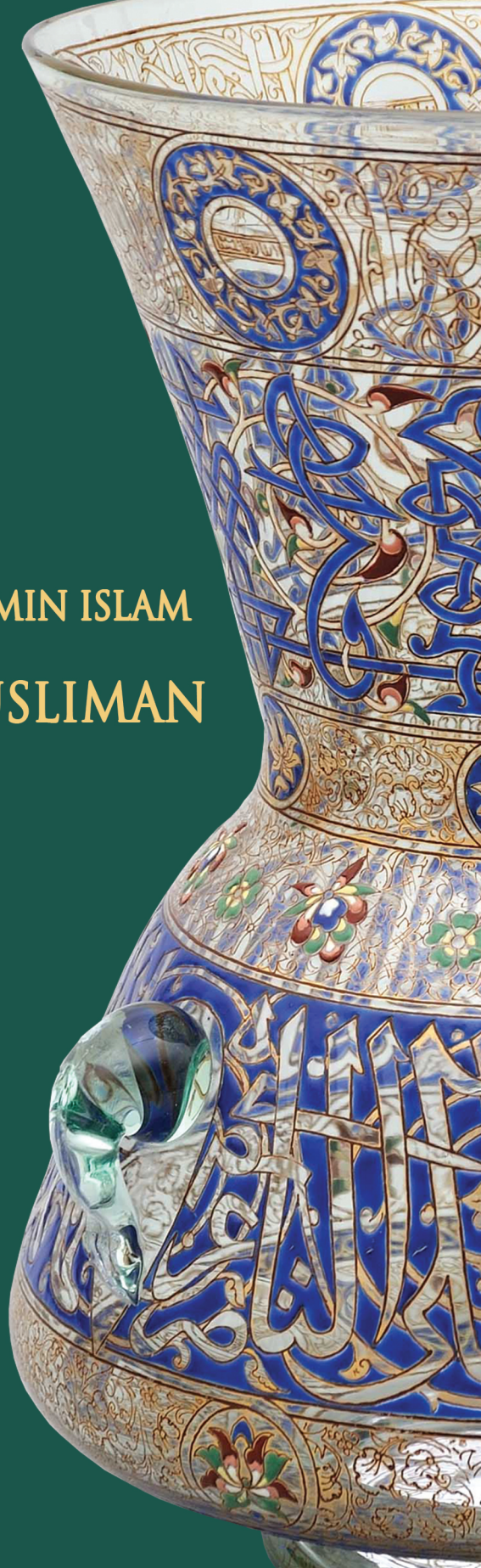


AHMED ESSA | OTHMAN ALI

STUDIME NË QYTETËRIMIN ISLAM
KONTRIBUTI MUSLIMAN
NË RILINDJE





STUDIME NË QYTETËRIMIN ISLAM
KONTRIBUTI MUSLIMAN NË RILINDJE

STUDIME NË QYTETËRIMIN ISLAM
Kontributi Musliman në Rilindje

Ahmed Essa dhe Othman Ali

TITULLI I ORIGJINALIT:

Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance

Copyright © 2010 The International Institute of Islamic Thought, Herndon

Botimi i parë në gjuhën shqipe. Copyright © 2019 Center for Advanced Studies, Sarajevo

Ky libër është e drejtë e autorit. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe në dispozitat e marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, asnjë riprodhim i asnjë pjese nuk mund të bëhet pa lejen me shkrim të botuesve.

BOTUES: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, www.aiitc.net

PËRKTHIMI: Festime Mehdiu Gashi

REDAKTIMI SHKENCOR: Nexhatin Ibrahimimi dhe Ardian Muhaj

KORREKTIMI LETRAR: Oriola Sula

FAQOSJA DHE DIZAJNI: Suhejb Xhemali

SHTYPUR NGA: Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese

‘Mileniumi i Ri’

Autostrada Tiranë - Durrës, km 26

Cel: +355 672063702

Email: info@mileniumiri.al

Web: www.mileniumiri.al

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Essa, Ahmed

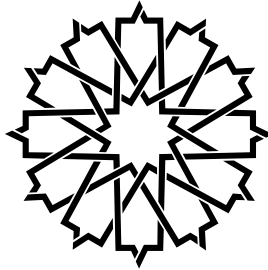
Studime qytetërimin islam : kontributi musliman në rilindje / Ahmed
Essa, Othman Ali ; përkth. Festime Mehdiu Gashi ; red. Oriola Sula. –
Tiranë : Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, 2019
278 f. ; 24 cm.

Tit. origj. : Studies in Islamic civilization : the Muslim contribution to
the Renaissance. - Bibliogr.

ISBN 978-9928-126-28-3

1.Qytetërimi islam 2.Rilindje Europiane 3.Feja islame 4.Historia
28-9
008(4) :28

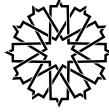
Ahmed Essa
Othman Ali



STUDIME
NË QYTETËRIMIN ISLAM
Kontributi Musliman në Rilindje



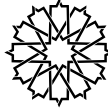
Tiranë, 2019



Dedikuar familjes sime: nënës dhe babait, motrave dhe vëllezërve,
bashkëshortes sime, vajzës dhe djalit, kushërinjve, mbesave dhe
nipërve të mi.



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT)
dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).



Mirënjuhje

Më vjen keq, që është e pamundur për mua të shpreh plotësisht mirënjohjen dhe borxhin që i kam bashkëshortes sime, Evës. Ajo ka ndarë entuziazmin tim për këtë libër, ka qenë e dobishme dhe inkurajuese në më shumë mënyra se sa unë mund të kujtoj. Ajo më ndihmoi për më shumë se dhjetë vjet në realizimin e kësaj vepre, edhe në kohën që po shkruaja, që nga fillimi i projektit, deri në etapat e redaktimit dhe dorëshkrimit. Gjatë kësaj periudhe, ajo u përkujdes për mua në dy operacione në zemër dhe procedura të tjera kirurgjikale e mjekësore.

Gjithashtu, u jam borxhli komuniteteve muslimane në Afrikën e Jugut, veçanërisht atyre në Durban, Pietermaritzburg, Johannesburg dhe Pretoria, që më mbështetën financiarisht, për të studiuar në Shtetet e Bashkuara, në vitet 1952-1960. Ky libër është përmbushje e një premtimi të dhënë, për të përdorur njohuritë e mia në diçka që vlen për Islamin.

I jam mirënjuhës Larry Michalak, për këshillat e vlefshme dhe ndihmën e dhënë në kërkimet që kam bërë në Universitetin e Kalifornisë, në Berkeley. Në përgjigje të thirrjes sime për konsultim, Bill Graham la punët e veta për të më vizituar në shtëpi, menjëherë pasi dola nga spitali, pas operacionit të parë në zemër. Për këtë, unë i jam thellësisht mirënjohës. Me vlerë të konsiderueshme në shkrimin e këtij libri, ishin diskutimet me Muhammed Asad, Ismail al-Faruqi dhe Salma Khadra Jayyusi.

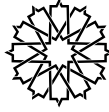
Falënderoj edhe Husain Haddawy për zgjerimin e horizonteve të mia, veçanërisht në botëkuptimin tim mbi artin islam. Jam mirënjuhës ndaj Farida Kuraishy, për disa nga hulumtimet e bëra për këtë libër, dhe ndaj Bob Harvey, për inkurajimin e tij.

Fakti që kam mundur të bëj hulumtime të konsiderueshme, u detyrohet bibliotekarëve që më kanë ndihmuar në Universitetin e Kalifornisë,



Berkeley, dhe në Universitetin e Nevadës, Reno. I jam mirënjohës Fondacionit UNR, që financoi lejen time njëvjeçare për hulumtime të plota dhe udhëtime për librin. Gjithashtu, vlerësoj përgjigjet inkurajuese nga një numër njerëzish, në Shtetet e Bashkuara dhe në vende të tjera, kur e kam diskutuar këtë libër me ta.

Ahmed Essa



Parathënie

Ne dimë vetëm atë që na ke mësuar Ti.
(Kuran, 2:32)

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (INMI) ka kënaqësinë e madhe të paraqesë këtë punë të jashtëzakonshme mbi arritjet e qytetërimit islam dhe trashëgiminë intelektuale të një besimi që e transformoi botën.

Muslimanët sot e gjejnë veten në pozitën disi të çuditshme, të të qenit të vështruar përmes një lenteje që, në pjesën më të madhe, e përshkruan praninë muslimane si një produkt të prapambetur, të një kulture dikur të furishme, të prirur për dhunë dhe përgjithësisht të padëshiruar. Kaq larg është rrëfimi historik popullor, nga realiteti i dokumentuar, sa që fjala *qytetërim* rrallë përdoret si cilësor i përshtatshëm, për të përshkruar arritjet e një kulture që në kulmin e saj është konsideruar si modeli i përparimit dhe zhvillimit njerëzor.

Megjithatë, sipas Aldous Huxley, faktet nuk pushojnë së ekzistuari pse injorohen. *Studime në qytetërimin islam* është një përpjekje për të korrigjuar këtë gabim dhe për rivendosjen e të vërtetave historike të një “epoke të artë”, që shpuri në Rilindjen islame, dhe si rrjedhojë edhe në atë të Perëndimit. Kontributi i shkëlqyer i Islamit ndaj shkencës, artit dhe kulturës është hulumtuar në mënyrë sistematike në një vepër shumë informative, duke ofruar një pamje të hollësishme dhe të përmbledhur të panoramës së madhe të dijes, që ka formuar themelin e një vizioni fetar-humanist, që i ka dhënë përparësi zhvillimit shpirtëror dhe përpjekjeve akademike. Ndërsa analizojnë kontributin musliman në studimin, hartëzimin dhe hetimin e botës, autorët gjithashtu sjellin njohuri interesante në shumë procese të ndërlikuara të fesë, kulturës dhe diturisë,



referimi dhe burimi i frymëzimit të të cilave kanë qenë gjithmonë Kurani dhe Suneti.

Libri, i shkruar realisht dhe jo në mënyrë ideale, është i ndarë në pesëmbëdhjetë kapituj. Këto shqyrtojnë rolin e Islamit në historinë, mësimin dhe qytetërimin islam, themelimin e Komunitetit të Parë, Rendin Botëror Islam, Qytetërimin islam në Europë dhe Azinë Perëndimore, Tregtinë, Bujqësinë dhe Teknologjinë, Lulëzimin e mësimin islam, Shkenctat dhe Mjekësinë. Punimi më tej eksploron zonën tërheqëse, por shpesh të neglizhuar, të letërsisë arabe dhe persiane, duke kulmuar në kapitujt mbi Artin islam me fokus në Kontributin osman. Kapitulli i fundit mbi Ndikimin Islam në Rilindje, është një analizë e rëndësishme, jo vetëm e masës së madhe të dijes që Perëndimi ka përfitur nga botë muslimane, por edhe e vizionit të ndritshëm që i ka dhënë njerëzimit, duke formuar katalizatorin për zhvillimin e qytetërimit modern perëndimor.

Të gjithë qëndrojmë mbi supet e gjigantëve dhe Perëndimi nuk është përjashtim. Nevoja për të kuptuarit ndërkulturor është ndoshta më e madhe sot, sesa në çdo periudhë të historisë e vepra të tilla si kjo, nuk janë vetëm një minierë informacioni, por janë thelbësore për një mirëkuptim dhe njohje më të mirë të trashëgimisë sonë të përbashkët njerëzore.

Megjithatë, jo e gjithë historia është tradhtare. Në të vërtetë, autorët nuk janë të vetëm në thirrjen e tyre për një vlerësim të historisë, që ka anashkaluar praninë muslimane. I zhytur në retorikën eurocentrike dhe të mbështetur nga supozime të rrejshme, ky pseudo akademizëm keqprezanton të gjithë progresin në favor të Perëndimit, ndërkohë që shtrembëron të kuptuarit e fazës historike islame dhe borxhin e madh që i ka.

Në dallim vepra të tilla si: *Vjedhja e historisë*, e autorit Jack Goody; *Historia e humbur - Trashëgimia e qëndrueshme e shkencëtarëve, mendimtarëve dhe artistëve muslimanë*, e Michael Morgan; *Modeli i kolonizuesit të botës dhe tetë historianë eurocentrikë*, nga J. M. Blaut; si dhe vepra *Keqedukimi i Perëndimit - Si shkollat dhe mediat shtrembërojnë kuptimin tonë të botës islame*, përgatitur nga J. L. Kincheloe dhe S. R. Steinberg, janë shembuj të përpjekjeve serioze të shkencëtarëve për të ndarë faktin nga paragjykimet.

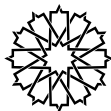
Që nga themelimi i tij, në vitin 1981, INMI ka shërbyer si një qendër e rëndësishme për të lehtësuar përpjekjet e sinqerta dhe serioze shkencore, të bazuara në vizionin, vlerat dhe parimet islame. Programet e tij të hulumtimit, seminareve dhe konferencave, gjatë njëzet e tetë viteve të fundit, kanë rezultuar në botimin e më shumë se katërqind titujve në gjuhën angleze, arabe dhe gjuhë të tjera të mëdha.



Lutemi për shpirtin e Dr. Ahmed Essa, i cili ka ndërruar jetë, dhe shprehim falënderimet tona për Dr. Othman Ali, për punën e tij të çmueshme në përgatitjen e dorëshkrimit përfundimtar.

Gjithashtu, falënderojmë ekipin editorial dhe të përgatitjes, duke përfshirë Sylvia Hunt dhe Shiraz Khan në zyrën e INMI, në Londër, dhe të gjithë ata që ishin të përfshirë drejtpërdrejt ose tërthorazi në përfundimin e këtij punimi.

INMI, zyra në londër
Muharrem 1431H, Janar, 2010



Hyrje

Shumë histori botërore ose e minimizojnë, ose e anashkalojnë plotësisht praninë e kontributet e krejt qytetërimit islam. Ky libër përpiqet të kapërcejë këtë hendek dhe të analizojë arritjet e botës muslimane që prej shoqërisë së saj të parë. Kapitujt në vazhdim përqëndrohen në zgjerimin e komuniteteve muslimane në rajone të tjera dhe në zonat që nuk janë pjesë e shumicës së diskutimeve mbi qytetërimin islam: tregtia, bujqësia dhe udhëtimi.

Në thelbin e arritjeve të këtij qytetërimi është kërkimi i dijes, që është një aspekt i rëndësishëm i Islamit dhe fokusi i kapitujve të parë. Kapitujt e tjerë diskutojnë se si të mësuarit solli përparime në filozofi, në shkencë dhe në mjekësi. Këta kapituj paraqesin hollësisht rolin ngjizës, krijues dhe ndërmjetësues të Islamit ndërmjet qytetërimit të lashtë romano-grek dhe Rilindjes në Europë.

Tre kapituj të tjerë mbulojnë lulëzimin e madh të krijimtarisë së botës muslimane në letërsi dhe arte, si edhe kontributin qytetërimor dhe ndikimin e saj në lëvizjen letrare dhe në botën mesjetare. Mësimi islam, sidomos në shkencë, është shumë më i gjerë sesa njihet sot. Për shembull, shumë pak dijetarë e dinë se, për më shumë se shtatëqind vjet, gjuha ndërkombëtare e shkencës ishte arabishtja. Se si ka ndikuar e gjitha kjo në qytetërimin perëndimor, është shqyrtuar nga fundi i librit.

Sot ekziston një paragjykim i përhapur kundër muslimanëve në botën perëndimore, prandaj paraqitet një nevojë më e madhe për t'i kuptuar ata, historinë dhe arritjet e tyre. Keqkuptimet janë më të dukshme në stereotipet e zakonshme, që kanë të bëjnë me nënshtrimin e grave muslimane dhe trashëgiminë islame në trajtimin e pakicave jomuslimane. Përkundrazi, të dhëna të mjaftueshme mbështesin rolin krijues të grave dhe pakicave



jomuslimane, veçanërisht hebrenjve dhe të krishterëve, në zhvillimin e qytetërimit islam.

Islami krijoi një qytetërim që ndryshoi botën për mirë. Qytetërimi i Islamit përfshinte një zonë më të madhe gjeografike, se çdo zonë tjetër, në të gjithë hemisferën lindore: nga Spanja dhe Afrika e Veriut, në Lindjen e Mesme dhe Azi. Qytetërimi islam gjithashtu krijoi një vazhdimësi midis botës klasike dhe Rilindjes. Peter Jennings ka theksuar rëndësinë e asaj ure, kur foli në një program të Radios Publike Kombëtare mbi Islamin, me titull “Bota e Islamit”, e transmetuar fillimisht në vitin 1985 dhe ritransmetuar në vitin 1991, duke thënë: “Është pikëpyetje e madhe, se a do të kishte ndodhur ndonjëherë Rilindja Europiane pa kontributin thelbësor të qytetërimit islam”.

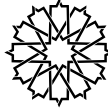
Ndërsa autori Gabriele Crespi pohon: “Muslimanët ishin pararendësit e shkencës, kulturës dhe artit, pararendësit e vlerave të cilat Perëndimi mundi t’i përftojë me zell në interes të ringritjes”.¹ Marshall Hodgson, autoriteti më i shquar perëndimor në historinë islame, shkruan: “Kultura islame ka qenë shumë e rëndësishme në ndikimin e krijimit të standardit aktual të njerëzimit, sepse përfaqëson aspiratat krijuese dhe arritjet më të larta të miliona njerëzve”.²

Qytetërimi islam flet nga një perspektivë muslimane, ndërkohë që mbështetet në veprat e dijetarëve perëndimorë. Ky studim thekson nevojën për dialog dhe bashkëveprimin e qytetërimeve, në vend të përballjes dhe fërkimit, të cilat nuk sjellin asnjë të mirë, për asnjë palë.

Ahmed Essa

1 Gabriele Crespi, *The Arabs in Europe* (New York: Rizzoli, 1986), f. 307.

2 G. S. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vëll. 3 (Chicago, IL and London: The University of Chicago Press, 1974), vëll. 1, f. 95, 99.



Hyrja e botuesit

Rrëfimi i historisë së qytetërimit islam në një punim të vetëm, nuk është kurrsesi detyrë e lehtë. Arritjet e qytetërimit islam dhe kontributet pozitive për botën dhe Rilindjen Evropiane nuk kanë marrë meritën që u takon. Ka shumë arsye për këtë mospërfillje, duke përfshirë mungesën e hulumtimeve përkatëse, gjendjen jofrymëzuese të botës muslimane dhe qasjen eurocentrike në diskursin akademik perëndimor.

Studimet që kanë trajtuar qytetërimin islam deri më sot, ndahen në dy kategori kryesore. *Së pari*, vërehet një prirje në akademikët e sotëm që mohojnë rolin e shquar dhe shumë të gjerë të Islamit në shërbimin e tij ndaj qytetërimit mesjetar dhe zhvillimin e mëpastajmë të Perëndimit. Këta autorë kërkojnë t'ia dalin pikërisht aty ku Kisha mesjetare dështoi: duke mohuar rolin e respektuar të Islamit dhe tiparet pozitive të qytetërimit të tij. Përkundrazi, paraqitja e Islamit dhe e qytetërimit islam, nga ana e tyre, ka qenë kundërshtuese, përjashtuese dhe ekskluziviste. Termi më i fundit i shpikur nga kjo prirje akademike perëndimore është “përplasja e qytetërimeve”.

Sidoqoftë, siç tregon ky libër, ekziston një prirje e dytë në akademinë perëndimore, që njeh kontributet e muslimanëve në ndërtimin e qytetërimeve islame dhe perëndimore. Këta studiues kanë kryer një punë të kujdesshme në terren, si edhe kanë zbuluar e botuar qindra dorëshkrime nga biblioteka anembanë botës. Si rezultat, ata kanë zbuluar një numër të madh thesaresh të Islamit mesjetar. George Sarton, për shembull, është një autoritet i mirënjohur në fushën e historisë së shkencës.

Ai pohon se deri në shek. XIV, qytetërimi musliman ishte “ende në pararojë të njerëzimit. Asokohe nuk kishte askund tjetër në botë, filozof që mund të krahasohej me Al-Gazalin, as astronom si al-Zarqali, as matematikan si Omar Khayami”.³

3 George Sarton, *Introduction to the History of Science* (3vëllime), vëll. 1. *From Homer to Omar Khayyam* (Baltimore, MD: Williams & Wilkins for the Carnegie Institute of Washington, 1927 (repr. 1962), f. 746.



Të njëjtët dijetarë perëndimorë kanë bërë të qartë se Rilindja dhe qytetërimi modern perëndimor i detyrohen më shumë qytetërimit islam, sesa është pranuar. Ata gjithashtu kanë theksuar se qytetërimi islam nuk ishte as dogmatik, as përjashtues në marrëdhëniet e tij me jomuslimanët.

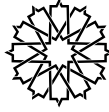
Megjithatë, për shkak të përballjes së vazhdueshme midis ekstremistëve muslimanë dhe botës perëndimore, si rezultat i ngjarjeve tragjike të 11 shtatorit 2001, në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, diskursi i një grupi dijetarësh perëndimorë, të orientuar politikisht, thekson pikëpamjet e tyre esktrmiste. Kjo prirje, me ndikim të konsiderueshëm në qarqet politike dhe akademike, e nënvlerëson haptazi lirinë dhe krijimtarinë e qytetërimit islam përgjatë historisë. Kjo qasje ka krijuar një atmosferë në Perëndim, në të cilën, siç ka theksuar gazetari dhe historiani Karen Armstrong: "Toleranca nuk është një virtut që shumë njerëz perëndimorë sot do të ndjeheshin të prirur t'ia atribuojnë Islamit".⁴ Leximi i sotëm politikisht i orientuar i Islamit dhe qytetërimit të tij pretendon se nuk ka Islam të moderuar dhe se historia dhe tradita islame nuk kanë asgjë për të ofruar, përveç fanatizmit, dhunës dhe luftës së shenjtë. Ky libër përvetëson një perspektivë historike, duke nxjerrë në pah gabimet dhe lajthitjet në këtë lexim të qytetërimit islam.

Libri tregon gjithashtu se si Islami, si një fe dhe ligj tokësor, ka kërkuar gjithmonë bashkëjetesë paqësore me të tjerët. Historikisht, koncepti islam i unitetit ka qenë unik dhe jo totalitarist. Shoqëria islame në periudhën mesjetare ka synuar unitet në diversitet (shumëllojshmëri) dhe diversiteti nënkuptonte pranimin e kontributeve të jomuslimanëve, duke huazuar lirshëm nga qytetërimet e mëparshme dhe duke e përdorur këtë dije si bazë për të ndërtuar një shoqëri progresive. Rezultati ishte një kulturë e lirë nga fanatizmi fetar, universale në botëkuptimin e saj dhe humaniste, pa injoruar Krijuesin.

Ka qenë me të vërtetë, një nder të kontribuonim në përgatitjen e këtij dorëshkrimi për botim. Autori i ka kushtuar një dekadë hulumtimit të përpiktë rreth aspekteve të ndryshme të qytetërimit islam, pavarësisht nga shëndeti i tij i dobët. Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam më kërkoi mua për të redaktuar këtë punim, në dritën e vlerësimeve të dy studiuesve të tjerë. Studimi është i dokumentuar mirë dhe në shumë aspekte përbën një tekst standard mbi qytetërimin islam, duke plotësuar punën e profesorit të ndjerë, Ismail al-Faruqi, në këtë fushë.

Othman Ali

4 Karen Armstrong, *A History of God* (New York: Knopf, 1993), f. 152.



Shënime nga autori mbi përdorimin dhe germëzimin e fjalëve

Në vazhdim, unë kam adoptuar përdorimin dhe germëzimin e mëposhtëm, në të gjithë librin. Musliman, për shembull, është një interpretim më i saktë i "muslimanëve". Unë përdor termin *muslimanë* në tekst, në vend të termit të zakonshëm "arabë", që shpesh përdoret kur i referohem periudhës së hershme islame. E bëj këtë për disa arsye. Vetëm kur arabët u bënë muslimanë, realizuan atë që kanë arritur me të vërtetë. Por ata nuk ishin vetëm. Që nga fillimi, shokët më të afërt të Pejgamberit Muhamed përfshinin një afrikan, një persian dhe një kaukazian. Edhe iranianët kontribuan shumë në të dy fazat fillestare dhe pasuese të qytetërimit islam, siç bënë, më vonë, muslimanët indianë e afrikanë dhe muslimanët e pjesëve të tjera të botës.

Gjithashtu, kam preferuar *Muhamed* për germëzimet e tjera, për shkak të shqiptimit të tij. Nga ana tjetër, më shpesh i referohem Muhamedit si Pejgamber, sesa me emrin e tij të parë. Duke vepruar kështu, po ndjek shembullin e Kuranit, ku Muhamedi përmendet me emër vetëm tri herë dhe nga ana tjetër identifikohet si Pejgamber në krejt Librin e Shenjtë.

Në një tjetër aspekt, për ta mbajtur shqiptimin të saktë, kam përdorur fjalën "Kuran" për Librin e Shenjtë të Islamit, në vend të "Koranit" perëndimor më të popullarizuar.

Ndarjeve të Librit të Shenjtë i referohem me përcaktimin islam "*sure*", në vend të "kapitullit", sepse kjo e fundit është e pasaktë. Lexuesi kur e sheh fjalën "kapitull" pret që i gjithi të shqyrtojë një tematikë të veçantë, siç ndodh praktikisht në çdo libër. Kreu kuranor nuk është tematika e një sureje, por një mjet për identifikimin e atij segmenti të veçantë të Librit të Shenjtë.



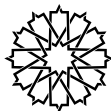
Përdorimi i fjalës “*Iranian*” dhe jo “*Persian*” duhet sqaruar. Unë preferoj fjalën *Persia* dhe *persian* për periudhën para-islame dhe *Irani* dhe *iranian* që nga koha kur rajoni u bë kryesisht musliman. Megjithatë, kam përdorur fjalën *persian* në disa raste, veçanërisht në lidhje me artin dhe letërsinë e Iranit, sepse ky përdorim është thellësisht i rrënjësor në diskutimet e letërsisë së këtij vendi.

Në lidhje me drejtshkrimin e emrave, kam bërë çdo përpjekje për të qenë korrekt, përveç rasteve kur citoj drejtpërdrejtë, ku kam ruajtur drejtshkrimin që përdor autori.

Përsa i përket datave, siç po bëhet zakon në historitë mbi Islamin dhe muslimanët, fillimisht kam dhënë datën islame, pasuar nga data e erës së re. Meqenëse kalendari musliman është hënor, rrjedhimisht më i shkurtër se kalendari “i zakonshëm”, numri i viteve të dy datave nuk është identik. Datat e lindjes dhe vdekjes së njerëzve të rëndësishëm janë dhënë në tekst.

Përdorimi i fjalës *man* (mashkull, burrë) është i përgjithshëm dhe nuk do të thotë vetëm meshkujt. Disa herë, në këtë libër më është dashur të përsëris disa gjëra që i kam thënë në një kapitull të mëparshëm. Kjo për një sërë arsesh: Për hir të qartësisë, sepse konteksti e kërkon.

Më e rëndësishmja, sepse shumë muslimanë ishin të shumanshëm. Ata shkëlqenin në një numër disiplinash, prandaj duhej të diskutoheshin nën tituj të ndryshëm të kapitujve. Gjithsesi, i kam shmangur përsëritjet, aty ku ka qenë e mundur. Si rezultat, kur një diskutim mund të duket jo i plotë, unë kthehem aty ku është e përshtatshme, në një kontekst tjetër.



1

Roli i islamit në histori

Islami ka ndërtuar një urë unikale midis qytetërimeve të Lindjes dhe Perëndimit. Dijetarët muslimanë shpëtuan njohuritë që do të kishin humbur, nëse jo përgjithmonë, të paktën për shekuj të tërë. Tërësia e dijarëve muslimanë ka përmbledhur dhe ndërtuar dijen e vet mbi njohuritë ekzistuese dhe, kështu ka sjellë diçka të re gjithëherë. Në këto shpërthime krijimtarie, muslimanët dhanë kontributin e tyre në botë, përgjatë shumë shekujve.

Këto arritje u formësuan nga tiparet e veçanta të një feje që ishte në shumë aspekte, e re për njerëzimin. Përkundër këndvështrimit gjerësisht negativ të racës njerëzore në shumë pjesë të botës, në atë kohë, Islami u dha dinjitet njerëzve. Muslimanët e panë kërkimin e dijes si një detyrë fetare dhe, si rrjedhim, ndryshuan mënyrat e vëzhgimit të botës. Gjithashtu, unike ishte se si Islami bëri të qartë se njerëzit duhet të gëzonin begatitë e tokës, me kusht që ata të mos injoronin moralin dhe etikën. Për më tepër, Islami eliminoi dallimet shoqërore midis klasave dhe racave të njerëzimit.

Gjeografikisht, Islami krijoi një qytetërim ku një person mund të udhëtonte i sigurtë nga Europa, nëpërmjet Afrikës së Veriut, vendeve arabe, Iranit, Indisë, deri në Kinë e Indonezi. E vetmja gjë që nevojitej, ishte një kopje e Kuranit, në njërën anë, dhe një qilim i lutjes, në tjetrën.

Qytetërimi islam solli ndryshime të mëtejshme, sepse ai tejkalonte jo vetëm kufijtë gjeografikë, por edhe ata kohorë, duke arritur unitetin mes popujve të ndryshëm. Pozita e grave u përmirësua në bashkësitë muslimane, në një kohë kur gratë në shumë pjesë të botës trajtoheshin si pronë dhe krijesa pa shpirt.

Për pothuajse një mijë vjet, mund të thuhet se Islami ka qenë një nga qytetërimet udhërrëfyese të botës. Për më shumë se shtatëqind vjet,



gjuha arabe ishte gjuha ndërkombëtare e shkencës. JM Roberts, një historian i shquar i Universitetit të Oksfordit, vlerëson qytetërimet, sipas kontributeve që i kanë dhënë botës, dhe përmend qytetërimin islam si një nga kontribuesit më të mëdhenj.⁵ Ecuria e çdo aspekti të shoqërisë muslimane i ka dhënë botës shembullin më të mirë të asaj se si qytetërimet kanë dalë nga gjendja gati primitive, se si janë zhvilluar dhe se si ia dolën, në fund të fundit, të bëheshin qytetërimet të vërteta. Qytetërimi islam, për shkak të shtrirjes në të gjithë botën, produktivitetit dhe ekzistencës së tij të gjatë, ka fituar pozitën e tij të lartë në historinë njerëzore.

Megjithatë, edhe ata që lexojnë gjerësisht histori, ka mundësi të mos kenë marrë njohuri asnjëherë mbi këtë kontribut. Në shumë libra të historisë, edhe pse zënë një sipërfaqe të konsiderueshme të tokës, muslimanët trajtohen me një të rënë të lapsit si armiq të Perëndimit. Nga këto tekste, lexuesit vështirë se mund të mësojnë që gjatë mesjetës, ky qytetërim u ka dhënë kontribute të vyera qytetërimeve të tjera, veçanërisht atij perëndimor.

Edhe kur këto studime përmendin arritjet e qytetërimit islam, ato ose minimizohen, ose i atribuohen huamarrjes.

Për shembull, këta historianë këmbëngulin se filozofia e muslimanëve erdhi nga Greqia, apo se format e tyre të qeverisjes u huazuan nga Persia, se dijet e tyre shkencore u morën nga Greqia, India dhe Kina, se Sufismi ishte mishërim i hinduizmit dhe se arkitektura e arti islam u huazuan nga Bizanti dhe Persia. Ata janë të prirë të theksojnë këto huazime, sikur shoqëritë e tyre nuk e bënë kurrë të njëjtën gjë.

Këta historianë preferojnë ta përqendrojnë vëmendjen e tyre tek Perëndimi, sikur të ishte qytetërimi i vetëm i Mesjetës. Fokusi i tyre është kryesisht në Europë, të cilën e cilësojnë si “qytetërimi” i kësaj periudhe. Ndonëse shkruajnë në kohën e tashme, mendjet e tyre janë të rrënjosura në Epokën e Errët. Përshkrimet dhe gjykimet e tyre vijnë nga shabllonet e shkruara në shek. VII, ku sulmohet Islami, Kurani dhe Pejgamberi Muhamed. Gjuha përçmuese e atyre kohëve edhe mund të përfshihet në termat e sotëm akademikë, megjithatë është e paskrupullt në refuzimin e Islamit e sidomos qytetërimit të tij. Teknika që e përjetëson këtë qëndrim është e njohur: historianët ndalen gjerësisht tek Greqia e Roma dhe tek zhvillimi i hershëm i krishterimit, përmbledhin përciptazi periudhën islame dhe kapërcejnë me ngut tek Rilindja.

Ky libër synon të mbushë hendekun e madh midis rënies së Romës dhe lulëzimit “të mrekullueshëm” të qytetërimit evropian. Libri i merr

5 J. M. Roberts, *The Penguin History of the World* (Harmondsworth, Middx, UK: Penguin Books, 1980), f. 378.



parasysh huazimet e theksuara nga historianët e sotëm, por gjithnjë në kontekstin e historisë si vazhdimësi. Studimi pranon se, ashtu sikurse të gjitha qytetërimet jomuslimane huazuan nga kulturat e mëhershme, edhe muslimanët gjithashtu morën hua. Megjithatë, muslimanët vazhduan të jepnin kontributin e tyre dhe krijuan një qytetërim të pashoq në historinë njerëzore. Nga ana e tyre, qytetërimet e tjera, sidomos qytetërimi i sapo-lindur i Europës, huazoi idetë dhe lëndën prej qytetërimit islam.

Islami, gjithashtu, prodhoi vazhdimësi në një tjetër kontekst të rëndësishëm historik, duke plotësuar zhvillimin e judaizmit dhe të krishterimit. Kështu, shtoi mbi vlerat e këtyre feve dhe e përparoi marrëdhënien midis njeriut dhe Zotit, mes qenieve njerëzore me njëra-tjetrën dhe mes qenies njerëzore dhe shoqërisë.

Në përputhje me vazhdimësinë, qytetërimi islam i dha shtysë formimit të qytetërimin dominues të radhës, që ishte ai i Perëndimit. Perëndimi i detyrohet shumë më shumë Islamit dhe muslimanëve, sesa e ka pranuar deri më tani. Duke përshkruar se çfarë ishte Evropa në ato kohëra Roberts thotë se, "kontinenti evropian do të vazhdonte të ishte për një kohë të gjatë importues kulturor".⁶

Segmenti i gjerë islam i vijueshmërisë lipset të ndërlihet me botën e shek. XXI, edhe pse shumë nga kontributet e tij, veçanërisht në aspektin e vlerave, po injorohen. Ka ngjashmëri mes krizave me të cilat u përballën muslimanët në vitet e hershme të historisë së tyre dhe shumë prej krizave me të cilat ballafaqohen në shek. XXI. Është e rëndësishme të dihet sot nga të dyja palët, muslimanët dhe jomuslimanët, se si muslimanët i kanë tejkaluar sfidat e atyre ditëve. Islami dhe qytetërimi i tij kanë shumë për të ofruar, pasi mësimet e historisë së tij gjithashtu mund të t'u shërbejnë atyre që synojnë ta shmangin botën nga rruga aktuale e konflikteve të pa-fundme.

KUPTIMET E ISLAMIT

Ky seksion fokusohet në rëndësinë e të qenit musliman. Feja përfshin shumë më tepër se pesë shtyllat e saj: Deklarata e besimit, pesë lutjet e përditshme, agjërimi gjatë muajit të shenjtë të Ramazanit, dhënia e zekatit (tatimi mbi pasurinë) dhe, në kushtet e mundësisë ekonomike, pelegrinazhi në qytetet

6 Ibid, f. 62.



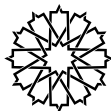
e shenjta të Mekës dhe Medinës (haxhi). Është më e saktë të flitet për një mënyrë islame të jetës, sepse, në Islam nuk ka ndarje midis fesë dhe aspekteve të tjera të jetës. Çiftet e fjalëve të tilla si: “laik” e “kishtar”, “shpirtëror” e “material”, “sekular” e “fetar” nuk kanë ekuivalente në botën e Islamit. Jeta e muslimanit është një entitet i vetëm.⁷ Shumë jomuslimanë dhe muslimanët e shek. XXI, për fat të keq e anashkalojnë këtë fakt.

Mënyra islame e jetës, në tërësinë e saj, ka qenë përgjegjëse për krijimin e qytetërimit islam. Islami paraqet një mënyrë shpirtërore të këndvështrimit mbi botën dhe cilësinë e jetës, me thellësi e seriozitet, por edhe me një ndjenjë mrekullie. Qytetërimi mishëron mënyrën se si njerëzit jetojnë dhe se si sillen ndaj njëri-tjetrit, veçanërisht ndaj të varfërve, njerëzve me nevoja të veçanta, të uriturve dhe të sëmurëve mendorë. Qytetërimi është mënyra se si njerëzit ndërtojnë komunitete dhe përfshijnë gjithçka që është e vlefshme për anëtarët e saj, është mënyra se si njerëzit e shohin botën dhe universin. Qytetërimi islam është shprehur në këto mënyra.

Origjina e Islamit ishte e thjeshtë. Ishte ajeti i parë, i shpallur Pejgamberit Muhamed, ndërsa meditonte në një shpellë, afër majës së Malit të Dritës, në veri të Mekës, në një klimë të ashpër dhe të paretshme.

Nuk ishte një ndodhi e vetme, por shumë të tilla, të cilat bashkëvepruan dhe bashkëpunuan për ta mbështetur Islamin. Ato përbëheshin nga një Libër i Shenjtë, i njohur si Kurani, i cili i emociononte dhe dhe vazhdon t'i emocionojë dëgjuesit e tij; një lajmëtar i Zotit, që ishte dhe vazhdon të jetë model për muslimanët; një pejgamber që ishte shumë njerëzor; një njeri i cili luftoi me guxim, por preferonte paqen; një sundimtar që mund të kishte qenë mbret, por zgjodhi të ishte thjesht një udhëheqës; një person që ishte prej një familje fisnike, por që i trajtoi të gjithë me drejtësi, burra e gra, muslimanë e jomuslimanë, të pasur e të varfër, arabë e të huaj, njerëz të të gjitha ngjyrave; një komunitet i frymëzuar; një popull i vetëdijshëm për potencialin e vet të madh dhe për ta përmbushur atë; një fe që u tregua e dobishme për popujt anëmbanë tokës. Siç e thotë profesori i ndjerë, Ismail al-Faruki, botëkuptimi islam është progresiv dhe me një pikëpamje tërësore të jetës. Kjo pikëpamje shërbeu si forca lëvizëse për të krijuar një qytetërim me ndikim të gjerë për njerëzimin.

