
Zani i Naltë

Themeluar më 1923 - Viti VIII (XXII) - Nr. 30 (183) ISSN: 2305-655X

SHKENCË ISLAME | SOCIOLOGJ | PSIKOLOGJ | LETËRSI | HISTORI | MORAL | LITERATURË KOMBËTARE



NUMRI
ISSUE

30

2020

Botues:
Komuniteti Mysliman i Shqipërisë

Zani i Naltë

Revistë shkencore dhe kulturore

VITI VIII (XXII) 2020, NR. 30 (183)

**Merret me shkenca islame, sociologji, filozofi, psikologji,
histori, gjuhësi, letërsi, moral dhe literaturë kombëtare**

www.zaninalte.al

Tiranë, 2020

Zani i Naltë

Revistë shkencore, organ i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë

Themeluar në tetor 1923, rifilluar në tetor 2012

VITI VIII (XXII), janar - qershor 2020 nr. 30 (183)

Nën kujdesin e: H. Bujar Spahiu

Drejtör: Dorian Demetja

Bordi editorial: H. Skender Bruçaj, Kryetar i Bordit Drejtues, Fondacioni “H. Ali Korça”
Prof. Dr. Ferdinand Gjana, rektor, Universiteti Bedër
Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi, dekan, Fakulteti i Shkencave Humane, Universiteti Bedër
Prof. Asoc. Tëdita Abdurrahmani, dekan, Fakulteti i Filologjisë dhe Edukimit
Prof. Asoc. Dr. Fahrush Rexhepi, dekan, Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë
Doc. Dr. Fahredin Ebibi, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup
Prof. Dr. Ayhan Tekines, Austri
Prof. Dr. Hajri Shehu, Tiranë
Prof. Dr. Njazi Kazazi, Universiteti “Luigj Gurakuqi”, Shkodër
Prof. Dr. Qazim Qazimi, Kosovë
Prof. Dr. Sadije Bushati, Universiteti “Luigj Gurakuqi”, Shkodër
Doc. Dr. Naser Ramadani, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup
Doc. Dr. Ramadan Çipuri, Universiteti i Tiranës
Dr. Agron Tufa, Universiteti Bedër
Dr. Ardian Muhaj, Instituti i Historisë, Qendra e Studimeve Albanologjike
Dr. Atakan Derelioglu, Universiteti Bedër
Dr. Brikena Smajli, Universiteti European i Tiranës
Dr. Erlis Çela, Universiteti Bedër
Dr. Hasan Bello, QSA, Instituti i Historisë
Dr. Ilirjana Kaceli
Dr. Matilda Likaj, Universiteti “Aleksandër Moisiu”, Durrës
Dr. Xhemal Seferti, Universiteti Bedër
PhD. Cand. Ali Zaimi, drejtör, Medreseja e Tiranës
MS/MA Fatos Kopluku, Washington, DC, SHBA
MA. Ramadan Shkodra - Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë
MA. Sabri Bajgora, Kryeimam - Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë
Xhemal Balla, Tiranë

Kryeredaktör: Dr. Genti Kruja

Redaktör: Andrin Rasha

Në anglisht: Dr. Enriketa Sogutlu

Fushat: Shkencat Islame / Tefsir / Hadith / Fikh / Sociologji / Filozofi /
Gjuhësi / Letërsi / Psikologji / Histori / Kulturë / Art, etj.

Realizimi grafik: Hysen Vogli

Fotoja në kopertinë: Xhamia Selimije (sot mauzeleum i Skenderbeut), Lezhë

Adresa: Komuniteti Mysliman i Shqipërisë
Rr. “George W. Bush”, Nr. 50,
Tiranë - Shqipëri

e-mail: info@zanimalte.al
www.zanimalte.al

Përmbajtja

Shkenca Islame

1. Rëndësia e meditimit në Islam dhe teknikat e meditimit,
Prim. dr. med. sc. Ali F. Iljazi, Kosovë5

Studime

2. Familja në kontekstin e dinamikave globale,
Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi,
Fakulteti i Shkencave Humane, Universiteti Bedër19
3. Ebu Hamid El-Gazali - Autoritet i Islamit,
MA. Dorian Demetja, Drejtorja e Kulturës dhe e Arsimit, KMSH28
4. Misteret e thesarit të Vrapit të Tiranës,
Hysen Kobellari47

Filozofi

5. Qasja filozofike e Avicenës ndaj Kur'anit nën dritën e komentit
të tij mbi Suren *Iblas*,
Daniel de Smet & Meryem Sebti, CNRS, Paris, Francë54

Psikologji

6. Psikologjia nga perspektiva islame: Kontributet e myslimanëve të hershëm,
dhe sfidat te psikologët myslimanë,
Amber Haque, Shkolla e Shkencave Sociale dhe Humane,
Instituti për Studime Pasuniversitare, Doha, Katar73

Personalitet

7. Hafiz Sabit ef. Zajmi (1893 - 1975),
Feti Tunuzliu, Mitrovicë, Kosovë.....100

Retrospektivë

8. Tefsiri i Sure-i Duhasë109

9. Abstracts in English116

10. Rregullat e shkrimit122



Rëndësia e meditimit në Islam dhe teknikat e meditimit

Prim. dr. med. sc. Ali F. Iljazi
Kosovë

Abstrakt

Njeriu mund të kalojë tërë jetën e tij pa meditim të thellë, për arsye se të jetuarit në esencë nuk kërkon meditim dhe kombinime mendore afatgjata. Mjafton të futesh në sistemet ekzistuese dhe t'i lëshohesh forcës inerte, të veprosh në drejtimin e lëvizjes së shumicës. Ngjashëm është me shahun. Njeriu mund të luajë shah dhe të arrijë në fazën përfundimtare, pa kombinime por vetëm si humbës.

Një potencial mendor kolosal fshihet nën aftësitë e pakontrolluara të mendimit, të cilat shpesh ruben në disa familje dhe me kujdes transmetohen nga brezi në brez.

Kur është në pyetje ky lloj kapitali, siç është arti i meditimit, vërebet një kujdes i veçantë i mjeshtrëve të këtij arti, siç është e kuptueshme edhe seleksionimi i atyre që lënë trashëgimi paratë dhe patundshmëritë. Në ndryshim nga "paskanikët" të sapo pjekur, të cilët nuk e arritën atë me aftësitë e tyre, njerëzit e urtë me spektër të gjerë, depërtues dhe ngadhënjës të meditimit, instalojnë të gjerat e reja sisteme elastike, që janë të orientuara në përsosjen e shpirtit, trupit dhe mendjes.

Njerëzit me spektër më të varfër të teknikeve të meditimit janë ata të cilët nuk janë tërësisht të sigurt në vërtetësinë e idesë së caktuar. Sot dallohen disa teknika të meditimit.

Allahu i Madhërishëm në Kur'anin Famëlartë urdhëron e thotë:

“Në krijimin e qiejve e të tokës, në ndryshimin e natës dhe të ditës ka argumente të qarta për atë që kanë arsye dhe intelekt. Për ata që Allahun e përmendin

me përkujtim kur janë në këmbë, kur janë ulur, kur janë të shtrirë dhe thellohen në mendime rreth krijimit të qiejve e të tokës (duke thënë): Zoti ynë, këtë nuk e krijuve kot, i lartësuar qofsh, ruana prej dënimit të zjarrit!”¹

1. Al ‘Imran, 190-191.

Ibn-Merdevejh transmeton nga Ata', i cili thotë: Shkuam unë, Ibn Omeri dhe Ubejd ibn Umejs tek Aishja (Allahu qoftë i kënaqur me të). Kur hymë tek ajo, e në mes nesh dhe asaj kishte perde, ajo tha:

“Ubejd, çfarë të pengon që të na vizitosh?” Ai tha: Fjalët e poetit “Më pak vizita më tepër do të jesh i dashur!”

Ibn Omeri atëherë tha: “Lejona dhe na thuaj çfarë ishte më e çuditshme që ke parë te Pejgamberi i Allahut (s.a.v.s.)” Ajo qau e pastaj tha:

“Çdo sjellje tek ai ka qenë e jashtëzakonshme!” Njëherë erdhi natën tek unë dhe lëkura e tij e preku timen dhe tha: “Më lejo t'i falem Zotit tim të madhërishtëm!” Pastaj u ngrit, mori abdes, e mandej filloi të falej duke qarë aq sa mjekra e tij ishte e tëra e lagur nga lotët. Më pas kur binte në sexhde, vazhdonte të qante aq sa toka lagej.

Pastaj ra anash dhe vazhdoi të qajë derisa erdhi Bilali për ezanin e sabahut. Bilali e pyeti: “O i dërguari i Allahut, për çfarë qave, kur Allahu ti ka falur gabimet e kaluara dhe të ardhshme?” Ai u përgjigj: “Mjerë ti o Bilal! Si të mos qaj kur Allahu këtë natë më shpalli ajetet: **“Në krijimin e qiejve e të tokës, në ndryshimin e natës dhe të ditës ka argumente të qarta për atë që kanë arsye dhe intelekt!”**² Pastaj shtoi: “Mjerë për atë që e lexon e nuk mendon për të!”

2. Po aty, 190.

Hasan ibn Ahmet Aziz tregon që Euziut kur i është bërë pyetja: “Cili është qëllimi i të menduarit për këto?”, është përgjigjur: “Që të lexohen e pastaj të mendohet për këto!”

Nga Ibni Abasi transmetohet se ka thënë: “Dy rekate të lehta me meditime janë më të vlefshëm sesa të falesh tërë natën, nëse zemra është indiferente.”

Ulul-elbab janë ata që janë mendjemprehtë(,) të cilët kuptojnë brendinë, bërthamën e gjërave. Hasani përmend nga Amir ibn Abdul Kajsi se ai ka thënë: “Kam dëgjuar më tepër se tre sabahe të Pejgamberit (s.a.v.s.), duke thënë: ‘Vërtet, drita e besimit është drita e meditimit.’” Allahu i Madhërishtëm i qorton ata që nuk meditojnë rreth krijesave të Tij, të cilat udhëzojnë në ekzistencën e Tij, atributet e Tij dhe thotë: **“Sa e sa argumente ka në qiej e në tokë, të cilët i shohin por ata nuk vështrojnë fare.”**³

Njeriu mund të kalojë tërë jetën e tij pa meditim të thellë, për arsye se të jetuarit në esencë nuk kërkon meditim dhe kombinime mendore afatgjata. Mjafton të futesh në sistemet ekzistuese dhe t'i lëshohesh forcës inerte, të veprsh në drejtimin e lëvizjes së shumicës. Ngjashëm është me shahun. Njeriu mund të luajë shah dhe të arrijë në fazën përfundimtare, pa kombinime por vetëm si humbës.

3. Jusuf, 105.

Një potencial mendor kolosal fshihet nën aftësitë e pakontrolluara të mendimit, të cilat shpesh ruhen në disa familje dhe me kujdes transmetohen nga brezi në brez.

Kur është në pyetje ky lloj kapitali, siç është arti i meditimit, vërehet një kujdes i veçantë i mjeshtrëve të këtij arti, siç është e kuptueshme edhe seleksionimi i atyre që lënë trashëgimi paratë dhe patundshmëritë. Në ndryshim nga “pasanikët” të sapo pjekur, të cilët nuk e arritën atë me aftësitë e tyre, njerëzit e urtë me spektër të gjerë, depërtues dhe ngadhënjyes të meditimit, instalojnë te gjeneratat e reja sisteme elastike, që janë të orientuara në përsosjen e shpirtit, trupit dhe mendjes.

Njerëzit me spektër më të varfër të teknikave të meditimit janë ata të cilët nuk janë tërësisht të sigurt në vërtetësinë e idesë së caktuar. Sot dallohen disa teknika të meditimit.

Meditimi eksperimental

Allahu i Madhërishtëm, në Kur'anin Fisnik, thotë:

“E kështu Ibrahimit ia mundësuam t’i shohë madhësitë e qiejve e të tokës për t’u bërë edhe më i bindur. E kur atë e mbuloi nata, ai e pa një yll e tha: ‘Ky është Zoti im!’ E kur u zhduk ai (perëndoi) tha: ‘Unë nuk i dua ata që humben’. Kur e pa hënë të porsalindur tha: ‘Ky është Zoti

im!’ e kur perëndoi ajo, tha: ‘Nëse Zoti im nuk më udhëzon, unë do të jem prej njerëzve të humbur!’ Kur e pa diellin të lindur, tha: ‘Ky është Zoti im, ky është i madh!’ e kur ai perëndoi, tha: ‘O populli im, unë jam i pastër nga ajo që ju i shoqëroni!’ Unë me veten time i drejtohem Atij që krijoi qiejt e tokën, larg besimeve të tjera; unë nuk jam prej atyre që i përshkruajnë shok!”⁴

Allahu i Madhërishtëm na sjell në Kur'anin Fisnik shembullin e njeriut në rastin konkret të Ibrahimit (a.s.), i cili, duke jetuar në mjedisin ku adhuroheshin trupat qiellorë dhe autoritetet e tjera të rrejshme, vendosi t’i nxisë në meditim bashkëkombësit e tij, duke përdorur tërë spektrin e metodave interesante (udhëheq diskutime me të afërmit, vepra në vetëdijen e tyre, udhëheqë debate të nivelit më të lartë, etj.)

Në vendet e cituara kur’anore, Ibrahimit (a.s.) debatohet zëshëm në prezencën e njerëzve me qëllim që t’i nxisë në meditim. Shohim si me precizitet vëzhgon qiellin, duke ndarë disa trupa qiellorë të caktuar sipas madhësisë dhe duke treguar se si ata lindin dhe perëndojnë. Sipas logjikës së gjërave, se çdo send që lind dhe perëndon, lëviz në rrugën e përcaktuar, është indikator i një fuqie më të madhe, e cila i vë në lëvizje këta trupa.

4.. En’am, 75-79.

Ibrahimi (a.s.), në versetet e cituara, na sjell në vëmendje këto pika:

- a) përcakton problemin (idhujtarinë);
- b) mbikëqyr në mënyrë aktive (trupat qiellorë)
- c) bën krahasimin (mes objekteve të adhurimit)
- d) shtron hipotezën (p.sh. nëse diç lind dhe perëndon atëherë...)
- e) shtron një eksperiment (udhëheq formën e monologut)
- f) del në përfundim;

Allahu i Madhërishtëm këtu nëpërmes shembullit të Ibrahimit (a.s.) tërheq vëmendjen për mënyrën edukuese praktike, e cila mund të përdoret në shumë situata të ndryshme.

Kështu, për shembull, dy shokë të cilët dëshirojnë të tregojnë mënyrën e gabimit të mendimit të një personi të tretë, mundin më parë të merren vesh që të zhvillojnë bisedime, duke trajtuar në mënyrë indirekte problematikën e parimit të caktuar. Mediat, në mënyrë indirekte, veprojnë pikërisht në këtë mënyrë. Shembulli më i mirë janë serialet e ndryshme me fjalë, dialogë të ndryshëm me tematika shpesh të mbledhura me kujdes me qëllim ndikimin e shikuesve para ekraneve të vogla. Lehtë mund të mund të arrini në përfundimin se përse nuk lejohen temat dhe dialogët fetare në ekranet tona.

Së fundi, edhe ne jemi rezultat i bisedave të prindërve tanë, dialogët e të cilëve kanë formuar listat e vlefshme, ndërsa ne, në shikim të parë, pa u vërejtur, kemi luajtur rreth këmbëve të tyre.

Meditimi revolucionar

Allahu i Madhërishtëm në Kur'anin Fisnik thotë:

“Ai (Musai) tha: Na zgjero (më ndihmo) gjoksin tim! Dhe më lehtëso në këtë punë timen! Më zgjidh nyjën e gjuhës sime! Që ta kuptojnë fjalën time!”⁵

Në Kur'anin Famëmadh janë të vendosura me qëllim dua të ndryshme. Lutja (duaja) përveç se është edhe nevojë e individit, pasqyron edhe sistemin e meditimit, i cili është prezent te personazhet dhe në strategjinë e tyre.

Shumë “edukatorë” të masave myslimane pa menduar, e jo rrallë edhe me detyrë, fusin në mentalitetin e myslimanëve determinizmin dhe fatalizmin, duke cituar tekste islame, të cilat flasin për pashmangshmërinë e fatit dhe shkrimin e hershëm të tij jashtë kontekstit të vërtetë të tij. Sipas transmetimeve të haditheve në të cilët thuhet se fatin mund ta ndryshojë duaja, ndërkohë duaja është sistem i meditimit dhe se fati i secilit njeri në masë të madhe është refleks i meditimit të tij, Muhamedi (a.s.) ka thënë:

5. Ta Ha, 25-28.

“Kaderin (fatin) nuk mund ta ndryshojë asgjë përveç duasë...”⁶

Në versetet e cituara kur'anore, Krijuesi i jetës na tregon shembullin e individit (Musai a.s.), detyrën që t'i kundërvihet superfuqisë së atëhershme (faraonit), duke mbrojtur masën nga dëmi i tij.

Ajo çfarë na intereson sot, duke marrë parasysh se jetojmë në rrethana të ngjashme, është: Si ka medituar? Si është përgatitur për këtë detyrë? Cilat kanë qenë prioritetet dhe çka ka kërkuar nga Allahu? Ushtrinë, armatimin... apo diç kjejt tjetër?

Nëse marrim në konsideratë se cilësitë e revolucionarit elitar janë:

- a) mungesa e interesave të ngushta personale;
- b) kuptimi i prioritetëve;
- c) aftësitë e shkëlqyeshme retorike;

d) puna konstante me masat;
do të shohim se duaja e Musait (a.s.) është shprehje e sistemit të rregulluar të meditimit me prioritet, strategjia dhe fokusi i rregulluar me fazën konkrete të veprimit. Musai (a.s.) në fillim të përgatitjeve të tij për t'u ballafaquar me tiranin e padrejtë, kërkon pikërisht ato cilësi pa të cilat nuk mund të paramendohet një revolucionar elitar. Është me rëndësi të theksohet se përkujdesja ndaj kualiteteve të përmendura nuk është e kufizuar vetëm te Musai (a.s.), ngase shembulli i përmendur në Kur'anin Fisnik vlen për tërë gjeneratat deri në Ditën e

6. Hadithi është hasen - i mirë, nr. 4022.

Gjykimit, dhe është një shembull për mënyrën e meditimit për të gjithë ata që ndodhen në situatë të njëjtë. Çfarë i ka penguar “liderët” fetaro-politik dhe sot të shndërrohen në reformatore me rezultate evidente, përveç frikës, zemërngushtësisë e vetëdijes kolektive dhe njohjes së mangët të themeleve të motivacioneve bindëse.

Meditimi analitik

Allahu i Madhërishëm në Kur'anin Fisnik thotë:

“E ata të dy shkuan (duke ecur) deri ku hipën në anije, ai (i dijshtë) e shqeu atë. Ai (Musai) tha: A e shqeu që t'i fundosësh udhëtarët e saj, vërtet bëre një punë të hatashme?”⁷

Verseti kur'anor flet për dy bashkudhëtarë dhe përcaktimin e tyre të ngjarjeve të caktuara. Pra kemi të bëjmë me Musain (a.s.) dhe një njeri të mirë me aftësi të jashtëzakonshme analitike (Hidri a.s.).

Ja çfarë thotë verseti kur'anor në vijim!

“Atij (Hidrit–njeriut të mirë e të dijshtë) Musai i tha: A pranon të vij me ty që të më mësosh nga ajo që je i mësuar (i dhuruar) ti; dituri të drejtë e të vërtetë?”⁸

Këtu është me rëndësi të vërehet se Musai (a.s.) edhe pse ishte pejgamber, i përlulur sikurse fëmija kërkon leje ta mësojë Hidri (a.s.).

7. Kehf, 71.

8. Po aty, 66.

Do të shohim në vijim se Hidri, Musait (a.s.) nuk ia mësoi diturinë e shariatit por përvojën jetësore, duke ia zgjeruar horizontet e tij dhe duke treguar në nevojën e vëzhgimit të ngjarjeve më të mëdha. Me këtë shembull fenomenal mësojmë se pa marrë parasysh diturinë tonë, asnjëherë nuk duhen nënvlerësuar burimet e tjera të diturisë, duke përfillur diturinë edhe përvoja të tjera. Kjo është njëherazi edhe e vetmja qasje e jetës që garanton përsosje konstante. Po ashtu duhet theksuar, se ekzistojnë njerëz të cilët pohojnë se e vetmja dituri e vlefshme e studimit është dituria e shariatit.

Do të shohim në vazhdim se praktikimi i shariatit, pa njohjen, për shembull, të realitetit ekonomiko-politik, është gati edhe përqeshje.

Pasi Hidri i lejoj Musait (a.s.) ta përcjellë në rrugëtimin e tij së bashku hipën në anije, të cilën Hidri, e shpoi.

Pason reagimi i çuditshëm i Musait (a.s.):

“A e shqeve që t’i fundosësh udhëtarët e saj, vërtet bëre një punë të hatashme?”⁹

Në këtë ngjarje konkrete Musai (a.s.) reagoi në bazë të observimit vijues:

a) Anija u takonte njerëzve të varfër, të cilët me të (duke peshkuar) ushqenin familjet e tyre.

b) Hidri, pa asnjë provokim, shpoi anijen;

c) Është kryer një akt i rëndë;
d) Reagon duke gjykuar këtë akt;

Pasi njihemi me perceptimin e Hidrit të anijes së përmendur, përdoruesve të saj, do të shohim mungesën e përvojës së Musait (a.s.) në momentin e caktuar dhe vëzhgimin e tij sipërfaqësor të ngjarjes së caktuar. Në fund të udhëtimit Hidri (a.s.) shpjegon motivet e veprave të tij dhe i thotë:

“Sa i përket anijes, ajo ishte pronë e disa të varfërve që veprojnë në det, e unë desha ta bëj atë me të meta, ngase para tyre ishte një sundues, që grabiste çdo anije (të aftë - pa të meta).”¹⁰

Observimi i ngjarjes së përmendur nga perspektiva e Hidrit, në krahasim me Musain (a.s.), ndryshonte si vijon:

a) Hidri merr në konsideratë tërë sistemin ekonomiko-politik, të cilin e njih shkëlqyeshëm, në të cilën peshkatarët e përmendur janë si kategori e rrezikuar e shoqërisë nga ana e atij sistemi të padrejtë;

b) Hidri njih pikat e ligjit në bazë të së cilit pushteti i jep të drejtë vetes që të marrë gjërat e huaja (anijet e padëmtuara), duke rrezikuar ekzistencën e tyre;

c) Me mençuri e gjen “vrimën” në atë ligj të padrejtë dhe siguron mbrojtjen vitale të popullatës së rrezikuar.

9. Po aty, 71.

10. Po aty, 79.

Hidri përdor dozën e rrezikut të llogaritur, duke u shërbyer me konceptin e shkaktimit të dëmit më të vogël me qëllim të dobisë më të madhe. Ky koncept i shkaktimit të vetes një dëm të caktuar, me qëllim të arritjes së dobisë më të madhe, nuk është i panjohur në mendimin politik perëndimor. Me fjalë të tjera, një pjesëmarrës i ngjarjes së përmendur reagon në mënyrë emotive sipas drejtësisë së painformuar të shariatit, i cili nuk sheh më larg se vrima në anije, duke u ngutur në gjykim, ndërsa i dyti, tërësisht gjakftohtë, vëzhgon formën e pushtetit politik, profilin dhe cilësitë e sundimitarit, njeh kategoritë më të rrezikuara të shoqërisë në një sistem ekonomiko-politik.

Është interesant të vërehet se edhe pse këto ajete janë të qarta në mesazhin e tyre bota islame nuk ka marrë mësimë prej tyre.

Pra, ajo që Hidri e mësoi Musain (a.s.) dhe të gjithë neve nëpërmes Musait (a.s.) është:

1. Nevoja e analizës se thukët ekonomiko-politike të ngjarjes;
2. Shikimi i tërësishëm i ngjarjes në nivelin lokal është i mundur vetëm në kontekst të vëzhgimit të ndodhive;
3. Asgjë nuk mund të jetë ashtu siç duket në shikim të parë;
4. Nevoja e zbulimit dhe përdorimit të “vrimave” në sistemin ekonomiko-politik të padrejtë;

5. Vrima në anije mund të jetë shpëtim për peshkatarët, nëse vihet në kontekst të drejtë;

6. Nevoja e njohjes në kohë të saktë të dobisë dhe mundësisë;

7. Ruajtja e “gjakftohtësisë” në çdo situatë, sepse gjaknxehtësia pëson shpejt;

Meditimi hipotetik

Është pothuajse e pamundur të mendohet një situatë serio-psikologjike e që e njëjta nuk përmendet në Kur’anin Fisnik. Mbrojtja e fëmijëve është një prej situatave më ekstreme të jetës.

Një situatë e ngjashme është e dokumentuar në Kur’anin Fisnik.

“Vazhduan të shkojnë deri kur takuan një djalë të ri, e ai (i dijsmhi) e mbyti atë. (Musai) Tha: ‘A e mbyte njeriun e pastër, pa mbytur ai askënd?! Vërtet ke bërë një punë të shëmtuar!”¹¹

Shohim Musain (a.s.) si reagon me emocion dhe në mënyrë eksplozive, duke vërejtur tërë ngjarjen tragjike

Musai (a.s.) përsëri ishte i dhembshur, por sipërfaqësor. Ngjashëm është me gjërat nga jeta reale. Ata që e shikojnë jetën nga një këndvështrim i ngushtë dhe që i përjetojnë me ndjenja ato, që u ndodhin atyre dhe njerëzve përreth tyre, do të kenë një jetë më të vështirë sesa ata që i vështrojnë në kornizën e një kuptimi dhe logjike më të gjerë.

11. Po aty, 74.

Hidri, pas një kohe të caktuar, kryesisht i qetë, ia shpjegon tërë ngjarjen duke thënë:

“Sa i përket djaloshit, dy prindërit e tij ishin besimtarë, e u frikësuan se ai do t’i shpie ata të dy në humbje e në mosbesim. Dëshëm që Zoti i tyre t’u japë në vend të tij një më të mirë se ai dhe më të afërt në respekt dhe në mëshirë (ndaj prindërve).”¹²

Përsëri shohim Hidrin, ashtu sikurse gjatë analizës rreth anijes se si tërhiqet prapa në “imazhin më të madh” në kontekstin e gjerë të tërë ngjarjes.

Ajo që Allahu i Plotfuqishëm dhe i Gjithëdijshtëm e mësoi (përkujtoi) Musain (a.s.) por edhe të gjithë neve nëpërmes Hidrit, është:

a) Të gjithë njerëzit, qofshin pozitivë apo negativë, në një periudhë të jetës së tyre kanë qenë fëmijë;

b) Fëmijët tanë nuk i edukojmë vetëm ne, sado të jemi të mirë e të arsimuar, por edhe mjedisi ynë;

c) Duke marrë parasysh se jetët tona janë në diturinë e Krijuesit, Ai e di më së miri se si do të rritet secili fëmijë dhe çfarë influence do të ketë ai në mjedis. Ndonjëherë fëmijët do të jenë mëshirë për prindërit, mjedisin dhe për të tjerët;

d) Ajo që fëmijët, edhe pse nga familje të mira, mund t’i bëjë negativë është negativiteti i mjedisit të cilin nuk kemi mundur ta ndryshojmë mjaftueshëm;

e) Mosreagimi në gjërat negative rreth nesh (amoraliteti, perversiteti, padituria, urrejtja, etj.) dhe qëndrimi ynë indiferent, jo-reformues, që më vonë do të formojë qëndrimet dhe karakterin, ne bëhemi pjesëmarrës direkt në formimin e fatit tragjik të fëmijëve tanë, të cilin më vonë do ta vajtojmë;

f) Çdo gjë që na ndodh, e mirë apo e keqe, është vepër e duarve tona;

g) Nëse fati individual është i gërshetuar me fatin kolektiv, e që është, atëherë përgjegjësia nuk mund të jetë e kufizuar vetëm tek ne dhe të afërmit tanë.

Meditimi afatgjatë

Allahu i Madhërishëm në Kur’anin Fisnik thotë:

“Vazhduan të shkojnë deri sa arritën te banorët e një qyteti që prej tyre kërkuan t’u japin ushqim, po ata nuk deshën t’i pranojnë si mysafirë (e as t’i ushqejnë), e ata të dy gjetën aty një mur që gati po rrëzohej, e ai e drejtoi atë (murin).”¹³

Me këtë verset kur’anor vijmë te rasti i tretë dhe i fundit në këtë udhëtim mahnitës mes Musait (a.s.) dhe Hidrit. Kësaj radhe dy bashkudhëtarët vijnë të lodhur e të uritur te një fshat ku kërkojnë ushqim. Por, ata nuk u dëshiruan mirëseardhje dhe as nuk i ushqyen.

12 Po aty, 80-81

13 Po aty, 77

Me gjithë këtë Hidri gjen një mur, gati duke u rrënuar, të cilin e drejton. Musai (a.s.), përsëri i hutuar, me shpejtësi i drejtohet:

“(Musai) **Tha: ‘Sikur të kishe dashur do t’u merrje shpërblim për këtë!’**”¹⁴

Me fjalë të tjera Musai (a.s.) çuditet me veprimin e Hidrit për dy shkaqe:

1) Hidri e rregullon murin gati të rrënuar në fshatin ku banorët u sollën ndaj tyre në mënyrë jokorrekte;

2) Hidri nuk kërkon kurrfarë kompensimi për veprën e kryer;

Hidri në fund shpjegon sjelljet nga perspektiva e tij dhe thotë:

“Për sa i përket murit, ai ishte i dy djelmoshave jetimë të atij qyteti, e nën të ata kishin një thesar (ari) dhe babai i tyre ka qenë njeri i mirë, e Zoti yt dëshiroi që ata dy (jetimë) ta arrijnë pjekurinë e vet dhe ta nxjerrin ata vetë thesarin e tyre. Kjo ishte mëshirë e Zotit tënd (ndaj tyre). Dhe unë nuk e punova tërë atë sipas bindjes sime (po sipas udhëzimit të Zotit). Ky, pra, është sqarimi i asaj për të cilën nuk munde të kesh durim!”¹⁵

Hidri përsëri vë theksin te rëndësia e informacionit në kohën e duhur, duke shprehur se ka qenë i njoftuar për sjellje të këqija në atë fshat, por që kjo nuk ka ndikuar në kryerjen e veprës së mirë. Përsëri fokusin e ka, sikurse në fillim, në

kategoritë e rrezikuara të shoqërisë, konkretisht të dy jetimëve dhe ndërmerr projektin konkret me të cilin dëshiron të mbrojë interesat e këtyre fëmijëve të pafuqishëm, duke siguruar ardhmërinë e tyre.

Me këtë mënyrë të meditimit të problemit shoqëror dhe veprimin konkret të Allahut të Madhërishëm, mësojmë mes të tjerash edhe këto:

a) Duhet larguar nga përgjithësimet, sepse të gjitha përgjithësimet janë të gabuara;

b) Nevojitet të vërehen të mirat dhe pozivitetet në çdo gjë dhe në çdo vend;

c) Obligim i planifikimit afatgjatë;

d) Sigurimi i injeksioneve financiare të brezave në zhvillim;

e) Mbrojtja e interesave të të rinjve mendjemprehtë;

f) Individit, i cili e mendon ardhmërinë, e ka të tashmen më cilësore;

g) Ndryshimi në mes njerëzve bujarë e zemërgjerë dhe përfituesve zemërngushtë është se të parët nuk presin shpërblim financiar.

Këtu mund të pyesim përse Hidri, që nga fillimi e deri në fund të shoqërimit me Musain (a.s.), ka insistuar në atë që Musai (a.s.) të mos e pyesë përderisa ai të vendosë t’i shpjegojë. Por, veprat e tij ishin aq tronditëse saqë vështirë do t’i pranonte ndonjë person pa bërë pyetje. Përse, për shembull, para hipjes në anije Hidri nuk ia tregoi

14 Po aty, 77

15. Po aty, 82.

shkaqet e dëmtimit së saj? Ose, përse më parë nuk ia shpjegoi mbytjen e fëmijës ose ndërtimin e murit? Ku qëndron çështja? Mos ndoshta, kemi të bëjmë me metodë speciale të edukimit nëpërmes dozës tronditëse, që të aktivizohen të gjitha shqisat dhe angazhimin maksimal mendor të vetë nxënësit, duke i lënë hapësirë që vetë, i pavarur, të mundohet t'i zgjidhë motivet e fshehta të këtyre ngjarjeve? Sikur Hidri t'i shpjegonte në mënyrë të detajuar tre veprimet e veta nuk do ta kishte vëmendjen e plotë të nxënësit të tij, nuk do t'i njihje reaksionet e sigurta të tij, nxënësi nuk do të njihje veten e tij dhe gabimet në perceptimin e tij. Hidri përfundimisht tregohet si person shumë interesant, me stil të veçantë dhe unik, i cili tërheq vëmendjen e tjetrit.

Pra, a nuk është kjo maksimumi i një qasje të drejtë pedagogjike?!

Meditimi oportunistik

Allahu i Madhërishtëm në Kur'anin Fisnik urdhëron e thotë:

“S’ka dyshim se ata që trilluan shpifjen, janë një grup prej jush. Ju mos e merrni atë si ndonjë dëm për ju, përkundrazi, ajo do të jetë në dobinë tuaj...”¹⁶

Shkaku i zbritjes së këtij ajeti është shpifja në nderin dhe pafajësinë e Aishes (r.a.) nga një grup hipokritësh, me në krye Ubej ibni

16. Nur, 11.

Selulin, të cilët shfrytëzojnë rastin e kësaj ngjarjeje dhe përhapin llojlloj fjalësh. Në këtë valle të shpifjes hidhen edhe disa myslimanë. Në fund “ndërhyn” Allahu i Madhërishtëm, duke shpallur këtë pjesë të Kur’anit për pafajësinë e Aishes (r.a.), i ngrit autoritetin duke shpallur ajete rreth pastërtisë së saj, ua tërheq vërejtjen myslimanëve, që lejuan përhapjen e një shpifjeje të tillë.

Pejgamberi (a.s.), Ebu Bekri, Aishja ishin më të goditurit nga ajo shpifje, duke ndier dhe përjetuar një dhimbje të madhe emocionale dhe presion psikologjik. Allahu i Gjithëdijshtëm, duke ditur tërë situatën, zbret versetet e ngushëllimet, duke i mësuar ata por edhe të gjithë ne nëse do të ndodhemi në një situatë të ngjashme të pakëndshme jetësore.

Kur’ani Fisnik porosit:

“...Ju mos e merrni atë si ndonjë dëm për ju, përkundrazi, ajo do të jetë në dobinë tuaj...”¹⁷

Në çfarë mënyre kjo situatë është e mirë për ata që e shohin të dëmshme:

a) Për shkak të kësaj shpifjeje nderi dhe pastërtia e Aishes (r.a.) janë cekur në Kur’an;

b) Me këtë iu është treguar nderi dhe kujtimi i përhershëm i Aishes (r.a.), sepse Krijuesi “ndërhyn” drejtpërdrejt për të vërtetuar pafajësinë e saj;

17. Nur, 11.

c) Shpifja ishte shkak i shpalljes së verseteve, që janë rregulla që u nevojiten jo vetëm njerëzve hipokritë pa marrë parasysh vendin ku jetojnë, dhe kanë të bëjnë me marrëdhënien ndaj informatave dhe burimeve të tyre:

d) Falë kësaj shpifjeje hipokritët dolën në sipërfaqe, sepse ishin të maskuar si njerëz potencialë të prishjes së rendit edhe në të ardhmen;

Është interesant se në Kur'an, në shumë vende, përmenden versetet:

“...Por mund që ju ta urreni një send, e ai është shumë i dobishëm për ju, dhe mund që ju ta doni një send, e ai është dëm për ju...”¹⁸

Ose: **“...ndodh që Allahu të japë shumë të mira në një send që ju e urreni.”**¹⁹

Me këto versete Krijuesi na mëson me formën e meditimit oportunistik, d.m.th të vëzhguarit në situata të cilat shumica i shohin vetëm të dëmshme. Është fakt se asgjë nga ajo që ndodh nuk mund të jetë e mirë ose e keqe, por është në pyetje interpretimi ynë. Prej gjërave që ne njerëzit më së shumti ankohehi dhe më së shumti urrejmë, janë dhembja dhe urrejtja! Por, edhe dhembja në fakt i ka përparësitë e saj:

a) në gjendjen e dhembjes dhe vuajtjes, shqisat janë më të mprehta, më perceptuese dhe njeriu është i aftë t'i vërejë detajet e botës rreth vetes;

b) me shqisat vigjilente njeriu është i aftë të hyjë në brendinë e gjërave dhe provokimeve;

c) në gjendjen e dhembjes koha, si faktor tejet i rëndësishëm, rrjedh më ngadalë sesa koha e atyre që janë “të lumtur”;

d) shqisat vigjilente, në kombinim me praninë e mjaftueshme të kohës, janë dy gjërat më të mira që mund t'i dëshirojë njeriu, i cili në produktivitetin intelektual sheh kënaqësinë më të madhe. Kështu njerëzit pa pushuar kërkojnë lumturinë të cilën e dëshirojnë me çdo çmim, edhe pse e njëjta ndoshta nuk është e dobishme:

1) në gjendjen e lumturisë shqisat e njeriut janë sipërfaqësore dhe të topitura kështu që qasja e njeriut ndaj jetës është sipërfaqësore;

2) në gjendjen e lumturisë koha, si faktor tejet i rëndësishëm, kalon shpejt si vetëtimja;

e) shqisat e topitura në kombinim me mungesën e kohës janë dy gjërat më të këqija në këtë botë.

Duke marrë parasysh se myslimanët në tërë planetin, sikurse Aishja (r.a.) dikur, edhe në kohën e sotme përballen me shpifje nga qarqe të fuqishme të caktuara botërore e hipokrite, ne jemi mësuar që këtë ta konsiderojmë si dëm për ne. Përkundrazi, kjo është e mirë për ne. Si?! Komploti i drejtuar ndaj një grupi të caktuar rregullisht rezulton në:

18. Bekare, 216.

19. Nisa', 19.

- a) Forcimin e vetëdijes kolektive te grupi i caktuar;
- b) Pjekuria e shpejtë në ndikimin e presionit të mjedisit;
- c) Lihen pas dore konfliktet mes anëtarëve të saj;
- d) Fokusimi në prioritete,
- e) Veprim i organizuar ndaj qëllimeve të vendosura afatgjatë.

Meditimi ambicioz

Allahu i Madhërishëm në Kur'anin Fisnik thotë:

“Ai (Jusufi) tha: ‘Më cakto mua përgjegjës të depove të vendit, unë jam besnik i dijshtëm’.”²⁰

Këtë fjalë tha robi i zgjedhur i Allahut dhe i dërguari i Tij, Jusufi (a.s.) pasi doli nga burgu. Kjo fjalë pasqyron një mënyrë të menduarit rreth vetes dhe botës përreth, si dhe metodave edukuese të cilat u serviren myslimanëve nga prindërit e paarsimuar, nga fronti i pluhurosur i hoxhës, nga dërrasat e minberit, që kanë të bëjnë me konceptin e të kënaqurit me pak, pa ambicie, me modestinë e pavlerë dhe të paketuar, të shitur nën etiketën e devotshmërisë, qyqarisë së mjerë të gërshetuar me durim.

Është interesant të vërehet se Jusufi (a.s.) porsa doli nga burgu i përgjigjet thirrjes së mbretit, të cilit i nevojitet mjeshhtëria e Jusufit (a.s.) për shpjegimin e ëndrrave. Pas këtij momenti Jusufi (a.s.) njeh momentin

20. Jusuf, 55.

e duhur për afirmim, dhe në bazë të cilësive që posedonte, i bindur vendosi të kërkojë as më pak as më shumë, pozitën e ministrit të financave.

Disa porosi dhe sugjerime të cilat mund të merren nga kjo situatë janë:

- a) Të zhvillohen në mënyrë aktive ministritë dhe aftësitë, që i nevojiten shoqërisë;
- b) Të njihet vetja dhe prirjet personale;
- c) Orientim kah pozitën thelbësore me qëllim të ndikimit më të madh;
- d) Domosdoshmëria e paraqitjes depërtuese dhe bindëse;
- e) Formimi i mundësive në vend të pritjes së tyre, ngase tempoja e jetës është e shpejtë, ndërsa rrethanat nuk lejojnë luks të pritjes pasive;
- f) Çmimi i gati secilit sukses është i përmbledhur në shprehjen “me e vendos”.

Meditimi ofensiv

Allahu i Madhërishëm në Kur'anin Fisnik urdhëron e thotë:

“Apo, pse ata thonë: ‘Ai (Muhamedi) e trilloi atë (Kur'anin)’. Thuaj: ‘Formuloni pra dhjetë kaptina si ai (Kur'ani) ashtu të trilluara (siç thoni ju) dhe thirrni, pos Allahut, po qe se jeni të drejtë (çka thoni), kë të mundeni për ndihmë!’”²¹

21. Hud, 13.

Në verset kemi duelin mes Muhamedit (a.s.), i cili vjen me ide të reja, dhe bashkëvendësve, të cilët dyshojnë në burimin hyjnor të këtyre ideve, duke e akuzuar se këto ide janë të tij. Në momentin kur është ballafaquar me akuzat e pabaza, Krijuesi e mëson me mënyrën se si t'u përgjigje këtyre akuzave dhe i thotë:

“Formuloni dhjetë kaptina si ai (Kur’ani)...”

Me këtë thënie, Muhamedi (a.s.) është mësuar, por edhe gjithë ne, që të mos lejojmë që të tjerët të na vendosin në bankën e të akuzuarve, kur nuk na mbetet asgjë tjetër përveç se të shërbehemi mbrojtje. Me paraqitjen ofensive me anë të së cilës sa çel e mbyll sytë ia kthejmë tjetrit me të njëjtën masë, sjellim akuzuesit tanë në situatë, që nuk do të mund të mburren dhe tregohen.

Thënë kjo në fjalorin sportiv d.m.th. topin e kundërshtarit, i cili gjendet në fushën tonë, e kthejmë me goditje vendosmërie në fushën e armikut.

Kur’ani Fisnik na mëson:

“E në qoftë se jeni në dyshim në atë që Ne ia shpallëm gradualisht robit tonë, atëherë silleni ju një kaptinë të ngjashme si ai (Kur’ani) dhe thirrni (për ndihmë) dëshmitarët tuaj (zotërat) pos Allahut, nëse jeni të sinqertë (në thëniet tuaja se Kur’ani nuk është prej Zotit).”²²

22. Bekare, 23.

Pasi që kundërshtarët e Muhamedit (a.s.) nuk mundën t'i përgjigjen sfidës së tij, atëherë iu sugjeron, që të sjellin së paku vetëm një kaptinë të ngjashme me Kur’anin, duke shprehur në këtë mënyrë shumë rregulla:

a) Të mos lejojmë askënd të na ulë në bankën akuzuese;

b) Të mbjellim frymën e cila është e gatshme të ecë përpara pa marrë parasysh profesionin, e kjo kërkon përgatitje të vazhdueshme dhe përsosmëri;

c) Vetëm individi, i cili është i bindur fuqimisht në cilësinë që ofron, mund t'i bindë të tjerët me argumente;

d) Vetëdija mbi fuqinë personale sjell vetëbesim;

e) Personat e kalitur negativisht dhe inatçinjët duhet të jenë të përlulur në inatin e tyre.

Përfundim

Gjëja më e mirë, që njeriu mund t'ua lërë fëmijëve të tij, është edukata e bukur.

Edukata e bukur nënkupton aftësimin e fëmijës, që të ketë marrëdhënie të drejta ndaj vetes, të rinjve, pleqve, mësuesve, miqve, armiqve, të ndershmeve, hajnave, etj. Shikuar me këtë kontekst, gjëja më e mirë, të cilën njeriu mund t'ia lërë fëmijës së tij, janë sistemet e drejta të edukimit.

Njëherë, një i urtë thoshte: “Myslimanë, ripërkufizoni metodat tuaja edukuese dhe metodat edukuese të fëmijëve tuaj, sepse janë të gabuara. Varrezat masive dhe historia e gjatë e dëshmojnë këtë.”

Dëgjoni zërin e Kur’anit Fisnik:

“O ju që besuat, përgjigjuni (thirrjes së) Allahut dhe të të dërguarit kur ai (i dërguari) ju

fton për atë që ju jep jetë (për fenë e drejtë) dhe ta dini se Allahu ndërhyt ndërmjet njeriut dhe zemrës së tij, dhe se ju do të tuboheni tek Ai.”²³

Mesazhi i përhershëm për të gjithë ne është: “Praktiko meditimin dhe përsosi teknikat e tij.”

