

Viti XXXIV nr. 78

EDUKATA ISLAME

REVISTË
SHKENCORE
KULTURORE
ISLAME



Prishtinë, 2005

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XXXV nr. 78 / 2005

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore

Viti XXXV nr. 78 – 2005

Botues:

Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës

Prishtinë, rr. Vellusha nr. 84

Tel & fax: 038 / 224-024

e-mail: **edukataislame@hotmail.com**

Kryeredaktor:

Mr. Qemajl Morina

qemajlmorina@hotmail.com

Redaksia:

Akad. Jashar Rexhepagiq, Dr.Pajazit Nushi,

Dr. Fejaz Drançolli, Dr. Ejup Sahiti, Nexhat Ibrahimimi,

Hajrullah Hoxha dhe Xhabir Hamiti.

*Sekretar i redaksisë: **Hajrullah Hoxha***

Lektor: Isa Bajçinca

Korrektor: Skender Rashiti

Ballina: Shyqyri Nimani

*Realizimi: **Shtëpia Botuese***



Redaktor teknik: Bashkim Mehani

Operator kompjuterik: Nuhi Simnica

*Shtyp: **Koha** - Prishtinë*

Tirazhi: 1000

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XXXV nr. 78 / 2005

Prishtinë
2005

EDITORIALI

Mr. Qemajl Morina

Njëqindvjetori i vdekjes së Imamit të Rilindjes islame Muhamed Abduhu 1266-1323 h (1849-1905)

ASPEKTI EDUKATIV NË VEPRËN E MUHAMED ABDUHUS

“Kontributi më i madh i Muhamed Abduhu-t, që i dha mendimit fetar islam, është lartësimi i vlerës së mendjes”.

Dr. Abduladhim Ramadan

Vitin e shkuar 2005, Egjipti pati dy manifestime të rëndësishme. I pari ishte 200 vjetori i ardhjes së Mehmet Ali pashës vali i Egjiptit, ndërsa i dyti ishte njëqindvjetori i vdekjes së Imamit, mendimtarit dhe reformatorit të madh islam, Muhamed Abduhu. Të dy këto manifestime patën rëndësinë e tyre të madhe për t'i përkujtuar dy figura të mëdha të historisë më të re të Egjiptit modern. Mehmet Ali pasha në lëmin politik, kurse Muhamed Abduhu në lëmin e mendimit islam.

Për kontributin dhe për rëndësinë që ka Muhamed Abduhu në historinë e mendimit islam, u organizuan dy manifestime, nga Shoqata bamirëse islame, themelues i së cilës ishte vetë Muhamed Abduhu në vitin 1892, si dhe nga Këshilli i lartë për kulturë i Egjiptit . Në këto dy manifestime, në të cilat u lexuan me dhjetëra kumtesa nga njerëz ko-

mpetentë, njohës të mirë të veprimtarisë shumëdimensionale, përfundimi i përbashkët ishte se Muhamed Abduhu, ishte një prej figurave më të njohura të mendimit islam të Egjiptit në historinë më të re , që luftoi besëtytnitë, prapameturinë, dhe, në tërë veprimtarinë e tij, ishte zëdhënës autentik i reformave, drejtësisë dhe tolerancës ndërfaqetare.

Muhamed Abduhu, ashtu, siç pohoi edhe Dr. Muhamed Hamdi Zakzuk¹, ai nuk ishte vetëm reformator fetar, një rol që ia kishin imponuar rrethanat e asaj kohe, që kishin mbizotëruar në fenë e vërtetë gjatë shekujve të dekadencës së mendimit islam dhe të mbrapambeturisë në shumë aspekte të jetës. Përveç kësaj, Muhamed Abduhu ishte simbol i mendimit islam, në kuptimin më të gjerë të kësaj fjale. Ai ishte thellë i bindur se çështja e reformimit të mendimit fetar nuk mund të ndahet nga reformimi i mendimit në përgjithësi; secili prej tyre ndikon mbi tjetrin qoftë në aspektin pozitiv ose në atë negativ. Për këtë qëllim, Muhamed Abduhu kishte marrë mbi supet e tij, çështjen e reformimit në aspektin e përgjithshëm.

Dimensionet e personalitetit të Muhamed Abduhu-t janë të shumta, aty gjejmë mistikun dhe filozofin, ezheristin dhe të magjepsurin e qytetërimin evropian, asketin dhe materialistin, fanatikun dhe modernistin, reformatorin dhe politikanin, dijetarin dhe hulumtuesin. Këtotribute dhe të tjera u reflektuan në qëllimet që i parashtrroi vetvetes, të cilat ishin të përgjithshme, - arritja e lumturisë në të dy botët. Kështu shohim në një studim të tij që mban titullin: “Edukata në shkollë dhe mejtepe “ , botuar në gazetën “el-Vakai”” në vitin 1880, ku përveç të tjerash, shkruan: “Është më se e njohur se qëllimi i vërtetë i hapjes së shkollave dhe mejtepeve është interesimi për arsimimin. Sepse aty bëhet edukimi i mendjes dhe shpirtit, që për qëllim final ka arritjen e lumturisë së plotë ose të pjesërishtme derisa të jetë gjall, por edhe pas vdekjes.”²

Sipas Muhamed Abduhu-t, arsimimi është çelësi i të gjitha të mirave dhe i tërë përparimit. Reforma e arsimit do të na bëjë të fuqishëm

¹ “El-Ahram”, nr.43199, 16/3/2005, Kajro.

² Muhamed Reshid Rida, Tarih el-Ustadh el-Imam esh-Shejh Muhamed Abduhu, Misr, 1323 h, f.95.

e më të vetëdijshëm dhe me të do të “fillojë një jetë e re”, e cila do të jetë e pranishme në shpirtrat e të gjithë myslimanëve, do të garantojë unitetin e myslimanëve dhe fuqinë e tyre. Nuk ka politikë pa fuqi, nuk ka fuqi pa solidaritet dhe nuk ka solidaritet pa unitet, nuk ka solidaritet pa harmoni dhe nuk ka harmoni të vërtetë pa një besim të sinqertë. Nuk ka besim pa ringjalljen e fesë dhe nuk ka jetë të fesë përveçse me arsimim.³

Filozofia edukative e Muhamed Abduhu-t:

Mësimet që kishte marrë nga Xhemaluddin el-Afgani, duke u shtuar edhe përvojën e vet personale, ishin bazë në të cilën ai e mbështeti programin dhe metodologjinë e tij edukative. Në një artikull që mban titullin: “Filozofia e edukimit e përfituar nga mësimet e Afganit”, Muhamed Abduhu, përgjegjësit e edukimit i krahason me mjekët, të cilët për të qenë të sukseseshëm në diaignotikimin e sëmundjeve të pacientëve të tyre lypset, të jenë njohës të mirë të shumë shkencave, për të zbuluar diagnozën e saktë të sëmundjes⁴.

Kështu shohim që Muhamed Abduhu e shpjegon thirrjen e tij për reformat në lëmin e edukimit me këto fjalë: “Unë ngrita zërin për dy çështje tejet të rëndësishme: E para: emancipimi i mendjes nga prangat e tradicionalizmit dhe kuptimi i fesë nga brezi i parë i myslimanëve, para se të shfaqeshin polemikat si dhe konsiderimi i fesë nga të kuptuarit e mendjes njerëzore. Në këtë thirrje iu kundërvu dy grupeve të mëdha, prej të cilave formohet trupi i këtij meti: Studentët e fesë si dhe studentët e arteve të këtij shekulli. E dyta: përmirësimi i metodologjisë në shkrimin e gjuhës arabe, apo ajo që shkruhet nëpër gazeta apo korrespondenca në mes njerëzve.”⁵

Muhamed Abduhu, jetoi në el-Ez-her dhe në mesin e Ez-heristëve dhe kuptonte shumë mirë mentalitetin e tyre. Mirëpo, në të njëjtën

kohë ai pati kontakte edhe me njerëz jashtë Ez-herit, kështu që ai u emocionua nga ambienti jashtë Ez-herit, ashtu siç u emocionua nga ambienti brenda tij. Thënë shkurt, Muhamed Abduhu kishte një natyrë shumë të ndjeshme, një personalitet të fuqishëm, ishte me një besim të madh në vetveten. Kishte një horizont të gjerë njohurish se çka shkruhej për Islamin dhe rreth Islamit. Këtë lloj dualizmi Muhamed Abduhu u mundua ta ruante ne vete, mirëpo meqenëse ai nuk pati sukses që në planin e brendshëm, do të thotë brenda El-Az-harit, të bënte ndonjë përparim të dukshëm, kjo kishte ndikuar që ai të ishte shumë i rreptë ndaj ez-heristëve dhe në shumë raste t’i fajësonte ata pse njerëzit nuk i përgjigjeshin thirrjes së tyre. Këtë qëndrim të tij më së miri e paraqet Dr. Muhamed Es-seid⁶, i cili thotë se lufta e Muhamed Abduhu-t me mendimin e prapambetur që mbretëronte në El-Az-har në atë kohë dhe mendimeve të tij iluministe, krijoi një konflikt të hapur në mes tyre. Muhamed Abduhu, vazhdimisht u thoshte dijetarëve të El-Az-harit se “nëse bie ndesh mendja me atë që shkruan në libra, ai do ta preferonte argumentin e mendjes”. Muhamed Abduhu bëri një luftë pa kompromis për ta emancipuar mendjen e myslimanëve nga ndikimet e prapambetura të së kaluarës si dhe të bartësve të tyre. Ai vazhdimisht potenconte: “Çdo mysliman duhet ta kuptojë Allahun nga libri i Tij, dhe peygamberin e Tij nga thëniet e tij pa asnjë ndërmjetësues nga të parët apo të mbramët”.

Pastaj Dr. Es-seid vazhdon e thotë: “Këtu dijetarët e Ez-herit u revoltuan shumë dhe refuzuan thirrjen e tij për reforma në arsim, e në veçanti reformat e thesarit. Ata refuzuan reformat në programin e arsimit në El-Az-her, duke e konsideruar thirrjen e tij për inkorporimin e mësimet të gjeografisë, matematikës, gjeometrisë si dhe shkencave të tjera ekzakte në planprogramet e Ez-herit, një krim që nuk mund të tolerohet. Me gjithë këto pengesa nga kolegët e tij, Muhamed Abduhu vazhdoi aktivitetin e tij me qëllim të ndriçimit të mendjes së bashkëvendësve të tij egjiptianë, pa u vënë veshin kundërshtarëve të tij, duke shpresuar se i vetmi shpëtim dhe përparim për popullin e

³ Ibid. 96.

⁴ Muhamed Abduhu, Et-terbijetu, Mexhel-letu el-Menar, Kajro, 1906, f. 268.

⁵ Muhamed Abduhu, Durusun minel-Kur’ani el-Kerim, Kajro, Kitab el-Hilal, el-‘Aded 96, 1959, f.40-41.

⁶ Mexhel-letu Oktober, aded 1483, 17.02.2005, Kajro.

Egjiptit do të ishte që ai të mbështetet në shkencat bashkëkohore, prandaj edhe i çoi duart nga Ez-heri dhe u përqendrua në themelimin e një universiteti të ri, që ishte Universiteti Kombëtar i Egjiptit në vitin 1908, si dhe në reformimin e gjyqësisë dhe të sistemit të vakëfeve. Megjithatë, vazhdoi betejën e tij me Ez-herin dhe sulmet e ez-heristëve kundër tij deri në atë masë, sa ata botuan disa fletushka kundër tij, pa emër autori, duke e ofenduar ashpër Muhamed Abduhun, me ofendime që dënonte ligji.

Dr. Es-seidi vazhdon e thotë se, sipas mendimit të Muhamed Abduhu-t, njerëzit e fesë nuk kanë kurrfarë pushteti: “Sado që të arrijë myslimani dituri në fe, apo tjetri që nuk ka kurrfarë njohurie, ata nuk kanë kurrfarë pushteti përveç për të dhënë një këshillë të mirë. Sepse në Islam nuk ka diçka që mund të quhet pushteti i autokracisë fetare, apo pushteti i institucioneve fetare, dhe se myslimanët në asnjë kohë nuk kishin atë që mund të quhet pushteti teokratik”. Muhamed Abduhu thotë: “Islami asnjëherë nuk i dha myftiut (ai vetë ishte në këtë pozitë), as gjykatësit apo shehut të Islamit asnjë pushtet për sa i përket besimit dhe zbatimit të ligjit, i tërë pushteti i tyre është ai që u ka caktuar atyre Sheriati (jurisprudenca islame), askush prej tyre nuk guxon të pretendojë se kanë mbikëqyrje në besimin e dikujt, apo mund të ndërmeretësojnë për t’u lutur për dikë etj.”. Ai ishte kategorik në shprehimin e pushtetit me teokracinë. Lidhur me këtë, ai thotë: “Është e papajtueshme të pretendohet se Islami bashkon në mes dy pushteteve - atij civil dhe fetar. Kjo ide është krejtësisht e gabueshme dhe jashtë parimeve islame. Është gabim të pretendohet se pushtetari është edhe ai që vendos për çështje të fesë dhe i zbaton ato, dhe se myslimani duhet t’i nënshtrohet pushtetit të tij”.

Metoda Edukative e Muhamed Abduhu-t

Vërehet se në metodologjinë edukative të Muhamed Abduhu-t mbizotërojnë dy tendenca: ajo fetaro-mistike dhe realiste-dobiprurëse. Si duket, ai është ndikuar nga filozofi anglez Herbert Spenser, prej të cilit kishte “përkthyer një libër që përmbante mendimet e tij edukati-

ve”. Spenseri është prej filozofëve të parë që kishte hartuar një program shkollor që ishte i sendërtuar mbi principe dobiprurëse. Spenseri mendonte se edukata duhet ta përgatisë njeriun për një jetë të plotë. Shkencat, sipas tij, kanë vlera të ndryshme dhe roli i tyre ndryshon nga ndihma që ato i japin njeriut në jetën e tij të përditshme. Duke u mbështetur në këtë, ai i ndau shkencat në pesë grupe, sipas rëndësisë së tyre, ku shihet tendenca e tij realiste-dobiprurëse e thjeshtë.

Edhe pse Muhamed Abduhu nuk është pajtuar me Spenserin për sa i përket aspektit fetar dhe shpirtëror të metodologjisë së tij, sepse ambienti egjiptian i Muhamed Abduhu-t dallohej nga ambienti anglez i Spenserit, megjithatë, ai u pajtua me atë në klasifikimin e shkencave sipas rëndësisë që ato kanë për mësuesin.. Muhamed Abduhu, shkoi edhe më larg duke bërë ndarjen e shkencave sipas klasave, në bazë të të cilave bëri sistematizimin e niveleve të arsimit. Ai aty përmend administratën e arsimit si dhe institucionet përkatëse për përgatitjen e planprogrameve si dhe përmbajtjen e tyre. Ai aty flet për përgatitjen e librave adekuatë si dhe për përmbajtjen e tyre e për rolin e mësuesit në aspektin edukativ, psikologjik si dhe atributet me të cilat duhet të jetë i pajisur mësuesi, që të jetë në gjendje ta kryejë misionin e tij të shenjtë në edukimin e brezave të rinj.

Idetë dhe shkrimet edukative të Muhamed Abduhu-t

Gjatë qëndrimit të tij në Bejrut, si i syrgjynosur, Muhamed Abduhu, shkroi projektin e parë të reformave ta arsimit në Perandorinë Osmane, të cilin e nënshkruan së bashku me disa nga paria myslimane e asaj kohe, dhe atë ia dërgoi Shejhut Islam në Stamboll në vitin 1283 h.(1865). Ndërkohë nxori edhe Rregulloren e dytë për reformat në Siri, të cilën ia dorëzoi valiut të Bejrutit. Ndërsa pas kthimit të tij në Egjipt, qi shkroi Rregulloren e tretë të edukimit fetar, për t’i bindur kompetentët që ta zbatonin atë. Pasi t’i shohim të tri këto rregullore, do të shohim radhitjen e tyre sipas nevojave të çdo vendi dhe kohe.

Qëllimi i shpjegimit të biografisë së Muhamed Abduhu-t, studimeve të tij në aspekte të ndryshme, është që të shpjegojmë pikëpamjet e

tij kulturore, të cilat ia imponuan atij mendimet, idetë e tij epër edukimin, komentet e tij të ajeteve të Kuranit fisnik si dhe mendimet e tij filozofike. Të gjitha këto çështje ishin të hapura për diskutim, gjë që i shkaktuan Muhamed Abduhu-t shumë probleme derisa vdiq.

Por, ajo që na intereson neve këtu, është të shohim drejtimin e tij edukativ, i cili ishte rezultat i një përpjekjeje të tij të gjatë në gazetën zyrtare, në gjyqësi dhe në el-Ez-her, Përveç tri rregulloreve të reformave në arsimit, ai shkroi edhe librin “Traktati i të ardhurave” në vitin 1269 h (1873), pastaj veprën me titull: “Drejtimet filozofike dhe mistike”, e cila u botua pas vdekjes së tij. Në vitin 1281 h (1875) shkroi librin “Komentimi i shpjegimi të el-Xhelal ed-Divanit”, të besimeve të kundërta, i cili u botua pak para vdekjes së tij. Shkrimi i parë lidhur me të është botuar në vitin 1273 h (1877) në të përditshmen “el-Ahram”

Gjatë qëndrimit në Bejrut, ai shkroi traktin “Njësimi” (Et-Tavhid), si dhe përktheu në gjuhën arabe “Traktin e Xhemaluddin el-Afganiut nga persishtja në përgjigje ateistëve, si dhe komentoi librin “Programi i oratorisë si dhe velura e Bediuz-zeman el-Hamedanit”. Ai botoi edhe shumë poezi, të cilat i botoi në gazetën “Xheridetu Misre”, që botohej në Aleksandri.

Studimet dhe vlerësimet edukative të Muhamed Abduhu-t, kanë nevojë për një studim të veçantë. Aty mund të shohim zhvillimin dhe zbatimin e tyre si në aspektin teorik, edhe në atë praktik, si në atë privat dhe në atë shtetëror.

Tri rregulloret, qëllimet, plani dhe metoda e tij edukative

Tri rregulloret mbi reformat e arsimit, të cilat i shkroi ai, (të parën dhe të dytën në Bejrut, kurse të tretën në Egjipt), përmbanin filozofinë edukative, në të cilën e sendërtoi Muhamed Abduhu drejtimin e tij edukativ. Ky qëndrim i tij shihet qartë edhe në fjalimin e tij vjetor që mbante në Shoqatën Humanitare Islame, të cilën e themeloi vetë në vitin 1289h (1892), po ashtu edhe në ligjëratën e përgjithshme që mbajti mbi arsimimin islam në Tunizi, si dhe në raste të tjera të ndry-

shme. Nga leximi i studimeve, veprave dhe ligjëratave të ndryshme që la ai, vijnë në përfundimin se ai ishte një reformator i madh në lëmin edukimit jo vetëm ë aspektin islam por edhe me gjerë. Prandaj, me të drejtë, studiuesi Husejn Umer Hamada⁷ thekson se më e frytshme do të ishte sikur Muhamed Abduhu t’i përkushtohet punës së tij në lëmin e edukimit sesa të shpenzonte kohën e tij në polemika me kolegët e tij të -Ez-herit apo në grindje me forcat e tjera politike të asaj kohe.

Muhamed Abduhu-n e kishin lodhur hasmëritë e shumta politike, ideologjike dhe fetare, të cilat pothuajse edhe e shkatërruan. Nëse i hedhim një vështrim biografisë së tij, e cila ishte përplot emocione, si dhe momentit të vdekjes së tij, - do të shohim se ai vdiq menjëherë pas shkarkimit të tij nga posti i myftiut të Egjiptit në moshën 56-vjeçare, gjë që tregon për ndjeshmërinë e tij të madhe.

Qemajl Morina

100th ANNIVERSARY OF THE DEATH OF MOHAMMED ABDUHU

1266-1323 h (1849-1905)

The educational aspect of Mohammed Abduhu

(Summary)

“The greatest contribution of Mohammed Abduhu to the Islamic religious thought is the elevation of the role of the mind” – Abduladhim Ramadan

In 2005, Egypt marked two important anniversaries. The first one was the 200th anniversary of the appointment of Mehmet Ali Pasha as the vali of Egypt and the second was the 100th anniversary of the death of the great Islamic reformer, Imam Mohammed Abduhu. During these manifestations we commemorated two distinguished figures of the recent history of modern Egypt (Mehmet Ali Pasha in the field of politics and Mohammed Abduhu in the field of Islamic thought).

⁷ Mexhel-letu Risalet al-Xhihad, Nr.86, Mars 1990, f.54, Tripoli, Libi

كمال مورينا

مساهمة الامام محمد عبده في المجال التربوي

بمناسبة مرور مائة عام من وفاة رائد النهضة الاسلامية الامام محمد عبده

١٢٦٦-١٣٢٣هـ (١٨٤٩-١٩٠٥م)

(خلاصة البحث)

"إن أكبر مساهمة قدمه الامام محمد عبده للفكر الاسلامي هو اعلائه من شأن العقل" د. عبد العظيم رمضان

ان العام ٢٠٠٥ الذي تركناه سوف نتذكر مصر لسنوات عديدة باحتفالها بمناسبتين كبيرتين: الاولى تتعلق بمرور مائتين عام من تولى محمد علي باشا ولاية مصر و الثانية بمرور مائة عام من وفاة الامام محمد عبده. لقد تم انتهاز هاتين المناسبتين لاحياء ذكرى شخصيتين بارزتين كان لهما دور بارز في تاريخ مصر الحديث، الاول في المجال السياسي و الثاني في مجال الفكر الاسلامي.

Prof. Dr. Mustafa Ceriq

JETA DHE VEPRAT E EL-MATURIDIUT - (1)*

1. Jeta

Ebu Mensur Muhammed Ibn Muhammed Ibn Mahmud El-Henefi El-Mutekel-lim El-Maturidi El-Samarkandi – të cilit, prej pasuesve të tij të mëvonshëm, iu dhanë, gjithashtu, epitete të tjera, të tilla si Imam‘ul-mutekel-limin (prijësi i teologëve), Musahhah aka‘id‘ul-muslimin (reformues i bindjeve muslimane), ‘Alem‘ul-huda (dëshmi e udhëheqjes), Re‘is ehl‘ul-sunneh (Udhëheqësi i pasuesve të synetit), - të cilat tregojnë vendin e tij të shquar midis teologëve suninj, si edhe rolin reformues që ai ka luajtur në formësimin përfundimtar të perse-

* Ky punim është kapitulli i parë i librit: *Roots of Synthetic Theology in Islam, A Study of the Theology of Abū Mansūr al-Māturīdī* (d. 333/944), (Rrënjët e Teologjisë Sintetike në Islam - Një Studim i Teologjisë së Ebu Mensur El-Maturidiut (vd. 333/944), i cili paraqet disertacionin e doktoraturës së bërë në gjuhën angleze prej Mustafa Ceriq, botuar prej ISTAC – International Institute of Islamic Thought and Civilization (Instituti Internacional i Mendimit dhe Civilizimit Islam), Kuala Lumpur (Malajzi), më 1995. Fillimisht, Mustafa Ceriq në këtë disertacion ka pasur mentor profesorin e shquar musliman Fazlur Rahman, pranë Departamentit të Gjuhëve dhe Civilizimeve të Lindjes së Afërt të Universitetit të Çikagos. Mbas vdekjes së profesorit të nderuar më 1987, Mustafa Ceriq e vazhdoi veprën e tij mbi teologjinë islame pranë ISTAC, në Kuala Lumpur, në Malajzi, nën inkurajimin e prof. Seid Muhammed el-Nekuib el-Attasit dhe kolegëve të tjerë të këtij instituti. (Shën. i përkthyeses).

ktivave sunite ortodokse kelamiste¹ – jetoi dhe punoi në epokën formuese, klasike më të vonë të civilizimit islam. Kjo ishte një epokë, kur degët kryesore të shprehjeve fetare dhe kulturore të Islamit, pra, jurisprudenca (fikh), tradita (hadith), eksegjeza (tefsir), filozofia (felsefeh), teologjia (kelam), sufizmi (tesawwuf) dhe aktivitete të tjera nënkulturore në Botën Muslimane, kishin hyrë në zhvillimin e tyre natyral; dhe kur polemikat politike (‘Ali – Mu‘awij; harixhit – shi‘it dhe emevit – abasit) dhe teologjike (xhahmit, kaderit, murxhit dhe antropomorfist) kishin lënë tashmë gjurmë traumatike mbi mendjet e të gjithë myslimanëve.²

Ndërkohë që njohja e vendit të tij të lindjes është e sigurt, Maturid apo Maturit,³ “në Rabad, tani një fshat në veriperëndim të qytetit, një rezidencë fshatare për qytetarët e pasur”⁴, një lokalitet (mehal-leh, karjeh) në Samarkand⁵, Transoksani,⁶ data e saktë e lindjes së El-Maturidiut është e panjohur. Është e çuditshme se jo vetëm shumë historianë, biografë dhe hereziografë të rëndësishëm (p.sh. El-Tabariu vd. 923, Ibn Halduni vd. 1406, Ibn Hal-likan vd.1282, El-Sefedi vd. 1363, El-Bagdadi vd. 1037 dhe Shehrestani vd. 1153) e kanë neglizhuar plotësisht El-Maturidiun, porse, madje, edhe vetë burimet hanefite *Tabakat* nuk ofrojnë më tepër sesa një njoftim të paktë të jetës dhe mendimeve të tij. “Përmendja më e hershme e El-Maturidiut dhe e doktrinës së tij, në një vepër jomaturidite, që njihet deri tani, është

¹ Krahaso el-Resa‘il, vijën kryesore.

² Për më tepër mbi periudhizimin e civilizimit islam, shih: Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. I, Çikago, 1974, f. 22-45; George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Londër, 1985, f. 2-5.

³ Kr. el-Sem‘ani (v. 562/1166), *Kitab el-Ensab*, Leiden-Londër, botuar më 1912, f. 496.

⁴ W. Barthold, *Turkestan down to Mongol Invasion*, Londër, 1958, f. 90; Në Mu‘xham el-Buldan-in e tij (bot. Wüstenfeld, Leipzig, 1866 [vol. IV, 378] Yakut b. ‘Abdullah (v. 629/1229) e përmend emrin duke e shkruar atë në mënyrë të gabuar...; SEI, art “el-Maturidi”

⁵ Për më tepër mbi pozitën gjeografike të Samarkandit, shih: Ahmed el-Makdisi (v. 390/999) *Ahsen el-Tekasim fi Me‘rifet el-Akalim*, selektuar dhe botuar prej Ghazi Tali-mat, Damask, 1980, f. 223-24; “General Index”, TDMI, f. 506, G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Muslim Conquest to the Time of Timur*, Kembrixh, 1905, f. 8, 460, 463-65, 471, 472.

⁶ Shih: “Geographical Survey of Transoxiana”, TMDI, f. 65-179.

në Kitab'udh-Nidhami e shkruar nga esh'ariti Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed Ibn Furak (apo El-Furaki), nipi i studiuesit më të famshëm të hershëm esh'arit, Ebu Bekr b. Furak (vd. 406/1015), i cili ishte predikues i shkollës Nidhamijeh në Bagdad, gjatë kohës së Nidham ul-Mulk-ut, dhe i cili vdiq më 478/1085/6.⁷

Si rrjedhim, vetëm me anë të hamendjes, prej datës së vdekjes së mësuesve të tij të hershëm dhe pikërisht të Muhammed b. Mukatil Er-Razit (vd. 248/862)⁸ dhe Nusair b. Jahja El-Balhit (vd. 268/881),⁹ ne mund të sugjerojmë një datë të përafërt të lindjes së tij. Kështu, Muhammed M. Rahman konkludon se ai ka lindur në 235/850¹⁰, ndërsa Ejub 'Ali e vendos atë në 238/853,¹¹ madje Ibrahim dhe El-Sejjid 'Awadain deklarojnë, pasaktësisht, se lindja e tij datonte para vitit 248/862.¹² Duket, pra, për shkak të një rivajeti, se El-Esh'ariu lindi më 260/873 [Miftah, vol. II, f. 22], dhe sipas një tjetri në 270/883 [Ibn Hal-likan, Wafajat, vol. II, f. 446], se El-Maturidiu ka lindur tri dekada përpara El-Esh'ariut, një fakt që tregon se i pari duhet tashmë ta ketë filluar lëvizjen teologjike sintetike sunnite, përpara se i dyti të deklaronte devotshmërinë e tij ortodokse, pas 40 vjetësh të pikëpamjes së tij të pastër racionale, mu'tezilite kelamiste.

Sido që të jetë, duket e sigurt se El-Maturidiu lindi gjatë sundimit të halifit abasid, El-Mutewekkil (232/847 - 247/861), dhe se ai jetoi një jetë të gjatë, e cila vazhdoi pothuaj dhjetë dekada, dhe ai ishte dëshmitar i dymbëdhjetë halifëve abasitë, i fundit i të cilëve ishte El-

⁷ Cituar prej M. Götz, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qurān", Der Islam, XLI, (1965), f. 50, n. 3; cituar dhe identifikuar prej W. Madelung, "The Spread of Māturīdism and the Turks": ACTAS, IV CONGRESSO DE ESTUDOS ÁRABES ISLÁMICOS, COMBRA-LISBOA 1A 8 DE SETEMBRO DE 1968, Leiden, 1971, f. 111, n.4.

⁸ Kr. "Mukaddimah", 'Ālim, f. 7; Ali, f. 265; "Mukaddimah", Tewhid, f. 2.

⁹ Kr. Fawā'id; Ali, f. 265.

¹⁰ Rahman, f. 28.

¹¹ Ali, f. 265.

¹² "Mukaddimah", Ta'wilat, f. 10. Kr. Tabyīn, f. 39; Ali, f. 265.

Muttaki (329/940-333/944)¹³, dhe gëzoi kulmin e qeverisjes rajonale të samanidëve (204/819 – 395/1005), në Harasan dhe Transoksani.¹⁴

Ndërsa për vdekjen e El-Maturidiut, pothuaj të gjithë biografët, me gjithë dhënien e raporteve të përcipta mbi jetën e tij, pajtohen se ai vdiq në Samarkand, në 333/944¹⁵ dhe u varros në **Xhakardiza**, "një vendvarrim për 'Ulema' dhe njerëzit e shquar",¹⁶ i cili ndodhet në lindje të qytetit të vjetër të Samarkandit¹⁷, ku varri i El-Maturidiut duket ende sot.¹⁸

Thuajse asgjë nuk dihet rreth sfondit familjar të El-Maturidiut, jetës së tij personale e familjare, dhe fafesisit të tij të afërt.¹⁹ Disa përpjekje për të gjetur zanafillën e prejardhjes së El-Maturidiut tek shoqëruesi i shquar i Pejgamberit, Ebu Ejub El-Ensariu²⁰, mikpritjen e të cilit Pejgamberi e gëzoi për shtatëmbëdhjetë muaj, kur ai migroi në Medinë, dhe për të pretenduar kështu originën e tij arabe, megjithëse kanë nijet të mirë, nuk ka ndonjë mbështetje të fortë në njoftimet e jetës së tij. Pavarësisht prej faktit se vetë el-Maturidiu, përsa dimë prej shkrimeve të tij, nuk e përmend asgjëkund i që të ketë rrjedhur

¹³ Kr. C. E. Bosworth, The Islamic Dynasties, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1967.

¹⁴ Për më tepër mbi Samanidët shih: el-Nershekhi, History of Bukhara, përkth. anglisht, R. N. Frye, Kambrixh, Mass., 1954; frëngjisht, Description Topographique et Historique de Boukhara par Mohammad Nerchakhy, bot. M. J. de Goeje, [Bibl. Geog. Arab. I], Leyden, 1870; Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden, 1879.

¹⁵ Kr. Fawā'id, f. 195; Jawahir, f. 130-31, Murteda, Tāj, f. 5; GAL, vol. I, f. 209; GAL (S) f. 346; GAS, vol. I, f. 604-6. Vetëm Beha' el-Din Nekshebendī (v. 791/1389) thotë se el-Maturidiu vdiq më 335/946 [kr. Rahman, f. 26] dhe Tāshkūprizādah në Tabaqat al-Hanafiyah-tin e tij [kr. "Muqaddima," Ta'wīlāt, f. 3, n. 1], pasi njofton se ai vdiq më 333, shton se gjithashtu thuhet se ai ka vdekur më 336. Në Miftāh-un e tij, megjithatë, ai përmend vitin 333, pa ndonjë koment të mëtejshëm; shih: vol. II, f.22.

¹⁶ TDMI, f. 89, n. 5; Murteda el-Zabidi e përmend Samarkand, vend-varrimin e tij; shih: Murteda, f.5.

¹⁷ Kr. Rahman, f. 35.

¹⁸ Kr. TDMI, f. 90, n. 10.

¹⁹ Priirjen e neglizhimit të el-Maturidiut dhe të mësimit të tij ne do t'a elaburojmë më vonë.

²⁰ Murteda, vol. II, f. 5, Në margjinat e faqes 1 të Tewhid-it, Fotokopje e Bibliotekës së Universitetit të Kambrixhit, dorëshkrimi. Add. 3651, Biblioteka e Universitetit të Çikagos; Sam'ānī, el-Ensab, f. 498; Kr. gjithashtu Rahman, f. 27; Ali, f. 263-64.

prej pasardhësve të Ebu Ejjub El-Ensariut dhe se disa historianë, biografë dhe hereziografë nuk e kanë marrë fare atë në njoftimin e tyre, - është e vështirë të besosh se ata që kanë (njoftuar për të), do të kenë harruar të theksojnë një fakt të tillë të rëndësishëm, po të kish qenë i vërtetë. Përkundrazi, në disa burime të rëndësishme hanefite – *Tabakat*, që raportojnë mbi El-Maturidiun, ne nuk gjejmë, madje, një përmendje se El-Maturidiu ishte në fakt El-Ensari,²¹ dhe përveç kësaj, ata që e përmendin këtë mundësi, hedhin dyshimin mbi të, me vërejtjen “nëse kjo është e vërtetë” (in *sahha dhalike*).²²

Më lejoni ta bëj të qartë këtu se unë nuk kam ndërmend ta përjashtoj mundësinë se El-Maturidiu mund të ketë qenë vërtet me origjinë arabe dhe prej trungut të Ebu El-Ensariut, as të argumentoj për këtë çështje, se ai ishte ndryshe, por unë thjesht dëshiroj të vë në dukje se nuk ekziston dëshmi bindëse për të vërtetuar supozimin e të qenit të tij një ensar.²³ Pa dyshim, prejardhja e El-Maturidiut (nasab) prej familjes së Ebu Ejjub El-Ensariut, nëse kjo do të ishte e vërtetë (in *sahha dhalika*), do të na sillte më afër personalitetit të tij dhe do të hidhte paksa dritë mbi të.

Për mendimin tim, kjo pasiguri rreth origjinës së tij, vjen ose prej faktit se pretendimi i të qenit të tij prej origjinës së Ebu Ejjubit nuk ka bazë fare, ose sepse vetë prejardhja nuk ishte një çështje me shumë rëndësi në Transoksani në ato ditë, saqë ajo të kërkonte vëmendje të veçantë, apo veçanërisht në rastin e el-Maturidiut pozita e lartë në dije

²¹ Kr. Fawā'id; Jawāhir, Tāj.

²² Murteda, vol. II, f.5.

²³ M.M Rahman gjeti tri fakte për të mbështetur pretendimin se el-Maturidiu ishte një arab dhe pasardhës i Ebu Ejjub el-Ensariut: (1) Vajza e el-Maturidiut ishte martuar me el-Hasanin, djalin e Kadi Ebu el-Hasan 'Ali al-Esh'ariut, një pasardhës i klanit të Ebu Ejjub el-Ensarit. Arsyeja këtu qëndron në mendimin e kafā'a (barazi në statusin social) të cilin arabët ishin duke e ruajtur, megjithëse në vende të largëta; (2) një prej mësuesve të el-Maturidiut, Ebu Nasr el-'Ejjadi, ishte një pasardhës prej klanit të Sa'd b. 'Ubadeh el-Ensari; dhe (3) në 95/713, pas tradhtisë së banorëve të Samarkandit dhe pushtimit të dytë të Soghd-it, Kutaiba b. Muslim urdhëroi që njerëzit e Samarkandit të zbraznin qytetin, i cili më pas u pushtua prej arabëve. (Rahman, p. 27). Megjithëse, të gjitha këto arsye janë në vetvete të vërteta, ato nuk e vërtetojnë kategorikisht faktin se el-Maturidiu ishte arab apo el-Ensari.

(‘ilm) kërkonte caktimin e një prejardhjeje të njohur myslimane, të tillë si ajo e Ebu Ejjub El-Ensariut, për të cilin argumentuan pasuesit e tij të mëvonshëm. Sido që të jetë, është e sigurt se el-Maturidiu e fitoi reputacionin e tij si një mendimtar origjinal mysliman, më shumë me përpjekjet e tij intelektuale dhe identitetit të tij të fuqishëm islam, sesa me pretendimet e tij për fisnikëri arabe apo ndonjë tjetër.

Duhet të vihet në dukje këtu se El-Maturidiu i shkroi të gjitha veprat e tij arabisht, përveç njëjës, me sa dimë ne, *Wesaya we Munaxhat*, të cilën e shkroi persisht.²⁴ Stili i tij në arabisht, megjithatë është i pavolitshëm, i paqartë dhe i vështirë për t'u ndjekur, gjë që ka më shumë të ngjarë për shkak të faktit se ai mendonte turqisht ose persisht, po shkruante arabisht.²⁵

Që El-Maturidiu shkroi në gjuhën arabe, është e natyrshme, pasi përdorimi i arabishtes ishte rregull në kohën e tij. Por ne, gjithashtu, duhet të sjellim ndërmend se Samanidët ishin përgjegjës për ringjalljen, avancimin dhe zhvillimin e literaturës moderne persiane, pasi e dimë se Firdewsi (rreth 934-1020) shkroi poezinë e tij të hershme në këtë periudhë (të samanidëve) dhe se Bal'ami, veziri i Mensurit I (961-76), përktheu një përmbledhje të historisë së el-Taberit (në persisht)²⁶. Përveç kësaj, përkthimi i Kuranit, edhe në gjuhën perse, edhe në gjuhën turke, u bë gjithashtu në periudhën e Samanidëve.²⁷ E gjithë kjo tregon se të dyja këto gjuhë, së bashku me arabishten, u përdorën, nëse jo shumë mirë në të shkruar, pa dyshim në formën e folur, në kohën e el-Maturidiut. Përveç kësaj, prej një ekzaminimi të stilit të tij arab, ne mund të konkludojmë se gjuha arabe ishte, më tepër, ndoshta joamtare e tij dhe kështu origjina e tij e pastër arabe, gjithashtu, mund të vihet në pikëpamje.

Po ashtu, pohimi i Trittonit se Ebu El-Kasim Ishak b. Muhammed El-Maturidi (v. 342/953) mund të ketë qenë vëlla i El-Maturidiut, është

²⁴ Shih: Rahman, f. 51.

²⁵ Mbi stilin e tij arab ne do të duhet të flasim më vonë.

²⁶ Kr. Hitti, f. 463.

²⁷ Kr. Abdülkadir Inan, Kur'an-i Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerine bir Inceleme, Türk Tarih Kurumu basımevi, Ankara, 1961, 7-8.

të thjesht një përpjekje tjetër për të sjellë më afër studiuesin tonë, por një (përpjekje), e cila nga ana tjetër nuk mjafton për t'u përkrahur fort për shqyrtim të hollësishëm.²⁸ Për shembull, Fet'hullah Huleif ka vënë re, me të drejtë, se emrat e këtyre dy njerëzve janë të ndryshëm dhe se asnjë historian nuk ka përmendur se Ebu El-Kasim El-Maturidiu ka pasur një vëlla me këtë emër.²⁹ Kështu, të dyja këto fakte përjashtojnë mundësinë se Ebu El-Kasim El-Maturidi ka qenë vëlla i el-Maturidiut. Ky Ebu El-Kasim, nga ana tjetër, thjesht mund të identifikohet me el-Kadi Ebu el-Kasim Ishak b. Muhammed b. Isam'il, i famshëm si-kurse el-Hakim el-Samarkandi, (v. 340/951), i cili ishte faktikisht një dishepull i Imam el-Maturidiut.³⁰ As ne nuk kemi ndonjë dëshmi rreth udhëtimit të mundshëm të el-Maturidiut jashtë Samarkandit apo Transoksanisë, apo, gjithashtu, ndonjë gjurmë rreth marrëdhënies së tij të mundshme me cilindo prej dy bashkëkohësve të tij sunitë, pra, me el-Esh'ariun (v. 324/935), i cili jetoi në Basra dhe Bagdad, dhe me el-Tehawiun (v. 321/933), i cili jetoi dhe punoi në Egjipt.³¹ Përveç kësaj, mësimet e el-Maturidiut, ndryshe nga të bashkëkohësit të tij el-Esh'ari³² nuk ngjallën as vëmendjen, as kundërshtimin e Mu'tezilitëve dhe të teologëve të tjerë kelamistë gjatë jetës së tij.³³ Kështu, ne nuk kemi absolutisht asnjë përmendje të tij dhe të ideve të tij, prej të cilave, qoftë nëpërmjet miratimit apo refuzimit, të mund të mësonim disa detaje rreth justifikimit të atyre që e miratojnë Kelamin e tij, apo kritikën e atyre që e kundërshtojnë atë.

Megjithatë, ekzistojnë dy mënyra, me të cilat ne mund të arrijmë të dimë më tepër rreth studiuesit tonë mendimtar, përsa i përket ngri-tjes së tij intelektuale dhe kontributit të tij akademik ndaj civilizimit

²⁸ A.S Tritton, "An Early Work from the School of al-Māturīdī" JRAS, 1966, pjesët 3, 4, f. 96-99.

²⁹ Kr. "Mukaddima", Tawhīd, f. 3.

³⁰ Tawā'id, f. 195.

³¹ Shih: "Tahawism" në A History of Muslim Philosophy, të Ejub Aliut, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963).

³² Kr. M Allard, Le Problème des Attributs Divins dans la doctrine d'al-Āsarī et de ses premiers grand disciples, f. 312ff.

³³ W. Madelung, vep. e cit., f. 110.

islam; së pari, prej një vlerësimi të gjendjes politike dhe intelektuale të Perandorisë Islame, në përgjithësi, në kohën dhe epokën e el-Maturidiut dhe të sundimit samanid në Transoksanin, nën të cilin ai jetoi, në veçanti; dhe së dyti, prej një shqyrtimi më të afërt të burimeve të edukimit të tij dhe të performancës intelektuale të vetë atij, që janë veprat e tij.

2. Perandoria Islame dhe Samanidët në shekujt IX-X

Përsa i përket situatës së përgjithshme politike të Perandorisë Islame të kohës, ishin të dallueshme dy fenomene; së pari, dekompozimi i fuqisë së qeverisë qendrore të Bagdadit, simptomat e së cilës kishin qenë tashmë të kapshme prej kohës së mbretërimit të el-Me'munit (813-833),³⁴ dhe, së dyti, si rezultat i kësaj, krijimi dhe fuqizimi i disa qeverive lokale në vend. Kjo u bë më tepër e dukshme në kohën e el-Mutekellimit, i cili, meqë ra fjala, ishte "halifi i parë në periudhën e rënies",³⁵ gjithashtu, halifi i parë abasid që u vra prej turqve. Të gjithë halifët pas tij patën vetëm funksion nominal në mbajtjen gjallë të idesë politike të halifatit, ndërkohë që fuqia reale politike e halifatit në Bagdad ishte në duart e gjeneralëve turq dhe *de facto* kontrolli mbi rajonet më të rëndësishme të perandorisë, ishte marrë prej dinastive lokale. Kështu, për shembull, ne gjejmë në Afrikën Veriore dhe pastaj në Egjipt dhe në Siri Fatimidët (297-567/909-1171), në el-Xhezireh dhe Siri Hamdanidët (293-394/905-1004), në Arabinë Qendrore dhe Lindore, me qendrën e tyre në Bahrein-Karamitët (281-fundi i shek. të 5 / 894-fundi i shek. të 11), në Tabaristan dhe Xhurxhan-Ziyaridët (315 - rreth 483/927-1090), në Persi dhe Irak-Buyidët (320-454/932-1062), në Sistan-Saffaridët (253- rreth900/867-rreth1495), në Kurasan dhe Transoksanin-Samanidët (204-395/819-1005), nën sundimin e të

³⁴ Për shembull, midis dinastive të para të pavarura rajonale ishte dinastia e Tehiridëve (205-59/821-73) që u shfaq në kohën e el-Me'munit. Kr. Bosworth, The Islamic Dynasties, (Edinburg, 1967), f. 99-100; The Cambridge History of Islam, (Cambridge University Press, Kembrixh, 1975), f. 90-135.

³⁵ Hitti, f. 467.

cilëve jetoi studiuesi ynë, dhe shumë dinasti të tjera më pak të rëndësishme provinciale.³⁶

Në nivelin intelektual, rrjedhat kryesore të disiplinave fetaro-islame të dijës dhe mësimit, kishin qenë të dyja metodologjikisht dhe substancialisht të zhvilluara mirë, prej kohës së el-Maturidiut.³⁷ Në fakt, el-Maturidiu u përball me njërën prej këtyre situatave *cul-de-sac* në procesin e zhvillimit të civilizimit islam, kur ndjenja e përgjithshme e shumë studiuesve myslimanë ishte se mundësitë e vërteta në kërkim të njohjes dhe besimit islam ishin shteruar dhe se roli i gjeneratave të mëpasme ishte pikërisht të kuptonin zgjidhjet e dhëna dhe në këtë mënyrë t'i pasonin ato. Në çështjet e teologjisë, e cila na intereson më së shumti këtu, të dyja format - e traditës (Nakl) dhe e arsyes ('Akl), duket se i kishin vulosur shenjat e tyre të veçanta metodologjike dhe kishin forcuar rrugët e tyre doktrinare. Kjo, veçanërisht, ndodhi kështu, si rezultat i një ndeshjeje të hapur midis traditës dhe arsyes, në lidhje me origjinën dhe natyrën e Kuranit, që zyrtarisht u ndërmor dhe u nxit prej halifit el-Me'mun dhe u përfaqësua prej palëve: Ahmed b. Hanbelit, tradicionalist,³⁸ dhe Mutezilitëve, racionalistë. Në këtë ndeshje të parë zyrtare, midis traditës dhe arsyes, fitoi arsyeja, por vetëm përkohësisht. Së shpejti, tradita shënoi një kthesë me ndihmën e halifit el-Mutewekkil. Kjo fitore e traditës mbi arsyen, e zgjeroi më tej hendekun midis të dyjave dhe sintezën midis tyre e bëri më të vështirë. Njëra konfrontonte zgjedhjen e tjetrës për të adaptuar këtë apo atë metodë dhe rrjedhimisht për të pranuar këtë apo atë doktrinë.

Përsa i përket filozofisë islame (Falsafah) dhe misticizmit (Kashf), si dy fusha të bashkëlidhura të teologjisë islame, megjithëse tepër të pranishme në kohë, ato u mbajtën mënjanë në këtë polemikë traditë-

arsye. E para, megjithëse në foshnjërinë e saj, e cila, së pari, ishte shprehur seriozisht në mendimin e filozofit të parë të vërtetë arab, Ebu Jusuf Ja'kub b. Ishak el-Kindi (v. rreth 256/870), dhe e cila u përpoq të bëhej pjesë e legjitimuar e procesit të zhvillimit të doktrinës islame, u bë megjithatë, gjithmonë e më shumë e pavarur me etosin e vetë asaj, në personin e Muhammed b. Tarkan el-Farabiut, turk, (v. 339/950). Kjo, përfundimisht, u bë një pjesë e pavarur e dijës, përmbajtja e së cilës u hodh poshtë krejtësisht, si prej tradicionalistëve, ashtu edhe prej racionalistëve mu'tezilitë, por procedura e saj logjike, megjithëse e vlerësuar jo mirë prej të mëparshmëve, ishte përdorur, në njërën a në tjetrën formë, prej të dyja palëve.³⁹

El-Kindi gëzoi përkrahjen e të tre halifëve abasidë: el-Me'munit, el-Mu'tasimit (833-842) dhe el-Wathikut (842-847), dhe periudhën gjatë së cilës lëvizja e përkthimit të shkrimeve greke dhe indiane ishte duke lulëzuar dhe influenca mu'tezilite në Botën Myslimane arriti pikën më të lartë. Ai, ndërsa e çmonte filozofinë si të tillë, prirej për të qëndruar në të menduarit e tij teologjik brenda kufijve të Kelamit ortodoks, pasi ai nuk kishte problem t'i drejtohej autoritetit të Kuranit, një angazhim i cili e çoi drejt kundërshtimit, në mënyrë radikale, të mendimit filozofik të përjetësisë së botës. Megjithatë, "Ai kurrë nuk dyshoi, për asnjë moment, se harmonia e përfundimeve të filozofisë greke me shpalljen e Kuranit, mund të kryhej plotësisht, gjë që e jep vullneti i mirë i domosdoshëm dhe studimi i durueshëm."⁴⁰

El-Farabiu, megjithëse nuk doli kundër së vërtetës fetare islame si të tillë, megjithatë e zvogëloi prioritetin e Shkrimit të Shenjtë në çështjet doktrinare, prej adaptimit të tij pa rezervë të filozofisë greke dhe futjes së tij të mënyrës filozofike racionale në gjetjen e së vërtetës the-

³⁶ Kr. Bosworth, *The Islamic Dynasties*; Hitti, f. 461-483; *Cambridge History of Islam*.

³⁷ Ishin formuar shkollat më të rëndësishme të Ligjit Islamik, pra, Hanefite, Malikite, Shafi'ite, Hanbelite dhe Zahirite; Koleksioni i traditave të kompletuara, pra el-Kutub el-sitteh; Isnad-i ekzegjetik mbështeti metodën e formësuar prej el-Taberit dhe që kishin përpunuar shkollat e gramatikës arabe së Basras dhe Kufes.

³⁸ Për polemikën midis Ahmed b. Hanbelit dhe Mu'tezilitëve në lidhje me origjinën e Kur'anit shih: Ahmed b. Hanbel, *al-Radd 'alā al-Zanādiqah wa al-Jahmiyyah*, Kairo, 1393.

³⁹ Për më tepër mbi zhvillimin e filozofisë islame shih: T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, (Londër, 1933); Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (Columbia University Press, New York, 1983).

⁴⁰ A. J. Arberry, *Reason and Revelation Islam*, Londër, 1957. Kështu tek el-Kindi ne kemi më tepër një filozof të Kelam-it sesa një filozof të filozofisë. Për më tepër mbi el-Kindin shih: el-Kindi, *Rasā'il al-Kindī el-Falsafiyah*, (bot. Muhammed 'Abd el-Hadi Ebu Zaideh, Misr, 1369/1950); M. Fakhry, f. 66-94; William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, (The Macmillan Press LTD, Londër, 1979), f. 19-37.

melore të botës, dhe marrëdhënien e Zotit dhe të njeriut ndaj tyre. Në fakt, prej pranimit të tij të idesë së përjetësisë së botës dhe adaptimit të tij të doktrinës neo-platonike të emanacionit (zanafillës), ai filloi procesin e tjetërsimit të filozofisë prej teologjisë islame të saktë, e cila,⁴¹ prej kohës së pasardhësit të tij Ibn Sina (428/1037),⁴² arriti një stad të papajtueshëm derisa, përmes punës së el-Gazalit (505/1111),⁴³ filozofia islame humbi betejën e saj pacaktueshmërisht. Ekzistojnë tri çështje kryesore, mbi bazat e të cilave teologjia islame nuk mund të pajtohet me filozofinë: 1) se nuk ekziston ringjallja e njerëzve-trupave; 2) se Zoti njihet vetëm universalisht dhe 3) se bota është e përjetshme.⁴⁴

Misticizmi, nga ana tjetër, i cili në stadin e tij fillestar u prir drejt të qenit i pavarur prej teologjisë, për se ishte vetëm për t'u pranuar si një pjesë integrale e përmbajtjes dhe formës së mendimit teologjik mysliman përmes punës së el-Gazalit. Ne mund të deklarojmë me siguri se sufistët e hershëm të Islamit, pra el-Harith el-Muhasibi (v. 243/857), el-Xhuneid (v. 297/910), el-Shibli (v. 334/945), Ebu Talib el-Makki (v. 386/996) dhe të tjerë, nuk kishin aspiratë që praktikat e tyre sufiste të bëheshin pjesë e debatit të Kelamit, por më saktë për të qenë një eksperiencë e privilegjuar e tyre, pasi ata përpiqeshin për të arritur dhe ndier praninë e Zotit. Vetëm kur el-Gazali, në 448, vendosi të kërkonte dritë në sufizëm, dhe lexoi librat e atyre katër të sipërpërmendurve, ky element i tretë (Keshf) iu shtua tërë kuadrin të teologjisë islame.⁴⁵

Në rrethana të tilla të decentralizimit të qeverisë qendrore të Bagdadit dhe të krijimit të qendrave rajonale politike, el-Maturidiu pati fatin të jetonte në dy prej këtyre rajoneve më të qëndrueshme politikisht të kohës së tij, Kurasanit dhe Tansoksanisë, nën sundimin e dinas-

⁴¹ Për më tepër mbi el-Farabun shih: Ibrahim Madkour, *La Place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, (Paris, 1934).

⁴² Dhe mbi Ibn Sina-in shih: M. Fakhry, f. 107-162.

⁴³ Shih: el-Gazali, *Tahāfut el-Falāsifah*.

⁴⁴ Kr. M. Watt, *Faith and Practice of Ghazālī*, (Kazi Publication, Çikago, 1982), f. 37.

⁴⁵ Kr. Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (Nju Jork, 1965), f. 176-77.

tisë samanide në Bukhara, rreth sundimtarëve të së cilës, Ibn Hal-likan ka thënë:

Përsa u përket sundimtarëve samanidë, ata ishin sulltanë të Tansoksanisë dhe të Khurasanit. Ata ishin më të mirët e sulltanëve në mënyrën e qeverisjes së tyre, saqë kur ndonjë prej tyre përurohej, ai do të konsiderohej sulltan i sulltanëve dhe askush nuk do ta quante ndryshe. Ai do të bëhej shembull për pjesën tjetër të sulltanëve. (Sundimtarët samanidë) zakonisht kishin qëndruar besnikë ndaj drejtësisë, fesë dhe dijes.⁴⁶

Prandaj, është e parashikueshme se në një atmosferë të tillë të stabilitetit politik, drejtësisë sociale, prirjeve fetare dhe përpjekjeve shkencore, parime të cilave sundimtarët samanidë u ishin kushtuar, kushtet e nevojshme për punë të lirë dhe të ndershme intelektuale ishin të vulltshme. Përveç kësaj, të qenët larg prej problemeve të diskutueshme teologjike e të tjera të vendit qendror, regjioni i Khurasanit dhe Tansoksanisë ishte një vijë kufitare e Botës Islame në Azinë Qendrore, intelektualët e të cilit, duke qenë në një lokacion të tillë gjeografik, shqetësoheshin për mbrojtjen e doktrinës islame prej sulmeve të jashtme të drejtpërdrejta, të cilat mund të vinin më shumë prej të gjitha llojeve të dualizmit, pra Manichaenizmit, Daysanizmit dhe Marcionizmit si edhe prej atyre të Judaizmit dhe Krishterimi, sesa rreth vazhdimit të argumentimit rrethor dhe që nuk premtonte asgjë të mirë, të grupeve kundërshtuese, të cilat rrethuan qendrën e Perandorisë Islame. Kjo, si rrjedhim, të tërë punën intelektuale në rajon e orientoi, drejt kërkimit për një domethënie të vërtetë të fesë, si të tillë dhe të Islamit, për përmbajtjen dhe formën e tij më të mirë dhe, kështu, për të qenë më tepër në linjë të një Islami ortodoks kreativ dhe të shëndoshë (el-Islam el-Mukham), më mirë sesa drejt debateve thjesht të përcipta, rreth formaliteteve dhe mendjelehtësive tradicionale, të cilat ishin akumuluar gjatë historisë dhe të cilat, në shumë raste, kishin humbur domethënien dhe forcën e tyre origjinale. Kështu, Ahmed el-Makdisi, gjeograf i shekullit të 10, duke udhëtuar në "Rajonin Lind-

⁴⁶ *Wafāyāt*, vol. IV, f. 245.

or”, pra në territorin samanid, mundi të vërente në mënyrë të përshtatshme se:

Distrikti Lindor (Iklim el-Mashrik) është një prej më të madhërishtëmve, ka numrin më të madh të njerëzve dhe të studiuesve të mëdhenj, është burimi i së mirës (khair), vendi i sigurt për dije, shtylla dhe fortësia më grandioze për Islamin ortodoks. (el-Islam el-Mukham). Sundimtarët e tij janë më të shquarit e të gjithëve si dhe gjithashtu, edhe ushtarët. Njerëzit, atje, janë shumë trima, të menduarit e tyre është i drejtë... Atje Fukahenjtë janë të ngritur në shkallën e mbretërve.⁴⁷

Dhe në bazë të vështrimit të tij nga afër në brendësi të rajonit, i njëjti autor shkruan:

Ky është një prej rajoneve më të avancuara në shkencë (‘Ilm) dhe jurisprudencë (Fikh) dhe sufistët (el-Mudhekkirun), atje, kanë një reputacion të shquar. Atje gjenden shumë çifutë, pak të krishterë dhe lloje të ndryshme të maxhianëve... Atje, medhheb-et e njerëzve janë të shëndosha, me përjashtim të Sixhistanit dhe (dy) fqinjësive të Haratit: Karukhit dhe Istirbiyanit, ku shtrihen shumë Harixhinjtë. Ka një prani të fuqishme të Mu’tezilitëve dhe një grindje të Shiinjve dhe Karamitëve në Neysabur. Ndërkaq, i tërë regjioni është i medhhebit Hanefi, me përjashtim të krahinave të Kurah el-Shash, Ilak, Tus, Nasa, Abiyward, Tiraz, Sanghaj, Suwad Bukhara, Sinj, el-Dandanakan, Asfarayn dhe Xhuyan, ku praktikohet medhheb-i Shafii. Në këto zona, zakoni është në përputhje me medhhebin e tyre (pra, Hanefi dhe Shafi’). Ka disa grindje⁴⁸ midis tyre në Harat, Sixhistan dhe el-Marwin. Atje gjithmonë duhet të emërohen dy kadinj. Predikuesit e krahinave të lëna mënjane lart, duke përfshirë Naysabur-in, janë shafijnjtë, si edhe një prej xhamive të Marw-it... Shumica e njerëzve të Tirmidh-it janë xhamitë, ata të el-Rakah-it janë shiinj, dhe ata të Kundur-it janë kaderinjtë.⁴⁹

⁴⁷ Vep. e cit., 220

⁴⁸ Për më tepër mbi mosmarrëveshjen midis hanefitëve dhe shafi’itëve shih: Madelung, vep. e cit.

⁴⁹ Makdisi, f. 236-37.

Kjo mjafton për të përmendur emrat e vetëm pak prej studiuesve, të cilët erdhën prej rajonit të Transoksanisë dhe Khurasanit, për të konkretizuar pohimin e Makdisit, dhe për të kuptuar fuqinë e aktivitetit intelektual atje, në fusha të ndryshme të dijes islame, para dhe gjatë kohës së el-Maturidiut. Në shkencën e Hadithit emrat e Muhammed b. Ismail’il el-Bukhari (v. 256) dhe Muslim b. el-Haxhxhaxh el-Naysaburi (v. 261) flasin vetvetin, në Fikh emrat e Muhammed b. ‘Ali el-Kaffal el-Shashi, një shafi’it (v. 365) dhe Ebu el-Laith el-Samarkandi, një hanefi (v. 373) janë të mirënjohur; në Kelam emrat e Ebu Bekr b. Furak el-Isfahani, një esh’arit (v. 406) dhe Ebu el-Kasim ‘Abdullah el-Ka’bi, një mu’tezilit (v. 317) janë të njohur në mënyrë të dukshme; në filozofi dhe gjeografi emri i Ebu Zeid Ahmed el-Balkhi (v. 322) është përgjithësisht i njohur,⁵⁰ dhe në letërsi emri i ‘Abd el-Malik el-Tha’libi el-Najsaburit (v. 429) është i njohur mirë.⁵¹ Dhe, nëse i shtojmë kësaj dëshminë e Ibn Sinasë, rreth librarisë mbretërore të Bukharasë, të cilën ai e vizitoi gjatë qëndrimit të tij në Bukhara, pasi sulltan Nuh b. Mansur (976-97) e kishte thirrur që t’i ofronte përkujdesje mjekësore, i cili ka thënë: “Unë pashë libra, emrat e shumë prej të cilave janë tani për tani të panjohura, krahas shumë – veprave, të cilat unë nuk i kisha parë kurrë më parë dhe nuk kisha dëgjuar atëherë për to,”⁵² ne mund të përfundojmë se el-Maturidiu jetoi i rrethuar nga një kapital i pashtershëm i dijes, i cili, pa dyshim, pati një ndikim të rëndësishëm mbi formimin e mendjes së tij dhe mbi kristalizimin dhe formulimin përfundimtar të mendimit të tij.

⁵⁰ Fihrist, vol. II, Indeksi biografik, f. 971.

⁵¹ Kr. Ahmed Amin, Zuhr el-Islam, vol. I, f. 262-276.

⁵² Arthur J. Arberry, Avicenna on Theology, (Londër, 1951), f. 12-13; Konsulto Ibn el-Ethir, vol. IX, f. 69 vazh.; Ibn Ebi Useybi’ah, vol. II, f. 4.

3. Edukimi

Megjithatë, është rrethi i studiuësve hanefitë, prej të cilëve el-Maturidiu mori arsimin e tij të përgjithshëm islam, dhe sistemi i procedurës të shkollës hanefite, të cilëve ai u detyrohet më së shumti, për bërjen e shpirtit të tij vërtet intelektual, solid dhe konkurrues, sikur ishte ai. Kështu, kemi njoftime se ai ishte nxënës i katër studiuësve hanefitë të shquar të kohës së tij:

- (1) Ebu Nasr Ahmed Ibn el-Abbas Ibn el-Husein el-‘Ajjadi el-Ensari el-Fakih el-Samarkandi (data e vdekjes e panjohur)
- (2) Ebu Bekr Ahmed Ibn Ishak Ibn Salih el-Xhuzexhani (data e vdekjes e panjohur)
- (3) Muhammed Ibn Mukatil el-Razi (v. 284/862)
- (4) Nuseir Ibn Jahya el-Balkhi (v. 268/881).⁵³

Pak dihet rreth jetës së këtyre katër studiuësve hanefitë. Rreth Ebu Ahmed Nasr el-Ajjadi-t, ajo që dimë ne, është se ai ishte një pasardhës i Sa’d b. ‘Ubadeh el-Ensarit, që dy djemtë e tij, Ebu Ahmed Nasr el-‘Ajjadi dhe Ebu Bekr Muhammed el-Ayyadi, ishin gjithashtu studiuës të mëdhenj; se ndaj el-Maturidiut ai ishte edhe një koleg, pasi ata të dy studiuën tek Ebu Suleiman Musa el-Xhuzexhani, edhe një mësues, pasi el-Maturidiu ishte më i ri dhe mori leksione prej tij; se në kohën e vdekjes së tij, ai kishte 40 studentë që ndiqnin mësimet e tij; dhe se, për shkak të epërsisë së tij në Fikh, atij i ishte dhënë titulli nderues el-Fakih el-Samarkandi. Ebu Nasr el-‘Ayyadi u vra prej turqve, afër kufirit të Asbixhanit, gjatë një beteje në Shawaghara. Asgjë nuk dihet nga shkrimet e tij të mundshme.

Për sa i përket Ebu Bekr el-Xhuzexhani, ai ishte marrë si me problemet Furu (Fikh), ashtu dhe me çështjet e Usulit (Kelam).

Dy librat e atribuuar Kitab el-Fark wa el-Tamyiz dhe Kitab el-Te-whid, sjellin dëshmi për të. Fatkeqësisht, kjo është gjithçka që dimë rreth tij.

⁵³ Kr. Ali, f. 268; Rahman, f. 30.

Mësuesi i tretë i El-Maturidiut, Muhammed b. Mukatil el-Razi, ishte një student i drejtpërdrejtë i Imam Muhammed el-Shaibanit, Ebu Muti’ el-Balkhit dhe Ebu Mukatil Hafs el-Samarkandit, Ai studioi tek ata Fikhun dhe Kelamin, ndërsa në Hadith, ai mori leksione prej Waki’ b. el-Xherrah.⁵⁴ Ai shërbeu në poste të ndryshme administrative dhe gjyqësore, vdiq si kryetar i drejtësisë së Rayy-t.

Fare pak dihet rreth mësuesit të katërt të el-Maturidiut, - Nusair Ibn Jahja el-Balkhi. E dimë vetëm se ai ishte një student i Ebu Suleiman Musa el-Xhuzaxhanit, Ebu Mukatil hafs el-Samarkandit dhe Ebu el-Muti’ el-Hakam el-Balkhit, dhe se ai vdiq më 286/881.

Ajo që është e sigurt rreth të gjithë atyre, megjithatë është fakti se shtrirjet e tyre Sened kthehen deri tek Ebu Hanife (v.150/767) dhe se kjo kalon tek el-Maturidiu. Kështu kemi:

I

Ebu Hanifeh

Ebu Jusuf (v. 182) Muhammed el-Shaibani (v.189)

Ebu Suleiman Musa el-Xhuzaxhani (v. pas 200)

Ebu Bekr el-Xhuzaxhani Ebu Nasr el-‘Ayyadi Nusair el-Balkhi (v. 268)

El-Maturidiu (v. 333)

II

Ebu Hanifeh

Ebu Muti’ el-Hakam

el-Balkhi (v. 199)

Muhammed b. Mukatil (v. 248)

Nusair el-Balkhi (v. 268)

el-Maturidi (v. 333)

Ebu Mukatil Hafs

el-Samarkandi (v. 208)

⁵⁴ Student i Ebu Hanifes.

III

Ebu Hanifeh

Muhammed el-Shaibani (v. 189)

Muhammed b. Mukatil el-Razi (v. 248)

el-Maturidi (v. 333)⁵⁵

Megjithatë do të ishte e pandershme - në të vërtetë, plotësisht e padrejtë, ta mbështillnim el-Maturidiun me xhaketën e ngushtë të medhhebit hanefi, pavarësisht prej faktit, sikur e kemi parë, se ai ishte edukuar në zemër të trungut hanefit të dijes, dhe se u rrit në këtë traditë, pavarësisht nga pohimi i përhapur gjerësisht se ai ishte njëri midis shumë hanefinjve në çështjet e Fikh-ut dhe pasues i thjeshtë i doktrinës kelamiste hanefite, i cili dinte vetëm si t'i shtjellonte problemet më të vështira teologjike, të cilat kishin qenë tashmë të trajtuara dhe të zbërthyer në pjesën më të madhe prej vetë Ebu Hanifes, apo prej disa prej studentëve të tij, apo pasueve të tij të mëvonshëm. S'ka dyshim, el-Maturidiu ishte një hanefi dhe një pasues i doktrinës hanefite. Megjithatë, është pikërisht ky fakt, pra fakti që el-Maturidiu ishte një hanefi, që na bën ta lejojmë atë të marrë frymë veçan dhe ta lemë të pambështjellë mendimin e tij, sipas meritave të vetë atij. Arsyeja e Muhammed Biltaxhit, se studentët e drejtpërdrejtë të Ebu Hanifes, pra Ebu Jusuf, Muhammed, dhe Zufar b. el-Hudhail (v. 158) ndryshe nga ata të pjesës tjetër të shkollave të Ligjit Islam dhe pikërisht Maliki, Shafi', dhe Hanbeli, nuk ishin thjesht transmetues (Ruwat) të mendimeve juridike të Ebu Hanifes, por kishin metodat e vetë atyre në qasjen ndaj problemeve të Fikh-ut, të cilat shpesh i çonin ata drejt zgjidhjeve të ndryshme prej atyre të mësuesve të tyre, - është pranuar këtu në mënyrë të konsiderueshme.⁵⁶ Nuk ka një arsye për t'u habitur rreth kësaj, nëse rikujtojmë faktin se vetë Ebu Hanife ishte jurisprudenti më i pavarur, midis themeluesve të hershëm të shkollave juridike islame, pasi ai adaptoi qasjen e lirë gjykuese (Ra'y) në çështjet juridi-

⁵⁵ Kr. Ali, f. 269; Rahman, f. 31.

⁵⁶ Muhammed Biltaxhi, Manāhij al-Tashrī' al-Islāmī fī el-Qarn al-Thānī al-Hijrī, Rijad, 1977, vol. I, f. 84-100.

ke, në bazë të së cilës ai refuzoi për të pranuar hadithe të caktuara juridike të mësuesit të tij Ibrahim el-Nakha'i, nëse ato nuk përmbushnin kërkesat e tij metodologjike.⁵⁷ Atëherë është e drejtë, nga kjo pikëpamje, sipas shembullit të mësuesve të tyre, se hanefitët kanë mësuar të jenë, brenda një shkalle të arsyeshme, të pavarur në mendimet e tyre dhe, si rrjedhim, përgjegjës për gjykimet e tyre që kanë lidhje si me çështjet juridike, ashtu edhe me ato teologjike.

Në personin e el-Maturidiut kemi një prej shembujve më të mirë të këtij qëndrimi relativisht të pavarur dhe një prej zbatimeve më të përparuara të tij në fushën e teologjisë islame. Megjithëse një hanefi i devotshëm, el-Maturidiu nuk e ndiente nevojën për të përdorur autoritetin e mësuesit të tij Ebu Hanifes, apo të të tjerëve, për këtë çështje, për çdo problem teologjik që ai po shqyrtonte. Në fakt, ne gjejmë se në veprën e tij kryesore teologjike, Kitab el-Tewhid, el-Maturidiu në mënyrë eksplicite përmend emrin e Ebu Hanifes, vetëm katër herë,⁵⁸ dhe në një prej këtyre rasteve të rralla, ndërsa është folur rreth aftësisë së mundësisë së njeriut për të vepruar në të dyja mënyrat kundërvënëse (el-Kuadrah li el-diddaini) dhe rreth pyetjes teologjike - nëse Zoti e ka ngarkuar njeriun me një detyrë, që është përtej mundësisë së njeriut (Teklif ma la yutak), ai përdor gjuhën e shquar: "Ky është mendimi i Ebu Hanifes dhe i grupit të pasuesve të tij (Hadha kawl Ebi Hanifeh wa xhema'atihi)".⁵⁹ Kështu, prej arsyeve të sipërpërmendura, mund të përfundojmë se nuk është çështja se çfarë dhe sa shumë mësoi el-Maturidiu, si një student, prej mësuesve hanefitë të kohës së tij, por më saktë sa ishte ai i aftë për ta përdorur këtë metodë të shkollës dhe sa ishte i aftë për ta përdorur atë efektivisht ndaj problemeve kërkuese të kohës së tij. Në këtë pikë, pra, ne jemi në prag të shfaqjes intelektuale të el-Maturidiut, që janë veprat e tij.

*Përktheu:
Mimoza Sinani*

⁵⁷ Kr. el-Muwaffak, Manāqib Abi al-Hanifah, vol. I, f. 114.

⁵⁸ Shih: Tawhīd, f. 263, 382, 303, 304.

⁵⁹ Po aty, f. 263.

Mustafa Ceriq

THE LIFE AND DEEDS OF AL-MATURIDI - (1)

(Summary)

Abu Mansur Muhammad bin Muhammad bin Mahmud al-Hanafi al-Muttakelin al-Maturidi al-Samarqandi lived and worked in the latest classical period of Islamic civilization. Al-Maturidi was given a number of epithets by his followers: Imam'ul-mutekel-limin, Musahhah aka'id'ul-muslimin, "Alem'ul-huda, Re'is ehl'ul-sunneh, which show the distinguished place he holds among Sunni theologians, as well as his role as a reformer of orthodox Sunni theology.

مصطفى تسريش

حياة و اعمال الماتوريدي

(خلاصة البحث)

ان ابا منصور مُجد بن محمود الحنفى المتكلم الماتوريدي السمرقندي و الذي لقب من قبل مؤيديه بالقباب عديدة مثل "امام المتكلمين" و "مصحح عقائد المسلمين" و "عالم الهدى" و "رئيس أهل السنة" التي تدل على المكانة المرموقة التي كان يحتلها بين علماء أهل السنة و الجماعة و الدور الاصلاحى الذي لعبه في تكوين مذهب أهل السنة و الجماعة.

FILOZOFI

Dr. Metin Izeti

FILOZOFIA PERENIALE DHE TRADICIONALIZMI NË EPOKËN MODERNE

***“E kaluara dhe ardhmëria e largojnë Zotin prej horizontit tonë
Digji që të dyja me zjarr.***

Deri kur do të jesh i ndarë me ato segmente, si kallami?

***Përderisa kallami është i ndarë, nuk është i përkushtuar në
sekretet***

E as që mund të nxjerrë zë si përgjigje për buzët dhe frymën”.

Mevlana Xhelaluddin Rumi

Mendimet dhe idetë e Platonit janë në epiqendër të vlerësimeve dhe sistematikës filozofike të zhvilluar në periudhën pas tij. Ose, thënë me gjuhën e Profesor Whitehead’it¹ “Vlerësimi më i përgjithshëm i traditës filozofike evropiane është veçse fusnotë e ideve të Platonit”.

¹ A. N. Whitehead (1861-1947) është një prej filozofëve bashkëkohorë i cili ka kundërshtuar imitimim e verbër të teorisë së Galileut dhe Dekartit në ndarjen e realitetit në kualitete primare dhe sekondare. Një rrugë e tillë, thotë Whiteheadi, ne na çon në shtrembërimin e së vërtetës nëpërmjet kategorive racionale. Filozofia e Whitehead’it kërkon njohjen prej brenda dhe bashkimin e njohjes dhe së njohurës në një entitet. Filozofi musliman Muhammed Ikbali është ndikuar mjaft prej filozofisë së tij. Më gjerë, shih: Russell, Bertrand, *Mudrost Zapada*, Lubjanë 1970, f. 297.

Mirëpo tek vetë Platoni si dhe tek tradita filozofike, kemi dy shtrëngime që përplasen me njëri-tjetrin. Platoni dhe filozofia e tij qëndron në mes dhe në të dyja anët e greminës që e ndan religjionin prej filozofisë. Gjegjësisht ai është vendosur në plasaritjen në mes fizikës dhe metafizikës. Me termin e metafizikës kam për qëllim atëbotshmërinë që si term themelor i religjionit dhe filozofisë paraqet atë që vërtet është “realitet” dhe atë që vërtet është “e mirë” dhe që në asnjë mënyrë nuk do të ketë mundësi të kundërshtohet me rrjedhojën normale të përvojës dhe aftësive njerëzore. Metafizika nuk ka për qëllim vetëm kërkimin e një të mire dhe realiteti, të cilat do të jenë të thukëta, do ta kënaqin dhe do të jenë të përsosura për njeriun, por ajo përpiqet edhe ta gjejë atë dhe ta bëjë të kapshme për vullnetin dhe arsyen e njeriut dhe me këtë të përfitojë këtëbotshmërinë e realitetit.

Krahas asaj që në fillim, për shkak të traditës filozofike më të freskët të bartur deri tek ne, e fillova me Platonin, është më se e vërtetë se “çështja e realitetit (hakikat)” dhe “urtia (hikmet)” në kërkimin e saj, janë prej problemeve të para religjioze dhe filozofike në fytyrë të tokës.² Po të krahasojmë mënyrat e ndryshme të përkufizimit të realitetit dhe konceptimit të metafizikës, gjegjësisht absolutes, do të hasim në dy mënyra themelore të njohjes. E para është ardhja rrotull tij, ndërsa e dyta futja brenda në të. E para varet nga këndvështrimi i zgjedhur dhe simbolet e përdorura, ndërsa e dyta nuk varet nga asnjë këndvështrim dhe nuk mbështetet në simbole të caktuara. Llojin e parë të njohjes e përbëjnë rrymat filozofike dhe izmat e ndryshëm të paraqitur në historinë e mendimit filozofik, dhe janë më tepër relative, ndërsa të dytin e përbën trashëgimia e gjithmbarshme metafizike dhe religjioze

² Çështja e realitetit në aspekt logjik është edhe problem i metodës. Diskutohet se a është i mundshëm realiteti dhe, nëse është i mundshëm, atëherë sa? Ky diskutim ne na bart prej dogmatizmit në skepticizëm, prej relativizmit në pozitivizëm, në kritikizëm dhe një serë rrymash filozofike. Më vonë të njëjtat probleme në planin epistemologjik na paraqiten edhe si “mundësi dhe vlerë e dijes dhe njohjes”. Një çështje tjetër me rëndësi në nxënien e së vërtetës është edhe burimi dhe mjetet e dijes dhe njohjes. Dija dhe njohja arrihet nëpërmjet arsyes, intelektit, inteligjencës, provës, ndjenjave ose intuitës? Përgjigjet e dhëna kësaj pyetjeje kanë nxjerrë në pah racionalizmin, intelektualizmin, empirizmin, sensualizmin, intuicizmin etj.

e njerëzimit, e paraqitur në forma të llojllojshme por me qeliza të njëjta. Ajo është një rrjedhshmëri e vazhdueshme dhe e pakrahasueshme gjendjesh, ku secila paralajmëron atë që vjen dhe përmban atë që ka ikur. Asnjëra prej tyre nuk fillon dhe nuk mbaron por ato ndërthuren me njëra tjetrën. Ky lloj i njohjes ka për qëllim rrokjen dhe përjetimin e absolutes, është metafizikë e lashtë dhe universale, e cila e pranon Realitetin Hyjnor si esencial për ekzistencën; është psikologji e cila në shpirt gjen diçka të ngjashme bile edhe identike me Realitetin Hyjnor; është etikë e cila njeriut si cak të fundit i paraqet pranimin e një realiteti të vetëm imanent dhe transhendent dhe është emërtuar si Filozofi Pereniale ose Perennis.³

Ideja e filozofisë pereniale duke filluar prej kohëve më të lashta në vete përmban realitetet themelore të shumë përbërjeve religjioze, filozofike dhe shkencore. Filozofi gjerman i shekullit të 17, Leibnitz, e ka bërë të njohur shprehjen latine *Philosophia Perennis*, mirëpo ai e ka pranuar se nuk është shpikësi i saj, por atë e ka gjetur në punimet e teologut të shekullit të 16, Augustinus Steuchus'it (1497-1548)⁴. Filozofia pereniale merret kryesisht si term që përcakton një temë permanente të historisë së filozofisë. Ajo është një filozofi e cila vazhdon si realitet prej gjenerate në gjenerate. Për pasojë, në të gjitha epokat e historisë së mendimit hasim në sisteme filozofike ose religjioze, të cilat janë përmendur me këtë ose atë emër, po që në esencë kanë pasur rripërtëritjen e Realitetit të njëjtë. Për më tepër, ajo është e lidhur ngushtë me Traditën Primordiale dhe Universale të kulturave të ndryshme dhe tek të gjithë ata ka pasur përfaqësimin me emër të posaçëm. *Philosophia Perennis, Lex Aeterna, Hagia Sophia, Din el-Hakk, Hikmet el-Ledunijje, Dhamma, Sanatana Dhamma, Theozofia Transcedentale* etj. - janë disa nga emërtimet e ndryshme të kësaj tradite të mendimit në kulturat e ndryshme të hapësirës kohore dhe vendore të njeriut.⁵

³ Huxley, Aldous, *Veçna Filozofija Philosophia Perennis*, përkth. në serbisht. Aleksandar Dramičanin, Beograd 2003, f.5.

⁴ Kahteran, Nevad, *Perenijalna Filozofija (Sophia Perennis)*, Sarajevë 2002, f.9.

⁵ Në lidhje me historikun e termit *Philosophia Perennis* dhe dimensionet e ndryshme të tij, shih: Kahteran, Nevad, *po aty*. f.48-56.

Tradicionalizmi si bazë e Filozofisë Pereniale

Tradita⁶ në fjalorin e tradicionalistëve ka marrë përmasë më të gjerë prej kuptimit të përditshëm të saj. Ata me traditën kanë nënkuptuar mbrojtjen e asaj që ka ekzistuar dhe asaj që është bartur deri tek ata. Tradicioni paraqet kontinuitetin e Shpalljes, bartjen e pandërprerë të parimeve kozmologjike dhe shpirtërore, dituritë dhe ligjet që rezultojnë prej religjionit të shpallur në një mënyrë të pandërprerë dhe me laramani etiko-estetike. Ajo nuk lë pas dore asgjë. Diskuton për vendosjen e sistemeve shoqërore, për format e sjelljes dhe bontonit, për artin dhe arkitekturën, për ornamentet dhe veshjen, ndërldhet me matematikën, fizikën, mjekësinë, psikologjinë, madje edhe astronominë. Pohimi kryesor i tradicionalizmit, gjë që kundërshtohet në masë të madhe nga botëkuptimi i mbyllur materialist modern, është se gjërat u kthehen platformave superiore të Qenies dhe në fund Parimeve Esenciale.⁷ Titus Burckhardt (1908-1984) thotë se me tradicionin nënkuptohet rikthimi i përsosurisë së humbur nëpërmjet parimeve dhe vlerave të dashurisë hyjnore (ashk) dhe përjetimit të hyjnore.⁸ Për herë të parë Rene Guenoni⁹ tradicionin e ka përkufizuar si koncept i cili për-

⁶ Termi traditë rrjedh prej fjalës latine *tradere* që d.t.th. bartje, transferim tek tjetri, dorëzim tek tjetri etj. Shih. Valliere Paul, "Tradition", Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, XV,1, New York 1987.

⁷ Perryjevu, Whitall, *The Unanimous Tradition: Essays of the Essential Unity of All Religions*, Sri-Lanka 1999, f.27.

⁸ Burckhardt, Titus, "*Fas'ta An'anevi Ilimler*" përkth. Mustafa Tahralli, Kubbealti Akademisi Mecmuasi, Viti 8, no.2, Istanbul 1979, f.31-32.

