

Edukata Islame

*Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore
Viti L nr. 121 / 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. 121 / 2020**



Prishtinë
2020

EDUKIMI - BAZË E FAMILJES SË SHËNDOSHË

Pandemia Covid 19, me të cilën ende po vazhdojmë të ballafaqohemi sikur edhe krejt bota, sikur na ktheu në një realitet, të cilin e kishim neglizhuar e anashkaluar për një kohë të gjatë, mbase edhe fare pa e hetuar, nga dinamika vrastare e materializmit, i cili na ka mbërthyer nga të gjitha anët. Kishim harruar se në jetë ka gjëra shumë më madhore sesa ngarendja pas materiale -fitimit dhe parasë, e ndër to, familja, foleja në të cilën gjithmonë e gjejmë ngrohtësinë dhe dashurinë e çiltër e pa interes.

Vetëm pas karantinimit nëpër të cilin kaluam, kuptuam se deri në ç'masë na kishte humbur ndjenja e ngrohtësisë familjare, prandaj, nuk është thënë rastësisht se nga çdo sprovë, ne marrim mësim dhe dalim më të fortë se ç'ishim para saj.

Nisur nga ky realitet i krijuar, është e udhës ta rishikojmë dhe analizojmë edhe njëherë përgjegjësinë tonë karshi familjes, qoftë si prindër, qoftë si pjesëtar të tjerë të saj.

Allahu i Madhërishëm në Kuranin famëlartë thotë: ***“O ju që besuat, ruajeni veten dhe familjen tuaj prej zjarrit (të Xhenemeit)”*** - (Et-Tahrim, 6), që nënkupton se ne kemi përgjegjësi të mëdha ndaj familjes, sidomos në edukimin e mirëfilltë të fëmijëve.

Familja, është bazamenti i shoqërisë. Realisht, nuk mund të flitet për shoqëri të shëndoshë, nëse ballafaqohemi me problemin e familjes së shpërbërë dhe të pa konsoliduar në shoqërinë e tillë. Për këtë arsye, Isla-

mi familjen e trajton si çështje shoqërore nga e cila varet edhe ardhmëria e shoqërisë, andaj për këtë, edhe i kushtoi kujdes të madh.

Familja e formuar dhe e konsoliduar është thesar i kultivimit të vlerave kulturore te një populli duke i bartur këto vlera edhe te gjeneratat pas tyre, kurse edukata, padyshim që është trashëgimia më e vlefshme që mund t'ia lërë prindi fëmijës së vet.

Çdo punë të mirë që fëmija yt e vepron në këtë botë, qoftë kur fal namaz, kur agjëron, kur lexon Kuran, duke kërkuar dituri, duke urdhëruar për mirë dhe duke ndaluar nga e keqja, duke pasur moral dhe sjellje të mirë, dije se një pjesë e këtij sevapi dhe shpërblimi i kalon menjëherë prindit të tij, sepse ai e ka edukuar me edukatën e duhur fetare. Madje jo vetëm prej fëmijës tënd merr shpërblim, por edhe prej nipave dhe mbesave dhe gjithë pasardhësve të tyre deri në ditën e gjykimit. Për këtë kemi argument fjalën e Allahut (xh.sh) kur thotë në Kuran: ***“Ata të cilët besuan dhe pasardhësit e tyre i pasojnë duke qenë besimtarë, ata do t'i bëjmë bashkë në botën tjetër dhe atyre nuk do tua humbim asnjë punë..”*** - (Tur: 21)

Nëse dëshirojmë që fëmijët tanë të jenë kënaqësia e syrit dhe e shpirtit, dhe nëse dëshirojmë që së bashku me ta të jemi në kopshtet e Xhennetit, ne duhet kushtuar atyre kohë dhe vëmendje të vazhdueshme. Të sillemi me ta me ngrohtësinë prindore, të lozim me ta, të shkojmë së bashku me ta në xhami, t'ua shpjegojmë detyrimet ndaj Krijuesit, sepse kur prindi është me besim të fortë dhe i edukuar mirë, sigurisht se edhe fëmija do ta ndjek babanë, ose nënën e tij.

I Dërguari i Allahut s.a.v.s. ka thënë: *“Mësojini fëmijët të falen që në moshën shtatë vjeçe dhe kur ata mbushin dhjetë vjeç, atëherë bëjani detyrë të falin namazin”*, por në qoftë se prindi nuk falet për veten e tij, a thua si do ta mësojë fëmijën e vet të falet?. Pastaj në një hadith tjetër thotë: *“Nderoni fëmijët tuaj dhe edukojini mirë ata”*, por në qoftë se prindi nuk është i ndershëm dhe i edukuar mirë, a thua si do të nderohet dhe edukohet fëmija i tij?

Pastaj po ashtu ka thënë: *“Për njeriun më mirë është të edukojë fëmijën e tij, se sa të japë sadaka.”* (Tirmidhiu), dhe: *“Kushdo që rrit tre*

vajza, i edukon mira ato, i marton dhe sillet mirë ndaj tyre, atij njeriu i takon xheneti.”

Andaj, nëse duam që fëmijët tanë të na respektojnë dhe të na nderojnë në këtë botë dhe në botën tjetër, le t'ua mësojmë mirë këto porosi dhe të mos harrojmë që përpara se të kërkojmë prej fëmijëve tanë të na duan, të na nderojnë dhe të na respektojnë, duhet që ne t'i përmbushin detyrat tona ndaj tyre, t'ua tregojmë rrugën e drejtë dhe të sillemi mirë me ta dhe ky është sekreti i suksesit.

Familja është shkolla e parë për edukimin e fëmijëve dhe fëmija ka nevojë për dashurinë e saj, ngase ajo e rrit, e frymëzon dhe i jep vullnet atij. Këtë e shohim në rastin kur familja është e shëndoshë, në shpirtin e fëmijës kultivohen ndjenjat e dashurisë, respektit, bashkëpunimit, vullneti i mirë për të tjerët, puna për të mirën e përgjithshme, si dhe sakrifica për hir të parimeve të larta. Hulumtimet e shumta shkencore vërtetojnë se shumica e atyre që kanë devijuar dhe janë zhytur në rrugën e kriminalitetit, janë ata që nuk kanë pasur rastin të shijojnë ngrohtësinë familjare, si dhe nuk kanë pasur rast të edukohen me vlerat dhe ndjenjat e jetës së familjes së shëndoshë.

Familjet e ngritura mbi vlera të larta si besnikëria, dashuria e sinqertë, bindja e vetëdijshme dhe morali i bukur, janë garancia më e madhe e shoqërisë.

Andaj, duke u nisur nga këto premisa, në si shoqëri duhet të ndërtojë gjësohemi dhe të ruajmë shenjtërinë e familjes dhe edukimin e shëndoshë. Duhet me çdo kusht t'i mbrojmë fëmijët ranë nga devijimet që dikush po dëshiron t'i instalojë edhe tek ne, gjoja në emër të mosdiskriminimit të disa grupeve të targetuara, sepse këto anomali, ndikojnë drejtpërdrejtë edhe në zhvillimin normal të familjeve tona po edhe si shoqëri.

Kështu, krijimi i një atmosfere të përkushtuar në zbatimin e lirshëm të procedurave rreth praktikimit të Islamit si domosdoshmëri brenda familjes, vetvetiu krijon mundësi që fëmija i edukuar në këtë mes, natyrshëm të behet një person i ndershëm dhe i devotshëm.

Fuqia e lidhjes së dashurisë së prindërve me fëmijët e tyre dhe e dashurisë së fëmijëve me prindërit e tyre, si dhe statusi i ndërsjellë i raportit

të fëmijëve në mes veti, pa dyshim është nevojë për ngritjen e një familje të mirë.

Rregullat e vlerave morale që janë të transmetuara në Kuran dhe praktika e ndritshme e Muhamedit a.s. le të jenë udhërrëfytes për fëmijët tanë, sepse këto vlera kanë për qëllim të mbajnë të kualifikuar me nder dhe dinjitet njerëzor individët dhe familjet në përgjithësi, e jo të jenë të skllavëruar ndaj epshit dhe joshjeve që u vardisen atyre.

I lutem Allahut që të ketë mëshirë mbi prindërit tanë, t'i shpërblejë ata me Xhenet për mundin dhe sakrificën që kanë pasur për të na rritur dhe edukuar në këto baza të fisnikërisë së dinit Islam. Gjithashtu, i lutemi Allahut edhe për fëmijët tanë, që ata të jenë trashëgimtarë të devotshëm dhe trasues të rrugës të cilën Ai na obligoi të kalojmë, që ata nesër të jenë të përgatitur së pari për veten e tyre, pastaj për familjet e tyre dhe për mbarë shoqërinë njerëzore, që t'i bëjnë prindërit me veprat e tyre të pa vdekshëm.

O Zoti ynë, na udhëzo në rrugën e drejtë, na mbro neve dhe familjet tona dhe na i ruaj fëmijët tanë!

Sabri Bajgora
Kryeredaktor
shtator, 2020

Sabri BAJGORA

**EBU HAJJAN EL ENDELUSI
DHE TEFSIRI I TIJ “EL-BAHRU-L MUHIT”**

Abstrakt

Njëri prej dijetarëve që la gjurmë të pashlyeshme në trashëgiminë islame, pa dyshim, është edhe Ebu Hajjan el Endelusi. Ai ishte një dijetar i gjithanshëm, i pakrahasueshëm me dijetarë të kohës së tij. Për të u fol me pietetet më të larta dhe me plot të drejtë u quajt Imam i kohës së tij. Ai ishte njohësi më i mirë i shkencave gjuhësore, i gramatikës, i tefsirit, i hadithit, i kiraeteve dhe i fikhut. Veprat e tij madhështore, sot e kësaj dite, vazhdojnë të botohen e të ribotohen. Ebu Hajjani është autor i tefsirit të mirënjohur “El-Bahru-l Muhit”, të cilin, në këtë punim, do ta analizojmë nga aspekti i metodologjisë së ndjekur nga ana e tij.

***Fjalët kyçe:** Ebu Hajjan, tefsir, Andaluzi, El-Bahru-l Muhit, metodologji etj.*

Biografi e shkurtër e Ebu Hajjan el Endelusit

Emri i plotë i tij është Muhamed bin Jusuf bin Ali bin Jusuf ibn Hajjan el Endelusi. Ndërkohë, në mesin e dijetarëve, është i njohur me ofiqet: Ebu Hajjan el Endelusi, të cilin e parapëlqente edhe vetë si dhe me ofiqin tjetër *Ethiru-d-din*. Ofiqet e tjera me të cilat ndërlidhet edhe loza e tij familjare janë: *El-Xhejjani*, *El-Garnatij*, *En-Nifzij* etj.¹

Ebu Hajjani u lind në fund të muajit Sheval të vitit 654 h. - 1256 e.r., në Granadë të Spanjës. Ndonëse disa biografë pretendojnë se Ebu Hajjani ka lindur në një fshat në periferi të Granadës, megjithatë, vetë Ebu Hajjani në ixhazetnamenë që ia ka lëshuar nxënësit të tij, Safediut, e ka hequr këtë dilemë duke thënë se ka lindur në Granadë.²

Mori mësimë nga dijetarët më të mëdhenj të Andaluzisë dhe të botës islame, derisa edhe vetë arriti të bëhej njëri prej më të mëdhenjve e më të famshmëve prej tyre.

Ebu Hajjani jetoi në Spanjë deri në moshën 25-vjeçare, më saktësisht deri në vitin 679 h., pas të cilit vit filloi shtegtimin e tij të dijes në vende dhe qytete të mëdha islame të asaj kohe. I vizitoi pothuajse të gjitha vendet e Afrikës Veriore, Tunizinë, Marokun, Algjerinë, Libinë, Egjiptin, Sudanin, Hixhazin, Irakun, Sirinë etj., për t'u përqendruar pastaj me vëndbanim të përhershëm në Egjipt, ku po ashtu la gjurmë të pashlyeshme.

Të gjithë biografët janë të pajtimit se ai ishte Imam i pakontestueshëm në shumë shkencë islame, në tefsir, në shkencat e gjuhës arabe, gramatikë, në histori, në hadith etj.³

¹ Dr. Muhamed Husejn edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru ve-l mufessirune*, Kajro, 2000, vëll. I, f. 225; Dr. Bedr bin Nasir el Bedr, *Ebu Hajjan ve tefsiruhu "El-Bahru-l Muhit"*, Bejrut, 2000, f. 17.

² El-Imam es-Safedij, *El-Vafi bi-l vefejat*, Rijad, 2000, vëll. V, f. 175; Dr. Ahmed Halid Shukri, *Ebu Hajjan El-Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirih* "El-Bahru-l Muhit" ve fi irad el kira'at fihi, Aman, 2006, f. 14.

³ Dr. Muhamed Safaë Shejh Ibrahim Hakki, *Ulumu-l Kuran min hilal mukaddimati-t-tefasir*, Bejrut, 2004, vëll. II, f. 7.

Ai në Egjipt arriti pozita shumë të larta në fushën e dijes. Ishte mësues i sintaksës dhe morfologjisë në Xhaminë “Hakim” të cilën e kishte ndërtuar sunduesi i Egjipti atëkohë, në vitin 704 h.

Në vitin 710 u emërua profesor në qendrën për mësimin e tefsirit “Sulltan Melik el Mensur”, që vepronte nën patronazhin e sulltanit të Egjiptit, Sulltan el Kahir el Melik en-Nasir.⁴

Po ashtu mori detyrën e mësuesit të kiraeteve në xhaminë “*El-Ak-mer*”, ndërkohë në xhaminë e “*Ahmed ibn Tullunit*” ligjëroi mësim nga tefsiri. Pastaj, atij iu besua edhe kryesimi i Pleqësisë së Dijetarëve në Pallatin *El-Mensuriye*, detyra dhe pozita që i mbajti deri në vdekje.⁵

Vdiq në Kajro, në vitin 745 h.- 1345 e.r., në moshën 91-vjeçare. Namazi i xhenazes, përveç në Kajro, iu fal edhe në xhaminë e Emevive në Damask.⁶

Mësuesit e Ebu Hajjan el Endelusit

Ebu Hajjani ishte njëri ndër dijetarët më të mëdhenj që pati bota islame. Ai këtë pozitë të lartë në dije e arriti me angazhim të shumanshëm, duke e vënë veten në shërbim të fesë dhe të shkencave të ndryshme islame.

Ai mori dituri nga dijetarët më të mëdhenj të kohës së tij, nëpër shumë qendra të dijes. Ai ishte gjithmonë mirënjohës ndaj mësuesve të tij, e në lidhje me këtë thotë: “*Numri i atyre nga të cilët kam marrë mësim janë afërsisht 450, ndërsa më kanë lëshuar “Ixhazet” dijetarë të shumtë nga Granada, Melila dhe Ceuta, nga Egjipti, Hixhazi, Iraku dhe Shami*”⁷ Ndërkohë, në një letër drejtuar nxënësit të tij, Muhamed ibn Seid er-Rrei-

⁴ Imam Shihabuddin el Hanbeli ed-Dimeshkij, *Shedheratu-dh-dheheb fi ahbari men dheheb*, Bejrut, 1986, (6/146)

⁵ *Ebu Hajjan el Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirihi “El-Bahru-l Muhit” ve fi irad el kira’at fihi*, ff. 28-29.

⁶ *Ulumu-l Kuran min hilal mukaddimati-t-tefasir*, vëll. II, f. 11.

⁷ Ibn Haxher el Askelani, *Ed-Durreru-l kamineti fi aë’jani el mieth-thamineti*, Hajdarabad, 1349 h, vëll. IV, f. 303.

nit, Ebu Hajjani i shkruan: “Në përgjithësi kam dëgjuar mësimet prej 500 mësuesve, e ata që më kanë lëshuar “Ixzazet” janë mbi një mijë”.⁸

Ndërkohë, nxënësi i tij Safediu, i ka përmbledhur të gjithë mësuesit e tij (1500) në një libër të cilin e emërtoi “*El-Bejanu fi shujuhi Ebi Hajjan*”⁹. Disa historianë kanë përmendur faktin se edhe vetë Ebu Hajjani e ka përpiluar një libër me të gjithë emrat dhe biografitë e mësuesve të tij, të cilin e kishte emërtuar “*En-Nudar*”, por ky libër fatkeqësisht konsiderohet i zhdukur, apo ruhet në ndonjë dorëshkrim, i cili ende nuk e ka parë dritën e botimit.¹⁰

Meqë është e pamundur që këtu t’i përmendim të gjithë mësuesit e tij, do të mjaftohemi vetëm me disa prej atyre të patën ndikimin më të madh në formimin e tij intelektual. Madje, do të përqendrohemi më tepër te dijetarët nga të cilët Ebu Hajjani mori mësimet në tefsir dhe në shkencat e tjera kuranore.

1. Ahmed ibn Ibrahim ibn ez-Zubejr eth-Thekafij ishte dijetar në disiplinën e shumta shkencore. Në lidhje me të vetë Ebu Hajjani thotë: “*Ishte muhaddith, gjuhëtar, njohës i Usulit dhe i letërsisë, mufessir i njohur, njohës i kiraeteve dhe historian i shquar...*”¹¹ Nga ky dijetar, Ebu Hajjani mori nektarin nga tefsiri i Zemahsherit.
2. El Husejn bin Abdulaziz bin Ebu Ali ibn Ebi el Ahvas, i njohur si Ibn Nadhir, të cilin Ebu Hajjani e vlerësonte lart. Nga ky dijetar Ebu Hajjani mësoi tefsirin e Ibn Atijes.
3. Ali ibn Ahmed ibn Abdulvahid Ebul Hasen el Makdesij, i njohur më shumë si Ibn el Buharij.
4. Muhamned bin Sulejman ibn Hasen ibn Husejn Xhemalu-d-din el Belhi i njohur si Ibn en Nekib, i shquar në shkencën e kiraeteve, shkaqeve të zbritjes, gramatikë etj.

⁸ Ahmed bin Muhamed et-Telmisani, *Nefhu-t-tib min gusni-l Endelusi-rr-rretib*, Bejrut, 2015, vëll. II, f. 560.

⁹ Ebu Hajjan el Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirihi “*El-Bahru-l Muhit*” ve fi irad el kira’at fihi, f. 47.

¹⁰ Po aty, f. 47.

¹¹ Ebu Hajjan el Endelusi, *El-Bahru-l Muhit*, Bejrut, 1993, vëll. I, f. 30; Ebu Hajjan ve tefsiruhu “*El-Bahru-l Muhit*”, f. 30.

5. Muhamed bin Jahja bin Abdurrahman ibn er-Rrebi'ë, njohës i kiraeteve dhe i gjuhës arabe.
6. Ebu Xha'fer Ahmed bin Beshir el Ensarij, njohës i shkëlqyer i kiraeteve dhe i letërsisë arabe.
7. Ebu Xha'fer Ahmed el Maliki en-Nahvij, njohës i shkencave të gjuhës arabe, i Fikhut dhe i poezisë. Ebu Hajjani e ka vlerësuar lart duke thënë: "*Ka qenë dijetar i madh i sintaksës*".¹²
8. Ebu Xha'fer Ahmed bin Ali bin Muhamed, i njohur më shumë si Ibn et-Taba'ë er-Rreini el Garnatij, njohës i kiraeteve, me të cilin Ebu Hajjani kishte një mospajtim dhe, sipas disa biografëve, ky mospajtim ishte shkak që Ebu Hajjani të largohej nga Spanja-Andaluzia e t'ua mësynte qendrave të botës islame, për të mos u kthyer më kurrë në të.
9. Ahmed bin Jusuf bin Ali el Fihrij en-Nahvij. Ishte gjuhëtar i njohur dhe konsiderohet si njëri prej mësuesve që pati ndikimin më të madh në formimin intelektual të Ebu Hajjanit.
10. Ebu Tahir Ismail bin Hibetullah el Melixhi, mësuesi i famshëm egjiptian i Ebu Hajjanit në kiraete.
11. Ebul Hasen bin Muhamed el Ensarij el Kartaxhenij, njohës i letërsisë arabe i retorikës. Për të Ebu Hajjani ka thënë: "*Ishte i vetmi në kohën e tij i pa konkurrencë në poezi, prozë, sintaksë, shkencat e gjuhës arabe dhe retorikë*".
12. Ebu Muhamed Abdulmu'min bin Halef ed-Dimjati.
13. Muhamed bin Ali bin Jusuf el Ensarij esh-Shatibij.
14. Muhamed ibn Ibrahim ibn Muhamed ibn Ebi Nasr Behaud-din el Halebi, njëri ndër dijetarët më të mëdhenj të Egjiptit të asaj kohe.
15. Muhamed bin Ali ibn Jusuf Ebu Abdallah el Ensari esh-Shatibij etj.¹³

¹² Ebu Hajjan ve tefsiruhu "*El-Bahru-l Muhit*", f. 31.

¹³ Më gjerësisht, në lidhje me mësuesit e tij në shkencat e ndryshme, shih: Ebu Hajjan el Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirihi "*El-Bahru-l Muhit*" ve fi irad el kira'at fihi, ff. 47-73.

Nxënësit e Ebu Hajjan el Endelusit

Është shumë e natyrshme që një dijetar i famshëm e me nam si Ebu Hajjani të linte pas vetes nxënës të zotë, të cilët po ashtu do të linin gjurmë të pashlyeshme në shkenca të ndryshme islame. Meqë ishte dijetar i gjithanshëm në kiraete, tefsir, hadith, fikh, në shkencat e gjuhës arabe, në letërsi etj., e përveç kësaj, edhe ligjërimet e tij në xhamitë më të mëdha të Kajros, e gjithë kjo bën që numri i nxënësve të tij të jetë shumë i madh. Ky fakt e bën Ebu Hajjanin një mësues dhe erudit të vërtetë të mendimit islam, kur kihet parasysh metoda e atëhershme e mësimit, pa shkolla klasike apo fakultete, sikundër janë në ditët tona, ngase mësimi zhvillohej kryesisht nëpër xhami. Shumë nga nxënësit e tij kanë thurur fjalë miradie për mësuesin e tyre Ebu Hajjanin. Ndër të tjera Safediu thotë: *“Ai kishte një respekt të madh ndaj nxënësve të zgjuar dhe i lavdëronte ata pandërprerë.”*¹⁴ Imam Taxhuddin es-Subki, në lidhje me këtë, thotë: *“Shumica e atyre që u arsimuan në kohën e tij, ishin pikërisht nxënës të Ebu Hajjanit, duke marrë dije dhe mësimë prej tij”*.¹⁵ Edhe të nxënësit e tij do të përqedrohemi në disa më të njohurit prej tyre, sidomos tek ata që u lëshoi *ixhazet* në tefsir apo në shkencat kuranore.

1. Halil bin Ejbek bin Abdullah Salahuddin es-Safedij, njëri prej dijetarëve më të shquar të kohës së tij në letërsi, histori, fikh dhe tefsir. Ishte mësues në xhaminë e Emevitëve në Damask. Veprat e tij më të njohura janë: *“El-Vafi bil vefejat”*, *“A’ëjanul asr ve a’ëvanu-n-nasr”* etj.
2. Ibrahim bin Ahmed bin Abdulvahid et-Tenuhi ed-Dimeshkij, ibnul Kadi Shihabuddin el Hariri
3. Ibrahim bin Ahmed bin Isa Bedruddin ibnul Hash-shab el Misrij. Ishte kadi i Halebit e pastaj edhe i Medinës.
4. Ahmed ibn Abdulkadir ibn Ahmed ibn Mektum Taxhuddin Ebu Muhamed el Hanefij.

¹⁴ Imam Xhelaluddin es-Sujuti, *El-Bug-jetu-l vuati fi tabekati-l-lugavijjine ve-n-nuhati*, Kajro, 1964, (1/282).

¹⁵ Imam Taxhuddin es-Subki, *Tabekatu-sh-Shafi’ijjeti-l Kubra*, Kajro, 1964, (6/32).

5. Shejhul Islam Tekijuddin es-Subki, babai i dy dijetarëve të mëdhenj Behauidin dhe Taxhuidin es-Subkij. Ishte fekih, mufessir, gjuhëtar dhe dijetar i rrallë i kohës së tij. U zgjodh kadi i Shamit pas Xhelaluddin el Kazvinit. Është autor i mbi 150 veprave në shkencat e ndryshme islame.¹⁶
6. Ahmed bin Jusuf bin Abdu-d-Daim Shihabuddin el Halebi, i njohur si Es-Semin. Është autor i veprës madhështore “*Ed-Durru-l mesun fi Ilmi-l kitabi-l meknun*”.
7. Hajjan bin Muhamed bin Jusuf – djali i Ebu Hajjanit.
8. Muhamed bin Ahmed i njohur më shumë si Ibn Merzuk.
9. Ibrahim bin Muhamed ibn Ebil Kasim Burhanuddin es-Sefaksi. Është autor i veprës “*El-Muxhid fi i’ërabi-l Kurani-l Mexhid*”.
10. Behauidin es-Subkij ibn Tekijuddin, vëllai i Taxhuidin es-Subkij, njohës i thellë i shkencave të gjuhës arabe dhe i poezisë. Është autor i veprës së njohur “*Arusu-l efrax fi sherhi telhisi-l miftah*” dhe i shumë veprave të tjera me vlerë.¹⁷
11. Ahmed ibn Lu’lu’ë er-Rrumij, autor i veprave “*Tas’hihu-l muhedh-dheb*” dhe “*Nuketi-l Minhaxh*”.
12. Ahmed bin Muhamed el Fejjumi, autor i “*El-Misbahu-l Munir*”.
13. El-Hasen ibn Kasim bin Abdullah bin Ali el Muradi. Është autor i veprave “*Sherhu-l Mufassal*”, “*Sherhu-l Elfijjeti*”, “*Sherhu-tes’hil*” etj.
14. Abdurrahim ibnul Hasen bin Ali Xhemaluddin el Isnevi. Dijetar i shquar në shkollën juridike shafi’ite. Autor i veprave: “*Tabekatu-sh-shafi’ijjeti*”, “*Sherhu-l minhaxh fil Fikh*”, “*Kevkebu-d-durrijj fima jahrxhu ale-l usuli-n-nahvijjeti mine-l furui-l fikhijjeti*”.
15. Taxhuidin es-Subkij ibn Tekijuddin, njëri prej dijetarëve më të mëdhenj të kohës së tij. Është autor i veprës së mirënjohur 10-vëllimëshe “*Tabekatu-shafi’ijjeti el kubra*” etj.¹⁸

¹⁶ Ebu Hajjani, *El-Bahru-l Muhit* nga parathënia e redaktorëve (1/47).

¹⁷ Ebu Hajjani, *El-Bahru-l Muhit* nga parathënia e redaktorëve (1/47-52).

¹⁸ Ebu Hajjan el-Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirihi “*El-Bahru-l Muhit*” ve fi irad el kira’at fihi, ff. 75-90.

Veprat e tij të shkruara

Ebu Hajjan el Endelusi la pas vetes një trashëgimi të rrallë të shkrimeve dhe veprave në shkencë dhe disiplina të ndryshme islame. Opsi i tij përfshin vepra madhështore nga lëmi i tefsirit, i kiraeteve, pastaj në gjuhë arabe dhe gramatikë, në fikh, poezi etj. Ebu Hajjani në ixhazetnamenë, lëshuar nxënësit të tij Safediut, ka përmendur se i ka shkruar 46 vepra, të cilat veç ishin kompletuar në tërësi dhe 7 të tjera të papërfunduara.¹⁹

Nxënësi i tij Er-Rreini thekson se Ebu Hajjani kishte shkruar mbi 50 vepra²⁰, kurse Ahmed Emimi thotë se veprat e Ebu Hajjanit janë 65, por, për fat të keq, vetëm 10 prej tyre, i kanë mbijetuar kohës dhe gjenden në duart tona.²¹

Me këtë rast do t'i përmendim disa nga veprat e tij, të ndara sipas shkencave islame:

Në lëmin e tefsirit dhe të shkencave kuranore

1. *El-Bahru-l Muhit* - tefsir i botuar e i ribotuar me dhjetëra herë, kryesisht në 8 vëllime,
2. *En-Nehru-l madd* (version i shkurtuar i tefsirit *El-Bahrul Muhit* nga vetë Ebu Hajjani, në 3 vëllime),
3. *Akdu-l-leali fi-l kira'at es-seb'i-l a vali*,
4. *El-Hule-l el halijeti fi esanid*,
5. *El Mevrid el gamr fi kiraeti Ebi Amr*,
6. *Takribu-n-nai fi kiraeti-l Kesai*,
7. *El-Muznu-l hamir fi kiraeti ibn Amir*,
8. *El-Ethiru fi kiraeti Ibn Kethir*,
9. *En-Nafiu fi kiraeti Nafi'ë*,
10. *Er-Remzetu fi kiraeti Hamzeti*,
11. *Er-Rrevdu-l basim fi kiraeti Asim*,

¹⁹ *El-Vafi bi-l vefejat* (5/280-281).

²⁰ *Nefhu-t-tib min gusni-l Endelusi-rr-rretib*, (2/563).

²¹ Ahmed Emin, *Dhuhru-l Islam*, Kajro, 2013, (3/95).

12. *Gajetu-l matlub fi kiraeti Ja'kub,*
13. *Kasidetu-nejri-l-xhel-lij fi kiraeti Zejd ibn Alij.*

Në Fikh

15. *El-Veh-haxhu fi ihtisari-l minhaxh,*
16. *El-Enveru-l exhel-lij fi ihtisari el Mehal-lij,*
17. *Mesailu-r-rrushdi fi texhridi mesaili nihajetu Ibn Rushd (e papërfunduar),*
18. *El-I'ëlam bi erkani-l Islam.*

Në gjuhë

19. *It'hafu-l erib bima fi-l Kurani mine-l garib,*
20. *Er-Irtidau fi-l ferki bejne-d-Dadi ve-dh-Dhai,*
21. *El-Idrak li lisani-l etrak (në gjuhën turke),*
22. *El-Ef'al fi lisani-t-turk (në gjuhën turke),*
23. *Zahvi-l-mulk nahve-t-turk,*
24. *Mantiku-l hurs fi lisani-l furs (në persisht),*
25. *Xhelau-l gabeshi fi lisani-l habeshi (në gjuhën etiopiane),*
26. *El-Mahbur fi lisani-l jahmur.*

Në Sintaksë

27. *Et-Tedhkiretu,*
28. *Esh-Shedha fi mes'eleti kedha,*
29. *Esh-Shedheretu,*
30. *Gajetu-l ihsan fi ilmi-l-lisan (dorëshkrim),*
31. *En-Nuket el hisan fi sherhi gajeti-l-lisan,*
32. *El-Kavlu-l fasl fi ahkami-l fasl,*
33. *El-Lemhatu-l bedrijjeti fi ilmi-l arabijjeti,*
34. *Nihajetu-l i'ërab fi Ilmej et-ta'ërifî vel i'ërab (dorëshkrim i papërfunduar),*
35. *Fadlu-n-Nahvi,*
36. *I'ërabu-l Kuran,*
37. *El-Hidajetu fi-n-Nahvi,*
38. *El-Isfaru-l mulehhas fi kitabi-s-Sifar (Ebul Fadl el Bataljusi),*

38. *Et-Texhrid li ahkam Sibevejhi*,
40. *Et-Takrib* (dorëshkrim në Institutin e dorëshkrimeve-manuskrip-teve arabe)
41. *Et-Tedribu fi temthili-l mukarreb* (dorëshkrim),
42. *El-Meyfur fi tahrir ahkam ibn Asfur* (dorëshkrim në Darul kutub el misrije),
43. *El-Mubdiu* (dorëshkrim në Darul kutub el misrije),
44. *Et-Tekmil sherhu-t-Tes 'hil*,
45. *Et-Tedhiju ve-t-tekmilu sherhu-t-Tes 'hil* (dorëshkrim në Darul kutub el misrije),
46. *Et-Tenhilu-l-mulahhas min sherhi-t-Tes 'hil*,
47. *El-Irtishaf* (3 vëllime),
48. *Menhexhu-s-salik ila Elfijeti Ibni Malik etj.*²²

Vlerësimet e dijetarëve për Ebu Hajjan el Endelusin

Për personalitetin e Ebu Hajjanit kanë folur e shkruar shumë dijetarë, nxënës dhe bashkëkohës të tij. Atë e kanë vlerësuar me pietetet më të larta, si një dijetar të gjithanshëm, i cili la gjurmë në shumë shkenca dhe disiplina fetare.

Ebu Hajjani nga natyra ishte njeri i hareshëm dhe i buzëqeshur. Ishte mikpritës dhe i mirësjellshëm me të gjithë. Nxënësi i tij Er-Reini për të thotë: *“Ishte një hoxhë i madh, nuk kam parë askënd me cilësitë e tij. Gjithmonë i buzëqeshur, i hareshëm, shumë serioz dhe i respektueshëm kur fliste, mikpritës e bujar. Gjuhëtar i pashoq, poet i shquar me qëndrim burrëror...”*²³

Nga aspekti i dijes ishte gjuhëtar i pashoq, saqë me plot të drejtë e kishin quajtur Sibevejhi i kohës së tij.²⁴

Ibn Haxheri thotë për Ebu Hajjanin: *“Ai është shejhu i kohës, i ka gjallëruar artin dhe letërsinë. Pasi studiova biografisë dhe gjurmët e tij*

²² Shih: Ebu Hajjani, *El-Bahru-l Muhit* nga parathënia e redaktorëve, vëll. I, ff. 40-45;

²³ *Nefhu-t-tib min gusni-l Endelusi-rr-rretib*, (2/565).

²⁴ Ahmed Muhamed Ednervi, *Tabekatu-l mufesirine*, Medine, 1997, ff. 278-279.

në gjuhën arabe, konstatova se askush nuk mund të krahasohet me të e as ta rivalizojë atë në këtë segment... Ai po ashtu ka lënë gjurmë të prekshme edhe në tefsir... ”²⁵

Imam Xhelaluddin es Sujuti ka thënë për të: “Njohësi më i mirë i sintaksës, gjuhëtari, mufessiri, muhaddithi, njohësi i kiraeteve, historiani dhe letrari i kohës së tij.”²⁶

Imam Safediu thotë për të: “Ishte njohës i madh i gjuhës, ndërsa në sintaksë lirisht mund të quhet Imam i padiskutueshëm i kësaj shkence. Tërë jetën u shërbeu këtyre shkencave, saqë askush në rruzullin tokësor nuk mund të krahasohej me të në këtë aspekt. Ka dhënë kontribut të madh në tefsir, hadith, bibliografi të dijetarëve, sidomos të dijetarëve nga Magrebi arab.”²⁷

Edvefiu thotë për të: “Ishte i paluhatshëm në qëndrime, i singertë, i besueshëm. Kishte akide të pastër nga çdo risi filozofike, nga mendimet e mu'teziles, dhe ato të “texhsimit”. Ishte shumë i devotshëm, i butë nga natyra dhe qante shumë gjatë leximit të Kuranit.”²⁸

Ibnul Xhezeriu për të ka thënë: “Ishte Imam, hafëz dhe mësues i padiskutueshëm në gjuhën arabe, në letërsi dhe në kiraete, i drejtë dhe shumë i besueshëm.”²⁹

Imam Dhehebiu e ka lavdëruar me këto fjalë: “Përveçse ishte i parritshëm në sferën e gjuhës arabe, ai po ashtu ka dhënë kontribut të çmuar edhe në Fikh, në kiraete në shkencat e gjuhës arabe, në të cilat ka shkruar edhe vepra kolosale, ishte krenaria e tërë Egjiptit. Nga ai morën mësim shumë dijetarë të shquar.”³⁰

Imam Shevkaniu ka thënë për të: “Imam i madh në gjuhën arabe dhe në tefsir, në të cilat ishte shumë i thellë. I tejkaloi bashkëkohanikët dhe

²⁵ Nga parathënia e *Bahru-l Muhit*, vëll. I, f. 45.

²⁶ *El-Bug-jetu-l vuati fi tabekati-l-lugavijjine ve-n-nuhati*, vëll. I, f. 281.

²⁷ *El-Vafi bi-l vefajat* (5/267).

²⁸ Nga parathënia e *Bahru-l Muhit*, vëll. I, f. 45.

²⁹ Po aty, f. 45.

³⁰ Imam Shemsuddin edh-Dhehebiu, *Ma'rifetu-l kurrai el kibar ale-t-tabekati ve-l a'esar*, Istanbul, 1995, (redaktuar nga dr. Tajar Alltëkulaç, (2/724).

kolegët e tij duke u veçuar nga ata si i vetmi i pakontestueshëm në tërë botën dhe askush, në kohën e tij, nuk ishte barabartë me të".³¹

Ibn Kadi Shuhbe, lidhur me të, ka shkruar: "*Hafidh, mufesir, gjuhëtar, i rrallë në kohën e vet, shejh i shkencëtareve të sintaksës në kohën e tij, imam i mufessirëve në kohën e tij dhe autor i shumë veprave të njohura në Lindje e në Perëndim*".³²

Biografi dhe studiuesi i jetës së mufessirëve, Hafidh Shemsuddin Ed-Davudi, thotë për të: "*Ishte gramatikan, gjuhëtar, mufessir, muhaddith, njohës i kiraeteve, historian dhe poet i pakontestueshëm i kohës së tij*".³³

Dijetarët dhe poetët në kohën e tij e kanë lavdëruar për zotësinë dhe thellësinë e tij në dituri, prej tyre Kadi Muhji-d-din bin Abdu-dh-Dhahir, Sadru-d-din Ibn Vekil, Muhjid-din Umer dhe Behaud-d-in Muhamed bin Shihab el-Hajmi.³⁴

Ndërsa, Ibn Merzuku e ka vlerësuar me këto fjalë: "*Është mësuesi dhe i pari i gramatikanëve në Egjipt, mësuesi i muhaddithëve në shkollën "El-Mensurije" dhe, pa dyshim, ishte i pari i kohës së tij në shkencat e gjuhës arabe dhe të hadithit*".³⁵

Librat e shkruar për Ebu Hajjan el Endelusin rreth jetës dhe veprës së tij

Meqë Ebu Hajjani ishte një dijetar i madh i kohës së vet, është e natyrshme që rreth jetës dhe veprës së tij të shkruhen me dhjetëra studime, teza doktorate dhe masteri. Ne këtu do të përmendim vetëm disa prej tyre:

³¹ Imam Shevkaniu, *El-Bedru-t-taliu bi mehasin men ba'de-l karni-s-sabi'i*, Kajro, pa vit botimi, (2/288).

³² Ibn Kadi Shuhbe ed-Dimeshkij, *Tabekatu-sh-Shafi'ijjeti*, Bejrut, 1987, (3/67).

³³ Hafidh Shemsuddin Ed-Davudi, *Tabekatu-l mufessirine*, Bejrut, 1983, vëll. II, ff. 286-290; Shih edhe Fehd bin Abdurrahman bin Sulejman Er-Rrumi, *Menhexhu-l medreseti-l endelusijeti fi-t-tefsir, sifatuhu ve hasaisuhu*, Rijad, 1417 h..1997 e.r. f. 15.

³⁴ *El-Bahru-l Muhit*, (1/46)

³⁵ *Nefhu-t-tib...*, (2/536).

- *Ebu Hajjan el Endelusi ve menhexhuhu fi tefsiri El-Bahru-l Muhit ve fi iradi-l kira'ati fihi*, nga Dr. Ahmed Halid Shukri, Aman, 2006.
- *Ebu Hajjan ve tefsiruhu El-Bahru-l Muhit*, nga Dr. Bedr bin Nasir el Bedr, Rijad, 2000.
- *Difaë ani-l kira'at el ashr el-muetevatire fi-l Bahri-l Muhit* nga Neim Mustafa Jahja Sheref, Kajro, 1997.
- *Ebu Hajjan el Endelusi ve menhexhuhu fi tefsiri-l Kuran nga Ali Shebbah*, (tezë doktorate mbrojtur në Universitetin Ez-Zejtune në Tunis 1981).
- *Ebu Hajjan el mufessir, ve menhexhuhu ve arauhu fi-t-tefsir* nga Muhamed ibn Abdulmun'in, (tezë doktorate mbrojtur në Universitetin Al Azhar-Kajro, 1972.)
- *I'ërabu-l Kuran fi tefsiri Ebi Hajjan*, nga Dr. Sabri Ibrahim es-Sejjid, (2 vëll) Aleksandri, 1989.
- *Ihtilafu-l hurufi ve-l harekati fi-l kira'ati-l menkuleti fi tefsiri Ebi Hajjan El-Bahru-l Muhit*, nga Dr. Muhamed Ahmed Hatir, Kajro, 1990.
- *Ebu Hajjan ve menhexhuhu fi tefsiri-l Kurani-l kerim* nga Bu Shuajb Mahmadi, Marok, pa vit botimi.
- *Shevahid Ebi Hajjan fi tefsiri*, nga Dr. Sabri Ibrahim es-Sejjid, Aleksandri, 1989.
- *El-Menhexhu-n-nahvij li Ebi Hajjan fi tefsirihi-l Kuran* nga Mahmud Horasandi, Teheran, 1347 h. (tezë doktorate)
- *Uslubu-l istifham fi-l Kuran fi tefsiri Ebu Hajjan el Endelusi*, nga Abdulaziz Ganim Hamid, Bagdad, 1997.
- *Dirasetu uslubi-sh-sharti fi tefsiri-l Bahri-l Muhit le Ebi Hajjan, li suveri-l Bekareti, Ali Imran, En-Nisa'ë*, nga Salih Dhijab el Xhebu-ri, Bagdad, 1997.³⁶

Lidhur me tefsirin dhe veprat e tjera të Ebu Hajjanit, sot e kësaj dite, vazhdohet të shkruhet, nga ana e studiuesve, anekënd botës, jo vetëm islame, po edhe asaj perëndimore, sidomos në sferën e poezisë dhe të gjuhës.

³⁶ Muhamed Husejn edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru ve-l mufessirune*, vëll. I, f. 317.

Ndikimi i tefsirit të Ebu Hajjanit te dijetarët pas tij

Duke qenë një prej tefsireve më me vlerë me metodologjinë racionale, të pranuar, Tefsiri i Ebu Hajjanit ka pasur impakt dhe ka lënë gjurmë edhe te shumë mufessirë pas tij.

Ibn Xhezeriu, në lidhje me këtë tefsir, thotë: “Ky është një tefsir të cilit nuk i ka paraprirë diçka ngjashëm me të. E ka emërtuar “*El-Bahru-l Muhit*” ... Pastaj po këtë tefsir, vetë autori e ka shkurtuar në 3 vëllime dhe e ka emërtuar “*En-Nehr*”.³⁷

Rreth vlerës së tefsirit *El-Bahru-l Muhit*, Shemsuddin Ed-Davudi përcjell fjalët e Imam Sujutiut duke thënë: “*Në gjuhën arabe nuk është thurur diç më madhështore se këta dy libra...*”³⁸ Ed-Davudi thotë se këta dy libra janë “*El-Bahru-l Muhit*” dhe versioni i shkurtër i këtij tefsiri “*Ed-Durru-l-lekit...*”.

Ndërsa ne këtu do të përmendim disa prej tyre tefsirëve, të cilët e kanë shfrytëzuar si referencë në shumë raste tefsirin *El-Bahru-l Muhit*:

- *El-Xhevahiru-l Hisan fi tefsiri-l Kuran* - nga Thealebiu,
- *El-Mexhid fi ië'rabi-l Kurani-l Mexhid* nga Muhamed es- Sefaksi,
- Muhamed es-Sarhadiu, i cili e ka shkruar një version të shkurtër të *Bahru-l Muhit*,
- *Ed-Durru-l mesun fi ulumi-l kitabi-l meknun* nga Es-Semin el Halebi,
- *Ed-Durru-l lekit mine-l Bahri-l Muhit*, nga Ahmed Abdulkadr el Mektum.

Këto ishin vetëm disa nga tefsirët, të cilët kanë huazuar në një masë të konsiderueshme nga tefsiri i Ebu Hajjanit. Duhet theksuar se ky tefsir, edhe sot e kësaj dite, përdoret si referencë e padiskutueshme nga çdo mufessir i kohës sonë, sidomos në sqarimet gjuhësore dhe gramatikore, në të cilat po thuhet është i patejkalueshëm.³⁹

³⁷ Shemsuddin el Xhezerij, *Gajetu-n-nihajeti fi tabekati-l kurrai*, Bejrut, 2006; vëll. II, f. 250, (Titulli i plotë i këtij tefsiri është *En-Nehru-l madd*, sqarim yni S.B.); *Ebu Hajjan ve tefsiruhu “El-Bahru-l Muhit”*, f. 67.

³⁸ *El-Bug-jetu-l vuati fi tabekati-l-lugavijine ve-n-nuhati*, vëll. I, f. 282.

³⁹ *Ebu Hajjan ve tefsiruhu “El-Bahru-l Muhit”*, ff. 116-117

Karakteristikat e tefsirit “El-Bahru-l Muhit”

Të gjithë dijetarët, pa dallim, janë unanimë në konstatimin se tefsiri “*El-Bahru-l Muhit*” është një prej tefsirëve më madhështorë të shkruar ndonjëherë në arealin e botës islame.

Në botimet e kohëve tona, ky tefsir zakonisht botohet në 8 vëllime, ashtu sikur botimi të cilin do ta trajtojmë në këtë punim, që është 8 vëllimësh i botuar në Bejrut, në vitin 1993, redaktuar nga shejh Adil Ahmed Abdulmevvhud dhe shejh Ali Muhamed Muavvad.

Ebu Hajjani këtë tefsir e kishte nisur në moshën 57 vjeçe, diku kah fundi i vitit 710 h. Në lidhje me fillimin e shkrimit të këtij tefsiri Ebu Hajjani ka thënë: “... *Kur njeriu i afrohet të gjashtëdhjetave (nga jeta e tij) fillojnë t’i shfaqen thinjat, andaj kam vendosur të kërkoj strehim tek i Gjithëmëshirshmi dhe të thellohem në tefsirin e Kuranit. Allahu ma mundësoi këtë punë, para se të arrijë atë moshë, meqë u emërova mësimdhënës (profesor) në shkencën e tefsirit në pallatin e Sulltanit dhe mbretit El-Mensur...*” Ashtu siç e sqaron edhe vetë Ebu Hajjani, këtë tefsir e kishte nisur vetëm për të arritur kënaqësinë e Allahut, duke u shprehur në formë poetike: “*Me shkrimin e tij, kënaqësinë e asnjë krijese nuk synova, por vetëm kënaqësinë e Allahut e dëshirova...*”⁴⁰

Ebu Hajjani thotë se në jetën e tij i kishte këto tri synime, të cilat i ka përjetësuar në një varg poetik kur thotë: “*Nga kjo botë i desha tri gjëra dhe ato janë synime për atë që i kërkon: leximin e Kuranit, shpirtdëlirësinë dhe shpeshëtimin e punëve të mira, në vazhdimësi. Po të mos ishin këto tri qëllime që i dua, do të lutesha që të mos isha në mesin e të gjallëve...*”⁴¹

⁴⁰ *El-Bahru-l Muhit* (1/102).

⁴¹ *Nefhu-t-tib min gusni-l Endelusi-rr-rretib* (3/320).

Veprat me të cilat është shërbyer Ebu Hajjan el Endelusi në “El-Bahru-l Muhit”

Si shumë prej mufessirëve para tij, edhe Ebu Hajjani ishte i ndikuar nga shumë prej tyre, mendimet e të cilëve i ka cituar në tefsirin e tij. Nga fletët e tefsirit të tij shihet qartë se ai ka përdorur si referenca kryesore tre tefsirë:

1. *“Et-Tahriru ve-tahbiru li akval eimmeti-t-tefsir*, i shkruar nga mësuesi i tij Imam Xhemaluddin Ebu Abdullah el Makdesi, i njohur me emrin Ibnu-n-Nekib,
2. Tefsirin e Ibn Atijes *“El-Muharreru-l Vexhiz”*⁴² dhe
3. *“Kesh-shafin”* e Zemahsheriut, mendimet e të cilëve shpeshherë i ka përkrahur, sidomos për disa çështje në aspektin gjuhësor-gramatikor, por në disa raste i ka kritikuar ashpër mendimet e mu’tezilase të Zemahsheriut.⁴³

Madje, nxënësi i tij Taxhuddin Abdulkadr el Mektum, nga tefsiri i Ebu Hajjanit i ka nxjerrë të gjitha hulumtimet dhe konstatimet e tij që kanë të bëjnë me mospajtimet e Ebu Hajjanit me mendimet e Ibn Atijes dhe Zemahsheriut dhe e ka botuar si libër me titullin *“Ed-Durru-l-lekit mine-l Bahri-l Muhit”*.

Përveç këtyre tefsirëve, Ebu Hajjani është shërbyer në disa raste edhe me tefsirin e Taberit *“Xhamiu-l bejan”*, pastaj me tefsirin e Muhamed bin Ali et-Tusit *“Et-Tibjan fi tefsiri-l Kuran”*, të cilin e ka shfrytëzuar nga aspekti gjuhësor, pastaj tefsirin e Nisaburit *“Hakaiku-t-Tefsir”*, atë të Fahu Rraziut *“Mefatihul-Gajb”*, tefsirin e Ferrait *“Meani-l Kuran”* dhe, pa dyshim, tefsirin e bashkvendësit të tij Kurtubiut *“El-Xhamiu li ahkami-l Kuran”*.⁴⁴

Në tefsirin e tij Ebu Hajjani është mbështetur edhe në dijetarë të tjerë, të cilët shkruan para tij, në shumë prej shkencave islame dhe ato të gjuhës.

⁴² Dr. Abdulvehhab Fajd, *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l kerim*, Kajro, 1973, f. 270.

⁴³ Po aty, f. 228.

⁴⁴ Rahma Kezuli, *El-Xhuhud es-savtijjeti inde Ebi Hajjan el Endelusij – Tefsir El-Bahru-l Muhit enmudhexhen*, Algjer, 2018, ff. 68-69.

Në shkencën e **Hadithit** është shërbyer me këto vepra: *Sahihu-l Buhari*, *Sahihu Muslim*, *El-Xhamiu* të Tirmidhiut, *Sunenin* e Ebu Davudit, *Sunenin* e Nesaiut, *Sunenin* e Ibn Maxhes, *Sunenin* dhe *Musnedin* e Imam Shafi'ut, *Musnedin* e Darimiut, *Musnedin* e Tajalisiut, *Musnedin* e Imam Ahmedit, *Sunenin* e Darekutnit dhe dy veprat e Taberaniut: “*El-Mu'xhemu-l kebir*” dhe “*El-Mu'xhemu-s-sagir*”.

Në shkencat e **Dispozitive Kuranore** dhe të **Usuli Fikhut** është shërbyer me këto vepra: “*El-Mahsul*” të Muhamed bin Umer er-Rrazi, “*El-Isharetu*” të Ebul Velid el Baxhi, “*Sherhu-l Ishareti*” nga Ibn Zubejri, “*El-Kavaid*” nga Shejh Shemsuddin Muhamed el Asfehani, nga i cili ka shfrytëzuar edhe disa mendime në **Ilmul Kelam** etj.

Në shkencën e **kiraeteve** ka shfrytëzuar këto vepra: *El-Ikna'ë fil kira'ati-s-seb'i* nga Ahmed bin Ali el Garnatij, *El-Misbah fil kira'atil ashr* nga Shehrezuri, *Et-Tejsiru fi-l kira'ati es-seb'i*, nga Uthman bin Seid ed-Dani, “*El-Unvanu fi-l kira'ati es-seb'i*” nga Ebu Tahir Ismail el Misrij, “*El-Kafi*” të Ishbiliut, “*Et-TeXhrid*” nga Ebu Bekr es- Sakaliu, “*Et-Telhis fi-l kira'ati eth-themani*” nga Abdul Kerim et-Taberi esh-Shafi'ij etj.

Në shkencat e **gjuhës arabe** është mbështetur në këta libra: “*El-Muhassas*” nga Ibn Sijdeh, “*Tehdhibu-l-lugati*” të Ez'heriut, “*El-Mev'ib*” nga Ibn et-Tejjani, “*El-Muhkem*” nga Ibn Sijdeh, “*El-Xhamiu*” nga Kazzazi, “*Es-Sihah*” nga Xhevheriu, “*Mexhmea-l Bahrejni*” nga Es-Sagani, “*Devavin meshahiru-l arab*” nga Imru Kajsi, En-Nabiga, Alkame, Zuhjri, Antareh etj.

Në **sintaksë** dhe **morfologji** është mbështetur kryesisht në këto burime: Në “*El-Kitab*” të Sibevejhit, pastaj “*Tes'hilu-l fevaid*” nga Xhejjani dhe “*El-Mumti'ë*” nga Ebil Hasen ibn Asfur el Hadremij.

Në shkencën e **retorikës** është shërbyer me mendimet e Ibnu-n-Ne-kib, të përmbledhura në tefsirin e tij: “*Et-Tahriru ve-tahbiru li akval eimmeti-t-tefsir*”, si dhe në veprën e Ebul Hasen Hazim el Endelusij el Kartaxhenij: “*Minhaxhu-l bulega'ë ve siaraxhu-l udebaë.*”⁴⁵

⁴⁵ Ijad Muhamedel Ibrahim, *Dirasetu kitabi “El-Bahru-l Muhit” li Ebi Hajjan el Endelusij*, Damask, 2003, ff. 17-21.

Disa vërejtje dhe kritika të studiuesve ndaj tefsirit të Ebu Hajjan el Endelusit

As tefsiri i Ebu Hajjanit, sikur edhe tefsiret para tij, nuk u shpetoi dot syve te kritikëve dhe dijetarëve islamë, gjatë analizës së përmbajtjes dhe metodologjisë së ndjekur. Kështu, shohim dijetarin bashkëkohor, dr. Muhamed Husejn edh-Dhehebi, tek thotë: *“Një prej dobësive, nëse mund ta quajmë të tillë, është sjellja e shumë argumenteve gramatikore (sintaksë dhe morfologji) dhe mospajtimet e gramatikanëve rreth shumë çështjeve. Ky segment thua jse mbizotëron në krejt tefsirin e tij, saqë disa dijetarë kanë thënë se ky tefsir është më i afërt me librat e gramatikës sesa të tefsirit.”*⁴⁶

Të njëjtin mendim e ka edhe dijetari tjetër bashkëkohor, Muhamed Behxhet el Bejtari, i cili thotë: *“Ndonëse Ebu Hajjani ka përcjellë fjalët e disa dijetarëve rreth tefsirit të Rraziut se “Në të ka çdo gjë, përveç tefsirit”, as ai vetë nuk i është përmbajtur tërësisht metodologjisë të cilën e ka planifikuar për tefsirin e vet, sepse në tefsirin e tij mbizotërojnë aspektet gjuhësore dhe gramatikore, mospajtimet e gramatikanëve dhe analizat e stërholluara duke e futur lexuesin në një oqean valët e të cilin vështirë kalohen.”*⁴⁷

Megjithatë, këto vërejtje ndoshta edhe nuk janë të tilla që ta cenojnë madhësinë e këtij tefsiri, sepse Ebu Hajjani vërtet ishte oqean i dijes, sidomos në shkencat e gjuhës arabe.

Ndonëse ishte kundërshtar i hapët i israiliateve dhe në shumicën e vendeve i demaskonte ato si trillime të pavlera e të dëmshme, megjithatë, në disa vende në tefsirin e tij, nuk i është përmbajtur asaj që e ka pohuar në fillim, sepse rrëfimet israiliate i sollën dëme të mëdha tefsirit në veçanti, po edhe fesë islame në përgjithësi, kur ai transmeton disa israiliate të pavërteta.⁴⁸ Për këtë segment do të flasim më gjerësisht te pjesa rreth qëndrimit të tij ndaj israiliateve.

⁴⁶ Dr. Muhamed Husejn edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru vel mufessirune*, Kajro, 1985, vëll. I. f. 226.

⁴⁷ *Ebu Hajjan ve tefsiruhu “El-Bahru-l Muhit”*, ff. 73-74.

⁴⁸ Es-Sejjid Muhamed Ali Ajazi, *El-Mufessirune, hajatuhum ve menhexhuhum*, Teheran, 1386 h. f. 272.

Metodologjia e Ebu Hajjan el Endelusit në “El-Bahru-l Muhit”

Tefsiri i Ebu Hajjanit radhitet në mesin e tefsirëve racionalë, ndonëse në tefsirin e tij, ashtu si dhe përfaqësuesit e tjerë të shkollës andaluziane të tefsirit i ka qëndruar besnik edhe tefsirit tradicional. Përveç komenteve të Kuranit me Kuran, në shumë vende ka përdorur si sqarim edhe fjalët e Resulullahut s.a.v.s., fjalët e sahabëve dhe atyre që ishin të besueshëm nga mesi i tabiinjve.

Në tefsirin e tij, Ebu Hajjani qysh në parathënie tregon rreth metodologjisë së ndjekur, të cilën e ka skicuar paraprakisht dhe thotë: “*Së pari filloj me sqarimin e fjalëve në ajetin që e komentoj, duke iu përmbajtur rregullave sintaksore dhe disiplinave të tjera të gjuhës arabe...*”⁴⁹

Ndërkohë, studiuesit e veprës së tij, duke u nisur nga fjalët sqaruese të Ebu Hajjanit, që i ka radhitur në parathënien e tefsirit të tij, e kanë analizuar e shtjelluar deri në detaje metodologjinë e ndjekur nga ana e tij, duke e zbërthyer në këto pika:

- Ebu Hajjani, ashtu siç e ka shënuar në parathënie, së pari flet për fjalët e ajetit, një nga një, duke i shkoqitur e analizuar ato nga aspekti gjuhësor dhe i dispozitave sintaksore.
- Sqaron nëse surja është mekase apo medinase dhe flet për mendimet e dijetarëve rreth kësaj çështjeje.
- Nëse një fjali në ajet mund të bartë më shumë se një kuptim, ai i sjell këto kuptime në rastin e parë të mundshëm.
- Pastaj i hyn komentimit të ajetit.
- E përmend shkakun e zbritjes së atij ajeti, nëse ka shkak të zbritjes.
- E përmend nëse në ajetin e komentuar ka dispozita të nes’hit (derrogimit).
- Përmend lidhjen e atij ajeti me atë paraprak.
- Përmend kiraetet, ato të pranuar dhe të papranuara, gjithnjë duke u mbështetur në rregullat e gjuhës arabe.

⁴⁹ Më gjerësisht shih: *El-Bahru-l Muhit (1/103-104.)*

- Përcjell fjalët e gjeneratave të para (selefit) dhe atyre të mëvonshme (halefit) rreth mënyrës se si e kanë kuptuar dhe komentuar ata ajetin në fjalë.
- Ka bërë përpjekje maksimale të mos ketë përsëritje në tefsirin e tij, e nëse është shtrënguar ta bëjë një gjë të tillë aty-këtu, këtë e ka bërë vetëm sa për ta sqaruar edhe më tepër dhe që lexuesi të përfitojë nga këto sqarime shtesë.
- Ai pa hezitim përcjell fjalët e fukahave-juristëve islamë, duke mos hyrë në përparësinë e njërit mendim ndaj tjetrit.
- Thellohet në analiza gramatikore, shkencë në të cilën arriti pothuajse majat më kulmore.
- Në fund bën përmbledhjen e kuptimeve të ajeteve të komentuara, duke thurur fjalë si të ishin poezi, ku sqaron atë që e kishte thënë më parë.
- Ai në tefsirin e tij përmend diku-diku ndonjë fjalë të sufijnjeve, por largohet prej disa gjërave të mistershme nga trashëgimia e tyre. Ai po ashtu u shmanget disa shkaqeve të zbritjes të cilat nuk kanë bazë e as burim të shëndoshë, si dhe disa haditheve joautentike që flasin mbi vlerën e sureve, ashtu siç nuk ka përmendur rrëfime e quajtura “*israiliate*”, sepse, sipas tij, të gjitha këto nuk kanë vend e as nuk meritojnë të shkruhen në tefsir.⁵⁰

Metodologjia e komentimit tradicional tek Ebu Hajjani

Ebu Hajjani, sikur edhe përfaqësuesit e tjerë eminentë të shkollës andaluziane të tefsirit, u tregua shumë i kujdesshëm që gjatë komentimit të tij, të mbështetej në burimet e tefsirit tradicional, në Kuranin fisnik, në Sunetin (hadithet) e Resulullahut s.a.v.s. në fjalët e sahabëve dhe të tabi’-inëve. Ai në shumë vende në Kuran, ka sqaruar një ajet me një apo me disa ajete të tjera kuranore, si f.v. kur e komenton ajetin e 2-të të sures *El-Bekare*: “**Ky është Libri në të cilin nuk ka dyshim**”, ai sqaron se fjala “*Ki-*

⁵⁰ Mustafa Ibrahim el Mishni, *Medresetu-t-tefsiri fi-l Endelus*, Bejrut, 1986, ff. 106-107; *Ebu Hajjan el Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirih* “*El-Bahru-l Muhit*” ve fi irad el kira’at fhi, ff. 129-131.

tab” ka disa kuptime: ajo në këtë ajet nënkupton librin e shenjtë-Kuranin, ndërkohë që në disa ajete të tjera nënkupton *aktin* apo *kontratën* në mes robit dhe zotërisë së vet, për lirim nga robëria me kushte të caktuara materiale: **“Ata skllëvër që gjenden në pushtetin tuaj e që kërkojnë të lirohen me shpërblim dhe ju kërkojnë aktlirimin, ua jepni...”**⁵¹; pastaj ka kuptimin e *“detyrimit-obligimit”*: **“Namazi është detyrim-obligim për besimtarët në kohë të caktuar”**⁵²; ashtu siç ka ardhur edhe në ajetet e agjërimit: **“O besimtarë! Ju është bërë obligim agjërimi, ashtu siç ishte obligim edhe i atyre para jush...”**⁵³ etj..

Ebu Hajjani gjatë komentimit ka përdorur edhe shumë hadithe të Pejgamberit a.s. si argument, sidomos kur ka folur për shkaqet e zbritjes së ajeteve. Edhe Ebu Hajjani, sikurse edhe mufessirët e tjerë para tij, u shërbye me hadithe, por në të shumtën e rasteve, i ka fshirë isnadet e transmetimit, mbase nga frika e zgjatjes dhe e shkaktimit të monotonisë tek lexuesit, sikur që edhe nuk e jep vlerësimin për kategorinë e hadithit nëse është i saktë apo i dobët. Megjithatë, Ebu Hajjani këtë veprim të tij e ka arsyetuar në parathënien e tefsirit të tij, sepse shohim se pothuajse të gjitha hadithet e përmendura nga ana e tij, ndonëse pa isnade, gjenden kryesisht në *Sahihu-l Buhari* ose *Sahihu Muslim*, si dhe në *Sunenet* dhe në veprën e Tirmidhiut *“El-Xhamië”*.⁵⁴

Sa për ilustrim do të sjellim si shembull ajetin e 154-t të sures *El-Bekare*: **“E për ata që ranë (shëhidë) në rrugën e Allahut mos thoni se janë të vdekur! Jo! Ata janë të gjallë, ndonëse ju nuk ndjeni (gjallërinë e tyre).”**, Ebu Hajjani thotë: **“Pasi që është vërtetuar se dëshmorët (shëhidët) janë të gjallë, me shpirtrat ose me trupat e tyre, ka pasur mos-pajttime lidhur me vendqëndrimin (pas vdekjes). Disa kanë thënë se ata qëndrojnë në varrezat e tyre dhe furnizohen, disa thonë se qëndrojnë në kupolat e bardha të Xhenetit dhe aty furnizohen...”** etj.. Ebu

⁵¹ *En-Nur*, 33.

⁵² *En-Nisa’ë*, 103.

⁵³ *El-Bekare*, 183; *El-Bahru-l Muhit* (1/154)

⁵⁴ *Dirasetu kitabi “El-Bahru-l Muhit” li Ebi Hajjan el Endelusij*, f. 74; *Medresetu-t-tefsiri fi-l Endelus*, f. 220.

Hajjani vazhdon më tutje duke sjellë si dëshmi për këtë disa hadithe të Pejgamberit a.s. sikur ky të cilin e transmeton nga Ibn Abasi se: “*Shehidët janë në një lumë pranë dyerve të Xhenetit në Arsh, (është transmetuar edhe: në një kopsht të gjelbër), dhe rrisku u vjen atyre mëngjes e mbrëmje*”⁵⁵ si dhe hadithin tjetër nga Resulullahu s.a.v.s., i cili thotë: “*Shpirtrat e shehidëve, janë sikur zogjtë e gjelbër, që fluturojnë lirishtëm në cilindo Xhenet dëshirojnë, e më pas shndërrohen në kandila të artë që varen në Arsh.*”⁵⁶

Në fund, Ebu Hajjani e jep edhe mendimin e vet lidhur me këtë çështje dhe thotë: “*Këto hadithe, dëshmojnë për gjendjen e disa grupeve të shehidëve, e kryesorja xhumhuri i ulemave janë të pajtimit se ata janë në Xhenetin Firdevs.*”⁵⁷

Kurse sa i përket komentimit të ajeteve me fjalët e sahabëve ose tabi'inëve, ai gjatë komentimit të ajetit të 238 të sures “*El-Bekare*”: “***Faleni rregullisht namazin, sidomos atë të mesmin dhe qëndroni me devotshmëri para Allahut, duke iu lutur Atij.***”, së pari sqaron nga aspekti gjuhësor kuptimin e fjalës ‘*vusta*’, dhe sjell mospajtimet e dijetarëve nga radhët e sahabëve, tabi'inëve, fukahave dhe të tjerëve nëse është për synim namazi i mesëm (i ikindisë) apo jo... Aliu dhe një grup i madh sahabësh dhe tabi'inësh si: Ibn Mes'udi, Aishja, Eba Ejubi, Ibn Umeri, Hafseja, Ibn Musejjibi, Ibn Xhubejri, Atau, Tavusi, Dahhaku Zirr bin Hibshi, Katadeja, Ebu Hanifja, Imam Ahmedi, Imam Shafiu dhe një mori dijetarësh pas tyre, janë të mendimit se ky namaz është namazi i ikindisë. Këtë mendim e kanë bazuar në thënien e të Dërguarit të Allahut s.a.v.s., në ditën e rrethimit të Medinës në luftën e Hendekut (Jevmul Ahzab), i cili ka thënë: “*Na penguan në faljen e namazit të mesëm, namazit të ikindisë. Allahu ua mbushtë zemrat dhe shtëpitë e tyre me zjarr!*”⁵⁸

Aliu r.a. thotë: “Ne mendonim se namazi i mesëm është namazi i sabahut, derisa nuk e sqaroj këtë i Dërguari i Allahut dhe e kuptuam se ky

⁵⁵ Imam Ahmedi (1/266).

⁵⁶ Sahihu Muslim (2/1502).

⁵⁷ *El-Bahru-l Muhit* (1/449).

⁵⁸ Sahihu Muslim (1/436-437); Nesaiu (1/236).

namaz qenka ai i ikindisë”. Po ashtu është transmetuar nga Ebu Malik esl-Esh’ariu dhe Semurete bin Xhundub se i Dërguari i Allahut s.a.v.s. ka thënë: “*Namazi i mesëm është namazi i ikindisë*”⁵⁹

Shkaqet e zbritjes në tefsirin e Ebu Hajjanit

Ebu Hajjani ishte shumë i vëmendshëm që nëse për një ajet ka shkak të zbritjes, ta sillte atë menjëherë pas sqarimit të kuptimit të fjalëve të ajetit në fjalë. Një shembull të tillë do ta sjellim kur ai komenton ajetin e 189 të sures *El-Bekare*: “***Të pyesin ty për hënën e re (dhe fazat e saj) Thu-aj: “Ato janë përcaktime të kohës për njerëzi dhe për haxh...”***” dhe thotë: “Ky ajet ka zbritur pas pyetjes së një grupi myslimanësh rreth *hilarit-hë-nës së re*.” Në lidhje me këtë ai transmeton nga Ibn Abasi Katadeja, Rebiu dhe të tjerë se ata që e pyetën të Dërguarin e Allahut rreth kësaj çështjeje ishin Muadh ibn Xhebeli, Tha’lebe bin Ganem el Ensari të cilët pyetën: O i Dërguar i Allahut, çfarë është punë me Hënën e re, fillon e hollë si një pe, pastaj shtohet (trashet) derisa plotësohet e pastaj sërish fillon të pakësohet, derisa të kthehet ashtu siç ishte, pra, nuk qëndron në një gjendje të njëjtë? Pas kësaj, zbriti ajeti në fjalë.⁶⁰

Nëse një ajet, kishte më shumë se një shkak të zbritjes, ai i përmend të gjitha shkaqet e zbritjes. Një shembull të tillë e kemi tek komentimi i ajetit të 75-të të sures *El-Bekare*: “***A shpresoni se do t’ju besojnë ata juve (hebrenjtë), kur dihet se një grup prej tyre dëgjuan fjalët e Allahut, edhe pse i kishin kuptuar, e duke qenë të vetëdijshëm (ç’bënin) i ndryshuan ato...”***”, ku ndër të tjera thotë: “*I kanë përmendur disa shkaqe të zbritjes për këtë ajet. Një prej tyre është se ky ka zbritur për ensarët, të cilët më herët ishin aleatë të hebrenjve. Në mes tyre kishte fqinjësi të mirë dhe ensarët dëshironin që ata të pranonin Islamin.*

Është thënë se edhe i Dërguari i Allahut dhe besimtarët e dëshironin Islamin e hebrenjve, sepse ata ishin Ehli Kitab dhe pasues të një Sheriati të mëhershëm.

⁵⁹ Shih: *El-Bahru-l Muhit* (1/240).

⁶⁰ *El-Bahru-l Muhit*, (2/61)

Është thënë se ky ajet ka zbritur për ata që ishin të pranishëm te Resulullahi s.a.v.s., dhe ishin pasardhës të atyre 70 burrave që ishin me Musain a.s. në Tur, që kishin dëgjuar Fjalët e Allahut, por nuk i genë përmbajtur atyre, duke i shtrembëruar dhe devijuar ato kur ua kishin shpjeguar popullit të tyre.

Është thënë se ky ajet ka zbritur për dijetarët hebrej, të cilët hallallin e bënin haram e haramin hallall, duke ndjekur epshet e tyre, e disa të tjerë mendojnë se ka zbritur për një grup të hebrejve të cilët u thoshin besimtarëve: Ne besojmë se (Muhamedi a.s.) është i dërguar, por jo për ne, por vetëm për ju arabët” etj.⁶¹

Shkenca e kiraeteve në tefsirin e Ebu Hajjanit

Ebu Hajjani, ishte njohës i shkëlqyer i shkencës së Kiraeteve, në të cilën shkroi disa vepra të çmuara. Ai në tefsirin e tij, këtij segmenti i ka kushtuar një hapësirë të theksuar, duke argumentuar fuqishëm për secilën mënyrë të leximit, të cilën e ka sjellë apo shtjelluar.

Ebu Hajjani, në tefsirin e tij, ka sjellë “kiraete mutevatir” po edhe “kiraete shadh-dh” për të sqaruar pastaj përparësitë e njëjës dhe dobësitë e tjetrës.

Ebu Hajjani në tefsirin e tij rëndom ka cekur llojin e kiraetit dhe cili prej dijetarëve e ka lexuar ashtu, pavarësisht nëse lexuesi ishte prej atyre dhjetë të njohurve për kiraete ose jashtë tyre. Kur lexuesi ishte jashtë dhjetëshes, ai thoshte: “e kanë lexuar të tjerët”.

Sa për ilustrim do ta sjellim një shembull të përmendjes së kiraeteve kur gjatë komentimit të ajetit 39 të sures *Ali Imran*: “**E ndërsa lutej në këmbë, në faltore, engjëjt e thirrën (Zekerijane): “Allahu të përgëzon me Jahjain”,** thotë: “Hamza dhe Kesaiu e kanë lexuar “fe nadahu” ndërsa shtatë të tjerët “fe nadet’hu”, më ‘t’-në e rrumbullatë. Ndërkohë Vershi e ka zbutur ‘r’-në tek fjala “mihrab”... etj.”⁶²

⁶¹ Ebu Hajjan El-Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirihî “El-Bahru-l Muhit” ve fi irad el kira’at fihi, ff. 133-134.

⁶² El-Bahru-l Muhit (2/446-447).