23. Enfal, 24.

Familja në kontekstin e dinamikave globale

Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi
Dekan i Fakultetit të Shkencave Humane
Universiteti Bedër

Abstrakt

Shteti i vogël, si qubej në Romën e lashtë familja, nuk është hiperbolizim, por një metaforë cilësuese. Çerdhja e ngrohtë rrit shtetasin apo shtetarin e ardhshëm, banorin që zmadhon turmën, apo qytetarin dinjitoz të vendit dhe shtetit të vet. Ndaj interesi për shtetin, ku jetohet në paqe me veten, mbështeti shtysën, që ky organizim të shibet me kujdes, të mbrohet, sepse brenda atij mjedisi duhet rritur pasardhësi, që do të trashëgojë pronën vetjake familjare. Gjendja pasurore shtjellohet te Surja en-Nisa (Gratë), ku trajtohen të drejtat e gruas dhe problemet e jetës familjare, përfshi marrëdhëniet bashkëshortore, por ku sqarohet e drejta për zotërim të gruas, që veç pasurisë së trashëguar, shton dhe dburatën e kurorëzimit. Për lidhjet humane dhe socializuese brenda familjes shkon saktë fraza e M. Walzer se ajo që prek të gjithë duhet të vendoset nga të gjithë, gjendje që nuk ndeshet jashtë celulës hyjnore. Në ekonomitë e planifikuara socialiste shtypen dhe eliminohen motivet e fitimit, që i motivojnë njerëzit të mësojnë dhe të përmirësohen përmes garës. Prandaj tani që i jemi futur rrugës së kapitalizmit, duhet që ashtu si shteti edhe familja të shtojë funksionin mbështetës dhe rregullator. Brenda këtyre parametrave etiko-morale dhe ekonomiko-sociale lëviz e gjithë dinamika globale.

Fjalë kyçe: *Sure, familje, socializim, kapitalizëm, global, dinamikë*

“**F**amilja jote është e vetmja që e ka detyrim të të dojë. Për pjesën tjetër të botës, ju duhet ta fitoni.” Sentenca megjithatë nuk saktëson se çfarë tiparësh dalluese janë thelbësore te ky mjedis ku gjithsecili merr atë që i duhet dhe njëherazi gjithsecili sjell çfarë ka pasur mundësi. Për përcaktimin e saj sa më shkencor ka qasje të ndryshme, disa janë tradicionale dhe pse jo dhe konservatore, ndërkohë që globalizmi kërkon mendësi tjetër, sepse nuk u bie ndesh zhvillimeve të kohës, madje i paraprin ato.

Në “Fjalori i Gjuhës së Sotme Shqipe”, Tiranë 1980, botim i parë zyrtar i ASHRSH, jepet ky përkufizim konceptual:

FAMILJE *f.*

1. Njësi e vogël e organizimit të jetës shoqërore, që përbëhet nga burri, gruaja, fëmijët ose edhe nga njerëz të tjerë të afërt, të cilët jetojnë e banojnë bashkë. Familje shqiptare. Familje socialiste. Familje kooperativiste. Familje fshatare (qytetare). Familje e madhe. Familje e re. Familje dëshmori. Pjesëtarët e familjes. Kryetari i familjes, kryefamiljari. Jeta në familje. Krijoi familje, u martua.

2. Tërësia e njerëzve që rrjedhin nga një paraardhës i përbashkët, njerëzit që kanë pasur ose vijnë të kenë brez pas

brezi lidhje gjaku a lidhje afrie ndërmjet tyre; farefis. Familje feudale. Familjet sunduese. Familje mbretërore. Familja me çifte. hist. Sterna e familjes. Emri i familjes. Janë të një familjeje.

Në kontekste të tjera ka edhe kuptime të përafërta me kuptimet e mësipërme, që janë të figurshme, si Familje ushtarakësh, Familje bletësh, Familja e trëndafilorëve, Makina të një familjeje e deri te Familja e gjuhëve indoevropiane.

Po te ky fjalor, i pari pas Kongresit të Drejtshkrimit të vitit 1972, gjendet shpjegimi i mbiemrit, me gjashtë zëra, ku në zërin 1 shpjegohet kuptimi:

FAMILJAR *mb.*

1. Që ka të bëjë me familjen, që lidhet me jetën në familje; që i përket familjes, i familjes. Jeta familjare. Detyrimet (lidhjet, marrëdhëniet) familjare. Çështje familjare. Edukata familjare. E drejta familjare. drejt. Rrethi familjar. Gjendja familjare të qenët beqar, i martuar ose i ve. Vatra familjare familja.

Po të mos e pranoni se gjuha zhvillohet bashkë me shoqërinë dhe madje ka fatin e saj, do të viheshim në vështirësi për të pranuar se në shoqëritë e zhvilluara bashkëkohore ky koncept modernist ka pësuar zhvillime të dukshme cilësore, sidomos në kohët moderne.

Tashmë përkufizimi nuk është më i lidhur vetëm me gjendjen sociale, apo biologjike, por afrohet edhe me nocione ligjore. Familje quhet bashkësia parake njerëzore, ku individi së pari takohet me kushtet e jetës shoqërore, të cilat ia përcaktojnë atij kornizën në të cilën ai mund të zhvillohet si person; kështu që thuhet se personaliteti njerëzor formohet në procesin e ndërveprimit shoqëror. Madje, në shumë shoqëri bashkëkohore, familje quhet vetëm ajo e njohura nga ligji ose sisteme të ngjashme normative.

Në kuptimin konservator familja ka në themel lidhjet e gjakut, por antropologët e sotshëm ndonëse nuk e përjashtojnë varësinë gjenetike, shtojnë qasjen se njeriu duhet ta kuptojë nocionin e lidhjes së gjakut metaforikisht, sepse shoqëritë e tanishme të rrjetit apo globale duhet ta zgjerojnë këtë konceptim.

Për ilustrim të mendimit sjellim qasjen amerikane ku “Zyra e Regjistrimit të Përgjithshëm” të SHBA-ve familjen e përkufizon si “dy apo më shumë persona të lidhur nga lindja, martesë ose adoptimi, të cilët jetojnë së bashku”, duke i shtuar celulës familjare edhe persona që nuk kanë lidhje gjaku, të birësuarit, duke siguruar mbrojtje edhe për ta, siç orienton e Drejta Ndërkombëtare.

Neni 16 (3) i Deklaratës së të Drejtave të Njeriut thotë:

“Familja është grupi natyral dhe kryesor në shoqëri dhe ka të drejtë për mbrojtje nga shoqëria dhe shteti.”

Funksioni i familjes në aspektin e fëmijëve është drejtues: ajo shërben për t’i orientuar ata në shoqëri dhe kulturë. Ndërsa nga perspektiva prindërore, familja shërben për lënien e pasardhësve, për edukimin dhe shoqërimin e fëmijëve.

Shteti i vogël, si quhej në Romën e lashtë familja, nuk është hiperbolizim, por një metaforë cilësuese. Çerdhja e ngrohtë rrit shtetasin apo shtetarin e ardhshëm, banorin që zmadhon turmën apo qytetarin dinjitoz të vendit, të kombit dhe shtetit të vet. Ndaj interesi për shtetin, ku jetohej në paqe me veten, mbështet shtysën që ky organizim të shihet me kujdes, të mbrohet, sepse brenda atij mjedisi duhet rritur pasardhësi, që do të trashëgojë pronën vetjake familjare.

Kësisoj familja lidhet ngushtë jo vetëm me shtetin, por edhe me pronën. Që lidhja të ishte paqësore dhe jo e dhunshme, qysh herët janë vendosur norma morale, që zbatoheshin si kode ligjore të pashkruara, të cilat me kohë u theksuan edhe në librat e shenjtë, çka dëshmon se i kaluan përmasat e normave të një dinastie mbretërore, të një shteti mbretëror apo perandorak, duke marrë përmasa globale. Gjendja pasurore e familjes shtjellohet në “Kuran” të Surja

“en-Nisa” (Gratë), ku trajtohen të drejtat e gruas dhe problemet e jetës familjare, përfshi marrëdhëniet bashkëshortore, por ku sqarohet e drejta për zotërim e gruas, që veç pasurisë së trashëguar, shton dhe dhuratën e kurorëzimit (nigjah). Për lidhjet humane dhe socializuese brenda familjes shkon saktë fraza e studiuesit M. Walzer se ‘ajo që prek të gjithë duhet të vendoset nga të gjithë’, gjendje që nuk ndeshet jashtë celulës hyjnore.

Urdhrat kur’anore të plotësuara me porosi profetike shënojnë etikën e librit të shenjtë, por që u kthyen në moral për shoqëritë e kohëve gjithandej, ku u përhap besimi Islam. Në arealin shqiptar, i shtrirë në katër vilajete me rreth 80 mijë kilometra katrorë, gjatë periudhës disa shekullore të Perandorisë Osmane, u hartuan dhe u zbatuan disa kanune, më i shquari mes tyre mbetet Kanun’i Lek Dukagjinit, por dhe kanuni i Idris Sullit, i Mus Ballgjinut ose i Gegës në Labëri, kanuja e Maleve ose kanun’i xhibalit, si përmbledhje ligjesh civile e penale të pashkruara, të trashëguara brez pas brezi, që e shenjtëroi pronën dhe familjen. (Dizdari, 2005). Në mungesë të autoritetit të shtetit Osman, u fuqizua autonomia e fiseve apo krahinave, ku udhëhiqte më i fisshmi si bajraktar (princ i zgjedhur duke u vendosur në themel përparësia e trashëguar nga origjina), që drejtonte Kuvendet e krahinës, të cilat i mbulonte kanuni.

Fjalët “Farefis” dhe “Farefisni” janë dëshmitare të moralit shoqëror që ngrinte e mbronte pronën dhe familjen:

FAREFIS m. apo FAREFISNI f.

1. përmb. Tërësia e njerëzve që kanë lidhje gjaku ose gjinie, njerëzit e afërm. U mbloodh farefisi. Erdhi gjithë farefisi.

2. Ai që ka lidhje gjaku a gjinie me dikë tjetër. Është një farefisi im. E kam farefis.

3. keq. Përkrahja e mbrojtja që u bën dikush pa të drejtë njerëzve, me të cilët ka lidhje gjaku

a. gjinie. Shfaqje farefisnie.

Lypset të shkoqitet me kujdes kuptimi i fjalës FAREFIS, që në themel vendos lidhjet e gjakut nga babai, duke iu shtuar lidhjet nga nëna të gjinisë (të gjirit, të të amblit, të qumështit). Qysh në epikën legjendare, apo baladat legjendare faktohet se stërgjyshërit tanë e sillnin nusen e tyre nga shumë larg, apo e martonin bijën ‘shtatë male kaptuar’, duke mos u penguar nga kufij shtetërorë.

Në periudhën e mesjetës familjet fisnike jepnin e merrnin, duke krijuar krushqi me aristokracinë e Ballkanit apo më gjerë, duke iu larguar dukurisë së ngujimit, por e përgjithshmja ishte që gruaja mbetej në shtëpi në mbrojtje të familjes. Në kurbetin ushtarak apo atë ekonomik,

si popull ku forcat centripetale nuk janë shuar kurrë, largohej vetëm burri, biri, babai e jo gruaja, bija, nëna, madje edhe mendësinë apo zakonet e të tjerëve i sillnin ata në familje e prej andej në farefis e më gjerë.

Krijimi i shtetit të ri shqiptar, pati në krye drejtuesin e shtetit që ishte i martuar me një zonjë greke, me të cilën pati shumë fëmijë dhe po kështu Mbreti Zog I, u martua me një fisnike nga aristokracia e Perandorisë Austro-Hungareze. Te bashkëpunëtorët e tyre kjo dukuri nuk shkaktonte thyerje morale, kurse blasfemi jo se jo. Shteti shqiptar në periudhën 1920 deri në vitin 1939 u kujdes që shtetarët e vet të mos martoheshin me të huaj, duke i larguar nga nëpunësia shtetërore ata që thyenin normën ligjore, megjithatë ky urdhër administrative nuk mundi të ndalojë prirjen e kthyer në traditë, që martesat të kryhej sa më larg nga vendlindja, siç thuhet te eposi i kreshnikëve, sepse Halilit të gjitha vajzat e krahinës ‘bash si motra po më duken’.

Sami Frashëri kishte parashikuar qysh herët se të shkolluarit dhe ata që në mërgim jo vetëm fitonin pasuri, se do të kishin rol të rëndësishëm në shtetin e ri shqiptar, çka u provua nga shtresa që formoi aristokracinë e re shqiptare, që e fitoi këtë cilësim nga kontributi dhe arritjet e shumta dhe jo nga jaku:

“Të njëjtët intelektualë vinin shpesh nga shoqëria artizane dhe tregtare e periferisë, tashmë të mbarsur me idealet e etikës qytetare, pragmatizmi, individualizmi, konkurrenca, legjitimimi i pasurisë dhe lartësimi i jetës aktive. Jo pak herë potencia krijuese u mbështet nga mecenatizmi, që solli zhvillime epokale. Legjitimimi i pasurisë solli shenjtërimin e familjes, shtetit të vogël si e metaforizonin latinët e lashtë familjen, duke çelur premisat për krijimin e shteteve kombëtare të organizuara në mbretëri.”

Megjithatë shtimi i emigrantëve ekonomikë apo politikë, në periudha të caktuara, disa prej të cilëve nuk u kthyen në Atdhe dhe rritja e numrit të atyre që shkolloheshin jashtë shtetit, bëri që të kishte gjithnjë e më shumë martesat të përziera.

Kongresi i Mysliman Shqiptar (Kuvendi Mysliman), mbajtur në vitin 1923, mendohej që të merrej edhe me çështje të karakterit arsimor-kulturor, madje edhe shoqëror. Shtrohej me forcë, gjithashtu, të rishikohej gjendja sociale e gruas myslimane, kushtet e martesës dhe çështja e mbulimit të saj. Shtypi përparimtar shqiptar, duke u nisur nga këndvështrime largpamëse, vinte në pah domosdoshmërinë e marrjes së masave të nevojshme në këto fusha në Shqipëri, të diktuar, sipas tij, edhe nga veçoritë gjeopolitike të vendit tonë në raport me gadishullin e Anadollit e më tej, nga e cila ky komunitet u largua duke u mëvetësuar zyrtarisht.

Duhet theksuar që në këto periudha shndërrimesh shoqërore familja shqiptare mundi të ruajë sinergjinë brenda vetes, duke nxjerrë prej saj njerëz me vlera, që i dolën zot vendit dhe vetes. Edhe me shqiptarët ndodhi si me gjithkund tjetër në botë, ku njeriu merret me dituri dhe me shkencë gjatë gjithë jetës së tij. Në fëmijëri i mëson ato, në rini i vë në zbatim e në pleqëri mëson të tjerët.

Përvoja pozitive e Shqipërisë politike shërbeu si model për shtetin më të ri të Evropës, Kosovën. Kuptimi i zhvillimit të natyrës laike të identitetit etnik shqiptar paraqet një pikënisje për të analizuar ndikimin e fesë në ndërrimet etnike të shqiptarëve të Kosovës, të cilët, gjatë shekullit të kaluar, kanë ushqyer vazhdimisht laicitetin dhe vëllazërimin fetar, si një instrument të nacionalizmit mbrojtës të vetvetes. Procesi i zgjimit kombëtar gjatë Rilindjes Kombëtare filloi si një fenomen elitare ose si një lëvizje kulturore nga lart-poshtë. Përveç kohëzgjatjes së tij, nacionalizmi shqiptar kishte një veçori tjetër specifike në krahasim me popujt e tjerë të Ballkanit, ishte laik në origjinën dhe karakterin e tij. Kishte disa faktorë të rëndësishëm të ndërthurur që formësuan nacionalizmin shqiptar dhe kontribuan në të dy aspektet. Së pari, besimi fetar mbeti një faktor ndihmës dhe jo

një faktor vendimtar. Në fakt, mosekzistimi i një besimi të vetëm ishte një element i rëndësishëm që pati një ndikim të rëndësishëm në vonesën dhe laicitetin e nacionalizmit shqiptar. Ndërsa në rastin e nacionalizmave të tjera të Ballkanit, feja si faktor i bashkimit të popullsisë luajti një rol pozitiv në zhvillimin e nacionalizmit, në rastin shqiptar ai nuk mundi të ngrihej në nivele të tilla. Meqenëse të dy, Perandoria Osmane dhe ajo e afërta e saj (Mbretëria Serbe dhe Jugosllavia pas saj) u përpoqën që të zbatonin filozofinë e mileteve (ose të vëllazërim-bashkimit sllav), për udhëheqësit shqiptarë ishte e rëndësishme për të kapërcyer ndarjen fetare, duke zgjedhur një identitet laik kombëtar shqiptar bazuar në “unitetin kulturor dhe gjuhësor”.

Në Shqipëri, vendosja e pushtetit totalitar pas Luftës II Botërore, ushtroi trysni ideologjike antiteiste nëpërmjet propagandës shtetërore, që e ushtronte gjithkund dhe mbi familjen, e cila e zhveshur materialisht prej reformave shtetëzuese drastike, filloi të jepte shenja të dobësimit të vet. Përhapëshin ide që nuk motivonin askënd, madje as familjen, që filloi të humbiste paqen brenda saj, ndoshta vlerën më cilësuese, gjendje për të cilën Noam Chomsky thotë:

“Te idetë pa ngjyrë të gjelbër fle zemërimi.”

Në ekonominë e planifikuar socialiste, nga ku shoqëria shqiptare është ndarë rreth 30 vjet më parë, shtypen dhe eliminohen motivet e fitimit, që i motivojnë njerëzit të mësojnë dhe të përmirësohen përmes garës. Prandaj tani që i jemi futur rrugës së kapitalizmit dhe me treg të lirë, duhet që ashtu si shteti edhe familja të shtojë funksionin mbështetës dhe rregullator. Brenda këtyre parametrave etiko-morale dhe ekonomiko-sociale lëviz e gjithë dinamika globale.

Në mileniumin e ri, dukuritë globale, që ndikojnë apo mbështeten në familje sa vijnë e intensifikohen. Në vitin 2006 Spanja priti afërsisht 45% e të mbërriturve në BE. Në këtë vend të regjistruarit së bashku me të paregjistruarit arritën shifrën 4.144.166, që përbënin 9.4 % të krejt popullsisë së këtij shteti mesdhetar. Si rezultat i këtyre raporteve të ndryshuara u rritën edhe martesat e spanjollëve me të huajt, duke u shtuar kështu numri i martesave të përziera. Numri i tyre, sipas Institutit Kombëtar Spanjoll të Statistikave (National Statistics Institute – INE), ishte 24.412, ose 11.5%, nga 211.818 martesat të vitit 2006 ishin të përziera, me një rritje 6% krahasuar me vitin 2001. Në këtë vend të pasur dhe të lakmuar mesdhetar, krahina e Katalonjës ka numrin më të madh të të huajve, rreth 12.8% të krejt popullsisë, ndërsa 14.8% e martesave janë të përziera.

Me kalimin e viteve, numri i emigrantëve të ardhur nga Jugu, apo dhe nga lindja e Evropës veriore të pasur, sa vjen e rritet, dhe sigurisht edhe numri i martesave të përziera. Vitet e fundit Ballkani është kthyer në një monopati shprese të emigrantëve nga Siria, Iraku, Irani, Afganistani, Pakistani, Turqia dhe të tjerë vende. Ende kampet pritëse të Italisë, Greqisë dhe vendeve të tjera të Ballkanit sa vijnë e mbushen, por nga kjo gjendje nuk ka përjashtim edhe për Shqipërinë.

Numri më i madh i të ardhurve të rinj në Evropën plakë është i besimit Islam, kësajsoj edhe martesat e vendasve, me shumicë të krishtere sa vjen e shtohen. Në këto dy dekada të mijëvjeçarit të tretë, shumë shqiptarë janë larguar nga vendi, por nuk janë pak të vendosurit në Shqipëri, shumë prej të cilëve kanë vendosur të bëhen banorë të këtij vendi. Në kushte të tilla edhe familja shqiptare, duhet parë në kontekstin e dinamikës globale, respektivisht edhe asaj evropiane. Globalja sa vjen e merr hapësira, sepse mendësia globaliste i nxit njerëzit të lënë pas edukimin e ngurtë e pa të ardhme, i nxit të largohen nga mendësia e ngujimit dhe të ecin me ritmin e kohës nëpër urat e komunikimit kulturor, duke lënë pas barrierat e së shkuarës. Statistikat evropiane flasin për rreth 38% të banorëve të Shqipërisë që jetojnë jashtë vendit, ndërkohë që koha kërkon që të

mos punohet ende sipas përvojave tradicionale në edukimin e të rinjve në familje, shkollë dhe shoqëri.

Sociologu spanjoll Rodrigues-Garcia Dan te artikulli i gjatë analitik: “Dinamika socio-kulturore e martesave në Spanjë: Përtej nocioneve thjeshtëzuese të hibriditetit”, megjithatë ai argumenton se përzjerja nuk është një fenomen kulturor apo historik, për një fakt që vjen si jehonë e kohezionit global.

Qysh te hyrja: “Immigration and Mixed Marriages in Catalonia, Spain” ky artikull ka kundërshtuar argumentet e interpretimit vendas të proceseve të hibriditetit; duke ofruar një qasje kritike për gatishmërinë e pikëpamjeve dhe gjykimeve tradicionale në lidhje me praktikën e ekzogamisë dhe endogamisë. Studimi i guximshëm sugjeron se nuk duhet të bëhen supozime apriori (raporti shkak - pasojë) për vlerën morale ose shoqërore të endogamisë ose ekzogamisë. Ekzogamia nuk duhet të barazohet domosdoshmërisht me asimilimin, as nuk duhet të përshkruhet si recetë e harmonisë

dhe kohezionit shoqëror. Në mënyrë të ngjashme, frika nga endogamia si një shenjë e getoizimit dhe mungesës së integritimit nuk është domosdoshmërisht e justifikuar.

Ajo që është përfundimisht thelbësore për nxitjen e integritimit shoqëror (përkundrejt përjashtimit social) në shoqërinë pritëse janë të drejtat e qytetarisë - civile, politike dhe sociale: qasja në burime sociale dhe ekonomike, siç janë arsimiti, kujdesi për mbrojtjen, punësimi, strehimi, ndarja e politikës nga jeta familjare, por dhe e drejta për bashkim familjar.

Rreth 150 vjet më parë, Marksi me të drejtë sugjeroi se premtimi i lirisë, barazisë dhe vëllazërisë në Evropë ishte i ndërvarur nga përfshirja e hebrenjve. Sot, në Ballkan, Evropë, Azi dhe gjetiu, ajo është shumë e ndërvarur nga pranimi i myslimanëve si qenie njerëzore dhe qytetarë të barabartë. Është një pranim, që e kërkon e tashmja dhe e pret e ardhmja, i cili edukohet qysh në familje, prandaj nuk duhet parë si e veçuar apo paradigmatik, por në kontekstin e dinamikave globale.

Bibliografi

ASHRPSH. (1980) *Fjalori i Gjuhës së Sotme Shqipe*, Tiranë.

Agron, Demjaha and Lulzim Peci. 2016. *What Happened to Kosovo Albanians: The impact of religion on the ethnic identity in the state building-period*. Studim. KIPRED (Kosovar Institute for Policy Research and Development) Policy Paper Nr. 1/16.

Tahir, N. Dizdari. (2005). *Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe*. Tiranë.

Dan, Rodrigues-Garcia. (2008). Socio-Cultural Dynamics in Inter-marriage in Spain: Beyond Simplistic Notions of Hybridity.” In *The Family in Question: Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*, edited by Grillo Ralph, 245-68. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Grazer, Brian, and Charles Fishman. (2015). *A Curious Mind: The Secret to a Bigger Life*. New York: Simon & Schuster.

Smith, Zadie. (2016). *Swing Time*. New York: Penguin Press.

Instituti Kombëtar Spanjoll i Statistikave (National Statistics Institute – INE)

EBU HAMID EL - GAZALI AUTORITET I ISLAMIT

MA. Dorian Demetja
Drejtor i Kulturës dhe i Arsimit, KMSH

Abstrakt

Imam Gazali është një dijetar i madh në botën islame dhe shquhet për kritikën e tij adresuar filozofëve. Ai i përket medh'hebit Eshari në itikad dhe medh'hebit Shafi në fikh. Ebu Hamid el-Gazali është i pranueshëm për të rinjtë dhe për të moshuarit, për teologët, juristët, filozofët, imamët dhe sufijnjtë. El-Gazali, i njohur në mesjetë si Algazel, zë vend unik në historinë e mendimit fetar, me gjerësinë e mendimit, me origjinalitetin e ideve dhe me ndikimin e jehonën e madhe në botën islame dhe atë joislame. Si një personalitet i madh dhe me autoritet të pacenueshëm, Imam Gazali nderohet në përmasa botërore, sepse ndikimi i tij, veçanërisht në filozofi, ka qenë me shumë rëndësi të filozofët, jo vetëm ata myslimanë, por edhe tek ata hebrenj e të krishterë. Metodika e Gazalit në të shkruar rëndon akoma më tepër në peshë, kur shteti mysliman u shtri në vende e popuj të shumtë, me fe e filozofi të ndryshme, kur u dubej dhënë përgjigje besimeve dhe filozofive të tyre, kur duheshin ftuar në Islam popujt e tjerë. Vepra e tij nuk e ka humbur shkëlqimin e saj, përkundër gjithë kësaj krijimtari botërore. Figura e Imam Gazalit është simbol i të gjitha lëvizjeve të rëndësishme intelektuale dhe fetare të asaj kohe.

Në udhëtimin e tij drejt mënyrës më të mirë për tek e vërteta, Gazali u dha në fund pas sufizmit. Ai e konsideron atë parësor në rrugën e shërimit, duke treguar njëkohësisht se arsyeja dhe shkenca janë armë e vegla për myslimanin në drejtim të shërbimit ndaj Islamit. Imam Gazali vendosi në mënyrë të shkëlqyer baraspeshën ndërmjet shpirtërores dhe fizikes, duke i konsideruar ato si lidhje të ngushta dhe të pashkëputshme me njëra-tjetrën. Sipas mendimit unanimit të dijetarëve myslimanë, Imam Gazali konsiderohet ripërtëritës i fesë së shekullit kur jetoi. Me të drejtë atij i janë dhënë epitetet Autoritet i Islamit (Huxhabet'ul-islam), Stoli e fesë (Zejn'ud-din), Ripërtëritësi i fesë (Muxbeddid'ud-din).*

*. Në një hadith profeti Muhamed (a.s.) thotë: “Pa dyshim që Allahu në çdo fillim shekulli do t'i dërgojë këtij ummeti një muxbeddid, i cili do të ripërtërijë punët e fesë”. (Ebu Daud, Melahim 1)

Gjendja e shekullit XI

Në shekullin e XI, bota islame filloi të humbë ndikimin dhe përparësinë e saj në skenën globale, duke e gjetur veten në pragun e një krize shpirtërore, në veçanti politike dhe strategjike. Kriza shpirtërore erdhi si pasojë e pranisë gjithnjë në rritje e ndikimeve nga jashtë, posaçërisht e mendimit filozofik grek. Mësimet filozofike të huaja, bënë që të lindin hapësirat për dyshim në besim, të cilat në fund do të luhatin marrëdhëniet dhe bashkimin e botës islame në tërësi. Kjo gjendje përfshiu të gjitha bashkësitë, popujt, besimet, pra edhe krahinën e Horasanit të Persisë.

Medh'hebet dhe fraksionet e ndryshme islame, të cilat në shekujt e parë u paraqitën si rezultat i lirisë shpirtërore dhe gjerësisë që ofron Islami, në kohën e Gazalit u bënë armiq të ashpër. Sektet e ndryshme fetare nuk shfaqnin vetëm antagonizëm të ndërsjellë dhe mungesë durimi, por edhe udhëhiqnin konflikte të vërteta e të hapura. Në anën tjetër, sistemi politik, në vend që të qetësonte dhe të heshtte këto konflikte fraksionale të rrezikshme, ia nënshtronte ato interesave të tij, duke e ndezur edhe më tepër situatën.¹ Kalifati i madh

dhe i fuqishëm islam, në kohën e Gazalit, përçahej gjithnjë e më shumë. Në vend të kalifit të drejtë e të fuqishëm, në shtetin islam filluan të udhëhiqnin dinasti të ndryshme dhe sundimtarë të shumtë. Pra, kalifati islam, siç e theksuam më sipër, ndodhej në pragun e një krize politike dhe strategjike.

Në këtë kohë, botës islame i duhej më shumë se kurrë një ripërtëritës, i cili do të tregonte rrugën dhe vlerat individuale, i cili do të kishte fuqi e guxim t'i kundërvihet filozofive të huaja dhe fraksioneve fetare që kishin futur dyshim e çrregullim në fe, kokëfortësi dhe shkatërrim në politikë. Pikërisht në këtë kohë kritike, siç thekson Ebul Hasan en-Nedevi,² si dhuratë e Allahut (xh.sh.), umetit islam iu dhurua ripërtëritësi, Muhammed el-Gazali, i njohur shkurt si Imam Gazali.

Kush ishte Imam Gazali

Emri i tij i plotë është Huxh'het'ul-Islam Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed El-Gazali et-Tusi. Lindi në vitin 1058 (450 hixhri) në qytetin Tus, në krahinën Horasan të Persisë. Rrjedh nga një familje e varfër, por fisnike dhe fetare. Babai i tij ishte besimtar i varfër, i cili jetonte

1. Dr. Xhafer Murteda El-Jasin, *Fi Ribabi el-Gazali-sireten ve menbexhen*, përmbledhje e punimeve të Universitetit të Kuvajtit, viti

69-70, f. 53.

2. Ebu'l Hasan en-Nedevi, *Rixh'alu el-fikri ve ed-da'veti fil Islam*, Kuvajt 1977, f. 179.

nga ajo që punonte me duart e veta. Merrej me tjerren e mëndafshit, të cilin e shiste në njërin prej dyqaneve në Tus. Sipas të dhënave historike, ai ka vdekur mjaft i ri, kështu që dy fëmijët e tij Muhammedi dhe Ahmed i mbetën jetimë. Babai i Gazalit ia besoi kujdesin për fëmijët njërit prej miqve të tij sufinj, duke i lënë edhe një shumë materiale modeste për mbajtjen e fëmijëve. Në të gjitha veprat biografike për Gazalin, tregohet se, me kalimin e kohës, për shkak se ishte shterur trashëgimia e babait të tyre dhe mundësitë materiale të sufiut ishin mjaft të kufizuara e modeste, ai i këshilloi fëmijët të regjistrohen në shkollën vendase dhe ata e dëgjuan. Kështu filloi rruga shkencore e Gazalit.³

Mësimet e para Gazali i mori në Tus dhe Xhurxhan, ku mësoi të Drejtën Islame (Fikhun).⁴ Në moshën 22-vjeçare shkoi në Nishabur, një qendër e njohur e kulturës islame dhe u regjistrua në medresenë me famë të Ibn el- Xhujejnit,⁵ një nga dijetarët më të shquar të kohës, i njohur si Imamu'l-Haremejn.⁶ Ndërkohë, të

gjithë mësuesit e Gazalit ishin njerëz me autoritet dhe dijetarë të kohës. Aty Gazali u arsimua kryesisht në fushat fikh, kelam (teologji), dialektikë, filozofi dhe logjikë. Imam Haremejni ishte i njohur që studentëve të tij u lejonte lirinë e plotë të mendimit dhe shprehjes në diskutim dhe polemikë. Gazali tregoi një shkallë të lartë të arsimimit dhe aftësi për filozofi. Imam Haremejni e vlerësonte aftësinë e jashtëzakonshme të tij dhe e caktoi për ndihmës dhe si zëvendësin e vet. Gjatë studimeve prej vitit 1078-1085, Gazali ishte studenti më i dalluar prej të gjithëve dhe zgjuarsia e tij e madhe e kishte bërë të njohur kudo. Ai filloi edhe vetë t'i mësojë kolegët e tij studentë dhe të shkruajë libra.

Pozita e imam Gazalit para tërheqjes në vetmi

Pas vdekjes së Imamu'l-Haramejnit në vitin 1085 (478 hixhri), Imam Gazali shkoi në Bagdad, ku u miqësua me dashamirësin dhe ndihmuesin e shkencës, ministrin e shtetit, Nidhamu'l Mulk. I mahnitur me dijen e thellë të Gazalit në shumë fusha, nga një diskutim i organizuar, ai i propozoi Gazalit të pranojë detyrën e drejtorit të Medresesë së njohur "Nidhamije" në Bagdad në vitin 1091. Si profesor në këtë medrese (të nivelit universitar), Gazali arriti sukses të madh. Prej mësimëve, *Stolia e besimit, argumenti i Islamit.*

3. Dr. Ali Iljasi, *Jetëshkrimi i Imam Ebu Hamid Muhammed el-Gazali.*

4. Dr. Mahmoud Zakzouk, *Jeta dhe vepra e Imam El-Gazaliut,* (përktheu Nexhat Ibrahim).

5. Imamu'l-Haremejn Ibn el-Xhujejni (1028-1085), Shejh-ul-Islam, mësuesi i Gazalit, jurisit, dijetar i parimeve ligjore, ekspert në kelam dhe polemikë.

6. Mexhid Yveysi, *Imam Muhmmmed El-Gazali,*

ligjëratave dhe shpjegimeve të tij u formuan shumë nxënës, madje edhe dijetarë të kohës. Gjatë kësaj periudhe prej katër vitesh, përkatësisht në moshën 34-vjeçare, ai konsiderohej ndër njerëzit më të ditur të kohës dhe ushtronte postin më të rëndësishëm intelektual në shtet.⁷

Përgjatë viteve, përveç mësimdhënies, imam Gazali merrej vazhdimisht edhe me hulumtime, në kërkim të mënyrës më të mirë për tek e vërteta. Ai ishte i vetëdijshëm se rrugët për të arritur të vërtetën janë më shumë se një dhe identifikon katër rrugë kryesore. Ai do të shprehet kështu në librin e tij:

“Unë isha i mendimit se kategoritë e atyre që kërkonin të vërtetën ishin të kufizuara në katër grupe:

1. *Kelamistët,⁸ që pretendojnë se janë njerëz të mendimit dhe arsyetimit të pavarur.*

2. *Batinitët,⁹ të cilët pretendojnë se janë posedues të vetëm të diturisë dhe nxënës të privilegjuar të diturisë së marrë prej një imami të pagabueshëm.*

3. *Filozofët, që pretendojnë se janë*

njerëz të logjikës dhe argumentit.

4. *Sufinjët,¹⁰ të cilët pretendojnë se janë të afërtit e Prezencës Hyjnore dhe njerëz të mistikës dhe iluminimit.*

Si pasojë, nuk humba kohë për ndjekjen e këtyre rrugëve të ndryshme, duke bërë një studim tërësor të pikëpamjeve të tyre. E pozicionova veten fillimisht në shkencën e Kelamit, së dyti në shkencën e Filozofisë, së treti në atë të Batinive dhe së katërti në atë të rrugës së Sufinjve.”¹¹

Imam Gazali qëndroi në krye të Medresesë “Nidhamije” afër katër vjet, deri në vitin 1095 (488 h). Si profesor i akademisë arriti sukses të madh dhe popullaritet. Fitoi titullin e nderit “Huxhxhetul Islam - Autoritet i Islamit”. Mendimi i tij kërkohet dhe respektohet jo vetëm në fushën e besimit dhe teologjisë, por edhe në atë të politikës e shumë fusha të tjera. Ai përballë me sfida të mëdha që vinin nga grupime të ndryshme në Bagdad dhe diskutonte me to fuqishëm, duke u bërë kështu një faktor kryesor për bashkimin e tyre në rrugën e drejtë. Debatet dhe përplasjet sektare ishin të shumta, mirëpo kjo nuk e frenoi veprimtarinë e Imam Gazalit në përballje me këto sfida sa teologjike aq dhe shkencore. Mund të themi se ai në atë kohë arriti kulmin e tij, mori mirënjohjen e dijetarëve dhe sundimtarëve, simpatinë dhe besimin e nxënësve,

7. Nexhat Ibrahim, *Katër urtarë muslimanë- Ibn Sinai-Gazali-Ibn Ruzhdi-Rumi*, Shkup 2015, f. 69-70

8. Ata që merren me shkencën e Kelamit ose e thënë ndryshe Teologjia. Ajo është degë e shkencës së besimit që merret me njohjen dhe argumentimin e ekzistencës së Zotit.

9. Batinitët janë pasuesit e disa grupeve mistike Shiite që pretendojnë një lexim ezoterik të Kur’anit dhe të cilët konsiderojnë se kuptimi i drejtpërdrejt (literal) fsheh disa nivele të tjera të të kuptuarit.

10. Mistikë myslimanë

11. Ebu Hamid el-Gazali, *Shpëtuesi prej humbjes (El-Munkidhu min ed-dalal)*, përktheu Oldian Kaderja, Durrës 2018, f. 25-26

fitoi pasuri të konsiderueshme, nder e lavdi... Dhe kur të gjithë prisnin se do të qëndrojnë në këtë pozitë, në atë kohë në metropolin botërore të diturisë, Bagdad, Imam Gazali bën hapin me të cilin habiti dhe tronditi bashkëkohësit e tij, braktis Bagdadin dhe tërhiqet në vetmi.¹²

Me tronditjen shpirtërore që pati në vitin 1095, Gazali u kthye përsëri nga tasavvufi.¹³ Pasi lexoi veprat e sufinjve të mëdhenj, ai shpejt e kuptoi se tasavvufi nuk ishte i mjaftueshëm vetëm me mësimin teorik, por duhet të udhëhiqej edhe nga praktika. Me këtë mendim, ai braktisi postin në Bagdad dhe pasi i la familjes një pjesë nga pasuria, pjesën tjetër e shpërndau.¹⁴ Tezat mbi shkaqet e tërheqjes në vetmi të Gazalit janë të ndryshme dhe interesante. Por, le t'i dëgjojmë këto shkaqe nga vetë Gazali. Në librin e tij, "El-Munkidhu min ed-dalal" (Shpëtuesi prej humbjes), ai shprehet:

"Pastaj reflektova mbi njiëtin që kisha në çështjen e mësimdhënies publike dhe pashë që nuk i ishte drejtuar tërësisht Allahut, por ishte nxitur e motivuar nga

kërkimi për famë dhe përhapjen e prestigjit. Kështu që u ndjeva i sigurt se isha në buzë të greminës e në prag të rënies në zjarr, përveçse në rast se do të vendosja të riparoja rrugët e mia.

Në mëngjes do të kisha dëshirën e sinqertë për kërkimin e gjërave të Botës Tjetër, ndërsa në mbrëmje ushtarët e pasionit do ta sulmonin atë dëshirë dhe do e bënin të vakët e pasive. Dëshirat mondane filluan të më drejtonin me zinxhirët e tyre dhe të mbanin ashtu, ndërkohë që lajmëtari i fesë bërtiste fort: Nisu! Çobu dhe nisu! Vetëm pak të ka mbetur prej jetës dhe një rrugë e gjatë shtrihet para teje. Teoria dhe praktika në të cilën je zhytur është hipokrizi dhe falsitet! Nëse nuk përgatitesh tani për jetën tjetër, kur do ta bësh atëherë?! Dhe nëse nuk u largohesh tani këtyre varësive, atëherë kur do t'i shkëputesh?!

Në mendime të tilla thirrja do ta përforconte vetveten dhe do të merrte një vendim të përvokueshëm për t'u larguar e arratisur. Por shejtani do i kthehej sulmit duke thënë: Kjo është gjendje kalimtare, kujdes të mos kapitullosh, sepse kjo gjendje do të largohet shpejt e s'do të jetë më e lehtë për t'u rikthyer sërish te kjo!

Kështu që unë lëkundesha vazhdimisht mes dëshirave të dynjasë dhe apelit të Botës Tjetër për gati gjashtë muaj, duke filluar prej muajit Rexheb të viti 488 h (Korrik 1095). Atëherë Allahu (xh.sh.) vendosi një dry në gjubën time, kështu që isha i penguar për mësimdhënien publike. Isha tërësisht i paafte për të thënë diçka. U mundova nga detyrimi për ata që dëshironin të më dëgjonin, e ishin shumë, që t'u them diçka, por s'munda të flas asnjë fjalë. Si

12. Ubeydullah Küçük, *Imam Gazali: Hayati, Eserleri, Şahsiyeti, Te'siri, Hizmetleri*, (parathënia te kryevepra e Imam Gazalit, İhjav Ulum'id-Din), İstanbul 1973.

13. Kujtojmë që babai i Gazalit para se të ndërronte jetë, ia besoi kujdesin e fëmijëve njërit prej miqve të tij sufinj, i cili i kishte dhënë atyre dituritë e para nga tasavvufi.

14. Doç. Dr. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet terbiyesi ve Gazali*, İstanbul 1994.

rezultat, kjo pengesë në gjubë shkaktoi mërzi në zemrën time, humba dëshirën për ushqim dhe pije. Kjo çoi në një dobësim të tillë të fuqive të mia, sa që mjekët e humbën shpresën për shërimin tim dhe thanë: Kjo është diçka që është ngulitur në zemrën e tij. Nuk ka mundësi kurimi për këtë, veçse nëse zemra e tij do të qetësohet prej ankthit që e ka kapluar.

Atëherë, iu drejtova Allahut të Madhërishtëm, ashtu siç i drejtobet nevojtarit që nuk ka rrugëdalje prej vështirësisë ku është.¹⁵ Ai (Allahu) e bëri të lehtë kthesën e zemrës sime prej famës, mirësive, familjes, fëmijëve dhe bashkëpunëtorëve. Lajmërova se kisha vendosur për të udhëtuar për në Mekë, ndërkohë që kisha planifikuar në fshehtësi një udhëtim për në Siri. Këtë e bëra si masë paraprake, në rast se Kalifi dhe grupi i bashkëpunëtorëve të mi do merrnin vesh se qëllimi im është shpërngulja për në Damask. Kështu që përdora një strategji të hollë për largimin nga Bagdadi, me vendosmërinë për të mos u kthyer më kurrë aty.¹⁶

Braktisja e Bagdadit dhe izolimi

Braktisja e Bagdadit, në realitet, paraqet braktisjen e filozofisë dhe mënyrës së jetesës së deriatëhershme, do të thotë pranim i mënyrës së re dhe konceptit të

15. “A ka më të mirë se Ai që i vjen në ndihmë nevojtarit të këputur, kur i lutet Atij, që jua largon të keqen dhe ju bën juve trashëgimtarë në tokë?!” (Surja Neml, 27:62)

16. Ebu Hamid el-Gazali, *Po aty*, f. 60-62.

ri të jetës. Është e qartë se Gazali ishte i pakënaqur paraprakisht me teologjinë skolastike. E gjithë kjo, sipas mendimit të tij, nuk kishte lidhje reale me jetën fetare. Gazali duke kërkuar të vërtetën, u përqendrua në mënyrën e jetës sufiste dhe iu përkushtua asketizmit. Kështu mundi të vërejë dritën të cilën kërkonte. Por, në rastin e tij, duhej që të refuzonte karrierën e shkëlqyeshme akademike dhe pozitën e masës. Mirëpo, për nga natyra ishte ambicioz dhe e dëshironte famën e popullaritetin. Në anën tjetër, ishte kërkuar, këmbëngulës dhe i sinqertë në kërkimin e së vërtetës. Nga rrëfimi i tij shihet më së miri se sa ishte distanca mes skajshmërive dhe kërkesave të pakontestueshme. Kjo e ka çuar atë në kriza serioze shpirtërore e intelektuale.¹⁷

Kur njeriu fillon një udhëtim të brendshëm në drejtim të shpirtit, është mirë njëkohësisht që të fillojë edhe një udhëtim të jashtëm nëpër botë. Kur njeriu udhëton me vetëdije, ai arrin tek e vërteta se shtëpia e tij nuk gjendet në ndonjë rrugë të veçantë, por është te Zoti. Prandaj një udhëtim i jashtëm konsiderohet një mbështetje shumë e mirë e udhëtimit të brendshëm. Imam Gazali la pas të gjitha kushtet e mira dhe suksesin që kishte arritur, la pas pozitën dhe famën, i la të gjitha në mënyrë që të zbulojë të vërtetën dhe të kuptojë natyrën e realitetit hyjnor.

17. Ubeydullah Küçük, *Po aty*.

Në veprën autobiografike “El-Munkidhu min ed-dalal” (Shpëtuesi prej humbjes), Gazali tregon: “*Pas një periudhe të shkurtër kobe, Allahu i Lartësuar më shëroi nga ajo sëmundje (mendimeve kundërshtuese me njëra-tjetrën). Shpirti im e rifitoi shëndetin e ekuilibrit dhe sërish pranova të dhënat e qarta të arsyes, duke u mbështetur tek to me garanci e siguri. Por kjo, nuk u sigurua prej ndërtimit të fakteve apo nga mbledhja bashkë e një argumenti. Përkundrazi, ishte efekti i një drite, të cilën Allahu i Madhërishtëm e hodhi në gjoksin tim. Dhe ajo dritë është çelësi i shumicës së diturisë. Kështu që, kushdo që mendon se zbulimi i së vërtetës varet prej provave të formuluar në mënyrë precize, në të vërtetë e ka ngushtuar mëshirën e gjerë të Allahut.*”¹⁸

Imam Gazali iku nga Bagdadi në muajin Dhul-ka’de të vitit 488 h (Nëntor 1095). Ai me kohë vizitoi El-Kudsin (Jerusalem), Damaskun, Aleksandrinë dhe shumë qytete me rëndësi. Kreu në kohën e duhur edhe vizitat në dy qytetet e shenjta, Meke dhe Medine, ku edhe mori titullin haxhi. Kurse në Damask u mbyll në vetmi dhe jetë sufiste. Tregohet se braktisi çdo gjë që deri atëherë e kishte bërë të lumtur, përveç disa rezervave të besueshme për sigurimin material të familjes. Ndoshta është me rëndësi të theksohet se Medresenë “Nidhamije” në Bagdad e trashëgoi vëllai i tij Ahmed i.¹⁹

18. Ebu Hamid el-Gazali, *Po aty*, f. 22.

19. Dr. Mahmud Abdurrezak Shefshek, *El-*

Nuk ka informacion të hollësishëm mbi vitet në vetmi të Gazalit, por gjatë kësaj periudhe ai mësoi se çdo gjë nuk mund të kuptohet me arsye, se ekziston njëfarë kufiri, përtej të cilit nuk mund të ecet. Përfundimisht, Gazali mendon se teologjia nuk mund të ekzistojë vetëm me fuqinë e arsyes, e cila është me pikarritje të kufizuara dhe e cila nuk arrin deri tek e vërteta përfundimtare më e lartë. E gjithë kjo solli krizën, e shënuar me skepticizëm që nuk i solli qetësi. Prandaj, vazhdoi rrugëtimin e tij drejt rrugëdaljes, duke u dhënë pas sufizmit.²⁰

Ai do të shprehet kështu në librin e tij: “*Për dhjetë vjet qëndrova në atë gjendje. Gjatë kësaj periudhe vetmie, gjëra që nuk mund të numëroheshin apo detaje të thellësishme m’u patën shpalosur. Me të vërtetë, nëse do kombinonim mendjen e të mençurve, urtësinë e të urtëve, dijen e dijetarëve drejtuar mistereve të shpalljes, në mënyrë që të ndryshojnë një detaj të vetëm të sjelljes dhe etikës së sufijnve, për ta zëvendësuar me diçka që është më e mirë se ajo, as edhe një rrugë nuk do të gjendej për ta bërë atë! Kjo sepse të gjitha lëvizjet dhe qëndrimet në qetësi të tyre, të jashtme dhe të brendshme, janë të mësuara nga drita e llambës profetike. Dhe përtej Dritës Profetike nuk ka dritë tjetër, prej së cilës mund të arrihet iluminimi.*”²¹

usulu el-felsefijje li et-terbije, Kuvajt 1982, f. 130.