⁹ Rene Guenon'i (Abdu'l-Vahid Jahja) konsiderohet themelues i shkollës tradicionale. Ai ka lindur më 15 nëntor 1886 në Bloise të Francës. Mësimet e para i ka pasur në matematikë dhe filozofi. Në vitin 1906 ka ardhur në Paris për të studiuar dhe aty është takuar me grupe të ndryshme spiritualiste. Në vitin 1909 e ka botuar revistën *La Gnose*, ku ka publikuar disa ese dhe vështirime kritike për spiritualizmin dhe ezoterizmin. Në vitin 1910 njihet me piktorin francez Gustav Aguel, i cili kishte pranuar Islamit dhe kishte marrë emrin Abdu'l-Hadi. I ndikuar prej tesavvufit, Rene Guenoni në vitin 1912 pranon Islamit dhe merr emrin Abdu'l-Vahid Jahja. Fakultetin e kryen në vitin 1916 me temë të diplomës *Leinnizi dhe llogaria infinitezimale*. Të njëjtin vit ai takohet me Jacques Maritain'in, njërin prej mendimtarëve katolik më me ndikim të shekullit XX. Në vitin 1921 ka shkruar temën e doktoraturës me titull *Hyrje e përgjithshme në studimin e mësimëve induse*. Komisioni e ka refuzuar temën e Guenon'it dhe ky ka qenë shkaku që ai të

fshin parimet me origjinë hyjnore të cilat duke filluar prej metafizikës e deri në poezinë, kanë ndikuar në mëkëmbjen e sistemeve të ndryshme shoqërore. Botëkuptimi tradicionalist inicon pandërprerë pranimin e një parimi të vetëm dhe nxjerrjen e aktiviteteve praktike prej tij. Njeriu vetvetiu nuk ka mundësi të arrijë tek ky parim, prandaj edhe ka nevojë për pejgamberë dhe njerëz të shenjtë. Gjithashtu në përkapjen e dimensionit transhental (muteal) dhe në ngritjen deri në esencën e tij brenda plotësisë metafizike të këtij Parimi përveç interesimit dhe kërkesës, nevojitet edhe ndihma qiellore dhe intelegjenca intuitive. Ja si e shpreh këtë të vërtetë njëri prej tradicionalistëve bashkëkohorë, Seyyed Hossein Nasri¹⁰: “...Për ta kuptuar traditën e shenjtë dhe për të

braktiste karrierën akademike. Më vonë disertacioni i tij është botuar si libër i posaçëm. Në vitin 1924 ka botuar librin *Lindja dhe Perëndimi*. Ky libër është vepra kryesore e tij në filozofinë dhe metafizikën komparative. Në vitin 1927 ka botuar librin *Kriza e Botës Moderne*. Në vitin 1930 ka shkruar në Egjipt për të studiuar disa tekste sufiste, dhe kurrë më nuk është larguar prej atje. Në vitin 1934 është martuar me Fatimen bija e shejhit sufi Muhammed Ibrahim dhe është vendosur pranë Universitetit të Azharit, ku ka patur takime dhe kontakte të pandërprera me dijetarin sufi dhe rektorin e Universitetit Shejh Abdu'l-Halim Mahmud. Edhe pse herë pas here ai është takuar me ithtarët e njohur të shkollës Tradicionale, Titus Burckhardt, Frithjof Schoun dhe Martin Lings, Guenoni deri në vdekjen e tij në vitin 1951 qëndroi i izoluar prej njerëzve. Veprat e Guenonit përfshijnë një numër të madh të lamive shkencore, duke filluar prej matematikës dhe simbolizmit, kritikën e botës moderne e deri në dituritë tradicionaliste. Një prej temave kryesore të opusit të tij është kontrasti i ashpër ndërmjet botëvështrimit tradicional të religjioneve të ndryshme botërore dhe modernizmit, që ai e sheh si një anomali të historisë njerëzore. Punimet e tij i janë kushtuar kritikës së modernizmit dhe botës moderne dhe përbajnë analizat më të thella dhe më permanente të botës moderne dhe botëkuptimit filozofik të saj. Ai në shumë vende të veprave të veta flet për konceptet e gabuara metafizike dhe filozofike që mbretërojnë me botën moderne.

Pjesa e dytë e veprave të Guenonit u është kushtuar mësimëve tradicionale dhe në to ai përpiket të ringjallë konceptet dhe dituritë tradicionale, të cilat janë të injoruara ose të humbura me paraqitjen e filozofisë moderne. Veprat, *Sundimi i Kuantitetit dhe shenjat e kohës, dhe Gjendjet e shumta të Qenies dhe simbolet Fundamentale të dijes së shenjtë* u janë kushtuar mësimëve tradicionale dhe kanë lozur rol të rëndësishëm në formimin dhe përhapjen e shkollës tradicionale që e kanë përfaqësuar më vonë Frithjof Schoun'i, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt'i Marco Pallis, Martin Lings'i Seyyed Hossein Nasri'i dhe ndjekësit më të vonshëm të tyre. Shih: Kalin Ibrahim, *Rene Guenon / Abd al Wahid Yahya 1886-1951 o znanosti*, Znakovi Vremena, 18/19, Sarajevë 2003, f. 28-30.

¹⁰ Prof. Dr. Seyyed Hossein Nasri u lind në Teheran në vitin 1933. Në qytetin e tij të lindjes mori arsimimin e tij fillor dhe të mesëm me theks të veçantë mbi arsimin klasik fetar dhe letërsinë persiane. Në vitin 1954, gjegjësisht më 1956, Nasri i kreu studimet

biseduar për realitetin në kuptimin e saj metafizik, duhet të jenë (pos interesimit dhe kuptimit të nevojës) edhe ndihma e botës hyjnore dhe prania e intelegjencës shquese. Është pra e domosdoshme, para së gjithash t'i hidhet një sy kuptimit të traditës së shenjtë, nga e cila Islami është shembullë më eminent, dhe po ashtu natyrës reale të nevojave shpirtërore të njeriut të sotëm...”.¹¹

Në realitet tradita në përditshmëri përdoret në kuptim të zakoneve, dokeve dhe sjelljeve të kallëposura në shoqërinë njerëzore. Tradicionalistët e kanë kundërshtuar këtë pohim dhe posaçërisht Rene Guenoni thotë se një përdorim i këtillë idenë e tradicionit e zbret plotësisht në përmasën njerëzore, i mvësh një kuptim që plotësisht e humb hyjnorin në të dhe e hap rrugën për përzjerje të konceptit.¹²

Kur bëjmë fjalë për tradicionin, thotë Seyyed Hosein Nasri, nuk kuptojmë shprehi, zakon, ose transmision automatik të ideve dhe motiveve nga një brez tek tjetri, por më tepër një grup parimesh që kanë rrjedhur nga bota hyjnore dhe të cilat identifikohen në origjinën e tyre me manifestim të posaçëm të hyjnoses, së bashku me zbatimin e rradhitjes së këtyre parimeve në momente të ndryshme kohe dhe në kushte të ndryshme për humanitet të posaçëm. Për më tepër, tradita është vazhdimësi e pandryshueshme dhe e gjallë, e cila në vete përmban shkencën e Realitetit të Fundit dhe mjetet për aktualizimin dhe të kuptuarit e kësaj njohurie në çaste të ndryshme të kohës dhe të vendit.¹³ Në këtë kontekst, tradicionalizmi, në veçanti ai guenonian, ka përfa-

dhe mori diploma në dy fusha shkencore të Universitetit të Harvardit dhe të MIT-it. Në vitin 1958 doktoroi në Universitetin e Harvardit. Ka ligjruar në shumë universitete të botës, kurse prej vitit 1984 është në Universitetin “Xhorxh Uashington” në Uashington. Ka botuar një numër të madh të veprave, disa prej të cilave janë të përkthyer edhe në gjuhën shqipe.

¹¹ Nasr, S.H., *Islami dhe Brenga e njeriut modern*, përkth. në shqip. Vejsel Nuhiu, Shkup 2000, f.113

¹² Guenoni nuk e mohan as atë se në doket dhe zakonet e njerëzve ka mbeturina prej traditës primordiale, por siç thotë ai, shumica e njerëzve nuk janë të ndërgjegjshëm për këtë dhe i përziejnë kuptimet e tyre e i tëhuajsojnë prej origjinalitetit. Shih: Rene Guenon, *Niceligin Egemenligi ve Çagin Alametleri* përkth në turqisht. Mahmut Kanik, Istanbul 1990, f.248.

¹³ Nasr, S.H., *po aty*, f. 114.

qësuar idenë e filozofisë pereniale si meditim permanent në shtigjet e urtisë primordiale. D.t.th. se tradicioni ka natyrë pereniale, ndërsa filozofia moderne nuk mund të karakterizohet në këtë mënyrë. Tradicioni i mbron elementet e shenjta prej të cilave nuk mund të ndahet asesi dhe është antitezë e shekullaritetit. Ajo përkundër filozofisë moderne, pikënisje e ka Zotin e jo njeriun. Ideja e fetarësisë është boshiti që ndan perspektivën e tradicionalizmit, gjegjësisht të filozofisë pereniale prej filozofisë moderne.¹⁴

Gjeneza e doktrinave metafizike tradicionale nuk është e karakterit njerëzor dhe kohor, thotë Guenoni, dhe me këtë aludon në gjendjen e tyre primordiale mbi të cilën nuk mund të zbatohen ligjet e historisë, por që nga karakteri përfaqësojnë realitetin e amshueshëm. Prej këtu del se Tradicioni është analog me *Logos*'in ose fjalën e pakrijuar, e cila emanon prej *Gotheit*'it të Eckhartit ose *Hypertheousis*'it të Dinoy's't dhe implikohet në fjalën e shpallur.¹⁵

Sot në botë, nga një anë kemi qytetërimet lindore, të cilat i kanë ngelur besnike botëkuptimit tradicional, dhe, në anën tjetër, qytetërimin antitradicional të Perëndimit bashkëkohor. Qytetërimi perëndimor ka nevojë për mbrojtje prej vetvetes dhe obsesioneve të veta, sepse përndryshe ata do ta bartin deri në shkatërrimin e tërësisshëm. Pikërisht për këtë arsye Perëndimi ka nevojë për reformë shpirtërore, gjë që do të sendërtohej nëpërmjet kuptimit të vërtetë të Lindjes, pikërisht si djepi i traditës primordiale. Ky është kahu i domosdoshëm, thotë Guenoni, nga i cili duhet të drejtohet Perëndimi, nëse dëshiron të shpëtojë prej katastrofës që e pret. Për arsye se qytetërimi që nuk parasheh principet e larta dhe mundohet t'i shlyejë ato, automatikisht largohet prej kuptimit të qytetërimeve të tjera, pasi kuptimi i ndërsjellë mund të bëhet vetëm me influencën e asaj që vjen prej lart.¹⁶

¹⁴ Guenon, Rene, *po aty*, f.22.

¹⁵ Kahteran Nevad, *po aty*, f.115-116. Prof. Kahterani insiston në faktin se koncepti i tradicionit në mendimet e tradicionalistëve është identik *fîre*'n dhe *din-i hanif*'in si terma të shpallur.

¹⁶ Më gjerë shih: Kahteran, *po aty*, f.118; Guenon, *po aty*, f.39 e në vazhdim.

Sophia Perennis ose hikmet-i halide ...

Cilësia themelore e filozofisë pereniale është ngjashmëria primordiale e urtisë në religjionet dhe filozofitë me praktikë jo të ngjashme. Urtia primordiale, *hikmet-i halide* ose *hikmeti* ka qenë koncepti themelor ekzotërik dhe arka e vetme ezoterike në traditën Islame që ka kultivuar hapësirën dhe pakohësinë metafizike të ekzistencës. Shpirti në perspektivën e tij manifestohet si tërësi internacionale, kulturore, përfshirëse dhe kulturore, ose, thënë ndryshe, si vlerë ontologjike, etike dhe estetike. Për pasojë, në sqarimin e shpirtit duhen marrë parasysh të gjitha këto dimensione. Ky realitet bëhet edhe më i rëndësishëm kur depërtojmë më thellë në ekzistencën dhe zhvillimin e njeriut si dhe në grada të evoluimit të vetëdijes. Në realitet këto përmasa janë aspekte të Kozmosit dhe aspekte të vetë qenies, prandaj edhe nevojitet harmonizimi i tyre mes veti. Pas harmonizimit, vihet në pëlqimin dhe, në fund, në bashkimin (shkrirjen) e tyre, gjegjësisht të gjendemi në përfaqimin e simpatisë kozmike si rezultat i vetëdijes kozmike.¹⁷

Hikmeti ose sophia, që nga ditët e para të ekzistencës në këtë botë ka qenë metoda më adekuate e arritjes, përjetimit dhe vendosjes së relacioneve me të Vërtetën, kozmiken dhe qenësoren. Shoqëria myslimane pas Pejgamberit a.s., hikmetin e ka diskutuar në trajtë të *dijes tradicionale* (ulum naklijje)¹⁸, ndërsa pas aktiviteteve përkthyesë në lëmin e filozofisë, ka marrë trajtën e “dijes racionale”, “dijes së frymëzuar” etj.

Kindiu filozofinë e ka emërtuar si dashuri ndaj urtisë “hubbu'l-hikme”, ndërsa për filozofët ka përdorur termin, ‘të urtët’ (Hukema).¹⁹ E depërtimin në përmasën primordiale të urtisë, që kryesisht është diskutuar në metafizikë, shpeshherë e konsideron si filozofi e parë (felse-

¹⁷ Asadi, A. Muhammed, *Birligin Teorisi*, përkth. në turqisht. Kerem Genç, Istanbul 2003, f.60.

¹⁸ Hikmeti është konsideruar si “**sunnet**”, shih: Imam Shafii, *er-Risale*, f.32, 76-80, 103; Si “**fikh**”, shiko: *Usulu's-Serahsi*, I-9; si “**tefsir i Kur'anit**”, shiko Ragib el-Isfahani, *Mufredat, hkm*.

¹⁹ Kindi, *Resail*, 172.

fetu'l-ula) ose si urti të urtive (hikmetu'l-hikem).²⁰ Krahas kësaj, filozofët myslimanë kanë qenë gjithmonë të vetëdijshëm se filozofia në vete nuk është urti, por vetëm parapëlqim i rrugës që çon drejt urtisë, si dhe hulumtim sistematik e permanent i saj. Një prej etikëve më me famë të Botës Islame, Ibn Miskeveji, e shpreh shumë bukur këtë në përkufizimin e tij të hikmetit/sophias; ai thotë: “Për ata që e kërkojnë, urtia është dhurata më me vlerë e Allahut për robrit e Vet, mrekullia më e bukur për miqtë e Tij, kapital i kënaqur me atë që ka dhe që nuk plotësohet me asgjë tjetër, dritë e mendjes, esencë e çdo gjëje, ligj në bazë të cilit është paraqitur dukshmëria”.²¹ Konstatime dhe pohime të njëjta ose të ngjashme në lidhje me hikmetin, hasim edhe në filozofitë e Farabiut²², Ihvanu's-Safa-së²³, Ibn Sina'së, Ibn Rushdit etj.

Sufiu dhe filozofi i famshëm Muhjuddin Ibn Arabiu, është ndalur më tepër në esencën dhe semantikën e fjalës *hikmet*, dhe atë në veprat e tij *Fususul-Hikem* dhe *Futuhatu'l-Mekkiye* e ka konsideruar si dituri specifike (ma'lum has). Ibn Arabiu dhe mistikët e ngjashëm me të, kur struken para bukurisë mahnitëse të fjollave të Urtisë Hyjnore, kujdes të posaçëm i kushtojnë zemrës dhe hapësirës kolorite të saj me pohimin se vetëm zemra është vendi ku mund të shkrijnë dhe të freskojnë fjollat e urtisë primordiale. Zemra për Ibn Arabiun është e edukuar në kolegjin dhe me pedagogjinë e Zotit, prandaj edhe mund të pranohet çdo trajtë të ndarjeve ekzistenciale dhe urtësore, ku vërshojnë kuptimet universale të Fjalës Hyjnore dhe ku nektari ndritës i Shpirtit

²⁰ Kindi, *po aty*, f. 173.

²¹ Ibn Miskeveji, *el-Hikmetu'l-Halide*, f.285-286.

²² Farabi hikmetin e konsideron shkencën më të lartë në racionalizimin e gjërave më të vlefshme (en ja'kile efdalel-eshjai bi efdali'l-ilm). Herë pas here i thotë shkencë për njohjen e shkaqeve më të largëta. Ai veprën më të rëndësishme të tij e ka emërtuar *el-Xhem' bejne ra'jel-hakimejn* (Paqtimi i mendimeve të dy të urtëve). Më gjerë shih: Farabi, *Arau ehli'l-medineti'l-fadila*, f.47-48; *es-Sijasetu'-Medenijje*, f. 45; *Fusulu'l-Medeni*, f.43-44; *Kitabu'l-Burhan*, f.62etj.

²³ Në shumë faqe të trakteve të tyre *Resail Ihvan-i Safa* haset me emrëtimin hukema (të urtët).

Hyjnor është i kulluar prej frutave të pjekura të ullinjve të Sinait dhe palmave të Hixhazit.²⁴

Zemra e kultivuar në literaturën dhe praktikën e Ibn Arabiut, si dhe në të gjitha traditat ezoterike të *philosophia perennisit* ose *religio perennisit*, në trajtë të perlës në brendi të guacës ose të bukës në brendi të arrës, përmban tri shkallë pa të cilat nuk do të kishte mundësi të mbijetonte ideja perenniale. Shkalla e parë është përmasa pranuese e Urtisë Hyjnore në trajtë të **ma'rifetit**, gjegjësisht hijerognozës dhe të shndrisë me të. Në këtë shkallë zemra zhvillon vetëdijen për njohjen e Qenies Absolute nëpërmjet pasqyrimin të Emrave dhe Atributeve të Tij në botët e mëposhtme se Teokozmosi.

Shkalla e dytë e zemrës është përmasa postgnosike, ku zemra e lustruar në formë të pasqyrës, si rezultat i lutjes shpirtërore (dhikr) dhe lutjes së intelektit (fikr), përjeton zbulimet dhe shijen mahnitëse të bukurisë Hyjnore (**keshf**). Ndërsa shkalla e tretë është përmasa sendërtuese e realiteteve të krijimit dhe ekzistencës, e cila tek Ibn Arabiu dhe në traditën sufiste është emërtuar si **tahkik**.²⁵

Edhe pse ideja për njëshmërinë e qenësisë (vahdet-i vuxhud, teomonizmi transhendentale) ka qenë bosht i filozofisë së shumë sufinjve, Ibn Arabiu është mendimtari që e ka sistematizuar atë dhe më vonë kjo teori është identifikuar me emrin e tij. Qenësia për Ibn Arabiun është një dhe assesi nuk mund të pranohet një qenësi e dytë për shkak se kjo do të rezultonte me politeizëm. Njëkohësisht edhe përkapja e tërësishtme e kësaj qenësie është e pamundshme, prandaj edhe orientimi drejt saj bëhet nëpërmjet pasqyrimeve të Qenies në dukshmëri. Çdo gjë që duket, thotë Ibn Arabiu, ka marrë hise prej attributeve Hyjnore; secili prej tyre përfaqëson ekzistencën, ndërsa ekzistenca është Allahu, Ai është Esenca dhe Realiteti. Rruga drejt përkapjes së Realitetit Hyjnor në filozofinë e Ibn Arabiut ka qenë *sophia perenniale*

²⁴ Hafizoviç, Reshit, *Sophia Perennis-Vjeçna Mudrost Vjeçne Religije*, pasthënie e librit *Perenijalna Filozofija*, të Nevad Kahteranit, f. 292.

²⁵ *Po aty*, f. 298-99. Gazaliu si shkallë perfeksionale të zemrës e konsideron shijimin (dhevk) dhe thotë që vetëm kjo është mënyra e njohjes dhe përjetimit të mundshëm të realitetit Hyjnor.

ose *hikmet-i halide*, dhe shumica e mendimtarëve të mëvonshëm, madje edhe ata bashkëkohorët - si Rene Guenon'i, Schuoni, Nasri etj., idenë perenniale e kanë nxënë prej letërsisë arabiane.

Idenë pereniale ose tradicionale në trajtë mjaft të përsosur e hasim edhe në filozofinë e Mulla Sadra Shiraziut²⁶, e cila nga ana e tij është emërtuar si *el hikmet el mutealijeh* (teozofi transhendente). El hikmet el mutealijeh paraqet shkollën tradicionale filozofike të Mulla Sadrës, mësimet e të cilit janë njëkohësisht edhe teozofi (hikme), por edhe vizion racional i transhendentës. Mulla Sadra në veprat e veta ka qenë tepër i preokupuar me përkufizimin e termave *felsefe* dhe *hikmeh*. Felsefe (filozofia), thotë Mulla Sadra, është përsosja e shpirtit njerëzor deri në mundësitë e fundit nëpërmjet njohjes së realiteteve të vërteta të gjërave ashtu si janë, dhe nëpërmjet gjykimit për qenësinë e tyre të bazuar në argumente. Njëri prej komentatorëve të Mulla Sadrës për teozofinë transhendente thotë kështu: “El hikme el mutealijeh domosdoshmërisht kërkon Njëshmërinë e Qenies (tevhid-i vuxhud) në dallim nga filozofia peripatetike, e cila kërkon njëshmërinë e mundësisë dhe jo të Qenies”. Hikmeti (sophia) për të është urtia e bazuar në një bazë të pastër metafizike të arritur nëpërmjet intuitës intelektuale dhe njëkohësisht të prezentuar në trajtën racionale dhe me përdorimin e argumenteve të arsyes.²⁷

Në bazë të asaj që u tha, shihet se *sophia perennis* ose *religio perennis*'i është kategori filozofiko-mistike e diskutuar thelbësisht në Botën Islame. Vazhden dhe përdorimin e këtij termi në periudhën mo-

²⁶ Mulla Sadra Shiraziu u lind në Shiraz të Iranit në vitin 979-980/1571-72. Pasi i ka kryer mësimet e para në Shiraz, ka studiuar filozofinë në Isfahan. Më pas është shpërngulur në Kahak afër Kom'it, ku edhe është tërhequr në vetmi. Pas ftesës për të ligjësuar në shkollën e ndërtuar pranë xhamisë në Shiraz nga ana e Shahut, është kthyer në vendlindje. Shkolla e Shirazit, pas ardhjes së Mulla Sadrës, është shndërruar në qendër të filozofisë, astronomisë, fizikës, kimisë dhe matematikës. Në Haxhaxh ka shkruar shtatë herë në këmbë dhe herën e fundit, duke u kthyer, është sëmurur dhe ka vdekur në Basrë në vitin 1050/1640. Ka shumë vepra të shkruara në prozë dhe poezi. Shih: Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova Transcedentna Teozofija*, përkth. në boshnjakisht. Adnan Silajdzic, Sarajevë 2001.

²⁷ *Po aty*, f. 118-119.

derne e hasim tek Frithjof Schuoni²⁸, i cili nëpërmjet këtij termi përmbledh tërë traditën primordiale njerëzore dhe, të gatuar me ujin islamik, e prezanton si model për daljen nga ekokrizja shpirtërore. Schuoni tërë jetën e tij e ka kaluar në rrugën e urtisë së përhershme dhe është frymëzuar nën hijen e shenjave shtatzana të kësaj rruge. Ai, me gjithë respektin e madh që ka pasur ndaj besimeve ekzoterike të definuara të religjionit, ka depërtuar edhe në realitetin e çdo shkronje të Ligjit fetar, e ka zbuluar natyrën e brendshme të saj, natyrën e zemrës dhe shpirtit dhe shpalljen e tyre në hapësira dhe kohë të ndryshme.

Idea e filozofisë pereniale, religjionit perenial, *sophia perennis* ose tradicionalizmit primordial është bosht themelor edhe në mendimet dhe veprën e Seyyed Hossein Nasrit, i cili është gjallë ende. Ai traditën religjioze dhe filozofike primordiale, posaçërisht në veprat e periudhës së parë të tij, e ka prezantuar me një mjeshtëri mjaft të mirë dhe tërë jeta e tij ka kaluar në përpjekjen intelektuale e shpirtërore për ta prezantuar Islamin tradicional, për të njohur dhe vlerësuar në mënyrë kritike Perëndimin modern nga pikëpamja islame dhe për ta arritur dialogun dhe mirëkuptimin në mes religjioneve të ndryshme nëpërmjet idesë perenniale.²⁹

Në lidhje me idenë që ka motivuar veprën e tij, ai vetë thotë kështu: “Nëse do ta kisha rezimuar pozitën filozofike timen, do të kisha thënë se jam ndjekës i *philosophie perennis* gjegjësisht *philosophie universalis*, si dhe *sophias* së amshueshme, e cila ka ekzistuar dhe do të ekzistojë gjithnjë dhe në perspektivën e së cilës ekziston vetëm një Realitet që ka mundësi të thotë Unë. Kjo *sophia* bazohet në metafizikën universale me aplikimet e saj në lëminë e kozmologjisë, psikolo-

²⁸ Frithjof Schuon (Isa Nuruddin) u lind në Basel në vitin 1907. Qysh në moshën gjashtëmbëdhjetëvjeçare është ndarë prej familjes dhe është marrë me pikturë në Paris. Në Paris ka studiuar gjuhën arabe dhe kaligrafinë. Me dëshirë që të njihej me religjionet e ndryshme të botës ka shëtitur në shumë vende të botës. Është takuar dhe miqësuar me mistikë eminentë të hinduizmit, budizmit, Krishterimit dhe Islamit. Veprat më të rëndësishme të tij janë: *Transcendent Unity of Religions*, *Understanding Islam*, *Dimensions of Islam*, *Light of Ancient World*, etj. Më gjerë shiko: Frithjof Schuon, *Dimenzije Islama*, përkth. në boshnjakisht, Reshid Hafizovic, Sarajevë 1996.

²⁹ Nasr, Sejjid Husein, *Islami dhe brenga e njeriut modern*, f.7.

gjisë, artit etj. Ky është mësim për natyrën e Realitetit, për Një-në që njëkohësisht është edhe etern dhe absolut, për shumësinë që buron prej Një-shit dhe që nëpërmjet kompleksitetit të gjerë të hierarkisë dhe labirintit kozmik, që hindusët e emërtojnë si *maya*, në fund i kthehet Njëshit. Sophia është e mundshme për Intelektin që iluminon arsyen dhe e shndrit zemrën si qendër e saj. Mirëpo në praktikë kjo sophia nuk mund të arrihet përveçse me manifestime makrokosmike të Intelektit, që d.t.th. tradicionit ose religjionit që e furnizon me mjete që Intelektin e bëjnë operativ brenda në njeriun dhe i mundësojnë të transformohet me ndihmën e dijes, derisa të bëhet pasqyrim i sophias³⁰.

Për pasojë Nasri pohon se kjo traditë, e cila mbrohet nga *sophia perennis* si urti e jo si dituri e përfituar me ndihmën e filozofisë racionale, është kultivuar nga gnostikët që kanë poseduar eksperiencën e realitetit Hyjnor. Seyyed Hossein Nasri në emërtimin e kësaj tradite do të përdorë edhe termat metafizika tradicionale dhe *scientia sacra* që prezantojnë dijen e shenjtë, e cila është pjesë përbërëse e çdo revelate, ndërsa revelata karakterizon epiqendrën e rrethit që e rrethon dhe përkufizon tradicionin. Në realitet revelata përmban diturinë për Realitetin dhe mënyrat e dallimit të Realitetit dhe iluzioneve.³¹

Intelektualizmi Ihsani³².....

Nuk ka dyshim se dijetarët e lartëpërmendur janë pionierë të traditës universale islame dhe njohës shumë të mirë si të traditës intelektuale evropiane, ashtu edhe të asaj islame. Ata literaturën islame e kanë furnizuar me përgjigje islamike për sfidat e humanizmit shekullar me vetëdije të plotë për të dyja traditat intelektuale.

³⁰ Kahteran, Nevad, *po aty*, f. 188.

³¹ *Po aty*, f.201.

³² Ihsan është fjalë arabe, që do të thotë e mirë, e bukur, e këndshme. Në terminologjinë e traditës profetike ihsani përfaqëson adhurimin e Zotit sikur e sheh atë dhe bindjen për kontrollin e Fuqisë Krijuese mbi të krijuarën. Termi ihsan këtë përmasë e ka marrë në hadithin e njohur të Pejgamberit a.s. të emërtuar si "Hadithi i Xhibrilit". Në lidhje me intelektualizmin ihsani më gjerë shih: Kahteran Nevad, *Tradicionalni Islam i Ideja Ihsani Intelektualnosti*, Znakovi Vremena 18/19, Sarajevë 2003, f.38-48.

Mënyra e këtyllë e njohjes ka qenë e pranishme në kulturën dhe qytetërimin islam edhe pse në trajta të ndryshme. Nga perspektiva e ihsanit filozofia nuk është vetëm dedukcion dhe spekulim racional, por dituri për realitetin e vërtetë. Mirëpo, për të njohur realisht të vërtetën pa pengesë të pasioneve dhe animet të konstruksioneve mendore, duhet të përsosim organin e të menduarit, gjegjësisht intelektin, i cili vendbanim e ka zemrën e njeriut. Për pasojë, ky ka qenë shkak që me ndikimin e Ebu Hamid Gazaliut, Ibn Arabiut dhe shumë të tjerëve, tradita e intelektualizmit ihsani, e cila është zhvilluar si elaborat i vetëdijshëm i traditës së hershme sufiste, të jetë komponenti qendror i diskursit intelektual dhe politik të Islamit.

Thënë thjesht, thonë perenialistët si Guenoni dhe të tjerët, epoka jonë është epokë e nominalizmit, ekzistencializmit dhe sajimeve të ndryshme, në të cilat relativizmi dhe subjektivizmi ndikojnë dëmshëm në individin dhe shoqërinë. Kundërhelmi i vetëm i relativitetit dhe subjektivitetit është Absoluti dhe objektiviteti si dy përmbajtje thelbësore të intelektualizmit ihsani gjegjësisht filozofisë pereniale.

Mënyra e të menduarit dhe përkapjes pereniale, tradicionale, ka kontribuar dukshëm në prezantimin e perspektivave të reja për daljen nga kriza shoqërore dhe shpirtërore e shoqërive moderne. Si antitezë e mendimeve më liberale të prezantuara nga dijetarët bashkëkohorë myslimanë me famë, si Muhammed Arkoun, Farid Esak etj., ideja e intelektualizmit ihsani ka hapur dyert më objektive dhe më të përshtatshme për shpirtin e mërziut dhe materialisht të bezdisur të njeriut modern. Duke filluar prej gjysmëshekullit të parë të shekullit XX, ideja pereniale e prezantuar nga ana e Rene Guenonit ka hasur në miqpritje në shumë anë të botës dhe sot e kësaj dite vazhdon të mirëpritet në shumë qarqe intelektuale botërore.³³

³³ Në lidhje me ndikimet e Rene Guenonit në vise të ndryshme të botës shih: Seyyed Hossein Nasr, *Utjecaj Renea Guenona Na Islamski Svijet*, Znakovi Vremena, 18/19, f. 10-27.

*Metin Izeti***PERENNIAL PHILOSOPHY AND TRADITIONALISM
IN THE MODERN ERA****(Summary)**

Plato's thoughts and ideas are in the epicenter of the philosophical systematics of the period following his death. According to Whitehead, "the safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato". Within Plato's philosophy we have two views which oppose each other. Plato and his philosophy stand in the middle of the divide that separates religion from philosophy, respectively he stands in the divide between physics and metaphysics.

متين عزتي

الفلسفة التقليدية في العصر الحديث**(خلاصة البحث)**

إن آراء و افكار "بلاطون" كانت مركز دراسة منظمة للفلسفة بعده او حسب ما قال الاستاد "فايتهااد" "ان الفلسفة الاوربية باكملها ليست الا خلاصة لافكار بلاطون؟ و لكن عند بلاطون نفسه و عند فلسفته نجد تيارين متضادين للفلسفة حيث يقف إلى جانب بلاطون و فلسفته و إلى جانب مقابل الدين وحده.

tmerrshëm, kur e kemi konsideruar si një beduin i cili nuk ka brengë tjetër, përveç arritjes së kënaqësive të tij. Pa dyshim, ai ishte njeriu më i largët prej kënaqësive të jetës".¹

Para se të përmend urtësinë prapa poligamisë të Muhamedit a.s., do të dëshiroj të prezantoj dy fakte të rëndësishme:

Fakti i parë është që poligamia ishte e zakonshme në shoqëritë arabe dhe joarabe para Islamit. Dëshmi për këtë është ajo që e transmeton Gaja ibn Seleme eth-Thekafi. Para se të pranonte Islamin, ai kishte 10 gra.

Gjithashtu, kur Harith ibn Kajsi pranoi Islamin, kishte tetë gra. Si e cekëm më lart, nën titullin "Urdhrat e poligamisë", Muhamedi a.s. kërkoi nga ata të dy që të zgjidhnin vetëm katër gra e t'i linin të tjerat.

Shumë arabë praktikuan poligaminë dhe nuk ndiheshin mëkatarë apo të turpëruar. Pse e trajtojnë të Dërguarin a.s. si rast të veçantë, dhe nuk i kushtojnë vëmendje poligamisë në jetët e profetëve izraelitë gjatë gjithë historisë?

Dr. Mustafa Siba'i në librin e tij "**Gruaja mes fikhut dhe ligjit**" thotë: "Kur isha në Dablin (kryeqyteti i Irlandës) në vitin 1956, vizitova institutin e jezuitëve atje dhe pata një diskutim të gjatë me drejtorin e institutit. E pyeta, "Pse e sulmoni Islamin dhe të Dërguarin e tij, veçanërisht në librat tuaj shkollorë? Kjo nuk më duket gjë e duhur për këtë kohë, për kohën e kuptimit në mes njerëzve e kulturave të ndryshme?" Ai u përgjigj, "Ne, perëndimorët nuk mund të respektojmë njeriun që është martuar me nëntë gra!" Iu përgjigja: "A i respektoni profetët e All-llahut, Davudin dhe Sulejmanin a.s.?" U përgjigj, "Po, të dy janë prej profetëve të Tevratit".

I tregova se Davudi a.s. kishte një mijë gra, siç e dimë të gjithë. Ndërsa siç është cekur në Tevrat, profeti i Zotit, Sulejmani a.s. kishte 700 gra të lira dhe 300 robëresha, të cilat ishin prej më të bukurave të kohës. Atëherë, pse duhet të keni respekt ndaj këtyre profetëve, ndërsa sulmoni të Dërguarin a.s., i cili ishte martuar me vetëm nëntë gra? Tetë prej tyre ishin të vjetra e të veja dhe vetëm një ishte beqarëshë.

JURISPRUDENCË ISLAME

Abdullah Nasih Ulvan

POLIGAMIA NË ISLAM DHE URTËSIA E MARTESËS SË MUHAMEDIT A.S. ME MË SHUMË SE NJË GRUA – (2)

Urtësia e poligamisë së Muhamedit a.s.

Armiqtë e Islamit kanë përdorur martesën e Muhamedit a.s. me nëntë gra si mjet për sulm kundër Islamit. Megjithëkëtë, kur i kërkojnë arsyet, duhet t'i marrin parasysh shkaqet më shumë se pasionin seksual dhe dëshirat instinktive. Ata nuk i kërkojnë arsyet e rrethanat reale që shpiten në këtë lloj poligamie.

Këta armiqtë hedhin dyshimet e tyre dhe këto akuza i ngrenë pasi që janë të shtyrë nga fanatizmi, verbëria dhe urrejtja e tyre ndaj Islamit e të Dërguarit të tij. Armiqësia e tyre është e vjetër dhe e trashëguar për gjenerata. Kështu, ajo është e rrënjësuar thellë në zemër.

Megjithëkëtë, duhet të pranojmë se disa prej jomyslimanëve janë të urtë dhe të sinqertë. Prandaj, flasim logjikisht dhe me sinqeritet i shohin arsyet e vërteta për poligaminë e Muhamedit a.s.

Prej mendimtarëve të paanshëm perëndimorë është Tomas Karlil (1795-1881), një shkrimtar britanez i lindur në Skoci, i cili në lidhje me këtë thotë, "*Muhamedi kurrë nuk ishte njeri i epsheve, pavarësisht nga akuzat e rreme e të padrejta ndaj tij. Ne kemi bërë një gabim të*

¹ The Heroes, fq. 83

Heshti për një kohë dhe pastaj tha: "Më vjen keq që u shpreha keq. Kisha qëllim të thosha që perëndimorët nuk e rekomandojnë martesën me më shumë se një grua. Neve na duket që personi i cili praktikon poligaminë, është jonormal apo ka pasion të jashtëzakonshëm".

Pastaj e pyeta: "Ç'mendoni për Davudin e Sulejmanin dhe profetët e tjerë, të cilët praktikuan poligaminë, duke filluar me gjyshin e tyre, Ibrahimin a.s.?" Kështu, heshti dhe nuk më dha përgjigje".²

Pyetja që mund të pasojë, është: Pse Muhamedi a.s. kishte nëntë gra, derisa Sheriati lejon për ymetin dhe myslimanin vetëm katër gra?

Përgjigja është: Vërtet, Muhamedi a.s. pati nëntë gra, por ky ishte një privilegj i veçantë për të. Kjo është transmetuar me ixhmain e dijetarëve. Muhamedi a.s. gëzoi disa privilegje të numëruara në Kuran dhe Syne, ashtu siç i kanë cekur komentatorët në veprat e tyre.

Mund të përmendim këtu një shembull: visalin e Muhamedit a.s. (vazhdimësia e agjërimit).³ Kur disa ashabë dëshiruan ta imitonin, Muhamedi a.s. i ndaloi duke u thënë: "Ju nuk jeni si unë. Gjatë natës, All-llahu më ushqen dhe më jep ujë".⁴ Prej privilegjeve të të Dërguarit a.s., është ndalesa që të martohet me më shumë se nëntë gratë e tij (madje edhe nëse një apo më shumë prej tyre vdesin). Ky ishte një privilegj për gratë e tij, pasi që ato u zgjodhën për hir dhe me pranimin e All-llahut dhe të Dërguarit të Tij, veç shpërblimit në botën tjetër.

Dëshmi për këtë është urdhri në fjalën e All-llahut xh.sh.:

"Prej tash e mbrapa ty nuk të lejohen më gra (të tjera) e as në vend të tyre të marrësh ndonjë tjetër, edhe sikur të të mahnitë bukuria e tyre...". (el-Ahzab: 52)

Prej privilegjeve të Muhamedit a.s. është edhe ndalesa për çdo mysliman të martohet me ndonjë nga gratë e tij pas vdekjes së tij. Kjo ngase ato janë nënat e besimtarëve, dhe pa dyshim djali nuk ka të

² Libri "Gruaja mes fikhut dhe ligjit" me disa ndryshime të vogla.

³ Kuptimi i visalit: vazhdimi i agjërimit për disa ditë në vazhdimësi, duke mos ndërprerë agjërimitin.

⁴ Do të thotë: All-llahu më ndihmon dhe më përkrah. Hadithi është transmetuar nga Buhariu dhe Muslimi.

drejtë të martohet me nënën e tij. Kjo ndalesë është përmendur në fjalën e All-llahut xh.sh.:

"...juve nuk u takon ta mundoni të Dërguarin e All-llahut, e as të martoheni kurrë me gratë e tij, pas (vdekjes së) tij...". (el-Ahzab: 53)

Ekzistojnë edhe disa privilegje e tjera të Muhamedit a.s., të cilat janë përmendur nga dijetarët. Çdo privilegj ka një urtësi dhe rrethanë të veçantë.

Fakti i dytë është që martesat e Muhamedit a.s. me më shumë se një grua ndodhën në Medinë, kur nuk ishte i ri. Dihet historikisht që Muhamedi a.s. nuk është martuar pas vdekjes së gruas së tij, Hatixhes r.a., përveçse me Sevdan derisa është shpërngulur në Medinë. Muhamedi a.s. u martua me më shumë se një grua vetëm pasi u themelua shteti islam dhe u ngrit mbi baza të forta. Kështu, poligamia kishte qëllime edukuese e juridike, siç do të përmendim më vonë.

Është dëshmuar historikisht që Muhamedi a.s. u martua me Hatixhen r.a. kur ishte në moshën 25 vjeç, ndërsa ajo ishte e ve⁵, dhe ishte në moshën 50 vjeç. Ajo jetoi me të Dërguarin a.s. 15 vjet para misionit të tij profetik dhe vdiq tre vjet para hixhretit (shpërnguljes së Muhamedit a.s. prej Mekës në Medinë). Ajo ishte në moshën 65 vjeç kur vdiq.

Prandaj, a është e drejtë ta gjykojmë të pasionuar e e pshor njeriun i cili energjinë e tij më të mirë e më të fortë e shpenzoi me një grua që ishte 15 vjet më e madhe se ai?! Prandaj, pse armiqtë e Islamit vazhdojnë ta sulmojnë Muhamedin a.s., megjithëse në përgjithësi kanë njohuri të plotë për historinë e tij?

Nëse Muhamedi a.s. ishte 50 vjeçar kur u martua me shumë gra për arsye shoqërore e juridike, a do ta kishte bërë këtë me urrejtje? Cilat janë gratë me të cilat u martua Muhamedi a.s.? A nuk ishin beqaresha apo gra të martuara më parë?⁶ A nuk ishin të varfra e të vjetra?

⁵ Thejib quhet gruaja e martuar më parë. Dihet që Hatixha u martua dy herë para martesës me Muhamedin a.s.

⁶ Është dëshmuar historikisht që të gjitha gratë e Muhamedit a.s. ishin të martuara më parë, përveç Ajshe r.a. e cila ishte beqareshë.

Pasi i përmenda këto dy fakte, do të filloj nga urtësia prapa poligamisë në jetën e Muhamedit a.s., dhe rrethanat që shpiten tek ajo. Disa prej këtyre fakteve janë:

- 1 – Përhapja e edukimit.
- 2 – Arritja e përkrahjes për Islamin.
- 3 – Perfeksionimi i legjislacionit.
- 4 – Solidariteti shoqëror.
- 5 – Forcimi i lidhjeve shoqërore.
- 6 – Formimi i një shembulli perfekt për myslimanët.

Sa i përket përhapjes së edukimit, na mjafton të dimë që gjysma e shoqërisë përbëhet nga gratë dhe ato ishin në nevojë të madhe për kulturë e edukim. Pastaj, gjendja kërkonte që disa gra duhej të kontrollonin udhëzimin dhe mësimin e grave të tjera. Në këtë mënyrë gratë në atë kohë duhej të kishin njohuri për çështjet për të cilat kishin nevojë në këtë botë dhe në botën tjetër, veçanërisht çështjet femërore për të cilat turpëroheshin të pyetnin Muhamedin a.s., siç janë çështjet martesore, menstruacionet, gjaku pas lindjes dhe pastrimi.

Prej dëshmimeve që mbështesin këtë, është ajo që transmetojnë Buhariu dhe Muslimi nga Aisheja r.a.: "Një grua nga ensarët e pyeti Muhamedin a.s. për pastrimin pas menstruacioneve. Muhamedi a.s. e urdhëroi të pastrohej. Pastaj i tha: "Merre një rrobë të parfumosur⁷ dhe pastrohu me të". Ajo i tha: "Si ta bëj këtë?" Ai tha, "Pastrohu me të". Ajo tha: "I Madhëruar qoftë All-llahu që ka bërë të pastrohemi". Pastaj Aisheja thotë: "E mora dhe i thashë, "Ndiqe gjurmën e gjakut". Këtu, kuptojmë që Muhamedit a.s. i vinte turp t'i thoshte: "Vendose copën e pambukut të parfamosur në vendin prej të cilit vjen gjaku, që të pastrohesh plotësisht". Kështu, Aisheja ia sqaroi këtë çështje.

Në Sahihun e Muslimit transmetohet se një grua nga ensarët, e quajtur Esmâ, e pyeti Muhamedin a.s. për pastrimin pas menstruacioneve. Muhamedi a.s. tha: "Merr pak ujë dhe vëri disa gjethe në të e pastroji plotësisht, pastaj derdh pak ujë mbi kokën e saj dhe pastroji flokun e saj derisa uji të prekë fundin e flokut. Pastaj derdhe ujin dhe

⁷ Një copë pambuku apo leshi e parfymosur.

merre një copë pambuku të parfumosur që të pastrosh gjakun. Aisheja thotë: "Si ta pastroj veten?" Ai thotë, "I Madhëruar qoftë All-llahu! Pastrohu." Pastaj Muhamedi a.s. thotë: "I Madhëruar qoftë All-llahu!", pasi që u çudit nga moskuptimi i saj. Por Aisheja ia sqaroi këtë asaj. Do të thotë, bashkëshortja e tij, Aisheja, kreu funksionin e bashkëshortit të saj (të Muhamedit a.s.). Dëshmi për këto probleme janë të shumta dhe jo të kufizuara vetëm për menstruacionet e pastrimit, siç mund të kuptojnë disa njerëz. Veç kësaj, këto përfshijnë çështjet që kanë të bëjnë me mësimin e grave për mënyrën e adhurimit, shitblerjet dhe moralin.

Në lidhje me këtë, gratë e Muhamedit a.s. ishin interpretueset më të mira në jetën e tij, si dhe më të mirat që mund t'i këshillonin gratë e tjera dhe të transmetonin hadithe pas vdekjes së tij. Prandaj, kush mund të pretendojë që vetëm një grua mund të bartë këtë barrë dhe të përmbushë këtë detyrë e vetme?

Sa i përket arritjes së përkrahjes për Islamin, vërtet Muhamedi a.s. arriti përkrahje të konsiderueshme përmes martesës së tij nga fiset kurejshe. Në atë kohë, kurejshët ishin fisi më i njohur arab. Nëse kurejshët e pranonin Islamin, të gjithë arabët do të bëheshin myslimanë.

Muhamedi a.s. arriti tërë simpatinë dhe mbështetjen e plotë nga këto fise kur kishte lidhje martesore. Kështu, poligamia luajti një rol të madh në nxitjen e njerëzve të pranonin Islamin, veç përkrahjes dhe simpatisë të arritur nga vetë Muhamedi a.s. Për shembull, Xhujerija, vajza e Harithit r.a., u zu rob në betejën e benu-Mustelekut. Kur kërkoi të shohë Muhamedin a.s., ai i dha leje të hyjë dhe ajo i tha: "O i Dërguari i All-llahut! Jam vajza e Harith ibn Dirarit, udhëheqës i popullit tim, dhe kam vuajtur nën robërinë e Thabit ibn Kajsit". I kërkova të shkruante kitabe⁸ apo kontratë (për lirim tim). "Erdha tek ti që të më ndihmosh për lirim tim". Muhamedi a.s. tha: "A do të dëshiroje diçka më të mirë se lirim?" Ajo tha, "Ç'është ajo?" Muhamedi a.s. u përgjigj: "Do të paguaj borxhin në emrin tënd dhe do të marto-

⁸ Do të thotë: robi mund ta blejë veten nga zotëruesi i tij duke paguar të hollat.

hem me ty". Pastaj ajo, me një gëzim të madh, iu përgjigj: "Po, o i Dërguari i All-llahut". Muhamedi a.s. tha: "Do ta bëj këtë".⁹

Cilat ishin rezultatet e kësaj martese? Ashabët e Muhamedit a.s. erdhën me fisin e saj dhe i liruan duke thënë: këta robë janë nga fisi i gruas me të cilën u martua Muhamedi a.s. S'ka asnjë grua që ishte bekim si ajo ndaj fisit të saj. Menjëherë myslimanët nga fiset e tjera i liruan të gjithë robërit e luftës, meshkuj e femra, me rastin e martesës së saj me Muhamedin a.s. Pastaj, i gjithë populli i saj pranuan vullnetarisht Islamin. Kështu, nga kjo martesë, dolën rezultatet më të mira.

Librat e sirës (biografisë së Muhamedit a.s.) na tregojnë që babai i Xhujeris erdhi tek Muhamedi a.s. duke i thënë: "O Muhamed, ma ke marrë vajzën dhe ja ku e ke shpërblimin për të, sepse një vajzë si ajo nuk duhet të merret rob lufte". Muhamedi a.s. kërkoi nga ai që ta lejonte të zgjidhte atë që është më e mirë për të (do të thotë të lirohej apo të lirohej e të martohej me Muhamedin a.s.). Babai i saj ishte aq i kënaqur, sa që i dha liri të zgjidhte dhe vullnetarisht ajo zgjodhi All-llahun dhe të Dërguarin e Tij. Ajo ishte gruaja më e devotshme në mesin e grave të Muhamedit a.s. (Nënave të besimtarëve).

Ibn Hishami përmend në sirën e tij (librin e tij për historinë e myslimanëve) që kur babai i Xhujeris dëgjoi këtë ngjarje për vajzën e tij, thirri: "Nuk ka zot tjetër përveç All-llahut dhe Muhamedi është i Dërguari i Tij". Muhamedi a.s. i dha 400 dërmë si meher.

Përsëri këtu është Umu Habibe Ramla, vajza e Ebi Sufjanit r.a., me të cilën Muhamedi a.s. u martua shtatë vjet pas hixhretit. Kjo martesë ishte për të fituar besnikërinë e Ebi Sufjanit, udhëheqës i kurejshëve dhe Mekës, dhe që ta nxiste atë të pranonte Islamin. Kjo martesë ishte gjithashtu për ta qetësuar atë dhe për t'u dhënë fund vetmisë së saj si rezultat i shpërnguljes së saj në Etiopi dhe sjelljes së keqe të bashkëshortit të saj atje. Ngjarja e plotë e martesës së Umu Habibes me Muhamedin a.s., mund të përmblihet si vijon: Umu Habibja pranoi Islamin me bashkëshortin e saj Ubejd ibn Xhahsh el-Esdin në Mekë. Pastaj emigroi me të në Etiopi. Më vonë bashkëshorti i saj pranoi

Krishterimin dhe e la atë. Muhamedi a.s. i dërgoi porosi Negusit (titull i mbretit të Etiopisë) që ta fejonte për të. Negusi e fejoj dhe pagoi në emër të tij 400 dërmë, si dhe dha disa dhurata të tjera të çmueshme. Pas kthimit të saj në Medinë, Muhamedi a.s. përfundoi martesën me të. Kur i arritën lajmet Ebu Sufjanit, tha: "Ai (Muhamedi) është fisnik dhe askush tjetër nuk mund të arrijë shkallën e tij." Kjo lidhje martesore ishte prej arsyeve kryesore që e nxitën Ebu Sufjanin të pranonte Islamin në vitin vijues (pushtimi i Mekës).

Shembull tjetër është Safija, vajza e Hujej ibn Ahtabit, e cila ishte hebreje. Muhamedi a.s. u martua me të 7 vjet pas hixhretit. Ajo ishte nga fisi benu-Nadir dhe u zu robëreshë gjatë betejës së Hajberit. Ajo i takoi Dihia el-Kelbit si plaçkë lufte. Por, ashabët i thanë Muhamedit a.s. që Safija ishte zonjë në mesin e popullit të saj dhe askush tjetër nuk meritonte të martohej me të përveç tij. Muhamedi a.s. përkrahu mendimin e tyre për disa arsye. Një prej arsyeve ishte rangu shoqëror.

Arsye tjetër ishte që Muhamedi a.s. i nxiti njerëzit të lironin skllevër. Megjthëkëtë, arsyeja kryesore për këtë martesë ishte dëshira e Muhamedit a.s. që hebrenjtë të pranonin Islamin, apo së paku t'i jepnin fund armiqësisë së tyre kundër Islamit dhe intrigave të tyre kundër myslimanëve. Në lidhje me këtë, imam Ahmedi ka transmetuar në koleksionin e tij të haditheve, që Muhamedi a.s. i dha liri zgjedhjeje Safijes: ose të lirohej dhe të bëhej gruaja e tij, ose të kthehej tek familja e saj. E ajo zgjodhi të ishte e lirë dhe të bëhej gruaja e tij.

Muhamedi a.s. u martua me Hafsën, vajzën e Omer ibn Hatabit r.a.. Pastaj martesë e tij me Zejneben, vajzën e Xhahshit nga fisi beni-Edes, martesë e tij me Umu Selemen nga fisi benu-Mahzum, martesë e tij me Mejmunen, vajzën e Harithi nga fisi beni-Hilal dhe martesë e tij me Sevdan, vajzën e Zem'as nga fisi beni-Amir ibn Lu'j. Do ta mësojmë qartë që martesat e Muhamedit a.s. me këto gra kishin qëllim kryesor forcimin e myslimanëve me këto fise arabe, që të arrinin përkrahjen e tyre në misionin profetik, të cilin ia kishte shpallur All-llahu xh.sh. (do të thotë Islami), duke dëshiruar udhëzimin dhe pranimin e tyre për fenë e re. Po të kishte kufizuar Muhamedi a.s. veten me vetëm një grua, nuk do të arrinte besnikërinë dhe përkrahjen e tyre.

⁹ Kjo martesë ndodhi kur Muhamedi a.s. ishte 50 vjeç.

A - Ndalimi i adoptimit që ishte i zakonshëm në kohën e injorancës

Në kohën e injorancës për arabët ishte i zakonshëm adoptimi i fëmijëve dhe dhënia e të gjitha të drejtave të fëmijes për adoptuesin; madje edhe të drejtën e trashëgimisë dhe ndalesat e martesës. Kur All-llahu xh.sh. vendosi të anulonte adoptimin, i lejoi të Dërguarit të Tij të martonte Zejneben, vajzën e Xhahsh el-Esedij, me Zejd ibn Harithin si trashëgimtar dhe si djalë i adoptuar i Muhamedit a.s..¹⁰ All-llahu xh.sh. e dinte që kjo lidhje martesore nuk mund të zgjaste, si rezultat i ndryshimeve nga rangu dhe prejardhja. Kur Muhamedi a.s. i dërgoi fjalë Zejnebit dhe i tha: "Dëshiroj që të martohesh me Zejd ibn Harithin, pasi e kam zgjedhur për ty", ajo tha: "Por unë nuk jam e kënaqur me të, pasi unë jam e veçantë në fisin tim dhe vajzë e hallës sate. Kështu që nuk mund ta pranoj këtë". Prandaj, u zbrit ajeti vijues:

"Kur All-llahu ka vendosur për një çështje, ose i Dërguari i Tij, nuk i takon (nuk i lejohet) asnjë besimtarë dhe asnjë besimtareje që në atë çështje të tyre personale të bëjnë ndonjë zgjidhje tjetërfare. E kush kundërshton All-llahun dhe të Dërguarin e Tij, ai është larguar shumë larg së vërtetës". (el-Ahzab: 36)

Prandaj, pas zbritjes së këtij ajeti, Zejnebi i tha Muhamedit a.s.: "Të bindem, prandaj bëj atë që dëshiron".

Kështu, Muhamedi a.s. e martoi atë me Zejdin. Por, pas martesës, ajo nuk ishte e kënaqur me të, duke i kujtuar nderin dhe prejardhjen e saj. Ai shkoi tek Muhamedi a.s. duke iu ankuar dhe duke i kërkuar leje që të divorcohej prej saj. Muhamedi a.s. i tha: "Mbaje gruan tënde dhe ki frikë All-llahun".

Por Muhamedi a.s. e dinte që Zejdi do të divorcohej përfundimisht prej saj dhe All-llahu xh.sh. do ta urdhëronte të martohet me të, me qëllim të shfuqizimit të adoptimit, si dhe martesave të personave të adoptuar. Por Muhamedi a.s. nuk ia tha këtë Zejdit apo njerëzve të

¹⁰ Muhamedi a.s. adoptoi Zejd ibn Harithin, sepse ai zgjodhi Muhamedin a.s. para babait dhe të afërmeve të tij. Kur Muhamedi a.s. pa këtë, e liroi dhe e morri nën kujdestarinë e tij dhe tha, "Dëshmoni se Zejdi është djali im, ai më trashëgon mua dhe unë e trashëgoj atë. Kështu që pas kësaj, ai u quajt Zejd ibn Muhamed, derisa All-llahu xh.sh. e ndaloi këtë ves.

tjerë, pasi frikësohej se njerëzit do të thoshin që: "Muhamedi është martuar me gruan e djalit të adoptuar të tij". All-llahu i Madhëruar zbriti ajetin vijues:

"(Kujto) Kur i the atij që All-llahu e kishte shpërblyer (me besim) e edhe ti i pate bërë mirë: "Mbaje bashkëshorten tënde dhe ki frikë nga All-llahu!", e ti e mbaje fshehtë në veten tënde atë që All-llahu do ta zbulojë, dhe u frikësohesh njerëzve, por më e drejtë është që t'i frikësohesh All-llahut...". (el-Ahzab: 37)

Kur Zejdi e divorcoi atë me dëshirën e tij, All-llahu xh.sh. e martoi atë me Muhamedin a.s. pa kontratë bashkëshortore. Për këtë rast All-llahu xh.sh. thotë:

"...e pasi Zejdi e kishte vendosur atë që kishte menduar ndaj saj, Ne ta kurorëzuam atë ty...". (el-Ahzab: 37)

Kështu, ky ajet tregon shkakun e vërtetë të kësaj martese duke thënë:

"...e për të mos pasur besimtarët vështirësi (mëkat) në martesë me gratë e të adoptuarve të tyre...". (el-Ahzab: 37)

Shpejt pas zbritjes së këtij ajeti, adoptimi u shfuqizua dhe martesa me gratë e fëmijëve të adoptuar u lejua.

Për të përmbledhur, duhet të themi që martesa e të Dërguarit me Zejneben ishte bërë për një qëllim juridik e shoqëror, që është shfuqizimi i adoptimit.

B – Bashkëpunimi i madh femëror në transmetimin e Synetit:

Syneti është burimi i dytë i legjislacionit islam. Është fakt që nënat e besimtarëve (All-llahu qoftë i kënaqur me to) bashkëpunuan në mënyrë të vërtetë në transmetimin e çdo thënieje që dëgjuan, dhe çdo veprë që punoi Muhamedi a.s.

Shumë hadithe kanë arritur deri tek ymeti islam përmes transmetimeve të grave të sinqerta. Fjalët e tyre të ndershme janë dëshmuar me ixhmanë. Mjafton për nderin e tyre që Kurani i ka quajtur Nëna të besimtarëve dhe u është drejtuar me fjalët: "O gratë e Pejgamberit..."; krahas attributeve dhe emrave të tjerë.

Transmetuesit kanë përmendur që numri i haditheve të transmetuara nga gratë e Muhamedit a.s. është më shumë se tre mijë. Aisheja është transmetuesja e numrit më të madh të haditheve nga gratë e Muhamedit a.s. Ajo transmetoi afërsisht 2210 hadithe. Pastaj Umu Seleme r.a., e cila transmetoi rreth 378 hadithe, ndërsa të tjerat transmetuan rreth 11 hadithe. Ky ndryshim në transmetimin e haditheve ndodhi ose për shkak të vigjilencës, zgjatjes së jetës familjare apo gjatësisë së jetës pas vdekjes së Muhamedit a.s. Të gjitha këto arsye kanë qenë privilegje të Aishes r.a., pasi ajo ishte më e talentuara prej tyre. Muhamedi a.s. u martua me të në fillim të hixhretit dhe ajo jetoi pas vdekjes së tij deri në vitin 58 hixhrij.

Ndërsa Mejmuna, vajza e Harithit r.a., ishte gruaja e fundit. Muhamedi a.s. u martua me të gjatë vitit të shtatë hixhrij. Transmetimi i haditheve prej saj është me numrin më të vogël në krahasim me gratë e tjera, për shkak të kohës së shkurtër që i Dërguari a.s. jetoi me të. E njëjta gjë ndodhi me Safijen dhe Zejneben r.a.

Për të përmbledhur, një prej arsyeve të poligamisë së Muhamedit a.s. mund të jetë bashkëpunimi i vërtetë në transmetimin e haditheve, pra pjesëmarrja në ndërtimin dhe ruajtjen e Sheriatit e Synefit.

C – Tradita e drejtësisë dhe tolerancës

Kjo traditë është bazuar në faktin që Muhamedi a.s. formoi një model perfekt për drejtësi e tolerancë, dhe thëniet e veprat e tij janë një burim i legjislacionit. Është e obligueshme për çdo person, i cili dëshiron të martohet apo gjen në vete nevojën për të pasur fëmijë, që të njihet plotësisht me atë që ka thënë apo vepruar Muhamedi a.s. Ai duhet të mësojë nga mirësia e Muhamedit a.s. ndaj familjes së tij, nga kujdesi për gratë e tij, duke u dhënë të drejta të barabarta, dhe paanshmëria në jetën familjare të tij. Më përpara është diskutuar në lidhje me poligaminë, ligjet dhe hadithet që justifikojnë martesën me më shumë se një grua, në rast se dëshironi t'u referoheni atyre dhe rrethanave të tyre.

Ndërsa për mënyrat e drejtësisë të Muhamedit a.s. ndaj grave të tij dhe qenies së tij a.s., shembulli ideal për moral e butësi, - transmetuesit e hadithit dhe historianët kanë ende shumë për të na thënë.

Ndërsa për aspektin social të poligamisë, është e njohur që prej arsyeve për lejimin e saj, është mëshira për ato gra të cilat nuk mund të gjejnë kujdesje apo strehë pasi që kanë humbur bashkëshortët e tyre.

Këtu është Sevda, vajza e Zem'as r.a., e cila ishte gruaja e parë e Muhamedit a.s. pas vdekjes së Hatixhes r.a. Bashkëshorti i saj ishte kushëriri i saj, i cili vdiq pas kthimit të tij nga hixhreti i dytë i Abisinisë. Muhamedi a.s. u martua me të, sepse, po ta linte të kthehej tek familja e saj, do ta konsideronin si pabesimtare dhe do ta maltretonin. Prandaj, Muhamedi a.s. e mori në mbrojtje dhe bëri të ditur që dëshiron të martohet me të. Kjo martesë ndodhi tre vjet para shpërnguljes së tij në Medine.

Përsëri, këtu është Umu Seleme r.a., e cila emigroi në Abisini me bashkëshortin e saj Abdullah ibn Abdulesed el-Mahzumi. Ai vdiq pas luftës së Uhudit. Muhamedi a.s. e ngushëlloi duke i thënë: "Kërko nga All-llahu që të të shpërblejë për humbjen tënde dhe të të japë një (bashkëshort) më të mirë". Pastaj ajo tha, "Kush do të jetë më i mirë se Ebu Selemi?" Kur Muhamedi a.s. kërkoi dorën e saj, ajo u shfaqësua për shkak të moshës së saj, tre jetimëve ¹¹ dhe për shkak të xhelozisë së saj. Muhamedi a.s. iu përgjigj se ai ishte më i vjetër se ajo. Ndërsa për xhelozinë, do ta luste All-llahun ta lironte prej saj. Ndërsa për jetimët, All-llahu do t'i linte nën kujdesin e All-llahut dhe të Dërguarit të Tij.

Kjo na jep dëshmi të qarta që Muhamedi a.s. ishte i etur të kujdesej për jetimët dhe të vejat.

Umu Habibe Remla, vajza e Ebi Sufjanit r.a., pranoi Islamit në Mekë dhe emigroi me bashkëshortin e saj, Ubejdullah ibn Xhahsh në Abisini (Eiopia e sotme), por bashkëshorti i saj pranoi Krishterimin atje dhe e la atë. Muhamedi a.s. i dërgoi porosi Negusit që ta fejonte për të. Negusi e fejoj atë për Muhamedin a.s. dhe i pagoi 400 dërhëmë

¹¹ Ata ishin Seleme, Omeri dhe Zejnebi.

si mehër. Kur u kthye në Medinë, Muhamedi a.s. përfundoi martesën me të. Motivi prapa kësaj martese është mirësia e Muhamedit a.s. ndaj saj pas braktisjes së bashkëshortit të saj dhe mizorisë së babait të saj. Me të gjitha këto fakte të treguara, si mund të shikohen martesat e tij si dëshmi të kënaqësisë fizike të kësaj jete?

Martesa e Muhamedit a.s. me Aishen

Urtësi tjetër nga martesat e Muhamedit a.s. ishte forcimi i lidhjeve të miqësisë me ashabët e tij. Aisheja ishte vajza e Ebu Bekr es-Sidikut dhe Hafsa ishte vajza e Omer ibn Hatabit r.a. Për martesën e tij me Aishen, nënën e besimtarëve, është transmetuar nga ibn Sa'di dhe ibn Asimi nga vetë Aisheja: "Kur vdiq Hatixheja r.a., Havla, vajza e Hakimit, gruaja e Othman ibn Mazunit i tha Muhamedit a.s.: "O i Dërguari i All-llahut; duket që ke nevojë për shoqëri, pasi humbe Hatixhen". Ai tha: "Ke të drejtë, sepse ajo ishte nëna e fëmijëve të mi dhe gruaja ime". Ajo tha: "A më lejon të fejoj dikë për ty?" Ai tha: "Po, ju gratë jeni më të përshtatshmet për këtë".

Pastaj, ajo e fejoj me Sevdan, vajzën e Zem'as dhe Aishen, vajzën e Ebu Bekrit. Në transmetimet e tjera thuhet që Havla i tha Muhamedit a.s.: "O i Dërguari i All-llahut! A dëshiron të martohesh?" Ai tha: "Me kë?" Ajo tha: "A dëshiron beqareshë apo të ve?" Ai tha, "Cila është beqaresha?" Ajo iu përgjigj: "Vajza e njeriut më të dashur për ty, Aisheja, vajza e Ebu Bekrit". Muhamedi a.s. tha: "Cila është e veja?" Ajo tha, "Sevda, vajza e Zem'as, e cila të beson për atë që të është shpallur dhe të pason". Ai tha: "Vazhdo më përmend tek të dyjat, te Aisheja dhe Sevda". Pastaj Aisheja më vonë thotë: "Havla shkoi te shtëpia e Ebu Bekrit dhe aty gjeti Umu Rumanin.¹² Havla filloi e i tha: "Sa e madhe dhe sa e këndshme është mëshira e All-llahut ndaj jush, oj Umu Ruman". Ajo u përgjigj: "Pse?" Havla thotë: "I Dërguari më ka dërguar që ta fejoj Aishen më të". Umu Ruman iu përgjigj: "Do të preferoj të pres derisa të vijë Ebu Bekri".

¹² Nëna e Aishes.

Pastaj erdhi Ebu Bekri dhe Havla e informoi. Ebu Bekri e pyeti: "A mund të jetë e lejuar Aisheja për të, derisa ajo është vajza e vëllait të tij?" Havla u kthye tek Muhamedi a.s., duke i bartur fjalët e Ebu Bekrit. Muhamedi a.s. i tha: "Thuaji: Ti je vëllai im në Islam dhe vajza jote lejohet për mua".

Këtu duhet të ndalemi për pak që të dimë se ç'kishte qëllim Ebu Bekri me thënien "A lejohet ajo për të, megjithëse ajo është vajza e vëllait të tij?" Është e qartë se ai ka për qëllim që lidhjet vëllazërore të sinqerta në mes tij dhe të Dërguarit a.s. ishin aq të forta, saqë ishin si vëllezër të një gjaku. Prandaj, Ebu Bekri nuk mund të imagjinonte që Aisheja të ishte grua e lejuar për të, ashtu siç e informoi Havla me fjalët e Muhamedit a.s.: "Ti je vëllai im në Islam dhe vajza jote lejohet për mua". Ai ishte i gëzuar së tepërmi, dhe natyrisht pranoi martesën. Madje, ishte shumë krenar për këtë lidhje martesore dhe ishte i nderuar për këtë gjatë gjithë jetës. Një martesë e tillë i ka meritat e vëllazërisë fetare dhe lidhjes familjare, veç pranimit të Islamit para çdo personi tjetër.

Ndërsa për martesën e Muhamedit a.s. me Hafsen, vajzën e Omer ibn Hatabit r.a., transmeton ibn Ethiri në librin e tij "Usd el-Gaba", që Hafsa ishte e martuar me Hanis ibn Huthejfe es-Sehmin. Ai ishte prej të parëve që emigroi në Etiopi dhe mori pjesë në luftën e Bedrit. Vdiq në Medinë nga plagët e marra në luftën e Uhudit. Omeri priste që Ebu Bekri të martohet me Hafsen dhe i foli për këtë, por Ebu Bekri heshti. Pastaj, Omeri foli me Othmanin që të martohet me të pas vdekjes së gruas së tij, Rukajës dhe vajzës së Muhamedit a.s.

Por Othmani tha: "Nuk kam ndërmend të martohem për momentin". Në fakt, Othmani më përpara kishte kërkuar nga Muhamedi a.s. që ta pranonte si bashkëshort të Umu Kulthumit, vajzës tjetër të të Dërguarit. Omeri r.a. u hidhërua nga refuzimi i Ebu Bekrit dhe Othmanit, të cilët ishin më të përshtatshmit për t'u martuar me vajzën e tij. Kështu, Omeri r.a. i tregoi për këtë Muhamedit a.s., i cili tha: "Ai që do të martohet me Hafsen, është më i mirë se Othmani, dhe ajo që martohet me Othmanin, është më e mirë se Hafsa". Kur Ebu Bekri takoi Omerin, tha: "Mos më fajëso, sepse Muhamedi a.s. e ka përmendur

para meje Hafsën si grua të mundshme dhe nuk kam të drejtë të shpall sekretin e Muhamedit a.s. Po të refuzonte Muhamedi a.s. Hafsën, pastaj Ebu Bekri do të martohej me të". Me sa duket Muhamedi a.s. është martuar me të në vitin e tretë hixhrij, ndërsa është martuar me Aishën në vitin e dytë hixhrij. Kjo martesë u vlerësua shumë nga Ebu Bekri, ndihmësi i parë dhe shoku i tij në shpellë. Për t'i dhënë kënaqësinë e njëjtë Ebu Bekrit dhe Omerit, asgjë nuk ishte më e dëshirueshme nga ana e Muhamedit a.s. sesa t'u ofronte të dyve një shpërblim për sinqeritetin e tyre të vërtetë dhe sakrificat e tyre për hir të Islamit, sesa nderin e lartë të këtyre dy martesave.

Po të mos ishte martuar Muhamedi a.s. me Hafsën, do të shkaktonte hidhërim të madh në zemrën e Omerit. Prandaj, sa fisnik ishte qëndrimi i Muhamedit a.s. dhe sa i sinqertë ishte ai ndaj ashabëve të tij!

Ai gjithnjë ishte model i përkryer për sjelljet e tij të mira ndaj grave të tij dhe për drejtësinë e plotë ndaj tyre. Sjellja e tij duhet të jetë shembull për të gjithë myslimanët.

Ndodhi të shkurtra për gratë e Muhamedit a.s.

1 – Zbatimi i drejtësisë: Muhamedi a.s. dëshironte që kohën e tij ta kalonte në mënyrë të barabartë me të gjitha gratë e tij. Ai zakonisht i shihte çdo ditë, por vizitat e tij i përfundonte në shtëpinë ku do të kalonte natën.¹³ Kur Sevda, vajza e Zem'as u plak, ia dha ditën dhe natën Ajshes, si dhuratë ndaj Muhamedit a.s. Ahmedi dhe dijetarët e tjerë të synetit, transmetojnë që Sevda i tha të Dërguarit a.s.: "Natën time ia kam dhënë Ajshes". Muhamedi a.s. e pranoi këtë me kënaqësi.¹⁴

Ishte zakon i Muhamedit a.s. që t'i mblidhte gratë e tij në rastet kur do të merrte udhë. Çdonjëra prej tyre mund të dilte fituese dhe kështu të shkonte me të. Por, kur e bëri haxhin, e shoqëruan të gjitha gratë. Kur Muhamedi a.s. u sëmur para vdekjes së tij, për të ishte vështirë t'i vizitonte shtëpitë e të gjitha grave të tij, siç ishte mësuar të

vepronte. Ai njëherë pyeti se ku do të ishte ditën tjetër, duke pasur qëllimin që të ishte në shtëpinë e Ajshes. Të gjitha gratë e tij u pajtuan që të qëndronte aty ku dëshironte, prandaj zgjodhi shtëpinë e Ajshes dhe aty vdiq. Ebu Davudi na tregon që gjatë sëmundjes së Muhamedit a.s., ai i thirri gratë e tij dhe u tha: "Nuk mund të vij tek çdonjëra prej jush, prandaj a më lejoni që të qëndroj në shtëpinë e Ajshes". Ato i dhanë leje të qëndronte aty. Arsyeja ishte që Muhamedi a.s. dëshironte të pushonte në shtëpinë e saj dhe deklaroi se duhej të varrosej aty ku do të vdiste.

Barazia në mes grave të tij për të kaluar netët, gjithashtu u shoqërua nga saktësia sa i përket mirëmbajtjes, mirësisë, dashamirësisë dhe nderimit të tij ndaj tyre.

A – Respekti ndaj mendimit të tyre: Muhamedi a.s. diskutonte me gratë e tij dhe i lejonte që të mos pajtoheshin me të, pa u zemëruar. Kjo gjë bëri që gratë e ashabëve t'i pasonin ato. Në lidhje me këtë, Taberaniu transmeton që Omer ibn Hatabi r.a. thotë: "Njëherë e urdhërova gruan time, por ajo debatoi me mua dhe nuk më pëlqeu debatimi i saj". Pastaj ajo tha: "Pse nuk pranon që të diskutoj me ty? Pasha All-llahun, gratë e Muhamedit a.s. debatojnë me të".

B – Ndihma e Muhamedit a.s. në punët shtëpiake: Taberaniu dhe të tjerët transmetojnë nga Aishja që kur u pyet se ç'bënte Muhamedi a.s. në shtëpi, ajo tha: "Ai bënte atë që bëni edhe ju. I ndihmonte gratë e tij. I lëvizte gjërat dhe i vendoste të tjerat. E priste mishin në vend të tyre, pastronte shtëpinë dhe ndihmonte shërbyesin." Në transmetimet e tjera thuhet, "I pastronte këpucët, i arronte rrobat dhe punonte në shtëpi si askush prej jush".

C – Mospranimi i tij për rrahjen e grave: Ibn Sa'di në librin e tij "et-Tabekat" transmeton që 70 gra iu ankuan Muhamedit a.s. që i rrihnin bashkëshortët e tyre. Ai u zemërua me ta dhe tha që nuk e pëlqente assesi një gjë të tillë. Njëherë kur një grua iu ankua që bashkëshorti i saj e rrihte, ai u zemërua dhe me qortim tha: "I rrihni gratë tuaja, ashtu siç i rrihni robërit. Dhe pastaj, pavarësisht nga kjo, vazhdoni t'i përqafohi duke mos u turpëruar (për atë që

¹³ Musnedi, vëll. 6, fq. 108

¹⁴ Sipas transmetimit të ibn Sa'dit në librin e tij, Muhamedi a.s. dëshiroi që të divorcohej prej saj, por ajo e luti që ta mbante, pasi ishte e dobët.

keni bërë më parë).¹⁵ Ibn Sa'di transmeton se Aisheja r.a. ka thënë: "Muhamedi a.s. nuk ka rrahur kurrë ndonjë grua a shërbëtor, dhe kurrë nuk ka rrahur askënd, përveç kur ka luftuar për hir të All-llahut".¹⁶

Dihet që Hatixhja r.a. ishte gruaja e parë e tij. Me të kaloi ditët më të mira të rinisë dhe periudhën e burrisë. Kur ajo vdiq, Muhamedi a.s. e kujtoi gjatë gjithë jetës dhe i respektonte të afërmit e të njohurit e saj.

Librat e historisë dhe biografive na tregojnë që kur një grua e vjetër vizitoi Muhamedin a.s. në shtëpinë e Ajshes, ai e mikpriti me gëzim dhe për të shtriu mbulesën e vet që të ulej mbi të. Kur shkoi, Aisheja e pyeti për gruan, që të dinte arsyen e mikpritjes së tij ndaj kësaj gruaje. Pastaj, Muhamedi a.s. i tregoi që ajo vizitonte shpesh Hatixhen r.a.

Ibn Abdulberri dhe Davlabi transmetojnë që Aisheja ishte xheloze ndaj Hatixhes, sa herë e përmendte Muhamedi a.s. atë: "A nuk ishte Hatixhja vetëm një plakë, dhe All-llahu të ka dhuruar një më të mirë se ajo (duke aluduar për veten)?" Muhamedi a.s. u zemërua dhe tha, "Jo, pasha All-llahun! Ai nuk më ka dhënë më të mirë se ajo. Ajo më besoi mua kur njerëzit nuk më besonin. Ajo më besoi mua derisa njerëzit më thërrisnin gënjeshtar. Ajo më dha nga pasuria e saj derisa njerëzit më merrnin. All-llahu e ka preferuar atë me pasardhësit e mi dhe askënd tjetër". Pastaj Aisheja tha me vete: "Nuk do të përmend kurrë më diçka që do ta ngacmonte atë".

Buhariu dhe Muslimi transmetojnë nga Aisheja se ka thënë: "Kurrë nuk ndihesha xheloze për ndonjë nga gratë e Muhamedit a.s. As për Hatixhen, të cilën kurrë nuk e kam parë. Por, Muhamedi a.s. e

¹⁵ Ibn Sa'di, vëll. 8, fq. 148

¹⁶ Pasi që Kurani i ka lejuar bashkëshortit të rrahë gruan e tij në rast mosbindjeje ndaj tij, nuk duhet harruar që kjo duhet të jetë gjëja e fundit pas këshillimit dhe refuzimit të ndarjes së shtratit me të, ashtu siç na këshillon ajeti. Por rrahja është e kufizuar dhe nuk duhet të shkaktojë përçarje, dhe nuk duhet të jetë në pjesët e ndjeshme, siç është fytyra. Është më mirë për bashkëshortin që të mos zbatojë rrahjen, duke ndjekur shembullin perfekt të Muhamedit a.s., pasi ai kurrë nuk ka rrahur asnjë grua.

përmendte atë. Ndonjëherë therte ndonjë qingj, e ndante në disa pjesë dhe i shpërndante si sadaka në kujtim të Hatixhes. Një herë i thashë, më duket se nuk ka ekzistuar asnjë grua në këtë botë përveç Hatixhes. Pastaj Muhamedi a.s. tha: "Ajo ishte kështu e kështu, dhe me të kam pasardhës. E dua çdokënd që ka qenë i dashur për të".

D – Tallja dhe gazi me to: Muhamedi a.s. qeshte me gratë e tij dhe e zbuste zërin me to. Ai gjithashtu ishte i butë dhe i mëshirshëm. Ibn Sa'di transmeton nga Aisheja, e cila thotë: "I Dërguari i All-llahut ishte më i buti dhe më bujari dhe ishte si njerëzit e tjerë, por kishte gjithnjë qeshjen e tij të ndritur".

Gjithashtu Muhamedi a.s. ishte i dashur me gratë e tij dhe herë pas here atyre u kushtonte një kohë. Por Muhamedi a.s. ndaj Aishes kishte ndjenjat më të theksuara, të cilat nuk i gëzoi asnjë grua pas vdekjes së Hatixhes r.a. Aisheja ishte gruaja e tij e dashur, ashtu siç ishte edhe vajza e shokut më të mirë të tij. Ajo ishte më e dashura për shkak të moshës, intelegjencës së mprehtë dhe gradës së babait të saj. Transmetohet në Sahihejn (Koleksioni i Buhariut dhe Muslimit) që Muhamedi a.s. i paskësh thënë Aishes një herë: "E di kur je e kënaqur me mua dhe kur je e zemëruar me mua". Aisheja tha; "Si e di këtë?" Ai tha: "Kur je e kënaqur, thua: "Jo, pasha Zotin e Muhamedit? Dhe nëse je e zemëruar me mua thua: "Jo, pasha Zotin e Ibrahimit". Muhamedi a.s. tha: "Po, pasha All-llahun assessi nuk mund të largohem prej teje përveç për emrin tënd!"

Imam Ahmedi në Musnedin e tij transmeton që Aisheja r.a. paskësh shkuar me Muhamedin a.s. në një prej udhëtimeve të tij. Ajo ishte e re dhe ende nuk ishte e shëndoshë si në vitet e mëvonshme. Muhamedi a.s. bëri garë me të dhe ajo e la pas. Muhamedi a.s. priti derisa u bë e shëndoshë, dhe përsëri bënë garë. Këtë herë ai e la pas Ajshen, dhe fitoi. Pastaj, qeshi dhe tha: "Kjo për atë (do të thotë një me një)".

E – Pajtimi në mes tyre: Gratë janë të lindura si xheloze e të ndjeshme, dhe gratë e Muhamedit a.s. nuk ishin përjashtim. Ishte e naty-

rshme që të lindnin mosmarrëveshje në mes tyre. Gjithashtu ishte e natyrshme që pozita e Muhamedit a.s. ndaj tyre të ishte - e pajtuesit dhe mësuesit. Ai vazhdoi kështu derisa u rritën në temperament të pastër dhe u bënë shembuj të grave e nënave.

Tirmidhiu transmeton që Safija paska mësuar që Aisheja dhe Hafsa një herë paskan thënë: "Ne gëzojmë më shumë privilegje me Muhamedin a.s. se Safija". Ajo ia përmendi këtë Muhamedit a.s., i cili tha: "Pse nuk u the: "Si mund të jeni më të mira se unë, kur burri im është Muhamedi, babai im është Haruni dhe axha im është Musai?!" Me një rast tjetër, Zejnebi e quajti atë hebreje. Pastaj Muhamedi a.s. refuzoi të shkonte në shtratin e Zejnebes për një muaj të plotë, si dënim për të.

Ibn Sa'di transmeton që Aisheja një herë pati një polemikë me Zejneben në prani të Muhamedit a.s. Ai i shikoi të dyja me zemërim dhe nuk u foli. Pastaj Aisheja e vërejti fytyrën e Muhamedit a.s. dhe në mënyrë të shkathët arriti të kthente atmosferën e miqësisë dhe gëzimit. Prandaj, Muhamedi a.s. qeshi dhe tha: "Ajo është vërtetë vajza e Ebu Bekrit!"

Ebu Davudi dhe Tirmidhiu transmetojnë që Aisheja r.a. paska thënë: "I thashë Muhamedit a.s.: "A të kënaq që Safija është kështu dhe kështu (d.m.th. që ajo është e vogël). Pastaj Muhamedi a.s. tha: "Ke thënë një fjalë që do ta prishte gjithë ujin e detit, po të ishte përzier me të (d.m.th. që fjala e saj ishte shumë e keqe)."

