiare, duke i çuar ato drejt një kolapsi përfundimtar.

Në fillim mendohej se kjo krizë do të përfundonte aty ku filloi, pa u zgjeruar shumë, por ajo shumë shpejt e kaloi atlantikun dhe marshoi si uragan duke e përfshirë tërë Evropën, për të kaluar më pastaj edhe në kontinentet tjera.

Po t'u hedhim një shikim vendeve të BE-së, e para që u ndikua nga kriza ishte Greqia, që konsiderohej si shteti më i dobët i BE-së dhe e cila edhe sot e kësaj dite ka probleme të mëdha financiare. Kriza e kishte ndikimin e vet edhe në shtetet e Ballkanit, duke përfshirë këtu edhe Shqipërinë e Kosovën, por ky ndikim ishte i përmasave të vogla. Kriza finan-

ciare globale nuk e ka prekur edhe aq Kosovën, për shkak të ekspozimit të ulët të ekonomisë kosovare në tregjet globale, ku nga institucionet që është prekur më shumë nga kjo krizë është Trusti i Kursimeve Pensionale, si dhe u paraqit një rënie dhe zvogëlim i remitencave nga atdhetarët që punojnë në shtetet e huaja.

Kjo ishte një krizë që i gjunjëzoi edhe ekonominë më të zhvilluara, andaj kërkohej një zgjidhje sa më shpejt që ishte e mundur. Tanimë e dimë se burimi i problemit ishte te sistemi bankar, edhe nga aty duhej të kërkohej zgjidhja.

Por, kriza nxori në pah edhe pyetje fundamentale: A duhet qeveritë të ofrojnë ndihmën e tyre, ndërsa barrën e rëndë të borxhit t'ua lënë gjeneratave të reja? Mos vallë, në vend të kësaj, bota ka nevojë për një ndryshim rrënjësor të këtij sistemi financiar të quajtur 'kapitalizëm'?

Përderisa në botë ekziston një sistem që pothuajse nuk është luhatur fare në gjithë këtë situatë tollovie të krijuar, e ai është sistemi bankar islam, atëherë gjithsesi duhet të merret parasysh dhe të shqyrtohet edhe mundësia e aplikimit të metodave të këtij sistemi. Ndoshta është sistemi bankar islam ai që do të kishte ndihmuar që gjendja të mos keqësohej deri në këtë masë. Ky sistem e përjashton nga përdorimi kamatën, e cila ka ndihmuar në paraqitjen e ekstremeve të kundërta financiare (monopoleve e milionerëve nga njëra anë dhe shtresën e varfër të popullsisë që mundohet tej mase ta fitojë 'gojën e bukës', nga ana tjetër), pastaj ndalon transakcionet spekulative apo të çastit, ndalon derivatet toksike e shumë e shumë veprime të tjera të cilat janë bazë e pasojave financiare që sot sistemi bankar konvencional është duke i përjetuar. Tashmë është e qartë, pra, se përjashtimi i kamatës e shumë veprimeve tjera nga aktivitetet financiare, nuk nënkupton domosdo se financuesi nuk mund të realizojë fitim. Nëse financimi përdoret për qëllime komerciale, ai mund të mbëshetet në konceptin e pjesëmarrjes në fitim dhe humbje. Ky pra edhe është parimi kryesor i sistemit bankar islam. Nëse humbim, humbim bashkë (banka-klienti). Në rreshtat në vazhdim do të kuptojmë më qartë këtë parim, me ç'rast do të hasim në krahasime të ndryshme të të dy sistemeve financiare, përballimin e tyre të ndryshëm ndaj krizës financiare që kaploi botën dhe rezultatet dhe pasojat përfundimtare të deritashme që i la ajo.

Avantazhet e sistemit bankar islam dolën edhe më shumë në pah pas qetësisë që mbajti gjatë dhe pas turbullirave të kolapseve financiare të sistemit bankar konvencional. Kjo ndoshta i ka bërë shumë shtete përndimore të fillojnë t'i studiojnë dhe aplikojnë shumë segmente të sistemit bankar islam, madje kanë filluar të hapin banka islame edhe në vendet që ndoshta para disa vitesh as që është menduar një gjë e tillë. Një aplikim i tillë po vazhdon të zgjerohet me të madhe edhe më tutje.

Dallimi ndërmjet sistemit bankar islam dhe atij konvencional

Sistemi bankar islam është një sistem që ndan humbjen dhe fitimin PLS (Profit and Loss Sharing), e jo i bazuar thjeshtë mbi kamatën sikur në kapitalizëm. Përfitimi është i bazuar në produktivitetin dhe performimin e projektit. Ky sistem kërkon që të gjithë faktorët ekonomikë të aktivizohen në mënyrë produktive dhe jo disa të bëhen klasë parazite që jetojnë nga të ardhurat e kamatës, dhe në të njëjtën kohë bëhen barrë e shoqërisë dhe pengesë e progresit shoqëror në përgjithësi, e cila shpie drejt një humbjeje të potencialit prodhues. Në sistemin konvencional investitori ballafaqohet me një pasiguri në të cilën rezultatet e projektit apo biznesit të tij nuk mund të parashihen me një siguri të madhe, ndërsa ai është i obliguar të përcaktojë veten e tij të paguajë një shumë të kamatës, e cila është e paracaktuar. Ndonjëherë ndodh që nga pasiguria e rezultatit përfundimtar, investuesi ta lërë projektin për të cilën kamata duhet të paguhet patjetër. Kështu, nëse banka kamatore ka për qëllim grumbullimin e mjeteve financiare dhe ofrimin e tyre për ata që kanë nevojë për mjete financiare, me qëllim që në këtë mënyrë banka të profitojë; nga ana tjetër, banka islame ka për qëllim ngritjen e shoqërisë dhe mëkëmbjen e ekonomisë islame përmes orientimit të drejtë të pasurisë, normalisht duke i pasur parasysh prioritetet dhe duke marrë pjesë në fitim.¹

Një aktivitet i cili në sistemin kapitalist konsiderohet të jetë i arsyeshëm sepse ka kërkesë në treg, ndërsa pas asaj kërkesë qëndron një fitim i

¹ Muhammad Nejatullah Siddiqi "Issues in Islamic Banking": Selected Papers, (Leicester: The Islamic Foundation, 1984),

madh siç janë: pijet alkoolike, bixhozi, prostitucioni etj., në sistemin islam nuk është i lejuar. Banka islame nuk e ka si qëllim të vetin përfundimtar vetëm të bëjë profit, por gjithashtu ka parasysh që biznesi që ndërmerret të mos shërbejë për degjenerimin e shoqërisë apo për gjëra të tjera të ndaluara në Islam. Një karakteristikë tjetër e sistemit ekonomik islam është besimi në Prezencën Hyjnore, që është një influencë etike në sjelljet ekonomike. Myslimani beson se është shpirtërisht në lidhje direkte me Allahun, i Cili dëgjon e shpërblen për punë të mira dhe ndëshkon për punë jo të mira. Duke i ditur të gjitha këto, ata synojnë ndihmën e Allahut dhe bekimin e Tij në çdo hap të rëndësishëm që marrin, duke ndaluar gjërat që dëmtojnë tjetrin, edhe pse personi tjetër nuk është në dijeni për veprimet e këtij të parit, dhe njëherësh, kjo është një forcë motivuese në aktivitetet ekonomike dhe sjelljet etike.

Zhvillimi ekonomik në konceptin islam ka për qëllim të sjellë të mira materiale dhe kënaqësi shpirtërore për njerëzit. Për t'i arritur të gjitha këto njerëzit duhet t'i organizojnë e t'i implementojnë fitimet dhe shpenzimet në përputhshmëri me jetën që e përshkruan Kurani. Këto aktivitete duhet të gjenerojnë tepricën (shumën jashtë shpenzimeve) për t'u ndihmuar atyre që janë të nevojshëm duke e konsideruar kryerje të një ibadeti (adhurim), që përbën edhe një nga parimet e bankimit islam, zekatin.

Ndalimi i kamatës në Kuran është një rregullim i dimensioneve morale në një sistem ekonomik dhe gjithashtu themelim i një sistemi ku të gjitha format e shfrytëzimit të padrejtë janë të eliminuara. Transaksionet që e kanë bazë të të ardhurave kamatën, cenojnë aspektin e barazisë dhe drejtësisë së organizimit ekonomik. Ai që merr kredi, është i obliguar ta paguajë një përqindje të paracaktuar për shumën që merr, edhe pse ai ka mundësi të mos fitojë apo edhe të humbë në atë biznesin që e drejton. Kjo konsiderohet kundër normave islame të drejtësisë. Në sistemin islam ndahet vetëm fitimi, dhe, nëse dështon projekti, ndahet humbja në mes të atij që jep kapitalin dhe atij që bën tregtinë.²

² <http://www.punahallall.com/bankimi-islam/277-nevoja-e-bankimit-islam>

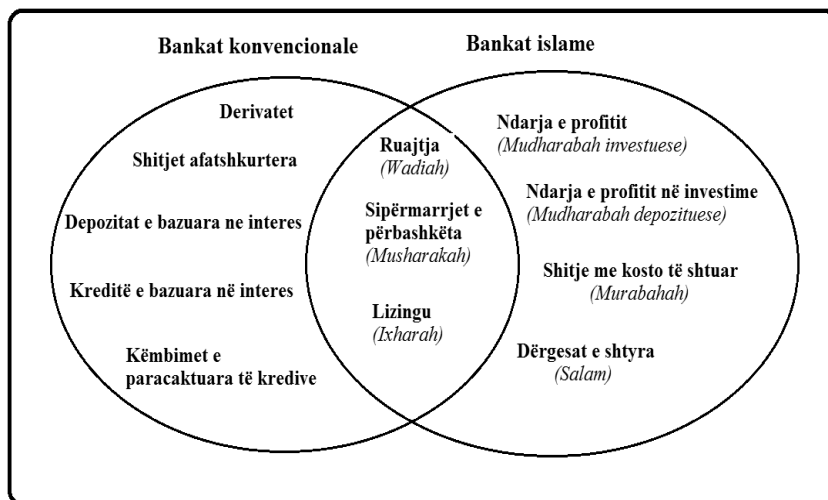
Duke u bazuar në këto parime dhe në stabilitetin e bankave islame, pas një vlerësimi të përgjithshëm, duke e krahasuar me bankat konvencionale, Fondi Monetar Ndërkombëtar e konfirmoi përparësinë e bankave islame ndaj atyre konvencionale, ashtu që në studimin e FMN-së qëndron: “Sistemi të cilin e zbatojnë bankat islame, e ka dëshmuar seriozitetin dhe efektin e tij nga aspekti ekonomik, po ashtu e ka dëshmuar qëndrueshmërinë e tij para problemeve të cilat e preokupojnë ekonominë botërore. Po ashtu, studimi në fjalë, sistemin kamator e cilësoi të vrazhdët dhe të ngurtë, gjë që e ndalojnë që ai të jetë fleksibil dhe të akomodohet me situatat e jashtëzakonshme ekonomike”.³

Pas analizës së natyrës së veprimtarisë së bankave konvencionale, kuptohet se këto banka nuk inkuadrohen drejtpërdrejt në veprimtarinë prodhuese, por ndërmjetësojnë mes borxhdhënësit dhe borxhmarrësit, edhe pse bankat konvencionale participojnë me të madhe në financimin e projekteve të ndryshme, kjo nuk do të thotë se kjo është esenca e natyrës së tyre. Natyra e financimit të bankave konvencionale përqendrohet në huazimin për ata që mund ta kthejnë borxhin në kohën e caktuar.

Për sa u përket bankave islame, detyrimi i tyre që të kalojnë përmes prodhimit dhe transaksioneve të mallrave, bën që të jenë banka zhvillimore për nga natyra e tyre, sepse i gjithë financimi i tyre ngërthehet në ndihmën për prodhimin e mallrave, shërbimeve të reja, apo ndihmave për qarkullimin e tyre në tregje.

³ Muhamed Othman Shubejr “El-Mua’ melat el-malije el-mua’sire fi-l-fikhi-l-Islamij”.

Kontratat financiare të bankave konvencionale dhe atyre islame⁴



Roli i ndërmjetësuesit te bankat konvencionale dhe islame

Përderisa ndërmjetësimi konvencional është kryesisht i bazuar ne borxh dhe mundëson transferin e riskut, në kontrast me këtë, ndërmjetësimi islamik është bazuar në asete dhe përqendrohet në ndarjen e riskut (Tabela 2).⁵

⁴ Për më tepër rreth kontratave islame shih:

http://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_banking#Mudarabah_.28profit_sharing.29

⁵ Hassan, M. and Dridi, J. (2010). 'The Effects of the Global Crises on Islamic and Conventional Banks: A Comparative Study', IMF Working Paper.

Ndarja e riskut dhe transferi i riskut

BI-të Ndarja e riskut	BK-ët Transferi i riskut
<p>Burimi i fondeve: Investitorët (mbajtësit e llogarive investuese të ndarjes së profitit (LINP) ndajnë riskun dhe fitimin me BI-të. Fitimi në LINP nuk është i garantuar dhe varet nga performanca e bankës.</p>	<p>Burimi i fondeve: Depozituesit e transferojnë riskun tek BK e cila iu garanton një fitim të parapërcaktuar.</p>
<p>Shfrytëzimi i fondeve: BI-të ndajnë riskun përmes kontratave Mudharabah⁶ dhe Musharakah⁷ dhe administrimin e kontratave të shitjes në shumicën e kontratave tjera.</p>	<p>Shfrytëzimi i fondeve: Huamarrësit duhet të paguajnë interes pavarësisht nga fitimi i projektit të tyre. BK-të e transferojnë riskun përmes sigurimit të aseteve ose shkëmbimit të kredisë së parazgjedhur. Financimi është i bazuar në borxhe.</p>

Nga pikëpamja praktike BI-të ndryshojnë nga niveli i shpërndarjes së riskut. Për shembull në anën e financimit, llogaritë investuese të ndarjes së profitit (LINP) janë duke u zëvendësuar në një numër të BI-ve me depozita të afatizuara në këmbim të transaksioneve Murabahah. Këto depozita nuk i kanë tiparet e LINP-ve, meqenëse fitimi në to është i garantuar. Si shtesë, depozitat në nevojë, të cilat nuk ndajnë fitimet apo humbjet, paraqesin një pjesë të rëndësishme të depozitave në disa banka (p.sh Arabia Saudite). Në anën e aseteve, ndarja e riskut (Mudharabah, Musha-

⁶ Mudarabe është një lloj i veçantë ortakërie ku njëri ortak i jep para ortakut tjetër për t'i investuar në një ndërmarrje komerciale. Investimi vjen nga ortaku i parë, i cili quhet rabbu'l-mal (zotëri i mallit, kapitalist), kurse menaxhimi dhe puna janë përgjegjësi ekskluzive e ortakut tjetër, i cili quhet mudarib (sipërmarrës).

⁷ Fjala "musharake" do të thotë pjesëmarrje, ndarje. Në kontekst të biznesit e tregtisë, kjo do të thotë ndërmarrje e përbashkët, ku të gjithë pjesëmarrësit e ndajnë fitimin ose humbjen e investimit të përbashkët.

rakah) është më tepër një përjashtim sesa një rregull: shumica e financimit është në formë të kontratave Murabahah (kostoja plus financimi) apo në shitje me këste (79-80 %), duke bërë që risku i kreditit të jetë risku kryesor me të cilin ballafaqohen BI-të e që është i ngjashëm me BK-ët. Mjaftueshmëria e kapitalit dhe standardet e menaxhmentit të riskut të nxjerra nga Bordi i Shërbimeve të Financave Islame (BSHFI)⁸, sugjerojnë që tipat dhe përmasat e riskut financiar in Shariat - kontratat bindëse, nuk janë edhe aq shumë (domosdoshmërisht) të ndryshme nga ato në kontratat konvencionale.

Një ndryshim thelbësor në mes të BK-ve dhe BI-ve është se modeli i shkallëzimit nuk lejon investimin apo financimin në instrumentet financiare që kanë pasur efekte negative në konkurrentët e tyre konvencionale dhe që kanë iniciuar krizat financiare botërore. Këtu përfshihen asetet toksike⁹, derivativet, dhe letrat me vlerë që i përdorin BK-ët.

Mundësia për t'iu shmangur krizës ka ekzistuar

Si është e mundur që sistemi bankar islam nuk është prekur pothuajse fare nga kriza?

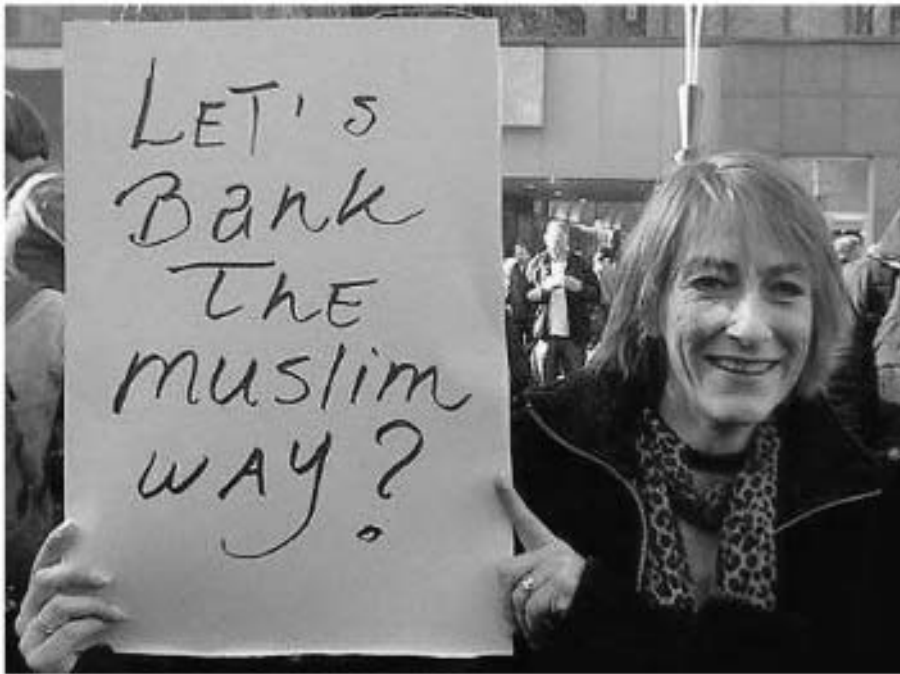
Sistemi bankar islam nuk është i detyruar në të gjitha vendet e botës, por rritja e bankave për 27%, që anon në këtë formë, është e dukshme. Me arritjen e këtij popullariteti kaq të madh, eksperti i shquar i sistemit bankar islam, Michael Saleh Gassner, është pyetur se: A mund të besohet se kriza financiare mund të shmanget me sistemin bankar islam?

“Nuk është të mos i besohet, nëse shikoni rregullat. Njëra ndër rregullat kryesore është ndalimi i kamatës. Nëse merrni shembull borxhin shtetëror gjerman, amerikan, apo të ndonjë vendi tjetër që është ndikuar nga

⁸ Për më tepër rreth BSHFI është në dispozicion www.ifsb.org

⁹ Termi ‘toksik’ u referohet aseteve financiare vlera e të cilave ka rënie të shpeshta dhe për të cilat nuk ka një treg funksional afatgjatë, kështu asetet e tilla nuk mund të shiten me një çmim të përshtatshëm nga mbajtësi. Ky term është bërë i zakonshëm përgjatë krizës financiare 2007-2010, me ç'rast asetet e tilla ndikuan shumë dhe luajtën një rol shumë të rëndësishëm në paraqitjen e saj.

kriza, ato janë borxhe të cilat gjatë vitit janë në rritje konstante. Rregulla e dytë e sistemit bankar islam është se lejohet huaja për çështjet e ndryshme fitimprurëse. Por, kjo duhet të jetë biznes i cili krijohet në ligjet reale të ekonomisë së tregut. D.m.th. sistemi bankar islam udhëzon në analizimin detal të biznesit në të cilin synohet deponimi”, është përgjigjur Gassner.



Mu kjo “analizë detale” është e rëndësishme. Kështu, sipas rregullave të sistemit bankar islam nuk do të vinte deri te kriza e kreditorëve hipotekarë në Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Po të ishin analizuar kushtet për dhënien e kredive, nuk do të vinte deri te kriza. Kreditë në SHBA kryesisht u janë dhënë personave për të cilët është ditur se ato kredi kurrë nuk do të kenë mundësi t’i kthejnë.

Kështu, për shkak të imunitetit që kishin bankat islame gjatë krizës financiare që po përjetonin bankat konvencionale, në mënyrë serioze, ekspertët financiarë sugjeruan që gjatë ndryshimeve të ardhshme të sistemit

bankar perëndimor të shqyrtohen dhe adaptohen disa segmente të bankave islamike. Këta ekspertë e kanë kuptuar se bankat islamike, për shkak të ndërtimit dhe funksionimit të tyre të veçantë, nuk e përjetojnë krizën e cila vazhdimisht i kërcënohet sistemit bankar perëndimor, dhe kjo për shkak të mosekzistimit të kamatave. Natyrisht që i tërë sistemi bankar islamik nuk është i mundshëm të aplikohet në sistemin modern bankar perëndimor, për arsye të shumta, por mundësia duhet shqyrtuar. Kjo është edhe një nga kërkesat e shumta të protestuesve pas kaplimit të botës nga kriza globale.