20. Nexhat Ibrahim, *Po aty*, f. 86.

21. Ebu Hamid el-Gazali, *Po aty*, f. 64.

Dritën e besimit që i erdhi nga Zoti, me përvojën e veçantë të sufizmit, Gazali filloi ta hedhë në letër dhe kështu la një seri librash me vlerë, të cilët janë përkthyer në gjuhët e Lindjes dhe të Perëndimit. Këta libra janë në qarkullim edhe sot, të cilët lexohen me vëmendje e komentohen prej dijetarëve më të shquar.

Kthimi në vendlindje dhe vdekja e Imam Gazalit

Gjatë kësaj periudhe të ngjeshur dhjetëvjeçare, Gazali erdhi në përfundimin se tasavvufi është mënyra më e mirë dhe më e pastër për të arritur të vërtetën, e cila nuk arrihet me arsye apo me mënyra të tjera. Megjithatë, nuk duhet shpërfillur fakti se imam Gazali kishte pak vërejtje në rrugën e sufizmit, kur bëhej fjala për rastet e ekzagjerimit në disa pohime panteiste të disa sufinjve. Pas më shumë se dhjetë vitesh izolimi, por edhe hulumtimi, përpjekjesh e meditimesh, Gazali vendosi t'i kthehet jetës dhe përbaljes me problemet e kohës. Ai iu kthye botës normale me zemër të qetësuar dhe me synim të qartë. Gazali, në mënyrë të përmbledhur, e përshkruan kështu:

“Çfarë dobie do të sillte vetmia dhe veçimi në një kohë kur sëmundja është përhapur në popull, ku mjekët janë të sëmurë dhe njerëzit në buzë të greminës? Kështu që i thashë vetes: Kur do t'ia përkushtosh veten tërësisht dhe të zhytesh në këtë vuajtje, duke

luftuar kundër kësaj errësire të tmerrshme?! Kështu më ngjau se arsyeja për të justifikuar veten e kish humbur fuqinë e saj. Gjithashtu motivi për t'iu kacanjerrë izolimit nuk duhej të ishte përtacia, qetësia, kërkimi i kërenarisë dhe as mbrojtja e vetes nga dëmi i shkaktuar prej njerëzve.

Më pas u konsultova për këtë çështje me shumë njerëz të mprehtë në dallimin e zemrave dhe vizioneve, e ata të gjithë më rekomantuan ta braktis izolimin dhe të dal nga vetmia. Allahu i Madhërishëm e lehtësoi transferimin tim në Nishabur për të ndërmarrë këtë detyrë shumë serioze në muajin Dhul-kade 499 h. (Korrik 1106).

E di mirë këtë, edhe pse i isha rikthyer mësimdhënies, nuk isha rikthyer në të vërtetë, sepse rikthimi është kthimi në gjendjen e mëparshme. Tani, seriozisht dëshiroj të reformoj veten time dhe të tjerët, por nuk e di a do ta mbërrij këtë dëshirë timen apo vdekja e shpejtë do e ndërpresë qëllimin tim.”²²

I biri i Nidham'ul-Mulkut, sulltan Fahr'ul-Mulk, pasi mori sundimin, e ftoi Gazalin që të udhëhiqte përsëri Medresenë “Nidhamije” në Nishabur. Gazali e pranoi ftesën e tij më 1106 dhe punoi rreth një vit. Mirëpo kur Fahr'ul-Mulkun e vranë, si dhe për shkak të rrethanave të reja, Gazali u largua nga Medreseja dhe u kthye në vendlindjen e tij në Tus. Aty ai themeloi një shkollë private, në të cilën ligjëronte shkencat islame dhe tasavvufin.

22. Ebu Hamid el-Gazali, *Po aty*, f. 81-82, 84-85.

Më 18 dhjetor 1111 (14 xhumadel-ahire 505) në moshën 53 vjeçare, Imam Gazali ndërron jetë. Ahmedî, vëllai i Imam Gazalit, për vdekjen e tij thotë: “Të hënën, në kohën e namazit të sabahut, vëllai im Ebu Hamidi mori abdes, fali sabahun, pastaj tha: “*Më sillni qefinin!*” Pasi e mori, e puthi dhe e vendosi mbi fytyrë duke thënë: “*Unë dëgjoj dhe i bindem urdhrit të shkoj te Zoti*”. Pastaj shtriu këmbët, u kthye drejt kiblës dhe ia dorëzoi shpirtin Krijuesit para lindjes së diellit - Allahu e bekoftë.”²³

Veprat e Imam Gazalit

Gazali qysh nga rinia hulumtonte e studionte, duke verifikuar thelbin e gjërave dhe esencën e realiteteve. Për asnjë çështje nuk fliste dhe nuk shkruante pa e medituar thellë e gjatë. Atë e karakterizonte guximi që të merret me tema të ndryshme, me teori të shumta që kanë të bëjnë me besimin e bindjen brenda dhe jashtë Islamit, duke hulumtuar thelbin e tyre në mënyrë që të shpëtojë nga dilemat e ndryshme.²⁴ *Për veten e tij ai thotë: “Në lulëzimin e rinisë, pra në fillim të jetës sime, që prej kohës kur arrita pubertetin, para se të mbërrij të njëzetat e deri tani, thuajse tek të pesëdhjetat, kam qenë vazhdimisht i zhytur në këtë det të thellë, duke u hedhur në thellësinë e ujit të tij si një njeri i guximshëm e jo si një frikacak*

23. Nexhat Ibrahimî, *Po aty*, f. 74-75

24. Nexhat Ibrahimî, *Po aty*, f. 82-83

i kujdesshëm. Unë kam depërtuar thellë në çdo mister të errët, jam hedhur në çdo problematikë e vërsulur në çdo vështirësi të koklavitur. Kështu, do të vëzhgoja besimin e çdo sekti e do kërkoja të nxirrja sheshit sekretet e medh’hebeve të çdo fraksioni me synimin e të dalluarit qartë mes ithtarit të së vërtetës dhe avokatit të së gabuarës, mes ndjekësit besnik dhe novatorit.”²⁵

Autori, i cili i ka kushtuar më shumë vëmendje veprave të Gazalit është profesor Abdurrahman Bedevi.²⁶ Ai i ka ndarë veprat e Gazalit në tri grupe: Në grupin e parë bëjnë pjesë 73 vepra që saktësisht dihet se i ka shkruar Gazali. Në grupin e dytë bëjnë pjesë 21 vepra që dyshohet nëse i ka shkruar Gazali. Këto vepra i përshkruhen atij, qoftë nga simpatizuesit, qoftë për shkak të identifikimit të gabueshëm. Ndërsa në grupin e tretë bëjnë pjesë 31 vepra që profesor Bedeviu sjell argumente, të cilat lënë pak mundësi që mund t’i përshkruhen Gazalit, por që në disa burime shkruhet se Gazali është autor. Këto të fundit janë vepra, të cilat Gazali i ka ligjëruar dhe janë shkruar nga nxënësit e tij, por jo nga ai vetë. Në veprën e tij “*Muel-lefatu el-Gazali*”²⁷, e cila ka afro 600 faqe, profesor Abdurrahman Bedevi citon 457 vepra të Gazalit. Për disa qindra vepra të cilat i përshkruhen

25. Ebu Hamid el-Gazali, *Po aty*, f. 16

26. Abdurrahman Bedevi (1917-2002), filozof egjiptian

27. Prof. Abdurrahman Bedevi, *Muel-lefatu el-Gazali (Veprat e Gazaliut)*, 1961

Gazalit, profesor Bedeviu pohon se autori i tyre është i panjohur. Duke u nisur nga bindja se analiza e veprave voluminoze të Gazalit është më e gjerë, por edhe e saktë, lirisht mund të themi se ai është autor i mbi dyqind veprave²⁸, nga fusha të ndryshme shkencore.

Për sa i përket kohës së shkrimit të veprave të tij, ato mund t'i ndajmë në tri periudha:²⁹

Periudha e parë janë veprat kur Gazali i shkroi në Nishabur, posaçërisht në periudhën e shkollimit të tij në “Nidhamije”, pastaj si asistent i El-Xhurvejniut, Imam el-Haremejniut. Kjo ishte periudha e parë e krijimtarisë filozofike të Gazalit.

Periudha e dytë është jeta e tij në Bagdad dhe puna në Medresenë “Nidhamije”. Nuk dihen me saktësi veprat që ka shkruar në atë periudhë, por është e logjikshme që kanë të bëjnë me veprat që trajtojnë çështjet e filozofisë së pastër dhe veprat me karakter polemizues, në të cilat Gazali kritikoi idetë që ishin në kundërshtim me mësimet e Kur’anit dhe Traditës Profetike. Domethënë, në këtë periudhë janë shkruar veprat “Mekasidu el-felasifeh”, “Tehafutu el-felasifeh”, “Fedaihu el-Batinijeh”, “Fedailu el-Mustadhhirijeh”, etj.

28. Dr. Hasan Ibrahim Hasan, *Taribu el-Islam*, aty përmend që Gazali është autor i 228 veprave, f. 533

29. Ubeydullah Küçük, *Po aty*

Periudha e tretë i përket kohës më interesante dhe më të frytshme të Gazalit. Kjo është koha e izolimit dhe e tërheqjes së tij nga jeta publike. Në këtë kohë shkruhen veprat “El-Munkidhu min ed-dalal” dhe vepra e tij më voluminoze dhe më e famshme “Ihjau-ulumid-din”.

Veprimtaria e shkruar e Gazalit është shumë interesante si në aspekt të vëllimit, ashtu edhe në aspekt të llojshmërisë e cilësisë. Padyshim që përdorimi i vazhdueshëm i gjuhës filozofike nga ana e Gazalit, mënyra e tij e të argumentuarit, si dhe preokupimi i tij me sufizëm, kanë qenë shkak që disa teologë islamë, por edhe të tjerë, ta kritikojnë atë. Në vazhdim do të përmendim shkurtimisht veprat kryesore³⁰ të Imam Gazalit në fusha të ndryshme:

Në fushën e Fikhut

“**El-Basit**”. Libri trajton çështjet e fikhut. Është në formën e dorëshkrimit.

“**El-Uasit**”. Për këtë vepër janë shkruar shumë komente. Më të njohurat janë komenti i Imam Neveviut³¹ dhe Imam Ibn es-Salahut.³²

30. H. Bekir Karlıça, *Gazali-Eserleri*, TDV.

31. En-Nevevi (1233-1277) i njohur si Imam Nevevi, ishte mbledhës dhe komentues i njohur i hadithit.

32. Ibn Es-Salah (1181-1245), ishte specialist në fushën e haditheve dhe autor i librit “Prezantimi në Shkencat e Haditheve”.

“**El-Uexhiz**”. Kjo vepër është botuar në dy pjesë dhe gjendet një në Kajro në vitin 1899, kurse botimi më i ri i kësaj vepre gjendet në Bejrut në vitin 1997. Kanë dalë edhe botime të shkurtuara të “El-Uexhizit” dhe shumë komente të tij. Shtjellimin më të njohur të kësaj vepre e ka bërë Ibn Haxher el-Askalani.³³

“**Hulasatu el-Muhtesar**”. Është një vepër përmbledhëse e jurisprudencës së medh’hebit Shafi. Vetë Gazali këtë vepër e përmend në “Xheuahiru el-Kur’an” dhe thekson se për nga vëllimi është njëra prej librave të tij më të shkurtra. Kjo vepër gjendet në dorëshkrim.

Në fushën e Filozofisë

“**Mekasidu el-felasifeh**” (Qëllimet e filozofëve). Në këtë vepër Gazali bën një parashtrim, duke shpjeguar me hollësi qëndrimin e filozofëve, kryesisht të Ibn Sinës, Farabiut, Aristotelit dhe Platonit. Kjo vepër nuk është kritikë dhe as analizë e mendimit të tyre. Gazali në fund të librit thekson: “*Këtu kemi cekur vetëm mendimet dhe qëndrimet e tyre. Nuk kemi për qëllim që të tregojmë drejtësinë dhe gabimet. Këtë do ta bëjmë në librin e ardhshëm Tehafutu el-felasifeh.*”³⁴

33. Ibn Haxher el Askalani (1372-1449) i njohur si Shejh’ul-Islam, ishte një dijetar i madh, i cili shkroi 50 punime në hadithe, tefsire, biografi, poezi dhe jurisprudencën Shafi.

34. Muhammed el-Gazali, *Mekasidu el-felasifeh*, f. 385.

Kjo vepër është përkthyer në gjuhë të ndryshme, si në hebraisht, latinisht, në gjuhën spanjolle, duke u paraqitur si një burim thelbësor në studimin e filozofisë.

“**Tehafutu el-felasifeh**” (Rrënimi i filozofëve). Në këtë vepër Gazali kritikon ashpër filozofët në njëzet pika. Në shtatëmbëdhjetë prej tyre i kundërshton qëndrimet e tyre, duke qenë se kanë rënë në kontradiktë dhe kanë treguar përzierjen e termave, ndërsa në tri pikat e tjera i akuzon për mosbesim. Të mosbesimi i akuzon për shkak se filozofët pretendojnë duke thënë: a) Bota është e përhershme, b) Zoti di vetëm gjërat e përgjithshme, c) Ringjallja ndodh vetëm shpirtërisht. Në këtë vepër, duke parashtruar argumente logjike, Gazali i godet filozofët me armën e tyre vetjake. Gati njëqind vjet më pas, kjo vepër ka shkaktuar replikën e njohur të Ibn Ruzhdit.³⁵ Vepër qysh herët është përkthyer në shumë gjuhë të botës dhe sot është lëndë studimi e analize. “Tehafutu el-felasifeh” ka qenë burim i njohjes dhe inspirimit për filozofët më të mëdhenj, si më herët ashtu edhe tani.

Në fushën e Logjikës

“**Mi’jar el-ilm fi fen el-mantik**” (Kriteri i diturisë në artin e logjikës). Këtë vepër Gazali e ka shkruar në të njëjtën kohë me

35. Ibn Ruzhd (1126-1198) lindi në Kordobë dhe vdiq në Marrakesh. Njëri prej filozofëve më të mëdhenj botërorë dhe islam.

“Tehafutu el-felasife”-n. Libri “Mi’jar el-ilm fi fen el-mantik” është marrë me paraqitjen e logjikës, e cila ndjek synimin të mundësojë perceptimin më të mirë të problematikës që është përpunuar në “Tehafut”. Në këtë përfundim vijmë nga fakti se Gazali në “Mi’jaru el-ilm” përmend “Tehafut”-in, e në “Tehafut” tregon për “Mi’jar”-in, për ta kuptuar më lehtë “Tehafut”-in.

“**Mihak en-nedher fi el-mantik**” (Barometri i arsyes në logjikë). Është interesant që Gazali e ka shkruar këtë vepër pas “Mi’jarit” dhe e ka njoftuar më herët. Edhe në këtë vepër përmend shkaqet e korrektimit të disa gjërave në “Mi’jar”. Kjo vepër është shtypur në Bejrut më 1966.

Në fushën e Teologjisë (Kelamit)

“**El-iktisad fil ittikad**” (Mesatarja në besim). Kjo vepër e Gazalit përmendet në “Xhevahiru el-Kur’an”. Është shtypur shumë herë dhe përkthyer në shumë gjuhë botërore.

“**Fejsal et-tefrika bejne el-Islami ue’z zindika**” (Kriteret e dallimit mes Islamit dhe ateizmit). Vepra bën fjalë për përpjekjet për të zvogëluar, ose më mirë për të çrrënjësuar presionet dhe tensionet, të cilat janë të pranishme në mes pasuesve të medh’hebeve të ndryshme dhe fraksioneve fetare.

“**Fedaih el-Batinijje ue fedail el-Mustadh’hirijje**” (Skandalet e Batinive dhe meritat e Mustadh’herive). Vepra përbëhet prej përgjigjeve dhe kritikave në mësimin dhe qëndrimin e batinijve, të cilët kanë pohuar idenë e pagabueshmërisë së imamit dhe obligimin e pasimit të tij. Kanë vendosur imamin në shkallën e Profetit, (s.a.s)! Gazali posaçërisht i ka kritikuar këto qëndrime të tyre.

“**Xheuahir el-Kur’an ue duraruh**” (Xhevahiret dhe perlat e Kur’anit). Gazali këtë vepër e ka ndarë në tri pjesë: Parathënia, qëllimet dhe shtesat. Kjo vepër nuk është tefsiri i Kur’anit në kuptimin klasik. Gazali në këtë vepër ka përmendur 500 ajete nga Kur’ani të cilat, drejtpërdrejt, trajtojnë besimin (i’tikad). Këto tekste, sipas mendimit të Gazalit, janë bazë për njohjen e Allahut (xh.sh.), si dhe tregojnë e ndriçojnë rrugën që udhëzon drejt Tij.

“**Ilxhamu el-auamm an ilm el-kelam**” (Ndalimi i masave nga shkenca e teologjisë). Kjo vepër ka edhe titullin tjetër: “Risaletun fi medhhebi ehli es-selefi” (Studimi mbi medh’hebin e ehli selefit). Këtë vepër Gazali e ka shkruar pak para vdekjes së tij, saktësisht vetëm dy javë para vdekjes. E ka përfunduar në fillim të muajit xhumadel-ahire të vitit 505 h (1111), ndërsa ka vdekur të hënën më 14 xhumadel-ahire të të njëjtit vit. Vepra është e rëndësishme,

sepse Gazali paraqet qëndrimin e tij në çështjet e medh'hebit të sahabëve dhe tabiinëve – ehlu es-selef. Në veprën “Xheuahiru”, Gazali thërret kryesisht në Kur'an, ndërsa në këtë vepër në Sunnet. Vepra është e shtypur në Stamboll në vitin 1861, pastaj në Kajro në vitin 1885, më 1891, më 1910, më 1931. Botimi më i fundit është përgatitur në Bejrut në vitin 1994.

Në fushën e Sufizmit

“**Kijmija es-seadeh**” (**Balsami i lumturisë**). Vepra është shkruar në gjuhën perse. Këtë vepër, Gazali e përmend në librin e tij “Munkidhu”. Vepra është botuar shumë herë, veçanërisht në Indi. Është përkthyer në turqisht dhe anglisht.

“**Bidajetu'l hidajeh**” (**Fillimi i udhëzimit**). Libri i është kushtuar masave të gjëra, të cilat nuk kanë pasur mundësi kontakti me veprën “Ihja”. Ky libër flet për çështjet themelore të adhurimit dhe tregtisë. Është botuar shumë herë dhe është përkthyer edhe në gjuhë të huaja.

“**Ej-juhel Ueled**” (**O djalosh**). Është e njohur këshilla e Gazalit ndaj nxënësit të vet, dhe kryesisht rinisë. Ky studim i shkurtër është udhëzim dhe orientim i jashtëzakonshëm moral, edukativo-arsimor e psikologjik. Është përkthyer në shumë gjuhë, si edhe në shqip.

“**Et-Tibru el-mesbuk fi nasihati el-muluk**” (**Margaritarë të artë në këshillimin e sundimtarëve**).

Vepra është e karakterit politik, e shkruar në formën e udhëzimit dhe këshillimit. Gazali në këtë vepër nuk merret shumë me format e qeverisjes, por me aspektin moral të qeveritarëve ndaj qeverisjes. Është shkruar në gjuhën perse me titull “Nasihatu el-muluk” (Këshillë sundimtarëve), ndërsa përkthimi arabisht i veprës është me titullin e lartpërmendur. Vepra është shtypur disa herë dhe më vonë në Bejrut më 1987.

“**El-Munkidhu min ed-dalal**” (**Shpëtuesi prej humbjes**). Këtë libër Gazali e shkroi rreth 4 vjet para se të ndërronte jetë dhe ua la amanet lexuesve si një çelës për të kuptuar kryeveprën e tij “Ihja ulum'id-din”. Pa dyshim kjo është njëra prej veprave më të njohura të Gazalit. Ky është tregimi i tij jetësor, po ashtu shkencor dhe filozofik. Ky është një dokument unik në historinë e lëvizjes dhe zhvillimit të mendimit njerëzor. Në këtë dokument Gazali paraqet kërkimin e tij për të vërtetën dhe njohjen e saj, për intelektin dhe kufizimet e tij, argumenton iluzionet e filozofëve, jokonsekuencën e skolastikëve, si dhe lëvizjet e rrezikshme të batinijve. Tregimet dhe faktet e tij në këtë vepër janë mahnitëse. E gjithë kjo i ka shtyrë hulumtuesit si në Lindje ashtu edhe në Perëndim që këtë vepër ta përkthejnë, botojnë dhe komentojnë.³⁶ Vepra

36. Dr. Abdurrahman el-Bedevi, *Muel-lefatu*

është e përkthyer edhe në shqip.³⁷

**“Thjau Ulum’id-Din”
(Ripërtëritja e diturive fetare).**

Nuk ka dyshim se kjo është kryevepra e Gazalit dhe është e lidhur me periudhën më të frytshme të kontributit shkencor të tij. Kjo është koha e meditimit dhe izolimit, e cila karakterizon dhjetë vitet e fundit të jetës së Gazalit. Kjo është koha, **në të cilën ai iu përkushtua studimit të të gjitha** diturive. “Thjau ulum’id-din” është e bazuar në Kur’an e hadith dhe përfshin një gamë të gjerë temash fetare. Gazali ka përdorur metodën skolastike dhe argumentin në këtë vepër. Ajo përbëhet prej katër pjesëve dhe secila pjesë përmban dhjetë libra, që do të thotë 40 libra. Nuk është aspak e rastit që Gazali e fillon veprën me kapitullin kushtuar diturisë. Libri për diturinë, me të cilin hapet ripërtëritja e diturive fetare, **është njëkohësisht edhe shquarje metodologjike e ixhtihadit, të konceptuar nga Gazali si mendim ripërtëritës.** Ixhtihadi është i pamundur pa dituri, sepse dituria është drita e fesë! Sipas kritikës shkencore, “Thjau ulum’id-din” është ndër veprat më të njohura të historisë intelektuale islame, të kulturës islame dhe mendimit të epokës klasike.

Ndikimi dhe jehona e Imam Gazalit

Nuk ka dyshim se vepra e Imam Gazalit ka pasur ndikim të madh në mendimin shkencor-filozofik të Lindjes dhe të Perëndimit. Referuar shkrimeve të autorëve të ndryshëm, të cilët kanë hulumtuar hollësisht veprën e tij, mund të dalim në përfundimin se Gazali është ndër autorët me ndikimin më të madh qysh nga mesjeta, brenda dhe jashtë myslimanëve, sidomos kur vepra filloi të përkthehet në latinisht e gjuhë të tjera evropiane.

Imam Gazali ka qenë njësoj i dashur dhe i përkrahur nga ana e teologëve islamë dhe sufijnjë. Të parëve u pëlqente kritika e tij ndaj filozofëve dhe insistimi i tij i paluhatshëm në traditë, ndërsa të dytët e kanë menduar si përkrahës të qëndrimeve të tyre themelore. Kjo sintezë e teologjisë dhe sufizmit, e cila veçanërisht karakterizon veprën e Gazalit, ka qenë shkaku kyç i ndikimit të tij tek autorët myslimanë. Vepra e Gazalit ka qenë me rëndësi të madhe dhe ka kontribuar në pajtimin e teologjisë racionale me sufizmin. Imam Shemsud-din edh-Dhehebi³⁸ rahimehullah, e ka quajtur imam Gazalin “Një nga mrekullitë e kohës së tij”, kurse Hafiz Ibn Haxher el Askalani, e ka quajtur atë “Mbështetës të Sunnetit”. Imam Taxhuddin es-

el-Gazali, f. 202-204.

37. Ebu Hamid el-Gazali, *Shpëtuesi prej humbjes (El-Munkidhu min ed-dalal)*, përktheu Oldian Kaderja, Durrës 2018.

38. Shemsud-din edh-Dhehebi (1274-1349) i njohur si edh-Dhehebij. U shqua në shumë shkencë e në veçanti në kiraet (mënyrat e leximit të Kur’anit) dhe hadith.

Subki³⁹ në librin e tij “Tabakat esh-Shafijj”, që është përmbledhje e biografive të imamëve të medh’hebit Shaf’i, i ka kushtuar Imam Gazalit 200 faqe.

Po përmendim edhe dy mendimtarë të orientimit sufist, tek të cilët vërehet ndikimi i Gazalit. Këta janë Shihabuddin es-Suhreverdi⁴⁰ dhe Muhjiddin b. el-Arabi.⁴¹ Shumicën e tezave që Es-Suhreverdi i cek në veprën e tij kapitale “Auarifu el-Mearifi” (Dhuratat e njohjes), tërësisht janë identike me qëndrimet e Gazalit te vepra e tij “Thjau ulumi’d-din”. Këtu mendojmë para se gjithash në tezën e rrugës sufiste, në fillimin e së cilës është dituria, pastaj veprimi e në fund dhurata e Allahut. Ndërsa Muhjiddin b. el-Arabi, e çmon Gazalin si shkencëtarin që Allahu (xh.sh.) e ka hequr perden para tij që ta shohë botën e padukshme.⁴²

39. Taxhuddin es-Subki (1327-1370) i përket një familjeje të madhe Es-Subki, anëtarët e të cilës ishin të famshëm, jo vetëm për shkak të dijes dhe pozitave të tyre të larta si kadinj, myftinj, profesorë, predikues apo shkrimtarë, por edhe për shkak të cilësive të tyre të larta personale.

40. Shihabuddin es-Suhreverdi (1145-1234), ishte sufi i njohur. Vepra e tij më e madhe nga tesavvufi është: “*Auarifu el-Mearifi*” (Dhuratat e njohjes).

41. Muhjiddin b. el-Arabi (1165-1240), ishte njëri prej mendimtarëve më të njohur të tesavvufit. Përveç veprave nga fusha e sufizmit, ka shkruar edhe tefsirin e njohur të Kur’anit. Ka titullin e nderit “Shejhu es-sufijjet”.

42. Dr. Ali Iljasi, *Po aty*.

Përveç ndikimit të Gazalit në botën islame, është me rëndësi të veçantë të theksohet jehona e mendimit të tij në përfundim. Duhet ditur se nga fundi i shekullit XII dhe gjatë shekullit XIII, shumë vepra të Gazalit janë përkthyer në latinisht. Hebrejtë, që në atë kohë kanë pasur kontakt me filozofinë e Gazalit, e kanë pranuar më shumë për shkak të kritikave të tij adresuar ideve të filozofëve. Veçanërisht në këtë drejtim janë vlerësuar veprat e Gazalit si “Mekasid’ul-felasife” dhe “Tehafut’u-felasife” dhe, në kritikave të tyre ndaj filozofëve, hebrejtë, janë referuar kryesisht ideve dhe mendimeve të tij.⁴³

Në biblioteka të ndryshme në gjithë Evropën gjenden afro njëmbëdhjetë komente të veprës “Mekasid’ul-felasife”, autorë të të cilave janë vetëm hebrejtë. Këto vepra janë përkthyer nga latinishtja në gjuhë të ndryshme evropiane. Janë përkthyer edhe libra të tjerë të tij. Për shembull Hammer⁴⁴ ka përkthyer në gjermanisht librin “Ejjuhel ueled” dhe i ka shkruar parathënien. Librin “El-Munkidhu min ed-dalali” e kanë përkthyer në frëngjisht Schmolders dhe Barbier.⁴⁵ Schmolder në vitin 1842 ka përkthyer në frëngjisht edhe “Tehafut’ul-felasife”, ndërsa në

43. Dr. Ali Iljasi, *Po aty*.

44. Hammer (1774-1856), orientalist austriak. Ka studiuar arabisht, persisht dhe turqisht. Ka shkruar në gjermanisht dhe frëngjisht “Historia e shtetit Osman”.

45. Barbier (1827-1908), orientalist francez.

gjermanisht këtë vepër e ka përkthyer Boer⁴⁶ në vitin 1894. Mirëpo me veprën “Tehafut’ul-felasife”, përendimi u njoh me përkthimin hebraik dhe nëpërmjet Raymon Lull.⁴⁷

Ndikim të madh nga veprat e Imam Gazalit ka pasur edhe Dekarti,⁴⁸ me të cilin fillon mendimi filozofik modern në Perëndim. Ekziston ngjashmëri e madhe mes veprës “El-Munkidhu min ed-dalal” të Gazalit dhe “Discours de la methode” të Dekartit. Të dyja janë vepra autobiografike, ku Gazali dhe Dekarti fillojnë tregimin e jetës së tyre nga fëmijëria e hershme. Si Gazali ashtu edhe Dekarti, izolohen dhe gjurmojnë për të vërtetën shumë vjetër dhe, në fund, kthehen aty ku kanë qenë më qetë e ku më tepër u përgjigjet kërkimi i së vërtetës, Gazali në Tus, ndërsa Dekarti në Holandë. Ngjashmëria mes veprave të Gazalit dhe Dekartit janë të tilla, sa është e pamundur që e gjithë kjo t’i përshkruhet rastësisë. Nga filozofët, tek të cilët mendimi i Gazalit ka pasur ndikim, janë edhe Emanuel Kant⁴⁹ dhe Leibniz.⁵⁰ Kanti thotë, ashtu si Gazali

më herët, se intelekti teorik mund të analizojë vetëm atë që ofrojnë shqisat, por nuk mund të shpjegojë çështjet themelore filozofike dhe religjioze, siç janë ekzistenca e Zotit dhe natyra e attributeve të Tij, pavdekshmëria e shpirtit dhe përhershshmëria e universit. Kanti e gjeti çelësin e zgjidhjes së këtyre pyetjeve në intelektin praktik të njeriut, ndërsa Gazali në përvojën e Profetit (a.s.) dhe të mistikëve. Leibniz ka qenë njohës i mirë i gjuhës latine dhe nuk ka dyshim që ka pasur kontakt me përkthimet e Gazalit. Ai, ashtu si Gazali dhe Kanti, ka menduar se bota është fenomenale. Për të, ashtu si për Gazalin dhe Kantin, njohja njerëzore nuk bazohet vetëm në perceptimin e të vërtetave universale dhe nuk varet tërësisht nga shqisat.⁵¹

Një këshillë nga Imam Gazali

Përpiqu që të diskutosh e të debatosh sa më pak për çfarëdo qoftë. Në debate ka më shumë dëm sesa dobi. Ato janë burim i të gjitha cilësive të këqija si dyfytërsia, lakmia, mendjemadhësia, urrejtja, armiqtësia, lavdërimi e të ngjashme. Por, nëse në praninë tënde diskutohet për diçka, dhe ti e sheh se pa ty e vërteta nuk do të dalë në pah, në atë rast të lejohet që të përfshihesh në diskutim me qëllimin e vetëm që të ndihmohesh në triumfin e së vërtetës. E për këtë ka dy tregues:

1. Ti dëshiron të thuhet e vërteta,

51. Dr. Ali Iljasi, *Po aty*.

46. De Boer (vdiq në vitin 1942).

47. Raymon Lull (1235-1315), orientalist holandez. Misionar i njohur i krishterë. Ka vepruar në Afrikë.

48. Dekart (1597-1650), filozof francez. Njëri prej bartësve të krishterë të mendimit modern evropian.

49. Emanuel Kant (1804-1724), filozof gjerman. Vepra e tij “*Kritikë e arsyes së kulluar*” shënon pikë-kthesën qendrore në historinë e filozofisë dhe fillimin e filozofisë moderne.

50. Leibniz (1646-1716), filozof gjerman.

qoftë nga ti apo nga kundërshtari yt.

2. Të dëshirosh më shumë të diskutosh i tërhequr, se sa para syve të njerëzve (në publik).

Por, nëse po debaton për një çështje të caktuar, ndërkohë që ti je i bindur se ke të drejtë dhe që tjetri po debaton vetëm për t'u fjalosur, atëherë jepi fund atij diskutimi menjëherë, përndryshe lindin zilia dhe ofendimet, e kurrfarë dobie nuk del.

Shpjegimi i dobisë:

Të pyesësh është sikur t'i tregosh mjekut për të sëmurin, dhe përgjigja është angazhimi i mjekut që i sëmuri të shërohet. Të padijshmit janë të sëmurë, kurse dijetarët mjekë. Dijetari i dobët nuk di të shërojë mirë, ndërsa dijetari i vërtetë shëron atë që kërkon shërim dhe për të cilin mendon se mund të shërohet. Nëse sëmundja është kronike dhe e pashërueshme, e gjithë aftësia që i nevojitet mjekut do të jetë të shohë padobinë e shërimit, që të mos harxhojë kohën kot. Padituria është sëmundje shumë e rrezikshme dhe është katër llojesh. Vetëm një lloj është i shërueshëm, kurse tri të tjerat nuk kanë kuptim të shërohen:

Lloji i parë. Ky është ai që pyet nga zilia, ndërkohë ia kthen shpinën ditorisë nga urrejtja. Zilia është sëmundje e pashërueshme. Në këtë drejtim, nuk duhet as t'i kthesh përgjigje, sepse edhe nëse i jep përgjigjen më të mirë e më të qartë, me këtë vetëm sa e shton urrejtjen, armiqësinë dhe zilinë e tij. Për të tillët është thënë: “Çdo armiqësi është e kalueshme, përveç asaj që vjen

nga zilia. Ajo nuk kalon”. Më e mira është që ata të lihen e të vuajnë nga kjo sëmundje, ashtu siç thotë Allahu i Lartësuar: “Braktise dhe mos u brengos për atë që Neve na ka harruar e që kërkon vetëm kënaqësitë e kësaj bote.” Gjithçka që bën e flet ziliqari, vetëm sa e ndez zjarrin, duke shkatërruar kështu frytin e punës së tij. Profeti Muhamed (s.a.s.), ka thënë: “*Zilia i shkatërron veprat e mira, si zjarri që i djeg drutë.*”

Lloji i dytë. Është injoranca, e cila gjithashtu është sëmundje e pashërueshme. Profeti Isa (a.s.) ka thënë: “*Kam mundur të ngjall të vdekurin, me lejen e Allahut, por e kisha të pamundur të shëroj injorantin.*” Injorant konsiderohet ai që kalon pak kohë duke kërkuar dituri, e mendon se s'ka më të dijshtëm. Futet lehtë në debate dhe merr guximin për të kundërshtuar edhe dijetarët më të mëdhenj, që kanë kaluar jetën duke kërkuar dituri. Ky mendon se çfarë nuk di ai, nuk mund ta dijë askush. Është injorancë t'i përgjigjesh këtyre njerëzve.

Lloji i tretë. Ky është personi që dëshiron të mësojë dhe vetëm për këtë qëllim pyet, mirëpo është aq i padurueshëm, sa edhe ndaj përgjigjes më të mirë, nuk arrin ta kuptojë të vërtetën, por kupton vetëm atë që ka interes. Edhe këtij më mirë është të mos i përgjigjesh. Profeti Muhammed (a.s.) ka thënë: “*Ne profetëve, na është urdhëruar që njerëzve t'u flasim aq sa ata mund të kuptojnë.*”

Lloji i katërt. Padituria që mund shërohet si sëmundje, është padituria e të sëmurit, i cili pa kurrfarë inati, zilie

apo dëshire të ulët, dëshiron të fitojë dituri, prandaj edhe pyet. Jo nga inati, por për shkak të dashurisë që ka për diturinë. Një i sëmurë i tillë duhet shëruar dhe duhet përgjigjur pyetjeve të tij.⁵²

Përfundim

Gazali konsiderohet si njëri nga mendimtarët me ndikimin më të madh në historinë e njerëzimit. Jeta e tij i ishte kushtuar provimit të mistereve të ekzistencës, i cili, duke tejkaluar dyshimet e tija filozofike dhe duke arritur iluminim shpirtëror, u bë një model i veçantë për kërkuesit e së vërtetës kudo në botë. Mesazhi i tij i madh për zhvillimin dhe arsyeja kryesore pse vlerësohet aq shumë, është se ai tregon që në zemrën e gjallë të çdo myslimani dhe të çdo praktike të Islamit, qëndron qëllimi shpirtëror me vendosjen për pendim, përparim dhe transformim. Për këtë arsye ai quhet “Autoritet i Islamit”. Askush tjetër nuk e mban këtë titull.

Është e sigurt se Gazali ka qenë autor i palodhshëm e i zellshëm. Për aq sa jetoi, ai la një numër të madh veprash, duke mos hequr dorë nga të shkruarit edhe në kohën kur u tërhoq plotësisht nga bota; madje në këtë kohë, duke aplikuar praktikën sufiste, ka shkruar kryeveprën e tij “*Ihjan’ulum’id-din*” (Ringjallja e diturive fetare).

Po e mbyllim këtë shkrim me një citat të Prof. Mustafa Meragiu, një dijetar me zë dhe ish rektor i Universitetit të famshëm “El-Ez’her” të Kajros në Egjipt, i cili, për Imam Gazalin, ka thënë: “Po të përmenden Ibni Sina dhe Farabi, menjëherë na shkon mendja te dy filozofë të mëdhenj; po të kujtohet emri i Ibn Arabiut, do të mendojmë për burrin e madh sufi, mendimet e të cilit kanë rëndësi e peshë të madhe në tasavvuf (mistikën islame); po të përmenden emrat e Imam Buhariut dhe Imam Muslimit, menjëherë do të mendojmë për dy tradicionalistët më të mëdhenj islamë, të cilët i shkruan me sinqeritet të madh fjalët dhe veprat e Profetit Muhamed (a.s.), duke ruajtur një thesar të vlefshëm. Por, po të përmendet emri El-Gazali, këtu kemi shumë aspekte; nuk na shkon mendja te një burrë, por te shumë burra dhe secili prej tyre me vlerë e rëndësi të veçantë në fushën e vet. Na kujtohet Gazali teolog, jurist, gjykatës, prijës i ehli-sunetit dhe mbrojtësi i ideve së tyre; Gazali sociolog i specializuar për gjendjen e shoqërisë njerëzore, për fshehtësitë e ndërjegjes dhe sekretet e shpirtit; Gazali filozof që e luftoi filozofinë, Gazali edukator, Gazali sufi ose, po të duash thuaj: Kur të kujtohet Gazali, të shkon mendja te burri që ishte enciklopedia e diturive të shekullit të tij”.⁵³

52. Ebu Hamid El-Gazali, *Ejjube’l Ueled* (O djalosh).

53. Mexhid Yveysi, *Po aty*; Nexhat Ibrahim, *Po aty*, f. 96.

Referencat

- Abdurrahman el-Bedevis (Prof.), *Muel-lefatu el-Gazali (Veprat e Gazalinit)*, 1961.
- Ali Iljasi (Dr.), *Jetëshkrimi i Imam Ebu Hamid Muhammed el-Gazali*.
- Ebu Hamid el-Gazali, *Shpëtuesi prej humbjes (El-Munkidbu min ed-dalal)*, përktheu Oldian Kaderja, Durrës 2018.
- Ebu Hamid El-Gazali, *Ejjube'l Ueled (O djalosh)*.
- Ebu'l Hasan en-Nedevi, *Rixhali el-fikri ve ed-da'veti fil Islam*, Kuvajt 1977.
- H. Bekir Karlıga, *Gazali-Eserleri*, TDV.
- Hasan Ibrahim Hasan (Dr.), "Tarihu el-Islam".
- Mahmoud Zakzouk (Dr.), *Jeta dhe vepra e Imam El-Gazalinit*, (përktheu Nexhat Ibrahimimi).
- Mahmud Abdurrezak Shefshek (Dr.), *El-usulu el-felsefijje li et-terbije*, Kuvajt 1982.
- Mahmut Çamdibi (Doç. Dr.), *Şahsiyet terbiyesi ve Gazali*, İstanbul 1994.
- Mexhid Yveysi, *Imam Muhmmmed El-Gazali, Stolua e besimit, argumenti i Islamit*.
- Muhammed el-Gazali, *Mekasidu el-felasifeh*.
- Nexhat Ibrahimimi, *Katër urtarë muslimanë-Ibn Sinai-Gazaliu-Ibn Ruzhdi-Rumiu*, Shkup 2015.
- Ubeydullah Küçük, *Imam Gazali: Hayati, Eserleri, Şahsiyeti, Teşiri, Hizmetleri*, (parathënia të kryevepra e Imam Gazalit, Ihjau Ulum'id-Din), İstanbul 1973.
- Xhafer Murteda El-Jasin (Dr.), *Fi Rihabi el-Gazali-sireten ve menbeschen*, përmbledhje e punimeve të Universitetit të Kuvajtit, viti 69-70.

Misteret e thesarit të Vrapit të Tiranës

Hysen Kobellari

Abstrakt

Vetëm përmendja e emrit “Thesar” zgjon te njeriu ndjenja nga më të çuditshmet, nga më interesantet... Veçanërisht kur ndërthuren vlera të vërteta monetare me vlera të veçanta artistike. I tillë është i mirënjohuri “Thesari avar i Vrapit të Tiranës”. Ky thesar është një prej koleksioneve shumë të rëndësishëm që ekspozon sot Muzeu Metropolitan i Nju Jorkut në SHBA. Koleksioni i rrallë përbëhet prej objekteve të punuara në ar dhe argjend.

Thesari u zbulua në lindje të fshatit Vrap të Tiranës nga vëllezërit besimtarë myslimanë Murat e Ali Biceri dhe vëllezërit Met e Mustafa Mema në vitin 1901 në arën, e cila ishte në pronësi të Met Memës... Mendohet se thesari i përket shekullit të VI dhe se ka qenë pronë e avarëve të Obrait, ose të njohur si bullgaro-sllavët, që për njëfarë kobe sulmuan dhe pushtuan provincat romake të Dalmacisë, Prevalitanisë, Dardanisë dhe Ilirisë...

Interesant është fakti se një pjesë e këtij thesari është gjetur në fshatin Lëngëz të Ersekës, Kolonjë, nga një familje e fshatit me mbiemrin Qiriazi, në vitin 1890, buzë një përroi dhe është paraqitur në vitin 1981 në Galerinë e famshme në Sotheby në Londër, ndryshe edhe i njohur si Thesari i Ersekës, i ardhur nga një krabinë jugore e Shqipërisë. Të dyja këto koleksione janë shumë të ngjashëm me njëri-tjetrin dhe mendohet se vijnë nga i njëjti burim. Megjithatë misteret mbeten mistere, sepse kanë të fshehtat e tyre, të cilat kurrë nuk mund të zbulohen plotësisht...

Ç'janë misteret e si duhen trajtuar ato?!

Shpesht kemi dëgjuar për mistere, për të fshehta të panjohura, të pashpjegueshme, të cilat ngjallin shpesh te njerëzit kureshtje e kërshëri të shtuar.

Po ç'është misteri?!

Misteri është diçka e panjohur, një gjë shumë e fshehtë, e pashpjegueshme, diçka që nuk kuptohet, a që me zor, me shumë vështirësi kuptohet e njihet; diçka e errët dhe e pashpjegueshme, që e ka mbuluar pluhuri i kohës, harresa, ose që është fshehur qëllimisht ose është lënë në harresë, e panjohur, e pazbuluara prej njerëzve; fshehtësi, e fshehtë.

Ne dëgjojmë frazat: Mister i madh; misteret e natyrës; këtu fshihet një mister; mbeti mister, nuk u zbulua; është e rrethuar, e mbuluar me mister; kyçi i misterit, çelësi i së fshehtës, etj.

Nga historia e feve, "Misteri" ka qenë një rit fetar, që bëhej në Greqinë e lashtë dhe Romën e vjetër, si dhe në vendet e lashta të Lindjes për nder të një perëndie të caktuar, duke marrë pjesë në të vetëm fetarët, priftërinjtë, besnikët; këto ceremoni fetare zakonisht ishin të mbyllura për një rreth të vogël njerëzish.

Në fushën e letërsisë, "Misteri" përfaqëson një dramë fetare në mesjetën e vonë, në të cilën trajtohen

tema nga Bibla, të ndërthurura me skena tragjike e komike nga jeta e përditshme.