Gjithashtu në Sahihajn është transmetuar që një herë Muhamedi a.s. u betua se do të largohej për një muaj nga gratë e tij dhe të qëndronte i veçuar, si dënim për bashkëpunimin dhe intrigimin në mes tyre kundër tij¹⁷, derisa të përmirësonin qëllimet e tyre dhe kështu të ofronin një shembull të mirë për të tjerët.

Këto janë përpjekjet më të rëndësishme, që bëri Muhamedi a.s. në jetën e tij familjare. Kjo i jep një mësim për burrin dhe gruan; të ndjekin shembullin e mirë të Muhamedit a.s., të kuptojnë dome-

¹⁷ Gratë e Muhamedit a.s. kishin kërkuar rritje të mjeteve për jetesë dhe disa prej tyre intriguan kundër tij. Mendimi i Kurtubiut në komentimin e tij për suren *Tahrim* dhe ajeti në suren *Ahzab* (nuk lejohet për ty (të martohesh me) grua tjetër pas kësaj).

thënien e idealeve të tij dhe të largohen nga devijimet e padrejta. Po ta kishte kufizuar Muhamedi a.s. veten me vetëm një grua, njerëzit kurrë nuk do t'i kishin mësuar këto mësim praktikë dhe as do të kuptonin mënyrat e sjelljes lidhur me probleme familjare. Tani, duhet t'u përgjigjemi dy pyetjeve që janë bërë vazhdimisht nga kritikët e Islamit.

Pyetja e parë: Si u martua Aisheja me Muhamedin a.s., pavarësisht nga dallimi i madh në moshë në mes tyre?

Pyetja e dytë: Sa gra i kishte Muhamedi a.s.? Dhe, sa ishin kur vdiq Muhamedi a.s.?

Sa i përket përgjigjes për pyetjen e parë, e dimë që martesë e tij me Aishen ishte përmes Shpalljes.

Aisheja shprehej gjithnjë me krenari para grave të tjera të Muhamedit a.s. dhe thoshte që All-llahu i Madhëruar e kishte rekomanduar për Muhamedin a.s. Xhibrili erdhi me pamjen e saj në një copë mëndafshi të gjelbër duke i thënë që ajo është gruaja jote në këtë botë dhe në botën tjetër. Aisheja gjithnjë thoshte që i Dërguari i All-llahut a.s. i kishte thënë: "Dy herë të kam parë në ëndërr. Xhibrili erdhi tek unë duke bartur pamjen tënde në një copë mëndafshi dhe tha: "Kjo është gruaja jote". Kur e hapa, ishte ti. Prandaj thashë: "Pasi është nga All-llahu, do ta përmbush këtë".¹⁸

2 – Martesa me Aishen ishte një nder dhuruar shokut të tij: të gjithë e dimë që Ebu Bekri r.a. i besoi i pari nga burrat. Ai ishte një prej ashabëve të njohur që e deshi All-llahun, të Dërguarin e Tij dhe ishte një musliman i sinqertë. Ai vuajti për hir të All-llahut të gjitha llojet e lëndimeve dhe persekutimeve. Ebu Bekri gëzoi nderin e shoqërimit të Muhamedit a.s. gjatë Hixhretit dhe qëndroi me të në shpellë. Muhamedi a.s. ia dha epitelin *es-sidik* për sinqeritetin e tij dhe luftën e sinqertë për hir të Islamit. A do të ndihej i nderuar Ebu Bekri, kur Muhamedi a.s., krijesa më e dashur e All-llahut, do ta fejonte vajzën e tij dhe do të bëhej vjehri i tij? Kemi përmendur më herët rrethanat e martesës së Muhamedit a.s. me Aishen.

¹⁸ Musnedi i Ahmedit dhe të tjerët.

3 – Martesa e tij me të pati një efekt të madh në fushën e diturisë. Fusha më e njohur në të cilën u dallua Aisheja, ishte transmetimi i haditheve. Shumë dijetarë të hadithit e konsiderojnë si autoritet, sepse ajo ishte e sinqertë në transmetime dhe kishte njohuri të thellë për urdhrat e Sheriatit (ligjit islam). Ibn Zubejri njëherë kur e përmendi atë, tha: "Pasha All-llahun, Aisheja kurrë nuk mund të gënjejë duke përmendur të Dërguarin e All-llahut".¹⁹ Mesruki gjithashtu thotë: "Ajo është es-sidika (e sinqertë), vajza e es-Sidikut (të sinqertit), ajo është e liruar (nga çdo gënjeshtëri)". Më parë nën titullin "Perfeksionimi i legjislacionit", kemi përmendur që numri i haditheve që ka transmetuar ajo është 2210. Roli i Ajshes nuk kufizohej vetëm në transmetimin e haditheve. Ajo u mor edhe me jurisprudencë. Dituria e saj për jurisprudencë ishte e tillë sa që imam Zarkashi thotë: "Çereku i rregullave juridike janë transmetuar nga Ajsheja".

Në të vërtetë, Ajsheja ishte një juriste e madhe. Ajo jepte mendimet e saja për çështjet fetare gjatë halifatit të Ebu Bekrit, Omerit dhe Othmanit r.a. Njerëzit e pyesnin për shumë gjëra derisa vdiq; dhe gjykatësit shkonin tek ajo që të zgjidhnin disa nga problemet e tyre, dhe ajo u përgjigjej prapa një mbulose.

Përveç kësaj, Ajsheja ishte një folëse elokumente dhe gojëtare. Duhet të mendojmë për atë që tha pas vdekjes së babait të saj, Ebu Bekrit, "O baba, All-llahu ta ndriqoftë fytyrën dhe të shpërbleftë për përpjekjet e tua admiruese. Ti e përbuze këtë jetë duke u larguar nga ajo, e nderove dhe e zbukurove botën tjetër me veprat e tua fisnike. Nëse sëmundja më e madhe pas vdekjes së Muhamedit a.s. është vdekja jote, me siguri ndodhia më e keqe është humbja jote. All-llahu të mëshiroftë! Assesi nuk do të të harroj dhe as të pendohem për caktimin e All-llahut për ty".²⁰ Përveç kësaj, ajo ishte e aftë në poezi, letërsi, historinë arabe, astronomi dhe mjekësi. Shumica e dijetarëve dëshmojnë për diturinë dhe intelegjencën e saj.

¹⁹ Ibn Sa'di

²⁰ Ibn Ethiri dhe ibn Haxheri

Ata ibn Ebi Rebaha një herë ka thënë: "Ajsheja ishte një prej juristeve, dijetareve dhe mendimtareve më të njohura".²¹

Urva thotë, "Kurrë nuk kam parë dikë me të ditur në jurisprudencë e mjekësi, si Aishja".²²

Ebu Seleme ibn Abdurrahmani thotë: "Kurrë nuk kam parë askënd aq të ditur për hadithet e të Dërguarit të All-llahut a.s., apo me një kuptim kaq të thellë për Sheriatin, si Ajsheja. Sa herë që e pyesnin njerëzit, ajo ishte më e ditura për Shpalljen, si dhe për obligimet (farzet)".²³

Përsëri do të cekim Amashin, i cili thotë: "Nëse krahasohet dituria e Ajshes me diturinë e ndonjëres nga Nënata e besimtarëve, si dhe diturinë e të gjitha grave, atëherë dituria e saj do të jetë më e madhe".²⁴

Hisham ibn Urve ibn Zubejri ka transmetuar nga babai i tij Urve (i cili ishte nip i Ajshes), që ka thënë: "Shoqërohesha me Ajshen, dhe kurrë nuk kam parë askënd aq të ditur në zbritjen e ajeteve, në synet apo poezi". Ajo ishte e pashoqe në transmetimin e haditheve, historisë arabe, të origjinës arabe e kështu me radhë, e jo vetëm në jurisprudencë apo mjekësi".²⁵

Ka shumë arsye të rëndësishme, të cilat e nxitën Muhamedin a.s. të martohej me Ajshen në moshën e hershme të saj, pavarësisht nga dallimi në moshë (në mes tij dhe asaj), si dhe nga dallimi në pjekuri.²⁶

Këto janë arsye dhe argumente bindëse që të mos i diskutojë askush, përveç atyre, zemrat e të cilëve janë të devijuara dhe sytë e të cilëve nuk shohin. Mjafton për Ajshen që është gruaja e të Dërguarit a.s., Nënë e besimtarëve dhe transmetuese e haditheve. All-llahu

²¹ Ibn Ethiri dhe ibn Haxheri

²² Ibn Ethiri dhe ibn Haxheri

²³ Ensabi nga Balazri

²⁴ Ensabi nga Balazri

²⁵ Ensabi nga Balazri

²⁶ Dihet që Islami e merr në konsiderim barazinë e moshës në kontratat martesore, por kjo nuk është parakusht për vlefshmërinë e saj. Duhet të cekim që dallimi i madh në mes Muhamedit a.s. dhe Aishes në moshë nuk u konsiderua si pengesë për këtë martesë, megjithëse Islami rekomandon moshën e përafërt në mes bashkëshortëve. E Muhamedi a.s. është mësues i të gjithëve. Atëherë si nuk do ta kuptonte një femër të re, ta drejtonte dhe t'i ofronte dashuri!

xh.sh. inspiroi prej qiellit martesën e saj. Është krenari e mjaftueshme që Shpallja zbriti për pafajësinë e saj dhe që Muhamedi a.s. vdiq derisa koka e tij ishte në kraharorin e saj.

Tani, do të japim një pasqyrë të shkurtër për gratë e Muhamedit a.s.

Librat për historinë e Muhamedit a.s. transmetojnë se numri i përgjithshëm i grave të tij ishte trembëdhjetë. Ato me të cilat u martua dhe konsumoi martesën, kanë qenë njëmbëdhjetë. Ato janë:

- 1 – Hatixhja, vajza e Huvejlidit
- 2 – Sevda, vajza e Zem'as
- 3 – Aishja, vajza e Ebu Bekrit
- 4 – Zejnebi, vajza e Xhahsh el-Esedijt
- 5 – Hafsa, vajza e Omer ibn Hatabit
- 6 – Umu Habibe Ramla, vajza e Ebu Sufjanit
- 7 – Umu Seleme Hindi, vajza e Ebu Umejes
- 8 – Xhujejrija, vajza e Harithit
- 9 – Safija, vajza e ibn Ahtabit
- 10 – Mejmune, vajza e Harithit
- 11 – Zejnebi, vajza e Huzejmisë.

Gratë me të cilat u martua dhe u divorcua dhe nuk konsumoi martesën me to, kanë qenë dy: Esmâ, vajza e Numanit. Kur Muhamedi a.s. dëshiroi të konsumonte martesën me të, gjeti në trupin e saj një të metë. I dha një përkujdesje të veçantë dhe e ktheu tek familja e saj; 2. Umra, vajza e Zejdut, e cila pranoi Islamit kohët e fundit. Kur erdhi te Muhamedi a.s., kërkoi shpëtim prej tij, prandaj, Muhamedi a.s. e ktheu te familja e saj pasi i dha mehrin që i takonte.

Muhamedi a.s. kishte edhe dy robëresha: Marien, vajzën e Sham-un el-Kibtijes, dhe Rejhanen, vajzën e Zejd Kurejthijes. Ndërsa gratë që vdiqën para tij, kanë qenë dy: Hatixhja, vajza e Huvejlidit dhe Zejnebi, vajza e Huzejmes.

Ato që vdiqën pas tij kanë qenë nëntë: Aishja, vajza e Ebu Bekrit, Hafsa, vajza e Omer ibn Hatabit, Umu Habibe Ramla, vajza e Ebu Sufjanit, Umu Seleme Hindi, vajza e Ebu Umejes, Sevda, vajza e Ze-

m'as, Zejnebi, vajza e Xhahsh el-Esedijt, Mejmune, vajza e Harithit, Xhujejrija, vajza e Harithit, dhe Safija, vajza e ibn Ahtabit.

Librat për historinë e Muhamedit a.s. dhe dijetarët e njohur të hadithit pajtohen që Muhamedi a.s. kishte nëntë gra në të njëjtën kohë. Nuk kemi nevojë të marrim parasysh se ç'kanë thënë disa historianë (si Tabariu), që Muhamedi a.s. qe martuar me pesëmbëdhjetë gra²⁷ dhe kishte vetëm njëmbëdhjetë në të njëjtën kohë.

Ajo që është transmetuar nga ibn Kethiri pas ibn Xheririt, dhe nga ibn Ebu Hatimi pas Katadasë dhe Hasanit, numrin e kufizon në nëntë. All-llahu xh.sh. thotë:

"O ti Pejgamber, thuaju grave tuaja: "Në qoftë se lakmoni jetën e kësaj bote dhe stolitë e saj, atëherë ejani: unë po ju jap furnizimin (për lëshim) dhe po ju lëshoj ashtu si është e rrugës. E në qoftë se e doni All-llahun, të Dërguarin e Tij dhe botën tjetër, atëherë të jeni të sigurt se All-llahu ka përgatitur shpërblim të madh për ato prej jush, që bëjnë punë të mira". (el-Ahzab: 28-29)

Kur zbritën këto ajete, Muhamedi a.s. ishte i martuar me nëntë gra: pesë nga kurejshët: Aishja, Hafsa, Umu Habibe, Sevda dhe Umu Seleme, dhe katër nga fiset e tjera: Safija, Mejmuna, Zejnebi dhe Xhujejrija. Muhamedi a.s. filloi me Aishen. Kur ajo zgjodhi All-llahun, të Dërguarin e Tij dhe botën tjetër, u pa qartë gëzimi në fytyrën e të Dërguarit, dhe të gjitha pastaj pasuan Aishen për zgjedhjen e saj. Kështu, All-llahu xh.sh. i shpërbleu për këtë duke thënë:

"Prej tash e mbrapa ty nuk të lejohen më gra (të tjera) e as në vend të tyre të marrësh ndonjë tjetër, po edhe sikur të të mahnitë bukuria e tyre...". (el-Ahzab: 52)

Ibn Kethiri në komentimin e tij thotë: "Shumë dijetarë si Ibn Abasi, Muxhahidi, ibn Zejdi, ibn Xhurejhi dhe të tjerë, thonë që ky ajet: "Nuk të lejohet (të martohesh) me grua tjetër pas kësaj", ishte zbritur

²⁷ Ka një kompromis në mes këtyre transmetimeve. Nëse shikojmë numrin e grave të tij me të cilat jetoi apo u divorcua, dhe numrin e shërbëtove të tij, numri total është pesëmbëdhjetë. Por, nëse shikojmë gratë me të cilat konsumoi jetën, numri total është njëmbëdhjetë. Por, nëse shikojmë numrin e grave të cilave ajetet u dhanë liri të zgjidhnin është nëntë, All-llahu e di më së miri.

si shpërblim për gratë e Muhamedit a.s. dhe si tregues se All-llahu xh.sh. ishte i kënaqur me to për shkak të veprave të tyre të mira dhe zgjedhjes së All-llahut, të Dërguarit të Tij dhe Botës tjetër.²⁸

Këto tekste konfirmojnë që martesë e Muhamedit a.s. me nëntë gra në të njëjtën kohë është çështje bindëse dhe e qartë. Kjo, me sa, duket filloi në vitin e shtatë hixhrij e zgjati deri në vdekjen e Muhamedit a.s.

Duhet të përmendim se gratë e Muhamedit a.s. nuk ishin të së njëjtës racë apo të së njëjtës fe. Disa prej tyre ishin arabe dhe disa jo-arabe; disa ishin nga kurejshët, të tjerat jo. Rejhana, vajza e Zejd Kurejzijas, ishte hebreje, sikur edhe Safija, vajza e Hujejjit. Marija ishte kopte dhe ishte robëresha e tij. Ato të gjitha pranuan Islamin kur Muhamedi a.s. u martua me to. Kështu, Muhamedi a.s. u martua nga populli i tij dhe popuj të tjerë. Ai e bëri këtë sipas mençurisë së tij, largëpamësisë së tij në forcimin e lidhjeve mes popullit të tij dhe të tjerëve dhe zhdukjen e dallimeve racore.

Kështu, mund të ndajmë jetën familjare të Muhamedit a.s. dhe të ndjekim të njëjtën metodë të adoptuar nga Muhamed Ali²⁹, duke e ndarë atë në katër faza:

- 1 – Jeta e Muhamedit a.s. deri në moshën 25 vjeç. Në këtë fazë ishte i pamartuar dhe pati një jetë të pastër e të thjeshtë.
- 2 – Jeta e Muhamedit a.s. nga mosha 25 vjeç e deri në moshën 50 vjeç. Gjatë kësaj faze, Muhamedi a.s. ishte i lumtur me gruan e tij Hatixhen dhe nuk mendonte të martohej me ndonjë grua tjetër pas vdekjes së saj.
- 3 – Jeta e Muhamedit a.s. duke filluar nga mosha 50 vjeç e deri në moshën 60 vjeç. Pastaj, u martua me shumë gra për arsye shoqërore, politike dhe njerëzore siç u përmend më lart.
- 4 – Jeta e Muhamedit a.s. duke filluar nga mosha 60 vjeç e deri në vdekjen e tij. Ai nuk u martua më gjatë kësaj faze në pajtim me

²⁸ Lexo komentimin e ibn Kethirit, vëll. 3, fq. 501 për të gjetur hulumtimin e plotë.

²⁹ Dijetar mysliman indian.

urdhrin e All-llahut xh.sh., si shpërblim për gratë e tij, të cilat zgjodhën All-llahun, të Dërguarin e Tij dhe Botën tjetër.

Përfundim

Duket që faktet e lartpërmendura në lidhje me gratë e Muhamedit a.s. dhe qëllimet e tij nga zgjedhja e tyre, tregojnë që nuk ka justifikim për ata që hedhin dyshime për jetën e tij të lavdishme. Ekzistojnë edhe shumë gjykime të tjera, të cilat bëjnë që të pranohen faktet pas konfirmimit të vlefshmërisë së tyre.

"Ata (që adhuroni ju) nuk janë tjetër, vetëm se emra që ju dhe prindërit tuaj i emëruat; All-llahu nuk zbriti për ta ndonjë fakt. Po ata (idhujtarët), nuk ndjekin tjetër veçse paragjykime dhe ç'duan vetë, megjithëqë prej Zotit të tyre u pat ardhur udhëzimi". (en-Nexhm: 23)

Rënia e vërtetë në kategorinë që All-llahu e përshkruan me fjalët e Tij:

"...e megjithatë prej njerëzve ka që polemizojnë çështjen e All-llahut duke mos pasur as dituri, duke mos qenë të udhëzuar dhe duke mos pasur libër të ndritshëm". (Llukman: 20)

Kurani tregon për këtë kategori të njerëzve kokëfortë, të cilët nuk mund të përfitojnë nga Kurani dhe mësimet e tij. Kur All-llahu xh.sh. thotë:

"Unë do t'i zbraps nga argumentet e Mia ata që, pa pasur të drejtë, bëjnë kryelartësi në tokë, të cilët edhe nëse shohin çdo argument, nuk besojnë, dhe nëse shohin udhën e shpëtimit, nuk e marrin atë rrugë, nëse e shohin rrugën e gabuar, e marrin atë rrugë. Këtë (verbërim të tyre), ngase ata i konsideruan të rreme faktet Tona dhe ngase i lanë pas dore ato". (el-A'raf: 146)

Por çfarëdo zilie që nxit sulmet e këtyre njerëzve kundër Islamit, ato janë të kota ndaj Islamit, për shkak të urdhrave të tij, vlefshmërisë së parimeve dhe legjislacionit të tij, - dhe janë mbi çdo arrogancë e fanatizëm mashtrues. Ajo që thotë poeti i vjetër, është e vërtetë:

E godit me bririn tënd malin më të lartë që ta shkatërrosh! Ki mëshirë për kokën tënde dhe kurrë mos ki mëshirë për malin.

Në përfundim, i nxis dijetarët, mësuesit dhe thirrësit, të cilët bëjnë thirrje për hir të Islamit, si dhe çdo njeri të interesuar për hir të Islamit, që të kryejnë punën e tyre si duhet, me gjithë zellin, që të drejtojnë rininë e këtij ymeti në rrugën e drejtë. Shumë prej këtyre të rinjve kanë qenë të ndikuar nga propaganda dhe akuzat e rreme kundër Islamit.

Të rinjtë kanë nevojë për udhëzimin e drejtë nga të diturit e të shkolluarit, për udhëzimin e tyre.

Sipas mendimit tim, udhëheqësit e drejtë dhe dijetarët duhet ta bartin këtë përgjegjësi në proklamimin e Shpalljes islame, ashtu siç e kanë bërë udhëheqësit tanë të njohur. Vetëm atëherë mund të shprejmë për ringjallje të vërtetë të Kuranit dhe Syneetit.

"...e atë ditë (kur do të fitojnë bizantinët) besimtarët do të gëzohen për ndihmën e All-llahut. Ai ndihmon atë që do dhe Ai është i gjithëfuqishëm, mëshirues". (err-Rrum: 4-5)

Prandaj, kërkesa jonë e fundit është: "Gjithë falënderimet dhe lavdërimet qofshin për Al-llahun, Zotin e botëve!"

*Përktheu nga anglishtja:
Fuad Morina*

Abdullah Nasih Ulvan

POLYGAMY IN ISLAM – THE WISDOM OF MOHAMMED'S POLYGAMY – (2)

(Summary)

The enemies of Islam have used the fact that Mohammed was married more than once as a means to attack Islam. Yet, if we are to discuss this topic, we must take into consideration all the reasons that led to it. The enemies of Islam do not try to find the reasons and circumstances that led to polygamy.

عبد الله ناصح علوان

تعدد الزوجات في الاسلام و حكمة الزواج الرسول (صلعم)

بأكثر من زوجة

(خلاصة البحث)

– حكمة تعدد الزوجات

إن اعداء الاسلام استخدموا زواج النبي (صلعم) بتسع زوجات كوسيلة للهجوم على الاسلام و لكن عندما يبحثون عن الاسباب يجدون المبررت بانها ليست ذات مغزى جنسى.

STUDIME

Mr. Qemajl Morina

ORIENTALIZMI NË FAZËN FILLESTARE TË TIJ

"Qëllimi i themelimit të katedrës së orientalistikës është përhapja e fesë së krishterë në mesin e atyre që tash jetojnë në errësi."

Pjesë nga letra e rektorit të Universitetit të Kembrixhit, dërguar Sir Tomas Adamsit, themeluesit të Katedrës së gjuhës arabe në Universitetin e Kembrixhit¹.

Dalja në skenë e Islamit dhe përhapja e tij e shpejtë jashtë Gadishullit Arabik, i dha të kuptojë Kishës Romake për rrezikun e ekzistencës së saj. Për këtë arsye ajo duhej të përgatitej për t'u ballafaquar me të. Që në fillim ajo e kuptoi se dituria është arma më e fuqishme e fesë së re. Mu për këtë arsye, që në fillim, ajo u përcaktua për studimin e Islamit, sidomos aspektin mendor dhe të besimit. Rezultat i tërë kësaj është dalja në skenë e orientalizmit, si mjet për njohjen e qytetërimit dhe kulturës islame dhe për shfrytëzimin e tij në të gjitha aspektet. Edhe pse orientalizmi, që nga themelimi i tij ka bërë ndryshime të mëdha, është ndarë në disa grupime dhe merret me veprimtari të ndryshme. Megjithatë, motivet e tij fetare janë ato që mbizotërojnë mbi të gjitha të tjerat edhe sot e kësaj dite.

Orientalizmi është shkollë mendore që merret me studime të ndryshme për Botën Islame, që përfshin qytetërimin, fenë, letërsinë, gjuhën, kulturën etj. Kjo shkollë paraqet pikëpamjet e veta perëndimore mbi Botën Islame, duke shprehur me këtë prapavijën e të menduarit të saj në konfliktin qytetëruar midis tyre²

1. Cilat janë qëllimet e orientalizmit?

Qëllimet e orientalizmit janë të shumta³, por prej më të rëndësishmeve janë:

1. Motivët fetare:

Këtu qëndron edhe shkak i themelimit të tij, i cili i ka shoqëruar gjatë tërë kësaj periudhe të gjatë të ekzistimit dhe zhvillimit të tij, dhe është përpjekur të realizojë:

- dyshimin në saktësinë e Kuranit
- dyshimin në misionin e Muhamedit a.s.;
- të minimizojë rëndësinë e fikhut islam, duke e paraqitur atë të marrë nga e drejta romake;
- zhvlerësimin e gjuhës arabe dhe dyshimin në mundësinë e saj për të përballuar zhvillimet bashkëkohore;
- kthimin e Islamit në baza të Hebraizmit dhe Krishterimit;
- kristianizimin e myslimanëve;
- mbështetja në hadithe të dobëta për të mbështetur mendimet e tyre.

2. Motive tregtare:

- Ndërmarrjet dhe korporatat e mëdha u kanë dhënë shuma të mëdha orientalistëve për njohjen e Botës Islame, për resurset e tyre natyrore, mënyrën e jetesës së banorëve si dhe përgatitjen e raporteve për ato vende.

² Mexhel-letu el-Mujtama-, nr.1566, 1/8/2003, f.3. Kuvejt

³ Mexhel-letu "Risalat al-Xhihad", nr.78, junju 1978, f. 65, Tripoli, Libi.

¹ El-Musteshrikune el-Britanijune fi el-Karni el-'Ishrine. Al-Jazeera. Net/books/2/2/2003.

3. Motive politike:

- dobësimi i unitetit brenda Botës Islame.

4. Motive kulturore:

- përqendrimi në studimin e dialekteve si dhe studimin e zakoneve të popujve myslimanë;
- në studimin e gjuhëve dhe letërsisë të vendeve myslimane që t'i sunderojnë më lehtë.

5. Motive të thjeshta shkencore:

Nuk përjashtohet mundësia që disa orientalistë të kenë pasur qëllime thjesht shkencore, për t'u njohur me Islamin dhe kulturën e tij. Disa prej tyre, pas një studimi gjithëpërfshirës të tij e pranuan Islamin si fe të tyre. Prej tyre po përmendim orientalistin anglez, - Sir Tomas Arnold, i cili ishte objektiv ndaj Islamit. Këtë më së miri e argumenton libri i tij *"Historia e përhapjes së Islamit"*, përkthyer dhe botuar edhe në gjuhën shqipe në vitin 2004 në Prishtinë; pastaj orientalistin francez Dinie, i cili pranoi Islamin e jetoi në Algjeri dhe shkroi veprën *"Rrezet e veçanta për dritën e Islamit"*.⁴

Në anën tjetër, shohim orientalistin britanik Lesli Maklilen⁵, profesor i studimeve arabe në Universitetin Ekster, i cili për orientalistët apo arabologët britanikë jep këtë definicion: "Ata janë një grup studiuesish a hulumtuesish akademikë, udhëpërshkrues, diplomatë, spiunë apo historianë, të cilët kanë treguar interesim për Botën Arabe gjatë shekujve. Ata shkuan atje, mësuuan gjuhën arabe, pastaj bashkëjetuan me ata popuj dhe shkruan për ta".

Studiuesi i njohur amerikan me prejardhje palestineze, Edvard Seid,⁶ në librin e tij *"Orientalizmi"*, të botuar në vitin 1978, i akuzon orientalistët perëndimorë për përpjekjet e tyre që të jenë në shërbim të perandorive kolonialiste si dhe për kontributin e tyre për krijimin e

pamjeve denigruese dhe negative për popujt e Lindjes si dhe për kulturën e tyre.

Kontaktet e para të Islamit me Evropën datojnë që nga mesi i shekullit të tetë, kur Abdurrahman ed-Dahil themeloi shtetin arab në Kordovë. Në atë kohë atje lulëzuan shkencat shoqërore dhe ato ekzakte në Andaluzi, si rezultat i përhapjes së arsimimit dhe shkollave, ku shkolloheshin arabologët nga të gjitha anët e Evropës. Për shkak të universalitetit të diturisë në fenë islame, kërkimi i diturisë nuk ishte i posaçëm vetëm për myslimanët e Andaluzisë. Çifutët e Andaluzisë luajtën rol të rëndësishëm në përkthimin e librave më të rëndësishëm nga gjuha arabe në gjuhën spanjolle, hebreje dhe latine. Për shkak të konfliktit të gjatë të Sionizmit me Islamin, çifutët e Spanjës përdorën metodën e kamuflimit të shkencave islame, duke e mbështetur autorësinë e disa librave tek vetë ata, apo duke mbështetur kontributin e myslimanëve tek të krishterët, duke e mbrojtur Hebraizmin dhe sulmuar Islamin. Këtë metodë e përvetësuan orientalistët në punën e tyre.

2. Fillet e para të Orientalizmit

Fillet e Orientalizmit nisin me udhëtimin e Giberdi de Aurliak (Giberde de Aurliac) në shekullin e dhjetë në Kordovë⁷. Ky udhëtim ndodhi më 967 gjatë sundimit të dytë. Qëllimi i këtij udhëtimi të Giberdit ishte njohja e tij me të arriturat e myslimanëve në shkencat shoqërore ekzakte dhe përhapjen e tyre në Evropën e krishterë, duke u mbështetur në metodën e përvetësimit, të cilën e përdornin çifutët. Menjëherë pas njohjes me të arriturat shkencore islame, Aurliak u nis për Romë, i shoqëruar nga shenjtori i Barcelonës-Borl (Borel) dhe ipeshkvi Oto (Otto), për ta paraqitur planin e tij dhe mundësinë e shfrytëzimit të shkencave arabe para Perandorit Oto i parë, me qëllim bashkëpunimi të kishës dhe politikës para rrezikut që po u kanosej atyre nga depërtimi dhe shtrirja e Islamit.

Giberde de Aurliak nisi punën e tij si mësues, më vonë iu bashkua radhëve të murgjve, derisa arriti në pozitën e arqipeshkvit dhe më

⁴ Abdul Xhelil Shelebi, El-Islamu vel-muteshrikune, Kajro, 1977, f. 65.

⁵ El-Musteshrikune el-Britanijune fi el-Kami el-"Ishrine, al-Jazeera.net/books/2/2/2003

⁶ Edward W.Said, Orientalis, Penguin Books, London, 1995

⁷ Mexhel-letu Risalat al-Xhihad, nr.78, junju 1989, f.66. Tripoli. Libia.

vonë u bë Papa Silvestri i dytë (Silvester II) - nga fundi i shekullit dhjetë dhe fillimi i shekullit njëmbëdhjetë⁸.

Ky njeri, ashtu siç pohojnë bashkëkohanikët e tij, kishte aftësi të hatashme në fshehjen e burimeve të njohurive të tij arabe, gjë që atë e bëri të jetë i njohur në tërë Evropën dhe sidomos në Francë e Itali. Ai përdorte lidhjet e tij të shumta, që kishte nëpërmjet shokëve dhe miqve të tij, për t'u pajisur me literaturë të përkthyer nga gjuha arabe, nga qendrat siç ishin Kordova, Barcelona dhe Roma. Prej veprave të tij, derisa ishte mësues, ai përpiloi njehsorin që përbëhej prej një numrave, të cilin bashkëkohaniku i tij, historiani Malmesberi (W. Malmesbury) në burimet e tij e kthen tek arabët për shkak se ai mbështetet në numrat dhe zeron që janë shpikur nga arabët. Po ashtu, ai, duke u mbështetur në metodën e gjeografëve arabë në Andaluzi shpiku një formë të rrumbullakët nëpërmjet së cilës shihen trupat e tokës dhe një formë tjetër nëpërmjet së cilës shpjegon mësimet e tij astronomike për trupat në qiell, përfshirë këtu edhe planetët. Tërë këto thuhet se ai i kishte mësuar gjatë qëndrimit dhe studimeve të tij në Andaluzi, po, megjithatë, ai nuk përmendte burimin e tyre.

Në kohën kur ai u bë Papa Selvestri II, është cilësuar si aventurier i Kordovës dhe aleat i djallit. Kardinali Pino e kishte vendosur në krye të magjistarëve në mesin e papëve.

Shpirti i rrezikut nga Lindja, është ai që e shtyri kishën që t'i kushtonte rëndësi gjuhës arabe për shkak të misionarizmit, kurse shpirti i aventurizmit e bëri atë që të bënte perëndimorizimin (oksidentalizimin) e shkencave dhe futjen e tyre në shërbim të paraqitjes së qytetërit të krishterë. Kështu pra ky papë magjistar dhe aleat me djallin, bëri që ta bashkonte kishën me politikën për t'u përballur me sfidën e Islamit.

Konflikti midis Islamit dhe Krishterimit arriti kulmin në Evropë në shekullin njëmbëdhjetë. Rezultat i tij ishte që Alfonsi VI në vitin 1085 mori Kordovën dhe kështu bibliotekat e saj të shumta, përfshirë edhe burimet kryesore në bibliotekën qeveritare, ranë në duart e evropianëve.

⁸ Ibid, f. 66.

pianëve. Ata filluan ta tubonin thesarin arabo-islam, siç ishin dorëshkrimet e shumta, me të cilat u mbushën bibliotekat evropiane. Evropianët edhe sot e kësaj dite bëjnë tubimin, studimin dhe hulumtimin e thesarit dhe dorëshkrimeve arabe⁹.

Me vazhdimin dhe zgjerimin e konfliktit në Lindje, në formë të luftërave të kryqëzatave, si dhe me okupimin e vendeve të shenjta në vitin 1098, u paraqit një lloj orientalizmi i ri, duke plaçkitur thesarin e dorëshkrimet e reja islame dhe me shumëfishimin e forcave në përkthimin e këtij thesari. Kjo bëri që Perëndimi të kuptonte se forca e Islamit qëndron në lidhshmërinë midis besimit të tij dhe shkencave të reja të zhvilluara në suaza të shtetit islam. Misionarët e krishterë më në fund e kuptuan se nuk ka dobi nga pagëzimi me forcë i myslimanëve para se ata të njiheshin mirë me Islamin dhe shkencat e tij. Për këtë shohim shenjtorin Unslem, i cili e këshillon Papën që të mos përdorte forcën për krishterizimin e të rinjve myslimanë. Mirëpo, ky shenjtor përdori metodën e mbrojtjes së Krishterimit duke e bërë perëndimorizimin (oksidentalizimin) e shkencave të besimit islam, siç është përvetësimi i argumentimit të ekzistencës në pamjen e tij të përkryer, ashtu siç e gjejmë në veprën e Farabiut "*Qyteti ideal*", i cili njihet tek myslimanët si argumenti i njësimi. Po ashtu, ai i përvetësoi atributet e mendimit islam në shërbim të Krishterimit. Por ai, si zakonisht, nuk u referohet burimeve. Kjo metodë konsiderohet nisma më e rrezikshme e perëndimorizimit të mendimit islam si dhe reflektimi i tij në qytetërimin perëndimor në veçanti në mendimin evropian bashkëkohor, si do ta shohim më vonë.

Ndërkohë që Arqipeshkvi i Toledos, Rajmondi, e kuptoi se nuk kishte shpëtim pa njohjen e shkencave islame, prej të cilave në atë kohë Krishterimi kishte vetëm një njohje sipërfaqësore, ashtu siç është rasti i njohjes sonë sot me teknologjinë moderne perëndimore. Kështu Toledo bëri planin e përkthimit të burimeve kryesore të gjuhës arabe, në mënyrë shkencore nëpërmjet një grupi të zgjedhur të arabëve që jetonin në Andaluzi (Spanjë) dhe që kishin studiuar shkenca të ndry-

⁹ Ibid. f.67.

shme islame, në krye të të cilave ishte filozofia. Për këtë qëllim, në vitin 1126 ai themeloi Akademinë e tij të njohur në Toledo të Spanjës.

Përkthimi i parë i kuptimeve të Kuranit fisnik

Gjatë periudhës së konfliktit ideologjik dhe atij të përgjakshëm ushtarak, Kisha vërejti në mënyrë të qartë se misionarizmi në mesin e myslimanëve, nuk do të realizohej vetëm nëse ajo do të mbizotëronte burimin e besimit islam, që është Kurani fisnik. Për këtë qëllim Abati i Klonit (Abat de Clony) në vitin 1141 shkoi prej Francës në Spanjë, për t'u njohur nga afër me shpirtin e Islamit, pasi sulmet e tij kundër spanjollëve ishin shpeshtuar në kohën e shtetit të Mehdijve. Edhe pse ky udhëtim në pamjen e tij të jashtme kishte për qëllim pajtimin midis Alfonsit, mbretit të Aragonit, dhe Alfonsit të shtatë, i cili kishte rikthyer pushtetin, qëllimi i tij kryesor ishte hulumtimi i planit që përcaktonte rrezikun që po i kanosej Kishës nga depërtimi i Islamit, si nga Lindja ashtu edhe nga Perëndimi. Për këtë qëllim Abati i Klonit mori vendim për përkthimin e Kuranit në gjuhën latine. Ai vendosi ta realizonte këtë derisa ishte në provincën Alebro, ku pati takime të shumta me arabologë të shkencave të ndryshme islame. Me gjithë vështësitë e shumta në misionin e tij, Abati pati sukses t'i bindte disa studiues të astronomisë që ishin njohës shumë të mirë të arabishtes, siç ishin Robert Ketenzi (Robertus Ketensis) dhe Herman Delmata (Herman Dalмата), që ata ta merrnin përsipër këtë mision për një kundërshtpërblim shumë të madh.

I pari mori përsipër misionin e përkthimit të kuptimeve të Kuranit në gjuhën latine, me një parathënie. Kurse i dyti u ngarkua të përpilonte një tekst të shkurtër mbi jetën e Pejgamberit dhe parimeve të Islamit si dhe një histori të shkurtër të myslimanëve, me kusht që të merrte nga israiliatet, disa çështje të Abdullah ibnu Selamit si dhe tregime të falsifikuara të burimeve të krishtera, për atë që do të shkruante ai. Në të njëjtën kohë, Pjetri i respektuar ngarkoi njërin prej

profesorëve të tij arabë, i quajtur me llogarin Toledo, për të përkthyer një artikull kundër Islamit dhe drejtimit ismailit.¹⁰

Në vitin 1143, Ketenzis, përfundoi përkthimin e Kuranit të përafërt në gjuhën latine. Menjëherë, Pjetri i respektuar, atë që kishte shkruar Dalamata për jetën e Pejgamberit a.s. dhe historinë e myslimanëve, si dhe artikullin kundër Islamit, të cilin e kishte përkthyer Toledo, - ia dërgoi përgjegjësit më të lartë të kishës, që ishte Abati Kelevo, me një shkresë përcjellëse, në të cilën vërtetonte se konflikti midis Kishës dhe Islamit duhet të zhvillohet në të gjitha nivelet.

Rastisi që në kohën kur u përkthye Kur'ani, në pjesën e parë të shekullit dymbëdhjetë, u përpilua edhe një fjalor latinisht – arabisht (Latino – Arabicum). Ky fjalor, dorëshkrimi i të cilit gjendet edhe sot në bibliotekën e Lidenit, ishte hartuar për t'u përdorur për misionarizëm në mesin e myslimanëve të Spanjës. Autori tij ishte mbështetur në librat e gjuhës arabe, të cilët mësoheshin në shkollat e Andaluzisë si dhe në qendrat shkencore të asaj kohe.

Tërë ajo që mund të thuhet me këtë rast, është: kisha është ajo që përcaktoi kahet e orientalizmit prej shekullit të dhjetë, me iniciativën e Silevstrit të dytë, e deri në gjysmën e dytë të shekullit dymbëdhjetë. Kjo u bë me anë të përkthimit të shkencave ekzakte dhe shoqërore, siç veprohej në shkollën Salerino në jug dhe në shkollën e Arqipeshkvit Toledo në veri.

Përkthimi i shkencave të besimit islam, të cilat filluan me Kur'anin, vazhduan me përkthimin e librave të hadithit, të tefsirit, si dhe me studimin e gjuhës arabe, duke hartuar fjalorin si dhe studimin e saj dhe hartimin e shumë librave të njohur në Andaluzi.

Me përfundimin e luftërave të Kryqëzatave, Perëndimi pothuajse mbizotëroi në tërë thesarin islam, duke e njohur kulturën islame si shkencë dhe besim. Këtë ai e kishte arritur me bashkëpunimin në mes teologjisë dhe politikës, të cilin e kishte planifikuar Papa Silvestri i dytë. Argumenti më i mirë që dëshmon këtë, është dukuria e përkthimeve të shumta në jug, në kohën e Fredrikut të dytë (Fredrik II), i cili

¹⁰ Ibid. 68.

e kishte vënë veten sundues të Jerusalemit dhe të Jugut të Italisë, i cili tërë potencialin e tij e kishte futur në funksion të përkthimit të të gjitha shkencave islame, të cilat plotësonin shkollën e Arqipeshkvit Rajmond de Toledo. Askënd nuk mund ta mashtrojë bojkotimi i tij nga ana e Papës dhe akuzimi i tij për ateizëm si dhe animin e tij nga Islami, sepse ai i shërbeu Kishës më shumë sesa vetë Papa, me përkthime si dhe me çrrënjosjen e Islamit nga Sicilia, duke i përzënë myslimanët prej aty.

Me përkthimin e Kuranit në gjuhën latine, dhe njohjen me parimet e besimit Islam e të shkencave të tij teorike dhe praktike, si dhe studimin e gjuhës arabe, u përgatit ambienti për misionarët e krishterë nga radhët e françeskanëve dhe dominikanëve, që nëpërmjet ligjëratave dhe shëtitjeve të përhapnin propagandën e tyre në mesin e myslimanëve. Në veprimtarinë e tyre misionare, ata përdorën disa mjete: misionarizmi me anë të të krishterëve arabë, në veçanti maronitëve, dhe të krishterëve të Spanjës, të cilët jetonin së bashku me myslimanët dhe mësonin në shkollat e tyre. Po ashtu, ata vendosën të dërgonin misionarë të specializuar për mësimin e gjuhës arabe në Lindje. Me këto veprime, Krishterimi në shekullin trembëdhjetë pati sukses ta sulmonte Islamit dhe ta mbronte veten, ndërkohë që tërë këtë e bëri me anë të shkencave islame.

3. Periudha e kopjimit dhe përvetësimit

Kjo periudhë e orientalizmit fillon me paraqitjen në skenë të misionarit Rajmond Lull (Raymondus Lullus) (1235-1314) në gjysmën e fundit të shekullit trembëdhjetë dhe fillimin e shekullit katërbëdhjetë.¹¹ Ky konflikt ndërmjet Islamit e Krishterimit, pas përfundimit të luftërave të kryqëzatave, përbënte një lloj baraspeshe. Në këtë kohë kur Islami ishte përqendruar në Perëndim, siç ishte Spanja, ai filloi të depërtonte edhe në Lindje. Ky misionar e kuptoi se rreziku më i madh që i kanosej Kishës ishte Islami, në veçanti sepse ai mbizotëronte ende në të gjitha shkencat në vetë Perëndimin. Këtë më së miri e

argumentonte lulëzimi i teorisë së ibnu Rushdit në Perëndim. Prandaj, duke përjetuar konfliktin midis të krishterëve dhe myslimanëve në Spanjë, ai e kuptoi se ishte e pamundur që myslimani të konvertohej në krishterizëm, për këtë arsye ai e pa të domosdoshme që ta studionte besimin dhe filozofinë islame, si dhe ta mësonte mirë gjuhën arabe, për ta realizuar qëllimin e tij si misionar. Kështu, ai kaloi nëntë vjet të jetës së tij duke mësuar gjuhën arabe dhe gjatë asaj kohe merrej me studimin e filozofisë islame, në veçanti të dijetarit të madh Gazaliu. Gjatë kohës sa ishte duke mësuar gjuhën arabe, ai hartoi librin e tij me titull: "Logjika e Gazalit", të cilin pastaj e dogji, duke e ndërruar me librin e tij "Arti i madh në logjikë", për të argumentuar Krishterimin dhe teorinë e krijimit në formë gjeometrike. Këtë e bëri duke i marrë mendimet e tij nga libri "Njohuritë mendore" të Gazalit, duke i përvetësuar mendimet e Gazalit, por pa përmendur fare emrin e tij, megjithë distancën e madhe kohore midis dy autorëve, por ky fillim i oksidentalizimit të një libri të caktuar, pati një ndikim shumë të madh në periudhën e mëvonshme, sidomos në mendimin evropian bashkëkohor. Ai nuk u mjaftua vetëm me këtë ndaj ibnu Rushdit, por ishte kundër teorisë së tij, e cila kishte marrë përmasa të gjera në Francë. Këtë e bënte për t'i ndërprerë lidhjet midis Lindjes e Perëndimit, të cilat u paraqitën në rikthimin e pamjes së mendimit njerëzor nga koha e periudhës greke, pa përmendur fare mendimin islam.

Sulmi i mongolëve e tatarëve në Lindje dhe shkatërrimi i tërësisëm i Bagdadit si qendër e kulturës, prishi tërësisht baraspeshën në mes Islamit dhe Krishterimit. Misionari Lull e pa se ky ishte një shans shumë i mirë për të filluar misionarizmin në gjirin e tatarëve dhe konvertimin e tyre në Krishterizëm. Sipas mendimit të tij, ky ishte një rast shumë i mirë për ta luftuar Islamit. Kisha në fakt këtë aksion e kishte marrë me kohë duke dërguar disa përfaqësues të saj tek tatarët. Mirëpo, fati e deshi që pas një kohe shumë të shkurtër, tatarët të përqafojnë Islamit dhe të bëheshin mbrojtës të përkorë të besimit të tyre të ri.

Misionari Lull ndërmori edhe një aksion tjetër, që kishte të bënte me bashkimin dhe unifikimin e drejtimeve të ndryshme të krishtera në

¹¹ Ibid.f.69.

Lindjen islame, me qëllim që të gjithë ata të bëheshin pasues të Kishës katolike të Romës dhe të përhapnin Krishterimin tek myslimanët në gjuhën e tyre amtare.

Mësimi i gjuhës arabe ishte strumbullar në të cilin u mbështet Lull për realizimin e qëllimeve të tij si misionar, duke besuar se fjala është arma më e fuqishme. Për këtë ai angazhoi Jakupin e parë që të themelojë katedrën (shkollën) e gjuhës arabe në Miramar në vitin 1276 për misionarë. Kjo shkollë nisi punën e saj duke regjistruar aty 13 fëmijë nga drejtimi françeskan nën mbikëqyrjen e vetë Lullit.

Mësimi i gjuhës arabe aty ishte i obligueshëm për të gjithë misionarët, mirëpo Lull nuk ishte i kënaqur nga kjo zgjidhje gjysmake, prandaj shkoi te Papa Nikollai i tretë në Romë për ta bindur për domosdoshmërinë e mësimin të gjuhëve orientale, në mënyrë që misionarizmi i krishterë të arrinte sukses tek myslimanët, mirëpo përpjekjet e tij përfunduan pa sukses. Për realizimin e ideve të tij, ai u mundua ta bindte edhe Papen Nikollai i katërt. Ashtu siç veproi Silvestri i dytë, edhe ky kërkoi ndihmë nga politikanët, për se u përpoq të bindte Filipin e katërt, mbret i Francës, që të përkrahte idenë e tij. Megjithatë, të gjitha këto përpjekje dështuan dhe përvojat e mëhershme kishin treguar se misionarizmi i krishterë tek myslimanët ishte tërësisht i dështuar. Këtë e kishin vërtetuar edhe studimet që kishte bërë njëri prej drejtuesve të shkollës dominikane, - Humbert Romani (Humbertus Romanus), në vitin 1247, nën titullin: "*Traktet mbi predikimin e krishterimit në mesin e myslimanëve*" (Tractatus de pradicatione crucio Surracionis).¹² Ky studim mbështetej në përvojën e misionarizmit të krishterë në mesin e myslimanëve të Spanjës, gjatë periudhës së konfliktit në mes Islamit dhe Krishterimit, i cili pësoi fiasko të plotë, sipas vetë autorit të këtij studimi.

Ky dështim i vazhdueshëm i Lullit, bëri që plani i tij të bëhej objekt përbuzjeje dhe talljeje në mesin e shokëve të tij, saqë njëri prej tyre e kishte quajtur edhe të marrë (fantazmë). Megjithatë, Lull asnjëherë nuk hoqi dorë nga qëllimi i tij, qoftë edhe për një fjalë të vetme. Ai

¹² Ibid, f. 69

shkroi një tregim, ku shpjegoi dështimin e planeve të tij, duke imagjinuar suksesin e planeve të tij duke iu bashkëngjitur radhëve të murgjeve, pastaj duke u ngritur derisa të bëhej papë, ashtu siç i kishte ndodhur Silvestrit të dytë. Për këtë qëllim, ai imagjinonte përpilimin e një programi të gjerë të misionarizmit, në të cilin parashihte planet e programet e tij misionariste, siç ishte përgatitja e një ushtrie të madhe të misionarëve, të cilët do t'i dërgonte në të gjitha anët e botës, si dhe angazhimi i të krishterëve të Lindjes për misionarizëm në mesin e myslimanëve për shkak të njohjes nga ana e tyre të gjuhës së Islamit, gjuhës arabe. Në këtë program ai vendosi një plan për mësimin e gjuhëve të Lindjes, në krye të të cilave normalisht kishte vënë gjuhën arabe me qëllim të përgatitjes së mësuesve e misionarëve. Për herë të dytë ai përsëriti domosdoshmërinë e interesimit për tatarët, të cilët kishin sulmuar e okupuar Lindjen, dhe për njohjen e besimeve të tyre në mënyrë të detajuar, me qëllim të krishterizimit të tyre dhe përdorimit të tyre si mjet për përhapjen e Krishterimit.

Lull nuk u mjaftua vetëm me këtë, por bëri thirrje për kolonizimin e tokave të myslimanëve me forcë si dhe përmbledhjen e mendimit islam si dhe përvetësimin e tij, ashtu siç kishte vepruar në librin e tij "*Arti i madh*". Ai nuk u mjaftua vetëm me aspektin teorik, për të arritur qëllimin e tij, por në vitin 1310 vizitoi personalisht Parisin me qëllim që të luftonte teorinë e ibni Ruzhdit, e cila kishte mbizotëruar në të gjitha universitetet franceze të asaj kohe. Po ashtu kishte vizituar Tunizinë dhe Algjerinë, ku bëri thirrje për një dialog të hapur, mirëpo fanatizmi i tij tek dialogu dhe besimi i tij i madh në vetveten, kishin bërë që ai të dështonte.

Dështimet e shumta dhe të vazhdueshme të Lullit, nuk ishin vetëm një lloj parashenje për një sukses të madh, rezultatet e të cilit ai nuk mund t'i merrte me mend. Kjo ndodhi atëherë kur ai e bindi Këshillin e përgjithshëm kishtar, mbajtur në Vjenë në vitin 1311, për të marrë vendimin nr. 11, i cili obligonte mësimin e gjuhëve orientale në pesë universitete evropiane¹³. Ato ishin: Universiteti i Parisit në Francë, i

¹³ Ibid. f. 70.

Oksfordit në Angli, i Bolonjës në Itali, Salmanka në Spanjë, si dhe në Universitetin e papatit në Romë. Ky vendim u aprovua duke u caktuar profesorëve katolikë për çdo universitet, që të merrnin përsipër ligjërimin e gjuhëve orientale, në krye të të cilave do të ishte gjuha arabe. Falë këtij vendimi, Evropa dhe hyri në shekullin e Rilindjes dhe doli nga shekujt e errët të prapambetjes së Mesjetës, sepse pas kësaj periudhe u bë përgjithësimi i studimeve orientale dhe mbizotërimi i shkencave të tyre dhe vënia e tyre në funksion të ndërtimit të qytetërimit evropian. Për një afat të gjatë u bë perëndimorizimi i mendjes islame plotësisht, ashtu siç kishte parashikuar Rajmond Lull, në shekujt e mëvonshëm, në veçanti shekujt XVII e XVIII. Po ashtu u bë edhe kolonizimi i vendeve islame në shekujt XIX e XX dhe misionarizmi mori masa botërore e në këtë mënyrë tregimi utopik i Lullit kthehet në realitet, edhe pse pas një periudhe të gjatë kohore. Orientalizmi ishte mjeti i parë dhe i fundit në realizimin e këtyre planeve dhe atyre të ngjashme me këto.

Lidhur me rrugëtimin e shembullit të mendimit islam, nga ibni Sina deri tek Gazali dhe ibni Ruzhdi, mbetet të përmendim disa shembuj të Rilindjes evropiane. Duke e shikuar këtë shekull nëpërmes të dhënave të shekujve të mesjetës, do të shohim që shkolla ibni Sinasë (sinaiste) kishte lulëzuar sidomos në shekullin trembëdhjetë. Por, me gjithë këtë lulëzim, ajo nuk ishte kthyer në këtë shekull në një drejtim të plotë, si për shkak të pamundësisë për të paraqitur teorinë racionale të ibni Sinasë në pamjen e saj të përgjithshme. Në të kundërtën, Ruzhdiizmi ishte bërë (ibni Ruzhdi) drejtim madhështor dhe i plotë, ndikimi i të cilit arriti deri në kohën e Rilindjes dhe pas saj. Kjo madhështi reflektohej tek disa faktorë psikologjikë, sepse Krishterimi kishte arritur që, përmes tyre, ta kthente mendimin njerëzor deri tek mendimi grek, ndërkohë që mendimin krijues në Islam ta kthenin si prodhim të gjenive individuale të mendimit të krishterë. Kështu pra, Ruzhdiizmi, në përfundim të kohës së Rilindjes, u përdor si thikë me dy teha: I pari: për kthimin e mendimit në bazën e qytetërimit të vjetër perëndimor, dhe, i dyti: si mjet për mbulimin e të vërtetave të mendimit islam dhe mbështetjen e tyre si prodhim i mendimit perëndimor. Me gjithë

pamundësinë për të kuptuar universalitetin e teorisë së të menduarit të thjeshtë, tek Gazali në Mesjetë, në kohën e Rilindjes, megjithatë Perëndimi e kuptoi teorinë e simetrisë në një kohë të hershme. Kështu pra, shenjtori Albert i shkruante – një kërkesë papës Aleksandri i katërt – për njësimin e të menduarit kundër ibni Ruzhdit (*De Unitate Intellectus Contra Averroem*), ku përmendte tridhjetë argumente, me të cilat vërtetonte esencën e shpirtit, dhe tridhjetë e gjashtë argumente të tjera, të cilat vërtetonin të kundërtën, dhe kjo në të njëjtën mënyrë, ashtu siç e gjejmë këtë në "Qëllimet e filozofëve" dhe "Inkonsequenca e filozofëve" të Gazalit. Kurse shenjtori Bonaventura (Bonaventuer), kundërshtonte ibni Ruzhdin rreth qëndrimit të tij për unitetin e të menduarit nëpërmjet ibni Sinasë. Po ashtu, ai e kundërshtonte ibni Ruzhdin për qëndrimin e tij rreth dijes së Zotit për gjërat e imëta si dhe krijimit të botës, përmes Gazalit. Kurse misionari Rajmond Martin, në librin e tij të sipërpërmendur "*Bajoneta e besimit kundër çifutëve dhe myslimanëve*", përmendte tetëmbëdhjetë argumente për vjetërsinë e botës dhe i kundërshtonte ato me tetëmbëdhjetë argumente të tjera. Të gjitha këto argumente i huazoi nga libri "*Inkonsequenca e filozofëve*" të Gazalit, ashtu siç i kishte përmendur edhe Zidler (Ziedler) në parathënien e verifikimit të tekstit në gjuhën latine të librit "*Inkonsequenca e filozofëve*". Çështja komplikohet edhe më tepër në kuptimin e drejtimeve islame tek shenjtori Toma al-Ikvini, në veçanti në dy librat e tij: "*Uniteti i të menduarit kundër ibni Ruzhdit*" dhe "*Vjetërsia e botës kundër myslimanëve*".¹⁴

Në këtë mënyrë shohim pra se konflikti kundër Ruzhdiizmit vazhdoi në kohën e Rilindjes. Ruzhdiizmi, në fakt kishte mbizotëruar në universitetet italiane, si në universitetet e Salermos, Bolonjës, Budvës e të tjera. Po ashtu në Francë, në veçanti në universitetet e Lionit dhe Parisit. Numri i përkrahësve të Ruzhdiizmit ishte rritur që prej Pjetër Albanit nga fillimi i shekullit katërmëdhjetë e deri tek Marko Antonio Zimara (Zimara) në fillim të shekullit gjashtëmbëdhjetë. Kështu që ibni Ruzhdi kishte arritur një famë të madhe, në veçanti në unive-

¹⁴ Ibid, f. 70

rsitetin Budva në Itali, për të cilin shenjtori Pjetri thoshte se ai e kishte eliminuar Aristotelin nga skena për shkak se Ruzhdiizmi kishte mbi-sunduar për një shekull e gjysmë në universitetin e Budvës. Megjithatë, shohim se kundërshtimi i drejtimit të Ruzhdiizmit, në kohën e Rilindjes që më i fuqishëm se në kohën e Mesjetës, saqë Tibrarku për të thoshte: Ai qen i çartur ibni Ruzhdi". Përkthimi i librit: "*Inkonsequenca e inkonsequencës*", duke përfshirë edhe "Inkonsequencën e filozofëve" kontribuoi për kompleksivitetin e ambientit të të menduarit në kohën e Rilindjes, sepse ky përkthim, ashtu siç pohon Augustin Nifo (Augustinus Niphus), ishte një lloj enciklopedie, e cila komentonte drejtimit e tjera mendore, si: ibni Sinanë, Farabiun, mendimtarët e apologjetikës, por edhe mendimin grek e të tjerë. Për rëndësinë që ka, Nifo vendos të bënte komentimin e librit të njohur "Inkonsequenca e inkonsequencës" dhe të krahasonte ibni Ruzhdin me Gazalin fjalë për fjalë. Ai kishte vendosur të bënte këtë koment, sepse nuk kishte një shembull të këtillë sikur ky, edhe pse ai nuk i përkiste ruzhdiizmit, ashtu siç e pohonte edhe vetë. Sipas tij, komentimet që kishte bërë ibni Ruzhdi për Ariston, nuk ishin tjetër veçse gabime, dhe se ato nuk shpjegonin drejtimin aristotelian. Kurse rëndësia e shpjegimeve në detaje të librit "Inkonsequenca e inkonsequencës", përqendrohet në mendimin filozofik, për t'iu dhënë përgjigje shumë çështjeve me të cilat ballafaqohej krishterimi, në veçanti disa çështjeve që përmendeshin në këtë libër të komplikuar e të vështirë nga përmbajtja e tij. Përhapja e ruzhdiizmit në veçanti nëpërmjet Petër Pompantit (Petrus Pompantius) në shekullin gjashtëmbëdhjetë, në mënyrë të veçantë rreth çështjes së shpirtit, kishte bërë që Papa Liu X (Leo X) t'i propozonte Nifos që të shkruante për pavdekshmërinë e shpirtit për t'iu përgjigjur Pompantiut, megjithatë, po ky i fundit, ishte i vendosur të përkrahte drejtimin e ibni Ruzhdit.

Çështja e vendosjes së Nifos në mesin e myslimanëve e bëri që ai të përsëriste disa tekste të komentit të tij. Ibni Ruzhdi nuk bëri asgjë tjetër përveçse vërtetonte atë që dëshiron Gazali", e të ngjashme me këto.

Është më se e vërtetë se koha e Rilindjes kishte treguar interesim për ibni Ruzhdin, në veçanti për sa i përket aspektit të unifikimit midis mospajtimit të jashtëm dhe të vërtetës fetare e të asaj filozofike. Megjithatë, drejtimi i Gazalit, i cili pohon pamundësinë e mendjes për të argumentuar të vërtetat e besimit, shtohet fuqishëm.

Por, ajo që e dallon kohën e Rilindjes nga koha e Mesjetës, është futja në funksion e drejtimit të Gazalit në hulumtim shkencor, apo thënë më mirë, në drejtimin e tij në botën e dukshme. Duke filluar prej Galileut, nga koha e Mesjetës, vërehet futja në funksion e drejtimit të Gazalit në hulumtimin shkencor, apo thënë më mirë, në drejtimin e tij në botën e dukshme. Hulumtimi filozofik në kohën e Rilindjes u kthye në hulumtim të natyrës, në vend të menduarit për qenien e Zotit dhe atributet e Tij. Sepse misioni i mendjes është hulumtimi në botën e jashtme në vend të Shpalljes. Kështu e shohim se teoria e botës së vogël në këtë kohë zë një shkallë të lartë sikurse tek Xhordano Bruno, Kampanila, Kozano etj. Këtu e shohim se teoria e botës së vogël hyn në funksion si program për caktimin e marrëdhënieve në mes botës së të dukshmeve, shkakun e tyre në shpjegimin e parimeve të shumë shkencave, duke nisur prej materies deri tek matematika, mjekësia, kimia etj.

Edhe pse koha e Rilindjes kishte arritur të kuptonte programin e Gazalit në ndarjen e tij në mes të vërtetave të larta të botës së padukshme nga tematika e njohjes mendore apo e botës të së dukshmeve, si dhe caktimit të programit të hulumtimit të botëkuptimit të botës së vogël, që paraqet pasqyrën e botës së madhe, megjithatë mendimtarët e asaj kohe nuk e kuptuan teorinë e të menduarit të pastër tek Gazali në përgjithshmërinë e saj dhe kjo do t'i bëhej e mundshme Perëndimit vetëm në kohën e iluminizmit, dhe përfundimisht në kohën e Imanuel Kantit, në gjysmën e dytë të shekullit tetëmbëdhjetë.¹⁵

Nëse i kthehemi Orientalizmit në rrënjët e tij misionariste apo kolonialiste, do të shohim se ai mbështetet në "ligjin e gjuhës", të cilin e kishte shpikur misionari Rajmond Lull me qëllim të arritjes së qëlli-

¹⁵ Abdul Xhelil Shelebi, El-Islamu vel-musteshrikune, Kajro, 1977.

meve të tij dhe realizimit të objektivit të tij për Lindjen si fe, qytetërim, ekonomi dhe politikë. Kështu shohim që Pijer Dobju (Perre Debois) shkruan librin me titull: *"Kolonizimi i vendeve të shenjta"* (De Receptione Terrae Sanctae) në fillim të shekullit katërbëdhjetë, ku harton një program të gjerë për kolonizimin e tokave islame nëpërmjet Mbretërisë Franceze. Në qendër të këtyre programeve ishte hapja e shkollave me gjuhën e Islamit, në të cilat do të mësonin oficerët, përkthyesit, tregtarët, mjekët me qëllim të realizimit të politikës kolonialiste dhe vazhdimësisë së saj. Nuk mjaftonte vetëm kjo, por programi kishte paraparë që vajzat nga vendet e ndryshme të Evropës të mësonin gjuhën arabe, kështu që më vonë të martoheshin me prijës të vendeve myslimane, që të ishin në shërbim të misionarizmit të krishterë. Me gjithë dështimin e misionarizmit dhe përhapjen e Islamit në Azi e në Evropën Lindore, në veçanti me anë të rrethave mistike, të cilat ia ndalën hovin misionarizmit të krishterë në kufijtë e tij në shekullin e katërbëdhjetë, e shohim se Kisha dhe politika bashkëpunonin për zhdukjen e Islamit nga Evropa Perëndimore. Okupimi i Granadës (Spanjë), në shkurt të vitit 1492, nga ana e Ferdinandit dhe Izabelës, dhe dështimi i krishterizimit të myslimanëve me përdorimin e forcës, e shtynë qeverinë e re të krishterë në bashkëpunim me Kishën, në mars të po atij viti, të nxirrte dekretin, sipas të cilit myslimanët mund të zgjidhnin në mes shpërnguljes apo krishterizimit. Pas këtij vendimi, shumica e myslimanëve u detyruan të shpërnguleheshin në Afrikën Veriore, kurse ata që nuk patën mundësi ta bënin këtë, zgjodhën drejtimin e tekizmit shiit, u bënë myslimanë në fshehtësi e të krishterë publikisht.

Me gjithë përdorimin e programit të likuidimit fizik, të gjyqeve të Inkuizicionit, që nga themelimi i tyre në vitin 1481, - ky numër i mbebur i myslimanëve të Spanjës kishte rritur rezistencën kundër krishterizimit me përdorimin e forcës, në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, duke besuar se flamuri islam do të kthehej përsëri në Andaluzi. Ajo që kishte forcuar besimin e tyre, ishin fitoret e njëpasnjëshme të osmanlinjve, të cilët kishin arritur deri te portat e Vjenës për herë të parë në vitin 1529. Duke u mbështetur në këtë, në vitin 1568, në Andaluzi

ishte organizuar një kryengritje e përgjithshme e myslimanëve, e cila zgjati dy vjet dhe kishte dëshmuar se krishterizimi me përdorimin e forcës si dhe gjyqet e inkuizicionit, nuk kishin arritur ta zhduknin Islamit në Spanjë. Kjo kishte shtyrë Kishën që, në bashkëpunim me qeverinë, të ndërmerrnin masat më drakonike kundër myslimanëve dhe, në këtë mënyrë, përfundimisht u dëbuan myslimanët nga Andaluzia në fillimin e shekullit shtatëmbëdhjetë, saktësisht në vitin 1609.

Vendosja e ligjit të gjuhës së misionarizmit në shekullin gjashtëmbëdhjetë pati efektin e duhur në përpilimin e fjalorëve dhe librave të gramatikës si dhe në tubimin e dorëshkrimeve dhe botimin e librave të gjuhës arabe e deri tek studimi i teksteve arabe me themel. Kështu në Spanjë u ngarkua arqipeshkvi i Granadës, Pedro Alkala (Pedro de Alcalá) për përpilimin e fjalorit spanjisht – arabisht, në të cilin shkronjat arabe u shndërruan në latine, për shkak të përdorimit të tij në misionarizëm, dhe ai u ribotua disa herë. Ky fjalor përmbante kryesisht fjalë të terminologjisë fetare të krishterë, si mëkati, sekretet e fesë së krishterë, shprehjet e pagëzimit, i cili në Spanjë praktikohet në atë kohë në gjuhën spanjolle dhe atë arabe; pastaj shprehjet e ceremonialit të kurorezimit e shkurorëzimit etj. Fjalori ishte shumë i kërkuar nga ana e misionarëve dhe u dha atyre fuqi për ta mësuar gjuhën arabe me një urdhër prej Papës. Ky fjalor u botua me shkronja arabe për t'u dalë në ndihmë të krishterëve që jetonin në Lindje për ta përdorur në propagandën e tyre të krishterë, ashtu sikur u shtyp edhe Kurani në Venedik në vitin 1530. Mirëpo, frika e Papës Pali i parë, nga rreziku i këtij veprimi, bëri që ai përsëri të nxirrte një dekret tjetër, me të cilin kërkohet djegia e të gjithë ekzemplarëve të shtypur.

Depërtimet e ushtrisë turke, të cilat kishin arritur deri në Gadishullin Ballkanik, tek lumi Danub, Konstantinopojë, Shqipëri, Serbi etj., si dhe arritja e osmanlinjve deri tek muret e Vjenës, paraqitnin rrezik si për Kishën ashtu edhe shtetin. Për këtë arsye, Fransa i parë dërgoi misionarin Uilham Postel (Wilhelm Postel), që të blinte librat më të vjetër, dorëshkrimet arabe me qëllim që të thellohej në njohjen e shpirtit të Islamit. Ky orientalist dhe misionar arriti ta mësonte gjuhën arabe, si dhe t'i shtonte njohuritë e tij rreth Islamit, gjatë vizitave të tija të

shumta në vende islame. Por, ajo që vlen të përmendet me këtë rast, është kthimi i tij me një numër shumë të madh dorëshkrimeve nga librat më të vjetër dhe më të rëndësishëm të gjuhës arabe, të cilat u tubuan, që të bëheshin gur themeli dhe bazë e studimeve orientale, në Universitetin e Hajdelbergut në Gjermani. Gjatë kthimit të tij, ai vizitoi Venedikun, ku u mor vesh me shtypshkronjën Daniel për themelimin e një shtypshkronje me shkronja arabe.¹⁶ Në këtë mënyrë ai e rikujtoi Perëndimin për rëndësinë që kanë shkencat arabe dhe islame, në veçanti në lëmin e astronomisë, matematikës dhe mjekësisë. Në veprat e tij, ai në mënyrë të qartë flet për ato që kishte shkruar ibni Sina, të cilat kontributin e vlerësonte lart me këto fjalët: "Vetëm një faqe nga libri i tij "Kanuni" ka vlerën e pesë apo gjashtë vëllimeve që kishin shkruar Galinosi". Po ashtu ai kishte lavdëruar gjuhën arabe, të cilën e kishte quajtur gjuhë të shkencës në atë kohë. Për shkak të përhapjes së Islamit në Afrikë, kishte hartuar librin e tij "*Gramatikë e gjuhës arabe*" (Gramatica Arabica). Me anë të tij, Perëndimi mësoi rregullat e gjuhës arabe. Ky libër konsiderohet bazë tek e cila mbështetin orientalistët librat e tyre të gramatikës arabe deri në ditët tona.

Në saje të dorëshkrimeve që kishte mbledhur Postel, studimet islame depërtuan në Gjermani nëpërmjet Universitetit të Hajdelbergut, për të cilin Frederiku i tretë tregoi interesim të veçantë për t'i modernizuar studimet në të. Orientalistët përkthyen shumicën e dorëshkrimeve më të rëndësishme që i kishte sjellë Postel, siç ishin përkthimi i Ungjillit nga gjuha arabe në gjuhën latine, si dhe përkthimi i Dhjatës së vjetër nga gjuha asiriane, përkthimi i Astronomisë së el-Ferxhanit etj. Në këtë universitet u themelua katedra e gjuhës arabe për studimin e shkencave në origjinalin e tyre në gjuhën arabe, siç ishin: filozofia, mjekësia si dhe vetë gjuha arabe. Një numër i konsideruar i këtyre dorëshkrimeve arabe u shtyp në shtypshkronjën romane, ndër to – Astronomia e Ebu el-Fidas. Po ashtu u përpilua katalogu i këtyre dorëshkrimeve, të cilin misionari Spaj e kishte përshkruar si një thesar që

nuk mund të paguhej me para. Ai këshilloi për themelimin e një shtypshkronje arabe dedikuar misionarizmit.

Me këtë rast mund të themi që periudha e përvetësimit të qytetëritimit islam, e cila u realizua me përkthimin e burimeve kryesore të gjuhës arabe në shekujt e mesjetës si dhe periudha e kopjimit të këtij qytetërimi në kohën e Rilindjes evropiane me të gjitha aspektet e saj, karakterizohen nga paraqitja në formën perëndimore të mendimit historik islam, gjë që njihet si koha bashkëkohore. Këtë më së miri e argumenton ribotimi me dhjetëra herë i kryeveprave të përkthyer nga fundi i shekullit gjashtëmbëdhjetë dhe fillimi i shekullit shtatëmbëdhjetë. Kështu, sa për ilustrim, po përmendim se vepra e ibni Sinasë, e njohur si "*Kanuni në mjekësi*", u ribotua më shumë se tridhjetë herë. Ndërsa libri "*Inkonsekuenca e inkonsekuencës*" i Gazalit, i cili u ribotua në çerekun e fundit të shekullit gjashtëmbëdhjetë më shumë se dhjetë herë, si dhe Enciklopedia e shërimit e ibni Sinasë që u ribotua më shumë se katër herë Kjo vlen edhe për librat e tjerë arabë të përkthyer, të cilët patën rol vendimtar në themelimin e shkencave evropiane në kohën e Rilindjes evropiane. Për rëndësinë që kishin këta libra për caktimin e nismës së shkencave perëndimore, më së miri flet fakti për interesimin që tregon Perëndimi edhe në kohën e sotme për verifikimin e veprave të ibni Sinasë, të përkthyer në Universitetin e Luvenit në Bruksel, si dhe projekti i Institutit të Këlnit për verifikimin e veprave të ibni Ruzhdit, që zgjati më shumë se 150 vjet. Pastaj riko-pjimin e veprave të Gazalit të përkthyer në gjuhën latine, siç ishte kopjimi i veprës "*Qëllimet e filozofëve*" në vitin 1961 në Frankfurt. Por, më tepër se kjo, orientizmi bashkëkohor bëri përkthimin e veprave filozofike dhe fetare të Gazalit drejtpërdrejt në gjuhën gjermane, si përkthimi i disa pjesëve të librit "*Ringjallja e shkencave të fesë*", të librit "*Inkonsekuenca e filozofëve*", ashtu siç u përkthye vepra "*I shpëtuari nga humbja*" e shumë vepra të tjera.

*Në numrin vijues:
Orientalistët më të njohur dhe veprimtaria e tyre*

¹⁶ Rislat al-Xhihad, f. 71.

Qemajl Morina

ORIENTALISM IN ITS INITIAL PHASE

(Summary)

The emergence of Islam and its fast expansion out of the Arabian Peninsula sent a message to the Roman Church on the threat to its existence. Therefore, the latter had to prepare itself to deal with this threat. In the very beginning it realized that knowledge is the most powerful weapon of the new religion. Thus, since the very beginning it was determined to study Islam. As a result of the above-mentioned we have the appearance of Orientalism, as a means to get acquainted with Islamic culture and civilization. Despite the fact that Orientalism has gone through great changes religious motives continue to be prevalent in it.

كمال مورينا

الاستشراق في مرحلته الأولى

(خلاصة البحث)

ان ظهور الاسلام و نشره بسرعة فائقة خارج شبه الجزيرة العربية كان اشارة واضحة للكنيسة الرومانية عن الخطر الذي يتحتم عليها مواجهته في المستقبل. و منذ البداية هي فهمت بان العلم هو اقوى سلاح للدين الجديد، و لذلك نراها منذ اللحظة الاولى هي ركزت على دراسته و بصفة خاصة الجانب الفكري و العقائدي، نتيجة لذلك نرى ظهور الاستشراق كوسيلة لمعرفة الحضارة و الثقافة الاسلامية من جوانب شتى و بالرغم من ان الاستشراق منذ تأسيسه طرائت عليه تغيرات مختلفة الا ان الدافع الديني هو الذي بقى من ابرزها حتى يومنا هذا.

KUMTESË

Dr. Ismail Bardhi

TEOLOGJIA DHE TEOLUGU SOT*

“O Zot, ma shto diturinë...”

(Kur'an, Tâ-Hâ, 114)

Në procesin historik vështirë mund të gjendet epokë e cila, si kjo bashkëkohorja, është aq shumë e karakterizuar nga divergjenca e përbërësve themelore të njeriut. Kjo në mënyrë mahnitëse vërehet në dallimin mes tendencës së shpenzimit të tepërt, humbjes dhe harresës së vetvetes dhe, nga ana tjetër, në kërkimin këmbëngulës të unitetit të vetvetes, të identitetit personal. Në epokat e mëhershme ky dallim pak a shumë ishte i fshehur me qëndrimin dhe idetë që vlenin si përgjithësisht të pranuar, pa iu nënshtuar kritikës parimore. Kështu, individi në pranimin ose në refuzimin e atyre qëndrimeve mund të gjente një domethënie iluzore të vetvetes së tij (duke forcuar me qëndrimin e tij kundërshtues kuptimin e vetvetes).¹ Mirëpo, përvoja nihiliste e ka nxitur kritikën e të gjitha vlerave duke i zgjidhur ato në shkallë të fuqisë reciprokisht të kundërshtuar ose, në planin teorik, në raporte të dësh-

* Kumtesë e lexuar në Tryezën e Rrumbullakët: “Gjendja dhe perspektiva e sistemit arsimor fetar në suazat e Bashkësisë Islame” e mbajtur në Shkup më 17 maj 2004.

¹ Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaca misljenja*, Zagreb 1996, f. 399-403; Deni De Ruzhmon, *Dvaeset i osum vekovi na Evropa*, Kultura, Shkup 1997, f. 197.

mueshme me rrugë ekzakte. Qetësimi në identitetin e ndonjë vlere – domethënia e së cilës dukej iluzore – u bë i pamundur, kështu që njeriu, i hedhur në vorbullën e racionalizimit të zbrazët nga aspekti i domethënies, ndjeu kërcënimin ndaj qenësisë së vet dhe në kthimin këmbëngulës u përplas me tendencën e shpërndarjes së saj kuantifikuese. Jemi dëshmitarë të përpjekjes pothuajse të dyfishuar me të cilën njeriu kërkon vetveten, jo në bukuri, meqë sfera e saj në vrellin nihilist është përfshirë nga kthimi - por në kaosin dhe klithmën e imazheve joreale në të cilat megjithatë intensiteti i tij i vetëkërkimit fut realitetin dhe rendin. Ky realitet dhe rend i vizionit të njerëzisë, i cili ka depërtuar nëpërmjet egërsive përballë të cilave ferri i Dantes paraqet qetësi dhe idil – është domethënia e artit, religjionit, synimeve shoqërore, filozofisë e madje edhe shkencës, në rast se ajo për qëllim të vetin ka kërkimin e qenësisë së njeriut.²

Që të mund të flasim për lëvizjet bashkëkohore teologjike, do të duhej të fillonim së pari nga pozita e studimit të teologjisë në hapësirat myslimane, ku për fat të keq, më tepër shohim lëvizje ideologjike sesa reforma teologjike³. Natyrisht, kjo ka të bëjë edhe me problemin e “shuarjes” së institucionit të hilafetit, si burim i reformimit, përtëritjes dhe gjallërimit të teologjisë, gjatë të cilit studimi i teologjisë ka qenë shumë më i begatshëm.⁴ Ekzistojnë etapa kohore historike kur, përpos stagnimit të teologjisë islame shohim madje edhe ndikime negative mbi prezantimin dhe studimin e saj, sidomos gjatë periudhës së kolonializmit, kur myslimanët ishin të diskriminuar nga çdo aspekt, por edhe më vonë.⁵ Megjithatë, ne nuk guxojmë ta përdorim diskriminimin edhe në hapësirën e studimit të teologjisë, së pari duke e izoluar

² Marvin Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, Clio-Beograd 2000, f. 625-646.

³ Nerkez Smailagic, *Leksikon Islama*, Svjetlost, Sarajevo 1990, f. 500-511.

⁴ Institucioni i hilafetit është ndër çështjet më të rëndësishme të mbajtjes gjallë të fesë dhe unitetit të Ummetit musliman përballë sfidave të ndryshme. Dita-ditës kjo çështje në këtë kohë të “liderizmave” fetarë dhe “terrorizmit”, bëhet akoma më e nevojshme për t’u menduar në suazat e përgjithshme të globalizmit, me qëllim që institucioni i hilafetit ta marrë formën e vet zyrtare që të mundësojë frymëmarrjen e lirë të organizmit të Islamit. Globalizmi pa hilafetin vetëm do ta vështirësojë më tepër ekzistimin e vet domethënës.

⁵ Ebu-l-Hasen en-Nedevi, *Sta je svijet izgubio dekadencijom muslimana*, Novi Pazar 2003, f. 323-346.

atë nga tërësia e saj, e sidomos nga ajo që dikush të mendojë se teologjia islame nuk është në të njëjtën pozitë me teologjitë e tjera. Për trurin e lirë, për zemrën e pastër, fenomeni i teologjisë është fenomen që buron nga një burim.⁶ Pra, nga ne varet se a do të fillojmë aty ku gjendet ose ku fillon problemi i teologjisë, ose do të vazhdojmë “të vrapojmë” pas kohës së lëshuar, sepse ne fetarisht nuk e kemi të ndaluar që “çështjen e teologjisë”, ashtu siç shihet apo studiohet ajo në Perëndim, të mos e “hedhim” në hapësirën tonë për të parë se ku jemi ne,⁷ e në rend të parë këtu mendoj për fenomenin e a.q. “teologjia e re”.

“Teologjia e re”⁸, në fakt, u ngrit nga hiri i shkumbajave të Luftës së Parë e sidomos asaj të Dytë Botërore, edhe pse ndonjë rrënjë i arrin deri në kohët para tyre. Lëvizjet e reja teologjike u krijuan në kataklizmën e një lufte të vështirë dhe të përgjithshme, të ushqyer nga shpresat e pasluftës. Nga këto rrënoja dikush mëtoi të ndërtonte diçka të re dhe më të mirë e dikush jo.⁹

Trungu i vjetër dhe nga vetëtimat e luftës i dëmtuar i teologjisë filloi të lëshonte njomëza të reja. Si tokë e frytshme për rritjen e tyre u ndihmuan rrymimet shkencore dhe filozofike të pasluftës: scientizmi me teknikën moderne dhe zbulimet e reja, antropologjia bashkëkohore, psikologjia dhe sociologjia, fenomenalizmi, ekzistencializmi, personalizmi, ekumenizmi dhe pluralizmi, e mbase më së tepërmi she-

⁶ Diskriminimi nuk është çështje abstrakte, këtë jemi duke e përjetuar në shumë mënyra, duke filluar që nga raca, ngjyra, gjuha e deri te kultura. Më e vështira është se si i njëjti fenomen diku konsiderohet si “periudhë e artë” (fjalën e kemi për teologjinë), e diku tjetër si “periudhë e errët”. Kjo mënyrë e vrojtimit denoncon dobësinë mendore dhe kulturore, sepse, pa marrë parasysh mosinterpretimin apo mosprezentimin e duhur nga vetë teologët, askush nuk ka të drejtë që këtë “të metë” ta përdorë si argument për përcënim, por ta konsiderojë si zbrazëti brenda kulturës popullore dhe shtetërore.

⁷ Historia islame tregon se thënia profetike se dituria është pasuri të cilën besimtari e merr aty ku e gjen, është zbatuar në praktikë, sidomos në periudhën e shkëlqyeshme të Islamit (në Andaluzi), sepse sipas Islamit të mirat, të bukurat janë dhunti për gjithë njerëzimin.

⁸ “Teologjia e re” nuk do të thotë se ne mendojmë për një teologji e cila do të fillonte prej sot, por si pozitë e teologjisë sot dhe nesër.