Fillimi i aplikimit të sistemit bankar islam nga vende të botës perëndimore

Bankat islame llogariten si një nga frytet e zgjimit islam që ka përfshirë të gjithë botën. Nevoja për shërbimet bankare islame është në rritje të madhe, prandaj bankat kanë filluar të garojnë për t'i ofruar këto shërbime për klientët e tyre, për të përmbushur shpresat dhe aspiratat e myslimanëve, duke i lidhur transaksionet e tyre financiare dhe aktivitetet ekonomike me sheriatin islam.

Duke u bazuar në këtë parim dhe për të realizuar këtë qëllim tashmë janë përhapur shërbime bankare islame edhe në disa banka konvencionale, si në vendet islame, por edhe në vendet perëndimore. Zhvillimin e shpejtë të bankave islame dhe kërkesën e shtuar për to analistët ua atribuojnë faktorëve që lidhen me metodologjinë operative të bankave islame dhe larminë e shërbimeve të tyre, që të gjitha këto që rrjedhin nga ligji islam dhe veçohen nga shërbimet e ofruara nga bankat tradicionale. Sistemi financiar islam ka fituar një popullaritet në rritje, sidomos gjatë vitit 2009, në saje të imunitetit relativ, të cilin e gëzoi përballë pasojave të krizës financiare që goditi komunitetin bankar tradicional përgjatë vitit të kaluar. Në një shkallë të gjerë ka mbizotëruar mendimi se institucionet financiare, aktivitetet e të cilave janë në përputhje me ligjin islam, e kanë tejkaluar krizën kreditore në të gjithë botën thuajse pa u prekur nga pasojat e saj, dhe kjo gjë ka bërë që industria financiare islame të jetë edhe për shumë investitorë jomyslimanë një strehë e sigurt nga spekulimet e tepruara në lëmin e shërbimeve bankare tradicionale. Ekspertët vërtetojnë

se të gjitha indikacionet ekonomike tregojnë vazhdimësinë e zhvillimit të industrisë bankare islame gjatë viteve në vazhdim me një ritëm të ngritur dhe me hapa të qëndrueshëm, si dhe me parashikimin, se nuk do të bie progresi në këtë industri nën 30% përafërsisht.

Duke u bazuar në rezultatet pozitive të bankave islame, ka kohë që në Evropë, SHBA dhe gjetiu në Perëndim, disa banka, tërësisht ose pjesërisht, funksionojnë mbi sistemin islamik të ndërtuara nga ligjet e shariatit. Në fillim të viteve 90 në Britani të Madhe për herë të parë u bë me dije ekzistimi i këtyre bankave. Për shkak të rëndësisë financiare që ka Londra në sistemin global ekonomik dhe financiar, këto banka, së pari filluan të funksionojnë në kryeqytetin britanik, që është edhe kryeqyteti botëror financiar. Në vitin 1993 gazeta e fuqishme “The Financial Times” bëri me dije se disa banka perëndimore kanë zënë vend të rëndësishëm në këtë fushë duke u angazhuar në tregun financiar në aspektin e transaksioneve financiare islamike, që kryesisht janë angazhuar në blerjen e aeroplanëve dhe anijeve. Doli në shesh që bankat e mëdha, siç janë Kleinwort Benson, ANZ Grindlays dhe Citibank, zbatojnë mënyrën e kostos dhe të financimit, por edhe aspektet e transaksioneve të sistemit islam. Këto banka të rëndësishme në ekonominë e botës, brenda vetes, kanë themeluar njësi të specializuara islamike. Këto njësi veprojnë në mënyrë të ndarë nga sistemi i përgjithshëm bankar, duke e zgjuar një interesim të madh në financimin tregtar që ka të bëjë me transaksionet e mallrave siç është nafta, prodhimet tjera petrokemikale, prodhimet bujqësore, shitblerjen e aeroplanëve, tankerëve dhe mjeteve tjera për prodhim. Edhe Japonia e ka ndezur dritën e gjelbër për bankimin islam. “Gjersa financat islame janë një temë interesante, është thjeshtë një zonë të cilën duhet ta nxisim,” thotë Stjuart Porter për “Financial Times”, partner në PVC Tokio, një prej firmave më të njohura për shërbime bankare. Agjensioni i Shërbimeve Financiare, pjesë e qeverisë që mbikëqyr anën bankare, sigurinë dhe këmbimet, ka paraqitur ndryshime për ligjin e bankave. Këto ndryshime të ligjit do t’ua lehtësojnë punën institucioneve financiare islame.¹⁰

¹⁰ http://ca.iqna.ir/sq/news_detail.php?ProdID=266725

Bankat islame gjatë dy dekadave të fundit kanë funksionuar mbi sistemin e ligjeve të Sheriatit pa ndonjë problem. Madje, për shkak të fitimeve serioze financiare, aktiviteti i tyre edhe sot është në rritje. Brenda tyre funksionon edhe një numër i madh i ekspertëve të ekonomisë dhe atyre juridikë që bëjnë interpretimin e të drejtës islamike (Sheriatit) dhe sugjerojnë zbatimin e normave të këtij sistemi juridik. Madje, Kleinwort Benson ka paralajmëruar se është duke u përgatitur që të zgjerohet në mënyrë të konsiderueshme në zhvillimin e tregtisë financiare dhe në akomodimin e transaksioneve në lidhje me prodhimet e tjera. Disa njësi të këtyre bankave janë duke hulumtuar mundësitë e formimit të tregut islamik për mallra. Udhëheqësit e këtyre bankave kanë deklaruar se tregu islamik i mallrave dhe sistemi interbankar do të mundësonte zhvillim të madh të mënyrave të investimeve bankare afatmesme dhe afatgjata.

Përfshirja e këtyre bankave perëndimore në sistemin bankar islamik daton që nga vitet e 70, që ishin vitet kur filloi të lulëzonte tregtia e naf-tës, vite që ndryshe quhen edhe lulëzimi i viteve të “petro-dollarit”. Transaksioni i parë i kësaj natyre u bë nga Kleinwort Benson në vitin 1982. Kleinwort Benson është një bankë e themeluar fuqishëm prej shumë kohësh në marrëdhënie tregtare dhe e lidhur ngushtë me familjet e mëdha tregtare, kryesisht arabe, në Lindjen e Mesme. Pra, klienti i kësaj banke është i bazuar kryesisht në vendet e Gjirit Persik, por kjo bankë për klientët e saj është angazhuar edhe në Azi, Afrikë Veriore sikur edhe në të gjitha vendet e industrializuara perëndimore.

ANZ Grindlays është një tjetër bankë perëndimore (britanike) që me shpejtësi të madhe është duke u bërë faktor i rëndësishëm në sistemin bankar. Banka të këtij lloji janë edhe Gatehouse Bank e Al-Rajhi Investment and Banking Corporation, që është e angazhuar në aranzhimet e dhënies me qira të aeroplanëve.

Në vitin 1997, në Britani të Madhe, shumë banka kanë lansuar sistemin e hipotekave që funksionojnë mbi parimet e sheriatit. Kjo ndodhi pas lajmërimit të United Bank of Kuwait PLC, e cila kishte vendosur që myslimanëve t’u ofronte kredi (natyrisht, pa kamatë) për të blerë shtëpi. Pastaj, bankat kryesore britanike kanë nxituar që myslimanëve t’u ofrojnë shërbime bankare të rregulluara sipas sheriatit. Lloyds dhe NatWest kanë

themeluar njësi të veçanta brenda vetes për të ofruar shërbime të këtij lloji për myslimanët britanikë dhe ata jobritanikë. Një veprimtari e këtillë është dëshmuar si tejet profitabile për bankat, pasi që klientët refuzojnë t'i marrin kamatat.

Së voni, nga momentet e daljes nga recesioni, këto elemente pozitive të sistemit bankar islamik janë lavdëruar para publikut apo klientëve bankarë në Perëndim. “Reuters” ka raportuar se kriza e fundit është zbutur nga shuma prej 1 bilion dollarësh që ka prezantuar sistemi bankar islamik në industri dhe në tregun financiar të Perëndimit.

Derisa bankat konvencionale perëndimore janë duke i shëruar plagët e humbjeve që arrijnë shifrën 400 miliardë dollarësh, bankat islamike, apo ato që funksionojnë duke i zbatuar disa nga parimet islamike, kanë mbetur pothuajse të paprekur nga kriza.

Natyrisht që në Perëndim nuk është e mundur që në tërësi të zbatohet sistemi bankar islamik, për shkak të mos zbatimit të rregullave sheriatike në sistemin e tyre financiar, por ekspertët e kësaj fushe kanë rekomanduar për aplikim të disa prej këtyre parimeve që do të përmirësonin kushtet e tanishme në tregun global financiar.

Përfundim

Kriza financiare globale ishte një tronditje e rëndë e të gjitha ekonomive, qoftë edhe atyre më të zhvilluara botërore që konsideroheshin të pamposhtura. Si pasojë e saj pësuan humbje shumë biznese të mëdha, e si rrjedhojë edhe shumë njerëz i humbën vendet e tyre të punës.

Kriza financiare mendohej se nuk do të zgjerohej jashtë SHBA-së, por ajo shumë shpejt e kaploi Evropën e shumë vende të zhvilluara të kontinentit aziatik si Kina, Japonia etj. Kështu rritja ekonomike në nivel global vlerësohet të jetë ngadalësuar gjithnjë e më shumë pas paraqitjes së krizës globale. Ky ngadalësim ishte më i theksuar në vendet evropiane, ku rënia e kërkesës së brendshme si dhe pasiguria e shkaktuar nga sektori fiskal gjatë vitit 2012 kanë ndikuar në rënien e konsumit dhe investimeve. Në mesin e vendeve të eurozonës, në vitin 2012, pothuajse të gjitha vendet kanë shënuar rënie apo normë më të ulët të rritjes ekonomike krahasuar me vitin 2011, me përjashtim të Turqisë dhe Gjermanisë, të cilat

kishin normë paksa më pozitive. Ndërsa sa i përket Kosovës, kriza financiare globale nuk e ka prekur në mënyrë direkte, për shkak të ekspozimit të ulët të ekonomisë kosovare në tregjet globale, me ç'rast kemi Trustin e Kursimeve Pensionale të prekur nga kriza dhe remitencat e zvogëluara nga mërgimtarët që në një farë mënyre e kanë prekur ekonominë kosovare. Tkurrja ekonomike në eurozonë bart pasoja në sektorin fiskal dhe financiar në periudhat në vijim, gjë që e vështirëson tejkalimin e krizës së borxheve publike, që është reflektuar në rënien e shkallës së besueshmërisë në tregje si dhe ka ndikuar në rritjen e kostos së financimit dhe rritjen e kredive joperformuese në institucionet financiare.

Ndikimi i krizës, përveç në ekonominë e shteteve në përgjithësi, u bë më i dukshëm në sistemet bankare të tyre. Por a do të ishte ky ndikim i njëjtë në të dy sistemet bankare, si në atë konvencional ashtu edhe në atë islam, do të vërehej më së miri po të bënim një krahasim ndërmjet këtyre dy sistemeve. Kështu, fokusi i vështirimit është vendosur në performancën e të dy llojeve të bankave, atyre islamike dhe atyre konvencionale, në nivel shtetëror, në shtetet, ekonomitë e të cilave operojnë me të dy këto sisteme bankare, në mënyrë që të kontrollohen eksitet e para-krizës, dobësitë dhe reagimet politike.

Për ta vlerësuar këtë ndikim të krizës janë marrë katër indikatorë për të dy grupet e bankave, përkatësisht ndryshimet në (I) profitabilitet; (II) kreditim apo huadhënie nga ana e bankave; (III) asetet e bankës dhe; (IV) normat bankare. Ndryshimet në profitabilitet paraqesin variabëlën kryesor për vlerësimin e ndikimit të krizave. Si shtesë, në një ambient jo edhe aq të fuqishëm dhe me kushte të ngushtuara të kreditimit, që e rëndojnë edhe më shumë ndikimin në sektorin e patundshmërisë, duke i dhënë mundësi rritjeje ciklit të gabueshëm të huadhënies në sektorin e patundshmërisë. Huadhënia bankare dhe rritja e aseteve paraqesin një indikator informativ në kontributin e BI-ve dhe BK-ve për stabilitetin makro-ekonomik dhe financiar. Dhe në fund, vlerësimi i normave bankare përbën një indikatorë tregues për riskun bankar.

I. Gjatë analizës së këtyre indikatorëve ndërmjet bankave islame dhe atyre konvencionale e shohim se, sa i përket profitabilitetit, ai ka qenë më i lartë për BI-të se sa për BK-të në vitin 2008 - në periudh-

- ën e goditjes së krizës financiare. Por fotografia ndryshon në vitin 2009, ku tregon që BI-të në profitabilitet kalojnë paksa në gjendje më të keqe. Një krahasim i mesatares së profitabilitetit të viteve 2008 dhe 2009 me nivelin e 2007-s, tregon se BI-të kanë kaluar më mirë në të gjitha vendet. Kjo tregon se BI-të kanë qenë të prekura në mënyra të ndryshme gjatë krizës sa i përket profitabilitetit.
- II. Ndërsa sa i përket indikatorit të dytë, BI-të janë mbajtur më të forta për nga rritja e kredisë në krahasim me BK-të pothuajse në të gjitha vendet e marra si shembull, përgjatë tërë viteve.
- III. Gjithashtu edhe nga ana e asetëve, shihet se BI-të kanë mbajtur lart rritjen e pasurisë (asetëve) në krahasim me BK-të në pothuajse të gjitha vendet. Në mesatare, rritja e asetëve të BI-ve ishte më shumë se dy herë më e lartë se e BK-ve gjatë viteve 2007-09. Kjo rritje e fortë asetesh tregon se 1) tregu i BI-ve ka të ngjarë të vazhdojë të rritet duke shkuar përpara, dhe 2) BI-të ishin më pak të prekur nga rënia e stabilitetit.
- IV. Ndryshimet e normave janë llogaritur bazuar në vlerësimet e borxhit të huaj afatgjatë nga tri agjencitë e jashtme të vlerësimit (Fitch, Moody's dhe S&P). Zgjedhja e borxhit afatgjatë kërkon të garantojë sigurimin më të madh të mundshëm të bankave. Ky punim e bën krahasimin e normave të parakrizës (para shtatorit të 2008-s) me normat e prillit të 2010-s, me ç'rast, edhe në këtë indikator, kemi një paraqitje më të mirë të BI-ve në raport me BK-të.

Siç shihet, marrë në përgjithësi gjatë krizës ekonomike, BI-të kanë pasur një paraqitje më pozitive se sa BK-të, me përjashtim të profitabilitetit, ku kemi një paraqitje paksa të ngjashme për të dy sistemet bankare.

Pas paraqitjes së rezultateve pozitive të BI-ve ndaj rivalëve të tyre konvencionalë, gjatë këtyre viteve të rrezikut ekonomik nga kriza financiare globale, interesimi i ekonomistëve për bankat islame po vjen duke u shtuar. Kjo ka bërë që ata të fillojnë t'i studiojnë dhe aplikojnë shumë segmente të sistemit bankar islam, madje kanë filluar të hapin edhe banka islame edhe në vendet që ndoshta para disa vitesh as që është menduar një gjë e tillë. Sa do të jenë sukseset e arritura të bankave islame, ia lëmë

ta dëshmojë koha, por në bazë të parashikimeve të shumë ekonomistëve, ato me gjasë do të jenë shumë të mëdha.

Literatura:

1. Civici, Adrian, *Kriza Financiare apo globale?* , Tiranë, 2010.
2. Usmani, Muhammed Taqi, *Hyrje ne sistemin financiar islam*, Pakistan, 1999.
3. El-Kuhf, Mundhir, *El-Iktisadu-l-Islami, ilmen ve nidhamen*, Riad, 1998.
4. Lewis, Mervyn and Algoud, Latifa, *Islamic Banking*, (Cheltenham: Edward Elgar, 2001).
5. Luboteni, Gazmend, *Bankat dhe afarizmi bankar*, Prishtinë, 2006.
6. Shubejr, Muhammed Othman , *El-Mua'melat el-maliye el-mua'sire fi-l-fikhi-l-Islamij*,
7. Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *Issues in Islamic Banking, Selected Papers*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1984).
8. Hassan, Maher and Dridi, Jemma, *The Effects of the Global Crises on Islamic and Conventional Banks: A Comparative Study* , IMF Working Paper (2010).

Prof. Dr. Zejnullah GRUDA

VRASJA E HASAN RIZA PASHËS DHE DORËZIMI I SHKODRËS

Njëri ndër personat që ka mbetur në kujtesë të historisë më se njëqindvjeçare për mungesë të atdhedashurisë ka qenë Esat Pashë Toptani. Kjo për arsye se ai e kishte organizuar vrasjen e Hasan Riza Pashës, ia kishte dorëzuar Shkodrën Malit të Zi, kishte lidhur marrëveshje të fshehtë me Nikolla Pashiqin dhe kishte shkuar në Paris gjatë Konferencës së Paqes për t'iu kundërvënë delegacionit të Turhan Pashës, me Mehmet Konicën, Luigj Gurakuqin dhe Mustafa Krujën, të cilët kishin kërkuar që të revidohej kufiri i vitit 1913 dhe që në kuadër të shtetit shqiptar të përfshiheshin pjesët jugore të Malit të Zi, Peja me rrethinë, qarku i Mitrovicës, Prishtina, Gjilani Ferizaj, Kaçaniku, rrafshina e Shkupit, Tetova, Gostivari, Kërçova, Dibra dhe krahinat përreth liqenit të Ohrit dhe të Prespës.¹ Këtyre veprimeve duhet t'i atribuohet edhe vrasja e tij në vitin 1920.

¹ Dusan Batakovic, *Srpsko-albanski sporovi oko razgranicenja i arbanaska emigracija sa Kosova i Metohije (1918-1920)*. Libri: Dusan Batakovic, *Kosovo i Metohija u srpsko-arbanaskim odnosima*, str. 259; 262.

1. Vrasja e Hasan Riza Pashës

Veprimtaria antikombëtare e Esat Pashës kishte ardhur në shprehje në fillim, sidomos lidhur me pretendimet e Malit të Zi gjatë Luftërave Ballkanike për ta marrë Shkodrën, me gjithë qëndrimin kategorik të Austro-Hungarisë dhe qëndrimin e Konferencës së Londrës që qyteti t'i mbetet Shqipërisë.

Atëherë Esat Pasha kishte shprehur gatishmërinë t'i plotësonte dëshirat e malazezve që ta fitonin Shkodrën, për çka ai u kishte bërë thirrje me kohë malazezve që të përfitonin nga gjendja e krijuar dhe ta pushtonin Shkodrën. Ai i kishte premtuar ministrit të Jashtëm të Malit të Zi, Plamenac, se “do të heshte lidhur me pushtimin e Shkodrës nga ana e Malit të Zi.”²

Mirëpo, këto plane ogurzeza për Shkodrën nuk do të mund të realizoheshin pa eliminimin e Hasan Riza Pashës, i cili ishte i vendosur ta mbronte Shkodrën me çdo kusht. Kjo është parë kur ai kishte deklaruar: “Fjalën dorëzim nuk do ta shqiptojnë kurrë buzët e mia para se të kem batalionin tim të fundit të shkatërruar”. Madje, ai kishte nxjerrë një urdhër me të cilin njoftoheshin banorët e Shkodrës se “ai që shprehej për dorëzimin e qytetit do të varej”.³

Gjenerali i famshëm turk, Hasan Riza Pasha, i cili shquhej për dashamirësinë e tij ndaj Shqipërisë, më 28 nëntor 1912, ditën historike kur Ismail Qemali ngrii flamurin kombëtar dhe Shpalli Pavarësinë e Shqipërisë, i ishte drejtuar popullit të Shkodrës me një thirrje që përfundonte me fjalët: “E, ju, o qytetarë, vraponi të mbroni qytetin tuaj këtu në ledhet e frontit, që do të jetë varri dhe nderi ynë”.

Hasan Rizai ishte i vetëdijshëm se Shkodra për Turqinë ishte e humbur, por mendoi dhe bëri hapa për të ngritur flamurin shqiptar në kala dhe u bëri thirrje malësorëve kryengritës, atyre që luftonin nën flamurin e Malit të Zi, të ndaheshin prej malazezve, sepse Shkodra i përkiste Shqipërisë dhe se Perandoria Osmane në Ballkan kishte dalë tashmë jashtë

² Gazmend Shpuza, *Kryengritja Fshatare e Shqipërisë së Mesme 1914-1915*. Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë- Instituti i Historisë, Tiranë, 1986 f. 410-412.

³ Elena Kocaqi Levanti, *Si e krijoi Austro-Hungaria shtetin Shqiptar*, Tiranë, 2012, f. 210

loje. Ai, më 27 janar 1913, e kishte njoftuar shtabin osman se nuk do ta mbronte Shkodrën në favor të Turqisë, por për hesap të Shqipërisë.

Në atë kohë Hasan Rizai kishte marrë një mesazh nga Ismail Qemal Vlora, i cili e njihte shumë mirë gjeneralin irakian, në të cilin Ismaili theksonte se “mbrojtja e Shkodrës ishte jetike dhe se ngritja e flamurit shqiptar në kalanë e Rozafës, më 31 janar, ishte simbolika e këtij qëllimi”. Të njëjtën gjë e kishte bërë edhe At Gjergj Fishta.