7 Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York and Oxford, UK: Oxford University Press, 1993), f. 82.



2

Dija dhe qytetërimi islam

Duke theksuar të mësuarit, si një nga veprat më të rëndësishme, Islami filloi të mbushte një humnerë që po zgjerohej në botën e shek. VII. Qytetërimet e mëdha të Mesopotamisë, Egjiptit, Greqisë dhe Romës ishin zhdukur dhe India ishte ngadalësuar ndjeshëm. Ndonëse qytetërimi i Kinës lulëzoi gjatë dinastisë Tang, duke filluar një dekadë pas shfaqjes së Islamit, ndikimi i tij u kufizua brenda kufinjve të vendit, deri në mbërritjen e muslimanëve. Evropa ishte në amulli, sepse fuqia e saj dominuese, krishterimi, po pengonte përparimin. Gjatë epokave të errëta të kontinentit, zgjerimi gjeografik i Islamit nxiti njëkohësisht një entuziazëm intelektual dhe kulturor.

Mësimi është pjesë thelbësore e Islamit dhe kjo është thënë qartë nga Franz Rosenthal, në studimin e tij për të mësuarit musliman: *Njohuri Triumfuese*—“Dituria është Islam”⁸ Ky këndvështrim është i kuptueshëm, duke pasur parasysh ajetin e parë dhe theksin që i jepet dijes në Kuran. Në Natën e Fuqisë (Natën e Kadrit), një natë e nderuar nga muslimanët gjatë Ramazanit, shpella u mbush me shkëlqimin e dritës dhe një zë i tha Muhamedit: “Lexo!” – d.m.th.: “Lexo me zë të lartë!”. Zëri vazhdoi: “*Lexo, në emrin e Zotit tënd, i Cili e krijoi njeriun nga një qelizë! Lexo dhe Zoti yt është më Bujari, që mëson nga Pena, i mëson njeriut atë që nuk e dinte!*”

Fjala *’ilm* (dije) shfaqet në Kuran rreth 750 herë, pra një nga fjalët e përdorura më së shumti në këtë tekst. “*Ilm*” është gjithashtu një nga fjalët më të përsëritura në traditën (Sunetin) e Pejgamberit Muhamed, i cili tha: “Kërkoni njohuri nga djepi deri në varr! Kërkoni njohuri edhe në Kinë!” Edhe pse ka një shumësi termash të ngjashëm, sidomos të emrave në

8 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1970), f. 70.



gjuhët semite, përveç arabishtes, *'ilm* nuk është një prej tyre, pasi në theksimin e saj kuranor, është në mënyrënmë unike islame.

Përkthimi i *'ilm*, thjesht si dije, është shumë i papërshtatshëm. Rosenthal jep dymbëdhjetë përkufizime të mëdha të fjalës dhe, përveç kësaj, i ndan këto dymbëdhjetë në 107 përkufizime të veçanta, siç janë shprehur nga dijetarët muslimanë. Fjalës i është dhënë një domethënie shtesë në suren e parë të Kuranit, në ajetin e parë. Është rrënja e *'ālemīn*, e përkthyer si “botët.” *Ālemīn*, fjalë për fjalë, do të thotë: “me anë të së cilës [një] di diçka ... ose atë që është krijuar”, d.mth. të gjithë botën dhe kozmosin.

Islami e vendos theksin në thellësinë dhe gjerësinë e dijes. Për shembull, rëndësia e fjalës *hikmah*, e përsëritur në vende të ndryshme të Kuranit, shkon përtej përkthimit të zakonshëm të “mençurisë”. Sipas *Lisan al-Arab* (një fjalor arab), kjo fjalë nënkupton gjithashtu: “Njohje e vetëdijshme për atë që është më e shkëlqyer”.

Thellësia theksohet më tej (në Kuran, 15:75), duke përdorur një fjalë tjetër, *mutawassim*, që sipas studiuesve muslimanë, Zamakhshari dhe Razi, nënkupton: “Atë që vë në zbatim mendjen e tij, për studimin e një gjëje, me qëllim kuptimin e natyrës së vërtetë dhe karakteristikave të saj të brendshme”.⁹

Kuraniu dallon qartazi qeniet njerëzore nga pjesa tjetër e krijimit, me aftësinë e tyre për të arsyeuar.

Në disa vende, p.sh. ajeti 2:31, ku Kurani fokusohet në krijimin e Ademit, shpjegohet se “qenies së parë njerëzore” iu mësuan emra. Muammad Asad beson se kjo duhet të jetë aftësia e logjikës njerëzore, për pasojë aftësia e “mendimit konceptual”.¹⁰ Ademi mori aftësinë e dallueshmërisë racionale. Njerëzit që zotërojnë dije, janë “ata që kanë sy për të parë” (Kuran, 3:13), “ata që janë të pajisur me njohuri” (3:7 dhe 5:100) dhe ata “që janë të pajisur me siguri të brendshme” (2:118). Atyre që u është dhënë dija, u është dhënë ekuivalenti i pasurisë së bollshme (2:269). Më e rëndësishmja, Kurani e barazon njohurinë me dritën (31:20). Për çdo musliman, ka një lutje të shkurtër në Kuran: “Zoti im, më shto diturinë!” (20:114).

Në dy aspekte të tjera, Kurani ka dëshmuar një nxitje të madhe për të mësuarit. Së pari, gjuha është e pasur në përshkrimet e koncepteve shkencore. Së dyti, po aq i rëndësishëm është efekti i vetë gjuhës në mendjen e dëgjuesit. Megjithëse e njohur gjerësisht për studiuesit, sidomos ata të interesuar në semantikë, gjuha, si një mjet për zhvillimin e mendjes, shpesh injorohet.

9 Zamakhshari dhe Razi, cituar nga Muhammed Asad në *The Message of the Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), f. 933.

10 Ibid, f. 9.



Ajo që e shton rëndësinë e mësimin të gjuhës së Kuranit, është recitimi i përsëritur, i vëmendshëm dhe dëgjimi i bukurisë së fjalëve të tij, nga fëmijëria e muslimanit, deri në fund të ditëve të tij. Muslimanët pohojnë se Kurani nuk është Kurani, nëse nuk dëgjohej. Për këtë arsye, ata që recitojnë mirë Kuranin, janë shumë të respektuar mes muslimanëve. Dr. William Graham ishte aq i mahnitur, kur dëgjoi për herë të parë recitues profesionistë të Kuranit në Kaj-ro, sa që kur iu dha rasti në Damask mësoi të recitonte vetë Kuranin. Atëherë e kuptoi “sa i gjallë mund të ishte teksti i shenjtë për recituesin besnik”.¹¹

Rëndësia e madhe e arabishtes klasike, që është baza gjuhësore e Islamit dhe e qytetërimit të tij, ka nevojë për më shumë theks sesa ka pasur deri tani në Perëndim. Cilësia e gjuhës është e dukshme më qartë në të folmen beduine, e cila ishte gjithashtu gjuha e poetëve, para dhe pas ardhjes së Islamit. Disa nga poetët dhe shkrimtarët kryesorë të botës arabe muslimane kanë jetuar midis beduinëve, ose i kërkonin ata në qytete, për të arritur aftësi më të mëdha në përdorimin e fjalorit të tyre. Al-Xhahidh, një shkrimtar i njohur arab, u bashkua me filozofët që shkuan në periferi të qytetit të Basrës, për të pyetur beduinët që qëndronin atje. Gjuha zanfillore beduine ka mbijetuar deri më sot. Muhammed Asadi, i cili jetonte në mesin e beduinëve, e lavdëron këtë cilësi dhe shton se kjo e ka ndihmuar atë të kuptojë vlerën e Kuranit.¹²

Gjatë Mesjetës së Europës, arabishtja jo vetëm mbizotëronte botën muslimane, por ishte e pranishme edhe në Europë. Derisa u zëvendësua nga latinishtja, arabishtja ishte në përdorim në një numër universitetesh evropiane deri në Angli, në skajin perëndimor. Kurani ishte po ashtu shtytës për një interes të shtuar në mësim. Për të kuptuar shpalljet e regjistruara në Kuran, muslimanët i shqyrtuan fjalët, përkufizimet e tyre, etimologjinë dhe konotacionet, domethëniet, rendin e fjalëve dhe gramatikën.

Kjo nisi pothuajse qënë fillimet e Islamit, kur Kurani përhapej gojari-sht. Më vonë, përkthyesit e shpalljeve kuranore i shkruan dhe këto interpretime janë ende të ruajtura.

Përpjekja e parë muslimane në fushën e gramatikës filloi me themelimin e një shkolle të gjuhës arabe në Medinë, që në periudhë katër kalifëve të parë (11-40 / 632-661).

Aliu, i fundit prej tyre, nxiti një dijetar musliman të shkruante rreth pjesëve të fjalës. Në fund të shekullit të parë Hixhr, Ibn Jusuf, guvernatori

11 *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), f. x. Pjesa tjetër e diskutimit të ideve të Dr Graham është një përmbledhje e seksionit mbi Kuranin.

12 Zamakhshari dhe Razinë Asad, *The Message of the Quran*, f. III.



i atëhershëm i Irakut, mbështeti krijimin e një shkolle gramatike në Basra. Në këtë shkollë, një shekull më vonë, Halil ibn Ahmed dha kontribute për gramatikën dhe ishte i pari që përpiloi një fjalor të gjuhës arabe, i cili u zgjerua në mënyrë të konsiderueshme nga Ibn Duraid.

Fjalori dhe bazat e gramatikës arabe shërbyen si burim për filologjinë hebraike. Në fjalorin e parë hebraik, të shkruar nga Sebasî ben Joseph, fjalët hebraike u përkthyen në arabisht. Joseph, Sahl ben Masliah dhe David ben Abraham kanë shkruar gramatika hebraike, të cilat bazoheshin në gramatikën arabe dhe veprat e tyre janë shkruar në arabisht.

Pothuajse që nga fillimi i saj, bashkësia muslimane e ka konsideruar aftësinë për të lexuar, si një nga nevojat e saj kryesore. Pas përplasjes së parë me paganët e Mekës, muslimanët i vunë të burgosurit në punë, duke u caktuar si detyrë që t'u mësonin banorëve të Medines shkrim e lexim. Në mënyrë të ngjashme, kur dyzet dijetarë të krishterë u kapën gjatë një beteje, ata u dërguan në Medinë për të dhënë mësim (Djali i një prej këtyre të krishterëve, do të ishte ai që do të bëhej ngadhnjyesi i Spanjës për muslimanët). Çdo fëmijë musliman, mashkull apo femër, mësonte të lexonte Kuranin, të recitonte ajetet e tij dhe të studioje tekste të tjera islame. Kurrikula e klasave të avancuara përfshinte letërsi, shkencë dhe filozofi.

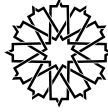
Që nga fillimi, u krijuan edhe *medrese* (shkolla të të gjitha llojeve). Asnjëherë nuk kishte pasur shoqëri të tillë që i vinte rëndësi kaq të madhe mësim, shkrimit e leximit për pjesëtarët e saj. Ndërkohë që fëmijët muslimanë lexonin dhe shkruanin, në Europë, sipas fjalëve të Roberts, "mbretërit zakonisht ishin analfabetë"¹³, duke ditur të shkruanin vetëm emrat e tyre. Shkrimi dhe leximi në Europën mesjetare ishte monopoli i klerit.¹⁴ Dijetarët muslimanë në shekujt e hershëm të Islamit besonin fuqishëm, se dituria në të mësuarit bënte ndryshimin në jetën e tyre në tokë dhe në Ahiret. Se si do të trajtoheshin ata në jetën pas vdekjes, kjo varej nga njohuritë dhe devotshmëria e tyre. Shumica e sundimtarëve të hershëm të botës muslimane ishin gjithashtu studiues shumë të sofistikuar, të cilët morën pjesë në kërkimin e njohurive dhe e bënë atë të arritshme për të gjithë. Librat viheshin në dispozicion të çdo studiuesi, pa varësisht prej prejardhjes, në atë masë, sa që dijetarët e botës muslimane përfshinin hebrenj, të krishterë dhe njerëz nga pjesë të tjera të botës. Fjalët, sidomos të librave të shenjtë dhe të veprave letrare, u bënë aq të vlerësuar, sa që regjistroheshin me një kaligrafi të hollë dhe zbukuroheshin, me ar dhe *lapis azuli*.

13 Roberts, *Penguin History of the World*, f. 397.

14 Ibid, f. 394.



Të mësuarit ishte fokusi i komunitetit musliman, sepse u inkurajua nga Kurani dhe nga mësimet apo praktika e Pejgamberit Muhamed dhe pasardhësve të tij të menjëhershëm (sahabët dhe kalifët). Për më tepër, mësimi islam lulëzoi krah për krah me themelimin e bashkësisë së parë muslimane.



3

Themelimi i bashkësisë së parë muslimane

Komuniteti më i hershëm musliman ishte një shoqëri që synonte përmirësimin e vetvetes. Me fjalë të tjera, muslimanët e hershëm ndryshuan mënyrën e tyre të jetesës, në përgjigje të shpalljeve të Kuranit dhe sjelljes së Pejgamberit Muhamed. Këto elemente ndikuan në të gjitha fushat e jetës.

Kurani thekson vazhdimisht rëndësinë e punës në harmoni me natyrën. Eksperti islam Seyyed Hossein Nasr, thotë se në Islam ekziston një "lidhje e pandashme mes njeriut dhe natyrës".¹⁵ Ndërsa Zoti në Kuran thotë: "Vini re! Ne kemi dashur që të gjitha bukuritë në tokë të jenë një mjet me të cilin i vendosim njerëzit sprovë" (18: 7). Një nga "sprovat", sigurisht, është mënyra me të cilën njerëzit e trajtojnë këtë tokë të mrekullueshme. Në një ajet tjetër, Kurani tregon rrugën: "Ecni butësisht në tokë!" (25:63).

Islami këmbëngul se kjo botë nuk duhet të mohohet, por të kënaqemi me të. Kurani i këshillon ata që besojnë ndryshe: "Kush është ai që mund të ndalojë bukurinë që Zoti ua ka dhënë krijesave të Tij?" (7:32). Kurani, në fakt, inkurajon muslimanët të çmojnë botën, të shijojnë begatitë e frutave, të luleve dhe të gjërave të mira për të ngrënë, të përshtaten me ritmet e natës, të ditës dhe të stinëve, si dhe të mrekullohen në natyrë.

Nasr na kujton se Kurani bën të qartë se, midis "shenjave" të Zotit, janë "fenomenet në botën e natyrës". Pastaj ai vazhdon: "Duke refuzuar të ndajë plotësisht njeriun dhe natyrën, Islami ka ruajtur një botëkuptim tërësor të Universit".

15 Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature* (London: Allen & Unwin, 1968), f. 94-98



Në një këndvështrim, mesazhi i Nasrit është se “njerëzit që jetojnë vetëm në sipërfaqen e qenies së tyre, duke mos respektuar natyrën dhe duke dashur ta dominojnë atë, priren drejt shkatërrimit të mjedisit”.¹⁶

Gjithashtu, Islami i jep njeriut një status të lartë. Sipas Islamit, qenia njerëzore nuk është një krijesë e rënë, e lindur në mëkat, as një krijesë e dëbuar, sepse nuk është e një race të zgjedhur. Qenia njerëzore nuk është e gardhuar në ciklin e vazhdueshëm të rimishërimit, as një qenie e paqenë e humbur në lëndën e materies, as një krijesë, jeta e të cilit është absurde ose e pakuptimtë. Kurani e përshkruan trupin e njeriut si një mrekulli, në të gjithë kompleksitetin e tij, dhe që mund të fitojë cilësi hyjnore. (Kurani, 38: 71-72). "Bëjeni veten me attribute hyjnore!", thotë Pejgamberi.

Shkurt, Zoti e ngriti tërë njerëzimin, siç e thotë Kurani: "Ne i kemi dhënë dinjitet bijve të Ademit" (17:70). Më vonë, shton: "Ne kemi krijuar njeriun në format më të mira" (95:4). Siç e përshkroi Shabir Akhtari: "Sipas Islamit, saga e historisë njerëzore fillon me *ngritjen*, jo me *rëniën e njeriut*"¹⁷ (Kurani, 2:30).

Në thelb, Islami përqendrohet në shpalosjen e cilësive të vërteta të qenies njerëzore. Kurani thekson në mënyrë të përsëritur, se një person ka dinjitet dhe është i pajisur me atë që nuk e ka një tjetër krijesë, d.m.th. aftësitë për të arsyetuar, për të menduar në mënyrë krijuese dhe për ta komunikuar atë arsyetim dhe kreativitet, me dhuratën e artikullimit (të folurit). Pejgamberi (a.s.) e ka ilustruar këtë edhe me mësimet e tjera të Kuranit. Udhëheqja e tij dhe Kurani, në të vërtetë, shkojnë së bashku.

Nga momenti i parë i shpalljes, gjithë jeta e tij ishte e përkushtuar ndaj udhëheqjes së komunitetit të tij, në përputhje me Islamin. Sipas Hodgsonit: "Muhamedi duket se ka jetuar një jetë mjaft të thjeshtë dhe modeste, pa ndonjë luks, në përgjithësi i afërt dhe i dashur me të vegjlit, i kënaqur me të qeshurat dhe me fëmijët".¹⁸

PEJGAMBERI MUHAMED (A.S.)

Muhamedi ka lindur në Mekë, në vitin 570. Që në vitet e hershme të jetës, ai fitoi reputacionin si një nga njerëzit më të besueshëm në jetën e tij personale dhe financiare. E shoqëroi xhaxhain e vet, i cili ishte edhe kujdestari i Muhamedit (a.s.), në karvanët e tregtisë, deri në Siri. Mendjemprehtësia e tij

16 Ibid, f. 96–98.

17 Shabir Akhtar, *A Faith for All Seasons* (Chicago, IL: Ivan R. Dee, 1990), f. 94-98.

18 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture*, 3 vols. (Chicago, IL, & London, 1974), vëll. I, f. 104.



në biznes i dha pozitën e kryesimit të karvaneve të vejushës Hatixhe, me të cilën, më vonë, u martua dhe mbeti i përkushtuar ndaj saj, deri sa ajo vdiq, njëzet e pesë vjet më vonë.

Shpallja e parë Muhamedit, e përshkruar më sipër, i zbriti në vitin 610. Ai i thirri në islam shokët e tij mekas, të cilët iu përgjigjën duke e torturuar. Kur fiset mekase u bashkuan dhe komplotuan për vdekjen e tij, Pejgamberi (a.s.) emigroi në Jethrib, një qytet në veri. Ngjarja është e rëndësishme në historinë islame, sepse ajo shënon fillimin e kalendarit islam dhe quhet *Dār al-Hixhrah*, zakonisht, e përkthyer si “emigrim”. Megjithatë, përkufizimi origjinal është më i përshtatshmi: “Largimi nga dikush, i njohur ose i dashur, shpesh me qëllim rikthimin”.¹⁹ Më vonë, qyteti Jethrib u bë i njohur thjesht si Medinë, nga *Madinat al-Nabī* - Qyteti i Pejgamberit. Atje ai themeloi bashkësinë e parë muslimane dhe shtëpinë e parë islame të adhurimit.

Pasi i kishin mbijetuar një numri luftërash, Pejgamberi dhe populli i tij përfundimisht morën Mekën (me shumë pak viktima), çliruan Qaben nga idhujt e saj dhe e vendosën atë si qendër të Islamit.

Kur Pejgamberi e pastroi Qaben nga idhujtaria, ai ishte në kulmin e misionit të tij. Megjithatë, përkundër pozitës që kishte arritur, as nuk donte, as kërkoi pushtet, por qëndroi i vërtetë, siç ishte, një pejgamber i Zotit, që nga koha e shpalljes së parë. Megjithëse populli i Mekës i ofroi mbretëri, pasuri dhe gra të bukura, me kusht që të ndalonte predikimin, ai refuzoi. Kur ata i kërkuan xhaxhait ta bindte atë, Pejgamberi tha: “Unë nuk do ta braktis këtë çështje. Edhe nëse ata vënë diellin në dorën time të djathtë dhe hënën në të majtën time, unë prapë do të vazhdoj”. Zoti i kërkoi Pejgamberit t’u thoshte paganëve: “Unë nuk kërkoj ndonjë shpërblim nga ju për këtë [mesazh], përveçse të doni bashkatdhetarët tuaj”. (Kuran, 42:23).

Pejgamberi Muhamed ishte shumë më tepër se një shembull për popullin e tij. Historiani Ira Lapidus thotë: “Ajo që e bëri Muhamedin kaq të rrallë në histori, ajo çfarë e bëri atë një pejgamber, ishte aftësia për të përcjellë vizionin e tij te njerëzit përreth, në mënyrë që konceptet e njohura nga të gjithë, të merrnin fuqinë për të transformuar jetët e njerëzve të tjerë, ashtu siç e kishin transformuar atë”.²⁰ Duke përdorur përshkrimin e Hodgsonit, mund të themi se “muslimanëve iu dha një vizion mjaft i fuqishëm, që bëri të mundur që ata të formonin një qytetërim të madh të vetin”.²¹

19 Charles Greville Tuetey (përkth:), *Classical Arabic Poetry* (London: KPI Ltd, 1985), f. 22.

20 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), f. 55.

21 Hodgson, *The Venture*, vëll. I, f. 94.



Xhiahadi, një aktivitet i përmendur në vende të ndryshme në Kuran, ishte mjete për të arritur këtë qytetërim. Përktimi më i afërt i fjalës në gjuhën angleze, është “përpjekja drejt një qëllimi të denjë”. Shumë muslimanë iu bindën dhe vazhduan përpjekjet për përmirësimin jo vetëm të jetës së tyre, por edhe të të tjerëve, derisa arritën në një qytetërim të denjë për një mijë vjet. Ky libër përshkruan përpjekjet e tyre.

Pejgamberi (a.s.), në të vërtetë, kërkoi “një xhihad më të madh”, duke e shpjeguar atë si “luftën kundër vetes”. Kur xhaxhai i të Dërguarit kërkoi një aftësi, që “të sundonte mbi njerëzit”, Pejgamberi i tha: “Unë do të të jap një dhuratë më të madhe se kaq, xhaxha! Për një çast, do të sundosh veten”. Sufi Hallaxhi i dha një përgjigje të ngjashme shërbëtorit të tij, Ibrahim, i cili i kërkoi një fjalë për ta kujtuar atë. Hallaxh i tha: “Veten. Nëse nuk e skllavëroni atë, ajo do t’ju skllavërojë ju”.²² Rumi në *Masnavin* e tij (shkruhet edhe *Mathnavi*), e përkufizoi metaforikisht: “Idhulli i vetvetes është nëna e të gjithë idhujve”.²³

Muslimanët e hershëm punuan me zell të jashtëzakonshëm, për të krijuar një komunitet të qëndrueshëm. Kurani e njohu rëndësinë e kësaj detyre dhe u rekomandoi atyre të praktikonin xhihadin, si një përpjekje drejt një qëllimi më të mirë. Për ta theksuar rëndësinë e tij, Kurani e përshkroi atë si një përpjekje më të madhe (25:52).

BARAZIA

Pejgamberi Muhamed ishte si asnjë udhëheqës tjetër i kohës së tij, zotëruesi cilësive të tilla, si modestia, butësia, dashamirësia dhe ndjeshmëria ndaj të tjerëve. Kurani, në një varg ajetesh, thekson se ai ishte “një njeri i vdekshëm”, vetëm një i dërguar. Gruaja e tij, Aishja, ka treguar se në shtëpi ai sillej si një njeri i zakonshëm: ndihmonte të tjerët, përfshirë edhe shërbëtorët e tij; shkonte në treg; pastronte shtëpinë e tij; riparonte sandalet dhe rrobat; apo u jepte ujë deveve. Gjithashtu mori pjesë aktive në jetën e bashkësisë së parë muslimane në Medinë, duke ndarë ushqimet dhe punën mes banorëve. Muhamedi (a.s.) punoi me muslimanët e tjerë në ndërtimin e xhamisë së parë. Kur erdhi koha për të gërmuar një hendek që do të mbronte Medinën kundër sulmit, ai u bë pjesë e këtij gërmimi.

22 Al-Ghazali, cituar nga Ismail R. Al-Faruqi, në një ligjeratë: *Al-Ghazali dhe Bota Moderne*, të dhënë në Afrikën Jugore. Cassetterecording(n. d.).

23 E. H. Whinfield (përkth&përshtatur), *Masnavi i Ma'navi: The Spiritual Couplets of Maulana Jalalu-d-Din Muhammad Rumi, 1207-1273* [Masnavi. English. Selections](London: Routledge: 2002), f. 34.



Në përputhje me besimin islam mbi dinjitetin njerëzor, Muhamedi këmbënguli se nuk do të kishte asnjë lloj racizmi në Islam. Të gjitha qeniet njerëzore u konsideruan të barabarta, pavarësisht nga ngjyra e tyre. Pejgamberi kishte tre shokë të ngushtë, nga tre rajonet kryesore të botës: Bilalin nga Afrika, Selmanin nga Azia dhe Suheibin (Shuajbi) nga Evropa. Kurani thotë se pelegrinët do të vijnë në Mekë çdo vit për pelegrinazh, “nga çdo pikë e largët [në tokë]” (22:27). Ky varg u shpall në një kohë kur komuniteti i ri dhe i vogël mysliman sapo ishte themeluar dhe kishte armiq në të gjitha anët, që ishin të vendosur ta shkatërronin atë.

Pejgamberi e theksoi këtë në predikimin e tij të fundit, duke theksuar se: “Nuk ka epërsi një arab mbi një jo-arab, as një jo-arab mbi një arab, as një njeri i bardhë mbi një të zi, as një njeri i zi mbi një të bardhë”. Sipas Petersit: “Kjo ishte cilësia e barazisë në Islam, që shkatërroi rendin e vjetër feudal në Lindje, duke sjellë kështu një shoqëri më të barabartë, kudo që ajo mbizotëronte”.²⁴ Ndërsa Hodgson e përshkruan atë si “një sistem i ri për sigurinë e të dobtit kundër të fortit”²⁵. Në librin e saj: “*Muhamedi: Një përpyetje perëndimore për të kuptuar Islamin*”, Armstrong thotë: “Ky barazim i thellë dhe i fortë do të karakterizonte frymën islame dhe do të formonte institucionet e saj fetare, politike, madje edhe artistike e letrare”.²⁶

Islami ndrysho pozitën e grave, gjithashtu. Ky zhvillim ishte më i madh gjatë kohës kur gratë trajtoheshin shumë keq. Arabia ishte një ndër vendet më problematike, pasi shumë baballarë e konsideronin turp lindjen e një vaje dhe, në shumë raste, e varrosnin të gjallë. Përkundër kësaj, vrasja e fëmijëve është krejtësisht e ndaluar në Islam.

Pejgamberi bëri të qartë, se gratë nuk ishin nën “mbrojtje” të burrave të tyre. U bë zakon që gratë të mbanin emrat e vajzërisë së tyre në martesë. Një ndryshim i madh ishte se burrat ishin të kufizuar nga të pasurit e grave të panumërta. Në fakt, Kurani rekomandon vetëm një grua, si marrëdhënie ideale martesore (4:3). Grave iu dha e drejta për t’u divorcur, një gjë jashtëzakonisht e rrallë asokohe, e drejta për ushqim (2:241) dhe për mbështetjen e fëmijëve (2:233).

Islami ishte shumë më përpara edhe në një tjetër drejtim, në të drejtën që gruaja të zotëronte pasuri dhe të kishte kontroll mbi të.

Në fakt, siç e bën të qartë Hodgson, burri nuk duhet të kishte qasje në paratë e gruas së tij dhe duhej ta mbështeste atë, fëmijët e tyre dhe familjen

24 F. E. Peters, *Allah's Commonwealth* (New York: Simon and Schuster, 1973), f. 129.

25 Hodgson, *The Venture*, vëll. 1, f. 180.

26 Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London: Victor Gollancz, 1991), f. 34.



nga fondet e veta. Sipas Islamit, gratë, gjithashtu, mund të trashëgojnë pasuri dhe pronë, duke përfshirë edhe pronësinë ekskluzive të dhuratës që ajo merrte nga burri i saj.²⁷ Nga ana tjetër, deri në kalimin e Aktit të Pronësisë së Grave, në vitin 1882, në Angli, gratë angleze nuk mund të trashëgonin. Në fjalën e tij të fundit, Pejgamberi vuri në dukje: “Ju keni të drejta mbi gratë tuaja dhe gratë tuaja kanë të drejta mbi ju”.²⁸ Bija e Pejgamberit, Fatimja, dhe bashkëshortja e tij Aishja u dalluan për elokuencën (gojëtarinë) e tyre. Bashkë me Safijen, gruan hebreje të Pejgamberit, dhe me mbesat e tij, Zejneb dhe Sukajna, ato morën pjesë në politikë dhe u treguan më të dobishme në zgjidhjen e çështjeve të bashkësisë së parë muslimane. Gratë, gjithashtu, sunduan në botën muslimane, jo vetëm si mbretëresha, por edhe si pjesëmarrëse në çështjet e shtetit. Emrat e shumë grave muslimane janë ende legjendare, si filantropet e shquara. Kishte poete femra muslimane, që konkurrnin me burrat në festivale poetike. Gratë muslimane ishin artiste, kaligrafe dhe muzikante, mësuese, mjeke dhe profesoresha.

XHAMIA

Qendra e bashkësisë muslimane në të gjithë botën ishte dhe vazhdon me qenë xhamia. Struktura e saj themelore në këtë kohë ishte e thjeshtë: në anën e orientuar drejt Qabes ekzistonte një grup i vogël shkallësh dhe në anë të saj një vend (*minber*) ku imami drejtonte lutjet.

Pjesa tjetër e xhamisë, qoftë në brendësi të saj, apo në oborrin e madh, ishte për bashkësinë e besimtarëve. Shtesat e mëvonshme përbëheshin nga një kupolë dhe një minare, nga ku myezini thërriste besimtarët në lutje.

Xhamia, që nga themelimi i bashkësisë së parë, ishte më shumë se një vend për lutje. Ishte një qendër mikpritjeje, dhe ç’është më e rëndësishme për krijimin e një qytetërimi islam, ishte një qendër edukimi. Xhamia ishte ndalesa e parë e udhëtarit. Anëtarët e komunitetit e ftonin atë për ushqim dhe, nëse ishte njeri i ditur, i kërkohej të jepte leksione. Ekzistojnë raste të shumta, kur studiuesit muslimanë mbaheshin në një qytet për muaj, madje vite, për të edukuar komunitetin.

Për një kohë të gjatë, xhamia ishte një institucion arsimor në kuptimin më të gjerë. Kishte leksione për publikun e gjerë, klasa për fëmijët,

27 Hodgson, *The Venture*, vëll. 1, f. 182.

28 Ronald Eyre, *Ronald Eyre on the Long Search* (New York: William Collins, 1979), f. 149–150.



shkolla për të rinjtë dhe leksione për studentët e universitetit. Xhamia ishte universitet, më i famshmi nga të cilët është Al-Az'har në Kajro, i cili është më shumë se një mijë vjeçar dhe i vetmi universitet që ende funksionon si një nga institucionet kryesore arsimore të Islamit.

Xhamia ishte gjithashtu një vend i qeverisë në komunitetin e parë musliman. Forma islame e qeverisjes bazohet në konsensusin (*shūrā*) midis anëtarëve të komunitetit. Pejgamberit iu kërkua të marrë këshilla nga populli i tij (Kurani, 3:159). Konsensus konsiderohej ajo që ishte e mirë për të gjithë komunitetin. Grupet e veçanta të interesit dhe privilegjet e disa anëtarëve të komunitetit u injoruan totalisht.

TAKSAT DHE BAMIRËSIA

Islami ia doli të përmbushë idealin e të drejtave të barabarta për të gjithë, më shumë se çdo kulturë tjetër në këtë kohë. Nevojat e çdo personi u trajtuan njësoj në komunitetin e parë. Askund më e qartë nuk shihet kjo, sesa në shqetësimin e muslimanëve për qeniet e tjera njerëzore, sidomos në dhurimet e tyre të bamirësisë. Nuk ishte vetëm praktika e pagesës së detyrueshme të një takse të mirëqenies, por kishte edhe bamirësi të tjera, shumica prej tyre vullnetare, duke përfshirë ato më të mëdhatë, në fund të muajit të agjërimit të Ramazanit dhe në fund të haxhit. Të gjitha këto para janë shpenzuar për nevojtarët, udhëtarët, borxhlinjtë dhe studiuesit. Prej tyre përfitonin të gjithë ata që jetonin në një komunitet, pavarësisht nga feja.

Al-Gazali ka vënë në pah një veçori unike të bamirësisë muslimane. Një musliman duhet t'i japë një muslimani tjetër në nevojë, pa pyetur kurrë për të dhe pa prituri që ai ta kërkojë. Nëse muslimani nevojtar arrin deri në atë pikë sa të kërkojë ndihmë, atëherë ekuilibri i komunitetit është thellësisht i çrregulluar.²⁹ Përkundrazi, burrat jomuslimanë të aftë për punë në vendet muslimane duhej të paguanin një taksë të vetme (*xhizja*), kryesisht për shkak se ata nuk shërbenin në ushtri. Nëse dilnin vullnetarë për shërbimin ushtarak, ata ishin të përjashtuar nga tatimi që shpenzohej për "mbrojtjen" e jomuslimanëve. Në historinë e hershme të Islamit kishte raste kur muslimanët nuk ishin në gjendje të siguronin këtë mbrojtje dhe ata ua rikthenin këtë taksë taksapaguesve jomuslimanë. Për shembull, kur

29 Al-Ghazali, cituar nga Al-Faruqi në: *Al-Ghazali dhe Bota Moderne*.



muslimanët u detyruan të tërhiqeshin nga qyteti i Himsit, komandanti i rimbursoi udhëheqësit e krishterë të qytetit me të gjithë shumën e paguar nga komuniteti i tyre. Edhe kur bizantinët plaçkitën koptët e Aleksandrisë, të cilët u ankuan se nuk ishin mbrojtur, komandanti musliman i kompensoi ata për humbjet që kishin pësuar.³⁰

Është bërë proverbiale mikpritja që udhëtarët përjetonin në Lindjen e Mesme, që shkonte përtej pritjes, ushqimit dhe akomodimit. Ajo përfshinte edhe mbrojtjen e mysafirit, edhe nëse ai ishte kriminel ose armik. Fukaiha, një grua beduine, mbrojti me jetën e saj një bandit i cili ishte strehuar në çadrën e saj. Kalifi i dytë, Umar, u jepte sheqer të varfërve, sepse ai i donte ëmbëlsirat.

Pejgamberi (a.s.) ka thënë: "Buzëqeshja juaj është bamirësi. Nxitja e një njeriu për një vepër të mirë është bamirësi; ndalimi nga e keqja është bamirësi; orientimi në rrugë i një njeriu, në një vend ku ai është i humbur, është bamirësi; kujdesi juaj për një të verbër është bamirësi".³¹ Po kështu, heqja e një guri nga rruga e udhëtarit është bamirësi; thënia e një fjale të mirë është bamirësi; sigurimi i ujit për të eturit konsiderohet si bamirësia më e merituar dhe kjo është ilustruar nga Pejgamberi, kur ai i pengoi njerëzit e vet të sulmonin disa armiq që erdhën në kampin musliman për të kërkuar ujë.

Ndoshta një tipar unik i bamirësisë islame është shpenzimi për ata që, për shkak të përpjekjeve të tyre, nuk janë në gjendje të punojnë për të mbështetur veten. Kjo përfshin njerëz të përkushtuar ndaj kauzave të besimit; ata që kërkojnë njohuri; ata që përpiqen të ndihmojnë njerëzit e tjerë dhe ata që janë fizikisht të pamundur në këtë aspekt.

Ndoshta kjo praktikë ishte, gjithashtu, fillimi i një komuniteti (më vonë, i një qeverie) që u dha ndihmë financiare studiuesve.

Faqet e historisë islame dëshmojnë karakterin egalitar (barazisë) të fesë. Ka raste të shumta të shërbyesve që bëhen të zotët (pronarë) dhe në disa raste sundimtarë, në kuptimin më të gjerë të fjalës. Shumë emra të mëdhenj, veçanërisht ato të studiuesve dhe shkencëtarëve, erdhën nga origjinë e përlulur, siç do të tregohet në kapitujt që vijojnë.

Ka pasur një botëkuptim të veçantë në komunitetin e parë musliman, lidhur me trajtimin e kafshëve. Të gjitha kafshët, duke përfshirë zogjtë, sipas Kuranit, janë krijesa si njerëzit: "...të cilat jetojnë në komunitete si ju" (6:38). Gjithashtu konsiderohet se kafshët kanë një jetë të përtejme:

30 Sawirus ibn al-Muqaffa, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, përkth. Basil Evetts (Paris: Firmin-Didot, 1904), pt. I

31 Eric Schroeder, *Muhammad's People* (Portland, ME: Bond Wheelwright, 1955), f. 157.



"Të gjithë ata do të mblidhen për t'u mbrojtur" (6:38). Zamahshari e interpreton këtë pohim, se kafshët do të jetojnë në Ahiret, me ata njerëz që i donin ata në tokë. Në fund të Kuranit, është një ajet tjetër lidhur me kafshët (81:5). Sipas Raziut, në Ditën e Gjykimit "të gjitha kafshët do të mblidhen së bashku", për të marrë nga Zoti kompensim ndaj mizorisë së njerëzve ndaj tyre.³²

Pejgamberi i pengoi besimtarët të nxirrnin nga xhamia një mace dhe kotelet e saj, por e ftoi grupin e besimtarëve të falnin namazin pranë saj pa e trazuar. Ai shpreh shqetësimin e tij për mirëqenien e kafshëve edhe në raste të tjera. Një herë, ai priti dhe nuk e filloi faljen derisa njerëzit që, sapo kishin ardhur, të ushqenin dhe t'u jepnin ujë deveve të tyre. Në një rast tjetër, ai qortoi një njeri që po predikonte nga një deve, duke i thënë se deveja nuk është minber (podium). Një herë u zemërua me një grup njerëzish, që i kishin plaçkitur një zogu të vegjëlit e tij nga foleja. Ai i lavdëronte gratë që silleshin mirë me kafshët dhe ka thënë: "Mirësia ndaj një kafshe ka shpërblimin e vet".³³ Islami pret që njerëzit të trajtojnë njëri-tjetrin dhe kafshët me dinjitet dhe respekt.