⁹ Ismail Bardhi, *Vrojtimit teologut musliman shqiptar*, “Logos-a”, Shkup 1998.

kullarizmi. Pa ndikim nuk ishin as ujërat e vrullshme të marksizmit dhe ateizmit.¹⁰

Metodologjia dhe hermeneutika e re

Në vend të metodës së vjetër skolastike, sot në modë janë aspektet e reja dhe metodat e reja. Si një nga perspektivat e teologjisë moderne parashtrohet teza: Ne me arsye tonë nuk mund ta kuptojmë se ç’është Zoti në vete, prandaj është më mirë të studiojmë se ç’është Zoti për ne sot. Pasojë e këtij parimi është fakti se teologjia gjithnjë e më tepër shndërrohet në antropologji. Lidhur me këtë, sot në teologji mbizotërojnë metoda të reja: historikja me parullën “prapa në burimet”; antropologjika me pohimin se teologjia në të vërtetë është të folurit për njeriun; eskatologjika sipas së cilës duhet të nisemi nga eskatoni e jo nga protologjia; linguistikja e cila u referohet analizës së gjuhës dhe hermeneutikës së Shpalljes; estetikja dhe sidomos metoda shkencore. Metodat teologjike gjithnjë e më shumë “shkencërizohen”, nganjëherë pranojnë edhe disa procedura jokritike shkencore sociologjike, psikologjike, pozitiviste dhe dëshirojnë t’i afrohen shembullit të metodologjisë së shkencave pozitiviste.¹¹

Mënyra e krijimit teologjik të teologëve bashkëkohorë, në masë të madhe është punë konferenciale dhe ekipore, shkrimi i përmbledhjeve dhe veprave kolektive, ikja nga librat mësimorë, dhe sintezat. Gjithnjë e më shumë braktiset metoda spekulative-deduktive dhe ecja drejt asaj shkencore-induktive. Për ata burimi i teologjizimit nuk është vetëm Shpallja por edhe përvoja fetare, dhe kjo më tepër e tashmja sesa e shkuara, më shumë personale dhe ekzistenciale sesa shkencore. Në rezonimin e tyre më tepër mbështeten mbi ortopraksën sesa ortodoksën.

¹⁰ Pa marrë parasysh negativitetin e këtyre rrymimeve, hapësira shqiptare jo që nuk i ka studiuar ato, por, për fat të keq, i ka prezantuar në mënyrën më jofilozofike, më joshkencore. Shembulli i marksizëm-leninizëm-stalinizmit-titoizmit mjafton.

¹¹ Yasin Aktay, *Heterodoksi, Ilahiyat ve Secimler*, “Tezkire”, Ankara 1996, f. 9-15; Volhart Panenberg, *Teologjia i filozofija*, Beograd 2003, f. 15-28.

Nuk i japin përparësi teocentrizmit por centrizmave të tjerë.¹² Gjithnjë mundohen në mes dy tundimeve: racionalizmit dhe fideizmit. Disa e kanë pranuar tezën për kundërshtinë qenësore mes besimit dhe religjionit, duke e anatimizuar këtë të fundit. Si reagim ndaj scientizmit në teologji që gjithnjë e më shumë zuri të theksohet dhe çmohet besimi dhe devotshmëria popullore.

Teologjia e re nuk miratoi vetëm metodat e reja, po edhe interpretimet e reja të fesë dhe Fjalës Hyjnore.¹³ Hermeneutika, *sacra et profana*, fiton prestigj gjithnjë e më të madh në literaturën shkencore dhe teologjike. Ajo e tejkaloi stadin e simbolizmit dhe u fut në sferën e ekzegjës shkencore të Fjalës Hyjnore. Në ekzegjës sot kanë depërtuar edhe “lexime” krejtësisht joteologjike të Fjalës së Shenjtë: linguistikja, etnologjika, strukturalistja, psikoanalitikja, sociologjika, feministja e madje edhe materialistja.

Hermeneutika ne na ka vënë edhe para problemit të gjuhës së re teologjike.¹⁴ Pohohet se gjuha e Librit në përgjithësi ka qenë mitologjike, d.t.th. joshkencore. Gjatë historisë kanë ndodhur ndryshime të domethënies së shumë fjalëve teologjike. Nuk ka më harmoni në mes

¹² Këtu mendoj në mbylljen e fenomenit të fesë në diçka, pikërisht në dimensionin filozofik-teologjik të dijetarëve të fesë, ku shumë gjëra janë bërë edhe qesharake, si p.sh. Krishterizmi identifikohet me evrocentrizmin, ose Islami me arabocentrizmin. Shih p.sh.: Fatima Lacevic, *Kultura zatocenistva*, në “Znakovi vremena”, NII Ibn Sina, Sarajevo 1996, f. 73-86; Samir Arnautovic, *Hajdegerovo pitanje o metafizici kao smisaoni kontekst kritike evropocentrizma*, po aty, f. 53-69.

¹³ Thirrja e Islamit për ta ruajtur dhe prezantuar ashtu siç duhet, është një thirrje e përherëshme, por njëkohësisht në mënyrë të veçantë u jep rëndësi edhe feve qiellore. Ne, si duket, këtë çështje jemi duke e larguar nga serioziteti, dhe me plot bindje e them se ne do të ballafaqohemi me atë se sa dhe si i njohim Judaizmin e sidomos Krishterimin. Tek ne vërehet një mangësi e madhe, si teologjike ashtu edhe filozofike, e problemit në fjalë. Institucionet tona fetare janë të obliguara t’i kushtojnë rëndësi çështjes në fjalë, si për nga aspekti teologjik ashtu edhe nga ai i mbështetjes financiare. Ne sot nuk kemi fare ekspertë as sipërfaqësorë për këto dy fe, përpos stilit ofendues dhe irracional që përdoret pa vend dhe që është larg qetësisë dhe stabilitetit në shoqëritë multikonfesionale dhe multinacionale.

Nga ana tjetër, sot në Perëndim kemi qendra të islamistikës nëpër shumë universitete teologjike joislame e madje edhe shekullariste. E ne nëpër fakultetet tona islame në vend që të kemi katedra për Judaizmin dhe Krishterimin lejojmë të ligjërohet nga joekspertët e këtyre lëndëve.

¹⁴ J.T. Ramsey, *Religion Language*, bot. II, Londër 1969.

të folurit fetar dhe termave të rinj shkencorë. Meqë të folurit e vjetër teologjik u bë i “pakuptueshëm” për njeriun modern, disa teologë kërkojnë edhe fjalor të ri religjioz, madje edhe gramatikë të re.¹⁵

“Pjellë” e hermeneutikës së re është edhe e a.q. teologjia kontekstuale. Sipas saj, nuk mund të ekzistojë më ndonjë “theologia perennis”. Çdo teologji duhet lexuar në kontekstin e kohës, shoqërisë dhe vendit ku ka mbirë. Bota e tretë, në përgjithësi, ka të drejtë për filozofinë dhe teologjinë e vet. Parullat e teologjisë kontekstuale janë: inkulturimi, inkarnimi, indigjenizimi. Kështu, p.sh., poligamia në Afrikë dhe Evropë nuk e ka të njëjtin kuptim. Fjala “çlirim” duhet lexuar në kontekst tjetër në Lindje e në kontekst tjetër në Perëndim. Në të vërtetë, tashmë nuk kemi të bëjmë me teologjinë e çlirimit, tash shtrohet çështja e “çlirimit të teologjisë”.¹⁶

Të jeshë teolog sot – ç’do të thotë kjo?

Teologu është dhe duhet të jetë – njeri besimtar. – Meqë teologjia mbështetet mbi Shpalljen, atëherë për teologun vlen se Shpallja dhe besimi për të janë dhe duhet të jenë realitet që përcakton jetën. Kjo nuk do të thotë se në fakultetin teologjik nuk mund të regjistrohet ateisti, por se nuk mund të kryhet shërbimi i teologut në kuptimin e plotë, e njeriu të mos jetë i rrënjosur në Shpalljen, në fenë. Shpallja ka instancat e veta konkrete historike: Pejgamberin a.s., Librin dhe Ummetin si bashkësi të fesë. Feja ka format e veta konkrete të praktikës: lutjet, shërbimin, dëshmimin e fesë në sferat e ndryshme të jetës.¹⁷

¹⁵ Kjo është bërë si kërkesë e kohës, sidomos tek myslimanët në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, ku e kemi si çështje që an block merret nga praktika e të tjerëve, me pasoja shumë të rrezikshme dhe ofenduese.

¹⁶ Këtu duhen pasur parasysh edhe trendet e reja të teologjisë që ndodhin në hapësirën e përgjithshme të saj, siç janë: Islami bashkëkohor, institucionet fetare dhe feja, shekullarizimi dhe teologjia e përparimit, teologjia politike, teologjia e shpresës dhe eskatologjisë, pluralizmi teologjik etj.

¹⁷ Metaforat me të cilat në Fjalën Hyjnore përshkruhet raporti i njeriut ndaj fesë, e me këtë edhe ndaj Zotit, janë të qarta: fjala është për “të qënit”, “vendqëndrimin”, “mbetja”. Kjo nuk do të thotë njëjtesimin e tillë të teologut me fenë në të cilën nuk ka probleme. Kjo shumë më tepër do të thotë se vështirësia dhe ndjekjet në besimtarin ngjallin “qëndrueshmëri, qëndrueshmërinë me sprovimin, sprovimin me shpresën”.

Teologu është dhe duhet të jetë njeri me arsim të përgjithshëm themelor. – Me zhvillimin e shkencave moderne, mënyrat e huaja të të shprehurit u shtuan. Krahas gjithë kësaj, për teologun nuk është domos me rëndësi të njohë një numër të madh disiplinash universitare, ose madje t'i mbizotërojë ato. Por, ajo që i nevojitet, është ai habitusi filozofik-shkencor, i cili i mundëson që gjatë paraqitjes (krijimit) së problemeve dhe çështjeve teologjike, t'u rreket atyre shqyrtimeve të përgjithshme që prekin problemin ekzistues teologjik e që në disiplinën e filozofisë apo të ndonjë shkence tjetër, janë përpunuar më detajisht. Ja një shembull: a mund të diskutohet sot për çështjet e Ummitit e të mos merren parasysh njohuritë për shqyrtime parimore që propozohen në hulumtimin e paqes dhe të konfliktit, ose për bashkëjetesë në shoqëritë multikulturore dhe multireligjioze?

Njeri me arsimim të përgjithshëm për teologun, do të thotë që ai të marrë pjesë në zhvillimin në sferën e shkencës, shoqërisë, politikës dhe ekonomisë – jo në mënyrë që ta posedojë tërë diturinë botërore, por që, duke u nisur nga vetëdija, në kohë, me fuqinë e dritës që i jep Zoti dhe duke u bazuar në Shpalljen, shpirti njerëzor të mund të kultivojë diçka të re, deri tash të padëgjuar: shqyrtime, forma të praktikës, forma të jetës që janë me rëndësi për njeriun dhe shoqërinë. Këto i takojnë fesë dhe rrugës së besimtarit.

Teologu është dhe duhet të jetë njeri që njeh doktrinën e vet dhe mund të merret pavarësisht me të. – Këtu tërheqim vëmendjen për teologjinë si shkencë. Për të qenë dikush i arsimuar në *doktrinën e shenjtë*, i nevojitet *dituri* dhe *mbizotërim bashkëkohor me metodën*. Duke pasur parasysh të dyja anët, u krijuan edhe specializime në nivel të lartë. Njohuritë shkencore të dëshmimeve të traditës fetare, qoftë të Librit të Shenjtë, qoftë të Syneit, sot përfshijnë njohjen e rrethanave përkatëse historike, përmbajtjeve gjuhësore dhe trendeve mendore. E konsiderueshme është edhe shumësia e metodave, madje edhe brenda disiplinave të veçanta. Për t'iu shmangur përçarjes kërcënuese, duhen plotësuar dy kushte:

Kushti i parë është që teologu të jetë i vetëdijshëm se cila është perspektiva që i mban së bashku disiplinat e ndryshme teologjike, dhe

si ajo perspektivë formale e gjen rolin e saj në disiplinat e ndryshme dhe përdorimin e metodave të caktuara. Sot nuk mund të flasim për teologun si për *një njeri që njeh doktrinën e vet dhe mund të merret pavarësisht me të*, në rast se ajo dituri dhe përdorimet përkatëse të metodave të ndryshme nuk gjenden në *një* perspektivë teologjike: atëherë shkatërrohet teologjia si shkencë e pavarur, atëherë nuk ka më teologë. Teologun nuk e bën teolog vetëm mbizotërimi i thjeshtë i metodave të veçanta, por vendimtar është *përdorimi teologjik* i instrumentumit të tillë.¹⁸

b) Kushti tjetër që duhet plotësuar për ta shmangur shkatërrimin, është nevoja për një krijim të qëndrueshëm mëkëmbës të konsensusit në mes profesorëve të një fakulteti, nevoja për arritjen e një marrëveshjeje për atë se cilat janë shkencat themelore vendimtare – dituritë për dëshmitë e fesë, dituritë përkitazi me format praktike të besimit etj., të cilat duhet t'i ketë ai që dëshiron të konsiderohet *alim*. Vetëm në diskursin e vështirë mes disiplinave teologjike për njohjet qenësore të cilat duhet të ndërmerretohen gjithnjë sërish, teologjia mbetet - nën një perspektivë udhëheqëse formale - *doctrina sacra*. Perspektiva udhëheqëse formale krijohet gjithmonë në konkretizimin.¹⁹

Aty ku plotësohen këto dy kushte, e ky është proces që nuk kryhet pa mundim dhe konflikt, aty me siguri teologu dhe fakulteti do të shpërblehen në mënyrë të posaçme: brenda pafundësisë moderne, e cila është e shkaktuar nga pluraliteti i shkencave, krijohet një formë e racionalitetit, i cili në lidhje me kompleksitetin dhe përfshirjen, në masë të konsiderueshme dallohet nga format e tjera të racionalitetit bashkëkohor. Kështu teologjia – bashkë me tërë kushtëzimin nga ko-

¹⁸ Këtu vlen analogjia e përdorur nga Platoni në veprën e tij Politeia, për të bërë dallimin në mes filozofëve dhe tregtarëve, respektivisht tregtarëve të vegjël në manipulimin e tyre me pagesën. Hegeli këtë shembull të Platonit e drejtoi nga teologët e kohës së tij kur i krahason, duke i kritikuar, me “nëpunësit e zyrave të tregtive me shumicë”, “të cilët mbajnë llogari dhe kontabilitet për pasurinë e huaj që u kalon nëpër duar – punojnë vetëm për të tjerët, e që nuk fitojnë pasuri për vetë”. Kështu Hegeli polemizon me teologët e kohës së vet të cilët aspak nuk e njohin lëndën e teologjisë së tyre.

¹⁹ Dr. Enes Karic, *Buducnost naseg visokog islamskog obrazovanja*, në “Mualim”, Sarajevë 2002, nr. 21, f. 145-147.

ha, përkohshmëria dhe përthyerja – bëhet shprehje e vërtetësisë së fesë.

Teologu është dhe duhet të jetë njeri i urtë. – Teologjia si urtësi nënkupton rregullimin, të gjykuarit, vështrimin e tërësishëm nga perspektiva hyjnore. Në urtësi teologjia vjen si *shkencë* deri në aftësia e saj të vërtetë për të vepruar. Teologu vetëm si *njeri i urtë* mund të merret vërtet me doktrinën e vet. Ai mund ta përdorë atë duke pasur parasysh llojet e ndryshme të problemeve tejet komplekse, ashtu që në fund të fundit të gjykojë duke u nisur nga Zoti si fillim dhe cak i çdo gjëje. Edhe pse mund të tingëllojë shumë vetëbesuese, megjithatë në përditshmërinë kjo pritet gjithmonë sërish. Mirëpo, pjesë përbërëse e urtësisë së tillë teologjike nuk është thjesht arsimimi teologjik në kombinim me rrjedhën e ngjarjeve në botë. Momenti më i rëndësishëm i brendshëm i urtësisë teologjike është afshi i zhdehur për Zotin, që njësoj i përfshin edhe fenë edhe arsyen; vetëm nga kjo krijohet tufa e diturisë dhe aftësisë së shumëfishtë të teologut që lejon mbirjen e urtësisë.

Teologu është dhe duhet të jetë teolog për publikun, shoqërinë, njerëzit. – Kush pyet për atë se çfarë do të thotë të qënët teolog, duhet të pyetet edhe për kuptimin/rëndësinë e teologut. Ndërsa rëndësia e një njeriu mund të shpjegohet vetëm si rëndësi *për dikë, për të tjerët*. Teologu në rend të parë është teolog për publikun, për shoqërinë, për njerëzit. Ai në rend të dytë është teolog për institucionin, për bashkësitë, për besimtarët e veçantë. Arsytimi që dikush të vendoset para grupeve të ndryshme si adresatë – para njerëzve, shoqërisë, publikut – rrjedh nga ajo se teologu duhet ta kryejë thirrjen ndaj besimtarëve të tjerë, ndaj bashkësisë.

Nga ana tjetër, teologjia si mënyrë dhe shprehje, respektivisht si konkretizim i asaj thirrjeje sërish në vete shpie drejt atij publiku të përgjithshëm: teologjia është qenësisht publike, e përgjithshme, sepse në *intellectusin* bëhet fjalë për arsyen e përgjithshme, mundësinë e përgjithshme të të kuptuarit. Që aty *teologu është qenësisht i vendosur për publikun, shoqërinë, njerëzit*. Ai mban përgjegjësinë për publikun dhe shoqërinë, për njerëzit. Ai qëndron para Zotit me ato përgjegjësi

dhe obligime, për të cilat flasin Kurani dhe Hadithi. Prandaj teologjia duhet të përfshijë gjithmonë rëndësinë e premtimit hyjnor dhe të garantimit hyjnor për të gjithë si me njëfarë kritike publike. Kështu, teologjia, në rend të parë nuk është dituri profesionale për shërbimet që kryen “institucioni fetar”, dhe aq më pak është dituri e fshehtë apo e getos. Është e qartë se çfarë kërkesash parashtron kjo për të shprehurit gjuhësor të teologut, për zgjedhjen e nocioneve, për refleksionin dhe përpjekjet e tij. Kjo aq më tepër vlen në kohët e ndryshimeve të mëdha kulturore, transformimeve shoqërore e politike që po jetojmë sot ne. Teologu mban obligimin që t’i prezantojë gjykimet e veta kur bëhet fjalë për themelet e një bashkëjetese të reformuar politike të vendeve evropiane, në qëndrimin ndaj varfërisë masive në hemisferën jugore dhe ndaj problemeve që dalin nga kjo. Atij i intereson edhe zhvillimi i ri i shkencës dhe teknikës.

Këtu duhen përmendur tri grupe shoqërore, për të cilat teologu është përgjegjës në veçanti:

a) Nevojtarët. Se? Sepse të gjithë pejgamberët, e Pejgamberi Muhammed a.s. në veçanti, i kanë dashur dhe për shkak se tek ata në mënyrën më të qartë shndrit e tërë problematika e njeriut dhe shoqërisë. Ata i nevojiten teologjisë si “udhërrëfytes” për përsiatjen e vet. Teologjia përsiat për shumë gjëra në lidhje me Zotin, por jo në mënyrë arbitrare, po nën shkëlqimin hyjnor dhe në drejtim të shikimit të Tij. Teologu nuk është ëndërrimtar që mediton, i cili këtë apo atë realitet historik e vë me vetëdëshirë nën dritën e Zotit. Ai duhet të kryejë një detyrë, duke e bartur barrën së bashku në solidaritet me nevojtarët.

b) Pranë nevojtarëve duhen përmendur edhe shkencëtarët. Pse? Sepse teologu bën pjesë në bashkësinë shkencore. Ai nga shkencëtarët gjithmonë fiton nxitje për detyrat e veta. Ata janë nikoqirë të atyre *mënyrave të huaja të shprehjes*, për të cilat teologu është kompetent. Nga ana e tij, teologu u ndihmon shkencëtarëve të tjerë që të ruhen nga ngasja e hegjemonisë ideologjike dhe që të mbajnë një qëndrim të hapur ndaj të tjerëve, sidomos sot kur shkenca ka kaluar kufirin e shërbimit për njeriun, po ka arritur në gjendjen ku njeriu i shërben

asaj dhe kur është zhveshur tërësisht nga moraliteti, pa marrë parasysh pasojat që mund t'ia shkaktojë gjithësisë.

c) Pjesëtarëve të konfesionave të tjera. Pse? Sepse teologu me këtë plotëson edhe një thirrje të përhershme të fesë, që quhet *davet*, për shkak se feja nuk është pronë e askujt po e gjithkujt, ajo nuk mund të jetë kombëtare por është universale. Feja është udhëzim, ndërsa për udhëzim ka nevojë çdokush.²⁰

Teologu është dhe duhet të jetë njeri i institucionit fetar. – Ky është racionaliteti i besimit në institucionin fetar, duke filluar nga xhamia e deri tek institucioni më i lartë, ashtu siç është dëshmuar ai besim, ashtu siç është zhvilluar në historinë e Ummetit mysliman. Teologu duhet ta përpunojë atë racionalitet, ta mbrojë, ta shpjegojë, ta ruajë nga gjymtimet, ndërsa institucioni duhet ta bëjë atë të pavarur ekonomikisht.²¹ Në këtë kuptim, teologut i takon roli i ndërtimitarit si rol kritik. Është qartë se gjatë gjithë kësaj ai duhet ta respektojë traditën e mësuesisë, mësimet e trashëgimisë islame dhe të hilafetit si institucion, ashtu siç duhet të vërë në dukje kufijtë dhe tejkalimin e kufijve. Kjo kërkon një transparencë të madhe dhe qëndrueshmëri të pozitës, por gjithashtu edhe përlulje dhe vetëkritikë.

²⁰ Në shoqëritë në transicion, përpos problemeve ekonomike, kemi probleme akoma më të mëdha, që ngacmojnë pandërprerë bindjen, ndjenjat, sekretin dhe mendjen e njerëzve, siç janë misionarët dhe papërgjegjësia e tyre fetare. Imagjinoni që vetëm brenda një kohe të shkurtër sa e sa “lloje” fesh prezantohen. E kush mund t'i përgjigjet kësaj përgjegjësie përpos teologjisë dhe njohësit të saj?

²¹ Shumë shtete të Evropës çështjen e teologjisë, dhe sidomos të teologut, e kanë të rregulluar në suaza ligjore dhe në mënyrë shumë të pranueshme, duke filluar që nga liri mi nga tatimet e deri tek subvencionimi i tyre. Për më tepër, Kisha madje edhe ka të drejtë të grumbullojë mjete financiare dhe donacione të llojeve të ndryshme. Kjo mënyrë e rregulluar me ligj e veprimit, nuk është fare në kundërshtim me ligjet fundamentale fetare islame, siç është p.sh. institucioni i zekatit. Lidhur me këtë shih p.sh., Mr. Ahmed Alibashiq, Drzava i vjerske zajednici u Evropi: sekularnost evropske drzave – mit ili stvarnost, në “Glasnik”, Sarajevë 2002, f.917-931.

Vërejtja përmbyllëse

Përshkrimi i teologut, ashtu siç u prezantua duke shikuar në strukturën e teologjisë, nuk është përshkrim empirik i gjendjes. Supozimet që një teolog i mban me vete, duhet të mbeten gjithmonë të hapura për përmirësime; detyrat kurrë nuk plotësohen tërësisht, shërbimet kurrë nuk përfundojnë, përderisa përdorim termin “sot”! Teologjia gjithashtu, në njëfarë mase, është fotografi utopike. Ajo shënon supozimet, detyrat dhe shërbimet, duke u përqëndruar mbi atë qenësoren, të cilën teologu, me besimin, diturinë dhe aftësinë e vet, duhet ta kënaqë.

Mbi ne mbetet përgjegjësia më kryesore: se si ta bëjmë këtë fenomen të rëndësishëm, respektivisht teologjinë, ashtu që të përjetohet zbrastësia e saj, duke ia dhënë shijen e lezetshme që ajo ka pasur e që duhet ta ketë. Statusin e teologjisë islame dhe të teologut musliman nuk bën ta izolojmë nga statusi i teologjisë dhe teologëve të feve qiellore dhe i pozitës së tyre në botën moderne.

Ismail Bardhi

THEOLOGY AND THEOLOGIANS NOWADAYS

(Summary)

“O’ my Lord! Increase me in knowledge” – (Qur’an, Ta-Ha, 114)

In the historical process, it is almost impossible to find a period, as is the current one, which is so much characterized by the divergence of the fundamental constituents of man. This is best seen in the difference between the tendency to forget oneself and the search for a personal identity.

إسماعيل باردي

وضع علم الدين في الوقت الحاضر

(خلاصة البحث)

"رب زدني علما" (القرآن الكريم، طه، ١١٤)

إذا ما بحثنا في التاريخ البشرى العنيق فانه من الصعب أن نجد مرحلة أكثر تعقيدا من مرحلتنا هذه من حيث تكويناتها المتعددة و ذلك لان هذه المرحلة تتميز بانشغال الناس باشياد كثيرة لا تمس جوهر الحياة بل قشورها و اطرافها.

KUMTESË

Prof. dr. Mehdi Polisi

LEKSIKU ISLAM PJESË PËRBËRËSE E LEKSIKUT TË SHQIPES

Huazimi i fjalëve ka qenë dhe vazhdon të jetë proces i vazhdueshëm gjuhësor, sepse, nevoja për të jetuar gjithmonë i ka shtyrë njerëzit dhe popujt përgjithësisht të kenë kontakte me njëri-tjetrin. Prandaj është e qartë se, që kur ekzistojnë popuj të ndryshëm me gjuhë të ndryshme, ekzistojnë edhe kontakte ndërgjuhësore, të cilat në kushte dhe në rrethana të ndryshme historiko-shoqërore çojnë në përzjerje gjuhësh dhe, si rezultat, janë huazimet, përkatësisht ndikimet gjuhësore. Duke qenë këto nga problemet shumë të rëndësishme gjuhësore, interesimi i gjuhëtarëve për trajtimin e ndikimeve të një gjuhe në tjetrën është i hershëm. Gjuhëtari i mirënjohur gjerman, Shuhart, kihte vërtetuar prej kohësh se nuk ka gjuhë krejtësisht të pastër, se të gjitha gjuhët u nënshtrohen ndikimeve të ndërsjella dhe se ato përzihen vazhdimisht.¹ Me ndikimet dhe marrëdhëniet ndërgjuhësore pastaj janë marrë edhe shumë gjuhëtarë të tjerë.²

¹ Hugo Schuchardt, *Slavo-Deutsches und Slavo-Italianisches*, Graz, 1884, f.3-5 (cituar sipas Srdjan Musiq, *Romanizmi u Severo-zapadnoj Boki Kotorskoj*, Beograd, 1972, f. 13.)

² Prof. Vesel Nuhiu në librin *Ndikimet ndërgjuhësore*, Prishtinë, 1990, kishte bërë një përzgjedhje punimesh të disa autorëve të mirënjohur, si të: Blumfildit, Sapirit, Vajnrhut,

Ndikimi i gjuhëve është i ndërsjellë, por për arsye të ndryshme, si: kulturore, ekonomike, tregtare, politike, fetare etj., njëra gjuhë ndikon më tepër mbi tjetrën. Kështu, për shembull, gjuha turke ndikoi dukshëm në leksikonin e gjuhës shqipe, por edhe ajo mori diçka nga gjuha shqipe.³

Nga historia dihet fare mirë se turqit depërtuan në Ballkan, prandaj dhe në territoret shqiptare, aty nga gjysma e dytë e shekullit 14 dhe vazhduan të qëndronin aty deri në fillim të shekullit 20, pra plot pesëqind vjet. Qeverisja kaq e gjatë e turqve në këto vise, vendosja dhe përforcimi i administratës turke, kontaktet e dendura të popullit shqiptar me shërbimet administrative të kohës, hapja e institucioneve të ndryshme, hapja e shkollave ku mësoheshin gjuha turke, arabe e persiane, pranimi i fesë islame nga ana e shqiptarëve si dhe shumë faktorë të tjerë, pa dyshim, ushtruan ndikim të thellë e të shumanshëm në jetën materiale e shpirtërore të popullit shqiptar. Ky ndikim kaq i madh nuk mund të mos linte gjurmë të thella edhe në gjuhë. Këtë e dëshmon numri i madh i huazimeve turke, arabe e persiane⁴ në gjuhën shqipe, të cilat janë të llojllojshme dhe shtrihen gati në të gjitha sferat e jetës, si: rrethi familjar; kuzhina; veshmbathja, stolitë, mjeshtëritë; banesa, ndërtimi i saj dhe inventari i shtëpisë, emërtime sëmundjesh dhe mjekimesh, administrata dhe rregullimi shtetëror, ushtria, shprehjet ushtarake dhe pajisjet luftarake; ngjyrat, arsimit dhe edukimi; lojë-

Haugenit, Fishmanit, Filipoviqit etj., të cilët në mënyrë të qartë e të thelluar trajtojnë çështjet e gjuhëve në kontakt.

³ Për ndikimin e gjuhës shqipe në gjuhën turke dhe në gjuhët e tjera të Ballkanit shih: Eqrem Çabej, *Elementet e shqipes në gjuhët e tjera të Ballkanit*, Studime gjuhësore III, Prishtinë, 1987, f. 71 e tutje.

⁴ Në literaturën shqipe huazimet turke, arabe e persiane njihen herë si *turqizma* e herë si *orientalizma*. Termi turqizma arsyetohet me faktin se pjesa dërrmuese e tyre kanë hyrë në gjuhën shqipe përmes turqishtes, kurse termi orientalizma arsyetohet me faktin se, pavarësisht nga rruga e depërtimit të tyre, gati më se gjysma e këtyre huazimeve të shqipes janë fjalë të burimit arab e persian. Mendoj se termi orientalizma është më i përshtatshëm jo vetëm sepse gjysma e tyre janë fjalë arabe e persiane, po edhe për faktin sepse një numër i tyre, si: kalif, kalifat, kallf, admiral, zenit etj. kanë hyrë nëpërmjet gjuhëve evropiane ose trajta themel, trajtë më e përgjithshme se temel, ka hyrë përmes greqishtes; perdhë (për perde), po ashtu nga greqishtja etj.

rat, fjalët që shprehin tipare dhe ndjenja shpirtërore të njeriut, leksiku islam etj.⁵

Huazimet turke-orientale në gjuhën shqipe kanë tërhequr vëmendjen e gjuhëtarëve të huaj dhe të vendit prej kohësh. Është thënë disa herë se disa elemente turke në gjuhën shqipe, duke përfshirë edhe ato në gjuhët e tjera të Evropës Juglindore dhe Lindore, i kishte vështruar për herë të parë Miklosichi⁶ qysh në gjysmën e dytë të shek. 19. Edhe Majeri, albanist i shquar gjerman dhe njohës shumë i mirë edhe i turqishtes⁷, nga 5140 fjalë bazë në fjalorin e tij të mirënjohur kishte përfshirë 1180 fjalë turke.⁸ Një kontribut në këtë fushë kanë dhënë më pastaj edhe dijetarë të tjerë.⁹

Për turqizmat-orientalizmat e gjuhës shqipe, sikurse shihet, janë shkruar mjaft studime; në shqyrtim është marrë një material i pasur; është shkruar për vendin e tyre në sistemin leksikor të shqipes, për

⁵ Mehdi Polisi, *Turqizmat në të folmet shqipe të Maqedonisë* (punim doktorate), mbrojtur në Fakultetin e Filologjisë, më 1997, në Prishtinë)

⁶ F. Miklosich, *Die turkischen Elemente in den sudost-und osteuropaischen Sprachen I*, 1884; II, 1890.

⁷ Sipas E. Çabejt, *Studime gjuhësore I*, Prishtinë, 1976, f. 2.

⁸ G. Mayer, *Etimologisches Wörterbuch der albanischen Sprache*, Strassburg, 1891. (Sipas Çabejt).

⁹ Hasan Kaleshi, *Ndikimet orientale në tregimet popullore shqiptare*, Buletini i Muzeut të Kosovës XI, Prishtinë, 1972, f. 9-49; *Turski uticaji u tvorbi reči u albanskom jeziku*, Buletini i F. Filozofik të Prishtinës VII, 1970, f. 165-199; T. Dizdari, *Fjalori i orientalizmave në gjuhën shqipe*, Tiranë, 2005 (i punuar në vitet e '60-të); E. Çabej, *Huazimet turke*, Studime gjuhësore III, Prishtinë, 1987, f. 64; *Për një shtresim kronologjik të huazimeve turke të shqipes*, Studime gjuhësore V, Prishtinë, 1988, f. 274; N. Boretzky, *Der türkische Einfluss auf das Albanische I,II*, Wiesbaden, 1975/6; A. Krajin, *Hyrja e turqizimeve në shqipen dhe përpjekja për zëvendësimin e tyre*, Jehona, nr.8/1975, Shkup; A. Kostallari, *Rreth depërtimit të turqizimeve në gjuhën shqipe gjatë shekujve XVII-XVIII*, Gjurmime albanologjike (ser.e shkencave filologjike) VII/1978, Prishtinë E. Lafa, *Rreth vendit të orientalizmave ndër huazimet e shqipes*, Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995; J. Thomaj, *Terminologjia islame dhe leksikografia shqiptare*, Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë 1995; M. Polisi, *Adaptimet fonetike të arabizimeve në gjuhën shqipe*, Dituria islame, nr. 19, 20/1990; nr. 21/1991, Prishtinë; *Rreth disa orientalizmave në Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe*, Gjuha shqipe, 1/1990, Prishtinë; *Përdorimi i disa termave islame në gjuhën shqipe*, Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995; I Bajçinca, *Probleme të përkthimit të teksteve islame në gjuhën shqipe*, Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995 etj.

faktorët që kanë ndikuar në depërtimin e tyre, për kronologjinë e hyrjes së tyre, për ndryshimet fonetike, morfologjike, semantike etj. të tyre, për qëndrimin që duhet mbajtur ndaj tyre dhe për çështje të tjera të karakterit të përgjithshëm, që, pa dyshim, është një kontribut i rëndësishëm gjuhësor dhe shkencor përgjithësisht. Megjithatë, për turqizmat-orientalizmat e gjuhës shqipe ka ende për t'u thënë, sidomos nëse merren në shqyrtim fushat e veprimtarisë njerëzore veç e veç. Në këtë studim objekt trajtimi do të jetë leksiku islam.

Leksiku islam në gjuhën shqipe, sigurisht edhe në gjuhë të tjera, në thelb është arab, sepse Kurani, burimi i parë i fesë islame, është shpallur në gjuhën arabe. Si gjuhë qendrore e Islamit dhe kulturës islame në përgjithësi, arabishtja ka ndikuar në shumë gjuhë të tjera¹⁰ në radhë të parë në persishten dhe në turqishten, të cilat, pas arabishtes, konsiderohen gjuhë të dyta islame.¹¹ Persishtja pastaj ka ndikuar në përhapjen e elementeve arabe-islame në gjuhët lindore deri tek urdishtja,¹² kurse në përhapjen e elementeve arabe-islame (dhe persiane) në gjuhët evropiane, shikuar nga aspekti kronologjik, janë dy rrugë: e para, përmes kontakteve të arabëve me romanët dhe përmes përkthimeve të veprave arabe në gjuhën latine¹³, dhe, e dyta, përmes turqishtes, sidomos në gjuhët e Evropës Juglindore.

Sa i përket leksikut islam (arab dhe persian), ai në gjuhën shqipe ka hyrë përmes turqishtes (si gjuhë ndërmjetësuese) dhe në mënyrë të drejtpërdrejtë nga gjuha arabe, sidomos nga njohja dhe përkthimet e literaturës arabe-islame nga ulemaja shqiptare. Kjo më së miri hetohet tek fjalët arabe të cilat në përbërjen e tyre kanë tingujt **th** ose **dh**, sepse turqishtja, meqë nuk i ka, këta dy tinguj i kthen përkatësisht në **s** e

¹⁰ Sipas Eduard Sapirit, *Gjuha – Hyrje në studimin e ligjëritimit*, Prishtinë, 1980, f. 221, arabishtja hyn ndër pesë gjuhët e botës me ndikim më të madh.

¹¹ Nerkez Smailagiq, *Leksikon Islama*, Sarajevë, 1990, f. 300. Shih dhe Sami Frashëri, *Përpjekjet e heronjve në përhapjen e Islamit*, Logos-A, Shkup, 2004 (vepra mban numrin rendor 12 të kësaj serie), e përktheu Dr. Ismail Ahmedi.

¹² Nerkez Smailagiq, *Po aty*, f. 72.

¹³ Shi Sami Frashëri, *Qytetërimi islam*, Logos-A, Shkup, 2004 (bot. i tretë dhe mban numrin rendor 13 të kësaj serie), e përktheu në gjuhën shqipe M. Polisi.

z¹⁴, për shembull, krahas *hadis* (trajhtë e turqishtes), është duke u përdorur *hadith* (trajhtë e afërt me atë të arabishtes, pra jo krejtësisht e njëjtë), krahas *sevap* (turq.) përdoret *thevap* (e afërt me trajtën arabe); krahas *mezhep* (lexo mez-hep, turq.), përdoret *medhheb* (ar.), krahas *ziqër* (turq. zikir), përdoret *dhikër* (ar. dhikr) etj.

Për shkak të rrjedhave politike e ideologjike përbrenda truallit shqiptar, leksiku islam për një kohë të caktuar (periudha komuniste) ka pasur rënie, është përdorur me mjaft rezervë; në vend të tij është përdorur fjala shqipe që, për shkak të specifikitetit, në asnjë mënyrë nuk mund të mbulojë kuptimin e tij; pastaj nuk është përfaqësuar sa duhet në fjalorët e gjuhës shqipe, madje, edhe kur është përfshirë, atij i është dhënë ngjyrim ideologjik dhe, ç'është më e keqja, është shpjeguar në mënyrë joobjektive, joshkencore dhe joprofessionale, domethënë që ndaj tij (leksikut islam) nuk është mbajtur qëndrim i drejtë.¹⁵ Lidhur me përfshirjen e leksikut islam ndër fjalorët e shqipes dhe me mënyrën e trajtimit leksikografik të tij, leksikografi ynë i mirënjohur J. Thomaj, do të shprehë: “Që përzgjedhja dhe trajtimi leksikografik i fjalëve të botës islame ndër fjalorët të jetë sa më objektiv, në kuptimin që t’i përgjigjen tipit të fjalorit; të jenë në përpjesëtim të drejtë me fjalësin e përgjithshëm e special që përfshihen në të, të cilësohen e të shpjegohen në pajtim me konceptet që shënojnë, larg çdo qëndrimi ideologjik-klasor, larg pikëpamjeve politike të përkatësisë fetare, jash-të çdo ndikimi jogjuhësor e joshkencor, të karakterizohen sipas vlerave objektive që kanë në fushën e veprimtarisë islame etj.”¹⁶ Duke sjellë shembuj për mënyrat e interpretimit ideologjik të leksikut islam në *Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe*, nga hartuesit e të cilit ishte edhe vetë, prof. Thomaj shprehë kështu: “Për hir të së vërtetës, do të pohoj

¹⁴ Mehdi Polisi, *Adaptimet fonetike të arabizmave në gjuhën shqipe*, Dituria islame, nr. 19, 20/1990 dhe 21/1991, Prishtinë.

¹⁵ Shih: Mehdi Polisi, *Përdorimi i terminologjisë islame në gjuhën shqipe*, Feja, kultura dhe tradita shqiptare ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995, f. 317; dhe në: *Rreth disa orientizmave në Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe*, Gjuha shqipe, 1/1990, (bot. i Institutit Albanologjik), Prishtinë.

¹⁶ Jani Thomaj, *Terminologjia islame dhe leksikografia shqiptare*, Feja, kultura dhe tradita shqiptare ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995, f. 309.

këtu se në Redaksinë e Fjalorit vetë kam qenë kundër interpretimeve të tilla.”¹⁷

Prandaj, nga sa u tha dhe më lart, mendoj se edhe ndaj leksikut islam, ndaj kësaj sfere të jetës njerëzore, që është, pa dyshim, nga më të moçmet e huazimeve orientale në gjuhën shqipe, duhet pasur qëndrim korrekt, sepse, fundja, ai është pjesë përbërëse e leksikut të përgjithshëm të shqipes. Vetëm duke e trajtuar në mënyrë objektive, shkencore e profesionale, do të mund të ndihmojmë për standardizimin dhe qëndrueshmërinë e leksikut të kësaj fushe.

Për arsye praktike dhe metodologjike, e shohim të arsyeshme që të ndalemi në mënyrë të veçantë për secilën fjalë që do ta marrim në shqyrtim.

Abdest, abdes, avdes, -i. Nga persishtja abdest. Në gjuhën shqipe janë në qarkullim të tri variantet. Meqë varianti *abdest* është më afër burimit dhe meqë nuk shkakton ndonjë vështirësi në shqiptim, mendoj se është më i përshtatshmi. Por ajo që na ka shtyrë ta trajtojmë këtë fjalë në këtë rast, është tendenca e zëvendësimit të saj me fjalën shqipe “*larje, të larët*”. Zëvendësimi i *abdestit* me “*larje*” nuk i përgjigjet në asnjë mënyrë realitetit, nuk mund të mbulojë kuptimin e fjalës, sepse, ndërsa “*larje*” përdoret me kuptim të përgjithshëm, *abdesti* bëhet (merret) me qëllim të caktuar dhe është “*larja e detyrueshme e fytyrës, e duarve deri në bërryla, përshkuarja e pjesës së sipërme të kokës, nga balli deri në majë të kokës, me shuplakë të lagur të dorës dhe larja e këmbëve deri në nyja*”. Për këtë arsye përdorimi i termit *abdest* (*abdes, avdes*) në gjuhën shqipe është i pashmangshëm.

Ajet apo verset. Për shkak të fuqisë shprehëse dhe origjinalitetit, para së gjithash, duhet të përdoret fjala *ajet*. Fjala *ajet* është fjalë me burim nga arabishtja dhe kuptimi i parë i saj është “shenjë”, “simbol”, “argument”, por kur është fjala për Kuranin, *ajet* do të thotë “*fjali a tog fjalish të sures në Kuran*.” Përdorimi i sintagmës *ajetet kuranore*, në vend *ajetet e Kur’anit*, më duket jo me vend.

¹⁷ Po aty, f. 314, shënimi 10.

Hadis apo hadith. Fjalë e burimit arab. Më duket se të dyja variantet e kanë fituar të drejtën e përdorimit në gjuhën shqipe. Ja pse. Trajta *Hadis* ka hyrë përmes turqishtes dhe i përket traditës, kurse trajta *hadith*, ndonëse konsiderohet si trajtë burimore arabe; unë nuk mendoj se është kreyt ashtu, sepse, po t'i bëhet një analizë fonetike-fonologjike kësaj fjale, do të shihet se përveç përdorimit të **th**-së, ne nuk jemi në gjendje ta shqiptojmë **h**-në karakteristike arabeë më tutje nuk e shqiptojmë të gjatë as **i**-në e kësaj fjale. Për këtë arsye nuk mund të vendosim për njërin a tjetrin variant. Në gjuhën shqipe përdoret vetëm në fushën e terminologjisë islame, me fjalë të tjera, hadis/hadith është: “*gjithçka që Muhamedi a.s. ka folur, ka porositur, ka punuar dhe e ka pëlqyer.*” Hadisi/Hadithi pas Kuranit, është burimi i dytë i Islamit.

Haxh, -i. Fjalë me burim nga arabishtja. *Haxh* është “*vizita e Qabesë në Mekë në dhjetë ditët e para të muajit të fundit sipas kalendarit të Hixhretit (në muajin Dhulhixhxe) për ata që kanë pasuri të mjaftueshme dhe që janë të shëndoshë psikikisht dhe fizikisht.* Haxhi është një nga pesë shtyllat e Islamit dhe, siç dihet, bëhet në vendin dhe në kohën e caktuar, prandaj identifikimi i haxhit me “shtegtim”, “vizitë”, “të vizituar”, “pelegrinazh” etj., siç e gjejmë ndër Fjalorët e gjuhës shqipe e gjetkë, nuk më duket aspak i drejtë. Asnjëra nga këto fjalë nuk mund ta mbulojë kuptimin e fjalës *haxh*. Në gjuhën shqipe përdoret edhe varianti *haxhillëk* (trajtë e turqishtes).

Namaz, -i. Fjalë me burim nga persishtja. *Namazi* është një nga pesë shtyllat e fesë islame. Është farz (detyrim) për çdo mysliman të rritur, që është i aftë nga ana fizike e psikike, dhe bëhet pesë herë brenda njëzet e katër orëve. Në namaz lexohen ajete nga Kurani (jo nga përkthimi). *Namazi* përbëhet prej dy e më shumë *reqateve*, ndërsa çdo *reqat* përbëhet prej *kijames* (qëndrimit në këmbë), *ruqusë* (përluje e pjesës së sipërme të trupit në pozitë horizontale, me duart prekur mbi gjunjët) dhe *sexhdes* (të rënë me ballë dhe me duar përtokë). Meqenëse *namazi* përbëhet nga këto karakteristika të veçanta dhe meqenëse kjo fjalë përdoret prej kohësh dhe është bërë pjesë e pandashme e leksikut të shqipes, çdo zëvendësim me ndonjë fjalë shqipe do të ishte larg realitetit. Zëvendësimi i fjalës *namaz* me “lutje, të lutur”, siç e dë-

gjojmë kohët e fundit në emisionet televizive dhe në mediet e shkruara, është i paqëndrueshëm. Nuk mund të pajtohemi në asnjë mënyrë që, për shembull, për togfjalëshin *namazi i xhumasë* të përdoret shprehja “lutja e së premtes”. Fundja, nocionit “lutje” i përgjigjet fjala dua (ar. du’a).

Pejgamber dhe Profet. Të dyja fjalët përdoren në gjuhën shqipe. Fjala *Pejgamber* rrjedh nga persishtja (nga pers. *Pejgam* “lajm” dhe *ber* nga infinitivi *burden* “sjell”). Përkthimi i fjalëpërfjalshëm është “*ai që sjell lajm*”. Sami Frashëri në fjalorin e tij *Kamus-i Turki*, fjalën *Pejgamber* e përkufizon kështu: “*Personi që sjell lajme nga Zoti dhe komunikon shpalljen e Zotit xh.sh.; I dërguari i Zotit xh.sh.*” Fjala *Profet*, ndërkaq, është fjalë e greqishtes (prophetes) ose e latinishtes (propheta), me kuptimin “parashikues” dhe prej saj kemi foljen *profetizoj* “parashikoj”. Fjala *Profet*, ndonëse nuk e dimë me siguri, në literaturën islame shqipe do të ketë filluar të përdoret shumë vonë, ndërsa fjalën *Pejgamber* e gjejmë gjithnjë në shkrimet e hershme shqipe me karakter fetar islam, p.sh. në “*Vehbijen*” e Tahir Efendi Boshnjakut të vitit 1835.¹⁸ Duke u mbështetur në rrethanat e sipërpërmendura, sidomos në aspektin semantik të këtyre dy fjalëve, mbaj qëndrimin që, sidomos në literaturën islame, fjala *Pejgamber* të jetë parësore ndaj fjalës *Profet*.¹⁹

Zeqat, -i. Është fjalë me burim nga arabishtja. *Zeqati* është një nga pesë shtyllat e Islamit, pra është detyrim islam që jepet për pasurinë që ka arritur shkallën e caktuar (nisab). *Zeqati* ka funksion të gjerë, përdoret për qëllime shpirtërore, morale, sociale dhe humane. Prandaj, zëvendësimi a përdorimi i fjalëve “tatim”, “lëmoshë”, “mëshirë” etj. për *zeqat* është i paqëndrueshëm. Për fjalët *lëmoshë* e *mëshirë* arabët kanë fjalën *sadaka*, e cila po ashtu ka hyrë në gjuhën shqipe. *Lëmosha* (*sadaka*) është shprehje e vullnetit të lirë të njeriut dhe mund ta japë në çdo kohë.

¹⁸ Shih: Dr. Idriz Ajeti, Studime gjuhësore (...) II, Prishtinë, 1985, f. 200.

¹⁹ Shih edhe H. Sherif Ahmeti, “I dërguari I Zotit xh.sh.”, *Edukata islame*, nr.44-45, Prishtinë, 1986, f. 106.

Në literaturën islame shqipe, kohët e fundit për fjalën *zeqat* përdoret dhe varianti *zekat*, ose, më tutje, për *Qabe* përdoret *Kabe*, për *re- qat* rekat, për *ruqu* ruku, për *hafiz* hafidh, për *hadis* hadith etj., me instifikimin që këto trajtat e dyta janë trajta origjinale të gjuhës dhënëse (arabe). Çështja e pasqyrimin fonetik të tyre është një problem më vete dhe meriton vëmendje të veçantë, sidomos tek ato arabe, sepse pjesa dërrmuese e tyre janë të kësaj gjuhe dhe, sepse gjuha arabe ka një sistem tingullor shumë të ndryshëm nga ai i gjuhës shqipe.

Në gjuhësi është i njohur fakti se huazimi i fjalëve sjell me vete edhe ndryshimin e tyre fonetik²⁰, domethënë, fjalët kur kalojnë nga një gjuhë në tjetrën, pësojnë ndryshime sipas rregullave fonetike të gjuhës në të cilën hyjnë. Përshtatjet fonetike të fjalëve të huazuara janë dukuri gjuhësore që paraqiten zakonisht në forma dhe në mënyra të ndryshme, si p. sh. me zëvendësimin a ndryshimin e fonemave të gjuhës dhënëse me fonema të gjuhës marrëse, me ndërrimin e vendit të theksit, me asimilimin dhe disimilimin, me rënien a shtesën e ndonjë foneme etj. Lidhur me këtë, dëshiroj të jem shumë i shkurtër dhe do t'i përmbahem parimit që edhe fjalët islame, ashtu si të gjitha fjalët e tjera të huazuara, duhet të përdoren në trajtat që nuk lëndojnë rregullat fonetike të gjuhës shqipe, të përdoren në trajtat që tashmë i ka përvehtësuar populli. E kur dëshirohet të dihet etimologjia e tyre, si për shembull në fjalorë etimologjike, atëherë duhet të vihet në përdorim transkriptimimi shkencor, duke përdorur shenjat diakritike përkatëse. Pa u zgatur, për mua është fare e njohur se trajtat e sipërpërmendura: *zekat*, *Kabe*, *rekat*, *ruku*, *hafidh*, *hadith* etj., po të trajtohen në mënyrë të hollësishme nga pikëpamja fonetike, nuk dalin identike me trajtat burimore arabe, p. sh. te fjala *zekat*, **k**-ja shqiptohet si një **k+j**, kurse **a**-ja, e gjatë; te fjala *Kabe*, pas **K**-së, është bashkëtingëllorja karakteristike arabe **ajn**, e cila në asnjë gjuhë nuk ka barasvlerës; te fjala *ruku*, **u**-ja është e gjatë dhe pas saj është bashkëtingëllorja **ajn**; te fjala *hafidh*, **h**-ja është bashkëtingëllorë arabe që nuk barazohet për nga shqiptimi me bashkëtingëllorën **h** të shqipes, **a**-ja është e gjatë, kurse **dh**-ja shqiptohet krejt ndryshe nga **dh**-ja e shqipes. Pra këto pak shpjegime më bëjnë të anoj nga pohimi që thash më sipër. Në këtë kuadër

²⁰ Eduard Sapir, vep. e cituar, f. 224.

më duhet të them edhe diçka rreth përdorimit të nyjës shquese arabe **el**-. Si të shkruhet **el** apo **al**? Në pjesën dërrmuese të literaturës islame shqiptare përdoret varianti **el** dhe ky variant, pa u komentuar më gjatë, është fare i drejtë. Variantin **el** e përdorin edhe turqit. Varianti **al**, që, pa dyshim, është një ndikim nga gjuhët evropiane, në gjuhën shqipe përdoret vetëm nga një përkthyes i Kuranit. Ai suret e Kuranit i shkruan kështu: *Suratu al-Bakaratu* (më drejt është *Suretu el-Bekaretu* ose *Suretu-l-Bekaretu*); *Suratu at-Tavba* (më drejt *Suretu-t-Tevbe* ose *Suretu et-Tevbe*); *Suratu al-Kahf* (më drejt *Suretu-l-Kehf* ose *Suretu el-Kehf*) etj.

Për sa i përket emërtimit të fesë islame me termat: muhamedanizëm, fe muhamedane, myslimanizëm, fe myslimane, islamizëm, kam shkruar më përpara.²¹ Atëherë, por edhe tashti mbaj të njëjtin qëndrim lidhur me këtë çështje dhe pa hamendje mendoj se për emërtimin e fesë islame vetëm termi ISLAM është i drejtë dhe i pranueshëm nga të gjitha qarqet objektive shkencore. Do theksuar se vetëm termi Islam nuk përfshihet në *Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe* dhe në *Fjalorin e shqipes së sotme!!!* Ulemaja shqiptare duhet të ketë kujdes në përdorimin e kësaj terminologjie, siç duhet të ketë kujdes edhe për përdorimin e fjalëve islamizim, islamizoj.²²

Në përmbyllje të këtij punimi, vlen të ripohojmë se leksiku islam në gjuhën shqipe është shumë i gjerë; fjalët me origjinë islame janë ndër huazimet më të vjetra orientale; ndër më të qëndrueshmet, sepse vetë natyra e fesë është e tillë. Zëvendësimi i leksikut islam me fjalë shqipe në shumë raste është i pamundshëm dhe i paarsyeshëm. Lidhur me zëvendësimin e fjalëve të huaja, Prof. Çabej ka shprehur këtë mendim: “Një ndër parimet kryesore të zëvendësimit të fjalëve të huaja do të jetë matura. Nuk duhet aty të kalohet në ekstrem. Ka rasa – kryesisht në punime të specializuara – ku përdorimi i një fjale a termi të huaj paraqitet i domosdoshëm: aty për hir të saktësisë shkencore, të stilit, a për një tjetër arsye, do të përdoret.”²³

²¹ Mehdi Polisi, *Përdorimi i terminologjisë islame në gjuhën shqipe*, Feja kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët.

²² Po aty, f.319.

²³ Eqrem Çabej, *Për pastërtinë e gjuhës*, Gjuha shqipe 3, Prishtinë, 1984, f. 11.

Mehdi Polisi

ISLAMIC VOCABULARY – A CONSTITUENT PART OF THE VOCABULARY OF THE ALBANIAN LANGUAGE

(Summary)

Word borrowing was and continues to be an ongoing process. This is due to the fact that different people have always been in close contact with each other. Therefore, it is obvious that contacts between different people will result in interaction between different languages. Under certain social-historical conditions, such contacts lead to a blending of languages and consequently to word borrowing, respectively interaction of languages.

مهدي بوليس

القاموس الاسلامي جزء من القاموس الالباني

(خلاصة البحث)

ان عملية تبادل و استعار الكلمات من لغة إلى أخرى كان و لا يزال جزءا من القوانين اللغوية لان ذلك مرتبط ارتباطا شديدا بتعايش الشعوب و تبادل الخبرات فيما بينهم. و لذلك كلما تعايشت الشعوب قرب بعضهم البعض و تكاثفت اللقاءات فيما بينهم بظهر على حيز الوجود تبادل الكلمات فيما بينهم و تأثير لغة على لغة أخرى.

PORTRETE

Abdullah Nasih Ulvan

SALAHUDIN EL-EJUBI HERO I BETEJËS SË HITTINIT DHE ÇLIRUES I JERUSALEMIT NGA KRYQTARËT – (5)

Karakteristikat e Salahudinit

Në kapitujt e mëparshëm shqyrtoam periudhat e jetës së Salahudinit nga lindja e deri në vdekje. Këtu rekomandohet të shqyrtohen karakteristikat kryesore të tij, si adhurimi i tij, sjelljet personale dhe meritat fisnike, që kanë përjetësuar emrin e tij në histori.

Ato që pasojnë janë karakteristikat dhe sjelljet më dalluese të tij.

Devotshmëria dhe adhurimi

Pa dyshim, devotshmëria, adhurimi, frika nga Allahu, imani dhe besimi në Të, janë karakterisitkat e para dhe më të mira që dallojnë një mysliman. Bashkimi me Allahun, lidhja me Të dhe kërkimi i çdo gjëje nga Ai myslimanin e motivojnë të jetë njeri guximtar. Kjo cilësi, e cila është një lloj besimi dhe adhurimi, ishte një karakteristikë dalluese e Salahudinit. Shoku i tij, el-Kadi Bahaudin, i njohur si ibn Shedad, në librin e tij *Rruga e Salahudinit* thotë:

Ai (All-llahu e mëshiroftë) kishte besim të mirë dhe e kujtonte All-llahun shumë. Ai e arriti këtë besim përmes studimit me dijetarë dhe juristë të mëdhenj. Për shembull, shejh Kutbudin en-Nasaburi përpiloi për të disa të dhëna të gjithanshme për lëndët e besimit. Ai kujdesej që këtë t’ua mësonte fëmijëve të tij të vegjël duke i nxitur ta mësonin përmendsh këtë. E pashë derisa ishte duke i mësuar fëmijët dhe ata ia thonin atij atë që mësonin.

Sa për namaz, namazet i falte në kohën e tyre të saktë. Gjithashtu i falte rregullisht synetet e caktuara e të pacaktuara dhe zgjohej natën të falej apo falej para namazit të sabahut... E kam parë duke u falur në sëmudjen e tij të fundit. Ai nuk e ndërpreu namazin, përveçse në tri ditët e fundit kur humbi aftësinë e mendimit. Nëse vinte koha e namazit derisa ishte duke udhëtuar, ndalej për ta falur namazin.

Sa për zekat, vdiq duke mos poseduar sasinë minimale që e bënte përgjegjës për të. Për sa i përket lëmoshës për të varfrit dhe nevojtarët, ai shpenzoi pasurinë për ta. Trashëgimia e tij ishte 47 dirhem dhe një xhurm i arit. Ai nuk la pasuri, as shtëpi, tokë, kopsht, fshat, fermë apo ndonjë lloj të pasurisë.

Sa për agjërimin e Ramazanit, disa ditë i kishin kaluar pa agjëruar për shkak të sëmudjes. Megjithëkëtë, ato filloi t’i agjëronte në Jerusalem në vitin kur vdiq. Doktorët e tij e fajësuan për shkak se i kompensonte ato ditë, por ai iu përgjigj: “Nuk e di fatin tim”. Duket se e ndiente se vdekja ishte afër.

Sa për haxh, kishte ndërmend dhe insistonte ta kryente atë, veçanërisht në vitin kur vdiq. Megjithëkëtë, nuk erdhi çasti i duhur, pasi nuk kishte para dhe as kohë. Kishte ndërmend ta kryente vitin tjetër, por All-llahu vendosi vdekjen e tij. Të gjithë njerëzit u pajtuan me këtë.

Ai e lexonte dhe dëgjonte Kuranin dhe për ta lexuar Kuranin zgjodhi lexuesit më të mirë. Ai kishte zemër të nënshtruar e të përulur dhe shpeshherë qante. Gjithashtu dëgjonte hadithin e Muhamedit a.s. Kur i tregonin për ndonjë dijetar të mençur, e thërriste ta mësonte dhe i thoshte atë që mësonte. I lejonte të tjerët ta ndiqnin e të dëgjonin atë që thoshte.

Gjithnjë i lartësonte ritualet fetare. I urrente filozofët dhe heretikët nga sekti Muatil dhe të devijuariat nga Ligji islam. Kur dëgjonte për ndonjë heretik në mbretërinë e tij, urdhëronte të vritej.

Gjithashtu i besoi All-llahut, mbështetej në Të, i drejtohej me pendim, dhe i nënshtrohej Atij. Kur ishin të mundur myslimanët, i lutej All-llahut duke thënë: “O All-llah, Përpykjet e mia të dynjasë kanë shteruar, kështu dështova të arrij fitore për fenë Tënde. Asgjë nuk më ka mbetur, përveç ndihmës Sate, duke u kapur fort për litarin Tënd, dhe duke u mbështetur në mëshirën Tënde. Ti je i mjaftueshëm për mua, ashtu siç je Ti kujdestari më i mirë”.

El-Kadi Bahaudin shton:

“E pashë se si i ranë lotët mbi mjekër, pastaj në rroba, por nuk e dëgjova se ç’tha”. Në të njëjtën ditë i treguan se myslimanët kishin fituar.

Gjithashtu, e donte xhihadin aq shumë, saqë ia kishte pushtuar gjithë zemrën, ndjenjat dhe mendjen. Luftonte të premtën që të merrte bekimet e lutjeve të atyre që mbanin hytbe në xhami, se ndoshta lutjet e tyre mund të plotësoheshin.

Drejtesia dhe mëshira

El-Kadi Bauahudin transmeton:

Ai (All-llahu e mëshiroftë) ishte i drejtë, i mërshirshëm, i sjellshëm dhe përkrahës i të dobët. Ai gjykonte të gjitha klasët e shoqërisë: të rinj, të vjetër, të pasur, të varfër etj., çdo të hënë e të enjte në një këshill publik, i shoqëruar nga juristët, gjykatësit dhe dijetarët. Ai e bënte këtë edhe nëse ishte duke udhëtuar apo ishte në shtëpinë e tij. Kujdesej për paditësit dhe përpiqej të zgjidhte problemet e tyre.

Ai qëndronte pikërisht kështu kur qëndronte me kundërshtarët e tij në gjykatë, duke mos u frikësuar apo krenuar, vetëm që të ndiqej drejtësia. Një tregtar i quajtur Omer el-Hallati e kishte akuzuar Salahudin se i kishte marrë një prej robërve të tij, që quhej Sunkur, dhe i kishte marrë e pasurinë e tij padrejtësisht. Kur solli tregtari suitën e vet kundër tij para gjykatësit el-Kadi ibn Shedad, Salahudini qe duri-

mtar dhe i kënaqur që të mbrohej. Të dy kundërshtarët sollën dëshmitarët dhe provat e tyre. Në fund, u vërtetua që tregtari kishte akuzuar Salahudin pa të drejtë. Megjithkëtë, Salahudini i dhuroi atij një dhuratë dhe një shumë të parave, që të vërtetonte bujarinë dhe faljen e tij.

Gjithashtu, ai kujdesej për interesat e nënshtetasve të tij dhe hoqi disa nga taksat e detyrat e tyre. Ibn Xhubejr nga cilësitë e Salahudinit përmend se ai do të jetë shembull gjithnjë, sepse hoqi disa lloje taksash e detyrash që u ishin ngarkuar njerëzve, përfshirë taksat e shitjes dhe detyrat për pirjen e ujit nga Nili.

Ishte një taksë shtatë dinarë e gjysmë, që i ishte ngarkuar çdo pelegrini në rrugën e tij për në Hixhaz për ndryshimet në Mekë e Medinë dhe për të ndihmuar njerëzit atje. Fatimijtë morën masa ekstreme për t’i mbledhur taksat, dhe kush nuk mund të paguante, dënohej rreptësisht. Megjithkëtë, Salahudini i hoqi ato taksa për pelegrinët e varfër dhe ia kompensoi këtë popullit të Hixhazit, me të njëjtën shumë. Kështu, All-llahu shpëtoi besimtarët dhe pelegrinët nga shqetësimet nën sundimin e drejtë të Salahudinit.

Guximi dhe ruajtja

Ai ishte shembull për trimëri, ashtu siç e njihnin shokët dhe armiqët. Ky hero nuk ishte si lejtnantët, mbretërit dhe gjeneralët që uleshin mbi fron dhe nuk bënin asgjë, veç u jepnin urdhra ushtarëve të tyre për të luftuar kundër të tjerëve. Nëse ushtarët fitonin, do të ishin përkrahës, dhe ata nëse humbnin, do të ishin të sigurt në vendin e tyre. Salahudini nuk ishte si ata mbretër dhe gjeneralë, sepse ishte mësuar të ishte në radhët e para të ushtrisë dhe të ndante me ushtarët rreziqet e krizat e luftës.

Për shembull, trimëria e tij u tregua kur pushtoi kalanë Kavkabit më 584 hixhrij. Pas kësaj, u dha pushim ushtarëve egjiptas nën komandën e vëllait të tij el-Melik el-Adil. I shoqëroi deri në Askalan dhe i urdhëroi të niseshin, para se të shkonte të kontrollonte qytetet bregdetare në Akra. Këshilltarët e tij nuk u pajtuan me të për këtë plan, sepse

nuk kishte ushtarë të mjaftueshëm për ta shoqëruar në vizitat e tij, meqë ushtarët egjiptas ishin nisur. Përveç kësaj, një numër i madh i kryqtarëve jetonin në Tir. Prandaj, el-Kadi ibn Shedadi e këshilloi të mos e bënte këtë dhe i tregoi se ishte një rrezik i madh. Megjithatë, ai nuk u brengos për këtë dhe marshoi në Akra pas nisjes së ushtrisë egjiptiane, pa u frikësuar nga armiku.

Ishte dimër dhe deti ishte i ashpër. Salahudini shoqërohej nga el-Kadi ibn Shedadi. Shikoi nga valët e ashpra dhe pastaj iu drejtua ibn Shedadit dhe i tha: “Nëse All-llahu më ndihmon të pushtoj pjesët e mbetura të këtij bregdeti, do t’i ndaj qytetet (të sundohen nga djemtë e mi), do të plotësoj dëshirën time, do të largohem nga ti dhe do të lundroj që t’i ndjek kryqtarët në ishuj, derisa t’i shkatërroj të gjithë ose të vdes si martir”.

Ai ishte i qetë, kishte një karakter të fortë dhe ishte në gjendje t’i duronte vështirësitë dhe vuajtjet. El-Kadi ibn Shedadi transmeton:

*Gjatë bllokimit të Akrës nga kryqtarët, më shumë se 70 anije arri-
tën në Akra për një natë. Ai i numëroi nga namazi i iqindisë e deri në
perëndim të diellit. Megjithatë, nuk u frikësua, por mori forcë më shu-
më... Kurrë nuk e kam parë duke u frikësuar nga një armik, pavarë-
sisht nga numrit i madh (i armiqve të tij) apo fuqia e madhe.*

Në një betejë me kryqtarët në Akra, myslimanët ishin mundur dhe morali i tyre kishte rënë. Megjithatë, Salahudini qëndroi i fortë me një grup të vogël dhe u tërhoq në male për të mbledhur dhe inkurajuar ushtarët për të vazhduar luftën. Veprroi në këtë mënyrë, derisa arriti fitore.

Në një ngjarje tjetër, derisa ishte në Akra, në një ditë me shi e stuhi, tenda e Salahudinit u rrëzua e ra mbi të, dhe sa s’e vrau. Kjo nuk ndikoi asgjë tek ai, por rriti oreksin e tij për xhihad. Kjo tregon shpirtin e tij të lartë, besimin e fortë në All-llahun dhe trimërinë unike.

El-Kadi Bahaudin për sakrificën dhe dashurinë e tij për xhihad për hir të All-llahut ka elaboruar:

Aq shumë kishte dashuri për xhihadin, saqë i kushtoi tërë kohën, fjalët dhe jetën. Kujdesej vetëm për ushtarët e tij, municionin dhe njerëzit që ishin të interesuar për xhihad. La familjen, fëmijët dhe vendli-

ndjen e tij për xhihad, në emër të All-llahut. Ishte i kënaqur të jetonte nën hijen e një tende, e cila ishte e ndjeshme ndaj erës dhe stuhisë. Udhëhoqi ushtrinë, organizoi ushtarët dhe luftoi kundër armiqve disa herë, pvarësisht nga sëmundja.

Kur ibn Shedadi e pyeti për këtë, Salahudini iu përgjigj: “Kur filloj të luftoj, sëmundja më largohet”.

Ngjarja vijuese që e transmeton ibn Shedadi, gjithashtu tregon durimin dhe kënaqësinë e tij. Salahudini kishte një djalë, Ismailin. Kur i treguan se djali i kishte vdekur, duroi dhe e sakrifikoi atë duke pritur shpërblimin e All-llahut për të në botën tjetër. Vetëm sytë iu mbushën me lotë. Ibn Shedadi thotë: “Mendoni këtë durim e sakrificë, dhe qëllimin fisnik. O All-llah, ashtu siç e inspirove dhe e udhëzove për durimin dhe sakrificën, Të lutem Ty që ta shpërblesh, O Mëshirues i mëshiruesve”.¹

Pranimi dhe falja

Nga cilësitë e tij ishin pranimi dhe falja. Gjithnjë sjelljen e keqe e kthente me të mirë dhe vrazhdësinë me durim. Për shembull, ibn Shedadi transmeton se njerëzit u mbledhën rreth tij aq shumë saqë disa shkelën një pjesë të rrobës së tij apo mbulesën mbi të cilën u ul që t’u përgjigjej ankesave së tyre. Megjithatë kujdesej për ankesat e tyre dhe përmbushte nevojat e kërkesat e tyre, megjithëse disa paditës folën vrazhdë për të, e ai pranoi fjalët e tyre.

Një ditë el-Kadi ibn Shedadi ishte duke ngarë mushkën e tij dhe kaloi pranë tij. Ishte një ditë me shi dhe mushka i spërkati rrobat me baltë. Megjithatë, ai nuk e lejoi ibn Shedadin të tërhiqej i druajtur në një qoshe, por i qeshi që të largonte hallin e tij.

Ibn Shedadi ishte dëshmitar i ngjarjes vijuese, që tregon pranimin dhe faljen e Salahudinit. Gjatë betejës në mes Salahudinit dhe Riçard Zemërluanit në Xhafa, disa nga ushtarët e tij nuk iu bindën urdhrave të tij dhe folën vrazhdë për të. Prandaj u largua prej tyre i zemëruar. Kur ushtarët e tjerë e panë, menduan se i kishte vrarë të tjerët nga

¹ En-Navadir es-Sultaniye, fq. 50

mënyra se si kishin thënë e vepruar. U kthye në shtab dhe u takua me princat, njëri prej të cilëve u frikësua dhe mendoi se ishte i urrejtur. Madje edhe vetë ibn Shedadi, pavarësisht nga pozita e lartë tek Salahudini, tha: “Frikësohesha të hyja tek ai derisa më thirri”. Por kur ibn Shedadi hyri, ai i kërkoi t’i mblidhte princat për të ngrënë disa fruta që sapo i kishin sjellë nga Damasku. Kur princat e shoqëruan, ende të frikësuar, e gjetën Salahudinin të gëzuar, dhe kjo bëri që të ndiheshin të qetë e të sigurtë në zemrat e tyre. ata u larguan nga ai duke dëshiruar të luftojnë, sikur të mos kishte ndodhur asgjë.

Gjithashtu historianët kanë shënuar se një njeri iu ankua kur ai vetë ishte i lodhur. Salahudini i tha që të priste pak, por njeriu refuzoi të priste dhe i lexoi përmbajtjen e ankesës Salahudinit, i cili e dëgjoi me kujdes. Pasi mbaroi, Salahudini i tregoi se nuk kishte ngjyrë për të nënshkruar ankesën e tij. Njeriu shpejtoi dhe ia solli ngjyrën. Ai nuk u zemërua dhe e nënshkroi ankesën i qetë.

Ky pranim nuk kufizohej vetëm për pasuesit, nënshtetasit dhe ushtarët e tij, por gjithashtu zbatohet edhe për armiq të tij. Në kapitullin e shtatë përmendëm shembuj që tregojnë faljen dhe pranimin e tij. Mund të kthehesh tek ai kapitull që të mësosh më shumë për këtë çështje.

Sjellja e mirë dhe zemërgjerësia

Historianët pajtohen që kalorësia, zemërgjerësia, sjellja e mirë e Salahudinit ndaj armiqve të tij - ishin të padëgjuesha në historinë e luftërave dhe pushtimeve.

Princi Ali transmeton nga historiani anglez Mill, se një numër i të krishterëve lanë Jerusalemin e shkuan në Antiokun krishter. Atje nuk u mirëpritën, po madje u dëbuan nga princi i Antiokut. Pas kësaj u drejtuan nga vendet myslimane, ku u mirëpritën. Princi Ali shton gjithashtu përshkrimin e Mishudit për kushtet e atyre që u dëbuan nga Jerusalemi dhe ç’pritën nga vëllezërit e tyre të krishterë. Ata vuajtën mungesë buke, varfërinë dhe mungesën respekti njerëzor në Siri, dhe Tripoli ua mbylli portat. Një grua u detyrua të hidhte fëmijën e saj në

det dhe mallkoi të krishterët, të cilët refuzuan t’i mirëpritnin apo t’i strehonin.

Salahudinit i treguan se Patriarku ishte duke ikur me paratë dhe pasurinë e tij pa pasë paguar shpërblimin për të varfrit dhe nevojtarët e krishterë. Puli e përshkruan atë si një njeri pa ndërgjegje e ndjenja. Kur e pyetën Salahudinin se pse nuk kishte konfiskuar pasurinë e Patriarkut për të ndihmuar myslimanët, ai u përgjigj, “Preferoj të marr dhjetë dinarë sesa ta tradhtoj atë”. Puli e komentoi këtë gjendje duke thënë: “Sulltani mysliman ua mësoi klerikëve të krishterë kuptimin e sjelljes fisnike dhe të drejtë”.

El-Kadi ibn Shedadi transmeton:

Njëherë ishim duke ecur afër kampit të armikut. Një mysliman solli një grua të krishterë duke qarë dhe duke goditur krahorin e saj. Salahudini e pyeti për problemin e saj dhe mësoi se kishte humbur vajzën e saj të re. Nga kjo, atij i erdhi keq dhe i dolën lotët. Urdhëroi ushtarët ta kërkonin atë që e kishte blerë (vajzën) të paguan çmimin e saj dhe pastaj ta kthenin. Për më pak se një orë ata e sollën vajzën e re dhe nëna vrapoi tek ajo. Ajo mbuloi fytyrën e saj me pluhur dhe, derisa njerëzit e shikonin duke qarë, shikoi në qiell, po nuk dinte se ç’te thoshte. E mori vajzën dhe ata i ndihmuar të kthehej në kamp.

El-Kadi ibn Shedadi transmeton gjithashtu ngjarjen vijuese, që tregon faljen dhe sjelljen e mirë të tij:

Kur mbreti anglez Riçard Zemërluani, armiku i përjetshëm i Salahudinit u sëmur, Salahudini pyeti për shëndetin e tij dhe i dërgoi fruta e akull. Kryqtarët, të cilët ishin të uritur e të goditur nga varfëria, u çuditën për këtë sjellje fisnike dhe mëshirën për armiq të tyre.

Historianët pajtohen që Salahudini nuk e shfrytëzonte dobësinë e tyre për t’i detyruar ta pranonin Islamin. Arnoldi thotë në librin e tij *ed-Da’va ile el-Islam* që “një numër i madh i kryqtarëve e pranuan Islamin për shkak të sjelljes së mëshirshme”.

Nëse krahasojmë urrejtjen e kryqtarëve ndaj Islamit dhe sjelljen e mirë të myslimanëve ndaj Krishterimit dhe të krishterëve, do të gjejmë një ndryshim të madh në mes tyre. Arsyeja qëndron në faktin se sulmi mbi Botën Islame ishte plot fanatizëm dhe urrejtje. Ata sulmo-

nin pa mëshirë, ndërgjegje e njerëzi, ata që i kundërshtuan në fe dhe bënë mëkate ndaj të gjithë njerëzve: të rinj a të moshuar, burra a gra, ushtarë a civilë.

Fanatizmi dhe mizoria kryqtare filloi me masakrën në xhaminë el-Aksa, ku vranë 70 000 gra, fëmijë e myslimanë me të meta. Përkundrazi, kur Salahudini çliroi Jerusalemin, ndaloi sulmin kundër të krishterëve, pranoi humbjen e tyre dhe u dha siguri. Përveç kësaj, ata nga Jerusalemi në Tir shkuan nën mbrojtjen e ushtarëve myslimanë.

Në kapitullin e shtatë me titull “Sjellja e Salahudinit ndaj kryqtarëve” kemi shpjeguar hollësisht zemërgjerësinë dhe faljen e tij. Nëse dëshironi të mësoni më shumë, kthehuni atje dhe mësoni ndryshimin e madh në mes zemërgjerësisë sonë dhe fanatizmit të tyre.²

Kritikat ndaj Salahudinit

Historianët modernë kanë kritikuar politikën e Salahudinit, sjelljen e mëshirshme të tij ndaj kryqtarëve dhe zemërgjerësinë e ekzagjruar të tij ndaj armiqve të Islamit. Kritikant e tyre mund të përmbliken në pikat vijuese:

1. Salahudini duhej t’ua kthente në të njëjtën mënyrë sjelljen e kryqtarëve, duke vrarë robërit e tyre ashtu siç i vranë ata tanët. All-llahu i Madhëruar thotë:

“Ndëshkimi i së keqes bëhet me një të keqe në të njëjtën masë...”.
(esh-Shura: 40)

“...kush ju sulmon ju, kthejani sulmin edhe ju po në atë masë...”. (el-Bekare: 194)

2. I lejoi robërit e krishterë të vendoseshin në Tir. Kjo i nxiti ata të ndërmerrnin Kryqëzatën e tretë, të ndihmuar nga Evropa me pajisje e furnizime, dhe si rezultat i kësaj, ata pushtuan Akrën.

3. Trazirat që pasuan Betejën e Hatinit, shkaktuan një konfuzion dhe humbje të mëdha në vendet myslimane, dhe kjo pengoi përparimin e pushtimeve islame në përfundim të lindje.

² Nëse dëshironi të mësoni më shumë për ndikimin e zemërgjerësisë së Islamit në përhapjen e Islamit tek kryqtarët, shihni Thirrja në Islam nga T.W. Arnoldi.

Këto janë kritikant më të rëndësishme që i janë bërë Salahudinit. Megjithëkëtë, historianët e tjerë kanë mbrojtur dhe kanë justifikuar trajtimin e mëshirshëm të tij dhe sjelljen fisnike, si veprime që janë bazuar në parimet dhe ligjin islam. Ata shtuan se për aq kohë sa Islami lejon udhëheqësin mysliman të zgjedhë në mes faljes e shpërblimit dhe vrasjes e skllavërimit për robërit, ai mund të bëjë cilëndo që është më e mirë nga të dyjat për interesin e Islamit dhe myslimanëve. All-llahu i Madhëruar thotë:

“...atëherë lidhni, e pastaj ose lironi falas ose kërkoni dëmshpërblim përderisa lufta të mos pushojë...”. (Muhamed: 4)

Megjithëkëtë, Salahudini vrau një grup përafërsisht prej 200 robërish, të cilët ishin aktivistë, agjitorë dhe rrënjë të gjithë djajve, sepse mbollën mosmarrëveshje në mesin e myslimanëve dhe prishën marrëveshjet. Gjithashtu ata u ndoqën nga masa, ishin armiq të myslimanëve dhe dëmtuan me fanatizmin e tyre fetar.³

Më herët e përmendëm se Salahudini zuri rob sunduesin e Kerakut, Rexhnaudin e Ktilonit, pas fitores në Hatin dhe e mbyti, për të përmbushur betimin e tij, ngase ky i fundit kishte keqtrajtuar myslimanët dhe e kishte sharë Muhamedin a.s.

Nga ajo që u theksua më lart, kuptojmë se Salahudini ishte i ashpër, kur nevojitej ashpërsia, dhe tolerant kur nevojitej zemërgjerësia. Një poet thotë:

*Nuk është e pranuar të jesh i dobët
në një situatë që kërkon të jesh i fortë
Apo të jesh i fortë në një situatë
që kërkon të jesh falës.*

Ndërsa sa i përket lejimit të kryqtarëve që të vendoseshin në Tir, këtë e bëri pasi i kishte ftuar dhe kishte bërë një marrëveshje me ta. Megjithëkëtë, ata i prishën marrëveshjet. Ai mund të kishte menduar se ata do të vlerësonin sjelljen e mëparshme të mirë të tij ndaj tyre, se

³ Hajat Salahudin, nga Ahmed el-Bejali, fq. 162.

do të ishin mirënjohës dhe do të jetonin në paqe e në qetësi me myslimanët. Por, siç thotë një poet arab:

*Njeriu nuk mund të marrë tërë atë që dëshiron.
Era fryn në të kundërt të anijeve.*

Do të ishte më mirë për Salahudin sikur t'i shpërndante ata në qytetet myslimane, që të pengonte bashkimin e tyre dhe t'i linte nën vëzhgimin e myslimanëve.

Ndërsa për kritikën se zemërgjerësia e Salahudit kishte shkaktuar trazira, humbje dhe mundime, e përmendëm më herët se zemërgjerësia e tij bazohej mbi parimet islame, dhe ai pati të drejtë për vendimet e tij. A e ka njohur të Padukshmen dhe a e dinte se kryqtarët në Evropë dhe në Tir do të ndërmerrenin luftën e tretë kundër Tij? Nëse do ta njihje të Padukshmen, do të merrte masa dhe do të përgatitej. Poeti thotë:

*Veprimet e kaluara kanë shkuar, dhe e ardhmja është e Padukshme.
Ti e njeh vetëm kohën në të cilën je.*

Në fund, ai nuk ishte i pagabuar si profetët, sepse ai ishte vetëm një njeri. Imam Maliku thotë: “Çdonjëri është i detyruar të bëjë mirë apo keq, përveç atij që është i varrosur në këtë varr (bëhej fjalë për Muhamedin a.s.)”. I kujdesshmi ka një shpërblim nëse bën keq, dhe dy shpërblime nëse bën mirë. Prandaj, Salahudini do të shpërblehet në të dy rastet.

Dashuria ndaj poezisë dhe letërsisë

Salahudini ishte një njeri që kishte një personalitet unik. Ai e donte xhihadin dhe shumicën e kohës ia kushtoi atij, por gjithashtu nuk e harroi pjesën e ligjshme të kënaqësisë. Ibn Shedadi transmeton se Salahudini ishte i afrueshëm, kishte sjellje fisnike, bënte shaka, mësonte përmendsh gjenealogjinë arabe dhe luftërat e tyre, dinte biografitë

dhe çështjet e tyre, ruante gjenealogjinë e kuajve të tyre dhe dinte tregime mitike e legjenda.