Atëherë ishte e sigurt se Valija “*deshti me lidhë, padeksin historike, por qi kje pengue prej nji tradhtije aq të poshtme, perse kje organizue e çue në vend prej disa mizorvet esadjan, ndoshta me pjesmarrje të Turqvet të Ri.*”⁴

Projekti i ngritjes së flamurit në kalanë e Rozafës ishte ndërprerë nga agjentët e Esat Pashës, Osman Bali dhe Mehmet Kavaja, sigurisht edhe me nxitjen e malazezëve dhe të xhonturqve. Më 30 janar Hasan Rizai ishte qëlluar derisa po largohej nga shtëpia e Esatit nga vrasësit që kishin qenë të veshur si gra.

Përshkrimin e saktë të rastit e ka dhënë vetë Hasan Riza Pasha pak çaste pasi u qëllua. Ai kishte thënë: “Kur po ecja, hasa në tre vetë. Ishte terr dhe nuk i njoha dot. I pari më pa në fytyrë dhe më kaloi. Tjetri më qëllloi dy herë, ndërsa një i tretë më qëllloi me revolver. Nuk arrita të shoh se nga ikën”⁵.

Kjo vepër e shëmtuar e obligonte Esadin të hakmerrej për vdekjen e Hasan Riza Pashës, por kjo mungoi meqë pa dyshim ai ishte vetë nxitës. Kështu, ai e komprometoi nderin e vet në sytë e shqiptarëve, sepse e preu mikun në bukën e vet, që është vepër që shqiptari nuk e ka për zakon, që është vepër e fëlliqur në shqiptarët, por i kënaqte malazezët që nisen përgatitjet për një sulm të madh.⁶

⁴ At Gjergj FISHTA, O.F.M 1871-1940 Botimi II Shkodër, 2010, f.96-97.

⁵ Ikonimi Ilir, *Esad Pasha, njeriu, lufta pushteti*, f. 59. Cituar nga Roland Qafoku, op. cit., f.23.

⁶ Preng Uli, *Hasan Riza Pasha Mbrotësi i Shkodrës*, albin 1995 f. 35;38;40-41; 44-63; M. Edith Durham, *Lufta për Shkodrën*, Tiranë 2017 f. 146; 149;245-246; Joseph Swire, *Shqipëria Ngritja e një mbretërie*, Dituria 2005, f. 135

Në mbrëmje kur u vra Hasan Rizai, gazetari italian Gino Berri kishte shkruar në ditarin e tij: “Ndërkaq, Esat Pasha është i turpëruar, sikurse flitet. Në Shqipëri, kur një njeri del nga një shtëpi ku ka qenë mik, është i paprekshëm dhe ai që e prek atë, e fyen të zotin e shtëpisë që e ka pasur mik. Ky mbetet nën peshën e rëndë të dyshimit dhe ka të drejtën e hak-marrjes mbi vrasësin, për të shlyer turpin që e njollos. Dyshimi mbetet derisa gjakësori nuk është zbuluar”.⁷

Këtë episod e ka përshkruar saktësisht Eqrem bej Vlora, që ishte djali i motrës së Esat Pashë Toptanit. Sipas tij: “Im atë ... që ndarë me Esat Pashën dhe me komandantin turk në Shkodër pikërisht në çastet e fundit, pak para se qyteti të rrethohej plotësisht nga malazeztë ... Ndërkohë, që Hasan Riza Pasha, gjenerali trim, i ndershëm, parashikues dhe i kujdesshëm, pikërisht atë muaj u kishte bërë thirrje malësorëve kryengritës, që po luftonin nën flamurin e Malit të Zi, të ndaheshin prej malazezve, sepse Shkodra i përkiste Shqipërisë dhe se Perandoria Osmane në Ballkan kishte dalë tashmë jashtë loje, Esat pasha bluante në mendje planin e tij ogurzi të vrasjes së kryekomandantit (njëherësh vali dhe komandant i kështjellës), në mënyrë që, duke qenë oficeri me rang më të lartë pas tij, ta merrte vetë komandën. Më 30 janar të vitit 1913, ai e ftoi Hasan Riza Pashën për një darkë në shtëpinë e tij. Pas buke e shoqëroi mikun dhe eprorin e vet deri te dera e kopshtit dhe aty urdhëroi Osman Balin, njëri nga ndjekësit e tij më besnikë, t’ia ndriçonte me fener rrugën pashës deri në shtëpi të vet. Osman Bali, njeri me peshë në zonën e Tiranës, luajti kështu rolin e ndërmjetësit dhe të përgatitësit të kësaj vrasjeje. Vrasësit ishin një katolik nga Këthella (para vdekjes së tij natyrore në vitin 1924, ai iu rrëfye priftit) dhe një mysliman nga Tirana. Të dy ishin fshehur pas murit të një kopshti, rreth 300 metra larg shtëpisë së Esatit, duke pritur sa të kalonte andej, krejt i shkujdesur, gjenerali turk. Osman Bali ecte 30 hapa përpara Hasan Riza Pashës. Pranë pritës ai ngriti lart tri herë fenerin dhe po atë çast ushtuan edhe krismat. Hasan Pasha i plagosur rëndë, ra në

⁷ Berri Gino, *Rethimi i Shkodrës*, Tetor 1912- Prill 1913, ditari i një korrespondenti të luftës, f. 123. Cituar sipas: Roland Qafoku, *100 vrasjet më të bujshme në historinë e shteti shqiptar (Në të gjitha trojet shqiptare) 1912-2017*, WEST PRINT, f. 28.

krahët e Esat Pashës, që kishte nxituar sakaq, të vinte aty dhe mblodhi forcat e fundit për t'i lënë mikut amanet gruan dhe vajzën e vet, duke e lutur t'i merrte ato nën mbrojtje dhe t'u ndihmonte të shkonin në Stamboll. Duhet thënë se Esati e përmbushi me korrektesën më të madhe këtë dëshirë të hekësit.

Shumë ithtarë të Esatit thonë se këtë vrasje e organizuan malazeztë. Unë nuk e besoj. Por edhe sikur të ishte kështu, Esat Pasha nuk del i larë nga dyshimi për bashkëdjepin në këtë krim të shëmtuar. Si mund të futeshin dhe të qarkullonin pa u vënë re në një qytet të rrethuar dy njerëz të panjohur? Si mund të ishin ata aq mirë të informuar për lëvizjet e komandantit, ndërsa pas vrasjes së tij të largoheshin nga Shkodra pa u hyrë gjemb në këmbë? Për të marrë vesh se ç'mendonte populli për Pashën, mjafton të thuhet se Shkodra i ngriti një përmendore kujtimit të gjeneralit turk.”⁸

Por këtyre dilemave u kishte dhënë fund vetë Esat Pasha kur kishte pranuar “se ai vetë e kishte vrarë Hasan Rizain për t'i dhënë lirinë Shqipërisë“, me çka kishte mbyllur çdo diskutim. Këtë përfundim e ka përforcuar nipi i Esadit, Eqrem bej Vlora, kur kishte shkruar: “... Ky gjynah i duhet lënë në kurriz Esad Pashës. Këtë ai e ka pranuar vetë në bisedën e lartëpërmendur me Syrja Beun. Dora në këtë vrasje qe një njeri i Esadit i quajtur Osman Bali”.⁹

Para se të vdiste Hasan Riza Pasha kishte lënë amanet: “Këto dy dekorata (plumba) doja t'i merrja në luftë e jo kështu, dhe , mbasi vritem këtu, djemt' e këtij vendi duhet të ma marrin gjakun! ... Betohuni se do të ruani Shkodrën deri në vdekje!”. Në amanetin e tij të fundit, që e ka shënuar gazetari Italian Gino Berri, Hasan Rizai e kishte porositur zëvendësin e tij Esat Pashë Toptanin, pra atë që ia organizoi pritën: “Të lë në kujdes familjen time, i tha, të mos harrohet. Kujdes djalin tim. Mos i

⁸ Eqrem bej Vlora, *KUJTIME 1885-1925*, Botimet IDK, 1973, f.328-329.

⁹ Roland Qafoku, op. cit., f. 29. Cituar nga: Alpan Nexhip dhe Kaçi Nesip, *Shqiptarët në Perandorinë Osmane*, f. 117; dhe Vlora Eqrem, *Baronesha ...*, f. 237

thoni që më kanë vrarë, por që jam vrarë në luftime. Ndoshta nga ky mendim do të vuajë më pak.”¹⁰

Kështu u nda nga jeta “dëshmori i parë i shtetit shqiptar” teksa office-rët e pranishëm “u ngritën në këmbë, morën drejtqëndrim dhe bënë be-timin sipas amanetit që u dha komandanti. Këtë amanet e pruri në vend 7 vjet më vonë Avni Rrustemi.

Për Hasan Rizain, i cili ishte bërë tribun i çështjes shqiptare, Dom Lazer Shantoja kishte shkruar më 15. 10. 1915 (pasi Mali i Zi e kishte pushtuar Shkodrën):

*Më duhet me të pa mi kodra e nëpër ara,
Nëpër llogore rrethue krejt me tela,
Tuj fishkllue kah të mësyeshin mbrapa e para
gjyle e shrapnella.*

*Por synit të rrebtë s’i lote aspak qerpiku,
Veç flakë e shkëndija qitte prej tërbimit.
E ngjitte aty ku ish ma i madh rreziku
Në lamë të luftimit.*

*Hasan, Hasan, ku je? Qi ma mi kodra,
Në kto vende shejte me gjak fatosash la,
S’po të shoh? Ty sot tuj thirrun asht mar Shkodra
Ku je Riza?*

...

*Tinzisht jetën t’a muer një birë Shqypnije;
Me dorë tradhëtore.*

*Esad, Esad! Ah prej qiellit rrejeja
Permi krye t’and nuk shkrepim me të shkrumue?
E kur ma’ i herë kena me pa se dheja
E zezë të kenë mlue?*

...

Me marre e kore a mlue sot Shqypnija

...

¹⁰ Roaln Qafoku, op. cit, f. 28-29

*Ktu mbledhun sot ju due. Shqyptarë pa besë,
Tu vorri i Hasanit.*

...

*Xeni prej të huejtit, xeni ma j'herë. Shqyptar,
Me dekë p'atdhe.*

Më 2 korrik 1936 eshtrat e martirit Hasan Riza Pasha u bartën prej Varrezave të Parrucës në Varrezat e Komanejt, ku i ishte ngritur edhe një përmendore e denjë për kujtimin e tij.

Fjalimin kryesor në rivarimin e Hasan Riza Pashës, falë të cilit Shkodra mujt me kenë pjesë e pa ndame e Nanës Shqipni, e kishte mbajt At Gjergj Fishta, miku i tij e këshilltar i tij për çështjen kombëtare shqiptare.¹¹

Për këtë qëndrim ndaj shqiptarëve Hasan Riza Pasha ishte vlerësuar lart nga shumë patriotë tanë dhe miq të shqiptarëve. At Gjergj Fishta, gjatë ceremonisë së varrimit të Hasan Rizait, kishte thënë: “Gazi (hero) HASAN RIZA PASHA/ Burrë si motit/ Ushtar trim, besnik/Komandant ushtrive/ Otomane në Shkodër/ Mik i Shqipnis dhe i shqiptarëve/ ... Me mbrojtje fisnike/ Të kalasë së Rozafatit/ Në tridhetë kallnuar 1913 e vrau / Nji dorë tradhtarë mizore/ Mban këtë përmendore / Prej Bashkisë së Shkodrës/ Shembull burnije e për kohën/ T’ardhshme e kje varrosë/ Trimmi.”

Hamdi Bushati kishte shkruar se “Shkodra ruan kujtimet më të mira për Hasan Riza Pashën, i cili për fisnikërinë, shpirtmadhësinë, e dhembshurinë që tregoi për popullin e vuajtur shkodran, sidomos në periudhën e luftës, mbetet i paharruar”.

Vlerësim të jashtëzakonshëm për Rizain kishte lënë Edith Durham, e cila i ka dashur shqiptarët më shumë se cilido i huaj. Ajo për Hasan Riza Pashën kishte shkruar: “Një gjë është e vërtetë, Hasan Rizaj ishte një ushtar i shkëlqyer dhe falënderimet e të gjithë shqiptarëve i detyrohen krye-

¹¹ Prenk Uli, *Hasan Riza Pasha Mbrojtësi i Shkodrës në Luftën Ballkanike (1912-1913)*, Albin, 1995, f. 62.

sisht atij dhe planit të tij të shkëlqyer të fortifikimit. Ai e shpëtoi Shkodrën.”¹²

2. Dorëzimi Shkodrës

Jo shumë pas vrasjes së Hasan Riza Pashës, Esad Pasha kishte lidhur marrëveshje për dorëzimin e Shkodrës Malit të Zi (22 prill 1913), duke ia mundësuar shtetit fqinj ta arrinte atë që s’e kishte fituar në fushën e betejës.

Sipas Marrëveshjes Esat Pasha në emër të shqipëtarëve do t’ia njihte Shkodrën Malit të Zi kurse Mali i Zi do ta lejonte garnizonin e Shkodrës të tërhiqet nga rrethimi me armë dhe armatime dhe, do ta njohë Esad Pashën për mbret të Shqipërisë.¹³

Ky akt i Pashait ka shkaktuar diskutime të mëdha. Disa provojnë që ta shfajësojnë dhe ta nxjerrin të larë Pashain për dorëzimin e Shkodrës e madje edhe të shkruajnë për “patriotizmin” e tij, duke e arsyetuar dorëzimin e Shkodrës, qoftë me “pafuqinë” e mbrojtësve të Shkodrës të vazhdojnë rezistencën, qoftë me faktin se dorëzimi i qytetit ishte bërë mbasi ishte arritur “nji armëpushim me kondita të mira”. Shfajësimi provohet të bëhet duke përdorur elozhet që ia bëjnë Esat Pashës serbët dhe malazeztë që nga princi Danillo e Nikolla Pashiqi e deri ke ndonjë bashkëkohës yni.

¹² Citimi i At Gjergj Fishtës, Hamdi Bushatit dhe Edith Durham janë dhënë sipas: Roland Qafoku, 100 vrasjet më të bujshme në historinë e shtetit shqiptar (në të gjitha trojet shqiptare 1912-2017, WEST PRINT, f.23-25

¹³ Universiteti Shtetëror i Tiranës - Instituti i Historisë dhe i gjuhësisë, *Historia e Popullit Shqiptar* Vëllimi i Dytë, Enti i Botimeve Shkollore i RSS, Reparti - Prishtinë, “Rilindja” Prishtinë, 1969, f. 371-375; Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë - Instituti i Historisë: *Historia e Shqipërisë*, Vëllimi i tretë (1912-1944), Tiranë, 1984, f. 95; Teksti i plotë i Marrëveshjes: At Justin Rrota, OFM, *Ditët e mbrame të Turqisë në Shkodër ase rrethimi i qytetit 1912-1913*, Botimi II, Botime Françeskane Shkodër, 2010. Teksti i plotë i aktit zyrtar të dorëzimit të qytetit f. 168-170; Arben Puto, *Pavarësia Shqiptare dhe diplomacia e Fuqive të Mëdha 1912-1914*, Tiranë, 1978, f. 213; P. V. Zhogov, *Diplomatija Germanii i Avstro-Vengrii i pervaja Balkanskaja vojna 1912-1913* gg. Izdatelstvo “Nauka” Moskva 1969, str. 349.

Këto arsytetime përdorën edhe nga ndonjë shqiptar. Të tjerët e kanë gjykuar aktin e Pashait si akt të hapur tradhtie.¹⁴

Kjo njollë në vend se të damkoset, siç e meriton, ndonjëherë fshihet ose kamuflohet, për çka ngrihen pyetje të rrejshme se a është Esat Pashë Toptani patriot apo tradhtar. Kështu p.sh., në serialin kushtuar vrasjes së Esat Pashës, tregohet se ai ishte bërë komandant i ushtrisë në Shkodër pas vrasjes së Hasan Riza Pashës, por nuk tregohet se kush e ka vrarë Hasan Rizain; tregohet si është bërë kapitullimi i Shkodrës dhe për “gjeneriozitetin” e princit Danillo dhe mbretit Nikolla të Malit të Zi etj., por heshet fakti se Ismail Qemali, së bashku me 30 përfaqësues të Kuvendit Kombëtar të Vlorës, midis të cilëve ishte edhe Luigj Gurakuqi shkodran, i ishte drejtuar Esat Pashës më 2 janar 1913 të ngrinte flamurin shqiptar “në emër të interesave të atdheut” me çka do të fuqizohej mbrojtja e Shkodrës dhe si kjo thirrje, jo vetëm se kishte rënë në veshë të shurdhër, por përkundrazi kishte rezultuar me vrasjen e Komandantit të forcave të Shkodrës, Hasan Riza Pashës, i cili e kishte hartuar projektin për ta ngritur flamurin shqiptar në Kështjellën e Shkodrës dhe ishte gati të merrej vesh me malësorët. Prandaj, heshtja ose relativizimi i këtyre fakteve s’është gjë tjetër pos përpjekje për falsifikim të historisë dhe rehabilitimin e një akti tradhtie ndaj individit, konkretisht ndaj Hasan Riza Pashës dhe ndaj popullit.¹⁵

Por çka ka ndodhur në të vërtetë, shpërfaqet në një publikim reprezentativ serbo-malazez. Në librin *Srbija dhe Mali i Zi në Luftërat Ballkanike 1912-1913*, tregohet se diplomati malazez Petar Plamenac, i ftuar

¹⁴ Gazmend Shpuza, *Kuvendime për Historinë Kombëtare*, Shtëpia Botuese DITURIA, 2000. Artikulli: *Si dhe sa e shiti Esat Pashë Toptani Shkodrën?* f. 185-199 dhe *Pse e vranë Esat Pashajn?* f. 215-222; Abdi Baleta, Tokë për pushtet, “SHENJA” Viti V, Nr.65, 2016 f. 24-27; Për Esat Pashën në serbishte: Dušan Bataković, *Esad-Pasha Toptani i Srbija (1912-1915)* dhe *Esad-Pasha Toptani, Srbija i albansko pitanje (1916-1918)*. Libri: Dušan T. Bataković, *Kosovo i Metohija u srpsko-arbanaskim odnosima*, Jedinstvo - Priština –Deçje novine – Gornji Milanovac, 1991; Dušan T. Bataković, *Srbija i Balkan – Albanija, Bugarska, Grëka 1914-1918*, Novi Sad, 2016.

¹⁵ Epizodi i vrasjes së Esat Pashës në serialin “Vrasjeve e shekullit”-TV KLAN-SHQIPERI, 7 shkurt 2016; Arben Llalla, *Esat Pashë Toptani, tradhëtor apo patriot?*; Gazmend Shpuza, *Kuvendime ... Si dhe sa e shiti Esat pashë Toptani Shkodrën*, op. cit., 185-199.

nga Esad Pasha, dy herë kishte shkuar në Shkodër, me ç'rast e kishte njoftuar Esad Pashën me situatën ushtarake dhe politike dhe i kishte kërkuar atij ta dorëzojë Shkodrën. Në shkrim tekstualisht thuhet se Esad Pasha ishte përgjigjur se këtë nuk mund ta bënte derisa nuk bie edhe ndonjë pikë e rëndësishme për mbrojtjen e qytetit e Plamenaci kishte fituar bindjen se për këtë do të mjaftonte të binte Taraboshi ose Brdica.

Kjo deklaratë e Esad Pashës e kishte nxitur Komandën supreme të Malit të Zi të ndërmerre edhe një sulm mbi Shkodrën para se të arrinin trupat serbe dhe për këtë ishte zgjedhur Taraboshi (31 mars). Më 10 prill gjenerali Bojovic që kishte marrë komandën mbi të gjitha trupat serbe dhe malazeze rreth Shkodrës kishte dhënë urdhër për të sulmuar qytetin. Por, atë ditë, Bojoviç kishte marrë letër nga viceadmirali anglez Sesil Bernea, me të cilën e lajmëronte se atë ditë në ora 8 të mëngjesit flota ndërkombëtare kishte filluar bllokadën e brigjeve të Adriatikut nga Tivari (Bar) deri ke gryka e Drinit.

I njoftuar për këtë kryetari i Qeverisë serbe e kishte lajmëruar Komandën supreme se serbët dhe malazezët nuk duhet të bënin më përpjekje të panevojshme dhe sakrificë të kota dhe se trupat serbe duhej të tërhiqeshin. Tërheqja e trupave serbe dhe kthimi i tyre në Selanik e më pastaj në Serbi kishte filluar më 13 prill.

Atë ditë në Cetinë ishte mbajtur në mbledhje në të cilën ishte vendosur që të vazhdohet bllokada e Shkodrës edhe pas tërheqjes së trupave serbe dhe të vazhdohej me gjuajtje artilerike, por të mos sulmohej, sepse supozohej se qyteti do të dorëzohej, meqë ekzistonte ndarje në garnizon, që ishte e saktë. Më 19 prill Esat Pasha kishte thirrur konferencën, ku ishin shqyrtuar rregullat turke që përcaktonin kushtet e dorëzimit të fortësës së rrethuar dhe konstatohej se ekuipazhi i Shkodrës kishte ardhur në situatë ku dorëzimi është i pashmangshëm.