Për një njeri të porsalindur gjithçka e kësaj bote është mister, e fshehtë, e panjohur, e paditur. Me kalimin e kohës sfera e mistereve sa vjen e zvogëlohet, megjithëse misteret nuk kanë fund, nuk mund të zbulohen, njihen, argumentohen e shpjegohen plotësisht. Mister është jeta e njeriut, por mister është edhe vdekja. Askush, përveç Zotit nuk e di ç'do të fitojë nesër dhe askush, përveç Zotit nuk e di, mënyrën kohën dhe vendin ku do të vdesë.¹ Misteri përgjithësisht për njeriun vazhdon të mbetet i tillë, sado i ditur dhe i kulturuar të jetë ai. Dituria s'ka fund, e vërteta s'ka mbarim. Misteri i botës është një motiv, i cili e bën jetën e njeriut çdo ditë më interesante, sepse hulumtimi në të fshehta ende të panjohura e të pazbuluara nxit kureshtjen, kërshërinë tonë dhe shpesh është burim përparimi e dobie për të çuar më përpara zhvillimin e jetës shoqërore, shkencës, kulturës, njohjes, prosperitetit, paqes...

Besimi në Zot është faktori kryesor që e motivon njeriun që të jetë në kërkim të njohjeve dhe zbulimeve të pashtershme të të vërtetave të pjesshme e të plota, të mistereve të gjithësisë. Librat e shenjtë, Kur'ani dhe Hadithologjia

1. Lukman, 31:34, "...Asnjë njeri nuk di ç'do të fitojë nesër dhe askush nuk di se në ç'vend do të vdesë..."

janë çelësa të sigurt për të hyrë në botën e madhe të kërkimit dhe zbulimit të mistereve të pafundme të botëve, për të cilat breza të tërë njerëzish do të punojnë pa u lodhur, me durim e këmbëngulje, deri në pafundësi...

Nga Nju Jorku në Londër, i njëjti thesar?!...

(Në vend të reportazhit)

Vizitorit të Muzeut Metropolitan të Nju Jorkut i bie menjëherë në sy një koleksion shumë i rrallë, midis koleksioneve të tjera të famshme që ruhen atje, “Thesari shqiptar”, i zbuluar në fshatin Vrap, në periferi të Tiranës, në vitin 1901. Objektet e këtij thesari kanë tërhequr vëmendjen e studiuesve, kërkuesve dhe historianëve të njohur, të cilët akoma edhe sot e kësaj dite nuk kanë mundur të japin një përgjigje përfundimtare të saktë për misteret e shumta që mban mbi vete ky thesar në historinë e tij shekullore. Koleksioni përbëhet prej objektesh të punuara në ar dhe argjend. Pesha e enëve të thesarit është 5,6 kg ar dhe 1,5 kg argjend. Janë gjetur 41 objekte, 35 prej ari dhe 6 prej argjendi të tilla si kupa, kapakë, pafta rripi katërkëndëshe me grifë, gjuhëza rripash, etj. Po të studiosh me kujdes pajimet e një rripi, i cili ka zbulurime inde e kafshë mitologjike, të cilat njihen me emrin *grifa*, menjëherë mendja

të shkon në faktin se ky thesar u përket Avarëve. Këto janë elementë të kulturës së njëres prej popullsive barbare të shfaqura në Ballkan gjatë rënies së Perandorisë Romake të Perëndimit dhe formimit të Perandorisë Bizantine. Avarët, një popullsi shumë luftarake, që hyri në territoret lindore të Perandorisë Bizantine, në fillim si hordhi plaçkitëse dhe më vonë si kolonë, ishin element i rëndësishëm në formimin e popullsive bullgaro-sllave. Zbukurimet në rripa ishin mjaft të preferuara tek ata. Zbukurimet artistike mjaft të arrira të rripit, si dhe punimet e objektit deri në detajet më të holla, të bëjnë të mendosh se rripi i përkiste dikujt nga shtesa e parisë së atëhershme. Ndërsa objektet e tjera me origjinë të krishtere bizantine, që në pjesën më të madhe të tyre janë të papërfunduara, provojnë se thesari mund të jetë grabitur te ndonjë Khagan, prijës fisi tek avarët. Vizitori mëson se këto objekte ari unike janë punuar në ar solid, safi. Tokëza e gjetur ka të gdhendur një simbol të ngjashëm me një objekt tjetër solid të zbuluar në varrin e një princi në një varrezë avare në Osora, zonë pranë liqenit Balaton, në Hungarinë e sotme. A mos vallë ky thesar ka qenë grabitur nga ndonjë prijës i panjohur avar, i cili në rrethana të pazakonta arratisjeje ka qenë i detyruar ta groposë atë në Vrap të Tiranës?!

Stili i punimit të këtyre objekteve, sipas Verner-it dhe bashkëpunëtorëve të tij, mendohet se është i njëlojtë me punimet në filigran të fisit të Avarëve të Khaganatit të Obrait, të cilët njihen si bullgario-sllavë; ata për njëfarë kohe sulmuan dhe pushtuan provincat romake të Dalmacisë, Prevalitanisë, Dardanisë dhe Ilirisë. Ka burime të shkruara si “Kronika e Monevasisë”, apo “Jeta e Shën Pankratit”, ku bëhet fjalë për dyndje të trupave “pseudoavare”, sllavo-bullgare, të cilat mësynin territoret romake, sidomos ato përgjatë Via-Engatia-s, duke plaçkitur, apo edhe duke u ngulitur, vendosur në zona të braktisura, të mbetura shkretë. Nga këto burime del se këto trupa, gjatë Fushatës së dytë në Greqi, në vitet 586-588 ia mbërritën deri në muret e Durrësit dhe të Ohrit...

Vizitori i Muzeut Metropolitan të Artit në Nju Jork mëson gjithashtu se “Thesari shqiptar i Vrapit të Tiranës” gjendet aty që prej vitit 1917, si një pasuri e lënë me testament nga bankieri i famshëm amerikan Xhon Pierpont Morgan. Ky e kishte shtënë në dorë atë ndër vitet 1902-1907 me ndërmjetësinë e Konsullit të përgjithshëm të Austro-Hungarisë, Remi von Kuatkovski, në Durrës. Studiuesi Joakim Verner, me bashkëpunëtorë nga vendi ynë F. Kondi, S. Anamali, N. Ceka, S. Muçaj, S. Bushi, S. Xhyheri, etj., u mundua t’i jepte një shpjegim misterit të këtij thesari, duke studiuar

objektet në vend më 1982, pastaj me botimin e veprës “Thesari i Vrapit në Shqipëri”, botuar në Vjenë, më 1989.

Po nuk mbaron me kaq...

Vizitori i pasionuar pas historisë e arkeologjisë, teksa shikon me kujdes objektet e shumta të Galerisë “Sotheby” në Londër, posaçërisht koleksionin e quajtur “Parke Bernet & Co”, mëson se aty ndodhen objekte të ngjashme prej ari dhe argjendi, të prura aty më 14 shtator 1981, të njohura ndryshe si “Thesari i Ersekës”, ardhur nga një krahinë jugore e Shqipërisë. Nuk është e vështirë të nxjerrësh përfundimin se ky thesar avar ka shumë ngjashmëri me “Koleksionin e Vrapit të Tiranës”, i gjetur në vitin 1901. Askush nuk e di se si ky thesar përfundoi në Londër. Të dhëna të zbehta vijnë nga banorë të fshatit Lëngëz, pranë Ersekës, Krahina e Kolonjës, afër Korçës, sipas të cilëve ky thesar ishte zbuluar nga një familje e fshatit me mbiemrin Qiriazi aty nga fundi i vitit 1890 gjatë gërmimeve buzë një përroi. Sapo e zbuloi thesarin, familja u shpërngul, duke u vendosur në Sllovë të Maqedonisë, ku fati i tyre dhe i thesarit të gjetur, të marrë me vete, nuk u mësua kurrë, duke mbetur deri tani mister. Thesari i Ersekës ka 123 objekte ari dhe argjendi. Në vitet ‘30 të shekullit të kaluar ky thesar ndodhej në duart e një familjeje nga elita e udhëheqjes naziste në Gjermani, të cilët mendonin se

thesari kishte prejardhje gote edhe si e tillë ai kishte një vlerë shumë të madhe për një familje, që besonte në rilindjen e racës ariane gjermane. Me rënien e nazizmit edhe rëndësia e këtij thesari u la në harresë, duke dalë në skenë vetëm në vitin 1981 në Sotheby të Londrës, pa u shpjeguar dot për pronarin e tij të vërtetë dhe rrugën e mbërritjes aty. Studiues austriakë të Universitetit të Vjenës, duke krahasuar me kujdes objektet e “Thesarit të Ersekës”, mendojnë se ai duhet të jetë pjesë e “Thesarit të Vrapit”, po se si dhe përse ai është gjetur buzë një përroi, në një fshat të Ersekës, askush nuk mund të japë ndonjë përgjigje të saktë. Të dy këto thesare janë zbulime shumë të rëndësishme për arkeologjinë dhe historinë jo vetëm të popullsisë barbare, që pushtuan Ballkanin në shekujt V-VI, por edhe për historinë e trojeve shqiptare gjatë kësaj periudhe, e njohur si periudhë e errët, mbuluar nga mjegulla e shekujve që erdhën më pas.

Kush, kur, ku dhe si u gjet “Thesari i Vrapit të Tiranës”?!

Vendi i zbulimit të thesarit është në kodrinën në anën lindore të fshatit Vrap, te Sharra e Qytetit (Sharra e Madhe), toponim ky që vjen nga rrënojat e një vendbanimi të lashtë, të fortifikuar në antikitet të vonë. Kodra është pjesë e vargut kurrizor shkëmbor që fillon nga Shënkolla,

pritet nga dy qafa luginore, duke krijuar aty një kodër të veçuar. Në kryqëzime horizontesh, në të gjitha drejtimet e Krahinës së Kërrabës, rrugët këmbësore, që kalojnë aty lidhin në distancë më të shkurtër Luginën e Shkumbinit me atë të Erzenit, për të vazhduar njëra në drejtim të qytetit të Durrësit dhe tjetra përmes Fushës së Tiranës drejt Veriut.

Vendgjetja e “Thesarit të Vrapit” ndodhet në veriperëndim të fshatit Vrap, në hyrje të tij. Banorët e Vrapit, gojë pas goje, e kanë përcjellë siç mund t’i besohet gjuhës e veshit, historinë e zbulimit të thesarit në vitin e largët 1901. Ishin vëllezërit besimtarë myslimanë Murat e Ali Biceri nga njëra anë dhe Mehmet (Met) dhe Mustafa Mema nga ana tjetër, gjetësit e këtij thesari. Ara ku ishin gruposur sendet me vlerë të madhe ishte në pronësi të Met Memës. Ka shumë variante të këtyre gojëdhënave, po le të ndalemi tek ajo çka Muharrem Biceri i rrëfeu studiuesit Joakim Verner, kur studiuesi i pasionuar, i ftuar nga Akademia e Shkencave të Shqipërisë edhe nën shoqërinë e profesor Skënder Anamalit, vizitoi më 7 korrik 1982 fshatin Vrap të Tiranës.

Ja, çfarë shkruan studiuesi në dëshminë e vet: “Punën ma lehtësoi një takim me fshatarin Muharrem Biceri, lindur më 1903, me të cilin zhvillova një bisedë të gjatë me ndihmën e S. Anamalit dhe Fatmir

Kondit, ky i fundit përgjegjës i Vatrës së Kulturës në Vrap. Muharrem Biceri, pjesëtar i familjes së vëllezërve Murat e Ali Biceri, të cilët në vitin 1901, së bashku me vëllezërit Met e Mustafa Mema zbuluan thesarin në arën e Met Memës. Natën e zbulimit të katër fshatarët nxorën nga mbeturinat e një kazanit prej bakri dy enë floriri e shumë sende të tjera ari. Thesari u nda ndërmjet këtyre katër fshatarëve. Njëri prej tyre i shiti një bakërpunuesi një kupë të artë për 900 grosh². Çiraku i bakërpunuesit, i cili nuk ishte bashkëpronar i dyqanit, e paditi mjeshtrin tek autoritetet turke në Elbasan. Kupa u konfiskua menjëherë dhe thuhet se në Vrap erdhën nëpunës turq, që filluan të kërkojnë më kot thesare të tjera. Ndërkohë të katër gjetësit e thesarit vazhduan t'i mbanin të fshehura pjesët e tyre në miq e kushërinj, derisa arritën t'i çonin në Durrës. Dhëndri i njërit prej fshatarëve duhet të ketë marrë një enë prej ari dhe ta ketë shitur në Itali, për të operuar djalin. Thuhet se dhëndri u bë i pasur nga kjo shitje. Edhe në kohën e mbretit Zog në Vrap kanë ardhur njerëz nga Tirana për të kërkuar thesare të tjera.”³ Historiani vjenez Jozef Shturigovski, më 1917 ka shkruar:

“Në pranverën e vitit 1902 autoriteteve turke të Tiranës iu tërhoq vëmendja në lidhje me një

2. Shumë e barabartë me vlerën 1/100 e lirës turke, shënim i autorit.

3. Verner, 1983, f. 185.

zbulim, si pasojë e një denoncimi të bërë nga një shqiptar. Nga sendet e zbuluara, një kupë e artë e me zbulime ishte bërë objekt grindjeje ndërmjet pronarëve të saj. Autoritetet, domethënë mytesarifi i atëhershëm, Mehmet Hysni beu, urdhëroi konfiskimin e kupës dhe e dërgoi në Kostandinopojë. Kjo tërhoqi vëmendjen e konsullit të atëhershëm të Austro-Hungarisë në Durrës, Remi von Kviatovski, i cili filloi të interesohej për rrethanat e gjetjes së thesarit. Nga këto kërkime doli në dritë një tas, si dhe u kuptua se kishim të bënim me një thesar të madh.”

Disa thonë se objektet e vyera të gjetura në brendësi të kazanit të bakrit iu shitën tre shqiptarëve të tjerë për një vlerë të pakët, për disa mexhide dhe ata e sollën në kullat e tyre, në afërsi të Arbanës, një vend që ndodhet në veri të Vrapit...

Nuk përjashtohet mundësia që pjesë të tjera të thesarit të jenë shitur në Kostandinopojë, Trieste, Vjenë, Paris, etj., por që akoma nuk kanë dalë në dritë. Deri tani janë gjetur 41 sende të çmuara; një tas i artë u ble nga Hektor von Ekonomo në Paris.

Fshati ku lindi shprehja e famshme:

“Punojeni arën bijtë e mi, se atje do të gjeni qypin me florinj”

Zbulohet fshati ku lindi fjala e urtë popullore: “Punojeni arën bijtë

e mi se atje do të gjeni qypin me florinj”. Por më parë le të njihemi me legjendën: *Puna është flori*.

Qindra vjet me parë, në një fshat malor, jetonte një plak punëtor dhe i mençur. Plaku punonte nga mëngjesi në darkë, ndërsa tre djemtë e tij e kalonin kohën duke u argëtuar. Vitet iknin njëri pas tjetrit dhe plaku e ndjente se po i afrohej vdekja. Në prag të saj ai thirri tre djemtë dhe u tha se në arë ka fshehur një qyp me flori: “Ta punoni arën bij, deri sa ta gjeni”.

U lodhën djemtë duke kërkuar, por më kot. Kur s’gjetën gjë, vendosën ta mbillnin tokën. Erdhi vjeshta dhe ara me pjergullat dhanë prodhime të bollshme. Vetëm atëherë djemtë e kuptuan sekretin e plakut të mençur: Puna është burimi i të gjitha të ardhurave, të mirave materiale.

Të gjithë studiuesit e etnografisë, folklorit e artit dhe ata të arkeologjisë bien të mendimit se fshati nga ku lindi shprehja e famshme është fshati Vrap i Tiranës, dikur nën juridiksionin e Peqinit.

Në vitin 1901 në arat e këtij fshati u gjend një thesar i përbërë nga 41 objekte, 35 prej të cilave ishin floriri dhe 6 prej argjendi. Thesari u gjend rastësisht nga vëllezërit Ali

dhe Murat Biceri si dhe nga Met e Mustafa Mema, duke punuar në arën e Met Memës.

Ai mendohet se është një thesar i avarëve, të cilët e kishin fshehur atë aty për të mos rënë në duart e grabitësve. Ky thesar kaloi dorë më dorë dhe ka përfunduar në muzeun Metropolitan të Nju Jorkut, si një koleksion i bankierit të famshëm John Pierpont Morgan.

Por ajo që ka rëndësi në këtë rast, dhe qëllimi i këtij shkrimi, është miti që u përhap ndër vite se nëse punon tokën, gjen flori. Dhe kështu fabula, që në fakt e ka një të vërtetë, që është “Thesari në Vrap”, shërbeu si një frymëzim për fshatarët për të punuar tokën nga ku, jo gjithmonë mund të gesh flori, por prodhohen të mirat materiale.⁴

Literatura kryesore e konsultuar:

Eva Garam, “Thesari i Vrapit”, Simpozium i Muzeut Metropolitan të Artit, Nju Jork, 2000, f. 170-179.

Joahim Verner (Mynih), “Aspekte të reja në lidhje me thesarin avar të Vrapit”, Iliria, Nr. 1, - 1983.

Skënder Muçaj, Suela Xhyheri, “Thesari i Vrapit, një thesar arkeologjik i përmasave evropiane”, Perla 2017/2, f. 24-38; etj.

4. Nga *shtypi i kohës*.

Qasja filozofike e Avicenës ndaj Kur'anit nën dritën e komentit të tij mbi Suren Ihlas

Daniel de Smet
Meryem Sebti
CNRS, Paris, Francë

Abstrakt

Avicena (Ibn Sina, v. 428/1037), një ndër filozofët më të shquar në botën Islame, tregoi një interes të madh për Kur'anin dhe për fenë Islame në përgjithësi.¹ Ndonëse në shumicën e punimeve të tij ai citon ajete nga Kur'ani, mënyra se si i përdor dhe i interpreton ato, deri më tani, nuk është studiuar tërësisht.² Studimet bashkëkohore e konsiderojnë kryesisht Avicenën si një Aristotel Arab, mendimet e të cilit reflektojnë një shpjegim Aleksandrian, Neo-Platonik të Aristotelit. Ashtu sikurse kjo është e vërtetë, elementet islame në shkrimet e Avicenës janë shmangur krenjtësisht dhe shpeshherë thjesht si lëshime dytësore dhe sipërfaqësore ndaj ambientit të tij religjioz dhe kulturor.

Për të sqaruar qasjen e Avicenës ndaj Kur'anit dhe për të vërtetuar natyrën e studimit të tij filozofik të tekstit të Kur'anit, po përgatisim një përkthim të pajisur me bibliografi të gjashtë artikujve të tij të shkurtër rreth tefsir-it.³ Si një rezultat paraprak i studimit tonë, artikulli që po lexoni shtron pyetjen e lidhjes ndërmjet metafizikës së Avicenës dhe Kur'anit, bazuar në komentin e tij mbi suren Ihlas (K. 112).

1. Në lidhje me orientimin religjioz të filozofisë së Avicenës, shiko shënimet frymëzuese të Jules Janssens, 'Ibn Sina (Avicenne): un projet "religieux" de philosophie?' in Jan R. Aertsen and Andreas Speer (eds), *Was is Philosophie in Mittelalter?*, *Miscellanea Mediaevalia*, 26 (Berlin and New York: De Gruyter, 1998), pp. 863-70.

2. Për një analizë paraprake, shiko Jules Janssens, "Avicenna and the Qur'an: A Survey of His Qur'anic Commentaries", *MIDEO* 25-6 (2004), pp. 177-92.

3. Këto artikuj përmbajnë respektivisht komente filozofike të: K. 11:41, K. 35:24 ('Ajete i Dritës'), K. 87, K. 112, K. 113 dhe 114. Ato janë redaktuar, jo gjithmonë në mënyrë të besueshme, nga Hasan 'Asi, *al-Tefsir al-Qur'ani wa al-Lughah al-Sufijja Fi Falsafat Ibn Sina*, (Beirut: al-Mu'assasa al-Jami'ija li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1983), pp. 84-125.

Vepra e Avicenës *al-Risala al-Adhaviija fi Amr al-Ma'ad* përmban një pasazh rreth qëllimeve të komentit të Kur'anit (*tefsir el-Kur'an*), i cili shërben si një hyrje perfekte në shpjegimin e tij filozofik për suren *Ihlas*. Ai deklaron se tematika e filozofëve, kur interpretojnë Kur'anin, është të pohojnë *teuhid*-in: Qenia një dhe absolute e Allahut. Ajetet e shumta, që e përshkruajnë Allahun me terma antropomorfë shtjellohen në sensin metaforik: ato janë veçse imazhe për njerëzit e thjeshtë, të cilët mund të pësjtjellohen dhe mund të devijojnë prej një shpjegimi teorik të *teuhid*-it, ngase mendja e tyre nuk është e aftë t'i rrokë. Më pas, Avicena e përkufizon kështu *teuhid*-in:⁴

Për të vërtetuar se Krijuesi është një, se është i shenjtë dhe i pastër nga të metat e kuptimeve *sa, si, ku, kur*, të vendit dhe të ndryshimit, në mënyrë që besimi të forcohet se Ai është një në esencë dhe se është e pamundur të ketë ortak në lloje, as të ketë një pjesë ekzistente (*vuxhudi*) - qoftë ajo pjesë një ekzistencë sasiore ose që ekziston në mendje -

4. Ibn Sina, *al-Risala al-Adhaviija fi Amr al-Ma'ad*, ed. and trans. Francesca Lucchetta, Avicenna. Epistola sulla vita futura (Padova: Antenore, 1969), pp. 42-5. Një pasazh i ngjashëm rreth *tawhid*-it gjendet edhe tek "Metaphysics" i veprës *al-Shifa'* (Ibn Sina, *Kitab al-Shifa': al-ilabijjat*, Michael E. Marmura (ed. and trans), *Avicenna: The Metaphysics of the Healing* (Provo: Brigham Young University Press, 2005), pp. 365-6.

dhe se kjo esencë nuk mund të jetë as jashtë, por as edhe brenda botës dhe as mund të jetë subjekt i një vendndodhjeje precize. Megjithatë, është e ndaluar që kjo t'u ekspozohet njerëzve të thjeshtë.

Më pas, Avicena argumenton se Teurati dhe Kur'ani, kur flasin rreth esencës së Allahut, përdorin shprehje antropomorfe, ngase vetëm ato janë lehtësisht të kuptueshme për njerëzit e thjeshtë. Kështu që, synimi i shpjegimit filozofik të Kur'anit është të restaurojë *teuhid*-in e pastër, duke e interpretuar alegorikisht gjuhën figurative të Profetit.⁵

Duke e zbatuar këtë princip të përgjithshëm, siç është paraqitur në veprën e tij *al-Adhaviija*, Avicena i kushtoi një koment (*tefsir*) sures *Ihlas*, e cila përbën një prej komenteve Kur'anore më të gjatë të tij.⁶ Ky artikull është veçanërisht

5. Ibn Sina, *al-Risala al-Adhaviija*, 44-53.

6. Ekzistojnë jo më pak se katër botime të ndryshme të Avicenës rreth *Tefsir Surat el-Ihlas* (ose *Tefsir al-Samedijjal*): (1) Botimi më i vjetër i publikuar në New Delhi në 1893-4 me titull *Tefsir Suratay el-Ihlas wa al-falaq*, e cila nuk ishte e qasshme për ne; (2) Artikulli i publikuar në veprën *Jami' al-Bada'i* të Muhyi al-Din Sabri al-Kurdi (Cairo: Matba'a al-Sa'ada, 1917), 15-24, nga një dorëshkrim i panjohur; (3) Hasan 'Asi, *al-Tefsir al-Qur'ani*, 104-13, i cili e bazoi botimin e tij 'kritik' në tre dorëshkrime (Damascus, Zahirijjah, 3512; Istanbul Nuruosmaniye 4894; Istanbul, Ahmet III 3447) dhe në versionin e botuar nga al-Kurdi; (4) 'Abd Allah 'Abd al-Rahman al-Khatib, *Tefsir Surat el-Ihlas li al-shaykh al-ra'is 'Ali al-Husayn ibn Sina, 'al-Machriq* 76 (2002), 123-39,

i rëndësishëm për qëllimin aktual teksa Avicena përdor këtu konceptet e tij kryesore metafizike - siç janë *buviija, vaxhib el vuxhud, mumkin el vuxhud, lavazim, mukavvimat* - në mënyrë që të interpretojë tekstin e shpallur.⁷ Megjithatë, nëse mjetet e përdorura nga Avicena janë filozofike, qëllimi i tij është teologjik: për të vërtetuar thelbin e *teuhid*-it me një analizë filozofike të çdo fjale të sures. Ndonëse kjo sure - e njohur gjithashtu si *Surat el-teuhid* dhe *al-Samedijah* - në përgjithësi konsiderohet si shprehja më e kulluar e njëshmërisë së Allahut në Kur'an, sipas Avicenes, teksti ka nevojë edhe për një koment filozofik në mënyrë që

duke mos marrë parasysh botimin e 'Asi-t, përdori tre dorëshkrime të tjera (Dublin, Chester Beatty 3045; Qom, Kitabhane Mar'asi 243; Istanbul, Süleymaniye Bağdatlı Wahba Efendi 143) dhe botimi Delhi i viteve 1893-4. Në librin tonë të ardhshëm rreth komentit (*Tefsir*) filozofik të Avicenes do të diskutojmë variantet tekstuale më të rëndësishme në tërë këto botime. Të gjitha referencat në artikullin aktual janë sipas botimit të 'Asi-t.

7. Megjithëse *Tefsir Surat el-Iblas* është vepra pothuajse e neglizhuar tërësisht në studimet e fundit Aviceniiane, Amélie-Marie Goichon e ka përdorur gjerësisht atë për të vërtetuar terminologjinë filozofike të Avicenes; shiko, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris: Desclée de Brower, 1938), p. 8, 18, 162, 176, 181-2, 221, 410-12, 417, 429-30. Ajo ishte mjaft e vetëdijshme për rëndësinë e filozofisë së asaj vepre si një burim kryesor për metafizikën e Avicenes; shiko, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Paris: Desclée de Brower, 1937), p. 37, 147-8, 172 n. 1, p. 350-2.

të vërtetohet qartazi se ajo ç'ka është thënë rreth Allahut në katër ajete të sures nuk bie aspak në kundërshtim me natyrën e Tij Absolute. Ideja kryesore e autorit është se në dy ajetet e para, vetëm *Huve* i referohet Qenies së Domosdoshme, ndërkohë që fjalët e tjera (*Allah, Ehad, el-Samed*) janë elemente të domosdoshme dhe të natyrshme (*lavazim*) të shkaktuara nga Qenia e Domosdoshme. Siç do ta shikojmë, ky interpretim rrënjësor, i cili ka mospërputhje me tërë komentet e mëparshme rreth *sures Iblas*,⁸ ngre disa pyetje befasuese, edhe pse qëndron në linjën e konceptit të përgjithshëm të Avicenes për atributet hyjnore.⁹

8. Kjo duket kur i hedhim një vështrim koleksionit të pasur të komenteve rreth K. 112 të përkthyer dhe redaktuar nga Feras Hamza dhe Sajjad Rizvi, *An Anthology of Qur'anic Commentaries. Volume I: On the Nature of the Divine*, Qur'anic Studies Series, 5 (Oxford and London: The Institute of Ismaili Studies, 2008), 491-575, ku gjashtë faqet e para (495-512) janë paraprake të Avicenes. Fatkeqësisht, redaktuesit e këtij vëllimi nuk e kanë përfshirë komentin filozofik të Avicenes ndaj Kur'anit në projektin e tyre.

9. Për një prezantim të përgjithshëm të doktrinë së Avicenes rrethtributeve hyjnore, shiko, Harry Austryn Wolfson, 'Avicena, Algazali, and Averroes on Divine Attributes' në Isadore Twersky and George H. Willimas (eds), *Studies in the History of Philosophy and Religion, Volume I*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), 143-58; John P. Rosheger, 'A Note on Avicenna and the Divine Attributes,' *The Modern Schoolman* 77 (2000), 169-77. Përveç pak referencave të marra nga *Lexique* and

Pa hyrë në të gjitha detajet e argumentimit të ndërlikuar që zhvillohet në fillimet e dendura të këtij teksti, interpretimi i Avicenës rreth K. 112 mund të përmblihet si vijon.

Kul huv-Allahu ehad (K. 112:1)

Avicena e percepton fjalën *Huve*, duke ia referuar kuptimit ‘Ai Absoluti’ (*el-huve al-mutllak*), identiteti individual (*huvijja*) i të Cilit nuk varet nga qenie të tjera, por ‘Ai është Ai për shkak të esencës Vetjake’ (*huva huva lidhatibi*). Ai është Qenia e Domosdoshme (*vaxhib el-vuxbud*), i Cili esencën (*mahijja*) e ka identike me ekzistencën (*vuxbud*) e Vet: Esenca e Tij është se Ai ekziston. Identiteti individual (*huvijja*) nuk mund të shprehet me ndonjë emër (*ism*); ai mund të shpjegohet (*sharh*) vetëm me elementet e domosdoshme (*lavazim*), të cilat ndodhin domosdoshmërisht nga esenca e Tij¹⁰

Distinction e Goichon, askush prej këtyre autorëve nuk e ka përdorur komentimin (*Tefsir*) e Avicenës.

10. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 106. Në terminologjinë teknike të Avicenës, elementet e domosdoshme (*nj:lavazim/ sh:lavazim*) kanë kuptimin ‘cilësia që i bashkëngjitet domosdoshmërisht esencës’ - falë atributit të esencës - por, duke mos qenë një komponent përforcues i esencës (Shams C. Inati, Ibn Sina. *Remarks and Admonitions. Part One: Logic* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984), 17). E thënë ndryshe, *lavazim* ‘është një atribut i domosdoshëm i esencës;’ cf. Tiana

dhe jo nga komponentët përforcues (*mukavvimat*), sepse Ai nuk ka fare komponentë përforcues dhe se Qenia e Tij është absolutisht Një.¹¹

Meqenëse identiteti individual (*huvijja*) i Qenies së Domosdoshme në vetvete është i panjohur, qasja kah Tij bëhet vetëm përmes elementeve të domosdoshme!¹²

Identiteti individual i burimit të parë (*el-mabda’ el-erval*) bart një numër të madh të elementeve të domosdoshme, të cilat janë sistemuar në një rregull të caktuar (*murattaba*); për më tepër, këto elemente janë

Kuotzarova, *Das Transzendente bei Ibn Sina. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*, Islamic Philosophy, Theology and Science: Text and Studies, 79 (Leiden and Boston: Brill, 2009), e cila e përkthen fjalën *lavazim* ‘notwendiges Attribut der Washeiten’: ‘Für die Begriffsinhalte “Seined” und “Eines” verwendet Ibn Sina im allgemeinen, d.h. bei der Bestimmung ihres Verhältnisses zu den Washeiten als solchen ... den Ausdruck *lavazim*, der als “Attribute” oder “utrenbar folgenden Bestimmungen” wiedergegeben werden kann’ (123). Në këtë pjesë të parë të komentit (*Tefsir*) të tij, Avicena pohon se Qenia e Domosdoshme nuk mund të emërtohet me Vetveten ose të njihet përmes Tij, por vetëm me anë të elementeve të domosdoshme të cilat ndodhin medoemos prej Tij.

11. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 107. Kjo është doktrina e përgjithshme e Avicenës: Qenia e Domosdoshme nuk ka komponent përforcues, ngase Ai është i pakufizuar me ndonjë lloj përbërjeje si materia, forma, gjinia dhe tipari dallues, etj.; cf. Wolfson, ‘Avicenna,’ 143-44.

12. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 107, rreshtat 16-19.

rezultate (*ma' lulat*) nga Ai që është Një, i Vetmi, Uniku në çdo aspekt dhe prej të Cilit vetëm një gjë mund të rezultojë (*yasduru*), qoftë edhe në rregull zbritës, nga Ai e tutje, vertikalisht ose horizontalisht (*ala tartib al-naẓil min' indibi tulan va' ardan*), kështu që elementi i domosdoshëm i afërt (*el-laẓim el-karib*) është më i aftë ta bëjë të njohur (*esbeddu ta' rifan*)¹³ (burimin e parë) se sa elementi i domosdoshëm i largët (*el-laẓim el-ba'id*).

Ky pasazh përshkruan qartësisht zanafillën e zinxhirit të qenieve, duke filluar me qeniet inteligjente kozmike, tek e tek (saqë prej njërit mund të rezultojë vetëm njëri, sipas një principi të mirënjohur Neo-Platonik), në një rregull hierarkik zbritës. Ndonëse nuk është e qartë se çfarë nënkupton Avicena me '*tulan va' ardan*,¹⁴ doktrina e përfshirë

parë të rezultuar, e cila, nga ana tjetër, është shkaku i asaj që e pason në radhën e qenieve. Të njohësh një shkak në mënyrë të përsosur do të thotë të njohësh tërë elementet e domosdoshme të cilat rrjedhin medoemos prej këtij shkaku. Në këtë mënyrë, i Pari i njeh me urtësi tërë sendet e shkaktuara nga qenia e parë e rezultuar, sepse të gjitha këto sende i përkasin një zinxhiri qeniesh, të cilat rrjedhin nga shkaku i qenies së parë dhe përfundojnë tek ajo. Ky zinxhir zbritës mund të jetë ose vertikal (*tulan*), ose horizontal (*ardan*).¹⁵ Me fjalën 'vertikal', al-Tusi nënkupton zinxhirin e qenieve të shkaktuara të vendosura në një rregull që përfundon te qenia e parë e rezultuar. Me fjalën 'horizontal', ai nënkupton zinxhirin e aksidenteve (*Havadiṭh*) të vendosura në një rregull që nuk përfundon drejtpërdrejt te qenia e parë e rezultuar, por ka lidhje me të aq sa ky zinxhir i aksidenteve ka nevojë për qenien e parë të rezultuar në mënyrë që të ekzistojë. Kjo nevojë i ngjan lidhjes së tërthortë, e cila krijon një lloj barazie midis tërë elementeve të zinxhirit horizontal në lidhje me Zotin. Andaj, për al-Tusin, mundësia e aksidenteve reduktohet nga kjo lidhje horizontale midis aksidenteve dhe qenies së parë të rezultuar. I tërë pasazhi duhet marrë në konsideratë kur interpretohet teoria e Avicenës rreth diturisë së Zotit për të dhënat e hollësishme). Duhet konstatuar se al-Tusi nuk përdor termin (*arad*) për aksidentet, por termin (*Havadiṭh*), për të shmangur qartazi konfuzionin me (*ardan*), vertikalisht, (siç kanë pasur disa dijetarë bashkëkohorë; cf. Janssens, 'Avicenna and the Qur'an,' 188). Dallimi midis një zanafille vertikale dhe asaj horizontale u përvetësua më vonë nga al-Suhrawardi në doktrinën e tij për origjinën e dritës; shiko veprën e tij *Kitab Hikmat al-ishraq*, ed. Henry Corbin in *Subrawardi. Euvres métaphysiques et philosophiques*, vol. 2 (Tehran and Paris: Institut français d'Iranologie de Téhéran et Adrien Maissoneuve, 1977), 138-9.

13. Rreth kuptimit teknik të fjalës *ta'rif* në shkrimet e Avicenës, shiko Goichon, *Lexique*, 221.

14. Kjo fjali enigmë ka një paralele ekzakte në librin *Kitab al-isharat*, ed. Sulayman Dunya, Dhakha'ir al-'Arab, 22 (4 vols, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1985), vol. 3, p. 278, (*fi silsilat al-tartib al-naẓil min' indibi tulan va' ardan*) ku përmban një kontekst të ngjashëm lidhur me zanafillën e hierarkisë së qenieve (duke përfshirë edhe qeniet inteligjente kozmike) prej Qenies së Domosdoshme. Nasir al-Din al-Tusi e ka komentuar këtë pasazh si vijon (po aty, 278): 'Dituria rreth të Parit është një akt që i përket Atij për shkak të esencës së Tij dhe se kjo dituri përfshin tërë qeniet ekzistuese. Ai e njeh me urtësi atë ç'ka vjen pas Tij, në radhën e qenieve, d.m.th qenien e

në këtë pasazh është krejtësisht Aviceniane. Sipas frymëzimit Neo-Platonik të kozmologjisë së Avicenës, tërë 'krijesat'¹⁵, bazuar në zanafillë, burojnë domosdoshmërisht nga përsosmëria e Qenies së Domosdoshme: kështu që ato janë elementet e Tij të domosdoshme (*lavazim*). Duke qenë i panjohur në identitetin e Tij individual, Qenia e Domosdoshme mund të njihet vetëm përmes 'krijimit' të Tij, p.sh. përmes hierarkisë së qenieve që burojnë prej Tij. Sa më lart të jetë pozicionuar një qenie në 'zinxhirin e madh të qenies' (e shprehur me fjalët e famshme të Arthur Lovejoy),¹⁶ aq më shumë është e aftë 'ta bëjë njohur' Qenien e Domosdoshme.¹⁷

Krahas elementeve të domosdoshme të afërta apo të largëta, për më tepër, Avicena, në komentin (*tefsir*) e tij bën dallimin ndërmjet elementeve të domosdoshme relative dhe negative (mohuese):¹⁸

15. Rreth paqartësisë konstante të mendimit të Avicenës midis 'zanafillës' dhe 'krijimit', shiko Jules Janssens, 'Creation and Emanation in Ibn Sina,' *Documenti e Studi sulla Tradizione Filozofica Medievale* 8 (1997), 455-77.

16. Arthur Lovejoy, *The Great Chain Being* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1936).

17. Shiko Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquina's Positions*, Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies, 58 (Leiden and Boston: Brill, 2005), 26-9.

18. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 106, rreshtat

Midis elementeve të domosdoshme, disa prej tyre shprehin relativitet (*idafijja*) dhe disa të tjera shprehin negativitet (*salbijja*). Elementet e domosdoshme relative janë më të afta për të bërë diçka të njohur (*ashbaddu ta'rifan*) se sa ato negative (mohuese). Mirëpo, elementi i domosdoshëm që e bën të njohur në mënyrën më të përsosur është ai që është edhe relativ, por edhe negativ (mohues).

Dallimi midis 'relativit', 'negativit' dhe një 'kombinimi' të të dyve, përgjithësisht, është përdorur nga Avicena në klasifikimin, që u bën attributeve hyjnore: krahas attributeve negative (mohuese), që shprehin faktin se Zoti është ndryshe nga krijesat dhe attributeve relative ose pozitive, që shprehin lidhjen e Tij me krijesat, ndodhen attribute, që kombinojnë aspektet negative dhe ato relative.¹⁹

Për t'u kthyer te komenti (*tefsir*) i tij rreth fjalës tjetër të ajetit Kur'anor, fjalës *Allah*, Avicena deklaron menjëherë pas pasazhit të përkthyer më sipër:²⁰

Kjo është arsyeja përse identiteti individual (*huvijja*) quhet Allah, teksa hyjnia (*el-ilah*) është ajo me të cilën tërë qeniet kanë lidhje, ndërsa ajo vetë nuk është e lidhur fare me asnjë prej tyre.

13-14.

19. Rreth këtij klasifikimi shiko Acar, *Talking about God*, 30-3; Wolfson, 'Avicenna,' 151-2.

20. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 106, rreshti 7 dhe rreshtat 13-107.

Hyjnia absolute (*el-ilah el-mutllak*) është e vetmja e cila është e predispozuar në këtë mënyrë ndaj tërë krijesave: fakti se të tjerat janë të lidhura me të tregon një relativitet (*idafi*), fakti se Ai nuk ka lidhje me asgjë tregon një negativitet... Kështu pra, kemi treguar që emri Allah i përfshin të dyja [relativen dhe negativen], pa asnjë dyshim. Si rezultat, ajeti vijon duke përmendur *Allab-un* teksa hedh dritë mbi kuptimin e fjalës *huve* (Ai) dhe e shpjegon atë.

Prandaj, 'hyjniteti' (*El-ilahijja*) është elementi i parë i domosdoshëm i Qenies së Domosdoshme, ngase paraqet në të njëjtën kohë një lidhje negative dhe pozitive: është një element negativ i domosdoshëm, sepse mohon që natyra e Qenies së Domosdoshme është ndryshe nga ekzistenca e Tij; gjithashtu, është një element pozitiv i domosdoshëm, sepse nënkupton që Qenia e Domosdoshme është burimi i parë (*El-mEbda' al-avval*):²¹

Burimi i parë nuk ka element të domosdoshëm më të afërt se sa ekzistenca e domosdoshme (*la jalzamubu lazim akdam min vuxhub el-vuxhub*). Për pasojë Ai është Qenia e Domosdoshme. Nëpërmjet ekzistencës së Tij, e cila i takon Atij, Ai është burimi i çdo gjëje që Ai nuk është (*bi vasitat vuxbudihî jalzamubu annabu mabda' al-kuull ma 'adabu*). Tërësia e këtyre dy çështjeve është hyjniteti (*va majmu' hadbajn al-amrajn huve el-ilahijja*).

21. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Iblas*, 108, rreshtat 4-8.

E thënë ndryshe, esenca e panjohur e Qenies së Domosdoshme e manifeston veten përmes elementit më të afërt të domosdoshëm - hyjnitetit - të shprehur me emrin Allah. I tillë është kuptimi i dy fjalëve të para të sures:²²

Ashtu siç Ai tregon me fjalën e Vet *Huve*, që identiteti i kulluar dhe i vetëm individual është një realitet që s'mund të shprehet ndryshe nga të thënë se Ai është Ai, dhe se fakti që e vetmja mënyrë për ta bërë të njohur [këtë identitet individual] është nëpërmjet njërit prej elementeve të tij të domosdoshme, Ai, menjëherë pas kësaj, përmend elementin e domosdoshëm më të afërt ndaj identitetit individual: hyjnitetin, i cili kombinon dy elementet e domosdoshme, atë negativ dhe atë pozitiv.

Nga pasazhet pararendëse duket se Avicena, në komentin (*tefsir*) e tij, e përdor termin element i domosdoshëm (*lazim*) edhe për qeniet që burojnë nga Qenia e Domosdoshme, por edhe për atributet e Tij, ose më e pakta, për emrin Allah dhe për tiparin e 'hyjnitetit', të cilët janë përcaktuar qartësisht si elemente të domosdoshme të identitetit individual (*huvijja*) absolut.

22. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Iblas*, 108, rreshtat 9-11.

Më tej, sipas interpretimit të Avicenës, ajeti deklaroi se esenca e paarritshme e Qenies së Domosdoshme, e manifestuar përmes elementit të saj të domosdoshëm - Allah - është 'Një' (*Ehad*). Kjo do të thotë se esenca e Tij është absolutisht Një në vetvete, pa asnjë komponent përforcues, teksa elementet e shumta të domosdoshme të saj janë rezultat i një shkak. Përderisa 'Ai është Ai për shkak të esencës së vet,' tek Ai nuk ka asnjë lloj shpërbërje. Ai mund të shprehet vetëm 'Një' në një mënyrë analogjike (*bi al-tashkike*)²³, ndërkohë që njëshmëria e Tij, ndryshe nga ajo numerike, është transcendent ndaj formave të ndryshme të njëshmërisë, të cilat janë karakteristikë ekskluzive e qenieve të shkaktuara nga Ai.²⁴

Pas kësaj analize të gjatë filozofike të ajetit të parë të sures, i cili zë dy të tretat e tërë komentit (*tefsir*),²⁵ Avicena tashmë është i aftë të shpjegojë tri ajetet e mbetura.

23. Rreth kuptimit teknik të fjalës *tashkike*, shiko Goichon, *Lexique*, 162; Acar, *Talking About God*, 36-41; Rosheger, 'Note,' 174, n. 20. Ndonëse është një term kryesor në doktrinën e Avicenës rreth attributeve hyjnore, vetëm një herë është përmendur në komentin (*Tefsir*) e tij (109, rreshti 15).

24. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 109, rreshti 11, rreshtat 13-110; cf. 107, rreshtat 10-15.

25. Pesë faqet (106-10) e botimit të tetë të 'Asi-t të komentit (*Tefsir*) flasin për ajetin e parë të kësaj sureje.

Allahu el-Samed (K. 112:2)

Bazuar në interpretimin aktual për fjalën e ndërlikuar *el-Samed*, të paraqitur prej komentuesve të Kur'anit (*mufasssirin*), të cilët e kuptojnë atë në dy mënyra krejtësisht të ndryshme, ose me kuptim 'që nuk ka zbrazëtirë' (*la jauf labu*), ose 'zotëria' (*el-sejjid*),²⁶ Avicena e kupton termin në të dyja kuptimet. Si një element i domosdoshëm i të të njëjtut lloj siç është *el-ilahijja*, hyjniteti, kuptimi i parë i tij është negativ - Qenia e Domosdoshme nuk ka një natyrë ndryshe nga esenca e Vet - dhe kuptimi pozitiv i tij është: konfirmimi se Ai është burimi i tërë

26. Këto dy interpretime janë cituar prej shumë të tjerëve, p.sh. Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tefsir al-kabir aw Mafatih al-ghayb* (32 vols, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmijja, 1990), vol. 32, 166. Është shkruar mjaft rreth kuptimit të këtij termi hapax (të përdorur vetëm një herë) në Kur'an: shiko, R. Köbert, 'Das Gotteseipheton *as-samad* in Sure 112,2,' *Orientalia* 30 (1961), 204-5; Rudi Paret, 'Der Ausdruck *samad* in Sure 112,2,' *Der Islam* 56 (1979), 294-5; Gordon D. Newby, 'Surat *el-Ihlas* : A Reconsideration' in Harry A. Hoffner Jr (ed), *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon*, Alter Orient und Altes Testament, 22 (Neukirchner-Vluyn: Verlag Neukirchner, Butzon and Bercker Kevelaer, 1973), 129-30; Uri Rubin, '*Al-Samad* and The High God: An Interpretation of *sura* CXII,' *Der Islam* 61 (1984), 200-6; Arne A. Ambros, 'Die Analyse von Sure 112: Kritiken, Synthesen, neue Ansätze,' *Der Islam* 63 (1986), 228-44; Michel Cuypers, 'Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate al- Ihlas,' *MIDEO* 25-6 (2004), 141-75.

qenieve (*al-mabda' al-kull*). Kësisoj, fjala *al-samed* konfirmon kuptimin e emrit Allah, i cili shpreh edhe mohim, por edhe konfirmim.²⁷

Si pasojë, dy ajetet e para i referohen Identitetit të panjohur Individual (*buviyya*) të Qenies së Domosdoshme, i cili është shpjeguar prej elementeve më të afërta të domosdoshme të Tij: *Allah* dhe *el-Samed*.