Nga cilësitë që tregojnë karakterin unik dhe intelegjencën e tij, ishte vlerësimi i poezisë së mirë dhe përsëritja e saj në mbledhjet e tij. Ibn Halikan, në historinë e tij ka shënuar se Salahudini dinte të bënte dallimin mes poezisë së mirë dhe të keqe. Poetët gjithnjë shkonin te ai që të recitonin poezitë e tyre të reja. Gjithashtu ai i përsëriste një poeti duke thënë:

*Kam ëndërruar për të dashurën time derisa isha
i frikësuar nga armiqët e mi, dhe mëngjesi
ishte duke aguar.
Isha aq i lumtur sa që gati zgjova nga gjumi
ata që flinin afër meje, dhe dashuria ime ishte
vetëm që t'ua zbuloja të tjerëve.
U zgjova duke dëshiruar që dëshirat e mia
të bëhen të vërteta. Fatkeqësisht, gëzimi im
u kthye në pikëllim*

Autori i *Vafijat el-Ajan*, transmeton se ai ishte i kënaqur me thënien e Munaxhimit:

*Njerëzit kanë ngjyrosur flokët e
bardha të tyre, sepse u bënë të shëmtuara.
Por më keq është kur rrënjët dalin të bardha.
Kur të rinjtë vdesin, flokët nxihen nga pikëllimi.*

El-Imad Katib transmeton se disa nga shokët e Salahudit shkruan dy strofa:

*Ti mungon nga ne me trupin
Tënd, por ti je afër zemrës sime.
Kurrë nuk të kam parë me sytë e mi,
por të kam parë me zemrën time.*

Autori i Rravdatejn transmeton se Salahudini ishte i dhënë së tepërmi pas poezisë së Usma ibn Munkizit. Ai mësoi poezi të shumta dhe i përsëriste në raste të ndryshme. Ai gjithashtu mësonte poezi tronditëse. Historianët transmetojnë se, kur i treguan Salahudinit për vdekjen e vëllait të tij, Turan Shahut, ai u hidhërua shumë dhe ndjenjat e tij i shprehu duke recituar vargje elegjike. El-Imad thotë se gjithashtu ai shkruante vargje, në të cilat shprehte lajmet e mira në mesazhet e tij me shokët. Nga vargjet e tij janë edhe këto:

Më herët, shikimi në ty nuk ishte i mjaftueshëm.

Sot, jam i kënaqur të dëgjoj për ty.

El-Imad Hatib transmeton se Salahudini ishte i dhënë shumë pas letërsisë dhe shkrimtarëve. I takonte poetët që të dëgjonte shkrimet e tyre të reja. Për shembull, pas pushtimit të Jerusalemit ai mbajti një audiencë dhe dëgjoi poezitë e tyre të reja.

Në kapitullin e shtatë kemi përmendur disa nga këto poezi. Ai kishte një vlerësim të mirë për poezinë dhe kritikonte poezitë që i kushtoheshin atij. Ahmed ibn Nafda i shkroi disa vargje Imadit duke e ftuar të vizitonte Damaskun gjatë sezonit më të famshëm të kajsive. Ai në fillim të saj thoshte:

*Kur ftoi njerëzit të shijonte kajsitë
e shijshme, ata erdhën nga i gjithë Damasku.*

El-Imad transmeton se, kur ia lexoi këto vargje Salahudinit, ky i fundit e pyeti se ç'kishte në përgjigje. Ai i recitoi këtë:

*Të shkojmë të shijojmë kajsitë e shijshme
dhe të takohemi në tryezën e drekës.
Kajsitë duken mes gjetheve të drunjve
si balonat e arit në mbulesat e argjendta.*

El-Imadi shton se, kur i recitoi këto vargje Salahudinit, ai tha: “Krahasimi në mes gjetheve dhe argjendit nuk është i mirë, pasi gje-

thet janë të gjelbra, ndërsa argjendi është i bardhë. Nuk ka ngjashmëri në mes këtyre të dyjave”. El-Imadi e ndryshoi atë:

*Kajsitë duken mes gjetheve të drunjve
si argjendi i mbuluar me smerald.*

Poeti përmirësoi vargun dhe

Krahasimi, ashtu si sulltani ishte i drejtë.

Asketizmi dhe bujaria

Ai përmbahej nga kënaqësitë dhe stolitë e kësaj bote. Pasuesit e tij i ndërtuan një shtëpi të mrekullueshme në Damask, por ai nuk e pranoi dhe tha: “Ne nuk do të jetojmë gjithnjë në këtë shtëpi. Kjo shtëpi nuk është e përshtatshme për atë që kërkon vdekjen. Ne jemi këtu për t’i shërbyer All-llahut të Lartmadhëruar”.⁴

Ai nuk kishte në mendje fuqinë e madhe, sovranitetin apo autoritetin. Nga thëniet e tij ishte: “Paraja dhe pluhuri janë të njëjta për mua”. Ai (All-llahu e mëshiroftë!) nuk la para, pasuri a pallat. Në fillim të kapitullit me nëntitull “Devotshmëria dhe adhurimi” e përmendëm që el-Kadi Bauahudin, i quajtur ibn Shedad, për besimin dhe adhurimin e tij, ka thënë:

Sa për zekat, vdiq duke mos poseduar sasinë minimale që e bënte përgjegjës për të. Për sa i përket lëmoshës për të varfrit dhe nevojtarët, ai pasurinë e shpenzoi për ta. Trashëgimia e tij ishte 47 dërrhemë dhe një xhurm ari. Ai nuk la pasuri, as shtëpi, tokë, kopsht, fshat, fermë apo ndonjë lloj të pasurisë.

A keni parë a dëgjuar për udhëheqës të mëdhenj apo për sundimtarë asketë në histori si Salahudini? Ai është udhëheqësi, që kënaqësitë e kësaj bote i shiti për hir të kënaqësive në Botën tjetër, sepse kënaqësitë e Botës tjetër janë shumë më të mira se grumbullimi i pasurisë.

⁴ Hajat Salahudin, nga Ahmed Bejali, fq. 214.

Ndërsa për bujarinë që ai nuk merrte taksa nga lypësit e nevojtarët, ibn Shedadi thotë:

Kur mendoi të nisej në Damask, delegacionet u mbledhën në shtëpinë e tij në Jerusalem. Dhe nuk kishte para të mjaftueshme në arkën e shtetit. I tregova për këtë dhe ai shiti disa gjëra nga arka e shtetit dhe paratë e tyre ua ndau delegacioneve... Ai gjithnjë ishte bujar, qoftë në vështirësi apo në lehtësi. Taksambajtësit fshihnin një pjesë të parave nga ai, për ngjarje të papritura... Në një fjalim e kam dëgjuar duke thënë: “Është e mundshme të gjesh njerëz, që paratë i llogarisin si pluhur”. Duket se fjalën e kishte për veten.

Gjithashtu ishte bujar ndaj dijetarëve dhe sufistëve, dhe njerëzve të tij u rekomandonte të ishin bujarë me ta.

Njëherë, një njeri që ishte dijetar e mistik, kaloi andej. Njeriu u largua pasi takoi Salahudin. Disa ditë më vonë, Salahudini pyeti për të dhe i treguan se kishte udhëtuar. Në fytyrën e tij dukeshin shenja të kundërshtimit, dhe tha: “Pse ka udhëtuar pa marrë asnjë ndihmë nga unë?” Urdhëroi një njeri që e njihte atë, t’i dërgonte një mesazh duke i kërkuar të kthehej të takonte sulltanin. Njeriu erdhi dhe takoi Salahudin, i cili e mirëpriti dhe bisedoi me të dhe e mbajti si musafir për disa ditë. I dha dhurata, para, një kafshë bartëse dhe rroba për familjen e fqinjët e tij. Njeriu u nda shumë i gëzuar.

Kur Salahudini e dinte se pasuria do të vijë, ua ndante nevojtarëve dhe luftëtarëve para se t’i arrinte atij. Nëse një kalë i luftëtarit plagosej në luftë, ai do t’ia zëvendësonte me një tjetër. Ai nuk kishte ndonjë kalë të veçantë për vete; madje ai ua dhuronte kalin e tij ushtarëve të tij apo ua premtonte si dhurata njerëzve, sepse kishte dhënë më shumë se 10 000 kuaj. Gjithashtu vishte rroba prej pambuku a leshi. Nëse e gjente dikë që kishte nevojë për to, ia dhuronte.⁵

Motivi për këtë bujari ishte se ai e vlerësonte veten vetëm si një ushtar të Islamit, që ftonte për t’i luftuar armiqtë. Përveç kësaj, gjithnjë besonte se mund të vdiste në çdo moment, kështu që pse të fshiheshin paratë kur kishte njerëz që kishin nevojë për to? Motiv tjetër

ishte se ai nuk anonte nga kënaqësitë e kësaj bote ose të jepte urdhra apo të dërgonte ndonjë të dërguar, e ai të ulej në pallatin e tij në mes shërbëtorëve dhe shërbyesve. Ai dallonte nga mbretërit e tjerë. Ishte një luftëtar guximtar e trim dhe shumicën e jetës së tij e kaloi në luftëra. Nëse dëshironte të pushonte, flinte në dysheme apo ulej nën hijen e një tende. Gjithnjë ishte i gëzuar dhe pushonte kur myslimanët ishin të lartësuar, kishin dinjitet, ishin të bashkuar dhe të fortë. A duhet të fajësohet kur njeriu është guximtar?

Aktiviteti dhe interesimi për xhihad

Gjithnjë e donte xhihadin dhe interesohej për të. Nuk mund të hante a të flinte ose të ishte i qetë derisa i çliroi të gjitha vendet myslimane nga tiranët, despotët dhe kryqtarët. Për të elaboruar interesimin e tij për xhihadin dhe durimin e tij për çlirim, do të marrim thëniet e shoqëruesve dhe shokëve për të. Ibn Shedadi thotë:

Pushtimi i Jerusalemit ishte një çështje e madhe, saqë as mali nuk mund ta duronte... Ajo i ngjante një nëne që ishte ndarë nga fëmija i saj. Ai ecte prej një vendi në një tjetër duke i nxitur njerëzit për xhihad dhe shëtiste rreth vendeve duke thirrur: “Oh, për Islam!” dhe sytë i lotonin. Sa më shumë e shikonte Akrën, dhe provat pikëllonin njerëzit, më shumë i nxiste njerëzit për xhihad. Në këtë kohë, nuk hante asgjë. Piu disa barna që i dha mjeku. Disa nga mjekët e tij më thanë se nga e premtja e deri të dielën ai kishte ngrënë vetëm një sasi të vogël, sepse ishte i interesuar për luftën.

All-llahu është më i madhi! Ky është interesimi i vërtetë në xhihad.

All-llahu është më i madhi! Kjo është sakrifica e vërtetë për hir të All-llahut.

All-llahu është më i madhi! Kjo është gara e vërtetë për hir të Islamit dhe çlirimit.

Nëse Salahudini nuk do të kishte pozita të tjera përveç kësaj, kjo do t’i mjaftonte. Ibn Shedadi thotë:

⁵ Salahudin, nga prof. Xhemaludin Ramadi, fq. 96.

Ishte i çmendur për xhihad. Problemi i xhihadit e preokupoi aq shumë, sa që fliste në çdo mbledhje për të. Interesohej vetëm për ushtarët e tij dhe mjetet dhe njerëzit e kujtonin dhe e këshillonin. La fëmijët e tij, gruan dhe vendlindjen. Ishte i kënaqur të jetonte nën hijen e një tende, që mund të shkatërrohej lehtë nga era. Njëherë, era shkatërroi tendën e tij, derisa qëndronte jashtë saj. Megjithatë, kjo vetëmsa ia shtoi oreksin për xhihad dhe këmbënguljen e tij.

Një dëshmi tjetër e përpjekjeve të vazhdueshme e të përhershme dhe një garë perfekte për të ngritur fjalën e All-llahut, ishte biseda me ibn Shedadin:

“Dua të të tregoj diçka. Nëse All-llahu më ndihmon të çliroj pjesët e mbetura të këtij bregdeti, do t’i ndaj qytetet (të sundohen nga djemtë e mi), të plotësoj dëshirën time dhe të lundroj që t’i ndjek kryqtarët në ishuj, derisa të asgjësoj të gjithë kryqtarët ose të vdes si martir”.

Këto fjalë më bënë të lumtur. I thashë Salahudinit, “Nuk duhet të rrezikosh veten dhe ushtarët, pasi ushtarët janë mbrojtësit e Islamit”. Salahudini u përgjigj: “Kërkoj nga ti një mendim të drejtë. Cila nga dy vdekjet është më e ndershme?” Iu përgjigja: “Të vdesësh për hir të All-llahut”. Ai tha: “Qëllimi im është të vdes për hir të All-llahut”.

Çfarë qëllimi i pastër! Çfarë njeriu trim dhe guximtar! All-llahu e mëshiroftë! O All-llah, Ti e di se ai bëri tërë atë që mundi, që të arrinte fitore për fenë Tënde. Ai gjithashtu luftoi për shkak të mëshirës Sate. O All-llah, dhuroja mëshirën Tënde.⁶

Ato që përmendëm më lart, janë karakteristikat më fisnike dhe cilësitë më të lavdishme, me të cilat ishte pajisur Salahudini. Sunduesit tanë të tanishëm kanë nevojë të madhe për karakteristika të tilla, me të cilat mund të nxisin kombet e tyre që të formojnë shtetin islam në një nivel më të lartë dhe ata gjithashtu mund të fitojnë kundër Izraelit dhe ta kthejnë nderin e dinjitetin e këtij ymeti. Kjo nuk është e vështirë për All-llahun.

Ymeti islam ka nevojë të domosdoshme për një njeri me cilësi si të Salahudinit, d.m.th. për adhurim e devotshmëri, drejtësi e mëshirë,

trimëri e durim, pranim e falje, sjellje të mirë e zemërgjerësi, asketizëm e bujari dhe aktivitet e luftë. Sa herë që këto cilësi gjenden tek një sundues a udhëheqës, myslimanët do të arrijnë fitore të madhe e lavdi të pathyeshme dhe do të formojnë të ardhmen e shtetit islam.

*O All-llah, dëshirat tona kanë ndryshuar,
prandaj kërkojmë nga Ti të na japësh
një udhëheqës të madh.*

Me të cilin do të jesh i kënaqur.

*Një udhëheqës, që do të rikthejë lavdinë e Islamit,
dhe të kujdeset për të, dhe Ti të kujdesesh për të.*

Reformat e bëra nga Salahudini

Në kapitujt e mëparshëm përmendëm që Salahudini, pjesën më të madhe të jetës së tij e kaloi në luftëra shkatërrimtare kundër kryqtarëve. Fatkeqësisht, këto luftëra e penguan në bërjen e reformave të gjithanshme dhe projekteve kryesore. Megjithatë, ai bëri disa ndërtime dhe reforma, që gjeneratat e ardhshme i admiruan.

Në këtë kapitull do të përmendim reformat dhe projektet më kryesore, që të zgjerohemi në shkruarjen e biografisë së tij dhe ta vlerësojmë atë ashtu siç e meriton. Këto reforma do t’i kufizojmë në pikat vijuese:

Përmirësimet në ndërtime

Përmirësimi më i rëndësishëm ishte muri i Kajros. Pasi muri ishte rrënuar dhe ishte bërë si rrugë kalimi nga e cila njerëzit hynin e dilnin nga Kajroja lehtë, ai e rindërtoi murin. Caktoi Tavashi Bahaudin Karkusin si mbikëqyrës të ndërtimeve. Muri ishte 29.302 kubistë i gjatë dhe rrethonte gjithë Kajron, e cila në atë kohë përfshinte qytetin e Fustatit, të themeluar nga Amr ibn Asi; Askarin, të themeluar nga Salih ibn Ali Abasi; dhe Kajron, të themeluar nga Xhevher Sakili. Muri shërbente për të mbrojtur Kajron nga pushtuesit.

⁶ En-Navadir es-Sultaniye, nga el-Kadi ibn Shedadi, fq. 18.

Gjithashtu ndërtoi kalanë Xhebel, për të rritur mbrojtjen e qytetit nga armiqtë. Nuk arriti ta mbaronte, sepse ishte i angazhuar me luftëra në pjesë të ndryshme. Kalaja është vlerësuar një prej kalave më të lashta të historisë egjiptiane dhe ishte rrënuar gjatë periudhave të ndryshme.

Gjithashtu ndërtoi kalanë Sina në Gadishullin e Sinait, 57 km në verilindje të qytetit të Suezit. Në pjesën jugore të kështjellës ndërtoi dy xhami dhe një rezervuar për ujin e pijshëm. Mbi hyrje të rezervuarit ishte shkruar: “Në emër të All-llahut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit. Bekimet dhe paqja e All-llahut qoftë mbi Muhamedin a.s. All-llahu e përjetësoftë emrin e mbretit Nasr Salahudin, mbret i myslimanëve dhe Islamit, pasardhës i udhëheqësve të besimtarëve. Ky rezervuar është ngritur nga mbreti Ali ibn Nasir el-Adil Muzhfar. Është ndërtuar në Shaban të vitit 590 hixhrij”.

Profesori Naum Shukejr në librin e tij *Tarik Sina ve el-Arab*, thotë:

Ai kaloi pranë kështjellës dhe dy xhamive dhe pa një hyrje kryesore të kështjellës në pjesën veriperëndimore. Mbi hyrje ishte një gur i madh në formë katrori, mbi të cilin me shkronja arabe ishte shkruar emri i Salahudinit dhe: “Në emër të All-llahut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit. Gjithë bekimet dhe paqja e All-llahut qofshin mbi Muhamedin a.s. O All-llah, përjetësoje emrin e mbretit en-Nasir Salahudin, udhëheqës i Islamit dhe myslimanëve, Jusuf ibn Adil Nasr, Xhumadel Evel viti 583 hixhrij”.

Ai nuk ishte i interesuar vetëm për fortifikimet ushtarake, por ishte gjithashtu i interesuar për ndërtime në Giza dhe ishullin Ruda, ndërtoi njehsor për matjen e thellësisë së lumit Nil dhe bëri gërmimin e kanaleve. Gjithashtu konstrukttoi spitale, si spitali Marstan, i cili ishte një ndërtesë bamirësie e rëndësishme në Kajro. Ai caktoi një njeri të edukuar që të mbikëqyrte spitalin dhe të administronte depot e barnave, dhe e ushtroi se si t’u shpërndante pacientëve lloje të ndryshme barnash. Gjithashtu kishte shtretër të gatshëm për t’i prituri pacientët dhe një pjesë të ndarë për gra. Përveç kësaj, ndërtoi disa strehime me shufra hekuri mbi dritare për të çmendurit dhe caktoi një mbikëqyrës që t’u përgjigjej nevojave të tyre.

Në kohën e Salahudinit, Giza dhe Ruda ishin ndër qytetet më të rëndësishme në vend. Ibn Xhubejri në librin e tij të udhëtimeve thotë:

Në Giza ishte një treg i madh që mbahej çdo të dielë. Gjithashtu ishte një ishull, në të cilin kishte ndërtesa të bukura dhe vende për argëtim, që ndanin Gizën dhe Kajron. Gjithashtu, ato ndaheshin nga një gji në lumin Nil, në të cilën ishte një xhami e madhe, ku falej namazi i xhumasë. Pranë xhamisë ishte njehsori i Nilit, me të cilin matnin ngritjen dhe rënien e ujit të Nilit. Njehsori i Nilit kishte gurë të çmuar dhe mermer etj.

Salahudini e vlerësonte Egjiptin si burim kryesor për vendin e tij dhe flotën detare. Prandaj ndërtoi anije dhe e rindërtoi limanin, dhe ngriti një sektor për flotën, të udhëhequr nga Adili. Aleksandria dhe Damjati ishin portet më të rëndësishme të Egjiptit, ndërsa Fustati dhe Kusi portet më të njohura të Nilit, në të cilat ndodheshin anijet për tu ndeshur me ndonjë flotë tjetër. Qëllimi ishte që të ngrihet flamuri dhe fjala e Islamit.

Duke i kushtuar vëmendje Aleksandrisë, Salahudini kuptoi se frankët josheshin nga ajo, dhe ai frikësohej për këtë. Prandaj rindërtoi muret dhe kullat e saj. Gjithashtu ndërtoi një strehim për të çmendurit, të ngjashëm me atë që kishte ndërtuar në Kajro. Autori i librit *Salahudin* thotë:

Kur Salahudini pushtoi Egjiptin, mori zotërimin e kështjellës, në të cilën ishte një sallë e ndërtuar nga Aziz ibn Mu’iz në vitin 384 hixhrij. Sallën e caktoi si strehim për të çmendurit. Përveç kësaj, ngriti një ndërtesë të madhe për të huajt dhe garantoj se do të ndërtonte ura e kanale për të përmirësuar kushtet e fermerëve.

Reformat në arsim

Salahudini e donte diturinë dhe i inkurajonte dijetarët. Nuk kurseu para apo përpjekje për ringjalljen e lëvizjes kulturore në vend. Prandaj ndërtoi shumë shkolla dhe solli shkrimtarë, poetë e dijetarë dhe ata që ishin të njohur në dituri e kulturë. Ishte ndërtuar sistemi kutab, ku fëmijët duhej të shkonin në kutab në një moshë të re për të mësuar Kuranin dhe traditën e Muhamedit a.s. nga një dijetar. Gjithashtu ata mësonin kaligrafinë arabe dhe mundoheshin të bëheshin sa më të mi-

rë. Përveç kësaj, mësuan parimet e matematikës, mësonin përmendsh poezi e proverba arabe, dhe mësonin si të falnin namazin mënyrat e lutjeve.

Kur një çun arrinte moshën e rinisë, nëse dëshironte të përfundonte edukimin e tij, duhej të shkonte në një prej vendeve të diturisë - në Egjipt, Siri, Mosul, Bagdad apo Mekë. Ata shkonin të mësonin shkencat racionale e tradicionale, dhe mënyrat e leximit të Kuranit, të cilat ishin një prej temave më të rëndësishme të studiuara detajisht në xhami dhe shkolla. Gjithashtu ata mësonin interpretimin e Kuranit nga dijetarë të ndryshëm dhe në mënyra të ndryshme.

Xhamitë luajtën një rol jetik në lulëzimin e lëvizjes kulturore në kohën e Salahudinit, dhe ato mbusheshin me njerëz për t'u falur dhe për të kërkuar dituri. Shumë prej tyre u bënë të shkathët në shkencat e ndryshme, si në leximin e Kuranit, interpretimin e Kuranit, në sintaksë, morfologji, metrikë dhe prozodi.

Xhamitë më të njohura në Kajro ishin Amr ibn As, Ahar, el-Akmar, el-Hakim Biemrilah, dhe el-Husejn. Në Aleksandri, xhamia el-Atarin luajti një rol të madh në përhapjen e kulturës islame dhe shkencave të tjera. Në gjithë Egjiptin, u përhapën xhamitë dhe u zhvillua dituria tek njerëzit.

Xhamitë në Siri luajtën të njëjtin rol. Xhamia më e njohur ishte xhamia e Damaskut, nga e cila ishte mahnitur ibn Xhubejri kur kishte vizituar Damaskun. Damasku ishte qendër e diturisë dhe dijetarët aty vinin nga çdo vend. Dar el-Hikme (Shtëpia e Diturisë) gjendej në Tripoli, e cila kishte një numër të madh të nxënësve. Kjo bëri lulëzimin e lëvizjes kulturore me Dar el-Hikme në Egjipt.

Në shkollat e ndryshme në Egjipt e Siri, si dhe në shkollat që ishin ngritur në Jerusalem pas çlirimit të tij, më 583 hixhrij, mësoheshin katër shkollat juridike në shkallë të gjerë. Salahudini ndërtoi shkollën e parë për mësimin e jurisprudencës së hanefinjve, shkolla es-Sijufije, dhe e financonte me të ardhurat e 32 dyqaneve e mësuesit e saj i paguante me para. Kjo shkollë punoi për nxënësit deri në përfundimin e kryqëzatave.

Gjithashtu ai themeloi shkollën es-Salihije për mësimin e jurisprudencës së shafi'injve, të cilën e pasonte vetë. Kështu kujdesej për të dhe urdhëroi të rritej e të zgjerohej. Gjithashtu ndërtoi një banjë afër saj, një furrë përballë saj, dhe disa dyqane. Përveç kësaj, financoi Xhezira el-Fil (ishullin e Elefantit) që ishte në Nil, jashtë Kajros, si e përmend Makrizi në *Hutat*:

Salahudini ndërtoi shkollën e Jerusalemmit pas çlirimit të qytetit, më 583 hixhrij, dhe caktoi mësues el-Kadi Bahaudin ibn Shedadin. Një numër i madh studentësh erdhën në Jerusalem që t'i mësonte ibn Shedadi, që u bë i njohur kudo.

Ai urdhëroi organizimin e mësimin në të gjitha shkollat që themeloi, në të cilat mësoheshin tema të ndryshme shkencore dhe fetare. Mësuesit në këto shkolla ndaheshin në dy grupe. Grupi i parë ishin mësues të ditur dhe të edukuar. Grupi i dytë ishin përsëritës, të cilët përsëritnin mësimet e dhëna nga mësuesit e ditur, kështu që ata kuptonin mirë. Përsëritësi pjesën më të madhe të kohës e kalonte duke i mësuar ata që nuk kuptonin. Ai ulej afër mësuesve të ditur, derisa ta mbaronin ligjëratën, e pastaj merrte vendin e tyre dhe përsëriste mësimin. Pa dyshim, ky sistem i ngjan sistemit të universiteteve dhe instituteve të larta në kohën e sotme, ku asisteni përfundon ligjëratën e dhënë nga profesori.

Është e qartë që mësimet e mësuara në shkolla pajtoheshin me mënyrat e Nurudinit, që kishte për qëllim kthimin dhe përhapjen e doktrinës sunite. Ai kishte për qëllim zhdukjen e rrënjëve të besimit fatimij dhe sektit Batanije dhe përkrahjen e njerëzve për të luftuar kryqtarët që ndotën dhe prishën vendet.

Në këtë kohë, tregu i librave ishte i gjallë dhe aktiv. Në Egjipt ishte një treg i librave në pjesën lindore të xhamisë Amr ibn As, si dhe kishte tregje të tjera librash që shitnin libra të çmueshme e të dobishme. Gjithashtu në Damask, ishte një treg i madh librash, ku kishte libra të ndryshëm.

Reformat ekonomike

Në kohën e Salahudinit njerëzit ishin të pasur, sepse kishte burime dhe furnizime të shumta në këto shtete. Këto burime mblidheshin nga:

1. Thesari i fatiminjve në Egjipt, pasi ra nën sundimin e tij.
2. Xhizja që merrej nga jomuslimanët.
3. Shpërblimet që merreshin nga robërit.
4. Plaçkat e luftës.

5. Taksat tokësore nga vendet që muslimanët i kishin pushtuar paqësisht, me marrëveshje.

Salahudini e shpenzonte pasurinë në projekte të dobishme, si në xhihad, ndërtimin e kalave e kështjellave, përmirësime ndërtimore dhe në çdo shërbim të dobishëm.

Për të zhdukur urinë që vinte nga luftërat, Salahudini kujdesej për bujqësi dhe mjetet e ujitjes, për të prodhuar të gjitha llojet e pemëve të shijshme. Egjipti dhe Siria bashkëpunonin në ndërtimin e produkteve bujqësore e rritjen e interesave ekonomikë dhe në sigurimin e ushtrive me nevojat e tyre. Përveç kësaj, luftonin së bashku kundër kryqtarëve dhe ushtrive muslimane u siguruan furnizime dhe ushqim.

Gjithashtu ai interesohet për tregtinë me Egjiptin si lidhje në mes Lindjes dhe Perëndimit. Gjithashtu, shumë qytete evropiane, si Venecia e Piza në Itali, u zhvilluan nga kjo tregti. Venecianët themeluan një treg komercial, të quajtur Tregu el-Ejk, në Aleksandri.

Ai kujdesej edhe për tregjet komerciale, i përmirësoi dhe i zgjeronte, dhe shtoi numrin e tyre në Egjipt dhe Siri. Si rezultat, ekonomia lulëzoi dhe prodhimet u rritën. Udhëtari ibn Xhubejri kaloi në disa nga këto tregje në vitin 578 hixhrij, dhe i admiroi. Për Halepin shkroi:

Është shumë i bukur dhe i mrekullueshëm. Ndërsa për tregjet, ato janë të mëdha e të gjera, të lidhura me përpikmëri dhe të gjata. Secili nga produktet dhe industritë e ndryshme është në vendin e caktuar të tij në treg, dhe të gjitha industritë janë aty. Të gjitha tregjet janë të mbuluara me drunj, të cilët u bëjnë hije njerëzve. Shumica e dyqaneve janë të bëra nga druri i bukur i gdhendur.

Në librin e tij *Safir Nama*, Nasir Hasru përshkruan Tripolin në Siri gjatë kohës së Salahudinit:

Ishte një qytet i bukur, i rrethuar nga fermat dhe kopshte sheqeri, portokalli, bananesh dhe limonash. Kishte mulli tjerrës nga 4, 5 apo 6 kate. Rrugët dhe tregjet janë aq të pastra dhe të bukura, saqë do të mendoni se çdo treg është një pallat i zbukuruar. Në mes të qytetit është një xhami e madhe, e zbukuruar për bukuri. Pak më larg se xhamia, është një kube e madhe me një rezervuar, i ndërtuar nga mermeri nën të. Në mes të kësaj hapësire ndodhet një fontanë e ndërtuar nga bakri i verdhë. Në treg është një fontanë uji për pirje, me 5 çepa për të plotësuar nevojat e njerëzve. Gjithashtu është edhe një fabrikë për letër. Megjithëkëtë, kur u pushtua ky qytet, njerëzit e tij u vranë dhe biblioteka, shkolla e fabrika e letrës u bëjnë hi.

Nga ajo që thamë, bëhet e qartë se Salahudini ishte i interesuar për ndërtimin e qyteteve dhe tregjeve komerciale. Gjithashtu përfundojmë se në Tripoli kishte një fabrikë e letrës, ashtu siç tha Nasir Hasru. Kjo ishte një prej arritjeve të Salahudinit. Industria e letrës nga kryqtarët u përhap në Evropë, ku fabrika e parë u ndërtua në Belgjikë në vitin 1189 miladij. Anglia nuk pati një fabrikë letre deri në shekullin XVI.

Në fabrika prodhime më të rëndësishme për të cilat interesohet Salahudini, ishin armët, tekstili, pëlhura, rroba mëndafshi, shala kuajsh dhe xham. Përveç kësaj, bëra e qeramikës dhe ndërtimi i anijeve ishin të fuqishme në kohën e tij. Kishte fabrika të tjera, poshtu, me të cilat ekonomia lulëzoi dhe prodhimi u rrit.

Reformat sociale

Jeta sociale në kohën e Salahudinit shquhet për vështirësi, xhihad e rezistencë kundër kryqtarëve, dhe grindje me armikun. Nuk kishte shenja të anës së mirë, krenarisë së rrejshme, dhe shpenzimeve të tepëra.

Ishte ideal për ushtarët dhe popullin që të vishnin rroba të thjeshta, të hanin ushqim të varfër dhe të uleshin kokulur. Imad Asfahani përshkruan rrobat e tij dhe të shokëve duke thënë: “Vetë ai vishte rroba të thjeshta si pambuku apo leshi. Kur dikush ulej me të, nuk e ndiente se ai ishte udhëheqës, prandaj ishte kokulur”.

Ai ishte sportist që ushtronte kalorësinë dhe lojën me top. Kalëronte me njerëzit e tij pas namazit të drekës e deri në namazin e iqind-

isë. Luante me disa nga shokët e tij. Gjuetia ishte hobi më i preferuar në sytë e njerëzve. Dinin në grupe dhe si individ për të gjuajtur zogj, peshq, pata dhe lepuj, duke përdorur qentë dhe gjerat në gjuetinë e tyre.

Ky fakt tregon përgatitjet e tij për të luftuar trimërisht kundër armikut. Nga reformat e mëdha të tij në shoqëri ishte anulimi i pamjeve të dekadencës dhe paturpësisë që dominoi në kohën e fatiminjve, veçanërisht gjatë festivaleve e festave si festa e Nevruzit. Nëse dëshirojmë të dimë nivelin e kësaj dekadence në shoqërinë egjiptase, le të shohim se ç' transmeton el-Makrizi në librin e tij *Hutat*:

Gajtë festivalit të Nevruzit, kryheshin vepra të shejtanit. Urrejtja bëhej haptazi në këtë ditë. Një njeri i njohur si Princi Nevruz shëtiste dhe kërkonte të paguhej një “taksë” për të varfrit, dhe i mjaftonte një dhuratë e vogël. Burra e gra të pamoralshme mblidheshin në Pallatin Margaritar, që të shiheshin nga halifi. Zërat ngriheshin, vera pihej në rrugë dhe njerëzit lagnin njëri-tjetrin me ujë e verë apo me ujë të përzier me ndyrësi. Nëse një njeri i mirë dilte nga shtëpia e tij në këtë ditë, lagej me ujë dhe i fëlliqeshin rrobat.

Salahudini u dha fund këtyre sjelljeve të pamoralshme dhe i vrojtonte veprimet e u mundësoi njerëzve të jetonin jetë të pastër e të qetë dhe të pasonin parimet fisnike dhe mësimet e Islamit.

Gjithashtu u dha fund herezive dhe risive në fe, që ndodhnin gjatë rasteve dhe festave. Për shembull, dita e ashureve (10 Muharrem) ishte bërë ditë hidhërimi dhe faljeje, në të cilën njerëzit qanin dhe vajtonin. Puna ndalonte, tregjet nuk punonin, njerëzit pikëlloheshin, sikur të kishin humbur të afërmit e tyre. Ai ndaloi këto zakone të këqija e risi të rreme dhe ditën e “Ashurës” e ktheu prej një dite pikëllimi dhe faljeje në një ditë gëzimi e hareje dhe harxhimi në mënyrë bujare. Njerëzit atë ditë bënin ëmbëlsira, vishnin rroba të reja dhe hanin ushqimin më të shijshëm. Pa dyshim, veprimet e Salahudit ishin në përputhje me parimet dhe mësimet e Islamit, pasi shpenzimi në mënyrë bujare për familjen në ditën e “Ashurës” ishte një prej traditave të Muhamedit a.s.⁷

⁷ Tabarani dhe Bajhaki transmetojnë nga Ebu Said se Muhamedi a.s. ka thënë, “Kush harxhon për familjen e tij në mënyrë bujare ditën e Ashurës, All-llahu do ta furnizon gjatë tërë vitit”.

Gjithashtu Salahudini ishte bujar ndaj nënshtetasve të vet. Nuk i frikësohej varfërisë.

*Përktheu nga anglishtja:
Fuad Morina*

Abdullah Nasih Ulvan

SALAHUDDIN AYYUBI THE HERO OF THE BATTLE OF HITTIN AND THE LIBERATOR OF JERUSALEM FROM THE CRUSADERS

(Summary)

The characteristics of Salahuddin

In the previous chapters we analyzed different periods in the life of Salahuddin (from birth till death). Now, we are going to analyze his main characteristics, his creed, his personal behavior and merits, which have immortalized his name in history.

عبد الله ناصح علوان

صلاح الدين الايوبي بطل معركة حطين

و محرر بيت المقدس من الصليبيين

(خلاصة البحث)

صفات صلاح الدين:

قد تحدثنا في الفصول السابقة عن مراحل حياة صلاح الدين الايوبي منذ ولادته و حتى وفاته. و هنا نفضل أن نتطرق إلى خصالة التي ميزته عن بقية الناس مثل: عبادته و سلوكه و تعامله مع الناس هذه الصفات التي جعلته بان ذكره تبقى

خالدة في تاريخ البشرية.

DOKUMENTE

Dr. Jusuf Osmani

**DISA DOKUMENTE ARKIVORE
TË BASHKËPUNIMIT SHQIPTARO-BOSHNJAK
KUNDËR KOLONIZIMIT AGRAR
NË PERIU DHËN NDËRMJET
DY LUFTËRAVE BOTËRORE**

Kolonizimi i tokave shqiptare, përkatësisht të Kosovës, të okupuara nga ana e ushtrisë serbe e malazeze filloi menjëherë pas Luftës së Parë Ballkanike me largimin e ushtrisë osmane, në fund të vitit 1912. Ato menjëherë filluan të ndërmerrnin masat më makabre kundër popullatës shqiptare duke vrarë e burgosur popullatën e pafajshme dhe duke dëbuar me dhunë nga atdheu - në Turqi e Shqipëri. Përveç kësaj, ata filluan edhe uzurpimin jo vetëm të pronave shtetërore, por edhe të pronarëve shqiptarë e turq, si edhe pronave të institucioneve fetare, sidomos të vakëfeve. Mirëpo, fillimi i Luftës së Parë Botërore ndërpreu këtë kolonizim dhe shpërgulje me dhunë të popullatës shqiptare, sidomos të asaj myslimane.¹

¹ Për kolonizimin e Kosovës me elementin sllav prej fund shekullit XII e deri në vitin 1999 është botuar libri me titull: Dr. Jusuf Osmani, Kolonizimi serb i Kosovës, Prishtinë, 2000. Recensent dhe vlerësues i këtij libri është historiani i njohur botëror Noel Malcolm nga Anglia.

Me mbarimin e luftës, në vjeshtën e vitit 1918, Kosova u ripushtua prapë nga pushteti serbo-malazez, me ndihmën e forcave të ushtrisë franceze, të cilat të parat hynë në Kosovë. Filluan vrasjet, terrori, dhuna, por edhe ndjekjet e shumta. Përkitazi me vrasjet, dhunën, terrorin dhe keqtrajtimet e popullatës shqiptare dhe detyrimin për konvertimin e fesë, Z. Aubrey Herbert, më 20 prill 1921, nënsekretarit të shtetit për punë të jashtme në Angli, i bënte këtë pyetje: *A gjenden ende trupa serbe brenda kufijve të shtetit shqiptar të vitit 1913?; A është i njoftuar se një numër i fshatrave shqiptare jashtë kufijve të vitit 1913 janë djegur nga trupat serbe dhe atje gjendet një numër i madh i refugjatëve shqiptarë të pastrehë në rrethet e Tiranës dhe të Shkodrës; A i është drejtuar qeveria e shkëlqesisë qeverisë serbe me kërkesë për tërheqjen e trupave serbe dhe për kompensimin e pasurive të shkatërruara të shqiptarëve?*²

Si motivacion i tërë kësaj, merreshin kinse ndjekja e lëvizjes kaçake, grumbullimi i armëve, vendosja e qetësisë etj. Në të njëjtën kohë, me metoda të ndryshme, sikurse ato të pasvitit 1912, filloi një presion politik për shkombëtarizimin e popullatës shqiptare, vazhdoi synimi i realizimit të planeve hegjemoniste nacionale-politike për nacionalizimin dhe serbizimin e Kosovës. Ndër metodat e spastrimit etnik, shkombëtarizimit dhe sllavizimit të Kosovës, ishte edhe kolonizimi i Kosovës me elementin sllav. Qëllimi kryesor ishte që të kolonizohejshin trevat e pastra shqiptare dhe zonat kufitare. Synohej që të ndërpritej vazhdimësia e popullit shqiptar në trevat kufitare me Shqipërinë. Qëllimi ishte që ajo zonë të kolonizohej me elementin sllav, të ndërpritej kontinuiteti i popullatës shqiptare me një element tjetër, siç thuhet në dokumente, të kolonizohet ajo pjesë për qëllime të sigurisë. Pothuajse nuk ka fshat në territorin e Kosovës (përveç disave malore) ku nuk u vendosën kolonët sllavë, por edhe u formuan koloni – vendbanime të reja, ose u formuan lagje të tëra afër vendbanimeve shqiptare. Atyre u jepeshin toka jo vetëm nga utrina, por kryesisht e banorëve shqiptarë të ndjekur kinse si kaçakë, toka kinse e përfshirë në komple-

² Publik Record Office, London, FO – 371 – 5725.

ksin e reformës agrare, dhe në shumë forma të tjera. Për realizimin e kësaj ishte formuar Ministria e Reformës Agrare, që ishte e obliguar t'i ndihmonte të gjitha ministritë e tjera në fushëveprimtarinë e tyre. Organet shtetërore dëshironin që nën maskën e reformës agrare dhe të kolonizimit, të realizonin politikën për shtypjen brutale të popullsisë shqiptare, konfiskimin e tokës së fshatarëve shqiptarë, të nxiste shpërnguljen e tyre në Turqi e në Shqipëri dhe të realizonin idenë e nacionalizimit dhe të serbizimit të Kosovës. Si pasojë e kësaj, në Kosovë u vendosën rreth 70.000 kolonistë në afro 600 vendbanime, ndërsa, në emër të Reformës Agrare, u morën 129.212,94 ha tokë.³

Shqiptarët, të pakënaqur me gjendjen e krijuar, nuk e donin këtë shtet të ri, ata i bënë rezistencë në forma të ndryshme, duke organizuar lëvizjen e njohur kaçake, duke mos iu nënshtruar vendimeve të pushtetit, duke refuzuar pjesëmarrjen në shërbimin ushtarak dhe duke bërë vrasje në mënyra të ndryshme kundër pushtetit, si dhe shumë forma të tjera të rezistencës.⁴

Prej formave të rezistencës ishin edhe peticionet dhe ankesat e ndryshme kundër kësaj mase antinjerëzore, antiligjore etj. Me këtë rast po i paraqesim vetëm disa dokumente që paraqesin bashëpunimin shqiptaro-boshnjak kundër kësaj forme të presionit që i bëhej popullit shqiptarë, por edhe atij boshnjak. Për kolonizimin e Kosovës dhe trevave të tjera shqiptare me elementin sllav, zbatimin e të ashtuquajturës reformë agrare, dëbimin e shqiptarëve me dhunë nga atdheu, vrasjeve, dhunës e terrorit-ekzistojnë dokumente të shumta që ruhen në arkivat e ndryshme të botës.

Në një artikull të gazetës “Pravda” të Sarajevës (1920) me titull “*Fiat Iustitia*”, jepet një vështrim për shkrimin në “*Beogradski Dnevnik*” nga K. Cievareviq, që paraqet padrejtësitë që bëheshin ndaj myslimanëve për shkak të zgjidhjes së padrejtë të çështjes agrare dhe sjelljes së tyre deri tek shkopi i lypësit. Në artikull, në mes të tjerash, shkruan: “*Se tërë Mbretëria jonë është përplot me prona të mëdha*

feudale dhe kapitaliste, e sidomos të domenit të madh shtetëror, por prapë tërë çështja kryesore agrare është bartur në Bosnjë dhe Serbi të Vjetër (Kosovë J.O.). Pse? Kroacia është plotë latifonde, Sllovenia gjithashtu, Banati, Baçka dhe Baranja njashtu, por prapë për këto krahina nxirren dispozita dhe dekrete të tjera, ndërsa Shumadia, e cila gjithashtu ka shumë latifonde kapitaliste e feudale, të cilat punohen me ndihmën e punëtorëve dhe mëditësve, është shkëputur nga reforma agrare. Parulla, se toka do t'u takojë atyre që e punojnë, ka të bëjë vetëm me Bosnjë dhe Serbi të Vjetër, Pse? Mosekzistimi në Bosnjë i dhjetë pronave të mëdha. Pyetja: nëse çështja agrare rrjedh nga nevojat sociale, pse atëherë dispozita të posaçme nxirren për Bosnjë dhe Serbi të Vjetër, dhe të veçanta për krahina të tjera? Pse në Shumadi nuk zbatohen dispozitat e reformës agrare? Në “Beogradski Dnevnik” shkruhej: “Reforma agrare, atje ku pronarët e pronave të mëdha janë serbët e kroatët po ecën shumë vështirë, në to askush nuk guxon të godasë, por goditen vetëm ato me prejardhje të huaj ... që janë myslimanë...”. Qëllimi i nxjerrjes së dispozitave agrare për Bosnjë dhe Serbi të Vjetër është rrëmbimi i tokës së myslimanëve, dhe atyre t'u bëhet e padrejtë”.

Në këtë periudhë edhe popullata e kësaj treve ishte në gjendje shumë të vështirë ekonomike. Ajo ishte ngarkuar me tatime e taksa të mëdha për shtetin, kështuqë atë që fitonte me punë të verës, duhej ta shiste për të paguar tatimin. Në raste mospagese të tatimit, pushteti ua mernte çdo gjë që kishte, madje edhe pajën e nuseve që ishte pa precedent në botë. Kundër shqiptarëve jo vetëm që zbatoheshin presioni politik por edhe ai ekonomik. Shqiptarëve u merrej toka deri në pragun e shtëpisë, nuk u lihej as 0,40 arë për anëtarë të familjes, siç ishte e papaparë me dispozita ligjore; edhe nëse u lihej, ajo ishte tokë e cilësisë së dobët. Kolonët i vendosnin në shtëpitë e shqiptarëve. Shqiptarët i detyronin t'ua punonin tokën dhe të kryenin shumë punë angari. Ata për tokën e marrë, paguanin ende tatimin. Kështu ndaj tyre bëheshin aq padrejtësi, saqë një mendje e shëndoshë nuk mund të kuptonte. Po-

³ Arhiv Jugosllavije Beograd, Ministarstvo Agrarne Reforme, 96-50-51.

⁴ Më gjërësisht për këtë, shih: Dr. Jusuf Osmani, Lënda arkivore për reformën agrare dhe kolonizimin e Kosovës 1918-1941, Prishtinë, 1996.

⁵ “Pravda”, nr. 70, Sarajevë, 10.VII, 1920.

pullata shqiptare si degë kryesore të ekonomisë kishte bujqësinë dhe blegtorinë, edhe ajo i merrej asaj. Ushqimi kryesor ishte misri, ndërsa prodhimet e tjera, grurin, fasulën, mishin, leshin etj. duhej t'i shitnin për të paguar tatimin. Qeveria e Beogradit ndihmonte ekonomikisht vetëm serbët dhe kolonët sllavë që vendoseshin në këto treva. Atyre u jepej tokë mesatarisht nga 8 ha, kishte raste edhe deri në 45 ha, u ndërtoheshin shtëpitë, u jepshin kredi, ata liroheshin nga tatimet dhe ndihma të tjera të shumta.



Shtëpi të ndërtuara nga pushteti për kolonistë serbë në koloninë e pagëzuar "Nova Shumadija" afër Prizrenit në periudhën ndërmjet dy luftërave botërore.⁶

Në artikull të revistës "La National arab" (mars-gusht 1938), në mes të tjerash, shkruan: "Në numrin tonë të fundit kemi tërhequr vëmendjen e qeverisë së Beogradit mbi gjendjen trishtuese të myslimanëve të Jugut të Jugosllavisë, që janë bërë objekt i çdo lloji persekutimi nga ana e administratës lokale. Por apeli ynë nuk pati, për fat të keq, as jehonën më të vogël dhe ritmi i persekutimeve është shtuar që atëherë. Në provincat e Kosovës, të Metohisë dhe të Maqedonisë; shpronësimi arbitrarisht i myslimanëve në favor të serbëve vazhdon metodikisht pa asnjë ndrojtje, si dhe rritja e taksave akoma më shumë. Distriktet

⁶ Për qëllime politike edhe në periudhat e mëvonshme, sidomos pas vitit 1946, në vitet nëntëdhjetë të shek. XX, por edhe në ditët e sotme, pushteti u ka ndërtuar dhe po u ndërton shtëpi serbëve dhe malazezve, të cilët janë kthyer dhe po kthehen të jetojnë në Kosovë.

myslimane më të goditura nga ky regjim tiranik janë Podrima, Sharri, Podguri, Gjakova, Peja, Istogu dhe Llapi, popullsia e të cilëve është, në shumicën dërrmuese, myslimane shqiptare. Serbët duan t'i heqin qafe këta shqiptarë që i shqetësojnë për të ardhmen dhe, në vend që t'u fitojnë zemrën nëpërmjet drejtësisë dhe administratimit të mirë, ata përpiqen t'i persekutojnë sa më shumë që të jetë e mundur, që ata të largohen nga vendi....."⁷

Në vitin 1938, Kosovën e kishte vizituar Reis ul Ulemaja. Ai në fjalimet e tij kishte thënë se nuk do të ketë shpërngulje të shqiptarëve dhe turqve nga "Serbija Jugore" në Turqi dhe i kishte udhëzuar ata të mos e lëshonin tokën.⁸ Me rëndësi është të paraqitet edhe thirrja e shqiptarëve "bujq" të Kosovës, e vitit 1938, drejtuar "vëllezërve boshnjakë" për të siguruar përkrahjen e tyre kundër politikës së regjimit jugosllav për sekuestrimin e tokës së tyre: "Kurrë në historinë e myslimanëve të Jugosllavisë nuk është shënuar një solidaritet më i madh, që po manifestojmë sot, në ditën e vendosjes së Reis-Ulema Fehim Spaho, dhe në favor të personit të tij të shquar e shpresëdhënës.

Por, në vend që në këto manifestime të solidaritetit vëllazëror të vijmë të qeshur dhe të gëzuar, ne përkundrazi vijmë të trishtuar dhe të mërztitur, sepse sot kur një nga tri shtyllat e qeverisë së Z. Milan Stojadinoviç është udhëheqësi dhe mësuesi juaj z. dr. Mehmet Spaho, ne shqiptarëve myslimanë të Kosovës durojmë një terror dhe një dhunë, për të cilat në histori nuk ka pasur shembull. Duke përhapur me qëllim lajmin se gjoja shqiptarët myslimanë përgatisin rebelim, autoritetet kanë gjetur shkak që të kërkojnë armë ndër fshatarët paqësor myslimanë, duke ushtruar dhunë të papërshtueshme. Me këtë rast nuk kanë pasur mëshirë as për pleqtë as për të rinjtë. Një numër shumë i madh i fshatarëve tanë, mbasi janë rrahur brutalisht, ishin detyruar të shkonin në qytet dhe të shesin gjënë e gjallë, të cilën e kanë të

⁷ Nxjerrë nga artikulli "La Nation Arab", revistë mujore, e botuar në Gjenevë, nr. 18-19.VIII (maj-gusht) 1938; Marenglen Verli, Kosova në fokusin e historisë, 1, Tiranë, 2000-2002, fq. 364.

⁸ AVII, P.17, k. 76, f. 1, nr. 55, dok. Shtatmadhorisë "Ob", datë 15.IX.1938 dërguar Ministrisë së Ushtrisë dhe Marinës.

paktë edhe për vete, që të blejnë armë për të kënaqur tërbimin e gjakpirësve. Këto tregojnë krimet çnjerëzore ndaj myslimanëve të qetë, krime për të cilat indinjohet çdo qytetar i ndershëm i këtij shteti, qoftë mysliman ose jo.

Nga ana tjetër, me pretekstin e shpërnguljes së “jobesnikëve” dhe vendosjes së “të besuarve”, autoritetet agrare kurrë deri tani nuk kanë qenë më arbitrare se sa sot, duke mos respektuar as minimumin e ligjshmërisë. Një familjeje prej 22 vetësh nga rrethi i Nerodimes, i kanë marrë 17 hektarë tokë, nga 19 hektarë sa kishte gjithsej, pra një familjeje prej 22 anëtarësh i kanë lënë 2 hektarë, sa të mjaftojë për ndreqjen e një kasolleje dhe të vdesin nga uria në “tokën e tyre”. Në komunën e Drenicës së Sipërme të rrethit të Graçanicës, autoritetet agrare kanë marrë më tepër se 11 mijë hektarë tokë nga shqiptarët, pra u kanë marrë krejt tokën shqiptaëve të kësaj komune. Po kështu është vepruar edhe në komunat e tjera fqinje të rretheve Graçanicë dhe Nerodime. Ky akt i qeverisë së sotme është një veprim antijuridik dhe antikushtetues, i cili njëkohësisht përbën shkatërrimin e popullsisë së pafajshme dhe të varfër të një krahine të tërë.

Prandaj, i drejtohem i gjithë opinionit publik të Bosnjës që kësaj radhe të mos mbyllë veshët para thirrjeve të dëshpëruara të bujkut të varfër shqiptar, por të tregojë se është i denjë për shpresën që mbështetet mbi të. Shpresojmë se do të bëhet diçka për përmirësimin e gjendjes sonë me anën e udhëheqësit Tuaj, z. Mehmet Spaho, i cili në qeverinë e sotme zë një vend shumë të dalluar dhe me përgjegjësi, që solidariteti ynë të vazhdojë dhe të manifestohet në mënyrë të dobi-shme në të ardhmen.....”⁹

Duhet theksuar se edhe priftërinjtë katolikë shqiptarë kishin protestuar kundër marrjes së tokave shqiptare, si ata të konfesionit të krishterë dhe atij myslimanë, siç ishin don Shtjefën Kurti, don Luigj Gashi dhe Gjon Bisaku, në vitin 1930 etj.

Kundër këtyre padrejtësive shumë atdhetarë dhe intelektualë shqiptarë kishin protestuar në forma të ndryshme, siç ishin Bedri Pejani,

Hasan Prishtina, Bajram Curi, Sherif Voca e shumë të tjerë, protestat e të cilëve do t’i paraqesim në ndonjë punim tjetër.

Një ndër atdhetarët e kësaj treve ishte edhe Ilaz Agushi. Veprimtarinë e tij patriotike e kishte përcjellë me kujdes pushteti. Kështu, Ministria e Punëve të Brendshme, në shkresën sek. nr. 2.619, datë 22 janar 1939, Shtatmadhorisë Kryesore, Seksionit informativ i kishte dërguar shënime për Ilaz Agushin, siç ishin: puna e tij intensive në grupëzimin e pupullatës shqiptare; në pajtimin e të përcarëve; themelimin e “Sibijan Mektebit”; në pengimin e shpërnguljes dhe zbatimit të agrarit; në zgjimin e vetëdijes kombëtare ndër shqiptarët dhe ndjekja mizore e të gjithë të parëve shqiptarë që kanë bashkëpunuar me pushtetin...¹⁰

Duhet theksuar se Ilaz Agushi, përkitazi me padrejtësitë që i bëheshin popullit shqiptar, kishte protestuar dhe u kishte dërguar disa letra organeve të pushtetit po edhe miqve të tij autoritativë që ishin në pushtet, për të ndërmarrë masa kundër veprimeve të pushtetit në sekuestrimin e pronave të shqiptarëve, dhe për pengimin e tyre. Nga ato letra, po paraqesim vetëm dy: **Letër e Ilias Agushit nga Prishtina, drejtuar anëtarit të qeverisë jugosllave Hysein Çulinoviq (boshnjak), dt. 29.VI 1938, me të cilën informon për sekuestrimin e tokave në disa rrethe të Kosovës.** “I dashuri Hysein Efendi, Mora letrën Tuaj të dashur më 22 qershor të këtij viti dhe po ju përgjigjem. Po të bëhet një listë e gjithë atyre që u është marrë toka, atëherë duhet bërë një regjistrim i përgjithshëm i popullsisë në gjithë rrethin e Graçanicës. Deri tani kanë sekuestruar tokën në territorin e të gjithë komunave: të Drenicës së Sipërme, që përbëhet prej 2 katundesh, të Goleshit; gjithashtu me 23 katunde, pastaj disa ditë më parë, kanë vazhduar dhe sekuestruar tokën e komunës së Lipjanit, të Obiliqit dhe të Devet Jugoviqit në rrethin e Graçanicës. Mbetet të sekuestrohet akoma komuna e Graçanicës dhe e Janjevës dhe qyteti i Prishtinës. Kështu është përfshirë gjithë rrethi. Gjithë toka e marrë dhe e sekuestruar është skicuar në bazë të hartës së Shtabit të Përgjithshëm dhe në çdo komunë përputhet me kufijtë e asaj komune shënuar në hartën e Shta-

⁹ AQSH i RSH, F. 251, Viti 1938, D.107/2, fl. 834.

¹⁰ AVII, P. 17, k. 92, f. 1, d.4; Dr. J. Osmani, Lënda arkivore, fq. 368.

bit të Përgjithshëm. Gjithë kjo tokë është shpallur si e sekuestruar nga shteti dhe nën goditjen e agrarit. Autoritetet agrare ende nuk e kanë marrë tokën nga pronësia por me vendimet e tyre kanë pretenduar se do të ndajnë nga 0,40 hektar për njeri.

Për të vlerësuar se sa e padrejtë është veprimtaria e autoriteteve agrare po bashkëngjit edhe një listë për këtë. Të njëjtën gjë sot ia kam dërguar z. Ministrit Spaho me z. Hafiz Abdulla Efendia nga Prizreni. Ai do ta njoftojë personalisht mbi këtë çështje.....

.... Nga pronarët autoritetet agrare po krijojnë arendatorë. Gjatë kësaj pune do të japin lëmshë nga 0,40 ha, dhe për këtë jo ku ta donin dhe pa tjetër nga toka kodrinore që duhet hapur nga shkurret.... Duhet marrë masa urgjentisht pranë Ministrisë së Drejtësisë të merren vërtetime gjyqësore për tapitë, të paktën për ato që janë fituar para sekuestrimit. Duhet t'i lejohet secilit pronësia pa u marrë parasys sekuestrimi nga ana e agrarit, sepse në atë mënyrë mund të fitohet prova mbi pronësinë dhe të përjashtohet toka nga ajo e sekuestruara, siç duhet vperuar sipas tekstit të vetë Ligjit mbi sekuestrimin. Kjo ndodhet në protokollin, por në praktikë pengohet vërtetimi i tapive, në mënyrë që poseduesit e tokës të mbeten pa tapi, në një kohë kur ankesat e tyre refuzohen pikërisht sepse nuk kanë tapi. Ky është rrethi vicioz i cili u shërben autoriteteve agrare që nga pronarët të krijojnë arendatorë dhe t'i pakësojnë ekonomitë sa të duan dhe t'i transferojnë ku të duan.

.... Duhet parë se cili është qëllimi i vërtetë i kësaj pune. Autoritetet agrare detyrat e tyre duhet t'i përfundojnë këtë vit. Por në këtë mënyrë ato i hapin vetes punë pa mbarim. Çdo nëpunës agrar ka mundësi të ndërtojë shtëpi në Beograd nga dietat që merr nga shqyrtimi dhe verifikimi i çështjeve të ndryshme lidhur me këto sekuestrime. Një batalion gjeometrash nevojiten tani për të matur rrethet e Graçanicës, Nerodimes dhe të Llapit.....¹¹

Letra tjetër e Ilaz Agushit nga Prishtina dhe Hafiz Abdullahut nga Prizreni, është ajo drejtuar Mehmet Spahos (boshnjak), dt.29.VI.1938,

ku bëhet një ekspozë për sekuestrimin e tokës së shqiptarëve në rrethet e Graçanicës, Nerodimes dhe Prizrenit. Po i paraqesim vetëm disa pjesë të letrës: Prishtinë, 29 qershor 1938, "Fort i nderuar Zotri Ministër, Nxitoj t'ju lutem, Zotri Ministër, që me ndërhyrjen Tuaj të shpejtë pranë Ministrisë së Bujqësisë të ndaloni punën e autoriteteve agrare për sekuestrimin e të gjitha tokave në komunat e Kosovës..... Ju lutem, Zoti Ministër, që ndaj akteve të sipërshënuara të mos merret vendim nga ana e Ministrisë së Bujqësisë, se është frikë se do të na vënë të gjithëve para faktit të kryer dhe pastaj menjëherë do të fillojë ndarja e tokave dhe kështu nuk do të ketë mundësi të merret prapë toka nga kolonistët të cilëve u është dhënë. Po ashtu, ju lutem Zotri Ministër, që të ndalohet ndarja e tokës në fushën Prizrenit, ku shumica e të vobektëve të Prizrenit, myslimanë dhe të krishterë, kanë një sipërfaqe minimale 1/4-1 hektar prej së cilës jetojnë. Të gjitha ankesat dhe vërejtjet e tyre janë refuzuar nga autoritetet agrare bile edhe prej Ministrisë. Me vendimin e Ministrisë së Bujqësisë, nr. 54488, datë 30 shtator 1937, ka hyrë në fuqi sekuestrimi sipas protokollit nr. 912/30 për 673.29 ha tokë në fushën e Prizrenit. Bashkëngjitet vendimi. Ju lutem të ndalohet ndarja e kësaj toke dhe të lejohet rifillimi i veprimeve për njohjen e së drejtës së pronës së poseduesve të deritanishëm, të përmendur në vendim.

Një numër i madh i tapive u janë drejtuar Gjyqeve të rrethit për vërtetim. Por autoritetet agrare i pengojnë vërtetimet e tyre me sekuestrimin e tokave, gjoja sikur janë lëndina ose toka të braktisura. Ju lutem, Zotri Ministër, të ndërmjetësoni pranë Ministrisë së Drejtësisë që të vërtetohen tapitë e deritanishme të fituara para sekuestrimit, pavarësisht nga sekuestrimi prej agrarit. Po për këtë ekziston edhe vendimi i Gjyqit të Kasacionit. Kështu, të paktën ata persona që kanë fituar më parë, mund të vërtetonin të drejtat e tyre edhe para autoriteteve agrare.

Po ashtu, ju lutem Zotri Ministër, të ndaloni ndarjen e tokës së sekuestruar në fushën e Prizrenit, me një sipërfaqe prej 861,32 hektarë, të sekuestruar me Protokollin Nr. 851/30, kështu që poseduesit e deritanishëm të kenë mundësi të vërtetojnë pronësinë. Ju lutem të ndërmjetësoni pranë Ministrisë së Drejtësisë të merret leje që mbi pronësinë

¹¹ AQSH i RSH, F. 251, viti 1938, D. 107/2, fl. 841-842.

të gjykojnë gjyqe të rregullta edhe në rastin e konfliktit midis persona-ve të veçantë dhe të autoriteteve agrare, të cilën gjë tani për tani gjyqet e refuzojnë. Ne shpresojmë, Zotëri Ministër, se do të na përkrahni dhe do të shpëtoni gjithë popullin në të gjithë viset nga padrejtësia dhe paligjshmëria.”¹²

Në një raport me titull “Prizreni dhe Metohija”, nr. 57, datë 25.VII 1940, për situatën politike, ekonomike dhe kulturore në Metohi, dërguar Press Byrosë Qendrore në Beograd, dhe kjo i dërgonte z. Kryetarit të Këshillit Ministror në Beograd, në mes të tjerash, paraqitej: gjendja politike në ato vendbanime në pjesën kufitare ndaj Shqipërisë - Prizreni, Gjakova dhe Peja, fejdexhinjtë e Metohisë dhe nëpunësit e korruptuar dhe dënimit e ndryshme nga ana e nëpunësve dhe e xhandarëve. Në rrugën Prizren deri në Pejë nuk shihet asnjë kolonist duke punuar. Në vitet e fundit janë hapur shumë kafene dhe pijetore në Pejë e Gjakovë, në të cilat çdo ditë janë kolonët malazet, të cilët vetëm bisedojnë dhe ankohen..... Beglerët shqiptarë nuk do të ankoheshin nëse u lireshin 40 arë për anëtar të familjes, po që ajo tokë të jetë e punueshme dhe jo rrah e nën pyll.... Vitin e kaluar janë marrë 2.000 ha tokë, e cila u është dhënë kolonëve, të cilët kishin tokë, por pjesët nën ograjë nuk i kishin çelur.... Kritika e politikës agrare dhe e nëpunësve të korruptuar nga ana e nacionalistëve shqiptarë dhe të rinjve të shkolluar. Deklarimi i tyre publik se shqiptarët në luftën shekullore kanë kontribuar në dobësimin e Perandorisë Otomone. Vetëdija e tyre për shpërnguljen e një numri të madh të shqiptarëve në Turqi dhe e një pjese në Shqipëri. Padurushmëria e tyre edhe ndaj imperializmit italian, pasi shumë prej tyre ngjarjet i shikojnë nga këndvështrimi social dhe solidariteti ballkanik....¹³

Ekzistojnë edhe dokumente të tjera të shumta, të cilat ndriçojnë qëllimin e kolonizimit të Kosovës dhe të reformës agrare në periudhën ndërmjet dy luftërave botërore. Mirëpo, të gjitha qëllimet e dëbimit të popullatës shqiptare nëpërmjet realizimit të Konventës (1938) për shpërnguljen e shqiptarëve deri në vitin 1944, i ndërpreu fillimi i Luftës së Dytë Botërore.

¹² AQSH i RSH, F. 251, viti 1938, D.107/2, fl. 832-833; Marenglen Verli, Kosova në fokusin e historisë 1, Tiranë, 2000-2002, fq. 318-320.

¹³ AJ CPB, 38, K. 63; Dr. J. Osmani, Lenda arkivore, fq. 131-132.

Jusuf Osmani

DOCUMENTS THAT PROVIDE EVIDENCE ON THE COOPERATION BETWEEN ALBANIANS AND BOSNIANS AGAINST THE AGRARIAN COLONIZATION IN THE PERIOD BETWEEN WWI AND WWII

(Summary)

The colonization of Albanian lands, respectively the colonization of Kosova, which was occupied by the armies of Serbia and Montenegro, began immediately upon the withdrawal of the Ottoman army, by the end of 1912. The colonizers undertook chilling measures against the Albanian population, by killing and arresting innocent civilians and deporting them to Turkey and Albania.

يوسف عثمان

لقاء ضوء على بعض الوثائق عن التعاون بين الالبانيين و البوشناق

ضد الاستيطان الصربي بين الحربين العالميتين

(خلاصة البحث)

لقد تم استيطان الاراضي الالبانية في كوسوفا المحتلة من قبل القوات الصربية بعد الحرب البلقانية الأولى بمجرد انسحاب الجيش العثماني في نهاية العام 1912م، و هي اتخذت الاعمال الوحشية ضد المدنيين الالبان العزل مثل قتلهم بوحشية و اعتقالهم و كذلك طردهم من كوسوفا و البانيا إلى تركيا.

ONOMASTIKË

Dr. Iljaz Rexha

SLLAVIZIMI I ONOMASTIKËS SË VENDBANIMEVE MESJETARE ARBANE NË AREALIN E KOSOVËS, TË NISHIT DHE TË SHTIPIIT

Përmbajtja e shkurtër: Të dhënat e nxjerra nga burimet historike, nga lënda arkivore, nga arkivat e Raguzës, Zarës, e sidomos lënda onomastike e nxjerrë nga arkivat e Stambollit dhe të Ankarasë, dëshmojnë qartë se ishte bërë sllavizimi i toponimeve shqiptare në mesjetë me anë të kalkimit, përkthimit dhe me prapashtesat sllave, para vendosjes së administratës osmane në tokat shqiptare. Dëshmitë e nxjerra nga këto burime të dorës së parë, në mënyrë të pakontestueshme dhe transparente, dëshmojnë se shumë toponime protoshqiptare (protoarbane) ishin krijuar para vendosjes së sundimit të administratës sllave-serbe, bile edhe para asaj bullgare. Pra, para shekullit XI, kur tokat shqiptare gjatë viteve 927-1018 ndodheshin nën sundimin mesjetar bullgar, që atëherë ishte vënë shtresa e parë e toponimeve sllave, pikërisht para vendosjes së administratës mesjetare serbe në Kosovë dhe në trevat e tjera shqiptare, pra para viteve 1186-1196. Këto shtresime sllave në toponiminë shqiptare vazhdojnë me një intensitet më të

madh edhe gjatë shek. XIII-XV, kur tokat shqiptare u pushtuan dhe u administruan nga pushtuesit mesjetarë serbë.

Ky punim ka për objekt studimi trajtimin dhe shqyrtimin për herë të parë të sllavizimit të onomastikës së vendbanimeve mesjetare arbane, që kishin për bazë substratin e protoshqipes, përkatësisht të gjuhës popullore të vjetër shqipe në arealin e lartpërmendur.

Disa toponime, si vendbanime të asaj kohe i hasim të sllavizuara me nga dy emërtime (dubleta) me formën popullore të shqipes, si edhe me formën administrative të gjuhës sllave-serbe, që kanë rëndësi jashtëzakonisht të madhe për të dëshmuar autoktoninë e popullsisë shqiptare që nga mesjeta e hershme e deri në ditët e sotme, natyrisht me forma të sllavizuara. Mirëpo, kemi edhe raste kur rendi i fjalëve të disa toponime është shënuar sipas natyrës dhe strukturës së gjuhës shqipe: Petrili Arbanas (Petrili (i) Arbneshit), Bernica Arbanas (Bernica (e) Arbneshit), të cilat më vonë i gjejmë në regjistrat kadastrorë osmanë me trajtat dhe strukturën sllave, si: Arbanashka Petrili dhe Arbanashka Bernica, toponime që gjendeshin në rajonin ndërmjet Novobërdës, Medvegjes dhe Leskofcit. Po ashtu kemi edhe shumë toponime protoshqipe të kalkuara nga administrata mesjetare sllave, me etnonimin – *Arban*, si: *Arbanashka* e Kumanovës nga viti 1330-1348, që edhe sot e kësaj dite ekziston si vendbanim 27 km në veri të Kumanovës,¹ tani e popullzuar vetëm me popullsi maqedonase, pastaj *Arbanas*; emri tjetër sllav Zubovc, Arbanas, emri tjetër Zhigani, Arbanas, emri tjetër Serishnik, që në mesjetë kanë ekzistuar në rrethinën e Shtipit; mandej Arbanas, emri tjetër sllav Krushevicë, Arbanas, emri tjetër sllav Sushicë, Arbanas, emri tjetër Hobotinc, Arbanas, emri tjetër sllav Slavujevc, që në mesjetë kanë ekzistuar në rajonin e Nishit-Prokupës, ndërsa tani nuk ekzistojnë me etnonimin Arbanas, sepse i ka sllavizuar administrata mesjetare serbe.

¹ Shih gjerësisht: Prof. dr. Iljaz Rexha, Shtirija e vendbanimeve mesjetare mbi bazën e etnonimit Arba-Alban në Ballkan, Revista shkencore Kosova, Nr. 24-25, Instituti i Historisë, Prishtinë, 2003, fq. 9-32. I njëjti, Sllavizimi i onomastikës së vendbanimeve mesjetare në arealin e Novabërdës, Nishit, Vranjes dhe Shtipit (sipas defterëve osmanë), Vjetari i Arkivit të Kosovës Nr. XXIX-XXX, Prishtinë, 2003, fq. 65-158.

Në burimet mesjetare osmane kemi hasur edhe në toponime me origjinë të shqipes, që administrata sllave i kishte përkthyer në gjuhën e vet, si: *Bardus* me emrin tjetër sllav *Belosh*, *Bardin* - Davidovc, *Kastrat-Kostrce*, *Kodra-Kodretin*, *Malishte*- Maloshishte po ashtu në rajonin Nish-Prokupe.²

Edhe në arealin e Kosovës hasim toponime mesjetare të protoshqipes të përkthyer në sllavisht, si: *Guri Kuq*, emri tjetër sllav *Zllatar* në Berane, *Guri Kuq* (emri tjetër) me emrin sllav *Obrinje* në masivin malor të Çiçavicës, *Guri Kuq*, emri tjetër sllav *Crveni Kamen-Dibër*, *Bardoniq*, emri tjetër *Beliq*, *Palabard*, emri tjetër *Belopavliq*, *Mjekar Bard-Duga Shuma*, *Bardosan* emri tjetër sllav *Lipovac* në rrethinën e Gjakovës, *Petra Barda*, emri sllav *Dolna Suma*, *Lug-Mal-it - Maletin Lug* ndërmjet hapësirës së Lumës dhe Prizrenit, *Shën Petri*, emri tjetër *Sveti Petka*, *Shen Mrija-Sveti Marija* etj., në rajonin e Tropojës.³

Disa toponime – vendbanime shqiptare në krisobulat serbe të shek. XIV kanë qenë të regjistruara vetëm me emërtimet dhe format sllave, ndërsa në burimet osmane – turke të shek. XV-XVI shumë vendbanime i gjejmë me nga dy emërtime: shqip dhe sllavisht, çka do të thotë se administrata mesjetare sllave nuk i ka shënuar emërtimet e vendbanimeve burimore-popullore të gjuhës shqipe, por vetëm emërtimet që i ka ndryshuar, madje edhe kalkuar dhe përkthyer administrata mesjetare sllave. Këto burime historike të proveniencës osmaneturke mohojnë krejtësisht teorinë dhe tezën e historiografisë sllave dhe asaj serbe - kinse në trevat e Kosovës, Maqedonisë së sotme dhe në arealin e Nishit, Vrajës, Kumanovës dhe Shtipit nuk ka pasur vendbanime dhe popullsi shqiptare deri në fund të shekullit XVII dhe në fillimit të shekullit XVIII.

² BBAI, Defter-i mufassal-i liva-i Alaca Hisar nr. 179, Defter-i mufassal-i liva-i Alaca Hisar nr. 567, Tapu tahrir defteri liva-i Nish Nr. 21, Tapu tahrir defteri nr. 167, Nr. 161 dhe nr. 55.

³ Tapu ve kadastro arsivi Ankara-Kuyud-i Kadime, Defter-i mufassal-i liva-i Iskenderiye nr. 59, BBAI, Defter-i mufassal-i liva-i Prizren, Nr. 368, BBAI, Defter-i mufassal-i liva-i Dukakin, nr. 449, BBAI, Tapu timar defter-i liva-i Prizren Nr. 92.

Siç dihet, territoret prej Nishit (Naissus) e deri tek Velesi (Bilazora), që në mesjetë ishin të përfshira në ish-hapësirën e Dardanisë antike. Në fund të shek. IV dhe në fillim të atij V këto territore hynë nën sundimin e Bizantit deri në fund të shek. IX, ndërsa gjatë shek. X dhe XI (927-1018) përkohësisht do të hynin nën sundimin e bullgarëve, të cilët me pak ndëprerje sunduan më se 100 vjet, territore këto që përsëri i rikthen Bizanti nën sundimin e vet shtetëror deri në fund të shek. XII. Administrata mesjetare serbe nuk ka qenë e vendosur në territorin e Kosovës deri në fund të shek. XII dhe në fillim të atij XIII.

Qysh gjatë sundimit mesjetar bullgar (927-1018), në hapësirën e ish-Dardanisë ishte vënë shtresa e parë e toponimeve sllave mbi bazën e toponimeve të protoshqipes. Ky shtresim sllav ka vazhduar me intensitet edhe më të madh gjatë shek. XIII-XIV, kur tokat shqiptare u pushtuan dhe u administruan nga Nemanjidët serbë për dy shekuj, deri në depërtimin e osmanlinjve në Kosovë (1389), kohë kur vazhdoi njëkohësisht gjendja e dypushtetësisë paralele serbe dhe osmane, deri në vitin 1455, kur territori i Kosovës definitivisht zuri të administrohej nga osmanlinjtë.

Para se të ofrojmë dëshmi onomastike për sllavizimin e toponimeve dhe antroponimeve shqiptare, po paraqesim disa teza të historiografisë serbe lidhur me praninë e shqiptarëve në mesjetë në hapësirën e Kosovës dhe të Maqedonisë së sotme, të cilat do t'i diskutoj gjatë shtjellimit në këtë punim.

Në shumë shkrime dhe vepra historike të studiuesve sllavë, e sidomos të atyre serbë, edhe sot e kësaj dite dominon teza e falsifikuar, e sajuar dhe e lancuar nga historiografia serbe, e cila kinse ka dëshmuar se para luftërave austriake-osmane-turke të viteve 1689-1690 dhe të atyre të viteve 1737-1739 nuk kishte popullsi shqiptare në territoret e Kosovës, të rajonit të Nishit dhe të Maqedonisë së sotme. Sipas autorëve serbë, vetëm pas këtyre luftërave shqiptarët filluan të zbritnin nga malet e tyre dhe të vendoseshin në tokat pjellore të Maqedonisë dhe të rajonit të Nishit. Ndër të parët që lancuan dhe falsifikuan këtë tezë, se në hapësirën e ish-Dardanisë nuk kishte popullsi shqiptare pa-

ra shek. XVII, ishin: J. Cvijiç,⁴ Vladan Djordjeviç,⁵ Stojan Protiç,⁶ Spiridon Gopçeviç,⁷ Jovan Haxhivasiljeviç,⁸ Andrija Joviçeviç,⁹ Rista Nikoliç,¹⁰ Todor Stankoviç,¹¹ Branislav Nushiç,¹² Jovan Tomiç,¹³ Milisav Lutovac,¹⁴ Milenko S. Filipoviç,¹⁵ Jovan Trifunovski,¹⁶ Atanasie Urosheviç,¹⁷ Mitar Peshikan,¹⁸ Milica Grkoviç,¹⁹ etj.

⁴ J. Cvijiç, Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije, Posebno izdanje, SA, 1906, XVII, II, 1907, XVIII, III, 1911.

⁵ V. Djordjeviç, Die Albanaßen und die Grossmächte, Leipzig, 1913.

⁶ S. Protiç, Albanski problem, Srbija i Austro-ugarska, Beograd, 1913.

⁷ S. Gopçeviç, Stara Srbija i Makedonia, I-II, Beograd, 1890; P. Orloviç, Pitanje o staroj Srbiji, Beograd, 1901,

⁸ J. Hadjivasiljeviç, Naši pod arbanašima, Bratstvo XXV, fq. 60-78, Južna stara Srbija, Kumanovska oblast, Knj. I, Beograd, 1909. Južna stara Srbija, Preševska oblast, Knj. II, Beograd, 1913., Arnauti naše krvi, Beograd, 1939.

⁹ A. Joviçeviç, Malesija naselja i poreklo stanovništva, knj. 15, Beograd, 1923.

¹⁰ R. Nikoliç, Širenje arnauta u srpske zemlje, Glasnik srpskog geografskog društva, III-IV, Beograd, 1914.

¹¹ T. Stankoviç, Putne beleške po staroj Srbiji, Beograd, 1910.

¹² B. Nusiç, Kosovo-opis zemlje i naroda, Novi Sad, 1902.

¹³ J. Tomiç, Les Albanaïssent Vieille Serbie et dans le Sandjak de Novi-Bazar, Paris, 1913; Peçki patrijarh Jovan i pokret hriscana u Balkanskom poluostrvu 1592-1614, Zemun, 1903.

¹⁴ M. Lutovac, Gora i Opolja, Antropogeografska proucavanja, Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva, knj. 35, Beograd, 1955, Zvečan, Trepça i Kosovska Mitrovica, Glasnik Srpskog geografskog društva, sv. XXX, Beograd, 1934, fq. 61-69.

¹⁵ Milenko S. Filipoviç, Etnicke prilike u Južnoj Srbiji, Skoplje, 1937, Has, pod Paštrikom, Sarajevo. 1958.

¹⁶ J. Trifunovski, Kaçaniçka Klisura, Srpski etnografski zbornik, prvo odeljenje. Naselja i poreklo stanovništva, SANU, knj. 32, Beograd, 1950, Për të parë se si nuk duhet shkruar sjellim në tërësi vërejtjen 23, fq.116, Današnjiji stariji seljaci u Rastaku za Arbanaše, govore i ovo: "Tije bile divljaci. Ako odime na drva e ustepav, ako odime u vodenica e utepav, ako odime u Skopje eutepav, zenite cel den placat dodeka se vratat mucite"; I njëjti, Debar, Glasnik Etnografskog instituta, I-III, (1953-1954), Beograd, 1957, I njëjti, Gostivar, Glasnik srpskog geografskog društva, sv. XXVIII, Beograd, 1947, fq. 94-107.

¹⁷ A. Uroševiç, Novobrdska Kriva Reka, Srpski etnografski zbornik, knj. IX, prvo odeljenje, Naselja i porekla stanovništva, knj. 32, Beograd 1950, Kosovska Mitrovica, antropogeografska ispitivanja, Glasnik Etnografskog Instituta II-III (1953-1954), Beograd, 1957, Kosovo, Beograd 1965.

¹⁸ M. Pešikan, Zetsko-humsko-raška imena na početku turskoga doba. Onomatološki prilozii III, SANU, Beograd, 1982., Zetsko-humsko-raška imena na početku turskoga doba. Onomatološki prilozii IV, SANU, Beograd, 1983,

¹⁹ M. Grkoviç, Srpska imena u Deçanskim hrisovuljama, Novi Sad, 1976. god

Në librin Historia e popujve të Jugosllavisë,²⁰ të hartuar nga një grup autorësh e të botuar në vitin 1960, dhe të ribotuar disa herë, pa fije kritike dhe pa kurrfarë baze shkencore, ndër të tjera, thuhet: "Pas luftërave të mëdha austriake-osmane-turke u shkaktuan ndryshime të mëdha etnike në Maqedoni dhe në Kosovë. Gjatë shek. XVII dhe XVIII malësorët shqiptarë, sidomos ata të fiseve të Malësisë e të Mirditës, vërshuan Kosovën dhe Maqedoninë". Në vazhdim të të njëjtit libër thuhet: "Gjatë gjysmës së dytë të shek. XVIII midis Serbisë dhe Maqedonisë depërtoi etnosi shqiptar, përfshirë Shkupin, nga të dy anët e Vardarit, duke depërtuar nëpërmjet luginës së Llapit dhe të Moravës Jugore, për të arritur që depërtimet e veta t'i drejtonte nga Toplica, Kosanica, Nishi dhe Morava e Madhe."

Të gjitha shkrimet e mëhershme, sikurse edhe ky shkrim në librin e lartpërmendur, lidhur me depërtimet dhe praninë e vonshme të shqiptarëve në Kosovë, në Maqedoni dhe në rajonin e Nishit, - janë falsifikime të kulluara për qëllime të caktuara, të cilat i ka projektuar politika serbomadhe për të krijuar "të drejtën historike" për të pushtuar trojet shqiptare, projekt ky i hartuar nga Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Serbisë në Beograd. Autorët e lartpërmendur serbë, dhe shumë të tjerë, siç theksuam më lart, falsifikuan shumë gjëra, në veçanti të dhënat për strukturën etnike dhe demografike të Kosovës dhe të Maqedonisë për mesjetën. Këta autorë kanë shfrytëzuar kryesisht burime narrative tradicionale serbe dhe epikën popullore e shumë vepra të tjera politikologjike dhe mitologjike.

Kohët e fundit, dy studiues onomastë-linguistë serbë, Milica Gërkoçiç dhe Mitar Peshikan, për dallim nga autorët e tjerë serbë, u munduan që në bazë të lëndës onomastike që ofrojnë krisobulat serbe mesjetare, si dhe të defterëve të parë të shek. XV, të nxjerrin përfundime arbitrare duke u bazuar në shumicën e emrave sllavë që janë regjistruar në këto burime mesjetare, pra, sipas tyre, edhe në aspektin etnoghjësor në Kosovë dhe në Maqedoni - ka dominuar popullsia serbe.