Atëherë, Esat Pasha i kishte shkruar letër knjazit Danillo me kërkesën që malazezët të caktonin negociatorët që do të përcaktonin kushtet e dorëzimit të Shkodrës. Pas këtyre bisedimeve, më 23 prill është nënshkruar marrëveshja sipas të cilës trupave turke u ishte lejuar të dilnin nga qyteti me armatimet dhe pajisjet që ushtria bart me vete. Pas tërheqjes së tyre, më 24 prill, në mbrëmje, në Shkodër kishin hyrë trupat malazeze, e të

nesërmen Esat Pasha kishte pritur në derën e kështjellës trashëgimtarin e fronit Danillo dhe ia kishte dorëzuar çelësat e kështjellës, nga shpejt ishte përcjellë nga një njësi nderi dhe njëmbëdhjetë plotune artilerike.¹⁶

Pasi kishte nënshkruar aktin e dorëzimit, Esat Pasha i kishte mbledhë të gjithë krerët dhe parinë e Shkodrës. I kishte ftuar “jo pse mund të vlen-te ma gja; por desh me kaq me e përligjë veten, pse ia kishte dorëzue qytetin anmikut; për pa pyet përpara.” Duke folur i pari, Esati kishte thënë “se tashma nuk kishin kurrkahë me ia mbajtë, veçse me ra në dorë!” Por kur Sylço Begu u shpreh me përbuzje ndaj atyre që mendojshin me i u dorëzue pa tjetër anmikut duke thënë se qyteti mujtte dhe ishte në gjendje me qëndrue edhe do ditë, dhe premtoi ndër sy të të gjithëve të falë 100 krenë lopë për nevoja të ushtrisë e se së shpejti do t’u kishte shtue edhe 100 krenë lopë të tjera Esat Pasha e kishte ndërprerë, e i mbushun me idhnim i kishte thënë: “Ti, lum Zotnia, në mos paç tjetër fjalë për të thënë, veçse njekëte, lenë me kaq e mos e qo ma gjatë. Marre faqe e zezë për ty, të vijsh e të m’i përmendsh tash ketu ato dy a treqind krenë lopë ... Për sapa më thue, tue ma përmendë punën e dorëzimit, këto fjalë merri me veti! Njeri i gjallë nuk mund të më mësoj mue, si kryhet detyra. Për vete e dij se e kam krye” dhe kishte shtuar “Po ia dredhi shpinën këtij qyteti ... Por Ju po ju a la në dorëzim të dekunët e shkretët ... po Ju a la si kujtime shejte për gjithatë gjak njerit që i ka lamë ...”

“Si mbaroi këto fjalë, Esati e përshëndeti me dorë mbledhjen, edhe pa tjetër ia solli shpinën. Ndërkaq, aty në sallë gjindja mbetën si të ngrimë, kryet për dhe. Dikush-dikush madje ia filloi edhe me kja.”¹⁷

Pas një zvarritje të gjatë dhe presionit rus, Mali i Zi, të cilit i ishin premtuar disa kompensime, kishte hequr dorë nga Shkodra. Ky episod e kishte nxitur Sazonovin që të deklaronte se mbreti i Malit të Zi ishte i

¹⁶ Borislav Ratkovic - Mitar Djuricic - Savo Skoko, *Srbija i Crna Gora u Balkanskim ratovima 1912-1913*, Ilustrovane hronike, 1. knjiga, Beograd, 1972, str. 210-217.

¹⁷ At Justin Rrota, OFM., *Ditët e mbrame të Turqisë në Shkodër ase rrethimi i qytetit 1912-1913*, Botimi i I, Botime Franceskane, Shkodër, 2010. f. 170-172.

gatshëm ta “ndeze flakën e luftës botërore, në të cilën do t’i fërgonte vetes omëletën”.¹⁸

Në dokumentarin kushtuar vrasjes së Esat Pashës, tregohet se si ai ishte bërë komandant i ushtrisë në Shkodër pas vrasjes së Hasan Riza Pashës, por nuk tregohet se kush e ka vrarë Hasan Rizain; tregohet si është bërë kapitullimi i Shkodrës dhe për “gjeneriozitetin” e princit Danillo dhe mbretit Nikolla të Malit të Zi, por nuk tregohet se mbrojtësit dhe qytetarët shkodranë e panë veten të tradhtuar dhe se “të gjithë mbetën të shtanguar” (Xhino Beri); se “hyrjen e pushtuesve në qytet Esat Pasha e priti me të shtëna topash..., ndërsa Shkodra rënkonte” (dëshmi e shoqes së kryekonsullit austro-hungarez) etj. Këto s’janë gjë tjetër pos përpjekje për falsifikim të historisë dhe rehabilitimin e një akti tradhtie ndaj Hasan Riza Pashës dhe ndaj popullit.¹⁹

Se për çfarë “gjeneroziteti” bëhet fjalë dëshmohet nga deklaratat e Petar Plamenacit se: “Unë e hartova të gjithë marrëveshjen me Esatin, përcaktova tërë kushtet e dorëzimit ... ne e morëm Shkodrën dhe do të mbetemi këtu... më parë lëmë pikën e fundit të gjakut tonë këtu sesa të tërhiqemi... ne do t’i trajtojmë me drejtësinë më të madhe ata që janë me ne. Për të tjerët nuk do të kemi asnjë mëshirë”. Edith Durham tregon se i ishte thënë herë pas here se “Kur toka të bëhet jona, nuk do të ketë më problem mysliman”.²⁰

Se kjo është kështu e vërteton edhe fakti se Esat Pashë Toptani është varrosur në varrezat e serbëve në Paris dhe se çdo vit në ditën e vrasjes së tij autoritetet serbe i vënë kurora “mikut të Serbisë”, “mikut besnik të Serbisë”, “mikut të serbëve”, “aleatit të besueshëm të Serbisë”, personit që i kishte premtuar Pashiqit “se serbët mund ta konsideronin Shqipërinë si vendin e tyre”, personi me të cilin Serbia kishte “planifikuar bashkëpu-

¹⁸ *Istorija diplomacije*, Prvi svezak, U redakciji akademika V. P. Potemkina, Zagreb 1951, str.204-205.

¹⁹ Epizodi i vrasjes së Esat Pashës në serialin “Vrasjeve e shekullit”-TV KLAN-SHQIPERI,7 shkurt 2016; Arben Llalla, op. cit.

²⁰ M.Edith Durham, *Lufta për Shkodrën*, Tiranë, 2017, f. 232; 272-274; Edith Durham, *Brenga e Ballkanit dhe vepra të tjera për Shqipërinë dhe shqiptarët*, Naum Veqilharxhi, 1998, f.273; 289-292.

nimin afatgjatë, bashkimin (unionin) real me Serbinë, korrigjimin e kufijve ... “ etj.”²¹

Madje, edhe pas një shekulli serbët i bëjnë elozhe Esat Pashës. Më 15 nëntor 2014 ministri serb Aleksandar Vulin, pasi kishte vënë kurorë pranë varrit të Esat Pashës, kishte deklaruar se “Serbia i kujton heronjtë e saj. Por Serbia i kujton edhe miqtë e saj dhe ne nuk do ta harrojmë Esat Pashën, i cili në momentet më të vështira ishte përkrah nesh. Esat Pasha ishte mik i serbëve, padrejtësisht i harruar dhe i anatemuar nga historia... Esat Pasha duhet përkujtuar përherë pasi ndihmoi forcat serbe për të depërtuar në Shqipëri ... dhe është shembull sesi shqiptarët dhe serbët do të duhet të bashkëpunonin ... ai ishte shqiptar që i donte serbët...”²²

²¹ Dusan T. Batakovic, *Kosovo i Metohija u srpsko-arbanaskim odnosima*, Pristina Gornji Milanovac, 1991, str. 199; 203; 274. Dusan T. Batakovic, *Srbija i Balkan Albanija, Bugarska, Grcka 1914-1918*, Novi Sad, 2016, str. 209-215; 254.

²² www.shekulli.com.al 15 nëntor 2014.

Nexhat IBRAHIMI

MUSALA / NAMAZGJAHU NË HISTORINË TONË

Abstrakt

Në këtë artikull trajtohet musala apo namazgjahu, nga zanafilla e deri në ditët tona, në formë skice. Ajo ka rëndësi edhe fetare, por edhe shoqërore, kulturore e qytetëruese. Edhe vendet tona shqiptare e ballkanike kanë pasur musala të shumta, por me rënien e fuqisë ekonomike të osmanlinjve, edhe roli i musalave pak nga pak zbehej për të arritur në një gjendje të palakmueshme, kurse numri i tyre ka arritur në minimum. Përveç shteteve të krishtera, që i okupuan trojet ballkanike dhe rrënuan objektet fetare, një pjesë e fajit bie edhe te myslimanët, të cilët nuk treguan interesim për ruajtjen e kësaj trashëgimie.

***Fjalët kyçe:** musala/namazgjahu, llojet e musalave, osmanlinjtë, shqiptarët, Namazgjahu në Prizren*

Hyrje

Musala apo *namazgjah* është objekt fetar islam, që shërben për faljen e namazit e edhe shërbime tjera, e si një nevojë e rrethanave të veçanta fetare, shoqërore e historike. Si e tillë *musala* / *namazgjah* lindi në vetë fillimet e ndërtimit të bashkësisë së myslimanëve në Medinë e tutje. *Musala* është fjalë në arabisht, por në vendet osmane ballkanike përdoret më tepër fjala perse *namazgjah*.

Musala nuk ka pararendëse në fetë e tjera monoteiste, në kulturat apo qytetërimet tjera, arabe, semite, perse etj. Sipas të gjitha të dhënave, *musala* është veçerë unike myslimane, një paraprijëse e mesxhidit/xhamisë, që shërbente për nevoja adhurimi (ibadeti), takimi, bisedimesh, marrëveshjesh të besimtarëve në një vend për ndonjë çështje të caktuar me interes për atë vendbanim.¹

Ç'është *musala*?

Duke marrë parasysh fjalën *musalë* (مُصَلًى - *musal-lâ*), që vjen nga rrënja (s-l-w = و - ل - ص), ajo mund të përcaktohet si vend për zbatimin, faljen e namazit (*salat* - صَلَاة). Por, në kuptimin më të gjerë, *musala* mund të përcaktohet edhe si vend i veçantë, i rrethuar, i shënjuar, i drejtuar kah kiblja, kah Qabeja. *Musala* në fakt është mesxhid nën qiellin e hapur, më rrallë i mbuluar, kurse muret që e rrethojnë kanë më shumë se një hyrjedalje. Brenda e *musalës* zakonisht posedon mihrabin dhe minberin.²

Fillimisht, *musala* kishte për qëllim tubimin e një numri besimtarësh gjatë sezonit të ngrohtë, për të kryer namazin e xhumasë dhe të bajramit. Ndonjëherë është përdorur edhe për tubime publike, ligjërata, shetitje, takime poetësh, sufinjsh, dijetarësh e tjera, ose është përdorur si vendlutje

¹ Për arkitekturën osmane në përgjithësi shih: Halil Inalcik & Günsel Renda, *Qytetërimi Osman*, II, Tiranë, 2018, fq. 651-721.

² Një përshkrim të tillë *musala* e ka edhe në veprën e gazizade Abdulatif Efendiut, me titull *Hülâsatü'l-Vefayât*, ku përshkruhet *musala* në Bursë nga shekulli XIII. Shih: Âlaaddin Dikmen, *Semaya açık namazgâhlar*, u: „Sizinti“ 29 (2007), nr. 347, fq. 560/40, Stamboll. Krhs.: Namazgah Mahallesi, në: https://www.bursa.com/wiki/Namazgah_Mahallesi.

për dua-shiu, vendtakim lutjeje gjatë përcjelljes së hanxhilerëve, për faljen e xhenazes. Për këtë qëllim, pranë musalave, shpesh janë ndërtuar rrugë, çezma, puse dhe avdeshane. Gjatë kohës *musala* zinte vend me rëndësi në historinë fetare, sociale e kulturore të qytetit. Zakonisht *musalat* ndërtoheshin në vende të përshtatshme, të sheshta, mundësisht pranë lumit (*musalla yalisi*), ose pranë mureve të mëdha mbrojtëse të qytetit (*musalla kاپisi*). Musalat nuk kanë ndonjë arkitekturë të veçantë, janë modeste, por shpesh janë njaft joshëse me drunjtë, kullosat, lulet e mbjella aty.³ Këtë tërheqje e krijon vendosja në ambient të përshtatshëm, ku objekti duket si të jetë pjesë e natyrës e jo dorë njeriu, pjesë e gjithësisë, afërsisë me Krijuesin.



Namazgjahu në Bursë

Sipas njohësit të mirë të këtyre rrethanave, boshnjakut Enver Halilović, dikur në Bosnjë dhe Hercegovinë, në vendet më të mëdha bajramet dhe xhumatë faleshin ekskluzivisht në një vend, në *musala*, ku vinin të

³ Shiko: Dušanka Bojanić, *Musale u balkanskom gradu*, revista “Islamska misao”, nr. 138/1990, Sarajevë, fq. 39.

gjithë namazlinjtë e atij vendi ose edhe të fshatrave përreth.⁴ Por, kjo nuk ndodhte 12 muaj për shkak të kushteve atmosferike. Përndryshe, historia e *musalës* është aq e rëndësishme sa edhe e mesxhidit/xhamisë, si nevojë e myslimanëve për tubim për lutje dhe nevojat tjera shoqërore, siç ndodhi në kohën e Muhamedit a.s. e deri në ditët tona.

Zanafilla dhe zhvillimi i musalës

Fillimet e *musalës* në historinë e kulturës islame lidhen me periudhën e Medinës. Ajo ishte nevojë e gjendjes së myslimanëve të parë në Medinë, ensarëve dhe të të shpërngulurve nga Meka, muhaxhirëve. Me rritjen e numrit të myslimanëve dhe nevojave të tyre fetare e shoqërore, nevojitej edhe hapësirë më e madhe, sidomos për faljen e namazit të xhumasë çdo javë dhe të faljes së dy bajrameve. Muhamedi a.s., i ballafaquar me këtë problem, e caktoi një vend, në Benu Selime, jashtë mureve të qytetit, për tubime të jashtëzakonshme.⁵ Këtë e argumenton edhe Ebu Seid Hudriu: “*Pejgamberi i Allahut dilte në musalë në ditën e bajramit të ramazanit dhe të kurbanit. Së pari falte namazin, e pastaj u drejtohej në rreshta të ulur besimtarëve. I këshillonte, iu jepte udhëzime dhe urdhra.*”⁶ Konsiderohet se sot në vendin e musalës së parë gjendet xhamia Sebek.⁷

Traditën e faljes së namazit në *musalë* e vazhduan edhe kalifët e drejtë: Ebu Bekri, Omeri, Osmani dhe Aliu r.a. dhe pas tyre Omer ibn Abdulazizi. Përveç në Medinë, *musala* u ndërtuan edhe në vende të tjera tashmë me myslimanë. Neveviu shkruan se musalat u ndërtuan në shumë qytete, si traditë pejgamberike e edhe e hulefai rashidinëve, por edhe si nevojë e kohës. Osmanlinjtë e riafirmuan këtë lloj institucioni me ndërtimin e qindra musalave ose namazgjaheve,⁸ kurse në vende të caktuara

⁴ Enver Mulahalilović, *Vjerski običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevë, 1988, fq.58.

⁵ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 445.

⁶ Buharī, *Es-Sahih: 13 - Kitab 'ul-'idejn*, (hadithi nr. 956), Bejrut, (-); Muslim, *Es-Sahih: 8 - Kitab salat 'il-'idejn* (hadithi nr. 889), Bejrut, 1995.

⁷ Nexhat Ibrahim, *Fjalor Enciklopedik Islam*, Logos-A, Shkup, 2017, fq. 622.

⁸ Shih: Ālaaddin Dikmen, *po aty*, fq. 561 dhe 562/41 dhe 42.

edhe sot janë aktive, sikurse te ne në Prizren, pastaj Afrikë, Iran etj. Fillimisht, *musalat* ndërtoheshin kur një qytet rrethohej nga ata ose posa ishte marrë qyteti nga trupat e tyre. Zakonisht musala ndërtohej në periferi, ku kryhej namazi i parë i përbashkët. Sidomos janë me rëndësi musalatë e ndërtuara në kohën e Sulltan Mehmetit II Fatihut. Musalatë zakonisht përcilleshin edhe me ndonjë pasuri vakëfi, për të kompensuar shpenzimet e musalës, si hatibin, myezinin dhe personelin tjetër për mbarëvajtjen e musalës. Për ndërtimin e musalës nuk vendoste kushdoqoftë, por vetë sulltani (*izn-i sultānī*), për t'iu shmangur rrëmujës dhe dëshirave individuale. Kjo ndodhi me dy fetva të Shejh'ul-Islamit Ebu Suudit më 944 h./1537 dhe 1538.⁹ Udhëpërshkruesi i njohur Evlija Çelebi përshkruan musala të shumta edhe në vendet tona ballkanike, si: Uzhicë-Serbi, Mostar, Çajnice e Livno në Bosnjë e Hercegovinë,¹⁰ Shkup, Prizren, Gjakovë, Tiranë, Elbasan¹¹, Ulqin etj.

Llojet e musalave

Musalatë janë prodhim i vetëdijes fetare, por edhe shoqërore, politike e ushtarake të bashkësisë së vendit, e si kulm i kësaj vetëdijeje është namazi i përbashkët dhe dëshmia se Allahu është Një dhe i Vetëm.

Mirëpo, edhe *musalatë* në aspektin arkitektonik kanë pasur dallime nga vendi në vend, nga koha në kohë, por edhe varësisht nga destinacioni: *musala për xhuma*, *musala për bajrame*, ose për raste tjera si për udhëtarët *çesme musal-lallari* (musala e çezmes). Musalatë e xhumasë dhe bajramit kanë pasur mihrabin dhe minberin dhe zakonisht kanë qenë pa kulm. Në disa vende ka pasur musaka, por edhe xhami në ambientin e musalës, që tregon se xhamia është ndërtuar më vonë. Zakonisht kanë pa-

⁹ M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları, Stamboll, 1972, fq. 72 (nr. 283 dhe 284, cituar sipas: Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 42.

¹⁰ Shih: Evlija Çelebija, *Putopis*, Sarajevë, 1973, fq. 386, 474, 402, 141. Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 40.

¹¹ Evlija Çelebiu e përshkruan namazgjahun e Elbasanit të dekoruar me 47 çempresë (selvi), kullosa të gjelbëra si kadif, me mure të larta. Këtë në shekullin XIX e vëren edhe J. G. Hahni. Spas: Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 39.

sur mure rrethuese deri në dy metra të larta. Në literaturën osmane lexojmë për disa tipe musalash: *Musalla tepesi*, *musalla yalisi*, *musalla kاپisi* (e llojit të xhumasë dhe bajramit), *musalla mezarliđi* (musala ku faleshin xhenazet) etj.¹² Afër këtij lloji musalash ka pasur edhe varreza shehidësh, evliash, ulemash etj.¹³

Kemi edhe *musalla-medrese*, të cilat shërbenin për mësimet e ligjërata¹⁴, por edhe *namazgjah mesiresi*, musalë për pushim e rekreacion (si në Mitrovicë të Sremit, Serez dhe Valevë) etj.¹⁵ Në disa raste musalat janë shndërruar edhe në tregje, të cilat E. Çelebiu i quan *namazgjah mej-dani*. Namazgjahu i Gjakovës ndoshta në 100-vjetëshin e fundit ka shërbyer si treg javor të hënave, e kohëve të fundit është shndërruar në vend hotelerik, ku njerëzit pinë e pushojnë.

Zbehja e rëndësisë së musalës

Fillimi i *musalave* tek osmanlinjtë ishte në kohën e Fatihut II, kurse kulmi është në kohën e Sulejman Kanunit. Mirëpo, me fillimin e dobësimit të osmanlinjve, edhe rëndësia e musalave filloi të zbehej. Sidomos në shekullin XVIII shënohet një rënie e ndieshme. Në këtë ndikuan, pos dobësimit të Perandorisë, edhe migrimet e ndryshme, sëmundjet ngjitesë vdekjeprurëse, uria etj.¹⁶

Rënia e interesimit për musalat edhe më shumë u intensifikua me kryengritjet gjithnjë e më të shpeshta në Ballkan kundër osmanlinjve dhe pamundësia e popullsisë myslimane që të falej në vende publike të ekspozueshme. Dalja e disa territoreve osmane nga dora e saj në Bosnjë, Greqi, Serbi e tjera, bëri që ato shtete t'i shkatërrojnë objektet myslimane, duke i zëvendësuar me kisha apo parqe, rrugë etj. Kjo ndodhi në Beograd e në

¹² Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 40

¹³ Mehmed Mujezinović, *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, II, Sarajevë, 1977, fq. 438.

¹⁴ Evliya Çelebi, *Siyahatnâme*, III, cituar sipas: Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 40.

¹⁵ Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 40.

¹⁶ Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 41.

qytete të tjera në Serbi, por ndodhi edhe në Greqi, Bosnjë dhe në trojet shqiptare.

Do t'i cekim kalimthi vetëm disa musala/namazgjahe të rrënuara:

Athinë. Një vend quhej Froni i Belkisës. Aty luteshin për xhuma, bajrame, për rënie të shiut.

Beograd. Një lagje dhe një musalë quhej Namazgjah xhamia dhe Namazgjah mahalla.