R.V.C. Bodley përshkruan një incident në të cilin ishte dëshmitar, gjatë udhëtimit në një vend musliman të Azisë Lindore. Po zhvillohej një ceremoni varrimi përgjatë një rruge dhe, siç ishte zakon, përcjellësit lëviznin drejt pjesës së përparme të arkivolit, për ta mbajtur atë disa hapa, pastaj ua linin atyre që prisnin përpara. Një tregtar musliman që po kalonte aty pranë me një makinë të madhe, ndaloi, mori në shpatulla për disa hapa arkivolin, pastaj u kthye në makinën e tij dhe vazhdoi rrugën. Bodley kishte përshtypjen se biznesmeni nuk e njihnte të ndjerin.³⁴ Por nuk kishte nevojë që kalimtarët ta njihnin të ndjerin. Mbartja në shpatulla e një arkivoli, në vetvete, është konsideruar bamirësi e merituar. Sidoqoftë, mendimi për të fituar meritën ishte larg mendjes së tregtarit, pasi ky i fundit po vepronte spontanisht, ashtu si çdo musliman. Ishte funeral musliman dhe kjo ishte gjithçka që kishte rëndësi.

LIGJI ISLAM

Me zgjerimin e Islamit në të gjitha drejtimet: lindje, perëndim, veri dhe jug, lindi nevoja e një mirëkuptimi të përbashkët. Kjo nevojë u plotësua

32 Zamhashiri dhe Razi, e cituar nga Asad në *The Message of the Qur'an*, f. 933.

33 Jim Hogshire, 'Animals and Islam', *The Animals' Agenda* (October 1991), f. 10-14.

34 R. V. C. Bodley, *The Quest* (London: R. Hale; and New York Doubleday, 1947), f. 34.



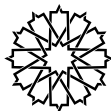
me themelimin e Ligjit islam, i cili formoi themelet e qytetërimit islam. Katër dijetarë ishin themeluesit fillestarë të Ligjit islam. *I pari*, konsiderohet nga shumë njerëz si më i shquari dhe më i respektuari gjerësisht, deri më sot. Ai ishte Ebu Hanifja (81-150 h./ 700-767), i cili e përdori Kuranin si bazë të shkollës së ligjit (medhheb) që mban emrin e tij dhe që pasohet nga shumica e botës muslimane.

Ebu Hanifja ishte i kujdesshëm në përcaktimin se cila nga Traditat e Pejgamberit ishte autentike. Ai ishte i përpiktë në metodologjinë e tij, duke shqyrtuar çdo pjesë të hulumtimit që erdhi në rrugën e tij. Një sasi e jashtëzakonshme materialesh arriti tek ai, pasi kishte qindra studiues që punonin për të, duke kërkuar nëpër libra për të dhëna që i nevojiteshin atij. Qasja e tij ndaj Ligjit islam ishte shumë njerëzore. Studentët e tij u bënë autoritete në jurisprudencë. Kur Sulltan Alp Arslan ndërtoi një varr për Ebu Hanifen, ai ndërtoi edhe një shkollë në anën e varrit. Ebu Hanifja pati ndikim edhe mbi njerëz jashtë komunitetit musliman, nëpërmjet një teologu hebre, Anan Ben David. Sipas Satonit, Anan ben David ishte një reformator hebre, i cili, nga ana e tij, “nxiti zhvillimin e mendimit hebre për rreth katër shekuj”.³⁵ Tre themeluesit e tjerë të ligjit islam ishin Malik ibn Enesi (93- 179 h./ 712- 795), Muhammed ibn Idriz el-Shafiu (150-204 h./ 767-820) dhe Ahmed ibn Hanbeli (164-241 h./ 780-855).

PËRFUNDIM

Në këtë kapitull u përshkrua zhvillimi i komunitetit musliman, që nga fillimi i tij i thjeshtë, deri në themelimin e një administrate të sofistikuar, të bazuar në drejtësinë shoqërore, në kërkimin e pafund për njohuri, një vetëdije e përlulur e mrekullisë së krijimit të Zotit dhe përdorimi e saj sipas ligjeve të Zotit, siç ilustron nga jeta e Pejgamberit Muhamed. Shembujt e përshkruar treguan se Islami i solli botës veçori unike, të cilat ishin vendimtare për ndikimin e tij të gjerë dhe të qëndrueshëm në një gamë të gjerë shoqërisht. Në kapitujt e mëposhtëm, këto karakteristika shpjegohen në detaje, ashtu si edhe ndryshimet që ndodhën në shoqëritë e ndikuara, ndërsa Islami përhapej në tre kontinente botërore.

35 Sarton, *History of Science*, vëll. 1, f. 520.



4

Rendi botëror islam

Shpirti islam ishte dominues, kudo që muslimanët shkuan në botë. Si rezultat, marrëdhëniet ndërmjet muslimanëve dhe banorëve lokalë ishin shumë më ndryshe, nga ajo që zakonisht ekzistonte midis pushtuesve dhe të pushtuarve. Brenda një shekulli të ardhjes së Islamit, muslimanët arritën Afrikën e Veriut dhe Spanjën, në një drejtim, Kinën dhe Indonezinë në drejtimin tjetër. Cilat ishin arsyt e këtyre sukseseve? Përse shumë kohë pasi betejat kishin mbaruar, njëqind vjet më vonë, kishte më shumë konvertime në Islam, sesa në dekadat e mëparshme? Pse mongolët, papritmas, u kthyen në Islam, pasi masakruan mijëra e mijëra muslimanë dhe shkatërruan qytete të mëdha, përfshirë Bagdadin? Këto janë pyetjet që ky kapitull do të përpiqet t'u përgjigjet.

REND DASHAMIRËS

Luftërat filluan shumë shpejt, pasi u formua bashkësia muslimane. Muslimanët u sulmuan dhe ata u përgjigjën me një guxim që i habiti armiqtë e tyre. Bizanti dhe Persia, dy fuqitë kryesore të kohës, luftonin vazhdimisht me njëra-tjetrën. Arabët u kapën në mes dhe, për më tepër, përdroreshin nga të dyja palët, edhe si mbrojtës, edhe si aleatë. Si rezultat, sa herë që Bizanti dhe Persia luftuan, pati viktima të rënda mes arabëve.

Bizanti u kthye kundër arabëve, thjesht sepse arabët, të frymëzuar nga Islami, po dilnin nga një gjumë shekullor. Perandori bizantin, Herakli,



duke mundur perandorët në Ninevë, përgatiti një forcë të re për të marshuar kundër muslimanëve. Kjo nuk ishte një ushtri e dobët, ashtu si disa historianë perëndimorë këmbëngulin në dhënien si arsye për suksesin e muslimanëve. Ushtria bizantine ishte shumë e aftë në teknikat e betejës, pasi kishte trajnime taktike si dhe përvojë në një numër betejash. Ajo kishte superioritetin e armëve dhe numrave dhe, përveç kësaj, një korpus të ambulancave, kirurgëve dhe mbajtësve të barrelave. Ushtria kishte trashëguar edhe ekspertizën në artet marciale nga cezarët e Romës. Forcat bizantine ishin shumë herë më të mëdha në numër se muslimanët, ashtu si edhe ushtria persiane, e cila, pothuajse në të njëjtën kohë, po përgatitej për të sulmuar muslimanët.³⁶

Në betejën e Jermukut, 40.000 muslimanë u përballën me 200.000 ushtarë bizantinë. Në betejën e parë të madhe në Lindje, ushtria persiane nën Rustamin, një komandant i frikshëm, i tejkaloi muslimanët në raport gjashtë me një. Të dy fuqitë kryesore kishin përforcime, ndërsa muslimanët nuk kishin. Bizantinët mbanin një flotë në bregun e Palestinës për të rimbushur furnizimet dhe për të sjellë më shumë forca në betejë. Forcat persiane kishin një "armë" shumë më kërcënuese: ata sollën elefantë. Në betejën për Babilonin, tridhjetë e tre elefantë udhëhoqën sulmin.³⁷ Megjithatë, muslimanët fituan të gjitha betejat. Ajo që duhet theksuar është jo vetëm fitorja e muslimanëve, por edhe shkalla dhe shpejtësia me të cilën u fitua.

Gjithashtu, e rëndësishme për të ardhmen e botës muslimane ishte mënyra se si komunitetet paqësore silleshin ndaj muslimanëve. Të gjithë hebrenjtë dhe shumë të krishterë (duke përfshirë edhe donatistët e Afrikës së Veriut), i mirëpritën muslimanët, për shkak të persekutimit që kishin vuajtur në duart e bizantinëve.³⁸ Perandoria Romake ishte mjaft brutale, por Bizanti i krishterë, trashëgimtari i mënyrës romake të jetesës, sidomos të ushtrisë, herë pas here u përpoq t'ua kalonte edhe vetë cezarëve. Justiniani vazhdoi masakrat kundër hebrenjve dhe shkatërrimin e sinagogave të tyre. Ai ndërhyri në besimin hebraik dhe u kërkoi sundimtarëve të tjerë të persekutonin hebrenjtë e tyre. Një sundimtar i mëvonshëm, Basili II, shkatërroi Bullgarinë. Metoda e tij për të bindur bullgarët që të dorëzoheshin, ishte t'u kthente atyre 15.000 bashkatdhetarë që ai i kishte kapur dhe i kishte verbuar.

36 Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, edicioni 9 (London: Macmillan&New York: St. Martin's Press, 1968), f. 144-55.

37 Hodgson, *The Venture*, vëll. 1, fq. 200-201.

38 Paul Johnson, *Civilizations of the Holy Land* (New York: Atheneum, 1979), f. 169-170.



Muslimanët ishin të drejtë, sepse Pejgamberi (a.s.) i kishte këshilluar ata, që të "silleshin me butësi me njerëzit" e vendeve të tjera. Komandanti musliman, Halidi, negocioi një traktat të drejtë me popullin e Damaskut, i përbërë nga kushte që muslimanët i kanë respektuar që nga ajo kohë. Kushtet bazoheshin në atë që Pejgamberi dhe, më vonë, Ebu Bekri, kalifi i parë, besonin të ishte mënyra më e mirë se si duheshin sjellë fitimtarët. Ebu Bekri urdhëroi: "Nuk do të gjymtoni asnjë! Nuk do të vrisni asnjë fëmijë, asnjë të moshuar, asnjë grua! Mos i dëmtoni pemët e hurmave, as mos i digjini ato dhe mos preni asnjë pemë që është ushqim për njerëzit ose për kafshët! Mos mbysni kopetë, delet ose devetë, përveçse për ushqimin e nevojshëm!"³⁹

Muslimanët ishin të qëndrueshëm, sepse nuk i shkatërruan vendet që pushtuan, as i vranë njerëzit, as skllavëruan gratë dhe fëmijët. Të gjitha këto ishin praktika zakonore në luftërat e atyre ditëve. Për të shmangur çdo incident, ushtritë muslimane as nuk zinin qytete.

Në vend të kësaj, ata ndërtuan qytetet e tyre me çadra dhe garnizonet ushtarake në afërsi. Për një kohë të gjatë, asnjë musliman nuk ishte lejuar të blinte asnjë ndërtesë apo parcelë toke në komunitetet që kishin mposhtur.

"Neve na pëlqen sundimi juaj", tha populli i krishterë i Himsit, në Siri, pasi muslimanët i liruan ata nga sundimi bizantin. "Neve na pëlqen drejtësia juaj. Ju muslimanët, jeni shumë më të mirë se mizoria dhe tirania e kohëve të vjetra".⁴⁰ Monofizitet e Egjiptit dhe Sirisë i mirëpritën muslimanët, ashtu siç bënë edhe jakobitët e koptët.⁴¹ Kur muslimanët zgjeruan sundimin në Afrikën e Veriut, berberët, sipas Hittit, "gjetën zotërinjtë e rinj [muslimanë] më të përshtatshëm se ata të vjetrit [bizantinë]".⁴² Sipas Hodgson, edhe në Indi budistët preferuan muslimanët.⁴³

Një historian i shquar i Mesjetës, Norman F. Cantor, e përshkruan Islamit si "një besim i cili tërhoqi me shpejtësi një numër të madh njerëzish". Një nga arsytet është natyra "optimiste" e Islamit si fe.⁴⁴ Në Jerusalem, vetë kalifi i asaj kohe tregoi natyrën pozitive të sundimit musliman. Ai u nis për

39 Ibid., f. 170.

40 Schroeder, *Muhammad's People*, f. 169.

41 Alexandre Papadopoulo, *Islam and Muslim Art*. Përkth: Robert Erich Wolf (New York: Harry N. Abrams, 1979), f. 32.

42 Philip K. Hitti, *Capital Cities of Islam* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1973), f. 69.

43 Hodgson, *The Venture*, vëll.1, f. 226.

44 Norman F. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages: The Complete Revised and Expanded Edition of Medieval History: The Life and Death of a Civilisation* (New York: HarperCollins, 1993), f. 133-134.



në atë qytet në vitin 637, sepse patriarku i tij, Sophronius, nuk pranoi t'i dorëzohej askujt, përveç sundimtarit musliman. Pak më herët, patriarku kishte mbajtur një predikim për "kërcënimin" që po i afrohej qytetit të shenjtë. Kur Sophroniusi doli për t'u takuar me sundimtarin musliman, personi që ai pa, ishte kalifi Umer, i cili kishte veshur mantelin e thjeshtë e të gjatë, që mbante gjithmonë, hipur mbi një kalë, me disa muslimanë që e shoqëronin. Në vend që të shkaktonte masakrat e tmerrshme që Sophroniusi kishte përmendur në predikimin e tij, Umeri ofroi kushte bujare, duke i dhënë siguri njerëzve, pasurisë dhe vendeve të adhurimit. Më pas, Omeri kërkoi ta çonin në "Shenjtëroren e Davidit". Vendi ishte i pisët, sepse romakët e kishin përdorur atë si një vend grumbullimi mbeturinash. Umeri dhe shokët e tij e pastruan vendin dhe u lutën atje. Një herë, kur vizitoi Kishën e Varrit të Shenjtë me patriarkun, Omeri vuri re se ishte koha e namazit. Sophroniusi i ofroi një vend në kishë, ku Omeri mund të falte namazin. Por Omeri refuzoi, duke i thënë se, nëse do ta bënte këtë, Kisha e Varrit të Shenjtë do të merrej nga muslimanët dhe do të shndërrohej në një xhami, sepse ai kishte udhëhequr rrugën, që ata ta bënin këtë.

Veprimi i ardhshëm i Omerit ishte ndryshimi i dekretit të sundimtarëve të krishterë të Jerusalemit. Ai i lejoi hebrenjtë të ktheheshin dhe, përveç kësaj, të luteshin në Murin e Shenjtë. Sipas Palit Johnson: "Sundimi islam shënoi fillimin e rimëkëmbjes hebraike⁴⁵ dhe solli një ringjallje të fesë hebraike".⁴⁶

Muslimanët ishin jo vetëm paqësorë ndaj popujve nën sundimin e tyre, por edhe konstruktivë. Për shembull, në Spanjën muslimane Emiri Abd al-Rahman zhvilloi qytetin e Kordovës, në shek. VIII, ndërtoi një ujësjellës për ujë të freskët, shtoi pallate e ndërtesa të tjera si dhe ndërtoi kopshte. Shumë shpejt, udhëtarët muslimanë dhe gjeografët e përshkruanin Kordovën si "Nënë e Qyteteve". Fama e saj, sipas Hittit, "depërtoi në Gjermaninë e largët, ku një murgeshë saksone e quajti atë "xhevahirin e botës".⁴⁷

QYTETET

Disa nga vendbanimet ushtarake, që muslimanët i vendosën jashtë atyre ekzistuese, u shndërruan vetvetiu në qytete të mirëfillta. Kajro u themelua

45 Johnson, *Civilizations*, f. 170

46 Abba Eban, *Heritage: Civilization and the Jews* (New York: Summit Books, 1984), f. 127.

47 Hitti, *History*, f. 527.



në këtë mënyrë, ashtu sikurse edhe Kufa e Basra. Muslimanët vazhduan themelimin e qyteteve të tjera, të tilla si Kairevan, Fez, Tuniz, Timbuktu dhe Bagdad. Krijimi i qyteteve të reja ishte një nga përcaktuesit më të rëndësishëm në zhvillimin e qytetërimit islam. Megjithatë, shpejt lindi nevoja për të krijuar një vend posaçërisht për zgjerimin e dijeve e shkencave. Ky ishte Bagdadi, kryeqyteti i parë intelektual musliman. Kalifi Al-Mansur preferoi të thërriste kryeqytetin e tij të ri "Qyteti i Paqes".⁴⁸ Bagdadi ishte me të vërtetë paqësor dhe, për këtë arsye, i favorshëm për veprimtari intelektuale. Madje e linte në hije kryeqytetin e mëparshëm, Damaskun. Megjithëse Medina ishte një qendër e madhe e të mësuarit, qendra e parë e botës muslimane, ajo ishte kryesisht fetare. Bagdadi u shndërrua në qendrën më të madhe të edukimit të përgjithshëm, jo vetëm të botës muslimane, por edhe të Europës dhe të hemisferës lindore për shekuj.

Tre nga katër themeluesit e katër shkollave të së drejtës islame jetuan dhe punuan në Bagdad. Ishte qyteti që prodhoi të parin filozof, dhe, sipas disa dijetarëve, më të rëndësishëm musliman, Al-Kindin. U themelua gjithashtu Shtëpia e Dijes, ndoshta institucioni i parë i përkushtuar ndaj veprimtarive intelektuale, me theks në shkencat. Po kështu edhe një institucion i arsimit të lartë, i njohur si Akademia Nizamije. Të dyja do të klasifikoheshin sot si universitete.

Profesori më i njohur i Nidhāmijes ishte Gazali, i cili, sipas Hittit, ishte "një nga mendimtarët më të mëdhenj fetarë në histori".⁴⁹ Dijetarë nga e gjithë bota vinin në Bagdad për të studiuar, për të kontribuar dhe gjithnjë për të marrë pjesë në diskursin akademik. Qyteti themeloi atë që ishte atëherë spitali më i madh, i cili fitoi lavdërimin më të lartë të njerëzve nga e gjithë bota muslimane. Gjithashtu shërbeu si një shkollë mjekësore, duke kontribuar në përparimet e mëdha në njohuritë mjekësore.⁵⁰

Fama e Bagdadit mbështetet edhe në faktorë të tjerë. Ai shërbeu si kryeqytet për abasidët, dinastinë më të gjatë në historinë islame. Qyteti u hap për ndikimin persian dhe, pak më vonë, për idetë e reja nga Lindja dhe Perëndimi. Tregtia ndërkombëtare lulëzonte këtu. Në mesin e importeve ishin perlat nga Omani, letra, ngjyra, mëndafshi dhe porcelani nga Kina, rroba të bukura nga Egjipti, qilima nga Mervi, elefantët, rubinët dhe sandalet e bardha nga India, mjaltë, shafran, kripë dhe shurup frutash nga Isfahani dhe rroba nga Armenia.

48 Ibid, fq. 292.

49 Hitti, *History*, f. 103.

50 Hitti, *Cities*, f. 510-512.



Bagdadi pësoi ndryshime edhe në institucionet politike, të cilat u bënë më pak islame dhe më të famshme për dashurinë e tyre ndaj luksit, praktika të ndjekura nga shumë sundimtarë muslimanë që prej asaj kohe.⁵¹ Në vitin 656 h./1258, mongoli Hulag, nipi i Xhingiz Khan, pushtoi Bagdadin. Brenda një jave, ai vrau 70.000 njerëz dhe shkatërroi çdo ndërtesë të madhe në qytet: xhamitë, pallatet, vendet e shenjta, shkollat dhe bibliotekat. Shumica e ndërtesave u dogjën dhe të gjitha librat në biblioteka u shkatërruan dhe u hodhën në lumë, duke i kthyer ujërat në të zeza. Muslimanët krijuan një numër qytetesh të tjera që siguruan vazhdimin e qytetërimit islam, pas shkatërrimit të Bagdadit.

Vlera e vetme dhe më e rëndësishme e këtyre qyteteve, ishte që ato të bëheshin qendra të të mësuarit islam, shumë prej të cilave janë ende të mirënjohura edhe sot. Më i famshëm prej tyre është Kajro, i cili kishte fillimet e tij në një qytet garnizon, gjatë zgjerimeve të hershme muslimane. Kajro fitoi prestigj, kryesisht për shkak të veprimeve të tre sundimtarëve. Nga Fatimidët, kryeqyteti i të cilit ishte Kajro, Al-Aziz ishte një nga më të shquarit. Ai e zgjeroi Kajron me ndërtimin e xhamive, urave, pallateve dhe kanaleve. Si dijetar, Al-Azizi u rrethua nga burra të tjerë të ditur dhe së bashku krijuan Universitetin Al-Az'har. Djali dhe pasuesi i tij, Al-Hakim, u frymëzua nga kalifi abasid, Al-Ma'mun, për ta bërë qytetin një qendër të "shkencës dhe mençurisë".⁵²

Sunduesi i dytë, Salah al-Din (i njohur në Perëndim si Saladin), ende është i njohur në të gjithë botën për kalorësinë e tij, sjelljen e mirë dhe dhembshurinë. Me marrjen e pushtetit, ai nuk pranoi të jetonte në pallat, duke preferuar, në vend të kësaj, një rezidencë modeste dhe stilin e jetesës asketike. Përveç shumë institucioneve arsimore që ai krijoi në Kajro, Salahunini ndërtoi spitale dhe kështjella, që mbeten ende ndër ndërtesat më të shquara në qytet. Sundimtari i tretë ishte anëtar i dinastisë Memluke: Al-Zahir Baybarsi. Nën Baybarsindhe pasardhësit e tij, Kajro u bë qendra më e shquar e Islamit. Arritjet më të shquara të familjes ishin në arkitekturë, monumente që ende ruajnë shkëlqimin e tyre.

Një tjetër kamp që u bë qytet i famshëm në Afrikën e Veriut, ishte Kairavani në Tunizi, i themeluar në vitin 50 h./670. U shqua si një qendër fetare, tregtare dhe intelektuale. Themeli i Tunizit si kryeqytet është ndër arsyet pse qyteti u bë treg kryesor drithrash.

51 Geoffrey & Susan Jellicoe, *The Landscape of Man: Shaping the Environment from PreHistory to the Present Day* (Revd. edn. New York: Thames & Hudson, 1987), f. 34; Hitti, *Cities*, f. 103; Robert S. Lopez & Irving W. Raymond, 'Muslim Trade in the Mediterranean and the West', in Archibald R. Lewis (ed.), *The Islamic World and the West 622-1492 AD* (New York: Wiley, 1970), f. 132-135.

52 Hitti, *History*, f. 619-620.



Mbetet ende një vend pelegrinazhi, sepse jashtë qytetit është varri i njërit prej sahabëve të Pejgamberit (a.s.). Pak më shumë se një shekull më vonë, një qytet tjetër rivalizoi famën e Kairavanit. Ky ishte Fezi, i themeluar në Marok, në vitin 192 h./808 nga Idrisi II. Në këtë qytet erdhën familjet që patën ikur nga një revoltë në Kordova dhe nga Kairavani. Plani i Fezit ishte i pazakontë, i bazuar në gjurmët e mushkave në portat e ndryshme të tregjeve në qendër të qytetit. Kjo është arsyeja pse asnjë turist në ditët e sotme nuk mund të dalë në qytet, pa ndonjë udhërrëfyes. Një tjetër veçori e pazakontë ishte numri i vogël i zyrtarëve që drejtonin një qytet kaq të madh, sepse ai u zgjerua me emigrimin e hebrenjve nga Spanja.

Më vonë, me inkuizicionin spanjoll, popullata hebreje e Fezit u rrit. Shpejt, qyteti fitoi famë me xhamitë dhe universitetet e tij madhështore. Artizanati vazhdon të lulëzojë edhe sot, duke i lënë të mrekulluar turistët. Themeluesi i një xhamie universitare, Al-Karawijîn, ishte një grua e devotshme, Fatime, e cila kishte një nënë të pasur. Universiteti xhami u zgjerua, derisa secila prej njëzet paradhomave të saj, kishte njëzet kolona dhe qendra ishte nën pesë kupola. Struktura është aq komplekse, sa që këto kupola mund të shihen vetëm nga brendësia.⁵³

ZBUKURIMI

Muslimanët krijuan kopshte kudo që shkonin dhe i mbushnin me lule, të tilla si jaseminë dhe jargavanë. Këto lule dhe emrat e tyre janë me origjinë persiane. Fjala “Xhenet” në Kuran gjithashtu do të thotë “kopsht”. Fjala angleze “parajsë” rrjedh nga fjala persiane për një kopsht të mbyllur. Një fjalë tjetër persiane: “gulistan” (trëndafil), është përdorur shpesh nga poetët persianë dhe urdu, si një sinonim për Parajsën.

Përshkrimet kuranore të Parajsës, si kopshte jeshile dhe të harlisura, bënë një përshtypje të thellë mbi muslimanët. Prandaj, është e lehtë të kuptohet entuziazmi me të cilin arabët muslimanë dhe, më vonë, muslimanët e rajoneve të tjera shfrytëzuan praninë e ujit dhe tokën e punueshme, për të krijuar një parajsë në tokë. Këto vende ishin gjithashtu ishuj të qetësisë.⁵⁴

53 Titus Burckhardt, *Fez: City of Islam* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1992), f. 122-124.

54 Elizabeth B. Moynihan, *Paradise as a Garden: In Persia and Mughal India* (New York: George Braziller, 1979), f. 1-2.



Edhe para krijimit të kopshteve, muslimanët përfshinin shenjat e qiellit në veprat e tyre artistike. Ndërtesa e parë e madhe muslimane “Kupola e Shkëmbit”, në Jerusalem (e ndërtuar në vitin 72 h./691), ishte e mbushur me lule dhe u kthye në një tipar për pothuajse të gjithë arkitekturën muslimane, përfshirë xhamitë, shpesh si sfond i citimeve të kaligrafive nga Kurani. Shumë shpejt, ky stil u bë kompleks dhe formal, madje u përcoll gjerësisht edhe në Europë, ku njihej si arabeske.⁵⁵

Dekorimet me lule dhe bimë janë përshkruar shumë më gjerësisht në një formë tjetër të artit islam, në qilim. Këto qilima ishin të lehtë për t'i mbajtur, prandaj u bënë një pjesë thelbësore e bagazhit të çdo udhëtari musliman. Ata shkonin në pjesë të largëta të botës muslimane dhe i dërgonin atje për banorët lokalë. Krijuesit e këtyre qilimave shtuan një ndjenjë të pafundësisë në dizejnot e tyre, duke i rregulluar dhe duke i bërë të dukeshin sikur shtriheshin përtej botës fizike (Kjo temë diskutohet më hollësisht në Kapitullin 13, mbi artin islam).

Krijimi i kopshteve u bë, gjithashtu, një formë arti që arabët e mësuan nga persët. Kur arabët u vendosën në Persi, ata u mahnitën më së shumti nga bollëku i ujit, “depozitat e padukshme” dhe “puse pa fund”, si dhe nga pamja estetike e kopshteve. Në planifikimin e ndërtimit të xhamive, muslimanët përlogarisnin që ato të ishin të rrethuara me kopshte.⁵⁶

Theksi ishte në balancën e kopshtarisë si një formë arti. Përveç sistemit të zonave të kultivuara dhe shëtitoreve, kishte ndërtesa dhe pavijone të të gjitha llojeve, pishina të të gjitha formave, bashkim peizazhi me rrugët dhe pjesën tjetër të qytetit. Shumë prej karakteristikave ishin dukshëm islame, posaçërisht kupolat nëpër ndërtesa. Dekorimi në mure dhe shtylla përbëhej nga arabeska që plotësoheshin nga bimët. Rezultati ishte një vend me bukuri të rrallë dhe, mbi të gjitha, i qetë. Kjo cilësi shprehet në mbishkrimin Mughal, në Kopshtet Shalimar të Kashmirit: “Nëse ka një Parajsë në tokë, është këtu, është këtu”.

IDEALET UDHËHEQËSE

Pavarësisht nga dashuria e tyre e dukshme ndaj së bukurës, muslimanët nuk e shtrinë sundimin e tyre për pasuri materiale, edhe pse në këtë proces fituan një sasi të madhe të saj. Ata ishin të lumtur që kishin Damaskun, sepse ishte një nga qendrat intelektuale të jashtëzakonshme në botë.

55 Hitti, *History*, f. 220-221, 264-265.

56 Moynihan, *Paradise as a Garden*, f. 28-29.



Theksi i Islamit ka qenë kryesisht në krijimtari, rëndësia e së cilës është lënë në hije, nga një theksim shumë i madh në aspektin negativ të historisë muslimane. Zgjerimi i Islamit duhet parë në dritën e asaj që ka arritur, veçanërisht duke pasur parasysh tendencën e pushtuesve jomuslimanë, në atë kohë, për të vrarë, shkatërruar dhe skllavëruar. Ky libër mund të mbushej me shembuj të tillë.

Gjithashtu, duhet medoemos të mos harrojmë luftërat e hershme të Islamit ishin më pak shkatërrueset në llojin veprimtarisë ushtarake. Pleqtë, gratë dhe fëmijët nuk vriteshin; qytetet nuk u shkatërruan dhe jeta, në fakt, u përmirësua për shumicën e banorëve të tyre. Pjesa më e madhe e konvertimeve në Islam mori hov shumë kohë pas betejave. Ata që vazhdojnë të besojnë se Islami është përhapur nga shpata, duhet të marrin parasysh dëshmitë më bindëse për të kundërtën, se në vendet nën sundimin musliman, muslimanët ishin në pakicë. Sipas Albert Houranit, një shekull pas pushtimit musliman, “më pak se dhjetë për qind e popullatës në Iran dhe Irak, Siri dhe Egjipt, Tunizi dhe Spanjë ishte muslimane” dhe se “vetëm nga fundii shekullit të IV”, (në shek. IX-X) ... një pjesë e madhe e popullsisë ishte bërë muslimane”.⁵⁷

Muslimanët mbetën pakicë nën qeveritë muslimane, gjatë sundimit të tyre në vende të tilla si India dhe Sicilia. Kur kryqtarët arritën në Levant, pas katër shekujve të sundimit musliman, Lewis thotë: “Një pjesë e konsiderueshme e popullsisë së këtyre tokave, ndoshta edhe shumica, ishte ende e krishterë”.⁵⁸ Bulliet pohon se konvertimi ndodhi shumë kohë pas pushtimeve. Në studimin e tij: “*Konvertimi në Islam, në Periudhën Mesjetare*”, Bulliet bën një dallim të rëndësishëm mes atyre që thjesht përsëritën deklaratën e besimit për t’u bërë muslimanë dhe atyre që iu nënshtruan “konvertimit shoqëror”, të cilin ai e përkufizon si anëtarësim dhe identifikim me komunitetin musliman.

Më pas, Bulliet përshkruan konvertimet shoqërore të territoreve të sapo-pushtuara të Irakut, Iranit, Sirisë, Egjiptit, Tunizisë dhe Spanjës, për të vërtetuar se ka pasur më shumë konvertime, sesa njëqind vjet pas vendosjes së sundimit musliman dhe se konvertimet arritën kulmin shekuj më vonë.⁵⁹

Philip Curtin na kujton: “Në të dyja vendet muslimane më të mëdha në botë, Indonezi dhe Kinë, ku ushtritë arabe nuk shkelën kurrë, nuk kishte beteja, asnjë pushtim dhe asnjë gjakderdhje. Muslimanët udhëtuan

57 Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991), f. 46-47.

58 Lewis, *Islam and the West*, f. 12.

59 Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, MA; and London: Harvard University Press, 1979), f. 33, 34, 37, 44, 82, 97, 109 & 124.



në ishujt indonezianë, brenda dyzet viteve pas vdekjes së Pejgamberit, jo si luftëtarë, por si tregtarë.⁶⁰

Më i mrekullueshëm është fakti se si u përhap Islami në të gjithë rajonin, që përbëhej nga rreth 13.500 ishuj, të gjithë me milje larg nga njëri-tjetri. Njerëzit atje kishin dy forma adhurimi: animiste dhe hinduiste. Islami arriti të konvertonte pothuajse të gjithë njerëzit, në mënyrë paqësore dhe me vullnetin e tyre të lirë, me përjashtim të atyre në Bali, feja hindu e të cilëve mbizotëron edhe sot.

Islami u përhap në mënyrë të ngadaltë, në fillim në Indonezi, me ardhjen e tregtarëve muslimanë nga brigjet e Indisë, që në fillim të viteve 400 h. (shek. XI). Ndershmëria e tyre, në veçanti, u bëri përshtypje indonezianëve. Rreth dyqind vjet më vonë, ka pasur konvertime masive, për shkak të aktiviteteve të sufive. Në devotshmëri, vetmi të thellë dhe shërbim vetëmohues ndaj qenieve njerëzore, sufistët shkëlqyen dhe e ilustronin Islamin, ashtu sikurse nuk kishin bërë të tjerët. Si rezultat, Islami dhe mënyra e tij e jetës u bënë përshtypje të fortë indonezianëve. Duke diskutuar se përse Islami u dëshmuoi i suksesshëm, Woodman thotë:

“Besimi nuk ishte vetëm një besim fetar. Ai mishëronte një sistem ligjor, një model shoqëror, një doktrinë që zbatohet për çdo aspekt të sjelljes personale”.⁶¹ Sot, Indonezia është vendi më i madh musliman në botë.

PËRKRAHJA E JOMUSLIMANËVE

Sipas historianit botëror, JM Roberts: “Muslimanët nuk i trazuan aspak shoqëritë që morën nën sundim”.⁶² Ndërsa sipas Hodgson: “Që nga koha e Pejgamberit (a.s.), jomuslimanët u lanë të organizonin jetën e tyre në mënyrë autonome”.⁶³ Islami asnjëherë nuk i ka konsideruar as judaizmin, as krishterimin, si fe të rreme.⁶⁴ Qeveritë e vendeve të mundura vazhduan, popujt e tyre vazhduan jetën dhe punët e tyre. Sundimtarët muslimanë në Bagdad nuk i trazuan persianët dhe hebrenjtë, të cilët ishin tregtarët dominues atje.⁶⁵

60 Philip Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984), f. 107.

61 Dorothy Woodman, *The Republic of Indonesia* (London: Cresset, 1955), f. 135.

62 Roberts, *Penguin History of the World*, f. 327.

63 Hodgson, *The Venture*, vëll.1, f. 206.

64 Lewis, *Islam and the West*, f. 182.

65 Curtin, *Cross-Cultural Trade*, f. 107.



Shumë më vonë, pas një kohe katastrofike në historinë islame, kur mongolët vërshuan dhe shkatërruan një pjesë të konsiderueshme të botës muslimane, ata u kthyen në Islam vullnetarisht. Pse e bënë këtë? Pyetja ka intriguar historianët për shekuj. Që nga fillimi i pushtimeve mongole të botës muslimane, të krishterët i kishin kryqëzuar ata. Kryqëzatat ishin të parat, duke këmbëngulur në një aleancë mes tyre, për të shkatërruar muslimanët. Pastaj erdhi Papa dhe një numër i madh klerikësh që bënë çdo përpjekje për të kthyer mongolët. Mongolët ishin vërtet të interesuar për frymëzimin e krishterë, por, gjithashtu, i dëgjonin muslimanët. Për dekada të tëra, kishte çdo tregues se mongolët do të bëheshin të krishterë. Sidoqoftë, vetëm diskutimi nuk e shpall realitetin e një feje.

Vlera e një feje tregohet në jetën e përditshme dhe kjo ishte pika ku Islami kishte përparësi. Mongolët panë se si jetonin muslimanët. Edhe pse tashmë kishin qasje në një zgjedhje shumë të gjerë të shkollave për djemtë e tyre, mongolët i dërguan ata në institucionet muslimane. Gjithashtu, ata ishin të mahnitur me mendjen krijuese të muslimanëve në qytetet e tyre, me arkitekturën dhe me artet e tyre. Si rezultat, mongolët zgjodhën Islamin. Pastaj filluan të konkurronin me muslimanët e tjerë, duke mbështetur arsimin dhe artet, ndërtimin e xhamive dhe shkollave. Pasardhësit mongolë krijuan qytetërimi islame dhe kulturat e tyre, të tilla si Timurid dhe Mughal.⁶⁶

Sjellja e qytetëruar e muslimanëve është më e dukshme në trajtimin e hebrenjve. Gjatë dekadave të para të zgjerimit të botës muslimane, persekutimi i krishterë i hebrenjve vazhdoi. Në vitin 694, me nxitjen e mbretit spanjoll Egika, hebrenjtë u deklaruan skllëvër dhe pasuritë e tyre u konfiskuan. Prandaj, kur muslimanët pushtuan Spanjën, hebrenjtë luftuan në anën muslimane. Kur ata ikën nga persekutimi i krishterë, kërkuan strehim në vendet muslimane.⁶⁷

Për shkak se hebrenjtë e njihnin, si popullin, ashtu edhe territorin e Spanjës, në shumë raste, muslimanët i caktuan ata për të qeverisur rajonet e tyre. Për shembull, sipas Hittit: "Një hebre i quajtur Ibn Naghzalah ushtronte zyrtarisht pushtetin suprem mbi Granadën, në fillim të sundimit musliman".⁶⁸ Abba Eban, në librin "*Trashëgimia: qytetërimi dhe hebrenjtë*", ka habitur shumë, veçanërisht muslimanët, kur lavdëron Islamin dhe muslimanët për trajtimin e drejtë të hebrenjve gjatë pjesës më të madhe të historisë së tyre. Eban thotë se hebrenjtë kishin liri gjatë sundimit musliman.

66 Robert Fox, *The Inner Sea: the Mediterranean and its People* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), f. 182.