²⁰ Istorija naroda Jugoslavije, Beograd, 1960, ribotim në vitin 1973.

Sipas Milica Grkoviçit,²¹ në bazë të statistikave të emrave të nxjerrë nga krisobulat e Deçanit, prej 12.842 emrave - 11.118 janë me prejardhje sllave, ndërsa 1078 me prejardhje të krishterë kalendarike dhe gjithsej 648 emra të onomastikonit shqiptar, vllah ose me ndonjë prejardhje tjetër, por shumë emra të tipit *Tola, Bera, Troshan, Susa, Lazor (Lazër-I.R.)*, me forma të shqipes, të shënuar në krisobula me trajta sllave, *Toloje, Beroje, Lazar*, që dalin shpesh të regjistruar në këto burime, i kanë mbajtur dhe i mbajnë edhe sot e kësaj dite shqiptarët e jo sllavët, po ajo i ka konsideruar dhe i ka llogaritur si emra të sferës sllave, duke zvogëluar fondin e emrave të kryefamiljarëve shqiptarë.

Edhe studiuesi tjetër serb, Mitar Peshikan,²² sikurse Milica Gërko- viç, pohon se edhe defterët osmanë e dëshmojnë lëndën e ngjashme onomastike me atë të krisobulave sllave, ku shumica e emrave i takojnë onomastikonit sllav. Ai duke marrë si shembull fshatin Morinë të Gjakovës, ku mbizotërojnë emrat tradicionalë shqiptarë, si *Gjon, Gjin, Leka, Lesh* etj., dhe duke i krahasuar me fshatin Jasiq të Deçanit, ku mbizotërojnë emrat sllavë, si *Radoslav, Milosh, Radiç, Brajan* etj., - ai mundohet të përcaktojë kufirin e zonave etnogjuhësore mes popullsisë serbe dhe asaj shqiptare, duke shtrirë kufirin mesjetar serb edhe në pikëpamje etnike deri në kufijtë e sotëm me Shqipërinë, kinse e banuar me popullsi sllave, e cila kurrë nuk ka dominuar në hapësirën e Duka- gjinit.

Këta edhe autorë të tjerë nuk marrin për bazë rrethanat dhe kushtet historike, të cilat ndikuan që popullsia autoktone vendëse shqiptare dhe vllahe qenë të detyruara të merrnin emra tipikë sllavë. Kjo shihet qartë nëse analizohen emrat e kryefamiljarëve si dëshmi onomastike se fëmijët shqiptarë dhe ata vllah mbanin emra tipikë sllavë, po mbie- mrat e tyre tipikë shqiptarë e vllah, të cilët sado të paktë në krisobulat sllave, janë më të shumtë në defterët osmanë që pa mëdyshje vërtetoj-

²¹ M. Grković, *Imena u Dečanskim hrisovuljama*, Novi Sad, 1983. god.

²² M. Pešikan, *Zetsko-humsko-raška imena na početku turskoga doba. Onomatološki pri- lozi III*, SANU, Beograd, 1982., *Zetsko-humsko-raška imena na početku turskoga doba. Onomatološki prilozi IV*, SANU, Beograd, 1983,

në procesin e sllavizimit të onomastikonit tradicional shqiptar dhe të atij vllah. Këtë sllavizim, përveç studiuesve të mirëfilltë shqiptarë S. Pulaha²³ dhe M. Tërnavi²⁴, e hetojnë edhe studiuesit e huaj, boshnjaku A. Hanxhiç,²⁵ çeku J. Jireček,²⁶ kroatja Vesna Cestariç e së fundi edhe historiani i njohur anglez Noel Malkolm,²⁷ i cili, duke u mbështetur në Aktdhuratën e Banjskës të vitit 1313-1314, në të cilën janë regjistruar 444 emra serbësh dhe 117 emra joserbë, arriti në përfundimin se këtu bëhet fjalë për një proces të vazhdueshëm serbizimi.

Lidhur me atë që u tha më lart, së pari po sjellim një të dhënë nga Karta e Stefanit të Parë të kurorëzuar për Zhiçen e vitit 1210,²⁸ e cila përmban 154 emra serbë dhe 54 joserbë, prej tyre 54 persona janë qar- tazi shqiptarë ose vllah (si p.sh: «Mik», «Doda», «Bukor», «Shar- ban» etj). Këtu kemi dy emra shqiptarë dhe dy vllah.

Në një aktdhuratë tjetër të mëvonshme të despotit serb Stefan Lazareviç,²⁹ përmenden disa persona si dëshmitarë të Gjyqit: *Nikola Goisalik* nga fshati Livoç, *Bogdan-i* dhe *Bulan-i* nga fshati Cërnice, pastaj njëfarë *Voisav-i* dhe *Berush-i*. Në fshatin Zhegër përmenden *Ivan Suliar* dhe *Rapash-i* (Rrapi, -I.R.). Nga këta emra dy prej tyre da- lin si emra karakteristikë të shqiptarëve në mesjetë.

Si dëshmi më të hollësishme onomastike për sllavizimin e emrave shqiptarë, po japim të dhëna edhe nga krisobulat³⁰ e Manastirit të De- çanit dhe dokumentet e tjera serbe mesjetare, në të cilat shihet se em- rat shqiptarë ishin në simbiozë me ata sllavë dhe të krishterë, si: *Toloje* me të birin e tij *Miroslav-in* dhe *Brajen-i*, i vëllai (i tyre) *Gjon-i*; *Do- brivoj* me të birin *Brajamil-in* dhe *Gjon-i*, i vëllai i tij *Drajko*; *Pavl* me

²³ S. Pulaha, *Popullsia e Kosovës gjatë shek. XV-XVI*, Tiranë, 1983.

²⁴ M. Tërnavi, *Popullsia e Kosovës gjatë shek. XIV-XVI*, Instituti Albanologjik, Prish- tinë, 1995.

²⁵ A. Handzic, *Nekoliko vijesti o arbanašima na Kosovu...*, Simpozium o Skenderbegu, Pristina, 1968.

²⁶ J. Jireček, *Zbornik Konstantina Jireceka*, nr. I, Beograd, 1959, dhe vëll. II, 1962.

²⁷ N. Malkolm, *Kosova, një histori e shkurtër*, Koha Ditore, Pristina, 2001. fq. 57.

²⁸ N. Malkolm, *Kosova...* vep. e cit. fq. 57.

²⁹ Miklosich Fr. *Monumenta Serbica, Spectantia historiam...* Wien, 1858, fq. 263.

³⁰ *Zadužbine Kosova, Spomenici i znamenja srpskog naroda*, Prizren-Beograd, 1987, fq.312-331;

të birin *Brzota-n?* (Bardhota, -IR.), *Gjon-i*, Gjuraq-i dhe Brajmil-i; Dimitar-i me bijtë Dolko, Gjuraq dhe *Gjon*; *Lazor-i* (Lazër,-I.R.) me të bijtë Prvoje dhe Ozroje; Bogde *Tanusheviç* (Tanush+prapashtesa sllave -viç) me të bijtë Povrshko Semanoviç-in dhe Bogdan Manojloviç-in; Dolin, i biri *Gjon-i*, vëllai i tij Miloje; Radije Bojihniç, Branoje e Bogoje me gjyshin e tyre *Doman ?* (Domi, -I.R.), i vëllai i tij Redil; Nikola me të birin Rajko, gjyshi i tij *Lesh-i*; Dragoslav, i vëllai i tij Boja dhe *Muriq-i*; *Gjon-i*, i biri i tij Tudor-i; Bogdan me të birin *Progon-in*; Pavl, i biri *Gjon-i*. Në fshatin Papraçane Rajko *Gjinoviç* (Gjini), i vëllai i tij Priboje dhe Bogoslav; fshati Rastovica *Shoq*, i vëllai i tij Dobroslav-i; fshati Grmoçel Bogoje *Shushkoviç* (Shusha), Predoje *Tolanoviç* (Tola); Dragija me të birin *Dobra* dhe Rajko; Gjyshi i tij *Shushko* (Shusha), Raduj Troshanoviç (Troshan-i, - I.R.); Stanoje, vëllai i tij Dojin-i, i biri Smil-i, gjyshi i tyre *Goden-i*; Stanoje *Godenoviç* (Goda) dhe Dojin-i (fshati Lloçani); Milac *Toljenoviç* (Tola), Diminca i biri i tij; *Bujko* dhe Franc-i; Toljko, i vëllai i tij Radomir-i; Radej *Dosheviç* (Dashi,-I.R.); Drajiç, *Domanoviç* (Domani); *Hlap Guribradiç* - mendojmë se ky patronim është formuar me anë të metatezës nga dy fjalë të shqipes (*Guri- Bardiq*,³¹ -I.R.) fshati Çabiq.

Në fshatin *Bulup-i*, që në mesjetë ishte feud i kishës së Deçanit, e që sot gjendet në Shqipëri, në të cilin hasim një familje që gjatë sundimit mesjetar sllav (sikurse kryefamiljarët e lartpërmendur), kishte marrë emra tipikë sllavë, e që si mbiemër ende mbante patronimin e stërgjyshit *Gurikuq-i*, si: *Bogoje Mazgar*, *djali i tij Dragoslav-i dhe Dragoshi*, dhe vëllai i tij *Rajko*, ndërsa gjyshi i tyre (mbante mbiemrin) *Kurikuq-a*³² (i shënuar me gjenitivin serb me formantin-*a*), nga trajta e mirëfilltë shqipe *Gurakuqi*.

Nga të gjitha këto të dhëna antroponimike, e sidomos nga dy dëshmitë e fundit, shihet qartë se fëmijët dhe vëllezërit mbanin emra tipikë sllavë, ndërsa stërgjyshërit e tyre mbiemra tipikë shqiptarë, siç u pa

më lart, vëllazëria shqiptare i ruante patronimet protoshqiptare *Guribardiq* dhe *Gurikuq*, natyrisht me forma të sllavizuara.

Duke i analizuar krisobulat e Deçanit, studiuesi serb St. Stojanoviç³³ që i pari që gjeti disa banorë shqiptarë emrat e të cilëve ishin në simbiozë me ata sllavë dhe të krishterë, si: baba *Shodoje* (nga shqip *Shodol*, njeri i gjatë), ndërsa i biri i tij kishte emër tipik sllav Dragija; babai *Gjini*, i biri i tij Mojan-i; Baldovin, i biri i Milesha-s; baba Marojc, i biri i *Beran-it*; Milonja e të bijtë e tij Gorg, Rajko dhe *Curi*; babai Bogdan, i biri i tij *Progon-i*; babai Bogdan, i biri i tij *Lesh-i*; gjyshi Bukur, nipi i tij Brajko dhe Miroslav-i; gjyshi *Prekal-a*, nipi i tij Milosh-i, Dobran-i; gjyshi *Goç-i*, nipi i tij Tvrdoja; gjyshi Bukur, nipat Miloje-Dolko; babai *Lesh-i*, i biri Nikola, nipi Rajko; babai Tolan, i biri Bratoslav, nipi *Toli-slav*. Nga kjo shihet se prej tre emrave, dy ishin shqiptarë, dy sllavë e një i krishterë. Babai Butko, të bijtë *Shoq-i* dhe Dobroslav-i, vëllezërit: njëri emrin serb e tjetri shqiptar, si p.sh. Drajko dhe *Gjon-i* (vëllezër), Brajen-i dhe *Gjon-i* (vëllezër).

Me këtë problem merret edhe I. Ajeti,³⁴ i cili konstatonte mendimin e Stojanoviçit se është shumë vështirë të përcaktohet përkatësia etnike në bazë të emrave vetjakë, por Stojanoviçi nuk bëri përpjekje që të zgjidhte këtë enigmë shkencore, për të përcaktuar edhe përkatësinë e kryefamiljarëve që mbanin emra karakteristikë tradicionale, në dallim nga ata që mbanin emra sllavë.

Toponime parasllave mbi bazën *bard* të protoshqipes, si Bardus-i; Bardin-i; Bardon-ica; si dhe ato mbi bazën *mal* dhe *mol* si; Malishte, Malça, Maloshishta, Maliçka, Maleva etj. Gjakus-i; Gjunis-i, Tanus-i, Kodra, Plaka kanë ekzistuar deri në mesjetën e vonë në arealin e Nishit e më gjerë deri përtej Kumanovës dhe Shtipit.

Edhe sipas të dhënave të defterëve kadastrorë të administratës osmane, shihet qartë se, krahas sllavizimit të antroponimisë shqiptare,

³³ St. Stojanović, Licna imena i narodnosti u Srbiji srednjeg veka, južni filolog, knj. VII, Beograd, 1927-1929.

³⁴ I. Ajeti, Prilog proucavanja srednjovekovne onomastike u Crnoj Gori, Bosni i Hercegovini i na Kosovu, Studia Humanistica, I, Fakulteti Filozofik i Prishtinës, Prishtinë, 1974, fq. 7-18. 32.

³¹ Zadužbine.... po aty, fq. 332.

³² Zadužbine.... po aty, fq. 332-360.

në një masë të konsiderueshme ishte bërë edhe sllavizimi i popullsisë shqiptare në aspektin etnik. Kjo shihet sipas dëshmive onomastike që po japim në vazhdim.

Në fshatin Gotovushë të nahijes së Moravës kemi këtë simbiozë shqiptaro-sllave: Ivan i biri i Mazarik-it³⁵ (Mazrekut), Rada i biri i tij, Radislav i biri i tij, Dabzhiv-i i biri i Mazarik-it, Radoslavi i biri i tij dhe Jovan-i i biri i tij. Dëshmia e dytë, fshati Shtaricë³⁶: Radko i biri i Lul-it, Nikola i biri i tij, Radislavi i vëllai i Lul-it, Stepani i biri i Lul-it dhe Radislavi i vëllai i Lul-it. Dëshmia e tretë në fshatin Gjelekar³⁷ (që gjendet ndërmjet Ribariqit dhe Tutinit): Obrad i biri i Branka-s, Novak i biri i Branka-s, Berisha i biri i Branka-s, Radonja i biri i Berisha-s, Radihna i biri i Branka-s, Radonja tjetër i biri i Berisha-s. Këtë sllavizim onomastik e ka vërejtur edhe studiuesi boshnjak A. Handžić, i cili thotë se shqiptarët qysh në brezin e dytë i kanë marrë emrat sllavë.³⁸ Për sllavizimin e onomastikës së vendbanimeve arbane mesjetare më gjerësisht shih punimin e I. Rexhës.³⁹

Burimet osmane, sidomos regjistrat kadastrorë osmanë, dëshmojnë pohimet e dy ballkanologëve të njohur, Milan Shuflaj,⁴⁰ historian e etnograf i shquar, i cili thekson se vendosja e sllavëve kishte rënë mbi popullin shqiptar si një sëpatë që kishte prerë në veri dhe në jug disa degë të trungut të tij dhe e kishte ngushtuar brenda një territori më të vogël; dhe Konstatin Jireček,⁴¹ historian i mirënjohur me prejardhje çeke, i cili, duke folur për ilirët mendon se shqiptarët gjatë periudhës romake gjysmë të romanizuar, që ishin të parët e arbanëve, gjatë shtettimeve të popujve sllavë prej maleve midis Dalmacisë dhe Danubit,

³⁵ B.B.A.I. – Vilayet i Vlk, Tapu defteri 2em – OB-I-OB-II, Orijentalni institut, Sarajevo, 1972.

³⁶ Po aty.

³⁷ Po aty.

³⁸ A. Handžić, Nekoliko vijesti o Arbanašima na Kosovo sredinom XV vijeka. Simpoziumi për Skënderbeun, Prishtinë, 1969, 201-209.

³⁹ Sllavizimi i onomastikës së vendbanimeve mesjetare arbane në Arealin e Dukagjinit, Arkivi Kombëtar i Kosovës, Vjetar, XXV-XXVI, Prishtinë, 2001, fq. 39-98.

⁴⁰ Milan Shuflaj, Biologiedes albanischen Volksstammes, Ungarische Rundschau für historische und soziale Wissenschaften, V Jahrgang Heft, s.12.

⁴¹ Konstantin Jireček, Geschichte der Serbien, 1911, 152.

u shtynë më në jug. Ky ka shkruar se shqiptarët jetuan në katërkëndëshin Ohër–Vlorë–Shkodër–Prizren me disa degëzime larg në veri të Prizrenit, si dhe se ata kanë jetuar në mesjetë edhe në qytetet e Kosovës, por asgjë nuk ka thënë për shqiptarët që jetonin nëpër vendbanimet rurale, meqë nuk i kishte regjistrat e administratës osmane. Prandaj, teza e Jirečekut, me zbulimin e regjistrimeve të vendbanimeve të Kosovës, Maqedonisë dhe Serbisë, është tejkaluar, meqë këto burime vërtetojnë se shqiptarët jetonin që nga Nishi dhe përtej Shtipit e Bilazorës - Velesit (në Maqedoninë e sotme – I. R.).

Lidhur me këtë çështje, po sjellim të dhëna për disa vendbanime mesjetare me toponomastikë parasllave, si dëshmi se ato janë krijuar para vendosjes së administratës sllave në tokat shqiptare, pra para shek. XII, kur, vetëm pas tërheqjes së Bizantit nga trevat e Kosovës, në vitet 1186-1196, Nemanjidët serbë arritën ta pushtonin dhe të vendosnin administratën e tyre në një pjesë të viseve të Kosovës.

Në vijim po përmendim toponimet mbi bazën *bard*, të cilat dalin për herë të parë në defterët e shek. XV, që i kemi hasur në vendbanimin me emrin Bardus⁴² me formën e latinizuar, që gjendej në afërsi të Kurshumlisë dhe i formuar nga baza *bard+us=Bardus*. Toponimet me substratin iliro-arban, përkatësisht me bazën e protoshqipes **bard**, i kemi gjetur në rajonin e Nishit-Prokupës 15 vjet para se të pushtohet Kosova definitivisht në vitin 1455 nga ana e osmanlinjve, që dëshmon se në vendbanimet shqiptare në këto vise dhe në ato të Kosovës kishte popullsi shqiptare, dëshmi këto që e hudhin poshtë tezën e falsifikuar serbe se kinse popullsia shqiptare u vendos në Kosovë dhe në rajonin e Nishit vetëm në fund të shek. XVII dhe XVIII.

Dëshminë e parë për emrin *Bardinus* me formën e latinizuar, nga emri i protoshqipes *Bardh*, e hasim në ujdhesën Pag⁴³ të Kroacisë

⁴² Olga Zirojević, Ismail Eren, Popis oblasti Kruševca, Toplice i Dubočice u vreme prve vladavine Mehmeda II (1443-1446), Vranjski Glasnik, Knjiga IV, Vranje, 1968, fq. 377-452; Basbakanlik Arsivi Istanbul, Rumeli timar defteri Nr. 167; BBA-i, Defteri-i mufassal-i liva-i Alaca Hisar Nr. 179 dhe BBA-i Defteri Nr. 5, 6, 7; Übersicht des Kriegsschauolates in alt-Serbien un Albanien, 1689, Hauptman Gerba: Die Kaiserlichen in Albanien 1689; Wien, 1880.

⁴³ Konstantin Jireček, Zbornik Konstantina Jirečeka, I-II, Beograd, 1962, fq. 147.

qysh në shek. XI (1071), dhe këtë e konfirmon historiani i mirënjohur çek Konstantin Jireček, si dhe formën tjetër *Barda* që e has në Tivar në vitin 1400. Edhe në krisobulat mesjetare serbe dhe të shek. XIV hasim disa mikrotoponime me bazën *bard*. Po ashtu oronimin - Alpet Shqiptare e kemi hasur me emrin Mali Bard të protoshqipes te gjeografi arab Al-Idrisi,⁴⁴ në fund të shek. XI dhe në fillim të atij XII. Pastaj toponimet mbi bazën *bard* i hasim në dokumentet raguzane dhe sllave gjatë shek. XIV, siç del i regjistruar mikrotoponimi Bashtina-Bardina,⁴⁵ në anën e Prizrenit.

Emri *Bard* (Bardh - I.R.) është shumë i lashtë dhe i takon prove-niencës iliro-dardane nga *Bardus*, i përhapur më vonë edhe tek shumë popuj të tjerë të Ballkanit që nga koha ilire-antike.

Sipas studiuesit kroat Duje Rendić Mijočević, në onomastikën shqiptare ky emër ka depërtuar nëpërmjet gjuhës dhe shkrimit latin me trajtën *Bardius*.⁴⁶ Është i njohur fakti se gjuha latine, pas pushtimeve romake të viseve të banuara me popullsi ilire, bëhet mjete kryesor i të shprehurit shkrimor të ilirëve dhe në mënyrë të padiktuar i ka futur format romake në onomastikën e vjetër tradicionale ilire.

Me prejardhjen e këtij emri janë marrë edhe disa studiues të tjerë: Anton Mayer-i,⁴⁷ Hans Krahe⁴⁸ të cilët substratin e emrave *Bardus*, *Bardulis*, *Bardibalus*, *Bardeius*, *Bardurius* e konsiderojnë me prejardhje ilire. Edhe albanologët shqiptarë Eqrem Çabej⁴⁹ dhe Idriz Ajeti⁵⁰ pohojnë se fjala me bazën *bard* dhe *barz*, qoftë antroponim, patronim apo toponim, rrjedh nga fjala ilire apo nga protoshqipja *bardh*, fjalë kjo që është shumë e dendur dhe e përhapur në të gjitha viset etno-gjuhësore shqiptare.

⁴⁴ Al-Idrissi, La Geographie de Idrisi, 1099-1165, Kitab Nushet al-mushtak, fi ihtirak el afak, kopia, IRCICA, Library, Istanbul, 1980, fq. 897-920.

⁴⁵ Stojan Novaković, Zakonski spomenici srpskih država srednjeg veka, Beograd, 1912, fq. 423.

⁴⁶ Duje Rendić-Mijočević, Ilirska onomastika na latinskim natpisima Dalmacije, poseban otisak K.U.D.-a, "Ivan Lozica", Split, 1948. god., fq. 18.

⁴⁷ Anton Mayer, Dies sprache der alten illyrier, Banda I, Wien, 1957, fq. 77.

⁴⁸ Hans Krahe, Lexicon altillyrischer personennamen, Heidelberg, 1929, fq. 18.

⁴⁹ Eqrem Çabej, Hyrje në historinë e gjuhës shqipe, Prishtinë, 1970, fq. 16.

⁵⁰ Idriz Ajeti, Studime gjuhësore në fushë të shqipes, I, Rilindja, Prishtinë, 1982, fq. 124.

Apelativi *bard*, përveç në burimet e tjera mesjetare, na del edhe në defterët kadastrorë osmanë, herë si antroponim dhe herë si toponim me trajtat *Bardus*, *Bardos*, *Barda*, *Bardo*, *Bardonja*, *Bardan*, *Bardyl*, *Bardova*, *Bardovci* etj, dhe variantet e tij *barz*, *barl*, *barë*, *pard*, *bal* dhe *vard*, si reflekse të fjalës *bard* > *bardh*.

Sipas studiuesit maqedonas Petre Ilievski dhe studiueses serbe Milica Grković, emri *Bardo*, nga *bel-o*, del mjaft i shpeshtë në arealin e Ballkanit, që ka lidhje me emrin iliro-dardan *Bardilis*.

Vendbanimi tjetër mbi bazën *bard*, që del në sanxhakun e Nishit, në rrethinën e Leskofcit, është toponimi *Berdonic*⁵¹ me alternimin e tingullit -e, në vend të tingullit -a, *Bardonic* i zgjeruar me formantin e sllavishtes -ic. Toponimi ishte sajuar nga apelativi i shqipes *bard* me sufiksin e greqishtes -on, me prapashtesën sllave -ic, *Bard+on+ic* > *Bardonic* (*Bardhon+ic*).

Në rrethinën e Rozhajës toponimi *Bardon* është shkruar herë me formën *Bardoniq*, herë me formën e shtrembëruar *Bordoniq*,⁵² i sajuar nga baza *bard+on+iq* > *Bardoniq*.⁵³ *Bardoniq* tjetër i rrethinës së Gjakovës po ashtu është sajuar nga baza *bard+on+iq* > *Bardoniq*. *Bardosan*⁵⁴ i Gjakovës (emri tjetër sllav *Lipovac*), i sajuar nga baza *bar+os+an(e)* > *Bardosan* = *Bardhoshan*. *Bardiq*⁵⁵ (i) Nishit, i sajuar nga baza *bard+iq* > *Bardiq*. *Bardis-i*, *Bardiz-i*, i sajuar nga baza *bard* dhe prapashtesa greke -is, *bard+is* > *Bardis*, trajta shqipe *Bardiz* (që gjendej mes Prizrenit e Shkodrës). *Bardovci*⁵⁶ i Shkupit dhe *Bardova*⁵⁷ e

⁵¹ BBAI, Defter-i mufassal-i liva-i Alaca Hisar, Nr. 179; Tapu tahrir defter-i Nr. 567, fq. 121.

⁵² BBAI, Tapu timar defter-i icman-i liva-i Prizren, Nr. 92.

⁵³ Tapu ve kadastro arsivi, Ankara, Defter-i mufassal-i liva-i Iskenderiye, Nr. 59.

⁵⁴ Tapu ve kadastro arsivi, Ankara, Defter-i mufassal-i liva-i Iskenderiye, Nr. 59.

⁵⁵ BBAI, Defter-i mufassal-i liva-i Alaca Hisar, Nr. 179; Tapu tahrir defter-i Nr. 567.

⁵⁶ BBAI, Rumeli Tapu tahrir defter-i Nr. 12, Turski dokumenti, Opširni popisni defter od XV vek, Tom III, Shkup, 1976, fq. 176; BBAI, Tapu timar defter-i Nr. 544, Hazir Šabanović, Krajište Isa Bega Is'hakovica, Zbirni katastarski popis iz 1455. god. Sarajevo, 1964, fq. 100.

⁵⁷ BBAI, Defter-i essam-i voynugon-i Liva-i Kustendil ve Liva-i Alaca Hisar, sene 892H/1486.

Shtipit, Batus-i⁵⁸ (i) i Fushë-Kosovës, i sajuar nga bat+us > Batus, në formën shqipe na del Batush. I njëjti toponim na del në Toplicë me formën e greqizuar dhe të sllavizuar Batonofc,⁵⁹ i sajuar nga bat+on+ofc > Batonofc, si dhe toponimi Batusha e Hasit⁶⁰ dhe Batusha⁶¹ e Studeniçanit afër Shkupit janë shënuar me trajtat e shqipes nga bat+ush+a > Batusha si edhe toponimi me trajtën e shquar shqipe Botusha⁶²-Batusha, në nahijen e Kërçovës.

Toponime parasllave të protoshqipes mbi bazën *dard*-a kemi hasur ojkonimin mesjetar Darda⁶³ në Pashtrik, pastaj ojkonimin tjetër *Dardas-i*,⁶⁴ në rrethinën e Ohrit, i sajuar nga *dard+as+i*>*Dardas-i*, trajta shqipe *Dardhashi*. *Darda* dhe *Dardasi*⁶⁵ midis Prizrenit dhe Shkodrës, ndërsa dy toponime të tjera i kemi hasur në formën e shtrembëruar nga administrata sllave si *Darllan*⁶⁶ dhe *Dardishte* në hapësirën mes Medvegjës dhe Leskofcit, pastaj *Dardiq*⁶⁷ në anën e Rozhajës dhe *Dardiq-i* tjetër në anën e Rogoznos-Bihorit, si dhe mikrotoponimin *Darlan*⁶⁸ në katundin Cërnice të Gjilanit, i cili është shënuar nga administrata sllave e hershme me tingullin *-ll*, në vend të tingullit *-*

⁵⁸ BBAI, Defter-i mufassal-i Vilayet-i Vlk, Nr. 2 M – Oblast Brankovića, sv. II, Sarajevo, 1972, faksimil i origjinalit të Defterit 152 v, fq. 156, OB. Sv. I, Opširni katastarski popis iz 1455. godine, Orijentalni Institut, Sarajevo, 1972, fq. 223.

⁵⁹ BBAI, Defter-i mufassal-i liva-i Alaca Hisar, Nr. 179; Tapu tahrir defter-i Nr. 567.

⁶⁰ TKA, Ankara, Defter-i mufassal-i liva-i Iskenderiye Nr. 17, S. Pulaha, Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodrës të vitit 1455, AKSH – Instituti i Historisë, Tiranë, 1974.

⁶¹ BBAI, Tapu defter-i Nr. 4, Turski dokumenti Opširni popisni defteri od XV veka (1467-1468), Skopje, 1971.

⁶² BBAI, Tapu defter-i Nr. 4, Turski dokumenti Opširni popisni defteri od XV veka (1467-1468), Skopje, 1971, fq. 235.

⁶³ BBAI, Rumeli Tapu tahrir mufassal-i defteri Nr. 12, fq. 26.

⁶⁴ BBAI, Rumeli Tapu timar defteri Nr. 7, fq. 15-50.

⁶⁵ Halil Inalcik, Hicri 835 tarihli, Suret-i defter-i Sancak-i Arvanit, Ankara, 1954, fq. 99-102.

⁶⁶ BBAI, Defter-i mufassal-i liva-i Alaca Hisar, Nr. 179; Tapu tahrir defter-i Nr. 567.

⁶⁷ BBAI, Rumeli timar defteri Nr. 167.

⁶⁸ BBAI, Tapu tahrir maliye defteri, Nr. 28, Iljaz Rexha, Regjistrimi i vendbanimeve dhe i popullsisë së kazasë së Novabërdës sipas Defterit të fundshekullit XV, Vjetari i Arkivit të Kosovës XXVII-XXVIII, Prishtinë, 2002, fq. 147-148.

dh. d.m.th. me formën e shtrembëruar nga trajta burimore e mirëfilltë e protoshqipes Dardan-Dardhan në Darllan.

Toponimi mbi bazën *Das-a*,⁶⁹ nga *Dash*, për herë të parë përmendet mbi një mbishkrim të datuar në shek. V – VI të erës sonë, i gjetur në rrethinën e *Ulpianës* së atëhershme nga arkeologu i mirënjohur shqiptar Skënder Anamali.

Sipas disa mbishkrimeve të hershme arkeologjike, ky toponim me bazë patronimike, dëshmohej në anë të ndryshme të Dardanisë antike, me format: Dassi (Andia Dassi Rafinus Dassi, Aniee Dassi). Me bazë të njëjtë, janë edhe emrat Dastit ose Dassos, nga mbishkrimet e periudhës së latinitetit edhe në vise tjera të Arbërisë⁷⁰ mesjetare.

Studiuesi Andreja Vukiçević⁷¹ emrin antik Dasto, Dastus, në hapësirën e Dalmacisë (Dast Scirt en Dalmat) e lidh me apelativin e gjuhës shqipe Dashtun-Dashun. Edhe studiuesit e mirënjohur kroatë Duje Rendiç Mioçević⁷², R. Katiçiq⁷³ dhe Vedrana Gotovac, Dassto, Dassnat, Dassomenus dhe Dassius i konsiderojnë emra ilirë.

Gjithashtu toponimi Dasiq-Dashiq në rajonin e Vushtrisë, si edhe Dashefc në anën e Klinës, dy toponime me emrin Dashinc në Toplicë dhe dy të tjera në rajonin e Rozhajës dhe të Bihorit.

Toponimet mbi bazën e fitonimit lule për herë të parë i gjejmë në burimet osmane të shek. XV, *Lulkofc*,⁷⁴ i sajuar nga baza *lul+o+ofc* > *në* masivin malor të Çiçavicës, pastaj në rrethinën e Leskofcit dy to-

⁶⁹ Prof. Dr. Skender Anamali, Kosova dhe trevat etnike shqiptare në hapësirën e ish-Jugosllavisë në mesjetën e hershme. Çështja e Kosovës, një problem historik dhe aktual. Instituti i Historisë Prishtinë-Instituti i Historisë Tiranë, Simpozium i mbajtur në Tiranë më 15-16 prill 1993, Tiranë, 1996, fq. 31-32.

⁷⁰ Prof. Dr. Skënder Anamali, Nga ilirët tek arbërit, Studime ilire, II, fq. 28, V. Toëi, Popullsia ilire e Durrahut, Studime ilire, fq. 336.

⁷¹ Andreja Vukiçević, Dalmacija i arbanaški jezik, Staro-hrvatska Prosvjeta, Nr. 1, Knin, 1895, fq. 42.

⁷² Duje Rendiç-Mioçević, Ilirska onomastika na latinskim natpisima Dalmacije, poseban otisak, K. U. D-a, "Ivan Lozica", Split, 1948, fq. 5-25.

⁷³ R. Katičić, "Suvremena istraživanja o jeziku domorodaca ilirskih provincija", Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju ilira u predhistorijsko doba, ANU BiH, C.B.I., knj. I, Sarajevo, 1964; I njëjti autor, Das mitteldalmatische Namengebiet, Ziva antika XII, 1963, fq. 2.

⁷⁴ BBAI, Tapu tahrir defteri Nr. 9.

ponime si *G. Ljuljisa* dhe *D. Ljuljisa*⁷⁵ (*Lulisa e Epërme dhe Lulisa e Poshtme* – I. R.), të shënuara me formën e greqizuar *Lulis-a* nga apelativi i fitonimit të shqipes lule dhe sufiksi i greqishtes –is dhe formanti –a i serbishtes *Lul-is-a* (*Ljuljisa*).

Po ashtu, në rajonin e Jeni-Pazarit hasim dy toponime mbi bazën e fitonimit të shqipes *G. Ljuljaç*, *D. Ljuljaç*⁷⁶, (*Lul+aç > Lulaç-i i Epërm dhe Lul+aç > Lulaç-i i Poshtëm-I.R.*), të cilat i ka deshifruar dhe i ka lexuar drejt studiuesi boshnjak H. Šabanoviç dhe nuk kemi të bëjmë me apelativin e sllavishtes *Llulla*, që disa studiues serbë mundohen ta lidhin me fjalën sllave *llulla-kamishi* i duhanit. Në rrethinën e Novobërdës hasim mikrotoponimin me trajtën *Luloza-Luluza*⁷⁷ > *Lulza*.

Në Toplicë hasim këto toponime me prapashtesat latino-greke: -us, -os,-is, si: *Tanus-Tanusius*,⁷⁸ trajta shqipe *Tanush* (në rrethinë të Kurshumlisë), *Tarkus-Tarkos*,⁷⁹ nga *tark-thark+os>Tarkos-Tarkus*, mes Jeni-Pazarit dhe Rashkës. Në këtë hapësirë këtë toponim, i cili nuk mund të pranohet, e ubifikoi H. Šabanoviç, dhe s'ka të bëjë me vendbanimin e sotëm *Trikose*, që disa studiues serbë e identifikojnë mes *Zveçanit* dhe *Leposaviqit*. Në anën verilindore të rajonit të *Llapit* ekzistonte një toponim si vendbanim (me kuptim fshati te *Qafa e Malit* - I. R.) me formën e shënuar në regjistra kadastrorë osmanë, që mund të lexohet në dy mënyra, si *Qavos*⁸⁰ e si *Qafos*. Mendojmë se ky toponim ka për bazë apelativin e shqipes *qaf(ë)+os>Qafos = Qafes*, me ndërrimin e tingullit -f në -v nga ana e administratës së hershme sllave, të cilin e regjistroi edhe administrata osmane pa ndonjë ndry-

⁷⁵ BBAI, Tapu timar defteri Nr. 7.

⁷⁶ BBAI, Maliye mudewer defteri Nr. 544, Dr. Hazim Šabanović, Krajište Isa Bega Is'hakovica, Zbirni katastarski popis iz 1455. godine, Orijentalni Institut u Sarajevu, Sarajevo, 1964, fq. 12, 45.

⁷⁷ BBAI, Tapu tahrir maliye defteri, Nr. 28, Iljaz Rexha, Regjistrimi i vendbanimeve..., vep. e cit., fq. 86.

⁷⁸ Timar evkaf defteri Nr. 0117, Istanbul Belediye Kutuphanesi, Olga Zirojević, Ismail Eren, Popis oblasti Kruševca, Toplice i Dubočice, vep. e cit., fq. 398.

⁷⁹ BBAI, Maliye mudewer defteri Nr. 544, Dr. Hazim Šabanović, Krajište Isa Bega Is'hakovica, vep. e cit.

⁸⁰ BBAI, Tapu tahrir maliye defteri, Nr. 2M. Vilayet-i Vlk - Oblast Brankovića, vep. e cit.

shim. Po ashtu një toponim tjetër me formën e greqizuar *Gjun-is-Gjon-is > Gjunis*,⁸¹ e kemi hasur në rrethinën e Leskofcëit.

Toponimet mbi bazën -mal, -mol, të cilat janë me bazën e apelativit të protoshqipes – mal gjatë procesit të romanizimit, e më vonë edhe të sllavizimit në hapësirën e *Ilirikut* gjatë periudhave të kaluara, i bënë rezistencë formës latine -mont dhe asaj sllave –*pllanina*, siç thotë onomasti i njohur sllav *Milivoj Pavloviç*.⁸² Këtë oronim të protoshqipes e kemi hasur në më se 20 toponime që ekzistonin në mesjetë mbi bazën *mal* në hapësirën e Kosovës dhe jashtë saj, duke filluar nga *Nishi*, *Vranja* e *Shtipi* në verilindje dhe përtej Jeni-Pazarit dhe në një hapësirë më të gjerë të Ballkanit. Edhe *Danilo Barjaktareviç*⁸³ apelativin e shqipes *mal* e lidh me hapësirën e *Ilirisë* (*Iliricum*).

Në defterët kadastrorë osmanë të shek. XV e hasim toponimin e regjistruar me formën *G. Malç* dhe *D. Malç*,⁸⁴ (*Mal-ça* e *Epërme* dhe *Mal-ça* e *Poshtme > Malça*, -I.R.), ndërsa në hartat topografike austriake dhe angleze të shek. XIX e gjejmë vetëm si një vendbanim me formën *Malça* që gjendej në veri të *Nishit*, ndërsa një toponim tjetër me formën *Malishte* në jug të *Nishit*.

Po ashtu në defterin e sanxhakut të *Nishit* të vitit 1494 e gjejmë të shënuar vendbanimin me formën *Maloshishta*,⁸⁵ nga fjala e shqipes *mal+osh+ishta > Maloshishta*, që në atë kohë si edhe sot e kësaj dite gjendet në jug të *Nishit*. Ky vendbanim kishte 81 shtëpi, 35 beqarë dhe 8 të veja. Emrat e kryefamiljarëve të këtij vendbanimi ishin të sferës krishtero-sllave, mirëpo në mesin e kryefamiljarëve kishte edhe kryefamiljarë me emra tradicionalë të krishterë shqiptarë: *Konstandin* i biri i *Arbanas-it*, *Mark-u* i biri i tij; *Gurguri* i biri i *Pavlit*, *Pavli* i biri i *Brajsal-it*; *Gurguri* i biri i *Brajsal-it*, *Petri* i biri i *Brajsal-it* dhe *Dushman-i* i biri i *Brajsal-it*.

⁸¹ BBAI, Tapu tahrir defteri, Nr. 179 dhe Nr. 567.

⁸² *Milivoj Pavlović*, Les traces des oronymes les plus anciennes en Illyricum, Gjurmime albanologjike, Fakulteti Filozofik i Prishtinës, 1966, fq. 12-24.

⁸³ Dr. *Danilo Bajraktarević*, Toponomija sela Petnika, Buletin i Muzeumit të Kosovës, nr. 15-16, Prishtinë, 1998, fq. 253-254.

⁸⁴ BBAI, Tapu maliye evkaf defteri Nr. 27, fq. 102-103.

⁸⁵ BBAI, Tapu maliye evkaf defteri Nr. 27, fq. 102-103.

Në rajonin e Krushefit e gjejmë të regjistruar toponimin me dy forma: *Maletin*⁸⁶ dhe *Maletino*,⁸⁷ nga pluralia tantum i shqipes *malet+in+o* > *Maletino*, nga apelativi i protoshqipes me bazën *mal*.

Në rrethinën e Prokupit gjejmë toponimin e regjistruar me formën *Malushic*⁸⁸ nga fjala *mal* dhe prapashtesa *-ush* e shqipes si edhe prapashtesa *+ic* e sllavishtes, si *mal+ush+ic* > *Malushic*.

Në hapësirën e Jashanicës së Epërme në afërsi të Ribariqit, mes Gazivodës dhe Tutinit, gjejmë toponimin mesjetar të protoshqipes *Maljevçe*,⁸⁹ nga apelativi i shqipes *malj+evçe* > *Maljevçe*.

Në rrethinën e Jeni-Pazarit ekziston toponimi me emrin *Malosh*,⁹⁰ ndërsa në hartat topografike austriake është shënuar me formën *Mallesh*⁹¹ dhe në Sallnamenë e vilajetit të Kosovës me formën *Malefça*.

Në rrethinën e Gjilanit hasim toponimin *Malofça*,⁹² i regjistruar në defterin e Novobërdës të fundshekullit XV (1497-1498), ndërsa në nahijen e Izvornikut e hasim toponimin me formën tjetër *Malisheva* që ka të bëjë me vendbanimin e sotëm në rrethinën e Gjilanit.

Në regjistrat kadastrorë osmanë, në fshatin Hodanofc të Kamenicës, hasim mikrotoponimin me parashtresën shqipe *-ner* të togfjalëshit *Bashtina Nermal*⁹³ nga *ner+mal* > *Nermal*.

Në defterin e sanxhakut të Vushtrisë të shek. XVI hasim një vendbanim në rrethin e Komaranit me dy emërtime: *Tumaleva*⁹⁴ = *Temali*, emri tjetër *Sankofc* nga *Stankofc*. Toponimi i parë është sajuar nga dy gjymtyrë, nga prefiksi *-tu* (parafjala *-te*, formë dialektore popullore e shqipes) dhe apelativi i shqipes *-mal+* prapashtesa sllave *-eva* > *Tumaleva*.

⁸⁶ BBAI, Tapu Defter-i mufassal-i liva-i Alaca hisar 179 dhe Nr. 567, fq. 10-11.

⁸⁷ BBAI, Tapu Defter-i mufassal-i liva-i Alaca hisar 179 dhe Nr. 567, fq. 4-5.

⁸⁸ BBAI, Tapu Timar defteri Nr. 161, fq. 4.

⁸⁹ BBAI, Tapu maliye defteri Nr. 544, Dr. Hazim Šabanović, Krajište Isa Bega Is'hakovica, vep. cit. fq. 47.

⁹⁰ Dr. Danilo Bajraktarević, vep. e cit. fq. 253-254.

⁹¹ Salname-i Vilayet-i Kosova, 1318H1900, Uskup, fq. 702.

⁹² BBAI, Tapu tahrir maliye defteri, Nr. 28, Iljaz Rexha, Regjistrimi..., vep. e cit. fq. 106.

⁹³ BBAI, Tapu tahrir defter, Nr. 9, dhe Nr. 1048.

⁹⁴ Tapu ve kadastro arsi, Ankara, Defter-i mufassal-i liva-i Vlëiterin Nr. 124, fq. 49.

Në defterin e shek. XV për Rrafshin e Kosovës gjejmë të regjistruar toponimin me formën *Mokrmal*,⁹⁵ të sajuar nga dy gjymtyrë: nga *mokr*, fjalë me etimologji të errët, ndoshta nga fjala greke *okris* > *ko-dër*, me protezën *-m*, *mokris*, dhe me shndërrimin e *o-së* në *-a*, *makris*, dhe pas rënies së prapashtesës greke *-is* na del toponimi me togfjalëshin dhe shqiptimin nga *mokr* në *mokr+mal* > *Makrmal*. Edhe në Sallnamenë e vilajetit të Kosovës të vitit 1900 është regjistruar me formën *Mokrmal* e në Sallnamenë tjetër *Mokramal* në vend të *Makrmal*. Shqipfolësit e quajnë *Makërmal*, ndërsa sllavofolësit *Mokromal*. Sipas konfiguracionit gjeografik, vendbanimi është i vendosur në një kodër të vogël mali dhe nuk ka të bëjë me fjalën sllave *-mokri*, i lagët, i lagësht.

Në hartat topografike angleze (1860-1868) është shënuar toponimi *Malese*,⁹⁶ me formën e shtrembëruar në vend të emrit të mirëfilltë burimor *Malesi*, atëherë të një vendbanimi të vogël që gjendej rrëzë masivit malor të Sharrit, që gjendej mes fshatrave Bob e Rakaj të Kaçanikut, ndërsa sot ekziston vëllazëria që mban mbiemrin e këtij toponimi – *Malësiu*.

Po në këto harta topografike hasim të shënuar toponimin me formën *Maluk*,⁹⁷ nga *mal+uk*, vendbanim që atëherë gjendej në afërsi të fshatit Masuricë të Vranjës.

Në rrethinën e Shkupit në defterët osmanë e gjejmë të regjistruar toponimin me formën *Malëishte*,⁹⁸ nga apelativi i protoshqipes *mal+ë+ishte* > *Malëishte*.

Po në rrethinën e Shkupit hasim ojkonimin tjetër me togfjalëshin *Gumaleva*,⁹⁹ formë tautologjike, do të thotë toponim i hibridizuar, për

⁹⁵ BBAI, Maliye mudewer swftwri, Nr. 16, MAD nr. 22, Tapu tahrir defteri Nr. 9, Tapu tahrir defteri

Nr. 1048, TKA, Ankara, Defter-i mufassal-i liva-i Vlëiterin Nr.124, fq. 38.

⁹⁶ Public Record Office London, Hartat topografike, Ref. FO, 925/3108, Part.4.

⁹⁷ Public Record Office London, Hartat topografike, Ref. FO, 925/3108, Part.4.

⁹⁸ BBAI, Rumeli tapu tahrir defteri Nr. 12, Turски dokumenti za istorijata na makedonski-ot narod, Opširni popisni defteri od XV vek, Tom 3, Arhiv na Makedonija, Skopje, 1976, fq. 218.

të cilin deri më tash nuk flet askush. Ky toponim dygjymtyrësh, sipas nesh, është sajuar nga pjesa e tij e parë, nga fjala e gjuhës persiane - *gu(h)*, (ku tingulli *h-* ka rënë), me kuptim të malit, dhe gjymtyra e dytë e tij është nga apelativi i shqipes -*mal*, me prapashtesën sllave -*eva*, si *gu+mal+eva* > *Gumaleva*. Ky vendbanim mesjetar kishte edhe kryefamiljarë me patronime karakteristike tradicionale shqiptare, sipas leximit tonë, si: Radosav i biri i *Prenko-s*; Domeniku i biri i *Sapo-s* (*Capo-s*); Rela i biri i *Sapo-s* (*Capo-s*); Dhimitri i biri i *Damo-s* (*Dhamo-s*), etj.

Në defterin e timareve të Vojnukëve të shek. XV të sanxhakut të Qustendilit, në të cilin përfshihej kazaja e Shtipit, përveç emrit të oronimit që mbante *nahija e Maleshevës*, është shënuar edhe toponimi si ojkonim me të njëjtën formë - *Malesheva*,¹⁰⁰ sipas natyrës së gjuhës shqipe, e jo sipas trajtës sllave *Maleshevo*.

Përveç toponimeve që përmendëm më lart, kemi edhe toponimin e vjetër mesjetar, i cili për herë të parë përmendet në krisobulën e Stefan Deçanit të vitit 1330 me formën e shtrembëruar *Unjmir*,¹⁰¹ në vend të formës *Ujmir*, që del në Klinë.

Në defterin e Vilajetit Vlk¹⁰² të vitit 1455, për Rrafshin e Kosovës, toponimi është i regjistruar me grafinë arabe-osmane, që lexohet vetëm si *Unmir-Onmir*, ndërsa paleografët osmanë nga Sarajeva këtë toponim e kanë lexuar si *Onamir* dhe *Onemir*, sipas natyrës së gjuhës sllave, sepse toponimi nuk është shënuar me ndonjë fonemë që do të na riprodhonte zanoren -*a* apo -*e* për ta lexuar këtë toponim dygjymtyrësh si *Ona-mir* apo si *One-mir*, lexim ky që në shqipe na jep kuptimin *Ana e Mirë*. Kjo dëshmon se administrata osmane emrin e këtij

⁹⁹ BBAI, Rumeli tapu tahrir defteri Nr. 12, Turски документи за исторijata na makedonskiot narod, Opširni popisni defteri od XV vek, Tom 3, Arhiv na Makedonija, Skopje, 1976, fq. 240.

¹⁰⁰ BBAI Defter-i esam-i voynugan-i liva-i Kostendil ve liva-i Alaca Hisar, Nr. 21, fq. 137, Tapu tahrir defteri Nr. 85, Turски документи за исторijata na Makedonskiot narod, Tom V. knj. 2, Arhiv na Makedonija, Skopje, 1980, fq. 394.

¹⁰¹ Miodrag Purković, Popis sela u srednjevekovnoj Srbiji, Skopje, 1940, Godišnjak Skopskog Filozofskog Fakulteta, fq. 152.

¹⁰² BBAI, Defter-i mufassal-i Vilayet-i Vlk, Nr. 12M, Oblast Brankovića, fq. 113-114.

toponimi e ka shënuar me trajtën e shtrembëruar të marrë nga regjistrat kishtarë sllavë, meqë në dokumentet e mëvonshme të administratës osmane e hasim me emrin *Ujmir*, dhe jo me trajtat e shtrembëruara sllave *Unjmir*, *Onamir*, *Onemir*, *Unmir* apo *Onmir*.

Vendbanimi *Ujmir* në vitin 1455 kishte 12 shtëpi, 1 të ve dhe 1 beqar. Emrat e kryefamiljarëve të këtij vendbanimi ishin të sferës sllavo-krishtere, me përjashtim të dy kryefamiljarëve: Bogavec i biri i *Plak-it* dhe *Pec* i biri i tij. Emrin e formës shqipe *Plak* përgatitësit e defterit e kanë lexuar jo drejt - *Beljak*.

Ky toponim në sallnametë e vilajetit të Kosovës na del i shënuar me formën e shqipes *Ujmir*,¹⁰³ dhe nuk del në asnjë regjistër tjetër osman me trajtën sllave *Dobra Voda*, në rrethinën e Klinës.

Një vendbanim tjetër mesjetar me emrin *Ujmir* e kemi hasur të regjistruar në dy defterë të sanxhakut të Dukagjinit të shek. XV dhe XVI,¹⁰⁴ në rrethin e Elbasanit. Kjo është një dëshmi e fortë që mund të ndihmojë se toponimi *Ujmir* i Klinës në mesjetë është shtrembëruar nga administrata e hershme sllave. Po të ishte toponimi sllav *Unjmir* më i vjetër, ai me siguri do të përdorej edhe gjatë periudhës osmane dhe pasosmane, e jo si *Dobra Voda*, që përmendet për herë të parë mbas viteve 1930-1940, e që shihet qartë se semantikisht, fjalë për fjalë, është përkthyer nga toponimi i mëhershëm i shqipes *Ujmiri*.

Glisha Elezović,¹⁰⁵ këtë vendbanim e gjen të shënuar në Katastikun e kishës së Deviqit në vitin 1761 me format *Unemir* dhe *Unamira*, ndërsa në Fjalorin e vendeve dhe vendbanimeve të Mbretërisë Serbe-Kroate-Sllovene për vitin 1925 e gjen të shënuar me formën e shqipes *Ujmir*, e jo me dubletin e tij *Dobra Voda*, dhe, lidhur me këtë emër thotë: “Fjala është pa mëdyshje shqipe, me siguri nga *ujë* në *voda*, ose nga *ona-ana e mir* = *dobra, lepa strana*.”

Glisha Elezović ishte anëtar me korrespondencë i ASHA të Serbisë dhe, po të kishte qenë fjala sllave *Unjmir* e përshtatur në *Ujmir* në

¹⁰³ Sallname-i Vilayet-i Kosova, vep. e cit. fq. 837.

¹⁰⁴ BBAI, Tapu tahrir defteri Nr. 367-368 dhe 376.

¹⁰⁵ Gliša Elezović, Rečnik Kosovsko-Metohijskog dijalekta, SANU, Beograd, 1932.

gjuhën shqipe, ai do ta shpjegonte këtë dukuri, meqë e njihte mirë gjuhën shqipe.

Historiani serb Relja Novaković,¹⁰⁶ mendon se *Ujmiri* i Klinës që del në krisobulën e lartpërmendur me formën *Unjemir*, duhet lidhur me fshatin sakson *Wunschöitz* që lidhet me emrin sllav *Unémir-Unislav* të Çekisë. Edhe Jireček në një punim të tij, duke e cituar krisobulën e vitit 1330, thotë se vendi *Unjemir* është një emër i vjetër – antroponim serb, pa u thelluar më tepër në etimologjinë e këtij emri. Këtu duhet theksuar se kemi të bëjmë me toponimin dygjymtyrësh të shqipes *uj(ë)* /i/ mirë>Ujmir, e jo me antroponimin (emrin) serb *Unjemir*.

Edhe Muhamet Tërnavë,¹⁰⁷ në një punim të tij me titull “*Shqiptarët e sotëm të Kosovës në dritën e toponimeve*”, nuk pajtohet me mendimin e këtyre historianëve serbë, duke pohuar se krisobula e Deçanit nuk është ruajtur në formën origjinale, por në përshkrim të origjinalit, dhe askush nuk mund të garantojë se edhe në origjinalin e saj ky toponim ishte shënuar si *Unjemir* e jo si *Ujmir*.

Për këtë arsye mund të mendohet se kjo diferencë e vogël midis këtyre dy trajtave të emrit të këtij vendbanimi, mund të jetë shumë lehtë rezultat i ndonjë gabimi të padëshirueshëm të përshkruesit të krisobulës, aq më shumë kur gabimet e këtilla nuk ishin të rralla për dokumentacionin mesjetar, sidomos kur ai përshkruhej disa herë. Tërnavë nuk e përkrak mendimin e historianit Relja Novaković, duke thënë se ky toponim ka prejardhje shqipe dhe është marrë nga shqipfolësit dhe këtë formë që e ka edhe sot, e ruan që nga shek. XIV, duke cituar edhe mendimin e Eqrem Çabejt se ky toponim rrjedh nga gjuha shqipe.

Edhe Latif Mulaku dhe Mehmet Halimi mendojnë se ky toponim është përkthyer nga *Ujmiri në Dobra Voda*, dhe përkthimi i tij është shumë i vonshëm. Në këtë frymë është krijuar toponimi Kroni i Bardhë (te Nushiqi, Kronj te Bal) me përkthimin gjithnjë të futur në kllapa (Bela Voda). Po kështu kemi edhe toponimet turke Kara Su (Uji i Zi), Ak Su (Uji i Bardhë) dhe Ekşi Su (Uji Mineral).

Toponimi tjetër mbi bazën *ujë*, është një vendbanim që del në krisobulën e Deçanit të vitit 1330 dhe gjendet në juglindje të Gjakovës.

Autorët serbë supozojnë se ky toponim ndoshta do ta ketë marrë emrin sipas një mali të quajtur *Ujezdin*, që gjendej 15-20 km në anën perëndimore të fshatit Koshare. Edhe pse forma e toponimit shqiptar është shtrembëruar, shihet qartë nënshtresa e tij shqipe, meqë trajta sllave *Ujezdin* nuk ka kurrfarë kuptimi në gjuhët sllave, prandaj gjatë sundimit të shtetit mesjetar serb mori edhe emrin tjetër sllav *Radotinc*. Siç shihet, ky toponim është përfutur nga apelativi i shqipes *ujë* dhe prapashtesa e gjuhës shqipe –*ëz*, dhe në fund toponimi merr formën shqipe *Ujëz*.

Ky toponim është regjistruar edhe në dy defterët¹⁰⁸ e sanxhakut të Dukagjinit nga vitet 1571 dhe 1591 në nahijen e Domeshtinit me dy emërtime, me atë *Radotinc* dhe *Ujëz*, që administrata sllave para kohës osmane kishte bërë përpjekje ta ndërronte toponimin shqip më të vjetër *Ujëz* për t’ia humbur gjurmën e toponomastikës shqiptare, duke e zëvendësuar me atë sllav.

Ky toponim është ruajtur deri më sot, sepse në atë kohë në këtë vendbanim nuk kishte popullsi sllave dhe toponimi sllav i imponuar mbeti vetëm si gjurmë në këto dokumente. Por ky toponim më vonë u zhduk krejtësisht, ngase popullsia vendëse nuk e kishte futur në përdorim asnjëherë.

Të dhënat onomastike të defterëve kadastrorë osmanë pohojnë se qëndrimi i historiografisë sllave, dhe sidomos i asaj serbe, kinse deri në fund të shek. XVII dhe fillim të atij XVIII nuk ka pasur popullsi shqiptare, përveç asaj sllave, në hapësirën e Kosovës, Maqedonisë së sotme dhe në rajonin e Nishit e të Shtipit, - nuk përkon me të vërtetën historike dhe me realitetin shkencor. Prandaj nuk mund të qëndrojë hipoteza e tyre se shqiptarët kanë qenë vetëm si blegtorë, xehetarë dhe tregtarë të kohëpaskohshëm në këto treva, ngase këto burime relevante dhe të dorës së parë pohojnë bindshëm praninë dhe në shumë vendbanime shumicën absolute të popullsisë shqiptare në mesjetë, që ishte e veshur me antroponomi sllave. Këto burime pohojnë bindshëm se popullsia shqiptare merrej kryesisht me bujqësi dhe me veprimtari të tjera ekonomike, me të cilat shlyenin detyrimet fiskale ndaj administratës osmane.

¹⁰⁶ Relja Novaković, *Istorija srba*, Beograd, 1978.

¹⁰⁷ Dr. M. Tërnavë, *Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI*, Prishtinë, 1995.

¹⁰⁸ TKA Arsivi, Ankara, Defter-i mufasal-i liva-i Dukagjin, Nr. 63. Selami Pulaha, *Popullsia shqiptare e Kosovës*, po aty, vep. e cit.

Arbneshi – Arbanash i Shtipit nga shek. XV (1486) i regjistruar në Defterin No. 21

Bardova e Nahisë së Shtipit nga shek. XV

Arbneshi – Arbanashinc i Nahisë së Vranjës nga shek. XV i regjistruar në Defterin No.21

Mazreku – Mazarak i Nahisë së Vranjës nga shek. XV

Muzak i Prokupes – Toplicë i shek. XV-XVI që përmendet edhe në dokumentet sllave me emrin Muzaqeve kuqe shek. XIV (1318)

Arbneshi-Arbanash i nahisë së Llapit nga viti 1455 që gjendej në mes Rudarit dhe Kurshumlisë

ش كونونى
 اسوان له راخو له اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك

Gjonofci i nahisë së Moravës nga shekulli XV i paubikuar

ش كونونى
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك
 اسانك اسانك اسانك

Gjinofci i Stubllës i Malësisë së Karadikut i nahisë së Moravës i shkullit XV, tashti i zhdukur

Bardus
 Bardush

Bardus – Bardush i shek. XV-XVI (rrethi i Kurshumlisë)

Bardus
 Bardush

Maloshisht-Malishte e Nishit, shek. XV

بابرد في
میری ملازم
خلبر
موسى
علی بن حماد
سید
جلال
مکتبہ

مکتبہ
خانہ
پین
مکتبہ

Bardofci i Shkupit i shek. XV

شہن گجینووا
خانہ
پین
مکتبہ
۳
۱۰
۳
۸

ShënGjinova – Shën Gjini i shek. XV- XVI (Rrethi i Prokupes)

بابرد في
میری ملازم
خلبر
موسى
علی بن حماد
سید
جلال
مکتبہ

Bardiçi i Petrushës (i Nishit), shek. XV-XVI

بابرد في
میری ملازم
خلبر
موسى
علی بن حماد
سید
جلال
مکتبہ

Maliçishte-Malishte e Shkupit, shek. XV

Iljaz Rexha

**THE SLAVICIZATION OF NAMES OF ALBANIAN
SETTLEMENTS IN THE MIDDLE AGES IN THE
TERRITORY OF KOSOVA, NISH AND SHTIP**

(Summary)

Data from a number of historical sources, documents preserved in the archives of Ragusa and Zara, and in particular onomastics materials, which were found in the archives of Istanbul and Ankara, provide clear evidence on the slavification of Albanian toponyms in the middle ages (through translation, by adding Slavic suffixes, etc.) before the consolidation of the Ottoman administration in the lands inhabited by Albanians. The evidence found in these sources, provides in an undisputed and transparent manner that many proto-Albanian toponyms existed before the consolidation of Serb administration in these territories.

الياس رجا

استبدال اسماء الاماكن الالبانية في كوسوفا

باسماء صربية في العصر الوسيط

(خلاصة البحث)

ان الوثائق المتعددة الموجودة بدار الوثائق بمدينة راغوز و زارا و استانبول و انقره تشهد بانه قد تم استبدال اسماء الاماكن الالبانية باسماء سلافية سواء كان عن طريق ترجمتها او تغييرها بالاراي الالبانية التي كانت تحت ادارة الدولة العثمانية.

EDUKATË FAMILJARE

Fethullah Gylen

FAMILJA

1. Ç'familje?

Në pjesën e kaluar qëndruam mbi lidhjen e familjes ose folesë familjare, si njëra prej shtyllave më të rëndësishme të shoqërisë, ndaj parimeve fetare dhe, duke e kushtëzuar realizimin e çdo gjëje në mënyrën më të përsosur me një plan të përsosur, kujtuam se kjo punë jashtëzakonisht e rëndësishme duhet trajtuar me seriozitet qysh në etapën e saj ideore. Sigurisht, po qe se një punë çfarëdo nuk merret seriozisht qysh në plan dhe nuk lidhet pas një logjike të shëndoshë, mund t'u japë shkak problemeve të papërballueshme. Po qe se duke bërë një ndërtesë, nevojat dhe estetika e saj nuk paraqiten në një plan, më pas nuk e ngremë dot kokën prej bërje-prishjeve.

Familja është shtylla më e rëndësishme e shoqërisë. Fortësia dhe qëndrueshmëria e saj është edhe fortësia dhe qëndrueshmëria e kombit dhe e shtetit. Atëherë, kjo shtyllë themelore e kombit dhe e shtetit nuk duhet lënë kurrsesi pa plan dhe pa projekt. Sepse një nënvleftësim në këtë çështje konsiderohet nënvleftësim në emër të gjithë një kombi. Prandaj ne besojmë se duhet qëndruar me seriozitet mbi çështjen e familjes duke e parë këtë si shumë të rëndësishme dhe dëshirojmë ta

theksojmë edhe një herë besimin tonë se shoqëria merr plagë nga bashkimet jo të ligjshme.

Sigurisht, një fole familjare pa synim, e ngritur mbi dëshira, pasione, qejfe, zili apo smira, jo vetëm që nuk do të premtojë të ardhme, por do të mbetet në trup të popullit si një element potencial negativ. Sipas të gjitha gjasave, një familje e tillë do të përgatisë vazhdimisht endacakë rrugësh, rrugaçë. Sepse duke u ngritur, ajo nuk është ngritur me llogari dhe plan që t'i sjellin begati. Këtij plani ne i themi “kurorë” dhe mendojmë se në rrugën që shkon drejt kurorës, duhet të lihen mënjane egoizmi dhe dëshirat për të sunduar mendimi, logjika dhe zemra dhe besojmë se në një martesë të tillë do të jetë shumë e dobishme që të merren për bazë mendimi dhe ndjenja fetare. Po qe se femra dhe mashkulli nuk kanë lidhje me Allahun, nuk ka mundësi që fëmijët që do të vijnë prej tyre të jenë të vetëdijshëm, të ndjeshëm, të ekuilibruar e të bartin ndjenjën e përgjegjësisë. Po qe se, pavarësisht nga çdo gjë, arrihen rezultate të mira, gjë që është tejet e vështirë, ne e konsiderojmë këtë një bujari të jashtëzakonshme të Zotit dhe përkulemi para Tij me ndjenjën e një mirënjohjeje të thellë!

Në fakt, çdo gjë e kësaj bote bërje-zhbërjeje brenda së cilës jetojmë, varet nga një shkak. Në të shumtën e rasteve, çështjet që ndjekim duke mbajtur parasysh shkaqet përkatëse me të cilat ato kushtëzohen, mund t'i realizojmë, me ndihmën dhe përputhshmërinë e dhënë gjërave nga Zoti, në atë formë që i mendojmë. Nëse iniciativat dhe “medikamentet” e ndryshme i trajtojmë duke bërë sikur s'i shohim shkaqet, rezultati mund të jetë aspak i dëshiruar. Nisur nga kjo, nëse s'duam të biem në zhgënjim dhe disfatë, në çdo çështje, shkaqet dhe premisat do t'i trajtojmë me vëmendje të plotë dhe pastaj, duke i besuar favorit dhe bujarisë së Zotit, do të presim vetëm e vetëm prej Tij që rezultatet t'i kemi të shëndosha. Sigurisht, duke marrë vendim, bindja te Allahu duhet të jetë e plotë, por edhe veprimet e karakterit të lutjes praktike si dhe vlerësimi i shkaqeve duhet të bëhen pa të metë. Këtë e tregon shprehja “vlerësimi i shkaqeve nuk është pengesë për nënshtrimin dhe dorëzimin te Zoti”, e cila është, në të njëjtën kohë, një rregull islamik.

Ne besojmë se këto parime duhen respektuar edhe në ngritjen e një institucioni serioz siç është familja.

Pasi të pranohet dhe përvetësohet se kështu duhet ngritur familja, edhe parimet për të përfutur breza të përsosur do të shprehin diçka. Por nëse në themel të çështjes ka ndonjë dëmtim, edhe ndikueshmëria e “mjekimeve” të mëpasme do të pakësohet në përpjesëtim të drejtë me atë dëmtim. Në një familje në themel të së cilës ka mbarëvajtje e begati, domethënë në follenë familjare ku janë bashkuar femra e mbledhur me mashkullin e mbledhur, femra muslimane me mashkullin musliman, femra besimtare me mashkullin besimtar, femra dhe mashkulli që i çojnë në vend përgjegjësitë e tyre, çdo gjë është në vendin e vet dhe kjo fole familjare është si një kënd xhenneti, parajse. Më duket edhe bërtitjet e atyre të vegjëlve të ardhur në këtë botë nën një çati të tillë, janë, te Allahu, të shenjta si dhe tesbihet e engjëjve si dhe të nivelit të lutjes.

Duke e trajtuar shoqërinë e lumtur me gratë e me burrat e saj, Kur’ani, nja dy fjalë të bekuara të të cilit i prekëm më lart, e përvijon kështu çështjen:

“Për burrat muslimanë e për gratë muslimane, për burrat besimtarë e për gratë besimtare, për burrat që falen e për gratë që falen, për burrat fjalëdrejtë e për gratë fjalëdrejta, për burrat që bëjnë durim e për gratë që bëjnë durim, për burrat e thjeshtë e për gratë e thjeshta, për burrat që japin sadaka e për gratë që japin sadaka, për burrat që agjërojnë e për gratë që agjërojnë, për burrat që e mbrojnë nderin e për gratë që e mbrojnë nderin, për burrat që e përmendin shumë Allahun e për gratë që e përmendin shumë Allahun, Allahu ka përgatitur një falje të madhe dhe një shpërblim të madh!” (Kur’ani, Ahzab, 33/35)

Këta burra e gra janë bashkuar me njëri-tjetrin në familjen e cila është qeliza më e vogël e kombit, i kanë besuar Allahut, janë orientuar kah Ai me zemër, janë bashkë me Të dhe e kalojnë jetën me bindje e adhurim.

Po, tek këta burra besnikë e gra besnike, as fjalët që thonë ua përgënjeshtrojnë sjelljet e veprimet, as sjelljet e veprimet që bëjnë bien

në kundërshtim me fjalët që thonë. Brenda folesë familjare të përbërë prej tyre nuk rastiset asgjë kontradiktore. Në atë shtëpi, çdo gjë shkon drejt dhe është ashtu siç duket. Për rrjedhojë, ashtu si njeriu që i jep një rregullim të përgjithshëm vetes para pasqyrës në këmbë, edhe fëmija i kësaj shtëpie, para tabllave të drejtësisë, të fjalëve, sjelljeve e veprimeve të drejta e në përputhje me njëra-tjetrën, vazhdimisht ka për ta korrigjuar e rregulluar veten. Ai as ka për t’u bërë dëshmitar i ndonjë shprehjeje apo pohimi kontradiktor, i ndonjë sjelljeje apo veprimi në kundërshtim me fjalët, as vetë nuk do të bjerë në pozita të tilla. Çdo gjë që ndodh në atë shtëpi, është e drejtë, sepse në atë shtëpi ka një burrë besnik e një grua besnike, një burrë të drejtë e një grua të drejtë!

Gratë që bëjnë durim, burrat që bëjnë durim, ata që shtrëngojnë dhëmbët e qëndrojnë para rëndesës dhe vështirësisë së adhurimit e bindjes, para pamëshirshmërisë së fatkeqësive që u bien mbi kokë, ata që tregohen të vendosur para mëkateve dhe e mbrojnë nderin e tyre, ata që e quajnë rënien në mëkat të barasvlershme me rënien në xhehennem, ushtrojnë me gjuhën e qëndrimit të tyre një ndikim aq të madh mbi mjedisin e, po aq të madh edhe mbi fëmijët e tyre, sa pandeh që çdo gjë që mund të thonë me fjalë, do të mbetëj krejt e zbehtë!

Çdo gjë që ka për të parë fëmija në këtë shtëpi të mbushur plot respekt për Allahun, ku burri e gruaja dridhen gjithmonë me frikën ndaj Tij, përpiqen t’i përjetojnë në mënyrën më të mirë përgjegjësitë e veta me mendimin se i pret një jetë serioze dhe një fund i tmerrshëm dhe në çdo çast të jetës arrijnë në fund të rrugës e presin ftesën për në jetën tjetër, çdo gjë që ka për të parë fëmija, pra, do të jetë gjithmonë seriozitet, rëndësi, ndjeshmëri dhe kujdesi. Në një familje të tillë fëmijët do të shohin të ndërthuren në fytyra një frikë e butë dhe një ëmbëlsi që e ndjek atë, gëzimin që prodhon nëpër fytyra drojtja ndaj madhësisë së Allahut dhe shpresa e xhennetit, ata do të shfaqen si njerëz të qetë por të kujdesshëm, të lumtur por largpamës, të kënaqësisë dhe dëfrimit, por edhe të së ardhmes.

Në një shtëpi duhet të ndodhen një burrë që jep sadaka dhe një grua që, gjithashtu, jep sadaka në mënyrë që te fëmijët e tyre të zhvi-

llohet shpirti i bujarisë. Sigurisht, në fillim ne duhet të jemi bujarë që të bëhen edhe ata pastaj. I varfëri unë, kam qenë bërë dëshmitar i një ndodhie të tillë. Gruaja jepte vazhdimisht sadaka fshehur pa e ditur burri. Edhe burri, po kështu, jepte sadaka fshehur pa e ditur grua. Dhe nuk e di se ç'bënin kur viheshin ballëpërballë, kur "kapnin në flagrancë" njëri-tjetrin duke dhënë sadaka fshehurazi! Vetëm një gjë është e sigurtë: grua ishte një grua e drejtë e besnike dhe burri ishte një burrë i drejtë e besnik. Po kështu edhe fëmijët që do të dilnin nga një shtëpi të tillë, ishin kandidatë për t'u bërë njerëz të drejtë, të ndershëm e besnikë!

Familja e krijuar prej gruas dhe burrit që zbatojnë disiplinën e agjërimit të urdhëruar nga Allahu si dhe shoqëria dhe kombi të formuar prej një familjeje të tillë janë kandidatë për një dimension tjetër të qetësisë dhe sigurisë.

Krahas këtyre cilësive, këta njerëz janë jashtëzakonisht të ndjeshëm edhe për ruajtjen dhe mbrojtjen me fanatizëm të nderit dhe dinjitetit të tyre. Nëse jetojnë, jetojnë për besimin, fenë, nderin dhe dinjitetin e tyre. Ja, këta janë të lumturit në këtë botë e në jetën e pasme, ahiret! Po qe se struktura e organizuar nga Kur'ani duke i trajtuar gruan dhe burrin bashkërisht, gjen mishërimin e vet, është më e shenjta e strukturave. Po qe se në familjen e formuar nga këto dy shtylla fryjnë flladët e shpirtit kombëtar, edhe te bijtë, nipërit dhe mbesat e tyre të njëjtat frymëra do të ndjehen. Përmirësimi social është në raport të drejtë me vazhdimësinë e kësaj atmosfere të gjithë individët e familjes, pra, te qelizat e shoqërisë. Në të kundërt, të gjitha ato që priten bëhen fantazi.

Dhe tani të përpiqemi që të bëjmë një përmbledhje të çështjeve shoqëri, familje, fole e lumtur duke i parë nga një kënd tjetër.

2. Prindër dhe fëmijë

Kur e shohim këtë çështje nën dritën e teksteve të shenjta, shohim se Kur'ani dëshiron që personat që Allahu i do, do t'i dojë e do të jetë i kënaqur me ta, të jenë shumë. Në të vërtetë, edhe të gjithë profetët, të urtët dhe njerëzit e tjerë të pëlqyer kanë dëshiruar shtimin e brezave të pastër dhe kanë zhvilluar sisteme në këtë drejtim.

Lutjen dhe përgjërimin me ndjenjat më të sinqerta të profetit Zekeria drejtuar Allahut, Kur'ani e përshkruan kështu në suren Ali Imran:

“Aty Zekeria iu lut Zotit: “Zoti im, më fal mua një pasardhës të pastër! Pa dyshim, Ti e dëgjon lutjen ashtu siç duhet!” (Kur'ani, Ali Imran, 3/38)

Po ta vëmë re me kujdes, profeti Zekeria nuk kërkoi vetëm një pasardhës çfarëdo, por “të pastër”! Ai donte të thoshte: “Më fal një pasardhës të pastër që ta bëjë Allahun të kënaqur, Profetin, me pëlqim, të atin, të lumtur e që të bëhet një element i rëndësishëm mes shoqërisë!” Edhe Hz. Ibrahim me të birin, Hz. Ismailin, kur po ndërtonin Qaben, i luteshin Zotit kështu:

“Zoti ynë! Na bëj ne nga ata që të binden Ty! Nxirr prej brezit tonë një bashkësi të bindur ndaj Teje, ..., na trego sesi duhet të të falemi Ty dhe na i prano pendimet se vetëm Ti je pranues i pendimeve dhe mëshirues i madh!” (Kur'ani, Bakara, 2/128)

Pastaj, fakti që ndër pasardhësit e tyre, krahas shumë profetëve e qindra prijësve shpirtërorë, doli faqja e bardhë e njerëzimit, Hz. Muhammedi (s.a.s.), është shprehje e pranimit të kësaj lutjeje të rëndësishme. Në mënyrë të veçantë, të gjithë njerëzit e shquar të ummetit, bashkësisë islame, gjithë po kështu janë lutur dhe kanë kërkuar nga Allahu breza pasardhësish të pastër e të mirë.

“(Dhe ata robtë) thonë: “Zoti ynë, falna ne bashkëshorte që të na i ndriçojnë sytë dhe bëna ne prijës të të devotshmëve!” (Kur'ani, Furkan, 25/74)

Si këta, edhe në tekste të tjera të shenjta mund të vërehet se kërkohen breza të pastër si fryte të krijimit të familjes. Po, në të gjitha këto lutje është tërhequr vëmendja mbi breza të pastër, të pafajshëm, të pamëkatë, besimtarë e të bindur. Atëherë, çështja nuk qëndron te sasia e personave që do të dalin dhe rriten në shtëpitë tona, por thellësia e tyre cilësore si dhe pranueshmëria e tyre në lartësinë e Allahut. Arritja e kësaj pranueshmërie duhet të ketë rrugë dhe metoda të caktuara.

Dhe tani dëshirojmë të hedhim një vështrim të shkurtër mbi disa prej tyre.

3. Detyrat e kryetarit të familjes

- a) Masat para lindjes së fëmijës: mjedis banimi, ushqime, veshmbathje, etj.
- b) Praktikë dhe edukim: vënia e një emri të bukur fëmijës, mëkimi me gji, planifikimi i shpenzimeve dhe edukimit sipas moshës dhe veçorive të tjera personale.
- c) Ndjenja e përgjegjësisë në edukim.
- d) Të mëdhenjtë e familjes duhet të jenë të pajisur me moralin e lartë islam dhe shembuj për të vegjëlit.
Le të përpiqemi t'i shohim këto një e nga një.

a) Masat para lindjes së fëmijës

aa) Fara e pastër

Hedhja e farës në një truall të pastër, pastaj, ajrimi me ajër të pastër tek zhvillohet aty ku është hedhur, ujitja me ujëra të pastra dhe kryerja e shërbimeve të duhura, të gjitha këto kanë shumë rëndësi për përgatitjen e një brezi cilësor. Vetëm për ta mbështetur këtë konsideratë, hadithi i mëposhtëm i Profetit (s.a.s.), i përcjellë nga Buhariu dhe Muslimi, përbën një vlerë më vete: “I ulëti është qysh në bark të nënës i pafat, kurse i larti është qysh në bark të nënës me fat!”¹

Po, duhen marrë të gjitha masat para se fëmija në bark të nënës të marrë rrugë për t'u bërë i ulët e i pafat! Qysh në çastin kur bashkohen spermatozoidi me vezën, ushqimi i fëmijës së ardhshëm, sjelljet e nënës, si dhe qëndrimet e mëparshme e të mëpasshme të nënës e babait janë pretekste me rëndësi në shkrimin e tij si i ulët a i lartë.

Duhet të dihet mirë që për asnjë lloj vendimi nuk mund të bëhet fjalë pa u vënë në llogari vullneti dhe sjelljet tona. Krijuesi i Lartë e di se si do të veprojmë ne, ç'hapa do të hedhim, ç'do të rezultojë nga këto hapa dhe, duke futur në llogari edhe vullnetin tonë, është programuar çdo gjë. Sa fëmijë ka që, si rrjedhojë e mjedisit ku kanë dalë dhe faktorëve shkakësorë të tij, janë të pafat qysh nga çasti kur vijnë në botë. Ndërkaq, është një përjashtim nëse Allahu (xh.xh.), me bujarinë dhe favorin e Tij, e kthen gjendjen e tyre në lumturi!

Po, çdo gjë nis qysh në çastin kur hidhet fara. Po qe se fëmija i ardhshëm është i ulët apo i lartë qysh në vezë, ndikimi negativ në këtë fatalitet i ushqimit të pabekuar (gjësë së ngrënë me pa të drejtë), mëkatësia e nënës dhe babait nuk mund të nënvleftësohen. Po qe se fara është hedhur pa Besmele (pa u nisur me emrin e Zotit), mbirja prej saj e një prodhimi të dobishëm i ka mbetur favorit të Zotit. Edhe në mos qoftë e pamundur të merret rezultat i drejtë nga një iniciativë e shtrembër, është shumë e vështirë. Nuk po themi është e pamundur, sepse, meqë edhe nga Ebu Xhehli ka dalë një njeri i tillë si Ikrime, edhe nga familjet me jetesë shumë negative, madje, disa herë mund të dalin njerëz me besim.

Në mënyrë të veçantë, ajeti i mëposhtëm, nga njëra anë parashtron se nëna dhe babai mund të kenë një sërë dëshirash dhe kërkesash, nga ana tjetër orienton se ata duhet t'i kthejnë sytë kah Allahu (xh.xh.) për t'i kërkuar Atij fëmijë të mirë!

¹ Muslim, Kader, 3; Ibni Maxhe, Mukaddime, 7; Buhari, Kader, 1.

bb) Ushqimi duhet të jetë hallall²

Njëra prej detyrave të prindërve është edhe që, ashtu siç duhet t'i kushtojnë kujdes ushqimit të vet, edhe fëmijët t'i ushqejnë me gjëra të mira, të këndshme dhe të bekuara, hallall. Po qe se një musliman u jep për të ngrënë pjesëtarëve të familjes një gjë haram (të fituar pa të drejtë, të pabekuar), ju patëm kujtuar se martesë e tij konsiderohet haram (e pabekuar ose e palejuar) ose mekruh (e papëlqyeshme), megjithëse këto konsiderata, nga pikëpamja juridike, janë të diskutueshme. Por, pa dyshim, askush s'ka të drejtë t'i ushqejë të tjerët me gjëra haram!

Nisur nga kjo, jemi të detyruar t'i ushqejmë fëmijët dhe pjesëtarët e tjerë të familjes që kemi në ngarkim, me gjëra të mira, të këndshme e të bekuara. Nuk mund të justifikohemi duke e quajtur këtë një "shqetësim të përgjithshëm" ose të themi, "si të gjithë, edhe ne"! Edhe nëse ka ndryshuar koha, edhe nëse ka ardhur një epokë tjetër, edhe nëse çdokush vepron në rrugë të paligjshme, ne nuk mund t'i ushqejmë ata me gjëra të pabekuara. Pa dyshim, edhe fitimi që kemi arritur me rrugë të gabuara, edhe fëmijët tanë të ushqyer me atë fitim, vjen një ditë që, si oleandra e ferrit, të na e helmojnë trurin, ndoshta të na bëjnë të vjellim gjak!

Po qe se i kemi bërë detyrat e mëparshme, mund të presim që çdo mik i ri që do të na vijë në botë, të jetë një i lumtur, i koracuar, në një farë mase, ndaj fatkeqësive. Por, po qe se ajo që hamë është haram, ajo që pijmë është haram, ajo që vishemi është haram dhe, në përgjithësi, jetojmë mes haramit, do të thotë se e kemi asgjësuar mundësinë që fëmija ynë të bëhet i lumtur e i lartë!

Sigurisht, nëse hamë haram, pijmë haram, ushqehemi me haram, quhemi se botën tonë shpirtërore e mbajmë hapur ndaj djallit. Ai qarullon nëpër damarët e gjakut të njeriut: "Shejtani lëviz me lëvizjen e

² Si në shqip, fjala hallall (kund. haram) do të thotë gjë e fituar me të drejtë, me djersën e ballit, pa cënuar të drejtat e të tjerëve dhe me mënyra e rrugë të drejta, të ndershme e të bekuara.

gjakut në damarët e njeriut!"³ Ai ua shalon rruezave të kuqe e të bardha, për rrjedhje, ua ngjit shkëndijat e veta edhe fëmijëve, edhe sojit!