Një shembull tjetër të sjelljes së kiraeteve, ku ai nuk e bën vlerësimin e njërit lexim ndaj tjetrit, meqë të gjitha ato kiraete ishin muetavir dhe nuk e shihnte të arsyeshme të bënte dallimin ndërmjet tyre, e kemi te komentimi i ajetit të 186 i sures *El-Bekare*: **“Prandaj, le t’i përgjigjen thirrjes Sime dhe le të më besojnë Mua, për të qenë në rrugë të drejtë.”**, kur thotë: “Xhumhuri i dijetarëve, fjalën “*jershuduun*” e kanë lexuar në këtë formë, ndërkohë që disa e kanë lexuar “*jursheduun*”, kurse Ebi Hajati dhe Ibrahim bin Ebi Iblete e kanë lexuar: “*jershiduun*”, ndërsa disa të tjerë e kanë lexuar “*jersheduun*”.⁶³

Sa iu përket kiraeteve “*shadh-dh*”, ai i ka përmendur disa sosh në tefsirin e tij dhe rreth tyre ka dy qëndrime:

- a) I përmend kiraetet “*shadh-dh*” dhe jep shenjë për këtë, por ia adreson këtë lloj të kiraetit xhumhurit të ulemave, vetëm nga aspekti kuptimor.
- b) I përmend kiraetet “*shadh-dh*” dhe dobësitë e tyre, duke i refuzuar kategorikisht, për shkak se ato nuk pranohen as nga xhumhuri i ulemave.⁶⁴

Metodologjia e komentimit racional te Ebu Hajjani

Ashtu siç theksuam më lart, Tefsiri i Ebu Hajjanit është shkruar sipas metodës racionale të komentimit. Ai i është përmbajtur me përpikëri të gjitha atyre kushteve të cilat i kanë përcaktuar mufessirët, që ky lloj i tefsirit të jetë i pranuar, duke iu shmangur çdo komentimi devijues që cenon kuptimin e Fjalës së Allahut nga ajo që është synuar.

Ai qasjen racionale në tefsirin e tij e arsyeton fuqishëm, duke thënë se pas depërtimit të Islamit në tokat joarabe, sidomos pas kohës së tabi’-injve, ishte nevojë e domosdoshme që atyre popujve t’u shpjegohen më detajisht kuptimet e ajeteve kuranore, të cilat ata vështirë se mund t’i kuptonin vetëm duke lexuar Kuran.

⁶³ *El-Bahru-l Muhit*, vëll. II, f. 54.

⁶⁴ *Medresetu-t-tefsiri fi-l Endelus*, f. 302.

Ai e arsyeton këtë metodologji racionale në tefsir edhe kur e komenton hadithin e Resulullahit s.a.v.s.: “*Ai që lexon (komenton) Kuranin sipas mendimit të tij, edhe nëse ia qëllon, ka gabuar*”, duke thënë se hadithi në fjalë, synon atë lloj tefsiri që nuk bazohet në fjalët e dijetarëve dhe të rregullave që i përcaktuan ata për të lejuar komentimin racional.⁶⁵

Aspekti gjuhësor në tefsirin e Ebu Hajjanit

Nga vlerësimet e dijetarëve islamë, shihet qartë se tefsiri i Ebu Hajjanit është vlerësuar lart pikërisht për shkak të aspektit gjuhësor dhe sqarimeve gramatikore të fjalëve në ajetet e Kuranit, për se thuhet se i ka tejkaluar larg të gjithë të tjerët. Duhet theksuar se tefsiri *El-Bahru-l Muhit* është ndër veprat e fundit të shkruara nga Ebu Hajjani, kur ky kishte arritur kulmin e pjekurisë intelektuale dhe ky fakt ia shton edhe më tepër vlerën e tij shkencore, sidomos në aspektin gjuhësor. Ai e shihte të domosdoshme që një mufessir “të armatosej” me gjuhë dhe gramatikë (sintaksë, morfologji, retorikë etj.) dhe ua shihte për të madhe dhe dobësi mufessirëve të mëhershëm pse nuk janë thëlluar më tepër në aspektin gjuhësor në tefsirët e tyre.

Ndonëse nga perspektiva jonë e sotme, tefsiri i tij mund të duket paksa i rënduar nga këto mesele gramatikore dhe gjuhësore, për çka ishte i vetëdijshëm edhe Ebu Hajjani, prandaj në lidhje me këtë çështje, gjatë komentimit të ajetit të 20-ë të sures *El-Bekare*: “***Vetëtima gati sa nuk ua merr të pamurit dhe, sa herë që ajo u bënë dritë atyre, ata ecin në të, e kur u errësohet, mbesin aty.***”, duke parë se shtjellimi i një çështjeje gramatikore, po i merr kohë dhe hapësirë të tepërt në tefsir, ka thënë: “Dispozitat e ndjafoljes ‘*kul-le ma*’ janë të shumta, të cilat i kemi cekur në librin tonë të madh, të cilin e kemi quajtur ‘*Et-Tedhkiretu*’...”⁶⁶

Në shkencën e sintaksës, Ebu Hajjani ndoqi kryesisht shkollën e Basrës, gjë të cilën e ka pohuar shpeshherë në tefsirin e tij. Ai sa herë që e ka

⁶⁵ *El-Bahru-l Muhit* (1/13).

⁶⁶ *El-Bahru-l Muhit* (1/88).

përdorur shprehjen ‘*as’habuna*’- ‘*shokët tanë*’, ka pasur për qëllim dijetarët e Basrës në lëmin e sintaksës.⁶⁷

Përveç sintaksës dhe morfologjisë, në të cilat i tejkaloi dijetarët e kohës, po edhe ata që do të vinin pas tij, ai sqaroi shkëlqyeshëm edhe disa aspekte të retorikës dhe metaforës nëpër ajetet e Kuranit famëlartë. Sa për ilustrim do ta sjellim si shembull komentimin e ajetit të 16 të sures *El-Bekare*: **“Pikërisht këta ata janë që këmbyen udhëzimin me humbjen, kështu që tregtia e tyre nuk u solli kurrfarë fitimi ...”** kur thotë: *“Atribuimi i fitimit me tregtinë, është më tepër shprehje e natyrës alegorike, sepse në fakt ai që humb ose fiton është tregtari e jo tregtia, por kur e ka përshkruar humbjen dhe udhëzimin si blerje dhe vlerësim me çmim, Allahu e ka përzgjedhur alegorinë shprehimore-retorike: “kështu që ‘tregtia’ e tyre nuk u solli kurrfarë fitimi” dhe nënkupton faktin që metafora shpërfaqet në pamjen e saj reale e pastaj jepet gjykimi për të, me disa cilësime dhe përshkrime reale, duke iu shtuar alegorisë-alegorinë apo metaforën tjetër.”*⁶⁸

(Në këtë rast, edhe blerja-këmbimi edhe fitimi, që zakonisht përdoren si terma ekonomike për tregti, janë përdorur në mënyrë alegorike për humbjen dhe udhëzimin. - Sqarimi ynë, S.B.)

Poezia në tefsirin e Ebu Hajjanit

Tefsiri i Ebu Hajjanit shquhet edhe për përmbajtjen e shumë poezive, nëpërmjet të cilave ai argumentonte për ndonjë fjalë apo kuptim të një ajeti. Ky dijetar i madh andaluzian la gjurmë të pashlyeshme edhe në sferën e poezisë dhe madje ishte njëri prej më të mëdhenjve në këtë lëmë. E kemi përmendur më herët, se kur Ebu Hajjani vendosi t’i hynte komentimit të Librit të Allahut, ai kishte thurur vargje poetike, nëpërmjet të cilave sqaroi synimet dhe arsyet pse e kishte marrë një hap të këtillë kur

⁶⁷ Dirasetu kitabi “*El-Bahru-l Muhit*” li Ebi Hajjan el Endelusij, f. 37.

⁶⁸ *El-Bahru-l Muhit* (1/205).

kishte shkruar: “*Me shkrimin e tij, kënaqësinë e asnjë krijese nuk synova, por vetëm kënaqësinë e Allahut e dëshirova...*”⁶⁹

Sa për ilustrim do të sjellim një shembull të vargjeve poetike, nëpërmjet të cilave ai ka sqaruar apo komentuar një ajet kuranor. P.sh. kur e komenton ajetin 43 të sures El-Bekare: “**Faleni namazin dhe jepeni zekatin, dhe përuluni (në ruku’) me ata që përulen**”, thotë: “Fjala “*ruku’ë*” në aspektin gjuhësor ka dy kuptime: njëri prej tyre nënkupton përplasjen dhe përkuljen dhe është mendim i Halilit dhe Ebu Zejdit, ashtu siç ka ardhur në fjalët e Lebidit: “*Ju njoftoj me lajmet e shekujve që tashmë kanë kaluar, sa herë që jam ngritur (me mendjemadhësi), jam përulur*” dhe kuptimi i dytë nënkupton përulësinë dhe nënshtrimin, ashtu siç ka ardhur në fjalët e Mufaddalit dhe Esmeiut, ndërkohë që El-Adbat es- Sa’di thotë: “*Mos e poshtëro (nënçmo) të dobëtin, se ndodh që një ditë ti të përulesh e atë ta ketë ngritur e lartësuar koha.*”⁷⁰

Çështje të jurisprudencës (fikhut) në tefsirin e Ebu Hajjan el Endelusi

Ebu Hajjani, sikurse shumica e popullatës së Spanjës myslimane-Andaluzisë, ishte pasues i shkollës juridike malikite, pastaj kishte përqaftuar medhhebin e *dhahirive*, për të përfunduar në fund në shkollën juridike shafi’ite, pasi që u vendos me vendbanim të përhershëm në Egjipt.⁷¹

Ai në tefsirin e tij ka përmendur një mori çështjesh që kanë të bëjnë me dispozitat juridike, kur thotë: “*Kam përcjellë fjalët (qëndrimet) e katër fukahave të mëdhenj po edhe të disa të tjerëve, lidhur me dispozitat shariatike...*”⁷² Por në këtë rast, nuk e ka ndjekur rrugën e paraardhësve të tij nga mufessirët e Andaluzisë si Ibn Arabiu, Kurtubiu etj., të cilët janë thelluar në këto çështje, madje as nuk ka diskutuar e as polemizuar rreth ndonjëres prej këtyre çështjeve juridike, por ka mjaftuar vetëm me për-

⁶⁹ *El-Bahru-l Muhit* (1/102).

⁷⁰ *El-Bahru-l Muhit* (1/327); Shih edhe: *Dirasetu kitabi “El-Bahru-l-Muhit” li Ebi Hajjan el Endelusi*, f. 84.

⁷¹ *Ed-Durreru-l kamineti*, vëll. V, f. 75.

⁷² Po aty (1/4).

mendjen e saj, duke i dhënë shenjë lexuesit që rreth asaj apo kësaj çështje juridike të drejtohej tek librat e Fikhut.⁷³

Në lidhje me këtë do të sjellim si shembull komentimin e ajeteve të agjërimit, 183-184 nga surja El-Bekare: **“O ju që besuat, agjërimi ju është bërë obligim sikurse që ishte obligim edhe i atyre që ishin para jush, kështu që të bëheni të devotshëm. (jeni të obliguar për) Ditë të caktuara...”**. Ebu Hajjani thotë: *“Dijetarët janë pajtuar për kushtëzimin e nijetit, por nuk u pajtuan për kohën e tij:*

Medhhebi i Ebu Hanifes thotë: Agjërimi i Ramazanit, agjërimi i veçantë i premtuar - *“nedhr”* dhe agjërimi nafile, konsiderohet i vlefshëm me nijet që nga nata dhe mund të bëhet deri në kohën kur dielli arrin në zenit, ndërsa kompensimi i Ramazanit (kaza), dhe agjërimi për kefarete, është i vlefshëm vetëm me nijet eksplicit që prej natës.

Medhhebi i Imam Malikut thotë: Agjërimi farz dhe ai nafile nuk konsiderohen të vlefshëm, pa e bërë nijet që prej natës, ndërkohë që e përmend po ashtu mendimin e Imam Malikut se një nijet, mjafton për krejt Ramazanin.

Medhehebi i Imam Shafiut thotë: Agjërimi që është vaxhib (i detyrueshëm), nuk konsiderohet i vlefshëm pa e bërë nijet në kohën e syfyrit.

Pastaj Ebu Hajjani sjell edhe mendimet individuale të shumë prej dije-tarëve-juristëve islamë, si Zuferi, Muhamed Shejbani, Jusufi etj., për agjërimin vullnetar, nafile, farz etj, dhe në fund thotë: *“Argumentet lidhur me këto çështje (mesele), janë përmendur gjerësisht nëpër librat e Fikhut”*.⁷⁴

⁷³ Po aty, (1/7).

⁷⁴ *El-Bahru-l Muhit (2/33)*; Shih edhe: Mustafâ Ibrahim El-Meshini, *Medresetu-t-tefsiri fi-l Endelus*, Bejrut, 1986, ff. 520-522.

Aspekti akaidologjik në tefsirin e Ebu Hajjanit

Tefsiri i Ebu Hajjanit, ndonëse shquhet më tepër për aspektin gjuhësor dhe gramatikor, nuk i ka neglizhuar as fushat e tjera të shkencave islame, ndër to edhe aspektin akaidologjik. Sipas biografëve, të cilët janë marrë me jetën dhe veprën e tij, ai i është përmbajtur rrugës së *Ehli Sunetit vel xhema'ati*, përkatësisht shkollës akaidologjike të Esh'arive, sidomos të cilësitë e Allahut dhe ajetet muteshabihat. Ndërkohë, dihen mirë qëndrimet e tij ndaj doktrinave filozofike dhe atyre mu'tezilase.

Njëri prej studiuesve bashkëkohorë El-Magravi, i cili është marrë me studimin e tefsirëve të ndryshëm nga aspekti akaidologjik, rreth këtij segmenti në tefsirin e Ebu Hajjanit, thotë: *“Ai që i lexon ajetet e cilësive të Allahut në El-Bahru-l Muhit, fare nuk dyshon në esh'arizmin e Ebu Hajjanit, ndonëse në te'vil (sqarim) në disa raste, ndjek vijën e medh'hebit selefist.”*⁷⁵

Te komentimi i ajetit të 64-t të sures El-Maide: **“Jehuditë thanë: “Dora e Allahut është e shtrënguar!” Iu lidhshin duart atyre dhe qofshin të mallkuar për atë që thanë! Përkundrazi, të dyja Duart e Tij janë të hapura (të shlyra). Ai furnizon ashtu si të dojë.”**, Ebu Hajjani thotë: *“Bindja e Ehlul-Hakk-it (d.m.th. Ehli Sunetit, sqarim yni S.B.), është se Allahu nuk është as trup e as nuk ka gjymtyrë, dhe nuk ngjan me asnjë prej krijesave të Tij... Xhumhuri i dijetarëve janë të mendimit se ky ajet nënkupton në mënyrë alegorike apo metaforike bujarinë dhe derdhjen e mirësive ndaj krijesave. Ajo që mund të kuptohet si përngjasim në këtë ajet dhe në ajete të tjera të ngjashme si: ajeti 75 i sures Sad: **“Zoti tha: “O Iblis, ç'të pengoi ty që të mos përuleshe në sexhde para atij që e kam krijuar Vetë, me “Duart” e Mia?”**, ai 71 i sures Jasin: **“Vallë, a nuk e shohin ata se, ndër gjërat që “Duart” Tona kanë krijuar për ta, janë bagëtitë që ata zotërojnë?!”**, ajeti 10 i sures El-Fet'h: **““Dora’ e Allahut është mbi duart e tyre!”... etj., sipas shumicës dërrmuese të dijetarëve duhet të kuptohen sipas rregullave të gjuhës që nënkuptojnë metaforën dhe alegorinë”**. Ebu*

⁷⁵ Muhamed bin Abdurrahman el Magravi, *El-Mufesssirune bejne-t-te'vili ve-l ithbati fi ajatis-sifati*, Rijad, 2000, f. 1088.

Hajjani përcjell fjalët e Kadi Ebu Bekr ibn et-Tajjib se këto të gjitha janë cilësi shtesë të Zotit, pa përngjasim apo përkufizim, ndërkohë që Sha'biu, Ibnul Musejjebi dhe Sufjan eth-Thevriu thonë se ne i besojmë dhe i pranojmë ashtu siç kanë ardhur, pa u lëshuar në komentimin e tyre. Pastaj Ebu Hajjani iu kundërpërgjigjet këtyre dhe thotë: “Që të dyja këto mendime, janë fjalë të atyre që nuk thellohen në kuptimet e gjuhës arabe, ndërkohë që këto çështje janë sqaruar me argumente të forta në shkencën e Usuli-d-dinit”⁷⁶

Qëndrimi i Ebu Hajjan el Endelusit ndaj fraksioneve islame

Ebu Hajjani ishte shumë i zëshëm në kundërshtimet e tij ndaj fraksioneve islame, sidomos ndaj mu'teziles, filozofëve dhe sufinjve. Në tefsirin e tij do të shohim raste kur ai iu kundërvihet mendimeve të tyre duke hedhur poshtë dhe duke i nënçmuar për injorancën dhe arrogancën e tyre.

a) Qëndrimi ndaj mu'teziles

Shumë herë në tefsirin e tij, Ebu Hajjani iu kundërvihet mendimeve mu'tezilase të Zemahsheriut, të shprehura në *Kesh-shaf*, atyre të Kadi Abdulxhebbar dhe Ebu Ali el Farisij.

Kritikat e Ebu Hajjanit ndaj mu'teziles ishin kryesisht rreth cilësive të Allahut, Shefatit, Vullnetit të Allahut dhe ndëshkimit të përhershëm të mëkatarit të madh në zjarr të Xhehenemit etj.

Siç dihet, Zemahsheri në shumë raste në tefsirin e tij, ka nënçmuar dhe nënvlerësuar qëndrimet e Ehli Sunetit, andaj, Ebu Hajjani është përpjekur që t'i demaskojë të gjitha këto pretendime të tij, me argumente fetare dhe logjike, gjithnjë duke i qëndruar besnik parimeve të edukatës së lartë dhe mirësjelljes në vepra dhe në fjalë.

⁷⁶ *El-Bahru-l Muhit*, (4/89); *Ebu Hajjan El-Endelusij ve menhexhuhu fi tefsirihi “El-Bahru-l Muhit” ve fi irad el kira'at fihi*, ff. 35-36.

b) Qëndrimi i tij ndaj filozofëve islamë

Ebu Hajjani po ashtu ishte i zëshëm edhe në kundërshtimet e tij ndaj filozofëve islamë. Madje është thënë se një prej shkaqeve që e shtynë Ebu Hajjanin të shpërngulej nga Spanja, ishte pikërisht frika që të mos preokupohej dhe të mos thellohej tepër me mësimet filozofike e të devijonte.⁷⁷

Ai në shumë vende në tefsirin e tij, i sulmon filozofët islamë duke i etiketuar si mynafikë kur e komenton ajetin 142 të sures *En-Nisa*'ë: "**Ata** (hipokritët) **edhe kur falen, falen me përtaci...**" kur thotë: "*Në çdo kohë ka hipokritë (mynafikë) që fshihen pas Islamit, e në këtë kohë, këta janë filozofët...*"⁷⁸

Në një vend tjetër teksta e komenton ajetin 21 të sures Ibrahim: "**Të gjithë do të dalin para Allahut. (atëherë), ata që kanë qenë të përulur, do t'u thonë atyre që kanë qenë kryelartë: "Ne kemi qenë ithtarët tuaj..."**", i kundërvihet Fahu Rraziut, i cili filozofët i quan dijetarë dhe urtakë, duke thënë për ta "*se janë jobsimtarët më injorantë rreth Allahut dhe të dërguarve të Tij.*"⁷⁹

Ndërkohë në një vend tjetër, ai shpreh habinë e tij se si myslimanët në Egjipt, janë dhënë aq shumë pas mësimëve filozofike, duke bërë një krahasim me Spanjën e atëhershme, në të cilën sipas tij, mësimet filozofike nuk kishin ndonjë ndikim.

c) Qëndrimi i tij ndaj sufijve dhe shi'injve batinij

Ebu Hajjani, me po këtë ashpërsi flet edhe për disa grupe të devijuara *sufiste* dhe të *shi'injve batinij*, të cilët i mveshën Islamit gjëra të paqena, duke mbizotëruar mbi mendjet e njerëzve për interesa të tyre personale. Ai, në lidhje me këto dy fraksione të fundit, duke këshilluar Ymetin për kujdes të shtuar ndaj mësimëve të devijuara të tyre, thotë: "*Këto janë fraksioni i batinijve dhe i atyre që thirren në emër të Islamit nga sufinj*

⁷⁷ Ebu Hajjan ve tefsiruhu *El-Bahru-l Muhit*, f. 105.

⁷⁸ *El-Bahru-l Muhit* (3/377).

⁷⁹ *Ek-Bahrul Muhit* (5/416)

ekstremë. Në lidhje me ta kemi folur edhe në parathënie të këtij tefsiri. Këtë njerëz të prishur (zindika) u fshehën nën petkun e Islamit, e dihet se Libri i Allahut ka zbritur në gjuhën e pastër arabe dhe në të nuk ka as shenja sekrete, as enigma, e as anim nga ajo që thërrasin filozofët dhe grupet e devijuara...’’⁸⁰

Qëndrimi i Ebu Hajjan el Endelusit ndaj israiliateve

I pajisur me kulturë të gjerë fetare, Ebu Hajjani ishte i vetëdijshëm për rrezikun që bartnin me vete rrëfimet e njohura si “*israiliate*”, sepse shumica prej tyre janë rrëfime të pabaza, rrëfime që fusin dyshim në besimin e njerëzve dhe që lëndojnë edhe dinjitetin e vetë pejgamberëve të Allahut. Mbase kjo është arsyeja pse Ebu Hajjani ishte aq kategorik kundër përmendjes së israiliateve në tefsirin e tij. Edhe ato rrëfime të pakta që i ka zënë ngoje, shumë shkurtimisht, i ka përmendur sa për t’ua tërhequr vërejtjen besimtarëve, por edhe dijetarëve, se ato janë trillime të kota dhe se padrejtësisht i kanë rënduar fletët e tefsirëve të ndryshëm nëpër kohë.

Shembujt e israiliateve që ai i sjell më tefsirin e tij, sa për t’i demaskuar i kemi te ngjarja e Jusufit a.s. me gruan e Kryeministrit të Egjiptit dhe mësymjen e saj ndaj Jusufit për amoralitet, pastaj ngjarjen e shpifur ndaj Davudit a.s. për gjoja grabitjen e një gruaje të njërit prej luftëtarëve të tij, ngjarjen e Sulejmanit a.s. me kuajt, shkakun e sprovës së Ejubit a.s. me sëmundje etj.

Sa për ilustrim do të sjellim një konstatim të tij lidhur me ngjarjen e Jusufit a.s., kur vjen te komentimi i ajetit të 24-t të sures *Jusuf*: “***Ajo e dëshiroi (mësyu) atë; por edhe Jusufi do ta kishte dëshiruar (mësyre) atë, sikur të mos kishte parë shenjën e Zotit të vet. Kështu e larguam nga e keqja dhe vepra e shëmtuar, sepse ai, në të vërtetë, ishte nga robërit Tanë të sinqertë***”, ndër të tjera, thotë: “*Mufessirët, kanë shkruar gjatë rreth këtyre dy dëshirave apo mësymjeve (për amoralitet), saqë disa prej tyre ia veshën Jusufit atë të cilën nuk do të duhet t’ua vishnin as njerëzve më të*

⁸⁰ *El-Bahrul Muhit* (4/420)

prishur moralisht. Ne, e kemi pastruar këtë libër (d.m.th. tefsirin e tij, sqarim yni, S.B.) nga përmendja e asaj që gjendet nëpër librat e tefsirit, por jemi munduar të përqendrohemi shkurtimisht në atë se çka nënkuptojmë nga gjuha arabe dhe terminologjia e saj dhe nga vetë rrjedha e ajeteve të kësaj sureje, të cilat dëshmojnë për mbrojtjen dhe dëlirësinë e Jusufit a.s. nga tërë ajo që i vishet.”⁸¹

Ebu Hajjani, kur komenton ajetet 67-74 të sures El-Bekare, rreth lopës së beni israilëve, ndër të tjera, thotë: *“Mufessirët, kanë përmendur rrëfime të pavlera duke hyrë në detaje dhe imtësi të panevojshme rreth kësaj lope, ani pse e kanë ditur se rreth këtyre çështjeve, duhet cekur vetëm atë çka është përmendur në Kuran, ose është përcjellë besnikërisht nga i Dërguari i Allahut.*”⁸²

Megjithatë, edhe përkundër faktit, se Ebu Hajjani ka qenë shumë i vëmendshëm rreth përmendjes së israiliateve të pabaza, megjithatë në disa vende i kanë shpëtuar disa të tilla, ndaj të cilave nuk prononcohet nëse kanë mbështetje apo jo, ndonëse shihet qartë se ato janë të trilluara dhe nuk kanë kurrfarë baze as në Kuran e as në hadithet e Pejgamberit a.s. Një shembull të tillë e kemi teksa e komenton ajetin e 60 të sures *“El-Bekare”*: **“Dhe (rikujtoni) kur Musai kërkoi ujë për popullin e tij, e Ne i thamë: “Bjeri gurit me shkopin tënd”, atëherë nga ai gufuan dymbëdhjetë kroje dhe secili grup e dinte vendin ku do të pinte ujë...”**. Gjatë komentimit të këtij ajeti, Ebu Hajjani flet për “gurin” të cilin e goditi me shkop Musai a.s. me urdhrin e Zotit dhe pastaj nga ai buruan dymbëdhjetë kroje. Ai përcjell më shumë se dhjetë mendime se ç’lloj guri ishte ky: se ishte gur të cilin e kishte marrë me vete Ademi a.s. nga Xheneti kur zbriti në tokë, i cili u përcoll gjeneratë pas gjenerate të njerëzimit derisa arriti në duart e Shuajbit a.s. e pastaj ky ia dhuroi Musait a.s. në Medjen, së bashku me shkopin e tij. Ai përcjell edhe mendimin se këtë gur Musai a.s. e solli nga Turi Sinai; se këtë gur e mori nga fundi i detit gjatë kalimit të detit me beni israilët; se ky gur ishte katërkëndësh dhe kishte dymbëdhjetë vrima dhe sa herë që beni israilët kërkonin ujë, ai e godiste gurin dhe nga ai

⁸¹ *El-Bahru-l Muhit*, vëll. V, ff. 294-295.

⁸² Më gjerësisht shih: *El-Bahru-l Muhit*, vëll. I, ff. 411-434.

rridhte ujë, e pastaj e godiste sërish dhe ai ndalej, se gurin e bartte me vetë kudo që shkonte⁸³ etj. Të gjitha këto mendime që i ka përcjellë Ebu Hajjani, gjatë komentimit të këtij ajeti, janë rrëfime të pabaza dhe tërësisht të trilluara.

Shembuj të tillë kemi edhe rastin të përmendja e emrave të planetëve të cilët i kishte parë në ëndërr Jusufi a.s., ku Ebu Hajjani cek një hadith të trilluar se gjoja Pejgamberi a.s.i ka cekur me emra këta planetë, ashtu siç e përcjell një israiliat të trilluar edhe të ngjarja e “*Ireme dhati-l Imad*” në suren “*El-Fexhr*”.⁸⁴

Shqyrtime përfundimtare

Përgjatë historisë islame, ishin të rrallë dijetarët e kalibrit të Ebu Hajjanit, të cilët shkëlqyen në shkenca të ndryshme islame. Ai gjatë jetës së tij dëshmoi superioritetin e tij intelektual prej dijetari, aq sa atëbotë askush nuk mund të krahasohej me dijen e tij, as në lindje e as në perëndim të botës islame, andaj nuk është rastësi fakti pse u quajt edhe “*Sibevejhi i kohës së tij*”. Shikuar nga ky aspekt, mendoj se ka ardhur koha që edhe te ne t’i kushtohet më tepër rëndësi veprës së këtij kolosi dhe dijetari të gjithanshëm, për ta bërë të njohur me lexuesin e hapësirave shqiptare. Te ne është shkruar fare pak për jetën dhe tefsirin e tij, madje mund të themi marginalisht, ndërkohë ndriçimi i figurës së tij do t’i bënte nder publicistikës islame tek ne, sidomos është me interes për ata studiues që e duan shkencën e tefsirit dhe analizat gramatikore. Mbesim me shpresë se në të ardhmen, studiuesit e rinj do t’i qasen më seriozisht këtij tefsiri për të na ofruar sadopak nga nektari që gjendet në fletët e tij.

⁸³ Më gjerësisht shih: *El-Bahru-l Muhit*, vëll. I, ff. 377-400.

⁸⁴ Më gjerësisht shih: *El-Bahru-l Muhit*, vëll. VIII, ff. 464-465

Literatura:

- Ebu Hajjan el Endelusi, *El-Bahru-l Muhit*, Bejrut, 1993.
- Dr. Muhamed Husejn edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru ve-l mufessirune*, Kajro, 2000.
- Dr. Bedr bin Nasir el Bedr, *Ebu Hajjan ve tefsiruhu "El-Bahrul Muhit"*, Bejrut, 2000.
- El-Imam es-Safedij, *El-Vafi bi-l vefejat*, Rijad, 2000
- Dr. Ahmed Halid Shukri, *Ebu Hajjan el-Endelusi ve menhexhuhu fi tefsirihi "El-Bahru-l Muhit" ve fi irad el kira'at fihi*, Aman, 2006.
- Dr. Muhamed Safaë shejh Ibrahim Hakki, *Ulumu-l Kuran min hilal muka-ddimati-t-tefasir*, Bejrut, 2004.
- Ibn Haxher el Askelani, *Ed-Durreru-l kamineti fi a'jani el mieti eth-thamineti*, Hajdarabad, 1349 h.
- Ahmed Muhamed Ednervi, *Tabekatu-l mufesirine*, Medine, 1997.
- Ahmed bin Muhamed et-Telmisani, *Nefhu-t-tib min gusni-l Endelusi-r-retib*, Bejrut, 2015.
- Imam Xhelaluddin es-Sujuti, *El-Bug-jetu-l vuati fi tabekati-l-lugavijjine ve-n-nuhati*, Kajro, 1964.
- Imam Shihabuddin el Hanbeli ed-Dimeshkij, *Shedheratu-dh-dheheb fi ahbari men dheheb*, Bejrut, 1986.
- Ahmed Emin, *Duhuru-l Islam*, Kajro, 2013.
- Imam Shemsuddin edh-Dhehebi, *Ma'rifetu-l kurrai-l kibar ale-t-tabekati ve-l a'esar*, Istanbul, 1995.
- Imam Shevkaniu, *El-Bedru-t-taliu bi mehasin men ba'de-l karni-s-sabi'i*, Kajro, pa vit botimi.
- Ibn Kadi Shuhbe ed-Dimeshkij, *Tabekatu-sh-Shafi'ijjeti*, Bejrut, 1987.
- Hafidh Shemsuddin Ed-Davudi, *Tabekatu-l mufessirine*, Bejrut, 1983.
- Fehd bin Abdurrahman bin Sulejman Er-Rrumi, *Menhexhu-l medreseti-l endelusijjeti fi-t-tefsir, sifatuhi ve hasaisuhu*, Rijad, 1417 h..1997 e.r..
- Es-Sejjid Muhamed Ali Ajazi, *El-Mufessirune, hajatuhum ve menhexhuhum*, Teheran, 1386 h.
- Shemsuddin el Xhezerij, *Gajetu-n-nihajeti fi tabekati-l kurrai*, Bejrut, 2006.
- Mustafa Ibrahim El-Meshini, *Medresetu-t-tefsiri fi-l Endelus*, Bejrut, 1986.

-
- Dr. Abdulvehhab Fajd, *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiril Kurani-l kerim*, Kajro, 1973.
 - Rahma Kezuli, *El-Xhuhud es-savtijjeti inde Ebi Hajjan el Endelusi – Tefsir El-Bahru-l Muhit enmudhexhen*, Algjer, 2018.
 - Ijad Muhamedel Ibrahim, *Dirasetu kitabi “El-Bahru-l Muhit” li Ebi Hajjan el Endelusij*, Damask, 2003.
 - Muhamed bin Abdurrahman el Magravi, *El-Mufessirune bejne-t-te’vili ve-l ithbati fi ajati-s-sifati*, Rijad, 2000.
 - Sahihu Muslim, Bejrut, 1991.
 - Suneni i Nesaiut, Rijad, 2015.

Belkasim EL-GALI

METODOLOGJIA E MATURIDIUT RRETH ARGUMENTEVE MBI VËRTETIMIN E EKZISTENCËS SË ALLAHUT*

Metodologjia, të cilën e ka aplikuar Maturidiu, në esencë është e mbështetur në dëftimet dhe sinjalizimet e Kuranit të Madhërishëm. Dëshmi për këtë është vetë natyra e këtyre argumenteve, siç janë: argumenti i “ndryshimit”, argumenti i “gjendjeve kontradiktore”, argumenti i “mbizotërimit dhe nënshtimit” në gjithësi, argumenti i “shpikjes e kujdesit”. Të gjitha këto kanë ardhur në Kuran, natyrisht, në forma e vende të ndryshme. Për më shumë, kjo bëhet akoma më bindëse, kur dihet se Maturidiu, gjatë diskutimeve të tij, ka ndjekur dhe përvetësuar traditën e imamëve të mëhershëm.

Ibn El-Humami (Allahu e mëshiroftë) thotë: Referencë kryesore, po edhe metodologji adekuate për vërtetimin e ekzistencës së Allahut, është

* Pjesë nga libri, Belkasim El-Gali, *Ebu Mensur El-Maturidij hajatuhu ve arauhu el-akdijjetu*, Daru't-turkij lin-neshri, Tunis, 1989, fq. 126-134. Në kopertinën e librit shkruan se, autori prof.dr.Belkasim bin Hasen El-Gali, konsiderohet prej studiuesve të parë bashkëkohor, që i ka përmbledhur pikëpamjet akaidore të imam Maturidiut. Në kohën e botimit, ka qenë mësimdhënës i lëndës së “akaidit”, në degën e Usulid-dinit, në Fakultetin “Ez-Zejtunij-jetu lish-sheriati ve usulid-din ve'l ulumi'l insanijjeti”, Tunis. (Përkthyesi).

vetë Kurani dhe faktet që përmban ai. Sepse, pas sqarimit të Allahut, nuk ka sqarim tjetër më të mirë. Allahu, veçse na ka udhëzuar në argumentet mbi ekzistencën e Tij¹, përmes shumë citateve kuranore, e të cilat, i kemi sqaruar, kur kemi folur për argumentet e Maturidiut mbi ekzistencën e Allahut.²

Argumenti i ‘ngjarësisë’, si praktikë kuranore

Argumentet e Maturidiut, në tërësinë e tyre, i referohen argumentit të ‘ngjarësisë’ (دليل الحدوث). Në të vërtetë, ky argument ka qenë më i përhapuri në mesin e kelamologëve. Atë e kanë përdorur për ta kundërshtuar idenë mbi pafillimësinë e gjithësisë, si një prej çështjeve më delikate, që myslimanët e kanë pasur kundër filozofëve (jomyslimanë). Gjatë debatteve kundër kësaj ideje, dijetarët islamë dhe vetë imam Maturidiu kanë përdorur argumente logjike, të cilat i kanë nxjerrë prej ajeteve të Kuranit. El-Bejadij El-Hanefij thotë:

“Argumenti i ngjarësisë është një argument fleksibil dhe i qartë, që i referohet metodës së Halilit (Ibrahimit a.s.). Bile, atij i takojnë edhe meritat, pasi që e kishte përdorur këtë argument, në një periudhë të largët, teksa lapsi akoma nuk ekzistonte si formë e studimi. Zhdukja e planetëve (përndimi i yjeve, diellit, hënës) dhe pafuqia e tij përballë sistemit të gjithësisë, kishte bërë, sikurse citon Maturidiu, që Ibrahim a.s., të arrinte të kuptuarit e ekzistencës së Allahut, nëpërmjet rrugës së eliminimit të çdo gjëje që i nënshtrohet zhdukjes. Ai, fillimisht, kur i pa vjet, tha: “Ky është Zoti im!” (قَالَ هَذَا رَبِّي), por kur u zhdukën, ai tha: “Unë nuk i dua ata

¹ *El-Musameretu bi sherhi'l musajereti* (Teksti është prej Ibni Humamit, ndërsa shpjegimit prej Ibn Ebi Sherif), fq.15.

² Shih: Belkasim El-Gali, Imam Maturidiu dhe argumentimi i ekzistencës së Allahut, I botuar në revistën “Edukata Islame”, nr.117, Prishtinë, 2019, fq.25. (Përkthyesi).

* Nga aspekti shkencor është vërtetuar se kjo gjithësi është e ngjarë (حادث). Në lidhje me këtë, më gjerësisht, shih hulumtimin shkencor me titull: ‘محاولات لتقدير عمر الأرض’, të autorit Zeglul En-Nexhar, botuar në “Alema’l ma’rifeti”, nr.3, 1970. Po ashtu, është vërtetuar se kjo gjithësi e ka fillimin, pra nuk është e pafillim (أزليا), pas zbulimit të “ligji mbi energjinë e mundshme”. Për këtë, më gjerësisht, shih: Vehidud-din Han: ‘الإسلام يتحدى’, botimi i gjash-të, 1976, fq.49,

që zhdukën” (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ)*. Domethënë, nuk mund ta besoj për Krijues të gjithësisë dikë që i ndërron gjendjet, që eliminohet e që ndryshon. Thjesht, nuk mund t’ia falë atë dashurinë time, e cila i takon vetëm Allahut, Atij që është ekzistencë e domosdoshme, që nuk pranon kurrfarë shtimi apo pakësimi në Qenien e Tij, e që nuk ka shkuarje e ardhje!”³

Këtë diskurs të maturidinjve e trason edhe Adudud-din El-Ixhij, i cili thotë: Argumenti i ngjarësisë ka mbështetje në shpallje, Kuran, dhe si i tillë ka ardhur te rasti i njohur i Ibrahimit a.s., kur i vështroi yjet dhe vërtetoi ndryshimin e tyre. Prej atyre reagimeve të tij, që çojnë drejt imanit, është edhe kjo që ka ardhur në ajetin vijues:

فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّي فَطَرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾

“Kur e pa diellin të lindur, tha: “Ky është Zoti im, ky është i madh!” e kur ai perëndoi, tha: O populli im, unë jam i pastër nga ajo që ju i shoqëroni!” Unë me veten time i drejtohem Atij që krijoi qiejt e tokën, larg besimeve të tjera; unë nuk jam prej atyre që i përshkruajnë shok!” (El-En’am, 78-79).

El-Ixhij, duke e shpjeguar thënien e Ibrahimit a.s., “unë nuk i dua ata që humbën” (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ), nxjerrë këtë rezonim: “Domethënë, nuk i dua, në kuptim të adhurimit ndaj tyre, sepse ai që perëndon është i ngjarë, e çdo gjë që është e ngjarë, e ka krijuesin dhe, si e tillë nuk mund të jetë krijues i krijësive, pra, nuk mund të jetë krijues i gjithësisë, andaj edhe nuk e tërheq dashurinë e njeriut. Po ashtu, ajeti e mohon mundësinë që substanca (الجوهر), të ketë veti krijuese!? Në këtë kuptim, thuhet se metodologjia e Ibrahimit a.s., është tipike për të vërtetuar ngjarësinë e substancave.”⁴

* Shih ajetin: El-En’am, 76. (përkthyesi).

³ El-Bejadij, *Isharatu’l Meram*, fq.86.

⁴ El-Ixhij, *El-Mevakif*, vëll.3, fq.3.

Dr. Hamud Gurab, konsideron se diskursi argumentues i Ibrahimit a.s. është prej provave më të mira, për vërtetimin e ngjarësisë së gjithësisë. Si koncept, konsiston analizimin e yjeve, ashtu që, ka vërtetuar se ata, transferohen prej një gjendje në tjetrën, e pikërisht ky transferim është argument për ngjarësinë e tyre.⁵

Në anën tjetër, dr. Mahmud Kasim, mendon se argumenti i ngjarësisë në raport me problematikën e atomit (الجواهر الفرد), nuk është provë logjike e as shkencore, ngase është një argument që nuk heq dilemat, ndërkohë që argumenti për të qenë i tillë, duhet të jetë i vetëkuptueshëm në mendjen e njeriut!⁶ Por, duhet thënë edhe këtë se ky autor, ishte i shquar për kritikë kundër kelamologëve, esh'arinj, maturidinj dhe mutezilinj. Në fakt, kritika e tij ishte e drejtuar kundër qasjeve të tyre, e të cilat, sipas pretendimeve të tij, më shumë çojnë në dyshime se sa në besim!? Mirëpo, sikundër kësaj, kritika e tij nuk është e drejtuar në adresë të argumentit të 'ngjarësisë' si tërësi, por në adresë të një segmenti të saj, në këtë rast për argumentin e atomit. Perceptimet e këtilla, që kanë qarkulluar në kohën e tyre, kanë qenë fushëveprim i disa njerëzve specialistë të fushës (kelamishtëve). Atëherë, edhe këtë argument, duhet adresuar te specialistët. Në princip, a nuk është detyra e shkencës së kelamit, kundërshtimi i intrigave të kundërshtarëve!?

Prandaj, duke e përmbledhur këtë që e thamë më lart, mund ta konstatojmë se argumenti i 'ngjarësisë' është prej atyre argumenteve, që ofron qetësi mendore dhe shpirtërore, natyrisht, kur shfrytëzohet në mënyrë adekuate. Sepse, është i mbështetur në argumentet e Kurani Kerimit dhe në dëftimet e tij, që thërrasin për meditim dhe që nxisin për iman, gjersa dihet fare mirë, se pas sqarimit të Allahut, nuk ka sqarim tjetër. Ky është një parim bazik që e ndjekin dijetarët maturidinj.⁷ Pra, në këtë mënyrë,

⁵ Dr. Hamud Gurab, *El-Esh'arij*, fq.80.

⁶ Dr. Mahmud Kasim, *Isharatu'l meram*, fq.86. Autori, sigurisht e ka gabuar titullin e librit në këtë fusnotë. Ndoshta e ka pasur për qëllim: Dr. Mahmud Kasim, *Mukad-dimetu menahixhi'l edil-leti*, fq. 86. (Përkthyesi).

⁷ *El-Musameretu bi sherhi'l musajereti* (Teksti është prej Ibni Humamit, ndërsa shpjegimit prej Ibn Ebi Sherif), fq.15.

arrijmë të kuptojmë se si Maturidiu është mbështetur në burime kuranore, gjatë argumentimit mbi ekzistencën e Allahut.

Arsyeja përse Maturidiu u mbështet në argumentet e Kuranit

Mbështetja mjaft e zgjeruar e Maturidiut në argumentet e Kurani⁸, bazohet në disa shkaqe:

- 1) Argumentet e Kuranit nisen prej asaj që është e ndjeshme, e ajo që është e tillë është më afër njeriut, që bashkëvepron me të në çdo kohë, po edhe vetë njeriu arrin ta kuptojë më me lehtësi. Këto ajete janë të shumta në Kuran, ndërsa numri i madh i argumenteve prodhon bindje të fuqishme dhe thellë;
- 2) Argumentet e Kuranit, për nga qenësia e tyre, janë të atilla që përjetohej nga vetë zemra e njeriut. Prej tyre, njeriu ka dobi, po edhe nevojë, sepse, njeriu është krijuar për qëllime të caktuara, disa prej të cilave, arrin t'i perceptojë, e disa të tjera nuk ka mundësi ose është në përpjekje të vazhdueshme për arritjen e tyre. Ndërsa, në natyrën e njeriut është skalitur ndjenja për të dashur atë që është e dobishme. Pikërisht këto dobi, janë ato që udhëzojnë për falënderim ndaj Dhuruesit të mirësive, e që në fakt, për epiqendër e ka imanin⁹;
- 3) Argumentet e Kuranit, janë ekuivalente për të gjitha nivelet e mendjeve, janë të përshtatshme për të gjithë. Po ashtu, në këto argumente, edhe njerëzit e shquar, filozofë e dijetarë, gjejnë motive për hulumtime. Duke iu referuar argumenteve nga Kurani, mund të realizojnë hulumtime të jashtëzakonshme në terren, pra në atë që e ka krijuar Allahu, prej mrekullive të shumta në gjithësi.¹⁰
- 4) Janë argumente, që i flasin mendjes dhe zemrës, njëkohësisht. Sepse, njeriu, si qenie, përmban dy anë, anën mendore dhe shpirtërore. Udhëheqja në jetë, me njërin prej tyre, nuk e shpie njeriun në

⁸ Këtu është për qëllim në krahasim me kelamologët e tjerë të kohës së tij. (Përkthyesi).

⁹ Ibn Rushd, *Menahixhu 'l edil-leti*, fq.195, 197, 198.

¹⁰ Ahmed Emin, *Duha 'l islam*, vëll.3, fq.13

të vërtetat përfundimtare, përkundrazi, mbjell dyshime. Sikundër kësaj, imani është një akt i ndërlidhur, që koordinon shpirtin dhe mendjen bashkërisht.¹¹

- 5) Njëpërmjet këtyre argumenteve, i Madhi Zot, i ka folur natyrshmërisë së njeriut.¹² Vetë mënyra e ligjërit, ia tërheq vëmendjen të pavëmendshmit, e motivon vrojtimin dhe e inspiron mendjen për të analizuar këtë ekzistencë, e cila, esencialisht dëfton për krijuesin e saj. Kur, analizojmë ajetet e Kuranit Kerim, shohim se ato nuk e kanë për fokus parësor mohuesin, mosbesimtarin, por në fokus e ka atë që është i pavëmendshëm përball krijimit madhështor të gjithësisë. Të tillët, janë ata që janë larguar nga natyrshmëria e tyre, duke hyrë në rrethin vicioz të dëshirave dhe pasimit të praktikave të ndryshme shoqërore.
- 6) Argumentet e Kuranit janë të llojllojshme dhe nuk kufizohen vetëm në një shembull të vetëm. Përkundrazi, njeriun e motivojnë për të vrojtuar në madhësinë e krijimit nga asgjëja, në atë precizitetin e mahnitshëm nga konstruktin e kafshëve, bimëve dhe vetë njeriun në tërësinë e tij, i cili përmban argumente të jashtëzakonshme. Pastaj, e motivojnë për të vrojtuar argumentet, që përmban toka, si dhe qiejt me miliona yje. Allahu i Lartësuar thotë:

أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا ﴿٢٨﴾
 وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضَحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا
 ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالْجِبَالَ أُرْسَاهَا ﴿٣٢﴾
 مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴿٣٣﴾

“A është më i rëndë krijimi juaj apo ai i qiellit? E Ai e ngriti atë! Ngriti kupën e tij dhe e përsosi atë. Natën ia errësoi e ditën ia ndriçoi. E pastaj tokën e sheshoi. Dhe prej saj nxori ujin e saj dhe kullosat e saj. Kurse kodrat ia përforcoi. Si furnizim për ju dhe për kafshët tuaja.” (En-Naziat, 27-33).

¹¹ Reuf Shelbij, *Menhexhu'l Kur'ani fi ithbati'l akideti'l islamijjeti*, fq.16.

¹² Esh-Shehristani, *Nihajetu'l akdam*, fq.125.

Po ashtu, i Lartmadhërishmi, thotë:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾

“Nga faktet (e fuqisë) e Tij është edhe ajo, se Ai ju krijoi prej dheu, e mandej ju (u zhvilluat në) njerëz që veproni të shpërndarë. Dhe nga faktet (e madhërisë së) e Tij është që për të mirën tuaj, Ai krijoi nga vetë lloji juaj palën (gratë), ashtu që të gjeni prehje tek ato dhe në mes jush krijoi dashuri dhe mëshirë. Në këtë ka argumente për njerëzit që mendojnë. Nga argumentet e Tij është krijim i qiejve e i tokës, ndryshimi i gjuhëve tuaja dhe i ngjyrave tuaja. Edhe në këtë ka argumente për njerëz.” (Er-Rrum, 20-22).

Kjo është ajo mënyra se si shkolla maturidiste i përdor ajetet e Kuranit, si një pikëfillim për nxjerrjen e argumenteve për vërtetimin e ekzistencës së Krijuesit, kur dihet se vetë i Lartmadhërishmi ka udhëzuar për ekzistencën e Tij në shumë prej ajeteve të Kuranit, siç janë sqaruar në disa prej ajeteve, për të cilat kemi dhënë sqarime, kur kemi folur në pjesën e parashtrimt të argumenteve mbi ekzistencën e të Lartmadhërishmit.

Aspekte krahasimore ndërmjet argumenteve të Maturidiut dhe filozofëve

Në përgjithësi ideja e filozofëve në të kuptuarit e Qenies Hyjnore (الذات الإلهية), ka qenë mjaft shumë e përpunuar, e cila, përveçse e ka dominuar të menduarit logjik, në anën tjetër ka shkuar në nivelet më të larta të hulumtimeve.

Për shembull, sipas Kindiut, “Allahu, Një i Vetëm është hak – i vërtetë”, pra ekziston pa asnjë dilemë. Ai nuk hyn në një tërësi me ekzistencat e tjera, nuk është i të njëjtit lloj; nuk përngjason asnjë krijesë me Atë dhe

nëse nuk do të ishte kështu, atëherë do të ishte trup i përbërë dhe asgjë më shumë. Por, sikundër kësaj, Ai (Allahu), është përtej pjesëve apo shumësisë, është e vërteta, që nuk pranon mosekzistencë, është shkaku i parë, që vetë nuk ka shkak, është vepruesi i parë, por që vetë është i pa-vepruar nga askush.¹³

Siç shohim, Kindiu, gjatë argumentimit të ekzistencës së Qenies së Allahut, përdor këto argumente:

- 1) Argumenti i shkakut (دليل العلية): Ky argument thotë se ekzistencat patjetër se kanë një shpikës, sepse analizat logjike vërtetojnë njërin prej tri opsioneve: ato janë krijuar pa krijues, ose e kanë krijuar vetveten, ose dikush tjetër i ka krijuar. Dy opsionet e para, nuk qëndrojnë absolutisht, andaj vjen në shprehje opsioni i fundit, pra janë të krijuara nga dikush tjetër;
- 2) Argumenti i konstruksionit të gjithësisë (دليل تركيب العالم): Gjithësia kompozohet nga pjesët e vogla dhe të mëdha. Ajo, pa tjetër se e ka një shkaktar, që është Qenie e Vetme, jashtë gjithësisë, që realizon këtë përbërje.
- 3) Argumenti i përcaktuesit në gjithësi (دليل آثار التدبير في العالم): Ky argument, argumenton për ekzistencën e një përcaktuesi, që nuk shihet;
- 4) Argumenti i qëllimit (دليل الغائية): Nuk ka asnjë krijesë në këtë gjithësi, përveç se është krijuar për një qëllim të caktuar.¹⁴
- 5) Argumenti i limitimit të gjithësisë (دليل تناهي العالم). Ky është një argument matematikor. Sipas dr. Mahmud Kasim, idenë për këtë argument, Maturidiu, e ka marrë prej këtij filozofi.¹⁵

Ndërsa, filozofi tjetër, Farabiu, thotë: Ty të takon që ta vështrosh natyrën e krijimit, në mënyrë që të shohësh në hollësi vetitë e tij. Mjafton, vetëm një analizë e shkurtër dhe do të vëresh natyrën e çiltër të ekzistencës. Sigurisht, do ta kuptosh se ekzistenca e saj, patjetër është e lidhur me një Qenie që ekziston vetvetiu. Po ashtu, do ta kuptosh se përse duhet të

¹³ Dr. Muhamed Abdul Hadi Ebu Rideh, *Resailu'l Kindij el-felsefijeh*, fq.215.

¹⁴ Dr. Muhamed Abdul Hadi Ebu Rideh, *Resailu'l Kindij el-felsefijeh*, fq.75 e tutje.

¹⁵ Dr. Mahmud Kasim, *Mukad-dimetu menahixhi'l edil-leti*, fq. 21.

jetë e lidhur me atë Qenie. Kështu që, nëse merr mësim prej botës së krijimit (عالم الخلق), atëherë ti je duke vështruar në drejtimin lart, e nëse përfiton mësim prej botës së ekzistencës së çiltër (عالم الوجود المحض), atëherë je në drejtimin poshtë. Nëpërmjet analizës në drejtimin lart, ti e kupton se kjo ekzistencë nuk është vetiu, ndërsa nëpërmjet analizës në drejtimin poshtë, e kupton se kjo është prej dikujt tjetër. Allahu i Lartësuar, thotë:

سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ
أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

“Ne do t’ua bëjmë atyre të mundshme që t’i shohin argumentet Tona në horizonte dhe në veten e tyre deri që t’u bëhet e qartë se ai (Kurani) është i vërtetë. A nuk mjafton që Zoti yt është dëshmitar për çdo gjë?” (Fus-silet, 53).¹⁶

E, Ibn Sina thotë: Analizoni, përse sqarimi ynë, që thërret se Ai është i pari, Një i vetëm, i pastër nga përngjasimet, nuk bën përshtypje për të analizuar një krijesë tjetër, gjithnjë duke u nisur nga shqyrtimi se kush e krijoi dhe e bëri atë krijesë!? Në të vërtetë, kjo pasqyron provën! Në anën tjetër, pavarësisht, natyrës së argumentit, kjo çështje është shumë më e lartë dhe e ndershme. Domethënë, kur e vështrojmë gjendjen e një ekzistence, vërtetojmë se vetë ajo dëshmon për qenësinë e saj, me vetë faktin që ekziston. E, gjersa është e tillë, rrjedhimisht dëshmon edhe për qenësinë e të gjitha atyre që gjenden në atë ekzistencë. Në këtë kuptim, ka ardhur dëftimi në ajetin e sipërcituar: *“Ne do t’ua bëjmë atyre të mundshme që t’i shohin argumentet Tona në horizonte dhe në veten e tyre deri që t’u bëhet e qartë se ai (Kurani) është i vërtetë...”* Sipas mendimit tim, kjo pjesë e këtij ajeti konsiston një dispozitë për të gjithë njerëzit, pa dallim, ndërsa, ajo që thuhet në pjesën tjetër në vazhdim të ajetit: *“A nuk mjafton që Zoti yt është dëshmitar për çdo gjë?”*, mendoj se është një dispozitë vetëm për besimtarët e sinqertë, të cilët dëshmojnë për ekzistencën e Allahut, e jo kundër saj.¹⁷

Në këto dy citate kemi dy elemente:

¹⁶ El-Farabij, *Fususul Hikem*, fq.139.

¹⁷ Ibni Sina, *El-Isharat vet-tenbihat*, vëll. I, fq.214.

- 1) Vështrimi i krijimit ekzistues (që duket), si një mënyrë e dytë për argumentim, e që identifikohet përmes metodës analitike në drejtimin lart (الطريق الصاعد). Kjo metodë, pasi që është përdorur nga Maturidiu, i dedikohet atij, ashtu që prej analizës mbi krijimin faktik, e fillon argumentimin për ekzistencën e Allahut;
- 2) Farabiu dhe Ibn Sina, e konsiderojnë se bota ekzistencës së çiltër ose thënë ndryshe mënyrën e analizës, nga lart në drejtimin poshtë (الطريق النازل), si argumentin më të ndershëm dhe më të besueshëm.

Në këtë mënyrë qartësohet dallimi ndërmjet mënyrës së Maturidiut dhe mënyrës së filozofëve, në argumentimin e ekzistencës së Allahut.

Parimi i specifikimit sipas Maturidiut

Ky parim ka të bëjë me faktin e ditur se gjithësia përmban realitete dhe qenie që ekzistojnë. Çdo ekzistencë, nëse në realitetin e saj, barabarësisht e përmban mundësinë e të qenurit apo të mosqenurit, atëherë ajo është ekzistencë e mundshme (ممكنا).¹⁸ Mirëpo, nëse realiteti i saj nuk e pranon inekzistencën (العدم) dhe as nuk mund të merret me mend një gjë e tillë, atëherë kjo ekzistencë presupozohet se është e domosdoshme (واجبا). Maturidiu, duke e sqaruar këtë thotë:

“Baza të çështjeve janë tri: e pamundshme (ممتنع), e domosdoshme (واجب) dhe ajo që është në mes dyjave “e mundshme” (ممکن). Të gjitha çështjet në gjithësi, kategorizohen në njëërën prej këtyre tri gjendjeve. ‘E domosdoshmja’, nga aspekti i arsyes është në pozitë të pakundërshtueshme dhe, nuk mund të mendohet se është ndryshe, nga asnjë rrugë tjetër. Edhe ‘e pamundshmja’ është në pozitë të njëjtë. Por, çështja ndryshon te ‘e mundshmja’, e cila pranon pozita të ndryshme.¹⁹

Pra, gjithësia penetron në kontekst të këtyre tri bazave: absurdia ose e pamundshmja (المستحيا, أو الممتنع), ashtu siç e ka përkufizuar Maturidiu; ‘e domosdoshmja nga vetvetiu’ (واجب لذاته) dhe ‘e mundshmja’ (ممکن), e cila

¹⁸ Er-Rrazi, *El-Erbeine*, fq.11.

¹⁹ El-Maturidij, *Kitabut-tevhid*, fq.184.

është e tillë, që transferohet prej një gjendjeje në tjetrën dhe dallon me veçori dhe forma të ndryshme. Ndërsa, specifikimi i këtyre ekzistencave (الموجودات), me veçori e forma të ndryshme, bëhet vetëm nëpërmjet sqarimit nga pejgamberët - të dërguarit e Allahut.²⁰

Prandaj, vetëm atyre u takon fjala e fundit për sqarimin e gjendjeve të asaj çka është ‘e pamundshme’, ‘e domosdoshme’ dhe ‘e mundshme’. Ndërsa, mendja, për gjatë rezonimit të tyre, është e detyruar t’iu referohet këtyre sqarimeve, në të kundërtën, nuk mund të rezultojë me ndonjë vendim definitiv apo të natyrës kategorike. Për këtë arsye, fjala e fundit i takon shpalljes.

Ndërkaq, maturidinjtë parimin e specifikut e kuptojnë edhe në një formë tjetër. Ekzistencat (الموجودات), ashtu sikurse thotë edhe Maturidiu, ndahen në tri sosh: E domosdoshme (الواجب), e pamundshme (المستحيل) dhe e mundshme (الممكن). Kjo e mundshmja, siç e sqaron edhe Ibn Humami, ka nevojë pa tjetër për një specifikues, sepse momenti para saj dhe pas saj, përfshirë edhe ngjarësinë e saj, është një çështje e mundshme, për këtë arsye, patjetër, duhet të jetë një specifikues që mundëson ngjarësinë në momentin e caktuar, as më herët e as më vonë. E, specifikimi i këtij momenti, pa specifikues është absurditet.²¹

Në bazë të asaj që u tha, arrijmë të kuptojmë se Maturidiu nuk është thelluar shumë në ndarjet e thjeshta logjike. As nuk ka humbur shumë kohë në vështrimet logjike, që janë të vetëkuptueshme. Sepse janë prova që i shfrytëzojnë pothuajse të gjitha kategoritë e shoqërisë. Për shembull, disa të tjerë prej ehlius-sunnetit, konsiderojnë se përdorimi i argumenteve mbi ekzistencën e Allahut, përngjason me përdorimin e medikamenteve për kurimin e sëmundjeve të zemrës. Mjeku, nëse nuk është i saktë në përdorimin e medikamenteve, në proporcion me mundësitë e të sëmurit, atëherë, përmes atij medikamenti, më shumë mund të bëjë dëm se dobi për shëndetin e tij. Prandaj, në këtë kuptim, themi se aplikimi i këtyre ar-

²⁰ El-Maturidij, *Kitabut-tevhid*, fq.184. (Edhe pse autori i referohet Kitabut-tevhidit, megjithatë, duhet thënë se ky pasues, është parafrazim dhe jo citat – Përkthyesi).

²¹ *El-Musameretu bisherhi'l musajereti*, fq.18.

gumenteve, pra mbi ekzistimin e Allahut, nuk duhet të jetë njësoj për të gjithë njerëzit.

Së pari, duhet pasur kujdes me shtresat e rëndomta të myslimanëve, që kanë besuar përmes imitimit. Sepse, duke u lëshuar në detaje të këtyre argumenteve, ekziston rreziku i shkaktimit të dyshimeve në pikëpamjet e tyre besimore;

Së dyti, ata, të cilët, megjithatë shquhen me zgjuarsi, por se nuk kanë aftësi për t'i kuptuar problematikat në mënyrë të pavarur, edhe ndaj tyre, duhet që të debatojmë me butësi, me fjalë të ëmbla e të pranuar, si dhe me argumente të qarta, pa hyrë në thellësinë e krahasimeve vrojtuese;

Së treti, atyre që janë të zgjuar, të cilët nuk mjaftohen nga argumentet e ligjëratës, duhet që t'iu sjellim argumente logjike vrojtuese dhe prova bindëse të prera.²²

Pra, argumentet e maturdinjve nisen prej rasteve të afërta, e ndonjëherë edhe prej atyre më të largëta, varësisht prej këndvështrimeve të njeriut. Secili njeri ka veçoritë e veta, andaj është thënë: “Kush e njeh vetveten, ai veçse e ka njohur Zotin e tij”.²³ Në fakt, është një thirrje për meditim mbi vetveten dhe natyrën precize të krijimit, e nuk ka për qëllim ndonjë analogji abstrakte, apo ndonjë provë tjetër nga fusha e shkencës së logjikës, e të cilat mund t'i dinë vetëm profesionistët.

Ky mendim, pra duke e vendosur argumentin e ndryshimit (برهان التغير), si parim i përgjithshëm dhe gjithëpërfshirës, ka shkëlqyer kundrejt të tjerëve. Sepse, mendimtarët para tij, për të njëjtin argument janë mjaftuar vetëm me një kontekst në raport me fenomenet e gjithësisë, sikurse ka vepruar Esh'ariu, duke e marrë si shembull njeriun dhe etapat e ndryshimit në periudha të ndryshme.²⁴

Për këtë arsye, argumentet e Maturidiut, konsiderohen revolucion ideor jashtëzakonisht i rëndësishëm, në shkencën e kelamit. Kjo bëhet akoma më e qartë, kur e dimë se problematikat e kësaj shkence, i kanë

²² *El-Musameretu bisherhi'l musajereti*, fq.55 (Teksti është i Ibnu'l Humam, kurse shpjegimi është i Ibn Ebi Sherif)

²³ El-Maturidij, *Kitabut-tevhid*, fq.102.

²⁴ El-Esharij, *El-Lum'a*, fq.6.

shfrytëzuar dijetarët esh'arinjë dhe maturidinjë, në librat e tyre gjatë shpjegimit të haditheve të Pejgamberit a.s., siç është rasti, ta zëmë, mbi trajtimin e 'argumentit të shkakut'.

Po ashtu, vlera e Maturidiut si prijatar në shkencë, duket qartë edhe te shfrytëzimi i argumentit të "përkujdesjes" dhe "nënshtrimit". Falë tij, këto argumente filluan të përdoren pa ndonjë frikë nga dijetarët islamë. Ngase Ibn Ruzhdi, në librin "Menahixhu'l edil-leti", pati tërhequr vërejtjen se bëhet fjalë për dy argumente, gjoja me rrezikshmëri, edhe pse ai e dinte se ndoshta kanë rëndësi më të madhe kundrejt argumenteve të tjera.²⁵ Por, ç'e do që esh'arinjtë dhe mutezilët janë munduar që t'i abstrahojnë këto dy argumente, siç kanë vepruar njësoj edhe me argumente të tjera, për shembull, me argumentin e njohur të 'substancave' dhe 'aksidencave'.

Sakaq epërsia e Maturidiut vërehet edhe kur argumenton me argumentin e krijimit të së "keqes", në lidhje me vërtetimin e ekzistencës së Allahut të Lartmadhërishëm. Në fakt, me këtë ide brilante ai ka arritur që t'i shfrytëzojë në argumentim të gjitha krijesat, me forma e lloje të ndryshme, duke lënë poshtë filozofët (islamë), pasi që ata argumentuan vetëm me të mirën dhe të bukurën. Kur i analizojmë argumentet e tij, siç është argumenti i "të mundshmes" dhe të "domosdoshmes", përtej kënaqësinë për këtë arritje, në anën tjetër, duhet thënë se Imam Maturidiu ka kontribuar, mjaft shumë, që akëcili pabesimtar të bëhet besimtar në Krijuesin, ose, në variantin tjetër, ka mundësuar në evitimin e dyshimeve në akide, duke kontribuar mjaft shumë për një besim (iman) të mirëfilltë e të padiskutueshëm.

Prandaj, bëhet e qartë se Maturidiu, është themelues apo prijatar në pjesën dërrmuese të argumenteve, me një këndvështrim mjaft elit, kundrejt debateve të kohës. Në të gjitha rastet, për burim kryesor e ka Kuranin dhe njëkohësisht, duke i dhënë hapësirë edhe arsyes, por pa e tepruar aspak. Në këtë mënyrë, pozita e tij, ka qenë sintezë ndërmjet poleve të shkollave kelamiste, prej esharinjëve dhe mutezileve.

²⁵ Ibn Rushd, *Menahixhu'l edil-leti*, fq.153 e tutje.

Mbi të gjitha, Maturidiu gëzon një prestigj të veçantë në mendimin islam bashkëkohor, sepse hulumtimet e tij fetare, që i ka realizuar, konsiderohen konkluzione bazike, mbi të cilat, mund të ngrihen koncepte të reja, të mbështetura në të vërteta shkencore dhe zbulime të pastra.

Për shembull, nëse e shfrytëzojmë si provë argumentin e ‘krijimit’, ose argumentin e ‘sistemit të gjithësisë’, ose argumentin e ‘përkujdesjes’ (el-anajetu), pra mirësitë që njeriu disponon me to, ne do të konstatojmë tri momente:

- a) Fuqinë e Allahut, që i ka krijuar e që manifestohet në krijesat e Tij;
- b) Vullnetin e Allahut, që i ka specifikuar e që manifestohet në shpikjet e tyre; dhe
- c) Urtësinë e Allahut, që ka mbuluar këtë gjithësi.

Ndërsa, nëse njeriu i qaset fenomenit të “harmonisë dhe përsosmërisë”, ashtu sikurse e ka artikulluar dhe Maturidiu, do ta vërtetojë se i nevojitet një jetë e tërë, pasi që mendimi yt, gjithmonë do të jetë i zbrazur, nga etja e madhe për hulumtimin e këtij rregulli të mahnitshëm. Çdo gjë është në masë të përcaktuar dhe plan, ashtu që përshtatet me vendin, kohën, në kuadër të sistemit të përgjithshëm me krijesat e tjera, qofshin të afërta, qofshin të largëta. Ky ekuilibër mbretëron në mesin e të gjitha krijesave.

Këto të vërteta të qarta, për të cilat ka dhënë sqarime Maturidiu, shkenca përditë i vërteton, duke sjellë zbulime të reja. Ato, njeriun e bëjnë të stepet përballë krijimit preciz, të përsosur dhe plot urtësi të gjithësisë.

*Nga gjuha arabe:
Orhan Bislímaj*

Dr. Abdulla HAMITI

JETA DHE KRIJIMTARIA LETRARE E PRISHTINELI MESIHIT

Abstrakt:

Njëri ndër poetët e parë shqiptarë, të cilët kanë shkruar poezi në gjuhën turke, është Prishtineli Mesih, i cili vdiq në vitin 1512. Mesih ishte nga poetët e periudhës së sulltan Mehmedit II dhe është nga poetët më të vlerësuar të poezisë së Divanit, i cili kontribuoi shumë në zhvillimin e poezisë klasike turke. Edhe pse nuk ka shkruar numër të madh veprash, Mesih me Divanin dhe me Shehregizin e tij hyn në radhën e shkrimtarëve të mëdhenj të kohës së tij, kurse vetë turqit e konsiderojnë si lirikun e madh, fuqia e të cilit qëndron në natyrshmërinë dhe pasurinë e imagjinatës së tij.

Në këtë punim do të analizohet krijimtaria poetike e Mesihit dhe, gjithashtu, do të shkoqiten edhe pikëpamjet e tij për poetin dhe poezinë. Fantazia, origjinaliteti dhe thellësia e mendimeve ia mundësuan Mesihit të krijojë një stil të veçantë me të cilin ai lavdërohet. Mesih shprehet se poezitë e tij janë origjinale dhe se poezia nuk krijohet me fjalët e huazuara nga të tjerët. Ndërsa karakteri e aftësia poetike, sipas Mesihit, është ajo që poetit i jepet qysh kur

lind. Mesih i veten e konsideron mjeshtë të poezisë dhe shprehet se poetët e tjerë duhet ta marrin model poezinë e tij.

Fjalë kyçe: *Prishtineli Mesih*, poezia e Divanit, Shehregiz, Bahariye, gazeli, origjinaliteti

Hyrje

Nuk është i vogël numri i poetëve tanë, të cilët lindën dhe rininë e tyre e kaluan në Rumeli, por për ta ndjekur shkollimin shkuan në Stamboll dhe atje u dalluan në lëmin e letërsisë dhe në dijet e tjera shkencore. Njëri prej tyre është edhe poeti i njohur i shekullit XV, Prishtineli Mesih (Mesih i Prishtinës). Emri i vërtetë i tij ishte Isa, ndërsa Mesih është mahlas (emri poetik) i tij. Në të gjitha tezkiret është regjistruar se Mesih ishte nga Prishtina. Poeti qysh si i ri ishte ndarë nga vendlindja dhe kishte shkuar në Stamboll për t'i vazhduar studimet.

Mesih është një poet origjinal në radhët e poetëve të poezisë së divanit. Fantazia, origjinaliteti dhe thellësia e mendimeve ia mundësuan poetit që të krijojë një stil të veçantë, stil që karakterizohej me një shprehje më të pastër. Mesih, gjithashtu, konsiderohet liriku dhe poeti nga më të veçantit e periudhës së Mehmetit II dhe është nga poetët më të vlerësuar të poezisë së Divanit. Ai la një Divan me rreth 350 poezi, *Shehregiz* - poemë e shkruar në formën poetike mesnevi e përbërë nga 173 bejte që i kushtohet qytetit të Edrenesë duke përshkruar jetën shoqërore përkatësi-sht 46 bukuroshët e qytetit dhe konsiderohet nismëtar i këtij lloji poetik në letërsinë klasike turke dhe veprën *Gül-ü Sadberg* në prozë që përbëhet nga njëqind letra me tema të ndryshme.

Jeta e Prishtineli Mesihit

Mesih ishte nga poetët e periudhës së sulltan Mehmetit II dhe është nga poetët më të vlerësuar të poezisë së Divanit që kanë krijuar pas Nexhatit (vd. 1509) dhe para Bakiut (1526-1600). Emri i vërtetë i tij ishte Isa, ndërsa Mesih është mahlas (emri poetik) i tij. Sipas kronistëve dhe

biografëve turq, Mesih i ishte nga Prishtina. Mungojnë të dhënat për jetën dhe familjen e tij. Ai në moshë të re kishte shkuar në Stamboll, ku i kishte filluar studimet në Medrese dhe aty e kishte mësuar edhe artin e kaligrafisë. Suksesi në kaligrafi dhe dashuria e tij në këtë art, poetit i ndihmoi të fitonte popullaritet, ndaj si i tillë hyri në shërbim të vezirit të madh Hadim Ali Pashës¹ si sekretar (qatip) i kancelarisë së tij, i cili u bë mbrojtësi i vetëm i Mesihit. Sipas asaj që thotë Ashik Çelebiu, Mesih i kishte kaluar një jetë të shfrenuar dhe më shumë donte që të jetonte kënaqësitë jetësore sesa të avanconte në detyrë. Madje, shpesh kur nuk e gjenin në vendin e punës, e dinin se gjendej ose në mejhane (pijetore/tavernë) ose në kishë, ku shkonte për t'i shikuar bukuroshet e krishtera. Mirëpo, për fat të keq, poeti i cili për nga natyra ishte një personalitet bohem, qejfli, i pakujdesshëm dhe jetën e kalonte me këngë, me pije dhe me argëtime e kënaqësi në shoqëri me bukuroshe, nuk ka arritur sukses të madh gjatë shërbimit në oborrin mbretëror. Dhe jeta e tillë është shprehur edhe në tematikën e poezisë së tij. Edhe pse Pashait këto gjëra nuk i pëlqenin fare, ai nga respekti që kishte për të, bëhej sikur nuk i shihte këto gjëra. Sipas fjalëve të Ashik Çelebiut², kurdo që pashai e kërkonte për t'i diktuar për të shkruar diçka nuk e gjente në vend të punës dhe me fjalët “Gjejeni atë djalë të qytetit”, urdhëronin ta kërkonin. Rojtarët, të cilët dilnin për ta kërkuar, shpesh e gjenin ose në vendet e zbavitjes në Tahtakale ose në ndonjë mejhane, ose në ndejat gazmore në kopsht që i bënte me gratë e bukura. Latifi³, rreth kësaj mënyre të shfrenuar të jetës së poetit, e transmeton një tregim: Mesih i dhe Shemi⁴, të cilët janë nga poetët e famshëm të kohës, për t'i shikuar bukuroshet që ishin në Gallata i ndërronin rrobat dhe

¹ Hadim Ali Pasha ishte me prejardhje boshnjak i cili si devshirme ishte shkolluar në shkollën perandorake Enderun pastaj kishte shërbyer disa herë si bejlerbej dhe dy mandate si veziri azam / kryeministër gjatë kohës së sulltan Bajezidi II gjatë viteve 1501-1503 dhe 1506-1511 kur edhe vdes në Amasya.