67 Ismail R. al-Faruqi et al., *The Great Asian Religions* (New York: Macmillan, 1969), f. 330.

68 Hitti, *History*, f. 537.



Nën muslimanët, hebrenjtë arritën "lartësitë e energjisë krijuese, të frymëzimit letrar, përsosmërisë estetike dhe lartësitë shpirtërore".⁶⁹

Në botën muslimane, veçanërisht në Jerusalem, Bagdad, Kajro dhe Spanjën muslimane, hebrenjtë ruanin komunitetet e tyre dhe jetonin sipas ligjeve të tyre. Ata morën pjesë edhe në jetën muslimane, si në qeveri dhe institucione akademike, sidomos në shkencë, si kurrë më parë në historinë e tyre.⁷⁰ Disa shërbyen si vezirë (kryeministra) të kalifët dhe më shumë si këshilltarë. Madje një prej tyre u bë komandant i një ushtrie muslimane, një pozitë që e mbajti për shtatëmbëdhjetë vjet. Samuel ibn Nagrela nuk ishte vetëm njohës i gjuhëve hebraisht dhe arabisht, por gjithashtu poet dhe dijetar i jashtëzakonshëm i ligjit hebre.

Dija hebraike në fe dhe filozofi arriti disa nga përparimet e saj më të rëndësishme, nën sundimin musliman. Midis dijetarëve në Lindje, fitoi madhësi Saadia ben Joseph, një udhëheqës intelektual i diasporës hebraike, që përktheu Shkrimet Hebraike në arabisht dhe, përveç kësaj, shkroi tre libra në gjuhën hebraike. Abba Eban e përshkruan atë si "një pajtues të madh, duke balancuar pretendimet e shkencës dhe fesë, të kulturës arabe dhe besimit hebre".⁷¹

Studiuesit ishin kryesisht të grumbulluar rreth kryeqyteteve, edhe pse Spanja muslimane ishte qendra intelektuale e judaizmit. Eban përshkruan se si "lulëzimi kulturor hebraik" në Spanjën muslimane e tejkaloi atë të Lindjes.⁷² Një hebre i Kordovës, Hasdai ibn Shaprut, hodhi themelet për zhvillimin e kulturës hebraike. Kur Abd al-Rahman III pushtoi Kordovën, ai caktoi Hasdai ibn Shaprut si këshilltar, mjek të pallatit, emisar dhe përfaqësues në zyrën e drejtorit të Departamentit të Doganave. Sunduesi i ardhshëm e caktoi Ibn Shaprutin ministër dhe mjekun e vet personal.

Sartoni thekson: "Ishte për shkak të aktivitetit bujar të Hasdait, që qendra intelektuale e Izraelit u transferua nga akademitë e Babilonisë në Kordovë".⁷³ Ndër intelektualët e tjerë hebrenj në kulturën spanjolle, ishin Solomon ibn Gabirol, poeti kryesor i hebrenjve spanjollë; Moisi ibn Ezra, poet dhe filozof; Juda ha-Levi, gjithashtu poet dhe filozof fetar; mjeku Moisiu Ben Maimon, i njohur si Maimonides. Ky ka lindur në Kordovë dhe kishte ikur dy herë nga shtëpia e tij dhe nga Maroku. Përfundimisht, ai u vendos në Egjipt, ku u bë mjek për Salahudin (Saladin). Shkroi një numër veprash mbi shkrimet e shenjta dhe filozofinë judaike dhe është

69 Abba Eban, f. 127.

70 Ibid, fq. 139-140.

71 Ibid, fq. 140.

72 Ibid, fq. 141.

73 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, f. 520.

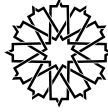


ende i njohur për punën e tij në gjuhën arabe: “*Udhëzuesi për të unifikuar*”, një përpjekje për të pajtuar arsyen dhe fenë. Kur ai vdiq, Egjipti mbajti tri ditë zie publike.

Norman Cantor ka deklaruar: “Pozita e hebrenjve në Spanjën muslimane ishte më e favorshme se në çdo pjesë tjetër të Europës Perëndimore”⁷⁴. Sipas Vivian B. Mann, Spanja muslimane është për hebrenjtë “sinonim me Epokën e Artë”.⁷⁵ Duke mbajtur një qëndrim paqësor ndaj popujve të tokave muslimane dhe duke lejuar pasuesit e të gjitha feve të zhvilloheshin intelektualisht, muslimanët kishin një ndikim të pafund në kulturat hebraike dhe të tjerat. Në rastin e hebrenjve, qeverisja muslimane ofroi një strehë të sigurt dhe një mjedis stimulues për zhvillimin kulturor e intelektual të hebrenjve.

74 Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp .367-368.

75 Vivian B. Mann et al. (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Muslim Spain* (New York: George Braziller, in assoc. with the Jewish Museum, 1992), f. xi.



5

Qytetërimi islam në Europë dhe në Azinë perëndimore

Bota muslimane u zgjerua edhe më tej, kur perandoria islame arriti me shpejtësi të fitonte komandën e plotë të oqeanëve. Për shekuj me radhë, arabët kishin udhëtuar në anije, duke peshkuar, duke u zhytur për perla ose korale dhe duke transportuar mallra nga një port në tjetrin. Ka prova, se arabët kanë tregtuar me sukses në Indi, shumë kohë para Ptolemeut. Suksesi i tyre erdhi kryesisht, ngaqë njihnin hollësisht musonet përmes të dhënave të detajuara mbi brigjet jugore arabe. Të dyja palët, arabët dhe indianët, përdornin anije me vela, të njohura si *dhisha*, të paktën që nga shek. IV. Rreth tetëqind vjet më vonë, tregtia arabe e detit me Indinë ra, për shkak të shfaqjes së fuqive bizantine dhe persiane në oqeanë. Gjithsesi, tregtia vazhdoi, megjithëse në shkallë më të ulët.⁷⁶

PËRPARIMET GJEOGRAFIKE DHE USHTARAKE

Sidoqoftë, në kohën e komunitetit të parë musliman, ata nuk kishin përvojë në luftën detare. Përpjekja e parë, një flotë e nisur në Bahrein për të pushtuar Persinë, përfundoi në katastrofë. Persët rrethuan muslimanët, të cilëve iu desh të shpëtonin nga toka. Kjo fatkeqësi i pengoi muslimanët të ndërtonin një kanal përmes istmit të Suezit, për të lidhur Detin e Kuq me Mesdheun,

⁷⁶ Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power* (Cairo: National Publication and Printing House, 1961), f.27, 81.



një ide e sugjeruar nga Amr ibn el-'As, ngadhnyes i Egjiptit, një dekadë pas fillimit të epokës islame. Megjithatë, të frymëzuar nga Kurani, muslimanët vazhduan të zhvillonin aftësitë e tyre për lundrim. Ata shtuan timonin që, sipas Asimov, Perëndimi e gjeti më vonë, gjatë kryqëzatave. Ata e përmirësuan ndjeshëm astrolabin, që besohet të jetë instrumenti më i vjetër shkencor në botë, të cilin e kanë fituar nga grekët.⁷⁷ Astrolabi shoqërohet me botën muslimane, sepse muslimanët e kanë përdorur më shumë se kushdo tjetër. Sipas Ronanit, ata shtuan mënyrat e “matjes së pozicioneve qiellore, duke përdorur lartësinë dhe azimutën” (*Azimuth* është me origjinë arabe).⁷⁸ Përmirësime të tjera u bënë më vonë, kështu që muslimanët eventualisht zotëronin një shumëllojshmëri të astrolabit: linear, universal, apo të përshtatur, por ata kishin edhe orën astrolabike.

Muslimanët morën edhe gjilpërën magnetike, një instrument që ata e kishin fituar nga kinezët. Në historinë monumentale të arabëve, Hitti përshkruan se si muslimanët e përdornin atë në det. Kinezët, thotë ai, zbuluan “saktësinë e drejtimit të gjilpërave magnetike, [por] muslimanët ... ishin të parët [që aplikuan] gjilpërën për lundrim”.⁷⁹ Ndërsa Sartoni bën të qartë se busulla ishte një risi e muslimanëve, edhe pse përdorimi i saj, për shekuj me radhë, u mbajt sekret për qëllime tregtare.⁸⁰

Zhvillimi i lundrimit musliman ishte i shpejtë dhe kishte një marinë të pajisur mirë, që nga koha e Uthmanit, kalifit të tretë. Admirali i tij, Abdullah ibn Kais Harithi, shkëlqeu, aq sa bizantinët i frikësoheshin fort. Ai u vra, kur u mor Qipro, në vitin 688. Megjithatë, muslimanët vazhduan të shtrinin sundimin e tyre detar në vende si Rodosi, Kreta, Sardenja dhe përfundimisht, Spanja, Sicilia dhe Italia e Jugut.

Kështu, ata shpejt arritën të kontrollonin të gjithë Mesdheun. Në një rast, evropianët përfituan nga një flotë e fuqishme muslimane. Në fund të shek. VIII dhe në shek. IX, vikingët shkatërruan Anglinë, Francën dhe disa pjesë të Spanjës e Italisë. Sidoqoftë, kur ata sulmuan muslimanët në Sevilje, marina muslimane iu kundërvu vikingëve dhe u shkaktoi shumë humbje, si në njerëz, ashtu edhe në anije, duke i kthyer ata nga kishin ardhur.⁸¹

77 Isaac Asimov, *Asimov's Chronology of Science and Discovery* (New York: Harper & Row, 1989), f. 82.

78 Colin A. Ronan, *Science: Its History and Development among the World's Cultures*, (New York: Facts on File Publications, 1982), f. 207.

79 Hitti, *History*, f. 299.

80 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, f. 565-566.

81 Melvinger, A., 'Al-Madjud,' in *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vëll. V (Leiden 1986) f. 1118-1121; Melvinger, A., *Les premières incursions des Vikings en Occident d'après les sources arabes* (Uppsala 1955); Munis, H., 'Contribution à l'étude des invasions des Normands en Espagne,' *Bulletin de la Société Royale d'Etudes Historiques*, Egypte vëll. II/I (1950).



Anijet muslimane u zhvendosën edhe në drejtime të tjera. Ata arritën në brigjet e Indisë dhe, mbërritën të tregtonin deri me Kinën. Në të njëjtën kohë, tregtonin poshtë bregut lindor të Afrikës. Personi përgjegjës për flotën u quajt amir (komandant), nga i cili rrjedh fjala angleze admiral.

Në kohën e flotës së parë detare kishte vetëm një kantier detar në Egjipt. Pastaj bizantinët sulmuan bregun sirian, për të arritur kryeqytetin e ri musliman, Damaskun. Ky veprim çoi në rindërtimin e anijeve të tjera në Akka (Acre) dhe Sur (Tyre). Kjo çoi në rritjen e përpjekjeve muslimane në Mesdhe, sidomos në gjithë kontinentin, duke filluar me Gjibraltarin, duke qenë vendi më i afërt me Afrikën.⁸²

Emri i Gjibraltarit rrjedh nga emri arab Xhebel Tarik (mali i Tarikut). Tariku ishte gjeneral musliman, i cili në vitin 92 h./711, udhëhoqi forcat e para muslimane në Mesdhe. Në të njëjtin vit, ai vazhdoi marrjen e Malagës, Granadës, Kordovës dhe Toledos, derisa mundi Roderickun, mbajtësin e fronit Spanjoll. Nga viti 713, Spanja ishte nën kontrollin musliman, i cili zgjati deri në vitin 1492, kur të krishterët e pushtuan atë.

Pas Spanjës dhe Sicilisë, muslimanët nuk bënë përpjekje të mëtejshme për zgjerim. Kjo është e rëndësishme, kur gjykojmë ngjarjet pasuese që përfshijnë muslimanët në Europë dhe pikëpamjet e shtrembëruara të historisë së tyre. Muslimanët kaluan nëpër Pirineje dhe përparuan në Francën jugore, duke zënë luginën e Garonës. Kishte vetëm një betejë të humbur, në Toulouse (Tuluz).⁸³

Në vitin 732 ndodhi një përballje që historikisht është shtrembëruar: Beteja e Tours në Poitiers. Një ushtri e vogël muslimane u përball e vetme me Charles Martelin dhe forcat e kombinuara të të gjithë Francës. Muslimanët kishin tejkaluar qëllimin e tyre territorial, një mijë milje nga ajo që duhej të njihej si Gjibraltari. Ata ishin shumë larg kryeqytetit të Damaskut. Furnizimet ishin të pakëta dhe nuk kishte asnjë mundësi për t'i arritur ato. Megjithatë, ata luftuan me të gjithë forcat. Ishte një betejë e frikshme, të dyja palët pësuan viktima të rënda dhe ansjери nuk fitoi asgjë. Pastaj gjenerali musliman u vra dhe ushtria muslimane mori urdhra për t'u tërhequr.

Historianët perëndimorë pohojnë se beteja e Toursit ndaloi përparimin e muslimanëve dhe shpëtoi të krishterët e Europës, megjithëse nuk ishte ndonjë "betejë e madhe". Autori David Nicole në librin *"Ushtritë e Islamit"*, deklaroi se, në realitet, ajo ishte një bastisje e pasuksesshme në

82 Hitti, *Cities*, f. 66.

83 Shumica e informatave për Sicilinë kanë ardhur nga Hitti, *History*, f. 606-611; Sayyid Fayyaz Mahmud, *A Short History of Islam* (Karachi, Pakistan: Oxford University Press, 1960), pp.208-209; dhe Crespi, *The Arabs*, f. 298.



shkallë të gjerë e muslimanëve. Por kjo, sigurisht, nuk i pengoi muslimanët të përparonin më vonë në Europë.⁸⁴

Ushtritë muslimane, përkundër pohimeve të historianëve perëndimorë, vazhduan sukseset e tyre në Europë. Nga Avignoni, në vitin 734, dhe Lioni i Francës juglindore, në vitin 743, ata u zhvendosën në Gjermani, në Itali e më gjerë, duke marrë Sicilinë në vitin 827, Messinën në 834, Castrogiovannin në 859 dhe Sirakuzen në 878. Muslimanët shtrinë sundimin në Italinë jugore nga viti 882 deri në vitin 915, duke u nisur nga Napoli dhe Roma, pa rezistencë, megjithëse ata u ndalën në portat e Romës.

SICILIA

Përveç Sicilisë dhe Spanjës, muslimanët nuk tentuan të vendoseshin në Europën Perëndimore. Sipas Roberts, në të vërtetë, ata ishin më të interesuar për tregti.⁸⁵ Kjo kundërshton pohimin e vazhdueshëm, veçanërisht nga disa dijetarë perëndimorë, se Evropa ishte në “rrezik” për t’u konvertuar në Islam.

Sundimi i Sicilisë filloi shumë më herët se ai i Spanjës. Përpjekja e parë u bë dy dekada pas vdekjes së Pejgamberit, kur muslimanët kishin themeluar një flotë detare. Me mbështetjen e kësaj fuqie detare, muslimanët mundën bizantinët në Aleksandri, pastaj u kthyen në Sicili. Megjithatë, fitorja e ishullit ishte e fundit në serinë efitoreve muslimane në Europë, gjatë asaj periudhe të hershme. Një rebel nga Sirakuza u kërkoi muslimanëve të Afrikës së Veriut ndihmë, kundër guvernatorit bizantin të Sicilisë, dhe ata u përgjigjën me një ushtri që mori sundimin e ishullit në vitin 289 h./902. Muslimanët sunduan Sicilinë për pak më shumë se dyqind vjet.

Udhëtarët në Sicili dhe gjeografët nga vende të tjera flisnin për një qytetërim të begatë islam. Shumë nga sundimtarët mbështetën mësimin, artet dhe bujqësinë. Një udhëtar, Ibn Haukal, vizitoi Palermon, kryeqytetin e Sicilisë muslimane, dhe foli shumë për institucionet e saj fetare dhe arsimore. Fundi i sundimit musliman nuk ishte fundi i qytetërimit islam në ishull, sepse, nën Rogerin I, Sicilia ishte në të gjitha mënyrat praktike islame. Tre gjuhët zyrtare ishin latine, greke dhe arabe. Administrata

84 David Nicole, *The Armies of Islam: 7th—11th Centuries*, (London: Osprey Publishing, 1982), f. 27.

85 Roberts, *Penguin History of the World*, f. 389.



mbeti në duart e muslimanëve, ashtu si tregtia dhe bujqësia. Shumica e këmbësorisë përbëhej nga muslimanët. Përveç kësaj, dijetarët, mjekët muslimanë dhe filozofët lindorë ishin të mirëpritur në oborrin e Rogerit I, në atë masë, sa vizitorët evropianë folën për të si "një monark oriental".⁸⁶ Sipas Hittit: "Sicilia e Rogerit I ishte e krishterë. Gjeneraliteti [arab] arriti realizimin e plotë të artit të paqes, në një shpërthim të pasur të artit dhe kulturës arabo-normane".⁸⁷

Sicilia vazhdoi të ishte "muslimane" gjatë mbretërimit të Rogerit II dhe Frederikut II, pasardhësit të Rogerit I. Ekspertiza muslimane në ndërtimin e anijeve dhe lundrimi i tyre ishte në favor të Rogerit II. Kur pushteti musliman përfundoi, shumica e muslimanëve qëndruan dhe vazhduan të ushtronin profesionet dhe aftësitë e tyre. Kështu që të aftët në ndërtimin e anijeve dhe në lundrim krijuan një flotë për Rogerin II, i cili, sipas Hittit: "Ngriti Sicilinë në pozitën e fuqisë detare kryesore në Mesdhe".⁸⁸

Në Sicili ishin të pranishme edhe elementet kulturore të Islamit. Rogeri II vishte rroba të zbukuruara me karaktere arabe, të cilat i bënë kritikët e tij ta quajnin atë mbret "gjysmë pagan". Të krishterët, duke përfshirë edhe gratë, mbanin veshjen muslimane.

Kishte një kërkesë të madhe për këto rroba, saqë Hitti thotë: "Asnjë evropian nuk ndjehej shumë i veshur, nëse nuk kishte një veshje të tillë". Arkitektura e ndërtesave, madje edhe e kishave, mori hua veçoritë e arkitekturës islame.⁸⁹

Frederiku II pati një marrëdhënie të jashtëzakonshme me botën muslimane në Lindje. Sundimtarët muslimanë ishin miqtë e tij të ngushtë, sidomos sulltan el-Kamil Muhammed, sundimtari Ajjubid i Egjiptit, i cili i dërgoi kafshë për kopshtin e tij zoologjik, në veçanti një gjirafë, e para që shfaqet në Europën mesjetare".⁹⁰ Sulltani i Damaskut i dërgoi atij një planetar, megjithatë, entuziazmi i Frederikut II për pothuajse çdo gjë islame, fitoi armiq në Europë. Në fund të fundit, ai ishte sundimtar i Gjermanisë (me Sicilinë, si kryeqytet i qeverisë së tij) dhe Perandori i shenjtë romak. Sidoqoftë, të krishterët e quajtën atë "të pafe".⁹¹

Fatkeqësisht, pas vdekjes së Uilliamit II, jeta siciliane u dëmtua nga persekutimi i muslimanëve. Luftimet pasuan dhe muslimanët u mposhtën. Shumë studiues muslimanë, shkrimtarë e artistë u arratisën në vendet

86 Mahmud, *A Short History of Islam*, f. 208.

87 Hitti, *History*, f. 606-607.

88 Ibid, fq. 609.

89 Ibid, fq. 608.

90 Ibid, fq. 610.

91 Mahmud, *A Short History of Islam*, f. 209.



muslimane fqinje, duke përfshirë poetin e shquar Ibn Hamdis, i cili shkoi së pari në Tunizi dhe, më pas, në Spanjën muslimane.

Megjithatë, siç thekson Crespi: “Shpirti i Islamit në Sicili nuk u shua nga mposhtja e muslimanëve të fundit”.⁹² Studiues evropianë vazhduan të udhëtonin në Sicili për të fituar njohuritë e trashëguara nga muslimanët. Trupi i pamasë i njohurive islamepo përkthehet në italisht.

Si rezultat, thuhet në Mahmud: “Gjuha e parë që e përmbysi arabishten, si gjuhë kulturore e Europës, ishte gjuha italiane”. Sidoqoftë, kishte një trashëgimi më të madhe për Europën nga sundimi musliman i Sicilisë. Frederiku themeloi Universitetin e Napolit, në vitin 1224, ku depozitoi një koleksion të madh dorëshkrimesh arabe. Kopje të përkthimeve të këtyre dorëshkrimeve u dërguan në Universitetet e Parisit dhe Bolonjës. Nga ana tjetër, kur Michael Scot shkoi në Sicili, ai solli me vetedijet e Spanjës muslimane. Si rezultat i këtyre dhe kontributeve të tjera muslimane, një ndryshim i rëndësishëm filloi në Europë. Në fjalët e Hittit: “Ky shpirt pothuajse modern i hetimit, eksperimentimit dhe hulumtimit që karakterizoi oborrin e Frederikut II, shënon fillimin e Rilindjes italiane”.⁹³

ZBULIMI I BOTËS

Këto sipërmarrje çuan në një tjetër kontribut të madh musliman në gjeografinë botërore, që filloi me tregtarët dhe marinarët, të cilët shkruanin tregime dhe traktate përshkruese, duke dhënë hollësi mbi terrenet dhe brigjet ku ata udhëtonin, si dhe përshkruanin rrugët e oqeanit. Për shembull, Sulejman Tregtari u shqua më shumë për përshkrimet e para që bëri në Kinë dhe në shumë zona bregdetare të Indisë, sesa për tregtinë e tij. Shkrimet e një udhëtarit tjetër në Kinë, Ibn Wahb, krijuan bazën e disa prej aventurave të Sindbad lundruesit (ose detarit) në librin “*Njëmijë e një net*” (zakonisht, të njohura si netët arabe). Midis muslimanëve, Ibn Fadlan ishte i pari që përshkroi Rusinë. Kishte, gjithashtu, hebrenj dhe të krishterë, që jetuan dhe udhëtuan nëpër vende muslimane dhe vende të tjera. Disa mbanin shënime për udhëtimet e tyre. Më i shquari prej udhëtarëve hebrenj, ishte Benjamini i Tudelës, që jetoi në Spanjën muslimane dhe udhëtoi nëpër Europë, nëpërmjet Romës, Greqisë dhe Bizantit. Pastaj vazhdoi në qytetet përgjatë bregut mesdhetar, duke përfshirë ato të Egjiptit dhe Sicilisë. Përshkrimet e udhëtimeve të tij, të parat në

92 Crespi, *The Arabs in Europe*, f. 298.

93 Mahmud, *A Short History of Islam*, f. 209.



llojin e vet, në hebraisht, ishin të mbushura me informacione mbi bashkësitë hebraike të botës muslimane, me tregtinë dhe bizneset e tyre.

Të krishterët që jetonin atje, ishin kryesisht pelegrinë në Tokën e Shenjtë. Disa shkruan për udhëtimet e tyre dhe, kështu, Evropa fitoi më shumë informacione rreth botës muslimane. Arkuf, një peshkop i Galit, udhëtoi për në Damask, pas qëndrimit të tij në Jerusalem, pastaj në Egjipt, ku shfaqti interes të veçantë për të lundruar në Nil dhe për të eksploruar portin e Aleksandrisë. Shën Willibard, pelegrini i parë anglez në Tokën e Shenjtë, gjithashtu vizitoi Sirinë, pasi bëri pelegrinazhin e tij. Ai shkroi një libër për udhëtimet e tij, që ishte më i vlefshëm për sipërmarrësit e ardhshëm në zonat muslimane. Ai ofroi informacion për llojin e pasaportave esenciale, gjatë udhëtimit në botën muslimane.

Zgjerimi musliman vazhdoi në Azi, Indi, Rusinë jugore dhe Kinën jugperëndimore. Për të komunikuar me këto vende më të largëta, muslimanët krijuan një sistem postar, për të cilin shërbenin si kanal kryesor komunikimi rruga e Temjanit dhe rrugët e tjera tregtare. Nën abasidët, veçanërisht Harun al-Rashid, sistemi postar u bë më efikas me Bagdadin, si qendër të tij.

Sipas James dhe Thorpe: “Nëntëqind e tridhjetë stacione postare u themeluan, duke përdorur mushkat, devetë dhe kuajt”. Ata shtojnë se muslimanët “zhvilluan edhe postën e pëllumbit, në një sistem të rregullt ajror”. Fillimisht, kjo lloj poste u përdor për qëllime qeveritare, por shërbimi ishte i hapur edhe për publikun, kundrejt një tarife nominale.⁹⁴

James dhe Thorpe përmendin shembullin e parë të regjistruar në histori, për dërgimin e pakove me postë ajrore: “Aziz, një kalif afrikano-vevrior, një ditë, dëshironte qershi të shijshme, të rritura në Baalbek të Libanit. Veziri i tij ia plotësoi dëshirën, duke nisur 600 pëllumba që fluturuan nga Baalbek në Kajro. Secili mbante çanta mëndafshi që përmbanin nga një qershi”.⁹⁵

Këto përparime dhe eksplorime ishin në përputhje me ajetet huranore dhe hadithet profetike. Muslimanët ishin të hapur ndaj kulturave të tjera dhe, më së shumti, mësuuan prej tyre. Al-Biruni është një shembull i shkëlqyer, sepse arriti të kishte reputacion si intelektual, ndërsa ishte ende shumë i ri. Ai ishte dijetar në çdo kuptim, pasi ishte i vëmendshëm, i pajisur me një frymë kritike, i etur për të mësuar mbi botën e librave, kishte përvojën e dorës së parë dhe ishte i aftë si shkrimtar. Ai ishte gjithashtu një polimat i vërtetë, duke mësuar dhe zbuluar në fusha të ndryshme, shkencore e

94 Hitti, *History*, f. 611.

95 James & Thorpe, f. 523-525.



filozofike, letrare e fetare. Akbar Ahmed, në veprën “*Zbulimi i Islamit*”, e konsideron atë si antropologun e parë të vërtetë.⁹⁶ Al-Biruni ishte një gjeograf i Siberisë dhe Europës veriore. Gjithashtu, ai ishte mjek, astronom, matematikan, fizikan dhe historian, një nga dijetarët më të shquar të Islamit.⁹⁷ Kureshtja e shtynte drejt zbulimit të gjërave që ishin anashkaluar, apo ishin injoruar deri atëherë, në botën muslimane.

Si pjesë e oborrit të Mahmudit të Gaznas, Al-Biruni udhëtoi në Indi, në fund të shek. X ose në fillim të shek. XI. Ishte aq i mahnitur me njerëzit dhe kulturën e Indisë, sa që qëndroi atje dhe kaloi njëzet vjet, duke udhëtuar në të gjithë vendin. Mësoi sanskritisht, në mënyrë që t'i lexonte në origjinal veprat filozofike hindu. Qëllimi i Al-Birunit në librin e tij mbi Indinë, ishte të jepte përshkrimin e duhur dhe të saktë të hinduizmit, për ata që dëshironin të përfshiheshin në diskutime fetare. Vetëm këto studime i morën dymbëdhjetë vjet. Ai transmetoi të mësuarit indian për muslimanët, përmes përkthimit të veprave të tilla, si *Sankhaya* [Mbi origjinën dhe cilësitë e gjërave] dhe *Patanjali* [Në Sutrat e Yogas], porsidomos me punën e tij të madhe *Tahqīq al-Hind* [Rreth Indisë].

Tahqīq al-Hind është një punë voluminoze dhe enciklopedike për kulturat komplekse të Indisë dhe sot është në dispozicion edhe në gjuhën angleze. Ky punim fillon me një përshkrim të popullit hindu dhe me një diskutim të gjerë të besimeve të tyre. Pastaj vazhdon të mbulojë literaturën dhe shkencat e nënkontinentit, duke përfshirë gjeologjinë, gjeografinë, astronominë, matematikën, kalendarin hindu, ligjet dhe sistemin ligjor. Për fat, kjo është një punë shumë e dashur për Indinë dhe popullin e saj. Gjithashtu, Al-Biruni përktheu Euklidin dhe Ptolemeun në sanskrisht.

Udhëtarët e tjerë muslimanë arritën përparësi me shkrimet e tyre, nga të cilët Ibn Batuta është ndër më të famshmit. Pas tij, vinin Al-Masudi dhe Ibn Xhubejri. Al-Masudi ishte një filozof, historian dhe shkencëtar natyror. Ndërsa Ibn Xhubejri tregoi interes të madh për njerëzit e kulturave të ndryshme, kur bëri pelegrinazhin e tij në Mekë dhe Medinë dhe, pas kësaj, udhëtoi gjerësisht.

Nga shkrimet e këtyre udhëtarëve, të tjerët mësuan se ç'ishte jeta në këto vende të huaja, jo vetëm mes muslimanëve, por edhe mes hebrenjve, të krishterëve dhe hinduve. Al-Masudi ishte aq i mahnitur me Indinë, sa që u kthye sërish atje, pasi udhëtoi në Afrikë dhe në Azinë Qendrore. Besonte se në të kaluarën e Indisë “mbretëronte rendi dhe mençuria”. Ai

96 Ibid, fq. 527-528.

97 Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (London & New York: Routledge, 1988), f. 99.



ishite gjithashtu një historian i shquar dhe vepra e tij *Livadhet e Arit*, i solli lëvdata të jashtëzakonshme në Perëndim, ku u quajt “Herodoti i arabëve”.⁹⁸

Ibn Xhubejri udhëtoi gjithashtu nëpër vende të krishtera dhe përshtroi peripeditë e pelegrinëve muslimanë që shkonin për në Mekë. Ai ishte i shqetësuar për kapjen dhe shitjen e burrave dhe grave muslimane si skllëvër në tregun e Kepit Shën Marku (Sardenja). Në Damaskun musliman, nga ana tjetër, të krishterët kryenin ritet e adhurimit lirshëm, në Kishën e Shën Marisë. Pavarësisht nga konflikti mes muslimanëve dhe të krishterëve, tregtia vazhdoi edhe gjatë betejave. Ndërsa muslimanët po rrethonin një fortesë në Udhën e Erëzave, karvanët muslimanë kaluan pa pengesa nëpërmjet “tokës franke”.

Ibn Batuta, gjithashtu një autoritet i ligjit islam, udhëtoi nëpër çdo vend musliman dhe disa vende të krishtera, në të gjithë Lindjen e Afërt, në Azi deri në Kinë, si dhe në Europë e Afrikë. Nëse ai do të mbulonte të njëjtin terren sot, do të vizitonte dyzet e katër vende, duke mbuluar një distancë prej 73.000 milje. Udhëtimet e tij kanë rëndësi të madhe, për shkak se i ndërmori ato shumë shpejt, pasi mongolët kishin shkatërruar një pjesë të konsiderueshme të botës muslimane. Përshkrimet prej tij të qyteteve të shkatërruara, posaçërisht Bagdadit, zbulojnë shkallën e tragjedisë së sulmit.⁹⁹

Megjithatë, një ndryshim i madh tashmë kishte ndodhur. Mongolët ishin kthyer në muslimanë. Ibn Batuta udhëtoi në kryeqytetin e tyre dhe, prej aty, shoqëroi në udhëtim gruan e Kanit, një princeshë bizantine, për të vizituar familjen e saj në Kostandinopojë. Rojet atje e morën të burgosur. Megjithatë, perandori, duke njohur Ibn Batutan, si person i shquar që ishte, e liroi atë, i urdhëroi të gjithë ta trajtojnë me respekt dhe, përveç kësaj, i dha atij një kalë, një shalë dhe një çadër.

Ibn Batuta jo vetëm që vizitonte, por gjithashtu jetonte për periudha të gjata në disa vende. Ai kaloi tetë vjet në Indi, duke punuar si gjyqtar për sulltanin ibn Tugluk. Më pas, vizitoi Kinën dhe Indonezinë, para se të kthehej në shtëpi. Sidoqoftë, entuziazmi i tij për udhëtime ishte ende i fortë. U nis përsëri, kësaj here në Spanjën muslimane, më pas në Saharë, në Afrikën Perëndimore dhe pastaj përmes Afrikës Lindore.

Ashtu si Ibn Xhubejri, Ibn Batuta ishte i interesuar për bujarinë e muslimanëve. Përvoja e parë e madhe e kësaj bujarie ishte gjatë pelegrinazhit të parë në Mekë. Kryeprokurori i qytetit për pelegrinët nga e gjithë

98 Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims* (Karachi, Pakistan: Ferozsons, 1971), f. 225.

99 Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1989), f. 262.



bota, kishte vënë njerëz për të parë se sa ishin përkujdesur ata për nevojtarët. Një veprim i jashtëzakonshëm bamirësie ishte sigurimi i ujit, pasi vendi ishte aq i thatë. Një rast i pazakontë tërhoqi vëmendjen e Ibn Batutës në Damask, kur një shërbëtor kishte thyer aksidentalisht enën kineze të porcelanit të zotërisë së tij. Menjëherë, disa burra iu afruan dhe i kërkuan të merrte pjesët e thyera, që t'ia dërgonte "kujdestarit të pajisjeve të mjeteve".¹⁰⁰ Atje, shërbëtorit i dhanë paratë për të blerë një pjatë të ngjashme porcelani, për të zëvendësuar origjinalen, në mënyrë që zotëria i tij të mos e ndëshkonte. Ibn Batuta i dha fund udhëtimeve të tij dhe u vendos me shtëpi në Fez. Dorëshkrimi i plotë i udhëtimeve të tij me shumë vëllime ekziston ende dhe është përkthyer në gjuhë Lindore dhe Perëndimore. Ibn Batuta ishte një ndër udhëtarët më të famshëm në histori.

NDIKIMI POZITIV

Kudo që u përpoq, Islami krijoi një mjedis jetese drejt tipareve qytetëruese. Ndikimi musliman u pa në qytetetë mëdha e të vogla, anëmbanë botës.

Rajonet pastorale në të gjithë Azinë qendrore u bënë muslimane, për shkak të afërsisë së tyre me rrugët tregtare. Pastaj banorët e Azisë Qendrore dhe sufistët e sollën Islamin tek ata që jetonin larg këtyre rrugëve, derisa feja u përhap në Veri dhe në Lindje. Mongolët e pranuan Islamin me dëshirën e tyre dhe e çuan fenë shumë më larg Veriut dhe Lindjes.

Fshatrat në botën muslimane nuk ishin aq të izoluara sa ato të pjesëve të tjera të botës. Kontakti më i rëndësishëm me qytetet ishte nga mësuesit e fesë, të cilët sollën edhe informacione të tjera. Në një tjetër aspekt, vetë feja ishte e rëndësishme në vendosjen e kontaktit, siç është pelegrinazhi në Mekë dhe Medinë, i cili ishte gjithmonë një ambicie parësore e muslimanëve. Ata nga fshatrat bënë çdo përpjekje për të udhëtuar në qytetet e shenjta dhe u kthyen me lajme të mbledhura nga pelegrinët, nga e gjithë bota muslimane. Përveç kësaj, ishin udhëtarët dhe tregtarët që kaluan dhe sollën lajmet dhe informatat e tyre. Komunikimi mes fshatrave muslimane dhe pjesës tjetër të botës ka vazhduar deri në ditët tona.

Sundimi islam nuk ishte si ai i perandorive të tjera, sepse sundimi musliman ishte gjerësisht mirëdashës. Sipas Curtin, perandoria e pasardhësve

100 25 Detajet për këtë dhe paragrafin pasues janë marrë nga Hamilton Gibb (red. dhe përkth.): *The Travels of Ibn Battuta*, 2 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press for the Hakluyt Society, 1958, 1959 & 1971).

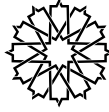


të Romës dhe Persisë “ishte më dinamike dhe krijuese. Ishte gjithashtu agjencia kryesore për kontaktin mes kulturave të veçanta, gjatë kulmit të qytetërimit të saj”.¹⁰¹¹⁰²

Muslimanët ndihmuan zhvillimin e jetës në vendet ku u vendosën. Tregtia u rrit dhe mësimi nxiti, përveç përfitimeve profesionale, një cilësi më të lartë të jetës. Në këtë mënyrë, Islami nxori në pah potencialin e qytetarëve, muslimanëve, jomuslimanëve dhe shoqërisë së pasur, kudo që jetonin dhe udhëtonin muslimanët.

101 Ibid, fq. 149.

102 Curtin, *Cross-Cultural Trade*, fq. 107.



6

Tregtia

Në Afrikë, muslimanët njiheshin si tregtarë entuziastë. Me përjashtim të betejave të para në Egjipt dhe në skajin e Mesdheut verior, tregtia dhe devotshmëria e dërguan fenë dhe pasuesit e saj në Afrikën subsahariane. Atje, muslimanët jo vetëm që vazhduan tregtinë, por e shtuan atë përgjatë rrugëve të karvaneve dhe poshtë bregut lindor. Kështu, muslimanët u quajtën partnerë të afrikanëve. Ky përqendrim kontribuoi në rritjen e qytetërimit islam në mbarë botën. Sipas Theodore Zeldin, “feja e parë që tregonte ndonjë entuziazëm për tregti, ishte Islami”.¹⁰³ Kombini i mençurisë tregtare, besimit fetar dhe hapjes kulturore ishte një forcë e fuqishme për rritje në botën muslimane. Andrew S. Ehrenkreutz e quan tregtinë si forca e heshtur pas ngritjes së qytetërimit mesjetar islam. Ai thotë: “Pushtimet islame bashkuan dy krijimet artificiale politike të krijuara nga dy fuqitë kryesore, Bizanti dhe Persia. Muslimanët pastaj krijuan sigurinë e brendshme dhe, në të njëjtën kohë, përmirësuan tregtinë në rrugët ekzistuese të shkëmbimit tregtar”.¹⁰⁴ Njëkohësisht, tregtarët po rrisnin pasurinë në zonat e pushtuara, veçanërisht me prodhimin e numrit të madh të monedhave prej ari dhe argjendi. Sipas Robert Fox: “Më i çmuar ishte ari musliman legjendar, siç njihej gjatë gjithë krishterimit mesjetar”. Prandaj, muslimanët që u vendosën në pjesë të ndryshme të botës, sollën me vete para dhe investime, gjithashtu u bënë konsumatorë të rinj. Me nevojën e tyre për ushqim, ata zgjeruan përfitimet ekonomike për zonat rurale. Aspekti më i shquar i rritjes

103 Theodore Zeldin, *An Intimate History of Humanity* (London: Sinclair-Stevenson, 1994), fq. 156.

104 Andrew S. Ehrenkreutz, ‘The Silent Force behind the Rise of Islamic Civilization’, in C.E. Bosworth et al. (eds.), *The Islamic World* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1989), fq. 25.



ekonomike ishte se jomuslimanët përfitonin nga ajo që mund të quhej më mirë, si një ndërmarrje e madhe.¹⁰⁵

Ehrenkreutz beson se, si rezultat i kësaj veprimtarie të favorshme ekonomike, bota muslimane kishte një standard shumë më superior të jetesës për të gjithë banorët e saj, sesa ishte mbizotëruese nën bizantinët dhe persët, gjë që çoi në “zgjerimin spektakolar të qytetërimit islam”¹⁰⁶.