Lem jelim ue lem juled (K. 112:3)

Ky ajet, sipas Avicenës, deklaron se Qenia e Domosdoshme është burimi i tërë qenieve, mirëpo pa ndonjë efekt në njëshmërinë e Tij Absolute. Të gjitha sendet rezultojnë nga bujaria e Tij (*jud*) përmes zanafillës (*fajd*), mirëpo është e pamundur që prej Tij të rezultojë diçka e ngjashme me Të, sikurse asgjë nuk mund të përfshihet tek esenca e Tij, e as nuk mund të ketë të njëjtën esencë me Të. Esenca e Qenies së Domosdoshme është identike me ekzistencën e Tij, kurse qeniet e mundshme, që burojnë prej Tij, kanë një esencë ndryshe nga ekzistenca e tyre. Andaj, Ai nuk ka 'fëmijë', ngase nuk lind kënd/diçka (*lem jelim*). 'Ai as është i lindur prej dikujt/diçka' (*lem juled*), ngase 'Ai është Ai për shkak të esencës së Vet,' dhe nuk varet nga ndonjë send tjetër.²⁸

27 Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 110, rreshti 6, rreshtat 17-111.

28. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 111, rreshti

Ue lem jekun lehu kufuven ehad (K. 112:4)

Ajeti i fundit i sures përmban një konkluzion logjik të asaj që i pararend. Qenia e Domosdoshme nuk ka të barabartë: asgjë nuk ka një esencë të njëjtë me Të; asgjë nuk është e barabartë me Të në domosdoshmërinë e ekzistencës. Ai është e vetmja Qenie e Domosdoshme nga Vetvetja; andaj Ai është absolutisht Një dhe Unik.²⁹

Pasi e përmbledh interpretimin e vet rreth sures *Ihlas*,³⁰ Avicena e përfundon komentimin (*tefsir*) e tij me shprehjen e mëposhtme:³¹

Ndërsa qëllimi i fundit i atyre që synojnë dituritë në tërësi është njohja e esencës së Zotit, attributeve (*sifat*) të Tij dhe mënyrës se si veprat rezultojnë prej Tij, si dhe, teksa kjo sure i referohet rrugës që zbulon dhe tregon tërë çështjet e esencës së Zotit, ajo është padyshim e barabartë me një të tretën e Kur'anit.

4, rreshtat 7-112.

29. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 112, rreshtat 5-16.

30. Po aty, rreshtat 17-113, rreshti 19.

31. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, 113, rreshtat 20-2. Shprehja e Avicenës se surja *el-Ihlas* është një e treta e tërë Kur'anit lë të kuptohet për një Hadith të raportuar nga Ubajj bin Ka'b dhe të cituar, për shembull, nga Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tefsir al-kabir*, vol. 32, 162: Ubajj raporton se i Dërguari i Allahut ka thënë: "Cilido që lexon *qul huma Allahu aHad*, quhet sikur ka lexuar një të tretën e Kur'anit."

Pikërisht, sipas Avicenës, ky është edhe qëllimi i studimit filozofik të Kur'anit, siç ai e shpreh qartazi këtë në veprën *el-Risala el-Adhaviija*.

Sado mbresëlënës të jetë studimi filozofik i Avicenës rreth *sures Iblas*, interpretimi që u bën dy ajeteve të para ngre një problem doktrine. Përmes komentit (*tefsir*) të tij, ai përsërit vazhdimisht se *Allahu* dhe 'hyjniteti' (*el-ilahijja*), krahas *al-Samed*, janë elemente të afërta të domosdoshme të Qenies së Domosdoshme, që 'bëjnë të njohur' identitetin e Tij individual, i cili është i panjohur në vetvete, në të njëjtën mënyrë siç 'bëhet i njohur' identiteti i Tij individual nëpërmjet hierarkisë së qenieve që e kanë origjinën nga Ai (identiteti individual) falë domosdoshmërisë. E thënë ndryshe, komenti (*tefsir*) prezanton si elemente të domosdoshme, të shkaktuara (*ma'lul*) nga Qenia e Domosdoshme edhe morinë e qenieve ose 'krijesave' me origjinë (e cila është doktrina e përgjithshme Aviceniene), por edhe shumëllojshmërinë etributeve hyjnore si *al-Samed*, duke shkuar edhe më tej, sa që i cilëson emrin Allah dhe 'hyjnitetin' si elemente të domosdoshme të shkaktuara nga Qenia e Domosdoshme. E shprehur me terma të tjera: Avicena, nga njëra anë, paraqet një dallim ontologjik midis *Huve* - që i referohet identitetit individual të pashkaktuar nga Qenia e Domosdoshme - dhe nga ana tjetër, emrit *Allah* dhe *el-Samed*, elemente

më të afërta të domosdoshme të Qenies së Domosdoshme, të cilat si elemente të domosdoshme që janë, janë shkaktuar prej Tij.

Fillimisht, ky vëzhgim na shpie drejt disa dyshimeve rreth atribuimit të tekstit ndaj Avicenës. Mirëpo, pas studimeve më nga afër, këto dyshime pothuajse janë zhdukur, ndonëse mbetet një problem kryesor.

Tradita e dorëshkrimeve është unanime në atribuimin e komentit (*tefsir*) Avicenës. Sipas njërit prej redaktuesve të tij, al-Khatib, gjithashtu edhe Mahdavi, jo më pak se 39 dorëshkrime³², më i vjetri i përket MS Chester Beatty 3045, u kopjuan në vitin 699/1299.³³ Ekzistojnë disa komente rreth *Tefsir-it* (p.sh., nga Xhelal el-Din b. As'ad al-Sadiki, v. 918/1512; për më tepër, trajtesa u përkthye në persisht, turqisht dhe në gjuhën urdu.³⁴ Të gjitha dorëshkrimet, përkthimet, komentet dhe redaktimet e paraqesin atë (*Tefsir-in*) me emrin e Avicenës.

Evidenca e brendshme, që gjetëm gjatë studimit më nga afër të përmbajtjes së trajtesës ishte

32. Al-Khatib, 'Tefsir Surat e-Iblas,' 403-11; Yahya Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sina* (Teheran: Danishgah-i Teheran, 1954), 64-5.

33. Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of Arabic Manuscripts* (8 vols, Dublin: E. Walker, 1955) vol. 1, 17-9.

34. Al-Khatib, 'Tefsir Surat el-Iblas', 398; një përkthim Persisht është publikuar nga Ehsan Yarshater, *Panj Resale* (Hamadan: Daneshgah-e Bu 'Ali Sina, 2004), 37-50.

edhe më e fortë se ajo e jashtëmja: terminologjia është padyshim Aviceniene; për më tepër, ne arrijmë të ndiqnim pothuajse për çdo pasazh të Komentit (*tefsir*) pasazhet paralele në veprat kryesore të Avicenes, si p.sh, ‘al-Mantik’ dhe ‘al-Ilahijjat’ nga libri *al-Shifa*, ‘Mantik al-Mashrikijjin’, ‘al-Isharat’ dhe ‘al-Ta’likat’. Nga të gjitha këto vepra, mund të paraqesim shkurtimisht disa shembuj.

Argumentet kryesore të studimeve të Avicenes rreth sures *Ihlas* janë përmbledhur në fillimin e kapitullit të katërt të librit të tetë të ‘Metafizikës’ (*al-ilahijjat*) në veprën *al-Shifa*, mirëpo pa përmendur ndonjë referencë nga Kur’ani. Ai bën një shënim, duke thënë se Qenia e Domosdoshme është Një. Asgjë nuk posedon të njëjtin rang të barabartë me Të, rrjedhimisht, asgjë tjetër përveç Tij nuk është një ekzistencë e domosdoshme:³⁵

Ai është burimi (*mabda*) i domosdoshmërisë së ekzistencës së çdo gjëje, duke e bërë të domosdoshme (çdo gjë) ose në një mënyrë primare, ose nëpërmjet një ndërmmjetësuesi. Nëse ekzistenca e çdo gjëje tjetër ndryshe nga Ai përftohet nga ekzistenca e Tij, Ai është i Pari; Ekzistenca e Domosdoshme nuk shumëfishohet në çfarëdo lloj aspekti dhe esenca e Tij është plotësisht Një, e tëra e

35. Ibn Sina, *Kitab al-Shifa: al-ilahijjat*, 273. Përkthimi i Marmuras është pakëz i modifikuar.

vërtetë; ‘Ajo çka nënkuptojmë me fjalinë, që Ai është Një në esencë dhe nuk shumëfishohet është se Ai është i tillë në esencën e Vet. Nëse, pas kësaj, disa lidhje pozitive ose negative (mohuese) (*idafat ijabijja va el-salbijja*) janë prezente me Të, këto janë elemente të domosdoshme të esencës të shkaktuara nga esenca (*lavazim li al-dhat ma’ lula li al-dhat*); ato ekzistojnë pas ekzistencës së esencës, nuk janë komponentë të forcoara të esencës (*lajsa mukavvima li al-dhat*) dhe nuk janë pjesë e Tij.

Në këtë pasazh nga ‘Metafizika’, Avicena përdor doktrinën e tij të elementeve të domosdoshme, në mënyrë që të vërtetojë njëshmërinë dhe uniken absolute të esencës hyjnore, njëllor siç vepron në komentin (*tefsir*) e vet. Megjithatë nocioni i elementeve të domosdoshme zë një vend qendror në logjikën e Avicenes³⁶, siç është edhe te metafizika e tij, ai nocion është kryesor edhe te vepra *al-Ta’likat*, të cilin e zbaton në *teuhid* mjaft ngjashëm me atë në koment (*tefsir*). Ai shkruan këto në *al-Ta’likat*:³⁷

36. Shiko, Ibn Sina, *Mantik al-Mashrikijjin*, ed. Shukri al-Najjar (Beirut: Dar al-Hadatha, 1982), 21-3.

37. Ibn Sina, *Kitab al-Ta’liqat*, ed. ‘Abd al-Rahman Badawi (Qom: Maktab al-A’lam al-Islami, 1404 AH/1984), 185-6; cf. 183: ‘Domosdoshmëria e ekzistencës nga vetvetja, edhe pse ajo ka trajtën (*sigha*) e diçkaje të përbërë, nuk është e përbërë në vetvete. Ajo është shpjegimi (*sbarb*) i një nocioni (*ma’na*) për të cilin nuk kemi

Natyrë (*kunh*) dhe esenca (*hakika*) e të Parit nuk mund të rrokët nga mendja njerëzore. Ai ka një esencë (*hakika*) për të cilën ne nuk kemi asnjë emër. Domosdoshmëria e ekzistencës është ose shpjegim (*sbarh*) i emrave të kësaj esence, ose i njerit prej elementeve të saj të domosdoshme. Në fakt, ajo (domosdoshmëria) është më e veçanta (*akbass*) dhe e para e elementeve të Tij të domosdoshme ngase ajo nuk ka ndërmjetësues të elementeve të tjera të domosdoshme. Në lidhje me tërë elementet e tjera të domosdoshme, ca prej tyre ekzistojnë nëpërmjet ndërmjetësimit të të tjerave. Kësisoj, njëshmëria (*al-vahdat*) është më e veçanta e elementeve të domosdoshme [të kësaj esence], teksa ajo është njëshmëria e vërtetë përkatëse, ndërkohë që krejt llojet e tjera [të njëshmërisë], kanë medoemos një natyrë ndryshe nga ekzistenca. Mirëpo, [njëshmëria e vërtetë] i përket aspektit më të veçantë të attributeve (*sifat*) të esencës, andaj, asgjë nuk e shoqëron atë (esencën) në ekzistencë dhe vërtetësi, sepse e vërteta dhe ekzistenca, ekzistenca dhe vërtetësia, janë të ndërlidhura me njëra-tjetrën.

ndonjë emër, p.sh. që ekzistenca e saj është e domosdoshme. Në fakt, esenca e asaj që ekzistencën e ka të domosdoshme mbështetet në faktin se ekzistenca e saj është e domosdoshme në vetvete, ndërkohë që nuk ekziston një gjë e tillë për diçka që domosdoshmërinë e ekzistencës e ka aksidentale.²

Faktikisht, kjo është shumë e përafërt me atë ç'ka Avicena shpreh në komentën (*tefsir*) e tij: Identiteti absolut individual (*huwijja*) i Qenies së Domosdoshme nuk mund të shprehet me ndonjë emër (*ism*); Ai vetëm mund të shpjegohet (*sbarh*) nëpërmjet elementeve të Tij të domosdoshme (*lavazim*); 'nuk ka element të domosdoshëm më të afërt tek Ai se sa domosdoshmëria e ekzistencës' (*la jalzamuhu lazim akdam min vuxhub el-vuxhud*).³⁸

Në një pasazh tjetër nga vepra *el-Ta'likat* thotë:³⁹

Elementet e domosdoshme të të Parit burojnë nga Ai, ngase ato nuk janë prezente në Të. Për këtë arsye, ato nuk paraqesin ndonjë shumëfishim tek Ai, sepse Ai është burimi (*mabda'*) i tyre... Elementet e domosdoshme të të Parit, përderisa Ai është burimi i tyre, burojnë nga Ai; Ato nuk lidhen me Të përmes diçkaje tjetër, as janë prezente në Të. Atributet e Tij (*sifat*) janë elemente të domosdoshme të ekzistencës së Tij (*lazima li dhatibi*), meqenëse burojnë prej Tij, jo ngase janë prezente në Të. Për këtë arsye, Ai nuk shumëfishohet me to, sepse Ai është i Vetmi, që i bën ato të domosdoshme. Këto elemente të domosdoshme dhe këto attribute qenësore janë të domosdoshme për esencën e Tij, ngase Ai është Ai, që do të thotë se Ai është shkaku (*sabab*) i

38. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Ihlas*, respektivisht 106, rreshtat 11-12 dhe 108, rreshtat 6-7.

39. Ibn Sina, *el-Ta'likat*, 180.

tyre, dhe jo diçka tjetër... Elementet e domosdoshme të të Parit janë vetëm një dhe unikë, ngaqë prej 'Një' vetëm një mund të burojë. Elementi tjetër i domosdoshëm është ai (element i domosdoshëm) i elementit të parë të domosdoshëm të Tij; elementi i tretë i domosdoshëm është elementi i domosdoshëm i elementit të dytë të domosdoshëm, e kështu me radhë. Në këtë mënyrë vërehet moria e elementëve të domosdoshëm të të Parit.

Edhe kjo është shumë e përafërt me argumentin e elaboruar në koment (*tefsir*).⁴⁰

Me shpjegimin e mëtejshëm në veprën *el-Ta'likat*, që në Qenien e Domosdoshme nga vetvetja nuk ka mori, Avicena deklaron se nuk mund të ketë larmi të attributeve në esencën e Tij; nëse do të ishte kështu, atributet do të ishin pjesë përforcuese e esencës së Tij, rrjedhimisht edhe esenca e Tij do të varej nga këto pjesë dhe nuk do të ishte më Një. Për pasojë, tërë atributet janë elemente të domosdoshme të esencës së Tij.⁴¹

Njëshmëria në të Parin buron nga Ai (*anhu*) dhe ndodhet në Të (*fibi*) ngase ajo është një prej elementeve të domosdoshëm të Tij.

Siç e pamë, Avicena, në veprën *Tefsir Surat Iblas*, bashkë me argumentet filozofike të përfutuara nga metafizika e tij, vërteton Qenien e Zotit në mënyrë absolute, Një dhe

Unike, e cila nuk pengohet nga moria e elementeve të domosdoshëm që rezultojnë prej Tij. Njëkohësisht, ai pohon se esenca e Zotit, e panjohur në vetvete, i është shpallur mendjes njerëzore përmes elementeve të saj të domosdoshëm. Nocioni 'element i domosdoshëm' është qendror në këtë artikull, ndërsa termi atributet (*sifat*) është përdorur vetëm një herë në fund të komentit (*tefsir*).⁴² Mirëpo, nëse e lexojmë tekstin me kujdes, është e qartë se Avicena, me fjalën 'elemente të domosdoshëm', këtu, nënkupton edhe atributet e Allahut, edhe qeniet e shkaktuara prej Tij. Pasazhet paralele nga vepra *el-Ta'likat*, konfirmojnë që tërë atributet janë elemente të domosdoshëm, por jo çdo element i domosdoshëm është atribut.

Megjithëse kjo përzgjedhje e pasazheve të marra nga 'Metafizika' e veprave *al-Shifa'* dhe *el-Ta'likat*, të cilat mund edhe të shtohen,⁴³ provon mjaftueshëm se doktrina e ekspozuar në *Tefsir* është me të vërtetë Aviceniiane. Përsëri mbetet një problem kryesor: Autori deklaron qartazi se *Allahu* dhe 'hyjniteti' (*el-ilahijja*) janë elemente të domosdoshëm, që burojnë dhe shkaktohen nga Qenia e

42. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Iblas*, 113, rreshti 21.

43. Gjithashtu shiko edhe pasazhet paralele nga vepra *el-Isyarat ve el-Tanbihat*, e përmendur më sipër në referencën me numër 14.

40. Ibn Sina, *Tefsir Surat el-Iblas*, 107-8.

41. Ibn Sina, *el-Ta'likat*, 181.

Domosdoshme. Identiteti i panjohur individual (*huviija*) i Qenies së Domosdoshme e shpall veten përmes emrit Allah dhe ‘hyjnitët,’ ky i fundit, si një element i domosdoshëm që shpreh njëkohësisht relatat negative dhe pozitive, ngjan të përfshijë tërë atributet hyjnore. Duke formuar një dallim ontologjik midis *Huve* dhe *Allah*, komentit (*tefsir*) i Avicenës ka gjasa të mospërputhet me interpretimet e hershme të ajetit, të cilët i pozicionojnë të dy emrat në të njëjtin nivel, ku *Huve* konsiderohet si një përemër prezantues i *Allah*-ut.⁴⁴ Përkundrazi, interpretimi i Avicenës synon të vërtetojë një *teuhid* rrënjësor, larg çdo lloj forme të përngjasimit (*tashbih*): edhe emrat *Allah* dhe ‘hyjnitët’ s’mund të zbatohen mbi identitetin individual (*huviija*) të Qenies së Domosdoshme. Ne nuk dimë tekst tjetër të Avicenës ku emrat *Allah* ose ‘hyjnitët’ të kualifikohen si elemente të domosdoshëm apo attribute të Qenies së Domosdoshme.⁴⁵

44. Paqartësitë gramatikore të ngritura bazuar në strukturën sintaksore të ajetit të parë dhe pozicionin e *huve* në të, janë zgjidhur në mënyra të ndryshme si nga komentuesit e Kur’anit (*mufasssirin*), ashtu edhe nga gjuhëtarët modernë arabë; shiko, Edwin E. Calverley, ‘The Grammar of Suratu’l-Ihlas’, *Studia Islamica* 8 (1957), 7-10; Rubin ‘*al-Samad*,’ 197-200; Ambros, ‘*Die Analyse von Sure 112*,’ 223-7.

45. Acar, *Talking About God*, 33-4, edhe pse në këtë pikë i referohet komentit (*Tefsir*) të Avicenës, ai nuk e përmend fare problemin.

Jules Janssens ka konstatuar me të drejtë, në *Tefsir*, mungesën e referencave për krijimin: elementet e domosdoshme rezultojnë nga Qenia e Domosdoshme përmes origjinës/zanafillës (*fejd/sudur*). Më tepër se sa një tregues në favor të faktit se komentit (*tefsir*) u shkrua në fazat e para të jetës së Avicenës, siç supozon Janssens,⁴⁶ ne do sugjerim se mungesa e krijimit mund të shpjegohet nën dritën e interpretimit të sures nga Avicena. Nëse ai ka pohuar se elementet e domosdoshëm dhe atributet, përshirë *Allah* dhe ‘hyjnitët’ janë ‘të krijuara’, Avicena do të ketë qenë shumë afër teologjisë bashkëkohore Isma‘ilite. Sipas autorëve Isma‘ilitë, si Ebu Ja‘kub el-Sijistani (v. pas 361/971) dhe Hamid el-Din el-Kirmanî (v. pas 411/1020), emri Allah dhe tërë atributet e tjera hyjnore nuk i referohen Krijuesit (*el-Mubdi‘*), por i referohen qenies së parë të krijuar (*el-mubda‘ el-evvel*), Intellektit.⁴⁷

46. Janssens, ‘Avicenna and the Qur’an’, 188-9.

47. Shiko Daniel De Smet, *La Quiétude de l’Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Hamid al-Kirmanî (Xe/Xle s.)*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 67 (Louvain: Peeters, 1995), 35-6, 177-80, 195-6. Një interpretim (*te’vil*) anonim Isma‘ili i *Surat el-Ihlas*, të publikuar nga Rudolph Strothmann (Gnosis-Texte der Ismailiten (Göttingen: Vandenhoeck, 1943), 39-40) shkon përtej konfirmimit se e tërë surja nuk i referohet aspak Krijuesit (*al-Mubdi‘*), por i referohet vetëm krijesës së parë të krijuar (*el-mubda‘ el-evvel*), p.sh. Intellektit.

Padyshim, ky nuk është mendimi i Avicenës! Përkundrazi, komentit (*tefsir*) i tij nënkupton që Zoti, siç Ai e shpall Vetveten në Kur'an, është 'shkaktuar' nga një zanafillë, që buron nga Qenia e Domosdoshme. Në pamje të parë kjo ngjan si një deklaratë e guximshme dhe, mbase, për këtë arsye Avicena e shmang përdorimin e termit 'atributet' në komentin (*tefsir*) e vet.⁴⁸ Gjithsesi,

48. Avicena i ka kushtuar një tjetër punim njohurive për njëshmërinë e Zotit (*ilm al-teuhid*) me veprën *Risala al-'Arshijja* (ed. Ibrahim Halal (Cairo: Jami'at al-Azhar, n.d.)), e shkruar për 'disa njerëz', të cilët i kërkuan atij të kompozonte një trajtesë rreth vërtetësisë së njohurive për njëshmërinë e Zotit (*ilm al-teuhid*). Doktrina që ai shtjellon këtu rreth attributeve të Zotit është e ndryshme nga ajo e paraqitur në komentin e tij të *Surat el-Ihlas*. Në veprën *al-'Arshijjah*, atributet e Zotit janë përshkruar si 'jo të shtuara në esencën e Tij' (*sifatuhu la takuna za'ida 'ala dhatibi*, 21). Më pas ai shënon se nëse atributet do të ishin të shtuara në esencë, ato mund të ishin brenda potencialeve dhe esenca e Zotit do të ishte një shkak për to, si rrjedhim, u paraprin atyre. Ai e përfundon duke thënë se tërë atributet janë ose 'negative', ose 'relative', ose 'një kombinim i të dyjave' (23). Gjithsesi, ai nuk duket se bën një dallim ontologjik midis identitetit individual të Zotit dhe attributeve të Tij. Më tepër se sa supozimi që doktrina e Avicenës rreth attributeve hyjnore ka ndryshuar, duket se mosngjashmëria midis dy veprave i dedikohet dallimit në perspektivë. Në *Tefsir Surat el-Ihlas* perspektiva është plotësisht ontologjike, siç është e vërtetuar nga terminologjia e tij: Avicena përdor këtu terma filozofikë si 'identiteti individual' dhe 'elementet e domosdoshëm pa e përmendur fare 'krijimin', ndërkohë që në *al-'Arshijjah*

me shumë gjasa, kjo shprehje s'duhet kuptuar tepër thellë, sepse ajo qartësohet nga tradita post-Aviceniane.

Disa komentues të Kur'anit (*mufasssirin*), pasuesë të Avicenës dhe qartazi krejtësisht nën ndikimin e tij, paraqesin një 'gradualitet' me tri fjalë nga ajeti i parë i *surat Ihlas*. I tillë është edhe rasti i komentit (*tefsir*) Fakhr al-Din al-Razi, sipas të cilit tre termat u referohen tre stacioneve (*makamat*) të ndryshme midis 'atyre që synojnë (diturinë hyjnore)', (*el-talibun*). Hamza dhe Rizvi e përmbledhin tekstin e al-Razit si vijon: *Huwe* deklaron një esencë të padallueshme, e cila në vetvete kërkon ekzistencë përmes vetvetes dhe përmes saj tërë esencat e tjera fitojnë ekzistencë. Në nivelin e *Huwe* nuk ka ekzistencë përveç Zotit. Termi tjetër është ai i dallueshmërisë: Zoti ekziston - mbi krijimin e Tij, i cili gjithashtu ekziston. Niveli i tretë është ai i riunifikimit të shumëllojshmërisë në Një.⁴⁹ Po kështu, sufisti 'Abd al-Razzak el-Kashani (v. 736/1336), një student i Ibn 'Arabi, i përdor termat

ai përdor termat esencë (*dhat*) dhe atributet (*sifat*) duke iu referuar 'krijimit.' Këtu, Avicena ngjan të ketë një qasje më 'tradicionale', duke synuar të paraqesë se nuk ka shumëfishim në esencën e Zotit, sepse të gjitha atributet e Tij janë të lidhura me diturinë e Tij të krijimit. Për pasojë, ne s'mund ta arrijmë esencën e Tij përmes attributeve të Tij.

49. Hamza and Rizvi, *Anthology*, 493. Shiko al-Razi, *al-Tefsir al-Kabir*, vol. 32, 164-5, dhe përkthimin e Hamza dhe Rizvi, *Anthology*, 543-4.

Huve dhe *Allab* për të treguar aspekte të ndryshme të qenies hyjnore. Kështu që, *Huve* “është një shprehje e kulluar e realitetit të njëshmërisë, sepse esenca mbetet esencë pa marrë në konsideratë atributet”, ndërsa fjala *Allab* simbolizon “esencën me të gjitha atributet”.⁵⁰ I njëjti dallim është bërë edhe nga Mulla Sadra (v. 1050/1640):⁵¹

Huve Allab është një e vërtetë dhe një esencë e vetme. Ajo ç’ka shprehet me dy termat është, nga njëra anë, ekzistenca e domosdoshme (*el-vuxhud el-vaxhib*) dhe nga ana tjetër, esenca unike (*el-dhat al-ehadije*), e cila përfshin tërësinë e attributeve të përsosura dhe emrat më të bukur. Qëllimi i dy qasjeve që përmendëm është thjesht një realitet unik, i cili, sipas qasjes së parë, është identitet individual (*huvijja*) dhe sipas së dytës është hyjnitet (*el-ilahijje*); rrjedhimisht, sipas shprehjes së parës është ekzistencë (*vuxhud*), ndërsa sipas së dytës është emër (*ism*) dhe atribut (*sifat*).

50. Ibn ‘Arabi (ndaj të cilit tradicionalisht teksti është atribuar *Tefsir al-Qur’an al-Karim*, ed. Mustāfa Ghalib (2 vols, Beirut: Dar al-Andalus, n.d.), vol. 2, 869-70, dhe përkthimin në *Anthology*, 550-2.

51. Mulla Sadra, *Tefsir ayat al-nūr*, ed. MuHammad Khajawi në Christian Jambet, *Mulla Sadra Shirazi. Le Verset de la Lumière. Commentaire. Texte arabe édité par Muhammad Khâjavî. Traduction française, introduction et notes par Christian Jambet*, Classiques en Poche, 94 (Paris: Les Belles-Lettres, 2009), xxii (Arabic section); cf. Jambet’s translation 32-3, bashkë me shënimet e veta, xxviii-xxix (French introduction).

Me shumë gjasa, ky është edhe çelësi që na shpie drejt një kuptimi të saktë të dallimit ontologjik të Avicenës, i paraqitur në interpretimin e vet rreth ajetit të parë të *sures Iblas*: identiteti i njohur dhe i panjohur individual (*huvijja*) i Qenies së Domosdoshme e shpall vetveten përmes attributeve të hyjnitetit të Tij. Andaj, Avicena mund të konsiderohet si një burim i asaj ç’ka në sufizmin e mëvonshëm dhe në teologjinë Shi’ite të Dymbëdhjetë Imamëve do të shndërrohej në temë kryesore: dallimi midis Hyjnisë së fshehtë (*Deus absconditus*) dhe Hyjnisë ritual (*Deus relevatus*), e thënë me terminologjinë e Corbin.⁵²

Vëzhgimet e mëtejshme nevojiten përpara se të masim plotësisht ndikimin e studimit filozofik të Avicenës ndaj Kur’anit mbi komentin (*tefsir*) e fundit. Për më tepër, punimi gjithashtu është i nevojshëm përpara se t’u përgjigjemi pyetjeve të parashtruara në fillim të këtij artikulli: deri në çfarë mase ndikoi metafizika e Avicenës nëpërmjet studimit dhe kuptimit të tij ndaj Kur’anit? Në kohën që po flasim, studimi ynë rreth komentit të tij kur’anor tregon qartë se referencat nga Kur’ani në veprat e tij filozofike nuk janë thjeshtë sipërfaqësore, apo elemente ‘të huaja’ dytësore në mendimin e tij.

Përktheu: Adnan Merja, MARS at Hartford Seminary, CT

52. Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme* (Paris: L’Herne, 1981), veçanërisht 24-33.

Bibliografia

Acar, Rahim. *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquina's Positions, Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies*. Leiden and Boston: Brill, 2005.

al-Khatib, 'Abd Allah 'Abd al-Rahman. "Tefsir sūrat Ihlas li al-shaykh al-ra'is Abi 'Ali al-Husayn ibn Sina." *al-Machriq*, 2002, 123-39. <http://archive.alsharekh.org/Articles/108/8490/175842/38>.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *al-Tefsir al-kabir aw Mafatih al-ghayb*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmijja, 1990.

Al-Suhrawardi. *Kitab hikmat al-ishraq, Euvres métaphysiques et philosophiques*. Edited by Henry Corbin. Tehran and Paris: Institut français d'Iranologie de Téhéran et Adrien Maissonneuve, 1977.

Ambros, Arne A. "Die Analyse von Sure 112: Kritiken, Synthesen, neue Ansätze." *Der Islam* 63 (1986), 228-44.

Arberry, Arthur J. *The Chester Beatty Library: A Handlist of Arabic Manuscripts*. Dublin: E. Walker, 1955.

Calverley, Edwin E. "The Grammar of Sūratu'l-Ikhlās." *Studia Islamica* 8 (1957), 10-7.

Corbin, Henry. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris: L'Herne, 1981.

Cuyppers, Michel. "Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate al- Ikhlās." *MIDEO* 6-25 (2004), 75-141.

De Smet, Daniel. *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamid al-Kirmani (Xe/Xle s.)*. Louvain: Peeters, 1995.

Goichon, Amélie-Marie. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brower, 1937.

Goichon, Amélie-Marie. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brower, 1938.

Hamza, Feras, Sajjad Rizvi, and Farhana Mayer. *An Anthology of Qur'anic Commentaries. Volume I: On the Nature of the Divine, Qur'anic Studies Series*. Oxford and London: The Institute of Ismaili Studies, 2008.

Ibn Sina. *Risala al-'Arshijja*. edited by Ibrahim Halal. Cairo: Jami'at al-Azhar, n.d.

Ibn Sina. *Mantiq al-Mashriqijjin*. edited by Shukri Shukri al-Najjar. Beirut: Dar al-Hadatha, 1982.

Ibn Sina. *Kitab al-isharat, Dhakha'ir al-'Arab* 22. edited by Sulayman Dunya. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1985.

Ibn Sina. *Kitab al-Ta'liqat*. edited by 'Abd al-Rahman Badawi. Qom: Maktab al-'Alam al-Islami, 1984.

Ibn Sina. *al-Adhawijja Fi al-Ma'ad*. Edited by Hasan 'Asi. Tehran: Shams Tabrizi, 1962.

Ibn Sina. *Remarks and Admonitions. Part One: Logic*. Translated by Shams C. Inati. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.

Ibn Sina. *al-Risala al-Adhawijja fi Amr al-Ma'ad. Avicenna. Epistola sulla vita futura*. Edited and translated by Francesca Lucchet. Padova: Antenore, 1969.

Ibn Sina. *Kitab al-Shifa': al-ilahijjat. Avicenna: The Metaphysics of the Healing*. edited and translated by Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

Ibn 'Arabi. *Tefsir al-Qur'an al-Karim*. edited by Mustafa Ghalib. Beirut: Dar al-Andalus, n.d.

Janssens, Jules. "Ibn Sina (Avicenne): un projet "religieux" de philosophie?." In *Was is Philosophie in Mittelalter?*, edited by Jan R. Aertsen and Andreas Speer. Berlin & New York: De Gruyter, 1998.

Janssens, Jules. "Avicenna and the Qur'an: A Survey of His Qur'anic Commentaries." *MIDEO25-6* (2004), 177-92.

Janssens, Jules. "Creation and Emanation in Ibn Sina." *Documenti e Studi sulla Tradizione Filozofica Medievale* 8 (1997), 77-455.

Kuotzarova, Tiana. *Das Transzendente bei Ibn Sina. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien, Islamic Philosophy, Theology and Science: Text and Studies*. Leiden and Boston: Brill, 2009.

Köbert, R. "Das Gotteseipheton as-Samed in Sure 112,2." *Orientalia* 30 (1961), 5-204.

Lovejoy, Arthur. *The Great Chain Being*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1936.

Mahdavi, Yahya. *Bibliographie d'Ibn Sina*. Teheran: Danishgah-i Teheran, 1954.

Newby, Gordon D. *Surat Iblis: A Reconsideration' in Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon, Alter Orient und Altes Testament, 22*. Edited by Harry A. Hoffner. Neukirchner-Vluyn: Verlag Neukirchner, Butzon and Bercker Kevelaer, 1973.

Paret, Rudi. "Der Ausdruck Samed in Sure 112,2." *Der Islam* 56 (1979), 5-294.

Rosheger, John P. "A Note on Avicenna and the Divine Attributes." *The Modern Schoolman* 77 (2000), 77-169.

Rubin, Uri. "Al-Samad and The High God: An Interpretation of sūra CXII." *Der Islam* 61 (1984), 6-200.

Strothmann, Rudolph. *Gnosis-Texte der Ismailiten*. Göttingen: Vandenhoeck, 1943.

Wolfson, Harry A. *Studies in the History of Philosophy and Religion, Volume I*. Edited by Isadore Twersky and George H. Willimas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Yarshater, Ehsan. *Panj Resale*. Hamadan: Daneshgah-e Bū 'Ali Sina, 2004.

'Asi, Hasan. *al-Tefsir al-Qur'ani wa al-Lughba al-Sūfiyya Fi Falsafat Ibn Sina*. Beirut: al-Mu'assasa al-Jami'ijja li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1983.

Sabri al-Kurdi, Muhyi al-Din. *Jami' al-Bada'i*. Cairo: Matba'at al-Sa'ada, 1917.

Sadra, Mulla. *Tefsir ayat al-nūr, Mullā Sadra Shīrāzī. Le Verset de la Lumière. Commentaire. Texte arabe édité par Muhammad Khājawi. Traduction française, introduction et notes par Christian Jambet*. Edited by Muhammad Khajawi. Translated by Christian Jambet. Paris: Les Belles-Lettres, 2009.

PSIKOLOGJIA NGA PERSPEKTIVA ISLAME

Kontributet e myslimanëve të hershëm, dhe sfidat te psikologët myslimanë*

Amber Haque**

Shkolla e Shkencave Sociale dhe Humane
Instituti i Dohas për Studime Pasuniversitare, Katar

Abstrakt

Myslimanët e hershëm shkruanin gjerësisht për natyrën njerëzore dhe e quanin Ilm'ul-nefsije ose vetë-njohja. Në shumë raste, veprat e tyre duket se janë ide origjinale për ditët moderne, praktika dhe teori psikologjike. Ajo çka është interesante është se ajo çka shkruanin dijetarët ishte një ndërlidhje me filozofinë islame dhe idetë fetare.

Ky punim përshbin kontributet kryesore të dijetarëve të shquar të hershëm myslimanë në psikologji dhe përshkruan sfidat me të cilat përballen myslimanët e sotëm në përshtatje me teoritë perëndimore. Gjithashtu ofron disa rekomandime për indigenizimin e psikologjisë për shoqëritë myslimane të interesuara për të kërkuar perspektivën islame mbi sjelljet njerëzore.

Fjalët kyçe: *Psikologjia islame; dijetarë të hershëm myslimanë; historia e psikologjisë; psikologë myslimanë; psikologji indigjene.*

*. Journal of Religion and Health, Vol. 43, No. 4, Winter 2004, f. 357-377, <https://www.patchadams.org/wp-content/uploads/2016/01/psychology-from-islamic-perspective.pdf?fbclid=IwAR1pabFdXoEMf6S0hkCQIghvC6hyGvUIXDj6RxbWLYV0cJgRy2wPJDCpWY>

Islami është feja kryesore në botë dhe ka një numër në rritje të myslimanëve në Perëndim, veçanërisht në Amerikën e Veriut, ku vlerësimet e popullsisë myslimane sillen midis 4 dhe 6 milionë (Haddad, 1991; and Hussain, 1996).¹ Rritja më e mprehtë e popullatës myslimanë është parë në dy dekadat e fundit dhe vazhdon të rritet në mënyrë të qëndrueshme. Megjithëse rritja e numrit të myslimanëve është më e larta në krahasim me grupet e tjera etnike ose fetare, interesimi për Islamit dhe myslimanët është rritur ndjeshëm pas incidenteve të 11 shtatorit 2001 në Amerikë.

Përveç informacionit për myslimanët nga media, literatura e shkencave shoqërore është e mbushur me aspektet socio-politike të kulturave arabe/myslimane. Një numër i vogël i shkrimeve është gjithashtu në dispozicion për çështjet psikologjike të rëndësishme për këtë komunitet pakicë (Haque, 2004; Murken dhe Shah, 2002; Reich dhe Paloutzian, 2001). Me rritjen e

1. ** Amber Haque, Ph.D. është Profesor i Psikologjisë Klinike në Shkollën e Shkencave Sociale dhe Humane, Instituti për Studime Pasuniversitare në Doha, Katar.

Ky numër vazhdon të jetë i njëjtë edhe në ditët e sotme kurse numri i përgjithshëm i myslimanëve sipas një studimi nga Pew Research Center në vitin 2015, Islami ka rreth 1.8 miliardë besimtarë, duke përbërë rreth 24.1% të popullsisë botërore. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/> (Y.S)

popullsisë myslimanë në Amerikë dhe interesin e shkencëtarëve socialë në këtë komunitet pakicë, ka qenë e domosdoshme që botëkuptimi islam mbi çështje, që lidhen me psikologjinë të futet në literaturën kryesore. Një hetim mbi traditën intelektuale të pikëpamjeve të myslimanëve për natyrën njerëzore dhe metodologjinë e trajtimit do të zbulonte për personat në profesionet ndihmëse që kanë të ngjarë të hasin pacientët myslimanë në praktikë, mësimdhënie ose hulumtim. Ndërsa shumë myslimanë janë të ndikuar shumë nga Kur'ani (libri i shenjtë i myslimanëve) dhe thëniet e Pejgamberit Muhammed (a.s.), disa ndikohen gjithashtu nga veprat e studiuesve të hershëm myslimanë, të cilët kontribuuan në fushën e shkencave natyrore dhe shoqërore. Ajo që i bën kontribute të tilla unikë është se ato bazohen në filozofinë islame, ose në konceptin e Unitetit të Zotit. Njohuritë për perspektivat islame mund të shkojnë shumë si pjesë e trajnimit të ndjeshmërisë kulturore për pacientët² dhe studiuesit kryesorë. Ky punim eksploron kontributet e studiuesve të hershëm

2. Në origjinal "client" (klient), ku sipas fjalorit të gjuhës shqipe "ai që shërbehet zakonisht...", në të njëjtën klinikë mjekësore", pra është fjala për pacient (Fjalori i Gjuhës Shqipe, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Institutit i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë, 2006:466). Prandaj edhe në vazhdim të këtij artikulli është përdorur fjala "pacient" (shënim i Redaksisë).

muslimanë (figura universale) në psikologji dhe nxjerr në pah dilemat e paraqitura nga psikologjia perëndimore për profesionistët dhe pacientët myslimanë, të ndjekur nga disa rekomandime të përgjithshme.

Shprehja “të hershëm” në titullin e këtij punimi tregon epokën e parë të rëndësishme myslimanë pas ndërrimit jetë të Profetit Muhammed (a.s.) më 632 (e.r.). Rritja e qytetërimit islam dhe kulturës së myslimanëve, duke filluar nga shekulli VII i erës së re, zgjati deri në fillim të shekullit XIX. Sidoqoftë, për qëllime të brezit dhe gjithashtu ngaqë shkencat islame dhe filozofia i dhanë vend edhe shkollave të tjera, duke filluar nga shekulli XIV, ky punim nënvizon kontributet e myslimanëve në psikologji, deri në shekullin e X-të ose rreth 400 vjet pas vdekjes së Profetit (a.s.). Studiuesit e hershëm myslimanë kanë shkruar gjerësisht në fushën e psikologjisë njerëzore, megjithëse termi “psikologji” nuk ekzistonte në atë kohë dhe përpjekje të tilla ishin kryesisht një pjesë e shkrimeve filozofike. Në shkrimet e studiuesve myslimanë, termi *nefs* (uni ose shpirt) u përdor për të treguar personalitetin individual dhe termin *fitrah* për natyrën njerëzore. *Nefs* përfshin një gamë të gjerë temash përfshirë *kalb* (zemër), *rub* (shpirt), *akl* (intelekt) dhe *irade* (vullnet).³ Shumë studiues

3. *Nefs* është shpirti dhe është i ndarë në tre lloje (shiko për më shumë në përshkrimin

të hershëm myslimanë kontribuuan drejtpërdrejt ose tërthorazi në studimin e “vetvetes”.

Nëse shqyrtojmë prejardhjen historike nën të cilën u zhvillua dija e myslimanëve, do të zbulojmë se ajo u ngrit nën ombrellën e filozofisë, e cila përfshinte pothuajse të gjitha fushat e hetimit njerëzor. Filozofia, në terma më të thjeshtë, i referohet njohjes së të gjitha gjërave, hyjnore dhe njerëzore.⁴ Gjatë shekujve VIII dhe IX, Aleksandria dhe Siria u bënë qendra e filozofisë, të ndikuara kryesisht nga mendimi grek dhe gjithashtu në një farë mase nga mendimi indian dhe pers. Me'muni (813-833), një kalif nga dinastia

e Nefsit nga Gazali në këtë punim). Termi *fitrah* përdoret gjithashtu në mënyrë të ndërsjellë dhe i referohet natyrës njerëzore. Megjithatë, këtu ka ndryshime midis *nefsit* dhe *fitras*, që janë përtej qëllimit të këtij punimi. Për një përshkrim të hollësishëm të *fitrah*, shihni Muhammed (1998). *Kalb* i referohet psikikës njerëzore, që është përcaktuesi kryesor i veprimeve njerëzore. Është si një substancë shpirtërore, sinonim i vetvetes shpirtërore dhe është pjesë e trupit. Truri thjesht rregullon funksionet trupore, si ndërmjetës, por jo si agjent kryesor. Është vendi i mençurisë dhe intelektit. *Rub* u jep jetë qenieve njerëzore dinjitetin, që mund ta lartësojnë statusin e tij mbi engjëjt. *Akli* në përgjithësi i referohet arsyes ose të menduarit, por përdoret në mënyrë të ndërrueshme me cilësitë e tjera të *nefs*-it.

4. Për një lexim interesant mbi përkufizimin e filozofisë nga këndvështrimi islam, shihni S. H. Nasr, In History of Philosophy Islam, edituar nga S. H. Nasr dhe O. Leaman, London: Routledge, 1996, 21-26.

abaside, tregoi interes për përkthimin e veprave greke në gjuhën arabe. Ai themeloi një akademi filozofike me emrin *Bejtu'l-bikmeb*, që nxiti interesin dhe diskutimet midis studiuesve myslimanë për çështje filozofike, duke rezultuar në përkthime të veprave filozofike greke, komente dhe disa traktate origjinale në shumë fusha të dijes. Myslimanët u tërhoqën në fushën e filozofisë duke përfshirë *ajetet* kur'anore, që e nxisin njeriun të mendojë për ekzistencën, natyrën, cilësitë e Zotit dhe botën tjetër; hadithi⁵ i Profetit, duke theksuar vlerat e dijes⁶ dhe gjithashtu

5. I referohet traditave dhe veprave të Profetit, siç rrëfohen nga shokët e tij. Hadithet janë dy lloje: *Hadith kudsî* (hadith i shenjtë) në të cilin vetë Zoti flet përmes të Dërguarit dhe konsiderohet si shpallje plotësuese; dhe *Hadith sherif* (hadith fisnik) në formën e thënieve dhe veprave të vetë Profetit. Termi i përdorur zakonisht si *Suneh* gjithashtu i referohet veprave të Profetit.