Gjirokastra. Në rugën për Tiranë. Mjaft e bukur.

Nish. Përmendet në shekullin XVIII, pranë Urës së Gurit dhe varrezave.

Prishtinë. Ka ekzistuar deri vonë, me shumë ndryshime e rindërtime.

Shkup. Deri në fund të shekullit XIX gjendej në veri të Tophanes, në periferi.

Tiranë. Dikur ishte musalë, pastaj park, por viteve të fundit po ndërtohet një xhami e madhe.¹⁷

Musala / Namazgjahu i Prizrenit

Musala / namazgjahu në Prizren është specifik dhe njëri ndër të vetmit që viteve të fundit funksionon. Musala e Prizrenit duhet t'i përket llojit të *Musalla mezarligi*, ku falet xhumaja, bajramet, xhenazet, kurse ambienti përreth ka (pasur) varreza. Historiografia serbe dhe shqiptare pohon se kjo është ndërtuar në vitin 1455, por kjo tezë nuk qëndron, sepse namazgjahu u ndërtua pas Betejës së Kosovës, atëherë në periferi të qytetit. Këtë e përforcon edhe mbishkrimi në Xhaminë e Xhumasë (tash kishë ortodokse), ku qëndronte data 1410. Kosova ishte marrë nga osmanlinjtë menjëherë pas vitit 1389, por ishte në kohën e stabilizimit ushtarak, civil etj. Musalatë ndërtoheshin jo pasi ushtria osmane stabilizoheh në një vend, por menjëherë gjatë rrethimit pse para pushtimit, sepse ushtria dhe personeli duhet të faleshin, kurse objektet e xhamive mungonin.

Mehmed-Kukli Beu në Vakufnamen e legalizuar më 1539 pohon se eprori i teqesë te Musala fiton çdo ditë nga tre aspra, një aspër për

¹⁷ Shih Shtojcën I dhe II në: Dušanka Bojanić, *po aty*, fq. 43-45.

pastrimin e pusit, kovës dhe litarit, e dy aspra për mirëmbajtjen e oborrit të musalës dhe për nevoja të tjera.¹⁸



*Namazgjahu në Prizren pas rrënit më 1912.
Shihen ushtarët serbë dhe disa mbetje prej objektit*

Serbia e ka rrënuar këtë objekt pas vitit 1912, kurse më 1990 ajo synoi t'i rrëronte edhe themelet e saj dhe në vend të saj të ndërtonte një shtëpi mallrash. Mirëpo, këmbëngulja e individëve nga Bashkësia Islame e Prizrenit, protestat publike në atë kohë e penguan rrënimin. Pas luftës në Kosovë më 1999, Bashkësia Islame e Prizrenit në vitin 2000-2002, me mjetet vetjake dhe me ndihmën materiale edhe të KFOR-it turk e rindërtoi Namazgjahun, apo musalën e quajtur në qytet si *Kërëk Xhamia* apo *Xhamia e Thyer*.

¹⁸ H. Kaleshi - I. Redžep, Prizrenac Kukli-beg i njegova zadužbina, POF, VIII-IX, Sarajevë, 1960, fq. 160, 161 dhe 165.



Musala / Namazgjahu aktual në Prizren, pas restaurimit më 2000 e pas

Ndër musalat/namazgjahet e mbetura është edhe *Namazgjahu i Buzetit*, në periferi të fshatit, krahina e Opojës në Prizren. Mendohet se është ndër musalat e mbijetuara në Ballkan. Konsiderohet si objekt i mesjetës së vonshme, përkatësisht në fillim të shekullit XVI, të cilën e ndërtoi bamirësi Mehmed Kukli Beu. Kjo ka ndodhur para vitit 1530, ndërsa kur Kukli beu ndërtoi xhaminë e parë në Bresanë, njerëzit kryenin namazin në xhami e jo në qiell të hapur. Konsulli rus, Ivan Jastrebov, pohon se i ngjason namazgjahut të Prizrenit.¹⁹ Në këtë namazgjah ushtria dhe personeli civil i ushtrisë kryenin namazin, sidomos atë të xhumasë, bajrameve dhe në raste të tjera. Gëzon fakti që edhe ky objekt është restauruar, por ende nuk ka ndonjë aktivitet fetar, kulturor, që përkon me rolin e tij në histori.

¹⁹ Ivan S. Jastrebov, *Stara Srbia i Albania*, Beograd, 1904, fq. 80 e tutje.



Namazgjahu në Buzez, Opojë, Prizren

Përfundim

Trojet shqiptare dhe vendet e tjera nën osmanlinjtë kanë pasur me dhjetëra *musala* ose namazgjahe. Ato qenë ndërtuar për motive adhurimi dhe nevoja të tjera shoqërore të popullsisë. Thua jse çdo qytet në Ballkan ka pasur një apo më shumë *musala*. Por, me largimin e osmanlinjve, në mënyrë sistematike, popujt e krishterë i shkatërruan musalat dhe vetëm toponimia në disa nga këto vende na përkujton ekzistimin e tyre dikur. Për këtë jemi fajtorë edhe vetë, sepse temën e musalave ia kemi lënë harrësës, ndërsa harrimi i tyre është mohimi i së kaluarës. Në trojet shqiptare kemi funksionale vetëm një musalë/namazgjah dhe atë në Prizren, që falë angazhimit individual ka arritur të ruhet e ringritet në një bukuroshe të qytetit.

Literatura:

1. El-Buharī, *Es-Sahih*: 13 - *Kitab al-'idejn*, 6, Bejrut, (-).
2. El-Muslim, *Es-Sahih*, 8 – *Kitab salat al-'idejn*, Bejrut, 1995.
3. Bojanić, Dušanka: *Musale u balkanskom gradu*, Islamska misao, nr. 138, Sarajevë, 1990.
4. Čelebija, Evlija: *Putopis*, Sarajevë, 1973.
5. Dikmen, Ālaaddin: *Semaya açik namazgâhlar*, në: „Sizinti“ 29 (2007), nr. 347, Stamboll.
6. Ibrahim, Nexhat, *Fjalor Enciklopedik Islam*, Logos-A, Shkup, 2017.
7. Jastrebov, Ivan S., *Stara Srbia i Albania*, Beograd, 1904.
8. Kaleshi, H. - I. Redžep, *Prizrenac Kukli-beg i njegova zadužbina*, POF, VIII-IX, Sarajevë, 1960.
9. Mujezinović, Mehmed, *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, II-III, Sarajevë, 1977/1982.
10. Mulahalilović, Enver, *Vjerski obiçaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevë, 1988.
11. *Namazgah Mahallesi*, në:
https://www.bursa.com/wiki/Namazgah_Mahallesi.
12. Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990.

M.sc. Artan S. MEHMETI

MYSLIMANËT QË KONTRIBUAN NË ZHVILLIMIN E SHKENCËS SË GJEOGRAFISË - (4)

Ibn 'ul-Vardi (1291/92 - 1348/49)

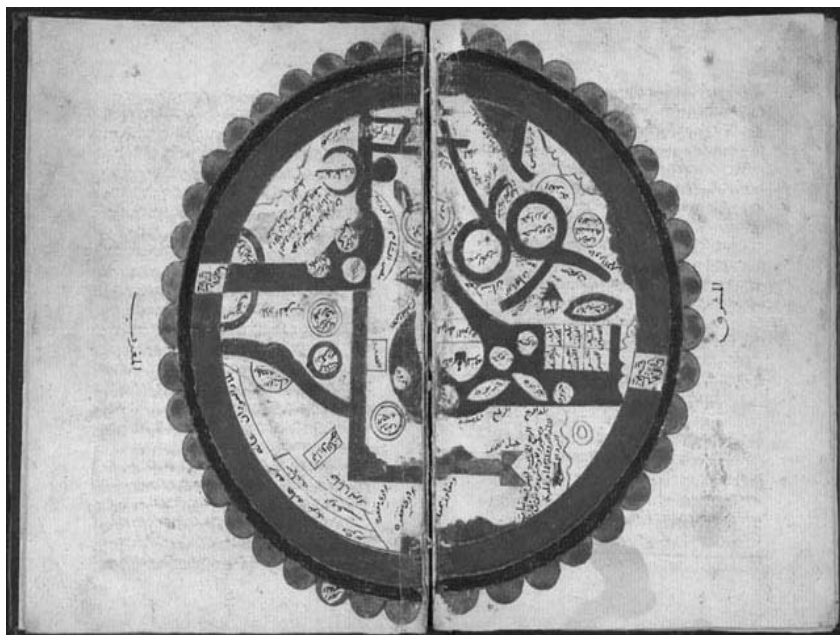
Ebu Hafis Zejnuddin 'Umar ibn El-Muzaffar Ibn 'ul-Vardi është nga ata për jetën e të cilit shumë pak dihet. Ai ishte një historian arab, i cili përveç në histori dha një kontribut të madh në gjeografi dhe hartografi.

Ibn 'ul-Vardi, është i njohur për librin e tij më titull **“Haridet 'ul-axha'ib va feridet 'ul-gara'ib”**. Ai gjithashtu e shkroi librin **“Tarihu Ibn 'ul-Vardij”**.

“Haridet 'ul-axha'ib va feridet 'ul-gara'ib”¹, është përmbledhje e njohurive gjeografike të kohës për botën arabe, duke përfshirë klimën, relievin, botën bimore dhe shtazore, popullsinë, mënyrën e jetesës, shtetet e asaj kohe si dhe qeveritë e këtyre shteteve të cilat ndodheshin nëpër rajonet e veçanta të botës. Ibn 'ul-Vardi, gjithashtu në këtë libër flet edhe për sllavët dhe mënyrën e jetesës së tyre, si dhe përmend qytetin El-Mahdijje si vendbanim të dinastisë fatimide. Nisur nga ky fakt, kuptohet

¹ Në literaturën e ndryshme që trajton jetën dhe veprën e Ibn 'ul-Vardit, ky libër haset edhe me titullin e shkurtuar **“Haridet”**.

se ky libri ka të dhëna më të vjetra se qyteti i Kajros (i themeluar në vitin 969). Në këtë pjesë të këtij libri, ai i vendos si referencë librat e El-Mes'udit. Këtij libri, autori ia shoqëron edhe një hartë të botës, e cila ishte e ngjyrosur, si dhe në mes të kësaj harte ndodhet figura e Qabesë.



*Harta e botës e punuar nga Ibn 'ul-Vardi,
e gjetur në një dorëshkrim të kopjuar në shekullin e XVII-të*

Megjithëse në **“Haridet 'ul-'axha'ib va feridet 'ul-gara'ib”**, Ibn 'ul-Vardi u është referuar autorëve si El-Mes'udit, el-Tusit, si dhe disa burimeve tjera. Studiuesi Mohamed Ben Cheneb pohon se ky libër është thjesht plagjiaturë e një libri të autorit Naxhmuddin Ahmed ibn Hamdani ibn Shabib El-Hanibali (vdiq në vitin 1332). Sa i përket kapitullit të parë të **“Haridet 'ul-'axha'ib va feridet 'ul-gara'ib”**, edhe pse mund të ketë ardhur në mënyrë indirekte përmes El-Hanbalit siç sugjeron Ben Cheneb, në fakt ajo është pothuajse një kopje nga libri **“Mu'xhem'ul-Buldan”** të autorit Jakut Ibn Abdullah El-Hameviu, duke përfshirë këtu edhe frazeologjinë e ngjashme.

Një kopje bashkëkohore e një kozmografie e cila është ilustruar, e që mund të jetë libri më i vjetër i Ibn 'ul-Vardit që ka mbijetuar (ndoshta që nga viti 1457), përmban një hartë të ngjyrosur të botës me madhësi të dy faqeve të librit, që ka të vizatuar Qabenë (një ndërtesë në formë kubike dhe me ngjyrë të zezë, që është e vendosur në brendësi xhamisë së Mesxhidit në Mekë), si dhe një diagram të lojës strategjike të shahut, duke ia bashkangjitur edhe sqarimin e figurave të shahut dhe mënyrës së lëvizjes së tyre. Përveç një përmbledhjeje të emrave të vendeve, deteve dhe maleve, autori, në këtë vepër, jep edhe një përshkrim për botën bimore dhe shtazore të vendeve të përmendura. Gjatë gjithë veprës së tij, Ibn 'ul-Vardi iu referohet historianëve dhe gjeografëve të ndryshëm, si El-Mes'udi (rreth vitit 956), Ibn 'ul-Adhim (vdiq 1262), si dhe Ibn Havkal (vdiq në fund të shekullit të dhjetë). Vepra e parë origjinale e tij thuhet se ka përfunduar rreth vitit 1419, siç thuhet edhe te një kopje e vitit 1479, ku autori prezantohet me emrin Ebu Hafs 'Umar ibn Muhammad ibn 'ul-Vardi, si dhe te një dorëshkrim tjetër të vitit 1487, ku autori prezantohet si Siraxhuddin Ebu 'l-Hafs 'Umar Ibn Muzaffar Ibn Muhammed ibn Umer Ibn Abi 'l-Farid Ibn 'ul-Vardi, i cili jetoi dhe veproi në Alepo deri në vdekje. Është e qartë se fletët e këtij dorëshkrimi kanë arritur në Spanjë jo më vonë se nga mesi i shekullit XV. Kjo vepër gjithashtu i është atribuar edhe një autori më të hershëm të quajtur Zejnuddin Ebu Hafs 'Umar Ibn el-Muzaffar Ibn 'ul-Vardi, i cili vdiq në vitin 1348, por sipas kopjeve të **“Haridet 'ul-'axha'ib va feridet 'ul-gara'ib”** të viteve 1479 dhe 1487, ku ky autor tregon punën origjinale para kësaj kohe. Lloji i letres që përdoret në këtë libër lidhet me një lloj letre që është përdorur në Spanjë gjatë shekullit XIV dhe XV, ku si rrjedhim i kësaj tregohet se autorësia është edhe më e hershme.

Ibn 'ush-Shatir (1304 – 1375)



Ibn el-Shatir

Ebu'l-Hasan Ala'uddin Ali Ibn Ibrahim Ibn 'ush-Shatir lindi në Damask të Sirisë. Ai ishte një astronom, matematikan, inxhinier, zbulues dhe inovator, i cili më punën e tij dha një kontribut të madh edhe në gjeografi përkatësisht kozmografi. Pjesën më të madhe të jetës së tij e kaloi duke punuar si muvakkit në xhaminë qendrore të Emevinjve në Damask.

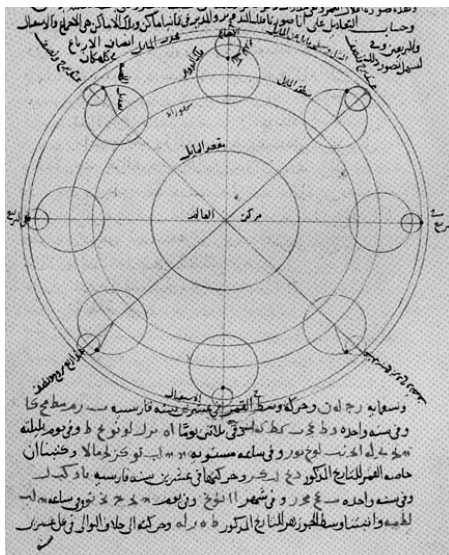
Ibn 'ush-Shatir ishte njëri ndër shkencëtarët më të mëdhenj gjatë historisë. Ai dha një kontribut të jashtëzakonshëm në zhvillimin dhe modernizimin e shkencës. Me intelektin e tij arriti të krijojë shtigje të reja për kuptimin dhe interpretimin e astronomisë për gjeneratat që do të vinin shekuj më vonë. Në kërkim të dijes, ai që në moshë të re i vizitonte qendrat shkencore si në Aleksandri, Kajro etj. Në Kajro studioi astronominë dhe matematikën. Megjithatë, formimin intelektual dhe afirmimin i arriti në Damask, ku zhvilloi veprimtarinë e tij shkencore.

Puna shkencore e Ibn 'ush-Shatirit shënoi kthesë në astronomi, si dhe mund të konsiderohet si revolucion shkencor para se të ndodhte renesanca. Për dallim nga astronomët e tjerë të kohës së tij, ai nuk mbështetej shumë në parimet teorike të kozmologjisë, filozofisë natyrore apo fizikës së Aristotelit, por Ibn 'ush-Shatir u angazhua në punimin e një modeli i cili përputhej më tepër me vërtetimet empirike, e që ishte esenca e konceptit të tij planetar. Për dallim nga astronomët e mëhershëm, ai në përgjithësi nuk kishte vërejtje filozofike ndaj astronomisë së Ptolomeut. Pavarësisht se kishte admirim për punën e tij dhe në pamundësi që t'i anashkalonte hapësirat e mospërputhjes së të dhënave të tij me të dhënat e Ptolomeut, ai vazhdoi si shkencëtarët e tjerë arabë me kritika ndaj astronomisë së Ptolomeut, ku këto kritika i ilustron me shembuj konkretë nga vërtetimet e tij.

Ibn 'ush-Shatiri ishte astronomi i parë që e prezantoi eksperimentimin në teorinë planetare. Këtë e arriti pasi që i testonte vazhdimisht modelet e

Ptolemeut. Kur asnjë prej modeleve të Ptolomeut nuk përputhej me të dhënat që ai i fitonte nga vërtetimet e bëra, atëherë Ibn ‘ush-Shatiri e formulonte modelin e tij origjinal, i cili ishte komfor me ato vërtetime. Edhe pse për sistemin e tij ka rezerva se mund të jetë gjeocentrik, ai i eliminoi ekuantin dhe ekscentrikën e Ptolemeut, kurse detajet matematikore të tij ishin identike me ato të Kopernikut, që janë paraqitur në veprën **“De Revolutionibus”**. Koncepti i Ibn ‘ush-Shatirit mbi planetet, si dhe teoria mbi lëvizjen e Hënës nuk kanë dallim me konceptet që i atribuohen Kopernikut rreth 150 vjet më vonë, e për këtë arsye besohet se modelet e tij u adaptuan nga Koperniku në modelin heliocentrik. Po ashtu, dihet se edhe diagramet e Kopernikut, për modelin e tij heliocentrik, përfshirë edhe shënimet e pikave, ishin pothuajse identike me diagramet dhe shënimet e përdorura nga Ibn ‘ush-Shatiri për modelin e tij planetar. Gjithashtu është e evidente që Koperniku përdori të njëjtin koncept të lëvizjes të planetëve për të prezantuar modelin e tij planetar me Diellin në qendër, e që na bën të kuptojmë se Koperniku ishte në dijeni për punën e Ibn ‘ush-Shatirit.

Në veprën e tij të njohur me titull **“Kitab nihajet ‘is-su’al fi tas’hih ‘il-usul”**, në mënyrë rrenjësose riformoi modelet e Ptolemeut për Diellin, Hënën dhe planetët, duke bërë prezantimin e vet për ta. Në këtë pre-



Modeli hënor i Ibn ‘ush-Shatirit

zantim Ibn ‘ush-Shatir i eliminoi të gjitha ekscentrikat, epiciklet dhe ekuantet në modelin hënor, e duke prezantuar epicikle shtesë në modelet planetare përmes dyshes-Tusi. Përderisa modelet e shkollës Maragha ishin po aq të sakta sa ishte edhe modeli i Ptolemeut, modeli planetar i Ibn ‘ush-Shatir ishte modeli i parë që arriti të jetë më superior ndaj modelit të Ptolemeut përse i përket përputhshmërisë më të madhe me faktet shkencore. Një tjetër arritje tij është edhe ndarja e

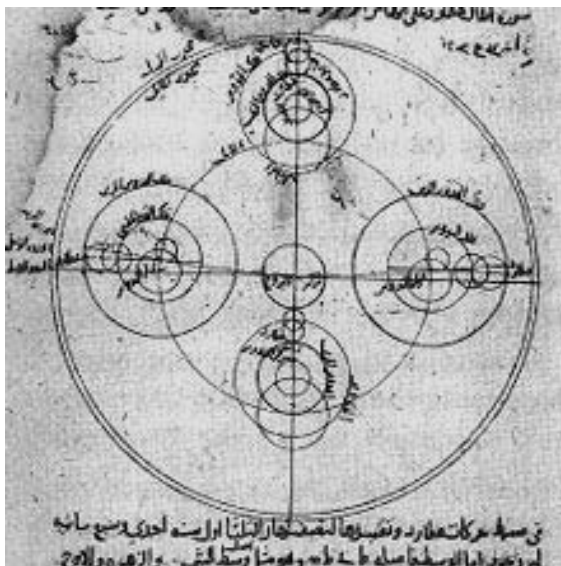
filozofisë natyrore nga astronomia dhe refuzimi i modelit të Ptolemeut, i cili kishte më tepër baza filozofike sesa shkencore.

Një punim tjetër shumë me rëndësi, ku Ibn ‘ush-Shatiri shpjegon disa probleme dhe teori astronomike, është libri i tij me titull “Zixhu Ibn Shatir”, që ndryshe njihet edhe si “**Ez-zixh ‘ul xhedid**”. Këtë libër ai e shkroi më urdhër të Sulltan Muratit I (sundues osman nga viti 1360 deri më 1389). Në parathënie, Ibn ‘ush-Shatiri përmend burimet nga të cilat ai është bazuar gjatë shkrimit të këtij libri, e që janë: Maslama Ibn Ahmed El-Maxhriti, Ibn El-Hajthem, Muhamed ibn Huseini nga Granada, Nasiruddin Et-Tusi, Mu’ajjeduddin El-Urdi, Muhijiddin El-Magribi dhe Kutbuddin Esh-Shirazi.