Albert Hourani tërheq vëmendjen te një faktor tjetër i rëndësishëm që rrit tregtinë muslimane. Tregtarët në vendet muslimane i përkisnin nivelit intelektual të shoqërisë dhe mjeshtrit ishin shumë të respektuar. Tregtarët i dërgonin djemtë e tyre në universitete për të studiuar ligjin. Hourani thekson: “Nuk ishte e pazakontë që një njeri të punonte si mësues, dijetar dhe njëkohësisht të merrej edhe me tregti”.¹⁰⁷ Arabët kanë qenë tregtarë për shekuj, para ardhjes së Islamit, dhe një nga prodhimet e tyre më të rëndësishme, ishte temjani. Gjatë mijëvjeçarëve, ai ishte përdorur si tymues dhe si ilaç nga egjiptianët e lashtë, hebrenjtë, romakët, kinezët dhe njerëzit e tjerë në Lindje. Korrja dhe shitja e temjanit kishin qenë biznes i madh për shekuj, nëse jo për mijëra vjet. Ishte një nga prodhimet më të mëdha të transportuara në rrugën tregtare, të njohur si Rruga e Temjanit, një nga më të vjetrat në botë. Balsami dhe mirra ishin dy produkte të tjera në kërkesë, që e korrnin nga pemët në zonën jugore bregdetare të Gadishullit Arabik.

Rruga e Temjanit shtrihej përgjatë bregdetit të Gadishullit, vazhdonte në perëndim, drejt Jemenit, pastaj në veri të Jordanit. Prej andej, ndahej në dy degëzime. Një rrugë që vazhdonte në veri të Damaskut dhe tjetra në perëndim, në Egjipt. Një tjetër rrugë shkonte edhe në veri, gjatë gjithë rrugës për në Palmira, ku, më pas, ndahej në itinerare lindore dhe perëndimore. Një vendndalim i rëndësishëm në këtë rrugë ishte Meka, qyteti që do të bëhej vendi më i shenjtë në Islam. Ibrahim, duke marrë Haxheren dhe Ismailin me vete, besohet të ketë udhëtuar në Rrugën e Temjanit, në zonën e njohur më vonë si Mekë. Ekziston një mundësi shumë e fortë, që mbretëresha e Shebës ta ketë marrë edhe këtë rrugë, kur vizitoi Solomonin.

Përveç erëzave, në Rrugën e Temjanit qarkullonin produkte nga Lindja, të tilla si ari, mëndafshi dhe xhevahirët. Të gjitha kalonin përmes portit jugor arab, të njohur si Aden. Rruga e Temjanit ishte një nga zonat më të lakmuara në histori. Asirianët donin ta pushtonin, kështu bënë Grekët

105 Fox, *The Inner Sea*, fq. 311.

106 Ehrenkreutz, ‘The Silent Force’, fq. 25.

107 Hourani, *A History of the Arab Peoples*, fq. 115.

dhe, pas kësaj, Aleksandri. Romakët ishin pothuajse të suksesshëm në anashkalimin e rrugës. Bizantinët ia dolën mbanë që aleati i tyre, Abisinia e krishterë, të arrinte Arabinë jugore dhe të fitonte kontrollin e burimit të tregtisë. Deri atëherë, tregtarët arabë të zonës nuk ishin më tregtarët e pasur që dikur kishin qenë.¹⁰⁸

Pasuria ishte tani në Mekë, e cila ishte bërë një qendër e rëndësishme e tregtisë së karvaneve. Më vonë, me themelimin e Islamit, titulli i personit që udhëhiqte karvanin, “imam”, u aplikua gjithashtu për personin që udhëhiqte namazin, sepse të dy këta njerëz kishin këtë të përbashkët, ishin udhëzues. Për këtë arsye, përdorimi i fjalës “imam” u bë si një udhërrëfyes moral.

Pejgamberi, kur ishte i ri, gjithashtu udhëtoi në rrugën për në Siri me xhaxhain e tij dhe u bë tregtar. Ai ishte aq i suksesshëm, saqë Hatixhja, një nga tregtarët kryesore të Mekës, e punësoi dhe, më vonë, u martua me të. Tregtia ruajti rëndësinë e saj dhe vazhdoi përgjatë Rrugës së Temjanit, e mbrojtur tani nga një urdhër i Kuranit(106:2), i cili u respektua rreptësisht. Shumë shpejt, rruga u bë e njohur edhe si Rruga e Pelegrinazhit.

Tregtia ishte e rëndësishme për muslimanët, aq sa lejohej një musliman të blinte dhe të shiste gjatë pelegrinazhit, ndonëse disa veprime të tjera rutinë, të tilla si prerja e thonjve dhe gjuetia për ushqim, ishin të ndaluara. Si rezultat, qyteti i Mekës gjithashtu u bë një qendër paqësore e tregtisë ndërkombëtare.

RRUGËTIMI DREJT AFRIKËS

Tregtia më e hershme në Afrikë, që vazhdonte atë që ishte vendosur tashmë, bëhej në pjesën lindore të Sudanit dhe Britit të Afrikës, si dhe nga portet e Detit të Kuq, poshtë brigjeve dhe në brendësi. Më vonë, tregtia lidhi veriun me zgjatimin perëndimor të kontinentit afrikan dhe zgjeroi qytetërimet atje, veçanërisht Ganën dhe Malin. Muslimanët depërtuan në ato pjesë të Afrikës ku shumë pak të huaj kishin tentuar.

Karrocat ishin përdorur, edhe në rajonet e shkreta, deri në futjen e devesë midis shekullit II dhe V, megjithëse rrugët përgjatë Saharës ishin përrshkuar rrallë, para epokës islame. Megjithatë, ardhja e muslimanëve e

108 Për informacion mbi rrugët tregtare arabe, shih Irene M. Franck & David M. Brownstone, *To the Ends of the Earth: The Great Travel and Trade Routes of Human History* (New York: Facts on file, 1984), fq. 169-186.



ndryshoi këtë. Sipas Philip Curtin: “Afrikanët e veriut kalonin rregullisht Saharën, rreth vitit 800, çka tregoi fillimet e qytetërimit islam në Afrikën e Veriut.”¹⁰⁹ Rruga vetë ishte e shpërhapur, nga Perëndimi arrinte deri në Sahara dhe deri në rajonet e Nilit të Bardhë, në anën tjetër të kontinentit.¹¹⁰

Islami u përhap me tregti, derisa më shumë se gjysma e Afrikës u bë muslimane dhe rajonet e kontinentit ndaheshin vetëm nga gjuha. Pjesa veriore e Afrikës dhe Sudanit përdorte gjuhën arabe dhe u konsideruan kryesisht arabë, ndërsa popujt në pjesën tjetër të kontinentit, deri në jug, në Zanzibar, Afrikën Lindore dhe Kongo, mbajtën gjuhët e tyre. Për shkak të tregtisë, u shfaq një gjuhë e re, e quajtur suahili, e cila ishte një kombinim i Bantut dhe arabishtes, që u bë mirëfilli gjuhë me veçoritë e veta. Si rezultat, çdo zonë, kishte dhe ka ende kulturën e vet.¹¹¹

Oazat në rrugë morën veçori të Lindjes së Mesme me futjen e pemës së hurmave. Tregtia muslimane në këto rajone çoi në krijimin e qytetërimeve të tjera afrikane, si Mali, Benini dhe Songhai. Në fakt, Mali vazhdoi të rritej, derisa u bë një perandori muslimane afrikane, nën Mansa Musa, i cili, nga ana tjetër, u bë legjendar, i njohur për pelegrinazhin e tij të pakursyer në Mekë, me një shpurë të madhe njerëzish me vete. Ai zotëronte 50.000 kg ar, shumica prej të cilit e dha për bamirësi. Ai mori me vete drejt atdheut të tij dijetarë që ndihmuan në përmirësimin e ekonomisë së zotërimeve të tij dhe në themelimin e Timbukusë, si një qendër e të mësuarit dhe kulturës në Afrikën Perëndimore, duke tërhequr studiues nga rajonet e tjera të Afrikës. Timbuktu, në skajin e Saharasë, shumë shpejt kishte burimet e veta të ujit, sepse përmes puseve sigurohej ujë për një qytet prej 40.000 banorësh.¹¹²

Në Benin, muslimanët themeluan një qytet të quajtur Parakou. Në të njejtën kohë, në anën tjetër të kontinentit, në Etiopi pothuajse të vetmit tregtarë që lejoheshin të udhëtonin në malësi të mbizotëruara nga princat, ishin muslimanët.¹¹³

Këto rrugë të hershme ishin të mjaftueshme për tregti, deri në shek. XIX, kur tregtia në rritje, në disa rajone të tjera, solli nevojën e një rruge të re. Ndërtuesit e kësaj rruge ishin anëtarë të një rendi të sapokrijuar Sufi të Sanusijve. Ata morën pjesë në tregti dhe ndihmuan për ta organizuar atë

109 Curtin, *Cross Cultural Trade*, fq. 21.

110 Fox, *The Inner Sea*, fq. 164.

111 Lewis, *Islam and the West*, fq. 11.

112 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 433-434.

113 Curtin, *Cross Cultural Trade*, fq. 40.

në Libinë lindore. Kështu, rindërtuan rrugët tregtare të lëna pas dore dhe, përveç kësaj, krijuan një rrugë krejtësisht të re tregtie përgjatë Saharës.¹¹⁴

Udhëheqësit fetarë muslimanë në Afrikë shpejt u bënë të njohur për “dinjitetin e tyre në veshje dhe sjellje”, deri në atë masë, sa edhe misio-narët e krishterë kishin veshje të stilit musliman.¹¹⁵ Konvertimet në Islam sollën një ndryshim të madh për tregtinë. Shumë shpejt, afrikanët u asimiluan dhe morën pjesë në mënyrë aktive si tregtarë, duke lëvizur në jug. Nili dhe degët e tij përdorshin për transportin e tregtarëve dhe mallrave të tyre.

Portet në Mesdhe u zhvilluan për tregti me Europën: Algjeri, Tangjeri, Sale, Rabati, Tripoli, Misratah, Bengazi dhe Darnah. Rrugë të ndryshme të karvaneve çonin në këto porte, nga ku vinin, midis mallrave të tjera, ar, fildish, kripë, ngjyra dhe pupla struci nga Kongo e largët.¹¹⁶

Sidoqoftë, tregtia muslimane nuk depërtoi në brendësinë subsaharia-ne, madje as nga zonat bregdetare ku tregtia shekullore ishte kryesisht muslimane. Sipas Curtinit, afrikanët i dekurajonin muslimanët për të shkuar përtej bregdetit. Megjithatë, pati një përjashtim: muslimanët dihej se kishin shkuar aq larg, deri në Zimbabve, për të gërmuar ar. Poshtë bre-gut lindor, muslimanët tregtonin deri në jug, si Kilva (Tanzania) dhe Sofala (Mozambik).¹¹⁷

Sa larg bregut lindor të Afrikës kishin arritur muslimanët? Ka shumë mundësi, që ata të kenë arritur deri në atë që sot njihet si Natal, në jug të Zululandit, në Afrikën e Jugut. Në fund të viteve 1950, muslimanët që jeto-nin në Durban, zbuluan një varrezë në bregun në afërsi të skelës së portit.. Varreza kishte mbishkrime që dukej të ishin shkruar në arabisht, edhe pse shumë të zbehta, saqë ishin pothuajse të paqarta.

LIDHJA E LINDJES ME PERËNDIMIN

Ngjashëm me takimin e hershëm me Afrikën, ishte kontakti i hershëm musliman me Kinën. Shumë nga tregtarët muslimanë që udhëtuan në atë vend, u vendosën atje. Një betejë mes anijeve muslimane dhe forcave të qytetit të Kantonit, solli ndërprerjen e tregtisë. Si rezultat, Kantoni u mbyll

114 Ibid, fq. 51-52.

115 Përshkrimi i marrë nga një shfaqje arti afrikane në Muzeun Royal Ontario në Toronto, gjatë vizitës së autorit atje, në qershor të vitit 1990.

116 Fox, *The Inner Sea*, fq. 332, 364.

117 Curtin, *Cross Cultural Trade*, fq. 27.



për anijet e huaja të cilat më pas u zhvendosën në Tonking. Rreth dyzet vjet më vonë, Kantoni u rihap ndaj të huajve dhe tregtia muslimane rifilloi. Imigracioni musliman u rrit dhe krijoi një popullsi të konsiderueshme muslimane në Kinë, deri në atë masë, që perandori i Kinës i lejoi gjyqtarët muslimanë të zgjidhnin mosmarrëveshjet e tyre ligjore.¹¹⁸

Pranimi i Islamit në mesin e kinezëve shumëfishohej gjithashtu, për shkak të martesave të ndërsjellta, sjelljes shembullore të muslimanëve dhe tregtisë së ndershme. Kthimi në Islam vazhdoi në periudhën e hershme të mongolëve, duke krijuar sipas Roberts, “një pakicë islame të qëndrueshme”.¹¹⁹ Nën sundimtarët mongolë të mëvonshëm, muslimanët ishin grupi i vetëm fetar, i ndaluar për të predikuar. Megjithatë, dalngadalë, mongolët mësuan të vlerësonin muslimanët dhe e ndryshuan qëndrimin ndaj tyre. Khani i Madh, në kohën e Marco Polos, emëroi muslimanë nga Transoksiana për të administruar Yunanin. Pas kësaj, numri i muslimanëve të Kinës u rrit ndjeshëm. Ardhja e Islamit në Kinë duhet të ketë qenë shumë e mirëpritur, përderisa u shkrua edhe një opera për ardhjen e muslimanëve e cila vazhdon të vihet në skenë edhe sot e kësaj dite.¹²⁰

Muslimanët përdorën një rrugë tjetër tregtare, të njohur si Rruga e Mëndafshit, e cila kishte filluar nga Kina, që në fillim të viteve 100 (p.e.s.), për të transportuar mëndafshin, prodhimin e të cilit kinezët e mbanin sekret. Zbulimet e fundit e datojnë fillimin e rrugës, në shekullin e X të erës sonë. Jo vetëm që muslimanët shfrytëzuan plotësisht rrugën, por, me ndihmën e një marrëveshjeje midis kalifatit abasid dhe dinastisë Tang, ata gjithashtu e bënë gjithë rrugën të lehtë dhe të sigurt.¹²¹ Sayyid Mahmud shkruan: “Bagdadi u bë kështu, boshti kryesor i tregtisë Lindje-Perëndim”.¹²² Sipas Curtin, hebrenjtë përfitonin veçanërisht nga kjo tregti, pasi ata ishin në gjendje të udhëtonin në Europë në zona të ndaluara për muslimanët.¹²³

Përveç kësaj, muslimanët shfrytëzuan tregtinë e detit midis Persisë dhe Kinës, që kishte ekzistuar që nga kohët para-islame. Persianët muslimanë ishin vendosur edhe në ishullin Hainan. Në tokë, kontaktet më të hershme ndërmjet muslimanëve dhe kinezëve përbëheshin nga tregtarët muslimanë që banonin brenda kufijve perëndimorë të Kinës. Muslimanët rritën tregtinë në Kinë dhe ishin kryesisht përgjegjës për ndërtimin e kryeqytetit kinez, Ch’ang-an, “një nga qytetet më kozmopolit në botë.”¹²⁴

118 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 131.

119 Roberts, *History of the World*, fq. 436.

120 *Ibid*, fq. 439-440.

121 *The New York Times*, March 16, 1993.

122 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 103.

123 Curtin, *Cross Cultural Trade*, fq. 105.

124 Roberts, *History of the World*, fq. 105.

Në Kanton, popullsia muslimane lulëzoi dhe u zgjerua deri në masën që perandori lejoi të ketë gjyqtarin e vet në ligjin islam.¹²⁵

Shpejt, pati një rritje të tregtisë midis vendeve muslimane dhe Kinës, sidomos në mëndafsh, kamfur, myshk dhe erëza lokale. Kështu, në jetën tregtare përfitoi si Kina, ashtu edhe tokat nën sundimin musliman.¹²⁶ Gjithashtu, Kina përfitoi nga njohuritë e muslimanëve për anijet dhe lundrimin. Një musliman, Cheng Ho, e ndihmoi Kinën të bëhej një fuqi detare, duke udhëhequr anijet kineze në shtatë ekspedita drejt ishujve indonezianë, në Egjipt dhe në brigjet e Afrikës, në Zanzibar. Qëllimi kryesor i këtyre ekspeditave ishte që t'i bënte përshtypje botës me shkëlqimin e Kinës, duke u dhënë produktet më të bukura kineze drejtuesve dhe njerëzve të vendeve që ata vizituan.¹²⁷

Edhe në det muslimanët arabë shfrytëzuan rrugët e musonit për të udhëtuar dhe për të tregtuar me Indinë. Përgjatë rrugës së musonit, ata lundronin midis Omanit dhe Kalkutës, ndërsa rruga e musonit në jugperëndim përdorej për të udhëtuar nga Adeni në Kalkutë. Të dy rrugët e musonit i mundësuan muslimanëve, që herët, udhëtime nga rajoni Chola i Indisë, nëpër istmin Kra (në atë që tani është Tailandia jugore), rreth Koshinit kinez, pastaj në Kinë.

Ka pasur shumë shembuj të marrëdhënieve miqësore midis tregtarëve dhe komuniteteve lokale. Sipas Curtin "Melaka (Malacca) në Malajzi ishte rritur nga një qendër e vogël peshkimi, në qytetin më të rëndësishëm tregtar në rajon". Kjo i dha hov "islamizimit të mëtejshëm të rajonit. Curtin citon një paragraf nga libri i Tom Pires, *Suma Oriental*, që rendit njerëzit që u vendosën aty, ose e vizituan nga çdo pjesë e botës, deri edhe nga Kajro.¹²⁸

Muslimanët gjithashtu lehtësuan lidhjen mes Kinës dhe Perëndimit, në mënyrë që tregtarët të mund të udhëtonin në mënyrë të sigurtë dhe të lehtë nga Lindja e Largët, përmes Mesdheut, në Spanjën muslimane. Tregtia kishte ekzistuar në pellgun e Mesdheut që nga kohët para-islame. Curtin thekson: "Megjithëse ardhja e muslimanëve e dobësoi unitetin ekzistues, e zëvendësoi atë me një lloj të ri uniteti, që e bëri tregtinë më të lehtë". Ky lidhje e re tregtare vazhdoi përgjatë shekujve, madje edhe në kohë lufte, sidomos gjatë kryqëzatave, duke përfshirë edhe evropianët. Curtin e quan këtë "një zonë të re të tregtisëglobale".¹²⁹

125 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 131.

126 Hodgson, *The Venture*, vëll.1, fq. 233.

127 Dorothy Woodman, *The Republic of Indonesia* (London: Cresset, 1955).

128 Curtin, *Cross Cultural Trade*, fq. 129-130.

129 Ibid, fq. 104



Curtin tregon si shembull periudhat Fatimide dhe Ejubide në Egjipt. Hebrenjtë morën pjesë plotësisht në tregti dhe iu bashkuan muslimanëve egjiptianë në tregtinë e tyre me Indinë. Anijet e krishtera ndalonin në portet muslimane. Ishte një përfaqësues ligjor për tregtarët e huaj, që i ndihmonte ata në mbledhjen e borxheve, ruajtjen e mallrave, rregullimin e banesave dhe transferimin e parave.¹³⁰

Brenda botës muslimane, rritja e tregtisë çoi në krijimin e qyteteve të reja. Ishin fillimisht tregje të hapura në një zonë qendrore, ku fermerët dhe të tjerët takoheshin për të shitur prodhimet e tyre një herë në javë. Shpejt, këto vende u bënë vendbanime, pastaj qyteza dhe disa prej tyre qytete. Si vendbanime krejtësisht të reja, ata nuk i nënshtroheshin asnjë fisi dhe kështu, u zhvilluan në ato që duhej të ishin: qendra tregtare paqësore. Njerëz të tjerë, si artizanët dhe mjeshtrit, ndoqën shembullin e tyre dhe tregtia shtrihej përtej zonës së afërt. Sipas Houranit: "Ushfaq një zinxhir i qyteteve të mëdha që shtriheshin nga një skaj i botës islame në tjetrin, nga Spanja në Afrikën e Veriut, deri në Egjipt dhe Siri, në Mekë dhe Medinë, në Irak, Iran dhe Indi."¹³¹

Brenda shtatëdhjetë viteve nga vdekja e Pejgamberit, tregtarët muslimanë arritën në ishujt indonezianë, duke sjellë në kthim erëza. Më vonë, sipas Asimovit, muslimanët i futën këto erëza në Europë dhe evropianët mësuuan për herë të parë, se ushqimi mund të ishte i shijshëm, dhe se gjithashtu mund të ruhej me konservues të tjerë, përveç kripës. Fjalët perëndimore për disa prej erëzave rrjedhin drejtpërdrejt nga arabishtja ose nga arabishtja përmes gjuhëve të tjera. Mes tyre: karamelle, karabinë, kimnon, shafran dhe tarragon.¹³² Fjalë të tjera në fjalorin perëndimor të tregtisë që rrjedhin nga tregtia muslimane, përfshijnë amber, damask, qelq, limon, portokall, marzipan, muslin, saten, sherbet, divan, spinaq, shurup, talk, trafik, tarifë, rrezik, tare, kalibër, ream dhe magazinë.¹³³

TREGTARËT E NDERSHËM

Një nga arsytet për suksesin e tregtarëve muslimanë, ishte parimi i gjithëpranuar i ndershmërisë. Kurani e vë theksin në disa vende për ndershmëri. Ajeti 26:182-183 përmban dy paralajmërime për tregtarët: të

130 Ibid, fq. 111-113.

131 Hourani, *History of the Arab Peoples*, fq. 110.

132 Asimov, *Science*, fq. 70.

133 J. and H. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopedia of Islam* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1953), fq. 103-105.

peshojnë me një peshore të saktë, në të gjitha shitblerjet, dhe të mos privojnë njerëzit nga ajo që është e drejtë e tyre. Pejgamberi ua theksoi këto paralajmërime. Mustafa al-Maragi, Shejh al-Azharit, i njohur në të gjithë botën muslimane si teolog i shquar, përfundoi një nga fjalimet e tij më të mira, me një bisedë midis një muslimani dhe Pejgamberit:

"Çfarë është besimi?" - pyeti njeriu.

"Sinqeriteti", - u përgjigj Pejgamberi.

"Dhe çfarë është bindja?" - pyeti ai sërish.

"Tregtia e ndershme!" - u përgjigj Pejgamberi.¹³⁴

Kjo "tregtie ndershme" çoi në shpikjen e çekut. Origjina e fjalës "çek", e dhënë nga hartuesit e fjalorëve perëndimorë, është çështje e hapur për diskutim. Ata e personifikojnë kuptimin e fjalës çek me fjalën persiane shah – *mbret*, siç përdoret në lojë: *Shah mat*, që do të thotë "Mbreti është i vdekur". Etimologët besojnë se kjo është origjina e frazës "check mate" në shah. Si është e mundur të ngatërrojmë fjalën për vdekjen e një mbreti, me një fjalë që tregon një kërkesë ndaj bankës, për të paguar para?! Nuk duket të ketë ndonjë bazë logjike për përfundimin e tyre.

Dijetarët bien në një mendje, se fjala arabe "shakk", e përdorur në fillimet e botës muslimane, nënkuptonte pikërisht atë çka fjala "çek" nënkupton sot.¹³⁵ Jakob dhe Thorpe theksojnë se muslimanët "kanë zhvilluar një rrjet bankar të sofistikuar"¹³⁶ të këtyre bankave në Bagdad dhe degët në qytete të tjera të botës muslimane. Përveç monedhës dhe çekut, bankat trajtuan letrat e kreditit.

Duke përshkruar avantazhet e ndershmërisë së tregtarëve muslimanë, Curtin thotë se "ky model i Islamit që përhapet fillimisht në një klasë tregtare lokale dhe vetëm pas kësaj, përhapet në shoqërinë, në përgjithësi, mund të gjendet historikisht në kufijtë e Islamit nga Senegali në Filipine."¹³⁷ Indonezianët gjithashtu ishin të mrekulluar nga ndershmëria e tregtarëve muslimanë, shumë prej të cilëve erdhën nga vendet arabe, edhe pse shumica ishin nga India, gjithashtu nga Kina. Disa nga tregtarët muslimanë u vendosën në zonat bregdetare të ishujve, mësuan gjuhën dhe u martuan me gratë lokale. Këto vendbanime u bënë komunitete.

134 Kenneth Cragg & Marston Spreight, *Islam from Within* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1980), fq. 71.

135 Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1931), fq. 102; Ahmad Y, al-Hassan and Donald R. Hill, *Islamic Technology: An Illustrated History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986), fq. 102; Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, fq. 107-109.

136 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, fq. 372.

137 Curtin, *Cross Cultural Trade*, fq. 15, 21.



Megjithatë, pavarësisht nga pasuria e tyre, muslimanët nuk e konsideronin veten të privilegjuar dhe nuk u izoluan nga pjesa tjetër e njerëzve, sepse ata punonin në harmoni me fqinjët e tyre jomuslimanë. Mahmudi veçon tregtarët muslimanë të Guxharatit dhe Bengalit, si më të rëndësishmit në prurjen e Islamit te banorët e bregdetit të Sumatrës dhe në ishuj të tjerë, nga ku Islami u përhap në brendësi.¹³⁸

Një arsye shtesë për qëndrimin pozitiv të Lindjes ndaj muslimanëve, erdhi nga një burim i pazakontë, nga kolonistët e Europës. Sidomos portugezët, nuk ishin të vendosur vetëm për tregtinë, por edhe për përhapjen e krishterimit, më shpesh me dhunë. Kina, e cila kishte marrëdhënie të shkëlqyera tregtare me muslimanët, nuk dinte se si t'i trajtonte këta tregtarë të dhunshëm. Më keq, portugezët (dhe më vonë, holandezët) këmbëngulën të ndërhyjnë në çështjet lokale. Një ndërhyrje e tillë në Indonezi, sipas Lapidus, "nxiti pranimin e Islamit".¹³⁹ Islami, në fakt, u bë feja mbizotëruese e Indonezisë dhe ka mbetur kështu, që atëherë.

Në sipërmarrjet e tyre në pjesë të tjera të botës, sigurisht, muslimanët nuk shkatërruan. Në vend të kësaj, ata ruanin në tërësi komunitetet që sunduan dhe vazhduan "të pushtonin" popullsinë lokale me mënyrën se si ndihmuan ekonominë. Përkundrazi, qeveritë jomuslimane, në të vërtetë, e dekurajuan tregtinë, posaçërisht në Kinë dhe në Europë. Deri në shek. XVII, qeveritë evropiane nuk e kishin kuptuar ende, se tregtia ishte "një aset i drejtpërdrejtë për shtetin".¹⁴⁰ Për shembull, venedikasit në skaj të Ballkanit, në përshkrimin e Fox, kuptuan se "bujqësia u bë më tërheqëse, përmes futjes së kulturave të reja, si misri, të zgjedhura nga armiku i tyre tradicional, nga turqit". Fox shton se, deri më sot, zona është e harlisur në pranverë dhe verë me fushat dhe dhe kallinj të drithit turk (gran turco).¹⁴¹

RRJETI I TREGTISË SË LULËZUAR

Ajo që lehtësoi të gjithë tregtinë, për herë të parë në historinë e botës, ishte një bashkësi e vetme që rrezatonte nga qendra e Islamit, nga Lindja e Afërt në Kinë dhe, në anën tjetër, përgjatë gjysmës veriore të Afrikës në Europë. Ajo mbulonte pjesën më të madhe të hemisferës lindore. Nëse ky

138 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 291.

139 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, fq. 249.

140 William MacNeill, *The Rise of the West* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963), vëll.1, fq. 583.

141 Fox, *The Inner Sea*, fq. 153.

fakt duket befasues, duhet të mbahet mend, se zona e nënkontinentit indian është vetëm aq e madhe sa ajo e Europës. Rrugët lidhen edhe me pjesët e largëta të botës muslimane. Kishte edhe porte detare të lulëzuara. Ata që ekzistuan para Islamit, u zgjeruan dhe, në shumë raste, u rindërtuan. Përveç kësaj, u ndërtuan edhe të tjera, të reja. Hourani e përshkroi këtë zonë islame, si “një perandori të vetme, një njësi ekonomike të rëndësishme, sepse lidhi së bashku dy basene detare të botës së civilizuar, ato të Mesdheut dhe Oqeanit Indian”.¹⁴²

Spanja muslimane ishte një model i shquar i asaj që Islami kishte për të ofruar. Abd al-Rahman III punoi me zell drejt ndërtimit të një qytetërimi të zhvilluar në Perëndim dhe, gjatë mbretërimit të tij, Kordova njihej si qyteti më i pasur në Europë. Sartoni e përshkroi atë si “një nga qendrat e mëdha të qytetërimit”.¹⁴³ Një e treta e buxhetit të kalifit, për shembull, shpenzohej për përmirësimin e ujitjes, përmes ndërtimit të sistemeve të reja ujitëse. Prandaj, Spanja muslimane u bë rajoni më i zhvilluar në Europë. Këto janë arsyet kryesore, pse Crespi etiketoi sundimin e Abd al-Rahmanit III, si “Epoka e artë e Spanjës muslimane”.¹⁴⁴

Spanja vazhdoi përmirësimin e tregtisë e saj. Libra nga fusha e agromisë u publikuan për të ndihmuar fermerët. Kishte edhe një industri të begatë, madje një nga prodhimet e saj, një lloj mëndafshi i hollë, u bë i njohur si mëndafshi spanjoll. Lëkura e nxirë arriti një nivel të tillë, sa që edhe sot njihet si “Kordovan”, për të përshkruar lëkurën e butë që u prodhuan fillimisht në Spanjën muslimane.

Megjithatë, Evropa përfitoi me ngadalësi nga afërsia e këtij vendi musliman. Ndoshta vendet fqinje të krishtera, për shkak të armiqësisë së tyre ndaj Islamit, vepruan si një barrierë shumë e fortë. Më vonë, pothuajse e gjithë energjia e të krishterëve ishte e përkushtuar për pushtimin e Andaluzisë.

Gjatë betejave pasuese në Spanjë, shumë gjëra u shkatërruan, posaçërisht çfarëdo tregtie që ekzistonte ndërmjet zonave muslimane dhe të krishtere. Sidoqoftë, të krishterët përfitonin nga pushtimet. Ndër thesaret që morën nga muslimanët, ishin bibliotekat, të cilat përmbanin mijëra libra, pastaj i përkthyen në latinisht. Kjo nuk rezultoi me përhapjen e menjëhershme të dijes muslimane në Europë, sepse kisha mbajti përkthimet e saj latine. Kur erdhi, më në fund, Rilindja e Europës doli nga një drejtim tjetër, me ndihmesën e madhe të qytetërimit islam.

142 Hourani, *A History of the Arab Peoples*, fq. 43.

143 Sartoni, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 620.

144 Crespi, *The Arabs in Europe*, fq. 94.



E injoruar shpesh në histori është shkalla në të cilën tregtia muslimane ka përmirësuar kontinentin e Europës, duke e ndihmuar atë të ndryshonte nga një konglomerat zotërimesh të vogla feudale, në një zonë të madhe të tregtisë ndërkombëtare. Kjo, së bashku me mësimet që ajo fitoi nga Islami, ndihmoi në krijimin e Rilindjes së Europës.¹⁴⁵ Kampbell, gjithashtu, thotë se Rilindja u përhap nga Islami, për shkak se muslimanët e futën në Perëndim, pastaj lehtësuan studimin e shumë prej asaj që kishin ruajtur nga grekët.¹⁴⁶

Siç është theksuar tashmë, Perëndimi mori pasurinë e jashtëzakonshme të diturive të muslimanëve nga Spanja muslimane dhe Sicilia, jo nga kryqëzatat. Megjithatë, kryqtarët sigurisht u bënë të pasur nga tregtia, blenë produktet artistike të argjendarëve muslimanë dhe lapidaristëve, që të përdroreshin si relike kishash. Më vonë, kur kryqtarët u vendosën në zonat muslimane, ata preferuan të përqendroheshin në tregti, në vend që të luftonin betejat dhe të përfitonin nga produktet e Lindjes që u sollën aty nga muslimanët. Këto produkte, sidomos sheqeri, ishin në kërkesë në të gjithë Europën.

Pas Kryqëzatës së Pestë, Egjipti ishte pika qendrore e tregtisë me Europën, për shkak të interesit të financuesve të Venedikut dhe të Gjenovës. Me rritjen e madhe të tregtisë, Marseja në Francë po dilte si port kryesor për mallrat nga Lindja. Bankat u krijuan në qytetet e Europës dhe bënë biznes me bankat e Sirisë, më vonë emëruan komisionerë tregtarë në atë pjesë të botës muslimane. Monedhat e para të arit, të emetuara në Itali, u quajtën *Bizantin Saranecentus* dhe u shkruan në arabisht.¹⁴⁷

Tregtia me botën muslimane i dha shtysë gjithashtu zgjimit të nevojës së Europës për të eksploruar përtej kontinentit të saj. Kjo dukuri bëhet më e qartë, kur shihet nga një perspektivë tjetër. Për shekuj me radhë, tregtia ishte tërësisht e njëanshme: Lindja, përfshirë Kinën, kishte pothuajse gjithçka që duhej t'i ofronte Europës, por kjo nuk kishte asgjë për të shkëmbyer: pa prodhime, pa dije, pa shkenca, pa teknologji. Kishte raste kur Europa ofronte skllevër. Të vetmet mjete të tjera të këmbimit, ishin metale të çmuara, si argjendi apo ari. Edhe këto, herë-herë nuk ishin të mjaftueshme. Në shek. XIX, në dëshpërim, Britania ofroi opiumin për Kinën, si mjet për shkëmbim të mallrave.

Europeanët gjithashtu u bënë të pasur nga tregtia me botën muslimane. Meqenëse kishin monopolin e mallrave nga tokat lindore, muslimanët

145 Hitti, *History*, fq. 307.

146 Donald Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages*, vols. 1 & 2 (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926), fq. 186.

147 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 217, 227, 235, 251.

përmenden vazhdimisht si shumë të suksesshëm në këtë aspekt. Ajo që anashkalohet, është se edhe evropianët bënë shumë para nga tregtia muslimane. Portugezët, pikërisht ata ankoheshin për "çmime zhatëse" nga ana e muslimanëve, nuk e kishin problem kur mbërrinin "fitime prej njëmijë përqind" në ngarkesat e tyre që mbërrinin në Lisbonë.¹⁴⁸

Megjithatë, ka një ndryshim të rëndësishëm në mënyrën se si tregtonin muslimanët në ato ditë, krahasuar me evropianët. Muslimanët respektonin të drejtat e njerëzve lokalë në pronësinë e tokave të tyre, ndërsa evropianët thjesht morën tokën me forcë dhe përdorën popullsitë lokale si punëtorë të lirë. Shumë evropianë morën monopole, disa prej muslimanëve, të tjerat i morën me forcë.

Venecia ishte njëri prej të parëve. Pasi qytetet e tjera italiane, Gjenova dhe Piza, kishin fituar nga kryqëzatat, muslimanët nuk donin të bënin biznes me ta. Si rezultat, Venecia përfitoi nga ky qëndrim i muslimanëve dhe arriti zhvillimin dhe statusin e saj të famshëm. Më vonë, Gjenova kontribuoi për ekuipazhet e anijeve muslimane. Vende të tjera evropiane bënë pasuri të madhe në tregtinë me Lindjen, në veçanti portugezët dhe holandezët, më pas edhe britanikët. Këta të fundit besohet se kanë nxjerrë nga India njëqind mijë paund për çdo pound të investuar atje. India i kontribuoi realisht pasurisë dhe fuqisë britanike.¹⁴⁹ Roberts i referohet një zëvendësmbreti britanik të pidentifikuar, duke thënë: "Për sa kohë e sundojmë Indinë, ne jemi fuqia më e madhe në botë. Nëse e humbim atë, do të shndërrohemi menjëherë në një fuqi të tretë".¹⁵⁰

Tregtia me Europën u shtri shpejt në vendet skandinave. Dëshmia e kësaj tregtie u shfaq me zbulimin e miliona monedhave nga vendet muslimane, në Europën veriore, në shekullin e XX. Kishte një ndryshim tjetër në mënyrën se si muslimanët bënë biznes në Europë. Megjithëse në shumicën e rasteve tregtia ishte drejtpërdrejt mes evropianëve dhe muslimanëve, hebrenjtë vepronin si ndërmjetës për muslimanët. Në atë kohë, Evropa ishte feudale, me vetëm dy klasa njerëzish: aristokracinë dhe pjesën tjetër të popullsisë, përfshirë punëtorët e kualifikuar. Hebrenjtë bënë të njohur sistemin bankar nga bota muslimane në Europë, e cila është arsyeja kryesore, pse ata u bënë të kamur me para. Tregtarët hebrej dhe bankierët krijuan klasën e mesme në Perëndim.¹⁵¹

Përmes Sicilisë, në Italinë jugore dhe, më pas, nëpërmjet Italisë qendrore dhe veriore, tregtia dhe kultura muslimane udhëtuan për në pjesën

148 Charles Corn, *Distant Islands*, (New York: Viking, 1991), fq. 157-158.

149 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 131.