6. Profeti ka thënë që një mirëkuptim dhe kontroll i vetvetes është detyrë e një myslimani dhe konsiderohet *xhibadi* (përpjekja në rrugë të Zotit - H.S) më i madh dhe ai që njih veten, njih Zotin, që do të thotë se njohja e vërtetë e vetvetes do të çonte në afërsi me Krijuesin. Një hadith tjetër thotë se, "Secila pjesë e diturisë është pronë e humbur e besimtarit." Profeti gjithashtu dihet se ka thënë: "Në Ditën e Gjykimit, do të peshohet boja e dijetarëve dhe gjaku i dëshmorëve dhe boja e dijetarëve do të peshohë më shumë se gjaku i dëshmorëve". Ndërsa studiuesit e hershëm myslimanë i morën seriozisht këto hadithe, shkencat islame u zhvilluan në mënyrë drastike vetëm njëqind vjet pas vdekjes së Profetit.

për shkak të të konvertuarve, që kishin lidhje paraprake me filozofinë. Përpjekjet fillestare të myslimanëve për të arsyetuar dhe kuptuar natyrën e gjërave u quajtën *kelam*, të cilat çuan në dy shkollat kryesore; mu'tezilitët (racionalistët)⁷ dhe esh'aritët (tradicionalistët)⁸, si dhe shumë shkolla të tjera më të vogla, që janë përtej objektit të diskutimit tonë. Me'muni, natyrisht, ishte një mbështetës i vendosur i shkollës mu'tezilite, që favorizonte racionalizmin në të gjitha gjërat, përfshirë fenë.

Gjithashtu është e rëndësishme, që këtu të bëhet një dallim midis filozofisë myslimane dhe asaj

7. Historia mbi origjinën e mu'tezilëve rrjedh kështu: Ndërsa jepte një leksion në xhaminë e tij në Bagdad, Imam Hasan Basriu (vdiq në vitin 110 hixhri), një studiues i madh i konsideruar nga shumë si mistiku i parë mysliman, u pyet nëse myslimani, që bën mëkate të mëdha mbetet mysliman, apo bëhet jobesimtar. Studenti i Imam Hasanit, Uasil bin Ata (vd. 131 hixhri) ishte aty dhe ai i parapriu mësuesit të tij, duke thënë se personi i tillë nuk është as besimtar, as jobesimtar. Qysh atëherë Wasil bin Ata u nda nga Imam Hasani dhe hapi shkollën e tij të re të quajtur mu'tezilite (ata që u shkëputen).

8. Lidhur me mendimin racionalist të mu'tezilitëve, shkolla Esh'ari i jep përparësi shpalljes mbi arsyen. (Shumë autorë anashkalojnë Imam Maturidiun, si shkollë besimore, krahas Esh'ariut, madje më e hershme se ajo dhe krejt stabile, si vazhdimësi e shkollës së Imam Ebu Hanifes. Shiko: Shaban Ali Duzgun, Imam Ebu Mensur Maturidiu, Logos-A, Shkup, 2019. N. I.)

islame, pasi që të dyja këto nuk janë domosdoshmërisht të njëjta. Termi filozofi myslimane në përgjithësi i referohet veprave të atyre mendimtarëve myslimanë, të cilët ishin të ndikuar shumë nga mendimi grek, pavarësisht nëse e pëlqyen apo jo, përfshin metafizikën dhe konceptet e tjera filozofike, jo vetëm të studiuesve të hershëm, por edhe të shkollave të ndryshme të mendimit që dolën brenda Islamit ndër vite. Karakteristika unike e filozofisë myslimane është se ajo ndërthuri filozofitë e huaja me mendimin islam, duke rezultuar në një ndryshim në vetë filozofinë helene. Në krahasim me grekët, që kishin mospajtime me dogmat fetare të krishtera, myslimanët, në fakt e pajtuan fenë me filozofinë. Filozofët myslimanë kanë shkruar në fusha të tilla si:

- a) Marrëdhënia midis fesë dhe filozofisë,
- b) Shkaku i Parë,
- c) Prova e ekzistencës së Zotit,
- d) Teoria e krijimit dhe evolucionit
- e) Teoria e shpirtit.

Ndërsa në fillim, filozofia myslimane merrej kryesisht me çështje teologjike, faza e dytë e saj çoi në zhvillimin e mistikës. Në fazën e tretë, e cila karakterizohet nga filozofia e duhur, studiuesit myslimanë kontribuan ndjeshëm edhe në shkencat natyrore.⁹ Sa

9. Një listë e shkurtër e kontributeve të

i përket psikologjisë, ne shohim kontributet e studiuesve myslimanë në secilën fazë, megjithëse natyra dhe shtrirja e kontributeve të tyre janë të ndryshme dhe të mbivendosura. Termi filozofi islame është më i ngushtë në qasje dhe tërheq ide kryesisht nga Kur'ani dhe Hadithi. Është e lidhur me aspektet e jashtme (*Sher'ija*) të Kur'anit, si dhe kuptimin e fshehur (*Hakikah*) të ajeteve të tij. Filozofia islame është në të vërtetë një përpjekje për të arritur te ky *Hakikah*, e cila është realiteti

hershme të myslimanëve është regjistruar edhe në një libër të Hofmann (2000). Ndër kontributet domethënëse të myslimanëve janë: Ibn Firnas (vdiq 888). Atribuuar me makinën e parë fluturuese; Hawarizmi (vdiq në 846), atribuuar me algjebër dhe algoritëm; Razi (864-935), traktati i tij mjekësor u përdor në universitetet evropiane për shekuj; Ibn Sina (980-1037) traktati mjekësor i përdorur në universitetet evropiane, deri në fillim të shekullit të XIX-të; Hejthem (965-1039) shpiku *obscura* (dhomë e errët); Hajjami (vdiq në 1131) poet dhe matematikan, që reformoi kalendarin indian; Ibn Rushd (1198-1126) la një ndikim të madh në Perëndim në fushat e filozofisë dhe të jurisprudencës; Ibn Nefisi (vdiq në 1288) zbuloi qarkullimin e gjakut; Ibn Battuta (1304-1368) udhëpërshkrues, i cili arriti në Timbuktu, Pekin dhe Vollga; Ibn Halduni (1332-1406) babai i sociologjisë dhe historiografisë moderne. Shumë studiues, udhëheqës, mendimtarë të tjerë myslimanë, sufistë, shkencëtarë, shkrimtarë, reformatore dhe revolucionarë, administratorë dhe burra shteti, ushtarë dhe gjeneralë, historianë, gjeografë dhe eksplorues janë renditur me kontributet e tyre në një libër të Ahmedit (1984).

i vetëm dhe e vërteta e vetme, si dhe qëllimi përfundimtar i filozofisë islame. Dihet se, pothuajse të gjithë studiuesit e hershëm myslimanë përfshirë, Ibn Sinai dhe Ibn Rushdi, kundër të cilëve u bënë akuza për ateizëm (për shkak të konceptimit të tyre aristotelian, se bota ishte bashkë-e përjetshme) gjetën frymëzim kryesisht nga burimet islame.

Kontributet domethënëse dhe të vazhdueshme të studiuesve myslimanë gjatë shekujve tregojnë se Perëndimi trashëgoi zbulime dhe mendime islame më shumë sesa mendimi grek. Ishte globalizim kulturor dhe intelektual i importuar nga bota myslimane në Perëndim për mbi 1.000 vjet. Siç e dimë, sot ka shumë fjalë në gjuhën angleze, që rrjedhin nga gjuha arabe, për shembull, algjebra, admirali, shifra, amalgama, alkooli, kafeja, e tjera, që tregojnë ndikimin e arabëve në kulturën perëndimore.

Shkencat islame filluan të pësojnë rënie në shekullin XIV kryesisht për shkak të mbylljes së *ixhtihadit*, që çoi në ngrirjen e dijeve nga ajo që dihej tashmë.¹⁰ Përkrahësit e kësaj teorie

10. Termi *ixhtihad* do të thotë përpjekje dhe është përmendur në një hadith në të cilin Profeti (a.s.) e pyeti një prej shokëve të tij, Mu'adhin, me cilat kritere do të administrojë rajonet, që ishin nën kontrollin e tij. Mu'adhi u përgjigj me Kur'an. Po pastaj? Mu'adhi iu përgjigj me Sunnet? Po pastaj? – e pyeti përsëri Profeti (a.s.). Mu'adhi iu përgjigj me *ixhtihad*, të cilën Profeti (a.s.) e aprovoi.

sugjeruan që gjithçka që myslimanët duhet të dinë, është kuptuar më së miri në periudhën e shpalljes dhe nga shokët e Profetit (sahabët). Tradicionalistët besuan se njohuritë e reja do të çonin në risi, praktikë e konsideruar *haram* (e ndaluar) në Islam. Sidoqoftë, ekziston një hadith, që bën dallimin midis risisë së mirë dhe risisë së keqe. Studiuesit e fundit të Islamit kanë sqaruar se risia në Islam është e ndaluar në fushën e fesë dhe jo në fushën e shkencave. Ndërsa kontributet shkencore të myslimanëve, që u ndërprejnë për disa shekuj, pati disa kontribute filozofike nga mendimtarët islamë midis shekujve XIV dhe XIX, p.sh., Shah Welijullahu, Shejh Ahmed Sirhindi, Muhammed Ikbali nga India, Abdulvehabi nga Arabia etj., si dhe faktorë të tjerë që ndikuan në rrëzimin e shkencave islame dhe civilizimit i atribuohen kolonizimit të botës myslimane, që rezultoi në adoptimin e kulturës perëndimore nga elitat. Një imitim i verbër i Perëndimit bëri që myslimanët e rinj të humbnin besimin në qytetërimin dhe kulturat e tyre. Të tërhequr nga dy drejtime të ndryshme ata nuk mund ta kuptonin plotësisht ose zotëronin as civilizimin. Disa studiues myslimanë, p.sh., I. R. Faruki (vd. 1982), fajësojnë gjithashtu sistemin

(Shiko: Muhammed Ikbali, *Ripërtëritja e mendimit fetar në Islam*, kapitulli 'Parimi i lëvizjes në strukturën e Islamit', Logos-A, Shkup, 2006. – N. I.)

arsimor laik dhe edukimin laik të kombinuar me mungesën e vizionit, që çoi në krizën intelektuale ndër myslimanët.

Dikush mund të pyesë, përse është e nevojshme të hulumtohen kontributet e studiuesve myslimanë, të cilët kanë jetuar shekuj më parë dhe përse kontribute të tilla janë të rëndësishme për kohën e tanishme. Në të vërtetë ka shumë përfitime nga kjo përpjekje. Sot myslimanët janë përgjithësisht të pavëmendshëm për trashëgiminë e pasur të të parëve të tyre, kontributet e të cilëve bazoheshin përgjithësisht në parime islame dhe të rëndësishme për të gjitha kohët dhe vendet. Më e rëndësishmja nga të gjitha dhe në shumicën e rasteve, njohuritë e tyre islame udhëhiqeshin nga urdhrat hyjnorë dhe kështu besohej se ishin të privuar nga gabimet njerëzore. Në fushën e psikologjisë, zbulojmë gjithashtu se studiuesit e hershëm myslimanë ishin ata që formuluan teori origjinale dhe praktika psikologjike, që mbizotërojnë sot. Megjithëse është shkruar shumë për veprat e tyre, mirëpo kjo nuk është në dispozicion në gjuhën angleze.

Tregimet e shkruara për përshkrimin e vetes dhe natyrës njerëzore të dhëna nga studiuesit e hershëm myslimanë mund të gjenden që nga viti 800 (e.r.) deri në vitin 1.100 (e.r.).¹¹ Autori dëshiron

11. Një nga veprat më të hershme është ajo e Ebu Bekr Muhammed Ibn Sirinit (654-

të theksojë se ky punim është më shumë një studim ose skicë, sesa një studim i thelluar i kontributeve të këtyre studiuesve dhe duhet të ndikojë, si një katalizator për studime të mëtejshme mbi veprat origjinale të këtyre studiuesve. Duhet të theksohet se literatura mbi kontributet e myslimanëve

728), i cili ishte një interpretues i njohur i ëndrrave dhe shkroi *Ta'bir'ur-Ru'ja* dhe *Muntebab'ul-kelemlita'bir'il-ablam*. Libri i tij mbi ëndrrat është i ndarë në 25 seksione, duke filluar nga etiketat e interpretimit të ëndrrave, deri në interpretimin e recitimit të disa *sureve* të Kur'anit në ëndrrën e dikujt. Është e rëndësishme që një laik (person i paspecializuar në këtë çështje H.S.) të kërkojë ndihmë nga një studiues mysliman (dijetar), i cili mund ta udhëzojë në interpretimin e ëndrrave me një kuptim të duhur të kontekstit kulturor etj. Gjithashtu është e rëndësishme që praktikuesit e psikologjisë të dinë se pacientët myslimanë do të ishin më shumë pranues të perspektivës islame të interpretimit të ëndrrave sesa të perspektivës frejdiane, e cila bazohet kryesisht në instinkte seksuale dhe agresive. Përkthime në anglisht të veprave të tij janë në dispozicion sot në vendet myslimane. Disa hadithe tregojnë se ëndrrat përbëhen nga tre pjesë. Studiuesit myslimanë njohën gjithashtu tre lloje të ndryshme të ëndrrave: ëndrrat e rreme, ëndrrat pato-gjenetike dhe ëndrrat e vërteta. (Shih M. Weli 'ur-Rahman, Farabi dhe teoria e tij e ëndrrave, *Kultura Islame* 10 (1936) 137-151). Një studiues tjetër i hershëm mysliman është Ebu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr Basri Xhahidh (766-868), i cili është atribuuar me më shumë se 200 vepra nga të cilat vetëm 30 janë në dispozicion. Shumica e veprave të tij janë në organizimin shoqëror të milingonave, komunikimin e kafshëve dhe psikologjinë.

në psikologji është me të vërtetë e rrallë dhe e shkapërderdhur. Autori është mbështetur kryesisht në librat për filozofinë myslimane/islame, monografitë e shkruara nga hulumtime të ndryshme dhe përkthime të materialeve përkatëse nga librat arabë të mobiluara nga studentë pasuniversitarë të autorit. Autori është mbështetur në datat e dhëna në *Historinë e Filozofisë Islame* nga S. H. Nasr dhe O. Leaman (1996).

II. KONTRIBUTET E MYSLIMANËVE TË HERSHËM

MUHAMMED ESH'ATH BIN KAJS KINDI (801-866)

Kindi (latinisht, Alchendus) nga Bagdadi konsiderohet si filozofi i parë mysliman. Ai shkroi më shumë se 239 tituj, duke përfshirë libra dhe traktate të shkurtra. Ato që lidhen me psikologjinë janë: “Në gjumë dhe ëndrrat”, “Filozofia e parë dhe çrënjosja e trishtimit”. Kindi e shpjegoi “Trishtimin”, si “një pikëllim shpirtëror (nefsani) të shkaktuar nga humbja e të dashurve ose sendeve personale, ose nga dështimi në marrjen e asaj që dëshiron më pas”. Ai pastaj shtoi: “Nëse shkaqet e dhembjes janë të dukshme, shërimi mund të gjendet (Hamarnah, 1984, f. 362)”. “Kindi rekomandoi që nëse ne nuk

e tolerojmë humbjen ose nuk na pëlqen të privohemi nga ajo, që është e dashur për ne, atëherë ne duhet të kërkojmë pasuri në botën e intelektit. Ne duhet të vlerësojmë fitimet tona të çmuara dhe të dashura, ku ato kurrë nuk mund të shpërndahen, sepse ajo që është në pronësi të shqisave tona mund të merret lehtësisht nga ne”. Ai thoshte se trishtimi nuk është brenda nesh, ne e sjellim atë vetë. Kindi përdori strategji njohëse për të luftuar depresionin dhe diskutoi funksionet e shpirtit dhe operacionet intelektuale të qenies njerëzore. Ai kujtoi që shpirtat përmes aktit të vullnetit krijojnë një formim të mirë. Komentuesit e veprave të Kindit kanë treguar se ai tërhoqi vërtetimet dhe shkrimet e tij pjesërisht nga Aristoteli, p.sh. shkrimet e tij mbi ëndrrat dhe intelektin, janë marrë nga idetë aristoteliane dhe platonike.¹² Kindi shkruante në letrën e tij mbi shpirtin, se në thelb është një përmbledhje e veprave më të mëdha të Aristotelit dhe Platonit. Ai gjithashtu dalloi midis botës së sipërme dhe asaj të poshtme. Ndërsa bota e sipërme përbëhet nga qenie të patrajtuara si intelekti, natyra dhe shpirti, bota më e ulët përbëhet nga qenie të krijuara si trupi, krijimi, materia dhe forma

12. Shih Parathënie nga Ahmed F. El-Ahwani, *Kitab'ul-Kindila'l-Mu'yesimbi'l-lahifi'l-Felsefeti'l-'Ula*, Kajro, Ihja, 1948, f. 46; dhe El-Kindi, botimi i Ebu Rida., Vol.1, fq 272-273 dhe 293-318.

që janë të fundme. Ai përmendi se Zoti nuk mund të kuptohet me intelektin, që në të vërtetë çoi në «teologji negative».

'Ali IBN SEHL RABBAN TABARI (838-870)

Tabariu, një persian i konvertuar në Islam, ishte një pionier në fushën e zhvillimit të fëmijëve, të cilin ai e sqaroi në librin e tij *Firdeus'ul-Hikmeb*. Firdeus është në thelb një tekst mjekësor, që është i ndarë në 7 seksione dhe 30 traktate (360 kapituj).

Tabariu diskutoi mbi tekstet e lashta indiane në këtë libër dhe i referohet kontributeve të Sushtra dhe Chanakya në lidhje me mjekësinë, duke përfshirë psikoterapinë (Hamarnah, 1984). Ai gjithashtu theksoi nevojën e psikoterapisë dhe nxititi mjekët, që të jenë të zgjuar dhe të mprehtë për t'i bërë pacientët e tyre të ndjehen më mirë. Njerëzit shpesh ndihen të sëmurë për shkak të imagjinatës mashtruese, shpjegonte Tabariu, por mjeku kompetent mund t'i trajtojë ata me "këshillim të mençur". Ai tregon historinë e një praktikanti, që do të pyeste pacientin e tij «a hëngrët rrush apo shalqj» gjatë sezonit të frutave të tilla. Pyetje të tilla intuitive do të fitonin raportin dhe besimin e pacientit dhe do të çonin në një rezultat pozitiv terapeutik.

Tabariu theksoi lidhje të forta midis psikologjisë dhe mjekësisë.

EBU ZEJD BELHI (850-934)

Ebu Zejd Belhi është ndoshta psikologu i parë mjekësor, që ishte në gjendje të dallojë qartë midis neurozave dhe psikozave, të klasifikojë çrregullimet neurotike dhe të tregojë në hollësi, se si mund të përdoren terapitë njohëse, racionale dhe shpirtërore për të trajtuar secilin prej çrregullimeve të klasifikuara.

Belhi klasifikoi neurozat në katër çrregullime emocionale: frikë dhe ankth, zemërim dhe agresion, trishtim dhe depresion, si dhe obsesione.

Ai gjithashtu krahason fizikun me çrregullimet psikologjike dhe tregoi ndërveprimin e tyre në shkaktimin e çrregullimeve psikosomatike. Ai sugjeroi se ashtu, si një person i shëndetshëm mban pranë disa ilaçe të ndihmës së parë për raste urgjente fizike, ai gjithashtu duhet të mbajë mendime dhe ndjenja të shëndetshme në mendjen e tij për shpërthime emocionale të papritura. Belhi thoshte se ekuilibri midis mendjes dhe trupit do të sjellë shëndet dhe mosbalancimi do të shkaktojë sëmundje. Për më tepër, Belhi thoshte se trajtimi i një trupi, ndjek qasje të kundërta dhe reciproke në lidhje me çekuilibrin, p.sh., temperaturë në sipërfaqe të ftohtë. Kjo qasje quhet "*El-Ilaxhu bil-did*", i cili është i ngjashëm me termin "frenim reciprok" i prezantuar nga Joseph Wolpe në 1969.

Belhi e klasifikoi depresionin në tre lloje:

- *Huzn* ose trishtim të përditshëm normal, i cili sot njihet si depresioni normal,

- Depresioni endogjen dhe

- Depresioni reaktiv.

Depresioni endogjen origjinën e ka brenda trupit ndërsa depresioni reaktiv origjinën e ka jashtë trupit.

EBU BEKR MUHAMMED BIN JAHJA BIN ZEKERIJA RAZI (864-932)

Raziu, një persian i njohur si Razes në Perëndim, promovoi psikoterapinë, ashtu si mentori i tij, Tabariu. Ai theksoi se komentet shpresëdhënëse nga mjekët, inkurajuan pacientët, duke i bërë ata të ndihën më mirë dhe duke shfaqur shërim më të shpejtë. Raziu besonte se një shpërthim emocional i papritur e i lartë, ka një efekt të shpejtë kurativ në çrregullimet psikologjike, psikosomatike dhe organike.¹³

13. Ai përdori emocionin e zemërimit të kombinuar me frikën për të trajtuar princin Mansur, guvernatorin e Rraj-it, nga një gjendje reumatike ose psikosomatike e dhimbjes në nyje dhe shpinën e tij, gjë që e pengoi atë të qëndronte në këmbë apo të lëvizte lirshëm. Asnjë terapi fizike e mjekësisë nuk mund ta shëronte atë, kështu që err-Razi vendosi të përdorë 'Iaxhen-nefs (psikoterapi). Err-Razi i tha princit Mansur, se ai ka nevojë për kalin më të shpejtë dhe një mushkë. Ai e çoi Mansurin në një banjë të nxehtë turke, jashtë qytetit. Princi ngarkoi kalin me gjërat e tij private, ushqimin dhe pijet, gatë për një arratisje të planifikuar.

Ai ishte një mjeshtër i prognozës dhe mjekësisë psikosomatike dhe gjithashtu i anatomisë. Raziu shkroi një traktat për të matur inteligjencën, megjithëse përkthimi në anglisht i kësaj vepre nuk mund të gjendej. *Kitab'ul-Havi* i tij ose *El-Havifi't-tibb* është puna më e gjatë e shkruar ndonjëherë në mjekësinë myslimanë dhe ai u njoh si autoritet mjekësor në Perëndim deri në shekullin e 18-të. Në këtë përmbledhje, Raziu krahason mendimet mjekësore të studiuesve grekë dhe arabë me të vetët dhe ndryshe nga disa studiues të tjerë të kohës së tij ai kritikoi veprat e Hipokratit dhe Galenit, studiuesit e famshëm grekë.

Disa nga veprat e tjera të Raziut përfshijnë *Muxharrabat*, një libër mbi përvojat në spital, *Et-Tibb'ul-Mensur*, një libër mbi artin shërues mjekësor, dhe *Et-Tibb'ur-Rubani*, ku ai diskuton mënyrat për të trajtuar moralin dhe psikologjinë, sëmundjet e shpirtit njerëzor.

Në dijeni të komplotit të mjekut të tij, princi hyri në banjën e nxehtë të shoqëruar me ndonjë nga shërbëtorët e tij. Ndërsa u qetësua plotësisht në banjën me avull, err-Razi papritmas nxori një kamë të madhe dhe i bërtiti me zemërim princit Mansur, duke i kujtuar atij për paturpësitë e ushtarëve të tij, që e sollën err-Razin me forcë për ta trajtuar. Ai vendosi një shprehje të frikshme dhe kërcënoi të vriste princin, që nuk kishte asnjë nga rojet e tij për ta mbrojtur. Princi, në një shpërthim emocionesh të përziera zemërimi dhe frike, u hodh në këmbët e tij dhe doli për të ikur. Më vonë, ai i shkroi princit, duke e uruar atë për shërimin e tij dhe duke shpjeguar pse e kishte provokuar me dashje ndaj këtij emocioni të madh shpërthyes.

Ai shkroi se praktika e shëndoshë mjekësore varet nga të menduarit e pavarur dhe shpirti i trajtuar si një substancë dhe truri si instrument i saj...

EBU NASR MUHAMMED IBN FARABI (870-950)

Farabiu, i njohur gjithashtu si Alfarabius, Avenasser, ose Abynazar ishte turk. Ai shkroi traktatin e tij mbi Psikologjinë Sociale, më i njohur nga të cilët është *Qyteti Ideal* (Medinet'ul-Fadileh).

Farabiu deklaroi se një individ i izoluar nuk mund të arrijë të gjitha përsosjet nga vetvetja, pa ndihmën e individëve të tjerë. Thjesht, është prirja e lindur e çdo njeriu të bashkohet me një qenie tjetër njerëzore. Prandaj, për të arritur atë që mundet nga ajo përsosmëri, çdo njeri duhet të qëndrojë në lagjen e të tjerëve dhe të shoqërohet me ta.¹⁴ Ai gjithashtu shkroi mbi qëllimin e ëndrrave - kapitulli 24 në librin e *Mendimeve të njerëzve të Qytetit Ideal* dhe bëri dallimin midis interpretimit të ëndrrave dhe natyrës dhe shkaqeve

14. Një listë e hollësishme e veprave të Farabiu është në dispozicion në “Farabi: Një Bibliografi e Shkurtër”, (Pittsburg University Press, 1962). Një tjetër studiues mysliman, që ka kontribuar në fushën e psikologjisë shoqërore dhe sociologjisë edhe pse shumë më vonë është Ibn Haldun (1332-1406) i Tunizisë. Libri i tij “Mukaddimeh” është një klasik mbi psikologjinë sociale të popujve të Arabisë, veçanërisht beduinëve.

të ëndrrave.¹⁵Farabiu gjithashtu shkroi një traktat mbi Domethëniet e Intelektit dhe efektet terapeutike të muzikës në shpirt.¹⁶

Ashtu si filozofët e tjerë myslimanë të kohës së tij, Farabiu shkroi komente për grekët, traktate të pavarura dhe përgënjeshtime për veprat e filozofëve dhe teologëve. Shumë prej traktateve të tij për metafizikën konsiderohen kurorë e veprave të tij intelektuale, p.sh., Traktat mbi Qëllimet e Metafizikës së Aristotelit, Perlat e urtësisë, Libri mbi Njëshin (Zotin) dhe unitetin, Vërejtje shpjeguese mbi Urtësinë etj.

EBU'L-HASEN ALI ABBAS MEXHUSI (vd. 995)

Mexhusi i njohur në Evropë, si “Haly Abbas” ishte pers. Paraardhësit e tij ndoqën fenë zoroastriane (mexhusi) dhe adhurimin e yjeve gjatë periudhës së hershme islame. Ai shkroi *El-Kitabu'l-Meleki (el-Kamil)* ose “Fletorja Mbretërore”, e cila është njëra nga veprat e shkëlqyera klasike të mjekësisë islame dhe ka qenë në gjendje të ruajë kornizën e saj përkrah *Kanon-it* të

15. Një artikull i M. Weli Rahman, El-Farabi dhe teoria e tij e ëndrrave, *Kultura Islame*, 10 (1936), 137-151) është gjithashtu e rëndësishme në këtë drejtim.

16. Duhet të theksohet se përkufizimi i muzikës së Farabiu u citua nga muzikologët, deri në fund të shekullit të XVI-të (shih H. G. Farmer, “Të dhëna për ndikimin arab në Teorinë Muzikore Evropiane”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1925), 61-80).

Avicenës menjëherë gjatë Mesjetës dhe në kohët moderne. Ai ishte një mjek i emëruar i mbretit Adud'ud-Dauleh kur shkroi këtë libër. Në këtë libër, që u përkthye në latinisht dy herë dhe u quajt *Liber Regius* (i quajtur më vonë “Arti i plotë i Mjekësisë”), Mexhusi shkruan për të gjithë fushën e shëndetit, përfshirë sëmundjet mendore dhe trurin. Mexhusi përshkroi anatominë, fiziologjinë dhe sëmundjet e trurit, përfshirë sëmundjen e gjumit, humbjen e kujtesës, hipokondrinë, komën, meningjitin e nxehtë dhe të ftohtë, epilepsinë vertigo, sëmundjen e dashurisë dhe hemiplejinë.

Ai theksoi ruajtjen e shëndetit, duke parandaluar sëmundjet dhe vlerësoi shërimin me barna natyrorë, përkundrejt trajtimit mjekësor, duke i quajtur ilaçet si zgjidhja e fundit. Libri përbëhet nga 20 traktate, që përfshijnë tërë fushën e mjekësisë - 10 traktatet e para mbulojnë teorinë (399 kapituj) dhe 10 praktikat e fundit mbulojnë në 644 kapituj.

Besimi i vërtetë i Mexhusit në Allah është i dukshëm në adhurimin dhe stilet e të shprehurit në të gjithë këtë përmbledhje. Shumë prej tyre janë trajtuar edhe në marrëdhëniet mjek-pacient, veçanërisht aspektet morale të profesionit mjekësor. Është gjithashtu interesante të theksohen hollësitë dhe rëndësia e metodologjisë së kërkimit për çdo libër të mirë, i cili nuk është shumë i ndryshëm nga kërkimi i ditëve të sotme moderne në Perëndim.

IH'UAN 'US-SAFA & VËLLEZËRIT E PASTËR (SHEK. X)

Ky grup studiuesish, që i mbanin sekret identitetet e tyre, kishin origjinën në Basra të Irakut Jugor. Shkrimet e tyre 51+1 *Resa'il*, që përmbajnë njohuri shpirtërore dhe filozofike, u bënë të njohura deri në fund të shekullit të X-të. Punimet e tyre zakonisht ndahen në shkencë matematikore dhe natyrore, psikologji, metafizikë dhe teologji. Këta studiues nxorën dijen e tyre nga burime të ndryshme, përfshirë Toran dhe Ungjijtë, filozofët e hershëm grekë, astronominë, natyrën dhe “Libra Hyjnorë”. Si pasojë, shkrimi i tyre shpesh quhet “sinkretizëm”.

Këta studiues u përpoqën të hartojnë një doktrinë, që do të zëvendësojë fetë historike pasi besuan se nuk ka detyrim në fe. Sidoqoftë, ata rekomanduan që të gjithë njerëzit të ndjekin një fe, me të cilën nënkuptuan se ligjet janë të nevojshme për një shoqëri të civilizuar. Megjithatë, ata besuan se Kur'ani është shpallja përfundimtare dhe Muhammedi është i Dërguari i Zotit.

Në letrat e tyre, këta studiues shkruanin për shpirtin, trurin dhe procesin e të menduarit. Ata e ndanë shpirtin në shpirtin vegetativ (bimor), animal (shtazor) dhe human (njerëzor, racional). Ndërsa shpirti vegetativ punon për ushqyerjen,

rritjen dhe riprodhimin, shpirti i kafshës merret me lëvizje dhe ndjesi (perceptim dhe emocion). Shpirti racional është i kufizuar te njeriu dhe zotëron fakultetin e të menduarit dhe të folurit. Ata e konsideruan trurin, si organin më të rëndësishëm, ku ndodhin funksione më të larta, si perceptimi dhe mendimi; besimi mbizotërues ishte se është zemra ajo që është organi kryesor. Ata panë se procesi i të menduarit fillon me pesë shqisat e jashtme, që dërgojnë mesazhet përmes nervave të imët në tru, ku përpunimi aktual ndodhë në vende të ndryshme. Përshkrimi i tyre i origjinës metafizike të jetës në tokë dhe rënies së shpirtit individual nga qiejt në tokë, si dhe ribashkimi i tyre me shpirtin botëror është më tërheqës, por jashtë qëllimit të këtij punimi.

**EBU ALI AHMED BIN
MUHAMMED BIN JA'KUB
MISKEUEJHI (941-1030)**

Ibn Miskeuejhi ishte një mendimtar, që shkroi në një larmi temash, përfshirë psikologjinë. Sidoqoftë, ai është i mirënjohur për veprat e tij në një sistem të etikës, veçanërisht, *Tat'bir'ul-'a'arak* (Pastrimi i etikës) i njohur edhe si *Tehdbib'ul-Ahlak* (Kultivimi i moralit). Në librin e tij *El-Fewz'ul-asgar* (Fitorja e Vogël), Ibn Miskeuejhi foli për provën e ekzistencës së Zotit, të profetësisë dhe të shpirtit. Sa i përket zhvillimit

të virtyteve, ai ndërthuri idetë platonike dhe aristoteliane me një prekje të sofizmit dhe e konsideronte virtytin, si përsosjen e aspektit të shpirtit, që përfaqëson njerëzimin, d.m.th arsyeja që i dallon njerëzit nga kafshët.

Ai sugjeron që ne duhet të kontrollojmë emocionet tona dhe të zhvillojmë tipare për t'u përmbajtur nga gabimet. Argumentet e tij mbi kotësinë e frikës nga vdekja janë interesante, pasi ai kujton se si arsyeja vetë shpirti dhe morali nuk mund të hiqen.

Koncepti i moralit i predikuar nga Ibn Miskeuejhi ishte i lidhur ngushtë me problemet me shpirtin. Ibn Miskeuejhi prezantoi atë që tani njihet si “vetë-përforcim” dhe kosto e reagimit. Ibn Miskeuejhi transmeton se një mysliman, i cili ndihet fajtor për të bërë diçka të pëlqyeshme për *en-nefs'ul-emma'rebe*¹⁷ tij, duhet të mësojë ta ndëshkojë veten me mënyra psikologjike, fizike ose shpirtërore siç është pagesa e parave për të varfrit, agjërimit etj.

**EBU 'ALI HUSEJN B.
ABDULLAH IBN SINA
(980-1037)**

Ibn Sina, i njohur si Avicenna në Perëndim ishte nga Buhara. Ai ishte i njohur kryesisht si filozof dhe

17. Për *en-nefs'ul-emma'rebe* do të flitet më poshtë te jeta dhe idetë e Imam Gazalit. (H.S.)

mjek, por gjithashtu kontribuoi në përparimin e të gjitha shkencave në kohën e tij. Në fushën e psikologjisë, Ibn Sina shkroi librin e tij të famshëm *Esh-Shifa'* (Shërimi), për mendjen, ekzistencën e saj, marrëdhënien mendje-trup, ndjesitë, perceptimin, etj.

Në nivelin më të zakonshëm, ndikimi i mendjes në trup mund të shihet në lëvizje vullnetare, d.m.th., sa herë që mendja dëshiron të lëvizë trupin, trupi i bindet. Niveli i dytë i ndikimit të mendjes në trup është nga emocionet dhe vullneti. Mendoje për shembull, nëse një dërrasë prej druri është vendosur si një urë mbi një shkop, vështirë se zvarritet mbi të pa rënë, sepse ai vetëm e mishëron veten në një rënie të mundshme aq të gjallë, saqë “fuqia natyrore e degëve përputhet me të”. Emocionet e forta në të vërtetë mund të shkatërrojnë temperamentin e individit dhe të çojnë në vdekje, duke ndikuar në funksionet vegetative. Nga ana tjetër, një shpirt i fortë mund të krijojë kushte edhe në një person tjetër. Bazuar në këtë fenomen, ai pranon realitetin e hipnozës (el-uehm‘ul-‘amil). Ai i ndau perceptimet njerëzore në pesë shqisat e jashtme dhe pesë të brendshme:

a) *Sensus communis* ose selia e të gjitha shqisave, që integron të dhënat e sensit në perceptime,

b) Fakulteti imagjinar, i cili ruan imazhet perceptuese,

c) Sensi i imagjinatës, i cili vepron në këto imazhe, duke i kombinuar dhe duke i ndarë ato (nga intelektin në njerëz) dhe për këtë arsye është vendi i intelektit praktik,

d) *Uehm* ose instinkt, që percepton cilësi, si të mira dhe të këqija, dashuria dhe urrejtja etj., dhe formon bazën e karakterit të një personi të ndikuar, apo jo nga arsyeja,

e) Qëllimet (ma‘ni) që ruan në kujtesë të gjitha këto nocione.

Ai shkroi për intelektin e mundshëm (brenda njeriut) dhe intelektin aktiv (jashtë njeriut) dhe se njohja nuk mund të prodhohet mekanikisht, por përfshin intuitë në çdo fazë. Sipas tij, mendja e zakonshme njerëzore është si një pasqyrë mbi të cilën pasqyron një varg idesh nga intelektin aktiv. Para përvetësimit të njohurive, që burojnë nga intelektin aktiv pasqyra ishte e ndryshkur, por kur mendojmë, pasqyra është e lëmuar dhe mbetet për ta drejtuar atë në diell (intelektin aktiv), në mënyrë që të pasqyrojë lehtë dritën.

Ibn Sina dha gjithashtu shpjegime psikologjike për disa sëmundje somatike. Ai e konsideroi filozofinë, si një mënyrë për ta bërë “shpirtin të arrijë në përsosmëri”.

Ibn Sina gjithmonë lidhte sëmundjet fizike dhe psikologjike së bashku. Ai e quajti melankolinë (depresionin) një lloj të çrregullimit të humorit në të cilin personi

mund të bëhet i dyshimtë dhe të zhvillojë lloje të caktuara të drojës. Zemërimi, tha ai, e shfaq kalimin nga melankolia në mani. Ai shpjegoi se lagështia (*humidity*) brenda kokës mund të kontribuojë në çrregullimet e humorit. Kjo ndodh kur sasia e frymës ndryshon. Lumturia rrit frymën, e cila çon në rritjen e lagështisë brenda trurit, por nëse kjo lagështi tejkalon kufijtë e saj, truri do të humbasë kontrollin mbi mendimin e tij racional, gjë e cila çon në çrregullime mendore.

Ai gjithashtu përdori metoda psikologjike për të trajtuar pacientët e tij.¹⁸ Ibn Sina gjithashtu shkroi për simptomat dhe trajtimin e sëmundjes së dashurisë (*Ishe*), makthin, epilepsinë dhe kujtesën e dobët.

18. Një princ nga Persia kishte melankolinë dhe vuante nga zhgënjimi se ai është një “lopë”... ai ulej si një lopë... Duke thirrur “Më vritni që të mund të bëhet një diçka e mirë nga mishi im”. Ibn Sina para së gjithash i dërgoi mesazhin pacientit duke i kërkuar që të ishte i lumtur ndërsa kasapi po vinte ta masakronte ... dhe i sëmuri u gëzua. Kur Ibn Sina iu afrua princit me thikë në dorë e pyeti se ku është lopa që të mund ta vras. Pacienti u ulë si një lopë për të treguar se ku ishte. Me urdhër të kasapit, pacienti ishte shtruar edhe në tokë për therje. Kur Ibn Sina iu afrua pacientit duke u shtirur ta therte, ai tha, lopa është shumë e ligë dhe nuk është e gatshme të vritet. Ai duhet të ushqehet siç duhet dhe unë do ta vras kur të bëhet e shëndetshme. Pacientit iu ofrua ushqimi të cilin e hëngri me padurim dhe gradualisht fitoi forcë, u shpëtua nga mashtrimi i tij dhe u shërua plotësisht. (Konsiderohet se ky princ ishte Nuh bin Mensuri – N.I).

EBU HAMID MUHAMMED GAZALI (1058-1111)

Gazaliu lindi në Tus, Horasan, dhe vdiq në të njëjtin vend. Ai ishte një filozof, teolog, jurist dhe sufi. Ndërsa ishte një studiues i njohur dhe arriti respekt të madh në Bagdad, ai la Bagdadin dhe u tërhoq në Damask. Ai konsiderohet arkitekti i zhvillimit të fundit të Islamit. Thuhet se me Gazaliun, një epokë mori fund dhe filloi një epokë e re.¹⁹ Pas Gazaliut, zërat e shkollave të ndryshme nuk u qetësuan, por u arrit një masë e re uniteti dhe harmonie. Disa nga veprat e tij të shkëlqyera përfshijnë, *Ihjaululum'id-din* (Rilindja e dijeve fetare), *El-Munkidbu min'ed-dalal* (Shpëtimtari nga lajthitja), *Tehafut'ul-Felasifeh* (Vetëshkatërimi i filozofëve), *Kimija Se'adet* (Ilaçi i Lumturiisë), *Ja Ejjube'l-ueled* (O djalosh), *Mishkat'ul-envar* (Kandili i Dritave). Ai shkroi gjithsej rreth 70 libra.

Përshkrimi i Gazaliut për natyrën njerëzore u përqendrua në zbulimin e “vetvetes, qëllimit të tij përfundimtar dhe shkaqeve të mjerimit dhe lumturiisë së tij. Ai përshkroi konceptin e vetvetes me katër terma: *kalb, ruh, nefis dhe akl*,

19. Deri në kohën e tij, Islami ishte zhvilluar në drejtime që dukej se përjashtonin njëra-tjetrën dhe megjithatë secili pretendonte se ishte pikëpamja më autentike e Islamit. Kishte një trazirë intelektuale dhe dallime midis studiuesve myslimanë që arritën kulmin para kohës së Gazaliut (1058-1111).

që të gjithë nënkuptojnë një entitet shpirtëror. Ai preferon termin *kalb* për unin në të gjitha shkrimet e tij.

Vetë ka një dëshirë të natyrshme për një ideal, të cilin përpiqet ta realizojë dhe ai është i pajisur me cilësi për ta ndihmuar në realizimin e tij. Për përmbushjen e nevojave trupore vetvetja ka motive motorike dhe shqisore. Motivet përbëhen nga pritjet dhe impulset. Pritjet janë dy lloje, oreksi dhe zemërimi. Oreksi kërkon urinë, etjen dhe dëshirën seksuale. Zemërimi merr formë në zemërim, indinjatë dhe hakmarrje. Impulsi banon në muskuj, nerva e inde dhe lëviz organet për të përmbushur mirësitë.

Motivet shqisore (kapja) përfshijnë pesë motive të jashtme, d.m.th.:

shikimin; dëgjimin; shijen; erën dhe prekjën,

si dhe pesë motive të brendshme, d.m.th.:

- sens të përbashkët (*Hiss mushterik*), e cila sintetizon përshtypjet sensuale të bartura në tru, ndërsa u jep kuptim atyre;

- imagjinatën (*Tehajjul*), e cila i mundëson njeriut të ruajë imazhin nga përvoja;

- reflektimin (*Tefekkur*), që bashkon mendime dhe bashkëpunëtorë përkatës, ose i ndan ato siç i konsideron të përshtatshme; nuk ka fuqi të krijojë ndonjë gjë të re, e cila tashmë nuk është e pranishme në mendje;

- kujtimi (*Tedbekkur*), që kujton formën e jashtme të objekteve si në kujtesë;

- *Tedbekkur* kujton kuptimin, dhe përshtypjet e kujtesës (*Hafidha*) të marra përmes shqisave që ruhen në memorie. Ndjesitë e brendshme nuk kanë organe të posaçme por ndodhen në rajone të ndryshme të trurit. Për shembull, memoria është e vendosur në lobin pengues, imagjinata në lobin frontal dhe pasqyrimi (*reflection*) në kanalet e mesme të trurit. Këto shqisa të brendshme ndihmojnë personin të mësojë nga përvojat e kaluara dhe të parashikojë situata në të ardhmen.

Në *Ihja*, ai pohon se kafshët ndajnë të gjitha pesë shqisat e brendshme me njeriun.

Në *Mizan'ul-'amel*, puna e tij e mëvonshme, ai sqaron se kafshët nuk posedojnë një fuqi reflektuese të zhvilluar mirë. Kafshët mendojnë kryesisht për sa i përket ideve pikturuese në një mënyrë të thjeshtë dhe janë të paaftë për shoqërim kompleks dhe përçarje të ideve abstrakte të përfshira në reflektim. Vetja ka dy cilësi shtesë, të cilat e dallojnë njeriun nga kafshët, që i mundësojnë njeriut të arrijë përsosmërinë shpirtërore. Këto cilësi janë *Akl* (intelekt) dhe *Irade* (vullnet).

Intelekti është fakulteti themelor racional, i cili i mundëson njeriut të përgjithësojë dhe formojë koncepte dhe të fitojë njohuri. Vullneti tek njeriu është i ndryshëm nga kafsha.

Tek njeriu, vullneti kushtëzohet nga intelekti, ndërsa te kafsha; kushtëzohet nga zemërimi dhe oreksi. Të gjitha këto fuqi kontrollojnë dhe rregullojnë trupin. *Kalb* (zemra) kontrollon dhe sundon mbi to. Zemra ka gjashtë fuqi: oreks, zemërim, nxitje, shqetësim, intelekt dhe vullnet. Tre të fundit varen nga tre të tjerët dhe i dallojnë njerëzit nga kafshët. Vetëm njerëzit i kanë të gjashta, kafshët i kanë tre të parët.

Sipas Gazaliut, njohuria është e lindur ose e fituar. Njohuritë e fituara janë të dy llojeve: fenomenale (bota materiale) dhe shpirtërore (Zoti, shpirti, etj.). Njohuritë mund të fitohen përmes imitimit, arsyetimit logjik, soditjes dhe/ose intuitës. Në natyrën e njeriut ka katër elemente: atë të urtësisë (intelekt dhe arsye), atë të dërrit (epsh dhe grykësi), të qenit (zemërim) dhe atë të djallit (karakter brutal). Tre elementet e fundit janë kundër të parës dhe rrjedhimisht njerëz të ndryshëm kanë fuqi të ndryshme në përmasa të ndryshme.

Gazaliu e ndan unin në tre grupe, të bazuara në Kur'an: *Nefs Emmareh* (12:53), që nxit kënaqësinë lirisht në pasione, si dhe nxit të bëjë keq. *Nefs Levammeh* (75:2) ndërgjegjja, që drejton njeriun drejt së mirës, apo drejt së keqes dhe *Nefs Mutma'ineh* (89:27), që arrin paqen përfundimtare.