Ibn ‘ush-Shatiri gjithashtu ka shkruar për hartën yjore, si dhe konstruktioi astrolabin të cilin e quan instrumenti universal. Këtë instrument ai e përshkruan në veprën e tij të titulluar “**El-Esh’atu el-lami’atu fi’l’amelii bi’l-alet’il xhāmi’ah**”. Një komentim të kësaj vepre e ka bërë astronomi dhe inxhinieri i famshëm osman, Teki’uddin, i cili e kishte futur në

përdorim instrumentin universal të Esh-Shatirit në observatorin Ed-Din të Stambollit gjatë viteve 1577-1580. Vlen të theksohet se një astrolab dhe instrument universal që Ibn ‘ush-Shatiri e kishte konstruktuar ka mbijetuar deri në kohët moderne.

Në territoret e Shamit, Egjiptit, Perandorinë Osmane, si dhe vendet e tjera islame, librat e Ibn ‘ush-Shatirit mbi astrolabin për shekuj më radhë shërbyen si pikë referimi, duke u bërë të domosdosh-



Modeli i Ibn el-Shatir për paraqitjet e Merkurit, duke treguar shumëzimin e epicikletave në një ndërmarrje të Ptolemeut

ëm për përcaktimin e kohëve të namazit të myslimanët. Përveç punimeve ku bëhet fjalë rreth konstruktimit të instrumenteve të reja astronomike që kishte zbuluar vetë, ai këtyre instrumenteve u kishte bashkangjitur edhe manuale që tregonin mënyrën përdorimit të tyre.

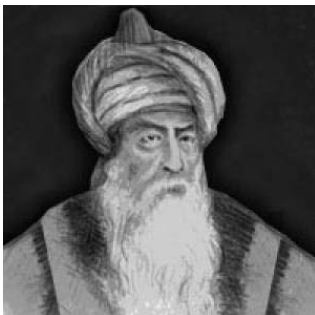
Nga zbulimet e instrumenteve të shumta astronomike nga myslimanet, një vend shumë të rëndësishëm zë edhe instrumenti që njihet si përmbledhësi, të cilin së pari e kishte konstruktuar Ibn ‘ush-Shatiri. Ky instrument u quajt kështu sepse ishte shumë funksional dhe shërbente për shumë qëllime. Instrumenti në mes të tjerash përmbante në vete një alhidade dhe orën diellore polare. Më vonë, gjatë kohës së renesancës në Evropë, ky instrument u bë shumë i njohur. Ai gjithashtu kishte zbuluar edhe lloje kuadratësh të reja, siç ishte kuadrati i përsosur (er-rub et-tamm), të cilin e përshkruan në librin e tij më titull **“En-naf’ul-ammi fi’l-‘ameli bi’r-rubb’it-tamm”**. Instrumentet tjera të cilat Ibn ‘ush-Shatiri i punoi janë edhe: **“Risalet ‘ul-istralab”**, **“Muhtasar fi’l-amali bi’l-istralab”**, **“Idahu ‘ul-mugibi fi’l-ameli bi’r-rub’ il-muxhib”**, etj. Një model të kuadratit që ai e kishte konstruktuar për shejh Ali ibn Muhamed Ed-Darbandin, është i ruajtur deri më sot në Bibliotekën Kombëtare të Parisit.

Një ndër shumë kontributet që Ibn ‘ush-Shatiri i dha zhvillimit të shkencës së astronomisë është përllogaritja që i bëri pjerrtësisë së boshtit të Tokës. Në vitin 1365 ai arriti të demonstronte me një saktësi të lartë se këndi i pjerrtësisë eliptike të boshtit të Tokës është 23 shkallë e 31 minuta. Kurse vlera e saktë është kalkuluar nga shkencëtarët e shekullit XX, që ishte e mundur të bëhej vetëm nëpërmjet kompjuterëve, është 23 shkallë e 31 minuta e 19.8 sekonda. Nga kjo kuptojmë që vlera që kishte dhënë Ibn ‘ush-Shatiri dallon për vetëm 19 sekonda e 8 të qindtat nga përllogaritja e bërë përmes teknologjisë bashkëkohore që posedojmë ne sot.

Përveç koncepteve planetare dhe përllogaritjeve astronomike, Ibn ‘ush-Shatiri dha kontribut të jashtëzakonshëm edhe në konstruktimin e instrumenteve astronomike, duke bërë në këtë drejtim avancime substanciale. Ai konstruktoi orë të mrekullueshme diellore për xhaminë emevite në Damask. Instrumenti që ndodhet tash në këtë minare është kopje identike, që është punuar në fund të shekullit XIX, kurse fragmente nga

instrumenti origjinal ruhen në kopshtin e Muzeut Kombëtar në Damask të Sirisë. Orët diellore antike tregonin kohën me orë jo të barabarta. Ndryshe ato quheshin edhe orë të përkohshme, që ndryshonin sipas stinëve. Çdo ditë ishte e ndarë në dymbëdhjetë segmente të barabarta, e si rrjedhim i kësaj orët ishin më të shkurtra në dimër e më të gjata gjatë verës. Ideja për të përdorur orët me gjatësi të njëjtë kohore gjatë tërë vitit ka qenë zbulim i Ibn 'ush-Shatirit në vitin 1371, dhe kjo ishte bazuar në zhvillimet e bëra në trigonometri nga Muhamed El-Bataniu. Ora e tij diellore ishte e punuar nga mermeri, kishte madhësinë 2x1 metra dhe kishte një sistem shenjash të gdhendura në mermer, që i mundësonte muvekitit ta lexonte kohën ekuinoksale, që nga agimi e deri në mbrëmje. Ky koncept i orëve diellore u paraqit në Perëndim 100 vjet më vonë. Ora diellore me përmasa më të vogla, pjesë e instrumentit Përmbledhësi të El-Shatir, tani gjendet në Aleppo. Ajo është e përforcuar për një kutie që quhet "Sanduk 'ul-xhavakit" (arka e thesarit), me përmasat 12x3 cm. Ky instrument përdorej për t'i përcaktuar kohët e namazeve, si dhe për të përcaktuar meridianin lokal dhe drejtimin e Kiblës.

Matrakçi Nasuh (1480 – 1564)



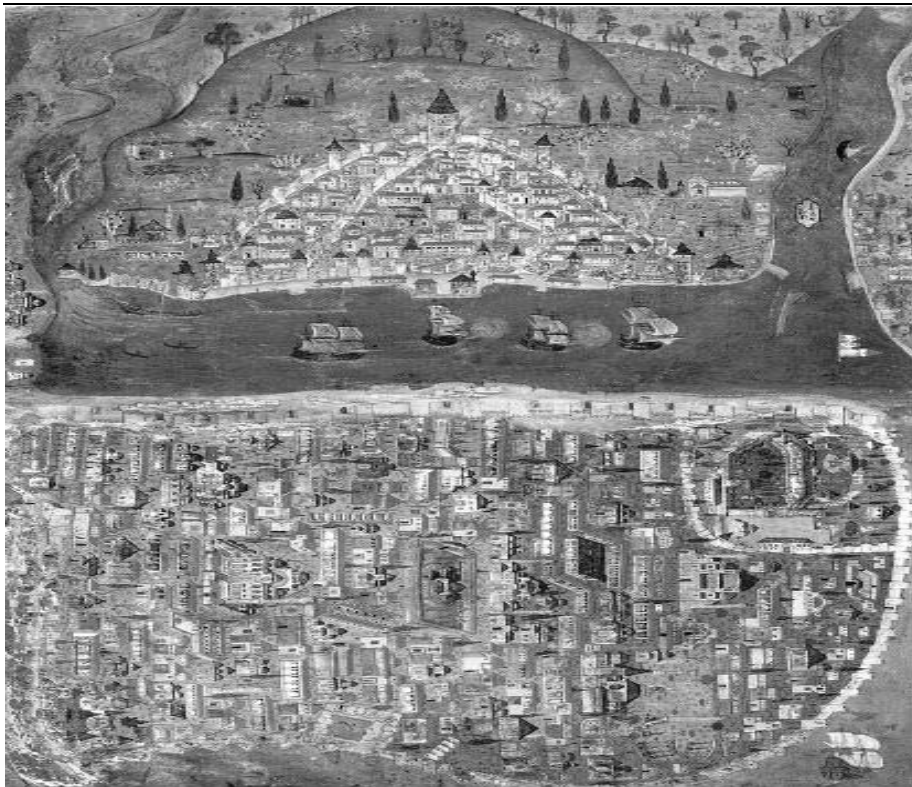
Matrakçi Nasuh

Nasuh bin Karagöz bin Abdullah el-Visokavi el-Bosnavi, zakonisht njihet më emrin Matrakçi Nasuh, u lind në qytetin Visoko, që në kohët moderne i takon Bosnjës dhe Hercegovinës. Në moshën të re, ai u dërgua në Stamboll ku u shkollua në shkollën e pallatit të sulltanit që quhej Enderun. Matrakçi Nasuhi ishte i njohur si: mate-matikan, historian, gjeograf, hartograf, topograf, kaligraf, inxhinier, musketer, si dhe si një kalorës i dalluar.

Matrakçi Nasuh ishte një figurë e rëndësishme në fushën e gjeografisë përkohëse. Libri i parë i rëndësishëm dhe më i njohur i tij është libri gjeografik i titulluar "**Bayan-i Manazil-i Safar Iraçayn**". Libri është shkruar në vitin 1537. Në literaturën që përshkruan jetën dhe veprën e

Matrakçi Nasuhit, ky libër haset edhe më titullin “**Mecmu-i Menazil**”. Kjo vepër e Matrakçiut përmban në vete edhe karakteristikat e një atlasit të planit të qytetit. Miniaturat e tij, që janë si harta, tregojnë rrugët që lidhin Stambollin, Tabrizin dhe Bagdadin. Historia që ai e tregon në këtë libër për sulmet ushtarake që Sulltan Sylejmani i Madhërisëm i ndërmoi ndaj Iranit dhe Irakut gjatë viteve 1534-36, gjithashtu përfshin një foli të dyfishtë që përshkruan Stambollin me të gjitha strukturat bashkohore të qytetit të shfaqur në detaje të shquara. Libri është i përbërë nga 88 faqe tekst, 107 faqe të miniaturës, 25 faqe të tekstit me miniaturë të kombinuar, pra 218 faqesh në total. Ilustrimi që i bëri Stambollit, është një shembull i fushës së pikturës topografike të nisur nga Matrakçi Nasuh, e që vazhdoi me shekuj.

Në “**Bayan-i Manazil-i Safar Iraçayn**”, ai ka dhënë emrat, vendet dhe fotot e qyteteve, qytezave të vogla, kalave, rrënojave, fushimeve të përkohshme, haneve, maleve, vendkalimeve të rëndësishme, lumenjve dhe urave, shkretëtirave dhe stepave, ka sqaruar klimën dhe është munduar të tregojë distancën në mes tyre. Puna e tij po ashtu përfshin të gjitha informacionet që mund të merren nga hartat topografike. Megjithatë, drejtimet dhe regjionet, të cilat ishin karakteristika absolute të hartave, ishin të neglizhuara duke i dhënë vëmendje të tepër atraksionit. “**Bayan-i Manazil-i Safar Iraçayn**” mund të definohet si një atlas qyteti i ndërtuar nga miniaturat. Sikur ato në harta, çdo gjë është paraqitur si nga pamja e zogut në miniaturë. Duke i shtuar kësaj parimin e vëzhgimit të veçantë, të dhënat më impresive janë lanë anash ose larguar. Miniatura e planeve të qyteteve si karakteristike ka përpikërinë e dokumenteve vizuale, në të cilën arkitekturës anatoliane dhe urbanizmit të shekullit XVI i janë vendosur themelet. Matrakçi Nasuh ka krijuar hartat vizuale, të cilat ishin prezente edhe në librin e Piri Reis, më titull “**Kitab-i Bahriye**”, e që janë përdorur gjatë periudhës osmane, për të zbarkuar nga deti në tokë.



*Plani i qytetit të Stambollit, i ndodhur në librin
“Bayan-i Manazil-i Safar Iraçayn”*

Planet e qyteteve të Stambollit dhe Gallatës në këtë libër kishin interesin më madhor. Janë gati 300 ndërtesa të rëndësishme në Stamboll, Haliç, Gallatë dhe të një pjese të vogël të Uskudarit. Është një informacion shumë i rëndësishëm mbi arkitekturën dhe topografinë për kryeqytetin e osmanëve. Trekëndëshi i regjionit të Stambollit , i cili është vendos në një faqe të rrumbullakët, është shtrënguar dhe ngushtuar në vijë me Yedikule – Haliç. Ky defekt topografik ka ardhur si rrjedhojë e zmadhimit të regjionit apo hapësirës së Sultanahmet-Sarayburnu-t, në të cilat ndërtesat historike janë më të zakonshme, më shumë sesa që duhet. Nga presioni për të prezantuar ndërtesat historike, realiteti topografik është vërejtur të ishte i rëndësishëm së dytë.

I vetmi “**Bayan-i Manazil-i Safar Iraçayn**” i përgatitur për Sulltan Sylejmanin e Madhërishëm është i vendosur në librarinë e Universitetit të

Stambollit. Një kopje me përmbajtje të njëjtë është bërë nga Shoqata e Historianëve të Turqisë në vitin 1976.

Matrakçi Nasuh ka edhe dy vepra me kualitetet dhe karakteristika si të **“Bayan-i Manazil-i Safar Iraqayn”**. Vepra, e cila gjendet në sektorin e thesarit të Pallatit Muzeal të Topkapisë, që është emëruar **“Ta'rih-i Feth-i Shiklos wa Estergon wa Istolnibelgrad”**, tregon ngjarjet e viteve 1542-1543, ishte pjesa e vetme e pavarur e librit të quajtur **“Nasuh's Süleymanname”**. Libri **“Nasuh's Süleymanname”** është i ndarë në dy pjesë, pjesa e parë e këtij libri tregon ngjarjet mes viteve 1520-1537, kurse pjesa e dytë vazhdon më tregimin e ngjarjeve mes viteve 1543-51. Një libër tjetër në fushën e historisë, por që ka ngjashmëri me këta që i cekëm më lart, është libri më titull **“Fath-name-i Karabughdan”**, i botuar në vitin 1538.

Në një pjesë e punës së tij, përmban planet në miniaturë për qytetet-portet detare si: Nice, Toulon dhe Marseilles, të cilat ishin të vizituara nga marina osmane e komanduar nga Hizir Hayrettin Pasha (Barbarossa), gjatë rrugës duke shkuar për t'i ndihmuar Francës, si dhe ato të Reggios, Antibes, dhe Gjenovas, që u vizituan gjatë rrugës duke u kthyer. Në këto miniatura, marina osmane ndodhej e stacionuar në portet e këtyre qyteteve. Janë 32 miniatura në këtë punim. Përveç të qenit libër historie, aspektet e tij topografike janë po ashtu shumë të rëndësishme. Punimi është përfunduar me mbarimin e luftës, në vitin 1543. Ky shkrim origjinal i Matrakçi Nasuh është quajtur **“Tarih-i Sultan Beyazid”** dhe ka përshkruar ngjarjet dhe fushatat në periudhën e Bajazitit II. Ai ndodhet në Muzeun e Pallatit të Topkapisë. Libri përfshin qytetet dhe kështjellat e Kilit, Akkerman-it, Inebahti-t, Muton-it, Gylekut dhe anijet në miniaturë që i përkisnin marinës osmane, e që ndodhen afër këtyre porteve. Planet e qyteteve në këtë punim kanë karakteristikat e njëjta me dy shkrimet tjera. Në këtë vepër, distancat në mes zonave janë shënuar dhe përlllogaritur në milje.

Në vitin 1550, me inkurajimin e Rustem Pashës, vezirit të madh të Sulltan Sylejmanit të Madhërishëm, ai krijoi një version të dytë të historisë së **“el-Tabarit, Djami ‘el-tawarikh”**, duke e shkurtuar origjinalin. Pjesa e një vëllimi të madh të **“Djami ‘el-tawârikh”**, që përmban ngjarjet

e mbretërimit të Sulltan Sylejmanit të Madhërishëm deri në vitin 1561, i atribuohet vetë Rustem Pashës.

Përveç librave që i cekëm më lart, Matrakçi Nasuh ka punuar edhe disa libra në fushën e matematikës dhe arteve.

El-Vazzan (Leo Africanus) (1485/94– 1554)



El-Vazzan

El-Hasan ibn Muhammad el-Vazzan el-Fasi (*Joannes Leo² Africanus*), lindi në qytetin e Granadës. Më pushtimin e Granadës nga spanjollët, ai bashkë me prindërit e tij dhe mijëra muslimanë të tjerë u dëbuan nga mbreti Ferdinand, duke u vendosur në Marok. Ai është i njohur për kontributin e dhen në gjeografi dhe histori.

Më urdhër të Papës Leoni X, *el-Vazzan* filloi studimin e detajuar të kontinentit afrikan. Gjatë studimit të Afrikës, ai vizitoi qytetin Timbuktu³, qytet që po kalonte kulmin e lulëzimit të tij, por ishte ende një qytet i fuqishëm musliman, e që njihej edhe për shkollat dhe universitetin e tij. Shtëpi e shumë dijetareve dhe burrave të ditur, Timbuktu posedonte një xhami të madhe, që njihej për bibliotekën e saj të gjerë. Në kohën që Timbuktu vizitohet nga *el-Vazzani*, ky qytet ishte qendër tregtare, i mbushur nga tregtarët e produkteve afrikane si: ari, pulla të shtypura, skllëvër dhe libra fetar islame.

Pas kthimit të tij në Romë më 10 mars 1526, ai përfundoi përshtkrimin gjeografik të Afrikës. Ky përshtkrim u botua në gjuhën italiane me titullin “*Della descrizione dell’Africa et delle cose notabili cheiui sono*”, në vitin

² Në moshë të re, *el-Vazzani*, duke u kthye nga një mision diplomatik, afër ishullit të Kretës, u kap nga piratët e krishterë, të cilët ia dhuruan papës “Papa Leoni X”. *El-Vazzanin*. Papa e pagëzoi me emrin Johannes Leo de Medic-is (Giovanni Leone, në gjuhën italiane), duke e konvertuar në fenë e krishterë dhe më pas e liron atë. Në gjuhën arabe ai preferoi që këtë emër ta përkthej si Juhanna el-Asad el-Gharnati (John Lion of Granada – Xhon Luani i Granadës).

³ Qytet që në këtë kohë i takon shteti të Malit, por në kohën e *el-Vazzan* i takonte Mbretërisë Songhai.

1550 nga Giovanni Battista Ramusio. Ky botim, është vepra më e famshme e *el-Vazzanit*. Hipoteza se përshkrimi gjeografik i Afrikës përfundoi më 10 mars 1526, bazohet në pohimin e Giovanni Battista Ramusio në parathënien e tij, në versionin e botuar më 1550, si dhe transmetohet edhe nga shkrimtarë të tjerë duke e përmendur *el-Vazzanin*.

Sipas disa studiuesve, nuk ka gjasa që *el-Vazzani t'i këtë* vizituar të gjitha vendet që ai i ka përshkruar në librin e tij, por sipas tyre *el-Vazzani* është mbështetur në informacionet e marra nga udhëtarët e tjerë. Në veçanti, është e dyshimtë nëse ai i ka vizituar ndonjëherë regjionet Hausaland dhe Bornu, por është shumë e mundur që *el-Vazzani* kurrë nuk e ka kaluar as Saharën, por përshkrimin e tij e mbështetet në informacionet e udhëtarëve të tjerë që ai i ka takuar në Marok. Historiani Pekka Masonen ka argumentuar se dogma e udhëtimeve të tij, ishte bazuar në keqinterpretimet e studiuesve modernë, të cilët e interpretuan librin e tij si itinerar. Sido që të jetë, të gjithë pajtohen se përshkrimi që *el-Vazzani i bën Afrikës ka pasur dhe vazhdon të këtë vlerë të madhe shkencore, si dhe për shumë vite, nga evropianët kjo vepër ka qenë bazë për të njohur kontinentin afrikan*.