150 Roberts, *History of the World*, fq. 392.

151 Mahmud, *A Short History of Islam*, fq. 131.

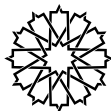


tjetër të Europës. Dinari i botës muslimane, për shembull, u njoh si monedhë në Itali. Dijetarët muslimanë, artizanët dhe artistët vazhduan të punonin në Sicili, pasi normanët pushtuan zonën, sepse njohuritë dhe aftësitë e tyre ishin ende të kërkuara, kryesisht nga mbretëritë dhe fisnikëria.¹⁵² Edhe pse produkte të tilla si rrobat bëheshin për të krishterët, ata mbanin mbishkrime në arabisht, si pjesë e dekorimit. Italianët mësuan nga muslimanët dhe filluan të prodhonin mëndafshin e tyre, tekstile të tjera, qelqe dhe prodhime artizanale. Ata gjithashtu mësuan për artet, arkitekturën, shkencat dhe literaturën. Hitti thotë: "Idetë e Dantes mbi botën tjetër, padyshim, duket se kanë qenë me origjinë orientale".¹⁵³

Kështu, arritjet e qytetërimit islam në Europë dhe Azi rrjedhin nga parimet islame të bashkëpunimit, ndershmërisë dhe mirëqenies për të gjitha palët. Veçanërisht, risitë muslimane në grumbullimin dhe transportimin e produkteve të rëndësishme krijuan rrjete të tregtisë dhe transportit, që do të mbeteshin për shekuj.

152 Crespi, *The Arabs in Europe*, fq. 76.

153 Hitti, *History*, fq. 613.



7

Bujqësia dhe teknologjia

Bujqësia ishte një element qendror i tregtisë muslimane dhe një faktor përcaktues në zgjerimin ekonomik dhe kulturor të botës muslimane. Shumë pak nga kjo histori e njeh Perëndimi, për shkak të nocioneve të shtrembëruara dhe stereotipizuara të botës islame, siç është ideja se tokat arabe ishin të thata dhe populli i saj kishte pak njohuri mbi kultivimin e tokës. Andrew M. Watson, në veprën *Inovacioni Agrokulturor në Botën e Hershme Islame*, i hedh poshtë këto nocione dhe, në vend të kësaj, jep një pamje befasuese për të kundërtën. Jo vetëm që muslimanët kishin shumë njohuri, por ndihmuan gjithashtu në zgjerimin e prodhimeve bujqësore dhe prezantuan disa prodhime të reja, duke përfshirë alfabetin (fjala rrjedh nga arabishtja).

Watson jep arsyet e mëposhtme: “Muslimanët ishin jashtëzakonisht të hapur për të pranuar gjithçka që ishte e re”, sepse kishin “aftësinë për të absorbuar dhe transmetuar”. Gjithashtu, ata zbatuan disa ndryshime të vyeshme që shtuan prodhimin bujqësor dhe kështu, përforcuan ekonominë. Risitë përfshinin futjen e kulturave të reja me prodhime më të larta, përmirësimin e varieteteve të kulturave ekzistuese, nga përdorimi më i specializuar i tokës dhe përmirësimi i sistemeve të ujitjes. Efektet kryesore ishin në prodhimin e frutave, perimeve, orizit, grurit, kallamit të sheqerit, palmave dhe pambukut.¹⁵⁴

154 Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), fq. 2.



PRODUKTET USHQIMORE

Frutat përfshinin portokallin, limonin, bananen, shalqirin dhe mangon. Fruta e citros u zbulua në Burma dhe u kultivua në vendet fqinje të Kinës, Indisë dhe Malajzisë. Banania dhe mangoja erdhën gjithashtu nga ky rajon, ndërsa shalqiri nga Afrika ekuatoriale lindore. Citroja njihej deri në Mesdheun Lindor. Muslimanët futën kultivimin e frutave në shumë vende gjithnjë e më larg deri në Spanjë në perëndim. Kultivimi i portokajve, mes frutave të tjera, në Amerikë erdhi fillimisht nga Spanja e muslimanëve. Banania njihej gjithashtu në Mesdheun lindor, përfshirë Egjiptin, para Islamit. Muslimanët e morën bananen në një rrugë më të drejtpërdrejtë në Perëndim përmes, Afrikës së Veriut dhe Spanjës.¹⁵⁵

Shalqiri u transportua në Lindje në kohët para-islame, para se muslimanët ta sillnin atë në Perëndim. Nga Afrika Lindore, kultivimi i tij u përhap në veri, në Egjipt dhe në Tokën e Shenjtë, pastaj në lindje të Indisë, ku u zhvillua në kultivarin e madh dhe të ëmbël që njihet sot. Muslimanët kultivuan llojin e shalqirit indian dhe, fillimisht, i përdornin frutat e thata dhe farat e tyre si ilaç. Më vonë, ai u bë një kulturë e freskët e frutave dhe, si i tillë, u rrit në Egjipt dhe Magreb, pastaj në pjesë të tjera të botës muslimane.¹⁵⁶ Pema e mangos kishte një përhapje të kufizuar. Ajo u transportua nga India në Gjirin Oman dhe, nga atje, në Irakun jugor, shumë më vonë edhe në Afrikën Lindore.

Njëkohësisht, muslimanët ishin përgjegjës për kultivimin e tri perimeve, përtej vendeve të tyre të origjinës: spinaqit, patëllxhanit (i njohur gjithashtu si brinjal) dhe artiçokës. Në kohën kur muslimanët kishin arrihur në veriperëndim të Indisë, bima e spinaqit u zbut dhe u rrit deri në lindje, si në Kinë. Muslimanët e sollën atë në perëndim. Patëllxhani tashmë ekzistonte në Kinë dhe ka shumë të ngjarë edhe në Persi, gjatë periudhave para-islame. Nga Persia, muslimanët e morën atë në Egjipt, në Afrikën e Veriut dhe në Spanjë. Artiçoka, nga ana tjetër, u bart prej muslimanëve, nga Afrika e Veriut në Lindje, gjithashtu edhe në Spanjë.¹⁵⁷

Muslimanët kontribuan në kultivimin e gjerë të produkteve të tjera ushqimore. Një nga drithërat e rëndësishëm për Lindjen e Afërt (dhe shumë më vonë, edhe për pjesë të tjera të botës) ishte gruri i fortë, i përdorur për

155 John McPhee, 'Oranges', in Donald Hall, ed., *The Contemporary Essay* (New York: St. Martins, 1984), fq. 300.

156 Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350* (New York, & Oxford, UK: Oxford University Press, 1989), fq. 233.

157 Watson, *Agricultural Innovation*, fq. 62, 70-71.



përgatitjen e kuskusit dhe, kur ishte i imët, për bukë të rrumbullakët, makarona dhe pasta të tjera. Këtu fillon prejardhja e kultivimit të tij dhe rruga që pasoi, nuk është e dokumentuar. Megjithatë, në historinë e regjistruar gruri ka qenë gjithmonë i lidhur me botën arabe, nga ku muslimanët e çuan atë në Azinë Qendrore, Abisini, Magreb dhe Spanjë. Këto mjedise të reja rezultuan në varietete të reja. Ekziston edhe një mundësi e fortë, disa lloje makaronash të jenë sjellë në Itali nga muslimanët.¹⁵⁸ Sipas Watsonit: “Një libër italian mbi ushqimet, në shekullin e XIV, përshkroi të gjitha llojet e makaronave si *tria*, ndërsa një libër katalonas i shek. XIV i etiketoi ato si *aletria*. Të dyja fjalët janë huazuar qartë nga fjala arabe *itriya*, që i referohet një lloj makaroni. *Itriyaka* një histori të gjatë në gjuhët e Lindjes së Afërt”.¹⁵⁹

Një tjetër produkt i vlefshëm bujqësor ishte melekuqja, e njohur edhe si mela e madhe, kërkesa për të cilën ishte më të madhe. Melekuqja mund të rritet nën kushtet e thatësirës dhe në tokë të dobët, prandaj është kultivuar më lirë se drithërat e tjera. Por ajo kishte edhe përdorime të tjera. Gjethet dhe fara e saj janë përdorur për bagëti dhe ushqim, për shpezët, ndërsa disa nga varietetet e saj janë përdorur për të bërë kashtë, shporta, furça dhe fshesa. Melekuqja kishte lindur në Afrikën Lindore dhe ishte mjaft e përhapur në kohët islame. Muslimanët gjetën një varietet të ri, të zhvilluar në Indi, dhe e bartën atë në zonat perëndimore të botës muslimane, duke kompletuar një rreth në shpërndarjen e këtij drithi: nga Afrika Lindore, ajo kishte shkuar në Indi dhe nga India, muslimanët morën varietetin e ri në Afrikën Lindore.¹⁶⁰

Kultivimi i orizit (nga fjala arabe *ruzz*), nga ana tjetër, varet shumë nga uji i bollshëm. Në kohët para-islame, orizi kishte ardhur nga Kina dhe India në Mesdheun lindor, megjithëse nuk ishte rritur gjerësisht. Me ardhjen e Islamit, mbjellja e orizit u zgjerua, duke filluar me zonat përreth Tigrit dhe Eufratit, deri në masën që u bë një dietë kryesore në mesin e muslimanëve. Muslimanët sollën oriz në Afrikë, megjithëse ka dëshmi gjuhësore, se ai ishte futur më parë në Afrikën Lindore, në të cilën ishte transportuar nëpër oqean nga India.¹⁶¹

Edhe më të kufizuara në vendin ku ato mund të kultivohen, ishin arrë kokosi dhe hurma, dy produkte të tjera që muslimanët i bartën drejt Perëndimit. Kokosi erdhi nga India, por hurmat ishin tashmë një element kryesor në rajonet e shkretëtirës, shumë kohë para Islamit. Muslimanët

158 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, fq. 43.

159 Watson, fq. 22.

160 Ibid, fq. 10-11.

161 Ibid, fq. 17-18.



kontribuan në kultivimin e hurmave, duke zhvilluar varietete të reja, derisa u bënë qindra sosh. Lindja e Mesme dhe Afrika e Veriut janë ende të famshme për hurmat e tyre. Ato që rriten në jug të Kalifornisë, janë hurmat më të mira në dispozicion të Perëndimit e që u sollën drejtpërdrejt nga vendet arabe.

Dëshmia më e fortë gjuhësore e muslimanëve për transportimin e një produkti bujqësor në Perëndim, është origjina e fjalës “sheqer”, e cila rrjedh nga fjala arabe *sukkari*. Çuditërisht, deri në përhapjen e Islamit, ajo ishte e kufizuar në Azinë Lindore. Pasi muslimanët e zbuluan atë, përhapja ishte e shpejtë, ndonëse kultivohej vetëm në botën muslimane, duke përfshirë Spanjën dhe Sicilinë. Megjithatë, kultivimi i sheqerit në këto dy vende përfundoi shpejt, pasi muslimanët u dëbuan nga atje.

BURIMET NATYRORE DHE METODAT E KULTIVIMIT

Origjina dhe përhapja e pambukut kanë një histori më të komplikuar. Megjithëse vetë fjala vjen nga arabishtja, nuk dihet ku e ka origjinën. Botanistët kanë gjurmuar pambukun e egër, të rritur në zona aq të largëta, si lugina e Nilit të sipërm, Afrika jugperëndimore dhe lugina e Indit e rajonit të njohur sot si Pakistani. Por është e sigurt, se pambuku është kultivuar në Luginën e Indit gjatë qytetërimit Mohenjo-Daro, rreth vitit 2000 (p.e.s.). Në Indi, në fillim të Epokës Kristiane, pambuku i bërë pëlhurë ishte pjesë e tregtisë ndërkombëtare. Mallrat e pambukut u shiteshin në Afrikën veriolindore dhe, dy shekuj më vonë, në Egjipt dhe Kinë. Kultivimi i tij, më pas, ishte i kufizuar në zonat që siguronin klimën që kërkohej: sezonet e gjata të ngrohta, në vende të tilla si India, Malajzia dhe Kina.

Një lloj i ri pambuku u përshtat për një klimë më të freskët dhe që kërkonte një sezon më të shkurtër për rritje. Pambuku u bë tekstili më popullor dhe më i rëndësishëm ndër muslimanët. Ai kishte një kultivim shumë të gjerë në pothuajse çdo vend musliman dhe në vendet jomuslimane të Europës, duke u përhapur nga Spanja muslimane në Francë, Gjermani, Itali dhe Angli. Shpërndarja e tij u rrit, duke u kthyer në një tregti të madhe, me një skelë në Bagdad, ndërtuar posaçërisht për biznesin e pambukut.

Industria e pambukut u zhvillua në botën muslimane. Një libër i Ibn al-Mubarrid përshkruan dhjetë lloje të tjerrjes së pambukut dhe disa lloje



të lirit, qilimit, kanavacit dhe thesit. Kërkesa kryesore ishte për pambuk të hollë. Sipas Janet Abu-Lughod: “Tregtia në të gjitha llojet e pambukut u bë aq e rëndësishme, saqë vetëm në Egjipt tekstili përbënte industrinë e dytë që lidhte prodhimin rural me ekonominë industriale.”¹⁶² Shekuj më vonë, turqit osmanlinj zhvilluan një industri në Gaza, duke prodhuar një tjetër pëlhurë pambuku, e cila u bë e njohur si “garzë”, e emërtuar kështu sipas qytetit Gaza.¹⁶³

Muslimanët bartën prodhime bujqësore dhe metoda të kultivimit në Spanjën muslimane. Veçanërisht shumëllojshmëria dhe bollëku i frutave shumë shpejt u bënë me vlerë të madhe tregtare. Ato ishin më shumë se të mjaftueshme për konsum lokal dhe u eksportuan në rajonet muslimane dhe jomuslimane, si Meka, Aleksandria, Damasku, Bagdadi, Azia Qendrore, Konstandinopoja dhe India. Tregtia solli një ndryshim të madh për popullin e Andaluzisë, muslimanët dhe jomuslimanët, si dhe për ekonominë në tërësi. Hitti nënvizon: “Ky zhvillim bujqësor ishte një nga lavditë e Spanjës muslimane dhe një nga kontributet e qëndrueshme të arabëve në këtë vend”.¹⁶⁴

NGA ERDHI SUKSESI?

Të gjitha prodhimet bujqësore ekzistonin në Azi dhe Afrikë për shekuj, para ardhjes së Islamit. Pse, pra, ardhja e kësaj feje të veçantë solli të gjitha ndryshimet në larminë dhe shpërndarjen e tyre? Pse bota muslimane i përhapi ato në shumë pjesë të tjera të botës? Përgjigjja është e thjeshtë. Islami është dinamik: është largpamës, pozitiv, përmirësues dhe qetësues për njerëzit. Ai ka nxitur zhvillimin brenda individit, komunitetit dhe botës. Gjithashtu, i ka pajisur muslimanët me frymën se njerëzit mund të ndihmohen dhe se bota mund të përmirësohet.

Një krahasim me qytetërimet e mëparshme, e vë këtë në perspektivën e duhur. Shekujt e qytetërimeve mesopotamiane, egjiptiane, indiane dhe kineze ishin të përkushtuara për zhvillimin e tyre dhe jo për zgjerimin e tij përtej. Greqia kishte një epokë të artë shumë të shkurtër dhe një konflikt të madh të brendshëm, luftën e Peloponezitetit, e cila i pengonte idetë e saj për t'u shpërndarë jashtë vendit, deri pas ardhjes së Islamit, kur muslimanët e

162 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, fq. 233.

163 Fox, *The Inner Sea*, fq. 505.

164 Hitti, *History*, fq. 528.



bënë këtë për grekët. Roma ishte qytetërimi i parë që përfitoi nga Greqia. Sidoqoftë, trashëgimi i ideve është ndryshe nga vendosja e tyre në praktikë.

Romakët ishin më të fiksuar me pushtetin, sesa me njerëzit. Pamja që vjen në mend, kur dikush mendon për qytetërimin e Romës, është një luftëtar që qëndron drejt, një metal i shkëlqyeshëm që peshon mbi të: një përkrenare metalike, një jelek metalik, një mburojë metalike dhe një shpatë metalike e rëndë. Romakët ndërtuan qytete, për të cilat mësuan shumë nga grekët. Sidoqoftë, qytetet, madje edhe Roma, sidomos qytetet më të largëta të perandorisë, duhej të drejtoheshin nga forcat ushtarake. Ishte sikur forcat ushtarake të mbështesnin të vetmet pjesë të qytetëruara të botës, d.m.th. zonat urbane. Prandaj, kur perandoria nuk pranoi, ajo i la shumë prej njerëzve në zonat e largëta, të pafuqishëm.

Rënia e Romës shkatërroi disa pjesë të Europës. Sipas Abu Lughodit, njerëzit ishin nën një kontroll të ngurtë, saqë, kur u gjendën të braktisur prej fuqisë romake, shumë prej tyre thjesht nuk dinin se si të vepronin në shumë rrethana. Kisha nuk i ndihmonte këta njerëz. Qëndrimi i të krishterëve është veçanërisht i dukshëm në atë që bëjnë me prodhimet e reja bujqësore, pasi muslimanët u përzunë nga Evropa në Mesjetë. Shumë prej prodhimeve që kishin kultivuar muslimanët, u braktisën dhe nuk u zhvilluan më.¹⁶⁵ Watson vëren se të krishterëve u mungonin “aftësitë, stimujt, qëndrimet e favorshme dhe institucionet nxitëse”. Ai jep një shembull të qartë: Frederiku II i Sicilisë duhej të dërgonte në Tiro ekspertë për prodhimin e sheqerit dhe Jaime II i Aragonit u kthye në Sicili, në një përpjekje për të rifutur sheqerin dhe pambukun në tokat që kishte pushtuar. Por ai nuk pati sukses.¹⁶⁶

Ka shumë arsye të tjera të rëndësishme për kontributin musliman në bujqësi. Watson ofron një diskutim të shkëlqyer në kapitujt e mëvonshëm të librit të tij. Islami nuk ishte i kufizuar në një rajon të vetëm të botës, por u shtri në tre kontinente: Afrikë, Azi dhe Europë. Studiuesit muslimanë ishin unikë në njohuritë e tyre të gjera mbi këto zona, shumica e të cilave të fituara nga përvoja e drejtpërdrejtë. Watson jep si një arsye tjetër, faktin se muslimanët kishin dashuri për udhëtime të tilla, si vizita në Mekë për të kryer pelegrinazhin. Megjithatë, kishte shumë liri për të lëvizur nga një vend në tjetrin. Edhe njerëzit e zakonshëm dhe të varfrit lëviznin përreth dhe mbanin me vete fara, bimë të gjalla, rrënjë, prerje, dhe ekspertizë në kultivimin e bimëve të veçanta.

Përveç kësaj, thekson Watson, sundimi muslimane lehtësoi lëvizjen e njerëzve dhe të produkteve me ligjet e saj, monedhën e përbashkët, peshat

165 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, fq. 43.

166 Watson, fq. 83, 92.



dhe masat, si dhe me rrjetet rrugore, rrugët për karvane, zonat të gjera ku karvanët mund të pushonin për disa ditë, nëse ishte e nevojshme, dhe me portet. Bujqësia ishte një biznes i madh, gjithashtu, që nuk shpëtoi nga karakteri kozmopolit (borgjez) i qyteteve. Fjala përhapej shpejt, kur shfaqej një produkt i ri ose një mënyrë e re për përgatitjen e ushqimeve dhe kështu, u botuan udhërrëfyes për përgatitjen e ushqimit. Kërkesa ishte në rritje për produktet bujqësore joushqimore. Pëlhura e pambukut, për shembull, rezultoi e rehatshme për t'u veshur në klimat e nxehta. Muslimanët prodhuan edhe tekstile të tjera, të tilla si *muslin*, *sarsanet*, *damask*, *tafta* dhe *tabby*. Të gjitha këto emra rrjedhin nga arabishtja.¹⁶⁷

TEKNOLOGJIA DHE INXHINIERIA

Zhvillimi i teknologjisë ecte paralelisht me zhvillimet e tjera. Watson i kushton një kapitull të librit të tij ujitjes, ndërsa Al-Hassan dhe Hill japin detaje të mëtejshme në studimin e tyre të shkëlqyer "*Teknologjia Islame*". Kur shkruhej në lidhje me teknologjinë, si në fusha të tjera, tendenca midis studiuesve perëndimorë, siç është përmendur më herët në këtë libër, ka qenë të këmbëngulnin se muslimanët i kishin fituar gati të gjitha njohuritë e tyre nga qytetërimet e mëparshme. Abu al-Faraj Abd Allah ibn el-Tayyib thotë: "Në studimet tona ne kemi ndjekur gjurmët e paraardhësve tanë".

Al-Hassan dhe Hill theksojnë punimin e vëllezërve Banu Musa: *Kitab al-Ĥiyal* (Libri i Pajisjeve të Zgjuara), që dëshmon përmirësime të rëndësishme mbi teknologjinë që muslimanët trashëguan nga grekët. Al-Hassan dhe Hill shtojnë se "nga njëqind pajisjet e përshkruara në këtë libër, rreth shtatëdhjetë ishin ilustrime të tyre".¹⁶⁸ Jakobi dhe Thorpe përshkruajnë vëllezërit Banu Musa, si "pionierë të një rilindjeje të jashtëzakonshme të inxhinierisë së teknologjisë së lartë në botën islame mesjetare".¹⁶⁹

Parimet mbi të cilat bazoheshin këto makineri, përbënin një inxhinieri të shëndoshë. Risia dhe praktika u dëshmunë në një numër shpikjesh. Inxhinierët muslimanë donin të shtonin pjesë të jashtëzakonshme për mekanizmat e thjeshtë të orës, derisa ato të ishin më shumë mrekulli, sesa objekte të nevojshme. Një nga shembujt më të spikatur ishte një orë uji që kalifi Harun al-Rashid i dërgoi si dhuratë Karlit të Madh. James dhe

167 Ibid, fq. 90-92.

168 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, fq. 13.

169 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, fq. 139.



Thorpe përshkruajnë orën si të përbërë nga dy enë të mëdha “që mbusheshin gradualisht me ujë, kur hëna lulëzonte, dhe zbrazeshin, kur hëna zhdukej”. Në librin e tyre, James dhe Thorpe theksojnë “arritjet e shkëlqyera teknologjike të epokës së artë të inxhinierisë së Islamit gjatë Mesjetës”.¹⁷⁰

Për ujitje dhe përdorime të tjera të ujit, metodat kishin ekzistuar për mijëvjeçarë, para Islamit. Megjithatë, inxhinierët muslimanë përmirësuan shumicën prej tyre dhe i shtuan shpikjet e tyre. Sipas Al-Hassan dhe Hill, Al-Xhazariu shpiku “shembullin e parë të njohur të përdorimit të një manivele si pjesë e një makine”.

Edhe kur inxhinierët muslimanë prodhonin pajisje, që konsiderohehin të parëndësishme, “idetë dhe pjesët përbërëse të mishëruara në pajisje janë të rëndësishme për zhvillimin e teknologjisë moderne të makinave”.¹⁷¹

Muslimanët zgjeruan burimet nëntokësore ekzistuese që transportonin ujërat nëntokësore. James dhe Thorpe theksojnë se “Shtirirja më e madhe ishte në Iran, gjatë periudhës mesjetare islame, dhe është ende një shtyllë e bujqësisë bashkëkohore iraniane”.¹⁷² Po ashtu, ata tejkaluan metodat ekzistuese për të sjellë ujin nga nivelet më të ulëta në fushat e kultivimit. Një nga makineritë që ata shpikën, punonte më lehtësisht se ato që ekzistonin dhe, shumë më e rëndësishmja, rristi katërfish sasinë. Ndonëse mulliri me ujë ishte përdorur për grurë dhe misër, muslimanët ishin të parët që përdorën fuqinë e ujit në industri. Rrjedhimisht, përdorimi i fuqisë së kafshëve u zhduk kryesisht, për t’u zëvendësuar me makina që përdornin fuqinë e ujit. Këto makina bënë efikas përdorimin e pompave që muslimanët kishin shpikur, një prej të cilave kishte gjashtë cilindra të shtyrë nga fuqia e ujit. Mullinjtë të mëdhenj u ndërtuan në brigjet e Tigrit dhe Eufratit, nga Mosuli deri në Bagdad, dhe prodhimi për çdo mulli ishte afërsisht dhjetë ton në ditë.

Në ditët e sotme, mullinjtë me erë lidhen kryesisht, vetëm me një vend në Europë, që është Holanda. Sidoqoftë, Al-Hassan dhe Hill citojnë Joseph Needham, autoritetin e shquar të shkencës dhe teknologjisë kineze, i cili thekson se historia e mullinjve të erës, në të vërtetë, fillon me kulturën islame, në Iran¹⁷³, dhe se Europa i ka huazuar ato nga Spanja muslimane. Al-Hassan dhe Hill nuk lënë asnjë dyshim, se mullinjtë e erës ishin vendosur tashmë në botën muslimane nga shekulli i III H. (shekulli IX e.s.). Shumë përparime të tjera teknologjike ndihmuan në lehtësimin e prodhimit dhe tregtisë. Ndërtimi i rrugëve, urave, digave, anijeve, porteve,

170 Ibid, fq. 126, 524.

171 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, fq. 45.

172 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, fq. 394-395.

173 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, fq. 54-55.



impianteve industriale dhe mullinjve, secili në mënyrën e vet, kontribuoi në kultivimin apo prodhimin e ushqimit dhe produkteve. Përparimet në shkenca, kimi dhe metalurgji në veçanti, zgjeruan proceset prodhuese.

DISTILIMI, PRODHIMI I QELQIT DHE TË TJERA

Kimia është përdorur në prodhimin e produkteve dhe vetë procesi ka qenë gjithashtu me vlerë. Marrim shembullin e alkoolit, ku fjala rrjedh nga arabishtja, e cila është e kuptueshme pasi muslimanët ishin të parët që zbuluan një mjet për ta bërë atë. Ky zbulim kërkonte njohuri të plota dhe përvojë të gjerë në artin e distilimit. Shkencëtari musliman Xhabiri zbuloi gjithashtu, se alkooli ishte i ndezshëm dhe mund të përdorej në disa laboratorë për eksperiment edhe në industri. Muslimanët shkruan libra të recetave që përshkruanin përdorime të ndryshme të alkoolit, të cilat u përvetësuan, pa përmendjen e burimeve, nga dijetarët perëndimorë, si Adelardi nga Bathi, Roger Bakoni dhe Albertus Magnusi.¹⁷⁴

Distilimi ishte me vlerë të madhe në përpunimin e naftës. Historia perëndimore fillon me udhëtimet e kompanive perëndimore të naftës në vendet e Lindjes së Afërt, duke zbuluar naftën dhe duke përdorur pusët e naftës. Megjithatë, muslimanët kishin krijuar industrinë e naftës në rajon një mijë vjet më parë. Nafta e Bakut ishte në përdorim tregtar gjatë periudhës së hershme islame dhe burimet e naftës së papërpunuar në Darband ishin në prodhim gjatë vitit 272/885. James dhe Thorpe citojnë Marko Polon, gjatë vizitës në pusët e Bakut, nga ku raportoi se “njëqind ngarkesa anijesh mund të merreshin prej tij, në të njëjtën kohë”. Nafta prodhohej edhe në Irak, Egjipt dhe Persi. Ekzistonte fjala arabe - *naft* - për naftën e papërpunuar dhe naftën e rafinuar. Më pas, u bédallimi mes të dyjave, duke i quajtur *naft* e zezë dhe *naft* e bardhë. Nafta përdorej kryesisht për ndriçimin shtëpiak.¹⁷⁵ Njëkohësisht, muslimanët zhvilluan teknika më efikase për prodhimin e xhamit. Al-Hassan dhe Hill theksonin: “Me ngritjen e qytetërimit islam, industria e qelqit të hershëm iu nënshtrua një rilindjeje”. Nga shekulli i III. H (shek. IX e.s.), kishte fabrika të qelqit në Irak, Siri, Iran, Afrikën Veriore dhe Spanjë. Qelqi i bërë në Samarra, në fillim të kësaj periudhe, ishte i cilësisë më të lartë.¹⁷⁶

174 Ibid, fq. 13-14, 45, 60.

175 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, fq. 405.

176 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, fq. 151.



Muslimanët përdorën veçanërisht dy ndër materialet për bërjen e xhamit: hiri i përgatitur nga një barishte siriane, e njohur si *kripur*, dhe dioksidi i manganit për të qartësuar qelqin. Muslimanët aplikuan një numër dekorimesh si mozaikë, modele të formuara, pikëzim, brinjëzim, valëzim, dhëmbëzim, lustrim dhe llakim. Shembujt më të mirë të xhamit të stampuar, të llakosur dhe lustruar janë llambat e xhamive, shumë prej të cilave janë shfaqur, ndër të tjera, në Muzeun e Artit Islam, në Kajro, dhe në Muzeun Metropolitan të Artit, në Nju Jork.

Përveç qelqit, që tashmë konsiderohet një formë arti, një shumëllojshmëri më e madhe e qeramikës islame shfaqet në shumë muze, nëpër botë. Edhe këtu, muslimanët kanë sjellë risi për xhamat ekzistues, sidomos në krijimin e një sipërfaqeje të bardhë, pothuajse gjysmë transparente, apo lyerjen metalike për të shtuar shkëlqimin e qeramikës.

Siria vazhdoi të prodhonte produkte qelqi nëpër shekuj, derisa Venecia filloi të bënte të vetin në shek. XIII. Gjatë kryqëzatatave, të krishterët i dhanë Venedikut sekretet e xhamit sirian, të cilin vetë venedikasit e mbanin sekret, për të ruajtur monopolin në tregtinë e xhamit në Europë.

Si distilimi, ashtu edhe rritja e prodhimit të enëve të qelqit, shtuan freskinë e parfumit, një produkt tjetër, i cili, edhe pse i lidhur për shekuj me Lindjen, u bë më i lidhur me botën muslimane. Shekspiri i referohet “parfumeve të Arabisë” në tragjedinë e tij “Makbethi”. Më e shquara mes aromave, është myshku, sepse gjendet në Parajsë (Xhenet), prandaj Pejgamberi e donte atë dhe aromat e tjera.

Një tjetër parfum që lidhet me Parajsën, është esenca e trëndafilave. Siç është theksuar në kapitullin IV, një sinonim i Parajsës është *gulistani* (një kopsht me trëndafila). Sa’di e përdori këtë fjalë si titull për librin e tij të njohur me poezi. Kur një mik mblodhi lule aromatike, Sa’di tha se ai do të krijonte një kopsht me trëndafila, që do të zgjaste shumë më tepër se çdo lule rreth tij. Në Iranin e Sa’dit, një vend i njohur si Jur, ishte i njohur për kultivimin e *attar* (esencën) e trëndafilave të kuq dhe ujin e trëndafilave. Sipas disa shënimeve, 30.000 shishe të esencës së trëndafilave nga Juri, i janë dorëzuar një kalifi në Bagdad. Sot, mysafirët në disa pjesë të botës muslimane përshëndeten me ujë trëndafil dhe në xhami festohen festat speciale, me spërkatjen e ujit të trëndafilat mbi besimtarët (xhematin). Attari i pastër i trëndafilave, i parapëlqyer nga muslimanët, është një nga esencat më të shtrenjta të luleve.

Ibn Sina (i njohur në Perëndim si Avicena), një nga shkencëtarët më të mëdhenj të botës, ishte i pari që nxori *attar* të luleve nga distilimi. Ai



thuhet se ka eksperimentuar me “trëndafilin e njëqind petaleve”. Muslimanët e tjerë vazhduan të eksperimentonin, derisa realizuan njëqind e shtatë metoda dhe receta, siç përshkruhet në një traktat nga shkencëtari Al-Kindi. Parfimet janë prodhuar në Damask, në disa qendra të Iranit dhe, më vonë, në Spanjën muslimane.¹⁷⁷ Shapuri dhe lugina e tij në Iran “prodhonin dhjetë lloje të famshme botërisht, të vajrave të parfumuara, të nxjerra nga vjollca, jargavani, narcisi, lule palma, zambaku i bardhë, limoni dhe lule portokalli. Tregtia e parfumeve ishte në fillim, kryesisht në botën muslimane, pastaj u shtri në Indi dhe Kinë.¹⁷⁸ Ka ende një industri të lulëzuar të parfumeve në botën muslimane.

Muslimanët preferojnë esencat “lokale”, sepse nuk përmbajnë alkool. Gjatë udhëtimeve të mia në Lindjen e Afërt, shkoja nëpër dyqane që nuk shisnin asgjë përveç parfumeve, raftet e tyre ishin të mbushura me shishe qelqi të mëdha dhe të gjata, me esenca të çdo lloji. Në këto dyqane, përgatitja e parfumeve konsiderohet një art. Shitësi diskuton gjerësisht nevojat e një konsumatori, para se të përziejë aromat më të përshtatshme për të. Një musliman do të zgjedhë me kujdes rrobat e tij, para se të shkojë në një xhami për lutje ose për festa.

Këto dhe produkte të tjera u bënë sinonim me tregtinë muslimane dhe arabe. Gjatë historisë, ka pasur ndryshime në natyrën e asaj që është transportuar dhe shitur. Edhe pse rruga tregtare ruajti emrin “Rruga e Mëndafshit”, kjo rrugë e veçantë, përfundimisht, nuk mbartte më mëndafshin nga Kina. Mëndafshi tani po prodhohej në botën muslimane dhe ishte pjesë e një prodhimi në rritje të të gjitha llojeve të tekstileve. Këto zona u bënë të famshme për llojin e rrobave që prodhuan. Attab, një lagje e Bagdadit, ishte e para që prodhoi një pëlhurë me shirita, që u bë e njohur si *atashë*. Më vonë, ajo u pasua nga arabët në Spanjë, nën emrin tregtar *tabi* dhe sot shitet në Francë, Itali dhe në pjesë të tjera të Europës.¹⁷⁹ Hitti na kujton se ky term mbijeton si “*tabby*”, për të përshkruar “macet e mbuluar me vija”. Një qytet tjetër, Kufa, u dallua për mbulesat e mëndafshit për kokën, prandaj fjala arabe *kūfiyyah* është tashmë një emër i përgjithshëm për mbështjellësen e kokës, të veshur nga arabët.¹⁸⁰

Të gjitha llojet e pëlhurave endeshin dhe shndërroheshin në prodhime tekstili për shtëpitë e fshatrave. Kështu, shtëpia u bë pjesë e tregtisë ndërkombëtare. Gjithçka që duhej, ishte një vegjë dhe aftësi për thurjen e

177 Roy Genders, *Perfume through the Ages* (New York: G.Fq. Putnam, 1972), fq. 101.

178 Hitti, *History*, fq. 350.

179 Hourani, *A History of the Arab Peoples*, fq. 43.

180 Hitti, *Cities*, fq. 307.

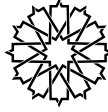


bërjen e produkteve të tilla, si brokadë, tapiceri, divane (të sugjeruara nga arabishtja suffa), mbulesa jastëku ose qilima, për të cilat bota muslimane është ende e njohur.

Qilimat, për shekuj me radhë, ishin një industri ekskluzive në shtëpi. Standardet e larta në cilësi dhe modelim u ruajtën mjaftueshëm. Kalifët blenin qilima nga të njëjtat burime, si të gjithë muslimanët, nga të gjitha sferat e tjera të jetës. Ndryshimi i vetëm midis qilimave të të pasurve dhe atyre të klasave të tjera shoqërore, ishte madhësia. Të parët ishin shumë më të mëdhenj dhe, në shumë raste, kishin më shumë dekorime. Një qilim i bërë posaçërisht për nënën e Al-Mustafas, kishte të thurura në të fije të arta që portretizonin zogjtë, sytë e të cilëve përbëheshin prej rubinëve dhe gurëve të tjerë të çmuar.¹⁸¹

Në përgjithësi, perandoria muslimane ushtroi një ndikim masiv mbi jetën tregtare të europianëve, afrikanëve, arabëve dhe aziatikëve, për shumë shekuj. Suksesi musliman në përhapjen e fesë dhe kulturës përgatiti kushtet për zgjerimin ekonomik. Dashmirësia në marrëdhëniet tregtare i lejoi teknikat, produktet dhe gjuhën muslimane të depërtojnë në zona të ndryshme të botës.

181 Ibid.



8

Lulëzimi i dijes islame

Ndërsa komuniteti musliman zgjerohej, po kështu edhe përvetësimi i njohurive dhe përpjekjet e tij morën hov gjatë shekullit më të mirë të kalifatit abasid, sidomos nën Kalifin Harun al-Rashid dhe pasardhësin e tij, Al-Ma'mun, të cilët kontribuan shumë në përparimin e qytetërimit islam. Kjo ishte koha kur muslimanët filluan të shkruanin libra, kryesisht për Kuranin dhe tema të tjera fetare. Biografia e Pejgamberit Ibn Is'hak, e rishkruar nga Ibn Hishami, konsiderohet si vepra më e vjetër historike në botën muslimane. I dyti më i vjetër, është *Futūh Miṣr*, një histori e fitoreve të Egjiptit dhe rajoneve në perëndim, nga Ibn Abd al-Hakam.

Kjo periudhë pa numrin më të madh të përkthimeve në arabisht të veprave nga vende të ndryshme. Përkthimet e para nga greqishtja në arabisht u porositën nga princi umajad, Halid ibn Jazid ibn Muavije, para fundit të shekullit IH, sepse ai ishte i interesuar për filozofinë dhe shkencën greke. Programi i parë i madh i përkthimeve u zbatua nga kalifi i dytë abasid, Al-Mansur, themelues i Bagdadit.¹⁸² Duke qenë vetë i devotshëm pas të mësuarit, Al-Mansuri urdhëronte që të përktheheshin libra nga sirishtja, persishtja dhe greqishtja në arabisht. Më i popullarizuar prej tyre, ishte (dhe ende është) *Kalila wa Dimnah*, përkthyer nga Ibn Mukaffa, nga një version persisht i një origjinali indian sanskrit. Përkthimi i tij ishte me fat, sepse edhe versionet persiane dhe sanskrite humbën. Prandaj, të gjitha përkthimet e mëvonshme në gjuhët e tjera, aziatike dhe evropiane, duke përfshirë akademikët, duhej të bëheshin nga arabishtja.¹⁸³

182 Hitti, *History*, fq. 255.

183 Hitti, *Cities*, fq. 308-309.



Një ndihmë e madhe ishte ekzistenca e institucioneve të dijes, veçanërisht bibliotekat, në Xhundishapur të Iranit. Historia e tyre fillon në kohët romake me bibliotekën e famshme të Aleksandrisë, e themeluar nga Aleksandri, mbajtur si bibliotekë mbretërore nga shekulli i III (p.e.s.), nga sundimtari Ptolemi. Studiuesit perëndimorë këmbëngulin se muslimanët shkatërruan bibliotekën. Megjithatë, një autoritet në historinë mesjetare, Hugh Kennedy, thekson se ky mit “është hedhur në koshin e plehrave me kohë nga historianët seriozë”.¹⁸⁴ Në fakt, biblioteka ishte djegur dy herë, megjithëse jo nga muslimanët: fillimisht, në vitin 48 (e.s.) nga Jul Cezari, dhe për herë të dytë, pasi u rindërtua, në vitin 389 (e.s.), me këmbënguljen e Teodosit, perandorit të krishterë. Megjithëse shumë vepra të rëndësishme greke u shkatërruan në këto zjarre, disa mbijetuan. Nestorianët i shpëtuan këto pak libra dhe, së bashku me libra të tjerë në dispozicion, i fshehën nga dëmet. Pastaj këto vëllime gjetën rrugën e tyre për në Xhundishapur.