² Filiz Kılıç, (hzl.) *Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-Şuarâ İnceleme-Metin*. C. 2. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010, s. 809.

³ Rıdvan Canım (hzl.) *Latîfî, Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*. Ankara 2000: AKM Yay., s. 334.

⁴ Shemi ishte po ashtu një poet me prejardhje nga Prizreni. Ai ka një Divan të cilin e përbëjnë kryesisht poezi dashurie dhe alegorike. Një kohë ishte shoqëruar me Mesihin në Stamboll.

shkonin atje në kishë. Po ashtu, një poet tjetër që ishte atje, pasi i njohu këta, duke sinjalizuar adetin e krishterëve për të ndezur qirinj në kishë, kishte recituar këtë strofë:

*Galatada Mesihî deyre (kiliseye) varmış
Meğer Şemi anunla bile gitmiş
İşidenler galat idüp dimişler
Mesihî kiliseye bir mum iletmiş.*

“Mesihî kishte shkuar në kishë në Gallatë
bile me atë kishte qenë edhe Shemi,
ata që dëgjuan, mohuan duke thënë gabim,
Mesihî kishte ndezur një qiri në kishë”.

Për shkak të karakterit të tij bohemik dhe jetës së shfrenuar, Mesihî e kishte lënë pas dore profesionin e tij dhe për këtë arsye, me kalimin e kohës, e kishte humbur përkrahjen e Hadim Ali Pashës dhe kishte rënë në varfëri. Kjo varfëri nganjëherë reflektohet në poezitë e tij, qoftë drejtpërdrejt, qoftë në mënyrë të tërthortë. Ky fukarallëk dhe jeta bohemike Mesihî e kishte mbajtur larg nga tubimet e mëdha poetike dhe nga jeta e begatshme e burokracisë së lartë, domethënë larg nga “shtresa e lartë” dhe më shumë e kishte afruar kah populli dhe elementet lokale, e kishte orientuar kah elementet e shprehjes popullore dhe mbase edhe “Shehrengizi” ka dalë në shesh si rezultat i një jete të këtillë.⁵

Dhe më 1511 Hadim Ali Pashai, në luftën në Shah Kullu, ku luftonte për ta shtypur kryengritjen e shiive, bie shehid në Erdebil. Mesihî mbetet pa mbështetës dhe pa donator (pa mecen). Kështu “Rasti i vdekjes së Hadim Ali Pashës shënon një pikë kthese në jetën e Mesihî. Pas kësaj ngjarje tragjike ai bëri një jetë në varfëri të madhe⁶.

⁵ Bünyamin TETİK & Gökçe Zeynep ÖZATALAY; *Mesihî Divanında ve Şehrengizinde Mahallî Unsurlar*, 3rd International Conference On Language And Literature “Turkish in Europa” Tirana/ Albania, Proceedings Book, 2014, v. 2. p. 39.

⁶ Dr.Irfan Morina “Pristineli Mesihî (Hayatı, sanatı ve eserleri) Tan yayınevi, Pristine 1987, s. 10.

Pas vdekjes së Hadim Ali Pashës

Me rastin e vrasjes së Hadim Ali Pashës, pas betejës në “Shah Kullu”, në vitin 1511, rrjedha jetësore e Prishtinali Mesihit u përshkua me shumë ndryshime. Pas kësaj ngjarjeje tragjike, Mesihit nisi të bënte jetë bohemi, në varfëri dhe i mbyllur në vete. Për t’i shprehur brengat e brendshme e shkroi një elegji shumë të bukur kushtuar vrasjes së Ali Pashës. Në një varg ai thotë:

<i>Bilmezem kim nice tabir ideyim</i>	“Nuk di të ta përshkruaj
<i>Sana bu vakia-i kübrayı</i>	këtë ngjarje të madhe
<i>Ki cihan emrine ram olmuş iken</i>	derisa bota i ishte nënshtuar atij
<i>Erdebil aldı Ali Paşayı.</i>	atë, Ali Pashën, e mori Erdebili”.

Hadim Ali Pashës ia kushton këtë elegji shumë të bukur e shumë sentimentale, me të cilën kërkoi të gjente një mbrojtës të ri, por nuk mundi ta gjente. Mesihit me këtë qëllim i ka shkruar disa kaside lavdithurëse agait të jeniçerëve Junus Pashait dhe Nishanxhiut Xhafer Çelebi dhe, mbase, për shkak të pasionit të tij për jetë të shfrenuar, nuk ia doli të fitonte simpatinë dhe mbrojtjen e tyre. Mesihit, me këtë qëllim, ia kushton Xhafer Çelebiut një të njërën nga kasidet e tij më të bukura ⁷. Ndërkaq, në fund të elegjisë kushtuar Hadim Ali Pashës, poeti na bën me dije se ka nevojë për një mecen të ri, ndaj elegjinë e tij, duke ia paraqitur Junus Pashës, e përfundon me këtë bejt:

<i>Mesnedi itdiyse terk-i dünya</i>	Edhe nëse njeriu i mbyll sytë në
	këtë
<i>Haşredek var ola Yunus Paşa’’</i>	Junus Pasha, ti rrofsh deri në Kiamet”

Mesihit e pa se nuk ka përfitim nga Junus Pasha dhe u drejtua te Nishanxhi Taxhizade Xhafer Çelebiu. Shumicën e kasideve më të mira ia

⁷ Kaside-i râiyye, Divan 6b, Ist. Univ. Ktp. No 809 sipas Mine Mengi, *Mesihî'nin Hayati, Şairliği, ve Eserleri*, Turkoloji Dergisi, VI, 1974 Ankara, s. 110.

kushtoi atij. Ndoshta, edhe si rezultat i kësaj lutjeje, poetit i jepet një timar i vogël në Bosnjë dhe për shkak se nuk ishte i kënaqur me këtë vepër ishte ankuar te nishanxhi Xhafer Pasha.

Ben senün bendelerün defterine geçmişiken K 8/49

Ne revâdür bana pâ-bend ola cüz'î timâr

Kur unë kam kaluar në fletoren e robërve tu
A është e hijshme të më japësh një copë timar.

Derisa jetoi në Bosnjë, shkroi disa poezi në të cilat reflektoheshin veçoritë tradicionale të popullatës, mënyra e jetesës, veshjet e pastra dhe bukuritë e Bosnjës. Ai shprehet:

“Gel bugün şehr-i Saray içinde beglik idelüm

Kim bilür yarın felek kimlere işret-baz olur G71/2

Cân u dil murgun niçün sayd eyledün didüm didi

Bosnadur bunda kim anda togan şebâz olur”. G 71/3

“Eja sonte të bëjmë sefa në Sarajevë
kush e di nesër, kujt do t’i buzëqesh fati për të pirë;
I thashë: Pse e gjuajte zogun e shpirtit e të zemrës
Më tha: këtu është Bosnjë ndonjëherë frikacaku bëhet trim”.

Pastaj, në muajt e parë të sulltanatit të Selimit, u mundua të fitonte mbrojtjen e tij, por në këtë periudhë sulltani ishte i nxënë me ngatërresat dhe betejat rreth fronit, ndaj nuk mundi të merrej me kërkesën e tij. Prandaj vdiq më 1512 pa ia arritur qëllimit që ta fitonte mbrojtjen e sulltanit⁸.

⁸ Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yay. S. 137

Veprat e Prishtineli Mesihit

Poeti ka lënë pas vetes tri vepra të rëndësishme: **a. Divani; b. Sheh-rengiz; c. Gül-i Sadberk.**

a) Divâni: Dihet se nëpër bibliotekat e Stambollit ekzistojnë katër kopje të divanit të tij. Kopja më e bukur dhe më e kompletuar gjendet në Bibliotekën e Universitetit të Stambollit.

Divani i Mesihit i përmban 1 munaxhat (lutje), 21 kaside, 1 mersije (elegji), 1 sheh-rengiz, 290 gazele (lirika), 13 kita (pjesë), 2 murrabba (vjershë në strofa katërvargëshe) dhe 3 mufrede (monokolona). Gjithsej përmban rreth 1.800 dyvargësja (bejte) me rreth 350 poezi⁹.

Periodha më produktive letrare e Mesihit është ajo e Sulltan Bajazidit II, të cilit ia ka kushtuar katër kaside. Në periudhën e pastajme e shohim poetin të përpiqej për të siguruar mbështetje, me ç'rast u ka kushtuar kaside personaliteteve të ndryshme, si Sulltan Selimit një, Hadim Ali Pashës një, Taxhizade Xhafer Çelebiut gjashtë, Mehmed Çelbiut një, Ahmed Çelebiut një, Junus Begut një, Hasan Pashës një.

Pjesën më të madhe të Divanit të tij e përbëjnë gazelet, të cilat janë lloji poetik më i kultivuar nga poetët e divanit. Në gazelet e tij më shumë se mendimet dominojnë ndjenja dhe imagjinata, ndërsa sa i takon temës poeti është shumë i lirë. Gjinia e gazelit është ajo që mat suksesin e poetëve të divanit. Edhe Divani i Mesihit dominohet nga gazelet të cilat janë shkruar sipas perceptimit poetik të kohës, por natyrisht poezitë e tij e shfaqin karakterin gazmor, sentimental, të thjeshtë të Mesihit. Dhe “Sikur çdo poet, edhe Mesih i ka ndjekur qëllimin që në poezi të thotë gjëra të reja. Mesih i, i cili nuk shkonte pas risive në temat e stilit e të formës, që i

⁹ Haz. Mine Mengi, *Mesihî Divani*, AKM Yay., Ankara, 1995. Në vazhdim citatet nga poezitë e Mesihit do t'i japim nga ky botim. Kështu me germen K, do të shenohet Kasideja, me germen G – gazeli, me germen K -kit'a etj, pastaj numri i kasides, gazelit dhe fraksion numri i bajtetit. Për shembull: K. 8/45. Gjithashtu, një botim të Divanit të Mesihit e ka bërë edhe Dr. Irfan Morina: **Priştineli Mesih** (hayati, sanati ve eserleri), “TAN YAYINEVI”, Prishtine, 1987, s. 304. Por të theksojmë se ky botim nuk përfshin tërë veprën poetike të Mesihit. Këtu kemi një përzgjedhje. Kështu nga 290 gazele në botimin e M. Mengi, te botimi i Morinës kemi 98 gazele, 20 kaside (nga 21) dhe sheh-rengizin e njohur

pretendonin poetët klasikë, në poezi i jep rëndësi kuptimit dhe në kuptim me këtë strofë e tregon fuqinë e tij krijuese¹⁰:

Gerçi tîg-ı zebân ile tutmuş

Mülk-i ma'nâyı üstâd-ı selef

Mısr-ı ma'nâda ben de eylersem

Saltanat da'vîsini sanma selef (Kit'a, 11)

Vërtet mjeshtrit e vjetër me shpatë të gjuhës

e kanë pushtuar vendin e kuptimit;

Në qytetin e kuptimit nëse edhe unë veproj

Çështjen e sulltanatit mos e mendo të shkuar.

Sipas kësaj strofe, sado që poetët e vjetër ishin mjeshtër, vendin e kuptimit e kanë pushtuar me shpatë të gjuhës, domethënë, sado që duket se duke i thënë të gjitha kuptimet që mund të thuhet, nuk u kanë lënë diçka poetëve të rinj, Mesihî, në qytetin e kuptimit, e ndjek çështjen e sulltanatit dhe veten e sheh si sundimtar të atij vendi.

Në mesin e vjershave të Divanit të tij dallohet kasidja e titulluar “Bahariyye” (Këngë për pranverën), e cila në kohën e tij ishte shumë e popullarizuar “me të Mesihî e fitoi famën botërore”¹¹. Në këtë kaside, megjithatë, ndihet një origjinalitet evropian në përshkrimin e pranverës. Më 1774, orientalisti anglez, Sir Williams Jones, botoi veprën “Antologjia e poezisë së Azisë”, ku kjo poezi edhe ka hyrë si e vetmja poezi turke. Pas këtij përkthimi në gjuhën latine, në Evropë kishte filluar të shfaqej interesim i madh për letërsinë turke dhe kjo poezi pastaj përjeton përkthime edhe në anglisht, frëngjisht, gjermanisht, rusisht etj. Kështu, Mesihî në këtë poezi, të përbërë nga 11 strofa katërvargëshe, kënaqësinë e jetës e ka përshkruar me pranverën duke përdorur një përshkrim të pasur me asocime e krahasime të ndryshme. Por, duke qenë se pranvera është një

¹⁰ Doç. Dr. Nâmik AÇIKGOZ, *Mesihî Divanı'm Okurken*, Türk Dili, s. 550, 1997, Ankara, 323.

¹¹ Hasan Kaleshi, *Roli i shqiptarëve në letërsinë orientale*, në: Seminari i kulturës shqiptare për të huaj, 2/1976, Prishtinë, Fakulteti Filozofik, fq. 159.

stinë dhe si e tillë e shënon kohën e cila do të kalojë, e me të simbolizon jetën që është shumë e shkurtër dhe kalon shumë shpejt, Mesihit me vargun: *Kënaqu e pi, sepse shpejt do të kalojë edhe pranvera*, të cilin si refren e përsërit në fund të çdo strofe (kishte gjithsej 11 strofa katërvargëshe), dëshiron të na thotë se kjo jetë duhet jetuar dhe shijuar çdo moment, sepse është aq e shkurtër, saqë shumë shpejt ikën dhe vjen dita kur nuk do të jemi më në këtë botë.

Kjo poezi e bën të njohur pikëpamjen jetësore të Mesihit me ndjenjat personale. Mesihit dëshironte një jetë të shfrenuar, preferonte që kohën ta kalonte në mejhane e nëpër kopshte dhe përjetonte kënaqësi në natyrë, pranë bukurive të ndryshme të saj.

Gjithashtu shumë e vlefshme dhe e përmendur është edhe elegjia, të cilën e ka shkruar me rastin e vdekjes së mbrojtësit të tij, Hadim Ali Pasha, që njëherësh konsiderohet si krijim letrar i tij shumë i madh. Poeti në këtë elegji jo vetëm që e vajton Ali Pashën, por gjithashtu me të gjitha hollësitë e përshkruan betejën Shah Kullu. Siç del në këtë poezi, autori i saj zhurmën e pjesëtarit të grupit muzikor brenda ushtrisë dhe daullen e gërnetën i krahason me murmurimën dhe vetëtimën, kurse kokat e prera dhe të copëtuara me kulluesen (filtrin), kazanin e luftës e krahason me detin Hun. Duke na përshkruar të gjitha këto, në një vend të elegjisë, shprehet kështu:

<i>Hani o Sadrazam (Ali Paşa)</i>	Hë ku mbeti Sadri Azami (Ali Pasha)
<i>Hani davul takımı, athi sürüsü...</i>	Ku mbeti grupi i daulleve, tufa e kuajve...

Kjo elegji është një vjershë e thellë mallëngjyese, sentimentale, përplot ndjenja të sinqerta të pikëllimit e dëshpërimit për humbjen e shokut, mbrojtësit dhe bashkëvendësit në mërgim.

Në Divanin e Mesihit ka edhe mjaft këngë me të cilat besnikërisht e përshkruan kohën në që ka jetuar, por ky divan i Mesihit përmban shumë më tepër poezi joshëse dashurie - zbavitjeje. Ndërsa, në kohën e Mesihit, në periudhën e themelimit të vërtetë të poezisë së divanit, pra deri në fund të shek. XVI, esencën e letërsisë së kësaj periudhe e përbëjnë kënaqë-

sia tokësore, kënaqësia që e japin pija e alkoolit dhe ashku, kurse krahas tyre edhe të menduarit filozofik dhe mistik. Edhe Mesih si një përfaqësues i kohës është frymëzuar nga pasionet e njëjta. Kështu “temat kryesore për të cilat ai shkroi në poezitë e tij janë: përpjekjet jetësore boshe të njeriut, pandryshueshmëria e fatit (kaderit) të njeriut, që jeta duhet të shijohet pasi bota është kënaqësi e përkohshme, kënaqësitë tokësore, tema e dehjes nga vera e dashuria etj.¹² Sipas tij, asgjë nuk është e përhershme, ai ndjek kënaqësitë momentale, fiksime momentale, prandaj, siç e pamë, në vjershën për pranverën, shprehet: *Kënaqu e pi, sepse shpejt do të kalojë edhe pranvera*. Gjithashtu, poeti nuk është krejt indiferent ndaj problemeve të periudhës së tij dhe shoqërisë në të cilën ka jetuar. Mund të thuhet se poezitë e tij kanë një dimension shoqëror.

b) Shehregizi: Shehregizin e vet Mesih ia ka kushtuar Edrenesë dhe sipas Kaleshit: “Mesihit famën më të madhe ia solli vjersha me titull “Shehregiz”, e cila është vepra e parë e poezisë humoristike në letërsinë turke”¹³. Me këtë vepër ai është bërë themelues i këtij lloji të poezisë. Studiuesit turq e pranojnë se, për herë të parë në letërsinë klasike turke Shehregiz ka shkruar Mesih, kurse pastaj është përhapur shumë. Shehregizet për temë kanë përshkrimet e jetës lokale të qyteteve, ku popullata e një qyteti lavdërohet ose edhe kritikohet. Edhe pse thuhet se Mesih është themeluesi i zhanrit Shahrangiz në letërsinë turke, duhet theksuar se një zhanër i tillë i krijimtarisë poetike ishte trashëgim nga letërsia klasike arabe e perse, e cila njihet si “*şehr-âşub*” (Harmoniprishësi i qytetit). Edhe pse nuk ka ndonjë risi nga ana e formës dhe metrit, tema e kësaj vepre është krejtësisht e re. Kjo poemë e shkruar në formën poetike mesnevi përbëhet nga 173 bejte që ndahet në tri pjesë: a). Hyrja, b). Përmbajtja, c). Përfundimi.

Në pjesën e hyrjes /munaxhat, siç është e zakonshme, poeti kërkon mëshirë prej Zotit për t’ia falur mëkatet. Kurse në fund të pjesës së dytë nga Zoti dëshiron që shehregizin ta bëjë të njohur në qytet:

¹² Mine Mengi; *Mesihî Divânı*, AKM Yayınları, Ankara 1995, 4

¹³ Hasan Kalessi, *Roli i shqiptarëve në letërsinë orientale*, në: Seminari i kulturës shqiptare për të huaj, 2/1976, Prishtinë, Fakulteti Filozofik, fq. 159.

“İlahi buldurup sözüme ragbet
Bu şehrengize vir şehri içre şöhet”

“O Zot bëje fjalën time të dashur, të çmuar
Jepi popullaritet këtij shehregizi në këtë qytet”

Me këtë dyvargësh kuptohet se poeti këtë poemë e quan “shehregiz” dhe me thënien “*şehr içre*” sigurisht ka për qëllim qytetin e Edrenesë ku është shkruar kjo poemë. Në vargjet në vazhdim i kushtohet hapësirë përshkrimi të një nate e një dite dhe në fund fillon ta lavdërojë qytetin. Më pastaj kalon në thelbin e temës, ku i përshkruan djemtë të cilët lahen në lumin Tunxha. Në shehregiz përmenden 46 emra të djemve/ bukuroshëve të qytetit.

Edhe pse nuk shihet as përshkruhet fizionomia dhe bukuria individuale e tyre, djelmoshat e Edrenesë në këtë vepër përmenden me emrat e tyre e të etërve dhe në mënyrë figurative e me një humor tepër elegant përshkruhen profesionet dhe të bëmat e tyre në qytet. Mesih i secilit prej tyre ia kushton nga dy vargje, pos dyve të cilëve ua kushton nga tre e të fundit katër vargje.¹⁴ Ata rrjedhin nga qarqet e tregtarëve dhe zanatlinjve. Pothuajse e gjithë poema përbëhet nga një aludim humoristik me emrat, profesionet dhe me punët tregtare të baballarëve të të rinjve. Sa i përket gjuhës së kësaj vepre, “ajo tërheq vëmendjen për faktin se është një gjuhë që, në krahasim me disa poezi të përfshira në Divanin e tij, më lehtë kuptohet”¹⁵.

Nga stili i veprës shihet qartë se është një vepër krejtësisht e re. Sado që poeti në aspektin tematik dhe të përshkrimeve poetike shkon rrugës së trasuar të poezisë klasike, tema e shehregizit, respektivisht syzheu i saj, për krijimtarinë e atëhershme letrare është i ri: në radhë të parë i është kushtuar bukuroshëve të atij qyteti, përshkrimeve të natyrës, ku dominon fryma e argëtimit, shakave dhe e ironisë humoristike. Aty ka përshkrime të traditave shoqërore dhe atyre të jetës së përditshme me ngjyrë të theksuar lokale. Shehregizi i Mesihit për Edrenenë jo vetëm që është vepër e

¹⁴ Mine Mengi (haz), *Mesihî Dîvânî*, Ankara 1995, AKM Yay., s. 10.

¹⁵ Ahmet Atilla Şentürk & Ahmet Kartal, *Eski Tür Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, 12. Baskı Ekim 2007, s. 253.

parë e këtij lloji në letërsinë osmane, por njëherësh ka mbetur si ekzemplar më i suksesshëm i këtij lloji të të shprehurit.

Shehregizi i Edrenes (*Edirne Şehrengîzi*) i Mesihit është i përfshirë në Divanin e Mesihit (f. 89-91) të botuar nga Mine Mengi dhe te botimi i Morinës f. 199-213.

c) Gül-i Sadberk (Trëndafili me njëqind gjethe) është vepra tjetër e Mesihit, e shkruar në prozë. Aty ka rreth 100 letra, që ishin shkruar për shkaqe të ndryshme. Është përdorur një gjuhë e thjeshtë, e pastër dhe e qartë dhe ka vlera letrare dhe është e rëndësishme për historinë e prozës osmane.

Vepra Gül-i Sagberg, e shkruar me një stil artistik, tërheq vëmendjen për faktin se në të përdoren dendur fjalë, shprehje e fjali arabe e perse. Qoftë kjo karakteristikë, qoftë ngjashmëritë që burojnë nga mënyrat e narracionit në formë kallëpi, të cilat shihen në shumicën e letrave, së paku një pjesë e letrave që përfshihen në Gül-i Sadbeg japin përshtypjen se do të jenë shkruar duke i marrë për model burimet arabe dhe perse.¹⁶

Mbi veprimtarinë poetike të Prishtineli Mesihit

Mesihit është poet origjinal në radhët e autorëve të poezisë së divanit. Fantazia, origjinaliteti dhe thellësia e mendimeve ia mundësuan poetit që të krijojë një stil të veçantë, stil që mund të kuptohet vetëm nga njerëzit e shkolluar. Mesihit ishte ndër poetët e periudhës së Mehmedit II dhe ndër poetët më të çmuar të Divanit.

Ashik Çelebiu, duke e vlerësuar rolin e Mesihit në letërsinë e divanit, shprehet: “Në Rumeli themelet e poezisë së divanit i ka vënë Ahmed Pasha. Gurin e parë themeltar e ka vënë Nexhati, ndërsa të dytin Mesihit”. Ndërkaq këtë lavdërim që Ashik Çelebiu ia bënë Mesihit, studiuesja Mengi¹⁷ e sheh si gjykim personal. Ajo thekson se kontributi i Mesihit në zhvillimin e poezisë klasike është i padiskutueshëm, por mendon se ai zë

¹⁶ Mine Mengi, MESÎHÎ, TDV Islam Ansiklopedisi, C. 29, Sayfa 313.

¹⁷ Mine Mengi (hzl), *Mesîhî Dîvânî*, Ankara 1995, AKM Yay., s. 6-7.

vend midis poetëve të rangut të dytë të shekullit XV. Mirëpo, siç shpjegon Köksal¹⁸ dhe Gıynaş¹⁹, fakti se shumë poetë kanë shkruar nazire²⁰ duke u mbështetur në poezitë e tij, është tregues i fuqisë dhe famës së tij në poezi.

Shkrimtarët e tezkireve janë të mendimit të njëjtë sa i përket asaj se Mesihî është poet mjeshtër. Sehi Bej ka tërhequr vërejtjen se në poezitë e tij ka domethënie të veçanta dhe se janë përdorur fjalë të urta e idioma që nuk gjenden te poetët e tjerë.²¹ Kur ka folur për Mesihî, tezkirexhi Latifi ka thënë se Mesihî është një poet i shkathtë, i cili ishte i aftë të krijonte mendime origjinale dhe të nxirrte në shesh kuptime specifike. Për shkak të aftësisë së tij të mprehtë të imagjinatës dhe për shkak të stilit të tij të veçantë për shtresën e lartë, njerëzit e zakonshëm nuk ishin në gjendje të kënaqeshin nga poezia e tij elokuede. Sidomos, në fushën e kasides, ai është një poet kreativ dhe i shkathtë.²² Gjithashtu edhe Mesihî lavdërohet me stilin e tij të veçantë dhe të ri dhe shprehet se arti i të shkruarit të poezisë nuk është vjedhje. Arti i tij është origjinal. E siç dihet, “karakteristika më e rëndësishme që e kërkon poezia e divanit është “risia”, domethënë “origjinaliteti”. Dhe kjo çmohet si vlera më e rëndësishme e poetit të madh. Poeti, i cili nuk krijon një stil të vetin origjinal, nuk zë vend midis poetëve të rendit të parë. Ajo që e dallon nga poetët e tjerë është se duhet

¹⁸ M. Fatih Köksal, *Edirneli Nazmî, Mecmua'ü'n-Nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 3 C. Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2001.

¹⁹ Kâmil Ali Gıynaş (hzl), *Pervâne Bey Mecmuası, Pervâne b. Abdullah*, 3 C. İstanbul Akademik Kitaplar, 2104.

²⁰ Nazira: është lloj specifik poetik i poezisë së divanit. Nazire do të thotë imitim, apo poezi kur një autor e imiton autorin tjetër në atë mënyrë që me fjalë të tjera, por me rimë e metër të njëjtë, e madje edhe me përmbajtje të njëjtë, e thotë atë që e ka thënë edhe autori të cilin don ta imitoj. Këto nazire të shkruara nga një poet tregojnë pëlqimin dhe respektin e tij ndaj poetit që e imiton, por që duke e ruajt temën dhe formën e poezisë origjinale. Nazira ka qenë e përhapur shumë në poezinë e divanit ashtu që një poet i ri së pari duhej të dëshmohej si imitues i shkathtë, e tek atëhere do të mundej të krijoi poezinë personale sipas dëshirës dhe shijes së tij por, gjithmonë, në rregullat e rrepta të poezisë së divanit. Iskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, Kapı Yayınları, 2005, İstanbul.

²¹ Mustafa İsen (hzl), *Sehî Bey, Tezkire “Heşt-Behişt”*, İstanbul 1980, Tercüman 1001 Temel Eser, s. 190.

²² Mustafa İsen (hzl), *Latîfî Tezkiresi*, Ankara 1990, KB Yay., s. 310-311.

të ketë një ndryshim të rëndësishëm në të shprehurit. Edhe nëse temat dhe gjërat e thëna janë të njëjta, forma e të shprehurit duhet të jetë ndryshe. Ajo që poetin e nxjerr në plan të parë është fakti se të njëjtën temë dhe të njëjtin mendim e thotë me një bukuri të ndryshme shprehëse në raport me secilin. Pra, poetët e divanit i kanë thënë gjërat e njëjta, ata nocionin e origjinalitetit nuk e kanë ndërlidhur me dallueshmërinë e temës, por me veçantinë e mënyrës së të shprehurit.²³ Në këtë drejtim vepron edhe Mesihi. Ai konsideron se ka një stil të vetin dhe se përdor shprehje origjinale. Njihet bejti i tij, ku thekson se assesi nuk e kishte shprehi që fjalët e thëna nga tjetërkush t'i fuste në poezitë e tij. Poeti nuk është fëmijë që me kafshatat e përtytura në gojë të tjetërkujt do të bëjë iftar. Mesihi shprehet se poezitë e tij duhen krijuar me fjalë origjinale, me fjalë që më parë nuk janë përdorur nga poetët. Esenca e poezisë është origjinaliteti:

Almazam agzuma ben ma'nâ-yi hâyîdeyi hîç

Degülem tıfl ki hâyîde idinem iftâr (K. 8/45)

Nuk i marr në gojë fjalët e përtytura nga tjetërkush

Nuk jam fëmijë që me fjalë të përtytura të bëj iftar.

Po, ashtu duke dashur të dëshmonte se poezia e tij është origjinale, se imagjinatat e tij janë të paprekura, se nuk janë aktualizuar më herët nga poetët tjerë, ai ato i ka personifikuar si një vajzë të virgjër. Poezitë e poetëve të tjerë, pranë poezive të Mesihit, japin pamjen e një gruaje të vejë.

Bikirdür hep hayâlât-ı Mesîhî

Anun yanında gayrûn şî 'ri bîve (G. 227/5)

Gjithnjë imagjinatat e Mesihit janë të virgjra

Pranë tij, poezitë e të tjerëve janë gra të veja.

Mesihi me poezinë ia kishte siguruar vetes vendin e nderit në shoqërinë e tij dhe e kishte dëshmuar veten në mejdanin e poezisë. Prandaj

²³ Cengiz Veli Kurmuş, *Nedim'in Gazellerindeki Mahlas beyitlerinin Şiir ve Şair Üzerine Düşündürdükleri*, 1 Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci kongresi TUDOK 2006 (11-13 Eylül), İstanbul Kültür Üniversitesi, Bildiriler, İstanbul, 2008.

edhe shprehet se kush thotë se në fushën e poezisë nuk ka mbetur gjë për t'u thënë, duhet t'i shohë poezitë e Mesihit të krijuara me një stil të ri. Pra, poeti shprehet se poezitë e tij janë origjinale, me një stil që askush s'e ka praktikuar më parë:

Ey ki söz kalmadı kim dinmedi dirsın gel gör

Bu yeni tarzı Mesîhî nice bünyâd itdi (G. 248/5)

Kush thotë se nuk ka mbetur fjalë eja dhe shih

Këtë stil të ri që Mesihî e ka krijuar.

Mesihî, si poet me imagjinatë të thellë, tashmë kishte fituar famë dhe, siç ishte traditë tek poetët e orientit, kur arrinin një famë ata vetëlavdëroheshin shumë duke e konsideruar veten si mjeshtër të vargënimit dhe duke e theksuar edhe ndikimin e tyre te poetët e tjerë. Edhe Mesihî e konsideronte veten si mbret të botës së poezisë. Shkathtësia e tij artistike me paraqitjen me fjalë të bukura e joshëse ishte përhapur gjithandej. Poezia, përfytyrohet si një vend i bukur i zaptuar. Në krye të këtij vendi është mbreti/padishahu, ndërsa me fjalë sundon poeti.

Şehi-i iklîm-i nazm oldun Mesîhî

Cihânı tutdı sözüm tımturâkı (G. 258/5)

Mesihî je bërë mbret i fushës së poezisë

Fjala jote bombastike e kaploi gjithësinë.

Pikëpamjet e Mesihit për poetin dhe për poezinë:

Autorët e poezisë klasike turke e kishin bërë shprehi që, me anë të vargjeve, t'i shprehin edhe pikëpamjet e tyre për poezinë dhe për poetin. Në këtë drejtim nuk mbetet mbrapa as poeti ynë Prishtineli Mesihî. Edhe ky, si shumë poetë të divanit, mendimet e tij rreth poezisë në Divanin e tij i shpreh kryesisht në pjesën fahrije të kasideve dhe në mahlas bejdet e gazeleve. Në vargjet ku flet për karakteristikat lidhur me poetin dhe poezinë (e tij) bën konstatime e vlerësime për kuptimin dhe imagjinatën. Sipas tij, poezia është art i radhitjes së margaritarëve në perin e versifikimit.

Poezinë ai e sheh si vargënim të disa fjalëve. Por, ai vargënim, radhitjen e fjalëve, e ka në përputhje me rregullat e metrikës e të rimës. Dhe, për shkak se kemi të bëjmë me radhitje të fjalëve, kjo të përkujton tespiket. Poetët i marrin në dorë tespiket e përbëra nga poezitë e Mesihit dhe poezitë e tij i bëjnë material gjuhësor. Poetët e tjerë, duke i tërhequr tespiket e Mesihit, e shohin dobësinë e poezive të veta dhe bëjnë tevbe istigfar:

*Sübha-ı nazmını aldukça eline şu'arâ
Dilde tesbîhi olur her birinin istigfâr* (K. 8/23)
Kur poetët i marrin në duar tespiket e vargënimin
Në zemër tespiket bëhen istigfar i secilit.

Duke qenë se poezia konsiderohet si vargënim i fjalëve, ajo mendohet si një litar. Mesihit në litarin e vargënimin kishte radhitur një xhevahir të atillë që nuk është parë në gjithësi. Poezia, është një varëse ku janë radhitur perlat, domethënë fjalët.

*Rişte-i nazma Mesîhî bir güher derc itdi kim
Görmemişdür mislin anun gerden ü gûş-ı cihân* (K. 5/34)
Mesihit ka grumbulluar xhevahire në një litar
Nuk ka parë të ngjashme qafore as qafa as veshi i gjithësisë.

Njëri nga problemet më të theksuara të poetëve klasikë ishte që të sillnin risi brenda kornizës së materialit dhe sistemit të caktuar, gjithnjë duke iu përmbajtur kushteve që ishin përcaktuar. Përndryshe, siç shprehet Mesihit, disa poetë e veshin poezinë me përkthim e disa me fjalë të urta, ndërsa ai nuk dëshiron ta bëjë këtë. Poezia nuk krijohet me fjalët e huazuara nga të tjerët. Poezia e vërtetë, sipas Mesihit, duhet të jetë tamam mall origjinal i poetit:

*Kimisi tercüme söyler kimisi darb-ı mesel
Giyürme şî're sakın sen libâs-ı 'âriyeti* (G. 261/6)
Disa poetë bëjnë përkthime e disa flasin fjalë të urta
Kujdes, mos e vesh ti poezinë me rroba të huazuara.

Mesih, gjithashtu, shprehet se poeti duhet të ketë talent për shprehje poetike. Ndërsa aftësinë e tij të shkruarit të poezisë e ka quajtur si det perlash. Poezitë e tij, të cilat dalin nga ky det, janë perla magjepsëse.

Tab 'i Mesihî bahr-ı durerdir

Bir dildir anda gûyâ zebânı (G. 283/6)

Talenti i Mesihit është det plot perla

Ai ka një zemër që flet gjuha.

Poeti, edhe kur është i mërziur madje, përhap perla në dheun ku shkel këmba e personit të cilin e lavdëron, domethënë nuk heq dorë nga deklamimi i poezisë. Sedefi është lëvozhga e perlës. Karakteri i poetit, pra fuqia për të krijuar poezi, është imagjinuar sikur sedef. Brenda këtij sedefi ka shumë inxhi/perla, ku secila është më e bukur se tjetra. Kur poezisë i vjen radha ajo e hap lëvozhgën dhe i shpërndan perlat e poezisë:

Bu kadar zillet ile ben ayagun topragına

Sadef-i tab'dan itdüm nice gevher îsâr (K. 8/50)

Me kaq inferioritet me këmbë në tokë

Nga fuqia e sedefit kam bërë varg shumë perla.

Ndërsa talenti dhe zotësia poetike, sipas Mesihit, është ajo që poetit i jepet qysh nga lindja, pra është dhunti nga Allahu. Poeti e bën talentin e tij objekt krahasimesh të ndryshme. Mesih talentin e tij për poezi e krahason me bilbilin dhe poezitë tij me këngët e bilbilit. Ai, duke e imagjinuar të dashurën si trëndafil, na e nxjerr në pah mendimin e poetit si bilbil:

Bülbül-i tab 'i Mesihî dâ'im

Aglasun aglasun efgân itsün (Tb.V/9)

Mesih gjithmonë me karakter të bilbilit

Le të qajë pareshtur, le të vajtojë.

Poezia e Mesihit është e gjallë e tillë që ndikon thellë në zemrat e popullit. Ai shprehet se poezia e këtillë, e cila është origjinale dhe ushtron ndikim, është më e fuqishme se guri. Prandaj, ai nuk lë mundësi as të ndërhyhet në poezinë e tij, të merret dikush me poezinë e tij dhe t'i bëhen vërejtje asaj, ndërsa ata që janë të tillë i konsideron si persona pa zemër dhe pa shije:

Ey Mesîhî dahl iden taşdan beterdür şî 'rüne

İşbu şî 'lerle halk-ı âlemi zâr eyleyem (G. 166/6)

O Mesih i ata që ndërhyjnë në poezinë tënde janë më beter se guri
Dhe me këto poezi ta bëj të rënkoj mbarë njerëzimin.

Mesih i shprehet edhe për atë se çfarë duhet të jetë poezia. Ajo që më së shumti e karakterizon poezinë e tij është forma e saj harmonike. Kjo ka të bëjë me anën e jashtme të poezisë, pra, me formën, me zgjedhjen e fjalëve, shprehjeve, që bashkë me anën e brendshme, pra me kuptimin, e bëjnë një poezi të përsosur. Sepse, sipas tij, poezia është veç një shprehje e bukur:

Nazm ile hüsnüni kıldı hoş-edâ yine Mesîh

Dahi şî 'rün nesi var hüsn-i edâdan gayrı (G. 284/6)

Prapë Mesih i poezinë e bukur e bëri me shprehje të këndshme
Sepse çka ka poezia pos shprehjes së bukur.

Gjithashtu Mesih i nuk pushon së lavdëruari dhe së vlerësuar i poezinë e tij. Ai e krahason poezinë e tij me rrëmujën e kiametit. Siç dihet, në Ditën e Kiametit gjallesat ngrihen në këmbë dhe gjithandej do të shpërthejë një rrëmujë. Po ashtu, edhe kur lexohen poezitë e Mesihit, të cilat ia ngjason kiametit në botë, do të përjetohet rrëmuja e kiametit. Poeti e krahason veten me Hz. Isën, ndërsa poezitë e tij me fjalët e Isës. Karakterizimi i poezive si kiamet bëhet për faktin se ato kur të lexohen do të ushtrjnë ndikim të madh te njerëzit dhe se janë të tilla që botën do ta ngrënë

në këmbë. Gjithashtu, në bejtin vijues sinjalizohet për besimin se Hz. Isa, pak para kiametit, përsëri do të vijë në dynja:

Bu Mesîhînün kıyâmet sözleri

Sanki 'Îsâdur inüp itdi zuhûr (G. 46/6)

Këto fjalë të Mesihit fjalë kiameti

Thuajse Isa ka zbritur dhe është i pranishëm.

Mesih i vlerëson fjalët e poezive të tij si fjalë magjike, një kopje e poezisë mund të konsiderohet edhe si nuskë? për sehire. Ai shprehet se me poezitë e tij i ka magjepsur bukuroshet. Pra, nëse kopjen e poezisë së shkruar e marrim në kuptimin e nuskës, kjo është një magji fjalësh, kurse poezia ku janë vargënuar fjalët është nuskë. Fjalët e Mesihit, të cilat i magjepsin bukuroshet, duke i luajtur mendsh ato, janë fjalët magjike:

Nüşa-ı şî 'r ile güzelleri teshîr itdün

Be Mesîhî giderek sözlerün efsûn oldı (G. 255/8)

Me një kopje poezish i ke magjepsur bukuroshet

Ej Mesih, vazhdimisht fjalët tua u bënë magji.

Mesih për kuptimin në poezi

Ndër çështjet e artit poetik që tërhoqën vëmendjen e Mesihit është edhe çështja e kuptimit, domethënies (ma'na) që shpreh poezia. Mesih shprehet se kuptimi është si det i pafund dhe prandaj atë duhet kuptuar si det. Mesih e konsideron veten sundimtar të botës së kuptimit. Ai që nuk e beson këtë do të duhej ta lexonte Divanin e tij. Fakti që manaja/kuptimi i përfiton zemrat dhe është e gjerë, ia mundëson atij që ta krahasojë me botën. Poeti është një padishah, i cili e ka zaptuar botën e kuptimit. Dhe qeverisja me kuptimin e bën poetin padishah:

Padişâh-ı mülk-i ma 'nâdur Mesîhî çâkerün

Ger inanmazsan nazar eyle anun divânına (G. 234/1)

Sundimtar i botës së kuptimit është Mesih

Nëse nuk beson hidhi një sy divanit të tij.

Për Mesihin secili nga kuptimet në poezitë e tij është një perlë me vlerë të madhe. Dhe për ta gjetur një perlë të këtillë në detin e fjalës dhe të poezisë, poeti duhet të jetë një zhytës i shkathtë. Kuptimi është trëndafil i çelur në trëndafilishtën e karakterit të poetit. Të menduarit e karakterit poetik si trëndafilishtë e bën që kuptimi të përfytyrohet si trëndafil. Duke qenë se kuptimi është tërheqës mundëson që ajo të krahasohet me trëndafilin. Gazelet e Mesihit e kanë ndriçuar gjithësinë me diellin e kuptimit. Kuptimi është një diell që i ndriçon zemrat.

Mihr-i ma 'âni ile yine rûşen eyledi

Etrâf-ı kâinâtı Mesîhî gazelleri (G. 259/5)

Me diellin e kuptimit gazelet e Mesihit

Sërish e kanë ndriçuar gjithësinë.

Kështu, duke e analizuar poezinë e Mesihit, shohim se Mesihi në poezitë e tij e ndjek origjinalitetin, e çmon veten shumë për talentin e tij poetik, shprehet se në periudhën e tij ai është një poet që meriton të respektohet, ngase shumë poetë e imitonin atë. Madje, ai e sheh veten si një padishah, i cili me shpatën e gjuhës e ka zotëruar botën kuptimore. Mesihi, nga aspekti i këndimit me fjalë të këndshme, karakterin e tij e krahason me bilbilin. Poezia e tij është si një shpallje e zbritur nga qielli. Fjalët e tij i japin shpirt botës. Dhe tema që rreth poezisë (së tij), e cila më së shumti është përqendruar, mbase është risia. Edhe ai, sikur shumë poetë të divanit, mendon se poezia duhet të përmbajë risi dhe të shprehet me një stil të ri. Sipas Mesihit, poezia duhet të jetë mall personal i poetit. Poezia nuk duhet të jetë huazim dhe përkthim.

Prandaj, duke i analizuar këto tipare të Mesihit, studiuesja turke, Y. Akbudak, shprehet: Poeti i divanit, duke e idealizuar të bukurën dhe bukurinë në poezitë e tij, i jep në formë të ekzagjeruar. Qëllimi është që ta kapë pikën më të largët ku mund të arrijë imagjinata dhe të arrijë pikën abstrakte të quajtur hüsni-mücerret (bukuri abstrakte). Për këtë arsye e përdor talentin e tij poetik. Poezia, është produkt të cilin poeti e nxjerr nga karakteri i talentit të tij poetik. Poetët tanë të divanit, në divanet e

tyre me çdo rast u kanë bërë vend aftësive të tyre poetike. Poetët tanë, në poezitë e tyre, nocionet poezi, poet, kuptim, talent poetik, fjalë, i kanë dhënë në raport krahasues. Në këto krahasime të zgjedhura, në kahet e krahasimit dhe te metaforat ka një baraspeshë, harmoni dhe proporcion. Dhe kjo harmoni e ky proporcion i vendosur është një tregues se sa e zotëron poeti poezinë.²⁴

Sikundër dihet, letërsia e divanit është një letërsi që bazohet mbi rregullat e caktuara të botëkuptimit të artit. Struktura tradicionale është ndërtuar mbi format tradicionale. Poeti ishte i detyruar t'i respektonte ato rregulla, prandaj edhe fuqia artistike e poetit matej me faktin nëse iu shton diçka masave tradicionale. Kështu e shohim se edhe Mesih i kishte mbetur besnik mënyrës së të kuptuarit të poezisë së divanit të periudhës së tij, pra formave dhe shprehjes tradicionale. Mirëpo, në poezitë e tij, që reflektojnë gëzimin dhe pikëllimin e vuajtjen e njeriut, vërehet ndjeshmëria e tij e vërtetë, sepse ato i shpreh thjesht e qartë. Ndërsa studiuesja Mengi shprehet se pjesën më të madhe të poezive të tij i kishte shkruar si lirikë joshëse, të pëlqyer. Krahas përzemërsisë, intimitetit edhe mënyrën e të treguarit e ka shumë të pastër.²⁵

Edhe pse nuk ka shkruar numër të madh veprash, Mesih i, me Divanin dhe me Shehregizin e tij, hyn në radhën e shkrimtarëve të mëdhenj të kohës së tij, kurse vetë turqit e konsiderojnë si lirikun e madh fuqia e të cilit qëndron në natyrshmërinë dhe pasurinë e imagjinatës së tij. Kështu, Mesihit famën e madhe ia sollti vjersha me titull “Shehregiz” (e cila është vepra e parë e poezisë humoristike në letërsinë turke), por famën botërore Mesih i fitoi me vjershën me titullin “Këngë për pranverën” (Bahriyye), në të cilën shfaqet karakteri hedonist i Mesihit. Ajo është vjersha e parë e poezisë turke që u përfshi në antologjitë e poezisë në gjuhët perëndimore.

Studiuesit turq e vlerësojnë lart dhe theksojnë se edhe pse nuk ka shkruar numër të madh veprash, Mesih i me Divanin dhe me Shehregizin

²⁴ Akbudak, Yasemin (2008). “*Mesihî’de Şiirin Beş Temel Unsuru*”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (18): Yıl: 2008, s. 296.

²⁵ Prof. Dr. Mine MENGİ, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, 2003, s. 124-125.

e tij hyn në radhën e shkrimtarëve të mëdhenj të kohës së tij, kurse vetë turqit e konsiderojnë si lirikun me të madh para Bakiut, Fuzulit dhe Jahja Bej Dukagjinit. Në poezinë e tij ai shërbehet me gjuhë të qartë dhe të kuptueshme dhe tek ai, si një individ i lindur dhe i rritur në Prishtinë, vërehet ndikimi i dialektit rumeli, pra ka provincializma. Krahasuar me bashkëkohësit e tij, gjuha e Mesihit ishte e thjeshtë dhe e pastër. Mesihit vlerësohet si njëri nga poetët më të preferuar të kohës së tij, i cili bëri përpjekje që në poezitë e tij ta pasqyroste kënaqësinë e turqishtes së pastër dhe duke e shkruar njërin nga Shehregizet e parë është përpjekur që të përjetësonte rajonin e vet dhe stilin e jetës së këtij rajoni.²⁶

Poezia e Mesihit vlerësohet nga studiuesit si poezi e liruar nga botë-kuptimet abstrakte e metafizike, e cila reflekton dashurinë njerëzore (profane), verën, kënaqësitë jetësore. Por edhe në poezinë e Mesihit, njëjtë si në poezinë klasike të Orientit, nuk vërehet koha historike e kalendarike, nuk përshkruhen ngjarje historike të asaj periudhe. Poezitë e tij nuk përmbajnë elemente historike e as flasin për ekspedita ushtarake, dhunë e vdekje, me përjashtim të elegjisë kushtuar Hadim Ali Pashës dhe betejës në Shah Kullu, ku ai bie dëshmor në përpjekje për ta shuar kryengritjen e Karamanoglu Kasim Beut. Prandaj, një pjesë e madhe e poezive të tij mund të lexohen e të shijohen edhe në ditët e sotme. Sepse poezia klasike nuk reflektonte jetën e vërtetë të njeriut, por më tepër ishte rezultat i transformimit jetësor në kujtesë, kështu që ajo s'kishte nevojë për fjalë të vërteta që reflektojnë gjendjen e përditshme të njeriut.

Veprat e tij ende nuk janë përkthyer në shqip, përveç ndonjë poezie dhe duke pasur parasysh se Mesihit, në mos më i hershmi, ishte njëri prej poetëve më të hershëm të Prishtinës, rëndësia e tij bëhet edhe më e madhe, pa lënë anash vlerën e krijimtarisë së tij poetike dhe intelektuale.

²⁶ Bünyamin TETİK & Gökçe Zeynep ÖZATALAY; *Mesihî Divanında ve Şehrengizinde Mahallî Unsurlar*, 3rd International Conference On Language And Literature "Turkish in Europa" Tirana/ Albania, Proceedings Book, 2014, v. 2. p. 37.

Literatura:

- Ahmet Atillâ Şentürk & Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, 12. Baskı Ekim 2007.
- Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999.
- Bünyamin TETİK & Gökçe Zeynep ÖZATALAY; *Mesihî Divanında ve Şehrengizinde Mahallî Unsurlar*, 3rd International Conference On Language And Literature “Turkish in Europa” Tirana/ Albania, Proceedings Book, 2014, v. 2.
- Cengiz Veli Kurmuş, *Nedim’in Gazellerindeki Mahlas beyitlerinin Şiir ve Şair Üzerine Düşündürdükleri*, 1 Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci kongresi TUDOK 2006 (11-13 Eylül), İstanbul Kültür Üniversitesi, Bildiriler, İstanbul, 2008.
- Filiz Kılıç, (hzl): *Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-Şuarâ İnceleme-Metin*. C. 2. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Ferit Develioglu, *Osmnalica – Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1978.
- Fehim Bajraktareviç, “Jedna Turska Pesma Koja je ušla u Svetsku Književnost”, *Letopis Maatice Srpske Novi Sad* 1955.
- Hasan Kaleshi, *Roli i shqiptarëve në letërsitë orientale*, në: *Seminari i kulturës shqiptare për të huaj*, 2/1976, Prishtinë, Fakulteti Filozofik.
- İrfan Morina, “Priştineli Mesihî” Hayatı, *Sanat ve Eserleri*, Tan Yayınevi, Priştine, 1987.
- Iskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, Kapı Yayınları, 2005, İstanbul.
- Mine Mengi (hzl), “Mesihî Divanı”, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1995.
- Mine Mengi, *Mesihî’nin Hayatı, Şairliği ve Eserleri*, *Turkoloji Dergisi*, VI, Ankara 1974, s. 109-119.
- Mine Mengi, “Eski Türk Edebiyatı Tarihi” Ankara 2003 .
- Mengi, Mine (2004). “Mesihî”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. İstanbul: TDV Yay. 312-313.
- Mustafa İsen (hzl), *Sehî Bey, Tezkire “Heşt-Behişt”*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980.
- Mustafa İsen (hzl), *Latîfî Tezkiresi*, Ankara 1990, KB Yay.

-
- Rıdvan Canım (hızl.) Latîfi, Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin). Ankara 2000: AKM Yay.
 - Doç. Dr. Nâmık AÇIKGOZ, Mesîhî Divanı'nı Okurken, Türk Dili, s. 550, 1997, Ankara.
 - Akbudak, Yasemin (2008). "Mesîhî'de Şiirin Beş Temel Unsuru". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18: 277-297.
 - Prof. Dr. Süleyman Uludag, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1995.
 - Shemsettin Sami, Kamusi Turkî, İkdâm Matbasi, Derseadet, 1317.

Dr. Valon MYRTA

ZHVILLIMI I EDUKIMIT ISLAM NË MEJTEPET DHE XHAMITË E GJAKOVËS

Abstrakt

Kosova ka ruajtur me krenari trashëgiminë e saj shpirtërore edhe në kohët moderne. Falë angazhimit të drejtpërdrejtë të autoriteteve fetare islame dhe përkushtimit të popullatës, është mbajtur ekuilibri i marrëdhënieve ndërmjet institucioneve të reja arsimore dhe atyre tradicionale, duke vazhduar edukimin jorformal si një element tradicional që e plotëson institucionin arsimor formal, e nuk e kompenson atë. Ky punim synon të japë një qasje shkencore mbi historikun e mejtepeve dhe xhamive të qytetit të Gjakovës, si dhe të paraqesë qëllimet e mësimit fetar joformal në këto vende, tekstin e përzgjedhur për t'u mësuar, planprogramin sipas të cilit mbahej mësimi dhe metodat e përdorura në mësimdhënie.

Fjalët kyçe: *arsim fetar, edukim joformal, mejtepe, xhami etj.*

1. Hyrje

Edukimi fetar ka vazhduar të jetë një çështje shumë e rëndësishme për myslimanët dhe shumë e ndjeshme në politikën bashkëkohore. Një nga faktorët më përcaktues të zhvillimit të kulturës shqiptare me ndikime islame ka qenë arsimi fetar, i cili daton në Gjakovë qysh në periudhat e hershme të themelimit të qytetit.

E themi këtë nisur nga fakti se deri në vitin 1582 Gjakova ishte fshat dhe qendër pazari, që nënkupton se fillimin e shndërrimit të kësaj qendre pazari në qytet duhet hulumtuar pas këtij viti, në fund të shekullit XVI dhe në fillim të shekullit XVII¹, atëherë kur edhe filloi të marrë pamjen e qytetit me ndërtime në hapësirën mes lumit Krena dhe kodrës së Çabratit². Kemi mungesë gjurmësh materiale dhe shënime për antikën e Gjakovës³, e po ashtu edhe të dokumenteve nga periudha serbe para rënies nën sundimin osman. Mirëpo, nga informatat e rëndësishme që japin defterët osmanë të Sanxhakut të Shkodrës⁴ të viteve 1485-1582 dokumentohet se Gjakova për njëqind vjet ishte katund⁵ dhe qendër pazari, me një popullsi kryesisht shqiptare dhe shumë pak sllave. Gjithashtu, të dhënat nga defterët e Sanxhakut të Dukagjinit të vitit 1571 theksojnë se në këtë vit “Gjakova kishte 44 shtëpi, 19 beqarë, 3 myslimanë me çiflig”⁶. Më 1594/5, ose më 1003 sipas hixhretit, Hadumaga ndërtoi xhaminë e parë në Gjako-

¹ Hadri, Dr. Ali, *Gjakova me rrethinë prej themelimit deri me 1941*, Prishtinë: Enti i Historisë së Kosovës, 1972, f. 382.

² Vula, Dr. Nesim, *Kjo është Gjakova*, Gjakovë: ArdiGraphic, 2014, f. 56.

³ Shih për këto pak gjurmë: Vula, *Kjo është Gjakova*, f. 46-52.

⁴ Sipas Marin Barletit Shkodra ishte marrë nga osmanët në vitin 1479. Barleti, Marin, *Historia e jetës dhe veprave të Skënderbeut*, Tiranë: 1964, fq. 156.

⁵ Hadri, *Gjakova me rrethinë prej themelimit deri me 1941*, f. 377; Pulaha, dr. Selami, *Nahija e Altun Ilisë dhe popullsia e saj në fund të shek. XV*, Prishtinë: Gjurmime Albanologjike (histori) 1, 1971; Vula, *Kjo është Gjakova*, fq. 54, 56.

⁶ Rexha, Iljaz, *Onamastika e disa vendbanimeve mesjetare e arealit të Gjakovës (sipas defterëve osman të shek. XV-XVI)*, *Toponimia e Gjakovës me rrethinë*, Gjakovë, 2002, fq. 168

vë, e cila u emërtua sipas themeluesit “Xhamia e Hadumit”⁷. Shumë pranë nga aty, në Has veç ishte ndërtuar një Xhami në qendrën e fshatit Rugovë nga pasaniku Hasan Aga, pllaka e ndërtimit të së cilës mban datën 985 sipas hixhretit (1577-1578)⁸. Sipas Çlirim Bidollarit, Gjakova si vendbanim përmendet për herë të parë në vitin 1594 kur përfundon së ndërtuari Xhamia e Hadumit, hani, hamami dhe dyqanet përreth, ndërsa në vitin 1605-1606 asaj iu njoh statusi i kasabasë (komunës)⁹.

Depërtimi i osmanlinjve në Kosovë bëri, që bashkë me vendosjen e administratës së tyre në vend, të hapen edhe institucionet arsimore e fetare të cilat i kishin përvetësuar nga arabët dhe persianët, sidomos me përhapjen e islamit në mesin e popullatës¹⁰. Nga defteri i Sanxhakut të Dukagjinit të vitit 1571 dhe i Sanxhakut të Shkodrës të vitit 1582 del se atëkohë veç sa kishte filluar kthimi i popullatës së Gjakovës në islam. Në vitin 1637/38 kryeipeshkvi i Tivarit Gjergj Bianki (ose Bardhi) që vizitoi Gjakovën, raporton i alarmuar se në Gjakovë kishte vetëm 550 katolike dhe ata ishin shumica femra, sepse meshkujt kishin përqaftuar islamin. Pas disa vitesh, me 1641-1642, i njëjti kryeipeshkëv e viziton prapë Gjakovën dhe thekson se aty kishte 26 shtëpi katolike¹¹, 16 ortodokse dhe 250 myslimane¹². Më pas, në vitin 1671, Fra Bernardino raporton se në Gjakovë kishte vetëm një familje katolike prej 6 anëtarësh që merrej me tregti dhe thekson se para 35 vjetësh aty kishte pasur 80 shtëpi katolike

⁷ Kaleshi, Hasan dhe Jurgen, Hans, *Vilajeti i Prizrenit*, Përparimi, 1967, 3, fq. 280; Hadri, *Gjakova me rrethinë prej themelimit deri me 1941*, fq. 382; Vula, *Kjo është Gjakova*, fq. 58.

⁸ Shih, Vula, *Kjo është Gjakova*, fq. 60.

⁹ Shih, Vula, *Kjo është Gjakova*, fq. 59.

¹⁰ Ihsanoğlu, Ekmeluddin, *Historia e shtetit, shoqërisë dhe qytetërimit osman*, Tiranë: AIITC, 2009, 2/366.

¹¹ Sipas Jusuf Bajraktarit, raporti i Bardhit në vizitën e parë përmend 20 shtëpi katolike me 156 besimtarë, kurse në vizitën e dytë raporton se kishte dy xhami, 250 shtëpi myslimanësh, 26 shtëpi katolikësh dhe 16 shtëpi ortodoksësh. Bajraktari, Jusuf, *Gjakova me rrethinë*, Prishtinë: 1998, fq. 22. Gjithashtu, shih Hadri, *Gjakova me rrethinë prej themelimit deri me 1941*, fq. 385.

¹² Hadri, *Gjakova me rrethinë prej themelimit deri me 1941*, fq. 384; Zherka, Ibrahim, *Të njohim të kaluarën e qytetit tonë*, Prishtinë: Rilindja, dhjetor 1959 dhe janar 1960; cituar nga: Vula, *Kjo është Gjakova*, fq. 59.

me 600 anëtarë, një pjesë e të cilëve ishin bërë myslimanë, kurse pjesa tjetër ishin shpërngulur¹³. Kështu që, pjesën kryesore të popullsisë në Gjakovë e përbënin shqiptarët myslimanë, por për shkak të përhapjes së urisë dhe sëmundjes së murtajës në vendet përreth, sidomos nga viset e malësisë, numri i shqiptarëve katolikë u shtua¹⁴.

Meqenëse veprimtaria arsimore islame fillimet e saja i ka në xhami ose pranë saj, ky punim synon të japë një përshkrim dhe analizë të edukimit fetar në qytetin e Gjakovës në këndvështrimin historik dhe ka për qëllim që të shqyrtojë Xhaminë, por edhe objektin e saj shoqëruar Mejtëpin, si një institucion përfaqësues i arsimit islam joformal, përmes një metodologjie që përmban në vete hulumtimin dhe përdorimin e burimeve historike që përshkruajnë Xhaminë si hapësirë për Falje, vend për Edukim dhe qendër e Komunitetit.

2. Arsimimi në xhami¹⁵ dhe mesxhide¹⁶

Para të qenit një hapësirë, mesxhidi është një vend, dhe ky vend në bazë të mësimave Islame është vet toka, e tëra si vendfalje¹⁷. Ky kuptim ka implikim tepër relevant, ngaqë nxit dhe obligon ruajtjen dhe përkujdesjen ndaj këtij mesxhidi madhështor duke e ruajtur ambientin ekologjik dhe të ndërtuar. Kjo premisë shumë themelore mund të jetë pikënisje e arkitekturës së gjelbër dhe mbrojtjes së ambientit në përgjithësi.

Ato janë objektet themelore nga të cilat përçohet mesazhi edukativ dhe arsimor i Islamit, përkrah adhurimit që kryhet për Zotin. Aty mësohet shkrim-leximi i Kuranit dhe çështjet e fesë. Xhamia njihet si hapësira e

¹³ Ibid.

¹⁴ Vula, *Kjo është Gjakova*, fq. 63, 64.

¹⁵ Xhami: (arab.) - “Ndërtesë ku bëhen shërbesat sipas riteve fetare të myslimanëve, faktore e myslimanëve”. Qemajl Morina, *Glosar i nocioneve fetare* (islame, ortodokse, katolike dhe çifute), Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, 2010, f.11.

¹⁶ Mesxhid: (arab.) - “Vendi në të cilin bihet në sexhde; vendi për kryerjen e namazit, i cili nuk është i domosdoshëm të jetë në kuadër të xhamisë; xhamia pa minare.” Morina, Qemajl, *Glosar i nocioneve fetare* (islame, ortodokse, katolike dhe çifute), Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, 2010, fq.78.

¹⁷ Shih, *Sahihu i Muslimit*, Libri 4: hadithi nr. 1060.

parë arsimore myslimane për mësimë zyrtare dhe joformale, si për fëmijë ashtu edhe për të rritur. Si në të kaluarën ashtu edhe sot xhamia ka qenë dhe mbetet vend i zhvillimit të komunitetit, qendër e tubimeve dhe marrëveshjeve ndërmjet myslimanëve¹⁸.

Historia e arsimimit islam në Gjakovë me rrethinë ndërlidhet me historinë e ngritjes së Xhamive. Hulumtimet theksojnë se në shekujt XV dhe XVI, deri nga gjysma e dytë e shekullit XVII mësimi organizohej në xhami ose në afërsi të saj¹⁹. Dhe, siç vëren historiani Filip Hitti, “Shkolla (mektebi) i qe bashkuar xhamisë, nëse ajo vetë nuk ishte xhami”²⁰.

Me gjithë ngritjen e medresesë, xhamia vazhdoi të ruante pozicionin e saj si institucioni nënë, veçanërisht për arsimin. Në historinë e hershme të edukimit të medresesë, dallimi ndërmjet medresesë dhe xhamisë nuk ishte aq i qartë sa është sot, për shkak të afërsisë fizike të shtëpizave në xhami dhe karakterit arsimor të të dy vendeve.

Prandaj, është e rëndësishme të theksohet, që në fillim, se arsimi i lartë nuk ishte i kufizuar vetëm në parametrat e ndërtesave të medresesë. Xhamia mbeti një nga qendrat kryesore të studimeve të larta dhe të avancuara në disiplina të ndryshme gjatë pesë shekujve të parë të Islamit. Ishte zakon që studiuesit të uleshin në tokat e xhamive të mëdha dhe të rrethoheshin nga studentët. Ky lloj i qarqeve të studimit në dyshemenë e xhamisë njiheshin si mexhlise (kuvende) dhe halekah (tubim në rreth). Nga ana arsimore, xhamitë u përdorën si vende takimesh ku njerëzit mblidheshin rreth studiuesve, dëgjonin ligjëratat e tyre dhe lexonin libra me ta.

Pra, historikisht, xhamia ka pasur rol shumë më të gjerë se ai i faltorës, sepse ka qenë institucioni themelor islam me të cilin është lidhur ngushtë jeta e komunitetit, si në aspektin fetar dhe shoqëror, ashtu edhe në rrafshin arsimor dhe edukativ. Xhamitë ishin të vendosura në qendrën e çdo lagjeje banimi. Imami ishte një lloj kryetari i lagjes ose fshatit ku

¹⁸ Murtezai, Ekrem, *Fjalor i terminologjisë fetare*, Prishtinë: Dituria Islame, 2007, fq. 679.

¹⁹ Mehmeti, Dr. Sadik *Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912*, f. 76.

²⁰ Cituar nga: Mehmeti, *Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912*, f. 76.

shërbente. Ai lidhte në martesë çiftet, kujdesej për të varfrit²¹ dhe printe në ngushëllime.

Xhamitë ishin shkollat e para dhe më të hershmet në Gjakovë dhe arsimi islam daton me to. Veprimtarinë arsimore dhe edukative në xhami e ka udhëhequr ligjëruesi (vaizi) dhe mësuesi (mualimi). Në mungesë të tyre jepte mësim edhe imami, nëse imami nuk i ka pasur në kompetencën e tij të tri funksionet, siç ndodh rëndom në kohën e sotme bashkëkohore.

Ndikimi i ligjërimeve, që jepen në çdo xhuma dhe bajram (vazi), ka qenë vërtet i madh dhe i gjithanshëm te bashkësia e besimtarëve (xhemati). Përmes predikimeve ata nxinin njohuri nga fusha të ndryshme fetare dhe sociale; mësonin rregulla nga e drejta islame nisur me higjienën trupore e deri te traktatet ndërshtetërore; merrnin koncepte të botëkuptimit nga besimi islam; transformonin sjelljen e tyre në përshtatje me virtytet e moralit e mirësjelljes; dhe njihnin historinë islame si dhe pjesërisht atë të njerëzimit. Predikimet e tyre janë përhapur te banorët si tregime popullore, madje disa prej tyre kanë frymëzuar shkrimtarët që ti tematizojnë ato në letërsinë e shkruar, në poezi dhe prozë²².

Sipas Sami Frashërit, vetëm qyteti i Gjakovës deri më 1889 kishte 16 xhami, që është një numër jo i vogël për atë kohë. Në qytetin e Gjakovës mund të përmendim disa lloje të xhamive²³:

- Xhamitë që nuk ekzistojnë më, siç janë: Xhamia e Bashpazarit (kryepazarit), e Islambegut, e Krismës dhe e Tabjes.
- Dikur kishte edhe Musal-la²⁴, por nuk janë më.

²¹ Maksudoğlu, Prof. Mehmet, *Historia osmane dhe institucionet*, Enilda Meidani (përkth.), Tiranë: Alsar, 2013, f. 689.

²² Krasniqi, Dr. Nehat, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2017, fq. 259.

²³ Krasniqi, Pleurat, *Aspekte kulturoro-historike të Gjakovës dhe ixhazetlinjtë 1870-1940*, Gjakovë, f. 37-38.

²⁴ *Musal-la*: (arab.) - Vend faljeje; vend publik në hapësirë të hapur, në lagje apo pranë saj, ku falen namazet e përbashkëta (në veçanti ato ku marrin pjesë një numër më i madh i besimtarëve, siç janë namazi i xhumasë dhe namazet e bajrameve). Morina, *Glosar i nocioneve fetare* (islame, ortodokse, katolike dhe çifute), Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, 2010, f. 84.

- Xhamitë monumentale ekzistuese, siç janë: Xhamia e Hadumit, e Mahmut Pashës, Mesxhidi i Medresesë së Madhe dhe Mesxhidi i Medresesë së Vogël²⁵, Xhamia e Fetah Agës, e Mulla Jusufit, e Gecës, e Kusarve, e Sefës I, e Haxhi Ymerit, e Sofës, e Qylit, e Gërçarëve, e Hankës dhe Xhamia e re. Shumica e këtyre objekteve janë në rinovim e sipër.
- Xhamitë e reja, siç është Xhamia e Sefës II dhe ajo e Kolonisë.

Në fshatrat e Gjakovës janë gjithsej 17 xhami. Dallohen ajo e Hasan Agës, Xhamia e Skivjanit, e Mulliqit, e Brovinës, Ponoshecit, Baballoqit, Batushës, Babaj Bokës, Rashkocit, Cermjanit, Jabllanicës, Smolicës, Dobroshit, Osek Hylës, Becit, Kralanit dhe Piskotës (në ndërtim e sipër).

Mendohet, se në Gjakovë ka pasur pranë secilës xhami një mejtep²⁶.

3. Arsimi joformal në mektebe

Me kalimin e kohës, arsimi fillor islam filloi të kryhet në mësonjëtoje të quajtura ‘mekteb’ ose ‘mejtep’, të cilat zakonisht ndërtoheshin afër xhamive, dhe hasen në Kosovë që nga fillimi i shekullit XVI²⁷. Numri i mejtepeve vazhdoi të rritet aq shumë sa që çdo fshat kishte një të tillë, nëse s’kishte më tepër²⁸.

²⁵ Në Gjakovë kishte dy medrese me 24 dhoma. Në vitin 1893 në këto medrese dy myderrise mësonin 47 nxënës dhe këta nxënës ishin të suksesshëm sa që mund të merrnin dy ose tri herë ixhazetname. Sipas Vjetarit të Arsimit në vitin 1900 Medreseja e Mahallës së Madhe kishte 36 nxënës. Sipas Ekrem Hakkı Ayverdi Medreseja e Madhe është ndërtuar në vitin 1794 nga Rexhep Palla Aga afër Xhamisë Hadum. Shih, Nefize Güler, *Salnamelere Göre Kosova Vilayetinde Eğitim-Öğretim*, (magjistraturë), Bursa: Universiteti Uludag, 2019, f. 157. (Përkth. Besir Neziri).

²⁶ Beqirbegoviç, Maxhida, Objektet arsimore fetaro-islame të arkitekturës në Kosovë, *Edukata Islame*, viti XLI, nr. 102/2013, f. 123.

²⁷ Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, fq. 227; Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 189.

²⁸ Kazıcı, Ziya, *Historia e arsimit islam*, Edvin Cami (përkth.), Tiranë: SHB. Feneri, 2001, f. 18; Po ai: *Islam medeniyeti ve müesseleri tarihi*, Istanbul: M. Ü. İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, Nu. 191, 2011, f. 325-326, marrur nga: Mehmeti, Sadik, *Medresetë në Kosovë gjatë periudhës osmane – vështrim i përgjithshëm*, Takvim 1440-1441, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, 2019, f. 342.

Ky lloj i shkollave fillore nuk ishte i lidhur financiarisht me shtetin, ato kanë vepruar falë iniciativave private të bamirësve të ndryshëm, të cilët jo vetëm i kanë themeluar, por edhe kanë lënë vakëfe për mbarëvajtjen e mësimin në to. Mejtepet që nuk kanë pasur vakëfe janë mbajtur nga kontributet e qytetarëve²⁹. Si rrjedhojë e varësisë që kishte hapja dhe mirëmbajtja e këtyre mësonjëtorëve nga donacionet e besimtarëve, është e vështirë të përcaktohet numri i saktë i tyre. Mirëpo, duke marrë parasysh traditën e asaj kohe në ndërtimin e xhamive me mejtepe përcjellëse, mund të thuhet në mënyrë të përgjithshme se në shekujt e hershëm numri i mejtepeve i përgjigjet përafërsisht numrit të xhamive, edhe pse në shekujt e më vonshëm ka pasur ndryshime gjithnjë e më të mëdha³⁰.

Në mejtepet e Kosovës, që nga shekulli XV e deri në gjysmën e dytë të shekullit XIX, është ligjëruar arsimit fetar dhe në këtë periudhë nuk ka pasur shkolla shtetërore e laike. Mirëpo, pas viteve të pesëdhjeta të shekullit XIX ndodhen reforma në arsim në kuadër të Perandorisë Osmane dhe pas vitit 1869 u bë një rrjet i zhvilluar i shkollave, kur edhe u nxor Rregullorja e Arsimit të Përgjithshëm (Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi), sipas të cilës shkollat publike ndaheshin në: Shkolla fillore (ibtidâi mektebleri)³¹; shkolla të mesme të ulëta (rüşdiye)³²; shkolla të mesme të larta

²⁹ Mehmeti, Dr. Sadik, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 191. Revista Buletini i FSI-së, Prishtinë, 2016.

³⁰ Čanovič, Svetozar G., Specifični problem nastave u školama Kosova i Metohije, Prishtinë, 1967, f. 30-31; cituar prej: Mehmeti, Sadik, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2019, f. 79.

³¹ Sipas studiueses Nefize Güler, në Gjakovë deri në vitin 1893 nuk ka informacione për shkollat iptidaie. Në vitin 1893 regjistroheshin 15 mejtepe iptidaie për meshkuj, në të cilët jepnin mësim 15 mualimë dhe merrnin mësim 1101 nxënës. Katër (4) mejtepe ibtidaie ishin për vajza, me 4 mualime dhe 358 nxënës. Shih, Güler, Nefize, *Salnamelele Göre Kosova Vilayetinde Eđitim-Öđretim*, (magjistraturë), Bursa: Universiteti Uludag, 2019, f. 158. (Përktheu enkas për këtë punim z. Besir Neziri).

Sipas Mehmetit, dokumentet flasin se mektebi ibtidai që ishte në Mëhallën e Çarshisë në vitin 1904 filloi të mos i plotësonte nevojat, kështu që erdhi urdhëri nga Stambolli për ndërtimin e një shkolle të re ose marrjen me qira të një vendi të përshtatshëm. Po në këtë vit u ndërtua një mekteb ibtidai në fshatin Ponoshec. Mehmeti, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, f. 120.