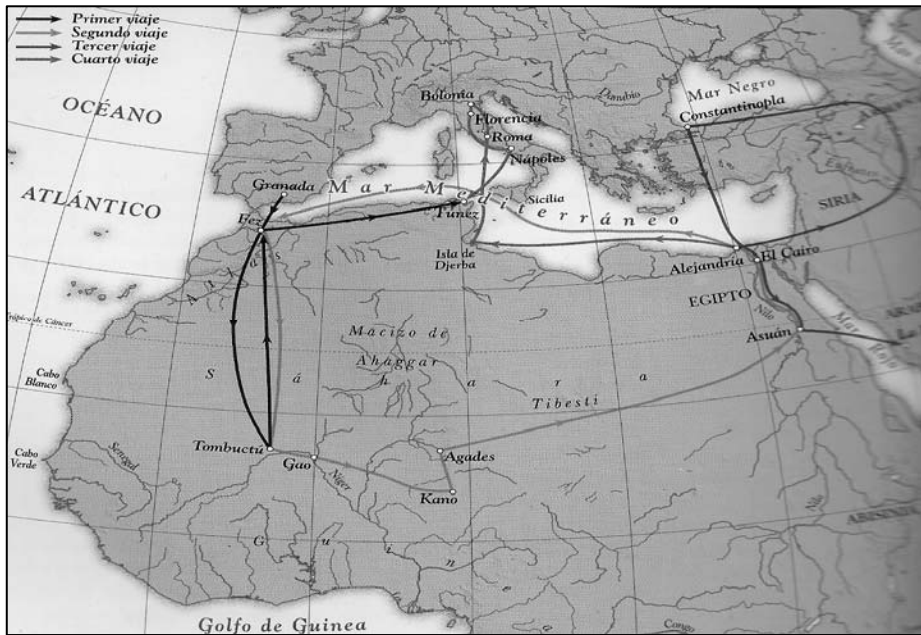
Kjo enciklopedi madhështore e Afrikës është shkrua në nëntë vëllime. Në hyrjen e këtij libri, *el-Vazzani jep* një përshkrim të përgjithshme të gjeografisë së Afrikës, si klimën dhe karakteristikat e popullsisë dhe mënyrën e të jetuarit. Shtatë vëllimet e ardhshme përqendrohen në shtatë rajone, secili me vëllimin (librin) përkatës, siç janë: Mbretëria e Marrakeshit, Mbretëria e Fezit, Mbretëria e Tlemcen, Mbretëria e Tunisit, rajoni i Numidisë, Afrika Sub-Sahariane dhe Sudani, si dhe Egjipti. Vëllimi i nëntë i librit i kushtohet lumenjve, florës dhe faunës së Afrikës.

Rëndësia e këtij libri rrjedh nga saktësia e tij, në një kohë kur Kontinenti i Afrikës ishte pak i njohur për evropianët, si dhe botimi i tij pikërisht në momentin kur fuqia evropiane ishte në një kurs përplasjeje me Perandorinë Osmane në Mesdheun Lindor, si dhe Evropën Lindore, kohë kur fuqitë evropiane filluan të forcohen në Mesdheun Perëndimor dhe në Afrikën Perëndimore.

Me disa përkthime në 50 vitet e ardhshme, si në frëngjisht, latinisht dhe në anglisht, i përkthyer në vitin 1600. Për fat të keq, përkthimi në

gjuhën latine përmbante shumë gabime dhe keqkuptime, si dhe është përdorur si burim për përkthimin në gjuhën angleze.

Ka mendime se *el-Vazzani* shërbeu si model për personazhin kryesor tek vepra “Othello” e William Shakespeare, e botuar më 1603.



Harta e vendeve që i ka vizituar el-Vazzan (Leo Africanus) gjatë udhëtimit të tij

Burimet:

- GERALD R. TIBBETTS, The Balkh School of Geographers, (http://www.press.uchicago.edu/books/HOC/HOC_V2_B1/HOC_VOLU ME2_Book1_chapter5.pdf),
- http://cartographic-images.net/Cartographic_Images/214.1_al-Wardi.html,
- <http://lospreteritosimperfectos.blogspot.com/2010/07/juan-leon-el-africano-la-geografia-del.html>,
- <http://www.alrahalah.com/2012/04/leo-africanus-16th-century-ce-10th-century-ah-man-between-two-worlds/>,
- <http://www.leoafricanus.com/pictures/bibliography/Masonen/Masonen.pdf>,
- <http://www.muslimheritage.com/article/nasuh-al-matrak%C3%AE-noteworthy-ottoman-artist-mathematician-sixteenth-century>,
- <https://baheyeldin.com/history/leo-africanus.html>,
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Description_of_Africa_\(1550_book\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Description_of_Africa_(1550_book)),
- https://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_al-Wardi,
- https://en.wikipedia.org/wiki/Matrak%C3%A7%C4%B1_Nasuh,
- https://islamsci.mcgill.ca/RASI/BEA/Ibn_al-Shatir_BEA.htm,
- <https://sijjada-bakria.com/ur/blog/2017/05/26/judge-zain-al-din-ibn-al-wardi/>,
- https://sq.wikipedia.org/wiki/Ibn_Shaturi,
- <https://web.archive.org/web/20070102071140/http://www.said-hajji.com/en/book-leo.html>,
- https://www.hgk.msb.gov.tr/english/images/kurumsal/history_of_turkish_cartography.pdf,
- https://www.maggs.com/a-geographical-historie-of-africa_225784.htm,
- <https://www.nytimes.com/1989/03/12/books/on-a-camel-moving-forward-in-time.html>,
- The Illustrated History Of Turkish Cartography, THE OLDEST MAP IN HISTORY (https://www.hgk.msb.gov.tr/english/images/kurumsal/history_of_turkish_cartography.pdf),
- The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shatir A Pre-Copernican Copernican Model By Victor Roberts *, Published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society (<https://www2.kenyon.edu/Depts/Math/Aydin/Teach/Fall13/128/PreCopernican.pdf>),

Prof. dr. Hysen MATOSHI

**KRONOLOGJI E ARSIMIT DHE TIPOLOGJI
E SHKOLLAVE NË KOSOVË 1830-1912**
(Sadik Mehmeti, “Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912”,
botoi Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2019, f. 422)

Historia e arsimit dhe e shkollave të një vendi, në njëfarë dore, përbën një variant domethënës të historisë së tij të gjithmbarshme. Kjo gjë veçmas mund të thuhet për historinë e shqiptarëve të cilësdo trevë, që nga koha kur arsimi u bë pjesë e rëndësishme e jetës së tyre shoqërore. Sistemi i arsimit dhe niveli i tij janë tregues të zhvillimit të akëcilit vend. Shkolla ka qenë, veçse treguese e shkallës së përparimit, edhe njëra ndër shenjat më dëshmuese të identitetit të një populli. Nisur nga ky fakt mund të themi se monografia “*Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912*” e dr. Sadik Mehmetit, parë në një plan më të gjerë, është një kontribut i çmueshëm për historinë e përgjithshme të Kosovës dhe një kontribut bazik në studimin e arsimit të Kosovës gjatë kësaj periudhe. Histori-



ku i shkollave në Kosovë dhe përgjithësisht në viset shqiptare deri tani si pikësypnim ka qenë i fokusuar kryesisht në periudhën kombëtare të tij, përkatësisht që nga hapja e shkollave të para me karakter kombëtar e këtej. Periudha pararendëse në këtë kontekst trajtimi është lënë anash dhe, në rastet më të mira, vetëm është përmendur shkarazi, pa u bërë ndonjëherë objekt qendror i shqyrtimeve. Mosnjohja e kësaj materieje jo rrallë ka krijuar edhe perceptime të pasakta lidhur me sistemin arsimor të periudhës osmane, qoftë duke e konceptuar gabimisht e njëanshëm, qoftë duke e mohuar krejtësisht ekzistencën e tij.

Dr. Sadik Mehmeti, bashkëpunëtor shkencor në Degën e Historisë të Institutit Albanologjik, ka pasur kapacitetet e nevojshme profesionale, por edhe përvojën e duhur shkencore, për t'u marrë me një materie që, nga njëra anë, është e karakterit interdisiplinar dhe që, nga ana tjetër, përbën një periudhë kohore më se 80-vjeçare, por që, në njëfarë mënyre, kjo shtrirje kohore shkon madje deri në fillimet e periudhës osmane në historinë tonë, kur edhe u paraqitën institucionet e para arsimore në hapësirën shqiptare. Autor i një numri të konsiderueshëm monografish, përmbledhjesh të studimeve, bibliografish dhe studimesh të veçanta shkencore të botuara në periodikun tonë shkencor dhe atë të rajonit, Sadik Mehmeti ka dëshmuar zotësinë për të bërë sinteza që kapin materie komplekse dhe periudha të gjata kohore. Kështu, në veprat dhe studimet e tij, ai ka trajtuar dimensionet e ndryshme të së kaluarës shqiptare dhe të vlerave kulturore të ide-

ntetit shqiptar të kohës së sundimit të Perandorisë Osmane, ndër to po përmendim monografinë e tij të mirënjohur "Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës"; për të vijuar me studimet, sikundër janë: "Koleksioni i librave të vjetër në gjuhët orientale në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës", "Disa të dhëna për mektebin ibtidai të Vranocit të Pejës (1907 - 1911) dhe mualim Sherif ef. Dautin (1885 - 1932)"; "Medreseja "Pirinaz" në Prishtinë dhe aktiviteti i saj 1935-1945"; "Të dhëna arkivore për Medresenë e Bresanës dhe aktivitetin e saj më 1919-1921"; "Texhvidi tek shqiptarët (me vështrim të veçantë "Texhvidi" i mulla Mehmet ef. Salihut)"; "Dy ixhazetname/diploma për kaligrafi të lëshuara në Prizren më 1885 dhe më 1903"; "Vështrim tri vakëfnameve origjinale (1608) të Mehmet Pashë Kaçanik(li)ut"; "Një autor shqiptar nga Prizreni që ka shkruar në gjuhën arabe"; "Bejtexhiu opojar - Mulla Mehmet ef. Salihu (1898 - 1985)" etj. Nga kjo bibliografi e begatë qartësisht përvijohet, ndër të tjera, edhe interesimi i autorit për arsimin dhe shkollat që vepronin në territorin e Kosovës së sotme gjatë periudhës osmane. Përveçse është marrë me autorë dhe vepra të kësaj periudhe, ai njëkohshëm ka trajtuar edhe aspekte të ndryshme të kontributit të dijetarëve, të cilët ishin mësimdhënës - autoritete të këtyre shkollave, tekste shkollore, duke u ndalur edhe te sinteza për institucione të caktuara, sikundër ishin atëbotë Medreseja "Pirinaz" e Prishtinës, Medreseja e Bresanës dhe Mejtepi Iptidai i Vranocit të Pejës.

Megjithatë, kurorëzim i punës së Sadik Mehmetit, në këtë kontekst trajtimi, është monografia “Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912”, në të cilën materia është prezantuar dhe është trajtuar në mënyrë shteruese, duke përfshirë aspekte të ndryshme, që nga konteksti politiko-shoqëror që mbizotëronte në Kosovën e asaj periudhe, për të vijuar me strukturën e shkollave, financimin, karakterin e tyre, lëndët mësimore, mësimdhënësit, tekstet që përdorreshin, nxënësit, objektet shkollore etj. Gjithë kjo materie është dhënë në katër kapituj dhe në një shtojcë, e cila, marrë parasysh veçantinë tematike dhe rëndësinë e shqyrtimit, për bindjen time, do të mund të përbënte një kapitull në vetë. Merret vesh monografia në fjalë përmbush kriteret metodologjike të llojit të këtij shkrimi, duke përfshirë në këtë kuadër edhe një hyrje dhe përfundimet që vijnë në formatin dygjuhësh (shqip dhe anglisht), burimet e shumëta (të cilat, si në pak raste, këtu ndahen në burime të pabotuara arkivore dhe burimime arkivore të botuara) dhe literaturën e pasur. Pjesë e rëndësishme dokumentare e librit janë edhe faksimilet dhe dokumentacioni pedagogjik, një pjesë e të cilave shpallosen për herë të parë para opinionit tonë shkencor, pastaj fotografitë e godinave shkollore të asaj periudhe, fotografitë e mësimdhënësve e drejtuesve të këtyre institucioneve arsimore etj. Pasi është qartësuar objekti studimor dhe synimet e tij, në kapitullin e parë janë trajtuar rrethanat shoqërore-politike të kohës, duke u ndalur veçmas tek organizimi administrativ i hapësirës së Ko-

sovës dhe organet që funksiononin në këtë kuadër, te struktura e popullsisë së Kosovës, zhvillimet më të rëndësishme politike, të cilat s’do mend kishin ndikim edhe në rrjedhat arsimore të kohës. Autori ka konstatuar, me të drejtë dhe gjithnjë bazuar në faktografi shkencore, se shumica e shkollave të Kosovës, që funksionuan në këtë periudhë, ishin hapur dhe e vijonin punën e tyre në ndikimin politik të shteteve të ndryshme. Në radhë të parë të Perandorisë Osmane, e cila sundonte në këtë hapësirë dhe kishte në vëmendje shkollat e komunitetit mysliman ndër shqiptarët, ndërsa shkollat e komunitetit katolik të shqiptarëve funksiononin në ndikimin e Austro-Hungarisë e pjesërisht edhe të Italisë dhe shkollat ortodokse, si shkolla të komunitetit serb-ortodoks, funksionin në ndikimin e Serbisë dhe të Rusisë. Pra, përpjekja që të ofrohet një pasqyrë e plotë e arsimit në Kosovë, për periudhën 1830-1912, përbën një sprovë studimore me interes shumëplanësh që kapërcen kufijtë fetarë dhe kombëtarë të trajtimit të kësaj çështjeje. Një vlerë tjetër e kësaj monografie është edhe periodizimi i periudhës studimore në dy faza të zhvillimit të saj: *faza e parë*, që nis me vitet 30 dhe përfundon me dekadën e shtatë të shekullit XIX, karakterizohet nga një nivel më i ulët i arsimit dhe shkollave që ekzistonin kryesisht si institucione fetare dhe private; kurse *faza e dytë*, që nis me dekadën e shtatë të shek. XIX dhe zgjat deri më 1912, deri në përfundimin e sundimit të Perandorisë Osmane në Kosovë, shquhet për një zhvillim të jashtëzakonshëm të arsimit dhe shtrirje

të madhe të rjetit shkollor, sikundër edhe për një tipologji tjetër shkollash ndër të cilat mbizotëronin ato publike të hapura në qendra të rëndësishme administrative. Autori, me të drejtë, e vë në ndërlidhje këtë ndryshim cilësor të arsimit në Kosovë me rregullativën e re ligjore, që Perandoria Osmane nisi ta zbatonte në këtë sferë, sidomos me miratimin e Rregullores së Arsimit të Përgjithshëm (1869), e cila i strukturonte shkollat publike në pesë nivele: fillore, të mesme të ulëta, të mesme të larta, sulltaniye dhe shkolla të larta, ku përfshiheshin edhe shkolla të larta pedagogjike.

Përgjithësisht dy kapitujt vijues përbëjnë pjesën qendrore dhe më të madhe të kësaj monografie, që kap më shumë se dy të tretat e pjesës shtjelluese të saj e ku janë trajtuar *shkollat myslimane në Kosovë*. Më parë se me një përcaktim preferencial të autorit, kjo çështje ka të bëjë me vetë dimensionin e shtrirjes së lëndës studimore. Është e qartë se shkollat e këtilla, që ishin dominuese anembanë Perandorisë Osmane, në përputhje edhe me strukturën etnike e fetare të popullsisë, kishin një mbizotërim të theksuar edhe në hapësirën që identifikohet me Kosovën e sotme, ishin më të llojllojshme (fetare dhe laike) dhe të strukturuar në kuadër të niveleve të ndryshme arsimore, duke nisur nga arsimit fillor e deri tek ai i nivelit të lartë. Megjithatë, sikundër është konstatuar, me të drejtë, fillimet e shkollave myslimane në Kosovë duhet kërkuar te *funksioni arsimor i xhamisë*, si një fazë pararendëse e institucionalizimit të sistemit arsimor. Shko-

llat më të përhapura ishin *mejtepet*, ose shkollat fillore. Autori e definon tipologjinë e shkollave fillore myslimane, në shkolla fillore klasike private (sibjân mejtepe) dhe shkolla fillore publike-moderne (mejtepet iptidâie). Sibjân mejtepet në Kosovë kishin një traditë që niste nga vitit 1513 dhe ishin themeluar e funksiononin në saje të kontributeteve të vakëflënësve, ndaj shteti nuk ndërhynte në punën e tyre, ndërsa ky fakt mundësoi që mësimet të mund të jepeshin edhe në gjuhën amtare. Mësimin në to e ndiqnin djemtë dhe vajzat, ndërsa ishin shkolla mbizotëruese deri në hapjen e shkollave moderne në shek. XIX. Duke ofruar të dhëna përtej periudhës së marrë në shqyrtim dhe duke ofruar tipologjinë e shkollave dhe strukturën e sistemit arsimor në Perandorinë Osmane, Sadik Mehmeti e ka pajisur lexuesin me njohuri të gjithanshme dhe ka ofruar një ndihmë të madhe për studiuesit e kësaj materijeje.

Interes përbën edhe historiku i *shkollave të mesme të ulëta (rushdije)*, të cilat ishin formuar si shkolla laike ekuivalente me gjimnazet e ulëta të Evropës, ku mësoheshin, veç materieve fetare dhe gjuhëve orientale, edhe lëndë si gjuha frënge, gjeometria, matematika, vizatimi, historia, gjeografia, logjika etj. Për të gjitha këto lëndë kishte teskte përkatëse shkollore. Autori fakton se në periudhën e trajtuar në Kosovë, duke filluar nga viti shkollor 1855-56, funksionuan tetë rushdije civile dhe dy ushtarake, me një numër të gjithëmbarshtëm prej 5000-6000 nxënësish, në qendrat kryesore të asaj kohe, si në: Prishtinë, Vushtri,

Mitrovicë, Pejë, Prizren, Gjakovë, Gji-lan dhe Ferizaj. Nga nxënësit e këtyre shkollave kishin dalë emra të shquar të historisë kombëtare, arsimore e kulturo-re, intelektualë e personalitete, sikundër ishin: Hasan Prishtina, Kadri Hoxhë Prishtina, Qamil Bala, Ibrahim Kolçi, Ibrahim, Fehmiu, Hysen Statovci etj.

Shkollat e mesme të larta (idâdiye), funksionuan në Prishtinë, Prizren dhe në Pejë. Edhe pse nxënësit e këtyre shkollave me shumicë ishin shqiptarë, ndër ta kishte edhe turq e një numër fare simbolikë serbësh, kurse mësimi mbahej në gjuhën turke, gjithnjë deri më 1908, kur qeveria turke lejoi mbajtjen e mësimin në gjuhën shqipe në Idadijen e Prishtinës. Vitet e fundit të funksionimit të këtyre shkollave (1908-1912) shënojnë një përpjekje domethënëse për kombëtarizimin e shkollës në Kosovë dhe përgjithësisht në viset shqiptare. Përveç mësimin të fesë, gjuhëve arabe, turke, perse e frënge, mësoheshin edhe lëndë të tjera si matematikë, gjeometri, gjeografi, historia, kontabilitet, njohuri nga artet, kaligrafi, vizatim, gjimnastikë etj. Kuadri ishte i kualifikuar, ndërsa literatura mësimore ishte shumë më e plotë dhe më e llojllojshme sesa ajo e shkollave rushdije. Ndër mësimdhënësit në këto shkolla, autori S. Mehmeti ka veçuar Bedri Pejanin, Sali Gjukën, Qamil Balën Bajo Topullin etj., ndërsa nxënës të këtyre shkollave ishin Ahmet Gashi, Niman Ferizi, Rexhep Mitrovica, Sadi Pejani etj.

Shkollat e larta pedagogjike (dârul-mualimîn) shënonin nivelin më të lartë të organizimit të arsimit në Kosovë dhe

ishin të dedikuara për përgatitjen e kuadrit pedagogjik për nivelet e tjera të shkollave ekzistuese. Autori S. Mehmeti e ka saktësuar kohërisht themelimin e këtij lloji shkollash, duke e përcaktuar *Dârulmualimîn e Prishtinës* si institucion arsimor që e kishte filluar punën më 1880, ndërsa një shkollë e këtillë, ajo e Prizrenit, e kishte nisur punën më 1901. Ndonëse pjesa më e madhe e lëndëve ishin fetare (Kurani Kerim, Komentim i Kuranit, Texhvidi - teori dhe praktikë, shkencat fetare) dhe gjuhë orientale (gjuhë arabe, gjuhë perse, gramatikë osmane, lexim turqisht dhe drejtshkrim turqisht), duhet thënë se në Shkollën e Lartë Pedagogjike mësoheshin edhe lëndë të përgjithshme, sikurse ishin matematika, historia e Perandorisë Osmane, gjeografia e Perandorisë Osmane, bukuroshkrimi dhe metodologjia e mësimdhënies. Kuadrot e shumta që dolën nga këto dy shkolla (shto këtu edhe atë të Shkupit për të cilën gjithashtu janë ofruar të dhëna me interes, ndonëse si e tillë ishte jashtë përkufizimit të objektit studimor) u bënë bartës të jetës pedagogjike në shkollat e Kosovës gjatë periudhës osmane, por një ndihmesë të çmuar e dhanë edhe në zhvillimin e arsimit kombëtar të shqiptarët në periudhën vijuese. Ekzistimi këtyre shkollave të larta pedagogjike është dëshmi se në Kosovë dhe në viset shqiptare u zhvillua një sistem i plotë arsimor, i cili e përfshinte edhe nivelin e arsimit të lartë. Fakti se Kosova kishte shkolla të arsimit të lartë, plot 90 vjet para se të themelohej Universiteti i Prishtinës, është edhe një dëshmi më shumë e nevojës së shkrimit

të një historie të re të arsimit, një historie që do të përfshijë një periudhë tejet të rëndësishme të saj.