Një tjetër perandor i krishterë, Justiniani, mbylli shkollat e filozofisë, si në Athinë, ashtu edhe në Aleksandri, kështu që nestorianët e këtyre shkollave u zhvendosën fillimisht në Siri, pastaj në Persi. Atje u pritën dhe u vendosën në Xhundishapur. Kur muslimanët e shtrinë sundimin mbi Persinë, ata i përfshinë nën mbrojtjen e tyre nestorianët dhe, për shkak të respektit që kishin ndaj dijes, ruanin veprat që zotëronin në bibliotekat e Xhundishapurit. Në këmbim, nestorianët ndihmuan muslimanët për përkthimin e shumë veprave greke në arabisht.

Ruajtja e koleksioneve të librave greke në Xhundishapur dhe kudo në botën muslimane, ndihmoi shumë në ruajtjen e tyre, sepse më shumë shkatërrime pasuan shekuj më vonë në Kostandinopojë. Sipas Asimov: “Ishte vendi i fundit në botë ku ekzistonte korpusi i plotë i literaturës greke”. Ai përshkroi se si doxha i Venedikut Enrico devijoi Kryqëzatën e Katërt dhe e shtyu atë kundër Kostandinopojës. Kur kryqtarët e shkatërruan qytetin, pothuajse i gjithë korpusi i letërsisë greke u shkatërrua.¹⁸⁵ Punimet greke në versionet e tyre të arabizuara, përfundimisht, arritën në Europën Latine, duke zgjuar interesin jo vetëm për Aristotelin, por edhe për tekstet greke.¹⁸⁶ Ka edhe dy ide të gabuara në mesin e historianëve perëndimorë, që duhet të korrigjohen këtu. Njëra është se, duke marrë hua nga Greqia, muslimanët, në të vërtetë, kishin huazuar nga Perëndimi. Tjetra

184 Hugh Kennedy, ‘When Intrigue Really Was Byzantine’, *New York Times Book Review* (January 7, 1996), fq. 10.

185 Asimov, *Science*, fq. 82.

186 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, fq. 185.



është se tekstet e përkthyerë në arabisht nuk janë bërë nga greqishtja origjinale. Megjithatë, duhet kujtuar, se në kohën e përkthimeve nuk kishte Perëndim, për të folur për të. Roberti thotë: “Ideja e Greqisë klasike ishte krijim i epokave të mëvonshme”.¹⁸⁷ Shekuj më pas, siç thekson Hodgson, Perëndimi përvetësoi historinë greke me prapaveprim. Hodgson shton se “elementet kulturore greke, ashtu si siriane dhe persiane, formuan traditat stërgjyshore të shumicës së popullatës muslimane”.¹⁸⁸

William McNeill thotë se “Greqia arkaike” varet shumë nga të mësuarit e saj nga Orienti, një shembull i kësaj është Thalesi nga Mileti, themeluesi i filozofisë greke. McNeill shton se “idetë e orientit infiltruan zemrën e vjetër të helenizmit”.¹⁸⁹ Roberts citon një studiues gjerman që thotë se, kur u shfaq Filozofia neo-platonike, Asoka, mbreti budist i Indisë, dërgoi misionarë në Maqedoni, Qipro dhe Egjipt.¹⁹⁰

Dijetarët perëndimorë pohojnë se muslimanët kishin qasje vetëm në botimet “inferiore” (e dorës së dytë) të veprave greke të Sirisë. Përpjekjet e vëllezërve Banu Musa sollën përkthime më të sakta nga greqishtja origjinale, sepse ata punësuan një mjek nestorian, Hunain ibn Is’hak, për të mbledhur dorëshkrime greke dhe për t’i përkthyer ato. Megjithatë, Ibn Is’hak shkoi edhe më tej. Ai siguroi dorëshkrime të mira greke, i grumbulloi ato, i krahasoi me versionet ekzistuese siriane dhe arabe, pastaj përktheu origjinalet me kujdesin e një studiuesi më të përkushtuar. Shekuj më vonë, kur këto vepra u përkthyen nga arabishtja në latinisht, Cantor tha: “Ishte e mahnitshme, sa të sakta ishin versionet përfundimtare”.¹⁹¹

KALIFATI ABASID

Historia e tre kalifëve abasidë është një rastësi ose, ndoshta fat. Në një natë si asnjë tjetër në historinë islame, një kalif vdiq, një tjetër e pasoi atë dhe një i tretë lindi. Al-Mahdi vdiq; Harun al-Rashid mori fronin dhe lindi Me’muni.

Harun al-Rashid është më i famshëm për tre arsye. Ai ishte i pari i kalifëve që u bë burrë shteti. Gjatë kalifatit të tij, Bagdadi arriti madhësinë,

187 Roberts, *History of the World*, fq. 436.

188 Hodgson, *The Venture*, vëll.1, fq. 55.

189 William Hardy McNeill, *The Rise of the West: History of the Human Community* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1963), fq. 267.

190 Roberts, *History of the World*, fq. 182, 208.

191 Cantor, *The Civilization*, fq. 358.



duke fituar titullin Zemra e Epokës së Artë të Islamit. Ai ishte aq popullor, sa që u bë kalifi më i njohur në të gjithë botën, si një figurë legjendare në librin *Një mijë e një netë* (zakonisht të njohura si Netët arabe). Përmbledhja e Al-Rashid në këtë libër është autentike, në njëfarë forme,¹⁹² për faktin se ai e maskonte veten dhe bridhte nëpër rrugët e Bagdadit, për të parë se si po jetonin njerëzit e tij.

Ajo që njihet më pak, është dashuria e tij e madhe për dijen, nga e cila ka përfituar veçanërisht djali i tij Al-Me'mun, kalifi i ardhshëm. Haruni bëri çdo përpjekje për të arritur që djali i tij të edukohej nga mësuesit më të mirë. Më i dituri nga këta, ishte Imam Malik, themeluesi i një nga katër shkollat e Ligjit islam dhe autori i librit kryesor të tij, një nga katër librat themelor të Ligjit islam. Imam Maliku jetonte në Medinë, në kohën e Harun al-Rashidit, kështu që kalifi e ftoi atë në Bagdad për të mësuar dy djemtë e tij. Imam Maliku refuzoi, duke deklaruar: "Njerëzit shkojnë në kërkim të dijes. Dija nuk shkon në kërkim të njerëzve". Harun al-Rashid pranoi dhe shoqëroi dy djemtë e tij në Medinë dhe mori pjesë bashkë me ta në leksionet e Imam Malikut.

Si rezultat i studimit, nën udhëheqjen e një mësuesi si Imam Maliku, pasardhësi i Al-Rashidit, Al-Me'muni shkëlqeu në drejtësi, letërsi, filozofi, retorikë dhe shkenca. Mësimi i tij nuk mbaroi me shkollimin e tij, sepse, kur ishte guvernator i Mervit, ai mori mësimë prej njerëzve nga pjesë të ndryshme të botës që u mbledhën atje, duke përfshirë budistët, persët dhe turqit. Prandaj, nuk është për t'u çuditur që, kur ai u bë kalif, themeloi Shtëpinë e Urtësisë në Bagdad, e cila tërhoqi studiues nga shumë pjesë të botës.¹⁹³

Kjo shtëpi u bë qendra e përkthimeve më të mëdha nga veprat greke, siriane, persiane dhe sanskritase. Al-Me'muni bëri çmosin për të marrë dorëshkrime nga bizantinët, duke dërguar një zëvendës të tij te Perandori Leon Armeni. Kalifi pati ndihmën e bijve të Musës, të njohur edhe si Tre vëllezërit, të cilët, përveç kontributeve të vlefshme për matematikën dhe astronominë, paguan me fondet e tyre pagat e disa përkthyesve nga greqishtja.¹⁹⁴ Shtëpia e Dijes kishte një qendër kërkimore dhe një Observator astronomik. Al-Me'muni ndërtoi një tjetër pikë vëzhguese pranë Damaskut. Kërkesa për mësim në këtë institucion ishte e madhe dhe i dha muslimanëve statusin e bartësve të vërtetë të standardeve të qytetërimit në atë kohë.¹⁹⁵

192 Hitti, *History*, fq. 292-293.

193 Hodgson, *The Venture*, fq. 298-299; Hitti, *Cities*, fq. 103; Campbell, *Arabian Medicine*, fq. 48-49.

194 Hitti, *History*, fq. 313.

195 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 558.



Asokohe, sundimtarët ishin edhe studiues me një nivel të lartë sofistikimi. Ata morën pjesë në kërkimin e dijes dhe, po aq e rëndësishme, e bënë të arritshme këtë për çdo musliman dhe për studiues të tjerë nga bota jomuslimane. Librat ishin në dispozicion të çdo studiuesi, pavarësisht prej nga vinin.

Si një shënim anësor, ajo që ishte e dobishme për shkollën muslimane, ishte futja e kafesë në botën muslimane. Sipas James dhe Thorpe, kafeja e ka origjinën në Etiopi dhe u soll nga atje në Arabinë Jugore. Dijetarët muslimanë në Mekë, në Al-Az'har dhe universitete të tjera ishin ndër të parët që e përdorën atë, sepse kafeja ndihmoi t'i mbante ata zgjuar deri natën vonë. James dhe Thorpe theksojnë: "Pelegrinët muslimanë përhapën zakonet në çdo cep të botës muslimane". Zbulimi më i hershëm i kafesë nga Perëndimi u bë nga Gianfrancesco Morosini, një i dërguar nga Venediku në Turqi. Ai e përshkroi atë si "një lëng i zi, i nxjerrë nga një farë që ata e quajnë *kavi* dhe për të cilën thonë se ka cilësinë e mbajtjes zgjuar të njeriut".¹⁹⁶ Kafeneja e parë në Europë u hap në Paris, më 1643.

Al-Hakimi krijoi një tjetër institucion më të madh, dy shekuj më vonë, që njihej si Pallati i Diturive. Ky përcaktim është sinonim me el-Me'munin, por kuptohet si Shtëpia e Shkencës, sepse kjo ishte lënda kryesore e studimit në këtë universitet, megjithëse të gjitha lëndët ishin të përfshira. Sipas Al-Hassan dhe Hill, Pallati i Diturive ofronte objektet e saj kërkimore dhe leksionet, lirisht për publikun, ku përfshiheshin bojë, lapsa dhe letër.¹⁹⁷

Para përfundimit të shekullit I. h., pati progres në shumë fusha të dijes. Ibn Abad regjistroi kodin e parë të ligjit dhe Abu al-Aswad gramatikën e parë arabe, duke filluar kërkimin në këto tema. Për shembull, në vitet pasuese kishte një lulëzim të njohurive në arkeologji, siç tregohet në veprat e Ibn Duraidit, Al-Hamdanit dhe Ebu Faraxh el-Isfahanit, apo në histori, në veprat e Al-Tabarit dhe Al-Masudit.

Gratë gjithashtu shkëlqyen në fitimin e njohurive: si në studime kuratore, teologji, drejtësi, arte (sidomos poezi dhe muzikë) dhe mjekësi.

Nevoja e menjëhershme ishte për mamitë, edhe pse gratë shkuan më tej dhe studiuan degë të tjera të mjekësisë. Në disa burime përmenden ato që praktikuan kirurgjinë dhe mësimdhënien, "në Salerno dhe në qytete të tjera italiane".¹⁹⁸

196 James and Thorpe, *Ancient Inventions*, fq. 326-328.

197 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, fq. 9.

198 Naila Minai, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East* (New York: Seaview Books, 1981), fq. 34.



Gratë e kalifëve garonin me njëra-tjetrën në shkrimin e poezisë. Një poezi e shkruar nga Mejsuna, gruaja e Muavijes, u vlerësua si shumë me ndikim. Në të, ajo shprehte dëshirën dhe dashurinë për jetën e ashpër të shkretëtirës, duke e preferuar më shumë se pallatet prej mermeri dhe e quajti burrin e saj “një pikë yndyre në purpur”. Kalifi dëgjoji poezinë dhe e dërgoi atë në shkretëtirë.¹⁹⁹

Një grua tjetër e një kalifi, nëna e Harun al-Rashidit të famshëm, i hodhi poshtë të dyja, muzikën dhe poezinë, në vend të kësaj mori mësim në një shkollë fetare. Si rezultat, ajo fitoi madhështi dhe pushtet, si politikisht, ashtu edhe ekonomikisht, sepse ishte gruaja më e pasur e kohës së saj dhe nëna e dy kalifëve. Në ditën e funeralit të saj ra shi dhe djali i saj, Harun al-Rashid, udhëhoqi ceremoninë e funeralit, duke ecur zbatuar në baltë. Gratë jashtë oborrit ishin gjithashtu të jashtëzakonshme. Shuhda, gjatë kalifatit abasid, ishte një nga autoritetet më të rëndësishme në Traditat e Pejgamberit. Një tjetër, Amat al-Wahid, studioi ligjin nga babai i saj, një gjykatës i Bagdadit, dhe u bë gjykatëse e shquar.²⁰⁰

Gruaja më e famshme e periudhës abaside, e njohur sot thjesht si Rabia, preferonte të kërkonte njohuri për një fushë krejtësisht të ndryshme, atë të së jashtëzakonshmes (Zotit dhe botës së përtejme). Gjatë jetës së saj, Bagdadi u ndërtua dhe u zhvillua, megjithatë shqetësimet e saj ishin larg atij qyteti, lavdive dhe hedonizmit të tij. Si sufi, ajo lindi dhe jetonte në Basra, pasuria e saj ishte vetëm një enë, një qilim dhe një tullë që e përdorte për jastëk.²⁰¹

Shumë gra të tjera muslimane arritën prestigj në fushën e dijes në lëmi të tjera. A. M. A. Shustery i rendit këto gra në studimin e tij për kulturën islame: “Në mesin e tyre ishin 17 sundimtare dhe administratore, 9 oratore, 4 prej të cilave ndërtuan xhami dhe institucione të tjera publike, 42 teologe dhe tradicionaliste, 23 muzikante dhe 76 poetesha. Kishte edhe shumë të tjera, pa emër, përfshirë edhe mjeke”.²⁰²

Materiale të bollshme gjejmë në “*The Fihrist*” e autorit Al-Nadim, titulli i të cilit në anglisht është “*Një studim i shekullit të X, për kulturën muslimane*”, ku bëhet një listim më i plotë i mijëra librave dhe hollësive interesante rreth autorëve. Megjithatë, Fihrist është shumë më tepër se një bibliografi, pasi është dëshmi e një mendjeje shumë inteligjente që i përgjigjet pasurisë

199 Schroeder, *Muhammad's People*, fq. 157.

200 Najib Ullah, *Islamic Literature* (New York: Washington Square Press, 1963), fq. 52-53; Minai, *Women in Islam*, fq. 30-34.

201 Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982), fq. 38; Hitti, *History*, fq. 439.

202 A.M.A. Shustery, *Outlines of Islamic Culture* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammd Ashraf, 1976), fq. 325.



së pamasë të dijes në dispozicion të tij dhe muslimanëve të tjerë. Autori bën të qartë se të gjitha veprat e cituara janë shkruar në arabisht nga arabët dhe jo-arabët. Temat e trajtuara, sipas rendit të diskutimit, janë gjuhët, shkrimet, shkrimet e shenjta, Kurani, gramatika dhe filologjia, historia, esetë, biografia, gjenealogjia, poezia, teologjia, jurisprudenca dhe tradita, Filozofia dhe shkencat, logjika, matematika, muzika, astronomia, Inxhinieria dhe mjekësia, magjia dhe fabula, sektet, besimet dhe alkimia.

Ibn Abi Yaqub al-Nadim (dt. 385 H/995 e.s.) ishte me fat që kishte një baba librashitës, dyqani i të cilit ishte i pajisur mirë dhe, sigurisht, një nga më të mëdhenjtë në Bagdad. Al-Nadim duhet t'ia ketë kushtuar jetën e tij studimit të librave. Me sa duket, këshilltarët e tij ishin tre njerëzit që i përshkruan në librin e tij, si "më dorështërnguarit për mësim": Al-Xhahiz, Ibn Hakan dhe Ibn Is'hak al-Kadi. Al-Xhahizi merrte një libër dhe e lexonte shumë shpejt, nga fillimi në fund. Al-Fati gjithmonë mbante një libër me vete, të cilin e lexonte në çdo moment të lirë, madje edhe gjatë ecjes. Ibn Is'hak lexonte gjithmonë një libër, sa herë që Al-Nadim e vizitonte atë, ose kishte zgjedhur librin e ardhshëm për t'a lexuar.

Një fakt i rëndësishëm që *Fihrist* pohon, është ajo çka autori i tij nuk e diskuton: "Përveç bollëkut mbizotërues të librave në biblioteka, kishte koleksione të mëdha në shtëpitë e individëve. Librat ishin një pjesë vitale e jetës së tyre". Shembulli më i mirë, i cituar në shumë tekste, është ai i Al-Sahibit në Abbad, i cili refuzoi të merrte një post më fitimprurës si vezir i një sundimtari Samanid, sepse kjo nënkuptonte transportimin e bibliotekës së tij të madhe, për të cilën ai vlerësonte se nevojiteshin katërqind deve. Al-Hakam II i Spanjës muslimane kishte katërqind mijë libra në bibliotekën e tij. Fakti që ai lexoi një numër të madh prej tyre, është vërtetuar nga shënimet që bëri në margjinat e librave.

Për çdo studiues që erdhi pas botimit të *Fihrist*, treqind vjet, ose më shumë, në vitin 938 (e.s.), kishte zhgënjim të konsiderueshëm. Siç u theksua më herët, pothuajse të gjitha librat e cituara nga Al-Nadim humbën kur mongolët shkatërruan Bagdadin, në vitin 656 H/1258 (e.s.) dhe përmbajtja e bibliotekave të tëra u hodh në lumin Tigris, duke i kthyer ujërat në të zeza. Megjithëse disa nga librat ishin në dispozicion në qytete të tjera, nga të gjithë titujt e gjendur në *Fihrist*, vetëm një në një mijë mbijetuan.²⁰³ Megjithatë, më parë, shumë libra arabë ishin përkthyer në latinisht. Në të njëjtën kohë, kishte shumë më tepër libra, ende të papërkthyer, të

203 Për informata mbi Al-Nadim, shih Sarton, *Introduction to Science*, vëll. 1, fq. 662; dhe al-Nadim and Ibn Abi Yaqub, *The Fihrist of al-Nadim*, red. dhe përkth: George Bayard, 2 vols. (New York and London: Columbia University Press, 1970), fq. 398, 338, 615-626, 349, 361.



cilat ishin me vlerë të konsiderueshme për Perëndimin. Për ata që dëshironin të lexonin origjinalet, sidomos gjatë jetës së Al-Nadim, në shekullin e X (e.s.), fjalorët e parë në gjuhën arabo-latine u bënë të arritshme.

Përdorimi i këtij fjalori ka të ngjarë të jetë i kufizuar vetëm në institucionet kishtare, pasi kisha monopolizoi të mësuarit në atë kohë dhe murgjive u kërkohesh të dinin arabishten, në mënyrë që të mund të përkthenin veprat islame në latinisht. Megjithatë, disa nga përkthimet ishin jocilësore. Murgjit kapërcyen një vështirësi, thjesht duke miratuar shumë fjalë arabe pa ekuivalente latine, kështu që ato, përfundimisht, u bënë pjesë e fjalorit anglez.

Më vonë, me ngritjen e universiteteve në Perëndim, u zhvilluan kurse në gjuhën arabe. Frederiku II, për shembull, themeloi Universitetin e Napolit, më 1224, "i pari në Europë që themelohet me një statut të caktuar". Në të u depozitua një koleksion i madh i dorëshkrimeve arabe. Një nga studentët e Universitetit të Napolit ishte Thomas Aquinas.²⁰⁴

Përdorimi i arabishtes si mjet i mësimit në universitetet perëndimore ishte vazhdim i asaj që tashmë ndodhej në dispozicion të dijetarëve nga Perëndimi, veçanërisht në qendrën e të mësuarit musliman të Kordovës. Dijetarët perëndimorë, më vonë, dolën më vete, duke u larguar nga institucionet mësimore të kontrolluara nga kisha. Megjithëse kisha e kundërshtoi dukshëm veprimin e tyre, këta studiues iu përkushtuan institucioneve në Kordovën muslimane. Arsyeja kryesore është dhënë nga Roberts: "Për shekuj, asnjë shkencë, asnjë shkollë në Perëndim nuk mund të matej me ato të Spanjës arabe".²⁰⁵

Perëndimi huazoi edhe praktika të tjera nga institucionet muslimane, ndër të cilat "turnet dialektike", sidomos të praktikuar në Andaluzi. Një përshkrim më i saktë i këtyre veprimtarive do të ishte *seminare*. Sipas Campbell, kjo praktikë muslimane çoi në praktikën moderne perëndimore, për të kërkuar teza dhe disertacione doktorature nga kandidatët në studimet universitare.²⁰⁶

Një tjetër mënyrë për të fituar dije u përhap gjithashtu në Perëndim. Në botën muslimane, studentët dëgjonin për studiues të shquar në qytete të ndryshme dhe i kërkonin ata, duke udhëtuar nga Spanja muslimane deri në Kinë, si dhe nga një pjesë e botës muslimane në tjetrën. Europa e miratoi këtë praktikë nga Islami. Kur universitetet u krijuan në Perëndim, një studiues evropian mund të udhëtonte në disa qytete, në kërkim të dijes për specializimin e tij.

204 Hitti, *History*, fq. 611; Ronan, *Science: Its History*, fq. 260.

205 Roberts, *A History of the World*, fq. 196.

206 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vëll.1, fq. 58-59.



Gjatë shekullit të X, një ndryshim tjetër ishte tashmë në progres. Veprat letrare dhe akademike nuk ishin më të shkruara vetëm në arabisht, sepse edhe persishtja ishte duke rifituar statusin e saj të mëparshëm. Megjithëse ishte thuhet e njëjta gjuhë që kishte qenë në Persinë para-islame, persishtja kishte marrë fjalë të shumta arabe, ashtu si edhe shumë gjuhë të tjera në vendet me shumicë muslimane. Rëndësia e “gjuhës së re” persiane dhe literaturës në të cilën është përdorur, tregohet në botimin e *Lughat-i-Fars* (Leksikoni i persishtes), nga Ali Ibn Ahmed.²⁰⁷

TË MËSUARIT NGA PËRVOJA

Muslimanët, po ashtu, respektuan më së shumti të mësuarit nga përvoja, në pothuajse çdo fushë të jetës, duke filluar nga dhënia e trajtimit mjekësor e deri tek ngjyrosja e pëlhurave, punimi i metalit, praktikimi i ligjit për të përmbushur drejtësinë, apo përkushtimin ndaj Zotit. Por Dijetarët muslimanë nuk injoruan as artet dhe veprat artizanale.

Carlton S. Coon thotë: “Në dallim nga grekët, muslimanët nuk i konsideronin teknikat e klasës artizanale të padenja për t’u përmendur”.²⁰⁸

Gjatë historisë islame, muslimanët ilustronin rëndësinë e përvojës në çdo aspekt të jetës. Disa mbanin shënime ose punësonin të tjerë për të shkruar për ta. Përpjekjet e pjesës më të madhe të të tjerëve mbetën të pashkruara, edhe pse shumë informata u dhanë verbalisht. Kjo është anashkuar vazhdimisht nga shumë studiues të kohëve të mëvonshme, të cilët kanë bazuar shumë nga përfundimet e tyre vetëm në të dhënat që kishin në dispozicion. Niveli më i lartë i të mësuarit në botën muslimane, siç u përmend më parë, duhej të arrihej midis kolonave të xhamive. Kishte shumë pak libra të caktuar si të tillë, sepse vetë dijetarët ishin libra shkollore të gjallë. Studentët e tyre morën shënime të bollshme dhe i memorizuan ato. Si rezultat, mbijetuan vetëm emrat e atyre gjigantëve intelektualë, studentët e të cilëve i përcollën ata me shkrim. Një shembull i të mësuarit dhe përvojës është Imam Al-Gazali (i njohur si Algazel në Perëndim), dijetari më i madh i Teologjisë islame. Babai i tij ishte një shitës pëlhurash, megjithatë, ndonëse analfabet, e dinte vlerën e arsimit. Një mik e ndihmoi Al-Gazalin dhe vëllain e tij të fitonin një arsimim të plotë. Nga

207 Ali ibn Ahmad, i njohur si Asa’d nga Tusi, ishte një poet dhe nipi Firdeusit, një nga poetët më eminentë të Iranit.

208 Carlton S. Coon, *Saturday Review* (October 24, 1953), fq. 61.



shtëpia e tij në Tus, Al-Gazali udhëtoi për në Xhurxhan, për të mësuar nga Ebu Nasar Ismaili, një studiues i njohur atje. Ai udhëtoi edhe për në qytete të tjera, duke përfituar nga njerëzit e shquar e të ditur.

Në një nga këto udhëtime, Al-Gazalit i grabitën gjithçka që kishte, duke përfshirë të gjitha shënimet e shumta që kishte marrë gjatë leksioneve. Ai iu lut liderit të hajdutëve, që të paktën t'ia kthente këto shënime. Ai qeshi dhe e vuri në pikëpyetje një edukim që mbështetej vetëm në atë që ishte regjistruar në letër. Për Al-Gazalin kjo ishte një pikë kthese. Prej asaj kohe, ai i memorizoi mësimet në kujtesë dhe zbuloi shtrirjen e jashtëzakonshme të kujtesës së tij. Kjo e bëri të përqendrohej dhe të zgjeronte sensin e të kuptuarit për materialet që zotëronte, duke ia nështruar ato një shqyrtimi dhe analize të thellë.

Kishte më shumë institucione të arsimit të lartë në atë kohë. Universiteti Al-Az'har në Kajro funksiononte prej më shumë se një viti, duke krijuar tashmë tradita akademike që praktikohen edhe sot, veçanërisht në Perëndim. Midis tyre, dallimi midis punës universitare dhe diplomimit me veshjen: pelerina e zezë dhe kapela. Alfred Guillaume shkruan se origjina e fjalës *bachelorette* ka shumë të ngjarë ta ketë prejardhjen nga fraza arabe që aplikohet për të diplomuarit e një universiteti: *bibakk al-riwaya* (e drejta për të mësuar mbi autoritetin e një tjetri).²⁰⁹ Salahudini (Saladin) gjithashtu themeloi shumë institucione të arsimit të lartë në Palestinë dhe Siri.

Dy universitete të tjera në Nishapur dhe Bagdad, që u themeluan nga Nidham al-Mulk, vezir i parë i selxhukëve, shumë shpejt fituan një reputacion aq të lartë, sa ai i Al-Az'harit. Ai vetë mori mësim mbi Ligjin islam dhe ishte i njohur për dashurinë e tij për dijen,

Aq sa edhe në shekullin e XX shkolla të reja në botën muslimane shpesh emëroheshin me emrin e tij.

Al-Gazali udhëtoi në Nishapur për të studiuar ligjin islam, ku përparoi me studimet e tij, kështu që Nidham al-Mulk e emëroi Profesor të Ligjit në Universitetin e Bagdadit, ku doli shumë i suksesshëm. Megjithatë, ai nuk ishte i kënaqur me suksesin e tij në këto qytete, pasi ishte i mbushur me dyshime, veçanërisht në lidhje me shqisat dhe arsyen.

Në mungesë të sigurisë, ai ndjeu mangësi në vetvete. Hoqi dorë nga posti i tij, nga librat dhe mënyra e jetesës. Nisi një kërkim që do ta çonte në Mekë, Medinë, Damask, Jerusalem dhe Hebron. Në Damask, Al-Gazali u vetizolua dhe ia kushtoi kohën e tij lutjeve, meditimit dhe misticizmit. Ai u largua nga Damasku, sepse u ndesh me një lektor që citonte gjerësisht

209 Arnold and Guillaume, *The Legacy of Islam*, fq. 257-263.



librat që ai kishte shkruar. Nga frika se mos e njihnin dhe e nderonin, duke ushqyer krenarinë e tij, ai u zhvendos në Jerusalem. Në varrin e Ibrahimit, në Hebron, ai u zotua të mos merrte fitime nga veprat e tij dhe të mos merrte pjesë në diskutime të panevojshme.

“U bë e qartë për mua”, shkruante Al-Gazali, “se mistikët ishin njerëz që kishin përvoja të vërteta fetare, jo vetëm njerëz të fjalëve”. Kështu, ai u bë mistik sufi dhe me përvojë. Kjo përvojë i dha fund dyshimeve dhe i riktheu atij sigurinë. Me këtë siguri, ai shkroi atë që asokohe njihej si puna e dytë me rëndësi për Kuranin dhe Hadithin. Vepra “Ringjallja e Dijeve Fetare” i dha atij tituj të tillë si “Rinovuesi i Fesë” dhe “Prova e Islamit”.²¹⁰

Al-Gazali ishte tepër kritik ndaj devijimit të mësimave morale të Islamit, nga pothuajse të gjithë, duke përfshirë filantropët dhe punonjësit socialë, klasat sunduese, teologët dhe vetë sundimtarët. Sipas tij, njerëzit po e praktikonin bamirësinë, sepse donin famë, jo nga dashuria për njerëzimin. Morali i klasave sunduese u përkeqësua. Udhëheqësit fetarë i kishin shitur ndërgjegjet nga epshi i tyre për pushtet. Të vetëdijshëm se sa hedonistë ishin bërë sundimtarët, Al-Gazali njohu të drejtën e muslimanëve për të korrigjuar sundimtarët e tyre.²¹¹

Al-Gazali, më shumë se çdo dijetar tjetër musliman, hulumtoi arritjet më të largëta të njohurive dhe përvojës, duke treguar se mësimi ishte i rëndësishëm për shumë më tepër sesa që e perceptonte intelektin. Çdo gjë e gjallë, çdo gjë tjetër në tokë dhe në univers, e madhe apo e vogël, bien nën kompetencat e secilit që dëshiron të dijë më shumë për to. Pothuajse çdo gjë është mundur të dihet, me përjashtim të asaj që Kurani e përshkruan si të padukshme, edhe pse një pjesë e kësaj mund të përjetohet.²¹² Ideja përfundimtare e dijes së Al-Gazalit është kërkuese, por idealiste, që duhet mbajtur në mendje.

STUDIMI I HISTORISË

Një tjetër intelektual i madh ishte Ibn Haldun, themeluesi i sociologjisë, të cilit i është akorduar një nga statuset më të shquara në histori. Duke theksuar se historia kishte në parim realitetin përfundimtar për studiuesit

210 Hitti, *History*, fq. 431-432.

211 Al-Faruqi, Lois Lamy, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: MacMillan, 1986), fq. 299-301.

212 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), fq. 206.



muslimanë, Hodgson shton se Ibn Halduni zhvilloi një lloj të ri të shkencës politike, të orientuar historikisht" si dhe zhvilloi "thelbin e ekonomisë dhe teorisë së parasë".²¹³ M. Saeed Sheikh e përshkruan qasjen e Ibn Haldunit si "metoda shkencore e hulumtimit historik"²¹⁴. Vepra e madhe e Ibn Haldun, *Mukaddimah* (Prologu i historisë së tij universale, në shumë vëllime) është e nevojshme sot, për t'u lexuar si histori nga kandidatët e doktoratës në shumë universiteteve përëndimore.

Sartoni, në anën tjetër, e njeh Ibn Haldunin si "filozofin më të madh të përvojës së njeriut" dhe "themeluesin e filozofisë së historisë".²¹⁵ Arnold Toynbee përshkruan *Mukaddimen* e tij, si një filozofi të historisë që, padys-him, është vepra më e madhe e llojit të vet, e krijuar ndonjëherë nga ndonjë mendje, në ndonjë kohë apo në ndonjë vend.²¹⁶ Hodgson e përshkruan atë si filozofin e fundit të madh të traditës andaluziane.²¹⁷ Ibn Halduni e shpalli veten filozof, duke theksuar se historia që ai kishte shkruar, sidomos hyrja e saj, me fjalët e tij, ishte "një degë" filozofike.²¹⁸

Idetë e Ibn Haldunit ishin të reja, duke përfshirë përdorimin e një fjale para-islame 'asabije (kohezion), si teza qendrore e *Mukaddimes* së tij. Sipas Shaukat Aliut, kjo fjalë përshkroi "unitetin e qëllimit, veprimin, lidhshypin dinamik dhe kohezionin social e ekonomik të një fisi".²¹⁹ Ibn Halduni e shtriu përkufizimin, që të ishte i zbatueshëm për të gjithë shoqërinë. Arsyeja pse ai vazhdoi të mbështeste nomadët, si shembuj të 'asabijetit, ishte nevoja e tyre për të ruajtur unitetin, ose për të humbur. Jeta urbane, nga ana tjetër, ishte e prirë drejt shpërbërjes, për arsyet e mëposhtme: një prirje e madhe për luks dhe rehati, theksi mbi pasurinë materiale, padrejtësinë, korrupsionin, neglizhimin dhe mosrespektimin e rreziqeve të agresionit, si nga jashtë, ashtu edhe nga brenda.²²⁰

E gjitha kjo është në zemër të filozofisë së historisë së Ibn Haldunit, e përmbledhur nga Chejne: "Shoqëria ka cikle të rritjes, nga modelet primare në sediment, dhe, së fundi, në një strukturë shumë të sofistikuar urbane, të karakterizuar nga një nivel luksoz që, përfundimisht, çon në prishjen dhe

213 Hodgson, *The Venture*, vëll.2, fq. 480-481.

214 M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy* (London: Octagon Press, 1982), fq. 144.

215 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.3, fq. 294.

216 Arnold Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1961), vëll.10, fq. 64-86, vëll.9, fq. 175-182.

217 Hodgson, *The Venture*, vëll.2, fq. 478.

218 Anwar G. Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974), fq. 275.

219 Shaukat Ali, *Intellectual Foundations of Muslim Civilization* (Lahore, Pakistan: Publishers United, 1977), fq. 114.

220 Hodgson, *The Venture*, vëll.2, fq. 481; Muhsin Mahdi, 'Islamic Philosophy', *The New Encyclopaedia Britannica, Macropedia*, vëll.22, fq. 24-31.



rënien e saj”.²²¹ Sigurisht, Filozofia e tij është shumë më komplekse, e përmirësuar nga një analizë e hollësishme dhe e fuqishme e çdo aspekti të shoqërisë: fetar, politik, ekonomik, psikologjik, historik, gjeografik dhe edukativ. Njeriu duhet të mrekullohet me njohuritë e dhëna nga Ibn Halduni: sundimtarët që marrin rrugë të gabuar, lajthitjet në oborrin e pushtetarëve, largësia në të cilën njerëzit shkojnë për të fituar pushtetin, përparësitë kryesore të fesë, vlera e punës, fatkeqësitë ekonomike për shkak të shtypjes, efektet e ushqimit, mjedisit, ajrit dhe elementet më të domosdoshme të shoqërisë, duke përfshirë edhe artet dhe zanatet më të thjeshta. *Mukaddima* është, në vetvete, një edukim i vërtetë dhe për studimin e tij duhet të kesh një mendje të shkëlqyer.

Historia Universale është një vepër e madhe, e përbërë nga shtatë vëllime. Perspektiva e Ibn Haldunit ishte e gjerë, nga krijimi, në ngjarjet e viteve të mëparshme. Ai përfshinte ngjarje nga kohët biblike, persiane, greke e romake, si dhe historinë e arabëve, që nga ditët e tyre të hershme, deri në humbjen e afërt të Spanjës muslimane, apo humbje pas humbjesh në duart e mongolëve. Nuk është për t'u habitur, pra, se Ibn Halduni ndihej pesimist, nëse njerëzit do të mësonin nga historia. Hodgson thotë se Ibn Halduni u bind “se Ibn Rushid kishte të drejtë: në fund të fundit, nuk mund të reformohet shoqëria sipas dëshirës”.²²²

Ajo që ishte mjaft e vlefshme për dijetarët si Al-Gazali dhe Ibn Halduni, ishte mbledhja e vazhdueshme e librave që ishin sende të rralla para Islamit. Shkrimi i vogël që ekzistonte, ishte bërë kryesisht në lëkurë, gjethe të thara palme, eshtra dhe gurë të bardhë e të sheshtë. Vetëm dokumente të rëndësishme u shkruan në pergamenë, më e mira prej të cilave ishte bërë nga fshati Gazelë. Megjithatë, pas pushtimit të Egjiptit, papirusi u zotërua menjëherë nga muslimanët.

Një kontribut tjetër madhor i qytetërimit islam në Perëndim erdhi në shek. VIII, shtatëdhjetë e një vjet pas themelimit të Bashkësisë Muslimane. Ky ishte zbulimi i letrës së shkrimit nga Kina. Ajo ishte e një cilësie të lartë, e bërë nga fibra bimore, prej liri ose prej kërpit. Muslimanët punësuan kinezët për të prodhuar letrën, derisa mësuan vetë teknikën e prodhimit të saj. Brenda njëqind viteve, Bagdadi po prodhonte sasi të mëdha në një mulli letre. Shpejt, u ndërtauan mullinjtë edhe në Egjipt, Marok, Spanjë dhe Sicili, duke prodhuar të gjitha llojet e letrës, të bardha si dhe ngjyra të ndryshme. Franca mësoi të shkruante letra nga Spanja muslimane dhe Italia nga Sicilia muslimane.²²³

221 Chejne, *Muslim Spain*, fq. 275.

222 Hodgson, *The Venture*, vëll.2, fq. 479, 482.

223 Roberts, *A History of the World*, fq. 538-39.



MENÇURIA NGA INDIA

Muslimanët vazhdimisht u kthyen në Indi, edhe pse dija e madhe e Indisë, në shkrimet e shenjta dhe në literaturën e saj, ishte thujtë plotësisht gojore. Hindutë ndanë njohuritë e ruajtura në kujtimet e tyre, me muslimanët që erdhën në Indi për të mësuar. Ekziston shembulli i rëndësishëm i Al-Birunit, i diskutuar në Kapitullin 5, dashuria e të cilit për mençurinë indiane ishte e pashembullt. Ai fitoi shumë njohuri nga dijetarët hindu.