³² Në Mejtepin Rushdije në Gjakovë, në vitin 1879, kishte 67 nxënës. Mualim i parë në këtë shkollë ishte myderrisi Vehbi Efendiu, kurse mualim i dytë ishte Mehmet Emin Efendiu.

(idâdiye); shkolla sulltanije (sultâniye), por në Kosovë nuk kishte; shkollat e larta (mekâtib-i âliye) ku hynin shkollat e larta pedagogjike (dâruľmual-limîn). Këto shkolla publike kishin karakter laik³³.

Këshilli i Arsimit në Gjakovë, sipas studiueses turke Nefize Güler, është themeluar në vitin 1893 dhe nuk pati asnjë ndryshim deri në vitin 1900. Kryetar ishte myderrisi Hasan Efendiu; anëtarë ishin myderrisët Murteza Efendiu, Ahmet Hamdi Efendiu, Hafiz Muhtar Efendiu dhe Junus Efendiu, kurse sekretar (qatip) ishte Aqif Efendiu.³⁴

Me reformat e vitit 1839, do të bëheshin përpjekje nga qeveria osmane për t'i mbyllur këto shkolla klasike (sibjan mejtepet) dhe në vend të tyre të hapte shkolla shtetërore fillore të reformuara (mejtepe iptidaie). Megjithatë, mejtepet klasike do të vazhdojnë punën e tyre deri në fund të Perandorisë Osmane, prandaj, pas Tanzimatit do të vepronin dy lloje të mejtepeve: mejtepet klasike dhe ato të reformuara³⁵.

Fakti se ky koncept shkollimi ka qëndruar për disa shekuj tregon se ka realizuar qëllimin për të cilin ishin ngritur. Gjenerata të tëra ishin edukuar në të njëjtën frymë, gjë që i kontribuoi edhe formimit të një lloji tradite fetare në këtë qytet.

Në vitin 1885, në Mejtepin Rushdije kishte 92 nxënës, 20 prej tyre ishin ushtar, kurse 72 ishin civil. Mualim i parë në këtë kohë ishte Xhafer Efendiu, mualim i dytë ishte Emin Efendiu, kurse mualim i bukurshkrimit Rika' ishte İslam Efendiu. Në vitin 1893 numëri i nxënësve ishte rritur në 120. Mes viteve 1896-1900 nga mualimi i parë Xhafer Efendiu dhe mualimi i dytë Mehmed Efendiu, të cilët kanë punuar në Mejtepin Rushdije që nga viti 1885, janë diplomuar 120 nxënës. Güler, *Salnamelere Göre Kosova Vilayetinde Eğitim-Öğretim*, f. 157.

Ndërkaq, sipas Mehmetit, ka shënime se në mektebin rushdije në vitin 1898 kishte 6 mësues dhe 137 nxënës, kurse me 1900/1 kishte 3 mësues dhe 120 nxënës. Mehmeti, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, f. 158.

³³ Mehmeti, Sadik, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, f. 79.

³⁴ Güler, *Salnamelere Göre Kosova Vilayetinde Eğitim-Öğretim*, f. 157.

³⁵ Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 189-190.

Nga fundi i shekullit XIX numri i këtyre shkollave në Kosovë ishte shtuar. Në vitin 1874, në qytetin e Gjakovës gjejmë se ka pasur 17 mejtepe, kurse në vitin 1893/94 funksiononin 18 mejtepe, 14 mejtepe të djemve me 1051 nxënës dhe 4 mejtepe të vajzave me 358 nxënës, që në total bëjnë 1409 nxënës³⁶.

Sipas sallnameve (vjetarëve osmanë), në vitin 1874 kanë ekzistuar 17 sibjan mektebe në Gjakovë, ndërsa në vitin 1893-94 punonin 18 sibjan mektebe, prej tyre 14 ishin të djemve, me 1051 nxënës dhe 4 të vajzave me 358 nxënës, gjithsej 1409 nxënës. Numër i njëjtë i sibjan mektebeve regjistrohet edhe në regjistrat e vitit 1896.³⁷

Dokumentet flasin se mektebi ibtidai që ishte në Mëhallën e Çarshisë në vitin 1904 filloi të mos i plotësonte nevojat, kështu që erdhi urdhri nga Stambolli për ndërtimin e një shkolle të re ose marrjen me qira të një vendi të përshtatshëm. Po në këtë vit u ndërtua një mekteb ibtidai në fshatin Ponoshec. Ka shënime se në mektebin rushdije në vitin 1898 kishte 6 mësues dhe 137 nxënës, kurse me 1900/1 kishte 3 mësues dhe 120 nxënës.

Mejtepet më kryesore të cilat ekzistojnë edhe sot në Gjakovë janë: Mejtepi i Hadumit³⁸, Mejtepi Ruzhdije³⁹, Mejtepi i Halil Efendisë, Mejtepi

³⁶ Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 203. Sipas Güler, në vitin 1879 në Gjakovë kishte 17 mejtepe sibjan për myslimanët. Nga viti 1893 e deri në vitin 1900 në 14 mejtepe sibjan për meshkuj kishte 141 nxënës dhe në 4 mejtepe sibjan për vajza kishte 358 nxënës. Güler, *Salnamelele Göre Kosova Vilayetinde Eğitim-Öğretim*, f. 158 (përktheu enkas për këtë punim z. Besir Neziri).

³⁷ Mehmeti, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, f. 101, 120 dhe 158.

³⁸ Të dhënat për Mejtepin e Hadumit janë të disponueshme në databazën e trashëgimisë kulturore të Kosovës: https://dtk.rks-gov.net/tkk_objekti.aspx?id=2066.

³⁹ Të dhënat për Mejtepin Rushdije janë të disponueshme në databazën e trashëgimisë kulturore të Kosovës, shih linkun: https://dtk.rks-gov.net/tkk_objekti.aspx?id=2876.

Mejtepi Ruzhdije gjendet pranë shtëpisë së Sylejman Vokshit. Objekti është ndërtuar në vitin 1810. Në fillim përdorej si mejtep i ciklit të ulët në gjuhën turke, e gjatë vitit 1908 filloi të aplikohet për herë të parë mësimi në gjuhën shqipe dhe u shndërrua në vatër arsimore e mësimi të mesëm klasor. Arkitektura e këtij objekti më tepër ka ngjashmëri me arkitekturën e shtëpive tradicionale vendore. Gjatë vitit 2011 janë kryer punime në konservimin dhe restaurimin e objektit. Në vitin 2013 nga stuhia që e përfshiu qytetin e Gjakovës kishte ndodhur dëmtimi i strehës së objektit dhe oxhakut nga rrëzimi i një lisi afër objektit. Këto dëmtime tashmë janë sanuar. Sot në Mejtepin Ruzhdije' është Drejtoria e Arsimit për Komunën e Gjakovës.

i Haxhi Ymerit⁴⁰, Mejtepi i Mahmut Pashës⁴¹ Mejtepi i Gerçarëve, Mejtepi i Halil Efendisë⁴².

Vlen të theksohet, gjithashtu, se edhe përkundër vështirësive të mëdha që shkaktonte pushteti okupues prej vitit 1912 deri 1932, Vakëfi i Gjakovës arriti të rihapë dhe reformojë shumë mejtepe, ndërmjet viteve 1933-1937, në Gjakovë me rrethinë. Në bazë të të dhënave arkivore kemi këtë gjendje të sibjan mektebeve⁴³:

⁴⁰ Të dhënat për Mejtepin e Haxhi Ymerit janë të disponueshme në databazën e trashigimisë kulturore të Kosovës: https://dtk.rks-gov.net/tkk_objekti.aspx?id=3466.

Në funksionin primar të tij mejtepi shërbente për edukimin e nxënësve në mësimin fetar (mysliman), por më vonë ai u përdor për veprimtari të ndryshme si shtypshkronjë, ndërsa gjatë viteve '90, aty është mbajtur mësimi nga nxënësit e shkollave të mesme. Objekti është ndërtuar nga materiali gurë dhe qerpiçë. Konstruksioni ndërkatësh është nga trarëzat e drurit, me dyshe me nga dërrasat dhe tavan të dekoruar. Në vitin 2014 janë kryer punime konservuese - restauruese në objektin e mejtepit, si në enterier ashtu edhe në eksterier, përveç të hapjeve në përdhese që kanë ngelur të rikthehen në gjendjen origjinale në një intervenim tjetër.

⁴¹ Të dhënat për Mejtepin e Mahmut Pashës janë të disponueshme në databazën e trashëgimisë kulturore të Kosovës: https://dtk.rks-gov.net/tkk_objekti.aspx?id=2075.

Objekti është ndërtuar në mes të viteve 1832-1836 nga Mahmut Pasha, i familjes gjakovare të Kurtpashëve. Vetë pozicioni i këtij objekti i jep xhamisë një pamje madhështore. Për nga madhësia është ndër objektet më të mëdha të këtij lloji. Në të, përveç hapësirave për mësimin fetar, në pjesën nga sheshi gjenden edhe hapësira që shërbejnë për punë administrative ose afariste. Prej figurave të shquara që kishin marrë mësim në këtë mejtep është Abdullah Hadri, i cili ka shërbyer si Imam në Xhaminë e Mahmud Pashës dhe mësues në mejtepin e kësaj xhamie, prej vitit 1935, ndërsa kishte hapur shkollën e parë shqipe në vitin 1912 në Vushtrri. Familja Hadri ende vazhdon të jetojë në lagjen Mahmut Pashë pranë këtij mejtepi.

⁴² Themeluar në vitin 1830-31 nga Halil Efendiu, i biri i Himës, vëllai i Tahir efendi Boshnjaku/Gjakovës. Supozohet se në ndërtimin e këtij mejtepi, të ketë investuar Halil Efendiu për të cilin thuhet se ka qenë pasanik i madh. Ky Mejtep pushon së ekzistuari si mejtep rreth viteve 20 të shekullit të kaluar, me vdekjen e myderrizit të fundit të saj, Islam ef. Nahit. Në atë kohë mejtepi kishte rreth 70 nxënës. Prej asaj kohe deri më sot mejtepi i Halil Efendisë shërben si xhami. Krasniqi, *Aspekte kulturoro-historike të Gjakovës dhe ixhazetlinjtë 1870-1940*, fq. 30.

⁴³ Rexhepi, Ismail dhe Mehmeti, Sadik, Institucionet islame dhe nëpunësit fetarë në Gjakovë me rrethinën ndërmjet dy luftërave botërore (II), Prishtinë: *Dituria Islame*, nr. 143/2002, f. 49-50. Gjithashtu, shih: Krasniqi, *Aspekte kulturoro-historike të Gjakovës dhe ixhazetlinjtë 1870-1940*, f. 31-32; dhe Kasumi, *Bashkësitë fetare në Kosovë*, f. 121. Vërejtje: Autorët përmendin edhe mejtepe në kuadër të Komunës së Gjakovës, por duke marrë parasysh edhe mejtepet e Komunës së Deçanit që në atë kohë ishte nën administratën e Vakëfit të Gjakovës.

1. Sibjan mektebi i Fetah Agës, kishte 2 klasë me 65 nxënës, 2 paralele, me mualim Jahja Tahir Bakalli, i emëruar me dekretin e Ulema Mexhlsit në Shkup, nr. 323, dt. 24.2.1932.
2. Sibjan mektebi i Hankës, kishte 2 klasë me 58 nxënës, mualim Beqir Zenun Baraku, i emëruar me dekretin e U. Mexhlsit, nr. 324, 24.2.1932. Më pas, emërohet mualim në këtë sibjan mekteb Zenun Emin Qurdina, me dekretin nr. 271, dt. 21 tetor 1937.
3. Sibjan mektebi i Haxhi Ymerit, kishte 1 klasë me 45 nxënës, mualim hfz. Rushid Alushi, i emëruar nga Ulema Mexhlsi me dekretin nr. 3573/33, dt. 23.2.1934.
4. Sibjan mektebi i Bash Pazarit, kishte 2 klasa me 42 nxënës, mualim ishte Beqir Halil Pozhegu i emëruar nga Ulema Mexhlsi me dekretin, nr. 4746/33, dt. 23.2.1934.
5. Sibjan mektebi i Hadumit, i vetmi mekteb i vajzave, kishte 2 klasa me 35 nxënëse, mualime ishte Xhyllie Spahiu, e emëruar nga Ulema Mexhlsi me dekretin nr. 2505/33, dt 19. 9.1933.
6. Sibjan mektebi i Skivjanit, 25 nxënës, mualim hfz. Murteza mulla Aliu, i emëruar me dekretin e Ulema Mexhlsit, nr. 3553/33, dt. 6.1.1934.
7. Sibjan mektebi i Brovinës, kishte 1 klasë me 27 nxënës. Mualim ishte Sait Sylejman Brovina, i emëruar me dekretin e Ulema Mexhlsit, nr. 3552/33, dt. 6.1.1934.
8. Sibjan mektebi i Pobërgjes, në vitin 1936, jepte mësim Sait Sylejman Brovina, i cili emërohet mualim në këtë mekteb me dekretin nr. 46/36, dt. 6.1.1936.
9. Në fund të vitit 1934 do të hapej edhe mektebi i Mahmud Pashës me mualim Zenun Emin Qurdina, i emëruar nga Ulema Mexhlsi me dekretin nr. 2287, dt. 5.11.1934. Më pas emërohet mualim në këtë mekteb Abdullah Hadri, me datë 19 shtator 1937, me dekretin nr. 3899/37.
10. Në fillim të vitit 1935 fillon nga puna edhe sibjan mektebi i Cërmanit me mualim mulla Jakup H. Nimani, i emëruar nga Ulema Mexhlsi me dekretin nr. 899/35, dt. 25.4.1935.

Mekteb shkollat për nga struktura e nxënësve kanë qenë tre llojesh: për djem, për vajza dhe të përzier⁴⁴. Kurse, për nga arkitektura i takonin arkitekturës osmane, por meqenëse ishin të ndërtuara me material jo shumë të qëndrueshëm, mejtepet e hershme nuk kanë mbijetuar dot.⁴⁵

Në sibjan mektebe mbaheshin mësimet të posaçme për fëmijët e moshës gjashtë deri në dymbëdhjetë vjeç, si për djem ashtu edhe për vajza. Ishin të rrallë ata që nuk vijonin mësimet në mejtepe, edhe pse nuk ishte i detyruar nga shteti. Gojëdhënat tregojnë se kur fëmijët ngatërroheshin njëri me tjetrin, fyerja më e rëndë për ta ishte: mejtepsëz (i pamejtepe)⁴⁶.

Kuadrin mësimor në mejtepe e përbënte mësuesi (mual-limi) dhe repetitori (halife), e në mungesë të tyre punën e kryente imami i xhamisë së mejtepit. Arsimi në mejtepe ishte falas nëse ai ishte themeluar nga pasanikë, sepse mësimdhënësit paguheshin nga pasuria e vakëflënësit, ashtu siç e kishte përcaktuar ai në dokumentin vakëfname, madje edhe sigurohej ushqimi dhe veshmbathja për nxënës, sidomos për jetimët dhe skamnorrët. Në rast se një mejtepe nuk kishte të ardhura nga vakëfi, mësimdhënësi paguhej nga prindërit me para ose me prodhime bujqësore. Nëpër fshatra punën e mësuesit, të imamit, të vaizit dhe të hatibit e kryente zakonisht i njëjti person, hoxha i fshatit. Në vendet pa mejtepe mungesën e arsimimit të popullatës e plotësonin ‘hoxhët udhëtarë’ (sejjar hoca), sidomos në Ramazan, dhe nxënësit e medreseve⁴⁷.

Qëllimi kryesor i mësimimit në këto mejtepe ka qenë mësimi i leximit të Kuranit sipas rregullave të bukurleximit dhe memorizimi i sureve të shkurtra, mësimi i rregullave themelore të islamit, si dhe edukimi me mirësjellje (ahlak). Tekstet mësimore përbëheshin nga shkrim-leximi ‘elif-baja’, bukurleximi (texhvidi) dhe themelorja e fesë (ilmihali)⁴⁸. Në shekullin XVII ka filluar të mësohet kaligrafia (hüsn-i hatt). Përveç

⁴⁴ Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 189.

⁴⁵ Mehmeti, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, f. 87.

⁴⁶ Krasniqi: Pleurat, *Aspekte kulturoro-historike të Gjakovës dhe ixhazetlinjtë 1870-1940*, f.30.

⁴⁷ Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 185, 186 dhe 188.

⁴⁸ Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, fq. 229.

këtyre lëndëve, aty mësohej edhe katër veprimet themelore të matematikës (mbledhjen, zbritjen, shumëzimin dhe pjesëtimin)⁴⁹. Në disa mejtepe mësohej edhe gjuha persiane⁵⁰. Këto lëndë përbënin kryesisht programin mësimor në mejtepe.

Gjuha e përdorur në mejtepe për mësimdhënie kryesisht ishte gjuha e literaturës që mësohej, që kryesisht ishte arabe, mirëpo në ligjërime merrej parasysh gjuha amtare e nxënësit⁵¹. Pas Lidhjes së Prizrenit, mejtepet u bënë vatra të kultivimit të shkrimit shqip me shkronja arabe dhe të ndjenjave kombëtare⁵². Të tilla ishin:

- Mejtepi ku jepte mësim Tahir ef. Boshnjaku ose ndryshe Tahir ef. Gjakova, i lindur në vitin 1774, mësuesi i parë në Medresenë e Re të ndërtuar në vitin 1807 nga Murad begu i Kurtpashëve – Kryezive të Gjakovës⁵³.
- Mejtepi i Tahir Efendi Llukës⁵⁴, në fshatin Llukë e epërme që ishte hapur në vitin 1889, e që konsiderohet nga shkollat e para shqipe në Kosovë me një alfabet të hartuar nga vetë Hoxha në vitin 1878 dhe ku mësonin nxënësit e dy gjinive⁵⁵.

Shumë më vonë, respektivisht në vitin 1988, u formulua Planprogrami i unifikuar për mësimin fetar joformal në nivel të Bashkësisë Islame të Kosovës, i cili si qëllim kishte:

⁴⁹ Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 185, 187.

⁵⁰ Mehmeti, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, f. 79.

⁵¹ Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, fq. 188.

⁵² Pirraku, Muhamet, Gjurmë të veprimtarisë letrare shqipe me alfabet arab në Kosovë, “*Gjurmime albanologjike*”, Prishtinë: Instituti Albanologjik, 1980, fq. 204.

⁵³ Krasniqi, Dr. Nehat, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2017, fq. 398.

⁵⁴ Të dhënat për Mejtepin e Tahir Efendi Llukës janë të disponueshme në databazën e trashëgimisë kulturore të Kosovës: https://dtk.rks-gov.net/tkk_objekti.aspx?id=5185.

Mejtepi i Tahir Efendi Llukës gjendet në fshatin “Lluka e epërme” në Deçan, që më parë ishte nën Këshillin e Bashkësisë Islame në Gjakovë. Mejtepi i fshatit i ndërtuar nga mjeshtrit popullor shqiptarë në shekullin XIX, sipas teknikës së ndërtimit, na kujton e kullat e Rrafshit të Dukagjinit, i ndërtuar nga guri dhe druri. Pos vlerës arkitektonike ai ka edhe rëndësinë e tij historike si shkollë e parë shqipe në këtë anë.

⁵⁵ Mehmeti, *Shkollat fillore klasike islame (mejtepet sibjan) në Kosovë*, f. 206, 209.

1. Njoftimi me dispozitat më të rëndësishme islame.
2. Shpjegimi i rolit të myslimanit në kuadër të aftësive dhe mundësive që posedon;
3. Të ndihmuarit e vijuesve të mësimet që t'i kuptojnë dhe praktikisht t'i zbatojnë mësimet fetare;
4. Formimi i bindjes në vërtetësinë e fesë islame;
5. Kultivimi i dashurisë së vetëdijshme dhe aktive për Zotin, të Dërguarin, Bashkësinë Islame dhe për gjithçka është përparimtare dhe humane;
6. Aftësimi për t'u shërbyer në mënyrë të pavarur me literaturën islame;
7. Zhvillimi i vendosmërisë për kultivimin dhe ruajtjen e islamit dhe të traditave islame;
8. Edukimi në atdhetari, tolerancë, si dhe që të duan e çmojnë çdo njeri ashtu si veten.

Ky Planprogram, për realizimin e këtyre synimeve, u përpilua në atë mënyrë të thjeshtë që i mundëson të riut të mendojë vet për besimin dhe të jetësojë disa vepra të mira. Programi i mësimet për gjashtë vitet e para përfshinte mësimet themelore, me plan që të mbahen në secilin vit gjashtëdhjetepesë (65) ditë pune, me nga katër (4) orë në javë. Mbetej detyrë e mualimit/mualimes të shpjegojë tekstin e caktuar në doracakun e quajtur "Ilmihal", varësisht sa është e duhur për nivelin e nxënësve, për çfarë mund të shërbehet edhe me materiale plotësuese. Kohëzgjatja e mësimet nuk ishte caktuar në mënyrë të prerë, kështu që mësimi nuk ishte i njëjtë për të gjithë nxënësit. Vetëm nxënësve që kishin mësuar mësimin e mëparshëm iu jepej mësimi i ri. Me drejtleksimin e Kuranit dhe memorizimin e disa pjesëve të tij, si dhe me mësimin e çështjeve themelore të islamit, nxënësit i lëshojnë një dëftesë për kryerjen e mejtepit, e cila quhej 'shehadetname' dhe me këtë ishte i gatshëm të vazhdonte studimet në medrese.⁵⁶

⁵⁶ Shih, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, *Planprogrami i mësimet fetar*, Prishtinë: BIK, 1988.

4. Përfundimet:

Nga sa u tha më sipër mund të përfundojmë se:

- Në Gjakovë arsimit joformal në xhami dhe mejtepe ka një traditë të lashtë që nga themelimi i qytetit. Xhamitë dhe mejtepet janë djepi historik i arsimit dhe edukimit tonë fetar. Mësimdhënësit që i hapën këto institucione dhe shërbyen në to, duhet të njihen si figura të rëndësishme të arsimit.
- Këto xhami dhe mejtepe ishin hapur falë angazhimit të bamirësve privat të cilët kishin lënë vakëfe për mbarëvajtjen e tyre, sidomos nga familja e Kryezinjve (Kurtpashëve) të Gjakovës.
- Vështruar me syrin e pamjes së rrethanave të asaj kohe kualiteti i tyre mundësonte zbehjen apo edhe zhdukjen e analfabetizmit të shqiptarët.
- Fakti se ato qëndruan për disa shekuj tregon se ato iu përgjigjën qëllimit të tyre për të cilin ishin ngritur. Gjenerata të tëra ishin edukuar në të njëjtën frymë, gjë që i kontribuoi edhe formimit të një lloji tradite fetare në këtë qytet.
- Ndonëse nuk kemi statistika të sakta lidhur me numrin e mejtepeve, të mësimdhënësve, e as të nxënësve, megjithatë dihet se ato vazhduan të funksionojnë derisa u ngritën mejtepet e reformuara pas Tanzimatit, në shekullin XIX.
- Fakti që shteti osman nuk ndërhynte në këto mejtepe bëri që mësuesit shqiptarë të mbanin ligjërimet e tyre sqaruese në gjuhën amtare.

Për fund, dua të them se studimi i mësonjëtove islame në qytetin e Gjakovës me rrethinë nuk është shterues, por mbetet temë për të gjithë historianët, arkivistët, filologët, bibliografët dhe mësuesit e moshuar që kanë të dhëna mbi zhvillimin e mësimimit nëpër xhami e mejtepe.

Literatura:

- Bajraktari, Jusuf, Gjakova me rrethinë, Prishtinë: 1998.
- Barleti, Marin, Historia e jetës dhe veprave të Skënderbeut, Tiranë: 1964.
- Databaza e trashëgimisë kulturore të Kosovës, <https://dtk.rks-gov.net>.
- Hadri, Dr. Ali, Gjakova me rrethinë prej themelimit deri me 1941, Prishtinë: Enti i Historisë së Kosovës, 1972.
- Ihsanoğlu, Ekmeluddin, Historia e shtetit, shoqërisë dhe qytetërimit osman, Tiranë: AIITC, 2009.
- Kasumi, Haki, Bashkësitë fetare në Kosovë 1945-1980, Prishtinë: Instituti i historisë së Kosovës, 1988.
- Krasniqi, Dr. Nehat, Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare, Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2017.
- Krasniqi, Pleurat, Aspekte kulturoro-historike të Gjakovës dhe ixhazetlinjtë 1870-1940, Gjakovë.
- Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Planprogrami i mësimi fetar, Prishtinë: BIK, 1988.
- Mehmeti, Sadik, Medresetë në Kosovë gjatë periudhës osmane – vështrim i përgjithshëm, Takvim 1440-1441, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, 2019, f. 342.
- Mehmeti, Sadik, Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912, Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2019.
- Mehmeti, Sadik Shkollat fillore klasike islame (mejtëpet sibjan) në Kosovë, Revista Buletini i FSI-së, 2016, Prishtinë.
- Morina, Qemajl, Glosar i nocioneve fetare (islame, ortodokse, katolike dhe çifute), Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, 2010.
- Murtezai, Ekrem, Fjalor i terminologjisë fetare, Prishtinë: Dituria Islame, 2007.
- Pirraku, Muhamet, Gjurmë të veprimtarisë letrare shqipe me alfabet arab në Kosovë, “Gjurmime albanologjike”, Prishtinë: Instituti Albanologjik, 1980.
- Rexha, Iljaz, Onomastika e disa vendbanimeve mesjetare e arealit të Gjakovës (sipas defterëve osman të shek. XV-XVI), Toponimia e Gjakovës me rrethinë, Gjakovë, 2002.
- Vula, Dr. Nesim, Kjo është Gjakova, Gjakovë: Ardi Graphic, 2014.
- Zherka, Ibrahim, Të njohim të kaluarën e qytetit tonë, Prishtinë: Rilindja, dhjetor 1959 dhe janar 1960.

Phd. (c) Fahri AVDIJA*

INSTITUCIONI I VAKËFIT

Hyrje

Pavarësisht përkufizimit që i është bërë deri më sot, mund të themi se vakëfi është një nga arritjet më të mëdha të qytetërimit islam. Vakëfi është një institucion i themeluar sipas një procedure të caktuar juridike dhe paraqet njërin ndër elementet më të rëndësishme në historinë islame. Ky institucion kishte një rol shumë të rëndësishëm, si në aspektin fetar, ashtu edhe në aspektin ekonomik e social. Shprehja vakëf (arabisht *wakf*) ka kuptimin: të heqësh dorë, të ndalosh.¹ Ndërsa, në anën tjetër, nga interpretimi që i është bërë nga shkollat juridike islame, kuptojmë se vakëf do të thotë të heqësh dorë nga një pasuri apo pronë dhe ta dhurosh për hir të Zotit.² Shumësi i kësaj shprehje është *evkaf* ose *vukuf*, ndërsa shprehje të tjera me të cilat është emëruar pasuria e dhuruar për hir të Zotit janë edhe

* PhD kandidat në Universitetin e Stambollit, Departamenti i Historisë, Instituti i Shkencave Sociale.

¹ Murat Çızakça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, (Stamboll: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2000), 11.

² Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Stamboll: TDV yayınları, 2012), 42: 475. Nexhat Ibrahim, *Fjalor Enciklopedik Islam*, (Shkup: Logos-A, 2017), 870.

habs, hubus, ahbas, ihtibas, tahbis, tesbil, sebil etj.³ Ky institucion, i themeluar në baza vullnetare, bazohet në pronat private të dhuruara për hir të Zotit, me qëllim që të ardhurat e tyre të shpenzohen për nevojat e shoqërisë.

Në tërë botën islame, që nga oqeani Atlantik e deri në Paqësor, përveç ndërtimit dhe mirëmbajtjes së strukturave të mrekullueshme arkitekture, urave dhe rrugëve, përmes vakëfeve janë financuar edhe shumë shërbime të tjera jetike për shoqërinë myslimane. Sot, në botë, shohim se ka shumë vakëfe të cilat ekzistojnë për më shumë se pesë shekuj, e disa tjera për më shumë se një mijë vjet. Kjo, falë të ardhurave të këtyre institucioneve, një pjesë e së cilës ndahej për mirëmbajtjen e vetë vakëfit.

Përmes këtij punimi, i cili do të jetë pikënisja e një serie shkrimesh rreh vakëfeve, synojmë të sjellim në dritë informacione mbi rolin e vakëfit në zhvillimin socio-ekonomik të qyteteve tona. Fillimisht kam sjellë informacione rreth historikut të vakëfit dhe rolit që vakëfi kishte në rritjen e mirëqenies sociale, për të vazhduar pastaj me shtjellimin e llojeve të vakëfeve, qëllimin e themelimit të tyre, mënyrën e funksionimit etj. Ndërsa rruga më e mirë për ta bërë këtë është studimi konkret i vakfijeve që kanë të bëjnë me qytetet e Kosovës.

Duke u munduar që të sjellim informacione sa më të detajuara, kam zgjedhur stilin i cili në literaturën turke njihet si *Qasje Kronologjike dhe Horizontale*.⁴ Sipas kësaj metodologjie, në shkrimet e radhës do të fillojmë me vakëfet e para të themeluara në Kosovë, për të vazhduar pastaj më ato të periudhave të mëvonshme, duke i ndarë sipas shekujve që u themeluan.

Gjithashtu, përmes këtij hulumtimi, shpresojmë të rrisim ndërgjegjësimin e masës së gjerë në lidhje me rolin unik të vakëfit, i cili në botën islame njihet si njëri ndër institucionet më të rëndësishme dhe është një investim në këtë botë dhe për botën tjetër.

³ Günay, "Vakıf", 42: 467.

⁴ Bahaeddin Yediiildiz, *XVIII Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi - Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 2003), x.

Historiku i institucionit të vakëfit

Historikisht është e njohur që institucioni i vakëfit kishte një rol jashtëzakonisht të madh në ofrimin e të gjitha shërbimeve themelore për shoqërinë myslimane. Në çdo periudhë të historisë islame, vakëfi ka qenë mjeti më i rëndësishëm i veprimtarive që siguronte integrimin e një shoqërie. Përveç sigurimit të kujdesit shëndetësor, infrastrukturës, mundësive të punësimit, përmirësimit të veprimtarive tregtare dhe afariste, ushqimit për të uriturit, strehimit për të varfrit dhe nevojtarët, vakëfi mbi të gjitha përkrahu sektorin e fesë dhe arsimit. Ky institucion kishte ndikim jashtëzakonisht të madh në jetën shoqërore, ekonomike dhe kulturore të të gjitha vendeve islame që nga mesi i shekullit VIII e deri në ditët tona. Fakti që fjala vakëf nuk përmendet në Kuran, shpeshherë ka çuar në diskutimin e origjinës së këtij institucioni. Sidoqoftë, *shpenzoni pasurinë në rrugën e Allahut*,⁵ *ndihmoni njëri-tjetrin*⁶ janë ndër konceptet pararendëse të cilat mund të kenë ndikuar në lindjen e një institucioni të tillë. Burimi i këtij institucioni në botën islame gjithashtu ka të ngjarë të bazohet edhe në hadithin e mëposhtëm të transmetuar nga Ebu Hurejra: *Kur një person vdes, të gjitha veprat e tij mbarojnë, përveç tri gjërave: sadakasë rrjedhëse, diturisë dhe një fëmije të mirë që lutet për të.*⁷

Në fakt, sistemi i vakëfit ishte kudo në gjeografinë islame dhe u përdor nga të gjitha shtresat e shoqërisë urbane dhe fshatare, përfshirë këtu myslimanët, të krishterët dhe hebrenjtë. Vakëfet kryenin funksionet e tyre njëkohësisht duke financuar institucionet fetare, politike, sociale dhe kulturore. Në thelb, ndërtimi i një mesxhidi apo xhamie me qëllimin që myslimanët të kryejnë adhurimet e tyre, do të thotë vendosje e asaj pasurie nën pronën e Allahut. Andaj, të gjitha ato që ne sot i njohim si xhami, medrese, imarete⁸, hamame etj., janë manifestim i konceptit të besimit dhe bamirësisë. Shembujt më të përparuar të këtyre veprave kanë lënë gjurmët e tyre në qytetet islame për sa i përket pamjes, estetikës dhe fun-

⁵ Kur'an, *El-Bekare*, 2: 195, 261.

⁶ Kur'an, *El-Maide*, 2: 5.

⁷ Muslimi, "Vasijet", 14.

⁸ Kuzhinë popullore, ku ushqeheshin skamnorët.

ksionalitetit. Institucionet e vakëfit u shfaqën që në periudhat e hershme në vendet e shenjta, si në Mekë, Medinë, Kuds (Jerusalem) dhe rrethinat e tyre. Për më tepër, ka prova të qarta se shumë figura të rëndësishme të Islamit dhuruan pronat e tyre për bamirësi që në vitet e para të përhapjes së islamit. Disa prona në Medinë dhe në Hajber që në vitet e para u shndërruan në vakëfe për të mirën e myslimanëve.⁹ Xhamia Aksa në Jerusalem, Xhamia Emevije në Damask dhe Xhamia e Madhe në Alepo janë ndër hajratet¹⁰ më të rëndësishme të këtyre periudhave. Pastaj, kujdesi ndaj këtyre institucioneve dhe plotësimi i të gjitha nevojave të besimtarëve u plotësua përmes vakëfeve. Kjo traditë vazhdoi për një kohë të gjatë në të gjitha vendet ku u përhap Islami.¹¹

Duke financuar ndërtimin dhe mirëmbajtjen e rrugëve, urave, haneve etj., vakëfet përveç tjerash lehtësuan tregtinë dhe u bënë urë lidhëse në mes qytetesh.¹² Ndërsa jetëgjatësia e këtyre institucioneve varet nga fakti se ato kishin burime të të ardhurave, si: zona bujqësore, ndërtesa dhe para të gatshme prej të cilave siguroheshin të ardhurat e nevojshme.

Sipas Enciklopedisë Islame, kur Ibn Batuta kishte ardhur nga Kajroja në Damask në vitin 1326, kishte parë se financimi i haxhit për ata që nuk kanë mundësi financiare, blerja e *çejziti*¹³ për vajzat e familjeve të varfra, lirimi i të burgosurve, sigurimi i ushqimit dhe veshmbathjes për nevojtarët, mirëmbajtja e rrugëve, rregullimi i trotuareve, etj., ishin disa prej gjërave që financoheshin nga vakëfet.¹⁴ Prandaj, përkufizimi më i mirë që mund t'i jepet vakëfit është *Sistem Bamirësie*. Për këtë arsye shihet se edhe turqit, në librat e historisë dhe në koleksionet e dokumenteve që lidhen me vakëfet e periudhës Osmane, me vetëdije kanë përdorur konceptin e bamirësisë. Nga kjo që u tha më lartë vërejmë se vakëfet u ndërtuan në zonat ku njerëzit më së shumti kishin nevojë për ndihmë dhe sipas

⁹ Günay, "vakıf" 42: 476.

¹⁰ Bamirësi.

¹¹ Baheddin Yediyıldız, "vakıf" *Türkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi*, (Stamboll: TDV yayınları, 2012), 42: 480.

¹² Yediyıldız, "Vakıf", 42: 483.

¹³ Pajë.

¹⁴ Yediyıldız, "Vakıf", 42: 480.

nevojës së popullatës, shërbimet që ofronin vakëfet ishin gjithnjë të larmishme. Sigurisht, këto nevoja ishin të ndryshme nga rajoni në rajon dhe herë pas here edhe nga periudha në periudhë.

Ndër vakëfet më të përhapura në të gjitha vendet islame ishin institucionet me natyrë fetare dhe ato që kanë të bëjnë me edukimin (xhami, mesxhide, medrese, darulkura¹⁵, darulhadith¹⁶); kuzhinat popullore që shpërndajnë ushqim për të varfrit (imaretet); tyrbet, të cilat përdorshin gjithashtu edhe si vende për takime sociale; institucionet shëndetësore; karvansarajet; rrjete për vaditje; kështjellat; fenerët, etj. Kudo që ishte e nevojshme, sidomos pranë xhamive, u ndërtuan institucione të ndryshme arsimore. Edukimi formal u zhvillua në mejtepe, medrese, darul-kurra dhe darul-hadith. Të gjitha këto institucione të lartcekura, të cilat faktikisht në themel janë vakëfe, ishin të pavarura ekonomikisht nga shteti, ngase të ardhurat e tyre siguroheshin nga pronat vakëfnore. Këtu përfshiheshin pagat e mësimsdhënësve dhe punonjësve të tjerë deri në plotësimin e nevojave të nxënësve.

Që nga shekulli XIX, si rezultat i centralizimit të administratës së vakëfeve dhe zhvillimeve të reja në Perandorinë Osmane, dolën në pah institucione të reja arsimore-vakëfnore. Në të vërtetë, Ministria e Vakëfeve Osmane, mbi themelet e mejtepeve ndërtoi institucione të reja arsimore, si: Medreseja e Shkencave Shoqërore, Medreseja për Edukimin e Ligjëruesve, Medreseja për Edukimin e Gjykatësve, Medreseja për Bukurshkrim, etj.¹⁷

Është e pamundur të vlerësohet numri i saktë i mijëra vakëfeve të themeluara në gjithë botën islame, mirëpo është e vërtetë e pamohueshme se vakëfet përveç zgjerimit të kulturës islame, gjithashtu rol të madh kishin edhe në procesin e islamizimit të popujve të Ballkanit¹⁸ dhe më gjerë. Kjo u vërejt sidomos gjatë procesit të zgjerimit të kufijve të Perandorisë Os-

¹⁵ Medreseja ku mësohej Kurani në të kaluarën.

¹⁶ Medreseja ku mësohej hadithi në të kaluarën.

¹⁷ Yediyıldız, "Vakëf", 42: 481.

¹⁸ Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*, përkth. Ismail Rexhepi, (Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, 2012), 18.

mane, veçanërisht në shekujt XV dhe XVI. Tarikatet e ndryshme myslimane që u vendosën në rajonet kufitare dhe themeluan selitë e tyre, përveç aktiviteteve fetare dhe thirrjes për në islam, ata u morën edhe me aktivitete tregtare dhe bujqësore. Ata, në një mënyrë i njoftonin popujt në lidhje me fenë islame dhe në këtë mënyrë përgatitnin terenin për shtrirjen e Perandorisë dhe përhapjen e Islamit.¹⁹ Në truallin e Kosovës vakëfet e para fillojnë të themelohen që me ardhjen e osmanëve. Pas pranimit të Islamit nga shqiptarët, ose thënë më ndryshe së bashku me islamizimin e tyre rritej edhe numri i vakëfeve. Sipas një studimi të bërë nga Instituti i Historisë së Turqisë, numri i vakëfeve që kanë mbijetuar deri në ditët e sotme në Kosovë është 224, përfshirë këtu 124 ndërtesa në të cilat kryhen adhurimet dhe ritet tjera fetare, 41 ndërtesa për edukim, 5 për tregti, 38 shoqërore, 20 ushtarake, 12 civile dhe 6 ndërtesa publike.²⁰ Ndërsa, duke u bazuar në dokumentet e siguruara nga Arkivi Osman në Stamboll, del se vakëfi i parë i themeluar në truallin e Kosovës është Xhamia e Çarshisë në Prishtinë, në dokumente e njohur ndryshe edhe si Xhamia e Vogël Fatih, themelet e së cilës u vunë në kohën e Sulltan Bajazitit I (1389), ndërsa u përfundua në kohën e Sulltan Mehmed Fatihut II.²¹

Ndër vakëfet që kishte ndikim të madh në shoqëri është edhe *imareti* (*imaret'hane*) e njohur ndryshe si *kuzhinë popullore*. Në fakt koncepti *imaret'hane* ka kuptimin e një ndërtese, andaj shpeshherë në literaturën osmane me këtë term janë quajtur edhe xhamitë, mesxhidet, medresetë, tyrbet etj., mirëpo më të njëjtin term janë quajtur edhe *kuzhinat popullore*. Funkzioni i imareteve ishte të siguronin ushqim falas për punonjësit e komplekseve vakëfnore, nxënësit e mejtepeve dhe medreseve, të varfrit e rajonit dhe për të gjithë udhëtarët, qofshin ata të pasur apo të varfër.

¹⁹ Për më tepër shih Ömer Lütfi, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi 2/2 1942, 279-304.

²⁰ Mehmet Z. İbrahimgil – Neval Konuk, *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), V. II, xxv.

²¹ Arkivi Osman, (BOA), *Irade Evkaf [Dosya: 9]*, Gömlek No 76, Sıra 8. Për më shumë shih edhe Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri (Yugoslavya)*, (Istanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000), 158.

Imaretet ishin pjesë e komplekseve vakëfnore ose ishin institucione të pavarura dhe funksiononin sipas *nizam-names*²² së vakëfeve. Në këtë rast, pagat e punonjësve të imaretit, si do të funksiononte imareti, sa dhe si do të shpërndahej ushqimi dhe cili lloj i ushqimit që do të shpërndahej, gjithashtu ishin përcaktuar sipas kësaj rregulloreje. Në imaretet që ishin pjesë e komplekseve vakëfnore përparësi kishin mysafirët, punëtorët e vakëfit dhe nxënësit. Ndërsa në imaretet të cilat nuk ishin pjesë e komplekseve të mëdha vakëfnore, kryesisht shërbeheshin udhëtarët dhe të varfrit.²³

Varësisht nga pasuria dhe shija e vakëflënësit, vakëfet mund të ishin të ndara ose mund të ishin disa vakëfe të themeluara rreth një xhamia të cilat së bashku përbënin një kompleks. Për shembull, Mahmud Pasha nga Prizreni afër xhamisë së tij kishte ndërtuar edhe një medrese, një mejtep, një ders-hane²⁴, ndërsa për të siguruar të ardhura, ai kishte lënë edhe disa dyqane, të cilat po ashtu gjendeshin rreth xhamisë.²⁵ Një kompleks i vakëfit është i ndarë në tri pjesë kryesore: 1) në pjesën e parë janë vendi për adhurim, institucionet arsimore, institucionet shëndetësore, bujtinat, çezmat dhe shatërvanët, kopshtet dhe strukturat e ngjashme. Kjo pjesë ndryshe njihet si *vakëfet e bamirësisë*; 2) në pjesën e dytë, e njohur ndryshe si *seksioni i biznesit* i cili siguron të ardhura për institucionet e grupit të parë kishte dyqane, hane, banja publike, çarshi dhe *bedestane*²⁶; 3) pjesa e tretë përbëhej nga hamamet, rezervuarët e ujit dhe objekte të ngjashme. Këto ishin pararendës të objekteve tjera të cilat më vonë do të formonin një kompleks vakëfnor.²⁷ Këto komplekse nuk ishin vetëm vende adhurimi, qendra arsimore apo strehimore për të varfrit. Ndër të tjera ato ishin edhe vendtakime të cilat luajtën rolin e katalizatorëve që promovuan integrimin social dhe kulturor të të gjitha shtresave shoqërore. Falë vakëfe-

²² Rregullore

²³ Zeynep Tarım Ertuğ, “İmaret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Stamboll: TDV yayımları, 2012), 22: 219-220.

²⁴ Vendi ku studionin nxënësit e një institucioni të caktuar arsimoro-fetar.

²⁵ Për më shumë rreth këtij kompleksi shih Fahri Avdija, “Vakëfet e Mutasarrëfit të Prizrenit Mahmud Pashës”, *Rumeli İslam Araştırmalar Dergisi* 3/5 (Prill 2020): 90-100.

²⁶ Treg i mbuluar.

²⁷ Yediyıldız, “vakıf” 42: 481-482.

ve, mësuesit, nxënësit e medresesë dhe zyrtarët tjerë të kompleksit, të varfrit e lagjes dhe udhëtarët takoheshin në imarete në kohën e ushqimit. Kjo mundësoi rrjedhën dhe përhapjen e diturisë. Kështu, megjithëse jo të gjithë kishin mundësi të merrnin arsimim zyrtar, një kulturë e përbashkët u formua në të gjithë vendin falë edukimit joformal që ofrohej nga këto institucione.

Në botën islame, vakëfet shërbyen edhe si urë lidhëse në mes qendrave të ndryshme. Vakëfet ndikuan edhe në krijimin dhe riorganizimin qyteteve dhe fshatrave. Në Kosovë, sulltanët osmanë përdorën vakëfet në çdo fushë, veçanërisht në projektet urbane që do të transformonin qytetet e vjetra. Shembull konkret kemi qytetin e Prishtinës, në të cilin vakëfi i parë u themelua në vitin 1389²⁸ u bë strumbullari i një qyteti që në shekullin XIX do të jetë kryeqyteti i një vilajeti. Ndërtimi i shumë rrugëve, urave, fenerëve dhe kështjellave, ndërtimi i karvan-sarajeve dhe haneve në rrugët e mëdha tregtare, u realizuan falë vakëfeve. Të gjitha këto kishin për qëllim lehtësimin e udhëtimit të tregtarëve dhe pelegrinëve, akomodimin, ofrimin e sigurisë dhe ushqimit për nevojtarët.

Dokumentet e vakëfeve dhe studimi i tyre

Vakëfet në fillim liheshin vetëm me fjalë, ndërsa më vonë, për shkak të disa parregullsive që u shfaqën gjatë menaxhimit të pasurive dhe të ardhurave të vakëfeve, u pa e nevojshme që këto të dhëna të shkruhen, dhe kjo situatë çoi në shfaqjen e dokumenteve të vakëfeve.²⁹ Si do të menaxhohet dhe operohet një vakëf, kush dhe në çfarë mase do të përfitojë nga të ardhurat e tij, përcaktohej nga vetë vakëflënësi. Andaj, dokumenti në të cilin janë shkruar këto rregulla, i cili në një farë mënyre konsiderohet si statuti i vakëfit, quhet “*vakfije*”. Pra, vakfija është një dokument zyrtar i lëshuar nga themeluesi i vakëfit përmes së cilit përcaktohet mënyra se si do të shpenzohen të ardhurat e vakëfit. Prandaj, në mënyrë që një vakëf i

²⁸ Arkivi Osman, (BOA), *Irade Evkaf [Dosya: 9]*, Gömlek No 76, Sıra 8.

²⁹ Osman Gazi Özgüdenli, “Vakfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Stamboll: TDV yayınları, 2012), 42: 467.

themeluar të arrijë qëllimin e pritur, duhet të ndiqen kushtet e parashtruara nga themeluesi i tij. E rëndësishme ishte që vakëfi të mirëmbahet dhe riparohet kurdo që ka nevojë, të operohet më të në mënyrë që të sigurohen të ardhura, ndërsa të ardhurat t'u shpërndahen personave në nevojë, sipas kushteve të përcaktuar në dokument.

Studimi i vakfijeve është njëra ndër punët më të vështira të osmanologëve, sidomos nëse flasim për vakfijet e periudhës klasike osmane, të cilat shkruheshin vetëm në gjuhën arabe, ndërsa që nga shekulli XII ato janë shkruar edhe në gjuhët turke dhe perse.³⁰ Mirëpo, nga përvoja disa vjeçare që kam pasur me vakfijet, kam vërejtur se për ta kuptuar më lehtë një dokument të tillë, është e domosdoshme ta ndajmë atë në tri pjesë kryesore: 1) në pjesën e parë të tekstit, në të cilën kryesisht janë shkruar lavdërime dhe falënderime ndaj Allahut të Madhërishëm dhe lutje për profetin Muhammed, paqja e Zotit qoftë mbi të. Po ashtu në këtë pjesë të dokumentit gjenden edhe citate nga Kurani dhe thënie të Profetit që flasin për rëndësinë e bamirësisë në botën kalimtare, më shpresën që të arrihet sukses në botën e amshueshme. 2) Në pjesën e dytë janë dhënë informacione për themeluesin e vakëfit, pozitën e tij në shoqëri, të dhënat në lidhje me mallin e lënë si vakëf dhe mënyrën se si do të funksionojë vakëfi. 3) Ndërsa në pjesën e fundit të dokumentit gjendet vendimi i kadiut, i cili në prani të dëshmitarëve sillte mendimet dhe mospajtimet që dijetarët myslimanë kishin në lidhje me mundësinë e ndryshimit të statutit të vakëfit. Ndër të tjera, sillte mendimin e dijetarit të madh Ebu Hanife, sipas të cilit statuti i vakëfit mund të ndryshohej në momentin që vakëflënësi apo pasardhësit e tij kërkojnë një gjë të tillë. Mirëpo, duke e ditur se një gjë e tillë do të shkaktonte kaos brenda shtetit osman, kadiu merrte vendimin duke u bazuar në mendimin e Ebu Jusufit dhe Muhamedit, nxënës të Ebu Hanifes, të cilët mendonin se vakëfi është i lidhur më fjalën “*lash si vakëf*”, andaj ndryshimi i tij është i pamundur madje edhe një gjë e tillë kërkohet nga vetë vakëf lënësi. Kështu që, në fund të dokumentit shkruhej edhe “*bed-dua-ja*”³¹, në të cilën rithekshej qëllimi i lënësisë së vakëfit,

³⁰ Özgüdenli, “Vakfiye”, 42: 466.

³¹ Mallkimi.

ndërsa bëhej lutje kundër çdo personi që tenton ta ndryshojë apo ta keqpërdorë vakëfin.

Rëndësia e vakfijes për ne është shumë e madhe, ngase përveç të dhënave për vakëfin, ajo gjithashtu na ofron informacione të shumta edhe për vakëflënësin, punonjësit e vakëfit si dhe për vendin në të cilin gjendet.

Përveç *vakfijeve*, dokumente të tjera të rëndësishme të cilat na sjellin informacione për këtë temë janë edhe defteret e vakëfeve që gjenden në Arkivin Osman në Stamboll. Në këto dokumente kryesisht janë dhënë informacione në lidhje me të hyrat dhe shpenzimet e vakëfeve. Dokumente tjera me rëndësi që flasin rreth vakëfeve janë edhe *Beratet* dhe *Huxh-xhetet* në të cilat në disa pika të shkurtra ka informacione rreth individëve të caktuar, emërimit të imamëve, myezinëve etj.

Një element shumë interesant i cili gjendet në vakfije është edhe çështja e udhëheqësit dhe menaxhuesit të vakëfit. Në shtetin osman, çdo vakëf ishte njësi e veçantë dhe drejtohej nga një person i besuar, mashkull apo femër, i quajtur *mytevel-li*³² dhe kontrollohej nga një *nazër*³³. Në pozitën e mytevel-liut apo udhëheqësit të vakëfit³⁴, në disa vende i njohur edhe si *kayyim*³⁵, zakonisht gjendeshin njerëz të besueshëm, si imamët, myezinët, myderrisët, etj., por ndodhte që të dy pozitat e lartëcekura t'i mbante vetë themeluesi i vakëfit. “*Në krye të vakëfit do jem unë, ndërsa pas vdekjes sime do jenë fëmijët e mi, e pas tyre do jenë fëmijët e fëmijëve të mi... e kështu gjeneratë pas gjenerate...*”, është togfjalëshi të cilin shpeshherë e hasim në vakfije, sidomos në ato të periudhës së fundit osmane. Këtu kemi të bëjmë me llojet e vakëfeve të cilat ndahen sipas qëllimit të themelimit të tyre, për të cilat do të flasim në ndonjë punim tjetër të radhës.

³² Personi që administron një vakëf sipas kushteve të përcaktuara nga themeluesi i vakëfit.

³³ I njohur ndryshe edhe si *Vakf-ı Nazır*, është personi që mbikëqyr mytevellin.

³⁴ Nazif Öztürk, “Mütevelli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Stamboll: TDV yayınları, 2006), 32: 217-220.

³⁵ İsmail Özmel, “Kayyim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yayınları, 2002), 25: 107-108.

Konkluzioni

Themelimi i institucioneve të vakëfit në të gjithë botën islame ishte me të vërtetë rezultat i dëshirës për bamirësi, si një akt përkushtimi ndaj Zotit. Edhe pse në shumë qytete islame nuk kishte ekzistuar kurrë ndonjë autoritet shtetëror, vakëfi ishte institucioni më i rëndësishëm, apo ndoshta i vetmi përmes së cilit u siguruan të gjitha shërbimet që sot shumë shtete moderne nuk mund t'i ofrojnë. Pas ndërtimit dhe mirëmbajtjes së xhamive dhe vendeve tjera të adhurimit, shkollave dhe institucioneve tjera arsimore, vakëfi i kushtoi rëndësi edhe mirëqenies sociale dhe shëndetit të njeriut. Përmes ndërtimit të spitaleve, kuzhinave popullore, shtrimit dhe mirëmbajtja e rrugëve, ndërtimit të urave, gjermimit të puseve në vendet që kishte mungesë uji si dhe ndarjes së fondeve për kujdesin ndaj banorëve të fshatrave të largëta, vakëfi u gjend pranë shoqërisë atëherë kur ata kishin më së shumti nevojë.

Edhe përkundër gjithë këtyre arritjeve mbresëlënëse, historia e vakëfeve shpeshherë ka qenë shumë e stuhishme. Më shekuj të tërë, fati i këtyre institucioneve ka qenë i lidhur ngushtë me fatin e shteteve në të cilat ishin ndërtuar. Për këtë arsye, themi se vakëfet kanë përjetuar ngritje, por edhe rënie të shumta. Jetëgjatësia e vakëfeve shpeshherë u përcoll nga një periudhë regresioni dhe neglizhence, deri në shkatërrimin e disave prej tyre.

Ky sistem jetësor, i cili shpjegon bazën fetare, filozofike dhe mënyrën e jetesës së myslimanëve, megjithëse nuk jeton plotësisht në kujtesën e njerëzve, me ndikimin që e ka pasur, vërehet edhe sot. Si rezultat, mund të themi se bamirësia ishte si një *shpirt shoqëror* i botës islame.

Literatura:

- Arkivi Osman. (BOA): Irade Evkaf, Dosya No:9, Gömlek:76, Sıra:8.
- Avdija, Fahri. “Vakëfet e Mutasarrëfit të Prizrenit Mahmud Pashës”. *Rumeli İslam Araştırmalar Dergisi* 3/5 (Prill 2020): 90-100.
- Çızakça, Murat. *İslam Dünyasında Vakıflar*. Stamboll: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2000.
- Ertuğ, Zeynep Tarım. “İmaret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 219-220. Stamboll: TDV yayınları, 2012.
- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 475-479. Stamboll: TDV yayınları, 2012.
- Hakkı Ayverdi, Ekrem. *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri (Yugoslavya)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000.
- İbrahimi, Nexhat. *Fjalor Enciklopedik Islam*. Shkup: Logos-A, 2017.
- Kaleshi, Hasan. *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*. Përkth. Ismail Rexhepi. Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, 2012.
- Lütfi, Ömer. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. *Vakıflar Dergisi* 2/2 (1942): 279-304.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Vakfiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 465-467. Stamboll: TDV yayınları, 2012.
- Öztürk, Nazif. “Mütevelli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 217-220. Stamboll: TDV yayınları, 2006.
- Özmel, İsmail. “Kayyım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 107-108. Ankara: TDV yayınları, 2002.
- Yediyıldız, Bahaeddin. XVIII Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi – Bir Sosyal Tarih İncelemesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 2003.
- Yediyıldız, Baheddin. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 479-486. Stamboll: TDV yayınları, 2012.
- Z. İbrahimgil, Mehmet - Konuk, Neval. *Kosova’da Osmanlı Mimari Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.

Mehmet AKMAN*

POZITA E KISHAVE DHE E SINAGOGAVE NË HISTORINË E LIGJIT ISLAMO-OSMAN

Prania e kishave dhe sinagogave në qytetet islame dhe liria e jomyslimanëve (dhimmijëve)¹ për të kryer adhurimet e tyre në këto vende janë të lidhura ngushtë me lirinë e fesë dhe ndërgjegjes që ligji islam ua jep atyre. Liria e ritualeve fetare dhe e adhurimeve është një element i lirisë së fesë dhe ndërgjegjes. Në këtë studim do të shikohet si janë trajtuar vendet e adhurimit të feve të tjera në ligjin islam, i cili ka bazë fetare, si dhe do të jepet përgjigje për pyetjet e ngjashme se në ç'mënyrë është përcaktuar statusi juridik i faltoreve të jomyslimanëve në Perandorinë Osmane që njihet si një shtet që zbatoi ligjin islam. Ekzistojnë tri arsye kryesore pse në studimin tonë kemi trajtuar faltoret e feve që kanë libra të shenjtë dhe nuk i kemi trajtuar faltoret e feve të tjera dhe të grupeve fetare heterodokse.² Arsyeja e parë është se, si rregull, në ligjin islam, liria e fesë dhe

* Profesor asistent në Fakultetin Juridik, Universiteti Marmara.

¹ Jomyslimanët që jetojnë në shtetin islam, dhe janë nën mbrojtjen e tij, pasi që për këtë, pagujnë *xhizjen*.

² Grupimet dhe ideologjitë fetare që nuk hyjnë në grupin e pjesëtarëve të Ehli Kitabit (sqarim i përkth. B. N.).

ndërgjegjes për jomyslimanët nuk ndryshon në mes komuniteteve që i përbëjnë ata. E dyta, në shtetet islame pothuajse të gjithë jomyslimanët përbëhen nga të krishterët dhe hebrenjtë. Arsyeja e tretë është se përcaktimi i qëllimit të ritualeve fetare dhe lirisë së adhurimit, që veçanërisht iu është njohur grupeve fetare heterodokse, është e gjerë dhe me rëndësi që do të jetë objekt i një studimi tjetër. Duhet të theksohet se kjo temë është trajtuar pjesërisht në punimet e Ilber Ortaylı dhe A. Yaşar Ocak.

I. Pozita e kishave dhe sinagogave në historinë e ligjit islam

Ajeti i Kuranit Fisnik, *“E sikur Allahu të mos i zmbapste disa me disa të tjerë, do të rrënoheshin manastiret, kishat, havrat e edhe xhamitë në të cilat përmendet shumë emri i Allahut”*³, jo vetëm që i mëson mysliimanët t’i mbrojnë faltoret, por gjithashtu ua ka bërë obligim dhe detyrim ligjor ruajtjen e tyre. Në marrëveshjen e mbrojtjes, të bërë nga Muhamedi a.s. me të krishterët e Nexhranit, thuhej qartë se faltoret e tyre janë në mbrojtjen e Allahut dhe të Dërguarit të Tij.⁴ Në kuadër të këtij parimi të përgjithshëm, juristët islamë të periudhës klasike së pari i kanë ndarë qytetet në tri grupe, sipas mënyrës së çlirimit të tyre dhe më pas në bazë të kësaj ndarjeje e kanë përcaktuar statusin juridik të kishave dhe të sinagogave. Kurse statusi i faltoreve të jomysliimanëve që kanë qenë jashtë qytetit është shqyrtuar në mënyrë të veçantë.

1. Ruajtja dhe ndërtimi i faltoreve të reja në qytetet që janë themeluar nga jomysliimanët, por janë çliruar paqësisht, varen nga kushtet e marrëveshjes së paqes. Ruajtja e faltoreve ekzistuese është rregull i përgjithshëm. Nëse vendoset në marrëveshjen e paqes se toka do t’u lihet njerëzve, në këmbim të pagesës së haraçit, atëherë ndërtimi i faltores nuk parandalohet. Nëse është rënë dakord që tokat t’i lihen shtetit dhe të paguhet xhizja, atëherë shikohet në marrëveshje se a është lejuar apo nuk është lejuar ndërtimi faltoreve.⁵

³ El-Haxh: 40.

⁴ Ebu Ubejde, f. 201.

⁵ Ibn Kajjim el-Cevzijje, II, 691-692; Hüsam Çelebi, fleta. I28a.

2. Kishat dhe sinagogat ekzistuese në qytetet e çliruar me luftë nuk shkatërrohen ose rrënohen.⁶ Por, ekzistojnë dy mendime pozitive dhe negative nëse mund të lihen si faltore apo jo. Sipas disa juristëve islamë, kryetari i shtetit mund t'i lërë këto faltore si kisha ose sinagoga, por edhe mund të vendosë t'i shndërrojë atë në xhami ose t'i përdorë si vendbanim. Sipas një pjese tjetër të juristëve islamë, faltoret e jomyslimanëve nuk preken dhe mënyra e përdorimit nuk ndryshohet.⁷ Kur shkatërrohet një faltore e vjetër e jomyslimanëve, atëherë në vend të saj mund të ndërtohet një e ngjashme, por nuk lejohet të ndërtohet diku tjetër.⁸

Dominon mendimi se ndërtimi i kishave dhe sinagogave të reja nuk lejohet në qytete që janë marrë me luftë. Në praktikat e periudhës së parë, shihet se kishat dhe sinagogat ekzistuese nuk janë prekur, por nuk janë lejuar të ndërtohen të reja.⁹ Në marrëveshjen e mbrojtjes së bërë nga Ebu Ubejde b. Xherrah me banorët e Shamit, ceket se kishat dhe sinagogat ekzistuese do t'u lihen atyre, por nuk do të lejohen të ndërtohen të reja.¹⁰ Kurse në marrëveshjen e mbrojtjes, të bërë nga Ebu Ubejde bin Xherrah me banorët e qytetit të Humusit, thuhej se kishat ekzistuese nuk do të prekeshin, por ato nuk do të riparoheshin.¹¹ Ndalimi për ndërtimin e faltoreve nuk zbatohet në ato vende ku popullata jomyslimane është dominuese.¹² Në fakt, Ibn Abidin, një nga juristët e vonshëm islamë, deklaroi se ndalimi i ndërtimit të kishave dhe sinagogave të reja nuk është absolut në qytetet që janë marrë me luftë dhe se kjo ndalesë është specifike vetëm për qytetet myslimane ku falet namazi i Xhumasë dhe praktikohet sheriati.¹³

⁶ Kasani, VII, 180.

⁷ Ibn Kajjim el-Cevzijje, II, 689-691; Serahsi, IV, 1540. Ahmed Demenhuri (v. 1778), i cili ishte i aftë të japte fetva sipas katër medhhebeve dhe për këtë arsye është njohur edhe si me-zahibi, ka deklaruar se këto faltore mund të përdoren si vendbanim për myslimanët; shiko: *Kitabü ikameti'l-hüccetü'l-bahira ala hedmi kenais-i Mısr ve'l-Kahira*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr: 93411, fleta 9b.

⁸ Serahsi, IV, 1535; Kasani, VII, 169.

⁹ Ebu Ubejd, f. 103.

¹⁰ Hamidullah, f. 458.

¹¹ Po aty, f. 467-468.

¹² Serahsi, IV, 1533.

¹³ Ibn Abidin, VI, 328.

3. Ndërtimi i kishave dhe sinagogave në qytetet e themeluara nga myslimanët nuk lejohet as edhe me marrëveshjen e juristëve islamë.¹⁴ Ibn Kajjim el-Xhezijje thotë se edhe në rast se kryetari i shtetit bën një marrëveshje me jomyslimanët që përfshin kushtin e hapjes së kishave dhe sinagogave, kushti në fjalë, madje edhe marrëveshja janë të pavlefshme. Sipas tij, kryetari i shtetit mund të lejojë vetëm vendosjen e jomyslimanëve në këmbim të xhizjes.¹⁵ Kurse sipas Serahsiut, marrëveshja është e vlefshme, ndërsa kushti është i pavlefshëm.¹⁶ Ixhtihadi i Serahsiut duket më i përshtatshëm për këtë çështje.

Ka mendime të ndryshme nëse mund të ndërtohen kisha dhe sinagoga në fshatra dhe vendbanime të ngjashme jashtë qytetit. Kasani, që është nga juristët islamë të drejtimit juridik hanefij, mendon se kjo lejohet në mënyrë absolute¹⁷, ndërsa Serahsiu mendon se lejohet të ndërtohet kishë ose sinagogë vetëm në atë vend ku shumica e banorëve janë jomyslimanë.¹⁸ Sipas Ibn Abidinit, nuk lejohet ndërtimi i kishave dhe sinagogave të reja në vendet islame (Darul islam) edhe nëse është jashtë qytetit.¹⁹ Ixhtihadi i Serahsit është më i saktë si kërkesë e statusit që Islami u jep jomyslimanëve.

Ndalimi i ndërtimit të faltoreve të jomyslimanëve në rajonin e Hixhazit është e vendosur me konsensus.²⁰

Juristët islamë gjithashtu janë ndalur edhe tek çështja nëse lejohet apo jo që faltoret e jomyslimanëve të transferohen në një vend tjetër. Pasi që ky transferim nënkupton ndërtimin e një faltore të re në vendin islam, kjo

¹⁴ Ebu Jusuf, f. 161; Ibn Nucejm, fleta 267a-b.

¹⁵ Ibn Kajjim el-Xhezijje, II, 672.

¹⁶ Serahsi, IV, 1548.

¹⁷ Kasani, VII, 169.

¹⁸ Serahsi, IV, 1534.

¹⁹ Ibn Abidin, VI, 327.

²⁰ Hadithi “*Dy fe nuk bashkohen në Gadishullin Arabik*” duhet të jetë argument shariatik e këtij konsensusi; shiko: Imam Maliku, *el-Muvatta*, Cami, 18; Ebu Ubejd, f. 107; Serahsi, IV, 1541; Kasani, VII, 170. Sipas Ibnu'l-Humamës, nuk mund të ndërtohet faltore për jomyslimanët edhe në fshatrat e Gadishullit Arabik; shiko: *Fethu'l-kadir*, IV, 370.

nuk lejohet. Por, është cekur se nëse myslimanët do të kenë ndonjë përfitim në këtë transferim, atëherë transferimi është i mundur.²¹

Pronësia e faltoreve të jomyslimanëve në vendet e marra përmes luftës i përket shtetit Islam. Kurse e drejta e shfrytëzimit u takon jomyslimanëve. Si argument për këtë, Ibn Kajjim el-Xhevzij ka thënë: nëse kishat dhe sinagogat do të ishin pronë e jomyslimanëve, atëherë nuk do të lejohesh të falet namazi atje pa leje dhe se falja në pronën e dikujt tjetër pa lejen dhe pëlqimin e tyre, do të thotë se falja është kryer në një vend të sekuestruar. Ai gjithashtu ka theksuar se është e vërtetuar që sahabët kanë falur namazin në kisha dhe sinagoga.²²

Ibn Abidini tregon se ka refuzuar t'i japë fetva një grupi të njerëzve të cilët kanë kërkuar që një sinagogë të braktisur ta shndërronin në kishë, por që këtë fetva e kanë dhënë disa myftinjë e tjerë. Kjo ngjarje ka ndodhur në Sham në vitin 1248/1832-33, ku të krishterët kanë kërkuar që ta blejnë dhe ta shndërronin në kishë një sinagogë të braktisur nga një komunitet hebraik që është quajtur "Jahudi'l-kurrajn". Komuniteti i të krishterëve, i cili dëshironte të verifikonte vlefshmërinë e këtij procesi, ka kërkuar një fetva nga Ibn Abidini. Ibn Abidini tregon se nuk e ka dhënë këtë fetva dhe se u ka thënë atyre se kjo çështje nuk është e lejueshme. Ai ka shtuar dhe ka thënë: "Disa njerëz të marrë që lakmojnë pasurinë e kësaj bote kanë dhënë fetva duke e parë këtë çështje si të drejtë dhe të lejueshme. Ata me këtë fetva e përforcuan pretendimin se kërkesat e të krishterëve janë në përputhje me shariatën dhe kështu bënë kërkesë tek udhëheqësia. Nuk e di se si u zhvillua situata, por ankesa ime është vetëm te Zoti!"²³

Praktika në periudhat e hershme dhe ixhtihadi që u zhvilluan në dritën e kësaj praktike, mund të shpjegohen me faktin se numri i popullsisë jo-

²¹ Ibn Kajjim el-Xhevzijje, II, 704; Kasani, VII, 169.

²² Ibn Kajjim el-Xhevzijje, II, 712.

²³ Ibn Abidini, VI, 330. (Në këtë datë, e cila përkon me periudhën kur Mahmuti II ishte në front, Shami ishte nën pushtimin e Mehmed Ali Pashës nga Kavalla, i cili mbajti qytetin midis viteve 1831-1840. Për ecurin e kësaj çështje mësohet se, pas një viti të krishterët kishin uzurpuar shtëpit e myslimanëve në rrethinën e sinagogës dhe ia kishin aneksuar kishës, kështu ata kishin marr më shumë sesa donin.)

myslimane është ulur ose të paktën nuk është rritur për shkak të konvertimit të tyre në Islam dhe imigrimit, kështu që nuk kishte nevojë për ndërtimin e kishave dhe sinagogave të reja.²⁴ Në fakt, Ibnu'l-Kasim, dijetar nga medh'hebi malikij dhe zejdinjtë thonë se është e mundur të hapen kisha dhe sinagoga të reja edhe në qytetet e marra më luftë, nëse kryetari i shtetit miraton dhe jep leje.²⁵ Abdylkerim Zejdani, një nga juristët islamë të ditëve tona, thekson se ixhtihadi i juristëve klasikë islamë pasqyron rrethanat e kohës së tyre dhe se asnjë kishë dhe sinagogë nuk u shndërrua në xhami në vendet e marra me luftë gjatë periudhës së sahabëve. Ai gjithashtu shprehet se liria e fesë dhe ndërgjegjes, që Islami ua njeht jomyslimanëve, përfshin edhe të drejtën për të ndërtuar faltoret e tyre dhe për këtë arsye nuk e sheh të përshtatshme të pranojë faktin se kishat dhe sinagogat nuk mund të ndërtohen në qytetet islame.²⁶ Sipas mendimit tonë, liria e fesë dhe ndërgjegjes që u jepet jomyslimanëve, në mënyrë të pashmangshme, kërkon njohjen e lirisë së ritualeve fetare dhe adhurimeve, rrjedhimisht imunitetin e faltoreve si dhe lejimin e ndërtimit të faltoreve²⁷ të tilla jashtë rajonit të Hixhazit, nëse lind nevoja dhe nëse

²⁴ M. Akif Aydın, "Din", DIA, IX, 326.

²⁵ El-Kardavi, f. 20.

²⁶ Abdylkerim Zejdan, f. 98-99.

²⁷ Në fakt, kishat dhe sinagogat janë vende adhurimi jo vetëm për të krishterët dhe hebrenjtë, por edhe për myslihanët. Sipas disa juristëve, lejohet hyrja në këto vende për t'u lutur dhe madje edhe për t'u falur. Juristët, të cilët kundërshtuan këtë ixhtihad, nuk e kanë bërë haram në mënyrë të prerë faljen në kisha dhe sinagogë, por e kanë përshkruar atë si mekruh tahrimen. Pikëpamjet e fikhut mbi këtë temë mund të përmbledhen si më poshtë: a) Hyrja në kisha dhe sinagoga dhe kryerja e lutjeve dhe adhurimi atje është *mekruh tahrimen* për shkak të mundësisë që këto vende të jenë të papastra. Ky mos pelqim nuk buron nga fakti që myslihanët nuk kanë të drejtë të hyjnë në to. Ixhtihadi i hanefijve është në këtë drejtim; shiko: Ibn Abidin, II, f.43. b) Disa praktika në periudhat e para të Islamit tregojnë se namazet kryeshin në kisha dhe sinagoga. Omer, r.a., ka lejuar faljen e namazit në to pasi është thënë në një letër të ardhur nga Nexhrani se nuk kishte vend më të pastër dhe më të bukur për t'u falur sesa një sinagogë; shiko: Ajni, IV, 3. Raportohet se Ebu Musa El-Esh'ariu dhe Omer b. Abdilazizi janë falur në kishë. Gjithashtu edhe Sha 'bii, Ata'ë bin Ebi Rebah dhe Ibn Sirini nuk e kanë parë si penges faljen në kishë; Shiko: Sejjid Sabik, I, 254. Ibn Kajjim el-Xhevziyy, një nga juristët hanbelij, diskutoi çështjen dhe shprehu mendimin e tij se lejohet të falet namazi në kisha dhe sinagoga; shiko: *Ahkamü ehli'z-zimme*, II, 712-713. Sipas një grupi, përfshirë Ibn Abbasin, namazi mund të falet në kisha dhe sinagoga që nuk përmbajnë fotografi dhe statuja. Omeri, r.a., ka thënë: "Ne nuk hyjmë në kishat tuaja për shkak të pra-

kreu i shtetit e gjykon si të përshtatshme. Në fakt, kjo është praktikë që aplikohet në shumë qytete ku mbizotërojnë myslimanët, si Kajro etj.