Prandaj, qysh në fillim, kujdesi për fëmijën, ushqimi dhe veshja, çdo gjë duhet kryer duke mbetur brenda kuadrit të konsideruar legjitim nga feja. Fëmija nuk duhet ushqyer, veshur e mbathur me gjëra haram, të siguruara padrejtësisht, të pabekuara!

Me sa kemi parë nëpër hadithe, ndërsa personi që po bën tavaf Qaben e Allahut (xh.xh.) hedhur krahëve një mbulesë të fituar haram dhe ushqyer me gjëra haram, thotë "Lebbejk Allahumme lebbejk", "Urdhëro, Allahu im, urdhëro!" – një thënie e shenjtë, kjo, gjatë haxhit dhe periudhës nën ihram – Allahu (xh.xh.) do t'i thotë atij "La lebbejke ve la sa'dejk"⁴ (as të urdhëroj, as të përgjigjem)!⁵ Shqip kësaj i thonë: "Edhe lebbejkun, edhe sa'dejkun mbaji për vete!"

Prandaj duhet të bëjmë kujdes që edhe peri me të cilin kemi qepur rrobën, të mos jetë haram ose me dyshim, të mbështetemi te Allahu (xh.xh.) nga gjëja e dyshimtë ose gabimi i bërë pa dashje dhe, për këto gjëra, zemra duhet të na dridhet gjithmonë. Duhet ta dimë jashtë çdo diskutimi se çdo farë që do të mbjellim, ose do të bëhet oleandër për t'i helmuar të tjerët, ose, si një pemë me rrënjët e përhapura thellë në tokë, me frutat, hijen, degët dhe gjethet, do t'i shërbejë njerëzimit, madje edhe tjetërkujt breza me radhë, do të kontribuojë për lumturinë e njerëzimit dhe rregullimin dhe zbukurimin e faqes së tokës!

b) Mësim dhe edukim

Një ndër detyrat e para të prindërve është t'i vënë fëmijës një emër të mirë sipas porosive të Profetit (s.a.s.). Profeti ynë i ka dhënë rëndësi të veçantë vënies së emrit. Ai ka porositur: "Merrni emrat e profetëve. Emrat më të pëlqyer te Allahu i Lartë e i Shenjtë janë Abdullah dhe Abdurrahman. Emrat më të drejtë janë Harith (sjellës fitimi, fitues i ahiretit, jetës së pasme) dhe Humam (i vendosur). Kurse emrat më të

³ Buhari, Ahkam, 21; Bedu'l-Halk, 11; I'tikaf, 11, 12; Ebu Davud Savm, 78; Sunne, 17; Edeb, 81; Ibni Maxhe, Sijam, 65.

⁴ Sa'dejk (arab.): lumturim.

⁵ Hejsemi, Mexhmua'z-Zevaid, 3/210; 10/292.

shëmtuar janë Harp (luftë, dhunë) dhe Murre (koprrac)!⁶ Gjithashtu, Profeti ka hequr emrin Asije (kundërshtuese, kryengritëse) dhe në vend të tij ka vënë emrin Xhemile (e bukur).⁷

Pas kësaj vijnë çështjet e procedurës ligjore të dhënies gjë fëmijës dhe, pas prerjes së gjirit, të marrjes përsipër të rritjes dhe edukimit të tij.

Çdo fëmijë lind me një natyrë të pastër.⁸ Pothuajse si një letër e bardhë ku s'është shkruar asgjë. Mbi të do të shkruani ju, vetëm se ato gjëra që i pëlqejnë Allahut! Këto janë gjëra që u jep vlerë engjëlli, që janë të vlefshme pas ringjalljes në sheshin e grumbullimit dhe llogaridhënies, që, kur të vihen në pjatën e djathtë të peshores, të peshojnë, të kenë vlerë.

Ajo çka u bie sipër prindërve, është t'i bëjnë këto shkrime dhe qëndisma mbi shpirtin e fëmijës në stinën e vet dhe në atë mënyrë që të mos prishen e fshihen dot. Sigurisht, çdo nënë dhe baba janë të detyruar që një pjesë të jetës ditore t'ia kushtojnë mësimin dhe edukimit të fëmijës apo fëmijëve. Sa për institucionet e tjera të mësimin dhe edukimit, përveç familjes, do të flasim në pjesët në vazhdim.

Në arsimimin dhe edukimin e fëmijës, familja është vatra më e parë, shkolla më e parë, mjedisi më i parë. Pa diskutim, kohën që veçojnë prindërit për mësimin dhe edukimin e fëmijëve, duhet ta parapëlqejnë ndaj kohës që veçojnë për disa detyra fetare dhe personale, individuale. Në rritjen e fëmijëve, mësimi mbi Allahun, shtresimi në zemrat i idesë së besimit mbi Allahun sipas moshës dhe nivelit kulturor të fëmijëve, kanë prioritet jo vetëm në begatimin moralo-shpirtëror të prindërve, por edhe në shumë detyra vetjake të tyre. Nisur nga kjo, po qe se ju shkoni për ta vizituar Qaben duke lënë në shtëpi ca fëmijë të prapë e të paedukuar, detyra do t'ju thërresë nga pas: "Ku po shkoni duke braktisur detyrën e këtushme serioze e të rëndësishme?"

Veçanërisht, babai duhet t'ia mësojë djalit jetën dhe fenë, shkrimin dhe këndimin, madje, sipas moshës, notin, qitjen dhe kalërimin.

⁶ Musned, 4/345.

⁷ Muslim, Adab, 14; Ebu Davud, Edeb, 66; Tirmidhi, Edeb, 62.

⁸ Buhari, Xhenaiz, 92; Ebu Davud, Sunnet, 17; Tirmidhi, Kader, 5.

Duhet t'ia mësojë jo sportet që ia kushtojnë fuqinë e mendjes vetëm zhvillimit të muskujve të krahut, por të gjitha sportet e dobishme për jetën dhe shëndetin dhe të tilla që secila prej tyre, në fushën e vet, përbëjnë parathënie për të ardhmen.

c) Ndjenja e përgjegjësisë në edukim

Po dua ta bëj titull të kësaj çështjeje një citat me burim imamit. Në veprën e tij, "Risaletul Hukuk" (Traktat mbi Drejtësinë), imam Zejnul Abidin jep këtë këshillë:

"Duhet ta dish se fëmija, produkti i përpjekjes tënde, është prej teje; po kështu, edhe e mira apo e keqja e tij ka për të t'u kthyer ty!"

Pak kohë para se të vdiste, Profeti (s.a.s.) e pati parandjerë vdekjen. Prandaj, një ditë, papritmas, u pati thënë kështu sahabeve, shokëve dhe pasuesve të tij: "Robi u la i lirë të zgjidhte mes kësaj bote dhe ahiretit (jetës së pasme) dhe ai zgjodhi ahiretin!" Ndërkaq, Ebu Bekri që e pati rrokur menjëherë kuptimin e këtyre fjalëve, pati thënë duke shpërthyer në lot: "Nënë e babë t'u bëfshin fli, o i Dërguari i Allahut!"⁹ Robi për të cilin kishte folur Profeti, ishte vetë Ai!.. Veç kësaj, në një hutben e tij gjatë Haxhit të Lamtumirës, ai i pati pyetur njerëzit: "Së afërmi do t'ju pyesin për mua nëse e kreu detyrën e kumtesës; ç'përgjigje do të jepni?" Ai i pati pyetur njerëzit sepse kishte kryer një detyrë, por nuk ishte i sigurtë nëse e kishte kryer me të drejtë dhe plotësisht, apo jo, megjithëse puna vetë fliste me të madhe se s'kishte vend për një pasiguri të tillë. Të gjitha zemrat që ndodheshin aty patën bërëtitur me të madhe dhe gjithë sheshi pati jehuar nga pohimi me një gojë: "Po, detyrën e mbarove, përgjegjësinë në vend e çove, na mësove e na këshillove!" Atëherë ai e pati ngritur gishtin tregues lart drejt qiellit duke thënë tri herë: "Ji dëshmitar, o Zot! Ji dëshmitar, o Zot! Ji dëshmitar, o Zot!"¹⁰

Ai fliste me një dyshim të thellë për një përgjegjësi të gjerë në kuadrin e ummetit, bashkësisë dhe merrte dëshminë e shokëve dhe ndje-

⁹ Muslim, Fedailu's-Sahabe, 1; Tirmidhi, Menakib, 15.

¹⁰ Buhari, Fiten, 8; Haxh, 132; Muslim, Kaseme, 31.

kësve të tij. Dhe tani, a jemi, vallë, në gjendje ne të themi para fëmijëve tanë që ndodhen nën përgjegjësinë tonë dhe me kujdesin ndaj të ciëve jemi ngarkuar, “së afërmi do t’ju pyesin për mua, si do të përgjigjeni?” Ose, a kemi shpresë të marrim prej tyre përgjigjen, “e keni kryer detyrën”? Po qe se jo, mjerë ne!.. Prandaj, imami i madh, Zejnul Abidin, thotë: “Para Allahut, ti do të merresh në pyetje!” Dhe shton duke iu drejtuar Allahut duke u dridhur: “Allahu im, ndihmomë mua në edukimin e fëmijëve dhe për t’i mësuar ata që të bëjnë mirë!” Sepse çështja më e rëndësishme dhe serioze e një njeriu është që, duke i lartësuar pjesëtarët e familjes në vlerat e përsosmërisë njerëzore, t’i bëjë ata të ndjejnë ëndjet e të qenit i përjetshëm!

Ndonjëherë, u marrim dhurata fëmijëve dhe përpiqemi t’i gëzojmë. Madje, shkojmë në haxh dhe, edhe në kohët kur ndodhemi para Qabes ose të Dërguarit të Allahut (s.a.s.), i ndejmë vazhdimisht në zemër. Edhe shërbimet më të shenjta e të rëndësishme nuk na bëjnë dot t’i harrojmë ata. Në të vërtetë, mënyra më e mirë e kujtimit të fëmijëve është t’u japim atyre edukatën islame dhe edukatën muhammedane. Unë them se nuk duhet të ketë dhuratë që të mund të matet me këtë.

Përsëri, në një hadith me burim imamit, Profeti (s.a.s.) porositi:

“Bëjuni dhurata fëmijëve dhe edukojini në një mënyrë të mirë!”¹¹

Po, një edukatë me orientim për ta ringjallur rrugën e Profetit (s.a.s.) është dhurata më e madhe që mund t’i jepet fëmijës!

d) Shembulli i mirë

Çdo nënë e baba musliman, në mënyrë mjaft të natyrshme, mendojnë t’i edukojnë fëmijët në formën e një pjese të shëndoshë e të përkryer të asaj shoqërie ideale të cilën përpiqemi ta përfytyrojmë dhe përvijojmë sipas Kur’anit. Ç’ë do se, po qe që këto ndjenja të tyre nuk reflektohen në jetën praktike dhe nuk thellohen me adhurime të tilla si namazi, agjërimi, haxhi, zeqati, ose, më e drejta, fjalët e bukura që u thonë me gojë, nuk i përforcojnë me veprime dhe sjellje të bukura, po

që që këto veprime dhe sjellje nuk duken më të bukura se fjalët, rezultati do të jetë i dobët ose i paqenë; pa le kur prindërit bëjnë të kundërtën e atyre që thonë apo këshillojnë! Prindërit që dëshirojnë që fjalët e tyre t’u shkojnë tek fëmijët, më së pari duhet t’i jetojnë vetë thellësisht.

Po përcjell këtu një rrëfim që i atribuohet imam Adhamit.

Në atë kohë, na ishte një djalë që i bënte dëm mjalti dhe, me gjithë këshillat për të mos ngrënë, djali vazhdonte të hante. Ndërkaq, një ditë, e marrin djalin për dore, e çojnë te Imami dhe i thonë: “Këtij djali i bën dëm mjalti, por ai, megjithëse e këshillojmë, vazhdon të hajë!” Imam Adhami u thotë: “Merreni djalin e shkoni dhe sillmani pas 40 ditësh!” Pas dyzet ditësh e çojnë përsëri djalin te imami, i cili e merr djalin para vetes dhe e këshillon të mos hajë mjaltë. Djali ngrihet nga vendi, ia puth dorën të atit dhe i thotë: “Baba, nuk kam për të ngrënë më mjaltë!” Atëherë, të pranishmit e pyesin imamin: “O imam, pse nuk e këshillove djalin kur e prumë për herë të parë por na bëre të prisnim dyzet ditë?” Dhe ja ç’përgjigje u jep imam Adhami:

“Atë ditë që ma prutë djalin, unë kisha ngrënë mjaltë. Po qe se do të përpiqesha ta bëjë djalin të hiqte dorë nga një gjë që e kisha bërë vetë, ka shumë mundësi që të mos dukeshia i besueshëm para tij dhe fjala ime të mos zinte vend. Gjatë këtyre dyzet ditëve, unë jo vetëm që s’hëngra më mjaltë, por e hodha atë krejtësisht nga trupi. Në këtë gjendje desha ta këshilloj djalin!”

Krahas fjalës së drejtë, ka shumë rëndësi veprimi i drejtë. Në sy të fëmijës, kundërshtia mes fjalëve dhe veprimeve tuaja e trondit besimin e tij tek ju. Në jetë, sikur edhe një herë të vetme t’ju kapë fëmija në gënjeshtër ose në kundërshti mes fjalëve e veprimeve apo sjelljeve tuaja, për sa kohë do ta bartë këtë në mendje, në sytë e tij ju do të vazhdoni të mbetenit një njeri që s’i besohet. Po qe se pastaj, më vonë, nga sjelljet tuaja rrjedhon ndonjë pakënaqësi e vogël, ajo del në mbi-vetëdijë dhe, në vështrimin e fëmijës, ju shiheni si dikush për të cilin ndihet neveri. Për pasojë, fjalët tuaja s’gjejnë aspak pasqyrim tek ai. Atëherë, sjelljet duhet t’i rregullojmë të tilla që, brenda shtëpisë, ata të na konsiderojnë neve jo nënë e baba, por engjëj. Ata duhet të shohin

¹¹ Ibni Maxhe, Edep, 3.

tek ne seriozitet, rëndësi, ndjeshmëri dhe duhet të na besojnë gjer në fund. Ja, pra, prindërit që arrijnë me sukses t'i përcjellin mendimet dhe ndjenjat me një rrugë të tillë, quhen mësuesit më të suksesshëm.

4. Përgjegjësia e nënës dhe babait

Çdo njeri është përgjegjës për fushën e vet të përgjegjësisë dhe për ata që ka nën vete. Të gjitha sukseset në vëzhgimin dhe kujdesin përkatës do të shkruhen në shtyllën e mirësive dhe bukurive tuaja, kurse të gjitha negativitetet, në shtyllën e të këqiave dhe shëmtive.

Në një hadith të tij që përmbahet te Buhariu dhe Muslimi, Kryeprofeti (s.a.s.) porositi kështu: “Secili nga ju jeni çoban dhe përgjegjës për ata që keni nën vete. Kryetari i shtetit është çoban dhe përgjegjës për nënshtetasit. Çdo person është çoban dhe përgjegjës për tufën e vet. Gruaja është çobaneshë e shtëpisë së burrit dhe përgjegjës për gjërat që ka nën kujdes. Shërbëtori është çobani i mallit dhe pasurisë së të zot dhe përgjegjës për t'i ruajtur ato. Secili prej jush është çoban dhe secili prej jush përgjegjës për tufën e vet!”¹²

Meqë tema ka lidhje me pranimin e faktit që fëmijët janë nga një amanet më vete, mund të thuhet edhe se ky hadith ka lidhje me çështjen tonë: “Çdo fëmijë që lind, lind me natyrë islame, pastaj prindërit e bëjnë atë krishter, çifut ose zoroastrian.”¹³

Po, çdo fëmijë që lind, lind me një natyrë të pastër e të përshtatshme për t'u bërë gjithçka, pastaj ju dorëzohet juve për t'i zhvilluar dhuntitë dhe aftësitë, pra, puna për edukimin e tyre ju lihet juve. Kështu, fëmijët, në përputhje me atë ç'janë prindërit e tij, bëhen ose krishterë, ose çifutë, ose adhurues të zjarrit, zoroastrianë. Natyrisht, këtu mund të shtohet kjo specifikë: përsëri në përputhje me mjedisin e prindërve, fëmijët bëhen ose renegatë, ose ateistë. Në këto kushte, themi se sa ç'është i rëndësishëm besimi dhe individualiteti i prindërve në rritjen e fëmijëve, është i rëndësishëm edhe për t'u marrë për bazë në edukimin e tyre.

Eshtë një e vërtetë kjo që, po qe se fëmijët e përshtatshëm për çdo gjë që i prumë në këtë botë të përshtatshme për çdo gjë, nuk i formësojmë sipas rrënjëve tona shpirtërore e kuptimore, është e pamënjueshme që të rriten e formohen si njerëz të një kallëpi të veçantë. Për rrjedhojë, mund të bëhen babai i një renegati pa i rënë aspak në të kësaj. Atëherë themi se, kur të jetë stina, duke ua shartuar atyre esencën e shpirtit tonë, ta parandalojmë tjetërsimin e tyre. Ne u bëjmë shërbimet e duhura pemëve duke shfrytëzuar të gjitha mundësitë e shkencës dhe teknikës duke u përpjekur të marrim sa më shumë prodhime. Po a nuk duhet që të kujdesemi po kaq për fëmijët tanë që s'vlejnë më pak se druri, guri, pema dhe dheu? Përkundër dy dezavantazheve të tilla si tkurrja e mosinteresimit dhe harbimi i përpjekjeve destruktive, fëmijët zotërojnë avantazhin e vetëm të gjërave të mira që do t'u japin prindërit. Sigurisht, po të mos u bëhet një ndërhyrje pozitive, marrin erë dhe prishen në duar të të tjerëve. Në të dy situatat ndjekin një vijë pavarësisht prej nesh ose në kundërshtim me ne. Në mënyrë të veçantë në ditët tona, meqë prindërit janë kredhur me gjithçka në punët e kësaj bote, i kanë braktisur fëmijët plotësisht. Madje është e pamundur të tregohet një shekull tjetër kur fëmijët të jenë lënë pas dore sa në këtë shekull.

Përsëri në një hadith me burim imamit, i Dërguari i Allahut (s.a.s.) jep një ferman me këto fjalë: “Në Kohën e Fundme, mjerë për fëmijët për shkak të baballarëve!” Sahabet e pyesin të habitur:

- U goditën për shkak të baballarëve politeistë dhe humbën?
- Jo, baballarët besimtarë i vranë ata!
- Si ndodhi, o i Dërguari i Allahut?
- Baballarët s'ua mësuan atyre shtyllat e fesë!

Këtë hadith, porosi profetike, mund ta shtjellojmë shkurtimisht kështu:

Shtyllat e fesë u braktisën për këtë botë të vogël. Ata që e patën për detyrë, e nënvleftësuan krejtësisht edukimin fetar duke i përqëndruar të gjitha përpjekjet vetëm për jetën materiale. Ata e lanë mënjanë jetën ndjesore e shpirtërore për interesa të një bote të vogël.

¹² Buhari, Xhuma, 11; Xhenaiz, 32; Istikraz, 20. Muslim, Imare, 20.

¹³ Buhari Xhenaiz, 80; Tefsir i sures 30, ajeti 1; Kader, 3; Muslim, Kader, 22, 23, 24.

Ata nuk i dhanë rëndësi mësimi të njohurive fetare duke menduar se këndimi i Kur'anit, mësimi dhe njohja e frymës së tij, mësimi dhe praktikimi i fesë na marrin kohë.

Kuptimi i hadithit të mësipërm paraqet një përputhje të plotë me këtë ajet:

“Jo, jo, ju e pëlqeni shumë atë që e ka shpërblimin dhe kënaqësinë të çastit, kurse ahiretin (përfundimin e kësaj) e nënvleftësoni!”
(Kur'ani, Kijame, 75/25)

I Dërguari i Allahut e vazhdon fjalën e tij kështu: “Unë s’kam të bëj me ta, as ata mos paçin të bëjnë me mua!”

Me fjalë të tjera, ai do të thotë: “Unë s’kam të bëj me ata prindër që e lënë pas dore fëmijën, që i mbyllin sytë para humbjes së fëmijës, për më tepër, që nuk dridhen përballë shkatërrimit të një brezi; edhe ata mos paçin të bëjnë me mua!” Pandeh se të gjithë baballarët që nuk kanë vdekur shpirtërisht, rrëqethen dhe dridhen para këtij paralajmërimi të ashpër dhe duhet të dridhen! Kur kalifit Omer bin Abdylazizi iu tregua për një përgjegjësi të tillë të rëndësishme e jetësore, i ra të fikët dhe nuk u përmend dot për njëzet e katër orë. Madje nisën t’i rrijnë mbi krye e t’i këndojnë Kur’an me mendimin se po vdes. Pastaj, kur u përmend, nisi të qante e të thoshte se kishte frikë nga Allahu. Po, ai e ndjente mbi supe përgjegjësinë e atyre që kishte nën vete dhe tronditej me frikën se mos po ua shkelte të drejtat.

Po ne? Ne, të pamëshirshmit në trajtën e nënës dhe babait që nënvleftësojmë ndjenjat dhe shpirtin e fëmijëve që i sollëm në këtë jetë në atë folenë familjare të ngritur duke marrë për bazë kënaqësitë personale, sa herë duhet të humbim ndjenjat dhe sa duhet të dridhemi?

Ç’është e vërteta, të gjitha hadithet rreth kësaj teme janë të tilla që afrojnë ose frikësojnë. Edhe ne, nga ky këndvështrim e trajtojmë çështjen. Por, natyrisht, kemi edhe shumë gjëra për të bërë, janë përgjegjësitë që na kanë ngarkuar islami dhe Kur’ani për rritjen dhe formimin e fëmijëve tanë. Janë çështjet që i radhitëm më parë në formë parimesh e që mendojmë t’i shtjellojmë më tej, çështje, këto, shumë të rëndësishme, si edukimi i fëmijëve tanë si njerëz të ndjeshëm, të thellë, të

moralshëm e fetarë dhe edukimi edhe i vetes sonë si një baba i vyer e si një nënë e vyer në atë familje.

a) Ruajtja e drejtësisë mes fëmijëve

Në krye të këtyre çështjeve vjen parimi i trajtimit të barabartë të fëmijëve, pra, i mosparapëlqimit të dikujt ndaj dikujt tjetër. Edhe gabimi ose e meta më e vogël në këtë çështje mjafton që të na bëjë ne të paaftë për të ndikuar mbi fëmijët tanë. Sa kuptimplote janë orientimet e Profetit tonë (s.a.s.) në këtë çështje.

I ati i Numan ibn Beshirit (r.a.), Hz. Beshiri (atë e bir qenë muslimanë dhe nga shokët e Profetit që morën pjesë në luftën e Bedrit), shkoi te Profeti dhe i tha:

- O i Dërguari i Allahut, kam edhe fëmijë të tjerë, por Numani është tjetër. Po të më lejosh, dëshiroj t’ia jap Numanit kaq përqind të pasurisë!

Profeti (s.a.s.) e pyeti:

- A do t’u japësh edhe të tjerëve nga kaq?
- Jo, i tha Beshiri.

Duke ia drejtuar fjalën të gjithë të pranishmëve, i Dërguari i Allahut tha kështu:

- Kini frikë Allahun dhe trajtojini fëmijët me drejtësi!
- Pastaj, duke iu drejtuar Beshirit, i tha:
- A dëshiron që të gjithë fëmijët të të respektojnë njëlloj?
- Po, - iu përgjigj Beshiri.
- Atëherë, mos vepro kështu!¹⁴

I Dërguari i Allahut propozon një zgjidhje parimore të çështjes dhe e ezauron nga themeli një problem të mundshëm. Sigurisht, brenda një shtëpie, parapëlqimi i njërit fëmijë ndaj të tjerëve së pari nxit te fëmijët e tjerë ndjenjën e zilisë ndaj vëllait apo motrës së zgjedhur duke i bërë dalngadalë fëmijët, vëllezër e motra, armiq të njëri-tjetrit. Mos mendoni se këto çështje përpiqemi t’i shpjegojmë duke u mbështetur në parimet e ngushta të psikologjisë. Ne këtu përqëndrohemi mbi

¹⁴ Buhari, Hibe, 12-13; Nesai, Nuhl, 1; Tirmidhi, Ahkam, 30; Ibni Maxhe, Hibe, 1.

universalitetin e të vërtetave që Kur'ani kërkon të na i bëjë të njohura për shpirtat, mbi përshtatshmërinë e atyre të vërtetave ndaj natyrës së njeriut, mbi objektivitetin, logjikshmërinë dhe karakterin njerëzor të tyre.

Siç dihet, Jusufi (a.s.) pati parë në ëndërr yjet, hënën dhe diellin të binin në sexhde para tij. Kur ia pati hapur të atit këtë situatë të gëzueshme dhe krenaridhënëse, ai i pati thënë: **“O bir, mos ua trego vëllezërve këtë!”** (Kur'ani, Jusuf, 12/5) Ai njeri i madh që e njihnte natyrën njerëzore me një thellësi profetike, e pati parashikuar se një çështje e tillë do të zgjonte ndjenjën e zilisë tek të vëllezërit dhe pati menduar se tregimi i një ëndrre të tillë njerëzve që s'e kishin arritur ende purifikimin e vetvetes (nepsit, egos), do të shkaktonte tek ta zili. Për fat të keq, gjërat që pati frikë ai, ndodhën, vëllezërit e hodhën Jusufin në pus për të vdekur aty, duke nxjerrë në shesh me këtë ngjarje faktin se ku mund ta çojë mosdurimi njeriun qoftë edhe në një familje profetike!

Sigurisht, është krejt e qartë se parapëlqimi në dashuri dhe çështje të tjera i njërit fëmijë ndaj të tjerëve do të nxisë ndjenjën e zilisë të fëmijëve të tjerë dhe, pa u kuptuar fare, si rrjedhojë e trajtimit të diferencuar të prindërve, do të ushqejë tek ta një ndjenjë urrejtjeje të nënvetëdijshme.

Këto konsiderata i kuptojmë më mirë kur i mendojmë së bashku me shkaqet, faktorët dhe burimet e tyre të nënvetëdijshme. Ju keni një shok shumë të sinqertë e aq të afërt saqë s'bëni asgjë pa njëri-tjetrin. Mirëpo, gjithsesi, një herë nuk është treguar dot bujar ndaj jush dhe, në një moment, me egoizmin e tij, ka shfaqur një sjellje që nuk e keni pritur aspak prej tij. Dhe ju, dashje pa dashje, e keni shtresuar këtë në një skaj të kujtesës. Pothuajse çdo ngjarje kalon duke lënë një gjurmë në trurin e njeriut për t'u ringjallur me fuqi, pastaj, me anë të një ngjarjeje tjetër. Kështu edhe ju, më vonë, para një ngjarjeje që jua kujton dhe jua ndez ato ndjenja të pakëndshme që flejnë në heshtje në nënvetëdijen tuaj, zemëroheni menjëherë dhe i thoni atij: “Fundja unë e pata kuptuar qysh në fillim se i tillë je ti!”

Dhe tani mendoni grumbullimin një mbi një të këtyre ngjarjeve negative dhe ringjalljen me forcë të disave prej tyre. Dhe ç'bëni atëherë ju? Pothuajse të gjitha këto turbullira të ardhura nga një e kaluar e gjatë ia përplasni atij njeriu në fytyrë dhe pastaj përpiqeni t'i dilni në mbrojtje vetvetes (nepsit, egos) tuaj. Ja, pra, kështu do të ndodhë edhe me fëmijën tuaj, mendimet e të cilit, të shtresuara në kujtesë apo nënvetëdijë, do të ringjallen me forcë dhe një qëndrim çfarëdo i juaj negativ mes fëmijëve do ta zemërojë dhe nxisë atë kundër jush duke dhënë si rezultat që ai të mos ju dëgjojë dhe të mos ju bindet fare!

Në fakt, kjo përbën vetëm një aspekt të çështjes. Po qe se do ta trajtonim çështjen duke përfshirë në të gjithë jetën e fëmijës, puna ndërlikohet edhe më shumë. Sidomos po qe se ju ia lini çdo gjë fëmijërisë së tij dhe nuk futni në llogari ndryshimet që mund të pësojnë ndjenjat e tij në të ardhmen, do të vijë pa u kuptuar një ditë që të shembeni nën peshën e gabimeve tuaja. Ju mendoni se sjelljet kontradiktore, fjalët, veprimet negative brenda shtëpisë, për të cilat fëmija bëhet dëshmitar, ai në të shumtën e rasteve nuk i kupton, u kalon anash dhe i harron, kurse të gjitha ato regjistrohen ndoshta për të mos u fshirë kurrë në një skaj të kujtesës së tij sikur të regjistroheshin në një fletore. Pastaj vjen koha dhe ato dalin në shesh të tëra menjëherë dhe kjo dalje, ky shpërthim jashtë, disa herë bëhet i tillë që ta marrë para duke e zarritur tërë familjen bashkë me nënën dhe babanë!

Prandaj çdo njeri që kërkon të bëhet nënë e baba, duhet të dijë, në një nivel të caktuar, pedagogji e psikologji ose, më e pakta, t'i njohë parimet përkatëse të Kur'anit dhe pastaj t'i thotë “Bismil'lah” një jete të re!

Rritja e fëmijëve nuk është një çështje e thjeshtë. Dikur qeshë bërë kureshtar pas bletëve dhe pata ndjekur një kurs për bletërritës. Dhe atëherë e pashë se sa e vështirë qe të merresh me bletë! Po si kjo, duhet mësuar patjetër rruga e rritjes dhe përgatitjes së brezave të mirë për t'i dhënë shoqërisë individë të mirë. Askush s'duhet ta harrojë se sa i rëndësishëm është edukimi i një qenieje me potencial të madh që përjeton sa e sa vajtje-ardhje mes nivelit më të lartë dhe nivelit më të

ulët të vlerave të ekzistencës së vet, për ta ngjitur atë në nivelin më të lartë të të qenit njeri!

b) Fëmijët duhen trajtuar me seriozitet

Profeti (s.a.s.) i trajtonte fëmijët me shumë seriozitet. Kur i vinin pranë fëmijët, ai, si të ishin të mëdhenj, u drejtohej me politesë, pastaj i merrte ata dikë mbi shpinë, dikë në prehër dhe, duke i trajtuar barazisht, i linte të kënaqur të gjithë.

Disa herë, kur takonte në rrugë fëmijë që luanin, u drejtohej si të mëdhenjve duke i përshëndetur: “Es-selamu alejkum, paqe ju!” Atëherë edhe ata i përgjigjeshin po aq seriozisht: “Ve alejkum selam, paqe edhe ty, o i Dërguari i Allahut!”¹⁵ Ai u jepte shumë vlerë fëmijëve. Po qe se i kishte dhënë fjalën një fëmije për t’i dhënë diçka në një ditë dhe orë të caktuar, patjetër do ta çonte në vend fjalën sikur të kishte bërë marrëveshje me një të rritur!

c) Përftimi i ndjenjës së bindjes

Njëri nga mendimet e turpshme për njerëzimin është edhe ky: “As tyt eti nuk duhet t’i bindesh!” Është një mendim filozofik dhe i gabuar. Profeti (s.a.s.) u sugjeronte të tjerëve gjithmonë idenë e bindjes dhe fëmijët që e njihnin nga afër, nuk dinin gjë tjetër për të veç bindjes. Në sy të çdokujt ai ishte emin, i besueshëm, i bindur. Gjithsesi, edhe shoqëria e përbërë prej individësh të tillë, do të ishte e besueshme dhe e bindur.

Veçanërisht, Profeti (s.a.s.) ia tërhiqte vëmendjen ummetit, bashkësisë së tij, se “Allahu nuk e mëshiron atë që nuk tregon mëshirë për fëmijën e vet”¹⁶ dhe u bënte thirrje besimtarëve që të bëheshin njerëz të ndjeshëm e me zemër të madhe. Ai e porosiste bashkësinë e tij në lidhje me fëmijët: Duajini ata! Kur t’u jepni fjalën, ta çoni në vend patjetër! Ata s’duhet të shohin kundërshti mes fjalëve dhe veprimeve tuaja, ata s’duhet të bëhen dëshmitarë të një gjëje të tillë!

Përsëri sipas një hadithi me burim imamit, Profeti porositi: “Po qe se dikush prej jush i premtonte fëmijës një gjë, ta mbajë premtimin sido që të bëhet!” Kjo na e bën krejt të qartë se sa i gabuar është mendimi, “fëmijë është, edhe sikur ta gënjej, s’bëhet gjë”!

Pa dyshim, çdo gënjeshtër dhe çdo thënie kontradiktore, si një farë e mbjellë në kokën e tij, në mos sot, nesër do të mbijë si një bimë helmuese dhe do t’i paralizojë përpjekjet tuaja edukative. Prindërit duhet të jenë gjithmonë të drejtë e në rrugë të drejtë. Fundja prej jush që jeni njerëz të rrugës së drejtë, s’pritet tjetër veçse drejtësi!

Në asnjë mënyrë s’duhet t’u lini shteg fëmijëve që të thonë për ju: “gënjeu”, “s’e mbajti fjalën”, “u tregua i pangopur”, etj. Ata duhet t’ju shohin dhe t’ju dinë juve gjithmonë si vetëmohues, besnikë, të fjalës, besimtarë, të durueshëm, të ndershëm, të virtytshëm!

d) Shkallëzimi në edukim

Fëmija duhet të dijë ato gjëra që duhet të dijë e s’duhet t’i mësojë ato gjëra që s’duhet t’i dijë. Ai duhet të mësohet dhe edukohet në mënyrë të shkallëzuar sipas moshës. Këtë çështje mendojmë ta trajtojmë më gjerësisht në pjesët më tej.

Ashtu siç e ushqejmë fëmijën e porsalindur duke u mbështetur në porosinë e specialistëve përkatës, ashtu dhe duhet ta mësojmë dhe edukojmë atë sipas porosive të specialistëve përkatës.

Po qe se fëmijës që ka ardhur në moshën e shkollës së mesme, i thoni kategorikisht, pa asnjë argument, “Zoti ekziston”, kjo mund të mos vlejë për gjë tjetër veçse që ai ta mohojë Zotin. Ndoshta në atë moshë duhen dhënë njohuri të kombinuara shkencore-filozofike që të ndikojnë anasjelltas mbi formimin tek ai të opinionit mbi ekzistencën e Zotit. Por po qe se ngriheni për t’i mësuar fëmijës filozofi qysh në vitet e para të shkollës, do t’ia turbulloni mendjen krejt. Atëherë, pra, ashtu si një mjek, jemi të detyruar që t’i japim disa gjëra fëmijës duke pasur parasysh nivelin e tij, moshën, mjedisin kulturor, etj.

*Marrur nga Libri:
NGA FARA TE LISI*

¹⁵ Ebu Davud, Edeb, 135, 136; Ibni Maxhe, Edeb, 14; Ibnu Ebi Shejbe, 5/61.

¹⁶ Hejsemí, Mexhmau’z-Zevaid, 8/155.

Fethullah Gylen

FAMILY

(Summary)

In the previous part we analyzed the relation between the family, as one of the most important pillars of society, and religious principles. Bearing in mind the fact that the proper completion of any job requires a plan, we realized that this very important job must be treated with great seriousness starting from the conceptual phase. If a job is not taken seriously (be it in its initial phases) it can bring to unsurpassable problems.

فتح الله غولن

الاسرة

(خلاصة البحث)

في الفصل الاول ركزنا حديثنا عن علاقة الاسرة كاحد الاركان الرئيسية للخلية البشرية استنادا إلى الدلائل الاسلامية و بما أن الاسرة هي الخلية الاولى للمجتمع عليه يجب علينا أن نهتم بها اهتماما كبيرا لأن كل شئ يتركز عليها.

AKTUALITETE

Nexhat Ibrahim

ISLAMI FE PAQEJE E DASHURIE E JO FE DHUNE E TERRORI

“Perëndimi në rend të parë do të duhej të pushojë të prodhojë ‘lindorë të këqij të proveniencës myslimane’, çfarë është Usame bin Laden, i cili me Islamin tradicional dhe me literaturën më të rafinuar islame ka aq lidhje sa edhe kryetari aktual i Amerikës me shkencën burimore të Jezusit dhe me traditat mistike të krishterimit...”¹ Sejjid H. Nasr.

“Në këtë luftë ne nuk mbrojmë vetëm Amerikën ose Evropën. Ne mbrojmë vetë qytetërimin.”² Xhorxh Bush.

1. Hyrje

Raportet islamo-perëndimore në kapërcyell të shekujve XX-XXI vazhdojnë të projektohen dhe zhvillohen në bazë të paragjyqimeve dhe stereotipeve të trashëguara nga e kaluara disashekullore. Paraqitja

¹ S. H. Nasr, Srce islama, Sarajevë, 2002, fq. 413.

² Xhorxh Bush në parlamentin gjerman, sipas: Toby Helm, Bush urges Europe to join war on terror, national Post, 24. Maj 2002, World, fq. 12, në: Piter Skoven, Crna knjiga o Americi, Beograd, 2003, fq. 253.

e shoqërive islame në sytë perëndimore si kolektivitete sensuale, despotike, prapanike, të pazhvilluara, fisnore, konfuze, të lajthitura, irracionale dhe misterioze ka depërtuar në çdo pore të shoqërisë amerikane dhe perëndimore. Nga ana tjetër, sulmet mbi interesat amerikanë në ShBA dhe në pjesë të tjera të botës, pastaj sulmet mbi interesat e aleatëve amerikanë, sikurse në Spanjë në vitin 2004, në Britani në vitin 2005 e në vende të tjera, kohët e fundit, hapën polemika dhe diskutime akademike e politike rreth çështjes së perceptimit dhe përkufizimit të terrorizmit. Këtë temë e trajtuan RTV-të e ndryshme botërore dhe lokale; për të u shkrua nëpër gazeta, revy e revista dhe u shkruan libra të tërë, kryesisht nga autorë perëndimorë³, por edhe nga ndonjë mysliman⁴. Në pjesën më të madhe të këtyre veprave Islami dhe muslimanët vendosen në shtyllën e turp, si fe dhe popull terrorist, me prirje kongjenitale për dhunë. Këtë e ilustron fjalët e Sam Kinit (Keen), i cili në antologjinë e tij përçmon myslimanët në mënyrat më të vrazhda: “Mund të hasësh rastësisht në ndonjë arab të lirë; ata janë armiq të hapur, banditë të hapur – derisa nuk mund të hasësh në hebrinj, madje as në zezakë.”⁵ Edhe Frensis Fukujama nuk qëndron prapa në urrejtjen e tij: “Islami është sistem kulturologjik, si duket, që rregullisht prodhon njerëz sikur Osama Bin Ladeni, apo talibanët ...”⁶ Të

³ Noam Čomski, 11 Septembar, Beograd, 2002; Tijeri Mesan, 11 septembar 2001-velika prevara, Beograd, 2002; Ricard Folk, Veliki teroristicki rat, Beograd, 2003; Grup autorësh, Senka Rima nad Vasingtonom, Beograd, 2002; Grup autorësh, ka carstvu dobra ili apokalipsi, Beograd, 2003; Bernard Lewis etj.

⁴ S. H. Nasr. Srce islama, Sarajevë, 2002; Muhamed Filipovic, Islam i terror, 1423 h./2002; Harun Yahya, Islam proklinje terror, Sarajevë, 2003; Ergyn Çapan, Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetëvrasëse, Tiranë, 2004 etj.; Fikret Karcic, Terorizam: znacenje, historija i veza s religijom, Glasnik, Sarajevë, nr. 3-4 dhe 5-6/2002, fq. 253-284 dhe fq. 437-464.

⁵ Sam Keen, Faces of the Enemy, Cambridge & Row, 1986, fq. 29-30 sipas: Ibrahim Kalin, Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11, në: <http://www.muslimphilosophy.com/kalin/Roots%20of%20Misconception-FINAL.doc> (“You can hit an Arab free; they are free enemies, free villains – where you couldn’t do it to a Jew or you can’t do it to a black anymore.”)

⁶ F. Fukuyama, The West Has Won, The Gardian, 11 10. 2002, (Islam, by contrast, is the only cultural system that seems regularly to produce people like Osama bin Laden or the

paktë janë autorët perëndimorë që shkruajnë nga pozicionet neutrale.⁷ Shumica e autorëve perëndimorë nuk e njohin fare frymën e mësimit islam; respektivisht, perëndimorët e njohin Islamin por e shfrytëzojnë klimën e përshtatshme politike për t'u dhënë goditje të re muslimanëve, goditje psikologjike e pastaj ekonomike, politike, kulturore, industriale edhe ushtarake, duke përdorur shprehje militante si *kryqëzatë e re, bosht i së keqes* etj.. Fakti se më 11 nëntor 1918, kur përfundoi Lufta e Parë Botërore, nuk kishte asnjë vend a popull të pavarur mysliman⁸ dhe se kjo gjendje ka vazhduar në forma të tjera edhe deri sot, pra nën kolonializmin dhe shfrytëzimin direkt evropërdimor, flet mjaft për klimën ekzistuese dhe për burimet potenciale të terrorizmit.

Meqë termi **terrorizëm** është i vonshëm dhe në përdorim popullor e intelektual, akademik hyn pas Revolucionit Frëng më 1789, doktrina e hershme islame këtë term nuk e njeh. Për këtë arsye, do të përpique mi që me metodë reversibile po edhe me metoda të kombinuara, të japim disa tipare të terrorizmit në mësimet joislame dhe islame.

Jemi të vetëdijshëm se në këtë shkrim nuk mund të hyjmë në analizimin e hollësishëm të problemit dhe se disa çështje nuk do të preken fare, as do të gjejnë përgjigje.⁹ Kjo mbetet të bëhet në studime të specializuara.

2. Fillet e terrorizmit

Hulumtuesit e terrorizmit pajtohen se fenomeni i terrorizmit është i vjetër sa edhe vetë historia. Prova për këtë hasim edhe në historinë antike. Një fjalë e urtë popullore kineze thotë: “Mbyt një, që të frikësosh dhjetë mijë”¹⁰, kurse në Greqinë e vjetër është zhvilluar ideja “e mbytjes së tiranit” (tyrannicide), sipas së cilës mbytja e sunduesit të dhunshëm jo vetëm që ka qenë e ligjshme, po edhe e lavdërueshme.¹¹

Në anën tjetër, edhe pse fjala *terrorizëm* kuptimin e vet modern e merr nga francezët në fund të shekullit XVIII, Dejvid Rapupert, si grupime të para terroriste, përmend Zealotët (hebraikët që kundërshtonin pushtetin bizantinas) në Palestinë, Fedainët e Hasan Sabbahut (myslimanë) dhe Tagotë, duke shtuar se këto grupime kanë qenë edhe më destruktive sesa grupimet terroriste aktuale.¹² Sipas burimit tjetër “Zealotët kanë qenë grup hebraik që ka luftuar kundër administratës romake në Palestinë në periudhën ndërmjet viteve 6 e.r. dhe 135 e.r. Mësimin e tyre dhe metodat e veprimit i ka shënuar hollësisht historiani romak Flavius Josephus, edhe vetë hebre. Zealotët përdornin metodat që përputhen plotësisht me pikëpamjen moderne të terrorizmit.¹³

B. Luis mendon se në historinë islame pararendës të terrorizmit modern janë *fidajinët* (nga kundërshtarët e tyre të quajtur *asasinë*, nga fjala arabe hashishijeh – përdorues të hashishit), të cilët vepruan nga shekulli XI-XIII. Si shprehje fjala *fedajin* hyri sërish në përdorim gjatë Luftës II Botërore në Iran e Siri. Mirëpo, derisa për asasinët / fedajinët e dikurshëm, është thënë se ishin larg mësimëve autentike islame, për trashëgimtarët e tyre në kohën tonë kjo nuk mund të thuhet.¹⁴

Taliban who reject modernity lock, stock and barrel) në:

<http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Fukuyama.htm>

⁷ Në këtë grup bëjnë pjesë Noam Çomski amerikan, Tijeri Mesan francez, Riçard Folk amerikan, Edward Saidi amerikan, Karen Armstrong etj.

Edward Said, orientalist i njohur botëror, i bën një kritik të rreptë Bernard Lewisit, po ashtu orientalist, për shkak të shkrimeve të tij tendencioze kundër muslimanëve pas 11 Shtatorit 2001. Shih: Bernard Lewis, *Kulture u konfliktu*, Sarajevë, 2002, sidomos faqet: 109-121.

⁸ Mustafa Spahic, *Zemlja bez rodnog lista*, Sarajevë, 2001, fq. 15.

⁹ Për analizë më të hollësishme rreth terrorit dhe terrorizmit rekomandoj leximin e veprës së shkëlqyeshme të: Akademik Muhamed Filipovic, *Islam i terror*, Sarajevë, 2002.

¹⁰ Sipas: Fikret Karcic, *Terorizam: zncenje, historija i veza s religijon*, Glasnik, Sarajevë, nr. 3-4/2002, fq. 272.

¹¹ The Oxford English Dictionary, II edition, 1989, 18:794, sipas: F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 272.

¹² Sipas: http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14, ose: Znakovi vremena - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

¹³ Fikret Karcic, op. cit., fq. 273-274.

¹⁴ Shih një koment jo të balansuar të B. Luisit: Bernard Luis, *Kriza islama – Sveti rat i svetovni terror*, Beograd, 2004, fq. 139-141.

Në tekstet e B. Luisit dhe tekste të ngjashme reagoi ashpër Edward W. Said, i cili Luisin e quajti pseudoshkençtar dhe pohoi se fajtor i gjendjes aktuale është “koncepti actual amerikan i *gatishmërisë luftarake*” dhe se ky koncept “do ta përcaktojë llojin e islamit

Mendohet se asasinët janë ismailitët e sotëm. Mësimin teorik dhe organizimin fundamental të grupit e dha Hasan-Sabbah (vd. 1124). Këta ndërmerrnin masa të dhunshme kundër selxhukëve synin, kryqtarëve evropian dhe mongolëve. Viktimat zakonisht mbyteshin me thikë, pa shtizë dhe helm, në vende publike. Fedaini (asasini) nuk ikte nga vendi i kimit, sepse ikja konsiderohej si turp. Atributin se përdornin hashish për t'u motivuar, historianët nuk kanë mundur ta argumentojnë.¹⁵

Tagotë (në sanskrit sthag – fsheh, mashton) ishin anëtarë të organizatës sekrete adhurues të hyjneshës Kali, simbolit hinduist të terrorit dhe rrënimit. Këta mbytnin, plaçkitnin dhe pasurinë e vjedhur e ndanin në mes tyre etj. Mendohet se fundi i tyre ishte në shek. XVIII-XIX, kur anglezët ekzekutuan ose terrorizuan rreth 3000 anëtarë. Për këtë grupim kanë shkruar edhe autorë myslimanë të shekullit XIV.¹⁶

Krahas këtyre rasteve të terrorizmit brenda Hebraizmit, Hinduizmit dhe Islamit, historia njih edhe paraqitjen e terrorit institucional fetarisht të frymëzuar nga Krishterimi. Ky është *Inkuizicioni i Kishës katolike* në mesjetë. Themelues i saj ishte Papat i me qëllim që të zbulonte, akuzonte dhe gjykonte të krishterët heretikë, hebraikët (maranos) dhe myslimanët (moriscos). Dënimi ishte djegia në zjarr me ceremoni të quajtur *auto-da-fe* (akti i fesë)¹⁷

Në anën tjetër, autori turk Harun Jahja, mendon se rrënjët e terrorizmit janë në botëkuptimin materialist të botës, i cili vetëm gjatë shekullit XIX-XXI ka 'prodhuar' ideologji dhe sisteme vandaliste, shkatërruese si racizmi, fashizmi, komunizmi dhe pikëpamje të tjera barbare e konfliktore. Zgjidhja e këtij problemi qëndron, ndër të tjera, në:

- Refuzimin e arsimimit darvinist-materialist, i cili paraqet buriimin parësor të terrorit, dhe:

- Arsimimin e rinisë sipas programit shkencor në pajtim me të vërtetat shkencore dhe me arsimimin edukativ e fetar.¹⁸

Botëkuptimi materialist i botës pa dyshim duhet ndërlidhur me botën moderne dhe revolucionet qytetare në Evropë dhe me proklamimin e shekullarizmit si parim i rregullimit të raporteve ndërmjet autoritetit religjioz dhe politik, që solli frymëzimin shekullar dhe arsyetimin e terrorizmit. Pas Revolucionit Frëng borgjez, nga terrorizmi i të cilit u burgosën 150.000 deri 300.000 njerëz dhe vdiqën rreth 35.000 deri 40.000 njerëz, në shekullin XIX e XX kemi dominimin e terrorizmit shekullarist, i cili është manifestuar kryesisht si:

1) Terrorizmi etnonacionalist/separatist: (VMRO e Maqedonisë kundër pushtetit osman dhe popullsisë muslimane në Maqedoni në fillim të shekullit XX; vrasja e princit austro-hungarez - F. Ferdinandit dhe e gruas së tij; aktiviteti i Irgun Zvai Leumit dhe Lahomei Herut Israelit kundër pushtetit britanik në Palestinë dhe popullsisë palestineze; aktivitete të disa grupimeve palestineze kundër caqeve izraelite në vende të ndryshme; aktiviteti i Armatës Republikane Irlandeze etj.);¹⁹

2) Terrorizmi ideologjik: është arsyetuar dhe motivuar nga ideologjia botërore, zakonisht terrorizmi shtetëror dhe i organizatave nën-shtetërore: ideologjia marksiste në BRSS, Shqipëri, Kinë, Jugosllavi, etj., pastaj ideologjia naciste e kulmuar me Hitlerin etj.²⁰ Mirëpo, pas viteve '70 të shekullit XX, organizatat terroriste shekullariste, filluan të merrnin komponente religjioze ... dhe numri i tyre rritej nga viti në vit. Mirëpo, të gjitha grupet nuk identifikoheshin me Islamin.²¹ Këtë dukuri Karen Armstrong e ka identifikuar si "religjiozitet militant në të gjitha religjionet më të mëdha".²²

Në rastin e Islamit duhet theksuar se janë të shumtë faktorët që kanë ndikuar indirekt ose direkt për shfaqjen e fenomenit të dhunës, e

të cilin amerika e dëshiron." Sipas: Bernard Luis, *Kriza islama*, shtojca, op. cit., fq. 112.

¹⁵ F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 274-275.

¹⁶ F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 275-276.

¹⁷ F. Karcic, op. cit., fq. 276. Po ashtu: Beatris Komelja, *Spanska inkvizicija*, Beograd, 2003.

¹⁸ Sipas: Harun Yahya, *Islam proklinje terror*, Sarajevë, 2003, fq. 119-141.

¹⁹ F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 277-278.

²⁰ F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 278-279.

²¹ Sipas: F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 279-281.

²² Karen Armstrong, *The Battle of God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (London, 2001, IX-XVI, sipas: F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 281.

cila i referohet religjionit. Po theksojmë vetëm faktorët më kryesorë: 1) Mossuksesi i elitave sunduese në Botën Myslimane që të ndërtojnë shtete moderne demokratike-liberale, që i karakterizojnë parlamentarizmi kushtetues dhe sundimi i të drejtës; 2) Forcimi i tendencës dogmatike dhe reduksioniste në mendimin islam, që tërë pasurinë e kësaj tradite e redukton në aspektin politiko-juridik, refuzon dinamizmin e brendshëm të mendimit islam dhe nevojën e mudësinë e takimit të saj kreativ me modernitetin, dhe përfaqëson mostolerancën ndaj jobashkëmendimtarëve;

3) Problemet e zhvillimit të barabartë dhe të drejtë të vendeve myslimane;

4) Prolongimi i tragjedisë së popullit palestinez dhe mohimi i së drejtës së tij për shtetin gjysmë shekulli pas formimit të shtetit të Izraelit në Palestinë, dhe sidomos okupimi izraelit i Jerusalemit të vjetër në vitin 1967;

5) Invadimi sovjetik në Afganistan dhe shfrytëzimi i Islamit si mjet mobilizimi politik për luftë antisovjetike;

6) Pësimi i popujve myslimanë në pjesë të ndryshme të botës (Kashmiri, Bosnja, Kosova, Çeçenia etj.) etj.²³

3. Domethëniet e fjalës terrorizëm

Fjala *terror* është me prejardhje latine, që do të thotë: tmerr, frikë dhe drojë, qeverisje me frikësim, dhunë politike, që hyri në përdorim menjëherë pas Revolucionit Freng më 1789-1794.²⁴ Pas kësaj kohe, fjala terrorizëm hyn edhe në vendet e tjera të botës. Në të drejtën ndërkombëtare ky nocion përdoret në Konferencën mbi ndërkombëtarizimin e së drejtës penale, organizuar në vitin 1930 në Bruksel të Belgjikës²⁵, për t'u përhapur gjithnjë e më tepër në fjalorin juridik dhe politik etj.

²³ F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 282-283.

²⁴ Milan Vujaklija, Leksikon stranih reci i izraza, Beograd, 1980, fq. 909. Krahaso edhe: Pajazit Nushi, Fjalor i psikologjisë, Prishtinë, 1987, fq. 299.

²⁵ Sipas: http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14, ose: Znakovi vremena - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

Varësisht nga këndi i përdorimit dhe eksplorimit të fjalës, kemi edhe përkufizime të shumta: përkufizimi akademik, përkufizimi juridik në të drejtën nacionale, ndërkombëtare etj.²⁶ Kështu, një analist perëndimor terrorizmin e përkufizon si “përdorim i forcës mbi caqet e rastit, rastet civile, me qëllim të frikësimit dhe provokimit të frikës së përgjithshme tek njerëzit, e me qëllim të sendërtimit të disa caqeve politike.”²⁷

Një përkufizim tjetër pohon se “Terrorizmi paraqet kërcënimin, dhunën dhe veprimet, luftën e dhunshme, synimi i së cilës në fazën e parë është nxitja e frikës”²⁸, kurse një tjetër pohon “Terrori është krim kundër njerëzimit... Terrori në vetvete nuk është vetëm një krim; në të përfshihen pesë krime të tjera. Një terrorist kryen krim kundër Krijuesit, kundër njerëzimit, kundër individëve të veçantë kundër të cilëve është adresuar terrori, kundër vetvetes dhe kundër komunitetit pjesëtar i të cilit është.”²⁹

Organizata e Kombeve të Bashkuara problemin e terrorizmit e ka trajtuar vetëm në vitin 1972, kur formoi një Komitet të veçantë për çështjet e terrorizmit, i cili gjatë viteve vijuese shqyrtoi problemin e terrorizmit, përkufizimin, motivet, caqet etj. Ky komitet më 1979 dha një raport, ku nuk jepte ndonjë përkufizim konkret të terrorizmit. Këshilli i përgjithshëm i KB gjatë viteve 70 të shekullit XX, nëpërmjet komiteteve të ndryshme, nuk specifikon kuptimet e terrorizmit, por megjithatë bën dallimin ndërmjet terrorizmit dhe aktiviteteve të caktuara në planin e sendërtimit të të drejtave për vetëvendosje mbi fatin e

²⁶ F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 256-272.

²⁷ Hasan Bashir, Terrorism and Solutions, Fasnameh Aftab, No. 13, February 2002, p. 80, sipas: http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14, ose: Znakovi vremena - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

²⁸ David, C., Rapoport, Terrorism: Encyclopedia of Government and Politics, Volume 2, London, Rutledge, 1992, p. 1063, sipas: http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14, ose: Znakovi vremena - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

²⁹ Bekir Karliga, në: Ergyn Çapan, Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetëvrasëse, Tiranë, 2004, fq. 47.

vet. As deri në vitin 1989 OKB-ja nuk arriti konsensus rreth përkufizimit të terrorizmit.³⁰

Megjithë mospajtimet rreth përkufizimit të terrorizmit në shkallë të së drejtës ndërkombëtare dhe të institucioneve ndërkombëtare, do ta theksojmë mendimin e një eksperti të dalluar, Rosalyn Higgins, profesor i vjetër i së Drejtës ndërkombëtare në Universitetin e Londrës dhe gjyqtar i Gjykatës Ndërkombëtare në Hagë, i cili pohon se “termi *terrorizëm* nuk ka domethënie specifike juridike, por kjo është mënyrë e përshtatshme që të përshkruhen aktivitetet gjerësisht të papranueshme, qoftë të shteteve apo të individëve, ku kanë qenë të paligjshme metodat që janë përdorur, qoftë janë atakuar caqet e atakuara, qoftë të dyja. Terrorizmi në të drejtën ndërkombëtare përfshin:

1. Shkeljet e shteteve kundër diplomatëve.
2. Shkeljet e shteteve kundër personave të tjerë të mbrojtur (për shembull të civilëve në kohë të vështira; luftime).
3. Shkeljet e shteteve ose të atyre që janë në shërbim të tyre kundër fluturakeve apo anijeve.
4. Shkeljet e marrjes shtetërore të pengjeve.
5. Shkelja e shteteve kur lejojnë që territori i tyre të shfrytëzohet nga ana e grupeve joshitetërore për aksion ushtarak kundër shteteve të tjera, nëse ai aksion inkuadron caqet e ndaluara (p.sh. kundër civilëve) ose mjetet e ndaluara të dhunës.
6. Aksionet e pjesëmarrësve joshitetërorë, të cilat inkuadrojnë qoftë caqet e ndaluara qoftë mjetet e ndaluara.
7. Miratimi në heshtje ose neglizhenca që të kontrollohet aksioni i tillë joshitetëror. Kjo nënkupton përgjegjësinë indirekte të shtetit dhe bën pjesë në “terrorizimin shtetëror”.³¹

³⁰ Shih gjerësisht: F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 268-272; http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14, ose: Znakovi vremena - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

³¹ Rosalyn Higgins, The General International Law of Terrorism, në: Terrorism and International Law, London – New York, 1997, fq. 14, sipas: F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 271.

Edhe po të miratohej një përkufizim i këtitillë, do të ishte i parealizueshëm në të gjithë pjesëmarrësit e ndodhive në botë. Kjo merret si mossukses politik e jo juridik. Mossuksesi i ndërtimit të mekanizmave ndërkombëtarë për identifikimin, elaborimin dhe eliminimin e terrorizmit ndërkombëtar, solli ndërmarrjen e akteve të njëanshme nga shtetet viktime.

Edhe vendet myslimane, qeveritë, organizatat dhe ekspertët e shumtë myslimanë, kanë përkufizuar terrorizmin. Në pamundësi që të shtrohen hollësitë, do të ndalemi në përkufizimet parimore të disa institucioneve a organizatave të vendeve arabo-islame:

Konventa e Organizatës së Konferencës Islamike mbi terrorizmin, në pjesën I, neni 1 (2) pohon:

*“Me terrorizëm nënkuptohet çdo akt i dhunshëm apo kërcënues, i cili, pa marrë parasysh synimet dhe motivet e autorëve të tij, paraqet plan kriminal të individit a grupit, me synimin për të nxitur frikë dhe kërcënim ndaj njerëzve, dëmtim, rrezikim të jetëve, nderit, lirisë, sigurisë dhe të drejtave ose kërcënimi me dëmtimin e mjedisit, të të mirave dhe pasurisë së përgjithshme dhe private të njerëzve, me qëllim frikësimit, përvetësimit, e rrezikimi të disa prej resurseve nacionale apo infrastrukturate ndërkombëtare, ose kërcënimi i stabilitetit, integritetit territorial, unitetit politik ose sovranitetit të shteteve të pavarura.”*³²

Mirëpo, në nenin 2 Konventa e OKI-t stimulon:

*“(a) lufta popullore, duke inkuadruar luftën e armatosur kundër okupimit, agresionit, kolonializmit dhe hegemonisë së huaj, që ka për qëllim çlirimin dhe vetëpërcaktimin në pajtim me parimet e së drejtës ndërkombëtare, - nuk do të konsiderohet krim terrorist.”*³³

Përgjithësisht përkufizimi i terrorizmit nga ana e Organizatës së Konferencës Islamike është pak a shumë në pajtim me qëndrimet në suaza të OKB-së, dhe sidomos të Botës së Dytë dhe të Tretë, pas viteve 70:

³² http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14, ose: Znakovi vremena - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

³³ Sipas: Fikret Karcic, nr. 5-6, op. cit., fq. 445.

1. Terrorizmi paraqet shkelje të rëndë të të drejtave të njeriut, sidomos të të drejtave të lirisë dhe sigurisë, sikurse paraqet pengesë në funksionimin e lirë të institucioneve dhe zhvillimin ekonomik-shoqëror, sepse ka për qëllim destabilizimin e shoqërisë;
2. Terrorizmi nuk mund të arsyetohet në asnjë mënyrë dhe, si i tillë, pa dyshim duhet të dënohet, të gjitha format dhe manifestimet e tij, të gjitha veprat, metodat dhe praktikat, pa marrë parasysh burimin, shkaqet dhe caqet, duke inkuadruar aksione direkte apo indirekte të shteteve;
3. Konfirmohet legjitimiteti i të drejtave të popujve për luftën kundër okupimit të huaj, regjimeve kolonialiste dhe raciste - me të gjitha mjetet, duke përfshirë edhe luftën e armatosur për çlirimin e territoreve të veta dhe arritjen e së drejtës së vetëvendosjes dhe pavarësisë në pajtim me synimet dhe parimet e Kartës dhe rezolutat e OKB-së.³⁴

Ndonëse komitetet e caktuara të OKB-së, e kanë konsideruar legale luftën çlirimtare të atyre popujve të cilët janë okupuar nga agresioni i shteteve të tjera, vitet e fundit po vërehet qartë se si vija e ndarjes së kësaj lufte, luftës çlirimtare dhe terrorizmit, dal nga dal po humbet. Kjo për shkak se fuqitë e mëdha botërore kanë standarde të ndryshme, varësisht nga interesat e tyre politikë dhe ekonomikë.³⁵

³⁴ Sipas: F. Karcic, nr. 5-6, op. cit., fq. 443-444. Shih edhe faqet: 445-448 dhe referencat që theksohen aty.

³⁵ Do të theksojmë një thënie e cila shpjegon tërthorazi interesat botërore: Këshilltari i zonjës Theçer, lordi Tebbit, për gazetarë deklaroi: "Mastrihti u bë me qëllim që të vendoset nën kontroll rreziku që transporterët gjermanë sërish të mos nisen të lëvizin nëpër Evropë." F. W. Engdahl, Stoljece rata, Zagreb, 2000, fq. 361.

Po ashtu, qeveria anleze qëndronte pas lëvizjes çeçene, moralisht dhe materialisht, me qëllim të dobësisht të Ruisë dhe kontrollimit të fushave e rrugëve të naftës. F. W. Engdahl, op. cit., fq. 360.

Uashingtoni më 1980, në fshehtësi, nxiti Irakun ta sulmonte Iranin, kurse më vonë Aleanca Anglo-amerikane përgatiti planin për të gjetur pretekstin për ta sulmuar Irakun. Po ashtu, më 27 korrik 1990, deputetja amerikane në Bagdad, Aprill Gaspie, u takua me Sadamin dhe pohoi se ShBA nuk do të deklarohet kundër okupimit të Kuvajtit nga ana e Irakut. Pas një jave, Iraku okupoi Kuvajtin. Mirëpo, ShBA dhe Anglia nuk e mbajtën fjalën, filluan përgatitjet psikologjike të masës nëpërmjet medieve dhe sulmi kundër Irakut filloi në gusht 1990. Shih: F. W. Engdahl, op. cit., fq. 343 e tutje.

Këtë e thekson qartë edhe Paul Findley, amerikan, autor i disa veprave dhe aktivist i të drejtave të njeriut: "*Këto standarde të dyfishta ushqejnë stereotipin më të përhapur dhe më të turpshëm për Islamin. Është fjala për stereotipin që i lidh myslimanët me terrorizmin. ... jam i ndërgjegjshëm se përhapja e stereotipeve dhe imazheve të rreme u shërben interesave të ngushtë fanatikë.*"³⁶

Një institucion tjetër me rëndësi në Botën Islame, institucion shkencor, *Akademia e Hulumtimeve Islame në El-Ez'her* (Mekhma el-buhuth'il-islamijeh), më 15 Shaban 1422 / 01. 11. 2001, në Kajro, pas një pune, publikoi Deklaratën e saj, në të cilin dënon terrorizmin, por bën dallim ndërmjet terrorizmit e xhihadit islam dhe rekomandon dhe detyron xhihadin (si luftë vetëmbrojtëse dhe të drejtë), pikërisht atë që Perëndimi e quan të drejtë "e drejta për luftë" (ius ad bellum) dhe "e drejta në luftë" (ius in bello).³⁷

Edhe një institucion joqeveritar islam, *Akademia për Fikh e Ligës Botërore Islame* (Mekhma el-fikh'il-islamij li Rabitat'il-alem'il-islami), e formuar më 1977, shqyrtoi çështjen e terrorizmit në botën bashkëkohore dhe më 5-9 janar 2002, në mbledhjen e saj të 16, vendosi:

"... *Islami dhe terrorizmi. Këshilli konfirmon se ekstremizmi, terrorizmi dhe dhuna nuk kanë kurrfarë lidhje me islamin. ...*

Terrorizmi mund të përkufizohet si sulm i padrejtë i kryer nga ana e një individi, grupi apo shteti kundër qenies njerëzore, qoftë të ketë të bëjë me fenë, jetën, arsyen, pasurinë apo me nderin e tij. ...

Këshilli konfirmon se terrorizmi inkuadron po ashtu edhe terrorizmin shtetëror; shembulli më i mirë për një terrorizëm të këtillë nevertës është ai që kryejnë hebraikët në Palestinë, sikur edhe atë që serbët kryen në Kosovë dhe Bosnjë e Hercegovinë. ...

Xhjadi nuk është terrorizëm. ..."³⁸

Përkufizimet e ofruara më sipër të tri institucioneve me rëndësi nga Bota Islame, për afërsisht shprehin qëndrimin e njëjtë kundrejt

³⁶ Paul Findley, *Mjaft më heshtje*, pa vend botimi, 2004, fq. 57. Është me interes që lexuesi t'u referohet faqeve 51-73 të këtij libri.

³⁷ Sipas: F. Karcic, nr. 5-6, op. cit., fq. 448-454.

³⁸ Sipas: F. Karcic, nr. 5-6, op. cit., fq. 454-462.

fenomenit të terrorizmit. Ata refuzojnë çdo lidhje të Islamit me terrorizmin, agresionin dhe ekstremizmin, dhe këtë e argumentojnë me prova nga e kaluara po edhe nga e tashmja. Mirëpo, është e qartë se në aspektin teknik-juridik përkufizimet e ofruara duhen zhvilluar - rafinuar dhe saktësuar edhe më tej dhe duhen shprehur me gjuhën e shkencës bashkëkohore.³⁹

4. Islami dhe terrorizmi

Fjala *terrorizëm* nga Franca kaloi edhe në gjuhët dhe vendet e tjera, madje edhe në gjuhën arabe. Kështu në gjuhën arabe kemi disa shprehje për të përcaktuar dukurinë e terrorizmit: irhab, fetk, guluv etj. Fjala *irhab* (إرهاب) domethënë frikësim, tmerrim, kërcënim, dhunë politike, dhe këtë nuk e gjejmë në literaturën islame përveçse kohët e fundit. Në Kuran dhe Sunet hasim fjalën *tahrib*, e cila do të thotë 'nxitje e frikës' dhe ka karakter parandalimi.⁴⁰

Në Kuran thuhet:

“Dhe kundër tyre përgatitni sa të mundni forcë e kuaj për betejë, që në këtë mënyrë t’i tmerroni armiqtë e Allahut dhe tuajt edhe të tjerët. ...”. (El-Enfal, 60). Pra, frikësojini armiqtë tuaj me forcën mbrojtëse, në mënyrë që ata të mos marrin guxim t’ju sulmojnë ju. Sipas kësaj, termi *tahrib* nuk mund të identifikohet me terrorizmin.⁴¹ Edhe shprehjet e tjera, si fetk, guluv dhe muharib - janë shprehje që refuzohen tërësisht.

³⁹ I këtij mendimi është edhe eksperti i njohur boshnjak dr. F. Karcic, të cilit i jemi referuar në disa raste. Shih: F. Karcic, op. cit., fq. 463.

⁴⁰ Tewfik Muftic, Arapsko-srpskohrvatski jezik, I, Sarajevë, 1973, fq. 1308 e tutje; Krhs.: Rohi Baalbaki, në fjalorin e tij arabisht – anglisht shprehjen Irhab e përkufizon si: terror, terrorism, terrorization, terrifying, scaring, frightening, intimidation, në: Al-Mawrid - Kamus Arabij – inklizij, botimi XV, Bejrut, 2001, fq. 77.

Për të shprehur skajshmëritë, në Islam kemi edhe shprehje të tjera: tenettu', tetarruf, inbi'as, muteshdididun islamijun, selefijjeh, usulijjeh islamijjeh etj. mirëpo asnjë nga këto shprehje nuk kanë kuptimin e fjalës terrorizëm. Shih: Islamski fundamentalizam – sta je to?, Sarajevë, 1990, fq. 25-43.

⁴¹ Për aspektin klasik të problemit shih: Khaled Abou El Fadl, Islam and the Theology of Power, në: http://www.merip.org/mer/mer221/221_abu_el_fadl.html.

Fetk – فتك - në gjuhën arabe përcakton vrasjen nga prita, vrasjen neveritëse⁴², e kjo është veprës e papranueshme nga aspekti islam. Në Kuran nuk gjejmë ndalesë taksative të kësaj dukurie, por këtë e gjejmë në Synetin e Pejgamberit a.s., që në përkthim të përfolur do të ishte: “Besimi nuk e lejon dhunën, besimtari nuk vret-mbyt në pritë.”⁴³ Në një transmetim tjetër të Pejgamberit a.s. theksohet se *fetk* është një prej shenjave të Fundit të kohës (ahiri zamanit). Ai thotë: “Kur isha në Mi’raxh, pashë diçka dhe pyeta: Ç’është kjo? M’u tha: “*Këto janë shenjat e Fundit të kohës.*” Kam pyetur se kur do të ndodh kjo?”, për se kam marrë përgjigje: “*Fundi i kohës do të bëhet atëherë kur dija dhe dituria nuk do të dominojnë në shoqëri ... dhe kur injorantëve t’u krijohet mundësia e veprimit dhe kur të rritet numri i vrasjeve nga prita.*”

Sikur mund të përfundohet nga përvoja e Muhammedit a.s. dhe e shokëve të tij, Islami nuk e pranon kursesi fetkun, terrorin, vrasjen nga prita.

Fjala *guluv* – غلُوب - mund të konsiderohet sinonim i fjalës *fetk*. Në fjalorin El-Munxhid, *guluv* ka këto kuptime: gënjim, mashtrim, dinakëri, mbyetje e befasishme, terror, terrorizim.⁴⁴

Në fjalorin e Larousit *guluv* domethënë: mashtrim, dinakëri dhe vrasje e papritur.⁴⁵

Në fjalorin e T. Muftiqit, fjala *guluv* do të thotë: tejkalim, teprim, stërmadhim, atak, etj.⁴⁶

Mund të përfundohet se fjala *guluv* deri diku ka përmbajtjen e terrorit, e kjo dukuri ndalohet me Islam.

Kemi edhe fjalën *muharib*, e cila do të thotë frikësim i hapur i njerëzve me armë me qëllim të nxitjes së rrëmujës dhe prishjes së rendit. Në përkufizimin e këtij nocioni përdoret fjala *nas* (njerëzit),

⁴² Tewfik Muftic, II, op. cit., fq. 2551.

⁴³ http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14.

⁴⁴ Munxhid, sipas: http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14

⁴⁵ Larouos, sipas: http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14

⁴⁶ Tewfik Muftic, op. cit., fq. 2507.

qofshin myslimanë apo jomyslimanë, dhe nëse dikush zbaton këtë lloj frikësimi të myslimanëve apo jomyslimanëve, konsiderohet *muharib*.⁴⁷

Kuptimi i fjalës *muharib*, si sinonim i *el-mufsid fi al-ard* (ai që bën rrëmujë të tokë), ka përputhshje me nocionin terror. Në bazë të kësaj, terroristi është muharib, kurse Kurani e përkufizon qartë dënimin për këtë vepër: **"Merita e atyre që bëjnë luftë kundër Allahut dhe të dërguarit të Tij dhe që bëjnë çrregullime në tokë, është: të vriten ose të gozhdohen, ose t'u priten duart dhe këmbët tërthorazi, ose të përzihen prej andej. Ajo është poshtërim në këtë botë, kurse në botën tjetër i pret dënim i madh."** (El-Ma'ideh, 33).⁴⁸

Është e qartë se Islami kundërshton ashpër dhe përcakton dënime të rrepta për format e ndryshme të dhunës, prandaj nuk mund të flitet për Islamin si sponsorues i dhunës. Pohimet e tilla nga qarqe të caktuara janë qëllimkëqija dhe me prapavijë fetare e politike.

5. Islami është fe e paqes dhe sigurisë e jo fe e dhunës dhe vrazhdësisë

Islam do të thotë 'paqe', siguri, vendosje e paqes dhe afërsisë ndërmjet njerëzve. Në Kuran paqja, qetësia përmenden mbi 100 herë, kurse lufta përmendet vetëm në disa ajete, që do të thotë se *paqja është rregull*, kurse *lufta përjashtim*.

Nga ana tjetër, Pejgamberët e Zotit, në praktikimin e misionit të tyre pejgamberik përdornin metodat e përshtatshme në pajtim me natyrën njerëzore, sikur që Kurani thekson fjalët e Allahut xh. sh.: **"Thirr në rrugën e Krijuesit tënd me urtësi dhe këshillime të mira dhe diskuto me ata në mënyrën më të mirë!..."**. (En-Nahl, 125). Madje, kjo metodë praktikohet edhe me rastin e dhunuesve, kriminelëve të rëndë, sikurse janë Faraoni dhe Nemrudi tek Musai dhe Ibrahim

⁴⁷ Ka mendime se kjo vlen vetëm për Daru'l-islam (vendin ku shumica janë myslimanë).

⁴⁸ Gjyqtari i Sheriatit, varësisht nga rrethanat, mund të zgjedhë se çfarë vendimi do të marrë, ajetin e sipërm apo ajetin 217 të sures El-Bekare, ku fitneja përmendet si vepër më e rëndë se mbyjtja. Abdulkerim Zejdan, Individidi dhe shteti në Sheriatin islam, Prizren, 1421 h./2000.

a.s.⁴⁹ prandaj konstatohet se Islami zbaton parimin se Islami bazohet në paqe, dhe se në misionin e tij përdor metoda të ndryshme paqësore e jo menjëherë metoda të dhunshme. Forma e dhunshme, një aspekt i xhihadit, është masa e fundit që rekomandon Islami. Por, edhe kjo formë e xhihadit dallon me themel nga terrori dhe terrorizmi. Juristët islamë po ashtu dallojnë xhihadin parësor, ofansiv dhe xhihadin mbrojtës, defensiv. Gjatë historisë islame kemi të dy këto forma të xhihadit.⁵⁰

Islami afirmon parimin se siguria është një nga parimet themelore të jetës së njeriut dhe faktor i domosdoshëm në zhvillimin dhe përpërimin e jetës në përgjithësi. Vetë Qabeja është vend i sigurisë: **"Dhe tempullin e Qabesë e bëmë vendtubim dhe vend të sigurt për njerëzit. ..."**. (El-Bekaretu, 125). Islami këtë siguri e kërkon edhe për çdo shtëpi dhe komunitet, dhe është në kundërshtim të rreptë me ata që prishin sigurinë në shoqëri, bëjnë dhunë dhe krijojnë përçarje. Për këtë arsye, në Islam dhe në shoqërinë myslimane, nuk ka vend për terror dhe terrorizëm. Edhe jomyslimanët, sikurse Inajat I. Lalani, theksojnë se **"historianët kanë vënë re, në mënyrë sporadike, por me një rregullsi të mahnitshme, se, në përgjithësi, sunduesit myslimanë kanë qenë më të informuar dhe u kanë siguruar subjekteve jomyslimane një mbrojtje më të madhe ndaj diskriminimit dhe shtypjes se, për shembull, pushtuesit e krishterë deri në fillim të shekullit XVIII."**⁵¹

⁴⁹ Hafiz Ibn Kethir, Kazivanja o vjerovjesnicima, Zenicë, 1420/1999.

⁵⁰ Inajat I. Lalani shkruan se dhuna në Islam nuk është institucionale, por përjashtim, dhe konstaton se **"asnjëherë udhëheqësit myslimanë nuk kanë ushtruar një dhunë në përmasa të tilla si ajo e agonisë së tmerrshme të vdekjes në turrën e druve dhe përvëlmit në vaj që është ushtruar ndaj pabesimtarëve në Lindjen e Mesme gjatë Kryqëzatave...."** Paul Findley, op. cit., fq. 225.

⁵¹ Paul Findley, op. cit., fq. 224.

6. Islami është fe e nderit, fisnikërisë, virtyteve të shpirtit njerëzor dhe drejtësisë

Allahu e krijoi njeriun, e begatoi me fisnikëri, nder e dinjitet dhe e ngriti në pozitë të përfaqësuesit të Tij në tokë, mbi të gjitha qeniet e tjera. Për këtë arsye, krahas të tjerave që u theksuan, Islami është fe e humanitetit në kuptim të plotë të fjalës.

Në Islam njeriu është në qendër të vëmendjes dhe asnjë fe, doktrinë a filozofi nuk e respekton njeriun më shumë. Nga ky shkak, askujt nuk i lejohet ta përdhosë shenjtërinë e gjakut dhe të jestës së njeriut.

Islami i pengon njerëzit të synojnë vrasjen e tjetrit dhe i pengon edhe të gjitha rrugët që shpien tek vrasja. Po ashtu, Kurani vlerëson se mbytja e një njeriu ka vlerën e mbytjes së tërë njerëzisë, për të parandaluar çfarëdo përpjekjeje:

“... nëse dikush mbyl dikë, i cili nuk ka mbytur askënd, ose nuk ka bërë në tokë turbullira – sikur ka mbytur tërë njerëzinë ...”. (El-Maideh, 32).

Drejtësia dhe sjellja e drejtë është cilësi hyjnore e baraspeshës kozmike në të cilën bazohet, ekziston dhe vazhdon bota dhe jeta. Zoti është i drejtë dhe Islami është i drejtë e drejtësi. Kurani pohon se drejtësinë duhet ta pranojmë si ideal moral.⁵² Zoti i urdhëron njerëzve të bëjnë të drejta ndaj njëri-tjetrit:

“Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërmve, e ndalon nga imoraliteti, nga e neveritura dhe dhuna. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim.” (En-Nahl, 90); dhe që duke gjykuar ndërmjet dy njerëzve të bëhen të drejtë:

“Allahu ju urdhëron që t’u jepni amanetin të zotëve të tyre dhe, kur të gjykoni, ju urdhëron të gjykoni me të drejtë në mes njerëzve. Sa e mirë është kjo që ju këshillon. Allahu dëgjon dhe sheh si veproni”. (En-Nisa, 58);

sepse Ai i do ata që gjykojnë drejt:

⁵² Shih: Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, El-Ahlak’ul-islamijjetu we ususuha, pjesa I, botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 622-644.

“Ne u caktuam atyre në të kundërmaset ndëshkuese: njeriu për njeriun, syri për syrin, hunda për hundën, veshi për veshin, dhëmbi për dhëmbin, por edhe plagët kanë kundërmaset...” (El-Maideh, 45).

Në rrafshin shoqëror të jetës së njeriut, drejtësia paraqitet si parim nga i cili nuk hiqet dorë, si interes dhe synim i lartë. Andaj, besimtarët e miratojnë drejtësinë madje edhe kur ajo është kundër tyre, kundër prindërve të tyre, familjeve dhe farefisit të tyre, pa marrë parasysh statusin e tyre ekonomik, social apo politik. Heqja dorë nga drejtësia bëhet vetëm në raste përjashtimi dhe atëherë ajo konsiderohet si virtyti më i lartë:

“Në qoftë se doni të merrni hak, atëherë ndëshkoni në atë masë sa jeni ndëshkuar ju, e nëse duroni, pa dyshim ajo është më e mira për ata që durojnë”. (En-Nahl, 126).

Drejtësia në shoqëri paraqitet në disa relacione: relacioni i njeriut ndaj njerëzve të tjerë - individëve; relacioni i njeriut ndaj bashkësisë, bashkësisë ndaj individit, i bashkësisë ndaj bashkësisë, i njeriut ndaj natyrës etj.⁵³

Kur myslimanët lidhin kontratë me njerëzit e feve të tjera, ata duhet t’i përmbushin angazhimet e tyre deri në fund dhe të jenë të sinqertë ndaj tyre, sepse është kërkesë e drejtësisë.⁵⁴

7. Përfundim

Islami dhe terrorizmi janë dy antipode, dy koncepte të kundërta për nga natyra e tyre e brendshme dhe e jashtme. Kjo mund të provohet si nga burimet islame, Kurani e Syneti, ashtu edhe nga historia myslimane e frymëzuar dhe e mbështetur në Islam. Rastet që në historinë myslimane përmbajnë elemente dhune, terrori e jo paqeje, nuk

⁵³ Shih: Dzevad Hodzic, Uvod u islamsku etiku, op. cit., fq. 107-108.

Drejtësia kërkon nga njerëzit të jenë të sinqertë në fjalë dhe vepra (Ali Imran, 17), që t’i përmbahen kontratave që kontraktuar dhe t’i përmbushin të gjitha detyrimet (El-Bekare, 177, El-Mu’minun, 8).