Shpirti në trup krahasohet me mbretin në mbretërinë e tij. Anëtarët e trupit dhe të aftësive të dikujt janë si artizanët e punëtorët dhe intelekti është si një vezir i mençur, ndërsa dëshira është një shërbëtor i lig, kurse zemërimi si policia në qytet. Nëse mbreti përfiton nga veziri i tij në administrimin e tij dhe largohet nga këshillat e shërbëtorit të lig dhe mban shërbëtorin e policinë në vendet e tyre të përshtatshme, atëherë punët e shtetit janë të drejta. Në mënyrë të ngjashme, fuqitë e shpirtit bëhen të ekuilibruar nëse mban nën kontroll zemërimin dhe e bën intelektin të dominojë dëshirën. Një shpirt i përsosur duhet të kalojë në disa faza, d.m.th., sensuale (njeriu është si një flutur, nuk ka kujtesë dhe shkon përsëri përreth qirinjeve), imagjinare (kafshë e ulët), instiktive (kafshë më e lartë), racionale (tejkalon fazën e kafshëve dhe kap objekte përtej fushëveprimit të shqisave të tij) dhe hyjnore (që kap realitetin e gjërave shpirtërore).

Ai shpjegoi se sëmundjet janë të dy llojeve, fizike dhe shpirtërore. Sëmundjet shpirtërore janë më të rrezikshme dhe vijnë nga padituria dhe devijimi nga Zoti. Sëmundjet e ndryshme shpirtërore janë: egocentrizmi, varësia ndaj pasurisë, fama dhe statusi, injoranca, frika, mizoria, epshi, dyshimi (*vesveseh*), keqdashja, shpifja, zilia, mashtrimi.

Gazaliu përdori terapinë e të kundërtave, d.m.th., përdorimin e imagjinatës për të ndjekur të kundërtën, p.sh., injorancë/mësim, urrejtje/dashuri, etj. Ai e përshkroi personalitetin, si një integrim të forcave shpirtërore dhe trupore. Gazaliu besonte se afërsia me Zotin është e barabartë me normalitetin, ndërsa distanca nga Zoti çon në gjendje anormale.

Për Gazaliun, njeriu zë një pozitë në mes të kafshëve dhe engjëjve dhe cilësia e tij dalluese është njohja. Ai ose mund të ngrihet në nivelin e engjëjve me ndihmën e njohurive ose të bjerë në nivelet e kafshëve, duke lënë zemërimin dhe epshin e tij të sundojë. Ai gjithashtu theksoi se njohja e *‘Ilm’ul-Batin* (Dituria e brendshme apo e zemrës, H.S.) është *Fard Kifaje*, ose detyrë e çdo personi dhe u kërkoi njerëzve, që të bëjnë *Tezkijet’un-Nefs* ose pastrimin e vetvetes. Sjellja e mirë mund të zhvillohet vetëm nga brenda dhe nuk ka nevojë për shkatërrim të plotë të përmasave natyrore.

EBU BEKR MUHAMMED BIN JAHJA SAJIG IBN BAXHEH (1095-1138)

Ibn Baxheh ose Avempace ishte nga Spanja. Ai i bazoi studimet e tij psikologjike në fizikë. Në esenë e tij mbi Njohjen e Inteligjencës Aktive, ai shpjegon se aftësia është më e rëndësishme e njeriut dhe

shkroi shumë ese mbi ndjesinë dhe imagjinatën. Sidoqoftë, ai arriti në përfundimin se njohuritë nuk mund të fitohen vetëm nga shqisat, por nga Inteligjenca Aktive, që është inteligjenca qeverisëse e natyrës. Ai fillon diskutimin e tij për shpirtin me përkufizimin se trupat janë të përbërë nga materia e forma dhe inteligjenca është pjesa më e rëndësishme e njeriut - njohuritë e shëndosha merren përmes inteligjencës, e cila vetëm i mundëson një personi të arrijë prosperitet dhe të krijojë karakter. Ai shkruan për unitetin e shpirtit racional, si parim të identitetit individual, megjithatë, për shkak të kontaktit të tij me Inteligjencën Aktive “bëhet një nga ato dritat, që i jep lavdi Zotit”.

Përkufizimi i tij për lirinë është se kur dikush mund të mendojë dhe të veprojë në mënyrë racionale edhe qëllimi i jetës, duhet të jetë të kërkojmë njohuri shpirtërore dhe të krijojmë kontakte me Inteligjencën Aktive dhe kështu me Hyjnoren.

IBN AJN ZARBIH (1153)

Lindur në Ajn Zarbeh (Anazarbos), një qytet në juglindje të Sicilisë, Zarbi u zhvendos në Bagdad për arsim, ku u njoh për artin e tij shërues. Ai pranohet jo vetëm si mjek, por gjithashtu me një kontribut edhe në astronomi, astrologji, logjikë, matematikë dhe shkenca natyrore.

Ibn Zarbi shkroi shtatë traktate nga të cilat vetëm dy janë të gjalla. Libri i tij mbi artin shërues *El-Kafifi't-Tibb* përshkruan sëmundjet fizike dhe mendore dhe trajtimet e tyre. Në kapitullin e tij mbi trurin dhe dëmtimet mendore, autori përshkruan bazën fizike për humbje intelektuale, konfuzion mendor, amnezi, shqetësim, letargji, epilepsi, etj.

Është e rëndësishme të theksohet se ai kurrë nuk iu referua ndikimeve të shpirttrave të këqij në diskutimet e tij për sëmundjen mendore. Qasja e tij mbeti objektive dhe pa ndikime kulturore të kohës.

EBU BEKR MUHAMMED IBN ABDULMELIK IBN TUFEJL (1110-1185)

Ibn Tufejl ose Ebu Bekr erdhi nga Spanja, shërbeu si mjek dhe *kadi* te kalifi Muwahhidun Ebu Jakub Jusuf, i cili krenohet për mbledhjen e më shumë studiuesve dhe mendimtarëve, se çdo monark tjetër në Perëndimin mysliman. Ibn Tufejl shkroi dy traktate mjekësore dhe disa vepra mbi filozofinë natyrore, duke përfshirë trajtimin e shpirtit. Romani i tij filozofik dha një koncept unik mbi njeriun si *Hajj bin Jakdhan* (i gjalli, i biri i atij që është zgjuar), i cili tregon se një individ ka fuqi të mjaftueshme mistike dhe filozofike, edhe nëse ai jetonte në një ishull, për të arritur të vërtetën përfundimtare, me kusht

që të ketë aftësinë e dëshiruar për ta bërë këtë. Ky libër u përkthye në latinisht nga Poccocke si *Philosophicus Autodidactus*, që frymëzoi Daniel Defoe për të shkruar Robinson Crusoe. Alegoria nga Ibn Tufejl në të vërtetë bazohet në eksperimentin e mendimit “Njeriu Lundruer”, i shkruar nga Ibn Sina, ndërsa ai ishte i burgosur në kështjellën e Fardajanit (afër Hamadanit) dhe i referohet Intelektit Aktiv, përmes të cilit Zoti ia komunikoi të vërtetën e Tij qenieve njerëzore.²⁰ Në alegorinë e tij, Ibn Tufejl përpiket të tregojë se jo vetëm gjuha, kultura dhe madje feja mund të jenë të panevojshme për zhvillimin e një mendje të përsosur - ato madje mund të shkaktojnë pengesë në zhvillimin e tillë. Ai bën dallimin midis filozofisë dhe fesë, duke thënë se megjithëse ato marrin të njëjtën të vërtetë, filozofia nuk është menduar për të gjithë. Feja nga ana tjetër, merr një qasje në një rreth më të gjerë për të kuptuar ekzistencën e Zotit përmes simboleve dhe shkelja e fesë dhe filozofisë në njëri-tjetrin është e detyruar të dështojë. Ky argument natyrisht, nuk do të jetë i pranueshëm për shumë studiues.

20. Kritika shkencore pohon se pos titullit të librit dhe emrave të përbashkët të personazheve, vepra e Ibn Tufejlit dhe Ibn Sina nuk kanë asgjë të përbashkët. Shiko gjerësisht: Ibn Sina & Ibn Tufejl, *Hajj in Jakdhan – I Gjalli i biri i të Zgjuarit*, Logos-A, Shkup, 2018. (Redaksia)

**EBU'L-UELID MUHAMMED
BIN AHMED IBN RUSHD
(1126-1198)**

Ibn Rushdi ose Averroesi ishte nga Spanja (Andaluzia, shën. i Redaksisë), por u vendos në Marok. Ai pohoi se mendimi është pasiv dhe abstraksioni është aktiv. Ai (abstraksioni) drejton aftësinë e mendjes, e cili është krijuar për të marrë forma të kuptueshme nga intelekti aktiv. Kjo aftësi ose gatishmëri, quhet intelekt pasiv ose imagjinatë dhe meqenëse pjesërisht përbëhet nga trupi, ai humbet me të. Për Ibn Rushdin, nëse një individ do të kuptojë diçka, intelekti aktiv duhet të lidhet në një farë mënyre me mendjen e tij. Intelekti aktiv është shkaku efikas i formave në imagjinatë dhe është forma e qenieve njerëzore në atë që specifikon për ta, si funksionin e tyre të duhur dhe prodhimin e idesë abstrakte dhe soditëse. Ai argumenton se ekzistojnë tre lloje të intelektit. Ata janë intelekti pranues, intelekti prodhues dhe intelekt i prodhuar. Dy të parët prej tyre janë të përvetshëm, por i treti është i gjenerueshëm e i korruptueshëm në një kuptim dhe i përvetshëm në një kuptim tjetër. Ai besonte se ne nuk mund të përdorim vetëm ndjesinë, si objekt të mendimit tonë, por gjithashtu duhet të përdorim imagjinatën për të na shkëputur sa duhet nga kuptimi i të dhënave, që objektiviteti të jetë i

mundur. Në *Fasl'ul-Mekal*²¹ (Traktati Vendimtar) Ibn Rushdi përshkroi hierarkinë e trefishtë të mësimit. Natyra e njeriut është në nivele të ndryshme në lidhje me rrugën e tyre për t'u pajtuar. Njëri prej tyre vjen për t'u pajtuar përmes argumentit dialektik (*xhedeel*). Një tjetër vjen siç dërgohet përmes demonstrimit (*burhan*). E treta vjen për t'u pajtuar përmes argumentit retorik (*batab*). Ai beson se arsyeja pse kemi marrë një shkrim të shenjtë me kuptimin e dukshëm (*dhabir*) dhe kuptimin e brendshëm (*batin*), qëndron në larminë e kapaciteteve natyrore të njerëzve dhe ndryshimin e prirjes së tyre të lindur në lidhje me pëlqimin. Arsyeja pse kemi marrë (konceptet - H.S.) nga tekstet e shkrimeve të shenjta, ku për nga kuptimi dukshëm kundërshtojnë njëri-tjetrin është të tërheqim vëmendjen e atyre, që janë të bazuar në shkencë të interpretimit, i cili i pajton ata.

**FAHRUDDIN MUHAMMED
UMER RAZI (1149/1150-1209)**

Raziu ishte nga Persia. Sipas tij, shpirti i njeriut ndryshon në natyrë; disa janë fisnikë, disa janë mesatarë dhe të ulët. Disa janë të sjellshëm

21. T itulli i plotë i veprës në arabisht është *Fasl'ul-Mekalfimabejne sh-sheri'abwe'l-Hikmebmin'l-Ittisal* (Fjala vendimtare rreth fesë dhe filozofisë) e përkthyer në gjuhën shqipe nga N. Ibrahim, Logos-A, Shkup, 2017 (H.S.).

dhe të butë dhe disa despotë, dominues; disa nuk e pëlqejnë trupin dhe disa dëshirojnë të sundojnë dhe të arrijnë pozita. Ata kurrë nuk devijojnë nga natyra dhe disponimi i tyre, por me trajnim dhe kujdes mund të ndryshojnë sjelljet dhe zakonet e tyre. Err-Raziu në librin e tij, *Kitab'un-Nefsu e'r-Ruh* analizon llojet e ndryshme të kënaqësive, si sensuale e intelektuale dhe shpjegon marrëdhëniet e tyre krahasuese me njëri-tjetrin. Natyra e kënaqësisë sensuale, si për njeriun, ashtu edhe për kafshët, nuk përbën qëllimin dallues të lumturisë njerëzore të përsosmërisë. Në fakt, Raziu pohon se një kontroll i kujdesshëm i kënaqësisë do të zbulonte se ai konsiston në thelb në eliminimin e dhimbjes. Për shembull, njeriu sa më i uritur është, aq më shumë merr kënaqësi nga e ngrëna. Për më tepër, kënaqësia e kënaqësisë është në përpjesëtim me nevojën ose dëshirën e kafshës. Kur këto nevoja plotësohen dhe dëshirat përbushen, kënaqësia në të vërtetë shndërrohet në revokim, teprica e ushqimit ose marrëdhëniet intime rezultojnë jo në më shumë kënaqësi, por në dhimbje. Për më tepër, kërkimi i tepërt për kënaqësi trupore është një gënjerje e njerëzimit. Njeriu nuk është krijuar me qëllim që të pushtojë veten me kënaqësinë e kënaqësive të tij trupore, por përkundrazi për të arritur kapje intelektuale dhe për të soditur Praninë Hyjnore dhe

shikimin në Dritat Hyjnore. Nevojat dhe dëshirat njerëzore janë të pafund, dhe sipas Raziut, kënaqësia e tyre sipas përcaktimit është e pamundur. Kështu që, çështja e rëndësishme e kësaj bote nuk realizohet përmes përmirësimit dhe përbushjes së vazhdueshme, por përkundrazi përmes braktisjes dhe shmangies së tyre. Ai përfundon se kënaqësia mendore është fisnike dhe më e përsosur sesa kënaqësia sensuale dhe sugjeron që përsosmëria e një njeriu të realizohet vetëm me anë të shkencës, dijes dhe mënyrave të shkëlqyera dhe jo duke ngrënë, pirë e çiftëzuar.

**MUHJIDDIN MUHAMMED
IBN 'ALI (IBN 'ARABI)
(1164-1240)**

Ibn Arabi lindi në Murcia (Andaluzi), studioi në Lisbonë dhe më pas u transferua në Sevillje, ku u takua me mësuesit (*mursbidët*) e tij të hershëm shpirtërorë.

Ai shkroi shumë, por vetëm rreth 150 nga veprat e tij kanë mbijetuar. Duket se ekziston një pasiguri për numrin e saktë të traktateve, që ai shkroi. Besohet se shumica e veprave të tij janë shkruar ndërsa ishte në Mekë dhe në Damask. Stili i tij dihet se është i vështirë dhe i paqartë.

Në fushën e psikologjisë, Ibn Arabi shkroi mbi teorinë e shpirtit, perceptimit, natyrën e dëshirës, imagjinatave dhe ëndrrave.

Pretendimi i tij sufi i zemrës është se është një instrument, ku zbulohen njohuritë ezoterike (të fshehta). Zemra nuk është një copë mishi në formë boçe në gjoks, por “është e lidhur me të fizikisht dhe shpirtërisht, por edhe ndryshe nga ajo”. Zemra është simboli për aspektin racional të njeriut, por jo e njëjtë me intelektin, ajo është pjesë e “Arsyes Universale”. Zemra ka një “sy të brendshëm”, që mund të perceptojë Realitetin. Sidoqoftë, mendimet e liga të shpirtit të kafshëve dhe nevojat e botës materiale mund të verbojnë lehtësisht këtë «sy të brendshëm».

Si Aristoteli, Ibn Arabiu njohu tre elemente brenda njeriut - trupin, shpirtin e frymën dhe e klasifikoi shpirtin njerëzor në tre aspekte, vegetative, shtazore dhe racionale. Sidoqoftë, ai nuk e barazoi shpirtin racional me intelektin. Shpirti i njeriut për të është një mënyrë e Shpirtit Universal dhe fryma një mënyrë e Arsyes Universale. Fryma është gjithashtu një parim racional i menduar për kërkimin e njohurive të vërteta. Ndërsa shpirti vegetativ kërkon ushqim për organizmin, shpirti i kafshës është një avull delikat në zemrën fizike. Shpirtrat racionalë, që janë të përjetshëm është një shpirt i pastër i lindur pa mëkate, por mëkatet grumbullohen, si rezultat i konfliktit midis shpirtit racional dhe atij shtazor. Intelekti është një nga fuqitë e shpirtit racional, që funksionon gjatë shoqërimit të tij

me trupin. Shpirti racional është absolutisht i shkëputur nga trupi dhe mund të ekzistojë në mënyrë të pavarur, ashtu siç bëri përpara se të bashkohej me të dhe do të ekzistojë pasi ta lërë atë, si në vdekje. Ai shpjegon se *hajal* ose imagjinata është gjithmonë aktive, madje edhe në gjumë, që rezulton në ëndrra, që janë një bashkim i imazheve të dëshiruara nga individi. Sidoqoftë, shpirti individual mund të zbulohet gjithashtu në ëndrra, megjithëse simbolet duhet të interpretohen si duhet.

III PSIKOLOGJIA BASHKËKOHORE PERËNDIMORE DHE DILEMA E PSIKOLOGËVE MYSLIMANË

Çdo student i psikologjisë moderne e di se psikologjia u përçua nga filozofia në fund të shekullit të XIX-të. Vetë termi psikologji rrjedh nga fjala rrënjë greke “psiko” ose shpirt dhe “logos”, që do të thotë dashuri. Pra, psikologjia fillimisht studioi shpirtin si lëndë e saj.

Më parë, në shekullin XIV, psikologjia i referohej një dege të pneumatologjisë, studimit të qenieve shpirtërore dhe substancave. Në shekullin e XVI-të, u krijua termi antropologji, që u degëzua në psikologji, studim të mendjes njerëzore dhe stomatologji, pra studimi i trupit të njeriut.

Në shekullin e XVIII-të, ndikimi i empirizmit dhe racionalizmit i hapi rrugë psikologjisë shkencore, por ishte viti 1879, kur u krijua laborator i parë i psikologjisë në Gjermani. Themeluesi i laboratorit Wilhelm Wundt studioi vetëdijen, d.m.th., çfarë vazhdon në mendjet tona. Shumë shpejt kjo pikëpamje u kundërshtua nga psikologu amerikan John Watson, i cili deklaroi se psikologjia mund të bëhet shkencore vetëm nëse studion sjellje të vëzhgueshme. Ndikimi i sjelljes së Watson mbeti jashtëzakonisht i fuqishëm deri në vitet 1960, veçanërisht, siç u mbështet nga Skinner, përmes procedurave të tij të dëshiruara. Gjatë viteve 1960 dhe 1970, revolucioni njohës u zhvillua, duke çuar në matjet teknologjike të ngjarjeve njohëse si perceptimi, ëndrrat, kujtesa, etj. Një përparim tjetër shkencor, që çon në matjen e saktë të proceseve trupore, si rrahjet e zemrës dhe presionin e gjakut, si dhe aktivitetin neurologjik në tru, ndikoi edhe psikologjinë. Shkurt, psikologjia u bë një disiplinë e pavarur, si rezultat i ndikimeve nga fiziologjia, psikiatria (p.sh., perspektiva psikodinamike e Frojdit) dhe mbi të gjitha, ndikimi i pozitivistëve, që arritën të eliminojnë elementët metafizikë nga shkencat natyrore dhe njerëzore.

Ky proces i shekullarizimit neglizhoi ashpër fenomenet morale dhe shpirtërore brenda njeriut dhe ia la individit të praktikojë fenë.

Shekullarizimi i shkencave shoqërore çoi në zhvillimin e teorive, që janë përcaktuese, duke lënë pak ose aspak hapësirë për vullnetin njerëzor.²² Ky koncept është në kundërshtim me teorinë islame të natyrës njerëzore, ku ka hapësirë të konsiderueshme për vullnet të lirë. Shkencëtarët socialë myslimanë, të trajnuar në arsim shekullar dhe nën ndikimin e kornizës shkencore të mendjes, përqaftuan edhe psikologjinë perëndimore.

22. Fjala shekullarizëm rrjedh nga fjala rrënjë latine saeculum, që do të thotë epoka e tanishme. Kështu, “shekullarizmi” e lidh këtë botë, apo kohën bashkëkohore. Shekullarizimi i referohet shpëtimit të njeriut nga bota përtej ose një largimi nga kontrolli fetar dhe metafizik i njeriut. Një dallim gjithashtu duhet të bëhet ndërmjet shekullarit dhe Perëndimit. Ka shumë njerëz në perëndim, që i përkasin feve të ndryshme dhe nuk janë shekullarë në këndvështrimin e tyre. Edhe personat jofetarë mund të mos pajtohen me të gjitha konceptet që laiciteti ofron. Perëndimi gjithashtu nuk është plotësisht sinonim i shekullarizmit, një gabim i bërë zakonisht në qarqet akademike, sidomos në botën myslimane. Duke përkrahur shekullaristët, Nasr (1988), një filozof i shquar i shkencës, thotë: “... bota ende shihet si e privuar nga një horizont shpirtëror, jo sepse nuk ka asnjë horizont të tillë të pranishëm, por sepse ai që shikon peizazhin bashkëkohor në shumicën e njeriut që jeton në skaj të qendrës së ekzistencës dhe prandaj i shikon të gjitha gjërat nga periferia. Ai mbetet indiferent ndaj zhurmës dhe plotësisht i pavëmendshëm për boshtin ose Qendrën, e cila sidoqoftë mbetet gjithnjë e arritshme për të përmes tyre “. (f. 4).

Bedri (1979) thekson se “psikologët myslimanë kanë një zell të shqetësuar për t’u futur nën ombrellën prestigjioze të shkencave, që i shtynë ata të pranojnë teori të verbra dhe praktika të papërshtatshme për aplikim (të paktën në vendet myslimane” (f. 3). Bedri shprehet gjithashtu se për shkak të mungesës së aspektit shpirtëror në studimin e njerëzve nga këndvështrimi perëndimor, librat shkollorë dhe revistat e psikologjisë janë plot me rezultate kundërthënëse (f. 16).²³

Është e vërtetë se shumë prej koncepteve të qenësishme në psikologjinë perëndimore janë ateiste në filozofi e në qasjen e tyre dhe kështu paraqesin dilemën më të madhe për psikologët myslimanë, përveç nëse sjelljet njerëzore nuk ekzaminohen nga një kornizë islame (Achoui, 1998; Ansari, 1992; Haque, 1998, 2002, 2004). Bedri beson se psikologët myslimanë shpesh kanë qenë mbrojtësit dhe predikuesit më të mëdhenj të psikologjisë perëndimore në vendet myslimane. Kjo është e vërtetë pavarësisht nga fakti se shumica e teorive perëndimore të natyrës njerëzore vlerësohen si kundërthënëse, jo të plota dhe konfuze nga vetë psikologët perëndimorë.

23. Për këtë problem nga Malik Bedri në gjuhën shqipe mund të lexojmë në hyrje dhe kapitullin e parë tek libri “Kontemplimi një studim psiko-spiritual islam”, Logos A, Shkup, 2008 (H.S.).

Le të shohim disa komente mbi psikologjinë bashkëkohore nga psikologët perëndimorë. Duke iu referuar identitetit të psikologjisë, Kimble (1984, f. 833) shkruan: “Psikologjia ka një problem identiteti. Pas më shumë se një shekulli të ekzistencës zyrtare..., madje ka një debat për çështjen tonë. Staats dhe Kochbien bien dakord, që gjendja e prishur e psikologjisë rezulton, të paktën pjesërisht, dhe ndoshta më e rëndësishmja, nga ekzistenca e një mendimi të polarizuar ashpër në lidhje me bazat epistemologjike të psikologjisë.

Në mënyrë të ngjashme, Jordan (1995) kritikon psikologjinë, duke shkruar se: “Nuk ka dyshim rreth kësaj: psikologjia shkencore amerikane është më sterilja e sterileve. Vite pune të mundimshme dhe ndërmarrja e paqartë e qindra profesorëve dhe mijëra studenteve nuk ka dhënë saktësisht asgjë, ekzagjerimi që *“psikologjia është shkencë”, ka tejkaluar prej kohësh dobinë e saj shpjeguese, jashtë dobisë: faktet e pakëndshme dhe dekurajuese duhet të përballen me ndershmëri*”. (f. 3). Norager (1998) thekson se psikologjia eksperimentale dhe sjellja e tij kanë jetuar deri në standardet e shkencës, por sa më shpejt që psikologjia të shtrihet përtej këtyre dy sferave pozitiviste, *“e kaluara e shtypur e filozofisë dhe metafizikës kthehet menjëherë”*.

Në funksion të këtyre deklaratave, ne mund të shohim se psikologjia moderne nuk ka përbushur qëllimet e saj profesionale për të ndihmuar individët të kuptojnë veten, qëllimin dhe kuptimin e jetës dhe si të jetojnë në një mënyrë të ekuilibruar dhe konstruktive.

Psikologjia moderne bën supozime të mëdha që sjelljet njerëzore janë të vëzhgueshme nga shqisat dhe për këtë arsye i nënshtrohen sasisë dhe matjes, ndërsa injorojnë aspektin transcendent të njeriut. Njerëzimi nuk mund të matet gjithmonë në mënyra mekanike, materialiste dhe zvogëluese. Për dallim nga shkencat natyrore, psikologjia studion sjelljen njerëzore dhe proceset njohëse, të cilat përfshijnë besime, qëndrime, norma, zakone dhe ndikime fetare të bazuara në përvojat transcendentale dhe sistemet e vlerave. Mos studimi i këtyre faktorëve do të japë vetëm një pamje të pjesshme të individit.

Polkinghorne (1984) shkruan se sfera njerëzore është unike për sa i përket:

- Karakterit sistematik ose marrëdhëniet kontekstuale,
- Cilësisë së papërfunduar, d.m.th., sfera njerëzore është në një gjendje fluksi dhe ka një histori zhvillimi,
- Kuptimit që nuk vërehet drejtpërdrejt dhe që tregon se duhet të pranojmë prova të një natyre të ndryshme.

Për shkak të këtyre arsyeve, psikologjia bashkëkohore paraqet një sfidë serioze për psikologët myslimanë. Për shkak të asaj që bazohet në botëkuptimin laik, psikologjia e sotme nuk mund të pranohet në tërësi nga psikologët myslimanë. Një përpjekje për të kuptuar sjelljen njerëzore do të bëjë që psikologët myslimanë t'i pëmbahen perspektivave islame të natyrës njerëzore dhe kjo do t'i nënkuptojë ata të kthehen në historinë e të parëve të tyre, veprat e të cilëve ishin të bazuara në kornizën islame. Psikologët e interesuar për perspektivën islame, duhet të punojnë si në nivelin teorik, ashtu edhe në atë praktik, për të rikthyer psikologjinë e tyre indigjene.

Në nivelin teorik, psikologët myslimanë duhet të identifikojnë dhe sqarojnë botëkuptimin e tyre mbi njohuritë në përgjithësi dhe të zhvillojnë një pasqyrë më të thellë për natyrën dhe qëllimin e dijes. Kjo do të nënkuptonte sqarimin e besimeve thelbësore të myslimanëve dhe kuptimin e dallimit midis shekullarizmit dhe Islamit. Ata gjithashtu duhet të ripërcaktojnë lëndën e psikologjisë nga këndvështrimi islam, duke përdorur paradigmen e *teuhidit*, e cila do të nënkuptonte studimin e “nefseve” (shpirtrave), përsëri nga një këndvështrim fetar islam.

Ata gjithashtu duhet të zhvillojnë dhe zgjerojnë kornizën

teorike për të gjitha temat, që vijnë në fushën e psikologjisë islame. Në një nivel më praktik, kjo do të përfshinte mbledhjen e materialeve të studiuesve myslimanë të hershëm, deri tek ata modern, të lidhura me psikologjinë, përfshirë përkthime nga gjuha arabe, frënge, perse, turke, urdu dhe në gjuhën angleze për lexim të përgjithshëm.

Ndoshta duhet të identifikohet një organizëm i interesuar për vepra të tilla. Grandet e universitetit dhe fondet e tjera private, duhet të kërkohen për mbështetje financiare të këtij aktiviteti. Ata duhet të formojnë një rrjet psikologësh të interesuar për të bashkëpunuar në këtë sipërmarrje. Psikologët myslimanë duhet të studiojnë, zhvillojnë dhe pastaj të mësojnë psikologjinë islame në tërë gjithëpërfshirjen e saj. Ato duhet të zhvillojnë shkallë të standardizuar për popullatën myslimane, të fillojnë studime empirike dhe mënyra islame të trajtimit të problemeve

psikologjike, që adresojnë këshillimin e krizave, këshillimin familjar, këshillimin në shkollë dhe terapinë martesore.

PËRFUNDIM

Për shkak të rritjes së multikulturalizmit në Perëndim dhe interesimit të mprehtë për të kuptuar komunitetet myslimane është thelbësore të hulumtohen këndvështrimet islame mbi natyrën njerëzore. Në këtë punim janë prezantuar kontributet e studiuesve të hershëm myslimanë në fushën e psikologjisë. Gjithashtu janë përfshirë dilemat dhe sfidat me të cilat përballen profesionistë dhe pacientët myslimanë, si dhe rekomandimet e dhëna për studime vijuese. Shpresohet që ky interes të ndahet nga studiuesit kryesorë pasi psikologjitë indigjene kanë avantazhe të dukshme ndaj psikologjisë perëndimore për kulturat indigjene.

ABSTRACT

Early Muslims wrote extensively about human nature and called it Ilm-al Nafsiat or self-knowledge. In many cases, their Works seem to be the original ideal for many modern day psychological theories and practices. What is interesting however is that much of what the early scholars wrote was blended with Islamic philosophy and religious ideas?

This paper covers major contributions of prominent early Muslim scholars to psychology and outlines the challenges faced by today's Muslims in adapting to the Western theories. It also offers a few recommendations on the indigenization of psychology for Muslim societies interested in seeking the Islamic perspective on human behaviours.

Key Words: Islamic psychology; early Muslim scholars; history of psychology; Muslim psychologists; indigenous psychology.

Përkthyen dhe transliteruan:

Haki Sahitaj, studentë KU Bedër, Tiranë
Ylber Sahitaj, studentë UP, Prishtinë

Hafiz Sabit ef. Zajmi (1893 - 1975)

Feti TUNUZLIU, Mitrovicë, Kosovë

Abstrakt

Sabit Zajmi thërriste për emancipimin e femrës shqiptare, për të drejta të barabarta për shkollimin e saj krahas me mashkullin, drejt një shoqërie të emancipuar. Përveç në tubime familjare dhe fetare, këto predikime i artikulonte edhe në shkrimet e veta. Në shërbim të atdhetarizmit, si pjesë e inteligjencës islame të kohës, Sabit Zajmi propagandoi para dashamirëve dhe para xhemitit që pjesëtarët e popullit, shumicë shqiptare, të mos i lënë vendbanimet e tyre për t'u shpërngulur për në Turqi.

Ai i ka tubuar gjithmonë myslimanet për t'i këshilluar. Përveç gjubës arabe ka njohur edhe gjubën perse e turke dhe letërsinë, ndërkohë që edhe vetë shkruante. Njëkohësisht ka qenë njohës i shkëlqyeshëm i feraizit (të drejtës trashëgimore të shariatit). Çdo pëllëmbë e vendit tonë ka qenë e kënaqur me të. Sa personalitet i gjithanshëm ka qenë tregon ajo se ka qenë myderriz bashkëkohor.

Injohur në popull me epitetet: Haxhi Sabiti, Hafuz Sabiti, Mulla Sabiti, Haxhi Baba - Hafiz Sabit ef. Zajmi (në vijim: Sabit Zajmi)¹, lindi më 5

1. Në dokumente zyrtare dhe në publicistikë, pos mbiemrit Zajmi, është përdorur edhe mbiemri Zaimi. Gjatë hartimit të këtij artikulli vlerësuam përfundimisht se mbiemri Zajmi është i drejtë dhe i saktë. Prandaj këtë

korrik 1893 (1311 sipas kalendarit hënor hixhri)². Rrjedh nga një familje

mbiemër do ta përdorim në vijim. Duke u mjaftuar me këtë sqarim leksik tani për tani, sqarimi plotësues mund të bëhet në një rast tjetër më të përshtatshëm.

2. Këtë e konfirmon Certifikata e vdekjes lëshuar nga MPB, Agjencia e Regjistrimit Civil, Vushtrri, datë 31 maj 2019 me nr. ref. 27/1975SRV/27001, nr. ren. 23 dhe nr. ser. V 10266956. Pretendojmë se duhet marrë

me tradita fetare, arsimdashëse e atdhetare.

Babai i tij Murat Jahja Zajmi ishte transferuar nga Peja³ në Vushtrri që të punojë mësues dhe drejtor i një shkolle laike. Ndërsa e ëma Xhyle⁴ Qallpani (më vonë Shala) ishte e ardhur në Vushtrri nga viset shqiptare të Malit të Zi.⁵

“Ndër 11 fëmijët e lindur në familjen e Murat Zajmit jetuan vetëm 4”⁶: Sabiti, Avniu, Hamdiu dhe motra e tyre Nafija, e ëma e Abdullah

si datë e saktë të datëlindjes data 5 korrik 1893 në raport me datën 8 korrik 1893 e cila figuron në Pyetësorin e Këshillit të Vakëfit në Vushtrri, datë 18.9.1951 në Vushtrri.

3. Sipas disa burimeve, në Pejë janë vendosur disa nga paraardhësit e Murat Zajmit pasi janë shpërngulur nga fsh. Kuqishte e Rugovës prej nga ka pasur prejardhjen familja Zajmi.

4. Ky është emri i nënës së Sabit Zajmit sipas Certifikatës së vdekjes lëshuar në emër të Sabit Zajmit nga MPB Agjencia e Regjistrimit Civil në Vushtrri (Gjylshe) me 31 maj 2019 nr. ser. V 10266956, nr. refer. 27/1975RV/27001, nr. rend. 23. Ndërkaq, sipas dorëshkrimit të Abdullah Zajmit: “Autobiografi dhe kujtime”, Prishtinë, 1998, f. 2, emri i nënës së Sabit Zajmit ishte Gjylshe. “... familja e Gjylshes ka ardhur...” Genc A. Zajmi, në monografinë “Avni Zajmi - Kronikë e një jete shekullore”, Tiranë 2010, f. 14 përmend emrin Gjylistan. “...Atje martobet me Gjylistanin, edbe...”

5. Shih: dorëshkrimin e Abdullah Zajmit “Autobiografi...” , f. 2.

6. Genc A. Zajmi: Avni Zajmi, *Kronikë e një jete shekullore, Kujtime e shënime rreth jetës dhe veprimtarisë së “Mësuesit të popullit” Avni Zajmi*, Tiranë, 2010, f. 17. Sabiti, Avniu, Hamdiu, derisa vajza Nafija, vdiq e re dhe la pas vetes tre fëmijë të vegjël.

Zajmit.⁷

Sabit Zajmi kreu tetë vite të medresesë në Vushtrri⁸ dhe katër vite të Medresesë së Lartë në Stamboll. Posedonte Ixhazetnamen (Diplomën) për kryerjen e Medresesë së lartë.⁹

Si medresist, ishte brumosur me edukatë të shëndoshë dhe kulturë të gjerë islame, veçanërisht nga myderrizi Haxhi ef. Selim Jashari (më vonë: Drejta) alias Haxhi Selim Sami efendi (në vijim Selim Drejta)¹⁰, duke qenë nxënës i tij.

7. Që të tre këta ishin dajallarët e Abdullah Zajmit, përkatësisht vëllezërit e nënës së Abdullah Zajmit, një personalitet i shquar i arsimit tonë kombëtar. Këta të tre brenda mundësive që kishin kontribuan për shkollimin e nipit të tyre. Madje, Avni Zajmi edhe e adoptoi pranë autoriteteve shqiptare, duke i dhënë mbiemrin Zajmi. Shih Dr. Abdullah Vokri: Mësues në Kosovë e në Shqipëri - Personalitete të shquara të arsimit tonë kombëtar, Prishtinë, 2008, f. 13.

8. Shih studimin e Jashar Rexhepagiqit *Dervishët*, rendet dhe *teqet*, 1999, Pejë, f. 133. Duke iu referuar kronistit turk Evlia Çelebiu, autori thekson se në qytezën e Vushtrrisë kishte ekzistuar medreseja qysh në gjysmën e dytë të shek. XVII.

9. Pyetësori për zyrtarin fetar Sabit Zaimi, lëshuar nga Këshilli i Vakëfit në Vushtrri, datë 18 shtator 1951.

10. Në veprën e vet “*Dervishët...*” në f. 237 Jashar Rexhepagiqi e cilëson Myderrizin Selim Drejta nga Vushtrria (1884-1951), si “mendimtar i madh”. Madje, sipas tij, “përkah kuantiteti e deri diku edhe përkah përmbajtja ai i është afruar veprimtarit, mendimtarit e njeriut të madh të kulturës e njëkohësisht edhe intelektualit shumë përparimtar - shehut të teqes së rendit Melami nga Prizreni, Haxhi Ymer Lutfi Paqarizi”.

Me rastin e vdekjes së Selim Drejtës, këtij dervishi, shkrimtari, poeti, mendimtari dhe shehu të teqes Kadiri të degës Rezaki në Vuçitërnë,¹¹ Sabit Zajmi boton shkrimin me titull: “Një humbje e dhëmshme në botën islame”¹², nga i cili kemi shkëputur këto fragmente:

“Haxhi Selim efendiu, Myderriz dhe sheh në kasabanë e Vushtrrisë, udhërrëfyes i diturisë pandërprerë 40 vjet, ishte fëmija i mësuesit Hasan Tahsin efendiut. Gjyshi i tij ishte Jashar efendiu, njëri prej njerëzve të vyeshëm të qytetit, ku 20 vjet ishte udhëheqësi i Vakëfit e këtë e kreu pa kurrfarë kompensimi material. Babai i Jashar Efendiut ishte Haxhi Mahmud Efendiu, njeri i respektuar dhe mikpritës në qytetin tonë. Vdiq në Meke-i Mukerrem. Kështu, Haxhi sheh Selim Sami efendiu ishte nga brezi i njerëzve të çmuar, secili më i mirë se tjetri.

Hoxhë kishte Dagistanli Haxhi Abdyl-Kadir efendiun. Merhum Haxhi sheh Selim Sami efendiu, duke iu referuar pasardhësve të vet, i ka transmetuar dituri popullsisë islame me va’zë dhe udhëzime. Kështu që në vendin tonë nuk mund të mendohet jeta islame pa të në 40 vitet e fundit. Ai vetë ka marrë ixhazet-in e myderrizit dhe një herë ka dhënë ixhazet.

11. Shih Studimin e Jashar Rexhepagitit: “*Dervishet, ...*”, f. 169..

12. “*Glasnik*” *Vrbovno islamsko starosinstvo FNRJ në Sarajevë*, nr. 11-12, të vitit 1951.

Ai i ka tubuar gjithmonë myslimanet për t’i këshilluar. Përveç gjuhës arabe ka njohur edhe gjuhën perse e turke dhe letërsinë, ndërkohë që edhe vetë shkruante. Njëkohësisht ka qenë njohës i shkëlqyeshëm i feraizit (të drejtës trashëgimore të sheriatit). Çdo pëllëmbë e vendit tonë ka qenë e kënaqur me të. Sa personalitet i gjithanshëm ka qenë tregon ajo se ka qenë myderriz bashkëkohor. Kur kishte qenë në Meke njerëzit të cilët kishin biseduar me të thoshin se “Kishte ardhë një dijetar nga Kosova”. Këtë e vërtetojnë edhe shtyllat e gazetave. Shoqëruesi i tij Sabiti njofton se Myderrizi Sheh Samiu, ndërroi jetë më 2.11.1951”.¹³

Gjatë shkollimit në medrese, përmes suksesit të treguar, Sabit Zajmi kishte dëshmuar të ketë qenë dijedashës. I pushtuar kështu nga dashuria e flaktë për dije, përkatësisht për thellimin e diturive dhe kulturës në përgjithësi, e të asaj islame në veçanti, ish-medresisti u cyt për arsimim të mëtejshëm. Mirëpo, për t’u arsimuar tutje, paraprakisht arsimdashësi duhej të përballej me një pengesë serioze: të kryente shërbimin ushtarak ose

13. Në fakt, këto fragmente janë marrë nga fq. 5 e parathënies së autorit Fejzullah Haxhibajriq, njëherit edhe përkthyes i veprës së Selim Drejtës “*Tuhfa*” (“*Dhuratë*”) nga gjuha turke në atë boshnjake, më 1996 në Malmo të Suedisë. Shqipërimi i fragmenteve nga boshnjakishtja është i autorit të këtij shkrimi.

të lirohej nga ky obligim ligjor. U përcaktua për opsionin e dytë, pra të lirohej nga shërbimi ushtarak. Pikërisht për këtë arsye u detyrua që t'i nënshtrohet provimit të veçantë. Këtë pengesë e tejkaloi me sukses para komisionit kompetent. Kështu, u lirua nga shërbimi i detyruar ushtarak.¹⁴

S'do mend se tejkalmi i kësaj sfide ishte shprehje konkrete e njohurive të Sabit Zajmit të fituara gjatë shkollimit në medrese. Kështu pasoi regjistrimi i tij në Medresenë e lartë në Stamboll.

Pas përfundimit të studimeve katër vjeçare në Stamboll mori diplomën (ixhazetname).¹⁵

Në shërbim të fesë islame Sabit Zajmi ishte nga 11 korriku 1924¹⁶ dhe kishte funksione nga më të ndryshmet: ishte mësues feje (mual-lim) në shkollën fillore (sibjan mektebi), anëtar (lexo: gjyqtar) në Gjykatën e Rrethit të Sheriatit, vaiz dhe ndihmës myderriz.¹⁷

Sabit Zajmi ka shërbyer nga 11 korriku 1924 deri më 31 janar 1944 në Vushtrri. Nga kjo datë e deri në çlirim ka punuar në Mitrovicë dhe Vushtrri.¹⁸

Për caktimin në këto pozita dhe ushtrimin e këtyre funksioneve u autorizua me akte formalo-juridike (vendime e dekrete) të autoriteteve përkatëse të kohës: Ministrisë së

Arsimit¹⁹, Ulema mexhlis (organ i lartë i udhëhequr nga Reis-ul-ulema në Sarajevë)²⁰, Ministrisë së Drejtësisë²¹ dhe Këshillit të Bashkësisë Islame²².

Punën e tij prej mësuesi të fesë (mual-lim) e kujton me respekt Ferhat Gërguri.²³

Sipas tij, Sabit Zajmi ka qenë imam dhe vaiz në xhaminë e Çarshisë në Vushtrri nga viti 1956 deri në pension,²⁴ ku këshillonte xhematin sidomos ditëve të xhuma dhe festave të Bajramit.

Sabit Zajmi ishte i pari që filloi me mësim-besimin islam në Vushtrri në vitin 1957 në përputhje me ligjet e kohës²⁵ në xhaminë “Karamanli”

19. Po aty, nr. 17087, datë 11 gusht 1924.

20. Po aty, nr. 3285, datë 29 shtator 1933. Këshilli i Bashkësisë Islame, Po aty, nr. 972, datë 31 maj 1943.

21. Po aty, nr. 3719, datë 31 janar 1944.

22. Po aty, nr. 366, datë 1 shtator 1950.

23. *Përkujtim në prag të 30 vjetorit të vdekjes së H. Sabit ef. Zaimit 1893-1975*, botuar në Revistën mujore, fetare, kulturore e shkencore *Dituria islame*, 2004 nr. 166 f. 62. Po ky autor, ia kishte kushtuar edhe një shkrim, tjetër Sabit Zajmit me titullin “*Haxhi hafiz Sabit Zaimi – efendija (merhum)*”, i cili u botua në “*Glasnik*” të Sarajevës më 1976, f. 702.

24. Shih: Ferhat Gërguri *në shkrimin e tij “Përkujtim...”* f. 62. Tutje, nga shënimet e mbajtura gjatë bisedës që kam pasur me Ferhat Gërgurin, ky më ka kumtuar se duke qenë në pozitën e Sekretarit të Këshillit të Xhematit në Vushtrri kishte bashkëpunuar gjashtë vjet me Sabit Zajmin derisa ishte Kryetar i Këshillit të xhematit.

25. Shih: Dr. Feti Mehdiu, *Hafizët tanë gjatë historisë, Leksikon* (shek. XVIII-2010), Prishtinë 2010, f. 297.

14. Fjalë rasti nga Teufik Shala, lexuar gjatë ceremonisë së varrimit të Sabit Zajmit te varrezat e qytetit në Vushtrri (Muzahirim ve mansurum esselamu elejkum ehi fil-lahim).

15. Pyetësori i *Këshillit të Vakëfit...*

16. Po aty.

17. Po aty.

18. Po aty.

e nganjëherë edhe në ambientet e shtëpisë së vet, për disa të interesuar.

Në vitin 1953 zgjidhet anëtar i Këshillit Suprem të Bashkësisë Islame me seli në Sarajevë. Ndërsa, në vitin 1954 shkon në haxh.