Sipas juristëve klasikë islamë, të krishterët dhe hebrenjtë mund të kryejnë ritualet e tyre fetare dhe adhurimet kolektive vetëm në kisha dhe sinagoga. Në qytetet e myslimanëve nuk lejohet të bien kambanat, e as ta shfaqet haptazi kryqi dhe ritet fetar bëhen në atë formë që nuk dëgjohen nga myslimanët.²⁸ Nuk ka kufizime në fshatra dhe vende ku popullata është jomyslimane.²⁹ Këto mendime të juristëve islamë janë shprehje e kërkesave shoqërore dhe politike të kohës së tyre. Është thelbësore të mos ndërhyhet në parimet e adhurimeve të jomyslimanëve për sa kohë që ata nuk e prishin rendin publik. Ekziston një dispozitë shumë e qartë në marrëveshjen e Medinës se “feja e hebrenjve u përket hebrenjve dhe feja e myslimanëve u përket myslimanëve”.³⁰

Sipas Zejdanit, nëse ndalesat e përmendura nga autorët klasikë ishin nga parimet e Islamit, atëherë këto ndalime duhej të ishin të vlefshme vetëm për fshatra dhe vendet ku popullata e tyre ishte jomyslimane.³¹ Në të vërtetë, ndalesat në fjalë kanë të bëjnë me çështje të caktuara. Për she-mbull, ndalimi i kambanave është ekskluzive për kohët e namazit dhe ka të bëjë me respektimin e adhurimeve të myslimanëve. Në marrëveshjen e mbrojtjes, të bërë nga Ebu Ubejde b. Xherrah me banorët e Shamit, thuhet se kambanat e kishës nuk do të binin gjatë namazit, duke filluar pak para thirtjes së ezanit.³²

nisë së pikturave dhe statujave”. Ibn Abbasi ka falur namaz në sinagoga që nuk ka pasur statuja; Shiko: Buhari, "Salat", 54. El-Ajni shprehet se Omeri, r.a., nuk ka hyrë në kishë sepse kishte një fotografi në të, dhe nëse nuk do të kishte fotografi, ai nuk do të hezitonte të hynte, dhe se është e vlefshme të falet namazi në kisha, pa fotografi; Shiko. *Umdetü'l-qari*, IV, 3.

²⁸ Ebu Jusuf, f. 149. s. 152; el-Ferra, f. 159-160; Maverdi, f. 259.

²⁹ Serahsi, IV, 1532-1533; Kasani, VII, 169.

³⁰ Hamidullah, f. 61. (artikulli 25)

³¹ Zejdan, f. 100.

³² Hamidullah, f. 458.

II. Pozita e kishave dhe sinagogave në historikun e ligjit osman

a) Periudha klasike

Statusi i kishave dhe sinagogave në shtetin osman ishte i rregulluar në përputhje me ligjin islam, veçanërisht me ixhtihadin e shkollës Hanefite. Librat e Fikhut kanë qenë burim i informacionit dhe veprimt për ligjin osman. Për këtë arsye, ajo që u tha më lart teorikisht mbi ligjin islam, është e vlefshme edhe për ligjin osman. Teksti i marrëveshjes së mbrojtjes i bërë nga Sulltan Mehmed Fatihu me udhëheqësin e komunitetit grek ortodoks, Georgios Skolarios Genadios II, në të cilin ka pasur mundësi të jetë përfshirë edhe statusi i kishave dhe i dispozitave lidhur me këtë çështje, fatkeqësisht nuk ka mbijetuar deri më sot. Kësaj marrëveshjeje të lartpërmendur i është referuar edhe gjatë përpilimit të Ediktit të Reformës (islahat fermanë)³³ dhe të Rregullores së Patrikanës Greke³⁴ të botuar pas Tanzimatit. Në kemi tekstin e marrëveshjes të bërë me jomyslimanët e Gallatës menjëherë pas çlirimit të Stambollit, e cila përmban dispozita të ngjashme. Në këtë marrëveshje ceket se kishat ekzistuese nuk do të prekeshin, kishat nuk do të shndërroheshin në xhami, ritualet dhe traditat fetare të tyre do të vazhdonin në mënyrë të njëjtë, por nuk do të lejohet ndërtimi i kishave të reja dhe rënia e kambanave.³⁵ Edhe në shkresën “berat” që Sulltan Mehmet Fatihu ia ka dhënë peshkopit, përmendet hadidhi i Muhamedit a.s. “Lërimi të lirë në fenë e tyre”, ku kërkohet që prijësit shpirtërorë ortodoksë të vazhdojnë t’i kryejnë adhurimet dhe ceremonitë fetare, ashtu siç i kanë kryer më parë.³⁶ Në marrëveshjen e bërë nga Javuz Sulltan Selimi me jomyslimanët e Dubrovnikut, është një dispozitë ku thuhet se *jomyslimanët e Dubrovnikut do të jenë të sigurt*.³⁷ Në Rregulloren e Eflakve të Semendires që përfshin qarkoren (adaletnamen) e vitit 922/1516 ka një dispozitë, e cila është shembull i mrekullueshëm i mbrojtjes së të drejtave të jomyslimanëve. Në këtë dispozitë thuhet: *Nëse*

³³ Karal, V, 259.

³⁴ Düstür, Birinci Tertip, Istanbul 1289, vëll. II, f. 905, artikulli 3.

³⁵ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, Vëll. I, İstanbul, 1990, f. 477.

³⁶ Po aty, vëll. I, f. 407

³⁷ Po aty, vëll. III, f. 385

*jomyslimanët ofendohen nga myslimanët që jetojnë në fshatrat e jobesimtarëve, atëherë ata myslimanë me urdhër timin do të largohen nga fshatrat e tyre.*³⁸ Prej rregulloreve që janë bërë në kohën e Sulltan Sylejman Kanunit është edhe Rregullorja e Sanxhakut të Kudsit, e cila përmban Ligjin e Kamames³⁹, si në të cilën janë theksuar parimet për vizitën që jomyslimanët e bëjnë në “Kishën e Ringjalljes”, e cila është ndërtuar nga perandori bizantin Kostandini, në vendin ku pretendohet se gjendet varri i Isait, a.s., dhe e cila njihet si vend pelegrinazhi nga të krishterët dhe hebrenjtë.⁴⁰

Osmanët si shenjë e sundimit në qytetet që i kanë pushtuar, kishën më të madhe të atij vendit e shëndërronin në xhami, kurse kishat tjera i lejonin të funksiononin në proporcion me nevojat e popullatës së krishterë. Në vitin 945/1538-39 Ebu Su’ud Efendiut i është parashtruar pyetja se: *“I ndjeri Sulltan Mehmet Fatihu, Allahu e pastë mëshiruar dhe falur, a e ka çliruar Stambollin dhe fshatrat përreth tij me forcë?”* Përgjigjja e tij ishte kështu: *“Ajo që dihet është se e ka çliruar me forcë. Por, mosprekja e kishave të vjetra tregon se e ka çliruar me paqe. Në vitin 945 kjo çështje është trajtuar. Janë gjetur dy persona njëri në moshën 117-vjeçare, kursi tjetri në moshën 130-vjeçare përmes të cilëve të krishterët dhe hebrenjtë kanë bërë marrëveshje fshehurazi me Sulltan Mehmet Fatihun për të mos i dalë në ndihmë guvernatorit (tekfurit) bizantin. Në bazë të kësaj Sulltan Mehmet Fatihu nuk i ka prekur ata dhe i ka lënë në gjendjen siç kanë qenë më parë. Në këtë mënyrë është bërë çlirimi dhe kjo është dëshmuar nga personi i angazhuar për ta kontrolluar marrëveshjen e bërë me ta. Në bazë të kësaj dëshmie kishat e vjetra nuk janë prekur dhe janë lënë ashtu siç kanë qenë.”*⁴¹ Megjithëse Stambolli u mor me luftë, Ebu Su’ud Efendiut përdori një metodë të përmendur në librat e fikhut me qëllim që të vendoste ekzistencën e kishave në një bazë ligjore dhe ka dashur ta sqaronte këtë çështje me një interpretim të gjerë.

³⁸ Po aty, vëll. III, f. 461

³⁹ Sipas vendit të quajtur Kamame, në Kuds.

⁴⁰ Po aty, vëll. VII, f. 54-55

⁴¹ Ebu Su’ud Efendi, *Marūzāt*, f. 75

Pas çlirimit të Stambollit kisha më e madhe e qytetit, Ajasofia është shndërruar në xhami si vakëf i Sulltan Mehmet Fatihut.⁴² Shndërrimi i kishave kryesore në xhami përkon me periudhën e Bajezidit II. Në këtë periudhë, burrështetasit garonin për t'i kthyer kishat e braktisura në xhami. Në periudhat e mëvonshme, numri i kishave të shndërruara në xhami është zvogëluar. Gjatë kohës së Sulltan Sylejman Kanunit, dy kisha të vogla janë shndërruar në xhami. Rreth dyzetedy kisha janë shndërruar në xhami që nga çlirimi i Stambollit.⁴³ Duhet të theksohet se kishat, të cilat u shndërruan në xhami në periudhat e mëvonshme, u shndërruan në xhami pasi popullsia e krishterë u zvogëlua për shkak të konvertimit ose emigracionit dhe pasi kishin mbetur në mes të lagjeve, ku shumica e banorëve ishin myslimanë.

Si rregull, nuk është lejuar të ndërtohen kisha të reja. Ashtu siç është cekur edhe në Rregulloren e Sanxhakut të Bosnjës të viteve 1516, 1530 dhe 1541, kishat që janë ndërtuar më vonë dhe janë ndërtuar në vendet në të cilat nuk është shkruar në defteret e vjetër se ka pasur kishë, do të rrenohen.⁴⁴

⁴² Thuhet se mozaikët që përmbajnë përshkrime fetare në Ajasofia, e cila u shndërrua në xhami, nuk u prekën për një kohë të gjatë. Ebu'I-Hasan et-Tamgruti, i cili ka shkruar në Stamboll si ambasadori i sulltanit të Marokut në fund të shekullit të 16-të dhe Evlija Çelebiu në shekullin e 17-të kanë raportuar se i kanë parë këta mozaikë. Baron de Tott deklaroi se në 1755 mozaikët nuk janë parë më; shiko: Eyice, I, 449-450; po aty, IV, 208; K. Süsseim, "Ajasofya", *IA*, II, 49. Arif Müfid Mansel thekson se, në kupolën e Ajasofisë ka qenë një vizatim i Jezusit, i ulur në fron dhe se ky vizatim është mbuluar me një ajet të shkruar nga Kazasker Mustafa İzzet Efendi gjatë kohës së Sulltan Abdülmeçid. Por, këto transmetime kanë nevojë të hulumtohen përsëri; shiko: "Ajasofya", *IA*, II, 54.

⁴³ Eyice, f. 10-14.

⁴⁴ Si shembull, dispozitat përkatëse të Rregullores së Sanxhakut të Bosnjës të vitit 922/1516 janë dhënë më poshtë. Nenet përkatëse të dy rregulloreve të tjera janë pothuajse të njëjta. "Në disa vende janë ndërtuar kisha të reja në të cilat nuk ka pasur kisha që nga kohe e jomyslimanëve të vjetër, kishat e tilla duhet rrenuar, të hetohen rastet dhe t'u merren të drejtat priftërinjve dhe jobesimtarëve që i informojnë vendet e jomyslimanëve si dhe të dënohen. Në rrugë janë vendosur kryqa, të cilat janë larguar. Në rast se i vendosin përsëri të dënohen ata që i vendosin dhe çdo kadi që është në detyrë t'i pengojë dhe shkarkojë"; shiko: Akgündüz, III, 377-378. Për dispozitat përkatëse të Rregullores së Sanxhakut të Bosnjës të vitit 1530 dhe 1541 shiko: Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, VI, 425, 444.

Ndalimi për ndërtimin e kishave të reja vazhdoi deri në ditët e fundit të shtetit osman, por kishte disa përjashtime. Me Traktatin e Kyçyk Kajnarxhes të vitit 1774, Ruisë iu dha leja për të ndërtuar një kishë në Bejoglu⁴⁵ dhe u deklarua që ndërtimi i kishave të reja dhe riparimi i kishave të vjetra në Vllahi dhe Moldavi nuk do të parandalohej.⁴⁶

b) Periudha pas Tanzimatit

Në Perandorinë Osmane mundësia e komuniteteve jomyslimane për të kryer ritet dhe adhurimet e tyre fetare nuk ka qenë asnjëherë problem. Megjithatë, angazhimi i Ruisë paralelisht me dobësimin e shtetit osman, për të mbrojtur kishat ortodokse, duke marrë nën mbrojtjen e saj ortodoksët me Traktatin e Kyçyk Kajnarxhes, i dha këtij problemi një karakter ndërkombëtar. Në periudhën e Tanzimatit, ndërhyrje të tilla u bënë gjithnjë e më tepër subjekt i marrëdhënieve ndërkombëtare dhe me Ediktin e Reformës, shteti osman ka bërë një zotim ligjor, sikur më parë t'i kishte privuar jomyslimanët nga këto të drejta. Në Traktatin e Parisit, të bërë në të njëjtin vit, këto zotime u bartën në arenën ndërkombëtare duke i referuar Ediktit të lartcitur. Me Traktatin e Berlinit të vitit 1878, të drejtat e jomyslimanëve janë bërë objekt i një konvente ndërkombëtare.⁴⁷

Në Ediktin e Reformës, të vitit 1856, ekzistonte një dispozitë për mospengimin e restaurimit të faltoreve të jomyslimanëve, ndërsa për rindërtimin e tyre duhej të merret leje nga Porta e Lartë.⁴⁸ Sidoqoftë, kuptohet që ndalimi i ndërtimit të faltoreve të reja dhe rregulli për marrjen e lejes për riparimin e tyre nuk i viktimizoi jomyslimanët, sepse në vitin 1885, vetëm në Stamboll kishte përafërsisht 150 kisha dhe sinagoga.⁴⁹

⁴⁵ Neni 14: Në krahasim me shtetet tjera përveç kishës së veçantë, lejohet që Rusia të ndërtojë një kishë në anën e Gallatës, në rrugën e lagjes Bejoglu. Kjo kishë do të jetë kishë e popullit. Të quhet Kisha Ruso-Greke dhe gjithmonë do të jetë nën mbrojtjen e ambasadorit të shtetit Rus. Gjithashtu të ruhet nga çdo sulm dhe ndërhyrje. Shiko: Erim, I, 127.

⁴⁶ Neni 16: (Në Vllahi dhe Moldavi) të jetë e lirë zbatimi i fesë së krishterë siç ka qenë më parë, të mos pengohet në asnjë mënyrë dhe të mos pengohet ndërtimi i kishave të reja dhe restaurimi i tyre.

⁴⁷ Për më shumë shiko: Erim, f. 403-424.

⁴⁸ Për më shumë shiko: Karal, V, 260.

⁴⁹ Bilal Eryılmaz, f. 46.

Ekziston një ngjarje që ndodhi në vitin 1273 / 1856-1857 që duhet përmendur këtu, pasi pasqyron karakteristikat e periudhës së Tanzimatit. Francezëve iu është dhënë leja për ndërtimin e një kisha në Kuds, por vendi nuk është përcaktuar. Francezët bënë kërkesë te Porta e Lartë që kishën ta ndërtonin në lagjen Babihutta të Kudsit, në vendin e Xhamisë së Salahuddin, e cila më parë kishte qenë kishë dhe me çlirimin e Kudsit ishte shndërruar në xhami. Për këtë çështje është pyetur mytesarrifi i Kudsit, Kamil Pasha, i cili ishte një burrshtetas francez. Ai ishte përgjigjur se nuk kishte asnjë pengesë në ndërtimin e kishës me arsyetimin se ai vend është depo mbeturinash. Si rezultat i këtij letërkëmbimit është lëshuar dekreti i Sulltanit pro kërkesës në fjalë. Pas kësaj, shumë studiues dhe ulema, duke përfshirë myftiun Shafii të Kudsit dhe shejhun e Haremit, e kanë drejtuar një shkresë në Stamboll dhe kanë njoftuar se e vërteta e çështjes në fjalë nuk është ashtu siç është thënë, se xhamia dhe medreseja Selahuddin është në gjendje të rregullt bashkë me mihrabin, dyert, madje edhe bravat e dyerve dhe se nuk është vend mbeturinash ashtu siç është përshkruar. Sidoqoftë, këto përpjekje mbetën pa rezultat, ngase nuk ishte e mundur që të kthehej mbrapa dekreti i Sulltanit dhe kështu një xhami u shndërrua në kishë, gjë që nuk ka ndodhur më parë.⁵⁰

Me nenin II të Kushtetutës Osmane (Kanun-i Esasi) të vitit 1876 statuti i faltoreve të jomyslimanëve ka hyrë nën mbrojtje të Kushtetutës. Në këtë nen thuhet: *“liria e zbatimit të të gjitha feve të njohura në shtetin osman dhe zbatimi si më parë i privilegjeve sektare, që iu është dhënë komuniteteve të ndryshme, është nën mbrojtjen e shtetit”*.

Rregulloret e Patrikanës Greke⁵¹, Patrikanës Armene⁵², Komunitetit Protestant⁵³ dhe të Rabinatës⁵⁴, rregullorja⁵⁵ që përfshin disa nene të përgjithshme në lidhje me manastiret, administrimi i kishave, manastireve

⁵⁰ Cevdat Paşa, II, 9-15.

⁵¹ Düstür, Birinci Tertip, II, 902.

⁵² Düstür, Birinci Tertip, II, 938.

⁵³ Düstür, Birinci Tertip, IV, 615.

⁵⁴ Düstür, Birinci Tertip, II, 962.

⁵⁵ Düstür, Birinci Tertip, II, 935.

dhe sinagogave dhe rregullimi i marrëdhënieve të tyre me shtetin e çështje të ngjashme janë përcaktuar në mënyrë të hollësishme. Sendet e nevojshme për dekorimin e kishave dhe për kryerjen e ritualeve, janë liruar nga taksa doganore.⁵⁶

Shteti Osman, për herë të parë në historinë e tij, me ligjin e vitit 1910 për kishat dhe shkollat e diskutueshme në Rumeli, u zotua të dhuronte para për ndërtimin e kishave.⁵⁷ Si rezultat i konfliktit ndërmjet Patrikanës Greke dhe Bullgare, bullgarët u larguan nga Patrikana dhe me shkresën *berat* të vitit 1870, atyre iu është dhënë leja⁵⁸ të themelojnë një kishë nën emrin “Ekzarkia Bullgare”. Mbi këtë, ligji i përmendur më lart u miratua në mënyrë që të eliminonte disa trazira që lindën ndërmjet këtyre dy kishave. Sipas ligjit, nëse në një fshat ose fermë apo qytet është një kishë dhe një pjesë e banorëve i përkasin Patrikanës, kurse pjesa tjetër Ekzarkisë, atëherë ajo kishë në të vërtetë do t’i përkasë palës në emrin e së cilës është e regjistruar. Por, nëse banorët që i përkasin kësaj pale janë më pak se 1/3 e popullsisë, kisha do të transferohet te pala tjetër dhe qeveria do të sigurojë ndihmë financiare për palën pakicë për ndërtimin e kishës (neni 3). Kjo ndihmë do të jepet vetëm njëherë sa për të zgjidhur mosmarrëveshjet që kanë lindur deri në datën e publikimit të ligjit (neni 6) dhe me licencën e marrë nga autoritetet e vilajetit mund të fillohet ndërtimi i kishave që do të rindërtohen me ndihmën e parave, pa pritur të lëshohet dekreti i sulltanit (neni 10).

Në Konferencën e Lozanës, përveç çështjeve të tjera, çështja e fatit të faltoreve të pakicave gjithashtu u bë temë e diskutime të gjata. Në raportin e nënkomitetit, të datës 18 maj 1923, u vendos që çështja të zgjidhej me notën që delegacioni turk do t’ua dërgonte përfaqësuesve të shteteve përkatëse. Letrat e dërguara nga kreu i delegacionit turk, Ismet İnönü të përfaqësuesit e Anglisë, Francës dhe Italisë, u pranuan në vend të notës dhe pasuritë juridike të faltoreve të pakicave u njohën në këto letra. Letrat në fjalë kishin të bënin me Marrëveshjen për Vendbanim dhe Fuqinë Li-

⁵⁶ Düstür, Birinci Tertip, IV, 610.

⁵⁷ Düstür, İkinci Tertip, İstanbul 1330, vëll. II, f. 431-433.

⁵⁸ Shiko: Bozkurt, f. 190-194.

gjore dhe zunë vendin e deklaratës turke që u shfuqizua. Periudha e vlefshmërisë së letrave shfuqizohet automatikisht në fund të vitit të shtatë, pasi që i përmbahet periudhës shtatëvjeçare që është e pranuar në nenin 20 / I të marrëveshjes së vendbanimit. Kjo njohje, e cila shprehet në letra, mbrohet në përputhje me parimin e respektimit të të drejtave të fituara, që burojnë nga e drejta ndërkombëtare, pasi krijon një të drejtë të fituar në favor të institucioneve të njohura. Për këtë arsye, statusi aktual ligjor i Turqisë përcaktohet nga e drejta ndërkombëtare.⁵⁹

Rreth Patrikanës Greke dhe Rabinatës Hebraike nuk është diskutuar në mënyrë të veçantë në Traktatin e Lozanës. Në nenet 38-44 të Traktatit të Lozanës, është përcaktuar statuti i qytetarëve turq jomyslimanë dhe parvarësisht nga dallimet në fe dhe sekte, të drejtat e barabarta u janë dhënë të gjithë qytetarëve myslimanë dhe jomyslimanë si dhe janë shfuqizuar të gjitha privilegjet e dhëna nga shteti osman. Gjithashtu është bërë zotim se do të tregohen lehtësirat e nevojshme në çështjet si liria e plotë që grekët, armenët dhe hebrenjtë të kryejnë adhurimet e tyre si dhe mbrojtja e kishave, sinagogave dhe varrezave të tyre. Nga ana tjetër, karakteristika e Patrikanës për të qenë ekumenike është shfuqizuar.⁶⁰

Përfundim

Liria e fesë dhe ndërgjegjes, që u jepej jomyslimanëve, kërkonte mbrojtjen e faltoreve të tyre dhe lejen për të ndërtuar të reja në rast nevoje. Duhet të theksohet se statusi juridik që ligji islam ua jep faltoreve të jomyslimanëve, në të vërtetë, është një rregullore e ligjit të brendshëm me përjashtim të dispozitave të caktuara në marrëveshjet që bëhen. Si rregull, aktet juridike dhe qëndrimet e shteteve të huaja ndaj faltoreve të myslimanëve nuk ndikuan në statusin që shteti Islam u dha faltoreve të jomyslimanëve dhe nuk kishin një efekt negativ në lirinë e fesë dhe ndërgjegjia që kishin jomyslimanët në vendet islame. Me fjalë të tjera, parimi i reciprocitetit nuk është marrë parasysh në këtë çështje. Shteti osman,

⁵⁹ Şanlı, f. 851-852.

⁶⁰ Şahin, *DİA*, XII, 347.

ashtu si edhe shtetet e tjera islamike, siguroi mbrojtje ligjore për faltoret e jomyslimanëve, nuk kundërshtoi ndërtimin e tyre në rast nevojë dhe siguroi lirinë e fesë dhe të ndërgjegjes për banorët jomyslimanë. Fakti që në disa lagje të Stambollit ka xhami, kisha dhe sinagoga, që janë afër njëra-tjetrës, është një dëshmi e gjallë e kësaj.

Përktheu nga turqishtja:

PhD (c) Besir Neziri

Literatura:

- Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, vëll. I, III, IV, VI, VII, İstanbul 1990-1994.
- Aydın, M. Akif, “Din” md, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, vëll. IX.
- Ayni, Umdetü'l-qārī şerhü sahihi'l-Buhārī, vëll. IV, Kajro 1972.
- Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, Ankara 1989.
- Buhari, “*Salāt*”, 54.
- Cevdet Paşa, *Tezâkir*, botoi: Cavid Baysun, Botimi II, vëll. II (13-20), Ankara 1986.
- Demenhürī (Ahmed ed-), *Kitābu lkāmeti'l-Hucceti'l-Bāhira alā Hedm-i Kenāis-i Mısr ve'l-Kahira*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, no: 934, fleta: 1-28.
- *Düstūr*, Birinci Tertip, vëll. II, IV; İkinci tertip, vëll. II, İstanbul 1289, 1330.
- Ebu Ubejd, *Kitabu'l-emvāl*, (thk. M. Halil Herras), Bejrut 1406/1986.
- Ebu Ja'la el-Ferra, *el-Ahkamu's-sultānıje*, Bejrut 1403/1983.
- Ebu Jusuf, *Kitābü'l-harāc*, Kajro 1397.
- Elöve, M. Emil, “Türkiye'de din imtiyazları”, *AÜHFD*, vëll. X, nr. 1-4, f. 305-368.
- Erim, Nihat, *Siyasi Tarih Metinleri*, vëll. I, Ankara 1953.
- Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, Botimi II, İstanbul 1996.
- Eyice, Semavi, “İstanbul'un camiye çevrilen kiliseleri”, *Taç*, vëll. I, nr. 2 (Maj 1986), f. 9-18.

- _____, “Ayasofya”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, vëll. IV, f. 208.
- _____, “Ayasofya”, *Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, vëll. I, f. 449-450.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmūatu'l-vesāik es-siyāsiyye li'l-ahdi'n-nebevi ve'l-hilāfeti'r-rāšide*, botimi VI, Bejrut 1407/1987.
- Husam Çelebi, *Risāle-i ma'mūle li-beyani ahvāli'l-kenāyis şer'an*, Süleymaniye Ktp., Izmir, no: 805/7, fleta 125b-129a.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddū'l-muhtar alā'd-dürri'l-muhtār şerhu tenviri'l-ebşār*, Bejrut 1415/1994, vëll. II, VI, Bejrut 1415/1994. (Botim i Dāru'l-kutub el-ilmijje).
- İbn Kajjim el-Xhevziyye, *Ahkāmü ehli'z-zimme*, (thk. Subhi es-Salih), vëll. II, Bejrut 1994.
- İbn Nuxhejm, *Risāle fi mese'leti'l-kenāis*, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, no: 439, flt: 267a-b.
- İbnu'l-Hümām, *Fethu'l-kadīr*, vëll. IV, Kajro 1316.
- Karal, E. Ziya, *Osmanlı Tarihi*, vëll. V, Ankara 1988.
- Kardavi, Jusuf, *Gayru'l-müslimīn fi'l-müctemai'l-islamī*, Bejrut 1992.
- Kāsānī, Alāuddīn, *Bedāiu's-sanāi' fi tertibi'ş-şerāi'*, vëll. VII, Bejrut 1417/1996, (Dāru'l-fikr yayını).
- Māverdi, el-Ahkāmu's-sultānijje ve'l-vilājätü'd-dīnijje, Bejrut 1410/1990.
- Sabik, Sejjid, *Fıkhü's-sunne*, vëll. I, Bejrut 1985.
- Serahsī, Ebū Bekir Muhammed b. Ahmed, *Sherhu's-sijeri'l-kebir*, (thk. Abdülaziz Ahmed), vëll. IV, Kajro 1971.
- Sussheim, K., “Ayasofya”, *IA*, vëll. II, f. 49.
- Şahin, M.Süreyya, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul 1980.
- _____, “Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, vëll. XII, f. 342-348.
- Şanlı, Cemal, “Türkiye'de yabancıların dini, ilmi, hayri kurumlarının hukukī durumu ve gayrimenkul iktisapları”, *Hıfzı Timur'a Armağan*, (İstanbul 1979).
- Zeydan, Abdülkerim, *Ahkāmu'z-zimmijjin ve'l-müste'menīn fi dāri'l-islām*, Bejrut 1982.

Abdulkadër MAHMUD ARNAUTI

**MAHMUD ABDULKADËR ARNAUTI
(JETËSHKRIM)**

Më 5 qershor 2017 (10 Ramazan 1438 h.) në Prishtinë, në moshën 63-vjeçare, pushoi së rrahuri zemra e babait dhe mësuesit tim, dijetarit të madh dhe hulumtuesit të palodhshëm, hoxhë Mahmud ibn Abdulkadër Arnautit, shërbëtorit të trashëgimisë së të parëve, Allahu e pastë mëshiruar! Tërë jetën ua kushtoi shkrimeve dhe hulumtimeve nëpër libra, duke dhënë një kontribut të çmuar në thirrjen islame.



Mahmud Abdulkadër Arnauti

Profesor Mahmudi u lind në Damask më 15. 4. 1954. Babai i tij ishte njëri ndër tre dijetarët më të mëdhenj të shkencës së hadithit në botën islame, në shekullin e 20-ë, hadithologu shejh Abdulkadër Arnauti, i cili si i ri, së bashku me familjen

e tij, kishte emigruar në Damask, në vitin 1931, duke ikur nga dhuna serbe, pas pushtimit të Kosovës më 1912. Nëna e tij ishte zonja Sabrije, vajza e Othman Arnautit, nga qyteti i Ferizajt. Babai i saj kishte ardhur në Damask në vitin 1913. Banorët e Shamit i pritën emigrantët shqiptarë me zemërgjerësi vëllazërore, duke iu ndihmuar atyre që të ambientoheshin në atdheun e tyre të dytë.

Allahu i Madhërishëm, me urtësinë e Tij, kishte përcaktuar që babai im të mos e përjetonte gjatë kujdesin dhe dashurinë e nënës së vet, sepse ajo kaloi në fqinjësinë e Allahut të Gjithëmëshirshëm, ende pa i mbushur Mahmudi i vogël 4 vjet jetë. Pastaj, atë e mori nën përkuqjesje dhe edukim, gjyshja e tij, por gjyshja e babait tim, të cilën e përmenda, në fakt nuk ka qenë nëna e gjakut e babait të tij (shejh Abdulkadrit), por ishte nëna e tij e qumështit dhe gruaja dytë e babait të shejh Abdulkadrit, Sokolit. Nëna e shejh Abdulkadrit kishte vdekur kur ai ishte 4 vjeç, pra mbeti pa nënë në të njëjtën moshë sikurse edhe babai im. Kjo gjyshe e nderuar, pas mirësisë së Allahut, ishte nga shkaqet kryesore që babai dhe gjyshi im, Allahu i mëshiroftë, të ishin të përpiktë dhe të zellshëm në dije dhe në punë gjatë gjithë jetës.

Po ashtu, ajo ishte shkaku kryesor që babai im, po edhe gjyshi im, Allahu i mëshiroftë, ta njihnin gjuhën shqipe, duke u kujdesur që ta mësonin dhe ta ruanin këtë gjuhë, duke iu thënë “Do t’i gjeni mirësitë e kësaj gjuhe në të ardhmen, me lejen e Allahut.”

Babai im u rrit në një shtëpi të dijes dhe të mirësive. Ngado që shikonte në atë shtëpi, në çdo cep të saj gjente libra dhe dorëshkrime të vjetra. Duke u rritur në këtë ambient të ngrohtë të dritës së diturisë ishte e natyrshme që edhe vetë të ishte dashamir i leximit, kështu që nga vegjëlja u bë shok i pandashëm i librave dhe kurrë nuk u largua prej tyre. Hapat e parë të dijes i mori në shkollën fillore “El-Is’aful-Hajrij”, pastaj të Mesmen e Ulët në “El-Feta el-Arabij” për ta vazhduar shkollimin e Mesëm të Lartë në Kolegjin “Et-Tevxhahul-Islamij”. Pas përfundimit të këtyre etapave të shkollimit, vazhdoi me nxënien e diturisë sipas metodologjisë së dijetarëve të hershëm, nëpër mexhliset e dijetarëve më të mëdhenj të kohës. Ai merrte pjesë në ligjëratat e babait të tij, dijetarit të madh, hadithologut me famë botërore shejh Abdulkadër Arnautit, e pastaj edhe në ligjëratat e

shokut të babait të tij, dijetarit tjetër të kësaj plejade yjesh, hadithologut me nam botëror, shejh Shuajb Arnautit. Ai përfitoi shumë nga këta dy dijetarë, sidomos në metodologjinë që ka të bëjë me hulumtimin e çështjeve dhe nxjerrjen e burimeve të haditheve. Ai, po ashtu, ishte shumë i kujdesshëm që të merrte pjesë në ligjëratat e dijetarëve dhe profesorëve të tjerë në Damask dhe në vendet tjera që i vizitonte. Me kalimin e kohës pothuase u bë i varur nga librat duke qëndruar mbi to nga mëngjesi e deri në mbrëmje. Nuk ndjente kurrë mërzi as lodhje dhe vazhdonte të pajisej me kulturë të gjerë.

Ka pasur fatin të shoqëronte shumë dijetarë, kritikë e akademikë, duke përfituar prej tyre dhe duke debatuar me disa prej tyre, ndër të cilët do të përmendja vetëm disa prej tyre:¹

Shejh Muhamed Ahmed Dehman, Profesor Mahmud Muhamed Shakir, Dr. Ihsan Abas, Shejh Muhamed Nasrudin el-Albani, Shejh Abdulaziz Ibn Baz, Shejh Muhamed ibn Salih el-Uthejmin, Shejh Abdurrezak el-Halebi, Shejh Muhamed Edib Kelas, Shejh Hamad el-Ensari, Shejh Omer El-Fulate, Shejh Abdulmuhsin el-Abad, Dr. Abdullah Turki, Dr. Nasirudin el-Esed, Shejh Hamad el-Xhasir, Dr. Shakir el-Feham, Profesor Seid El-Afgani, Ustadh Selim ez-Zerkeli, Dr. Abdus-Selam el-Axhili, Shejh Abdulfetah Ebu Gude, Shejh Vehbi Gavoxhi, Dr. Beshar Avad Ma'ruf, Shejh Muhamed Kerim Raxhih, el-Kadi Sa'dij Ebu Xhejb, Profesor Abdul-Hadi et-Tazi, Dr. Adnan Behit, Dr. Jahja ibn Xhunejd es-Sa'ati, Dr. Ekmeludin Ihsanoglu, Dr. Abdullah Jusuf el-Ganim, Dr. Mazin el-Mubarek, Profesor Hani El-Mubarek, Dr. Mustafa Buga, Dr. Abdulkkerim Halife, Dr. Ahmed Subhi Furat, Dr. Abdullah ibn Abdurrahman Er-Rrebi'i, Dr. Hejthem el-Hijat, Dr. Muhamed Beshir el-Katib, Prof. Xhumuah el-Maxhid, Dr. Ramadan Sheshen, Dr. Halid el-Magut, Prof. Ibrahim ez-Zejbek, Prof. Adil Murshid, Dr. Sulejman el-Askeri, Dr. Halife el-Vikjan, Dr. Abdulkkerim el-Jafi, Dr. Ubejdullah Uvatuf, Prof. Ibrahim Shebbuh, Dr. Ali.Ukleti Irsan, Dr. Ihsan en-Nass, Dr. Abdulmelik ibn Dehish, Dr. Muhamed Beshir El-Katib, Dr. Alaudin Lulh, Dr. Jusuf

¹ Nuk i kam renditur emrat e tyre me ndonjë kriter të caktuar, por i kam përmendur ashtu si më janë kujtuar.

Fan Is, Dr. Ahmed Omer Hashim, Prof. Mahmud Fahuri, Prof. Halid Saud ez-Zejd, Dr. Muhamed Ali Adhresheb, Dr. Halid Abdulkerim Xhumuah, Dr. Abdullah Abdu-d-Daim, Dr. Husamu-d-Din Furfur, Dr. AbdulFetah el-Bezm, Shejh Abdullah Rabih, Dr. Jusuf Abdurrahman Mer'ashli, Dr. Izud-Din el-Bedevi en-Nexhar, Dr. Mahmud er-Rabdavi, Prof. Adil Ebu Sheneb, Shejh Muhamed Nasir el-Axhmi, Dr. Med'ha Ukashe, Dr. Rijad Abdulhamid Murad, Dr. Nezar Abadha, Prof. Salah esh-Sheal, Prof. Velid El-Ani, Dr. Hasan et-Tajan, Dr. Jahja Mir Alem, Prof. Ijad et-Tabaë, Shejh Selim el-Esed, Dr. Bedi'ë es-Sejid el-Lehham, Dr. Shevki Ebu Halil, Prof. Abdul-Aziz Rebah, Dr. Ali Ebu Zejd, Prof. Hasen Merve, Prof. Muhjedin Mestu, Dr. Adnan Abdurabbih, Dr. Abdulmalik Humsi el-Xhisrini, Dr. Muhamed Hajr Umad, Prof. Usame Murad, Dr. Muhamed ibn Hasen ez-Zir, Prof. El-Habib el-Lemsi, Dr. Muhamed Seid el-Hufar, Muderriz Muhamed ef. Gashi, Dr. Halid Eren, Hoxhë Idris ef. Dërmaku etj.



Abdulkadër Arnauti dhe Mahmud Arnauti

Babai im është specializuar në fushën e hadithit, në fushën e historisë islame dhe në atë të jetëshkrimeve të dijetarëve. Po ashtu, veprimtaria e tij është shtrirë edhe në disa fusha të tjera, si ajo e thirrjes islame, puna në biblioteka dhe në menaxhimin e sektorëve që kanë të bëjnë me librin.

Përkushtimi i tij për shkrimin e librave, punimeve shkencore, pët hulumtimin e dorëshkrimeve të vjetra arabe, si dhe për shkrimet në gazeta e në revista islame daton nga viti 1980.

Ishte anëtar në Institutin e Kërkimeve dhe Studimeve “Ittihadu-l-Kutabi-l-Arab” në Damask nga viti 1994.

Ishte anëtar në Institutit Sirian në Historinë e Shkencave pranë Universitetit të Halepos nga viti 1993.

Ai punoi si studiues, hulumtues dhe ligjërues në Departamentin e Specializimeve Universitare në Institutin “El-Fethul-Islamij” në Damask nga viti 1997 deri në mesin e vitit 2009. Gjatë punë në këtë Institut ishte mentor i shumë temave të diplomës që shkruheshin nga studiuesit e këtij Instituti. Po ashtu e përfaqësoi këtë Institut në shumë konferenca shkencore në Siri dhe jashtë saj.

Vizitoi mbi njëqind biblioteka shtetërore dhe biblioteka të veçanta të dijetarëve në shtetet arabe, islame dhe evropiane.

Mori pjesë në shumë konferenca dhe seminare shkencore e kulturore në shtete të ndryshme arabe, islame dhe evropiane.

Punoi si bashkëpunëtor korrespondent në Qendrën e Dorëshkrimeve Arabe nga viti 1986 deri në vitin 1989.

Ishte themelues i bibliotekës “Ibn Asakir” në Damask, për redaktimin dhe hulumtimin e librave të vjetër dhe nxjerrjen e tyre në dritë, nga fillimi i vitit 1991, të cilën e drejtoi deri në vitin 1995.

Ka mbi njëqind libra të shkruar, qoftë si autor, bashkautor, redaktor, recensent, mentor, apo shkruar i parathënies, si dhe ka shkruar përafërsisht treqind studime shkencore, të cilat janë botuar në gazetatat dhe revistat më prestigjioze arabe dhe të huaja.

Kjo është ixhazeja (diplomë që jepet nga dijetarët), të cilën babait tim ia ka dhënë gjyshi im, Shejh AbdulKadër Arnauti, Allahu e mëshiroftë, në fushën e hadithit fisnik pejgamberik. Kjo ixhaze përfshin aspektin e zinxhirëve të transmetimit dhe shtjellimit të kuptimit të haditheve, si dhe përfshin të gjitha librat e tij dhe mësimet që i ka transmetuar nga babai i tij. Kjo është fotografia e ixhaznames:



(Përthimi i ixhazetnames): “Ixhazetname në hadithin fisnik pejgamberik, në fushën e transmetimit dhe kuptimit të hadithit

Bismilahirr-Rrahmanirr-Rrahim

Unë, robi i varfër i Allahut të Larmadhërishëm dhe Fuqiptotë, Abdul-kadër Arnauti², shërbëtori i Sunetit pejgamberik nga Damasku i Sha-

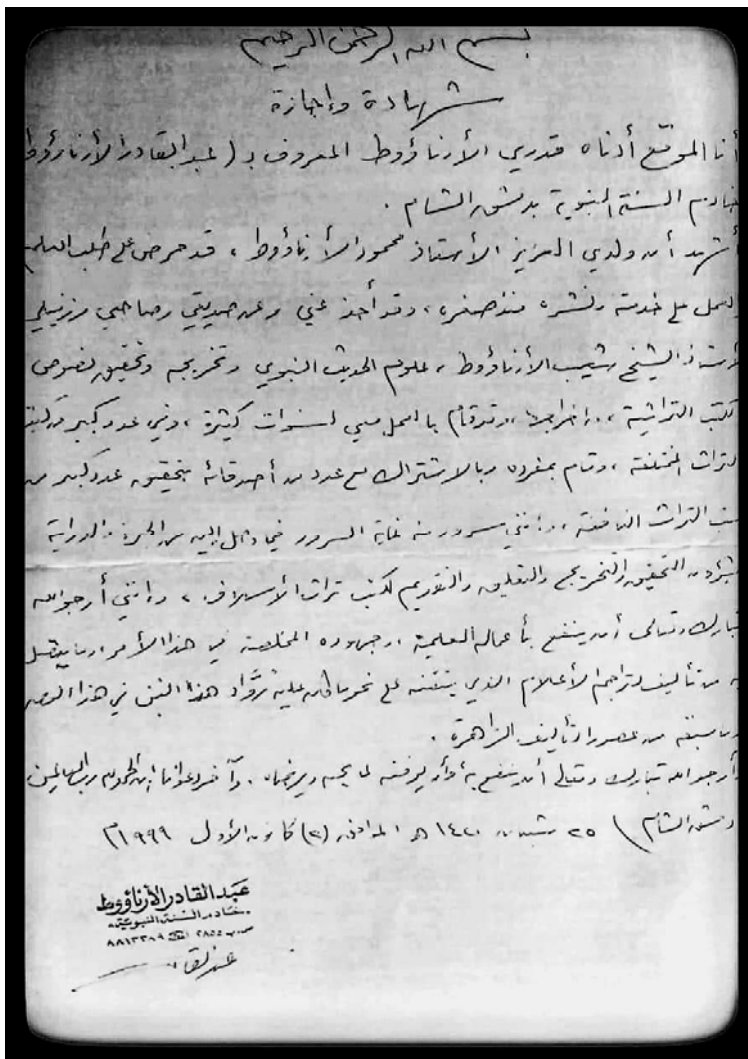
² “Emri im në dokumenta është ‘Kadri Sokol Arnauti’ AbdulKadir (nënshkrimi)”

mit, i jap këtë ixhazet birit tim, profesorit Mahmud Arnauti, që të punojë në librat e hadithit të Pejgamberit s.a.v.s., në redaktimin dhe nxjerrjen e burimeve të tyre, pasi që tashmë afërsisht një çerek shekulli i kaloi duke punuar me librat e Sunetit pejgamberik e po ashtu me librat që kanë të bëjnë jetëshkrimet e dijetarëve, të historisë etj. Këtë dije e mori së pari nga unë, drejtpërdrejt e pastaj prezantoi në mësimet dhe sqarimet e mia të mbajtura në hadith dhe shkencat e tij. Pas kësaj, ai vazhdoi punën në çështjet e hulumtimit dhe nxjerrje të burimeve të haditheve, si i pavarur, por bashkëpunoi nganjëherë edhe me dijetarë tjerë, kurse m'i çaraqiste disa nga punimet e tij që kishin të bënin me specializimin tim (hadithin dhe shkencat e tij). E lus Allahun e Lartësuar ta bëjë të dobishëm në atë që Allahu e do dhe është i kënaqur me të, prej fjalëve dhe veprave të mira. Po ashtu e lus Allahun që fëmijët e tij ta vazhdojnë dhe ta plotësojnë punën e filluar nga ana e tij, në shërbimin të Sunetit të pastër profetik dhe librave që kemi trashëguar nga të parët. Shpresoj që nga duart e tij të dalin njerëz, prej të cilëve do të kenë dobi masa e gjerë, veçanërisht kërkuesit e diturisë. Allahu është Mundësuesi i çdo të mire!

*Damask, Sham,
më 10 të muajit Muharrem të vitit 1424 hixhrij.*

*Shkroi: Abdulkadër Arnauti
Shërbëtori i Sunetit pejgamberik*

Kjo është Diploma - dëshmia e perfeksionimit të punës në redaktim - recensim dhe Ixhazetnamja e përgjithshme nga gjyshi im shejh Abdulkadër Arnauti për babain tim, shejh Mahmud Arnautin, Allahu i mëshiroftë të dy!



"Bismilahi-rr-Rahmani-rr-Rahim

Unë, i poshtënëshkruar si "Kadri Arnauti", i njohur me emrin "Abdulkadër Arnauti", shërbyesi i Sunetit pejgamberik në Damask të Shamit, dëshmoj se djali im, profesor Mahmud Arnauti ka dhënë

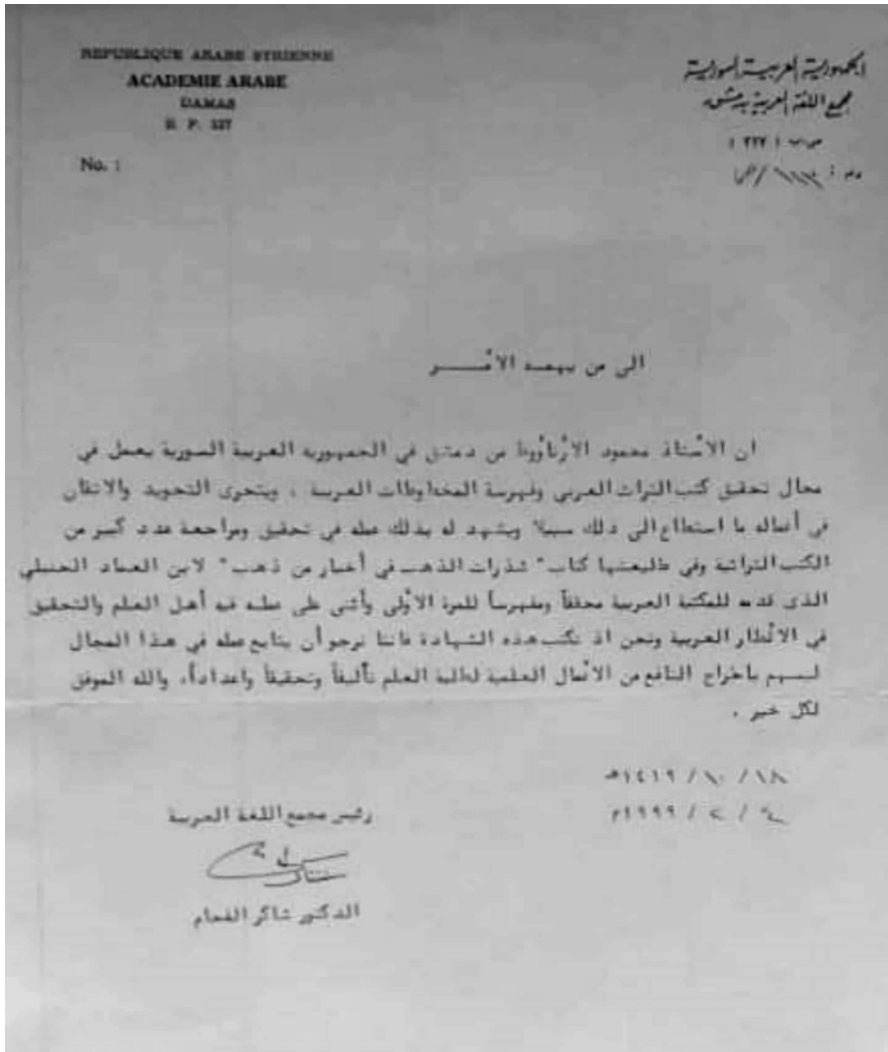
mund në kërkim të diturisë dhe ka punuar në shërbim dhe përhapjen e saj që nga vegjëlia. Ai ka marrë nga unë dhe nga shoku, miku e kolegu im, Shuajb Arnauti, shkencat e hadithit profetik, tahrixin dhe tahkikun (redaktimin) e teksteve të librave të trashëgimisë dhe nxjerrjen e tyre në dritë. Ai ka punuar me mua për shumë vite, në një numër të madh librash të ndryshëm të trashëgimisë. Ai, po ashtu, herë i vetëm, e herë me disa nga shokët e tij, është marrë me hulumtim të çështjeve në një numër të madh librash të dobishëm të trashëgimisë. Me të vërtetë, ndihem i lumtur pa masë për përvojën dhe shkathtësinë që e ka arritur në aspektin e hulumtimit, nxjerrjes së burimeve, recensimit dhe shkrimit të hyrjeve të librave të trashëgimisë së të parëve. Unë shpresoj tek Allahu i Lartmadhëruar që t'i bëjë të dobishme për të tjerët punën e tij shkencore dhe përpjekjet e tij të sinqerta në këtë lëmë, si dhe çdo gjë që ndërlidhet me shkrimin e biobibliografive të dijetarëve të njohur, të cilën punë ai e bën në mënyrë të përkryer, ashtu siç e kanë bërë edhe studiuesit e tanishëm të kësaj fushe dhe ata të mëhershmit - të kohërave të arta të kësaj krijimtarie.

E lus Allahun e Lartmadhëruar që ta bëjë të dobishëm për njerëzit, ta ndihmojë dhe t'i japë sukses në ato gjëra, të cilat Allahu i do dhe është i Kënaqur me to dhe lutja jonë e fundit është "Falënderimi i takon Allahut, Zotit të botëve!"

*Damask, Sham,
25 Shaban/1420 sipas hixhretit; 2 dhjetor 1999."*

*Abdulkadër Arnauti
Shërbëtori i Sunetit pejgamberik*

Kjo është dëshmi e perfeksionimit të punës në redaktim-recensim nga drejtori i Qendrës së Gjuhës Arabe në Damask, Prof. Dr. Shakir Feh-ham, që ia dha babait tim Shejh Mahmud Arnautit, Allahu i mëshiroftë të dy:



“Republika Arabe e Sirisë**Qendra për Hulumtime të Gjuhës Arabe në Damask****Drejtuar të gjithë atyre që kanë interes.**

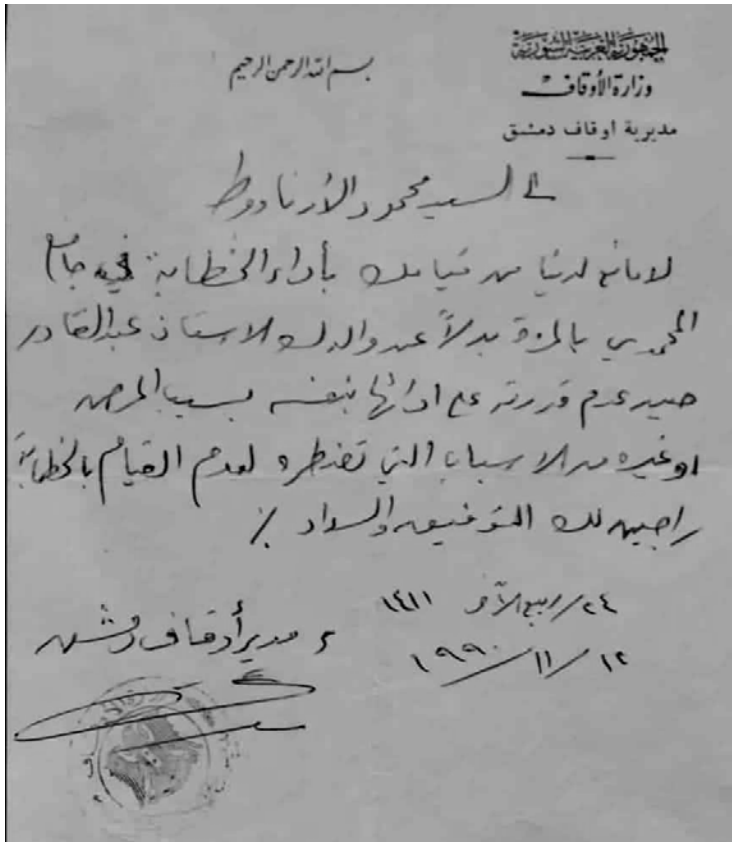
Vërtet Profesor Mahmud Arnauti nga Damasku i Republikës Arabe të Sirisë punon në fushën e hulumtimit dhe redaktimit të librave të trashëgimisë arabe si dhe katalogizimin e dorëshkrimeve arabe, duke kontribuar me tërë kapacitetin e tij në mënyrën më të mirë të mundshme. Për këtë dëshmon puna e tij në hulumtimin dhe redaktimin të shumë librave të trashëgimisë, në krye të të cilëve është vepra madhore “Shedheratu-dh-dheheb fi ahbari men dheheb” (Copëza të arta nga lajmet e atyre që kanë shkruar) e dijetarit Ibnul-Imad el-Hanbeli. Këtë vepër e paraqiti për bibliotekën arabe të redaktuar, të recensuar dhe të kontrolluar për herë të parë (pasi kishte qenë dorëshkrim). Punën e tij në këtë vepër e lavdëruan dhe e vlerësuan lart dijetarët dhe hulumtuesit e kësaj fushe nga tërë trevat arabe. Duke e shkruar këtë dëshmi, shpresojmë që i nderuari të vazhdojë punën në këtë fushë shkencore dhe të kontribuojë në nxjerrjen në dritë të asaj që është e dobishme nga veprimtaria shkencore për kërkuesit e diturisë, qofshin ato vepra autoriale, redaktoriale, apo hulumtuese. Allahu është Mundësuesi i çdo mirësie.

18/10/1410 hixhri - 04/02/1999

Drejtori i Qendrës për Hulumtime të Gjuhës Arabe

Dr. Shakir Fehham

Babai im, Shejh Mahmud Arnauti, ishte si zëvendësues i gjyshit tim, Shejh AbdulKadër Arnautit, në hytbe, kur ai ishte në udhëtim apo i sëmurë. Kjo foto dëshmon lejen për ligjërime në ditën e Xhumasë nga Ministria e Vakëfeve në Damask:



“Republika Arabe e Sirisë
Ministria e Vakëfeve
Drejtoria e Vakëfeve të Damaskut
Bismilahi-rr-Rrahmani-rr-Rrahim
Drejtuar zotërisë Mahmud Arnauti,

Nuk ka asnjë ndalesë për ty nga ana Jonë, për të ligjëruar në mbajtjen e hytbes së Xhumasë në xhaminë El-Muhamedije në Mizze, si zëvendësues i babait tuaj, prof. Abdulkadër Arnautit, në rastet kur ai nuk ka mundësi ta mbajë atë, për shkak të sëmundjes, apo për ndonjë shkak tjetër që e pengon të ligjërojë, duke shpresuar se do të jesh i suksesshëm.

24 Rebiul-Ahir/1411 Hixhri - 12 nëntor/1990
 Drejtori i Vakëfeve të Damaskut”

Pak para se të vdiste, gjyshi im, Shejh Abdulkadër Arnauti, e porositi babain tim, shejh Mahmud Arnautin, Allahu i mëshiroftë të dy, që të shpërngulej me familje në Kosovë pas shpalljes së pavarësisë, ashtu që të kontribuojë në shërbim të dijes, kulturës dhe thirrjes në fenë e Allahut të Lartësuar me urtësi dhe fjalë të mira, meqë e dinte se babai im e njihte dhe e fliste gjuhën shqipe. Ai dëshironte që babai im ta vazhdonte punën që ai vetë e kishte nisur qëmoti në lëmin e thirrjes islame në Kosovë dhe në shtete të tjera të Ballkanit.

Duke e kryer amanetin e babait të tij, ai mori vendimin të shpërngulej në Kosovë në vitin 2009, një vit pas pavarësisë. Fillimisht erdhi në Kosovë, me qëllim që të merrte informacione mbi gjendjen e vendit dhe atë se si qëndronte puna në lidhje me lejeqëndrimin. Pastaj, me ftesën fisnike nga shejhu i nderuar, Naim Tërnavë, kryetar i Bashkësisë Islame dhe myfti i Republikës së Kosovës, erdhi në Kosovë. Gjatë kësaj vizite, udhëtoi në shumicën e qyteteve të Kosovës, duke mbajtur ligjërata dhe hytbe nëpër xhami, medrese dhe ndeja të dijes. Pas kësaj, ai vendosi që përfundimisht të qëndrojë në Kosovë me gjithë familjen tonë, e kjo ndodhi në fillim të vitit 2010. Zhvendosja e tij në Kosovë erdhi pasi kaloi më shumë se 55 vjet në Damask në kërkim të diturisë, mësim të nxënësve të dijes, shkruarjes të librave dhe hulumtimit në çështjet shkencore.

U mirëprit nga i nderuari myfti Republikës së Kosovës, shejh Naim Tërnavë, Allahu e ruajtë, i cili e ndihmoi në të gjitha mënyrat, duke i dhënë leje të posaçme që të ligjërojë dhe të mbajë hytbe në çdo xhami të Kosovës, Allahu e shpërbleftë me shpërblimet më të mira!

Babai im, Allahu e mëshiroftë, punoi si ligjërues dhe si një profesionist në fushën e dorëshkrimeve dhe botimeve të vjetra arabe në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë nga viti 2011 deri në vdekjen e tij. Ai, në këtë periudhë, u mor me përgatitjen e katalogut të dorëshkrimeve arabe-islame në Kosovë, të cilat ruhen për shekuj me radhë në Bibliotekën e Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës. Këtë projekt madhor e finalizoi me librin dy vëllimësh *“Katalogu i dorëshkrimeve arabe”*, i cili u botua nga Bashkësia Islame e Kosovës, në vitin 2012.

Babai im, mbante ligjërata dhe hytbe nëpër xhami, medrese dhe në mexhlise duke e synuar vetëm shpërblimin e Allahut.

Po ashtu ka marrë pjesë në disa akademi shkencore të mbajtura në Kosovë, në Maqedoni të Veriut dhe në Shqipëri.



Pasi kaluan përafërsisht dy vite të plota në Kosovë, mori leje zyrtare për hapjen e një Qendre Kulturore në Prishtinë, kryeqytetin e Kosovës. Këtë hap e ndërmori pasi që arriti ta merrte nënshtetësinë e Kosovës, e cila, sipas ligjeve të saj, iu jepet të gjithë atyre që prindërit iu kanë lindur në Kosovë. E tërë kjo duke pasur parasysh që gjyshi im, Allahu e mëshiroftë, ka qenë nga dijetarët më të mëdhenj të Islamit dhe ishte detyruar të jetojë jashtë atdheut të tij ku kishte lindur, ndonëse kurrë nuk e harroi dhe gjithmonë qëndroi i lidhur për të. Babai im e emërtoi qendrën në fjalë me emrin “*Qendra Kulturore AbdulKadër Arnauti*”, në nderim të babait të tij dhe gjyshit tim, Shejh Abdulkadër Arnautit, i cili la gjurmë të pashlyeshme në shkencat islame, sidomos në atë të hadithit. Këtë e bëri për ta ngjallur kujtimin për të në vendlindjen e tij nga i cili kishte migruar drejt Damaskut të Shamit.

Gjatë gjithë kësaj kohe, Allahu më ka nderuar mua dhe vëllezërit e mi duke na e dhënë mundësinë që të punojmë për vite të tëra nën mbikëqyrjen e babait dhe profesorit tonë, dijetarit të madh, shejh Mahmud Abdulkadër Arnautit, Allahu e mëshiroftë. Ne ishim nga ata që Allahu na e mundësoi t'ia dimë vlerën atij prej shumë kohësh dhe t'i njohim shumicën e shokëve të tij të nderuar që kanë punuar së bashku, në projektet e shumë veprave shkencore, të cilat i ka lënë pas vetes. Kjo është nga mirësitë e Allahut ndaj nesh, e neve s'na mbetet tjetër veçse ta lusim Allahun të na e shtojë falënderimin dhe adhurimin e pranuar ndaj Tij, Amin!

Ne, po ashtu, jemi të lumtur që patëm fatin dhe nderin të ishim bashkëpjesëmarrës në disa vepra shkencore me babain tonë të nderuar dhe kjo falë punën sistematike në *Qendrën Kulturore Abdulkadër Arnauti*.

Në këtë qendër kulturore na kanë vizituar një numër i madh dijetarësh, studiuesish dhe kërkuesish të dijes. Me ta kemi bërë takime të shumta, të cilat na janë mundësuar nga babai ynë, Allahu e mëshiroftë!

Tani do të sjell shkurtimisht të gjithë veprimtarinë shkencore të babait tim, Allahu e mëshiroftë, të botuar në gjuhën arabe, duke e renditur sipas shkronjave të alfabetit arab:

1. *Ibaus-suneni ue-xhtinabul-bid'i* (redaktor me bashkëpunëtorë).
2. *El-Ehadithu-s-sihahu-l-garaib* (mentor).
3. *Ehadith fedaili-sh-Sham* (mentor dhe shkruer i hyrjes së librit).
4. *El-Ehadithul-mevduah* (redaktor).
5. *Adabu-l-feta* (redaktor).
6. *Esne-l-metalib fi ehadithi muhtelifeti-l-meratib* (redaktor dhe është marrë me nxjerrjen e burimeve).
7. *El-Isharetu ila mehasini-t-tixhareti ve gushush el-mudel-lisine fiha* (redaktor dhe shkruer i hyrjes së librit).
8. *Esh'hur ulemai-l-hadith mine-l-albanijin el-muasirin* (autor).
9. *Aëlamu-t-turath fi-l-asri-l-hadith*.(autor).
10. *Iëlamu-s-sailine an kutubi sejidil-murseline* (redaktor dhe shkruer i hyrjes së librit).
11. *Iëlamul-mela bi menakibi-l-mul-la* (shkruer i hyrjes së librit).
12. *Ilhamu-l-mein bi sherhi-l-erbein* (autor).
13. *El-Emsar dhevati-l-athar* (redaktor dhe shkruer i hyrjes së librit).

14. *Envaru -t-Tenzil ve esraru-t-te'vil* (shkrues i hyrjes së librit).
15. *El-Evamiru ve-n-nevahi* (redaktor me bashkëpunëtorë).
16. *El-Evai-l* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).
17. *Bediatu-l-bejan an mevti-l-ajan* (shkrues i hyrjes së librit).
18. *Tarihu-l-Islam fi elfi am* (redaktor).
19. *Tarih fununi-l-hadithi-n-nebevij* (redaktor me bashkëpunëtorë).
20. *Tarih medineti Dimeshk* (Jetëshkrimi i Ali ibn Ebi Talib r.a.) (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
21. *Tarih medineti Dimeshk* (Jetëshkrimi i Ebu Hurejrës r.a.) (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
22. *Tahriru-l-meka-l fi adabi ve ahkam ve fevaid jahtaxhu ilejha mueddibu-l atfal* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).
23. *Teraxhim aëdaë ittihadi-l-kuttabi-l-arabi fi Surija vel-Vatani-l-Arabij* (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
24. *Tarif dhevi-l-ula bi men lem jedhkuruhu-dh-Dhehebij mine-n-nubela* (hulumtues me bashkëpunëtorë).
25. *Tefsir xhuz' Amme* (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
26. *Ta'tiru-l-enam fi ta'biri-l-menam* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).
27. *Tefsiru-l-Kurani-l-Adhim* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).
28. *Tekmiletu muhtesar tarih Dimeshk* (ka bërë nxjerrjen e burimeve dhe ka punuar si redaktor me bashkëpunëtorë).
29. *Xhamiu-l-usul fi ehadithi-rr-Rresul (s.a.v.s.)*, (e ka ndarë jetëshkrimin e dijetarëve) (redaktor me bashkëpunëtorë).
30. *Xhelau-l-ifham fi fadli-s-salati ve-s-selami ala Muhamed hajri-l-enam (s.v.a.s.)* (shkrues i hyrjes së librit).
31. *Hajatu-l-Buhari* (hulumtues).
32. *Hajatu-s-sahabeti* (redaktor me bashkëpunëtorë).
33. *El-Hitan bejne-t-tibi ve-sh-Sheriati* (shkrues i hyrjes së librit).
34. *Ed-Durrerru-l-muntethiretu fi ehadithi-l-mushtehireti* (redaktor me bashkëpunëtorë).
35. *Duvelu-l-Islam* (kontrollues dhe shkrues i hyrjes së librit).
36. *Devletu-l-Imarati-l-Arabijeti-l-Muttehideti ataun ve nemaun fi Kusufa* (autor i hyrjes së librit).

37. *Dhehairu-l-ukba fi menakib dhevi-l-kurba* (redaktor me bashkëpunëtorë).
38. *Dhikr mevlid Resulil-lah ve ridauhu* (redaktor me bashkëpunëtorë).
39. *Edh-Dhejlu-t-tam ala duveli-l-Islam* (resensent dhe shkrues i hyrjes së librit).
40. *Risaletu-l-ehadithi-l-erbein* (redaktor me bashkëpunëtorë).
41. *Err-Rrijadu-l-mustetabeti* (redaktor me bashkëpunëtorë).
42. *Zeheratu-l-jasemin* (autor).
43. *Ez-Zuhuru-l-muktetifeti min tarih Mekketi-l-musherrefeti* (kontrollues dhe shkrues i hyrjes së librit).
44. *Silseletu nusus turathijeh* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).
45. *Sul-lemu-l-vusu-l ila tabekati-l-fuhul* (redaktor).
46. *Siretu-l-al-lameh shejh AbdulKadir el-Arnaut* (autor).
47. *Sireti bi kalemi ve aklam thuletun min asdikai* (autor).
48. *Shedheratudh-dheheb fi ahbari men dheheb* (redaktor).
49. *Sherhu-l-erbeine-n-Nevevijeh* (Autor).
50. *Tabakatu meshahiri-d-dimeshkijin* (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
51. *Umdetu-l-ahkam min kelami hajri-l-enam* (redaktor, ka nxjerrë burimet e haditheve dhe recensues).
52. *Anakid thekafijeh* (autor).
53. *Fakihetu mexhalisi-l-muhlisin min ehadith Imami-l-Murselin (s.a.v.s.)* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).
54. *Fetava El-Imam en-Nevevij* (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
55. *Feharisu kitab El-Bidajetu ve-n-nihajetu* (shkrues i hyrjes së librit, si dhe ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës me bashkëpunëtorë).
56. *Feharisu kitab Tekmiletu Muhtesar tarih Dimeshk* (shkrues i hyrjes së librit).
57. *Feharisu kitab El-Huxhetu lil-kurrai-s-seb'ati eimeti-l-emsar* (shkrues i hyrjes së librit).

58. *Feharisu kitab Shedheratu-dh-dheheb fi ahbar men dheheb* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës dhe ka shkruar hyrjen e librit).
59. *Feharisu kitab Muhtesar tarih Dimeshk* (ka shkruar hyrjen e librit dhe ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës).
60. *Feharisi kitabi-l-menhexhi-l-Ahmed fi teraxhimi as'habi-l-Imam Ahmed* (shkrues i hyrjes së librit).
61. *Fehresetu-l-kutubi-l-arabijeti-l-kadimeti el-matbuati* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës).
62. *Fehresetu-l-mahtutati-l-arabijeti fi mektebeti-l-meshejhati-l-Islamijeti bi Kusufa* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës).
63. *El-Kabsul-havi li gurer dav'i-s-Sehavij* (shkrues i hyrjes së librit).
64. *El-Kutufu-d-danijeti* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës dhe e ka shkruar hyrjen e librit).
65. *El-Kavaidu-l-hisan fi tefsiri-l-Kuran* (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
66. *Kitabu-l-Haxh* (redaktor, ka bërë nxjerrjen e burimeve të haditheve dhe e ka shkruar hyrjen e librit).
67. *Kutub tahte-l-advaë* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës dhe e ka shkruar hyrjen e librit).
68. *El-Keshkulu-s-sagir* (autor).
69. *Leali-l-bihar min ehasini-d-durreri-th-themineti* (autor).
70. *Letaifu-l-mearifi fi ma li mevasimi-l-am mine-l-vedhaif* (redaktor me bashkëpunëtorë).
71. *Metnu-l-Erbeine-n-Nevevijjeti* (redaktor dhe ka bërë nxjerrjen e burimeve të haditheve).
72. *Mexhalisu fi sireti-n-Nebijji salAllahu alejhi ve sel-lem* (redaktor me bashkëpunëtorë).
73. *Muhtesar Xhamië bejani-l-ilm ve fadlihi* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës dhe e ka shkruar hyrjen e librit).
74. *Muhtesar Xhami'i-l-ulumi vel-hikemi* (autor).
75. *Muhtesar Rijadi-s-salihin* (redaktor dhe ka nxjerrë burimet e haditheve me bashkëpunëtorë).
76. *Muhtesar Sahihu Muslim* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).

77. *Muhtesar Umdeti-l-ahkam min kelami Hajril-enam* (autor).
78. *Muhtesar Kitabi-t-tevvabin* (autor me bashkëpunëtorë).
79. *Muhtesaru-l-mehasini-l-muxhtemeati fi-l-hulefail-erbeati* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës dhe e ka shkruar hyrjen e librit).
80. *Muhtesaru-n-nesihati fi-l-ed'ijeti-s-sahihati* (autor).
81. *El-Mahtutatu-l-arabijeti fi Albanija* (autor).
82. *El-Mer'etu fi ahdi-n-nubvveti ve fi asrina-l-hadir* (redaktor dhe shkrues i hyrjes).
83. *El-Matla 'ë ala elfadhi-l-muknia* (redaktor me bashkëpunëtorë).
84. *El-Mu'temed fi fikhi-l Imam Ahmed* (recensent dhe shkrues i hyrjes së librit).
85. *Muxhemu-sh-shuara min tarih medineti Dimeshk* (redaktor me bashkëpunëtorë).
86. *Mu'xhem ma ul-life an Dimeshk kadimen ve hadithen* (ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës dhe e ka shkruar hyrjen e librit).
87. *Mekalati fi mexhel-leti-t-turathi-l-arabij* (autor).
88. *Mukaddimetu Keshfi-dh-dhunun an esami-l-kutubi vel-fununi* (redaktor dhe shkrues i hyrjes së librit).
89. *El-Mukniu fi fikhil-Imam Ahmed* (redaktor me bashkëpunëtorë).
90. *Muntehabu-l-kelam fi tefsiri-l-ahlam* (mentor dhe shkrues i hyrjes së librit).
91. *Muntehabu-n-nesihati fi-l-edijetis-sahihati* (e ka shkruar hyrjen e librit dhe e ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës me bashkëpunëtorë).
92. *El-Menhexhu-l-ahmed fi teraxhimi ashabi-l-Imam Ahmed* (redaktor me bashkëpunëtorë).
93. *Mevsuatu-l-ehadithi-l-mushtehireti ala elsineti-n-nas* (autor me bashkëpunëtorë).
94. *Mevsuatu nadrati n-neim fi mekarimi ahlaki-rr-Rresuli-l-Kerim s.a.v.s.* (e ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës në bashkëpunim me shumë studiues të tjerë).

95. *Mev'idhatu-l-muttekin min hedji Sejidil-Murselin* (mentor dhe shkruer i hyrjes së librit).
96. *En-Nesihatu fi-l-ed'ijeti-s-sahihati* (redaktor me bashkëpunëtorë).
97. *En-Nuru-s-safir an ahbari-l-karni-l-ashir* (redaktor me bashkëpunëtorë dhe shkruer i hyrjes së librit).
98. *Himmetu-l-hummam fi neshri-l-Islam* (redaktor dhe shkruer i hyrjes së librit).
99. *El-Vexhiz fi menhexhi-s-selefî-s-salih* (e ka bërë renditjen dhe përmbledhjen e lëndës dhe e ka shkruar hyrjen e librit).
100. *El-Vurudu-l-muktetifeti min hukuli-t-turathi vel-edeb ve-th-the-kafeti* (autor).

Ndërsa në gjuhën shqipe, shejh Mahmud Arnauti shkroi këto vepra

1. *Dijetarët më të njohur në fushën e hadithit nga shqiptarët bashkëkohorë* (autor).
2. *Përmbledhje e librit "Sahih el-Buhari"* (mentor dhe shkruer i hyrjes së librit).
3. *Përmbledhje e Sahihut të Muslimit* (mentor dhe shkruer i hyrjes së librit) - së shpejti do të botohet inshaAllah.
4. *Ndriçimi i rrugës* (përmbledhës, hulumtues dhe shkruer i hyrjes).
5. *Brenga e të gjitha brengave në përhapjen e Islamit* (redaktor dhe shkruer i hyrjes së librit).
6. *Përmbledhje e shkurtër e metodës së të parëve të mirë* (hulumtues dhe shkruer i hyrjes së librit).

Allahu e mëshiroftë babain tim, dijetarin e madh, hulumtuesin, shejh Mahmud ibn Abdulkadër Arnautin me mëshirën e Tij të pakufishme dhe e bëftë prej banorëve të Xhenetit! Allahu e shpërbleftë me shpërblimet më të mira për gjithë atë që ka bërë për ne dhe për myslimanët! I bekuar qoftë shërbimi i tij për dijen dhe kulturën islame! Të Allahut jemi dhe tek Ai do të kthehemi.