⁵⁴ Shih: M. M. Sharif, Historija islamske filozofije, I, Zagreb, 1988, fq. 182-183. Shih El-Kur’an, Et-Tewbe, 4 dhe 7.

janë islame dhe nuk bartin shenjën e Islamit, por momente të dobëta, përdhosëse për Islamin nga myslimanë të caktuar nga myslimanë të ligë. Me porosinë “*në islamin e vërtetë terrorizmi nuk ekziston*”,⁵⁵ autori turk Fet`hullah Gylen, ishte i qartë se Islami dhe terrorizmi nuk mund të vihen në një peshojë. Islami afirmon parimet e paqes, sigurisë, drejtësisë dhe të vlerave njerëzore. Çastet e liga të myslimanëve janë perceptim i gabueshëm i burimeve islame, apo vlerësim i gabueshëm i rrethanave historike, sociologjike, kur myslimanët nga padrejtësia ndaj tyre, fillojnë të bëjnë padrejtësi ndaj të tjerëve. Mirëpo, këto veprime të këtyre komuniteteve të caktuara nuk janë aprovuar kurrë nga dijetarë myslimanë e nga populli mysliman dhe paraqesin vetëm një episod jo të suksesshëm. Analisti amerikan P. Findley pohon se “*ndër të tri fetë monoteiste, historianët mund të zbulojnë se historia e tolerancës fetare të myslimanëve është më pak e njollosur nga të tjerat.*”⁵⁶

Mirëpo, kemi edhe faktin kur dijetarë e politikanë jomyslimanë i ndërrojnë tezat dhe në vend që të merren me shkaqet e dhunës, merren me pasojat dhe në këtë mënyrë manipulojnë me masat e tyre e me opinionin botëror,⁵⁷ duke keqpërdorur me sinqeritetin e popullit për nevoja politike, ekonomike, kulturore, fetare etj.⁵⁸ Këta, për t’i justifikuar shtypjet dhe eksploatimet e vendeve myslimane, çdo vetëdijësim dhe rezistencë të myslimanëve kundër synimeve të tyre, mësimet islame dhe myslimanët përpiqen t’i paraqesin si burim dhe frymëzim të terrorizmit, por edhe rendin botëror të bazuar në shtetet nacionale duan ta fragmentarizojnë në emër të megaterrorizmit, për të krijuar përshtypje se rendi botëror aktual nuk është në gjendje të vazhdojë jetën

⁵⁵ Ergyn Çapan, Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetëvrasëse, Tiranë, 2004, fq. 11.

⁵⁶ Paul Findley, op. cit., fq. 223.

⁵⁷ Riçard Folk, një nga teoricientët më të njohur botëror, pohon se politika amerikane është “diktaturë brutale” për pengimin e pavarësisë nacionale... Riçard Folk, Veliki teroristicki rat, Beograd, 2003, fq. 15.

⁵⁸ 11 Shatori për amerikanët paraqet pretext për “zgjerim jashtëterritorial pa precedent që ta ruajë sigurinë e saj”, por në asnjë aspekt nuk është funksional në aspektin e transformimeve të organizuara të rendit botëror, sipas nevojave dhe dëshirave të popujve botërorë. Gjerësisht: Riçard Folk, op. cit., fq. 263 e tutje.

pa bashkime të reja politike, të afta për administrime globale, sipas modelit të imponuar amerikan, dhe me këtë t’i japin justifikim angazhimit politik-ushtarak të tyre.⁵⁹

Për këtë arsye, para atyre që e duan të vërtetën, shtrojmë faktin se burimet dhe frymëzimi i terrorizmit duhen kërkuar në padrejtësitë fetare, politike, ekonomike, sociale, kulturore ndaj myslimanëve, e jo në dëshirën e myslimanëve që të jetojnë të pavarur, sovranë dhe të barabartë me popujt dhe vendet e tjera në këtë Tokë, për të gjithë e jo vetëm për njerëz dhe komunitete të caktuara, të “zgjedhur nga lart”.⁶⁰

Fillimi i mileniumit të tretë duhet të sjellë një atmosferë më të favorshme për marrëdhëniet ndërfetare dhe ndëretnike në botë dhe veçanërisht në ShBA. Mendohet se jotoleranca antimyslimane aktuale më e fuqishme është në Amerikë dhe ajo origjinën e ka në Amerikë.⁶¹

Andaj edhe këtu, pikërisht në Amerikë, duhen filluar ndryshimet. Botës Perëndimore në veçanti, por edhe Botës Myslimane duhet t’i bëhet e ditur se:

1. Duhet përkrahur dhe ndihmuar zhvillimi i vlerave të mirëfillta islame, i cili paraqet fenë e dashurisë, miqësisë dhe vëllezërisë. Mësimet islame i kundërvihen vazhdimisht dhunës në mes njerëzve dhe dhunës ndërmjet njerëzve e botës ku jetohet, të prezantuar në idenë e Allahut të Vetëm, i Cili i Vetmi meriton nënshtrimin dhe shërbimin absolut. Shekullarizimi e laicizimi i vendeve myslimane dhe imponimi i vlerave perëndimore me çdo kusht, do të arrijë efekte negative;
2. Burimi i terrorit dhe terrorizmit është në injorancën dhe fanatizmin, kurse rrugëdalje nga kjo gjendje është edukimi dhe arsimimi. Nëse SHBA-të duan ta luftojnë sinqerisht terrorizmin, atëherë vetëm një përqindje e vogël e mjeteve të shpenzuara për luftë do të arrijnë efekte shumë pozitive;

⁵⁹ Riçard Folk, op. cit., fq. 268 – 270.

⁶⁰ Analistë të ndryshëm luftën e Bushit Junior, e shohin si destruktive dhe atë e barazojnë me Sadam Huseinin. Sipas: Grup autorësh, *Ka carstvu dobra ili apokalipsi*, Beograd, 2003, fq. 102 e tutje. Noam Comski, 11 shtetor, Beograd, 2002, fq. 19-23.

⁶¹ Paul Findley, op. cit., fq. 225-226.

3. Nëse ShBA-ja dhe aleatët e saj duan paqe e jo terrorizëm, atëherë pjesëmarrja në punë sikur edhe në fitim, duhet të jetë afërsisht e njëjtë si për jomyslimanët ashtu edhe për muslimanët. Gjendja e tanishme, ku nga territori vetëm 5%, e banorë edhe më pak, të vendeve myslimane bëjnë pjesë në vende të zhvilluara, - duhet të ndryshojë.
4. Perëndimi duhet të heqë dorë nga klithma eskatologjike paliane “Çdo gjë duhet të shkojë nën kokën e Krishtit!” (Ef.,1 ,19), për të sendërtuar në histori ëndrrat biblike, pa pyetur për çmimin e këtij angazhimi.
5. Terrorizmi duhet të komentohet dhe të nxirret nga burimet e veta të mirëfillta shoqërore dhe historike, nga situata në të cilën gjendet njerëzia bashkëkohore. E kjo botë është botë e teknologjisë agresive, në të cilën bazohet çdo gjë që sot në botë do të thotë forcë, pushtet dhe influencë. Nga këto raporte krijohen, lindin frustrimi e reaksioni, dhe ajo që pason pas tyre.
6. Kundër ideologjive të shumta ateistiko-materialiste perëndimore dhe lindore duhen përgatitur programe afatgjata edukativo-arsimore dhe kulturore autoktone. Tendencat për një reformim të Islamit të tipit evropërimor apo për një evropëislamizëm, janë dështim që në nismë.⁶²
7. Sistemet informative elektronike dhe të shkruara jomyslimane dhe myslimane duhet të angazhojnë profesionistë myslimanë në paraqitjen e drejtë të Islamit, si në emisione informative, ashtu edhe në ato dokumentare e shkencore.
8. Amerika, po edhe shtetet evropiane e të tjera, me gjithë një përqindje të konsiderueshme të myslimanëve në shtetet e tyre, nuk kanë ndërmarrë asgjë që myslimanët të angazhohen në aparatet shtetëror në nivele dhe forma të ndryshme, si ligjvënës apo ekzekutivë,

⁶² Shih: Harun Yahya, Islam proklinje terror, Sarajevë, 2003, fq. 143-145. S. H. Nasr, Sree islama, op. cit., fq. 410; Muhamed Filipovic, Islam i terror, Sarajevë, 1423 h./2002, fq. 17 dhe 141-142; Cheryl Banard, Amerikanët reformojnë Islamit, në: Dituria islame – revistë islame, nr. 174-175/2005, Prishtinë, fq. 33-34; <http://www.novihorizonti.com/test/tekst/asp?ArtikallID=1259>.

- nga rrafshi federal e poshtë, edhe si përfaqësues të myslimanëve por edhe si interpretues dhe demonstrues të Islamit.
9. Myslimanët duhet ta identifikojnë veten dhe Islamit në publik e të kërkojnë mënyra për t’ua paraqitur jomyslimanëve të vërtetën mbi besimin e tyre. Kjo do të bëhej nëpërmjet reagimeve e korrigjimeve dhe duke prezantuar pikëpamjet afirmative, të pranuar nga të gjithë. Kjo duhet bërë në çdo rast e jo vetëm pas incidenteve të ndryshme. Shembulli i mirë i myslimanëve të identifikuar si myslimanë do të ndikojë pozitivisht. Një shembull tipik është që meshkujt të ndjekin rregullat islame, kurse femrat myslimane të vishen sipas rregullave islame.⁶³
 10. Myslimanët duhet ta mbrojnë fenë islame fuqishëm dhe haptazi nga myslimanët e pandërgjegjshëm. T’i theksojnë keqinterpretimet dhe keqkonceptimet. Nëse ndodh që myslimanë të caktuar të bëjnë ndonjë veprim vandal, myslimanët e tjerë duhet ta ngrejë zërin kundër tyre, ta dënojnë dhe qortojnë rastin. Sepse, heshtja e myslimanëve në rate të këtilla do të komentohet nga jomyslimanët si miratim i vandalizmit.⁶⁴
- Të gjithë duhet ta kuptojmë se imazhet e shtrembëruara mbi Islamit dhe myslimanët paraqesin një sfidë komplekse; ato kërkojnë angazhim këmbëngulës të të gjithëve, dhe sidomos të shoqërisë amerikane dhe evropiane. Gjendja aktuale antiislame në Evropërim është një sëmundje globale e bazuar në ligje të sëmurë dhe e udhëhequr nga paniku e histeria, ndërsa e motivuar për interesa sundues dhe ekonomike.

⁶³ Paul Findely, op. cit., fq. 229.

⁶⁴ Paul Findely, op. cit., fq. 235. Vërejtjet do të kishin kuptim sikur myslimanët me të vërtetë të mbanin përgjegjësi. Kjo do të thotë, jo sipas kriterëve të një qeverie të caktuar.

SHTOJCË: Fermani i Fatih Sulltan Mehmetit mbi të drejtat e njeriut

“Unë Fatih Sulltan Han shpall para gjithë Botës se Françeskanët e Bosnjës, për të cilët del ky ferman, janë nën mbrojtjen time dhe urdhëroj:

As njerëzit, emrat e të cilëve shpallen këtu, dhe as kishat e tyre të mos shqetësohen e të mos dëmtohen. Le të jetojnë në paqe e të qetë ata brenda Perandorisë sime. Të gjithë këta njerëz të rënë në gjendje refugjati, le të jetojnë të lirë e të sigurt. Le të kthehen ata në çdo pjesë të Perandorisë e të vendosen e të sistemohen pa frikë nëpër manastiret e tyre.

Askush nga rrethi i nderuar i Padishahut, nga vezirët dhe nga nëpunësit e mi, nga shërbetorët dhe qytetarët e Perandorisë nuk do të cenojë dinjitetin e këtyre njerëzve dhe nuk do t'i dëmtojë ata.

Askush të mos cenojë jetën, pasurinë dhe kishat e këtyre njerëzve, të mos i shohë e trajtojë keq dhe të mos i rrezikojë. Edhe nëse sjellin njerëz të tyre nga një vend tjetër në shtetin tim, ata do të gëzojnë të njëjtat të drejta.

Duke shpallur e dekretuar këtë Ferman të Padishahut, betohem në Emër të Allahut, (Krijuesit, Zotit të tokës e qiellit), të dërguarit të Allahut, Pejgamberit tonë të shenjtë, Muhammedit a.s., e 124 mijë pejgamberëve dhe në emër të shpatës që kam ngjeshur në brez, - se asnjë nga shtetasit e mi, të cilët do t'u binden urdhrave e do të mbesin besnikë të mi, nuk do të veprojnë në kundërshtim me ç'shkruhet në këtë ferman”.

Shkruar në Milodrazh⁶⁵

Më 28 maj 1463

Literatura:

1. Baalbaki, Rohi, Al-Mawrid - Kamus Arabij – inklizij, botimi XV, Bejrut, 2001.
2. Çapan, Ergyn, Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetëvrasëse, Tiranë, 2004.
3. Čomski, Noam, 11 Septembar, Beograd, 2002.
4. Dituria islame – revistë mujore islame, nr. 174-175/2005, Prishtinë.
5. El-Kur'an në përkthimin shqip.
6. El-Mejdani, Abdurrahman Hasan Hanbekete, El-Ahlak'ul-islamijetu we ususuha, pjesa I, botimi VI, Damask, 1423 h./2003.
7. Engdahl, F. W., Stoljece rata, Zagreb, 2000.
8. Filipovic, Muhamed, Islam i terror, Sarajevë, 1423 h./2002.
9. Findley, Paul, Mjaft me heshtje, pa vend botimi, 2004.
10. Folk, Ricard, Veliki teroristicki rat, Beograd, 2003.
11. Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevë, nr. 3-4, 5-6 dhe 9-10/2002.
12. Ka carstvu dobra ili apokalipsi, Beograd, 2003.
13. Senka Rima nad Vashingtonom, Beograd, 2002.
14. Hodzic, Dzevad, Uvod u islamsku etiku, Sarajevë, 1999.
15. http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=226&broj_id=14.
16. <http://www.novihorizonti.com/test/tekst/asp?ArtikalID=1259>.
17. Ibn Kethir, Hafiz, Kazivanja o vjerovjesnicima, Zeničë, 1420/1999.
18. Islamski fundamentalizam – sta je to?, Sarajevë, 1990.
19. Lewis, Bernard, Kulture u konfliktu, Sarajevë, 2002.
20. Luis, Bernard, Kriza islama – Sveti rat i svetovni terror, Beograd, 2004.
21. Mesan, Tijeri, 11 septembar 2001- velika prevara, Beograd, 2002.
22. Muftic, Tewfik, Arapsko-srpskohrvatski jezik, I-II, Sarajevë, 1973.
23. Nasr, S. H., Srce islama, Sarajevë, 2002.
24. Nushi, Pajazit, Fjalor i psikologjisë, Prishtinë, 1987.
25. Sharif, M. M., Historija islamske filozofije, I, Zagreb, 1988.
26. Skoven, Piter, Crna knjiga o Americi, Beograd, 2003.
27. Spahic, Mustafa, Zemlja bez rodnog lista, Sarajevë, 2001.
28. Vujaklija, Milan, Leksikon stranih reci i izraza, Beograd, 1980.
29. Yahya, Harun, Islam proklinje terror, Sarajevë, 2003.
30. Zejdan, Abdulkerim, Individui dhe shteti në sheriatin islam, Prizren, 2000.
31. Znakovi vremena – Revistë, Sarajevë, nr 18-19/ 2003.

⁶⁵ Originali i këtij Fermani ruhet në Kishën Françeskane në Fojnicë të BH.

Kjo shpallje e Fatih Sulltan Mehmetit, e shkruar në vitin 1463, 326 vjet përpara Revolucionit Freng të vitit (1789) dhe 485 vjet para Deklaratës Ndërkombëtare për të Drejtat e Njeriut (1948), njihet e pranohet në shumë rrethe historike e shkencore me zë, si një nga dokumentet më të vjetra mbi të drejtat e njeriut në histori.

ISLAM - A RELIGION THAT PROMOTES PEACE AND LOVE – NOT A RELIGION THAT PROMOTES VIOLENCE AND TERROR

(Summary)

The relations between Islam and the west by the end of the XX century and the beginning of the XXI century continue to develop based on prejudices and stereotypes inherited from the past. The presentation of the Islamic world as despotic, backward, underdeveloped, irrational and mysterious has penetrated in all the pores of the American and western society.

نجد إبراهيم

الاسلام دين سلام و محبة و ليس دين أكره و إرهاب

(خلاصة البحث)

إن العلاقة بين الشرق و الغرب في بداية القرن الواحد و العشرين تمر بمرحلة دقيقة جدا تحت ترسبات العصور الماضية. المجتمعات الاسلامية تظهر في غيوان المجتمعات الغربية كمجتمعات مختلفة بدائية قبلية لا ترقى بأي حال من الاحوال إلى مستوى المجتمعات الاوربية و الامريكية.

të tij perëndimor – Bizantit, gjë që ndikoi në rritjen e pushtetit osman. Me djalin e tij Orhanin (1326 – 1359) vazhduan fitoret dhe njëherësh edhe zgjerimi i territoreve. U pushtuan Bursa, Nikeja dhe Nikomedini. Me marrjen e Galipolit (1358), Orhani filloi pushtimet osmane edhe në Evropë dhe realizoi me shumë sukses bashkimin e emirateve të vogla të pavarura turke në Azi, duke realizuar kështu një pushtet centralist.

NUMIZMATIKË OSMANE

Slavolub Petroviq

MONEDHAT E SULLTANËVE OSMANË



Paraqitjen e vet në skenën historike, fisi nomad turk Kaj e shfaqti me një mori fitoresh ushtarake në llogari të sulltanëve selxhukë, të cilët kishin sunduar në pjesën qendrore të Azisë. Për kontributin ushtarak, fisi Kaj kishte fituar të drejtën për t'u vendosur në viset kufitare veriperëndimore të shtetit selxhuk dhe për ta mbrojtur atë nga sulmet e mongolëve. Në qytetin Surgut, në vitin 1258, emirit Ertogrul i lindi një djalë, të cilit ai i dha emrin Osman. Osmani (sundoi midis viteve 1288 – 1326), pasi erdhi në fron, mori titullin “sulltan”. Duke trashëguar fronin, Osmani realizoi një seri fitoresh ushtarake kundër fqinjit



BANALUK

Themeluesi i dinastisë osmane, nuk kishte farkuar monedha të veta, por kishte përdorur monedhat e sulltanëve selxhukë. Biri dhe trashëgimtari i tij, Orhani, Perandorinë Osmane e futi në historinë e monedhës botërore. Ai filloi të farkonte monedhën e argjendtë që u quajt “akçe”, një fjalë që rrjedh nga shtrembërimi i emrit të monedhës greke “aspran” – “e bardhë”. Që kjo monedhë të dallohej nga monedha e njëjtë që kishin farkuar sulltanët selxhukë, u quajt “akçe osmani” - “akçe osmane”, dhe kjo ishte më e lehtë për 2,5 herë (1.32 gramë). Kjo monedhë u farkua me përbërje prej 90% argjendë, por nuk dihet me siguri se sa akçe farkoheshin nga 100 gramë argjend. Në aversin e monedhës është shkruar *shehadeti* – “Nuk ka Zot tjetër përveç Allahut, Muhammedi është pejgamberi i Allahut”. Në disa prej monedhave gjenden të shkruar edhe emrat e katër halifëve: Ebu Bekrit, Ymerit, Osmanit dhe Aliut. Në reversin e kësaj monedhe të parë osmane, shkruan: “Sulltani i madh Orhani i biri i Osmanit, e ruajttë Allahu pushtetin e tij”. Meqë nuk ka burime të qëndrueshme historike as vit të farkimit të monedhës, supozohet se farkimi i këtyre monedhave ka filluar në vitin 1328/29.



BELGRAD

Se kur ka filluar farkimi i monedhave të bakrit të quajtura “*mangure*” - “*mangire*” - “*mangur*”, nuk mund të thuhet me saktësi, por kjo me siguri ka ndodhur gjatë sundimit të sulltan Muratit I (1326-1389). Sipas pamjes, kjo monedhë e parë e bakrit dallonte pak nga akçet e argjendta të Orhanit. Manguret prej bakri, të farkuara në Libi, u quajtën “*fulus*”. Nga fundi i shek. XV, manguret farkoheshin në të gjitha farkëtaritë ku priteshin edhe asprat.

Në monedhën e parë nga argjendi dhe bakri nuk kishte shenja të farkëtarisë dhe as vit të farkimit, andaj nuk mund të konstatohet me siguri nëse farkëtaria e monedhave në selinë e tyre gjendej në Brusë gjatë pushtetit të Orhanit dhe Muratit I. Gjatë pushtetit të Bajazidit II (1481 – 1512), në monedha shtypej viti dhe ishte pikërisht viti i uljes së sulltanit në fron. Farkëtaritë në Afrikën Veriore dhe në Bagdad nuk i përmbaheshin me rigorozitet kësaj rregulle, por futnin edhe vitin kur farkohej monedha. Mirëpo, nga koha e pushtetit të sulltan Mustafës III (1757 – 1774), filloi të shtypej viti i sundimit të sulltanit, gjë që mundëson përcaktimin e saktë të datës së farkimit të monedhës. Shenja e vitit të sundimit gjendet në avers mbi fjalën “*bin*” ose në revers në fjalën “*duriba*”. Pra, në qoftë se mbi këtë fjalë gjendet numri 1, 2, 3, ose ndonjë tjetër, kjo do të thotë se monedha është farkuar në vitin e parë, të dytë... - e kështu me radhë, të sundimit të sulltanit, dhe kur ai numërohet me vitin përkatës - me vitin e fillimit të sundimit të sulltanit - na del viti i farkimit të monedhës.



KRATOVA

Raporti midis monedhës së argjendtë dhe monedhës së bakrit nuk ka qenë konstant. Rëndom tetë mangure kishin vlerën e një akçeje, por, për shkak të shumë faktorëve, ky raport gjatë kohës ka pësuar ndryshim. Që nga fundi i shek. XIV, akçet për nga cilësia “prishen” si të gjitha monedhat e tjera në Evropë. Kështu p. sh. Bajaziti I (1389 – 1402) farkon në Kratovë akçe me cilësi shumë të dobët. Akçja e gjysmës së parë të shek XV ka dimensionin 12-14 mm dhe peshon prej 0.95 – 1.16 gramë. Këto dy nominime, - akçe dhe mangure, - shpejt u treguan të pamjaftueshme në treg. Që kjo punë të lehtësohej, u lejua përdorimi i monedhave të huaja, të groshit të argjendtë që turqisht u quajt “*kurush*”, dhe të atyre të arit, kryesisht duketët venedikas, që u quajtën “*altun fundukli*”.



KUÇAJNE

Në fillim të shek XV, sulmet e reja të mongolëve nën udhëheqjen e Timurlenit, në betejën tek Ankaraja (1402) i shkaktuan humbje të rëndë sulltan Bajazidit I. Në betejë u zunë rob sulltani dhe një nga bijtë e tij. Pas kësaj humbjeje, shtetin osman e shkatërroi lufta qytetare që u zhvillua midis bijve të tjerë të Bajazidit. E gjithë kjo pati pasoja

edhe në farkimin e monedhave. Monedha farkonin njëkohësisht Mehmeti I (1413 – 1421), i cili më në fund i mundi vëllezërit e vet në luftën për fron, dhe vëllezërit e tij Sylejman Çelebiu dhe Musa Çelebiu. Përpjekja e vëllait të katërt - Isa Çelebiut, që të merrte fronin, përfundoi pa sukses, andaj ai nuk arriti të farkonte monedha. Nga fundi i sundimit të Mehmetit I, u shfaq edhe një pretendent - i pesti për fron, Mustafa. Edhe ai pati farkuar monedha, që sot janë shumë të rralla.



NOVABERDA

Në monedhën e Sylejman Çelebiut (1402 – 1411) për herë të parë në monedha shkruhej emri i vendit të farkëtarisë, ku ishte farkuar monedha. Me disa përjashtime të rralla (sidomos në mangure) kjo traditë vazhdoi edhe gjatë kohës së sundimit të sulltanëve të tjerë. Gjatë kohës së sundimit të Sylejman Çelebiut në monedha shtypet “*tugra*” – monogrami zyrtar i sulltanit, i cili përbëhej nga emri dhe titulli i tij. Kjo traditë vazhdoi deri në shek XX. Në monedhat osmane nuk paraqiten fotografi të njerëzve ose kafshëve, që del nga rregullat e Sheriatit. Nga ky rregull kemi vetëm dy përjashtime: në monedhat e pakta të Sylejmanit I dhe në manguret e Mehmedit II, të farkuara gjatë kohës sa ai ishte mëkëmbës në Ajasuluk. Në vitin 859/1459 në atë monedhë janë shtypur luani dhe dragoi. Pikërisht për këtë shkak, d.m.th. për arsye të pamundësisë për të shfaqur motive të tjera, në monedhën osmane motivi dominues ishte ornament. Shkronjat arabe shkruheshin jashtëzakonisht bukur dhe me imagjinatë, veçan në monedhat prej ari që farkoheshin në Stamboll. Në ato monedha kaligrafët më të njohur të perandorisë kishin zbuluar shkronjat arabe në 12 stile. Për këtë më së shumti dallohet zbulimi i monogramit sulltanor – *tugrasë*.

Ndërsa në shek XIX dhe në fillim të shek. XX, monedhat filluan të stoliseshin me motive lulësh të ashtuquajtura “motivi prej katër lulësh” (lulekaçe, tulipani, zymbyli dhe karafil).



NOVAR

Pas pushtimit të Konstantinopojës nga ana e Mehmetit II (1453), filloi farkimi i monedhave të arta osmane “*altena*”. Ajo peshonte 3.5 gramë, kurse mbishkrimi në të do të bëhej model për të gjitha monedhat e tjera prej ari gati për 400 vjet. Në burimet arkivore perëndimore hasim të dhëna të veçanta për farkimin e duketve nga ana e sulltanëve osmanë, por ata ishin imitim i duketve venedikas. Deri më sot janë të njohura tri emetime të duketësh osmanë nga vitet 1478, 1479, 1481. Në të gjithë këta duket, mbishkrimi në avers thotë: “*Sultan Muhammed bin Murat Han naserehu fi Konstantinijeh duribe fi 883*” – “*Sultan Mehmedi i biri i Murat Hanit, i qoftë e ndritur fitorja në Konstantinopojë, farkuar më 883*”. Në revers shkruan: “*Sultan ul-berrein ve hakan-ul-bahreïn es-sultan ibnis-sultan*” – “*Sulltani i të dy tokave dhe dy deteve, sulltan i biri i sulltanit*”. Raporti i parë midis monedhave alten - akçe - mangure nuk është i njohur, kurse nga viti 1458 është shpallur se një alten vlen 60 akçe. Në kohën e sulltan Bajazidit II (1481 – 1512), monedha e arit filloi të farkohej edhe jashtë kryeqytetit, së pari në Seres. Në fillim të sundimit të tij, gjatë 18 ditëve, vëllai i tij dhe pretenduesi i fronit - Xhema, farkoi monedha në Brusë. Por më vonë ai përfundoi si rob në Itali.

Shekulli XVI ishte periudha e lulëzimit kulmor të Perandorisë Osmane. Pas fushatës së sulltan Selimit I (1512 – 1520), territori i Perandorisë u zgjerua në lindje me pushtimin e Sirisë, Egjiptit dhe Arabisë

(1517). Selimi I, përveçqë farkoi monedha në shumë farkëtari gjithandej perandorisë, farkoi monedha edhe në Kratovë, Srebrenicë dhe Novobërdë. Trashëgimtari i tij, Sylejmani I (1520 -1566), i zgjeroi edhe më shumë kufijtë e perandorisë. Nga fundi i sundimit të tij, Perandoria Osmane shtrihej nga rrjedhja e mesme e lumit Danub dhe derdhja e Dnjestrin në veri - deri tek rrjedhja e epërme e lumit Nil në jug, dhe nga lumi Tigër e liqeni Urmi në lindje - gjer tek brigjet jugore të detit Mesdhe në perëndim.



OHRI

Këto pushtime patën për pasojë grumbullimin e shumë të mirave. Rreth 25 qytete farkonin monedha për Sulejmanin I, kurse minierat e argjendit në Kosovë, të njohura për sasinë dhe cilësinë e xeheve, të pushtuara qysh në vitin 1455, ishin shumë të rëndësishme për Perandorinë Osmane dhe për forcimin e asprës. Nga qytetet në të cilat farkohej monedha për këtë sulltan, ishin: Kratova, Kuçajni, Shkupi, Srebernica, Novobërda etj. Në disa prej këtyre qyteteve (si në Novobërdë), përveç asprave, farkoheshin edhe monedhat prej ari. Sulltan Selimi II (1566 – 1574), futi në përdorim llojin e ri të monedhës prej ari, e cila u quajt “*Selimije*”. Përveç farkëtarive të përmendura, ky sulltan monedhën e vet prej ari e farkonte edhe në Çajniç, kurse asprat në Kratovë, Kuçanjë, Srebrenicë, Ohër etj. Trashëgimtari i tij, Murati III (1574- 1595), krahas farkëtarive të përmendura, monedha prej ari farkonte edhe në Srebrenicë. Gjatë kohës së sundimit të këtij sulltani, farkohej një monedhë interesante me katër qoshe në farkëtarinë e Tunisit, e cila u quajt “*harub*”.



SARAJ

Gjatë kohës së sulltan Mehmetit III (1595 – 1603), u farkuan monedha prej ari, në të cilat paraqitet shenja e farkëtarisë (Bosna-Saray), e cila edhe më herët farkonte monedha - aspra. Gjatë kohës së trashëgimitarit të tij, Ahmedit I (1603 – 1617), u bë përmirësimi i cilësisë së metalit të asprave, pesha e të cilave arrinte 1.5 karat (karati njësi e vogël matëse e peshës). Asokohe në disa shtete dalloheshin shumë lloje karatesh. Karati osman peshonte 0.206 gr. Me ligjin e vitit 1869 pesha e një karati qe vendosur në 0.20 gr. Kurse sipas rregullave të vitit 1607 peshonte një dhrahmi – njësi matëse për peshë, e cila një kohë të gjatë ishte një ndër njësitë më të njohura dhe më të përhapura në Lindjen e Afërme dhe në Ballkan. Ekzistonin shumë lloje dhrahmie. Dhrahmia osmane së pari kishte peshën 3.18 gramë. Në gjysmën e dytë të shek XIX pesha iu konfirmua në 3.212 gr. Me dekretin e vitin 1869 u rregullua që një dhrahmi të llogaritej 3.207 gr., nga e cila do të farkoheshin 9 aspra. Ky përmirësim i cilësisë së asprës ishte jetëshkurtër, sepse vlера e akçes ra shpejt, gjë që shkaktoi rritjen e vlerës së arit dhe të monedhave cilësore të argjendta të jashtme, të cilat qysh herët përdorehin paralelisht me monedhat osmane.

Në fillim të shek XVII, gjatë kohës së Osmanit II (1618 – 1622), u bënë përpjekje për emetimin e një monedhe më të madhe të argjendit për të mbushur boshllëkun në mes akçes dhe altenit. U farkua monedha “*onlik*”, pesha e së cilës arrinte 3 gr., e vlера 10 akçe. Sulltan Osmani II u përpoq të përmirësonte cilësinë e akçes, andaj në vitin 1619 ishin grumbulluar të gjitha akçet e mëhershme dhe prej tyre u farkuan monedha të reja që u quajtën “*xhedid akçe*”- “*akçja e re*”, por u far-

kuan edhe disa me vlera prej tetë akçesh, të cilat u quajtën “osmani”. Gjatë kohës së sulltan Muratit IV (1623-1640), filloi farkimi i tipit të ri të monedhës, të quajtur “para”, pesha e së cilës ishte 1.10 gr, kurse vlera 4 akçe. Nga 100 dhrahmi argjend farkoheshin 250 para. Këto vlera u emetuan gjatë shek. XVII e më vonë dhe gjithnjë e më shumë farkoheshin këto monedha, duke shkaktuar ngadalë heqjen e akçes nga përdorimi. Me gjithë tentimet që cilësia e monedhave të stabilizohet, ajo edhe më tej dobësohej, andaj sulltan Ibrahim (1640 – 1648) u përpoq ta pengonte këtë, duke i mbyllur një varg farkëtarish lokale të monedhave brenda territorit të perandorisë për shkak të farkimit të monedhave të dobëta. Atëherë u mbyll edhe farkëtaria e monedhave në Kratovë,.



SREBERNIÇE

Në fund të shek XVII, Perandoria Osmane gjendej në pozitë mjaft të vështirë. Nga viti 1683 deri më 1699 ajo zhvilloi luftëra kundër disa shteteve, si Austrisë, Polonisë, Rosisë dhe Venedikut, të cilat shkaktuan harxhime të mëdha materiale, që ishte vështirë të mbaheshin financiarisht, sa kohë që arka shtetërore ishte e zbrazur (hazna), monedha ishte e dobët, banorët ishin të varfër, e mëkëmbësit ishin pavarësuar dhe atyre nuk u hante palla për pushtetin qendror në Stamboll. Atëherë, siç thotë Evlija Çelebiu, brenda dite në farkëtaritë e monedhave për farkimin e tyre harxhoheshin 44 okë metali, sipas okës osmane, e cila ka ndryshuar gjatë kohës. Në fillim të shek XVI, ajo peshonte 1.225 kg dhe ndahej në 400 dhrahmi. Në fund të shek XVI dhe në fillim të shek XVII, oka vlerësohej rrumbullak 1,400 gr. Përveç okës

osmane ekzistonin edhe masa të tjera. Kështu që kur kjo llogaritej brenda një viti duheshin 17 tonë argjend për farkimin e monedhave.

Trashëgimtari i sulltan Mehmedit IV, i cili u dëbua nga fronti me grushtshtetin ushtarak, - sulltan Sylejmani II (1687-1691), u përpoq të përmirësonte këtë situatë katastrofike financiare osmane. Ai preu monedha me madhësi “taliri”, që u quajtën “kurush”, vlera e së cilës ishte 40 para ose 120 akçe. Në Evropë kjo monedhë u quajt “pjastër”. U farkua edhe gjysma e kësaj monedhe, që u quajt “igimirluk”, që kishte vlerën e 20 parave ose 60 akçeve. Pesha e kësaj monedhe ishte mjaft më e lehtë se ajo e talirit evropian, - vetëm 19.25 gr, - që përfaqësohet i përgjigjeje peshës të “guldenit” të Tirolit Jugor (2/3 të talirit). Në vitin 1688, që të siguroheshin mjete për vazhdimin e luftërave, filloi farkimi i monedhës së pastër prej bakri - mangures. Në farkëtarinë e Stambollit farkimi i kësaj monedhe iu besua anglezit Morgan (i cili ishte zënë rob kur qe pushtuar Kandiu) dhe Mustafë agës. Për nevojat e farkëtarisë së re, në të cilën farkohej kjo monedhë bakri, u ndërtua në Stamboll lagjja e re e quajtur “Tafshanlash”. Në fermanin e lëshuar po atë vit (1688) për farkimin e monedhës së bakrit, ishte urdhëruar që nga një okë bakër duhej të farkoheshin pa tjetër 800 mangure dhe mbi bazën e kësaj, 2 mangure ishin të barasvlershme me një akçe. Nga fundi i atij viti (1688) me ferman të ri, vlera e tyre u barazua.

Gjatë sundimit të këtij sulltani farkohen mangure edhe në Bosnjë. Lejen për farkimin e mangures e mori edhe Hysen pasha. Monedha farkohej sipas të njëjtit profil dhe me peshë të njëjtë si në kryeqytet (Stamboll). Farkëtaria e mangures në Sarajevë gjendej në lagjen Kazanxhillëk, dhe janë të njohura dy emetime: i vitit 1099 (1688) dhe 1100 (1688/89).

Në aversin e këtyre monedhave është tugra e sulltanit, kurse në revers teksti me alfabet arab “duribe fi saray” - “farkuar në Sarajevë”. Mirëpo, deri më sot nuk është vërtetuar se ku ka qenë ajo farkëtaria. Perimetri i këtyre mangureve ishte 19 mm, kurse pesha 2.16 gramë.



ÛSKÛP

Numri i farkëtarive të monedhave vazhdonte të zvogëlohej gjatë gjithë shek. XVII, po edhe gjatë kohës së sulltan Sylejmanit II (1687-1691) dhe trashëgimtarëve të tij, kështu që do të punonin vetëm dy farkëtarë në Stamboll dhe një në Kajro. Me gjithë përpjekjet që të përmirësohej situata financiare e perandorisë, ajo, megjithatë, vazhdoi edhe gjatë kohës së sulltan Ahmetit II (1691-1695), saqë akçja pësoi zhvlerësimin më të madh në historinë e vet. Asokohe 400 akçe vlenin sa një “cekin” venedikas. Në fund të shek XVII, pesha e akçes peshonte vetëm 0,13 gr. Sulltan Mustafa II (1695-1703) tentoi të përmirësonte situatën, duke përforcuar kontrollin e farkëtarive dhe me hapjen e farkëtarisë në Izmir e me rifillimin e punës në farkëtarinë e Edrenesë. Trashëgimtari i tij Ahmeti III (1703-1730), futi në përdorim një numër duketësh, pesha e të cilëve arrinte 17.039 gr, 15,836 gr dhe 6,615 gr, si dhe disa monedha të tjera më të vogla. Trashëgimtarët e tij farkuan monedha të njëjta.

Gjysma e dytë e shek. XVIII qe kohë e zhvillimit të mëtutjeshëm të ekonomisë financiare. Monedhat e argjendta farkoheshin në sasi të mëdha, sidomos ato me “apoena” të vegjël prej 10,5 ose 1 para, e madje edhe një aspër. Pas luftës me Rusinë (1768-1769), pushteti qendror në Perandorinë Osmane gati sa pushoi së funksionuari, sepse perandoria ishte e ndarë në pashallëqe gjysmë-autonome. Njëkohësisht, ishte dobësuar në masë të madhe edhe monedha. Gjatë sundimit

të sulltan Selimit III (1789-1807), në vitin 1798 u farkua një monedhë shumë e dobët, saqë groshët e falsifikuar që farkoheshin nga falsifikatorët, ishin më të fortë se monedhat shtetërore! Që t’i jepej fund një gjendjeje të tillë kaotike, sulltan Mahmudi II (1808 – 1839), me fermë anin e vitit 1811, përcaktoi vlerën e monedhës së argjendit sipas groshëve:

Yaldiz = 12 groshë

Maxharija = 11.5 groshë

Funduku = 10 groshë

Zerri mahbub i Egjiptit = 6,5 groshë

Zerri mahbub = 5,5 groshë

Sulltan Abdumexhidi (1839-1861), kishte filluar të farkonte një monedhë argjendi mjaft të bukur e të madhe, e cila mori emrin sipas tij “*mexhidije*”. Madhësia e kësaj monedhe ishte 37 mm, pesha 12 gr, kurse vlera ishte 20 -24 groshë të asaj periudhe. Njëkohësisht u farkua mexhidija prej ari. Gjatë kohës së sulltan Abdulhamidit II (1876-1909), në përdorim si metal monedhe hyri edhe nikeli. Monedha nga ky metal për herë të parë u farkua në farkëtarinë e Kajros. Gjatë kohës së trashëgimtarit të tij, Mehmedit V (1909-1918), ndërpritet tradita e farkimit të monedhave me tekstin tradicional, dhe farkohet monedha (1919) në vlerë prej 40 parave, në të cilën shkruante: “*Hurriyyat, Musavat, Adalat*” - “*Liri, Barazi, Drejtësi*”.

Gjatë kohës së sulltanit të fundit, Mehmedit VI (1918-1922), nuk u bë ndonjë ndryshim qenësor në monedhat osmane.

Me shuarjen e sulltanatit osman, përfundoi historia shumë e pasur dhe e gjatë e monedhës osmane, e cila edhe sot e kësaj dite në disa elemente të saj nuk është studiuar detajisht dhe nuk është hulumtuar sa duhet. Me gjithë faktin se gjatë shekujve kanë punuar shumë farkëtarë të shpërndara gjithandej në hapësirën e madhe të kësaj perandorie, lidhur me monedhat janë ruajtur relativisht pakë dokumente të shkru-

ara, veçan nga periudhat e hershme të perandorisë, prandaj vazhdon të ketë çështje të pazgjidhura dhe fakte që duhet të korrektohen në këtë fushë.

Marrë nga: www.numizmatika.antikviteti.net

Përgatiti:
Sadik Mehmeti

Literatura:

1. V. Vinaver, *Pregled istorije novca u jugoslovenskim zemljama XVI-XVII veka*, Beograd, 1970.
2. D. Tesla-Zarić, S. Stojković, *Katalog novca osmanske imperije sakupljenog na području SFR Jugoslavije*, Beograd, 1974.
3. G. Elezović, *Turski spomenici*, knj. 1, Beograd, 1940.
4. Ć. Truhelka, *Jedan nalaz turskih akci iz Macedonije*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Sarajevo, 1919.
5. V. Kondić, *Novac u Beogradu*, Beograd, 1967.
6. N. Pera, *Osmanlilarada Madeni Paralar*, Istanbul, 1968.
7. S. Rizaj, *Turska kovnica novca (darbahane) u Novom Brdu, Skoplju i Kratovu*, Arheološka istraživanja, knj. III, Priština.
8. G. Elezović, *Tarapana (Darb-hane) u Novom brdu-turske akce (aspre) kovane u kovnici Novogbrda*, Istorijski časopis, II, Beograd, 1951.
9. A. A. Bikov, *Moneti Turcii XIV-XVII vekov*, Leningrad, 1939.

Slavolub Petroviq

OTTOMAN COINAGE

(Summary)

The nomadic Turkish tribe of Kaj was first mentioned in history books due to a number of military victories on behalf of the Seljuk sultans, who ruled the central part of Asia. Due to its military contribution, the tribe was given the right to settle in the frontier lands of the Seljuk state in order to protect it against Mongol attacks. In 1258, a male child was born to the emir (Ertogrul), in the town of Sogut. Upon rising to the throne, Osman, who ruled between 1288 and 1326, achieved a number of military victories against its western neighbor – the Byzantine Empire, which helped him extend Ottoman power.

سلافلولوب بيتروفيش

النقود في عهد سلاطين العثمانيين

(خلاصة البحث)

ان القبيلة البدوية التركية "كاي" اثبتت وجودها بعد الغزو العسكرى ضد سلاطين سلاجق الذين حكموا الجزء الاكبر من آسيا الوسطى. و لمساهمتها في المعركة تم مكافئتها بالسماح لها بالاستمرار في الجزء الشمالى الغربى على الحدود المتأخمة لدولة سلاجيق لكي يستطيع توفير الحماية من هجمات المغول.

BOTIME

Ramadan Shkodra

BOTIMET ISLAME NË GJUHËN SHQIPE NË KOSOVË* (tradita, sfidat dhe realiteti)

Hyrje

Kultura dhe tradita islame tek shqiptarët janë të pranishme që nga depërtimi i Perandorisë Osmane (shek. XV) në trojet shqiptare.

Siç dihet, Perandori Osmane për më shumë se 5 shekuj qe bartëse kryesore e kulturës, traditës, qytetërimit dhe fesë islame në të gjitha fushat, kështu që me ardhjen e osmanëve në këto anë, në trojet tona filloi të lëshonte rrënjë qytetërimi e më vonë edhe feja islame.

Vlerat e një qytetërimi shprehen më së miri përmes veprave të artit, objekteve të kultit dhe posaçërisht në arkitekturë, infrastrukturë publike, në traditën gojore e sidomos nëpërmjet fjalës së shkruar.

Megjithëqë feja islame i kushton rëndësi të merituar fjalës së shkruar, në gjuhën shqipe tradita e kultivimit të saj është relativisht e re, ose, thënë më mirë, fillet e para të kësaj tradite i hasim vetëm në periudhën e Rilindjes Kombëtare.

* Kumtesë e mbajtur në simpoziumin ndërkombëtar "Qytetërimi islam në Ballkan" në Tiranë nga 4-7 dhjetor 2003.

Për këtë ngecje në këtë segment të rëndësishëm, megjithëqë shqiptarët që prej kohësh kishin pranuar fenë islame dhe atyre nuk u munguan alimë e njerëz të penës, - ndikuan shumë faktorë, ndër më kryesorët qenë mungesa e traditës së kultivimit, mungesa e alfabetit të njësuar, si dhe mungesa e institucioneve përkatëse vendore, që do të merrnin mbi vete këtë veprimtari të rëndësishme.

Kjo gjendje bëri që shqiptarët të shkruanin në gjuhë të huaja ose edhe në gjuhën shqipe, po me alfabetë të ndryshme. Kjo është arsyeja pse kontributi i tyre nuk ishte për masën e gjerë shqiptare, po vetëm për një pjesë të asaj popullate që gëzonte privilegjin të njëjtte atë gjuhë ose alfabetin a shkrimin që përdornin dijetarët e krijuesit shqiptarë.

Botime islame në gjuhën shqipe fillojnë të shfaqen në dekadën e fundit të shekullit 19, për t'u intensivuar dhe për të fituar në peshë në vitet e para të shekullit 20, dhe sidomos pas Pavarësisë së Shqipërisë, kurse në mënyrë institucionale pas pavarësimit të Komunitetit Mysliman Shqiptar më 1921, i cili u zyrtarizua më 1923 në kongresin ku u zgjodh edhe Këshilli Drejtues i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë¹.

Pas pavarësimit dhe konstituimit institucional, Komuniteti Mysliman Shqiptar, i vetëdijshëm për rëndësinë që ka fjala e shkruar në njërën anë, dhe i ndërgjegjshëm për ngecjen e madhe që kishte në këtë fushë, në anën tjetër, botimeve islame u kushtoi një rëndësi të shtuar.

Me gjithë prioritetet e shumta që kishte para vetes, komuniteti dhe dijetarët e kohës filluan të hartonin broshura e libra me përmbajtje për njohuritë fillestare islame (*Fe-rrëfeje a mësimë muslimane* nga Said Najdeni, botuar më 1909 në Elbasan; *Myslimanësia* nga Hfz. Ali Korça, 1918; *Besimet e Myslimanvet* nga hfz. Ibrahim Dalliu, Tiranë, 1921; *Ilmihal* nga Shefqet Muka, Shkodër 1923)².

Jo rastësisht në ballë të kësaj nisme u gjendën figurat më eminente të asaj kohe, rilindësit tanë të shquar, si Hfz. Ibrahim Dalliu, Hfz. Ali

¹ Roberto Moroco dela Roka: *Kombësia dhe feja në Shqipëri 1920-1944*, Tiranë 1994, fq. 28.

² Më gjerësisht për librat e botuara në këtë kohë shih: Maksim Gjinaj & Petrit Bezhani: *Libra në gjuhën shqipe për Islamin* (Bibliografi); Istanbul 2002.

Korça, Said Naiden, Sadik Bega, Haki Sharofi, pastaj haxhi Vehbi Dibra, hfz. Ali Kraja e shumë të tjerë.

Angazhimet e tyre qenë të shumanshme përpos në botimin e veprave për njohuritë fillestare. Ata, si një nevojë kohe, do t'i hynin hartimit dhe përkthimit të veprave profesionale nga fusha të islamologjisë: *Texhvid*, i përkthyer nga hfz. Ibrahim Dalliu, Tiranë (1921); *Hytbe e dytë ose muhamedija*, 1928; *Këshillat e së premtes*, 1928; *Jeta e Hazretit Muhamedit sipas gojdhaneve dhe shkrimtarëve të mëdhenj arabë*, përkthyer nga italishtja më 1029; *Bilbil i fesë i sheriatit muhamedija*, përktheu hfz. Abdullah Sëmlaku, Korçë 1930 etj.

Do theksuar se në këtë periudhë pati iniciativa e projekte madhore, si fillimi i botimit të revistës “Zani i Naltë” më 1923 nga KMSH, si dhe fillimi i botimit të përkthimit të Kuranit po nga KMSH - “*Ajka e kuptimeve të Kur’anit Qerim*” 1929, përkthyer nga hfz. Ibrahim Dalliu.

Këto flasin më së miri për interesimin, nivelin dhe rezultatet e arritura në fushën e fjalës së shkruar islame në gjuhën shqipe asokohe, në kufijtë e Shqipërisë londineze.

Kjo veprimtari vazhdoi me sukses deri në vitet e para të vendosjes së pushtetit socialist në Shqipëri, kur, siç dihet, pushtetarët e ndaluan me ligj zbatimin e fesë, me se edhe praktikisht u ndërpre tradita islame në gjuhën shqipe.

BOTIME NË GJUHËN SHQIPE NË KOSOVË

Tradita

Botimet islame në gjuhën shqipe në Kosovë, për shkak të rrethanave që u krijuan këtu pas shpalljes së pavarësisë së Shqipërisë, - do të fillonin të shihnin dritë vetëm pas Luftës II Botërore. Edhe botimet islame në gjuhën shqipe, pësuan po fatin e fjalës së shkruar shqip në përgjithësi dhe fatin e popullit shqiptar nën okupimin serb.

Varësisht se çfarë ishte zhvillimi i ngjarjeve në rrafshin politik, në atë shkallë që edhe zhvillimi i ngjarjeve edhe në rrafshin e identitetit kombëtar, përfshirë këtu edhe rrafshin fetar.

Pra, fati i zhvillimit dhe rritës së botimeve islame në gjuhën shqipe, përveç faktorëve të tjerë, varej edhe nga mungesa e kuadrit, mungesa e traditës dhe inferioriteti ndaj kulturës islame në përgjithësi e botimeve islame në veçanti.

Po t'i shtojmë kësaj edhe sfidat e vështirësitë me të cilat u përball populli shqiptar gjatë ndërrimeve të sistemeve, ndërrime këto që ndikuan drejtpërdrejt në zhvillimin e jetës në Kosovë, del e qartë se as botimet islame në gjuhën shqipe në Kosovë nuk mund të kishin një zhvillim të mirëfilltë.

Me qëllim që të japim një pasqyrë sa më reale lidhur me këto, vështrimi ynë përmbledh tri periudha:

Periudha e parë

Periudha e parë përfshin botimet islame në gjuhën shqipe gjatë sistemit socialist (në periudhën 1945-1999).

Për aq sa dihet deri më tash, botimi i parë islam në gjuhën shqipe në Kosovë është broshura 38 faqesh “*Ilmihali i vogël, për shkencat fillestare të fesë islame*”³, përkthyer nga gjuha serbokroate, botim i Shoqatës së Ylemave për RSS, siç quhej asokohe. Me këtë doracak, të cilit nuk i dihet as përpiluesi dhe as përkthyesi në gjuhën shqipe, zë fill veprimtaria botuese islame në Kosovë, për të vazhduar deri sot.

Bartëse e veprimtarisë botuese në këtë periudhë qe BI dhe institucionet e saj, si Shoqata e Ylemave, Medreseja dhe Shoqata e nxënësve e medresesë.

³ Shih: Ilmihal i vogël për shkencat fillestare Islame; Prishtinë 1957, apo R. Shkodra & A. Pireva: Bibliografi e botimeve islame në gjuhën shqipe në Kosovë 1957-1997, Prishtinë 1998, fq. 17.

Botimet e veçanta

Botimet islame sidomos në dy dekadat e para të kësaj periudhe, kanë qenë kryesisht libra a broshura që u kushtoheshin njohurive elementare të fesë islame, si ilmihale e broshura të ndryshme të këtij karakteri. Këtu po përmendim: *Mësimi i shkurtër mbi namazin dhe Jasini Sherif*, (1959, që u ribotua edhe në vitet 1964 e 1972); Fejzullah Haxhibajriqi: *Ilmihal* (Themelet e fesë islame – 1968, ribotuar disa herë);

Bajrush Ahmeti: *Historia e Pejgamberëve*;

Muhamed Seid Serdareviq: *Fikhul Ibadat, rregullat dhe detyrat themelore islame* (1978) etj..

Është për t'u theksuar se një vend të posaçëm në këtë mes zinin edhe dispensa të hartuara nga profesorët e medresesë së mesme "Alaudin" të Prishtinës, megjithëqë dedikoheshin për nevojat e nxënësve të medresesë.

Vitet '80 të shekullit XX janë vitet më të rëndësishme për botimet islame në gjuhën shqipe, madje jo vetëm për Kosovën, po për tërë hapësirat shqiptare. Kur e themi këtë, kemi parasysh faktin që më 1985 në Prishtinë u botua për të parën herë përkthimi i Kuranit⁴ në gjuhën shqipe, me se edhe gjuha shqipe u bë gjuhë që njihet Kuranin, në një rëndësi anë, dhe, në anën tjetër, u realizua puna e nisur nga rilindësit Qafzezi, Korça e Dalliu, të cilët, megjithëqë me vullnet e dëshirë të madhe i kishin hyrë kësaj pune sa të vështirë aq edhe të rëndësishme e me vlerë jo vetëm për kulturën islame po edhe për kulturën shqiptare, megjithatë, siç dihet, për shkaqe nga më të ndryshmet, projektet e tyre nuk arritën t'i realizonin në tërësi, dhe kështu, atë që nuk e arritën Qafzezi në Ploeshti të Rumanisë, Korça e Dalliu në Tiranë, - më 1985, pas një pune disavjetëshe, e realizoi profesori i gjuhës arabe në Fakultetin Filozofik (tash - Fakulteti i Filologjisë) të Universitetit të Prishtinës, dr. Fetiu Mehdiu, përkthimin e të cilit e botoi Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës.

⁴ Shih: Kur'ani; përkthe Fetiu Mehdiu, Prishtinë 1985.

Vetëm tre vjet më vonë (në 1988) po në Prishtinë u botuan edhe dy përkthime të Kuranit në gjuhën shqipe, nga dy alimë të njohur: myderriz Hasan ef. Nahi⁵ dhe myderriz Sherif ef. Ahmeti⁶. Madje përkthimi i myderriz Sherif Ahmetit u botua i shoqëruar edhe me një komentim të shkurtër. Ky përkthim më vonë është botuar në shumë qendra, madje vetëm në Medinë më 1992 është botuar në 1 milion kopje.

Nga kjo periudhë duan veçuar edhe botime të tjera të Shoqatës së Ylemave të Kosovës, si: Imam Vehbi Ismaili: *Muhamedi profet Islam*, Prishtinë 1985; Dr. Mustafa Mahmud: *Prej dyshimit deri në besim* Prishtinë 1987; Dr. Abdullah Draz: *Agjërimi i Ramazanit*, Prishtinë 1988 etj..

Botimet e kësaj periudhe, megjithëqë përkthime, përbënin një bazë të shëndoshë për zhvillimin dhe rritjen e botimeve islame në gjuhën shqipe në një të ardhme të afërt. Kjo më së miri u dëshmuar në vitet '90 të shekullit të shkuar..

Periodiku (revistat):

Pos botimeve të veçanta, në këtë kohë nisën të botoheshin edhe revista islame në gjuhën shqipe. Kështu më 1962 Shoqata e Ylemave filloi botimin e "*Buletinit informativ*", një publikim i përtremuajshëm, që botohej në gjuhët serbokroate e shqipe, ku paraqitej aktiviteti i Kryesisë së BI-së të RSFJ-së (apo siç quhej, Rijaset) si dhe aktiviteti i Kryesive të Bashkësive Islame të Republikave, dhe posaçërisht i Kryesisë së BI-së të RSS-së me seli në Prishtinë dhe organeve e institucioneve të saj.

Nga viti 1966 *Buletini* botohet vetëm në gjuhën shqipe, dhe që atëherë në këtë revistë, përpos të dhënave zyrtare, më 1969 e 1970 - gjejmë edhe tema të karakterit fetar⁷.

⁵ Shih: Kur'ani i Madhëruar; përktheu prof. Hasan I. Nahi, Prishtinë 1998.

⁶ Shih: Kur'ani Përkthim me Komentim; përktheu dhe komentoi H. Sherif Ahmeti, Prishtinë 1998.

⁷ Ramadan Shkodra & Aziz Pireva: Historiku i publicistikës islame në gjuhën shqipe në Kosovë, Dituria Islame nr. 101 Prishtinë 1998, f. 61.

Më 1970 në Prishtinë filloi botimi i *Takvimit*-publikim vjetor i Shoqatës së Ylemave, i cili, krahas pjesës kalendarike, që nga fillimi botoi edhe tema të ndryshme kryesisht nga ahlaku, fikhu, hadithi, tefsiri, akaidi etj⁸.

Më 1971 në Prishtinë filloi botimi i revistës së përtremuajshme fetare "*Edukata Islame*", me se zë fill një veprimtari e mirëfilltë në rrafshin e publicistikës islame në gjuhën shqipe jo vetëm në Kosovë po edhe më gjerë.

Revista "*Edukata Islame*", nën drejtimin e myderriz Sherif ef. Ahmetit – që është edhe doajen i botimeve islame në gjuhën shqipe në Kosovë, tuboi rreth vetes një numër të mirë të bashkëpunëtorëve nga të gjitha viset shqiptare të ish-Jugosllavisë dhe për një kohë të gjatë qe e vetmja që botohej shqip dhe ku kultivoheshin me devotshmëri vlerat e fesë e të qytetërimit islam⁹.

Më 1975, nga Shoqata e nxënësve të Medresesë filloi të botohej fletushka "Nur-I-Kur'an"¹⁰, ndërsa hapi më i rëndësishëm dhe më serioz në këtë fushë, u bë në vitin 1986 kur Kryesia e BI-së filloi të bontonte revistën "*Ditura Islame*", e cila fillimisht dilte për çdo tre muaj, kurse më vonë për çdo muaj.

Botimi i një reviste të tillë ishte domosdoshmëri e kohës, ngase së pari shkollimi i nxënësve në Medrese dhe, së dyti, diplomimi i një numri të konsiderueshëm të studentëve tanë në qendra të ndryshme të Botës Islame, dhe posaçërisht ngritja e nivelit arsimor tek popullata, - e bënë të nevojshme të botohej një revistë e tillë.

Fillimi i botimit të kësaj reviste ka luajtur një rol do të thoshim përcaktues, ngase kjo u bë sensibilizuese për përhapjen, afirmimin dhe zgjerimin e vlerave islame në qarqet e lexuesve shqiptarë¹¹.

Periudha e dytë

Periudha e dytë e botimeve islame fillon pas rënies së sistemit socialist (1999), një kohë kur Kosova dhe populli i saj, përpos thyerjes së këtij sistemi dhe hyrjes në fazën e transicionit, sikur dihet, pësoi një formë okupimi klasik nga Serbia, gjë që e vështirësoi edhe më shumë gjendjen e shqiptarëve dhe institucioneve të tyre.

Siç u theksua, në periudhën e parë (1957-1990), bartës të botimeve islame në gjuhën shqipe qenë institucionet e Bashkësisë Islame, ndërkaq që nga fillimi i kësaj periudhe (të dytë), përpos organeve të BI-së, bartës të kësaj veprimtarie u bënë edhe shoqata të ndryshme, grupe nga shoqëria civile dhe intelektualë të njohur.

Duhet theksuar fakti se në qoftë se në periudhën e parë botimet islame bëheshin kryesisht në Prishtinë, tashti, në periudhën e dytë, krahas Prishtinës, botimet islame do të shohin dritë edhe në qendra të tjera të Kosovës, si në Prizren, Mitrovicë, Gjakovë, Gjilan e gjetiu.

Në këtë fazë botimet islame njohin një rritje të ndjeshme, por do theksuar se tek disa kemi moszbatimin e kriterëve të duhura për botim. Këtu kam parasysh nivelin e dobët të përkthimit, dhe një shkallë të ulët të zbatimit të normës standarde të shqipes, si dhe përzgjedhjen e botuesve dhe mosrespektimin e së drejtës së autorit dhe së drejtës së botuesit të parë.

Në këtë periudhë, përpos botimeve që kanë të bëjnë me njohuritë themelore të fesë islame dhe botimeve nga disiplina islame, kemi edhe botime të dijetarëve e strategëve të mëdhenj të Botës Islame, si manifesti i Alia Izetbegoviqit "*Deklarata Islame*" (Prizren, 1990); pastaj monografia po e Izetbegoviqit "*Islami mes Lindjes e Perëndimit*" (Prizren, 1992); vepra e Karçiqit: *Historia e së Drejtës së Sheriatit* (Prizren, 1994); vepra e dr. Ali Muhamed Nakvit: *Islami dhe Nacionalizmi* (Prishtinë, 1997); veprat e dijetarit të njohur Jusuf Kardavi: *Rizgjimi islam*, (Prishtinë, 1997); *Monografia për jetën e Muhamedit a.s.* nga Sylejman Gavoçi, (Prishtinë, 1997), gjithnjë pa harruar botimin e dy kompleteve shumë të rëndësishme për kulturën islame: Përk-

⁸ Po aty...fq.. 61-62.

⁹ Po aty... f. 62.

¹⁰ Po aty... f. 62

¹¹ Po aty...f. 62-63.

thimi në shtatë vëllime i Sahihul Buhariut, që u realizua nga profesorët e degës së Orientalistikës të FF, si dhe Përkthimi i veprës së Abdurrahman Rafet Basha: *Fragmente nga jeta e sahabëve*, gjithashtu në 7 vëllime, nga Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës dhe Përmbledhja e kumtesave nga simpoziumi ndërkombëtar “Feja kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët” (Prishtinë, 1995).

Një vend të veçantë në këtë periudhë zënë botimet e medresesë së mesme “Aluaddin” të Prishtinës, që pas vitit 1990 nuk janë pak dhe janë të fushave të ndryshme, si në histori, akaid, ahlak, hadith e filologji. Si të tilla ato paraqesin një hap shumë të rëndësishëm, ngase, përpos që përmbushin nevojat e nxësëve, përbëjnë edhe një burim të mirë e modest për të gjithë të interesuarit në fushat përkatse. Këtu do të përmendim: Qazim Qazimi: *Hyrje në shkencat kuranore*, Prishtinë 1993; Naim Tërnavë: *Morali islam/ahlaku-1*, Prishtinë 1993; Naim Tërnavë: *Pasqyrë e Filozofisë Islame*, Prishtinë 1995; Bajrush Ahmeti: *Historia islame 1*, Prishtinë 1995; Resul Rexhepi: *E drejta martesore islame*, Prishtinë 1996 etj¹²

Revistat:

Më 1992 në Prishtinë filloi të dilte revista “*Bashkimi Paqësor*”, revistë edukative, arsimore e kulturore, botim i Shoqatës “Bashkimi”, ndërkaq vetëm një vit më vonë (në 1993) po kjo shoqatë nisi botimin e gazetës periodike “*Itifak*”, ndërkaq më 1995 në Gjilan filloi të botohej revista “*Drita*”, organ i shoqatës “Drita”.

Me gjithë ambiciet e mëdha, revistat në fjalë pas një kohe të shkurtër të botimit, **nuk arritën të përballonin detyrimet financiare, prandaj** u detyruan të ndërprisnin botimin e mëtutjeshëm¹³.

Periudha e tretë

Periudha e tretë zuri fill që nga përfundimi i luftës së fundit në Kosovë.

Në këtë fazë kemi një vërshim të botimeve islame, kur shtohen shumë botimet e shumta të shoqatave islame që veprojnë me mision në Kosovë, të cilat ose janë botues vetë, ose janë financues të ndonjë institucioni vendor.

Këtu duhet theksuar se pos botimeve shumë të rëndësishme e të nevojshme për masën e gjerë islame, kemi edhe disa botime që nuk janë të nevojshme për ne.

Fjalën e kam për botime që sjellin huti tek besimtarët, sepse merrren me çështje medhhebesh, një gjë që e gjykojmë të panevojshme për hapësirën tonë.

Duhet theksuar po ashtu se bëhen edhe botime pa kriter: i njëjti botim në të njëjtën kohë dhe për të njëjti lexues, botohet nga disa botues!

Megjithatë, vlen të përmendet botimi i Bibliotekës Familjare nga SJRC, një botim prestigjioz dhe i nevojshëm, si dhe botimi i veprave të Kardavit nga Shoqata Bamirëse e Katarit.

Megjithëse që dëmtuar rëndë në luftë, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, respektivisht edicioni botues “Dituria Islame” u konsolidua shpejt dhe vazhdoi traditën 40-vjeçare të botimeve. Kështu, përpos daljes me rregull të revistës “Dituria Islame” dhe të *Takvimit*, riaktivizoi revistën e përtremuajshme “Edukata Islame”, e cila u rikonstruktua në formë dhe në përmbajtje. Pos këtyre, menjëherë pas luftës ky edicion botoi edhe këto vepra me interes për kulturën dhe artin islam:

“*Si ta njohim artin Islam*” Prishtinë 2000; Dr. Muhamed Mufaku: “*Xhamitë dhe mesxhidet e Beogradit*”, Prishtinë 2000; Prof. Dr. Ibrahim Emiroglu: “*Pesë kryeveprat e Ebu Hanifes*”, Prishtinë 2000; Muhamed Ashik ilahi el Bureni: “*Çështje të fikut sipas Kuduriut*”, Prishtinë 2002 etj.

¹² Më gjerësisht për botimet e medresesë shih: Ramadan Shkodra: Bibliografi e botimeve të medresesë së mesme “Alaudin” në Prishtinë (1969-1998), Edukata Islame nr. 63-64 Prishtinë 1998, fq. 163-167.

¹³ Ramadan Shkodra & Aziz Pireva: Historiku i publicistikës islame në gjuhën shqipe në Kosovë, Dituria Islame nr. 101 Prishtinë 1998, f. 61.

Më këtë rast duhet përmendur botimi i monografisë për shkatërrimin e xhamive "Barbaria serbe ndaj monumenteve islame në Kosovë (shkurt '98-qershor '99)", Prishtinë 2000. Në këtë botim, në tri gjuhë është paraqitur shkatërrimi i xhamive dhe objekteve të tjera islame gjatë luftës së fundit nga forcat serbe.

Përfundim

Botime islame në gjuhën shqipe për çdo ditë e më shumë shtohen, si nga cilësia, edhe më shumë nga sasia.

Mirëpo periudha prej vitit 1990 e deri sot, për sa i përket literaturës islame, ka nevojë të analizohet seriozisht nga botuesit tanë, natyrisht duke bashkërenduar veprimtarinë e tyre, me të vetmin qëllim që lexuesit tonë t'i ofrojnë sa më shumë botime të nevojshme, ngase, me zemër në dorë, në fushën e botimeve islame në gjuhën shqipe, për shumë arsye hetohet goxha një ngecje. Mirëpo kjo nuk arsyeton kaosin në fushën e botimeve pa respektuar: prioritetet, traditën medhhebore, të drejtën e botuesve dhe të drejtën e autorëve. Gjithashtu është mjaft brengosës niveli i gjuhës së disa botimeve islame të kohës, sepse shumë vepra botohen pa redaktor gjuhësor e mos të flasim për korrektor e redaktor teknik.

Megjithëkëtë, shpresojmë që këto vështirësi do të tejkalohen dhe me veprimtarinë botuese do të merren botues seriozë.

RECENSIONE

Khahid Bushati

KOHA, VITET, NJERIU në monografinë "Vehbi S. Gavoçi- Dijetar nga dijetarët e ymmetit"

Kohë më parë doli në qarkullim monografia që i kushtohet jetës dhe veprimtarisë së Vehbi Sulejman Gavoçit, - që, siç cilësohet nga autori Muhamed Sytari, është "dijetar nga dijetarët e ymmetit".

Botimi i kësaj vepre nga Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës dhe shtëpia e saj botuese "Dituria Islame", është një akt fisnik, dhe ky akt fisnik dimensionohet më shumë kur është fjala për kontribute të vlefshme e me dritë shqiptare në Botën Islame. Një i tillë është edhe botimi i

monografisë në fjalë të studiuesit Muhamed Sytari.

Rrezatimi i fjalës dijetar, aq më shumë kur ai është gjallë, në monografitë e kësaj natyre, objekti autentik është real, çdo gjë është reale, fjala që thuhet për të, ka përgjegjësi të shumëfishtë dhe nuk pranon trille apo fantazinë e sforcuar. Për autorin, krahas materialit të hulumtuar e të grumbulluar, koha dhe hapësira si dy dimensione të rëndësishme bëhen evidente dhe të domosdoshme. Pra, me siguri, para autorit Muhamed Sytari kanë lindur shumë pikëpyetje, në mes të tjerave, si:

A do të arrij vallë të jap vlerat që ka dijetari Vehbi S. Gavoçi? A do të mundem vallë të krijoj tablotë e viteve tashmë të vonuara? A do t'i zë besë kujtesës sime? Dhe përgjigjja na vjen në një nga faqet (fq. 6) e monografisë, ku lexojmë: "I nxitur, pikë së pari, nga fjala e Pejgamberit (a.s.), që thoshte: "Kush nuk falënderon njerëzit, nuk falënderon as Zotin". Me këtë kredo i ka hyrë dhe punës. Edhe me këtë vepër të radhës së punës misionare të thirrësit islam Muhamed Sytari, (ashtu si me të mëparshmet) jo vetëm ia ka dalë në krye e me sukses, por në çdo faqe të saj çdonjëri prej nesh nuk e ka të vështirë të dallojë me sa dashuri është shkruar kjo monografi, "sepse njeriu pa dashuri s'është asgjë..." - do të shprehet autori, dhe më tej: "Ishte e pamundur të mos filloja këtë punë për të nxjerrë në pah disa nga vlerat e shumta të këtij njeriu, që, falë Zotit, është akoma në mesin tonë si një re e begatë shiu, për të sjellë të mira të shumta, edhe pse toka vende-vende është ende shkëmb..." (fq. 7).

Monografia në fjalë është ndërtonuar në formën e një intervis-

te. Autori është edhe vetë personazh. E parë në rrafshin e koncepteve të shkencës së letërsisë, raportet e komunikimit midis këtyre dy personazheve realizohen në formën e mirëbesimit, pavarësisht se modestia mbetet qëndrim i prerë i hoxhës, e që autori "nxjerr sekretet" nga jeta e tij, që vërtet duhet t'i dinë të gjithë. Mjafton të kujtojmë këshillat e tij:

- * Mos u mburrni me atë që keni mësuar dhe mos u gënjeni, kur të shihni se keni mësuar më shumë se disa hoxhallarë të vjetër.
- * Mos u gënjeni nga kuptimi juaj i gjërave, gjë që ju shtyn për të përbuzur të tjerët e për të folur për ta.
- * Dijeni mirë se ju keni marrë çelësin e dijes (është fjala për studentët shqiptarë që kanë mbaruar shkollën) dhe se dija vetë është det i pafund, plot gurë të çmueshëm që s'mbarojnë kurrë e ndoshta donjëri ka mbartur me vete më tepër se sa ke mbartur.
- * Përuhu dhe nderoju më të mëdhenjtë dhe vazhdo të jesh student dhe të kërkosh mësim nga kushdo e nga çdo ve-

nd e anë.- Dhe të gjitha këto mësimet të vyera të çojnë në përfundimin e ngjashmërisë së Hoxhës me rilindasit tanë të nderuar, një rilindas "prej burrave të shkollës së reformës konform besimit të Ehli Synneti vel Xhemaas, prej të parëve tanë të ndershëm, e mbron të vërtetën, punon për t'u realizuar e vërteta, punon në rrugën e vërtetë dhe shpreson tek shpërblimi i Allahut, Të Vërtetit"- siç do të shprehej përsëri për të Shejkh Ahmed Keftaro.

Brenda kësaj interviste (të cilën e përmenda më sipër) lëvizin ngjarje, vite, mbresa, pasazhe, detaje..., të cilat, të strukturuar mirë e të lidhura bukur artistikisht, na japin parafytyrën e gjallë dhe imazhin e qartë të veçorive e cilësive të natyrës e të karakterit të dijetarit Gavoçi, dhe të veprimtarisë së tij në shërbim të fesë islame. Jo vetëm kaq, po ky dialog në mes autorit e dijetarit krijon një afri e paqe njerëzore e njëkohësisht të pazakontë, magjike, zbulon edhe detajet më të vogla të botës së tij sa reale aq dhe hyjnore, botë që sado të përpikësh, s'mund ta zbulosh tërësisht.

Por thirrësi islam Muhamed Sytari në komunikim me hoxhën e tij, në çdo fjalë që flet i urti Gavoçi, ka sjellë dritën e tij, dritë për të cilën kemi nevojë të gjithë.

Monografia ka si bazë komunikimin në mes autorit dhe njërit nga dijetarët më të shquar religjiozë të Botës Islame Haxhi Vehbi Gavoçi. Teksa përshkruan përgjithësisht kronologjikisht jetën dhe punën e tij fisnike, vërejmë se në ngjarje të mëdha e të vogla, i pranishëm është dhe autori. Një fat që do e kërkonte gjithkush. E ky fat jo i vogël, e bën rrëfimin më të besueshëm, më real dhe me vlerë. Duke ndjekur rrugën e këtij rrëfimi përmes vlerës së dialogut të konceptuar e të pasqyruar në këtë monografi, do të heqë ca vija paralele mes dy bashkëbiseduesve, për të treguar se si shfaqen dhe dimensionohen koha dhe vitet, si përjetohen, si humbasin dhe si kërkohen ato...

- Në vitin 1937 Vehbi Gavoçi ikën 13 vjeç nga Shkodra, me familje në emigrim. Malli për qytetin e lindjes i gdhendet në zemër dhe përjetësisht është përvëlues.

- Në vitin 1993 Muhamed Sytari ikën afro 15 vjeç nga Shkod-

ra për studime. (Ndoshta rru-gës ka ecur në gjurmët e dijetarit të ardhshëm). Në çantën shkollore të ëndrrave ka edhe mallin e vendlindjes. Por mallin dhe lotët i ka lënë edhe në sytë e prindërve.

- Për Vehbi Gavoçin kjo rrugë është drejt një bote të panjohur.
- Për Muhamed Sytarin kjo rrugë është drejt një bote të panjohur.
- Vehbi Gavoçi shkodran merr dituri në Botën Islame, bëhet dijetar dhe i jep diturinë e tij, (edhe sot e kësaj dite) Botës Islame.
- Muhamed Sytari shkodran merr dituri në Botën Islame, bëhet thirrës islam dhe nëpërmjet veprave të tij jep dritë nga ajo dritë ku mori dritën.
- Takimi i parë mes Vehbi Gavoçit dhe Muhamed Sytarit. Me siguri hoxhës së moçëm i ka kujtuar fëmijërinë dhe Shkodrën, qytetin e mallit përvëlues. Kurse Muhamed Sytarin nxënësi (më vonë student) me siguri hoxha modest (që edhe sot e kësaj dite thotë: "Librat shkruhen për dijetarët, mor djalë...") i ka kujtuar vlerat e

mëdha të qytetit të Shkodrës dhe vlerat dimensionale të dijes islame, ku ka arritur ky njeri, për të cilin Kryemyftiu i Republikës Arabe të Sirisë, Hirësia e Tij Dr. Shejkh Ahmed Keftaro (pastë rahmet!) ka thënë: "... kur flas për hoxhën e nderuar dhe dijetarin punëtor, vëllanë tim Hirësinë e tij Vehbi Sulejman Gavoçi, i cili e mori diturinë fetare nga shkollat e saj më të mëdha në botë, Ez'heri Sherif, them se ky dijetar edukator është argument në dije e njohuri si dhe shembull në mision islam dhe në mirësjellje. Ai është edhe një ndriçues i shkëlqyer për studentët e dijes dhe misionarët, duke përgatitur shpirtat e tyre me edukim dhe pastrim, për të qenë në lidhje të pastër me Zotin e tyre."

- Për Muhamed Sytarin vjen një ditë e paharruar. Ajo mban datën 04. 07. 2002. Hoxha i tij Vehbi Sulejman Gavoçi i vesh petkun islam.
- Tani, pas shumë takimesh, bisedash e ngjarjesh të pafund, thirrësi islam Muhamed Sytari kërkon ta "njohë" hoxhën

e tij më mirë. Hyn në botën e librave e rend për të mbledhur vitet e "humbura", që hoxha i tij të bëhet sa më pak i panjohur, që hoxha i tij të mos jetë "i tij", por i të gjithëve.

Sic e thashë edhe më sipër, i hoqa këto vija paralele, por që janë edhe pikëtakime, për të pohuar se jeta dhe puna e këtij njeriu të nderuar e sjellë në këtë monografi dinjitoze e me vlera të shumanshme, - është e lidhur me një epokë, gdhend një epokë, ku duket qartë fytyra e saj. Dhe mendoj, që kjo është edhe vlera kryesore e kësaj monografie, e cila më sjell ndër mend një shprehje të bukur të Ilia Erenburgut: "Kur ata që i kanë përjetuar vetë ngjarjet heshtin, lindin legjendat". Për dijetarin Vehbi Sulejman Gavoçi nuk ka nevojë të lindin legjendat e të bëhet më pas dhe pyetja: "Po kush ishte?!" Ah, kush ishte..?! Më mirë kush është... Haxhi Vehbi Gavoçi që e njohim të gjithë ne, është një njeri me çallmë e mjekër të bardhë, i qetë dhe bujar, i ditur dhe i urtë, i thjeshtë në të komunikuar me të tjerët, fisnik gjatë ecjes, i këndshëm kur buzëqesh, i përzemërt kur të flet e

meditues teksa të dëgjon. Është një plak fisnik dhe dinjitoz, i zbardhur nga mosha, sepse i ka kaluar të tetëdhjetat, dhe është shqiptar i lindur... dhe është "Unë e di Shkodër, se nuk jam gja, veçse mburrem që jam shkodran...".

Faqe pas faqeje, me një stil të zhdërvjellët, pasuri leksikore e shpesh ngjyra poetike, shpaloset bota e këtij burri dijetar, pra, e Shejkh Vehbi S. Gavoçit, të cilin e gdhendi aq bukur e me realizëm në monografinë e tij thirrësi islam Muhamed Sytari, i cili i takon asaj plejade teologësh që i ëndërrojmë, por që realisht janë pak.

NGA TRADITA

Prof. dr. Feti Mehdiu

HAFIZËT TANË GJATË HISTORISË - VII

MUFTINIA E SHKUPIT

Emri e mbiemri	vendi i lindjes	Vendi i lindjes	Viti hifz.	Te cili hifz.
del.Arzije S. Muharemi		Shkup		
del. Abdullah Veseli-Guta	1947	Shkup	1966	gl.
del.Adnan R. Elmazi		Studençan		
del.Afijet S. Rushiti		Shkup		
del.Ali ef. Ibrahim		Shkup		gl.
del.Bajram R. Bajrami		“		
del.Emine Sh. Emine		“		
del.Emine S. Sadiku		“		
del.Faredin R. Rexhepi		“		
del.Fatime Sh. Sefa		“		
del.Fatime Sh. Alioska		“		
del.Farije A. Emine		Studençan		
del.Gjylsime Q. Qaili		Shkup		
del.Halil Selmanoski		Shkup		gl.
del.Hasan M. Hasani		Bojanë		
del.Hasip A. Jahja		Studençan		
del.Hasibe E. Abdullahu		“		
del.Hatixhe S. Sadiku		“		
del.Ilzan S. Rrahmani		“		
del.Ismet H. Jusufi		“		
del.Isa Sh. Muça		Shkup		
del.Imer Xh. Vejseli		Studençan		

del.Izeme A. Sadiku		Stud.		
del.Jusuf J. Jakupi		Studen.		
del.Jusuf A. Kurtishi		Studen.		
del.Kamil Abazi		Shkup		gl.
del.Lejla Z. Alili		Shkup		
del.Llukman Sh. Shaqiri		“		
del.Magfire R. Hajdari		“		
del.Metin F. Xhelili		“		
del.Mustafa N. Hasani		Bojanë		
del.Munever M. Lutfiu		Shkup		
del.Nasibe I. Ademi		Studen.		
del.Nehal S. Xhemali		Straciçë		
del.Nehal M. Bajrami		“		
del.Nexhla J. Idrizi		Shkup		
del.Nevzat M. Hasani		Bojanë		
del.Neriman I. Bajrami		Shkup		
del.Nurten H. Nazim		Shkup		
del.Rauf S. Bakiu		“		
del.Rexhail Sh. Imeri		Nikushtan		gl.
del.Ridvan A. Ajdari				
del. Sami Nebi		Nikushtan		gl.
del.Selvie I. Dardhishta		“		
del.Suhejb S. Xhamili		“		
del.Shaban Salih		Shkup		gl.
del.Shefket N. Imeri		Studençan		
del.Sherif Osmani		Shkup		gl.
del.Taip Aliu		Batincë		
Veli J. Ibrahim		Studençan		
del.Vildan E. Abdullahu		Studençan		
del.Zekie I. Demiri		“		
del.Zija N. Demiri		“		
del.Zuhdi Sulejmani		Shkup		gl.
del. Zulbehar Ibrahim		Shkup		gl.
del.Xhelal Z. Zegiri		“		
del.Xhemal I. Shabani		“		
del.Xhemile D. Ramadan		Shkup		

PËRMBAJTJA

<i>Qemajl Morina</i> Aspekti edukativ në veprën e Muhamed Abduhus	5
<i>Prof. Dr. Mustafa Ceriq</i> Jeta dhe veprat e el-Maturudiut – (1)	15
<i>Dr. Metin Izeti</i> Filozofia pereniale dhe tradicionalizmi në epokën moderne	35
<i>Abdullah Nasih Ulvan</i> Poligamia në islam dhe urtësia e martesës së Muhamedit a.s. me më shumë se një grua – (2)	51
<i>Mr. Qemajl Morina</i> Orientalizmi në fazën fillestare të tij	79
<i>Dr. Ismail Bardhi</i> Teologjia dhe teologu sot	101
<i>Prof. dr. Mehdi Polisi</i> Leksiku islam pjesë përbërëse e leksikut të shqipes	115
<i>Abdullah Nasih Ulvan</i> Salahudin El-Ejubi hero i Betejës së Hittinit dhe çlirues i Jerusalemit nga kryqtarët – (5)	127
<i>Dr. Jusuf Osmani</i> Disa dokumente arkivore të bashkëpunimit shqiptaro-boshnjak kundër kolonizimit agrar në periudhën ndërmjet dy luftërave botërore	153
<i>Dr. Iljaz Rexha</i> Sllavizimi i onomastikës së vendbanimeve mesjetare arbane në arealin e Kosovës, të Nishit dhe të Shtipit	165
<i>Fethullah Gylen</i> Familja	197

<i>Nexhat Ibrahim</i> Islami fe paqeje e dashurie e jo fe dhune e terrori	221
<i>Sadik Mehmeti</i> Monedhat e sulltanëve osmanë	247
<i>Ramadan Shkodra</i> Botimet islame në gjuhën shqipe në Kosovë (tradita, sfidat dhe realiteti)	261
<i>Xhahid Bushati</i> Koha, vitet, njeriu (në monografinë “Vehbi S. Gavoci – Dijetar nga dijetarët e ymetit”	273
<i>Prof. dr. Feti Mehdiu</i> Hafizët tanë gjatë historisë - VII	279
Përmbajtja	281