“Përveç këtyre detyrave, h. Sabit ef. Zaimi ka qenë edhe kryetar i Këshillit të Bashkësisë Islame të Vushtrrisë dy herë me mandat 4 vjeçar, në vitin 1949 dhe 1960.”²⁶

Njohja e disa gjuhëve orientale (arabe, turke e perse) i mundësuan Sabit Zajmit që t'i qaset studimit të literaturës islame, përkatësisht orientale.²⁷ Për rrjedhojë, u bë burim serioz i të dhënave, lajmeve dhe njoftimeve të rëndësishme e të dobishme që hidhnin dritë në ndriçimin e rrethanave të caktuara të jetës e veprimtarisë së kolosëve (p.sh. Hasan Prishtina, Selim Drejta) dhe ngjarjeve me rëndësi të veçantë (shpërnguljet nga Kosova në Turqi). Kësisoj, ka tërhequr vizitorë të shumtë, me profile nga më të ndryshmet, siç kanë qenë: Prof. Dr. Hasan Kalessi, Dr. Abdylatif Arnauti dhe Fejzullah Haxhibajriq (që të tre orientalistë), prof. Dr. Jashar Rexhepagiqi (pedagog), etj., të cilëve iu ka ofruar të dhëna të dobishme gjatë veprimtarisë së tyre prej studiuesi empirik në terren.

26. Shih për këtë artikullin: “Përkujtimit ...”, f. 62.

27. Gjatë vizitës që i bëri vëllait të vet Sabit Zajmit në vitin 1972, Avni Zajmi, i fali një pjesë të librave të vëllait të vet Bibliotekës së Qytetit të Vushtrrisë.

Veçojmë kontributin konkret të Sabit Zajmit dhënë Jashar Rexhepagajt (Jashar Rexhepagiqi) për pasurimin e shkrimit të tij profesional “Zhvillimi i shkollave shqipe në kohën e Luftës së Parë Botnore”.²⁸ Duke iu referuar narratorit, në këtë punim artikullshkruesi Rexhepagiqi, paraprakisht²⁹ ka theksuar se “u siguria kuadri për shkollat... shkolla fillore katërvjeçare në Vuçitërnë, e cila punoi dy vjet, e ku ndër mësuesit dallohen Emin Efendiu prej Prizreni...”³⁰. Më pas, duke zbërthyer edhe detaje të tjera interesante lidhur me shkollat dhe arsimin në Vushtrri i referohet memories së Sabit Zajmit, Jashar Rexhepagiqi shkruan:

“Sabit Efendi Zajmi, 70 vjeç ende i mban në mend mësimdhënësit në Vuçitërnë, ndërtesën e shkollës, nxënësit. Ai thotë se shkolla kishte banka e libra, që vijshin prej Austrije e Shqipnije. Simbas mendimit të tij, shkollën e Vuçitërnës e ka hapë Hasan Prishtina, i lindur në Vuçitërnë. Biseda u zhvillue më 25 korrik të vjetit 1962.”³¹ Në vijim do të sjellim një tjetër kontribut të Sabit Zajmit dhënë po ashtu Jashar Rexhepagiqit në kuadër të grumbullimit të informacioneve për personalitetin e Selim Samiut.

28. Shih: Revista kulturore dhe shkencore “Përparimi” në Prishtinë, nr. 5-6, 1963, f. 339-352.

29. Po aty, f. 348-349.

30. Po aty, f. 349.

31. Jashar Rexhepagiqi, studim, “Dervishët...”, f. 172.

“Nga dokumenti i udhëtimit me nr. 4355/1932 të cilin ma ka treguar më 24 korrik 1962 Hafiz Sabit efendi Zajmi... shihet se sheh Samiu atë vit (1932) kishte vizituar shumë shtete dhe kishte mbërrë në Meke”.³² Thuhej se “ka ardhur një njeri shumë i arsimuar nga Kosova”, kishte treguar Sabit Zajmi.³³

Se çfarë dëshmish ka poseduar Sabit Zajmi për jetën dhe punën e Selim Drejtës dhe çfarë gatishmërie ka manifestuar për t’iu përgjigjur pyetjeve të Jashar Rexhepagiqit, ky shprehet: “Dokumentet dhe dorëshkrimet m’i ka treguar dhe shumëçka më ka kumtuar më 24.VII.1972 Hafiz Sabit ef. Zajmi në Vuçitërnë”.³⁴

32. Shih: Jashar Rexhepagiqi, studim, “Dervishët...”, f. 172.

33. Po aty, f. 172.

34. Po aty, f. 173, fusnota 47. Këtu po përmendim një të dhënë shumë personale të Sabit Zajmit të cilën ia ka kumtuar autorit të këtij shkrimi e ëma e ndjerë Hadixha, përndryshe vajza e Sabit Zajmit. Sipas saj, duke qenë i vetëdijshëm për vlerën e madhe kombëtare, shpirtërore, kulturore, letrare, historike dhe shkencore të fondit librar dhe fondit dokumentar (dorëshkrime islame) që kishte lënë trashëgim Haxhi Selim Sami efendiu, Sabit Zajmi pati ngel me merak që nuk arriti ta blejë këtë fond kaq të çmuar e të pasur bibliotekar të trashëgimlënësit islam për shkak të pamundësisë financiare prandaj këtë çështje e ka përsërit e ripërsërit brendapërbrenda familjes. Familja trashëgimtare këtë fond bibliotekar ia kishte shitur blerësit nga Gjakova, një personaliteti të mirënjohur fetar të kohës.

Tutje, duke bërë fjalë përkitazi me dervishët, teqetë dhe tarikatat, Jashar Rexhepagiqi pohon se “të dhëna tepër të rëndësishme kam marrë nga veprimtarët kulturorë dhe njohësit e historisë së kësaj fushe, të cilët nuk janë më në jetë... hafiz Sabit efendi Zajmi...”³⁵. Por jo vetëm kaq. Sabit Zajmi veçohej edhe si njohës i veprimtarisë patriotike të Hamdi Gashit, bashkëkohës i Hasan Prishtinës.³⁶ Sabit Zajmi, (bashkë me dy vëllezërit e tij, Avniun dhe Hamdiun) ishte mbështetës i ideve të Ballit Kombëtar.³⁷

35. Shih Studimin e Jashar Rexhepagiqit *Dervishët*, f. 8.

36. Shih: Tafil Morina, “*Mustafë Venhari – mësuës qëndresë*”, monografi Prishtinë, 1998, f. 12-17. Hamdi Gashi ka lindur në Vushtrri më 1882. Me çlirimim e Shkupit nga patriotët shqiptarë, më 1912, “kryen detyrën e oficerit të lartë të policisë. Në vitin 1941 Hamdiu kthehet në vendlindje në Vushtrri”. Gjatë përpjekjeve të xhandarmërisë serbe për ta arrestuar, arratiset për në Shqipëri dhe vendoset në Fier. Pas një kohe dërgohet në Romë ku kryen studimet në Akademinë ushtarake, duke marrë gradën major. Me t’u kthyer në Fier emërohet komandant i xhandarmerisë policore. Në vitin 1942 kthehet në Vushtrri ku emërohet nënprefekt i Nënprefekturës së Shqipërisë, ndërsa në vitin 1943 emërohet nënprefekt i Nënprefekturës së Skenderajt, deri në vitin 1945 kur vendoset në Prishtinë. Këtu arrestohet dhe dënohet me burg të përjetshëm. Mirëpo, ky dënim i zëvendësohet më vonë me dënim me vdekje. Ekzekutimi i aktgjyqimit realizohet më 23 qershor 1945 në Mitrovicë.

37. Shih: Hilmi Saraqi, *Haxhi efendi Selim Drejta – fetar, atdhetar e mendimtar i shquar*,

Në dokumentet arkivore dhe literaturën historike Sabit Zajmi konsiderohet të ketë qenë njëri ndër bashkëpunëtorët e Ferhat Bej Dragës, kryetar i “Xhemijetit” (Bashkimit), 1921³⁸, “Organizatë për mbrojtjen e të drejtave të myslimanëve”. Prandaj, Sabit Zajmi ngjalli kureshtjen e regjimit të kohës për çka “qeveria jugosllave e kishte në listën e armiqve të Jugosllavisë”³⁹, ngase përkrahte dhe punonte për përhapjen e arsimit në përgjithësi, me “qëndrim patriotik ndaj shkollës shqipe”⁴⁰, ndërkaq në veçanti ishte “i përkushtuar për arsimimin dhe edukimin islam të popullit”.⁴¹

Sabit Zajmi thërriste për emancipimin e femrës shqiptare, për të drejta të barabarta për shkollimin e saj krahas me mashkullin, drejt një shoqërie të emancipuar. Përveç

gazeta “Bota sot”, datë 28 gusht 2001, fq. 19.

38. Shih: Jusuf Osmani – Asllan Murati, Ferhat Bej Draga, Shembull atdhetarie - dokumente, Kolegji AAB, Prishtinë, 2018, f. 470, pika 206 titulluar “Bashkëpunëtorët e Ferhat Bej Dragës. Bashkautorët e librit Osmani dhe Murati, duke iu referuar dokumentit arkivor të Sekretariatit të Punëve të Brendshme të Serbisë, koleksioni i dosjeve 70 9 B0027, f. 182-185 konfirmojnë faktin se Sabit Zajmi kishte qenë bashkëpunëtor i Ferhat bej Dragës. Bashkautorëve si burim iu kishte shërbyer libri titulluar *Surova vremena na Kosovu i Metohiju*, Beograd, 1991, f. 14-15 i bashkautorëve Branislav Bozhovic e Milorad Vavic.

39. Shih: Dr. Feti Mehdiu: “Hafizëti...”, f. 297.

40. Po aty, f. 297.

41. Shih: Dr. Feti Mehdiu: “Hafizëti...”, f. 297.

në tubime familjare dhe fetare, këto predikime i artikulonte edhe në shkrimet e veta. Në shërbim të atdhetarizmit, si pjesë e inteligjencës islame të kohës, Sabit Zajmi propagandoi para dashamirëve dhe para xhematit që pjesëtarët e popullit, shumicë shqiptare, të mos i lënë vendbanimet e tyre për t’u shpërngulur për në Turqi. Me sjellje të këtilla rreth emancipimit të femrës dhe shpërnguljeve për në Turqi, Sabit Zajmi ngriti dyshime në regjimin serb dhe për pasojë, thirrej në “biseda informative”, ose zyrtarët i shkonin në shtëpi për “vizitë”.

Në fushën e krijimtarisë letrare, veçojmë poezinë e Sabit Zajmit me karakter fetar (ilahi) titulluar “Jemi çunat e kaderisë”⁴² e cila këndohej nëpër tubime familjare e fetare. Duke iu atribuar përmbajtjes së saj, kjo ilahi rezulton të jetë frymëzuar nga rendi i dervishëve, përkatësisht tarikati Kadiri. Është mjaft emocionale, sepse flitet me emocione të fuqishme, të thella. Kjo ilahi për motiv ka dashurinë ndaj Allahut dhe Profetit Muhamed (a.s.).

Në kuadër të krijimtarisë letrare, mbase duhet përmendur edhe udhëpërshkrimi i tij për në haxh botuar në revistën “Glasnik”

42. Nexhmedin Tunuzliu, dorëshkrim, përmbledhje ilahishë, “*Ilahi mexhmuasi*”, 6.4.1989, f. 53: Sipas tij” kjo ilahi u shënua nga H. Hafiz Sabit efendiu më 15.01.1964, i cili është edhe autor origjinal i ilahisë së lartshënuar”.

të Kryesisë Supreme të Bashkësisë Islame të RPFJ në Sarajevë. Këtu, Sabit Zajmi mëton të ofrojë informata interesante, duke përshkruar përjetimet e veta përgjatë rrugëtimit të gjatë e të mundimshëm për në haxhillëk, bukuritë e vendeve dhe të ambienteve të vizituara, monumentet historike e të kulturës islame në Arabinë Saudite, mënyrën e jetesës së popullsisë arabe, ngjarjet kryesore, mbresat që i kanë lënë këto vizita dhe mendimet, që i kanë lindur gjatë këtij haxhi.

Po ashtu në “Glasnik” Sabit Zajmi shkroi artikuj me tematikë nga arti, shkroi për trashëgiminë kulturore, veprat e vjetra me vlera artistike e historike të Vushtrrisë: Kalanë, Urën e Gurit, Hamamin, xhamitë, etj.

Sabit Zajmi shquhet si njëri ndër bashkëpunëtorët me të afërm të Selim Drejtës, i cili kishte jetuar në teqenë Kadiri, dega Rezaki në Mitrovicë.⁴³ Pastaj, “ka njohur shkëlqyeshëm gjuhën turke, arabe dhe perse”.⁴⁴ Po ashtu, “çmohet si krijues i rëndësishëm”⁴⁵ i poezive e “me merita të veçanta për letërsinë e popullit mysliman”.⁴⁶

Ish-nxënësi i tij, Abdylkader Galica, duke përshkruar aspektin edukativ, etik të hoxhës së tij,

thekson se Haxhi Hafiz Sabiti ishte “shembull me ahlak (moral) të mirë njerëzor dhe si pedagog” i cili “në vend të ndëshkimit fizik shprehej me fjalë të gjuhës së tij të ëmbël, mëshiruese dhe shëruese, që na bënë të turpërohem nga vetvetja”. Për kontributin në arsimin fetar, tregon se prej tij “kanë dalë dhjetëra gjenerata, qindra nxënës... hoxhë dhe hafizë”, duke shtuar, nga ky hoxhë “unë mësova leximin e Kur’anit”. Ndërkaq, duke bërë fjalë për virtytet e tij prej mësuesi fetar, thekson se “gjatë ligjëritit kur interpretonte ngjarje të pakëndshme ndjente dhembshëri dhe kërkonte mëshirën e Zotit për mëkatarin... butësia dhe mirësjellja ishin cilësi të karakterit dhe shpirtit të tij”. Njerëzit i “shikonte me dashuri dhe buzëqeshje” dhe “i pari i përshëndeste”. Nuk ishte “krenar e mendjemadh” por “modest” i cili “nefsin (egon) e kishte edukuar në gradën e përkryer (Nefsi Kamile). Kësisoj, ishte “i brumosur me virtyte të larta të moralit Muhamedan. Udhërrëfyes i kishte: Kur’anin dhe Tesavvufin”.⁴⁷

Sabit Zajmi doli në pension në vitin 1965, kur ishte në pozitën e Kryetarit të Këshillit të Bashkësisë Islame dhe imam i xhamisë së Çarshisë në Vushtrri.

Pas një sëmundjeje disa vjeçare, ai kaloi në Ahiret në moshën 82 vjeçare, më 10 mars 1975 në Vushtrri.

43. Shih Studimin e Jashar Rexhepagiqit: “Dervishët...”, f. 171.

44. Po aty, f. 173.

45. Po aty, f. 205

46. Po aty, f. 268

47. Nga dorëshkrimi i Abdylkader Galicës, datë 9 korrik 2019.

Aspektet e shpalosura në këtë jetëshkrim rreshtojnë Sabit Zajmin ndër personalitetet e shquara fetare të komunës së Vushtrisë, sepse, siç u pa, shërbimet e tij ishin në interes të kombit, fesë dhe arsimit. Por, kujtojmë se ekzistojnë edhe një mori aspektesh të tjera të rëndësishme, që nuk u zunë në gojë më sipër e që objektivisht meritojnë të hulumtohen dhe studiohen.

Ç'është e vërteta, vetëm një shestim i gjithanshëm e i argumentuar i burimeve të ndryshme; njohjet personale, dokumente arkivore, letra, tregime të farefisit të tij, anekdotat, kujtimet, etj., do të nxirrte rezultate të besueshme për të dhënë një tablo besnike të jetës dhe veprimtarisë së Sabit Zajmit, përfshirë këtu edhe idealet që ka ushqyer për së gjalli.

Tefsiri i Sure-i Duhasë Kjo Sure ka zbritun në Meqqe edhe permban njimdhet' Ajete

Abstrakt

Hazreti Muhammedi dësbronte me e pa atdhen e dashun të tij Meqquen dhe krejt Areqinë të dëlirtë prej puteve, dhe kombin e vetë e gjithë njerzín donte me e pa të pajosur me besime të sakta edhe me morale ëngjëllore, edhe me të vertetë brënda në njizet vjet krejt sinisija Arabi dyk e qenë nji shkretëtirë errësire dhe egersire me anen e ligjit Perandior, me anën e atij Kuranit të madhnushim e t'urushim u bë nji lulishtë njerzimi e qytetrimi, e kështu u bë nji shembëll lulzimi per gjith botët q'asi kobe ishin egersuar.

Shkaku i zbritjes të kësaj Suresë, pandehet a thuhet është vonimi i Vahjit pak ditë. Pra zbritja e kësaj Suresë, H. Muhammed Mustafajt po i jep një ngushlli të math edhe po e shkujdes se Zoti me madhësin e vetë ka me i a plotësuar mirësitë më të mëdha njerën pas tjetrës. Ky vonimi i zbritjes së Vahjit ka qënë në fillimin e Profetësisë së tij.

وَالصُّحَىٰ

Betohem për Duhanë q'është koha ma e ré e ditës.

وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ

Betohem edhe për natën kur pushon e qëndron që atëhere gjith sendet që kanë shpirt pushojnë e çlodhen.

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ

Yt-Zot nuk të la edhe s' t'u zemrua.

Resulull-llahu (A.S.) me qënë se ishte njeri, në fillimin e ardhjes së vahjit medoemos nga randësija ndrydhej pak, edhe ndërsinte, nga ky shkak vahji duhesh të vonohej qi zemra t'i tulitej dhe ta merte për

malli ëngjllin e vahjit edhe ta priste vahjin me një mallëngjim. Prandej Zoti me madhësin e vetë Urdhnon e i thotë:

وَالصُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ

I dashuri im Muhammed! Mos u mërzhit se t'u vonue pak dit vahji (e ftekmja e lajmevet perendiore), betohem për kohen Duha që me anën e rezevet të djellit të saj forcon ngjallimin e sendeve që mbijnë dhe rriten, betohem edhe për natën që qëndron dhe gjithë gjatë e gjalla ndër të çlodhen dhe përmbledhin e i përsëritin prapë fuqit që kanë përdorur ditën, pra çlodhen për me e përgadit fuqinë për ditën e nesërme.

Zoti ty s'të la, dhe prej teje nuk u merzit edhe fare mëni s'të ka zënë. Porse fillimi i vahjit i shembëllen kohës së parë të ditës, pernjheresh drita e madhe e vahjit lindi në zemrët tënde, për të paren herë trupi tënd si u mbyt në det të nurit të Zotit, u lodhe e u trondite nder ato vallët të jashtëzakonshme të drites prëndijore, pra duhesh qi trupi i yt i bekuar të çlodhej pak por si nata që pushon, që kështu ta përmbledhje gjith forcën për me i sjellë fuqi dhe për me i bâ ballë atyre valve mâ të mëdha të nurit të Zotit që do të përpiqëshin në trupthit tënt me një vazhdim të rregullët njëzet e ca vjet.

Ky ishte shkaku i vonimit të vahjit e jo tjetërë send o i dashuri im!

وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ

Puna tënde e pastajme për ty është mâ e mirë (mâe dobishme

edhe mâ e mbrothshme) se e para d.m.th.: vahjet që do të kallzohen pas këtaj janë mâ të dobishme edhe mâ frytëdhëse se vahjet që të janë dhënë mâ të mëdhatë mrekulli i kë pas këtaj, pra mos u merzit!

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ

Yt-Zot mâ vonë ka me të dhënë aqë shumë mirësi sa do të këndaqesh edhe vetë, d. m. th. Me anën e vahjit që të ka zbrit shumë vjet pa pra, ti edhe kombi i yt nga pikë-pamja e ndriçimit kini me kapë shkallën mâ të naltë, feja tënde do të naltësohet, fjala e jote e njitimit Perëndijor do të mbretërojë; me anën e këti kanuni qiellor që po i u tregon Ymmetit tënt kanë me jetu në një lumtëri të madhe përmbi gjith Ymmetet.¹

H. Muhammed Mustafajt ç' i dishronte shpirti edhe Zoti i math qysh i a plotësoj dëshirat e tija; edhe nga ajo kupëtohet se Muhammed Mustafaj është mbreti i gjith Pejgamberëvet?

Hazreti Muhammedi dëshronte me e pa atdhen e dashun të tij Meqqen dhe krejt Arebinë të dëlirtë prej puteve, dhe kombin e vetë e gjithë njerzín donte me e pa të pajosur me besime të sakta edhe me morale ëngjëllore, edhe me të vertetë brënda në njizet vjet krejt sinisija Arabi dyk e qenë një shkretëtirë errësire dhe egersire me anen e ligjit Perandior, me anën e atij Kuranit të

1. Vertet, sa paten punuar pas kanunit të tij Perëndijor, kanë jetuar me një lumtri të jashtëzakonshme afer shtat shekulla. Kur e lanë u lane.

madhnushim e t' urushim u bë një lulishtë njerzimi e qytetrimi, e kështu u bë një shembëll lulzimi per gjith botët q' asi kohe ishin egersuar.

Ajy H. Muhammed që në fillimin e profetsisë u ndoq e u perpoq aq fort, në një kohë aqë të shkurtë arriu të shohë dhjetë miljonë shokë mysliman të saktë e besnikë therorë ndenë flamurin e tij qytetrim-prurës edhe bashkim-sjellës.

Të bëjmë një krahsim pra: në këtë botë si dihet kanë ardhur qindra mijë Pejgamberë, por (أولو العزم) të Zotët e idesë të caktueme janë vetëm gjashtë: Ademi, Nuhi, Ibrahim, Musaj, Isaj edhe Muhammedi (A.S.).

H. Ademi, u mundua shumë vjet për me e përhap fenë të saktë midis bijvet të vetë, por nuk ishte e mundur me plotësum dëshirën e vetë se edhe i biri i tij Kabili s'i vuri vësh dhe vrau të vllanë dhe me gjith fisin e vetë i bëri krye-ngritje t'et dhe filluan t'i u falen shtatave.

H. Nuhi, u mundua me qindra vjet, me zî tetëdhjetë veta e besuan, por edhe i biri i vetë Jami a (Qen-ani) s' e besoj.

H. Ibrahim, shumë vjet u mundua le që nue e besuan veç se një pakice porse edhe i ati i tij Azeri s' e besoj.

H. Musaj, u mundua shumë vjet, më një mijë halle të bijt e Jakubit (Israilinjtë) i shpëtoj nga thonjt e jevgevet të Firaunit. Mirë po H. Musaj tek u qell pak dit në Turi-Siná për me marrë disa pllaka prej Tevratit,

Samiriu u tall me çifutët dhe për viçin e artë që pati derdhun vetë i u tha: "Musaj shkoj me e kerkue Zotin por e humbi e nuk e gjen dot, Perëndija e juej ja kû është." Faqezinjetë pa pikë turpi me të parë viçin e artë i u falën. Musaj me të këthyer i sheh se me faqe të zezë po i falen viçit, i u çkanos të vëllajt Harunit, por ajy i tha: I ndalova por s'më vunë vesh dhe pata frikë se mos pelsiste do një luftë midis tyre. Musaj u tha: O faqezinj! Si nuk patët turp, kur e harruat Zotin që ju shpëtoj nga zgjedha e firaunëvet, hala s'ju janë tharë kambët që dualt prej ujit, me faqe të zezë si njohët për All-llah viçin e artë të Samirit? Por zati ju gjithmonë arit i jini falur, arit kini me ju falë. Sa karakter lopë jeni!

H. Isaj, kur u këthye prej Hindit pas si ndenji gjashtëmbëdhjetë vjet, u mundua disa vjet edhe me zi e besuan dymbëdhjetë veta. Por njeri prej syresh Jehudhaj e shiti të çifutët për një zollotë.

Tani të vimë në H. Muhammedi, në pak vjet dhjetë milion vëllazër e motra u futën ndenë flamurin e tij, edhe le që asdonji nga shokët s'i bëri tradhti por kuer e donte puna njiqind për njëheresh bëheshin therorët e tij.

Meret vesh bukur se H. Muhammedi është mbreti i gjith Profetvet. Kjo fé u përhap me një vullnet vetijak pa pikë shtërngimi, aqë sa pa u mbushë një shekull, myslimanizma bashkë me qytetrimin e saj u shtri gjer Puatje në Francë, e gjer në Gjine nga Afrika e në Çinë.

Vallë cila fé u përhapë e u shtri kaqë me shpejtë dhe vetvetiu si feja myslimane?

Edhe sikuer le të thonë prej inadit si të duan për H. Muhammedin, fundi i fundit sikushi ka me e njitue Zotin e Muhammedit edhe sikushi Zoti ka me e besue po H. Muhammedi.

Të vimë prap te tefsiri i Ajetit të sipërme që thoshte: “Zoti të ka për të dhënë aqë shumë te mira per me ta plotësue fenë tënde permbi ç’ do pikpamje, sa do të kënaqesh, do të gëzohet shpirti edhe do të thuash të qofsha falë zot se ma mbushe qëllimin e zemrës edhe m’i plotësove gjith mirësit ashtu si deshronja”.

N’ajetet që vijojnë, Zoti po i a numron Pejgamberit mirësitë si i a ka filluar që prej voglije dhe i thotë:

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ

Yt-Zot a nuk të gjeti jetim dhe të vendosi e të tultiti? d. m. th. që kur ké qenë çilimi Yt-Zot të mori në prehrin e tij Perendior edhe u perkujdes për ty. Të vdiq yt atë Abdullahu të la në bark të mëmës së tate, kuer të vdiq jot ëmë ndodhesh katër vjetç, të mori yt gjysh Abdul-Mutal-libi në gjit të vetë; por kurse vdiq edhe plaku ishte tetë vjetç. Aju me gojen e vetë porositi të yt ungjët Ebu-Talibin q’ ishte mëshirëmath dhe t’ u kujdesua, të mprojtji edhe si u bëre profet.

Vërtet u rrite pa mëmë e pa atë, por ti nuk vuajte as pak, ti u rrite si në gjit shënjtë të Zotit, edukationin ëngjellor e more drejt për së drejti nga Zot’ i vërtetë. Ti vërtet, si çiliminjt e

tjerë s’ thirre kurrë o atë por o Zot!

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ

A nuk quhet nga plotësimet e mirësivet edhe kjo që yt-Zot të gjeti të habitur edhe të terhoqi në rrugën e drejtë e në fenë e saktë e cila ishte çkatërruar, d.m.th. H. Muhammed Mustafaj që kur ishte foshnjë i mitur putet s’i donte dhe i shante, aju që çilimi mentonte edhe besonte një Zot të vërtetë. Një ditë i ungu li deshi ta shpjerë në falishtet plot pute, porse ëngjelli i Perendisë pa u fut brenda i ardhi, një dridhje e tmerçme në trupthin ëngjëllor dhe i ungu li u shtrengua me e largu dhe pastaj kurrë mâ s’ e ngau por e la në lirinë e vetë. H. Muhammed Mustafaj, në të rit të tij le qi do një punë të pa pelqyeme nuk punoj por nuk luajti as s’ i luajnë çiliminjt e tjerë. Kur i thoshin çiliminjt hajde të luajmë i u thoshte: Zoti s’ na ka krijuar të luajmë e ta shkojmë kohën kot, por jemi krijuar të mentohemi perse kemi ardhur dhe të mentojmë bukurin e Zotit. Që në të rit të tij fitoj titullin محمد الأمين Muhammedi i besushim.

Asi kohej në tokët t’ Arebisë vazhdonin kater llojë besime. 1) Myshriqët veç Zotit besonin dhe një vark perendishë që edhe këta ndaheshin nder disa degë. 2) Disa Hanife që besonin vetëm një Zot të cilët nuk ishin as njizet e pesë veta. Ma i ndigjushmi i Hanifeve është Zejdi bir i Amrit Kureshi. Këto vjersha janë të tijat:

لربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمة الأمور

عزلت اللات و العزى جميعا كذلك يفعل الرجل

البصير

A vetëm një Zot duhet të besoj a një mijë?

Kurse punët e krijimit t' i ndahen Zotëve, a fé quhet ajo?

Unë Latin, Uzanë edhe gjith shokët e tyre i çpora

zati buri me sy e me ment kështu punon

3) Jahudinjt, që besonin një Zot porse fenë e kishin çkatrruar, Tevratin e kishin ndëruar e ndryshuar edhe Uzejrin e njihnin si bir Zoti nga shkaku se e këndonte Tevratin krej në gojë². 4) Kristijanët të cilët asi kohej pas mbëledhjevet t' Ezeknemidit kishin pranuar tritimin, dhe nga an'e romakve ishin futur nepër kishat edhe statytë të cilët si Isaj e Musaj ashtu edhe gjithë profetët i kishin çporur nga faltoret. H. Muhammedi si ishte një i vetmi mentar i botës, që në djaleri mentohej dhe e vriste mëndjen se qysh do ta shpetonte botën nga errësira q' e kishte mbuluar.

H. Muhammed Mustafaj kur e shihte se kombi i tij në ç' do pikëpamje ishte i çkatrrur, si nga besimi ashtu edhe nga morali, kur i shihte se ishin aqë t' egërsum sa mbytnin bijtë e bijat e veta, jetonin si shtëzat e pyllit. Pra djelli i bukur i Perendisë mentohej si t' i shpetonte nga egërsimi, si do t' i u themelonte njëtimin (توحيد) edhe qysh do t' i bashkonte që të mundnin me e

2. *At-here dubesh edhe gjith Hafezet e Kur-anit te qubeshin bijt e Zotit!...*

shpetu vehten nga zgjedha e huej q' i kishte pushtuar në një anë Habeshija e në tjetër anë Persija e në tjetër po i pushtonin romakët.

Punë e H. Muhammedit nuk ishte tjetër vetëm se mentonte si t' i shpetojë prej besimeve të kota, prej moraleve të ndyta, prej zakoneve të këqija edhe nga zgjedha e huaj që po i afrohej edhe Hixhazit. Nga ky shkak drita e gjithsisë po jetonte ndënjë habitje të madhe edhe nuk dinte se çë rrugë të kapte e qysh ta levdonte e ta tregonte Zotin. Se me të vertetë njeriu vetë-vetiu si mundet ta çfarësojë Zotin e në ç' mënyrë duhet ti falet, pa me i tregu Zoti me një tregim Perendior. Zati gjith profetët kësisoj të habitshim kanë qenë pastaj Zoti me anën e vahjit i a u ka njohtruar vehten edhe i ka shpetuar nga habitja (حيرة). Kështu edhe i madhi i gjith profetëve H. Muhammedi para se i vjen profetsija ka qenë i habitur në mënyrët të njëtimimit të vertetë edhe gjer sa e pshtolli drita e madhe e vahjit donte të rinte i qetë dhe pshehurazi t' i falej Zotit.

Prandej i urdhnon Zoti:

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ

Zoti prej teje s' u mërztit, edhe s' tu zemrua por mirsitë t' i plotësoj, se ti ishe i habitshim në mënyrën e shpetimit të popullit, edhe yt-Zot të tërhoqi në rrugët të vertetë edhe me anën e H. Kur-anit popullin tënt si nga errësira ashtu edhe nga zgjedha e të huajve e shpetove. Popullin e

Arebisë e ndriçove me anën e fesë të vertetë edhe i u dhe një liri të plotë, i u fale një kulturë njerëzimi e qytetrimi që ma vonë ay ndriçim pushtoj gjith dynjanë.

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ

Yt-Zot, të gjeti të varfër edhe të bëri të pasur. I ati me qënë se kur vdiq e la në barkut të s'amës nuk i la ndonjë trashëgim të math vetëm një deve dhe një shërbëtore. Gjëja ishte në dorët të gjyshit që hala po rronte.

Muhammed Mustafaj pasurinë e shtoj nga tregëtija që bënte vetë dhe nga ato q'i fali Z. Hadixhe. Kjo zonj' e nderçme, i u lut H. Muhammedit që të shkojë vetëm një here me karvanin e saj për udhtim në Sham për me e rregullue tregtinë e kështu H. Muhammedit i dha një fitim të math.

فَأَمَّا الْبَيْتِمْ فَلَا تَقْهَرْ

Sa për jetimin, mos e poshtërol! Ti edhe vetë u rrite jetim. Hidhërimi i ngushticës se ç' është ti e di vetë. Ti u rritet në prehrit të gjyshit e t' yt-ungjëli porsi një lule, keqësi s' pë fare, pra dija shqyryn ksaj miresije dhe përkrahi jetimët, për ata çel shkolla, jepu moral e mirësjellje që të bëhen një gjymtyrë e dobishme për ymmetin tënt, se po të rriten me poshtësi e pa kujdesësi, po të rriten me vetija të ndyta do të bëhen një plëndes i rezikshim për shoqërimin vëllazënor.

Si ç' do mëm e atë po të mentohet se vdekjen e ka prapa veshit dhe gjânë e mallin e tyre kanë

me e ngrënë kujdestarët dhe bijt e bijat e tyre që do të ngelin jetim kanë me heq gjith keqësitë, atëhere duhet të përkujdesohen tepër për jetimët e t' i shohin më bukur se fëmijën e vetë.

وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ

Të vimë ne ajy që prej teje pyet a kërkon donjë çeshtje, mos i çfry edhe mos e çpor! por mbaroja nevojen. Habitjen tënde, Zoti si ta zgjidhi me anën e profetësisë, duhet t' ia u zgithç edhe ti atyre që të sillen përpara.

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

Edhe sa për plotësimin e mirësive të t' yt-Zot bëj shqyryr, se atdhenë ta pastroj si nga zgjedha ashtu edhe nga pafesija. Mos u kurse kurrë por bëji mirësi jetimve, kujdesoju për nevojtarët edhe përpiqu t' i bësh mirë si kujt që të siellet dhe kërkon ndihmen e përkrajen tënde.

Me të marë këtë urdhër H. Muhammedi për jetimë aqë shumë kujdesohej sa si për veshjen e ushqimin e tyre emënonte kujdestarë ashtu edhe për mësimin e tyre vendoste mësonjë, dhe kësisoj si në kohët të Pejgamberit ashtu edhe në kohët të Halifeve të tij nga populli mysliman nuk dukej do një jetim a grua e vë që të lipte.

Ma të mbdhenjtë e vakfeve të botës për këto lloj mirësi ishin themeluar.

Zoti me anën e kësaj Sures, po i kallzon H. Pejgamberit se qysh e shpetoj prej habitjes që pati edhe si e mësoj të punojë për me e shpetu

popullin e tij edhe gjithë popujt e botës nga errësira e pafesisë, dhe si t'i shpetojë nga zgjedha e robërisë, si të formojë vëllazrimin e përgjithshim edhe si të perhapje qytetrimin e vertet.

Edhe nga këto u muar vesh se si ç'do Ajeti i H. Kur-anit është nga një mburim për kulturën e lulëzimit e cila kulturë ka pjellë kulturën Europjane të sotçme.

Të fala të qofshin o Zot i vertetë!

Fjala tënde është muxhize për jetë

Sa turp i madh është pe na e sa mare!

Harzreti Kur-anin e harruam fare.

Po të kujdesohej edhe sot ymmeti

Ashtû si kujdesej vetë Muhammedi

Bota myslimane kësi soj nuk ngelte

Do të perparonte mbi kulmin do delte.

Kulturë e vertetë vet është Kur-ani

Nuk përparon kurrë pa të myslimani

Pra Atdhën e fenë s'duhet ta harojmë

Se pa fé, pa atdhé nuk mudnim të rrojmë.³

H. Ali.

3. Marrë nga revista "Zani i Naltë", nr. 8, viti 4, mars 1927, f. 227-236.

Abstracts in English

Islamic Sciences

1. The importance of meditation in Islam and meditation techniques **Prim. dr. med. sc. Ali F. Iljazi, Kosovo**

Abstract

One can spend his whole life without deep meditation because in essence, life does not require meditation and long-term mental combinations. It suffices to enter the existing systems, let oneself be overwhelmed by the inert force and to follow the majority's direction. It is similar to chess. One can play chess and reach the final stage without combinations but only as a loser.

A colossal mental potential is hidden under the uncontrolled capacities of thought, which in some families are often preserved and carefully transmitted from generation to generation.

When in question is a type of capital such as the art of thinking, one notices the special attention paid by the masters of this art, or the selection of those who leave a legacy of money and real estate. Unlike the nouveau riche who have not accumulated their wealth due to hard work, wise people, who have a wide and penetrating spectrum and are victorious meditators, instill new generations with new flexible systems oriented towards the perfection of the soul, body and mind.

People with a poorer spectrum of mediation techniques are those not entirely sure of the veracity of a particular idea. There are several meditation techniques.

Studies

2. Family in the context of global dynamics

Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi,
Humanity Science Faculty, Bedër University

Abstract

The small state, as the family was called in ancient Rome, is not hyperbole but a qualifying metaphor. The warm kindergarten enhances the future citizen or citizen, the resident who enlarges the dignified crowd or citizen of his country and state. Therefore, the interest in the state, where he lived in peace with himself, supported the impetus for this organization to be carefully observed, to be protected, because within that environment the offspring who inherited family property should be raised. The property situation is discussed in Surat al-Nisa (Women), which deals with women's rights and problems of family life, including spousal relationships, but clarifies the right to own a wife, which in addition to hereditary property adds to the gift of marriage. For the humanistic and socializing connections within the family goes exactly M. Walzer's phrase that what affects everyone must be set by everyone, a condition not encountered outside of the divine cell. In the planned socialist economies, profit motives are suppressed and eliminated, which motivate people to learn and improve through competition. Therefore, now that we are on the road to capitalism, it is necessary for both the state and the family to increase the support and regulatory function. Within these ethico-moral and socio-economic parameters the completely global dynamic moves.

Keywords: Surah, family, socialization, capitalism, global, dynamics

3. ABU HAMID AL - GHAZALI

AUTHORITY OF ISLAM

MA. Dorian Demetja, Muslim Community of Albania

Abstract

Imam al-Ghazali is great scholar of the Muslim world noted for his critiques of philosophy and philosophers. He belonged to the Asharite School of theology and the Shafi'i School of jurisprudence. Abu Hamid al-Ghazali's ideas are acceptable to young and old, theologians, jurists, philosophers, imams and Sufis. With the breadth of thoughts, originality of ideas and his influence and echo both on the Muslim and non-Muslim world, Al-Ghazali, known as Algazel in the Middle Age, has a unique place in the history of religious thought. As a great personality and with an inviolable authority, Imam al-

Ghazali is revered worldwide because his influence, especially on philosophy, has been of great importance not only to Muslim philosophers but also to Jews and Christians. Al-Ghazali's methodology of writing would weigh more heavily, particularly when the Muslim state spread to other countries and peoples belonging to different religions and philosophies, as well as when their beliefs and philosophies had to be answered and when other peoples had to be invited to Islam. His work has not lost its lustre in spite of all creativity throughout the world. Imam al-Ghazali is the symbol of important intellectual and religious movements of his time.

On his journey to the best way to the truth, al-Ghazali finally devoted himself to Sufism. He considered it primary in the path of healing pointing out that for Muslims, reason and science are weapons and tools in the service of Islam. Imam al-Ghazali brilliantly established the balance between the spiritual and the physical considering them as closely related and inseparable from each other. Muslim scholars unanimously consider him the reviver of the faith of his time. He is also rightly acclaimed an Authority of Islam (Hujjat al-Islam), Ornament of Faith (Zainuddin) and a Reviver of the faith (Mujaddid).

4. Mysteries of the Treasure of Vrap, Tirana **Hysen Kobellari**

Abstract

Only the mention of the word "treasure" awakens in man the strangest and most interesting feelings, especially when real monetary values are intertwined with special artistic values. Such is the well-known "Avar Treasure" of Vrap in Tirana. This treasure is one of the most significant collections displayed in the Metropolitan Museum of Art in New York, USA. The rare collection consists of objects made of gold and silver.

The treasure was discovered east of the village of Vrap, Tirana, by Muslim brothers Murat and Ali Biciri and brothers Met and Mustafa Mema in 1991 in Meta Mema's field. The treasure is thought to date back to the 6th century and to have belonged to Avras from Obrai, otherwise known as bulgar serbs, who for some time attacked and invaded the Roman provinces of Dalmatia, Praevalitana, Dardania and Illyria.

Interestingly, part of this treasure was found on a stream bank in 1890 in the village of Lëngëz in Erseka, Kolonjë, by the Qiriazi family and in 1981 was displayed at the famous Sotheby's Gallery in London, as the Treasure of Erseka, a southern province in Albania. Both of these collections are very similar to each other and are thought to have come from the same source. Yet, mysteries remain mysteries as they have their own secrets which can never be entirely discovered.

Philosophy

5. Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His Tafsir Surat al-Ikhlās

Daniel De Smet & Meryem Sebti CNRS, Paris, France

Abstract

As one of the most outstanding philosophers (falāsifa) in the Muslim world, Avicenna (Ibn Sina, d. 428/1037) showed a great interest in the Qur'an and in Islamic religion in general. Although in most of his works he quotes ayas from the Qur'an, the way he uses and interprets them has not been studied thoroughly until now. Modern research mainly considers Avicenna as an Arabic Aristotelian, whose thought reflects an Alexandrian, Neo-Platonic reading of Aristotle. True as this may be, the Islamic elements in Avicenna's writings are all too often bypassed as mere superficial and secondary concessions to his religious and cultural environment.

In order to clarify Avicenna's approach to the Qur'an and to establish the nature of his philosophical reading of the Qur'anic text, we are currently preparing an annotated French translation of his six small treatises on Tafsir.³ As a preliminary result of our research, the present article raises the question of the relationship between Avicenna's metaphysics and the Qur'an, based on his Tafsir Surat al-Ikhlās.

Psychology

6. Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslims Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists

Amber Haque, Ph.D.

School of Social Sciences and Humanities,

Doha Institute for Graduate Studies in Doha, Qatar

Abstract

Early Muslims wrote extensively about human nature and called it Ilm-al Nafsiat or self-knowledge. In many cases, their Works seem to be the original ideal for many modern day psychological theories and practices. What is interesting however is that much of what the early scholars wrote was blended with Islamic philosophy and religious ideas?

This paper covers major contributions of prominent early Muslim scholars to psychology and outlines the challenges faced by today's Muslims in adapting to the Western theories. It

also offers a few recommendations on the indigenization of psychology for Muslim societies interested in seeking the Islamic perspective on human behaviours.

Keywords: Islamic psychology; early Muslim scholars; history of psychology; Muslim psychologists; indigenous psychology.

Personality

7. Hafiz Sabit ef. Zajmi (1893 - 1975)

Feti Tunuzliu, Mitrovica, Kosovo

Abstract

Sabit Zajmi called for the emancipation of Albanian women, for their equal rights to education alongside with man towards an emancipated society. In addition to family and religious gatherings, he articulated these ideas in his written work. In service of patriotism, as a Muslim intellectual of the time, Sabit Zajmi propagandized that the Albanian population should not leave their country to move to Turkey.

He always gathered Muslims to advise them. In addition to Arabic, he knew Persian and Turkish languages and literature, and also wrote in these languages. At the same time, he was an excellent connoisseur of Islamic inheritance jurisprudence. His versatile personality shows that he was a contemporary teacher and scholar.

Retrospective

8. Tafseer of Surah Ad-Duha

This surah was revealed in Mecca and has 11 verses

Abstract

Prophet Muhammad desired to see his homeland, Mecca, and the entire Arabia, cleansed of idols, while his nation and all mankind endowed with accurate beliefs and angelic morals. Indeed, within 20 years, the Arabian Peninsula was transformed from a dessert of darkness and savagery into a garden of civilisation and humanity, thus becoming an example of prosperity for all the world.

Rregullat e shkrimit

Çdo shkrim duhet të ketë një strukturë, që duhet të përmbajë në mënyrë të detyrueshme elementët e mëposhtëm:

1. Artikulli duhet të jetë punë studimore e kërkimore, shkencore origjinale.
2. Titulli i artikullit të jetë sintezë e problematikës që trajton. Ai nuk duhet të jetë më i gjatë se 35 karaktere.
3. Të vihet emri i autorit me gradën shkencore përkatëse. Poshtë emrit të jepet pozicioni zyrtar i tij/saj.
4. Poshtë këtyre, në krye të shkrimit, me një paragraf të veçantë mund të jepet një abstrakt, duke radhitur të gjitha nënçështjet.
5. Artikulli duhet të jetë i strukturuar me disa nënçështje, sipas tematikës që shtron.
6. Nënçështja e parë e çdo artikulli duhet të jetë “Hyrja”, ku të jepen qëllimi dhe objektivat që e kanë shtyrë autorin për ta shkruar atë dhe rëndësia e botimit të tij.
7. Të gjithë nëntitujt të jenë me “Bold” dhe shkrim “Italik”, “Times New Roman 12” dhe të paraprihen nga numrat 1, 2, 3, etj.
8. Në fund të artikullit duhet të jetë një nënçështje e posaçme me titull: Sugjerime a përfundime.
9. Artikulli duhet të ketë në fund bibliografinë.
10. Artikulli duhet të ketë footnote-a dhe referenca në fund të faqes, për të treguar burimin e një citati a të një informacioni që jepet në tekst dhe duhet të shkruhet me shkrim “Times New Roman 10” dhe të përmbajë: autorin, titullin e veprës, shtëpinë botuese, vitin dhe vendin e botimit, numrin e faqes nga është marrë citati. Shprehjet e marra ekzaktësisht nga materialet e tjera të botuara më parë duhet të jenë në thonjëza.
12. Kur informacioni merret nga interneti, duhet shënuar data; p.sh., 10 maj, 2008. Në fund të footnote-s vihet pikë dhe ajo rregullohet me «Justify».
13. Artikulli duhet të jetë jo më pak se 5 faqe dhe jo më shumë se 15 faqe kompjuterike.
14. Artikulli duhet të respektojë rregullat gramatikore të gjuhës shqipe standarde.
15. Shkrimi duhet të jetë “Times New Roman” me “Spacio 1”. Të mos mungojnë shkronjat “ç” dhe “ë”. I gjithë teksti të jetë “Justified”.