Përktheu:

Mr. Fitim Gërguri

Beqir HAÇI

FEJA DHE KOMBËSIJA

Në mesin e vitit 1942, në Tiranë, doli numri 1-2, për muajt korrik-gusht, i revistës së përmuajshme fetare të besimit mysliman, me një titull sa domethënës po edhe aq kuptimplotë e simbolik “*Njeriu*”. Kjo revistë “*e përmuajshme shpirtnore kulturore*”, e cila ishte organ i organizatës “Drita Hyjnore” të prijësve mysliman, vazhdoi së botuari për tri vjet me radhë, përkatësisht deri në muajin shtator të 1944, kur edhe doli numri i 27 dhe i fundit i kësaj reviste¹. “Njeriu” me gjithë orientimin e saj fetar, trajtoi gjerësisht probleme letrare, filozofike dhe kulturore nga autorë shqiptarë e të huaj dhe me gjithë jetëshkurtësinë e saj, ajo pati ndikimin e saj në ngritjen e vetëdijes fetare e kombëtare dhe në kulturimin e lexuesve të kohës. Kjo falë drejtuesve të revistës me z. Sherif Putrën në krye dhe sidomos të bashkëpunëtorëve të saj, autorëve të potencialit intelektual shqiptar, siç ishin poeti e filozofi Ferid Vokopola, shkrimtari Haki Stërmilli, avokati e poeti Kristo Floqi, studiuesi Vasfi Sami Visoka, prof. Vexhi Demiraj, Filip Ndocaj, Vexhi Bu-

¹ Palok Daka- Maksim Gjinaj, në “Fjalori Enciklopedik Shqiptar”, vëll. III, Tiranë, 2008, f. 1862.

haraja, Suat Haxhi, Mustafa Grebleshi, Shefik Osmani, Jup Kas-trati etj..., të cilët me shkrimet e tyre e bënë revistën “Njeriu” ndër periodikët më të lexuar dhe më të kërkuar në atë kohë, kurse neve sot na lanë në trashëgim një pasuri të begatë kulturore fetare isla-me.

Një ndër bashkëpunëtorët e parë dhe më produktiv të revistës “Njeriu” pa dyshim ishte *Beqir Haçi*², i cili u dallua sidomos për trajtimin e çështjeve aktuale dhe të atyre nga sfera e pedagogjisë, që ishte edhe fushë e specializimeve të tij në Universitetin e Firences. Ndër shkrimet e këtij autori, veçohet sidomos ai i botuar në numrin 11 të revistës, me titull “*Feja dhe Kombësija*”³, çështje kjo, e cila, merret vesh, në kohën kur u botua ky shkrim, do të ketë qenë pjesë e debateve dhe e diskutimeve, nëse feja e pengon përparimin kombëtar dhe e kundërta.

Meqë çështja e fesë dhe e kombit aktualizohet herë pas here dhe meqë ky debat vazhdon varësisht prej rrethanave e interesave të ndryshme, madje edhe në ditët tona, redaksia e revistës “*Edukata Islame*” e pa të arsyeshme që këtë shkrim të autorit dhe intelektu-

² *Beqir Haçi (1907-1990)*. Veprimtar i arsimit, Mësues i Popullit. Lindi në fshatin Borsh (Sarandë). Pasi kreu Shkollën Teknike të Tiranës u emërua po aty mësues i degës Normale, ku punoi deri më 1933, kur shkolla u mbyll. Vazhdoi studimet larta për pedagogji në Universitetin e Firences (1933-1935) dhe u kthye në atdhe, ku shërbeu si mësues e inspektor arsimi në Përmet (1935-1938), Gjirokastër (12938-1941) në Dibrën e Madhe (1941-1943) e në Tiranë (1943-1946). Beqir Haçi ka qenë sekretar i Këshillit veprues të gazetës “Gjurmuesija” (1927); ka drejtuar revistën “Shkolla Kombëtare” (1937-1938); ka kryesuar Zyrën e Shtypit e të Informacionit të “Komitetit për të ndihmuar të mjeruarit nga lufta” (1944) dhe pas çlirimit ka marrë pjesë si anëtar në komisionet ngritura pranë Ministrisë së Arsimit. Në fushën e krijimtarisë dhe të studimeve ka botuar librat “Mendime të arta” (1930), “Proverba popullore shqiptare” (1932), “Thërrime filozofike” (1935), “Mësuesi, punëtori idealist i shoqërisë” (1937); organizoi botimin e serisë me karakter edukativ e pedagogjik: “Libra popullorë” (1933-1939) etj. Për shkak të pikëpamjeve të tij demokratike u burgos (1946-1952) dhe nuk u lejua të punonte më në arsim. Pas vdekjes iu botuan dy libra me vjersha me titullin “Këngë të pëshpëritura” (1996). Shih zërin Sotir Temo, në “Fjalori Enciklopedik Shqiptar”, vëll. 2, Tiranë, 2008, f. 873.)

³ Beqir Haçi, *Feja dhe Kombësija*, revista, “Njeriu”, viti II, nr. 11 (23), Tiranë, qershor 1944, f. 1-2. Përmbledhja e plotë e revistës “Njeriu” u botua në mënyrë anestetike nga Shoqata Alternativa e së Ardhmes “ALSAR”, Tiranë 2008.

alit të shquar Beqir Haçi ta risjellë për lexuesit e saj në formën dhe në gjuhën siç është botuar këtu e tetë dekada më parë, pa bërë asnjë ndërhyrje dhe asnjë shënim shpjegues.

Problematika e shtjelluar, mënyra e trajtimit dhe faktet e forta historike e logjike me të cilat ka argumentuar autori B. Haçi, e bëjnë këtë shkrim shumë të nevojshëm, aktual dhe të rëndësishëm për ta marrë në rishqyrtim.

(Shënim i redaksisë)

*“E VËRTETA duhet përsëritur, sepse dëndur përsëritet
edhe GËNJESHTRA”*

(GOETHE)

Po të mos ishte për fjalët shumë të urta të shkrimtarit të madh, Goethe, që kemi vënë këtu sipër, të cilat s’ka asnjëri t’i mohojë për vërtetësinë e tyre të plotë në jetën praktike, nuk do të ishte mbasse e nevojshme që të merreshim sot në këto shtylla me përcaktimin dhe përkufizimin e vërtetë të të dy kupëtimeve tashmë të njohura të kryetitullit t’onë të këtij shkrimi: “Feja dhe Kombësija”. Por, fatkeqësisht, gënjeshtria, në çdo lëmë e në çdo fushë të jetës, përsëritet aqë dëndur ditë për ditë, e, aty edhe me aqë mjeshtëri, sa që *e vërteta* shpesh herë bije mbas krahëvet, errësohet, zhduket dhe zëvendësohet nga gënjeshtria, e cila futet kudo si ndonjë sëmundje e keqe, e në të tilla rase në vënd të dritës kemi errësirën, në vënd të së mirës të keqen, në vënd të lirisë rrobërinë, në vënd të dashurisë urrejtjen, cmirin, dhe, së fundi, luftën e plotë midis njëri-tjetërit, si njerëz, si komb dhe si shoqëri.

Nuk e di në është fataliteti njerëzor ky a po ndonjë gjë tjetër, që e shtyn njeriun në jetë të gënjejhet e të gënjejë kaqë shumë sa të vërtetat më fillestare të botëkuptimit të tij t’i hedhë më nj’anë dhe të kapet mbas paudhësive më të tmerëshme të shpirtit dhe të mëndjes, por fakti qëndron kështu, i hidhur si ç’është, që njeriu herë pas here gabohet aqë keqaz sa të ndërlikojë kupëtimin edhe të gjërave më të thjeshta e më të qarta të jetës së tij, dhe t’a spekullojë të vërtetën e njëj.me aqë rëndë sa të bjerë në kaktaklizma të llahtarëshme.

VIII I II-të

ORRSHUER 1944

Nr. 11 (23)

PAJTIMET VJETORE
TARAPAGUHEN:

Per Shqiptarë Fr. shq. 8
Per Jashtë " " 10
Per Studentë " " 6

NJERIU

ADRESA: "Njeriu",
pasd. Organiz. "Drita
Hijore", - Tiranë,
Rruga e Kavajës N. 100
Telefon 189

REVISTË E PËRMUEJSHME SHPIRTNORE KULTURORE

Feja dhe Kombësija

— E VERTETA duhet përsëritur sepse
dëndur përsëritet edhe GENJESHTRA.

GOETHE

Po të mos ishte për fjalët shumë të urta të shkrimtarit të madh, Goethe, që kemi vënë këtu sipër, të cilat s'ka asnjëri t'i mohojë për vërtësinë e tyre të plotë në jetën praktike, nuk do të ishte mbasse e nevojshme që të merreshim sot në këto shtylla me përcaktimin dhe përkufizimin e vërtetë të dy kupëtimeve tashmë të njohura të kryetitullit t'onë të këtij shkrimi: «Feja dhe Kombësija». Dor, fatkeqësisht, gënjeshtër, në çdo lëmë e në çdo fushë të jetës, përsëritet aqë dëndur ditë për ditë, e, aty edhe me aqë mjeshtëri, sa që e vërteta shpesh herë bije mbas krahëve, errësohet, zhduket dhe zëvendësohet nga gënjeshtër, e cila futet kudo si ndonjë sëmundje e keqe, e në të tilla rasta në vënd të dritës kemi errësirën, në vënd të së mirës të keqen, në vënd të lirisë rrobërinë, në vënd të dashurisë urrejtjen, cimirin, dhe, së fundi, luftën e plotë midis njeri-tjetrit, si njerëz, si komb dhe si shoqëri.

Nuk e di në është fataliteti njerëzor ky a po ndonjë gjë tjetër, që e shtyn njeriun në jetë të gënjetet e të gënjejë kaqë shumë sa të vërtetat më fillestare të botëkuptimit të tij t'i hedhë më nj'anë dhe të kapet mbas paudhësive më të tmerëshme të shpirtit dhe të mëndjes, por fakti qëndron kështu, i hidhur si ç'është, që njeriu herë pas here gabohet aqë rëre me të thjeshta e më të qarta të jetës së tij, dhe t'a spekullojë të vërtetën e njëshme aqë rëndë sa të bjerë në këtaqizma të llahtarëshme.

Pikërisht këjo gjë ka ngjarë dhe me kupëtimet «Fë dhe Kombësi», me gjithë se këto kupëtime e ideale të jetës, si njëra dhe tjetra, janë aqë të vjetëra në shpirtin e njeriut sa dhe njeriu vetë. Njeriu, siç na e kanë zbuluar gjithë të diturit, edhe në kohën më primitive të jetës së tij, ka pasur një *besim* tek një *fuqi sipërore* dhe një *dashuri* për *kasollen* e tij të vogël e të varfër. Tjetër punë në se ky besim i parë, nga pa-zhvillimi i mjaftueshëm mendor, ka qënë në fillim e për shumë kohë dedikuar një druri a një guri, një mali a një bubullime,

dhe dashurija më komb e atdhe ka qënë njësuar me dashurin' e parë fillestare më fëmiqët dhe më kasollen e tij, pa u-zëjruar më tej. Historija na provon, pastaj, se paralelisht me zgjerimin dhe zhvillimin mendor të njeriut, me formimin dhe përparimin e jetës shoqërore të tij shkoj dhe zgjerimi i botëkuptimit fetar dhe kombëtar të njeriut. Kështu që u-arrit me kohë, me kohë shumë të gjatë, të kupëtohet nga miliona njerëzish *besimi* i *plotë* më një *Zot* dhe dashurija, jo vetëm midis bijve të një kombi, të një race e të një fisi por aty edhe një harmoni e respekt midis kombeve dhe racave të ndryshme.

Dor, fatkeqësisht, me gjithë se ky proces i gjatë historik është kryer ka kohë dhe luftat fetare të njëherëshme të bëra nga pa-kuptimi i vërtetë i feve, nga cenet shpirtërore të njeriut, që me zorr e kupëton të *mirën* dhe të *vërtetën* (shumë më lehtë të keqen dhe të rremen), si edhe luftat për stabilizimin e kombeve dhe të shteteve janë përsëritur sa e sa herë, prapë se prapë njeriu, që si duket kërkon shkaqe grindjeje nga vetë natyra e tij e pa-qëndruarshme, i nxjerr përsëri në shesh çështjet e vjetëra dhe fillon sërish nga e para të spekullojë mbi 'to dhe të shkaktojë zihje e grindje të reja. Dhe dy nga kupëtimet njerëzore më të spekulhuara e më të përdorura si armë dasije, midis qindra të tjerash, janë pikërisht feja dhe kombësija, me gjithë se kupëtimet e këtyre të dyjave janë aqë të qarta sa dhe djelli në qiell e s'kanë asnjë pikë kundërshtimi e mosnarrëveshjeje, po të kupëtohen si duhet, as fetë midis tyre e as fetë me kombësitë e ndryshme. Me gjithë këtë, të shumtë janë njerëzit që peshkojnë n'ujëra të turbullta me anë të feve dhe të kombësive. Të shumtë janë propagandistët, kudo e më çdo anë, që predikojnë mos-harmoninë midis feve, mos-pajtimin midis kombeve dhe mos-marrëveshjen midis feve dhe kombësive, aty edhe mbrënda për mbrënda një kombi, duke hedhë në vëllavrasje vëllezërit e një mëme, të një gjaku, të një kombi e të një atdheu.

Do të ishte se shekulli XX, ku ndodhemi, të kishte qënë me të vërtetë shekulli i qyte-

Pikërisht këjo gjë ka ngjarë dhe me kupëtimet «Fë dhe Kombësi», me gjithë se këto kupëtime e ideale të jetës, si njëra dhe tjetra, janë aqë të vjetëra në shpirtin e njeriut sa dhe njeriu vetë. Njeriu, siç na e kanë zbu-

luar gjithë të diturit, edhe në kohën më primitive të jetës së tij, ka pasur një *besim* tek një *fuqi sipërore* dhe një *dashuri* për *kasollen* e tij të vogël e të varfër. Tjetër punë në se ky besim i parë, nga pa-zhvillimi i mjaftueshëm mendor, ka qënë në fillim e për shumë kohë dedikuar një druri a një guri, një mali a një bubullime, dhe dashurija më komb e atdhe ka qënë njësuar me dashurin' e parë fillestare më fëmijët dhe më kasollen e tij, pa u-zgjeruar më tej. Historija na provon, pastaj, se paralelisht me zgjerimin dhe zhvillimin mendor të njeriut, me formimin dhe përparimin e jetës shoqërore të tij shkoi dhe zgjerimi i botëkuptimit fetar dhe kombëtar të njeriut. Kështu që u-arrit me kohë, me kohë shumë të gjatë, të kupëtohet nga miljona njerëzish *besimi i plotë më një Zot* dhe dashurija, jo vetëm midis bijve të një kombi, të një race e të një fisi por aty edhe një harmoni e respekt midis kombeve dhe racave të ndryshme.

Por, fatkeqësisht, me gjithë se ky proces i gjatë historik është kryer ka kohë dhe luftat fetare të njëherëshme të bëra nga pa-kuptimi i vërtetë i feve, nga cenet shpirtërore të njeriut, që me zor e kupëton *të mirën dhe të vërtetën* (shumë më lehtë të keqen dhe të rremen), si edhe luftat për stabilizimin e kombeve dhe të shteteve janë përsëritur sa e sa herë, prapë se prapë njeriu, që si duket kërkon shkaqe grindjeje nga vetë natyra e tij e paqëndruarshme, i nxjerr përsëri në shesh çështjet e vjetëra dhe fillon sërisht nga e para të spekullojë mbi 'to dhe të shkaktojë zihje e grindje të reja. Dhe dy nga kupëtimet njerëzore më të spekulhuara e më të përdorura si armë dasije, midis qindra të tjerash, janë pikërisht feja dhe kombësija, me gjithë se kupëtimet e këtyre të dyjave janë aqë të qarta sa dhe djelli në qiell e s'kanë asnjë pikë kundërshtimi e mosmarrëveshjeje, po të kupëtohen si duhet, as fetë midis tyre e as fetë me kombësitë e ndryshme. Me gjithë këtë, të shumtë janë njerëzit që peshkojnë n'ujëra të turbullta me anë të feve dhe të kombësive. Të shumtë janë propagandistët, kudo e më çdo anë, që predikojnë mos-harmoninë midis feve, mos-pajtimit midis kombeve dhe mos-marrëveshjen midis feve dhe kombësive, aty edhe mbrënda për mbrënda një kombi, duke hedhë në vëllavrasje vëllezërit e një mëme, të një gjaku, të një kombi e të një atdheu.

Po të ishte se shekulli XX, ku ndodhemi, të kishte qënë me të vërtetë shekulli i qytetërimit dhe i përparimit të vërtetë shpirtëror, mendor e mo-

ral i njeriut, ashtu si ç' ishte shpresuar, spekulimet e mësipërme do të formonin një turp të ziheshin n'goje e jo më dhe të ngjanin aktualisht në jetën t'onë. Por shekulli XX s'na doli gjë, dhe bota njerëzore, edhe mbas kaqë vjetësh predikimi fetar të kthjellët të kaqë profetëve e mbas kaqë predikimesh e mësimesh nga dijetarë të çquar, mbeti gati shpirtërisht e errët si ç'ka qënë qindëra vjet më parë. Bota e nesërme mbasse do të qeshë me ne, që dhe të vërtetat fillestare të jetës nuk i kupëtuam dot e na u desht herë pas here të ka- cifytemi si bisha t'egëra, por realiteti është ky dhe këtij realiteti nuk i shtëmëngemi dot....

* * *

Për të vërtetuar që fetë dhe kombësitë në vet-vehte s'kanë asnjë grindje dhe mosmarrëveshje midis tyre, nuk është nevoja të futemi thellë as në dogmat fetare të asaj ose të kësaj feje e as në parimet kombëtare t'atij ose të këtij shteti. Mjafton të themi vetëm se s'ka asnjë fé në botë që të predikojë dasi e përçarje, vrasje e presje midis njerëzve, mohim gjaku, race e kombi, dhunim e mos-nderim për fenë, besimin, fisin dhe kombin e tjetërit. Jo vetëm, por fetë kanë për parim kryesor mirësinë dhe bujarinë, dashurinë dhe vëllazërimin, respektin dhe nderimin. Dhe kombet po të njëjtat parime ndjekin e respektojnë për të gjithë bijt' e tyre.

Por, atëhere nga del që në praktikën e përditëshme të jetës na dalin kaqë shumë ndryshime midis njërit e tjetërit? Nga dalin fjalët që këjo fé s'pajtohet me atë tjetrën dhe s'munden të jetojnë bashkë? Kush i nxjerr shtytkat shkatërronjëse që bijt e një kombi s'mund të jenë vëllezër, po të jenë besnikë fësh të ndryshme?

Përgjigja e këtyre pyetjeve është fjala: "Spekullim". Fetë, idealet, besimet, kombësitë e çdo gjë tjetër e njeriut futen dashur e pa dashur në gethetrat e "spekullonjësve", me të cilët fatkeqësisht bota është mbushur plot. Këta "spekullonjës" janë të llojllojshëm: politikanë, eko-nomista, egoista e sa e sa të tjerë. Këta kapen për çdo gjëje dhe e kthejnë dhe të bardhën të zezë, dhe të mirën në të keqe, mjafton që t'i arrijnë qëllimit të tyre rrënimtar të paracaktuar.

Na, Shqiptarët, që nën maskën e fesë na janë luajtur kaqë herë lodra shumë të rrezikëshme për vetë qënëjen t'onë si popull dhe si komb, duhet

të jemi tashmë të rregjur që të mo bijem në duar të errëta dhe të prishim vëllazërimin dhe bahskimin t'onë, q ë janë guri themelor i qënëjes s'onë si komb dhe si shtet i lirë. Një thirrje për këtë qëllim u-dha këto ditë, me fjalë të hapëta e të sinqerta e bazë një studimi të thellë filosofik e shoqëror nga një gojëtar, fetar dhe shtetar i çquar i vëndit t'onë, fjalë që duhen lexuar e rilexuar me vëmendjen më të madhe nga çdo Shqiptar.

Si përfundim, nuk bëjmë keq, besoj, të japim këtu një sërë të vërtatash themelore, që duhet të kemi gjithmonë parasysh në jetën t'onë, mbi themën që kemi në bisedim:

1. Fétë në vet-vehte nuk kanë asnjë faj për çdo zihje dhe grindje t'onë - fajné t'a kërkojmë tek vehtëja jonë, tek mungesa e kulturës s'onë, tek natyra jonë ende e pa-disiplinuar.
2. Fétë duhet t'i njohim themelisht e jo për cipe dhe të vërtetat e tyre morale t'i bëjmë parime praktike të jetës s'onë.
3. *Për fétë që* nuk njohim të mos flasim *kurrë, se, pikësëpari, kur nuk i njohim s'mund të flasim gjë tjetër veç se marrëzira, që na ulin poshtë nderin dhe prestigjin t'onë, dhe, së dyti, fétë tashmë janë të kristalizuara e të mirënjohura dhe avokatësija jonë nuk ushton as hije e as dritë.*
4. *Feja s' e çalon kombësinë* dhe kombësija s' e ndalon fenë - ajo që i prish të dyja është ignoranca, prandaj t'i vihemi kulturimit të mëndjes dhe të shpirtit t'onë.
5. *Fetarizma* nuk është *fanatizma*. Mund të jesh fetar por jo fanatik. "Fanatizma e vret fenë për të trembë budallenjtë me hijen e saj", ka thënë një i ditur. Voltaire ka thënë: "Fanatizma me fenë janë si Astrologjija me Astronominë: bija e marrë e një nëne të mënçme".
6. *Kombëtarizma nuk është atheizma*. *Mund të jesh fare mirë kombëtar edhe fetar, e para të lidh me vëndlindjen dhe me far' e fisin t'ënd dhe e dyta me Zotin e gjithmbarshëm, që krijoi gjithë rruzullimin, aty mbrënda dhe tyj e Atdheun t'ënd.*
7. T'a mbajmë lart dashurinë më *kombine më lirinë*, se pa kombësi e liri s'ka as atdhe, e *pa atdhë s' ka as fë*, se robi nuk është i lirë që t'i falet as Zotit.
8. *Të mbajmë lart bashkimin dhe vëllazërinë dhe t' i dëftojmë rruzullin, aty mbrënda dhe tyj e Atdheun t'ënd.*

Me këto parime e mendime le të ecijmë si kurdoherë të lidhur e të bashkuar që të gjithë drejt Zotit e Kombit, dhe me këtë besim le të punojmë pa pushim për të mirën e të mbarën e Atdheut t'onë të dashur.

Sezai SYLEJMANI

SISTEMI I MILETIT NË SHTETIN OSMAN

Abstrakt

Sistemi osman i milletit përbën një strukturë origjinale të administrimit me traditë islame bazuar në të drejtën “*dhimmi*” të një shoqëri me përbërje të ndryshme etnike dhe fetare. Në këtë sistem komunitetet me këto përkatësi të ndryshme, luajale ndaj pushtetit dhe që i përmbushin detyrimet ndaj shtetit, gëzonin autonominë fetare, gjuhësore, arsimore, gjyqësore dhe të organizimit të brendshëm. Mirëpo ndryshimet e mëdha shoqërore dhe politike në Evropë, që pasuan më vonë, ndikuan negativisht në sistemin millet deri në prishjen e tij.

Në këtë punim do të mundohem të prezantoj politikën që ka ushtruar shteti osman ndaj njerëzve që jetonin nën një çati të përbashkët e që kishin besime, raca dhe kultura të ndryshme.

Fjalët kyçe: osmanli, sistemi i milletit, jomyslimanët, pakicat

¹ Term historik që u referohet jomyslimanëve që jetojnë në shtetin mysliman dhe të cilët gëzojnë mbrojtje shtetërore

Hyrje

Shteti osman, që në themelet e tij, si një principatë në Azinë e Vogël, u përball me një laramani etnike, kulturore e gjuhësore të popullatës që bënte pjesë e shtetit të sapoformuar. Më vonë, me zgjerimin e shtetit, kur u bashkuan territore edhe më të gjera, struktura demografike, përveç shumësisë së trashëguar nga Bizanti, u pasurua me kultura, raca, besime e gjuhë të ndryshme që fliteshin që nga Magrebi i Afrikës e deri në shkretëtirat e Arabisë, fushat e Mesopotamisë, Gadishullit të Ballkanit e stepat në veri të Detit të Zi. Si Perandori me një bërthamë turko-islame, me përvetësim të së drejtës së Sheriatit, në kuadër të së cilës jetonin aq shumë etni, raca dhe shoqëri të ndryshme, shteti osman përherë ka qenë objekt i observimeve, studimeve por edhe spekulimeve lidhur me çështjen nacionale, fetare, racore e kulturore të shtetasve të tij.

Spekulimet, prapavija e të cilave ka karakter politik, fetar, në përgjithësi denigrues, ndaj shtetit osman, shkojnë në dy drejtime: Drejtimi i parë i paragjyqimeve dhe i kualifikimeve politike ka të bëjë me islamizimin me dhunë të popujve të ndryshëm të cilët u gjendën në territorin e shtetit osman pas pushtimit të shteteve të tyre mesjetare. Territori i Anadollit dhe i Ballkanit si një i konglomerat i etnive dhe shoqërive të ndryshme, që kryesisht kishin përvetësuar besimin e krishterë, pas pushtimeve osmane dhe shekujve që pasuan, u kthye në një territor me shumicë myslimane, të cilën e përbënin popujt autoktonë të atyre trevave. Lidhur me islamizimin e komuniteteve etnike në Anadoll ka më pak reagime, ndërsa sa u përket dy etnive në Ballkan, të cilat me shumicë e kanë pranuar besimin islam - boshnjakëve e shqiptarëve - ekzistojnë studime, qasje shkencore dhe polemika të shumta. Si temë politike, fetare dhe civilizuese shtrohet çështja e islamizimit të komuniteteve që paraprakisht ishin të krishtera e që gjoja me dhunë e ndërruan besimin dhe iu bashkuan milletit mysliman të Perandorisë.

Drejtimi i dytë shkon në fajësimin e shtetit osman përkitazi me çështjen nacionale, respektivisht me ngufatjen e të drejtave nacionale, kulturore, arsimore dhe shoqërore në përgjithësi. Në këtë kategori bëjnë pjesë si studimet shkencore po ashtu edhe paragjykimet dhe kualifikimet popullore të kombet e ndryshme, që dolën nga rrënojat e shtetit Osman, për-

fshirë këtu jo vetëm ato me besim të krishterë, por edhe ato me besim islam, siç janë shqiptarët, arabët, kurdët. Ndërkaq prezantimi i lëndës në këtë punim paraqet përpjekjen modeste për të sqaruar politikën nacionale dhe fetare të shtetit osman gjatë sundimit të tij.

Lindja e Sistemit të Miletit

Kuptimi i termit “mil-let” lidhet me komunitetin fetar që nganjëherë përfshin një xhemat të gjerë, nganjëherë një grup që flet një gjuhë të caktuar, e nganjëherë edhe njerëzit e besimit të njëjtë që bëjnë ibadet në një tempull. Në sistemin osman fjala “milet” në kuptimin e literaturës klasike është përdorur për një komunitet që ka pranuar thirrjen nga libri hyjnor dhe që respekton dispozitat dhe iu përmbahet obligimeve që dalin nga ato. Kështu historikisht kanë ekzistuar kategoritë si “Mil-letul Islam”, “Mil-letu Ibrahim”, “Mil-letu Mesih”².

Në praktikë sistemi millet i shtetit osman i referohet praktikës imperiale, e cila i ndante popujt sipas përkatësisë fetare, praktikë që vazhdoi prej shekullit XIV deri në fillim të shekullit XX. Pra, në esencë, popujt osmanë ishin të kategorizuar brenda komuniteteve fetare e jo sipas etnive të tyre dhe me këtë kategorizim përbënin një dallim esencial ndërmjet kuptimit modern të termit millet-popull- komb.

Sistemi millet në shtetin osman në esencë bazohej në juridiksionin “Dhimmi”. Bazuar në këtë, elementi mysliman sunit ishte i ngarkuar me punët e administrimit të shtetit. Ndërkaq të krishterët dhe çifutët, sipas pozicionit të dhimmas, me liritë fetare që i kishin vepronin në mënyrë të pavarur.

Secili millet posedonte një autonomi të konsiderueshme. Mileti mysliman përbënte shumicën, ndërsa mileti armen (apostolik, katolik e më vonë edhe protestan), mileti ortodoks (që përfshinte grekët, bullgarët, arabët, serbët dhe tjerët nën autoritetin e Patrikut Ekumen pa marrë parasysh dallimet etnike) dhe mileti çifut - përbënin milletet jomyslimane. Patriku

² Konur Alp Demir: Osmanlı Devletinde Uygulanan Ademi Merkeziyetçi Bir yönetim Modeli: Millet Sistemi

ortodoks, patriku armen, dhe rabini i madh çifut ishin faktikisht liderët e mileteve të tyre dhe i kishin duart e lira të menaxhonin dhe ekzekutonin ligjet civile e familjare, të mbledhnin taksat dhe të udhëhiqnin komunitetet e tyre në mënyrë të pavarur. Që në konstituimin e sistemit millet u pranuan katër milete:

Mileti mysliman (mileti hakime)³, mileti armen (mileti sadika), mileti grek (rum mileti - ku merrnin pjesë grekët, bullgarët, serbët, shqiptarët, rumunët) dhe mileti çifut (jahudi mileti). Miletin mysliman e përbënin: turqit, arabët, shqiptarët, boshnjakët, berberët, çerkezët, abhazët, çeçenët etj. Siç po shihet, formacioni i milletit nuk bazohej në përkatësinë etnike dhe gjuhësore, por në përkatësinë fetare dhe sektare. Përveç përgjegjësisë që kishin jashtë grupit ku përkisnin, përbërësit e grupit ishin nën kontrollin e udhëheqësisë së milletit të tyre.

Mileti ortodoks u dizajnuar nga Mehmedi II – Fatihu menjëherë pas pushtimit të Stambollit më 1453. Mehmedi II me orientim kosmopolit e shihte veten si perandor dhe pasardhës të cezarëve romakë-bizantinë. Dëshira dhe ideali i tij ishte që të udhëhiqte tërë botën dhe njerëzit e besimeve dhe gjuhëve të ndryshme⁴. Si burrshtetasi më intelektual i kohës së tij, personalitet me edukim të shkëlqyeshëm, horizont të gjerë të diturisë, poliglot dhe administrator i aftë, Mehmed Fatihu është themelues i sistemit millet. Ai e emëroi ish patrikun Gennadius Scholarius si lider fetar të krishterëve ortodoksë. Së shpejti më 1461 u njoh zyrtarisht edhe mileti armen me ç'rast Mehmed Fatihu emëroi edhe kryepeshkopin e Bursës si patrik armen. Sikurse patriku ortodoks, edhe patriku armen gëzonte autoritet të pakufishëm të pasuesit e tij përfshirë këtu edhe ortodoksët sirianë dhe koptët e Egjiptit.

Megjithatë, sistemi millet në vetvete nuk ishte një risi osmane. Romakët, përveç tjerash, subjektit ose qytetarit të tyre i lejonin t'i përmbahej ligjeve lokale nën juridiksionin e autoriteteve zyrtare. Mbretërit persianë gjatë Perandorisë Sasanide i konsideronin të krishterët e perandorisë si millet dhe i lejonin të bashkekzistonin përkrah shumicës zoroastriane. Pe-

³ Ugur KURTARAN /Journal of the Institute of Social Sciences

⁴ Kemal Karpat, Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus 2006: 114

randoritë e mëvonshme myslimane në Lindjen e Mesme gjithashtu i konsideronin pakicat jomyslimane, kryesisht të krishterët dhe çifutët, si millet me të drejta të përcaktuara për të ruajtur besimet e tyre, vlerat lokale dhe ushtrimin e lirë të ligjeve të tyre nën mbikëqyrjen e liderëve të zgjedhur prej të tyre.

Me ushtrimin e politikës së lirive fetare Mehmedi II synonte të siguronte qetësinë politike. Ai kishte parasysh grindjet për pushtet dhe trazirat me motive fetare, të cilat ishin karakteristike për Ballkanin dhe Anadollin. Grupe të ndryshme, posaçërisht shtresat fshatare, në periudhën para-osmane, rebeloheshin për shkaqe fetare apo sektare kundër pushtetit qendror. Mënyra më e lehtë e manipulimit me shtresat fshatare ishte nxitja me motive fetare. Me aplikimin e sistemit të timarit këto tendenca u vunë nën kontroll. Të përndjekur edhe nga Kisha Ortodokse, e posaçërisht nga Inkuizicioni i Shenjtë që vepronte në Evropën katolike, çifutët kishin filluar të strehoheshin në shtetin osman.

Ata e shpallën lojalitetin ndaj shtetit osman dhe fituan lirinë e plotë të besimit. Liria njëkohësisht përfshinte ruajtjen e identitetit, kulturës dhe mënyrës së tyre të jetuarit të veçantë. Kjo autonomi nuk nënkuptonte izolimin nga pushteti qendror, por mundësonte forcimin e lojalitetit ndaj shtetit krahas autonomisë së liderëve të milletit.

Shteti osman shtrihej në një territor të gjerë ku jetonin njerëz që flisnin gjuhë të ndryshme, kishin identitet dhe kultura të ndryshme dhe mbajtja e tyre nën një çati të përbashkët dhe jetesë të qetë, pa ngatërresa dhe konflikte, kërkonte një strategji të caktuar. Këtë strategji e gjeti dhe e praktikoi shteti osman. Çdo ndarje administrative në aspektin etnik, gjuhësor, kulturor, apo sektar, do të ishte fatale për shtetin. Aty jetonin raca dhe etni të shumta aq sa as numri nuk u dihej. Ndërkaq ndarja në bazë profesionale i siguroi qetësi shtetit dhe stabilitet duke reduktuar dallimet në katër njësitë që përbënin milletet. Para pushtimit osman në Ballkan ekzistonin disa patrikana. Në Kosovë ekzistonte Patrikana Ortodokse Serbe, në Ohër Patrikana Bullgare dhe në Kostandinopojë Patrikana Ortodokse Greko-Bizantine. Me pushtimin e plotë të Serbisë, më 1459, Fatih Mehmedi II Patrikanën Serbe nën Patrikanën Bullgare të Ohrit e pastaj, pas pushtimit të Stambollit, e bashkoi nën Patrikanën e Stambollit. Me

këtë u konstitua mileti grek (rum mileti) me të cilin të gjitha ndasitë kish-tare dhe etnike u vunë nën një çati.

Derisa serbët, bullgarët dhe grekët si popuj me etni dhe gjuhë të ndryshme u kategorizuan në një millet, armenët që ishin një etni me një gjuhë të përbashkët e që ishin të ndarë sipas Kishës Gregoriane, Katolike e më vonë edhe Protestante, u përfshinë në një millet - mileti armen.

Çifutët, të cilët u përndoqën dhe u përzunë nga Evropa, posaçërisht nga Spanja, u strehuan me shumicë në shtetin osman. Çifutët sefardinj të ardhur nga Spanja dhe Portugalia dhe çioanot të ardhur nga Italia, shekullin XVI, kalimin në shtetin osman e konsideruan si shekull të artë. Në shekujt që pasuan ata u vendosën në qytete të ndryshme në një territor të gjerë të Perandorisë. Shumica prej tyre merreshin me tregti dhe posedonin autonomi të gjerë në ushtrimin e besimit të tyre, edukimit, të drejtës për botimin e librave në gjuhën e tyre dhe mënyrën e jetesës sipas zakonave të tyre.

Ndoshta komponenti kryesor i politikës shtetërore të vendosjes së sistemit millet ishte numri i vogël i popullsisë turkofone, ose turkmene, e cila e përbënte boshtin administrativ të Perandorisë. Kjo kategori që kushtimisht do ta quajmë “turke” ishte pakicë dhe përbënte më pak se një të tretën e popullsisë⁵ në shtetin të cilën e kishin themeluar paraardhësit e tyre. Strategjia politike e udhëheqësve të shtetit nuk u përqendrua në pozitën hierarkike të etnisë që kishte primatin në themelimin dhe drejtimin e shtetit. Kështu turqit nuk u veçuan si etni e veçantë në bazë gjuhësore dhe racore, por së bashku me arabët, kurdët, shqiptarët, çerkezët, berberët, boshnjakët etj. përbënin milletin e veçantë - milletin mysliman. Kështu ky millet përbënte shumicën e popullsisë së Perandorisë.

Kategorizimi i popullsisë osmane në sistemin millet përveç përfitimeve politike dhe qëllimit të ruajtjes së rendit në Perandori, kishte edhe dimensionin e bashkëjetesës, respektivisht tolerancës ndërmjet komuniteteve me konfesion të ndryshme. Brenda Perandorisë ekzistonin tri besime monoteiste të ashtuquajtura fe të Ibrahimit. Për shtetin osman kjo

⁵ Konur Alp Demir: Osmanlı Devletinde Uygulanan Ademi Merkeziyetçi Bir yönetim Modeli: Millet Sistemi

paraqiste raportin mysliman-jomysliman. Ky raport mbështetej në të drejtën Dhimma, jurisprudencën Islame të bazuar në Kuran dhe praktikën e profetit. Sipas dispozitës nga Kurani “Nuk ka detyrim në fe” ekzistimi i komunitetit jomysliman në shtetin islamik shihej si një realitet dhe në këtë drejtim shoqëritë islame edhe para osmanëve kishin praktikuar të drejtën Dhimmi, e cila i vinte nën mbrojtje pakicat jomyslimane dhe i caktonte detyrimet e tyre ndaj shtetit. Realisht, pluralizmi fetar është një fakt i cili është prezent në shoqërinë islame prej fillimeve të saj.

Koekzistenca e shtresave jomyslimane në shtetin islam, ruajtja e besimit, traditës, mënyrës së veçantë të jetës së tyre, lirisë së përzgjedhjes së prijësve të tyre fetarë e karakterizon multikonfesionalizmin dhe pluralizmin etnik që ka zgjatur me shekuj. Jeta në një shoqëri të rregulluar, në një shtet ligjor të fuqishëm, në të cilin dihet saktë liritë dhe detyrimet e secilit, u dha mundësi komuniteteve jomyslimane të kalonin një jetë të qetë, pa trazira dhe pa diskriminim. Otomanët jo vetëm që njihnin patriarkun, mitropolitët dhe peshkopët në vendet që i pushtuan, por gjithashtu i mbronin dhe i njihnin si një lloj zyrtari qeveritar. Institucionet kishtarë, falë ligjit në fuqi, u konsoliduan dhe me ndihmën e shtetit osman i siguruan taksat prej besimtarëve të tyre, po ato taksat të cilat assesit nuk mund t'i realizonin në kohën sa ishin në fuqi principatat lokale para periudhës osmane. Në këtë mënyrë u konsolidua edhe kisha serbe, e cila nuk mund të siguronte pjesën e saj në kohën e feudalëve para pushtimit osman⁶.

Në vend të shtypjes, ushtrimit të dhunës, konvertimit me dhunë të besimit, shteti osman përcaktohet për pluralizmin fetar në shtetin e tij, duke mos ndërhyrë në çështjen e besimit, zakoneve, traditës dhe mënyrës së jetuarit të shtetasve të tij.

⁶ (L. Petrović: “Vidovdan i Časni Krst” - Slovo Ljubve 1977).

Tiparet e përgjithshme të sistemit millet

Rendi shoqëror osman është një sistem i bazuar në dallime. Ky model mozaik i shoqërisë është formuar sipas dallimeve të besimit dhe është mbrojtur me ligj.

Ky model është pluralist në planin socio-kulturor dhe fetar. Pluralizmi në Perandorinë Osmane u kuptua dhe u zbatua në formën e ruajtjes dhe kontinuitetit të dallimeve. Sipas kësaj, segmente të ndryshme fetare dhe kulturore të shoqërisë u bashkuan në Perandorinë Osmane, por nuk e humbën mëvetësinë dhe secili grup mbajti fenë, gjuhën, idetë dhe mënyrën e të jetuarit. Multikulturalizmi në shtetin osman përbën bazën e sistemit të milletit. Sipas kësaj, organizimi i sistemit millet osman është një organizim dhe realitet juridik për një regjion që i shtohet territorit islam (Dar'ul islam) me banorë që ishin "dhimmi" (Ehli Kitab), të cilët me një besëlidhje hyjnë nën administrimin dhe patronatin e shtetit islam.

Përkrah administratës qendrore, secili millet kishte liri në zgjidhjen e problemeve brenda komunitetit. Për shembull, për zgjidhjen e problemeve pronësore, juridike dhe ekonomike që shfaqeshin brenda komunitetit, përgjegjës për komunikim me pushtetin qendror dhe administrimin e procesit ishin udhëheqësit e atij mileti.

Meqenëse mbrojtja e diversitetit është thelbësore në sistemin mileti osman, politika e integritit kulturor dhe kombëtar për të bërë ndryshime të ngjashme nuk është zbatuar kurrë.

Shteti osman nuk u orientua në eliminimin e dallimeve të komuniteteve ashtu sikurse vepruan shtetet moderne nacionale dhe ato kolonialiste, por bëri përpjekje që ato të jetonin të bashkuara.

Prandaj te sistemi i milletit secili komunitet nuk paraqiste vetëm një bashkësi fetare, por njëkohësisht cilësohej edhe si një komunitet administrativ. Shteti osman e orientoi fuqinë e tij shoqërore vetëm në drejtimin e shtetit, sigurinë e tij, financat dhe ushtrinë. Aktivitetet e tjera, siç janë: arsimi, komunikimi, sigurimi social, drejtësia, influenza, fondacionet dhe çështjet fetare e organizative të komuniteteve ishin lënë në kompetenca të jomyslimanëve.

Meqenëse nënshtetësia përkufizohej si lidhje politike dhe juridike ndërmjet individit dhe shtetit, njerëzit që jetonin përgjithmonë në vendin

islamik ishin shtetas të këtij vendi, qofshin myslimanë, qofshin jomyslimanë. Prandaj, në shtetin osman jomyslimanët i gëzonin të gjitha të drejtat pikërisht si myslimanët. Jomyslimanët kishin të drejtën e martesës, të drejtën e prindërisë, caktimin e kujdestarisë, alimentacionit, trashëgimisë, pasurisë dhe pronës. Në çështjen e rendit publik edhe për jomyslimanët aplikoheshin rregullat nga e drejta islame, ndërsa kishin lirinë e plotë në rregullat speciale sipas të drejtës së tyre për çështjet familjare, të trashëgimisë dhe disa problemeve tregtare juridike.

Prandaj, secili millet kishte organizimin e vet të brendshëm, një strukturë të mbyllur shoqërore të organizuar për traditën e vet, por këto milete njihen dhe mbrohen nga shteti si një person juridik. Në këtë kuptim sistemi i milletit të shteti osman është një ngjarje origjinale. Përveç lirisë së organizimit administrativ, kjo përbën edhe një strukturë kulturore dhe shoqërore. Në këtë mënyrë rregullimi sipas sistemit millet mundësoi që grupet e ndryshme që jetonin brenda Perandorisë të ruanin identitetin fetar e deri-diku edhe identitetin kulturor, duke jetuar edhe në mjedise ku nuk ekzistonte uniteti gjuhësor.

Ndërkaq, dallimet ndërmjet pjesëtarëve të mileteve ishin në sistemin tatimor, ushtarak, administrativ dhe deri-diku legjislativ. Tatimet në bazë të Sheriatit ishin yshyri (ashar), haraçi, xhizja dhe agnami. Yshyri dhe agnami obligoheshin për milletin mysliman, ndërsa haraçi dhe xhizja ishin obligim tatimor për milletet jomyslimane.

Yshyri, fjalë me rrënjë nga arabishtja, me kuptimin një e dhjeta, ishte taksë të cilën e paguanin fshatarët myslimanë për produktet bujqësore, si gruri, misri, thekra, orizi, patëllxhani, ulliri etj., e njohur si taksa 1/10 e produkteve. Për tokat që ujiteshin me para, taksa ishte 1/20 e produkteve. Sipas një rregulli të Sheriatit, myslimanët që merreshin me bujqësi, me pagimin e yshyrit, ushqimi që e hanin u bëhej hallall.

Haraçi ishte një taksë që e paguanin jomyslimanët të cilëve u ishte lejuar posedimi i tokës në trojet që i pushtuan osmanët. Haraçi caktohej sipas dy kritereve: madhësisë së sipërfaqes dhe rendimentit.

Xhizja ishte taksë që e paguanin jomyslimanët për mbrojtje nga shteti mysliman dhe si kundërvlerë për mospjesëmarrje në ushtri. Pjesëtarët e

mileteve jomyslimane nuk kishin obligim të dërgonin ushtarë në luftërat që zhvillonte shteti osman.

Agnami ishte taksë të cilën e paguanin nomadët myslimanë për çdo kokë të deleve apo dhive që i posedonin.

Detyrimi, i cili e bënte ndarjen më esenciale ndërmjet milletit mysliman dhe jomysliman ishte xhizja nëpërmjet pagesës të së cilës ata shndërrroheshin në „të mbrojtur“ nën pushtetin mysliman. Me xhizje siguronin mbrojtjen e jetës dhe të pronës (sasia e të cilës vendosej nga e drejta islame) si dhe të drejtën e ushtrimit të lirë të riteve fetare, traditës dhe veprimtarisë ekonomike. Baza e këtij detyrimi ishte në Kuran dhe Sunet. Xhizje merrej prej çdo mashkulli çifut apo të krishterë me trup dhe mendje të shëndoshë që posedonte së paku 300 akçe (para) dhe aftësi punuese. Xhizjen nuk e paguanin gratë, fëmijët, të hendikepuarit dhe të angazhuarit në disa veprimtari shërbyese në ushtri si vojnukët⁷ dhe martalozët⁸.

Ishte dy lloje të xhizjes. Llojin e parë e paguanin vendet të cilat kishin varësi nga shteti osman dhe të cilat paqen dhe sigurinë e siguronin nëpërmjet kontratës për xhizjen siç ishte rasti me Vllahinë, Moldavinë dhe Republikën e Dubrovnikut. Llojin tjetër të xhizjes, për kokë banori, e paguanin tatimpaguesit brenda shtetit osman sipas gjendjes materiale.

Në një kuptim, ideja e xhizjes shihej si nxitje për hyrje në rrugë të drejtë të atyre që mund të zgjidhnin nëse donin ta pranonin fenë islame ose këmbëngulnin në fenë e tyre. Ka studime në të cilat analizohet konvertimi në fenë islame i pjesëtarëve të komunitetit jomysliman si pasojë e dhënies së xhizjes. Nuk ka dyshim që edhe xhizja ka pasur ndikim në islamizimin e një pjese të popujve jomyslimanë⁹. Xhizja, e cila në shtetin mysliman praktikohet që nga koha e profetit Muhammed a.s., formulimin e plotë institucional shtetëror e mori në shtetin osman. Meqenëse shteti

⁷ vojnuk - një si klasë ushtarake e përbërë nga të krishterët, kryesisht bullgarët, që në kohë lufte kujdeseshin për kuajt e eprorëve.

⁸ *Martaloz*, pjesëtar i njësive që shërbenin për sigurimin e kufijve të territoreve të sapopushtuara.

⁹ Halide Aslan: Osmanlı Son Döneminde Kosova'da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler

osman gjatë tërë historisë së tij zhvilloi lufta të pandërprera, abstenimi i miletit jomysliman nga ushtria dhe luftërat, për të cilin abstenim paguante xhizjen, u tregua si një përparësi e pamatshme. Si kundërvlerë për pagimin e xhizjes, miletet grek, ermen dhe çifut nuk patën detyrime ushtarake e as pjesëmarrje në luftëra. Kjo ua mundësoi atyre që të merreshin me veprimtari ekonomike, siç ishin tregtia e zejtaria. Pagesa e xhizjes u mundësoi jomyslimanëve të jenë të mbrojtur nga kërcënimet e jashtme dhe të brendshme dhe u dha shans për përparim ekonomik. Gjatë kohës ata u bënë klasë e pasur dhe e respektuar. Prej tyre dolën profesionistë të njohur si mjekë, farmacistë, argjendarë, bankierë. Mileti mysliman si mileti hakime - sundues, mbeti i përkushtuar në fushën administrative dhe ushtarake. Me kohë pjesa më vitale e ekonomisë ndodhej në duart e ermenëve, grekëve dhe çifutëve. Pjesëtarët e vyer të miletit grek, ermen dhe çifut arritën grada të larta në administratën lokale, u bënë intelektualë të shquar dhe tregtarë të zotë. Kështu, në kohën kur Perandoria ishte në ekspansion struktura sociale e shtetasve osmanë mori një formë stabile në të cilën mileti grek, ermen dhe çifut zunë pozitat dominante në arsim, komunikim, administrimin e fondacioneve dhe sigurimit social.

Sistemi juridik në shtetin osman përbëhej nga Sheriati dhe Kanunameja. Sheriati e kishte bazën në Kuran, Hadith, Kijas dhe Ixhma. Varësi-sht nga përcaktimi fetar njerëzit ndaheshin në dy kategori: në myslimanë dhe jomyslimanë. Sistemi juridik në shtetin osman kurrë nuk u orientua në një sistem unitar siç ishte rasti në shtetet evropiane. Kontestet e llojit të njëjtë, për dallim nga jurisprudenca moderne, në jurisprudencën osmane, për përkatësi fetare të ndryshme, mund të mos trajtoheshin në gjykata të njëjta. Në vend të këtij parimi për myslimanët dhe jomyslimanë aplikoheshin sisteme juridik të ndryshme. Paralel me gjykatat e bazuara në Sheriat dhe traditën islame, ekzistonte edhe një strukturë juridike, e cila, në bazë të kërkesës së jomyslimanëve, i trajtonte kontestet që i zhvillonin liderët shpirtërorë në gjykatat e komuniteteve. Gjykata separate kishte edhe për shtetas të huaj të cilët trajtoheshin në gjykata konsullare. Vendimet që merreshin në këto gjykata zbatoheshin në kuadër të mundësive që pranonte pushteti politik. Në këtë mënyrë organet shtetërore u mundësonin jomyslimanëve çdo lehtësim për të shprehur identitetin e tyre. Për të mos

hasur në vështirësi me zyrtarë shtetërorë, komuniteteve jomyslimane u mundësohej që kontaktet e para t'i bënin me liderët që ishin të zgjedhur nga komunitetet e tyre. Mirëpo, këto komunitete e kishin të drejtën që t'i drejtohen edhe kadiut mysliman. Kadinjtë myslimanë zakonisht merreshin me mosmarrëveshje rreth tokave.

Kadilerët myslimanë kishin autorizim për zgjidhjen e kontesteve ndërmjet jomyslimanëve dhe shtetit në njërën anë dhe jomyslimanëve me myslimanë. Palët në këto konteste ishin të barabarta dhe nuk bëhej diskriminim. Kjo mund të shihet nga kodet dhe shembujt nga kontestet e ruajtura në arkiva. Ndëshkimet që caktoheshin për deliktet e jomyslimanëve ndaj jomyslimanëve dhe të jomyslimanëve ndaj myslimanëve ishin të njëjta sikur për deliktet që i shkaktonin myslimanët. Nganjëherë, me rastin e caktimit të dënimit, mund të paraqitej dukuria e ryshfetit. Ryshfeti ndëshkohej si për atë që e merrte ashtu edhe për atë që jepte. Ndërkaq nuk ka shembull që për një pjesëtar të dënuar të ketë pasur persekutim për familjarët dhe farefisin.

Çështja e kalimit në islam (pranimi i fesë myslimane nga një fe tjetër - Ihtida) ishte e rregulluar sipas dispozitave të Fikhut. Gati në asnjë periudhë osmanët nuk kanë zgjedhur rrugën e islamizimit me dhunë të banorëve të tyre. Mirëpo konvertimin në islam përherë e kanë nxitur dhe e kanë shpërblyer. Shpërblimi kishte të bënte me pagesën e timarit dhe fitimin e privilegjit në shoqëri. Të konvertuar në islam kishte, përveç pjesëtarëve të shtresave të mesme dhe të ulëta, edhe prej princërve, bile edhe mbretërve. Shumë prej princërve gjeorgjianë e kishin pranuar islamin dhe ky rast ishte i pranishëm edhe te shtresa e lartë në Vllahi dhe Moldavi. Rast i njohur është edhe konvertimi në islam i Vojvodës së Moldavisë, Ilja Maresh, në shekullin XVI. Dhuratat që u bëheshin personaliteteve të larta shoqërore ishin edhe më të mëdha nga shpërblimet kolektive të dedikuara për masat e gjera popullore me rastin e kalimit në islam. Vojvodës Maresh, pas kalimit në islam, iu dhanë aq shumë dhurata nga veziri dhe autoritarët e shtetit sa vlera e këtyre dhuratave kishte kundërvlerën e një pasurie të vërtetë.

Konvertimi në islam i një dhimmiu kalonte sipas një rituali të caktuar. Para së gjithash Ihtidaja - myslimanizimi bëhej përpara kadiut. Lexohej

kelimeja e shehadetit para dy dëshmitarëve myslimanë. Pastaj dhimmiu pagëzohej me një emër arab. Pasi që ta merrte emrin e ri, vishej me rroba myslimane dhe me saruk në kokë bëhej synet. Kështu kompletohej veprimi i konvertimit të individit në fenë islame. Me këtë ritual bëhej konvertimi i individit në fenë islame.¹⁰

Ndërkaq rreth islamizimit të popullatës jo të krishterë në shtetin osman ekzistojnë disa të vërteta:

E para, asnjë individ apo komunitet nuk është përndjekur për shkak të besimit të tij.

E dyta, është parimi universal, me bazë nga Kurani se “nuk ka dhunë në fe”. Njerëzit të cilët u përfshinë në territorin ku sundonte ligji osman e që ishin “Pasues të Librit” - Ehlu'l Kitab, përsëri sipas Kuranit, për shkak se ata ishin pasues të pejgamberëve për të cilët thuhet “la nuferriku bejne ehadin min rusulih” (ne nuk bëjmë dallim midis pejgamberëve), u lanë të lirë në besimin e tyre sipas traditës më të mirë të lirive fetare në të krishterë dhe hebrenj nga Jerusalemi deri në Andaluzi.

E treta, është që në shtetin osman janë bërë konvertime masive të komuniteteve jomyslimane. Pothuaj në çdo komunitet jomysliman duke filluar prej grekëve, armenëve, serbëve, shqiptarëve, georgjianëve, abhazëve, vllahve e etnive tjera jomyslimane ka pasur konvertim në përmasa të ndryshme që pastaj janë shkrirë në miletin mysliman. Ndikim të rëndësishëm kanë pasur kalimet në islam të personaliteteve të shquara dhe fisnikëve nga ana e mileteve jomyslimane. Njëri prej tyre është Gazi Evrenos Beu, një renegat grek që kalon në anën osmane dhe bëhet njëri prej komandantëve më të shquar osmanë. Ai shërben në kohën e Sulejman Pashës, Muratit I, Bajezidit I, Sulejman Çelbiut dhe Mehmedit I.

Pas tij vijon dinastia e Evrenosëve. Njëra ndër familjet më fisnike në tërë periudhën osmane është familja Mihalogllu që rrjedh nga themeluesi Kose Mihal (Mikhael Kosses), i cili është njëri nga të konveruarit e parë dhe ndër faktorët e rëndësishëm në themelimin e shtetit osman. Pas tij pasojnë pasardhësit e tij, të cilët u shquan në pushtimet osmane të Rumelisë. Figura të rëndësishme deri në pozita të sadrazamëve (Vezirit të

¹⁰ Prof. Dr. Haldun Eroğlu : Osmanlı Devletinde müslüman Olmayan Topluluklar

Madh) dolën nga fëmijët të krishterë nga devshirmeja, por kjo temë nuk paraqet objektin e kësaj analize. Në periudhën e zgjerimit të shtetit osman në territoret e pushtuara nuk imponohej ndërrimi i fesë. Në Ballkan shumica e popullatës së territoreve që binin nën ndikimin osman ishte me besim ortodoks. Sundimi osman në këto territore shkoi me etapa. Pas betejave të mëdha, kur u konfirmua superioriteti ushtarak osman në trevat e Ballkanit, nuk u vendos aty për aty administrimi osman. Përveç përparësisë ushtarake, shteti osman kishte përparësi në administratë, arsim dhe kulturë. Të gjitha këto aftësi reflektuan në qëndrimin inferior të prijësve të principatave të përçara të Ballkanit, të cilat shpesh ishin në konflikt me njëra-tjetrën. Kështu për arritjen e supremacisë politike ndaj rivalëve të tyre prijësit feudalë të Ballkanit kërkonin ndihmë nga osmanët të cilët në formë sporadike kishin siguruar praninë e tyre në këto treva. Despoti serb, Gjurgj Brankoviç, i ndodhur ndërmjet dy fuqive të mëdha të asaj kohe, shtetit osman dhe Hungarisë, kishte dërguar një delegacion te Huniadi, kurse një delegacion tjetër te sulltan Mehmed Fatihu II. Delegacionet përcillnin letrën ku shkruante: “Nëse shteti im (Serbia) bie nën sundimit tuaj çfarë do të ndodhë me besimin tonë ortodoks”. Huniadi përgjigjet: “Në çdo pjesë të Serbisë do të ndërtojë kisha katolike dhe do t’i prishë kishat ortodokse”. Kurse sulltan Fatihu përgjigjet: “Pranë çdo xhamie do të ndërtoj nga një kishë ortodokse ku secili mund ta praktikojë besimin e tij.¹¹ Gati të gjitha shtetet dhe principatat në Ballkan kishin qëndrim vasal në raport me shtetin osman. Nga ky vasalitet filluan të lindin konvertimet e para të fisnikëve lokalë. I tillë ishte rasti edhe me sinjorët shqiptarë, të cilët i kishin pronat e tyre dhe i takonin besimit krishterë. Familjet vasale të krishtera shqiptare, si: Balshajt, Topiajt, Dugagjinët, Muzakët, Aranaitët, Kastriotët etj., shteti osman i pranoi sinjorët e tyre si legjitimë me ç’rast nuk kërkonte prej tyre që ata të ndërronin besimin e tyre. Sipas *tahriri defter-it* (Libri Kadastral) të vitit 835 hixhri (1431-1432), si vilajete të njohura shqiptare të asaj kohe mund të llogariten: vilajetet e Pavle Kurtikut, Balshajve, Aranitid Kondo Mitkos, Dimitri

¹¹ Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999, II, 193. 275

Gonimas; pastaj krahina e Ashtinit (*Astin ili*), e Gjonit (*Yovan ili*), nahija e Bogdan Ripes.¹² Gjoni ka qenë babai i Skënderbeut, kurse ka administruar me Kastriotët. Pavlo Kurtiku, si një i krishterë, ka poseduar një timar të madh në pjesën veriore të Elbasanit të sotëm. Ndërkaq pas tij kanë vazhduar bijtë e tij (Isa beu, Sinan beu, Mustafa), nipat (Huseini) dhe familjarë të tjerë të tij. Pra, siç kuptohet prej emrave të pasuesve të Pavlo Kurtikut, ata të gjithë janë bërë myslimanë. I njëjtë ka qenë rasti edhe me vasalët e tjerë si: me djemtë e Karlos (Karli), djemtë e Zaganosit¹³. Mund të thuhet që konvertimi masiv i fesë së shqiptarëve, para së gjithash, u nxit nga islamizimi i familjeve të mëdha. Familjet pronare të tokave të mëdha, zgjodhën islamin në mënyrë që të jenë edhe ata pjesë e administrimit osman dhe kështu të siguronin dhe vazhdonin dominimin që kishin te shqiptarët. Mirëpo krahas krejt kësaj, ndërrimin e fesë e shkaktoi edhe një shkak tjetër i rëndësishëm; impulsi për mbrojtjen e identitetit kombëtar. Sado që nga pikëpamja e identitetit etnik shqiptar përkatësia ndaj miletit katolik nuk paraqiste rrezik, pjesëmarrja e shqiptarëve në miletin ortodoks, të cilët nuk kishin mundur të krijonin kishën e as të unifikoheshin, hapte rrugën për t'u përfshirë brenda komunitetit serb ose grek. Edhe nëse gjatë historisë nuk kishin mundur që të themelonin kishën, shtetin dhe një unitet të fortë, shqiptarët nën ombrellën osmane e ruajtën identitetin e tyre.¹⁴

Megjithëse kalimi në islam i fisnikëve paraqet një rast kualitativ, i cili pa dyshim kishte ndikim, islamizimi masiv i popujve u bë gradualisht dhe kryesisht te boshnjakët e më vonë edhe te shqiptarët. Me këtë, shqiptarët u renditën në radhët e miletit mysliman me të gjitha të drejtat edhe obligimet që vlenin për pjesëtarët tjerë të miletit - arabët, turqit, boshnjakët, kurdët etj. Shqiptarët fituan autoritet të lartë në kuadër të miletit dhe u shquan si ushtarakë dhe administratorë.

¹² Dr. Qani Nesimi, *Marrëdhëniet ndërjetare në Ballkan përgjatë histories*.

¹³ *Po aty*

¹⁴ Mehmet Yıldırım: *Uluslaşma Sürecinde Arnavut Milliyetçiliği: Osmanlı Dönemi 1478-1912*

Liritë fetare janë respektuar gjatë tërë kohës sa ka zgjatur Perandoria Osmane. Shteti osman nën sundimin e tij ka pasur shumë etni me besim të krishterë. Disa prej tyre me traditën dhe hierarkinë e institucioneve fetare, si grekët dhe armenët kanë qenë liderë të botës së krishterë. Një kohë, kur shteti osman ishte në kulmin e fuqisë së tij, u gjendën edhe popuj me besim katolik nën sundimin osman (kroatët, hungarezët). Gjatë tërë sundimit të tij, shteti osman nuk zbatoi politikë asimiluese dhe nuk ushtroi dhunë me qëllim të ndërrimit të besimit apo ndalimit të lirive fetare të komuniteteve. Serbët, bullgarët, grekët, armenët, koptët, arabët e krishterë, rumunët dhe të gjithë etnitë tjera me besim të krishterë e ruajtën besimin e tyre. Te shqiptarët ndodhi një proces i veçantë. Shumica e popullsisë u islamizua, sidomos Kosova. Sipas një studimi gjerman, në vitin 1891 shqiptarë myslimanë kishte 52,98%, ndërsa shqiptarë katolikë vetëm 2,86% nga popullsia e gjithmbarshme e Kosovës. Prej etnive tjera 6.77 ishin turq, % 20.62 bullgarë, dhe %15.10 serbë.¹⁵ Në po këtë studim, ndër të tjera thuhet: *“Sikur t’i detyronte banorët e vendeve të pushtuar që ta ndërronin fenë e tyre, ashtu siç kanë bërë gjatë tërë historisë pushtuesit tjerë anëmbanë botës, Perandoria Osmane nuk do t’i kishte gjithë ato probleme me minoritetet, probleme që e bënë të dobësosh në shekullin e kaluar. Ndërkaq, osmanlinjtë, në vend të kësaj, grekëve, armenëve dhe çifutëve, ua mundësuan që nën udhëheqjen e liderëve fetarë të tyre, të përdorin gjuhën, traditën, shkollat, gjykatat, jetimoret, spitalet etj. t’i ruajnë dhe mirëmbajnë ato, t’i paguajnë tatimet e caktuara nga sulltani, të jetojnë brenda kufijve të Perandorisë së sigurtë, të kenë shumë pak lidhje me klasën sunduese osmane. Për më tepër të krishterët dhe çifutët ishin të kursyer prej disa obligimeve që i rëndonin myslimanët.”*¹⁶

- vijon -

¹⁵ Halide Aslan: *Osmanlı Son Döneminde Kosova’da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler*

¹⁶ Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Azınlıklar*.

Dr. Feim GASHI*

NDIKIMI FETAR NË TRAJTIMIN E TË PREKURVE NGA KORONAVIRUSI¹

Abstrakti

Koronavirusi është një nga problemet më serioze shëndetësore të përjetuara kohët e fundit në të gjithë botën. Ky virus ka prekur shumë vende jo vetëm në fushën e shëndetit, por edhe në sferat ekonomike, politike, sociale, kulturore etj. Përveç kësaj ndoshta është efekti më i rëndësishëm që ka prekur edhe psikologjinë njerëzore. Sepse virusi, i cili pranohet si pandemi nga Organizata Botërore e Shëndetit (OBSh), bën që njerëzit të përjetojnë probleme psikologjike, siç mund të përmendim frikën, ankthin, stresin etj. Në këtë studim lutja, adhurimi, durimi dhe ritualet e tjera fetare

* Assis. Prof. Dr. Feim GASHI, Profesor pranë Universitetit Kırklareli, Fakulteti i Teologjisë, Dega e Filozofisë dhe Studimeve Fetare, Departamenti i Psikologjisë së Fesë.

¹ Feim Gashi, Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi = The Effect of Religious Coping During the Treatment Period of People Who Are Caught Coronavirus, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 2020, cilt: VII, sayı: 1, s. 89-112. (ky punim është përkthyer në shqip nga vetë autori në version paksa më të shkurtuar nga origjinali, enkas për revistën *Edukata Islame*, S.B.).

janë të rëndësishme për të parë se si ato ndikojnë te personat që e kishin përjetuar këtë proces. Nga rezultatet e studimit del se ritet fetare dhanë kontribute pozitive në këtë proces të përballimit dhe të tejkalimit. Kjo do të thotë, besimet dhe ritualet fetare kanë dhënë kontribute pozitive ndaj personave në luftën kundër koronavirusit, si dhe përballë krizave/rasteve të ngjashme.

Fjalët Kyçe: *koronavirus, Covid 19, trajtimi, feja, ndikimi.*

Hyrje

Koronavirusi (COVID-19), i cili për herë të parë, u has në qytetin Vuhan të provincës Hubei të Kinës, u përhap në çdo vend të botës brenda një periudhë të shkurtër kohore dhe po konsiderohet si njëri nga infeksionet më të rënda të kohëve të fundit të historisë botërore. COVID-19 u konsiderua si një sëmundje pandemike edhe nga Organizata Botërore e Shëndetësisë. Përhapja e shpejtë e këtij virusi dhe shkalla e lartë e vdekshmërisë, bëri që njerëzit të shqetësohen seriozisht. Pavarësisht dëmeve dhe shqetësimeve politike, ekonomike, sociale, kulturore etj., megjithatë shqetësimi kryesor është ai shëndetësor dhe psikologjik.

Është e rëndësishme të theksohet se nuk është hera e parë që njerëzi mi përballet me virus të tillë vdekjeprurës, sepse llojet e koronavirusit janë parë që prej vitit 2002. Për herë të parë një virus i tillë u shfaq në shkurt të vitit 2003 në rajonin Guangdong të Kinës dhe rezultoi me afërsisht 800 vdekje në botë.² Ngjarja tjetër e koronavirusit është sindroma e frymëmarrjes e Lindjes së Mesme (MERS), e shfaqur në Arabinë Saudite, në vitin 2012. Për shkak të epidemisë MERS-CoV, që vazhdoi deri në vitin 2018, rezultuan 791 raste me vdekje.³ Por, gjithashtu, mund të thuhet se më seriozi prej tyre ishte gripin spanjoll, i shfaqur në stinën e dimrit

² Sampathkumar Priya vd., "SARS: Epidemiology, Clinical Presentation, Management, and Infection Control Measures", *Mayo Clin Proc* 78/7 (2003), 882-890.

³ Choudhry Hani vd., et. al. "Middle East Respiratory Syndrome: Pathogenesis and Therapeutic Developments", *Future Virology* 14/4 (2019), 237-246.

të viteve 1918-1919. Thuhet se rreth 40 milionë deri në 70 milionë njerëz vdiqën⁴ nga ky grip. Me pak fjalë, epidemi të tilla kanë ekzistuar gjithmonë dhe mbase do të vazhdojnë përgjatë gjithë historisë njerëzore. Megjithatë, siç dihet, ndërhyrjet mjekësore ishin të pamjaftueshme në fazat e hershme kundër viruseve të tilla, ndaj vonesa në zgjidhjet përballë këtyre viruseve ka shkaktuar probleme të mëdha mendore te njerëzit. Nga ky këndvështrim, besimet fetare luajnë një rol tepër të rëndësishëm, sepse qeniet njerëzore kanë nevojë për më shumë strehë nga fuqia e mbinatyrshme përballë situatave të tilla, si përmbytjet, tërmetet, sëmundjet dhe vdekjet. Shkurtimisht, në këtë punim akademik do të përpiqemi të përcaktojmë rolin dhe fuqinë shpirtërore të fesë përballë fatkeqësive dhe rreziqeve nga koronavirusi dhe shqetësimeve të tjera të ngjashme. Në përgatitjen dhe hulumtimin e këtij punimi, kemi përdorur disa metoda që zakonisht ndiqen në punimet e tilla akademike. Njëra prej tyre është intervistimi i të prekurve me koronavirus në Turqi dhe në Kosovë. Para se të vazhdojmë me vlerësimin e intervistave, do të përqendrohemi në konceptin e ndikimit fetar.

1. Trajtimi fetar

Kenneth I. Pargamenti është autori i parë kur bëhet fjalë për studime mbi trajtimin fetar. Sidoqoftë, veprat e Lazurit *Psychological Stress and the Coping Process* dhe vepra e shkruar së bashku me Folkamin *Stress, Appraisal, and Coping* janë veprat e para dhe më të rëndësishmet të shkruara për trajtimin e lehtësimit të stresit dhe procesin e relaksimit. Këto vepra janë kontribute serioze në teorinë e trajtimit. Pargamenti gjithashtu shtoi një nocion të ri të strategjisë së trajtimit duke krijuar trajtim psikologjik fetar, pozitiv dhe negativ⁵. Pargamenti filloi studimet e para

⁴ Düzen Polikliniği (DP), “İspanyol Gribinden 100 Yıl Sonra “Bir Sonraki Salgın İçin Hazır Mıyız?” (Erişim 23 Nisan 2020.)

⁵ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 89-104

shkencore mbi trajtimin e fesë me mjedis psikosocial të grupeve fetare.⁶ Më vonë, studimet e Pargamentit dhe të tjerëve⁷, në lidhje me trajtimin fetar, ngjallën një interes të madh. Hulumtimet nga Pargamenti ose shkencëtarëve të tjerë mbi trajtimin fetar kanë sjellë rezultatet e mëposhtme: më pak depression,⁸ menaxhim më të mirë të stresit,⁹ ndihmë në balancimin e efekteve të dëmshme fizike dhe mendore të stresit.¹⁰ Gjithashtu, është parë që trajtimi fetar përbën një forcë e rëndësishme që mbron si shëndetin mendor, ashtu edhe atë fizik kundrejt sëmundjes, viktimizimit, luftës ose humbjes së një të dashuri.¹¹ Me fjalë të tjera, ata deklaruan se metodat fetare të trajtimit ishin shumë më të frytshme se ato të trajtimit jofetar.¹² Gjithashtu edhe në vendin tonë, çështja e trajtimit fetar është bërë në fusha të ndryshme, veçanërisht me atë të fetaritetit¹³ dhe shëndetit

⁶ Kenneth I. Pargament vd., "The Psychosocial Climate of Religious Congregations", *American Journal of Community Psychology* 11 (1983), 351-381.

⁷ Kenneth I. Pargament vd., "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.

⁸ Bjorck P. Jeffry - Thurman John, "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning", *Journal for The Scientific Study of Religion* 46 (2007), 159-167; Koenig G. Harold, "Religious Coping And Depression Among Elderly, Hospitalised Medically Ill Men", *American Journal Of Psychiatry* 149 (1992), 1693-1700.

⁹ Park L. Crystal- Cohen, H. Lawrence, "Religious And Nonreligious Coping With The Death Of A Friend", *Cognitive Therapy and Research* 17 (1993), 561-577

¹⁰ Kenneth I. Pargament – Raiya A. Hisham, "A Decade Of Research On The Psychology Of Religion And Coping: Things we assumed And Lessons We Learned", *Psyke & Logos* 28 (2007), 742-766

¹¹ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns Of Positive And Negative Religious Coping With Major Life Stressors", *Journal For The Scientific Study Of Religion* 37 (1998), 710-724.

¹² Pargament, "Patterns Of Positive And Negative Religious Coping With Major Life Stressors", 710-724.