Kapitulli i tretë merr në shqyrtim *medresetë* si institucion klasik i arsimit të mesëm dhe të lartë islam në Perandorinë Osmane, i cili në sferën civile të edukimit shënonte institucionin e vetëm deri në reformën e arsimit osman, duke e ruajtur praninë dhe vijimësinë e tyre, krahas institucioneve të reja të karakterit laik. Fillimisht autori ofron të dhëna të përgjithshme për lindjen e medreseve, rolin dhe tipologjinë e tyre në kontekst të gjerë, për t'u fokusuar te medresetë në Kosovë. Natyrisht ka qenë kreu dhe pamundshme që autori të mos ofrojë të dhëna për medresë para periudhës studimore, përkatësisht para Tanzimatit. Ndaj, natyrshëm, ka ofruar të dhëna për ekzistimin e medreseve para vitit 1830, duke u nisur që nga themelimi i medresesë së parë në trojet shqiptare, përkatësisht nga Medreseja e Isak Beut e Shkupit që daton para vitit 1411, për të vijuar me atë të Manastirit më 1434 e për të sjellë edhe të dhënat e Evlija Çelebiut, i cili saktëson se deri në gjysmën e dytë të shek. XVII medrese ishin hapur në çdo qytet (në disa prej tyre edhe më shumë se një, madje deri në 7 sosh) dhe bile edhe në disa qyteza. Në rrafshin e programeve medresetë e Kosovës ishin të ngjashme me ato që funksiononin në kuadër të Perandorisë Osmane, ndërsa mësim në to jepnin myderrizët, madje medresetë e larta identifikoheshin me emrat e tyre. Ky kapitull ofron të dhëna me interes për themelimin, vakëfimin (mirëmbajtjen), nivelin, programin

mësimor, organizimin, arkitekturën e medreseve, diplomat që lëshonin etj. Prezantimi i medreseve të kësaj periudhe është bërë sipas parimit territorial të funksionimit të tyre. Fillimisht janë dhënë medresetë e Prizrenit (katër sosh - Medreseja e Bajraklisë, ose Mehmed Pashës, Medreseja e Mahmud Pashë Rrotllës, Medreseja e Emin Pashë Rrotllës dhe Medreseja e Javuz Mehmed Efendiut), Gjakovës (Medreseja e Madhe e Gjakovës dhe Medreseja e Vogël e Gjakovës), Prishtinës (Medreseja "Sulltan Selimi" dhe Medreseja "Pirinaz"), Vushtrrisë (Medreseja e Gazi Ali Beut që njëherësh është medreseja e parë e themeluar në hapësirën e Kosovës së sotme e themeluar në vitet 1444-1445, por në burime përmendet edhe një medrese tjetër), Pejës (Medreseja e Vjetër dhe Medreseja e Re), Gjilanit (Medreseja "Atik" dhe Medreseja e Doberçanit), Opojës (Medreseja e Kuklibegut) dhe Mitrovicës (përmendet në burime ekzistimi i një medrese në këtë qytet). Një vëmendje e veçantë iu është kushtuar lëndëve dhe teksteve mësimore që janë përdorur në këto medrese. Merret vesh në to kanë mbizotëruar lëndët fetare, por ka pasur edhe lëndë të formimit të përgjithshëm, si, bie fjala, shkenca të natyrës, matematikë, retorikë, bukurshkrim, gramatikë etj. Sikundër konstaton autori S. Mehmeti, një pjesë e madhe e myderrizëve të medreseve të Kosovës luajtën rol të rëndësishëm në rrjedhat historike kombëtare, duke veçuar emrat e Ymer Prizrenit, Halim Gjergjizit, Hasan Shllakut, Ismail Yveysit, Hafiz Gutës, Russtem Shportës, Haxhi Zekës etj.

Një vështrim të posaçëm Sadik Mehmeti ua ka bërë bibliotekave të kohës (kytyphaneve) si një faktor i rëndësishëm i jetës arsimore e kulturore të Kosovës. Pasi ka konstatuar se Kosova kishte një traditë sa i përket librit, autori ka identifikuar në këtë periudhë ekzistencën e një vargu bibliotekash, sikurse janë bibliotekat private, të xhamive, të teqeve, të mejtepeve, të medreseve dhe bibliotekat publike. Fatmirësisht, sikurse e ka dëshmuar edhe me kontributet “Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës” dhe “Koleksioni i librave të vjetër në gjuhët orientale në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës”, autori konstaton se një pjesë e fondit të këtyre bibliotekave ka mbijetuar deri në ditët e sotme. Institucioni i vakëfit, sikundër në themelimin dhe funksionimin e shkollave, ashtu edhe në planin e pasurimit të fondit librar të bibliotekave publike, ka luajtur një rol të rëndësishëm, i cili është theksuar në këtë monografi.

Ndonëse mbizotëruese në jetën arsimore të Kosovës, gjatë kësaj periudhe studimore, shkollat myslimane nuk ishin të vetmet. Komunitetet jomuslimane gëzonin të drejta arsimore në Pera-ndorinë Osmane, të cilat i realizonin në kuadër të institucioneve të tyre fetare (kishave, sinagogave). Autori Sadik Mehmeti e sheh si moment kthese në drejtim të afirmimit të të drejtave të rumëve (ortodoksëve shqiptarë) dhe latinëve (katolikëve shqiptarë) Dekretin e Gjylhanesë (1839) si ndërmarrjen më të rëndësishme reformatore të kohës. Sipas tij, rreth viteve 1860-1870, françeskanët, jezuitët dhe motrat stigmatine themeluan shkolla

me karakter fetar, gjithnjë të mbështetur edhe nga Austro-Hungaria, si protektore kulti për shqiptarët katolikë. Shkolla të tilla kishte në Prizren, Gjakovë, Pejë dhe në Stubëll të Vitisë. Në Prizren funksiononte edhe shkolla e vajzave. Ndër pedagogët e kësaj kohe veçohen: Lazër Lumezi, Mati Logoreci, Andrea Logoreci, Ndue Bytyqi, Mikel Tarabulluzi, motrat Çoba etj. Pas Lidhjes Shqiptare të Prizrenit këto shkolla transformohen ndjeshëm, duke zbatuar gjithnjë e më shumë shqipen si gjuhë të ligjërimit.

Në periudhën 1830-1912 në Kosovë, përveç shkollave myslimane dhe katolike, të cilat i ndiqnin shqiptarët e konfesioneve përkatëse, ekzistonin edhe shkollat e komunitetit serb-ortodoks. Deri më 1856, jeta arsimore e serbëve në hapësirën e Kosovës së sotme zhvillohej në kuadër të manastireve dhe kishave ortodokse, ndërsa pas këtij viti Perandoria Osmane ua njohu të drejtën serbëve që të themelonin shkolla edhe jashtë institucioneve fetare. Duke i përfshirë edhe këtë lloj shkollash, Sadik Mehmeti ka bërë një punë të vlerëshme, qoftë kur bëhet fjalë për karakterin, funksionimin dhe shtrirjen e këtyre shkollave, qoftë kur bëhet fjalë për funksionin shtesë që e kishin ato si mjet për shtrirjen e ndikimit serb (sllav) në këtë hapësirë. Përfshirja e kësaj shtojce e ka krijuar një pamje të plotë të sistemit arsimor dhe të shkollave në Kosovën e viteve 1830-1912, duke e bërë këtë monografi burim të rëndësishëm edhe në një plan më të gjerë ndërkulturor. Me-gjithatë, në një rrafsh zhvillimesh të përgjithshme, ky proces i favorizimit të serbëve

krijoi premisa për një gjendje të re në zhvillimet e pritshme historike të defaktorizimit të Perandorisë shekullore. Ndaj, me të drejtë, konstaton autori se “Serbia, duke i shfrytëzuar për mrekulli këto favore dhe dobësinë e Perandorisë Osmane që po prekte fundin e saj dhe duke pasur përkrahjen edhe të shteteve të tjera, në radhë të parë të Rusisë, arriti që t’i realizonte qëllimet e saja dhe kështu ta mbante Kosovën nën okupim në dekadat e mëpastajme pas largimit të Perandorisë Osmane”. (f. 374)

Karakteristikë e kësaj monografie është edhe baza e gjerë dokumentare - arkivore e saj. Autorit i kanë shërbyer baza të ndryshme arkivore, veçmas të faktorëve që ishin të përfshirë në zhvillimet arsimore e të përgjithshme të kësaj periudhe, sikurse ishin dy perandoritë kryesore, por edhe faktorët ballkanikë dhe madje-madje edhe sponsorët e tyre, veçmas kur bëhet fjalë për elementin sllav. Përfshirja e të dhënave të pabotura dokumentare nga Arkivi i Kosovës, Arkivi i Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, nga Instituti i Mbrojtjes së Monumenteve të Kulturës i Prizrenit, por edhe nga Arkivi i Kryeministrisë i Stambollit dhe nga Arkivi i Vjenës, duke shtuar edhe një varg burimesh të botuara arkivore të qendrave të ndryshme evropiane, e bëjnë këtë monografi një kontribut shkencor të bazuar në dëshmi të shumanshme, që shpërfaqin pikëpamje të ndryshme për lëndën e trajtuar. Leximi dhe interpretimi kritik i tyre e bën këtë vepër një referencë të domosdoshme për studimet që kanë të bëjnë me arsimin në Kosovë gjatë kësaj

periudhe, pa lënë anash edhe ndihmesën për një histori më objektive dhe më të argumentuar të kësaj periudhe përgjithësisht.

Një bazë tjetër burimore e referenciale e rëndësishme është edhe literatura e gjerë që është përdorur për këtë monografi. Kuadri i qartë i trajtimit teorik të problematikës si dhe të dhënat për materien e trajtuar kanë mbështetje në referenca të verifikuara autoriale. Më se 1200 referenca janë dëshmi e një pune të gjatë shteruese të hulumtimit lidhur me lëndën studimore, të cilat, në këtë format, vijjnë të funksionalizuara për të mbështetur konkluzionet e qarta të autorit Sadik Mehmeti.

Në përgjithësi studimi i një sferë kaq të rëndësishme të jetës shoqërore, sikundër është sistemi arsimor i një vendi dhe shkollat e tij, në një shtrirje ngushtësisht të konceptuar në tetë dekada dhe gjerësisht në pesë shekuj, përbën një sfidë të madhe, kërkon njohuri dhe përkushtim të jashtëzakonshëm. Ky nuk është një projekt që mund të realizohet ndaras nga përkushtimi jetësor i një studiuesi. Ndaj, mund të themi se autori është përgatitur në vijimësi për një punë të këtillë, që, me plot gojën, mund të quhet edhe si projekt jetësor.

Studiuesit e historisë pesëshkullore shqiptare të periudhës osmane kryesisht janë mjaftuar me theksimin e arritjeve të mëdha të shqiptarëve në kuadër të Perandorisë. Numri i madh i sadriazemëve, vezirëve, pashallarëve, ushtarakëve të shquar, drejtuesve fetarë e drejtuesve të sferave të ndryshme të jetës, intelektualeve, dijetarëve, alamiadistëve etj. nga

radhët e shqiptarëve nuk ka qenë i rastësishëm. Të gjithë ata nuk janë bërë personalitete të shquara, të përmasës perandorake, duke jetuar gjithnjë në kryeqendrën e saj. Përkundrazi, nivele të rëndësishme të shkollimit, fillimisht ata kishin kryer në shkollat e vendit të origjinës, për të vijuar më tej perfeksionimin profesional e intelektual në qendra më të mëdha. Pra, edhe Kosova, nga e cila kanë dalë individualitete të këtylla, shquhej për një rrjet shkollash që ishin pjesë e sistemit arsimor të Perandorisë Osmane. Fakti se deri tani nuk është shkruar në këtë përmasë dhe objektivisht është më shumë rrjedhojë e një konceptimi të pjesshëm, madje edhe paragjykses, të historiografisë sonë lidhur me një periudhë të tërë, e cila rëndom është kundruar në matricën studimor të historiografisë sllave dhe komuniste. Prandaj, e them me bindje se kjo monografi e ka ndryshuar rrënjësisht mendimin mbi historinë e arsimit dhe shkollave në hapësirat shqiptare.

Monografia "Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912" e Sadik Mehmetit e avanco mendimin pedagogjik dhe historiografinë shqiptare lidhur me arsimin e shkollën në hapësirën e Kosovës në disa drejtime. Pa pretenduar të sjellim të gjitha vlerat e kësaj monografie po theksojmë disa nga ato që na u dukën më kryesoret.

Së pari, Sadik Mehmeti, në monografinë e tij, ka përfshirë një periudhë pothuajse të patrajtuar të zhvillimit të arsimit dhe të shkollës në Kosovë. Pra, bëhet fjalë për një objekt të ri studimor, i cili vjen në një kohë kur përsëritjet e

rezulateve tashmë të njohura janë bërë një dukuri pothuajse e zakonshme në jetën tonë shkencore. Përveç mungesës së studimeve lidhur me arsimin në Kosovë gjatë kësaj periudhe, në opinionin shkencor historiografik dhe pedagogjik kjo materie nuk është evidentuar si pjesë e rëndësishme studimore.

Së dyti, shqyrtimi sistematik i kësaj materieje dhe përfundimet lidhur me të qartësisht kanë dëshmuar se, në hapësirën e Kosovës së sotme, në vitet 1830-1912, ekzistonte një sistem i organizuar arsimor, i cili, veçmas pas reformave që i bëri atëbotë Perandoria Osmane, ishte i llojllojshëm në pikëpamjet të tipologjisë së shkollave dhe i plotë në pikëpamje të organizimit strukturor e që niste me mejtepet dhe përfundonte me shkollën e lartë pedagogjike. Të dhënat e shumta lidhur me bazën ligjore të sistemit arsimor, llojin e shkollave, themelimin, mirëmbajtjen dhe funksionimin e tyre, programin mësimor, mësimdhënësit, nxënësit e tyre të cilët u shquan në planin shoqëror, institucional, kombëtar etj. e bëjnë këtë monografi bazën më të plotë të të dhënave për arsimin dhe shkollën në Kosovë në periudhën 1830-1912. Historia e arsimit dhe e shkollave e Kosovës është e pamundshme të shkruhet pa e marrë parasysh këtë kontribut me vlerë.

Së treti, këndvështrimi i autorit në raport me materien është gjithëpërfshirës dhe kjo qasje përbën një aspekt me interes. Ndonëse, krahasuar me shkolla myslimane, më të pakta dhe me një ndikim të kufizuar e në ndonjë rast edhe me qëllime joarsimore (sikundër ishin

shkollat serbe), përfshirja e të gjitha shkollave që funksiononin mbi bazën e ligjeve perandorake, pavarësisht mbështetjes që e merrnin nga shtete të tjera (Austro-Hungaria, Italia, Serbia dhe Rusia), e bën këtë monografi një vepër me interes përtej arealit të shkencës sonë kombëtare.

Së katërti, deri në ditët e sotme, historia e shkollës te ne nis kryesisht me shkollën në gjuhën shqipe, përkatësisht me kombëtarizimin e saj si një stad i avancuar i zhvillimit arsimor. Periudha që i ka paraprirë kësaj faze të arsimit dhe shkollës shqipe (pra edhe asaj në Kosovë) nuk është trajtuar sa duhet. Sadik Mehmeti, përveçse e ka trajtuar këtë fazë, ka bërë edhe një ndërlidhje funksionale të këtyre dy fazave, duke e qartësuar shfaqjen e elementeve kombëtare të shkollës shqipe në fundin e shek. XIX dhe fillimin e shek. XX, veçmas sa i përket gjuhës së ligjërimit në këto shkolla. Një ndërlidhje tjetër të fuqishme e përbëjnë edhe një numër mësimdhënësish e nxënësish, të cilët punuan ose u formuan para vitit 1912, duke dhënë një kontribut të çmueshëm në shkollat shqipe dhe në arsimin kombëtar në periudha të mëpastajme.

Së pesti, autori i monografisë, krahas të dhënave të përgjithshme lidhur me themelimin, funksionimin, kuadrin mësimdhënës etj., ka ofruar një pasqyrë të thukët të përmbajtjeve mësimore, lëndëve që janë mësuar dhe teksteve që janë përdorur, në shkollat e Kosovës. Paragjykimi se bëhej fjalë për përmbajtje mësimore ekskluzivisht fetare që mësohehin në këto shkolla, nëpërmjet këtij

kontributi, demantohet me fakte të qarta dhe konkrete. Fundja, fakti se nga këto shkolla dolën personalitete të shquara të të gjitha sferave të jetës e dëshmon faktin se formimi i tyre ishte i gjithanshëm.

Së gjashti, këto shkolla nuk janë parë ndaras nga rrjedhat e tjera shoqërore të kohës që u treguan me peshë historike për vendin dhe kombin. Eçja drejt një shkolle shqipe, me elemente kombëtare, ka shkuar në vijë të drejtë me ndër-gjegjësimin kombëtar të shqiptarëve. Që nga Lidhja e Prizrenit e këtej, në zhvillimet e rëndësishme kombëtare, janë shquar mësimdhënës dhe nxënës të shkollave myslimane dhe katolike të Kosovës.

Së shtati, një vlerë të veçantë të kësaj monografie e përbëjnë dëshmitë dokumentare dhe dëshmi të tjera, nëpërmjet të cilave faktohet puna e institucioneve arsimore të Kosovës në periudhën e përmendur. Në këtë plan veçojmë diploma, dëshmi për kryejën e shkollave, regjistra të nxënësve, kronograme, dokumente qeveritare lidhur me shkollat, materiale pedagogjike, vula, tekste mësimore, fotografi të mësimdhënësve etj. Një vlerë me interes është edhe publikimi i fotografive të disa prej objekteve, në të cilat ishin vendosur shkollat e kohës. Vlen të thuhet se, sidomos objektet e ngritura nga dekada e shtatë e këtej (veçmas objektet e shkollave moderne laike), ishin të standardeve të larta arkitektonike dhe ndërtimore. Në qendrat kryesore të Kosovës, si në Prishtinë, disa nga këto objekte janë ende në funksion publik e ndonjëri madje edhe sot përdoret si objekt shkollor.

E shkruar me një gjuhë të rrjedhshme, me një qasje të metodologjisë shkencore që, nëpërmjet argumentimeve, shpie në konkluzione logjike, e bazuar mbi dokumente autentike dhe të verifikueshme, sinteza e madhe monografike “Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912” e dr. Sadik Mehmetit përbën një arritje të rëndësishme të historiografisë

sonë, është një hapërim i madh në një fushë studimore të panjohur nga shkencat jonë historiografike dhe pedagogjike, por njëkohshëm është edhe një grishje për studiuesit e tjerë që të qartësojnë sa më shumë këto pjesë të pandriçuara të historisë së Kosovës dhe të shqiptarëve përgjithësisht.

Përmbajtja

SPROVA E PANDEMISË – COVID 19	5
Sabri BAJGORA MUHAMED EBU ZEHRE DHE TEFSIRI I TIJ - “ZEHRETU-T TEFASIR”	9
Resul ef. REXHEPI ZEKATI DHE DISA RREGULLA TË TIJ	39
Dr. Ejup HAZIRI HYRJE NË TË DREJTËN ISLAME RRETH KONFLIKTIT TË ARMATOSUR	61
Dr. Abdullah HAMITI SUZI PRIZRENASI DHE VEPRA E TIJ “GAZAVETNAME” MBI LUFTËRAT E MIHALOGLLU ALI BEJIT NË BALLKAN NË SHEK. XV - (II).....	83
Assis. Prof. Dr. Ilir RRUGA TË KRISHTERËT NË SHQIPËRI GJATË SHEKUJVE XIV-XVI....	105
Mr. Ekrem MAQEDONCI IXHTIHADI - HULUMTIMI SHKENCOR QË DINAMIZON PRAKTIKIMIN E ISLAMIT NË ÇDO KOHË.....	129
Mr. Rejhan NEZIRI EKOLOGJIA NGA KËNDVËSHTRIMI ISLAM – (II).....	143
Mr. Driton ARIFI GJENEZA E OBLIGUESHMËRISË SË NAMAZIT TË XHUMASË DHE FSHEHTËSITË HYJNORE TË TIJ	163
Prof. assoc. dr. Halide ASLAN DISA VËSHTRIME MBI KONVERTIMET NË ISLAM (PROCESIN E ISLAMIZIMIT) NË KOSOVË NË PERIUHDHËN E FUNDIT OSMANE	175
Prim.dr.med.sc. Ali F. ILJAZI NAMAZI NGA ASPEKTI RELIGJIOZ DHE SHKENCOR.....	203
Mr. Sc. Bahri CURRI FEMRA DHE E DREJTA E SAJ E PRONËSISË NË LEGJISLACIONIN E REPUBLIKËS SË KOSOVËS	213

MSc. Xhylferie BAHTIJARI KRIZA E FUNDIT FINANCIARE GLOBALE DHE NDIKIMI I SAJ NË BANKAT KONVENCIONALE DHE ATO ISLAME.....	233
Prof. Dr. Zejnullah GRUDA VRASJA E HASAN RIZA PASHËS DHE DORËZIMI I SHKODRËS	249
Nexhat IBRAHIMI MUSALA / NAMAZGJAHU NË HISTORINË TONË.....	263
M.sc. Artan S. MEHMETI MYSLIMANËT QË KONTRIBUUAN NË ZHVILLIMIN E SHKENCËS SË GJEOGRAFISË – (4).....	275
Prof. dr. Hysen MATOSHI KRONOLOGJI E ARSIMIT DHE TIPOLOGJI E SHKOLLAVE NË KOSOVË 1830-1912 (Sadik Mehmeti, “Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912”)	291
Përmbajtja	303