¹³ Ali Ayten - Seynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18; Ali Ayten - Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308; Asude Arıcı, "Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua, Gençlik", *Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Ankara Okulu Uayınları, 2006), 86-90

mendor¹⁴ dhe pothuajse në shumicën e këtyre studimeve, është vërejtur që njerëzit me trajtim fetar kanë më shumë efekte pozitive kundrejt stresit,¹⁵ depresionit¹⁶ dhe frikës.¹⁷ Këto procese me efekte pozitive janë quajtur “trajtim pozitiv fetar”. Sidoqoftë, ka persona te të cilët besimi ndaj Zotit fillon të zbehet apo zvogëlohet gradualisht, sepse mendon që Ai po e ndëshkon, kështu që kjo periudhë e trajtimit fetar do të klasifikohet si “trajtim negativ fetar”.¹⁸

Sipas Pargamentit trajtimi fetar është një proces¹⁹ dhe elementet bazë të këtij procesi janë këto:

- a) Ngjarje me përvoja të mundimshme,
- b) Vrojtimet/shqyrtimet,
- c) Veprimet trajtuese që mund të jenë të komanduara nga emocionet, ose të drejtuara nga problemet si dhe përdorin strategji specifike.

Këto janë tri pikat më aktive bashkëpunuese. Ndërkohë në një kuptim më specifik, rezultatet mund të klasifikohen si pozitive ose negative, por ato gjithashtu mund të klasifikohen gjerësisht si fizike, sociale dhe psikologjike. Çdo përpjekje e bërë nga një person gjatë procesit të trajtimit qu-

¹⁴ Mustafa Koç, “Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua Ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2005),

11-35; Halil Ekşi, Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlâhiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 45-47; Zafer Cihnioglu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013). 216.

¹⁵ Ahmet Canan Karakaş ve Mustafa Koç, “Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.

¹⁶ Serpil Yılman Kaya, “Depresyon ve Dini Başa Çıkma”, *Tavsiye Ediyorum* (Erişim 03 Mart 2015).

¹⁷ Feim Gashi, “Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Balkan Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2011), 45-65.

¹⁸ Kenneth I. Pargament, “The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice”, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, eds. R. Paloutzian - C.L. Park (New York: The Guilford Press, 2005), 482-483; Ali Ayten, *Din ve Sağlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 15.

¹⁹ Kenneth I. Pargament vd., “God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 793-824.

het veprimtari trajtuese. Këto mund të njihen me këto kuptime, por mund të jenë edhe emocionale, siç janë zemërimi sjellja, lutja, ecja e të tilla.²⁰

Çdo individ kur kalon një situatë negative mund të ndihet i stresuar. Sidoqoftë, te disa persona, kjo situatë edhe mund të mos jetë aq serioze, ndaj e kalojnë këtë proces pa stres. Por disa individë të tjerë nuk tregojnë rezistencë dhe futen në kornizat e stresit. Si rezultat i kësaj, tek individët me stres, shfaqen probleme mendore, të cilat mund të kenë nevojë edhe për një trajtim serioz. Kështu që, shqetësimi mendor i përjetuar nga individit përballë problemeve, e çon atë në hulumtime të ndryshme. Kjo njihet si trajtim psikologjik. Kur një person nuk është në gjendje të trajtojë/të komandojë fuqinë e tij, ai gjithmonë e shikon drejtimin te feja si rrugëdalje. Shkurtimisht mund të thuhet se, stresimi i njerëzve nganjëherë e arrin kulmin të cilin ata nuk mund të përballojnë, por me një kthim serioz drejt fesë dhe me anë të trajtimit fetar, ata mund t'i tejkalojnë edhe sprovat serioze e stresuese.

2. Tema, qëllimi, supozimet dhe metodat e studimit të hulumtimit

Tema kryesore e hulumtimit e këtij punimit është *ndikimi fetar gjatë periudhës së trajtimit të individëve të prekur me koronavirus*. Gjithashtu, individët që janë infektuar prej koronavirusit dhe e kanë përfunduar me sukses trajtimin i kemi pyetur nëse kjo ishte caktim, problem, apo sprovë. Përkrah saj do të shqyrtojmë gjithashtu ndikimin psikologjik të subjekteve të tilla, siç janë: adhurimi, lutjet, durimi, shpresa dhe optimizmi.

Qëllimi kryesor i këtij hulumtimit, është për të zbuluar se çfarë ndikimi ka pasur trajtimi fetar tek individët e prekur nga koronavirusi dhe nëse procesi i shërimit të tyre ka rezultuar me sukses. Gjithashtu, përgjatë përgatitjes janë përdorur dokumente, intervista dhe kontakte me njerëzit e shëruar prej koronavirusit. Seksioni teorik u krijua duke përdorur burimet

²⁰ Ali Ayten. Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal bir Araştırma (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 38.

përkatëse të literaturës. Ndërsa teknika e intervistës është përdorur sipas kritereve të shkencave sociale.

Aplikimi i intervistës u krye gjatë periudhës prill - maj 2020. Disa nga intervistat janë realizuar në mënyrë ballë për ballë me pjesëmarrësit, e disa intervista janë kryer duke përdorur mundësitë teknologjike, siç janë telefoni dhe posta elektronike. Intervistat janë shkruar pasi u analizuan dhe u interpretuan.

Mjedisi i hulumtimit është fokusuar te njerëzit që janë prekur nga koronavirusi dhe që e kanë përfunduar me sukses trajtimin. Intervistat që janë zhvilluar kanë qenë me pjesëmarrjen e 7 meshkujve dhe 2 femrave. 6 nga intervistuesit pjesëmarrës procesin e shërimit e kanë kaluar në spital dhe tre të tjerët e kanë kaluar në shtëpi. Në fakt emrat e vërtetë të intervistuesve janë mbajtur të fshehtë dhe atyre u janë vendosur emra-pseudonime të tjerë.

3. Ndikimet e trajtimit fetar gjatë periudhës së trajtimit

Pothuajse çdo individ në periudha të ndryshme kërkon që ta kuptojë jetën dhe dhe t'i japë kuptim asaj. Mirëpo, këto kërkime zakonisht hetohen në kohë fatkeqësish ose krizash. Kriza aktuale e koronavirusit mund të konsiderohet një prej tyre. Ashtu si dhe në krizat e tjera, edhe përballë koronavirusit, njerëzit mund ta shohin veten herë pas here si të dobët, të pafuqishëm dhe të paaftë. Një nga mënyrat më të rëndësishme që qeniet njerëzore t'i drejtohen kuptimit dhe interpretimit të jetës janë bindjet e tyre fetare. Kjo për shkak se besimet fetare ua japin një kuptim potencial këtyre fatkeqësive ose krizave dhe kështu kanë mundësinë që të kenë efekte pozitive në trajtimin e problemeve.²¹ Në fakt, besimet fetare kontribuojnë edhe në të kuptuarit dhe të interpretuarit e jetës normale, jo ve-

²¹ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.), 17.

tëm në kohën e katastrofës apo krizës.²² Me fjalë të tjera, besimi fetar e shndërron një person në një individ të shëndetshëm për veten e tij.²³

3.1. Mendimet e pjesëmarrësve në lidhje me koronavirusin dhe mënyra se si e përcaktojnë atë (kader/caktim, problem, apo sprovë?)

Pyetja e parë: *Çfarë mendimi keni për koronavirusin? Si e keni perceptuar koronavirusin? Është kader, problem, apo sprovë? Pse mendoni se ju ka kapur ky virus? Të gjithë të intervistuarit janë deklaruar se është sprovë. Për më tepër, tre prej pjesëmarrësve u shprehën se virusin, përveçse e shohin si një provë, gjithashtu e interpretojnë edhe si një katastrofë.*

Njëri prej pjesëmarrësve, për koronavirusin deklaroi kështu: *“Është rezultat i qenies njerëzore që me duart e veta dhe sjelljet antinjerëzore prishin ekuilibrin e jetës”*. Një tjetër pjesëmarrës, shprehet kështu: *Unë mendoj se është një dhuratë në rinovimin e botës që po i vinte fundi, duke zvogëluar ndotjen e ajrit, duke hequr dorë nga zakonet e tyre të këqija dhe rikthimin e njerëzve përsëri në besim, gjë që është dhe qëllimi i krijimit”*. Njëra nga pjesëmarrëset, mendimin e saj e ka shprehur në këtë formë: *“Mendoj se kjo është një sprovë për të gjithë njerëzit. Pamë se sa të pafuqishëm jemi ne si qenie njerëzore kundër një virusi të vogël”*. Bekiri një nga pjesëmarrësit mendon se është një sprovë, ndaj shprehet kështu: *“Koronavirusi është një virus ngjitës dhe një sprovë e vështirë, mund të them, se po përjetojmë gjëra të rënda dhe kjo ndikon në psikologjinë tonë. Megjithatë, në këtë proces, nuk duhet ta humbasim besimin tonë të Zotit, ne besojmë në Zot, ne e adhurojmë Atë dhe nuk e kemi humbur kurrë besimin në Të”*. Një pjesëmarrës tjetër, Hasani, pikëpamjet e tij i dek-

²² Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping* (New York; The Guilford Press, 1997), 48

²³ Hasan Meydan, “Bireyin Manevi Potansiyel ve İhtiyaçlarını Dikkate Alan Bir Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler”, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I, ed. Ali Ayten - Mustafa Koç- Nuri Tınaz (İstanbul: Dem yayınları, 2016), 223-226; Halide Nur Ö. Erdoğan, “Engellilere Yönelik Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II* (Ankara: Diyanet İçleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 257.

laroi me fjalët si më poshtë: *“Disa e kanë pyetur Aliun (r.a.) se a janë ndëshkim apo sprovë telashet që na godasin? Aliu (r.a.) është përgjigj kështu: “Nëse na afrojnë afër Zotit janë sprovë, e nëse na largojnë prej Tij janë dënim.” Edhe unë mendoj kështu, ky virus është shfaqur te ne për shkak të mëkatëve që kemi bërë. Mendoj që Allahu na ka dhënë një shans për të përmirësuar veten tonë”*. Në lidhje me temën tonë, intervistuesi i radhës deklaroi kështu: *“Siç është thënë në Kuranin famëlartë: Çdo e mirë që të gjen ty, o njeri, prej Allahut është, kurse e keqja që të godet, është prej vetes sate...”²⁴ Në qoftë se më ka ndodhur kjo e keqe është prej vetes time. Përgjigjen e kësaj pyetje e di vetëm Allahu. Mund të jetë sprovë, por mund të jetë edhe dënim”*. Një tjetër pjesëmarrës, pyetjes sonë iu përgjigj me këto fjalë: *“Sigurisht, sipas besimit tonë, ne e konsiderojmë atë si një sprovë dhe ashtu e vlerësova atë edhe në periudhën e vështirë në spital. Unë gjithashtu i kushtoj vëmendje të madhe dietës dhe higjienës sime, por nuk e di se si e mora virusin në spital”. Nuk ka shpëtim nga kjo, ekziston mundësia që të gjithë të preken, por masat, duhet të merren nga ne dhe vlerësimi vjen nga Allahu”*. Katër nga pjesëmarrësit, edhe pse ishin prekur me koronavirus, *“nuk kishin përgjigje për këtë”*, tre të tjerë e konsideronin *“sprovë dhe paralajmërim”*, kurse dy të tjerët e quanin si *“një mundësi për ta pastruar veten e tyre nga gjynahet”*.

Vlerësimi i koronavirusit si një sprovë nga të gjithë pjesëmarrësit na kujton ajetin vijues: *“Vërtet mendojnë njerëzit, se do të lihen të thonë “Ne besojmë”, pa u vënë në sprovë?!” Ne i kemi sprovuar ata që kanë qenë para tyre...”²⁵ Nuk ka dyshim se Allahu i teston qeniet njerëzore me sprovat e vështira si sëmundja, varfëria dhe tërmetet janë ato që vijnë fillimisht. Qeniet njerëzore që përballen me sprovat e tilla, përballen me një ankth serioz dhe me frikë. Njerëzit kanë nevojë për vlera fetare, në mënyrë që të qëndrojnë më të fortë në këto situata, sepse vlerat fetare japin një kontribut serioz për t’i kuptuar dhe interpretuar krizat/fatkeqësitë me të cilat përballen njerëzit. Në të vërtetë, në një studim të kryer nga Pargament dhe një grup pune me 586 pjesëmarrës, ata*

²⁴ el- Nisa 4/79

²⁵ el-Ankebut, 29/2-3.

zbuluan se besimet fetare ndihmojnë për të kuptuar ngjarje të tilla. 78% e pjesëmarrësve në këtë studim deklaruan se besimet fetare janë më efektive në të kuptuarit dhe përballuarit e ngjarjeve serioze e negative me të cilat përballen në jetën e tyre,²⁶ sepse njerëzit besimtarë i konsiderojnë vështirësitë dhe krizat në të cilat kalojnë në jetën e tyre jo si ndëshkim, por si një sprovë²⁷. Pra, njerëzit që i përjetojnë këto dhimbje kuptojnë dhe besojnë se është një sprovë dhe kjo i sjell qetësim, durim dhe nënshtrim të shpirtit.²⁸ Për më tepër, është thënë nga Allahu se po të jesh i durueshëm përballë sprovave do të shpërblehesh me shpërblime të mëdha si në këtë botë, ashtu edhe në botën tjetër. Ky pohim nga Allahu i bën njerëzit më të fortë në përjetimet e të kuptuarit dhe interpretimit të vështirësive dhe problemeve,²⁹ ndërsa në të njëjtën kohë i bën ata të shpresojnë për botën tjetër. Siç shihet në intervistat tona, besimet fetare iu krijuan mundësinë pjesëmarrësve që të jenë të fortë duke i dhënë kuptim dhe shpresë në luftën kundër koronavirusit.

3.2. Përjetimet e para të pjesëmarrësve kur mësuan se ishin të infektuar me koronavirus

Pyetja e dytë ishte: “Çfarë përjetuat për herë të parë kur mësuat se ishit të infektuar me koronavirusin”? Mendimet e dhëna nga pjesëmarrësit gjatë përgjigjes ndaj kësaj pyetje ishin si më poshtë: 3 persona deklaruan “durim dhe lutje”, 4 të tjerë “shqetësim dhe vdekje”, 1 “normal”, 1 “sprovë” dhe 1 “dorëzim”.

Si shembull një nga pjesëmarrësit tonë, ka deklaruar: “Kur e kuptova që isha prekur me virusin iu drejtova Zotit dhe iu luta me sinqertitet nga thellësia e shpirtit që virusi të mos e dëmtojë trupin tim. Besoj se kjo ishte lutja ime më e sinqertë në gjithë jetën time”. Tjetri në lidhje me intervist-

²⁶ Paragmetn vd., “God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, 813

²⁷ Zeynep Sağır, Kültürel Uyum Ruh Sağlığı ve Din (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 127.

²⁸ Adnan Aslan, “Engellilerde Dini Başa Çıkmada: Felsefî Arka Plan”, Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu (İstanbul: 2012), 155-156.

²⁹ Behlül Tokur, İmtihan Psikolojisi (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 19.

tën deklaroi: “Bëra përpjekje të ruaja durimin, ta mbaja moralin lart dhe mbi të gjitha nuk kisha frikë. Mezi merrja abdes dhe përpiqesha që namazin ta falja ulur. E sillja ndërmend se Allahu në Kuran thotë të kërkojmë ndihmën e Allahut me durim dhe namaz.”. Një pjesëmarrëse tjetër e hulumtimit tonë u shpreh kështu: “Mendoj se ishte një rezultat që e prisja, por përsëri nuk mund të qetësohesha nga frika e vdekjes apo nga ndonjë frikë tjetër”. I intervistuari tjetër theksoi: “Kur mësova se kisha koronavirusin, vazhdova të përsërisja ajetin: “Sigurisht që Ne do t’ju sprovovmë me frikë dhe uri, me dëmtim të pasurisë, të njerëzve dhe të të lashtave! Prandaj, përgëzoji durimtarët, të cilët, kur i godet ndonjë fatkeqësi thonë: “Të Allahut jemi dhe vetëm tek Ai do të kthehemi!”³⁰ Nga ky ajet kuranor mora shumë fuqi dhe kështu u rrit qetësia në shpirtin tim. Këto vlerësime na tregojnë se gjëja e parë që pothuajse të gjithë pjesëmarrësit e ndiejnë kur u prekën me koronavirus është lidhja me besimin fetar.³¹ Është e natyrshme që këta njerëz që janë të infektuar me një virus vdekjeprurës të ndiejnë një nevojë më të madhe për t’u strehuar te Zoti sesa njerëzit e shëndetshëm. Në të vërtetë, ideja se “vdekja është një pjesë plotësuese e jetës”, e cituar nga librat fetarë, luan një rol pozitiv në pranimin dhe eliminimin e ankthit të vdekjes.³² Prandaj, kur pjesëmarrësit së pari mësojnë se janë të infektuar nga virusi, mund të konsiderohet si një situatë normale që ata të kërkojnë strehim dhe ndihmë tek Allahu i gjithëfuqishëm.

Si përmbledhje, është vërejtur se këta njerëz që janë infektuar me koronavirus, që në momentin e parë të prekjes janë përpjekur të strehohen te besimi fetar.

³⁰ el- Bakara 2/155-156

³¹ Küçükcan - Köse, Doğal Afetler ve Din, 17

³² Jessie Dezutter vd., “The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents”, *Death Studies* 33 (2009), 73-92.; Gashi, Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 45.

3.3. Përshtypjet e të infektuarve me koronavirus në lidhje me dyshimin e jetës

Pyetja që ua parshtruaam pjesëmarrësve në intervistat në lidhje me jetën është si më poshtë: *“Kjo përvojë e dhimbshme që keni përjetuar a ju futi në dyshimin e ekzistencës së jetës suaj?”* Të gjithë pjesëmarrësit deklaruan se kjo përvojë e dhimbshme ishte efektive nga pikëpamja e dyshimit të ekzistencës së jetës. Një nga pjesëmarrësit tanë shprehu ndikimin e kësaj periudhe shqetësuese në këtë mënyrë: *“Kjo i bëri dyshimet e mia më realiste dhe kuptova më qartë afërsinë time me vdekjen. Kuptova që nuk duhet t’i lija për më vonë gjërat që mund t’i bëja më herët”*. Një pjesëmarrës tjetër, në lidhje me temën u shpreh: *“Sigurisht, fillova të kthehem pas, për të parë se çfarë na mungon?”*. Një pjesëmarrës tjetër deklarohet kështu: *“Sa herë që kam një problem me shëndetin, gjithmonë pyes veten në lidhje me ekzistencën e jetës. Kur më preku ky virus, vura re që e kisha shpreshtuar këtë pyetje. E gjeja veten vazhdimisht duke menduar pyetje të tilla, si nesër do t’i japim llogari Allahut, dhe a mund të jemi shërbëtorët që Allahu i do?”* Edhe tjetri pjesëmarrës dha një përgjigje të ngjashme duke thënë: *“Pa dyshim që Allahu na udhëzoi. Vendosa që të mos merrem me punë boshe, por të jetoj vetëm për hir të Allahut”*. Nga ana tjetër, njëra prej pjesëmarrësve me deklaratat e mëposhtme shprehu opinionin duke theksuar konceptin e paaftësisë: *“Sigurisht kuptova që qenia njerëzore qenka shumë e pafuqishme. Shumë gjëra që në jetën tonë ne i atribuojmë me vlera dhe rëndësi, në fakt janë të pavlera”*. Ndërsa tjetri, përveç këtyre, theksoi edhe rëndësinë e shëndetit: *“Shtëpia, makina, prona, vlerat materiale, të gjitha janë të parëndësishme. Vetëm frymë marrja qenka e rëndësishme. Zoti im, na fal frymëmarrje. Nuk ia pas-kemi ditur vlerën frymëmarrjes. Aty e kuptova se sa e vlefshme është për ne një veshkë. Ja pra që një frymë marrje qenka shumë e rëndësishme. Një frymëmarrje, sepse plot 10 ditë nuk kam marrë frymë si duhet”*.

Siç mund të nënkuptohet nga vlerësimet e pjesëmarrësve, ky proces i vështirë mund të shkaktojë pikëpyetjen e ekzistencës së jetës. Për më tepër, kjo përvojë e dhimbshme gjithashtu e bën qenien njerëzore të rikujtojë rëndësinë e shëndetit, sepse në kohën moderne në të cilën po jetojmë njeriu gjithmonë ka rendur pas stolive dhe bukurive joshëse të kësaj bo-

tës, siç janë pasuria, kënaqësitë e ndryshme dhe për fat të keq ka harruar dhuntitë e pafundme që ia ka dhuruar Krijuesi i gjithësisë. Mirëpo, siç arrihet të kuptohet nga shprehjet e pjesëmarrësve, çështja e të kuptuarit dhe interpretimit të jetës është më e theksuar në këto periudha të vështira. Punimet e reja kërkimore, i drejtojnë njerëzit drejt Allahut të plotëfuqishëm. Nga studimi i Nitekim Këllëç dhe anëtarëve të tjerë nga Departamenti i Psikologjisë të Spitalit të Bakërkojit, rezultoi se prej 299 pacientëve me të cilët është zhvilluar studimi, 52% e tyre deklaruan se po kërkonin ndihmë dhe mbështetje fetare.³³ Si rezultat, shihet se të gjithë pjesëmarrësit që janë me koronavirus dhe kanë përjetuar këtë përvojë të dhimbshme, filluan të vënë në dyshim ekzistencën e jetës. Përveç kësaj, nga deklaratat e pjesës më të madhe të vlerësimeve të bëra nga pjesëmarrësit, kuptohet se ata do të bëjnë më shumë përpjekje për të jetuar një jetë që iu përmbahet kërkesave të besimit fetar.

3.4. Mendimet e pjesëmarrësve në lidhje me ndikimin e durimit në procesin e trajtimit të koronavirusit

Pyetja rreth “durimit” ishte: *“A mendoni se durimi është një forcë e rëndësishme për të kapërcyer me sukses procesin tuaj të trajtimit?”* Të gjithë pjesëmarrësit që morën pjesë në intervistë thanë bindshëm se durimi ka kontribuar në mënyrë të konsiderueshme për ta kapërcyer me sukses këtë proces. Haruni, një nga intervistuesit tanë, në lidhje me durimin, shprehu mendimet e tij në këtë mënyrë: *“Patjetër, mendoj se durimi është element i rëndësishëm, sepse një person pa besim mund edhe të çmendet në raste të tilla”*. Tjetri në lidhje me temën bëri këtë deklaratë: *“Sigurisht mendoj që durimi dhe dorëzimi tek Zoti është shumë i rëndësishëm në këto raste. Pejgamberi ynë ka thënë: “Sa mirë është të jesh besimtar. Çdo gjendje është e mirë për të... Kur t’i ndodh një gjë e mirë bëhet falënderues, kështu që kjo është e mirë për të, e kur t’i ndodh një e keqe bën durim, e edhe kjo është një e mirë për të.” Prandaj me bindje të thellë mund të them se kur e kujtoj këtë hadith, më rritet durimi”*. I inter-

³³ Ayten, Din ve Sağlık, 120.

vistuari tjetër, Mehmeti, i cili ka mendime të ngjashme, rrëfeu si më poshtë: *“Po, durimi është shumë i rëndësishëm. Allahu u thotë besimtarëve që me lutje dhe durim t’i kërkojnë ndihmë. Kur ke durim, ke dhe rehati shpirtërore dhe nuk do të përjetosh probleme psikologjike”*. Nursela shprehu rëndësinë e durimit si më poshtë: *“Si në çdo proces, edhe në këtë rast durimi është shumë i rëndësishëm. Njerëzit besimtarë me durim mund të qëndrojnë në këmbë. Durimi mundëson rritjen e fuqisë njerëzore”*. Dhe i fundit, Orhani, shprehu forcën që durimi i ka dhënë atij në këtë proces me fjalitë e mëposhtme: *“Po, mushkëritë e mia ishin mjaft keq gjatë procesit të trajtimit. Nuk mund të merrja frymë. Deri në mëngjes nuk mund të flija. Kisha kollë, ethe, të dridhura dhe plogështi të trupit. Pa asnjë mëdyshje, me durim i kërkoja ndihmë Zotit tim. Thjesht mendoj se u përmirësova me anë të durimit, pa u demoralizuar aspak”*.

Siç vërehet nga deklaratat e të intervistuarve, mund të themi se durimi në kohë krize u ofron njerëzve një kuptim/interpretim. Ai i mëson njerëzit të luftojnë kundër situatave të tilla. Durimi, si një mekanizëm psikologjik, rrit qëndrueshmërinë e njerëzve dhe kështu i pengon ata t’ia kthejnë shpinën jetës.³⁴ Pra, personat që janë në krizë, me anë të durimit, marrin guximin, fitojnë fuqinë e mosdorëzimit dhe mundohen ta menaxhojnë jetën për të dalë me sukses prej situatave më të vështira. Nitekim Kycükcan bashkë me Kësem në studimin e tyre të bërë rreth tërmetit në Marmara të Turqisë, sollën deklaratën e Gölyakalı Erkan, i cili humbi djalin e tij në moshën 16-vjeçare: *“Djali im vdiq, ne gjithmonë luteshim që fëmija ynë të bëhej një person i mirë. Dhe Zoti neve na dëgjonte. Ne i përkasim Atij dhe vetem Ai mund t’i përgjigjet lutjeve tona, t’i pranojë ose t’i refuzojë. Ne po jetojmë në atë çka ka krijuar Ai. Prandaj, nuk e kemi pasur problem të gjejmë ngushëllim. Allahu na jep durim.”*³⁵ Për më tepër Esen dhe Kajëklle në lidhje me punimin që kanë bërë në vitin 2019 rreth durimit me familjarët e dëshmorëve dhe veteranëve, thonë se 31 veteranë

³⁴ Küçükcan - Köse, Doğal Afetler ve Din, 144-145.

³⁵ Küçükcan - Köse, Doğal Afetler ve Din, 144.

janë shprehur se durimi është ushqyes për vazhdimësinë e jetës dhe kontribuon pozitivisht në procesin e trajtimit fetar.³⁶

Elementi i durimit ka një vend të rëndësishëm në besimin Islam dhe përfshin gjithashtu shumicën e strategjive të përballimit. Allahu në librin e shenjtë, Kuranin famëlartë, thotë: “*Në të vërtetë, Allahu është me durimtarët*”³⁷ dhe Ai do t’i shpërblejë ata. Përfundimisht, mund të themi se durimi në kohë krizash, në fatkeqësi të mëdha, në problemet ekzistenciale dhe gjithashtu përballë vështirësive të tjera të jetës, është një forcë mbështetëse për besimtarët.

3.5. Mendimet e pjesëmarrësve për ndikimin fetar në procesin e trajtimit të koronavirusit

Një pyetje tjetër që ua shtrua pjesëmarrësve për ndikimin e besimit fetar ishte: “*A ju ndihmoi besimi fetar gjatë procesit të trajtimit? A ju ka inkurajuar besimi fetar për të qenë shpresëdhënës dhe optimistë*”? Abdullahu, njëri nga pjesëmarrësit tanë, me fjalitë e mëposhtme shprehu se sa i rëndësishëm ishte besimi fetar në procesin e tij të shërimit: “*Sigurisht po. Duke ditur se gjithçka që ndodh me ne është nën dijen dhe kontrollin e Krijuesit. Pa dyshim, lutjet më kanë dhënë kurajë dhe strehimin në një Zot*”. Bekiri, i cili ka ndierë mbështetje nga ana e besimi fetar, u shpreh kështu: “*Plotësisht e saktë dhe ishte një ndër bekimet e mëdha shpresa në ndihmën e Zotit. Me lejen e Tij ne shpresuam se do të shëroheshim, e dinim dhe e besonim se Ai nuk do të na zhgënjente në shpresat tona*”. Në lidhje me rritjen e shpresës gjatë ndikimit fetar janë shfaqur shumë opinione dhe njëri ndër këto është dhe deklarata e Fatmas: “*Po, patjetër që ndodhi. Ditën kur testi im doli pozitiv u ktheva në shtëpi, kisha shumë frikë se mos infektoja njerëzit e tjerë në shtëpi, kështu që qëndrova vetëm dhe e izoluar në dhomën time. Sapo hyra në dhomë babai im më dërgoi një mesazh. Në atë mesazh kishte njohuri fetare ku shkruhej që duhet të*

³⁶ Nesibe A. Esen - Hasan Kayıklık, “Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2019), 231.

³⁷ el-Enfâl, 8/46; el-Bakara, 2/153.

shmangim pesimizmit dhe gjithmonë të jemi shpresëdhënës. Pas atij mesazhi, u ndjeva më mirë dhe e mblodha veten”. Hasani, në lidhje me temën, deklaroi se ajetet dhe hadithet për këtë temë e kanë ndihmuar duke gjetur ngushëllim të madh: “Besimi ynë fetar ka qenë mbështetja më e madhe për të kapërcyer anën psikologjike të sëmundjes. Një myslimani nëse i shkakton dhimbje qoftë edhe një gjemb, Allahu e shpërblen duke ia fshirë gjynahet e tij. Vetëdija që na dha hadithi na bëri që të gjejmë ngushëllim dhe rehati kundër problemeve që pësuam. Përveç kësaj, na bëri që të gjejmë ngushëllim gjithashtu në një hadith tjetër të Profetit (a.s): “Ata që vdiqën nga sëmundjet epidemike dhe tërmetet do të marrin gradën e dëshmorit”. Pjesëmarrësi tjetër në lidhje me këtë temë na e dha përgjigjen e tij me një histori që e kishte përjetuar: Po, me sa më kujtohet në ditën e dytë ndjeva nevojën ta postoja në llogarinë time një mesazh. Sepse nuk mund të qëndroja në telefon, nuk mund të flisja, humba aftësinë e të folurit. Në postimin tim në mediat sociale, u thashë miqve të mi se prisja lutje prej tyre. Për pak kohë, me mijëra lutje erdhën nga nxënësit, vëllezërit, miqtë dhe mësuesit e mi. Ndërsa lexoja ato lutje dhe urime morali filloi të më ngritej. Përveç kësaj u forcova edhe më shumë teksa më vinin mesazhe duke më thënë: e lexova suren Jasin, ose lexova sure të tjera nga Kurani për shërimin tënd. Pastaj mora të pija ilaçet (nuk mund të haja ushqimin por vetëm për arsye të ilaçeve u mundoja të haja me forcë), pra bëra atë që ishte e nevojshme dhe thashë se do të besoja në ndihmën e Allahut (xh.sh). Dhe atëherë e shikova më qartë edhe një herë se besimi me të vërtetë është një fuqi e madhe.”

Siç shihet nga deklaratat e pjesëmarrësve, vërehet se besimi fetar kontribon seriozisht në mënyrë të jashtëzakonshme në menaxhimin e situatave të tilla. Kështu që mund të themi se shpresa, optimizmi i siguruar nga besimi fetar, kontribuon në relaksim, shpjegimin, pranimin dhe përbalimin nga pjesëmarrësit.³⁸ Si rezultat vërehet qartë se besimtarët ndaj ngjarjeve që ndodhin, zotërojnë një perspektivë më të kujdesshme dhe optimiste.³⁹ Pra, besimi fetar ia mundëson një strehë besimtarit përba-

³⁸ Küçükcan - Köse, Doğal Afetler ve Din, 17.

³⁹ Batman, Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü, 25.

llë ngjarjeve të vështira të jetës dhe rrisin forcën për t'iu bërë ballë ndjenjave të pafuqisë dhe frikës që kanë përjetuar në atë moment.⁴⁰

Besimi është një element i rëndësishëm i optimizmit. Sepse besimi fetar i dhuron shpresë besimtarit dhe e udhëzon drejt të ardhmes duke ia lehtësuar stresin dhe negativitetin. Në fakt, Karakash dhe Koç, në lidhje me studimin e tyre në vitin 2014 për trajtimin e stresit dhe ndikim e fesë, në të gjitha dimensionet u pa që ndikimi fetar ishte efektiv në përballimin e stresit.⁴¹ Ai funksionon si një strehë që i lidh ata me jetën.⁴² Si rezultat, të besosh se ekziston një fuqi e mbinatyrshme dhe se kjo fuqi-Zoti, dominon mbi gjithçka, i bën që njerëzit të jenë më optimistë dhe më të qetë, sepse të gjitha fatkeqësitë dhe krizat që ndodhin janë në njohurinë e Allahut dhe ato ndodhin vetëm me vullnetin dhe lejen e Tij.

3.6. Mendimet e pjesëmarrësve në lidhje me ndikimin e lutjeve dhe adhurimeve gjatë procesit të trajtimit

Pyetja rreth lutjeve dhe adhurimeve ishte e këtillë: *“A mendoni se lutjet dhe adhurimet tuaja, gjatë procesit të trajtimit, janë efektive në luftën kundër shqetësimeve tuaja? Si u lutët gjatë kësaj periudhe? Cila ishte përmbajtja e lutjeve tuaja?”*

Të gjithë pjesëmarrësit që morën pjesë në intervistë thanë se lutjet dhe adhurimet iu ndihmuan shumë në luftën kundër ankthit të koronavirusit. Si shembull njëra nga pjesëmarrëset, në lidhje me konceptin “lutje”, ka dhënë këtë deklaratë: *“Po, lutesha vazhdimisht dhe mendoj që arsyeja pse m'u largua ankthi, ishin pikërisht lutjet që kisha bërë. Në internet përpiqesha të dëgjoja Kuran, përpiqesha të lexoja sure dhe veçanërisht lutesha shumë”*. Hasani, një tjetër pjesëmarrës në luftën kundër ankthit, tregon efektin e lutjeve dhe adhurimet me këto fjalë: *“Po, mendoj se lutjet dhe adhurimet e mia ishin shumë të efektshme në luftën kundër an-*

⁴⁰ Özlem Güler, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme”, Toplum Bilimleri Dergisi 4/8 (2010), 101

⁴¹ Karakash - Koç, “Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 616

⁴² Küçükcan - Köse, Doğal Afetler ve Din, 152

kthit. Unë u luta, u pendova dhe i premtova Zotit se do të bëhem një besimtar i devotshëm. Besoj se Allahu më sprovoi me këtë sëmundje që të pendohem e pastaj të më falë...

Mehmeti, në lidhje me konceptin “lutje”, u shpreh në këtë mënyrë: *“Edhe pse i falja me vështirësi, namazet nuk i lashë asnjëherë. Lutesha vetëm që të jetoja për Zotin”*. Ndërsa Orhani, për rëndësinë dhe ndikimin e lutjeve, u shpreh kështu: *“Namazet i falja me vështirësi, përpiqesha t’i falja ulur. Madje ndonjëherë kishte falje që i leja në gjysmë. Një ditë teksa po falja namazin e jacisë gjatë rekatit të dytë u dorëzova, nuk mundata përfundoja faljen. Megjithatë, edhe pse ishte një gjendje shumë shqetësuese, unë vazhdoja t’i bëja lutjet dhe adhurimet. Një ditë teksa po lutesha thashë kështu: O Zoti im! Ashtu si Ejupit (a.s) edhe unë po sprovohem. Tema e lutjeve të mia ishte e qartë. Një frymëmarrje dhe vetëm një frymëmarrje...E kuptova se sa e çmuar është një frymëmarrje dhe iu luta Zotit tim që të më shpëtonte nga kjo fatkeqësi”*.

Siç arrihet të nënkuptohet nga përgjigjet e pjesëmarrësve, del e qartë se lutjet dhe adhurimi kanë kontribuar dukshëm në luftën kundër përjetimit të ankthit gjatë procesit të trajtimit. Rezultate të ngjashme janë parë edhe në studime të mëparshme. Sepse, në këto studime, është përcaktuar se lutjet dhe adhurimet janë një burim fuqie dhe forcë kundër vështirësive.⁴³ Në shumë studime të kryera, tregohet se besimet fetare u japin fuqi dhe durim individëve për t’i përballuar tensionin dhe stresin.⁴⁴ Kjo ndikon në mirëqenien e individëve.⁴⁵ Kështu, në raste ankthi, lutjet dhe adhurimi u japin besimtarëve shpresë dhe durim.

Sipas profetëve durimi është forca që u bën ballë fatkeqësive. Për shembull, Musai (a.s) përballë mizorisë së Faraonit durimin e tregon në këtë mënyrë: *“O Zoti ynë, na jep durim të madh dhe bëna të vdesim myslimanë!”*⁴⁶ Sjelljet dhe veprimet e këqija të vëllezërve që kanë bërë ndaj

⁴³ Akif Hayta, “İbadetler ve Ruh Sağlığı”, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: Dem Yayınları, 2006), 147

⁴⁴ Küçükcan - Köse, Doğal Afetler ve Din, 76.

⁴⁵ Hüseyin Peker, Ruh Sağlığı ve Dini İnanç (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 96

⁴⁶ el-A’raf, 7/126.

Jusufit (a.s), ai ka duruar kështu: *“Atë që ruhet (nga gjynahet) dhe bëhet i durueshëm, Allahu e shpërblen, se Ai kurrë nuk ia humb shpërblimin punëmirëve”*.⁴⁷ Këshillat që i dha Llukmani (a.s.) të birit të tij ishin: *“O djali im, kryeje namazin, urdhëroje të mirën, pengojë të keqen dhe bëhu i durueshëm për çfarëdo që të godet! Me të vërtetë, ky është thelbi i patundur i të gjitha punëve!”*.⁴⁸

Lutjet dhe adhurimi ua mundësojnë besimtarëve të qëndrojnë më të fortë përballë sëmundjeve, tërmetejeve, përmytjeve, fatkeqësive etj., fenomeneve që rëndojnë shëndetin mendor. Po kështu, gjatë lutjeve dhe adhurimit, njerëzit fitojnë ndjesinë se nuk janë të vetëm. Në të vërtetë, pjesëmarrësit që kishin kaluar ditë të vështira gjatë procesit, panë se ndikimi fetar, duke u lutur dhe adhuruar ishte një mbështetje pozitive kundër ankthit.

3.7. Mendimet e pjesëmarrësve në lidhje me ndikimin e koronavirusit drejt besimit dhe vlerave fetare

Në të njëjtën kohë, në lidhje me orientimin fetar, ua bëmë edhe këto pyetje pjesëmarrësve: *“A mendoni se kjo përvojë e dhimbshme që ju keni përjetuar ka bërë të fokusoheni më tepër në besim dhe në vlerat fetare”?*

Të gjithë pjesëmarrësit që morën pjesë në intervistë janë të mendimit se kjo përvojë e dhimbshme ata i drejtoi më shumë ndaj vlerave dhe besimit fetar.

Teksa Ahmeti iu përgjigjet pyetjeve, ai thekson paaftësinë e qenies njerëzore me këto fjalë: *“Mendoj se po, sa më shumë që njeriu ndihet i paaftë, aq më shumë e kujton Zotin dhe afrohet drejt adhurimit”*. Bekiri, në lidhje me këtë, u shpreh: *“Po, është e saktë, edhe unë pajtohem me këtë mendim. Sepse besimi im fetar dhe lidhja ime me Allahut është rritur shumë pas asaj që më goditi. Besoj se tash e tutje duhet të falënderoj shumë Zotin tim”*. Mendim të ngjashëm ka dhënë edhe Haruni, duke u shprehur kështu: *“Po e mendoja vdekjen dhe qanim... Veçanërisht nga*

⁴⁷ Yusuf, 12/90.

⁴⁸ Lokman, 31/17.

dritarja e dhomës së spitalit teksa shikonim kufomat tek iknin, mendoja vetë me vete: vallë kur do të na vijë radha neve dhe sërish filloja të qaja. Sa keq, ne njerëzit edhe në fatkeqësitë më të mëdhaja për një kohë shumë të shkurtër i harrojmë të gjitha dhe vazhdojmë jetën normale sikur s'ka ndodhur asnjë gjë". Në përgjigjen e Orhanit dallojmë bekimin dhe nënshtrimin ndaj Krijuesit: "Allahu na ka dhënë me mijëra bekime, por aty arrita të shikoja se sa e rëndësishme ishte frymëmarrja. Për këtë arsye edhe më shumë falënderova Allahun. Gjithashtu kuptova se nuk ka asnjë zgjidhje tjetër përveç nënshtrimit/besimit".

Çdo fatkeqësi dhe problem i jetuar është një sprovë dhe çdo sprovë bart në vetvete një mësim. Me fjalë të tjera, qeniet njerëzore duke parë se fuqia e tyre nuk është e mjaftueshme, strehohen te Zoti, të Cilin e konsiderojnë dhe e besojnë si Krijuesin absolut e të gjithëfuqishëm. Kjo nënkupton se individët, të cilët i binden dhe e besojnë sinqerisht Allahun, duke shpresuar në ndihmën e Tij, ata do të qëndrojnë më larg ndjenjave pesimiste.⁴⁹

Nuk duhet të harrojmë që një pjesë e madhe e myslimanëve, besojnë që çdo përjetim dhe problem ka një kuptim dhe ato janë sprova. Sepse çdo mysliman është i vetëdijshëm për këtë ajet të Allahut: "...Ne ju vëmë në provë me të keqe dhe me të mirë dhe te Ne do të ktheheni.".⁵⁰ Siç kuptohet edhe nga ky ajet, bota është vend sprovash. Kjo përvojë e dhimbshme e pjesëmarrësve tregon se ka një rritje drejt orientimit fetar. Si rezultat, shohim që pjesëmarrësit e prekur me koronavirus janë të orientuar drejt besimit fetar, por në momentin që ky virus do të zhdukët është e vështirë të kuptohet se a do të vazhdojnë apo jo efekti, ndikimi dhe jetesa sipas rregullave të fesë.

⁴⁹ Peker, Ruh Sağlığı ve Dini İnanç, 49

⁵⁰ el-Enbiya, 21/35.

3.8. Mendimet e pjesëmarrësve në lidhje me vdekjen nga koronavirusi

Në të njëjtën kohë pjesëmarrësve në lidhje me vdekjen ua bëmë këtë pyetje: *“A menduat se do të vdisnit nga koronavirusi? Si ndikoi tek Ju ky mendim si? Çfarë ndjetë?”* Përveç njërit prej pjesëmarrësve të gjithë të tjerët deklaruan se vërtet e kishin menduar vdekjen prej koronavirusit. Po ashtu pjesa më e madhe e pjesëmarrësve deklaruan se nuk e kishin humbur shpresën në shërim.

Vetëm njëri nga pjesëmarrësit tha se nuk e kishte menduar se do të vdiste nga Koronavirusi dhe u shpreh kështu: *“Nuk e mendova se do të vdisja nga virusi, kam kaluar edhe më përpara sëmundje prekëse, andaj për këtë arsye mendova se edhe kjo erdhi prej Allahut. Erdhëm me lejen e Allahut dhe tek Ai do kthehem por edhe nëse vdesim e rëndësishme është të ikim me besim. Asnjëherë nuk e hoqa shpresën prej Allahut, shpresova gjithmonë tek Ai. E vetmja frikë që kisha ishte që pasi të vdes të mos varrosem pa rregulla Islame. Kjo frikë ishte gjithmonë e pranishme tek ne, domethënë të varrosesh vetëm duke u futur në funeral pa xhemat. Por, në mendje kisha edhe këtë se besimtari që ka rënë dëshmor, varrosët bashkë me rrobat që ka mbi trup”. Të gjithë pjesëmarrësit, përveç Bekirit, deklaruan se ata kishin menduar se do të vdisnin nga koronavirusi. Fatma është shprehur si më poshtë: *“Përgjatë tre ditëve kam pasur një proces shumë të vështirë dhe gjithmonë mendoja se do të vdisja. I kalova ditët duke menduar se do të vdes nesër”*. Mehmeti, një tjetër pjesëmarrës, në lidhje me vdekjen, u shpreh kështu: *“Në fillim mendova se mund të vdisja për shkak të gjendjes së rënduar të mushkërive. Por nuk u frikësova. U mërzita vetëm për faktin se për vdekjen time do mërziteshin familja. E sillja ndërmend se vdekja nuk është fundi, por është veç fillimi, dhe të vetmen gjë që doja ishte si ta fitoja pëlqimin e Allahut”*. Nga ana tjetër, Orhani, megjithëse kishte menduar se do të vdiste, kurrë nuk e humbi shpresën e tij tek Allahu (xh.sh): *“Mendimi se mund të vdisja më erdhi pas tri ditësh qëndrim në spital. Por nuk e humba asnjëherë shpresën. Iu dorëzova Zotit, kur filluan të më shpeshtoheshin të dridhurat, kollja dhe vështirësimi i frymëmarrjes. Pas ditës së katërt fillova të shpresoja në shërim, sepse vetëm Allahu është Ai që merr dhe jep jetën”*. Sipas rrëfi-*

meve të pjesëmarrësve shihet qartë se tek njerëzit që janë të infektuar me koronavirus ekziston seriozisht mendimi i vdekjes dhe deri deri në procesin e fundit i shoqëron ata.⁵¹ Njerëzit që janë të infektuar me një virus të këtyllë vdekjeprurës në krahasin me njerëzit e shëndetshëm e mendojnë më shpesh vdekjen dhe kërkojnë më shumë mbështetje te Krijuesi i tyre.

Në këto situata, shpirti i njeriut nga mërzia, frika, vdekja, dëshpërimi dhe depresioni shpëtimin dhe mbështetjen më të fortë e gjejnë në besimin e Zotit (xh.sh).⁵² Në studimin që kanë bërë⁵³ mbi ankthin e vdekjes në vitin 2011, është vërejtë se besimi fetar luan një rol të rëndësishëm në uljen e këtij fenomeni. Shkurtimeisht mund të themi se mendimi i paaftësisë dhe pamjaftueshmërisë i hap rrugë njeriut të kërkojë strehim te Krijuesi i gjithëpushtetshëm dhe Sunduesi absolut. Besimi fetar po ashtu dhe në situata të tjera u siguron shpresë individëve duke u dhënë një kuptim edhe jetës pas vdekjes. Me fjalë të tjera, pjesëmarrësit e prekur me koronavirus, që e kanë përjetuar këtë proces, mund të themi se u përpoqën t'i mbronin shpresat e tyre kundër mendimit të vdekjes duke u strehuar në besimin fetar.

Përfundimi

Koronavirusi, i cili po konsiderohet si një ndër viruset më të rënda e më vdekjeprurës kohëve të fundit, pothuajse e ka prekur njeriun në të gjithë sferat e jetës. Ky virus, ka ndikuar seriozisht në shëndetin mendor të njerëzve, por edhe ka bërë që ata të ngelin edhe të papunë. Pra, përjetimi i vështirësive ekonomike, frika, ankthi, shqetësimi e të tjera kanë ndikuar ndjeshëm në gjendjen mendore të njerëzve. Në studimin tim jam munduar të takohem drejtpërdrejt me personat të cilët e kanë përjetuar këtë situatë të dhimbshme dhe po ashtu u përpoqa të vërtetoja ndikimin e fesë në kuptimin dhe interpretimin e situatës nga ana e tyre. Në pyetjet që iu bënë pjesëmarrësve, u pa se pjesa më e madhe e tyre tregonin se besi-

⁵¹ Küçükcan - Köse, Doğal Afetler ve Din, 146

⁵² Peker, Ruh Sağlığı ve Dini İnanç, 49.

⁵³ Gashi, "Türk Ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 63.

mi fetar ka ndikuar në të kuptuarit dhe interpretuarit e procesit. Është vërtetuar se çështjet e trajtimit të fesë siç mund të përmendim lutjet, adhurimet, durimi etj. kanë luajtur një rol të rëndësishëm në kapërcimin e kësaj situatë.

Në fakt besimi fetar jo vetëm në periudha krizash, por në çdo kohë i jep kuptim qenies njerëzore edhe në kushtet e jetesës normale. Mirëpo njerëzit që kanë përjetuar kohë krizash e fatkeqësish kanë më shumë nevojë për t'i dhënë kuptim dhe interpretim ngjarjeve, sepse këto periudha janë problematike dhe të ndërlikuara. Për këtë arsye, gjatë këtyre periudhave, ata strehohen tek një fuqi e mbinatyrshme dhe në raste të tilla ndihet nevoja për ndihmën e kësaj fuqie absolute. Edhe nga deklaratat e pjesëmarrësve tonë është kuptuar se besimi në Allahun, lutja, durimi, adhurimi dhe sprova kanë luajtur një rol të rëndësishëm në ndikimin e psikologjisë për ta përballuar me sukses këtë sprovë.

Shihet se pjesa dërrmuese e pjesëmarrësve të infektuar nga Koronavirusi, e përceptuan këtë sëmundje dhe infektimin me të si “sprovë”. Te disa prej tyre është shfaqur *“frika dhe ankthi i vdekjes”*, e te disa të tjerë *“sprovë dhe dorëzim i shpirtit”*. Përveç këtyre mund të shihet qartë se Koronavirusi të gjithë pjesëmarrësit i ka futur në kërkimin e të vërtetës dhe të fuqisë absolute. Vërehet qartë se besimi në Allahun dhe durimi në sprovë kanë luajtur rol të rëndësishëm gjatë procesit të shërimit. Kjo nënkupton se besimi fetar ka sigurur optimizëm dhe guxim, meqë sipas deklaratave të tyre, lutjet dhe adhurimet ishin shumë të efektshme gjatë këtij procesi.

Brenda kornizës së rezultateve të punimit tonë është vërejtur se besimi fetar në këtë proces të vështirë që kaluan pjesëmarrësit kontriboi në mënyrë të konsiderueshme që ata t'i japin kuptim dhe interpretim gjendjes.

Gjithashtu nuk duhet të harrojmë se, pa marrë parasysh vlerën apo llojin, çdo ndihmë, sado simbolike qoftë ajo, luan një rol të madh në psikën e çdo të sëmuri për ta tejkaluar sa më lehtë gjendjen e tyre.

Mendoj se të prekurve me Covid-19 apo me ndonjë sëmundje tjetër, duhet t'u ofrohet këshillë shpirtërore, e cila pa dyshim se mund t'ua lehtësojë përballimin e situatës së tyre të rënduar fizike po edhe shpirtërore-

psikike. Meqë COVID-19 është një sëmundje e re, ky punim numërohet si një ndër punimet e para të bëra në këtë fushë, andaj urojmë që ky t'u paraprijë edhe studimeve të reja në këtë fushë.

Bibliografia

- Arıcı, Asude. "Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua, Gençlik". Din ve Değerler Psikolojisi. Ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Aslan, Adnan. "Engellilerde Dini Başa Çıkma: Felsefi Arka Plan", Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu. İstanbul: 2012.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri". Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 9/3 (2009): 88-89.
- Aydın, Şevki. "Bireyin Anlam Arayışı ve Din Eğitimi". Diyanet Aylık Dergi 221/ Mayıs 2009. Erişim 07 Nisan 2017.
<http://www.erkurumgazetesi.com.tr/default.asp?id=34373&page=haber>
- Ayten, Ali. Din ve Sağlık. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Ayten, Ali. Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal bir Araştırma. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Crystal, Park L. - Lawrence, Cohen H. "Religious And Nonreligious Coping With The Death Of A Friend". Cognitive Therapy and Research 17 (1993): 561-577.
- Çağrıncı, Mustafa. "Sabır". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 35/337. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Dezutter, Jessie vd. "The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents". Death Studies 33 (2009): 73-92.
- Doğanay, Süleyman. "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2019): 286-306.

- DP, Düzen Polikliniği. “İspanyol Gribinden 100 Yıl Sonra “Bir Sonraki Salgın İçin Hazır Mıyız?”. Erişim 23 Nisan 2020.
<http://www.duzenpoliklinigi.com/saglikbilgileri.aspx?id=13528>.
- Ekşi, Halil. Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlâhiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Erdoğan, Halide Nur. “Engellilere Yönelik Din Eğitimi ve Öğretimi”, Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Esen, Nesibe A. - Kayıklık, Hasan. “Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2019): 225-235.
- Gashi, Feim. “Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. Balkan Araştırmaları Dergisi 2/1 (2011): 45-55.
- Hani, Choudhry vd. “Middle East Respiratory Syndrome: Pathogenesis and Therapeutic Developments”. Future Virology 14/4 (2019): 237-246.
- Harold, Koenig G. “Religious Coping And Depression Among Elderly, Hospitalised Medically İll Men”. American Journal Of Psychiatry 149 (1992): 1693-1700.
- Hayta, Akif. “İbadetler ve Ruh Sağlığı”. Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi. Ed. Hayati Hökelekli. Ankara: Dem Yayınları, 2006.
- Jeffrey, Bjorck P. – John. Thurman. “Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning”. Journal for The Scientific Study of Religion 46 (2007): 159-167.
- Karagöz, İsmail. “Kur’ân’ın Engellilere Yaklaşımı”, Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam Sempozyumu, Sorunlar ve Çözüm Önerileri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kaya, Remzi. “Kur’anda İsiaze /Sığınma”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (2001): 95-112.
- Kaya, Serpil Yılman. “Depresyon ve Dini Başa Çıkma”, Tavsiye Ediyorum. Erişim 03 Mart 2015.
https://www.tavsiyeediyorumcom/makale_15945.htm
- Zafer Cirhinlioğlu vd., Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.

- Kur'an-ı Kerim. Erişim 05 Mayıs 2020.
<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>
- Küçükcan, Talip – Köse, Ali. Doğal Afetler ve Din. İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Lazarus, S. Richard. Psychological Stress and the Coping Process. New York: McGraw- Hill, 1966.
- Lazarus, S. Richard – Folkman, Susan. Stress, Appraisal, and Coping. New York: Springer, 1984
- Meydan, Hasan. “Bireyin Manevi Potansiyel ve İhtiyaçlarını Dikkate Alan Bir Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler”. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I. ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz. İstanbul: Dem yayınları, 2016.
- Özlem Güler, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme”, Toplum Bilimleri Dergisi 4/8 (2010): 95-105.
- Pargament, I. Kenneth – Hisham, Raiya A. “A Decade Of Research On The Psychology Of Religion And Coping: Things We assumed And Lessons We Learned”. Psyke & Logos 28 (2007): 742-766.
- Pargament, I. Kenneth. The Psuchology of Religion and Coping. New York; The Guilford Press, 1997.
- Pargament, I. Kenneth. The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: The Guilford Press, 1997.
- Pargament, I. Kinneth. “The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice”. Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. eds. R. Paloutzian - C.L. Park. New York: The Guilford. Press, 2005.
- Pargament, I. Kenneth vd. “Patterns Of Positive And Negative Religious Coping With Major Life Stressors”. Journal For The Scientific Study Of Religion 37 (1998): 710-724.
- Pargament, I. Kenneth vd. “Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”, Journal for the Scientific Study of Religion 27/1 (1988): 90-104.
- Pargament, I. Kenneth vd. “The Psychosocial Climate of Religious Congregations”, American Journal of Community Psychology 11 (1983): 351-381.
- Peker, Hüseyin. Ruh Sağlığı ve Dini İnanç. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

-
- Priya, Sampathkumar vd. "SARS: Epidemiology, Clinical Presentation, Management, and Infection Control Measures". *Mayo Clin Proc* 78/7 (2003): 882-890.
 - Sađır, Zeynep. *Kültürel Uyum Ruh Sađlığı ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
 - Şentürk, Habil. *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*. Isparta: Tuğra Ofset, 2005.
 - Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Filip HITI*

KONTRIBUTI SHKENCOR I MYSLIMANËVE NË SPANJË

Spanja myslimane shkroi një rën ndër epokat më të ndritshme të historisë shpirtërore të Evropës mesjetare. Në mes të gjysmës së shek. VIII dhe fillimit të shek. XIII, popujt të cilët flisnin gjuhën arabe kanë qenë bartësit kryesorë të shkëndijave të kulturës dhe civilizimit në mbarë botën. Mbi të gjitha, ata kanë qenë ndërmjetësues në sjelljen e sërishme të filozofisë së vjetër - antike tek evropianët, duke e ripërtërirë dhe plotësuar atë sa që e bënë të mundur renesancën e Evropës Perëndimore. Në tërë këtë zhvillim Spanja arabe ka një hisë të madhe të meritave.

Gjuha dhe letërsia

Në shkencat e pastra linguistike në të cilat bëjnë pjesë: filologjia, gramatika dhe leksikografia, arabët e Endelusit (Spanjës) kanë qenë të dalluar nga të tjerët. El- Kali (901-67) i përmendur më herët, si njëri ndër profesorët më eminentë të Universitetit të Kordovës, ka lindur në Jerمني dhe është shkolluar në Bagdad. Nxënësi e tij kryesor Muhamed ibn Hasan ez-Zubejdi (928-89) i takonte familjes e cila ka qenë me origjinë nga

* Filip Hiti, *Historia Arapa*, bot. II, Sarajevë, 1978.

Humusi; por ka lindur në Seville. El-Hakemi e emëroi Zubejdiun kujdestar të edukimit të djalit të tij Hishamit, të cilin më vonë e emëroi kadi dhe gjykatës kryesor të Seviles. Kryevepra e Zubejdiut ka qenë regjistri klasifikues i gramatikanëve dhe filologëve, të cilët kishin jetuan deri në kohën e tij. Es-Sujuti është shërbyer mjaft me të në veprën e tij “Mudh-hir”. Me këtë rast duhet përmendur se gramatika hebraike, e cila në esencë bazohet në gramatikën arabe dhe deri në ditët e sotme shërbehet me terma teknikë, përkthimi i të cilëve i përgjigjet terminologjisë arabe, e kanë pasur fillimin e tyre në Spanjën myslimane.

Në letërsi shkrimtari më i shquar ka qenë Ibn Abdur- Rebia (860-940) nga Kordova, poet i oborrit mbretëror të Abdurrahmanit III. Për famën e tij, ai i ka borxh antologjisë së poezive që titullohet “*El-Ikdu-l ferid (Gjerdani i veçantë)*” të cilën ai e shkroi. Pas veprës poetike “*El Egani*”, ajo e zë vendin e parë në mesin e veprave mbi historinë e letërsisë arabe. Megjithatë dijetari më i madh dhe mendimtari më origjinal ndër myslimanët e Spanjës ka qenë Ali ibn Hazmi (994-1064), njëri ndër dy apo tri mendjet më produktive dhe njëri ndër shkrimtarët më frytdhënës të Islamit në përgjithësi. Në rini ai ka shkëlqyer në cilësinë e ministrit të oborreve të falimentuara të Abdurrahmanit; El-Mustadhhirit dhe Hisham el-Mu’tedda; por kur ra Kalifati i Omajadve, ai u tërhoq në vetmi dhe iu përkushtua tërësisht veprimtarisë letrare. Ibni Halekan dhe El- Kifti ia përshkruajnë atij 400 vëllime mbi historinë, teologjinë, tregimet, logjikën, poezinë dhe të lëndëve të tjera të ngjashme. Si përfaqësues i shkollës dhahirite (shkollës së komentimit tekstual) të shkencës juridike dhe teologjisë, ai ka qenë i palodhshëm ashtu siç ka qenë aktiv edhe në veprimtarinë e tij letrare. Në veprën “*Tavkul- hamame*” (Gjerdani i turtulleshës); antologji e poezive të dashurisë, ai lavdëron dashurinë platoniane. Megjithatë, vepra më e çmuar e tij është “*El- Faslu fi-l mileli ve-l ehvai ve-n-nihal*” (Fjala vendimtare për sektet, herezitë dhe fraksionet), e cila ia siguroi famën e shkencëtarit të parë në fushën e religjionit komparativ. Në këtë vepër ai i ka theksuar vështirësitë e tregimeve biblike, të cilat nuk i kanë shqetësuar shpirtrat e tjerë deri në lajmërimin e kritikës së lartë në shekullin e gjashtëmbëdhjetë.

Për historinë e letërsisë periudha e mbretërve të huaj, sidomos e abadidëve, murabidëve dhe muvehhidëve ka qenë posaçërisht e rëndësishme. Fara e kulturës, që ishte mbjellë në periudhën omejade, nuk i dha frytet e vërteta deri tani. Luftërat qytetare, me të cilat përfundon sundimi i omejadëve dhe ardhja e mëvonshme e dinastive të reja, ua mundësuan qendra-ve, siç ishin Sevilla, Toledo dhe Granada që ta hidhnin nën hije Kordovën. Nga ky qytet i fundit i të krishterëve të arabizuar - mozarabët, të cilët ishin të thelluar në letërsinë arabe, bartën shumë elemente të kulturës arabe në mbretëritë e tjera veriore dhe jugore, si në prozë, përralla, gojëdhëna dhe tregime edukative, të cilat filluan të lulëzonin në Evropën Perëndimore gjatë shek. XIII e të cilat ofrojnë analogji të forta me veprat e hershme arabe që ishin me prejardhje indo-persiane. Fabulat e dashurisë *“Kelile dhe Dinme”* janë përkthyer në spanjisht në kohën e sundimit të mbretit të Kastilës dhe Leonës, Alfonsit të Urtë (1252-54), e pak më vonë në arabisht i përktheu një hebre i krishterizuar... Megjithatë, kontributi më i rëndësishëm i gjuhës arabe dhënë letërsisë së Evropës mesjetare ka qenë ndikimi të cilin ajo e ka ushtruar me formën e saj. Ajo ka ndihmuar që imagjinata perëndimore të lirohet nga rregullat e ngushta e të ngurta të cilat ia ka imponuar konvencionalizmi i caktuar. Literatura spanjolle, me elemente të pasura të fantazisë, zbulon shembuj arabë; sikurse është edhe rasti me spiritualitetin e Don Kishotit (Don Quixote) të Servantesit, i cili njëherë ka qenë i zënë rob në Algjeri dhe në shaka e sipër e kishte vërtetuar se libri e ka origjinalin arabisht.

Poezia

Kudo dhe ngado që është përdorur gjuha arabe, ka ekzistuar edhe dëshira e madhe për krijimtari poetike. Vargjet e panumërta përcilleshin nga goja në gojë dhe me to mburreshin shoqëria e lartë dhe njerëzit e rëndomtë, mund të jetë jo për shkak të përmbajtjes së tyre sa për shkak të muzikës dhe fjalëve të zgjedhura. Përjetimi i pastër dhe natyral në bukurinë dhe jehonën e fjalëve karakteristike të popujve që flasin gjuhën arabe, u shfaq edhe në truallin spanjoll. Sundimtari i parë i dinastisë omejade ka qenë poet, sikurse edhe shumë trashëgimtarë të tij. Me oborret e sundimtarëve të shumtë lidhen shumë poetë oborrtarë, të cilët i përcillnin ata në

udhëtime dhe ekspedita ushtarake. Sevila mburrej me numrin më të madh të poetëve sentimentalë dhe elegantë, por shumë më parë flaka e poezisë ishte ndezur në Kordovë; ndërsa më vonë ndriti me ndriçim të plotë në Granadë, derisa ky qytet ishte fortifikatë islame.

Përveç Ibn Abdi Rebbihut, Ibn Hazmit dhe Ibn Hatibit, Spanja ka dhënë një numër të madh poetësh, poezitë e të cilëve ende konsiderohen si klasike. I tillë ka qenë Ebul - Velid Ahmed ibn Zejdun (1003-71), të cilin disa e konsiderojnë si poetin më të madh të Andaluzisë. Ibni Zejdun i takonte familjes fisnike Mahzun, një degë e fisit Kurejsh. Ai fillimisht ka qenë agjent i besueshëm i Ibn Xhehverit, kryetarit të oligarkisë së Kordovës, por më vonë kishte rënë në situatë të palakmueshme, sigurisht për shkak të dashurisë së tij të flaktë ndaj poetes Vellada, të bijës kalifit El-Mustekfi. Pas shumë viteve të kaluara në burg, El-Mu'tedid el-Abbadi ia besoi atij detyrën dyfishtë, të vezirit të madh [kryeministrit] dhe të komandantit të trupave, duke ia dhënë titullin "*Dhul-Vizaretejn*" - njeri me dy ministri. Përveçse ka qenë poet i përsosur, Ibn Zejdun ka qenë edhe hartues i dalluar i letrave (shkresave). Letra e tij, e cila është lexuar shumë, është ajo nëpërmjet së cilës e sulmon Ibni Abdusin, ministrin e Ibn Xhehverit dhe rivalin e vet për dorën e bukuroshes Vellada. Në shumë vargje, të cilat Ibn Zejdun ia drejton asaj, e përshkruan bukurinë e jashtëzakonshme të pallatit "*Ez-Zehra*" me kopshtet e tij dhe tregon ndijim të thellë për natyrën, që është karakteristike për poezinë spanjollo-arabe.

Në mesin e poetëve më pak të njohur mund të përmendet edhe Ebu Is-hak ibn Havaxhe [vd. 1139]. Ai e kaloi jetën e tij në një fshat të vogël në jug të Valencisë, ngase nuk dëshironte që t'u vardisej mbretërve të pa-karakter të kohës së tij. Pastaj është edhe poeti i ri i papërmbajtur nga Sevila, Muhamed ibn Hani (937-73), i cili i bëri lavdithurje Kalifit Fatimid El Muezzit. Ibn Hani thuhet të ketë qenë i ndikuar nga mendimet e filozofëve grekë. Duke u çliruar deri në një masë të caktuar nga prangat konvencionale, poezia arabo-spanjolle zhvilloi forma të reja metrike dhe u bë e ndjeshme e delikate, gati sikurse lirika e sotme popullore, duke ruajtur bukurinë e saj natyrore. Në baladat dhe këngët e saj, ajo ka shfaqur ndjenja romantike, të cilat u kanë paraprirë pikëpamjeve të heroizmit mesjetar. Deri në fillim të shekullit të njëmbëdhjetë, në Andaluzi u zhvilluan

format lirike “*muvesh-sheh*” dhe “*zexhel*”. Poezia arabe në përgjithësi, e lirika në veçanti, shkaktuan admirim të të krishterët vendës dhe u bënë faktor i fuqishëm në procesin e asimilimit. Dy forma të tilla “*zexhel*” dhe “*muvesh-sheh*” u zhvilluan në vjershën kastiliane Villancico, e cila është përdorur shumë në himnet krishtere dhe këngët e Kërshëndellave. El Kazvini (vd. 1283) vërteton se në Shilbë (Silves) në Portugalinë Jugore mund të gjendeshin edhe lavëtarët të cilët kanë qenë të aftë të improvizonin vargje. Kjo të përkujton në shumë njerëz në Libanin e sotëm. Lajmërimi i skemave të caktuara të literaturës së dashurisë platoniane në gjuhën spanjolle në shek. VIII, dëshmon për ndikimin evident të poezisë arabe.

Në Spanjën Jugore, poetët e parë u lajmëruan në fund të shekullit të njëmbëdhjetë, duke i përshkruar ndjenjat subtile të dashurisë me një mënyrë të bujshme të fantazisë dhe figurative të të shprehurit. Trubadurët, të cilët kanë jetuar në shek. XII, i imitonin bashkëkohësit e tyre jugorë, poetët *zexhelë*. Sipas modelit të precedentëve arabë, “*kulti i zonjës*” papritmas lajmërohet në Evropën Jugperëndimore. Chanson de Roland (Kënga e Rolandit) është monumenti më fisnik i letërsisë së hershme evropiane, lajmërimi i së cilës, para 1080 vjetësh, shënon fillimin e civilizimit të ri të Evropës Perëndimore, njësoj si këngët e Homerit që shënonin fillimin e historisë greke, ekzistimi i së cilës është falë kontaktit me Spanjën myslimane.

Arsimi

Mësimi fillor, si në të gjitha vendet myslimane, bazohej në shkrim dhe lexim të Kuranit si dhe në gramatikën arabe e poezinë. Edhe pse ishte kryesisht çështje private, megjithatë shkollimi ka qenë tepër i përparuar, andaj një përqindje e madhe e myslimanëve të Spanjës kanë mundur të lexojnë dhe të shkruajnë. Një gjendje e tillë nuk ka mbretëruar në Evropën e asaj kohe. Detyrës së mësuesve të shkollave fillore në Andaluzi i është kushtuar më tepër rëndësi sesa në vendet e tjera myslimane. Pozita e femrave në jetën arsimore, siç e pasqyron shkrimtari El Mekhari dhe e vërtetojnë faktet e literaturës së historisë; dëshmojnë se në Andaluzi, zakonet të cilat ua ndalonin femrave mësim-leximin, janë zbatuar shumë

pak. Mësimet e larta bazoheshin në komentimin e Kuranit, në teologji, filozofi, gramatikë arabe, poezi, leksikografi, histori dhe gjeografi. Shumica e qyteteve të mëdha kanë pasur shkolla të tipit universitar. Në mesin e tyre më kryesoret kanë qenë: universitetet në Kordovë, Sevillë, Malagë dhe Granadë. Në katedrat e Universitetit të Kordovës mësoheshin:

astronomia, matematika dhe mjekësia, krahas teologjisë dhe jurisprudencës. Numri i studentëve të regjistruar arrinte në 1000, ndërsa diploma e tyre u hapte rrugë për pozitat më profitabile të shtetit. Universitetin e Granadës e themeloi Nasridi i shtatë - Jusuf Ebul - Haxhxhaxh (1333-54), sundimin e të cilit e zbukuroi poeti dhe historiani Lisanuddin ibn Hatib. Ndërtesa e Universitetit ka pasur portën para së cilës kanë qenë sfinksat e dy luanëve të gdhendur nga guri. Plani mësimor përfshinte: teologjinë, drejtësinë, mjekësinë, kiminë, filozofinë dhe astronominë. Shkencëtarët e Kastilës dhe të huajt, e ndihmonin këtë institucion. Në këtë universitet dhe në universitetet e tjera ka qenë traditë që, kohë pas kohe, të mbaheheshin tubime publike dhe përkujtime, në të cilat recitoheshin poezi origjinale dhe mbaheshin ligjërata, zakonisht nga stafi drejtues i tyre. Mbishkrimi i popullarizuar mbi portat e kolegeve thoshte kështu: *“Bota qëndron vetëm në katër gjëra: në diturinë e të urtëve, drejtësinë e sundimtarëve, në adhurimet-lutjet e njerëzve të mirë [të devotshëm] dhe në heroizmin e trimave”*. Kjo fjalë mund të ketë ardhur nga fjala arabe *tareb*, muzikë - këngë.

Krahas universiteteve, lulëzonin edhe bibliotekat. Biblioteka e oborrit mbretëror në Kordovë, të cilën e themeloi Muhamedi I (852-86) dhe e zgjeroi Abdurrahmani III, u bë më e madhja dhe më e vizituara, kur Hakemi II ia dhuroi koleksionin e tij.

Librat dhe letra

Veçantia e jetës myslimane, në të cilën kanë qenë të huaja tubimet politike dhe teatrot, që ishin karakteristikë e Greqisë së vjetër dhe Romës, e bëri librin *“mjetin e vetëm për arritjen e diturisë”*. Kordova, si treg i librave, e zinte vendin e parë në Spanjë. Kjo anekdotë [në vijim] e ilustron frymën e asaj kohe: *“Kur kam jetuar në Kordovë, e vizitova tregun e saj të librave, duke kërkuar një libër që me interesonte më shumë. Më në*

fund më ra në dorë një ekzemplar i një libri të shkruar bukur dhe i lidhur në mënyrë elegante. Me plot gëzim fillova të shtyhem për ta blerë, por dikush tjetër vazhdimisht ma tejkalonte me ofertë, derisa çmimi nuk e kaloi kufirin e lejuar. Atëherë unë i thashë shitësit: “Ma trego konkurren- tin tim që e ngriti çmimin më tepër se sa vlen libri”. Ai pastaj më dërgoi tek një njeri i veshur me rroba elegante. Me rastin e paraqitjes i thashë: “Le ta ruajë Allahu zotërinë tonë, dijetarin e fuqishëm dhe energjik, nëse keni vendosur për ta blerë posaçërisht këtë libër, unë do të heq dorë prej tij, ngase edhe ashtu konkurrenca i ka tejkaluar kufijtë.” Ai m’u përgjigj: “Unë nuk jam fakih as nuk e di përmbajtjen e librit, por pikërisht tash e kam hapur bibliotekën dhe kam bërë në të shumë punë që të mund të mburrem mes personaliteteve të larta të qytetit tim. Kam ende hapësirë të zbrazët në bibliotekë, andaj besoj se pikërisht ky libër do ta plotësonte atë. Duke e parë të shkruar me dorëshkrim të bukur dhe me lidhje të mirë, ajo më pëlqeu dhe për mua nuk është me rëndësi se sa do të paguaja për të, ngase i falënderuar qoftë Allahu, jam i pasur.”

Ky grumbullim i librave në Andaluzi nuk do të ishte i mundur po të mos e kishte pasur të zhvilluar industrinë lokale të letrës së shkrimit. Ky segment është ndër kontributet më të mëdha të Islamit në Evropë. Pa letër, shtypi i tipit lëvizës që u zbulua kah gjysma e shek. XV në Gjermani, nuk do të ishte i suksesshëm, ndërsa pa letër dhe shtyp, arsimimi popullor në Evropë në shkallën në të cilën është zhvilluar, gjithashtu nuk do të ishte i mundur. Nga Maroku, në të cilin industria e letrës ishte bartur nga Lindja, kaloi në Spanjë në gjysmën e shek. XII. Jakuti përmend Shatiben (Jativah) si qendër industriale e letrës në Spanjë. Pas Spanjës, zeja e prodhimit të letrës kaloi në Itali (rreth viteve 1263-76) dhe kjo ishte rezultat i ndikimit të myslimanëve, sigurisht nga Sicilia. Franca gjithashtu mund t’i falënderohet për fabrikat e para të letrës, pikërisht Spanjës myslimane, e jo kryqëzatave siç pretendojnë disa. Nga këto vende industria e letrës u zgjerua kudo në Evropë. Sekretari i Abdurrahmanit zakonisht i shkruante lajmërimet e tij zyrtare në shtëpi e pastaj i dërgonte në zyrë të posaçme për t’i shumëzuar, një formë e shtypit “tab’ë”, e cila mund të jetë shtypshkronjë me valak) nga e cila kopjet u dërgoheshin shërbimeve shtetërore.

Pas rënies së fuqisë së myslimanëve në Spanjë, kanë mbetur më pak se 2000 vëllime, të cilat nga bibliotekat e ndryshme arabe i mblodhën Filipi II (1556-98) dhe pasardhësit e tij. Ato përbënin bërthamën e bibliotekës Eskuriale (Eskurial library), e cila ende gjendet afër Madridit.

Në gjysmën e parë të shek. XVII, sulltani Maroken Sherif Zejdan, duke ikur nga rezidenca e tij e dërgoi bibliotekën e vet me anije; por kapiteni i saj refuzoi t'i zbankonte librat ne vendin e caktuar për shkak se nuk e kishte marrë pagesën në tërësi. Në rrugën për Marsejë, anija ra në duart e piratëve spanjoll, ndërkaq plaçka e librave të saj, që përbënte 3000 deri 4000 vëllime, me urdhrin e Filipit III u deponua në Eskurial, me çka kjo bibliotekë u bë më të pasura me dorëshkrime arabe.

Historiografia dhe gjeografia

Në Spanjë, relativisht më vonë u zhvilluan filologjia arabe, teologjia, historiografia, gjeometria, astronomia dhe shkencat e tjera të ngjashme, ngase myslimanët këtu, për dallim nga bashkëbesimtarët e tyre në Siri dhe Irak, shumë pak kanë mundur të mësojnë nga banorët vendas. Madje, edhe pas ngritjes se tyre, disiplinat shkencore të Spanjës kanë qenë prapa disiplinave shkencore të Kalifatit Lindor. Myslimanët e perëndimit më së shumti janë shquar në disiplinat, siç janë: botanika, mjekësia, filozofia dhe matematika astronomike.

Njëri ndër historianët më të hershëm dhe më të njohur të Endelusit ka qenë Ebu Bekër ibn Omer, i njohur me emrin Ibn El Kutijje, i cili lindi dhe jetoi në Kordovë, ku edhe vdiq në vitin 997. Vepra e tij "*Tarihu Iftitahi Endelus*", me të cilën ne jemi shërbyer në këtë libër; përfshin periudhën nga pushtimi i Gadishullit nga myslimanët e deri në vitet e para të sundimit të Abdurrahmanit III. Ibn Kutijje gjithashtu ka qenë gramatikan dhe punimi i tij mbi mënyrën lidhore të foljes është gjëja e parë e shkruar rreth kësaj tematike. Edhe historiani, Ebu Mervan Ibn Hajjan ibn Halef nga Kordova (987-1076), i cili jetoi më herët ishte edhe më produktiv se ai. Lista e veprave të Ibn Hajjanit përmban hiq me pak se 50 tituj, ndërsa vepra "El-Metin" ka përfshirë 60 vëllime. Për fat të keq vetëm një vepër, me titullin "*El-Muktebisu fi Tarihi Rixhali Endelus*", ka arritur deri te ne. Veprën më të çmueshme mbi periudhën e *muvehhidve* e ka shkruar në

vitin 1224 historiani maroken Abdul Vehid El Merrakeshi, i cili banoi në Spanjë. Andaluzia ka dhënë një numër të madh të biografëve, nga të cilët i pari ka qenë Ebul Velid, Abdullah ibn Muhamed ibn El Feredi. Ai ka lindur në Kordovë në vitin 962, ku ka studiuar dhe ka ligjëruar. Më moshën 30 vjeçe, udhëtoi për në Haxh dhe gjatë udhëtimit të tij u ndal në Kejrevan, Kajro, Mekë dhe Medinë, me qëllim të studimit. Pas kthimit, u emërua Kadi (gjykatës i Sheriatit) në Valenci. Me rastin e shkatërrimit të Kordovës nga ana e berberëve në vitin 1013 Ibn Feredi është mbytur në shtëpinë e tij. Vetëm një vepër e tij ka mbetur e ruajtur me titullin "*Tarihu Ulemai-l Endelus*" (Historia e Ulemave të Spanjës). Këtë përmbledhje të biografive të dijetarëve arabë të Spanjës e plotësoi Ibn Beshkuval Ebu Kasim Halef ibn Abdul Melik, me një vëllim të cilin e përfundoi në vitin 1139 dhe e botoi me titullin "*Es-Siletu fi tarihi eimmeti-l Endelus*". Kjo është njëra nga dy veprat e mbijetuara të Ibn Beshkuvalit. Megjithatë, për të është dëshmuar se i ka shkruar 50 vepra. Ibn Beshkuval ka lindur në Kordovë në vitin 1101, ku edhe ka vdekur më 1183. Silen apo librin e tij (Es-Siletu) e vazhdoi Ebu Abdullah Muhamed ibn El-Ebbar (1199-1260) nga Valencia me titullin "*Et-Tekmiletu fi Kitabi es-Sileti*". Përveç kësaj, Ibn Ebbar ka shkruar edhe veprën "*El-Hul-letu-s-Sijeri*", e cila përmbledh biografi. Po ashtu, me vlerë të jashtëzakonshme është edhe fjalori i dijetarëve arabë të Spanjës, "*Bug'jetu El-Multemisi fi Tarihi rixhali Endelusi*", të cilin e kanë shkruar Ed-Dabbi dhe Ebu Xhafer Ahmed ibn Jahja (1203), të cilët kanë jetuar në Murci. Në shkencën e historisë kemi "*Tabekatu-l Umemi*" (Klasifikimi i popujve) nga pena e Ebu Kasim Seid ibn Ahmed el Endelusi (1029-70), i cili i ka shërbyer si bazë El-Keftiut, Ibn Ebi Usaibiut dhe Ibn Ibrijjit. Seidi ka qenë Kadi i Toledes dhe ka qenë i njohur si historian, matematikan dhe vëzhgues astronomik. Emrat e dy njerëzve të cilët paraqesin shkallën më të lartë të literaturës dhe që kanë qenë të shquar me gjithëpërfshirjen në veprimtarinë e historisë ndër myslimanët e perëndimit janë emrat e dy miqve dhe zyrtarëve në oborrin e Nasridëve. Ibn Hatib dhe Ibn Haldun. Lisanuddin ibn El-Hatib (1313-74) ka qenë pasardhës i familjes arabe e cila kishte ardhur nga Siria në Spanjë. Nën sundimin e Sulltanit VII të Nasridve; Jusuf Ebu el-Haxh-haxh (1333-54) dhe djalit të tij Muhamedit V (1354-9 dhe 1362-91). Ai

ka mbajtur mbiemër të madh “*Dhul-vizaretejni*”- (*pronari i dy ministri-ve*). Në vitin 1371, për shkak të disa intrigave oborrtare, ai iku në Fes, ku pas tre vjetësh, për shkak të disa akuzave personale dhe në shenjë të hakmarrjes, u mbyt. Me vdekjen e tij, jo vetëm Granada, por e gjithë Spanja arabe, humbi shkrimtarin, poetin dhe burrshtetasin e vet të çmueshëm. Nga më tepër se 60 vepra, të cilat i shkroi Ibn Hatibi, e që kryesisht ishin me përmbajtje poetike, beletristike, historike, gjeografike, mjekësore dhe filozofike, janë ruajtur vetëm një e treta. Nga to, më e rëndësishmja është “*Historia e zgjeruar e Granadës*”.

Abdurrahman ibn Halduni (1332-1406) ka lindur në Tuniz në një familje arabo-spanjolle, e cila ishte me prejardhje nga fisi Kind. Prijësi i familjes u shpërngul në shek. IX nga Jemeni në Spanjë. Pasardhësit e tij jetuan në Sevilë deri në shek. XIII. Abdurrahmani ka mbajtur një numër të madh pozitash të larta në Fes, para se të hynte në detyrë (1361) të sulltani i Granadës, Muhamedi VI. Sulltani ia besoi misionin e rëndësishëm në oborin Kastilion që të negocionte për paqen. Pas dy vjetësh, për shkak të zilisë së mikut të tij të fuqishëm Ibn Hatibit, Halduni u kthye në Magreb (Afrikë).

Këtu ka qenë në disa pozita dhe më në fund u tërhoq në kështjellën Ibn Selame, ku filloi ta shkruante veprën e tij të historisë dhe aty qëndroi deri në vitin 1378. Në vitin 1382, ai u nis për në Haxh, por e ndërpreu rrugën në Kajro për të mbajtur ligjëratat në Universitetin e njohur të Az’-harit. Pas dy vjetësh, sulltani mameluk Ez-Zahir Berkuk e emëroi për Kadi kryesor të shkollës Malikite në Kajro. Në vitin 1401 ai e shoqëroi pasardhësin e Berkukut, En - Nasir Ferexh në Damask, në ekspeditën e tij kundër Timurlenit të tmerrshëm, i cili Ibn Haldunin e priti si mysafir të shquar. Ky historian ka luajtur një rol të rëndësishëm në politikën e Afrikës Veriore dhe të Spanjës. E tërë kjo i ka ndihmuar në mënyrë të shkëlqyer si përgatitje për ta shkruar veprën e tij madhështore “*Kitabu-l-iberi ve divanu-l mubteda vel-haberi fi ejjamil- arabi vel- axhemi vel- berberi* (Libri i shembujve të shquar dhe regjistri i subjekteve dhe ngjarjeve të kohës së arabëve, persianëve dhe berberëve)”, e cila i ka tri vëllime: “*Mukaddimen*” (Hyrja-Prelogomena), që përbën vëllimin e parë; vëllimi

i dytë i trajton arabët dhe popujt fqinjë, kurse i fundit flet shkurtimisht për historinë e berberëve dhe të dinastive myslimane në Afrikën Veriore.

Fama e Ibn Haldunit qëndron pikërisht në *“Mukaddimen”* e tij të famshme. Në të, për herë të parë, ai e paraqet teorinë e zhvillimit historik, e cila i merr parasysh faktet fizike të klimës dhe gjeografisë si dhe gjithashtu fuqitë morale dhe shpirtërore që kanë ndikuar në zhvillimin e popujve. Si njeri, i cili është angazhuar në formulimin e ligjeve të përparimit dhe dobësisht nacional, Ibn Halduni mund të konsiderohet si themelues - siç e vërteton ai për veten - i qëllimit të drejtë dhe i natyrës së historisë, ose së paku si themelues i parë i shkencës së sociologjisë. Asnjë autor arab, madje as evropian, nuk e ka vështruar historinë në mënyrë aq gjithëpërfshirëse dhe filozofike. Të gjithë kritikët janë unanimitë në mendimin se Ibn Halduni është më i madhi filozof i historisë që e ka dhënë Islami dhe njëri ndër më të mëdhenjtë e të gjitha kohëve përgjithësisht.

Gjeografi më i madh i shekullit XI ka qenë El-Bekri, arab spanjoll, ndërsa autori më gjenial i gjeografisë dhe hartografi i shekullit XII, madje i tërë mesjetës, ka qenë El-Idrisi, pasardhës i familjes arabe të mbretërisë spanjolle, i cili u arsimua në Spanjë.

Ebu Ubejd Abdullah ibn Abdul-Aziz El Bekri është ndër gjeografët më të hershëm myslimanë të Perëndimit, veprat e të cilit kanë arritur deri te ne. Jeto i në Kordovë, ku edhe vdiq në një moshë të shtyrë, në vitin 1094. Si shkrimtar prozator, poet dhe filozof ai e fitoi kurorën e dafinave me gjeografinë e tij voluminoze *“El- Mesaliku vel- Memalik (Rrugët dhe mbretëritë)”*, e cila është shkruar sikurse shumica e veprave gjeografike të mesjetës në formë të udhëpërshkrimit. Fatkeqësisht, kjo vepër është ruajtur pjesërisht. El-Idrisi, i cili u lind në Ceutë në vitin 1100, e ndriçoi sundimin e Roxherit II, mbretit norman në Sicili.

Udhëtimet dhe ndikimi në Perëndim

Pas El-Idrisit, literatura gjeografike arabe nuk mund të krenohet me origjinalitetin e madh. Atë e përfaqësojnë udhëpërshkrimet e udhëtarëve, të cilët atëkohë ishin të shumtë. Më i njohuri në mesin e tyre ishte Ibn Xhubejr Ebu Husejn Muhamed ibn Ahmed, i cili ka lindur në Valenci në vitin 1145 dhe është arsimuar në Jativë. Ndërmjet viteve 1183-85, Ibn

Xhubejri ndërmori udhëtimet nga Granadë e në Mekë dhe anasjelltas duke vizituar Egjiptin, Irakun dhe Sirinë, pjesët e të cilave vende kanë qenë në duart e kryqtarëve si dhe Sicilinë. Ai udhëtoi edhe dy herë të tjera në Lindje më 1189-91 dhe më 1217, por në udhëtimin e tij të dytë arriti vetëm deri në Aleksandri, ku edhe vdiq. Vepra "*Rihle*" përshkruan udhëtimin e tij të parë dhe është ndër më të rëndësishmet e këtij llojit në letërsinë arabe.

Edhe një gjeograf dhe udhëpërshkrues tjetër spanjoll, Ebu Hamid Muhamed el-Mazini (1080-1170], ishte nga Granada. La gjurmë të pashlyeshme në këtë shkencë. Ai vizitoi madje edhe tokat e Rusisë në vitin 1136. Derisa ishte ndërmjet bullgarëve në rrethin e Vollgës, ai kishte qenë dëshmitar i një aktiviteti tregtar për të cilin nuk flet asnjë burim tjetër. Me fjalë të tjera, kjo tregti ka të bëjë me eshtrat e fildishtë të elefantëve të fosilizuar, të cilët barteshin deri në Havarizëm. Aty, nga këta eshtra prodhohin krehër dhe kutia të shtrenjta fildishi. Udhëtimet e Ibn Xhubejr El Mazinis i kanë lënë nën hije udhëtimet e arabit maroken Muhamed ibn Abdullah ibn Batutës. Ibn Battuta ka lindur në Tenxher (Tanger) në vitin 1304 dhe ka vdekur në Marakesh në vitin 1377. Në çerekun e fundit të atij shekulli, ai ka shkuar katër herë në Haxh në Mekë e pas Haxhit, udhëtonte gjithandej botës islame. Në drejtim të Lindjes ai vizitoi Cejlonin, Bengalën, Ishujt Maldive e madje arriti edhe deri në Kinë. Ai gjithashtu vizitoi Kostandinopojën. Udhëtimet e fundit të tij në vit.1353; e dërguan atë larg deri në brendi të Afrikës.

Studimet gjeografike arabe kanë pasur ndikim të kufizuar në Perëndim. Ato kanë përmbajtur mësimet të lashta për formën e rumbullakët të tokës, pa të cilat zbulimi i botës së re nuk do të kishte qenë i mundur. Përfaqësuesi i këtyre mendimeve shkencore ka qenë Ubejdullah Muslim El Belensi (nga Valencia), i cili ka jetuar në pjesën e parë të shekullit X. Nga një vepër latine e vitit 1410, nga e cila i kishte huazuar të gjitha mendimet e atëhershme myslimane për formën e tokës, përfitoi edhe vetë Kolombo, i cili u bind së toka ka formë të dardhës. Në fushën e gjeografisë astronomike dhe matematikës, një numër të konsiderueshëm të nocioneve, shkenca perëndimore i ka marrë nga arabët.

Astronomia dhe matematika

Në Spanjë, në gjysmën e dytë të shekullit X, janë kultivuar mjaft shumë studimet astronomike, e përkushtimin më të madh ndaj tyre e kanë treguar sunduesit e Kordovës, Sevilës dhe Toledos. Duke shkuar gjurmëve të Ebu Ma'sherit nga Bagdadi, shumica e astronomëve të Andaluzisë kanë besuar në ndikimin e yjeve, si në shkak i cili vepron në këtë botë, në prapavijë të të gjitha ngjarjeve kryesore, ndërmjet lindjes dhe vdekjes. Ky ndikim astralogjik-astrologjik, e ka kushtëzuar përcaktimin e lokacionit të vendeve në tërë botën, së bashku me gjatësitë dhe gjerësitë gjeografike të tyre (paralelet dhe meridianët). Në këtë mënyrë, astrologjia i ka dhënë kontribut të madh studimit të astronomisë dhe në fund, përmes kanaleve të Spanjës, Perëndimi latin i ka gjetur inspirimet orientale në astronomi dhe astrologji. Veprat kryesore astronomike të myslimanëve janë përkthyer në latinisht në Spanjë, kurse tabelat e Alfonsit, të përgatitura nën patronazhin e Alfonsit X, në shekullin e trembëdhjetë; tregojnë për zhvillimin e astronomisë arabe. Astronomët arabë të Spanjës kanë shkruar, duke marrë për model veprat e mëparshme astronomike dhe astrologjike të bashkëbesimtarëve të tyre në Lindje. Ata e reproduktuan sistemin e Aristotelit si të ndryshëm nga ai i Ptolemeut dhe, në emër të Aristotelit, e sulmuan paraqitjen e rrugëve qiellore të Ptolomeut. Figura të shquara ndër astronomët e hershëm arabo-spanjollë kanë qenë: El-Mexhriti, [lindi në Mexhrit-Madrid], nga Kordova (vd. rreth vit. 1007), Ez-Zerkali (1029-87) nga Toledo dhe Ibn Efleh (vd. 1140 ose 50) nga Sevilla.

Ebul-Kasim Meslemetu el Mexhriti ka qenë shkencëtari më i frytshëm myslimano-spanjoll, i cili i ka hartuar dhe i ka përmirësuar tabelat planetare "El-Havarizmije", ndërsa konsiderohen si tabelat e para që i ka hartuar një mysliman. Ai e ka kthyer bazën e këtyre tabelave nga epoka e Jezdexhirdit në epokën islame dhe në masë të caktuar e ka zëvendësuar meridianin "Erin" me meridianin e Kordovës. Në vitin 1128 Adelardi nga Bat'ha, i përktheu në latinisht tabelat, të cilat i përshkruhen Havarizmit. Përafërsisht pas 14 vjetësh tabelat e dyta të rëndësishme "zixh" të Ebu Bettaniut, të cilat ishin hartuar rreth vitit 900, i përktheu në latinisht Platonin nga Tivolia. Shumë më vonë, drejtpërdrejt nga arabishtja, u përkthyen në spanjisht, nën patronazhin e Alfonsit X (vdiq 1284), i cili mban ofi-

qet i urti dhe astronomi. Ndër titujt e nderit të El Mexhritit ka qenë edhe 'El Hasib' - matematikan, ngase ai është konsideruar prijës i shkencës së matematikës, përfshirë këtu edhe matjet. Ai, ose nxënësi i tij nga Kordova, Ebul-Hakem Amër el Kermani (v. 1066) e ka njoftuar Spanjën me veprat e *Ihvanu-s-Safa*.

Tabelat e ashtuquajtura të Toledos bazoheshin në vëzhgimet dhe studimet, të cilat i kryenin shumë astronomë myslimanë dhe hebrej të Spanjës, ndër të cilët në veçanti dallohej Ez-Zerkali Ebu Is'hak Ibrahim ibn Jahja. Këto tabela përfshinin informacionet astronomike të nxjerra nga Ptolomeu dhe Havarizmi, të cilat në latinisht i përktheu Gerardi nga Kremoni në shekullin XII. Veprat e Rajmondit nga Marseja gjithashtu janë shkruar sipas rregullave të Ez-Zerkaliut. Vlerën e zmadhuar të Ptolemeut për gjatësinë e detit Mesdhe nga 63 gradë, El Havarizmi e shkurtoi gati në 52 gradë, ndërsa Ez-Zerkali e solli atë në numrin e saktë, në 42 gradë. Ez-Zerkali faktikisht ka qenë vëzhguesi kryesor i kohës së tij. Ai e ka konstruktuar tipin më të përsosur të Astrolabit, të quajtur "*Safiha*" dhe i pari e ka vlerësuar lëvizjen e apogjeut të Diellit në konstelacion me yjet. Sipas matjeve të tij, kjo vlerë ishte: 12.04 shkallë, ndërkohë që sipas matjeve moderne, të ditëve tona, vlera e vërtetë e saj është saktësisht 11.8 shkallë apo gradë. Koperniku e citon Ez-Zerkaliun krahas Bettaniut në veprën e tij "*De revolutionibus orbium coelestium*".

Xhabir ibn Efluh është autor i veprës "*Kitabu-l hej'e*" (Libri mbi astronominë), e cila është e rëndësishme dhe me vlerë, për shkak të Kreut mbi trigonometrinë në hapësirë dhe në rrafshinë. Përafërsisht dy shekuj e gjysmë para Ibn Efluhut, El-Bettani i popullarizoi dhe ndoshta i shpiku shenjat e para të matjeve trigonometrike, të cilat edhe i përdorim sot. Nga kjo kuptohet se arabët, në një masë të madhe, i vunë bazat e shkencës së trigonometrisë, të algjebërës dhe të gjeometrisë analitike, të cilat i mësojmë edhe sot e kësaj dite.

Ndër astronomët e fundit spanjollë, vendin të spikatur zënë Nuruddin Ebu Is'hak el-Bitruxhi (Alpetragius; vd. me1204), ndryshe nxënës i Ibn Tufejlit. Vepra e tij "*Kitabu-l hej'e*" (që e përktheu në latinisht Michael Scot, në vitin 1217) mbi konfiguracionin e trupave qiellorë, është quajtur kështu sipas përpjekjeve të tij për ta ringjallur në mënyrë modifikuese

teorinë e gabueshme të fushave homocentrike. Edhe pse atë e konsiderojnë përfaqësues të astronomisë së re, El Bitruksi në realitet e ka riprodhuar sistemin e Aristotelit. Vepra e tij shënon kulmin e lëvizjes antiptolemeje të myslimanëve. Deri në fund të shekullit XII, nga arabishtja në latinisht janë përkthyer një numër i madh i veprave të Aristotelit mbi astronominë, fizikën dhe meteorologjinë. Astronomët arabë kanë lënë gjurmë të pavdekshme të përkushtimit të tyre ndaj qiellit, të cilat mund t'i vërejtë lehtë kushdo që lexon emrat e yjeve në një glob të thjeshtë të qiellit. Shumica e emrave të yjeve në gjuhët evropiane kanë prejardhje arabe, p.sh.: *Acrab* (akrep), *Algedi* (el-xhedi-cjap), *Al-Tair* (et-tair-pilot), *Deneb* (dheneb-bisht), *Pherkad* (ferkad- viç) etj. Madje, edhe një numër i madh i termave teknikë, në mesin e të cilëve: *azimut* (es-sumud), *nadir* (nedhir), *zenit* (es-semt), dëshmojnë për trashëgiminë e pasur islame të Evropës së krishterë.

Në matenometri fjala "*sinus*" (lat. sinus) gjithashtu është përkthim i fjalës arabe "*xhejb*". Përveç huazimeve siç janë "*algjebra*" dhe "*algorizma*", të cilat janë cituar më herët, edhe një numër i termave arabë janë përkthyer në latinisht. Matematikani anglez, Roberti nga Cestera, i cili jetoi në gjysmën e shekullit XII, për herë të parë, e ka përdorur *sinusin* si ekuivalent të *xhejbit* arab, në kuptimin e tij trigonometrik. Njëri ndër termat më interesante të matematikës, që është huazuar nga arabishtja, është fjala "*cipher*" (*sifër*) në kuptimin e zeros. Arabët, bashkë me numrat arabë, që sot i përdor Perëndimi dhe pothuajse krejt bota, e sollën "*zeron*" në Evropë dhe ua mësuuan perëndimorëve përdorimin e kësaj shifre, me çka e lehtësuan përdorimin e aritmetikës në jetën e përditshme. Në sistemin numerik, zeroja është me vlerë kapitale. Pa zeron ne do të detyroheshim t'i rendisnim numrat në tabela me shtylla, njëshet; dhjetëshet, qindëshet, mijëshet etj., do të thotë do ta përdornim detyrimisht numëratoren.

Më herët kemi vërejtur se Havarizmi, duke shkruar në gjysmën e parë të shekullit të nëntë, i pari e ka braktisur shënimin e numrave me germa dhe ka filluar t'i shënojë ata me shifra, duke përfshirë këtu edhe zeron. Veprën e tij mbi metodën e llogaritjes, në shekullin e dymbëdhjetë, e përktheu në latinisht Adelas nga Bat'ha dhe është ruajtur me titullin "*De*

numero indico”, ndërsa origjinali në arabisht ka humbur. Aq më tepër, myslimanët e Spanjës qysh në gjysmën e dytë të shekullit të nëntë, i kanë gjetur numrat me formë paksa më të ndryshme “*huruful - gubar*” (*shkronjat e pluhurit*), të cilat fillimisht janë përdorur bashkë me një lloj numëratoreje të zallit. Gerbert, i cili shumë vite qëndroi në Spanjë para së të bëhej papë, Silvester II (999-1003), është i pari që shkencërisht i ka përshkruar numrat ‘*gubar*’. Vepra e tij është paraqitur rreth 100 vjet pas dorëshkrimeve më të vjetra arabe (878) në të cilat gjendeshin numra të tillë. Numrat e sotëm arabë janë më të ngjashëm me numrat *gubar*.

Shtrirja e numrave arabë në Evropën jomyslimane është bërë me ritëm shumë të ngadaltë. Aritmetikët e krishterë, gjatë shekullit njëmbëdhjetë, dymbëdhjetë dhe një pjesë të atij trembëdhjetë, me këmbëngulje insistonin t’i mbanin në përdorim numrat e vjetër romakë dhe numëratoret, ose bënë një kompromis dhe të përdornin algoritmet e reja bashkë me sistemin e tyre të vjetër. Në Itali, më tepër për qëllime praktike, së pari u përdorën simbolet e reja. Në vitin 1202 Leonardo Fibonaqi nga Piza, të cilin e kishte mësuar një mësues mysliman, kishte udhëtuar nëpër Afrikën Veriore, botoi veprën që e shënoi kthesën përfundimtare në përdorimin e numrave arabë. Kjo vepër shënoi edhe fillimin e matematikës evropiane. Me tipin e vjetër të numrave përparimi i aritmetikës, në një masë të madhe, do të ishte i pamundur, sepse vetëm falë shifrës “*zero*” dhe numrave arabë, u zhvillua shkenca e llogaritjes (e kalkulimit) të cilën e njohim sot.

*Përktheu nga gjuha boshnjake:
Hajrullah Hoxha*

DEKLARATA PËRMBYLLËSE E KONFERENCËS SË FIKHUT (JURISPRUDENCËS) TË EMERGJENCAVE

Falënderimi i takon Allahut, Zotit të botëve, salavatet dhe selamet qofshin mbi të Dërguarin Muhamed, familjen, shokët dhe mbi të gjithë pasuesit e rrugës së tij!

Virusi i përcaktuar dhe i emërtuar shkencërisht si “Covid 19”, i cili është përhapur në kombet e tokës pa përjashtim, është bërë një pandemi globale që ka prekur miliona njerëz, u ka marrë jetën qindra mija njerëzve dhe u ka imponuar të gjithëve kushte emergjente dhe kritike në botë dhe ndryshime të shumta të papritura. Ky virus ndikoi kështu në shëndetin publik, preku aspekte të ndryshme të jetës dhe dhe privoi botën tonë të globalizuar nga karakteristikat e saj më të rëndësishme: përzierja, asimilimi dhe komunikimi, për t’i zëvendësuar ato me format e diferencimit, mbylljes dhe të ndarjes.

Bazuar në faktin se kjo krizë po përhapet, në mënyrë që çdo shkencëtar dhe specialist në fushën e tij të lëvizë për të arritur ekuilibrin dhe që jeta të vazhdojë me ritmin e zakonshëm sa të jetë e mundur;

Fakti që jurisprudenca islame dhe juristët islamë janë një organ që nuk duhet të neglizhohet, ose të lërë pas dore efektet që ndodhin në realitet si partner të tekstit ligjor shariatik në shkarkimin dhe zbatimin e rregullave dhe dispozitave, siç tregohet nga tekstet dhe parimet dhe theksohet nga praktikatat juridike islame të paraardhësve të drejtë dhe praktikatat e tyre të kohës, veçanërisht pas një periudhe kohe në të cilën u shfaqën efektet e

kësaj fatkeqësie, duke lejuar të adresohen, të analizohen dhe të studiohen me një përzierje të jurisprudencës islame, realitetit dhe parashikimit;



Duke u përpjekur për të studiuar, sqaruar, këshilluar dhe drejtuar në të gjitha çështjet që kanë të bëjnë me dimensionet e këtij ndikimi dhe që të forcohet dhe sintetizohet midis përvojave dhe përpjekjeve të bëra nga studiuesit myslimanë dhe institucionet zyrtare të fetvasë në përballje me zhvillimet e reja, të cilat i imponoi realiteti i ri me mekanizmat e fetvasë të vendosura dhe metodat mësimore të ndjekura, në një mënyrë që të jenë

në përputhje me kontekstet lokale në shërbim të shoqërive, vendeve dhe njerëzve;

Dhe duke promovuar dhe ngritur përgjegjësitë fetare, intelektuale dhe sociale në sqarimin e qasjeve juridiksionale dhe udhëzimin e vizioneve drejt kësaj epidemie nga këndvështrimi i një civilizimi që ishte pararendësi i politikës së karantinës dhe pjesëmarrjes së lëvizjes së mendimit njerëzor në propozimin e zgjidhjeve të duhura dhe efektive për sfidat dhe problemet shëndetësore, sociale, ekonomike, psikologjike, ligjore dhe vlera të paraqitura nga kjo krizë globale;

Me ftesë të Ligës Botërore Islame dhe Shoqatës së Dijetarëve Myslimanë, të kryesuar nga shkëlqesia e tij, Sekretari i Përgjithshëm, Sheik dr. Muhamed bin Abdul Kerim Al-Isa, dhe me ftesë të Këshillit të Emirateve për Fetva, të kryesuar nga shkëlqesia e tij, studiuesi Abdullah bin Al-Sheik Mahfouz Bin Bejah, u mbajt Konferenca Botërore Virtuale në ditët e shtunë dhe e diel, gjegjësisht më datat 27-28/11/1441h -18-19 /07 / 2020, nën emërtimin “Jurisprudenca e Emergjencave ... Parametrat pas Koronës”, me pjesëmarrjen e një elite të shquar të ekselencave, shkëlqesive, studiuesve të shquar të Sheriatit dhe ekspertëve kompetentë të realitetit nga vende të ndryshme të botës.

Konferenca u hap nga shkëlqesia e tij Shejh Nahyan Mubarak Al Nahyan, ministër i Tolerancës dhe i Bashkëjetesës në Emiratet e Bashkuara Arabe, me një fjalë rasti, i cili theksoi kënaqësinë e Emirateve të Bashkuara Arabe për të mbështetur konferenca të tilla që kërkojnë të kryejnë detyrën e sqarimit sheriatik ligjor në raste emergjente e zhvillime dhe të japin zgjidhje e propozime që pasurojnë jetën e umetit dhe rinojnë realitetin e tij e udhëzojnë për të ardhmen e tij si umeti më i mirë i shfaqur njerëzimit dhe kontribuon në arritjen e ndërlydhjes, komunikimit intelektual e real ndërmjet studiuesve të umetit dhe komunitetit mysliman kudo.

Shkëlqesia e tij e vlerësoi iniciativën e Ligës Botërore Islame dhe Këshillit të Emirateve për Fetva për të organizuar këtë konferencë virtuale që përfshin një grup elitari studiuesish myslimanë nga e gjithë bota, duke e konsideruar atë një thirrje të rëndësishme për bashkëpunim rajonal dhe

global, me qëllim tejkalimin e problemeve dhe ruajtjen e shëndetit publik kudo.

Ai vlerësoi atë që konferenca kërkon të thellojë aspektet pozitive në marrëdhëniet e gjera dhe komplekse ndërmjet tërë botës dhe ato që përfaqësohen në theksimin e rëndësisë së parimeve të njohjes, dialogut, bashkëpunimit dhe veprimit të përbashkët ndërmjet të gjitha qenieve njerëzore.

Në fjalën e tij z. Noor Al-Haqq Qadri, ministër i Çështjeve Fetare në Pakistan, përmendi rëndësinë e kësaj konference në kontekstin e saj shkencor dhe praktik, ndërsa vlerësoi fetvanë ligjore të lëshuar nga Këshilli i Emirateve për Fetva mbi epideminë e re korona, për sa i përket kontekstit të saj kohor dhe për sa i përket të qenit një fetva gjithëpërfshirëse në të cilën ka një përgjigje për shumë prej problematikave të paraqitura para studiuesve myslimanë. Shkëlqesia e tij sqaroi gjithashtu dilemat juridike dhe dimensionet shoqërore të zbuluara nga kjo epidemi nëpërmjet përvojës së institucioneve juridike dhe shkencore në Pakistan dhe domosdoshmërinë për ndërtimin e fetvave dhe zgjidhjeve juridike për përballimin e kësaj fatkeqësie në ekspertizën e specializuar shkencore dhe mjekësore dhe qëllimet e konsideruara të ligjshme.

Ndërsa prof. Mohamed Mokhtar Gomaa, ministër i Vakëfeve i Egjiptit, lavdëroi idenë e konferencës dhe iniciativën e atyre që e ftuan, tha se jurisprudenca e trajtimit të pandemisë korona tregoi nevojën urgjente për të dalë nga horizontet e ngushta që përfaqësoheshin nga disa prej atyre që kishin lidhje me ligjërimin fetar të kufizuar në memorizimin e dispozitave të trashëguara duke mos përdorur zbatuar mendjen në një kuptim të saktë të tekstit përmes rregullave shkencore dhe logjike në kuptuarit të saj, pa marrë parasysh fikhun- juridiksionin e objektivave, fikhun-jurisprudencën e ngjarjeve dhe pa marrë parasysh rrethanat e kohës dhe vendit, kushtet e njerëzve dhe zhvillimet e kohës e emergjencave të tij. Shkëlqesia e tij theksoi nevojën urgjente për të evokuar konceptin islamik të besimit, i cili nuk i ndan faktorët metafizikë dhe shkaqet - sebetet materiale, duke përmendur përpjekjet e shkencëtarëve egjiptianë për t'iu përgjigjur sfidës së kësaj pandemie.

Pastaj fjalën e mori shkëlqesia e tij studiuesi Abdullah bin Bej'ah, kryetar i Këshillit të Emirateve për Fetva, i cili theksoi natyrën dhe dimensionet e krizës globale të shkaktuar nga pandemia e re korona dhe disa nga mësimet e saj, dhe nevojën që fikhu – juridiksinin dhe fekihët – juristët t'u përgjigjen ndryshimeve në realitet duke mobilizuar mjetet e ixhtihadit dhe gjeneratorëve të dispozitave të pjesshme sipas fundamenteve - tërësive dhe rregullave kryesore të Sheriatit.

Shkëlqesia e tij theksoi se kjo konferencë është një mundësi për të bërë këtë detyrë, duke përmendur përvojën e Këshillit të Emirateve për Fetva në lëshimin e fetvave dhe deklaratave në përballjen e kësaj pandemie dhe në kryerjen e rolit të saj udhëzues në vazhdimin e politikës së përgjithshme të Emirateve të Bashkuara Arabe dhe vizionit të saj praktik pionier në ballafaqimin me krizën.

Shkëlqesia e tij vlerësoi përpjekjet e Ligës Botërore Islame dhe Sekretarit të Përgjithshëm të saj, dr. Muhamed bin Abdul Kerim Al-Isa, për të përçuar mesazhin e Ligës, mesazhin islam dhe atë humanitar në të gjithë botën, në përputhje me qasjen e tolerancës islame, e cila përfshin të gjithë me mëshirën e Tij. Ai falënderoi pjesëmarrësit për kontributin e tyre duke lutur Allahun ta bëjë këtë një takim të mirë dhe të suksesshëm.

Pastaj Konferencës dhe ndjekësve të saj iu drejtua Sekretari i Përgjithshëm i Ligës Botërore Islame, kryetari i Shoqatës së Dijetarëve Myslimanë, shkëlqesia e tij, dr. Muhamed bin Abdul Karim Al-Isa, me një fjalim, në të cilin nxori në pah arsyet që çuan në mbajtjen e kësaj konference dhe kontekstin në të cilin bie, duke vlerësuar dhe falënderuar pjesëmarrësit për përgjigjen e tyre të shpejtë, me gjithë angazhimet e shumta të punës të tyre. Rrethanat e jashtëzakonshme dhe kritike që u përhapën në botë, kanë prodhuar shumë pyetje të njëpasnjëshme, si private ashtu edhe publike, në çështje të adhurimit- ibadat dhe të ekonomisë - muame-lat që janë ngritur pranë institucioneve relevante të Fikhut-jurisprudencës dhe njerëzve të saj e të cilat duhet të kenë përgjigje dhe zgjidhje adekuate.

Shkëlqesia e tij preku nevojën për t'u kushtuar vëmendje çështjeve myslimane dhe çështjeve të tyre në lidhje me aspektet ligjore, intelektuale dhe të sigurisë, luftimit të ekstremizmit dhe terrorizmit, bashkëjetesës me

tjetrin në siguri, paqe e bashkëpunim dhe përpjekje për të përmirësuar reputacionin e umetit mysliman në botë dhe për të marrë një pozicion aktiv efektiv për të në forume ndërkombëtare.

Shkëlqesia e tij vlerësoi përpjekjet pioniere të ushtruara nga Këshilli i Emirateve për Fetva në Jurisprudencë, në ndërgjegjësimin juridik dhe në përhapjen e paqes dhe harmonisë, të kryesuara nga Shkëlqesia e tij, dijetari Abdullah Bin Bejah, i cili ka hulumtuar mënyra për trajtimin e meqanur të problemeve që lidhen me kuptimin e fesë dhe me zbatimin e saj në jetën tonë bashkëkohore.

Pjesëmarrësit rishikuan dhe studiuuan në seancat e konferencës tematika dhe çështje të ndërlidhura me besim-akaid, adhurime-ibadat, ekonomiamuamelat, shëndetësi dhe etikë islame.

Pyetjet e saj ngritën çështjen e pandemisë korona dhe theksuan një numër botëkuptimesh, rekomandimesh dhe rezultatesh të rëndësishme:

Së pari, rezultatet e përgjithshme të Konferencës.

- Është shumë herët për të nxjerrë konkluzione përfundimtare mbi natyrën e kësaj epidemie, efektet e saj ekonomike, pasojat psikologjike dhe për pasojat sociale.
- Kjo krizë preku të gjitha aspektet e jetës në detajet më të vogla, gjë që kërkon mobilizimin e të gjithë personave të interesuar, specialistëve dhe ekspertëve për të diagnostikuar simptomat e saj, të kuptojnë dimensionet e saj dhe të sugjerojnë masat dhe hapat e nevojshëm për të dalë prej saj me humbjet më të ulëta të mundshme financiarisht dhe moralisht.
- Një nga mësimet e shkëlqyera të kësaj krize është brishtësia e njerëzimit, kufizimet në njohjen e saj dhe uniteti i njerëzimit. Banorët e këtij planeti, edhe nëse mundësitë dhe aftësitë e tyre ndryshojnë, janë si udhëtarët e një anijeje të vetme, kanë një fat të përbashkët dhe ata kanë nevojë për bashkëpunim solidaritet dhe dhembshuri.
- Nga mirësia e Zotit të Plotfuqishëm është se Ai e bëri njeriun – me gjithë këtë brishtësi të tillë – të fortë dhe i nënshtroi gjithçka në qiej dhe gjithçka në tokë. Allahu i Madhëruar i tregon dhe i shfaq njeriut të vërtetën e dobësisë së tij për t’u përlurur dhe i shfaq paditurinë

e tij për të mësuar dhe ia ka nënshtuar universin që ai të punojë. Allahu thotë: (Dhe për ju nënshtroi gjithë ç'ka në qiej dhe ç'ka në tokë) Al Xhathije 13, (E krijoi njeriun. Ia mësoi atij të folurit (të shprehurit, të shqiptuarit) Rrahman 3-4.

- Një nga vlerat qendrore që ka demonstruar kjo krizë është domosdoshmëria e vlerës së solidaritetit ndërmjet njerëzimit për të përballuar rreziqet që nuk bëjnë dallime ndërmjet popujve, racave, ngjyrave dhe vendeve, por përkundrazi prekin të gjithë në larminë e racave të tyre, në shumëllojshmërinë e etnive dhe feve të tyre dhe klasave e niveleve të ndryshme të tyre.
- Fetë monoteiste, në krye të të cilave është Islami, pajtohen se bami-rësia, ndihma në kohë vështirësie dhe fatkeqësish duhet të shtrihet te të gjithë njerëzit pa marrë parasysh fetë e tyre dhe se të gjithë njerëzimi duhet mbuluar dhe përfshirë me obligimin e solidaritetit për të ruajtur jetën, e cila është në origjinën e saj një dhuratë hyjnore.
- Konferenca paralajmëroi për rreziqet e gjuhës së urrejtjes, duke përfshirë zërat e refuzimit të shprehjeve dhe parullave të vëllazërimit në mesin e ndjekësve të feve, për të cilat Sheriati i themeloi në një numër citatesh dhe tekstesh; për rrezikun që një refuzim i tillë të ketë për besëlidhjet e vëllazërimit kombëtar (nacional) në vendet me larmi fetare dhe për rezultatin e kësaj të keqeje - përçarjen në mesin e këtyre shoqërive. Andaj myslimanët, hebrenjtë, të krishterët dhe të tjerët janë vëllezër në njerëzim dhe vëllezër në nënshtetësi (kombësi), andaj ky vëllazërim nuk ka asnjë lidhje me vëllazërimin fetar, dhe nga edukata e Islamit janë fjala e mirë, afrimi dhe zbutja e zemrave.
- Konferenca paralajmëroi gjithashtu rreth rrezikut të prerjes (përpjesëtimit) së teksteve ligjore islame, përfshirë ato që ndërlidhen me grupe specifike nga Ehli Kitabi – Pasuesit të Librit dhe të interpretimit mbi të gjithë ata. Ndërsa Zoti i Madhërisëm për ta thotë: (ata nuk janë të njëjtë), dhe konferenca pohoi atë që qëndron në këtë mashtrim të gënjeshtres në emër të Zotit dhe të Dërguarit të Tij dhe fyerjes së Islamit dhe nxitjes kundër tij.

- Jeta e një shpirti është si ajo e të gjitha qenieve njerëzore, humbja e saj si humbja e të gjithë atyre dhe bashkëndjenja njerëzore në kriza rinovon ndjenjën e tyre të përkatësisë në familjen njerëzore. Kurani Fisnik nxit dhe pohon se përpjekja për të ringjallur një shpirt është një përpjekje për të ringjallur të gjithë shpirtrat: (E kush e ngjall (bëhet shkak që të jetë ai gjallë) është si t'i kishte ngjallur (shpëtuar) të gjithë njerëzit). Al- Maida 32.
- Sfidat dhe rreziqet me të cilat përballet bota, sistemet dhe njerëzit për shkak të kësaj epidemie, vendosin aspektet e sigurisë në prioritetet e kushteve për aftësinë për të kapërcyer situatën aktuale dhe për të hartuar të ardhmen, më pas është e nevojshme uniteti dhe bashkëpunimi në zgjidhjen e konflikteve e tejkalimin e ndarjes dhe që të theksohet fjalimi i tolerancës, drejtësisë e vëllazërimit dhe aktivizimi i tij social.

Së dyti, rezultatet shkencore dhe juridike:

- Kjo krizë kërkon mobilizimin e mjeteve të jurisprudencës me të gjitha radhët e saj dhe gjeneruesit e vendimeve - dispozitave të pjeshme në dritën e synimeve dhe rregullave kryesore të sheriatit (legjislacionit).
- Synimet e nevojshme dhe të besueshme të rregullave në këtë krizë janë rregullat e “Vështirësitë sjellin lehtësimin” dhe “Dëmi hiqet”.
- Kursi i lehtësimit të përdorimit të llojeve të lehtësirave sheriatike të ligjshme, siç janë hedhja (anulimi i obligimit), zëvendësimi, mangësia, vonesa dhe përshpejtimi është në dispozita të domosdoshmërive dhe të nevojave.
- Shprehja “emergjente” është më e përshtatshme për të adresuar çështjet e kësaj krize sesa termi “pandemik”, sepse ky i fundit në origjinën e tij ka konotacione të pjeshme, përveç asaj të parë, e cila përfshin elementin e befasisë, paqartësinë e burimit, ashpërsinë e ndikimeve dhe gjithë përfshirjen e efekteve.
- Jurisprudenca e emergjencës është një juridiksion, i cili është i përbërë nga realiteti dhe provat sheriatike, qëllimi i të cilit është kërkimi i lehtësimit dhe lejeve për përcaktimin e detyrimit të tij, dhe

lënda – çështja e tij janë tekstet e shpalljes hyjnore, të cilat kanë rrënjët për lehtësim dhe provat dhe rregullat që bazohen në të, dhe aktorët në këto lëndë – çështje janë Fekihu – juristi, eksperti dhe sundimtari.

- Sheriati ynë tolerant, pasi ishte sistemi i devotshëm dhe juridik që rregullon modelin e sjelljes normative të myslimanit si individ dhe si shoqëri, u ka kushtuar kujdes të favorshëm urgjencave dhe më shumë vëmendje efektet e saj u përfshinë në pesë fundamentet - tërësitë esenciale:

1. Fondamenti i fesë: Besimi dhe Adhurimet

a. Pjesa e besimit – akaidit:

- Kjo krizë ngriti çështjen e së mirës dhe të së keqes, kadasë (vendimit) dhe kaderit (përcaktimit) fatit dhe rrethit të përcaktimeve të mëdha, që shtrihet në një fushë më të gjerë sesa rrethi i veprimit dhe zgjedhjes njerëzore, mbase përtej të kuptuarit të tij dhe ndonjëherë edhe nga të kuptuarit e tij.
- Pyetjet që kanë të bëjnë me të kuptuarit e natyrës së epidemisë dhe shkaqet e saj dhe trajtimi i saj, në parandalimin dhe trajtimin në të tashmen dhe të ardhmen janë të gjitha pyetje të ligjshme që nuk bien në kundërshtim me njohjen e fuqisë së Allahut të Plotfuqishëm, kështu që luftimi i epidemive si luftimi i gjithçkaje që dëmton një person është një ikje nga përcaktimi i Allahut në përcaktimin tjetër të Tij.
- I Dërguari i Allahut a.s. ai i cili është zotëria i besimtarëve, të cilët i mbështeten Allahut, megjithatë kërkonte shërim dhe i udhëzonte njerëzit që të kërkojnë shërimin dhe të trajtohen. Andaj mbështetja në Allahun është gjendje e zemrës dhe lënia e kërkimit të shërimit është abuzim i sjelljes ndaj Allahut.
- Hadithi autentik: “Çdo sëmundje ka një ilaç dhe, nëse ilaçi godet sëmundjen, me lejen e Allahut sëmundja shërohet.” Një parim i shkëlqyeshëm në ndërthurjen e marrjes së shkaqeve – sebepeve dhe

- të mbështetjes në Krijuesin e sëmundjes dhe ilaçit, shpresë për studiuesit dhe përgëzim për njerëzimin.
- Nëse pyetjet që rrotullohen nga kërkimet në natyrën kozmike që lidhen me epideminë dhe katastrofat e tjera natyrore janë të ligjshme dhe në harmoni me besimin në Zotin e Plotfuqishëm, atëherë dyshimi në urtësinë hyjnore në to, ka burimin nga arroganca dhe pamjaftueshmërisë në të menduarit, sepse urtësia hyjnore nuk matet me ligjet e krijesave, kështu që veprimet e të Plotfuqishmit dhe urdhrat e Tij janë të mira dhe të bukura.
 - Fenomeneve kozmike, siç janë epidemitë dhe tërmetet nuk u atribuohen as e mira ose as e liga, sepse bamirësia dhe kundërta e saj nuk përcaktohen nga imazhi, kështu që një vepër, si p.sh. vrasja, të mund të konsiderohet e mirë në një rast dhe e ligë në një rast tjetër, por bamirësia dhe e kundërta saj përcaktohen nga motivet dhe rezultatet.
 - Njohuria njerëzore nuk e tejkalon fenomenin e kushteve të menjëhershme dhe gjendjeve të shfaqura të kohës, gjë e cila pengon njeriun për të kuptuar urtësinë e Zotit të Plotfuqishëm dhe e cila rrethon pasojat e botës dhe efektet në botën e ardhshme, Allahu në Kuran thotë: (Por mund që ju ta urreni një send e ai të jetë shumë i dobishëm për ju, dhe mund që ju ta doni një send e ai të jetë dëm për ju. Allahu e di e ju nuk dini) El Bekre 612.
 - Vizioni islam për të trajtuar emergjencat nga një këndvështrim akaidologjik doktrinar bazohet në parimin e sprovimit të njerëzimit, nga i Gjithëdijshmi i Gjithëdituri në këtë planet, me të mira dhe më të këqija. Andaj ata detyrohen që ndaj fatkeqësive ta kenë besimin dhe bindjen në urtësinë e Allahut, t'i nënshtrohen ndaj Tij, të shpresojnë për të mirat e Allahut dhe të respektojnë atë që Ai ka urdhëruar dhe e udhëzoi në marrjen e shkaqeve, solidaritetin dhe bashkëpunimin në të mirë dhe përfitimin publik.

b. Pjesa e adhurimit – ibadat:

- Jurisprudenca (Fikhu) e urgjencës në fushën e adhurimit drejtohet nga statusi i kërkesës se ligjvënësit (shkaqet, kushtet dhe pengesat), aktivizuesi i nivelit të lehtësirave, arbitri i fundamenteve – tërësive islame të domosdoshme, si dhe zbritësi i dispozitave me qëllim të lehtësimit.
- Rregulli i parë i jurisprudencës urgjente është rregulli: “Vështirësia sjell lehtësimin.” Një nga pesë bazamentet mbi të cilat bazohet jurisprudenca islame, që janë nxjerrë nga tekstet e Kuranit, sunetit, argumenteve dhe provave të tjera të bashkërenduara për qëllim të lehtësimit në Sheriatin tonë tolerant.
- Një nga aspektet e qëllimit të lehtësimit dhe zbatimit të rregullit se “vështirësia sjell lehtësim”, është dallimi i ulemave në mendimet e tyre. Andaj dallimi në një çështje të caktuar krijon hapësirë me të gjerë veprimi se sa Ixhmai – Konsensusi në një vepër të ndaluar. Sepse dallimi në një çështje e sjell atë në kategorinë e dyshimit, i cili e vendos në orbitën e veprës së urryer Mekruh.
- Një nga manifestimet e realizimit të qëllimit të lehtësimit dhe zbatimit të bazës-rregullit së vështirësisë, janë edhe përgjigjet e Këshillit të Emirateve për Fetva, i cili rikujtoi dhe udhëzoi pyetësit dhe të gjithë ata të cilët kërkuan fetva nga ky institucion duke ua rikujtuar lehtësirat shariatike fetare për të lënë faljen e namazeve me xhemat dhe pezullimin e tyre.
- Nga këto lehtësira është ndalimi i faljes së namazit të xhumasë derisa nivelet e larta të infeksionit epidemik të jenë më të sigurta. Andaj falja e namazit të xhumasë në shtëpi nuk është i vlefshëm, si dhe nuk lejohet që ai të falet në shtëpi duke ndjekur zërin ose nëpërmjet transmetimit televiziv direkt. Sepse xhumaja për t’u falur i ka kushtet dhe dispozitat e veta, nëse ato janë të plotësuara namazi i xhumasë falet, në të kundërtën bie obligimi i faljes së namazit të xhumasë.
- Nga këto lehtësira është se personit të infektuar me sëmundjen COVID- 19 i jepet dispozita e të sëmurit, andaj preferohet që të mos agjërojë në rast vështirësie dhe obligohet të mos agjërojë nëse

agjërimi e përkeqëson sëmundjen e tij ose ia ekspozon rrezikut, gjithashtu kjo dispozitë jepet edhe për personelin mjekësor që mbikëqyr pacientët në ditët e tyre të punës, nëse kanë frikë se imuniteti i tyre dobësohet, ose kujdesi ndaj pacientëve të humbasë sipas medhebit -doktrinës së Ebu Hanifes, medhebit të Malikut dhe atij të Ahmedit.

- Nga këto lehtësira është pagesa e zeqatit para kohe duke u bazuar në synetin e Pejgamberit a.s., ose shtyrja e pagesës së zeqatit duke u bazuar në veprimet e sahabëve, Zoti qoftë i kënaqur me ta, që është doktrina e shumicës së hanefive.
- Nga këto lehtësira është thirrja e domosdoshme dhe nevoja për t'iu përmbajtur rregullativave të ndërmarra nga qeveria e Kujdestarit të dy Xhamive të Shenjta, bazuar në përgjegjësinë e saj sovrane dhe ligjore për t'u kujdesur për haxhilerët, umrexhitë dhe vizitorët, si dhe që duhet ndihmuar ata në ruajtjen e shëndetit dhe të sigurisë së secilit.

2. Fondamenti e shpirtit:

- Fondamenti i shpirtit është problemi më i rëndësishëm në këtë epidemi dhe një nga manifestimet e qëllimit të lehtësimit në Sheriat është ruajtja e domosdoshme e jetës në të gjitha pjesët e Sheriatit, përfshirë edhe ato pjesët që janë të domosdoshme për fenë.
- Qëllimi i dhënies përparësi ruajtjes së fesë para ruajtjes së shpirtit në renditjen e pesë fundamenteve – tërësive është ruajtja e besimit - bindjes me të cilën iu drejtua Allahu Fuqiplotë të gjithë pejgamberëve në ajetin kuranor: (Ai jua përcaktoi për fe atë që ia pati përcaktuar Nuhut dhe atë që Ne ta shpallëm ty dhe atë me çka e patëm porositur Ibrahimin, Musanë dhe Isanë. (I porositëm) Ta praktikoni fenë e drejtë e mos ju përçanin në të. Për idhujtarët është rëndë kjo në çka ju i thirrni ata. Allahu veçon për të (për besim të drejtë) atë që do dhe e udhëzon në të atë që i drejtohet Atij.) Shura 13. Pra, për qëllim është ruajtja e bindjes rrënjësore dhe jo i gjithë Sheriatit me degët dhe pjesët e tij, kështu që ruajtja e jetës dhe sigurisë së njerëzve dhe parandalimi i përhapjes së sëmundjes infek-

tive është një justifikim i vlefshëm legjitim i llojit në rastin e duhur dhe me ndikim juridik.

- Hadithi, të cilin transmeton Ebu Hurejre: "Nuk ka frikë nga sëmundjet ngjitëse (asnjë sëmundje ngjitëse nuk merret e nuk përhapet pa Lejen e Allahut), nuk ka ogure të këqija (nga zogjtë ose nga diçka tjetër), nuk ka ogur të keq nga kukuvajka dhe nuk ka safer, ndërsa ikni prej të lebrosurve siç ikni prej luanit!. (Buhariu). Rreth këtij hadithi është shkruar shumë në të kaluarën, ky hadith mohon ekzistencën e ndikimit të sëmundjes vetvetiu në transmetim siç ishte besimi - bindja në kohën e xhahiljetit, mirëpo nuk e mohon bartjen, transmetimin natyror të sëmundjes me argumentin se Pejgamberit a.s. ndaloj që i shëndoshi të përzihet me të sëmurin dhe urdhëroi të ikej nga i lebrosur siç iket prej luanit.
- Kjo metodë e kombinimit ndërmjet haditheve të cilat vërtetojnë bartjen e sëmundjes dhe haditheve të cilat e mohojnë atë, është më e përshtatshme në qasjen e Sheriatit në mosprishjen - mohimin e shkaqeve - sebepeve dhe mosanulimin - mohimin e origjinës natyrore dhe është në përputhje me rezultatet e shkencës moderne.
- Dijetarët e mëhershëm u kanë dhënë peshë më të madhe disa çështjeve, duke dhënë mendimin se bartja - transmetimi i sëmundjes nuk lejon ndërprerjen e vizitave të të sëmurit dhe mbajtjen e lidhjeve farefisnore, ky mendim është ndërtuar mbi perceptimin e tyre se bartja - transmetimi i sëmundjeve është nga ndodhitë e ndërlidhura të rralla, ndërsa, meqë sot kuptimi dhe njohurit e mënyrave të bartjes – transmetimit të sëmundjeve janë më të detajuara dhe më specifike deri në atë masë që mundin dyshimin, nuk ka mënyrë për ta dalluar çfarëdo pandemie nga ato sëmundje që zakonisht janë të dëmshme dhe shkatërruese.
- Masat paraprake preventive, veçanërisht nëse janë urdhëruar nga pushteti – qeverisja, e ngrenë vendimin e tyre në dispozitën e detyrimit – vaxhib dhe shkeljen e tyre në ndalesë – haram, sepse ato janë ndër dispozitat ligjore në fundamentet e ekzistencës -vetëruajtjes dhe ato janë dispozita detyruese dhe nuk janë thjesht këshilla

ose udhëzime, u sjellin dënime sheriatike - ligjore atyre që i shkelin ato me dashje.

3. Fondamenti e pasurisë:

- Rregulli i parë i rregullave të jurisprudencës urgjente në kontrata dhe transaksione është rregulli “dëmi hiqet”, që nxirret nga citatet e Kuranit, Syneetit dhe nga Ixhmai.
- Jurisprudenca e urgjencës në kontrata dhe transaksione është në kontrast me atë që dihet në ligjet bashkëkohore nga teoria e kushteve-gjendjeve emergjente që u ngritën në Perëndim dhe së cilës i shtohet një teori e ngjashme e “forcës madhore”.
- Këto dy teori synojnë të korrigjojnë çekuilibrin në kontratë dhe të korrigjojnë diçka që nuk pritej dhe që ndodhi, në mënyrë që gjyqësori t’ia shpaguajë – pas një ekuilibri ndërmjet interesit të kontraktuesve – angazhimin rraskapitës njëerës nga palët në një masë të arsyeshme.
- Dispozitat e urgjencës në Sheriatin tonë tolerant janë më të gjera, më mikpritëse dhe më fleksibile se sa teoria e kushteve të urgjencës në ligj, sepse ato nuk parashikojnë rishikimin e rezultateve të kontratës dhe ngritjen e dëmeve të saj, atë që ligji e konsideron si “forcë madhore”, por merr parasysh atë që është nën këtë rang, siç janë aksidentet emergjente dhe çfarë është më e përgjithshme se ajo.
- Fikhu (Jurisprudenca) islame karakterizohet nga konsistenca e dispozitave të urgjencës në të, nga dispozitat e pandemive që organizohen në një akt dhe që ndërliohen me një lidhje të ngushtë, është vetvetiu strukturë me shumë degë. Kjo për shkak të fleksibilitetit të konceptit të pandemisë në jurisprudencën islame, e cila është zgjeruar nga pikëpamja e fikhut nga origjina e saj në dispozitat e përgjithshme të urgjencës.
- Gjyqtarët dhe myftinjët janë në gjendje, duke bazuar në këtë gjithëpërfshirje të siguruar nga tekstet e Sheriatit, të zgjerojnë konceptin e pandemisë, të shqyrtojnë fatkeqësitë dhe rrethanat në veçanti, të hetojnë kriteret për ekzistencën e dëmit për anulimin e plotë ose të pjesshëm, ose mungesën e tij, në mënyrë që ata ta zgjerojnë kon-

ceptin e një pandemie të pjesshme ose të ngrenë konceptin në një formulë gjithëpërfshirëse të re, bazuar në përfshirjen e efekteve të kësaj krize të re epidemike për të gjitha fundamentet e cekura.

4/5 – Fondamenti i ruajtjes së mendjes dhe pasardhësve:

- Një nga efektet e epidemisë së re dhe imponimit të karantinës në shtëpi është numri i madh i mosmarrëveshjeve familjare dhe grindjeve, si dhe niveleve të larta të dhunës në familje dhe shkurorëzimeve, gjë që i obligon njerëzit e shkencave fetare- shariatike, juridike, humane dhe arsimore të kërkojnë mjetet dhe mënyrat e duhura në ndërjegjësim dhe edukim për të përhapur frymën e sigurisë dhe harmonisë në familje, në mënyrë që të bëhet familja shtëpi e qetësisë psikologjike shpirtërore, qetësi e cila ndërton zemra të qëndrueshme dhe dashuri që kënaq shpirtrat.
- Ajo që duhet të thellohet në hulumtim është shtrirja e vlefshmërisë së efekteve psikologjike dhe materiale të kësaj epidemie të re për të qenë një bazë për evakuimin e anëtarëve të familjes nga përgjegjësitë e tyre dhe rezultatet e veprimeve të tyre, veçanërisht në çështjen e divorcit, veçanërisht ata që konsiderojnë se qëllimi i mbylljes në bisedë është zemërim ekstrem.
- Një nga detyrat e çështjeve të kërkimit juridik, të lidhura me epideminë e re është mundësia e caktimit të gjykimeve për gjendjet psikologjike dhe çështjet e brendshme, pa paraqitjet dhe shkaqet e tyre që kërkohen për paraqitjen dhe disiplinën, siç janë sëmundjet organike që ndikojnë në dispononim dhe sjelljet.

Së treti, vendime dhe rekomandime

- Pjesëmarrësit e Konferencës lavdërojnë vendimet racionale të marra nga Mbretëria e Arabisë Saudite në lidhje me Umren, vizitën dhe lutjet në Xhaminë e Madhe dhe Xhaminë e Profetit dhe lavdërojnë masat paraprake për ndarjen e Haxhit këtë vit për haxhilerët vendas (30% të haxhilerëve sauditë dhe 70% nga rezidentët e huaj), dhe se zvogëlimi i numrit të haxhilerëve është që t'i parandalojë ata

nga rreziku i epidemisë së ngulitur me vazhdimësi dhe paqëndrueshmëri. Ky vendim është në përputhje me dispozitat e ligjit të Sheriatit dhe qëllimet e tij, duke marrë parasysh situatën e jashtëzakonshme emergjente të sjellë nga pandemia, pasi është një përpjekje reformiste e lëshuar nga njerëzit e saj dhe një realitet në vend, në të cilin bie obligimi, detyrimi i Haxhit të kërkuar fetarisht dhe hiqet mëkati nga të gjithë, e gjitha kjo në rrethana të tilla, në të cilat Mbretëria e Arabisë Saudite ka bërë përpjekje të jashtëzakonshme, brenda dhe jashtë vendit, për të përballuar këtë pandemi, me qëllimin e kontributit të saj ndërkombëtar në atë qëllim humanitar.

- Pjesëmarrësit e Konferencës vlerësojnë gjithashtu rolin pionier të Mbretërisë së Arabisë Saudite në ndihmat ndërkombëtare në lidhje me epideminë e shfaqur të virusit korona për të luftuar këtë plagë dhe për të zbutur efektet e saj, të përfaqësuar nga qendra “Mbreti Selman për Ndhimë dhe Veprim Humanitar”, duke ofruar ndihma financiare, mjekësore, ushqimore dhe këshilla të specializuara që nuk bënë dallimin e përfituesve në gjini, ngjyrë ose fe, në përputhje me mësimet e fesë sonë të vërtetë, e cila zbriti si mëshirë për botët.
- Studiuesit dhe pjesëmarrësit vlerësojnë vizionin e Emirateve të Bashkuara Arabe për të përballuar këtë krizë me parashikim në planifikim, qëndrueshmëri në zbatim, shpejtësi në iniciativë, pjesëmarrje në zhvillimin e ilaçeve të avancuara dhe rolin pionier që ajo luajti në solidaritet me vendet e prekura nga kjo epidemi pa marrë parasysh fenë apo etninë e tyre, kështu që mobilizoi flotat e saj detare, tokësore dhe ajrore, nëpërmjet përpjekjeve të institucioneve shtetërore, veçanërisht Gjysmëhënës së Kuqe të Emirateve të Bashkuara Arabe, për të siguruar shpëtimin e furnizimeve themelore shëndetësore dhe humanitare për më shumë se shtatëdhjetë vende, për të kufizuar përhapjen e virusit korona, duke e bërë ndihmën humanitare kudo.
- Pjesëmarrësit vlerësojnë përpjekjet humanitare të RABITA-s dhe ndihmën dhe mbështetjen që u ofroi njerëzve në nevojë në mbarë botën për të kontribuar në parandalimin e pandemisë korona dhe

për zbutjen e ndikimit dhe efekteve të saj ekonomike dhe shëndetësore. Nga to përfituan qindra mija individë në 25 vende, si pjesë e përgjigjes së saj ndaj rolit humanitar që luan në botë pa bërë dallimin sipas ngjyrës, etnisë, ose fesë.

- Konferenca vlerëson përpjekjet e vendeve islamike, vendeve të tjera dhe organizatave ndërkombëtare, siç është “Organizata e Bashkëpunimit Islamik”, që ofroi ndihmë mjekësore dhe humanitare për vendet në nevojë për ndihmë dhe e cila ka lënë një ndikim të mirë dhe një reputacion të mirë, si dhe zbuti efektet e kësaj epidemie në të gjithë botën.
- Konferenca vlerëson sakrificat e stafit mjekësor dhe përkushtimin e tyre për të shpëtuar jetë, duke trajtuar dhe duke u kujdesur për pacientët e kësaj epidemie dhe përpjekjet e të gjithë punëtorëve, individëve dhe institucioneve në luftën kundër kësaj sëmundjeje, duke kujtuar madhështinë e shpërblimit dhe sevapeve të premtuara për të gjithë ata që shpëtojnë dhe ruajnë një shpirt.
- Konferenca vlerëson se ekziston një nevojë në rrethanën aktuale për një angazhim dhe qëndrim humanitar, në të cilin ndërgjegjja globale të drejtohet drejt vëzhgimit të unitetit të fatit njerëzor në shumë çështje madhore, gjë që kërkon bashkëpunim ndërkombëtar, solidaritet dhe pjesëmarrje globale.

Pjesëmarrësit gjithashtu rekomanduan si më poshtë:

- Formimi i një komiteti për të numëruar vendimet, zellin dhe juridiksionin e vlefshëm shariatik, që u diskutuan në seancat e kësaj konference; nxjerrjen e një kodi të tij; rekomandimin e transmetimit të regjistrimeve të sesioneve të konferencës dhe botimin e hulumtimeve dhe rezultateve të tij, në mënyrë që përmbajtja, metodat dhe provat e tyre të jenë të dobishme për këshillat dhe akademitë e fikhut, institucionet shkencore, studiuesit mjekoligjorë dhe organet që lidhen me kërkimet juridike të fikhut.
- Domosdoshmëria e aktivizimit të rolit të akademive të fikhut dhe institucioneve të fetvasë me efikasitet të lartë, në të cilat fikhu islam dhe juristët shariatikë janë aktivë për të përballuar emergjencat dhe

- zhvillimet e reja, të cilat lindin në një botë me zhvillim dhe ndryshim të vazhdueshëm.
- Domosdoshmëria e ndjekjes së kërkimit shkencor në jurisprudencën emergjente në institucione dhe platforma të ndryshme për kërkime shkencore nga universitete, institute, qendra, revista të specializuara dhe të tjera, si një kontribut nga jurisprudenca bashkëkohore islame në zgjidhjen e problemeve të komunitetit dhe shfaqjen e pasurisë së trashëgimisë së mendimit islam dhe nevojës së njerëzimit për të në çdo kohë dhe vend.
 - Domosdoshmëria për të punuar me të gjitha vendimet, rregulloret dhe masat paraprake të nxjerra nga autoritetet me një kompetencë shëndetësore dhe të sigurisë, me qëllim të përballimit me këtë epidemi dhe që këto vendime të konsiderohen të detyrueshme fetarisht dhe me ligj, për shkak se ato arrijnë, sigurojnë interesat dhe dobitë, largojnë dëmet private dhe ato publike dhe që, kushdo që i shkel ose tregohet neglizhent, të quhet mëkatar dhe që meriton ligjërisht të ndëshkohet.
 - Thirrje të gjithë myslimanëve që të vazhdojnë të kryejnë detyrën e tyre islame dhe humanitare, ligjore dhe civilizuese, në ofrimin e ndihmës së kërkuar të sadakasë, lëmoshave, dhurimeve dhe të punojnë për të plotësuar nevojat e të prekurve.
 - Thirrje të gjithë myslimanëve që të kenë dhembshuri dhe bashkëpunim me shoqëritë e tyre, të tregojnë frymën e altruizmit dhe solidaritetit dhe të mishërojnë moralin dhe vlerat e Islamit në kohë krizash dhe fatkeqësish.
 - Thirrje imamëve, predikuesve dhe platformave intelektuale dhe shkencore për të luajtur rolin e tyre në udhëheqjen dhe mbështetjen e njerëzve shpirtërisht e moralisht nëpërmjet mjeteve moderne të komunikimit, përvetësimit të një ligjërimi të civilizuar, global humanist, përhapjen e shpirtit të shpresës dhe optimizmit, dhe për nxjerrjen në pah të manifestimeve të lehtësimit dhe mëshirës në kohën e pikëllimit dhe fatkeqësisë, për shkak të ndikimit të stabilitetit psikologjik në forcimin e imunitetit fizik.

Si përfundim, pjesëmarrësit e Konferencës falënderuan sinqerisht Lidhjen Botërore Islame – RABITA-n dhe Këshillin e Emirateve për Fetva për mbajtjen dhe sponsorizimin e kësaj konference, duke përmendur përpjekjet e Sekretarit Gjeneral të RABITA-s, shkëlqesisë së tij, dr. Muhammed bin Abdul Kerim Al Isa, njëherësh kryetar i Shoqatës së Dijetarëve Myslimanë, dhe përpjekjet e shkëlqesisë së tij, dijetarit Abdullah bin Sheikh Mahfouz bin Beja, kryetari i Këshillit të Emirateve për Fetva, për të paraqitur imazhin e saktë dhe të ndritshëm të mëshirës së Islamit dhe të tolerancës së shariatit (dispozitave ligjore) në shërbim të vlerave të tolerancës, modernizimit, unitetit islam, vëllazërimit islam dhe të solidaritetit ndërmjet popujve, kulturave dhe feve të ndryshme.

Lutemi që Allahu xh.sh. t’u japë sukses, falje dhe ndihmë të gjithëve dhe që t’i bekojë e t’u japë të mirat e Tij Mbretërisë së Arabisë Saudite dhe Emirateve të Bashkuara Arabe, udhëheqjes dhe popujve të tyre dhe të gjitha vendeve e popujve të tjerë dhe që të largojë fatkeqësitë dhe pandeminë nga të gjitha vendet myslimane dhe nga mbarë njerëzimi.

Paqja dhe salavatet e Allahu qofshin mbi Pejgamberin tonë Muhammed, mbi familjen dhe mbi shokët e tij!

Falënderimi i takon Allahut!

Përktheu:
Besim Mehmeti

PËRMBAJTJA

EDUKIMI - BAZË E FAMILJES SË SHËNDOSHË	5
Sabri BAJGORA	
EBU HAJJAN EL ENDELUSI DHE TEFSIRI I TIJ “EL-BAHRU-L MUHIT”	9
Belkasim EL-GALI	
METODOLOGJIA E MATURIDIUT RRETH ARGUMENTEVE MBI VËRTETIMIN E EKZISTENCËS SË ALLAHUT	47
Dr. Abdulla HAMITI	
JETA DHE KRIJIMTARIA LETRARE E PRISHTINELI MESIHIT	61
Dr. Valon MYRTA	
ZHVILLIMI I EDUKIMIT ISLAM NË MEJTEPET DHE XHAMITË E GJAKOVËS	85
Phd. (c) Fahri AVDIJA	
INSTITUCIONI I VAKËFIT	103
Mehmet AKMAN	
POZITA E KISHAVE DHE E SINAGOGAVE NË HISTORINË E LIGJIT ISLAMO-OSMAN	115
Abdulkadër MAHMUD ARNAUTI	
MAHMUD ABDULKADËR ARNAUTI (JETËSHKRIM)	131
Beqir HAÇI	
FEJA DHE KOMBËSIJA	151
Sezai SYLEJMANI	
SISTEMI I MILETIT NË SHTETIN OSMAN	159
Dr. Feim GASHI	
NDIKIMI FETAR NË TRAJTIMIN E TË PREKURVE NGA KORONAVIRUSI	175
Filip HITI	
KONTRIBUTI SHKENCOR I MYSLIMANËVE NË SPANJË	203
DEKLARATA PËRMBYLLËSE E KONFERENCËS SË FIKHUT (JURISPRUDENCËS) TË EMERGJENCAVE	219
PËRMBAJTJA	239