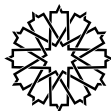
Sipas Hittit: “India shërbeu si burim i hershëm frymëzimi, veçanërisht në literaturën e mençurisë”.²²⁴ Ismail al-Faruqi thotë se muslimanët iu dretjuan Indisë para përfundimit të shekullit të parë hixhri dhe shton: “Dijetarët Sindi ishin përgjegjës për futjen e njohurive dhe mençurisë sanskrite në Lindjen e Afërt. Më vonë, muslimanët mësuuan mjekësi, farmakologji, astronomi dhe matematikë nga India”.

Një kontribut nga India ishte ndër më të rëndësishmit e çdo qytetërimi tjetër, të cilin muslimanët e morën dhe, përfundimisht, ia dhanë Perëndimit. Zero, së bashku me numrat indianë, njihen më gjerësisht si numra arabë, sepse Perëndimi i mësoi ata nga muslimanët arabë. Al-Faruqi thotë se ekzistojnë disa sisteme numerike që mbizotëronin në Indi, të cilat muslimanët i kombinuan në dy. Ata i përdorën të dyja, edhe pse vetëm një prej tyre, “Gurari”, sipas Faruqit u mor nga Perëndimi. Al-Faruqi veçon shpikjen më të rëndësishme muslimane, simboli për zeron. Indianët nuk kishin simbol të tillë, sepse ata përdorën një hapësirë bosh për ta përcaktuar atë. Një tjetër emër për zeron, “shifër”, Perëndimi e huazoi nga arabishtja.²²⁵

Gjenialiteti i qytetërimit islam është demonstruar në mënyrën se si ai e përdori mësimin e fituar nga kultura të tjera, krijoi një mjedis intelektual të vetin dhe dha kontributet e veta në njohjen e botës. Aktiviteti intelektual ishte i vazhdueshëm në të gjithë qytetërimin islam, pavarësisht nga konfliktet politike apo të tjera. Në fakt, kërkimi i njohurive mes muslimanëve, duke përfshirë edhe jo-muslimanët, arriti lartësitë që askush tjetër nuk i arriti gjatë Mesjetës.

224 Hitti, *History*, fq. 307.

225 Al-Faruqi, *Atlas*, fq. 308.



9

Shkencat

Kur muslimanët i kërkuan Pejgamberit Muhamed të bënte mrekulli si ato të pejgamberëve të mëparshëm, Zoti u kërkoi atyre të shihnin rreth vetes, sepse në botën natyrore kishte mrekulli mbi mrekullitë dhe më e rëndësishmja nga të gjitha mrekullitë, ishte qenia njerëzore. "Shko në të gjithë tokën dhe shiko sesi [mrekullisht] Ai e ka krijuar [njeriun] në shkallë të parë" (Kuran 29:20). Kurani e thekson këtë edhe në një varg ajetesh të tjera, duke shtuar gjithnjë se "këto janë shenja për të gjithë ata që janë të pajisur me njohuri" (Kuran3:190) dhe "për njerëzit që përdorin arsyen e tyre" Kuran2: 164).

Pothuajse një sure e tërë (91) kërkon vëzhgim të ngushtë të diellit dhe të hënës, të qiellit, "tokës dhe gjithë hapësirës së saj" (91: 6) dhe të vetë njeriut. Në një sure tjetër, Zoti e bën të qartë se "Ai i ka shfaqur mrekullitë e Tij përpara teje" (30:24).

Veprat e poetit të famshëm musliman, Rumi, janë gjithashtu një himn për botën natyrore. Ai e veçon bletën si zotëruese të dhuratës së "zguarsisë" nga Zoti dhe krimbin e mëndafshit për aftësinë e tij të veçantë. Ai i këshillon lexuesit e tij: "Për sa kohë e konsideroni formën e thjeshtë, O adhurues të formës?", duke shtuar se "nëse forma është gjithçka që e bëri njeriun, Pejgamberi dhe armiku i tij më i keq do të ishin në një nivel". Rumi afirmon atë që Kurani dëshiron që muslimanët të bëjnë, d.m.th. të ushqejnë një ndjenjë të vazhdueshme habie dhe kureshtjeje.²²⁶

Muslimanët vëzhgojnë me kujdes dhe panë se si bimët mbinin edhe në shkretëtirë, pas një stuhie të rrallë. Ata e vunë re qiellin natën, kur edhe

226 Asad, *The Message of the Qur'an*, fq. 34.



në qytete yjet ishin të shndritshëm dhe shkëlqenin në kupën qiellore në errësirën e kaltër.

Ka edhe ajete në Kuran, që duhet të kenë intriguar ata që mendonin mbi mrekullitë e universit dhe të tokës. Midis tyre, janë disa referenca për ujin. "Froni i Zotit ishte mbi ujërat" (11: 7). "Toka është një entitet i vetëm dhe Zoti bëri nga uji çdo gjallesë" (21:30). Në një ajet të veçantë thuhet: "Zoti krijoi të gjitha kafshët nga uji" (24:45). Një varg tjetër përshkruan dy lloje të ujit: "një të freskët dhe tjetri i kripur dhe i hidhur" (25:53) dhe shton se "nga ky ujë [Ai] ka krijuar njeriun" (25:54).

Ajetet e tjera janë intriguese, sidomos ajeti 41:11, i cili portretizon qiellin si "tym" (lënda e gaztë, ndoshta?), ku Zoti "zbatoi planin e Tij" dhe dëshiroi tokën në jetë. Megjithatë, një ajet tjetër i kujton njerëzve "se sa gjëra i janë fshehur atyre" (34: 9), me nënkuptimin se ka gjëra përtej perceptimit ose përvojës së tyre.

Në të njëjtën kohë, Kurani tërheq vëmendjen ndaj natyrës së përkohshme të krijimit të Zotit, duke përfshirë edhe qenien njerëzore, duke përsëritur një fjalë që nuk kuptohet plotësisht: *takdir*, që do të thotë "masë" ose "fuqi". Harmonia e Kuranit shihet në një listë me 131 strofa, ku rrjedhat e *kaderit* shfaqen në pesë kategori të ndryshme. Secila prej këtyre kategorive, nga ana tjetër, ka nuancat e saj dhe pothuajse të gjitha theksojnë fuqinë e Zotit. Veç kësaj, shumë nga ajetet thonë se Zoti u ka dhënë gjërave që Ai krijoi, një masë të caktuar (Kuran 54:49, 25: 2 dhe ajete të tjera). Pra *Takdir* është ligji i llogaritjes së kësaj mase në të gjithë botën. Kjo do të thotë se të dyja, "matja" dhe "fuqia", i japin atij një domethënie shtesë: *takdir* balancon ekstreme të sasisë dhe cilësisë, duke mos neglizhuar asnjërën.

Ky ligj, pasi vazhdon të funksionojë, është i kuptueshëm, nëse konsiderohet në aspektin e njohurive të sotme. Siç vuri në dukje Muhamed Rashid Rida, në fund të viteve 1940, kur Kurani flet për një kohë të caktuar për njerëzit, ashtu siç bën në ajetin 10:98, ai i referohet "jetës së tyre natyrore".²²⁷ Është një nga ligjet e natyrës që, duke përdorur përshkrimin kuranor, çdo gjë të ketë një term të caktuar. Kjo tregohet në ndryshimin e jetëgjatësisë së krijesave të ndryshme, siç përcaktohet nga biologët: tre vjet për një mi, 30 vjet për një lopë, 100 deri në 150 vjet për një breshkë. Fuqia e objekteve shprehet në shifra, për shembull: kuaj-fuqi, volt, roentgen, shpejtësi etj.²²⁸

Islami nuk e kundërshtoi kërkimin shkencor. Përkundrazi, Kurani siguron çdo inkurajim. Për shkak se muslimanët u mbështetën më së shumti në

227 Ibid, fq. 308.

228 Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, fq. 19-20.

vëzhgimet e botës rreth tyre, ata arritën shumë përtej shkencës greke. Aristoteli mund të ketë këmbëngulur në studimin e botës rreth nesh nga perspektiva shkencore e një personi që duhet të vëzhgojë. Sidoqoftë, “shkencat” e grekëve ishin kryesisht në duart e filozofëve, të cilët preferonin teori dhe spekulime, duke rezultuar në dialog të pafund dhe kështu, produktet e mendjes u konsideruan më të rëndësishme se realiteti rreth tyre.

KRAHASIMI GREK

Shumë studiues grekë dhanë kontribute të qëndrueshme në shkencë. Shkencëtari i parë i madh grek, Thales, i cili mësoi gjeometrinë nga Egjipti dhe astronominë nga Babilonia, nisi kërkimet për të gjetur nga se ishte e përbërë bota dhe arriti në përfundimin se elementi kryesor ishte uji. Pitagora, përveç kontributit në gjeometri, deklaroi se toka nuk ishte e sheshtë, por e rrumbullakët. Përmbledhja e çështjes së Demokritit sot pranohet si fakt shkencor: pra, që toka është e përbërë nga grimca të vogla, të cilat ai i quajti atome. Ishte Aristoteli, ai i cili vuri theksin në nevojën e një vëzhgimi më të madh, duke nisur kështu një qasje vërtet shkencore. Ai u përqendrua kryesisht në klasifikimin. Një nga studentët e tij, Teofrasti, deklaroi se Aristoteli shkroi një traktat ku klasifikoi 550 bimë. Megjithatë, shumica e grekëve refuzuan të pranojnë gjetje të reja shkencore, sepse ata i përmbaheshin fort besimit të tyre, të përbërë nga mite dhe legjenda. Për shembull, një filozof që kundërshtoi mitin, duke thënë se dielli ishte “një disk i kuq, i nxehtë” u dëbua. Sot, ka disa studiues, sipas Roberts, të cilët besojnë se racionaliteti grek qëndronte në rrugën e përparimit shkencor, për shkak të këmbënguljes më shumë në “logjikën dhe zbritjen abstrakte, sesa në vëzhgimin e natyrës”.²²⁹ Një shembull që Roberts jep, është ai i Aristarkut të Samosit, i cili theksonte se toka lëviz rreth diellit. Por ky mendim u refuzua, sepse kundërshtonte fizikën aristotelike.²³⁰ Muslimanët ishin veçanërisht të mahnitur me Ptolemeun, astronomin dhe matematikanin e atyre kohëve, i cili nuk ishte grek, por romak. Është i njohur për teorinë e tij, se toka është qendra e universit. Kur Koperniku korrigjoi Ptolemeun, mbi trembëdhjetë shekuj më vonë, autoriteti i kishës ndoqi penalisht të gjithë ata që e mbështetën atë, duke përfshirë edhe një shkencëtar tjetër të madh, Galileon.²³¹

229 Roberts, *History of the World*, fq. 204.

230 Ibid, fq. 205, 223.

231 Ronan, *Science: Its History*, fq. 203.



Ptolemeu përdori veprat e astronomëve të mëparshëm, së bashku me vëzhgimet e tij, në përpilimin e veprës së tij të madhe: “*Mathematika Syntaxis*” (Sintaksa Matematikore), i cili më vonë u quajt *Ho Megas Astronomos*. Është e mundur që kontributi më i vlefshëm në astronomi të kishte humbur, nëse nuk do të ishte për muslimanët. Një ose më shumë kopje ishin vendosur në Bibliotekën e Aleksandrisë. Pas djegies së parë të bibliotekës, studiuesit vendosën të shpëtonin shumë nga librat e mbetur, të cilat i hoqën dhe i fshehën. Kishte vetëm një kopje të punës së Ptolemeut dhe u dërgua në Xhundishapur, në Persi, për t’u mbajtur në bibliotekën e një manastiri atje. Rreth gjysmës së shek. VIII, kur muslimanët eksploruan bibliotekën, zbuluan punën e Ptolemeut, së bashku me një numër të madh librash të tjerë grekë mbi filozofinë dhe shkencat. Me ndihmën e nestorianëve të manastirit, të cilët ishin kujdestarë të bibliotekës, të gjitha ato u përkthyen në arabisht. Rrjedhimisht, muslimanët mësuan edhe nga astronomi i madh.

Puna e Ptolemeut merret me sistemin diellor dhe universin. Ajo përfsihin një katalog prej 1.022 yjesh dhe pozitën e tyre në qiellin e natës. Për muslimanët, ky informacion zgjeroi njohuritë e tyre mbi universin dhe i ndihmoi të identifikonin yjet, kur ata diskutonin për qiellin. *Ho Megas Astronomos* rezultoi aq i vlefshëm për muslimanët, saqë, në vend të mbanin titullin origjinal, megjithëse përmbante fjalën *megas* (madhështore), i dhanë etiketën më të lartë latine, të arabizuar: *Almagest* (Libri Madhështor), një titull që përdoret edhe sot, madje edhe në Perëndim, një haraç ky që muslimanët i paguan Ptolemeut.²³²

Historiani i shkencave, Colin A. Ronan, thekson se, pas Ptolemeut, në shekullin II, shkencë greke ka stagnuar (ngecur në vend) shumë.²³³ Psikologët perëndimorë kanë kritikuar astronomët muslimanë për një bashkëngjitje shumë të ngurtë ndaj Ptolemeut dhe teorisë së tij gjeocentrike dhe për mosveprim ndaj gabimeve të tij. Në pikëpamje të parë, kjo kritikë vjen nga këndvështrimi i shekullit XX dhe XXI, pas shekujsh zbulimesh të tjera të mëdha në astronomi. Sidoqoftë, kur Koperniku krijoi teorinë e tij heliocentrike, ai hezitoi ta bënte publike, sepse Kisha ishte e ngurtë ndaj teorisë gjeocentrike, për të cilën besohej se ishte në përputhje me Biblën. Për dekada, pas Kopernikut, të krishterët ishin shumë më këmbëngulës në hedhjen poshtë të teorisë së diellit, si qendër të gjithësisë. Madje i digjnin njerëzit për vdekje, nëse e thonin këtë. Muslimanët, nga ana tjetër, patën dijeni për teorinë heliocentrike rreth shekullit X, siç përmend

232 Hodgson, *The Venture*, vëll.1, fq. 314-315; Asimov, *Science*, fq. 109.

233 Ronan, *Science: Its History*, fq. 203.

Al-Biruni.²³⁴ Ndryshe nga Bibla, Kurani, sigurisht, nuk bie në kundërshtim me realitetin e universit apo të tokës. Në të vërtetë, studiuesit e hershëm muslimanë kishin dalë në përfundimin se toka ishte e rrumbullakët, duke e bazuar interpretimin e tyre në një përshkrim të dhënë në Kuran. Ndërkohë, europianët refuzuan ta pranonin këtë fakt edhe në Rilindje, duke këmbëngulur se toka ishte e sheshtë.

Dijetarët muslimanë iu përgjigjën Ptolemeut dhe zhvilluan hulumtimet e tyre të rëndësishme. Al-Battani, që konsiderohet si një nga astronomët më të mëdhenj muslimanë, bëri ndryshime në llogaritjet e Ptolemeut të orbitave të hënës dhe disa planeteve.²³⁵ Ai, gjithashtu, dha një kontribut të çmuar në trigonometrinë sferike, duke krijuar një formulë me “asnjë ekuivalent të Ptolemeut”.²³⁶ Astronomët e tjerë muslimanë modifikuan teoritë e Ptolemeut dhe “e kritikuan atë në mënyrë eksplicite”. Fizikani musliman, Ibn al-Hajtham, shfaqti dyshime, lidhur me Ptolemeun, duke paralajmëruar: “Zoti nuk i bëri dijetarët të pandërgjegjshëm për gabimin”. Edhe pas shkatërrimit mongol të Bagdadit, u përpiluan tabela të reja astronomike, përfshirë një nga Nasir al-Din al-Tusi, në një vështrim të bërë nga Hulagu Kan, shkatërrues i Bagdadit. Astronomët e tjerë muslimanë në Lindje “përsosën sferën e Ptolemeut”.²³⁷

Në anën tjetër të botës muslimane, Spanja muslimane e refuzoi plotësisht Ptolemeun, si astronomët muslimanë dhe hebrenj, duke u kthyer në veprat e Aristotelit. Xhabir ibn Aflahu ishte një nga kritikët më të mëdhenj të Ptolemeut, në veprat e të cilit ai bëri ndryshimet e veta.²³⁸ Astronomët muslimanë bënë korrigjime në modelin planetar të Ptolemeut, në mënyrë që të përputheshin me tabelat në almanakët që muslimanët përpiluan, në bazë të vëzhgimit, duke pranuar ekzistencën e sistemeve të tjera planetare.²³⁹ Në mënyrë të drejtpërdrejtë, kjo kundërshton debatet e fizikanëve si Timothy Ferris, i cili kritikon shkencëtarët për qëndrimin bensikë ndaj teorive të Ptolemeut.²⁴⁰

Fizikani musliman më i shquar, Al-Hajtham, hodhi poshtë shpjegimet e Ptolemeut për lëvizjet e parregullta planetare. Një astronom musliman i Kordovës, Al-Bitruxi, shkoi më tej, duke marrë parasysh interpretimet e

234 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1968), fq. 148.

235 Timothy Ferris, *Coming of Age in the Milk Way* (New York: William Morrow, 1988), fq. 43.

236 Hitti, *History*, fq. 376.

237 Bernard Carra de Vaux, “Les sphères célestes selon Nasir Eddin- Attusi.” In Paul Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Appendix VI, fq. 337-361, 396 Paris, 1893.

238 Hitti, *History*, fq. 572.

239 Hitti, *History*, fq. 572.

240 Ferris, *Coming of Age*, fq. 43.



lëvizjeve planetare të Ptolemeut, duke pretenduar se ato janë jo më shumë se ndërtime matematikore²⁴¹. Hitti thotë: “Kontributi i Al-Bitruhit shënon kulmin e lëvizjes muslimane anti-ptolemike”.²⁴² Gjithashtu, relativisht i panjohur është edhe fakti se muslimanët mësuan më shumë rreth astronomisë dhe matematikës nga burime të ndryshme nga Greqia. Shumica e asaj diturie erdhi nga India. Një studiues indian, Manka, i paraqiti kalifit Al-Mansur dhe muslimanëve të tjerë të ditur në oborrin e tij, një vepër të njohur si *Siddhanta*, e cila merrej me astronomi, bazuar në një sistem hindu. Muslimanët, gjithashtu, morën nga hindutë njohuritë e matematikës që do të diskutohen më poshtë. Në fakt, muslimanët e quajtën matematikën “shkenca induse”. Një burim tjetër ishte Irani, siç është regjistruar në një tekst Pahlavi, të njohur thjesht si “Tabela Astronomike e Mbretit”. Ajo u përkthye në arabisht, u preferua nga astronomët muslimanë dhe u përdor si një referencë në Spanjën muslimane.

ËPOKA ABASIDE DHE UMMAJADE

Ekzistojnë shumë pak dëshmi të dokumentuara për të vlerësuar kontributet shkencore gjatë epokës së ummajadëve. Sidoqoftë, në fillim të Islamit, arabët ishin bërë të vetëdijshëm për shkencat, veçanërisht për mjekësinë, sepse libra mjekësorë grekë ishin përkthyer në Siriak, në Xhundishapur. Pejgamberi (a.s.) kishte dijeni për “shkencëtarin e parë mjekësor në Arabi”, Al-Harith ibn Kalada, “një bashkëkohës i moshuar i Pejgamberit”. Pastaj, me konsideratën e lartë që kishin për të mësuar, muslimanët, gjatë zgjerimit të tyre, ruajtën Bizantin dhe institucionet shkencore persiane. Xhundishapur u bë qendër shkencore për botën muslimane dhe dijetarët e saj erdhën në Damask, kryeqytetin ummajad. Kështu ishin fillimet e të mësuarit islam, të themeluar gjatë kalifatit ummajad.²⁴³

Cilado qoftë gjendja e shkencave gjatë epokës së ummajadëve, nuk ka dyshim se shkenca islame, e cila dominonte botën për shekuj, lulëzoi kur abasidët filluan sundimin e tyre. Të mësuarit e të gjitha llojeve mori hovin e parë nën kalifin e dytë abasid, Al-Mansur, themeluesi i Bagdadit. Krijimi i këtij qyteti ishte, sipas disa historianëve, fillimi i një shoqërie tërësisht të re. Ekzaminuar brenda kontekstit të kulturës dhe kohëve të tij, kjo filloi të ishte

241 Ronan, *Science: Its History*, fq. 212, 217-218.

242 Hitti, *History*, fq. 572.

243 Ibid, fq. 254, 572-573.

një arritje e madhe. Dijetarët nga India, Perandoria Bizantine dhe Persia po mblidheshin jo vetëm në Bagdad, por edhe në Basra e Kufa, për të mësuar nga muslimanët. Të gjitha materialet shkencore, diskutimet dhe tekstet, ishin në një gjuhë që nuk ishte përdorur kurrë në shkenca. Gjithçka duhej të përkthehej në arabisht, para se të mund të interpretohej, gjë që çoi në terminologji të reja dhe, më e rëndësishmja, në kreativitet më të madh.²⁴⁴

Emrat e disa prej muslimanëve që dhanë kontribut në shkencë, nuk janë regjistruar ose janë humbur. Megjithatë, para se muslimanët të dinin për gjeometrinë greke, ata ishin në gjendje të llogarisnin harqet me një *pi* që ishte "shumë më i saktë se ai i grekëve".²⁴⁵

Në astronomi ka më shumë dëshmi për emrat e shkencëtarëve muslimanë që janë zhdukur, sepse këta emra ose ishin të latinizuar, ose tërësisht të zëvendësuar. William J. Kaufmann III, një autoritet në astronomi, thotë: "Shumë prej yjeve më të ndritshëm në qiell kanë emra arabë". Kaufmann jep si shembull emrat e yjeve që përshkruajnë Arushën e Madhe, një nga karakteristikat më të mëdha të shquara të qiellit të natës. "Shtatë yjet më të shndritshëm" të Arushës së Madhe quhen Alkaid, Mizar, Alioth, Megrez, Dubhe, Pheebe dhe Marak. Origjina arabe e këtyre emrave të latinizuar është ende e njohur. Megjithatë, emrat e pothuajse të gjitha të tjerave nuk janë. Megjithëse mbi 850 yje kishin emra muslimanë, shumica prej tyre janë latinizuar ose zëvendësuar. Për shembull, ylli më i ndritshëm në konstelacionin Librae tani quhet Alpha Librae, edhe pse ishte i njohur për shekuj me emrin e tij musliman Zeben al-Ganubi.²⁴⁶

Ka të dhëna të veprimtarisë shkencore në fillim të Epokës Abaside, të përbëra kryesisht nga përparime të vogla në astronomi dhe, në të njëjtën kohë, në matematikë. Theksi në këto fusha është i kuptueshëm. Bota muslimane ishte e gjerë në atë kohë, duke u shtrirë nga Atlantiku në Paqësor, në të gjithë hemisferën lindore. Duhej të përcaktohej drejtimi i Mekës dhe kohët e lutjes të llogaritëshin në rajone të ndryshme, kështu që nevojat për saktësi në këto llogaritje vazhduan për disa shekuj.

Studimet shkencore fituan vrullin dhe bibliotekat ndihmuan dukshëm këtu. Biblioteka që ishte pjesë e Shtëpisë së Diturive të kalifit El-Hakim, tejkalonte të gjitha të tjerat, sepse të gjitha shkencat ishin të përfaqësuara atje. Shumë më vonë, një tjetër bibliotekë në Kajro u shqua për përmasat e saj, pasi përbëhej nga dyzet dhoma që përmbanin libra në të gjitha degët e shkencës.

244 Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, fq. 22.

245 Watson, *Agricultural Innovation*, fq. 65.

246 William J. Kaufmann III, *Universe* (New York: W.H. Freeman, 1991), fq. 140-143.



Rreth njëqind vite pas hixhretit, muslimanët zbuluan astrolabin grek, që besohet të jetë instrumenti më i vjetër shkencor në botë. Ai ka ardhur në botën muslimane, pasi muslimanët e përdorën atë më gjatë. Përmendja më e hershme në fushën e astrologjisë që ka mbijetuar, është ajo e Simplicios, një filozof grek, veprat e të cilit u shkruan në fillim të shekullit VI. Në të njëjtën kohë, një përshkrim tjetër i saktë u botua nga John Philoponus. Përafërsisht tridhjetë vjet më vonë, Seberus Sebokht, një peshkop i Sirisë, shkroi një traktat të plotë, bazuar në burimet greke.

Studiuesit perëndimorë besojnë se astrolabi i përshkruar nga Philoponus ishte ai që u përdor nga astronomët për më shumë se një mijë vjet. Burimet islame, në anën tjetër, përshkruajnë përmirësimet e bëra nga muslimanët, duke përfshirë, siç theksoi Ronan, "matjen e [pozicioneve qiellore], duke përdorur lartësinë dhe azimutën, një sistem specifik arab". Ronan vëren se fjala "azimuth" është me origjinë arabe. Abu Mansur al-Havarizmi përshkroi një përpjekje tjetër për të rritur efikasitetin e astrolabit. Rreth një shekull më vonë, Ali ibn Halaf dhe Ibn Yunus (ky i fundit i njohur në Perëndim si Azarquiel) bënë përmirësime të tjera.²⁴⁷

Ibrahim al-Fazari (806 e.s.) ishte muslimani i parë që ndërtoi një astrolab. Njëqind vjet më vonë, Hamid ibn Ali dhe Ali ibn Musai fituan famë si krijuesit më të mirë të instrumentit. Al-Zarkali (1028-1087) shpiku një astrolab të përmirësuar, që u emërtua sipas tij, në latinisht, *saphaca Arzechelis* (nga emri i dhënë versionit të ri, *safîhah*). Përveç kësaj, Al-Biruni përmend një astrologji të bazuar në teorinë heliocentrike, të bërë nga Ebu Sa'd al-Sixhzi, një astronom dhe matematikan persian (1020).

Astrolabi ishte më kompleksi i instrumenteve që muslimanët përdorën në studimet e tyre të astronomisë. Ata zhvilluan një shumëllojshmëri të astrolabit, ndër të cilat: linear, universal, të përshtatura dhe ato të njohura si orë astrolabike. Instrumente të tjera përfshinin kuadrantin, sferën armillare, dioptrinë, torakumin, ekuatoriumin, busullën dhe orët diellore.²⁴⁸

ALKIMIA

Më pak se një shekull e gjysmë pas ardhjes së Islamit, u shfaqën fillimet e shkencës muslimane. Emri që përmendet në këtë periudhë, është ai i Xhabir ibn Hajjanit (vdiq në vitin 803). Edhe pse një sabian, ai ishte pjesë e

247 Ronan, *Science: Its History*, fq. 236-237.

248 J. Casulleras and J. Samsó, fq. 475-476.

botës muslimane dhe e komunitetit musliman të dijetarëve dhe shkencëtarëve në Bagdad. Është i njohur në Perëndim si Geber Alkimist.²⁴⁹

Xhabir ishte një alkimist i vërtetë (nga arabishtja al-kīmyā') në kuptimin filozofik, sepse ai ishte më i interesuari në "pastrimin e shpirtit".²⁵⁰ Megjithëse nocioni popullor i alkimisë është: *transformimi i metaleve bazë në ar*, më saktësisht, kjo duket si një filozofi spekulative që përqendrohet në metafizikë dhe, siç përshkruhet nga Enciklopedia Britannica, në përpjekjen "për të zbuluar marrëdhënien e njeriut me kozmosin dhe për ta shfrytëzuar atë marrëdhënie në dobi të tij".²⁵¹

Sidoqoftë, alkimia është edhe fillimi i shkencës së kimit (fjala "kimia" ka origjinën e saj në fjalën "alkim"). Alkimia, për të përdorur fjalët e Ronanit, "nxiti një studim të kujdesshëm të metaleve dhe mineraleve".²⁵² Xhabiri është i famshëm për librat e tij mbi alkiminë, që përshkruajnë qartë filozofinë. Sidoqoftë, ai është gjithashtu një shembull i shkëlqyer i një alkimisti që u bë shkencëtar, sepse ndryshoi idetë dhe metodat greke të ushtrimit të alkimisë. Grekët besonin se të gjitha metalet ishin të njëjta, prandaj çdo metal mund të shndërrohej në një tjetër. Procedura greke përbëhej nga diskutime dhe teorizime pa fund. Xhabiri kishte një laborator dhe eksperimentoi me metale e substanca të tjera kimike. Ai ishte kështu, një nga themeluesit më të mëdhenj të kimit moderne. Përshkrimet e tij të procedurave laboratorike janë demonstrime të shëndosha të punës eksperimentale në kimi.²⁵³ Ndër përshkrimet që Xhabiri jep nga puna e tij, janë pastrimi i përbërjeve kimike, përpunimi i metaleve, përgatitja e çelikut dhe substancave të tjera kimike, ngjyrosja e pëlhurës dhe lëkurës, prodhimi i acideve etj. Acidi më i fortë, i njohur deri atëherë, ishte uthulla, të cilën Xhabiri e distiloi dhe prodhoi acidin më të fortë acetik. Kjo arritje ishte e rëndësishme në një kontekst më të madh, sepse, më parë, e vetmja mënyrë për të nxitur një ndryshim kimik, ishte me nxehtësi. Një acid më i fortë provoi të jetë një mjet tjetër për të krijuar ndryshime kimike, veçanërisht pas përdorimit të nxehtësisë. Xhabiri ishte shumë i përpiktë në respektimin e metodës shkencore. Për shembull, ai i klasifikoi metalet në tri lloje: "shpirtra" të paqëndrueshëm, metale të lakueshme dhe substanca jo të lakueshme. Ai ishte, mbi të gjitha, një praktikues i shkëlqyer.²⁵⁴

249 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 520.

250 Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1989), fq. 203.

251 Encyclopaedia Britannica, vëll.1, fq. 208.

252 Ronan, *Science: Its History*, fq. 237.

253 Ibid, fq. 239.

254 Asimov, *Science*, fq. 69.



Nga veprat e Xhabirit, terminologjia teknike arabe e përdorur prej tij u miratua direkt në gjuhët europiane. Midis tyre janë alkali, antimoni, alembiku (për pjesën e sipërme të një ene distilimi), ludali (për pjesën më të ulët), realgari (disulfide arsenik), dhe një fjalë që aktualisht nuk përdoret në anglisht: “tutia” (oksid zinku). Xhabiri ka shumë mundësi se zbuloi një substancë kimike të re, sal-amoniakun, pasi grekët nuk e dinin për ekzistencën e tij dhe ai ishte i pari që e përmendi atë. Xhabiri, gjithashtu, hulumtoi mundësinë e zgjidhjes së një prej problemeve më të mëdha të alkimistëve, gjetjen e një substance që do të shëronte të gjitha sëmundjet dhe do të zgjaste jetën. Për shkak se eksperimentet për një substancë të tillë pothuajse gjithnjë kërkonin një lloj pluhuri të thatë, për të u krijua emërtimi “eliksir”, një fjalë arabe që do të thotë “e thatë”.²⁵⁵

Librat e Xhabirit ishin më të rëndësishmit në alkimi dhe kimi, që nuk u arritën në Europë deri në shekullin XVI, kur shkencëtarët italianë dhe gjermanë filluan të shkëlqenin në këto fusha. Deri atëherë, emri i latinizuar i Xhabirit, Geber, mbajti shkëlqimin e tij në Europë. Prestigji i bashkëngjitur me emrin e Geber ishte i tillë, që në vitin 1300, mbi pesëqind vjet pas vdekjes së Xhabirit, një shkencëtar i panjohur zbuloi acidin sulfurik dhe, që të pranohej me lehtësi zbulimi i tij, përdori emrin Geber si zbulues.²⁵⁶

Sipas Meyerhof: “Ndikimi i Xhabirit mund të gjurmohet përgjatë rrjedhës historike të alkimisë dhe kimisë europiane”²⁵⁷. Megjithatë, puna e Xhabirit në alkimi (dhe në kimi) u bë e njohur në Europë, pas punës së një dijetari musliman, i cili lindi më shumë se një shekull pas Xhabirit: Ebu Bekr Muhammad ibn Zakariaal-Razi, i njohur në Perëndim si Rhazes (854–925). Ndoshta Al-Razi ishte shumë më i famshëm se Geber, pasi ishte një nga mjekët e mëdhenj të Mesjetës. Ose ndoshta sepse ishte, siç e përshkruan Sartoni, “një kimist i vërtetë”. Ai shkroi libra mbi kiminë dhe përshkroi aparatën kimik. Përveç kësaj, u përpoq të klasifikonte substancat minerale. Po aq e rëndësishme, ai bëri një përpjekje për të zbatuar njohuritë mbi kiminë në praktikën e tij mjekësore.²⁵⁸ Vepra e tij e madhe në këtë shkencë, “Kitab al-Asrar” (Libri i sekreteve), u përkthye në latinisht nga përkthyesi i shquar, Gerardi i Kremones, rreth vitit 1187 dhe ishte “burimi i njohurive kimike”, deri në shekullin XIV, kur mbizotëruan veprat e Xhabirit. Roger Bacon citoi nga ai libër (iu referua në studimet e

255 Ronan, *Science: Its History*, fq. 237.

256 Asimov, *Science*, fq. 87.

257 Max Meyerhof, *Le monde islamique* (Paris: F. Rieder, 1926), fq. 327.

258 Sartoni, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 586.

tij).²⁵⁹ Al-Razi ishte një shkencëtar i vërtetë, pasi këmbëngulte të punonte për “atë çfarë mund të provohej nga eksperimenti”.²⁶⁰

Studimi i kimisë vazhdoi mes muslimanëve për shekuj, edhe pse jo si një disiplinë e veçantë. Ishte me vlerë shumë më të madhe në trajtimin e sëmundjeve, prandaj hulumtimi në kimi u ndoq si pjesë e farmakologjisë. Kjo është qartë e dukshme në veprat më të spikatura mjekësore të Mesjetës, si “Kanuni” dhe “Libri i Shërimit” të autorit Ibn Sina. Në këto libra, Ibn Sina siguroi klasifikimin e mineraleve dhe spekuloi se si janë formuar.²⁶¹ Sidoqoftë, meqë Farmakologjia është pjesë e shkencave mjekësore, kjo është diskutuar në hollësi të mëtejshme në Kapitullin 10.

Një fushë tjetër, Botanika, e konsideruar si një shkencë mjekësore më e rëndësishme dhe jo thjesht një shkencë natyrore, është gjithashtu e përmendur në atë kapitull.

MATEMATIKA DHE ASTRONOMIA

Sartoni zgjedh matematikanin e njohur Muhamed ibn Musa al-Hwarizmin, si përfaqësues të gjysmës së parë të shekullit IX. Fjala “algoritëm” (një shumësi rregullash matematikore) rrjedh nga emri i tij.²⁶² Algoritmi u dëshmu veçanërisht i dobishëm, kur u bë baza e kompjuterit. Ferris thotë: “Të gjitha programet kompjuterike janë algoritme”.²⁶³ Sipas Sartonit, Al-Hwarizmi ndikoi në një masë më të madhe mendimin matematikor se çdo shkrimtar tjetër mesjetar.²⁶⁴ Përshkrimi i Algjebrës prej tij, i dha kësaj dege të matematikës emrin e saj (nga alxhabra arabe). Al-Hwarizmi dalloi Algjebrën nga Gjeometria.

Kontributet e tij të tjera në matematikë përfshijnë zgjidhjet gjeometrike, matjet e këndeve dhe tabelat trigonometrike. Adelardi i Bathit i përktheu këto tabela në latinisht më herët se Rilindja, në vitin 1126. I njëjti libër përmbante tabela të tjera të përkthyer në të njëjtën kohë, të cilat kishin të bënin me Astronominë dhe që Sartoni beson të jetë “tabelat e paraa muslimane”. Al-Hwarizmi ishte gjithashtu një astronom.²⁶⁵

259 Hitti, *History*, fq. 366.

260 Ronan, *Science: Its History*, fq. 238.

261 Ibid.

262 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 563.

263 Ferris, *Coming of Age*, fq. 388.

264 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 563.

265 Ibid, fq. 666, 1022.



Thabit ibn Kurra, një matematikan/astronom që ndoqi Al-Hwarizmin, nuk ishte musliman, megjithëse ishte anëtar i Akademisë së kalifit Al-Me'mun në Bagdad. Ai i përkiste një grupi helenist në Harran, një qytet që, sipas një kalifi të mëparshëm, kishte një shkollë të filozofisë dhe mjekësisë në qendër të saj. Thabit ibn Kurra garanoi për grupin e tij përcaktimin e sabeasve, sepse ata ishin të njohur në Islam, si një fe e bazuar në shpalljen hyjnore.

Kontributet e Thabitit, përveç disa përkthimeve të përmirësuara, veçanërisht atyre të veprave të Euklidit, përfshinin propozime të reja dhe një koment të vlefshëm mbi postulatet dhe aksiomat e Euklidit që mbulonin gjeometrinë, mekanikën dhe irracionalizmin. Libri i tij mbi bilancin u përkthye në latinisht. Midis vëzhgimeve të tij në astronomi, që i regjistroi me besnikëri, ishin përpjekjet për të përcaktuar lartësinë e diellit dhe gjatësinë e vitit diellor.²⁶⁶ Trashëgimia e Thabitit në analet e shkencës islame ishte biri i tij, Sinani, dy nipat, Thabiti dhe Ibrahim, dhe një nip i madh Abu al-Faraxh. Të gjithë këta arritën lartësimin si shkencëtarë dhe përkthyes.

Për shkak të përpjekjeve të astronomëve, një njohje e themeltë e qiellit gjatë natës, solli një ndryshim të madh për udhëtarët, të cilët duhet të dinin pozicionet e yjësive dhe lëvizjet e yjeve të ndritshëm, për të përcaktuar rrugën që duhej të ndiqnin dhe për të llogaritur kohën. Hëna, gjithashtu, kishte një rol të rëndësishëm në jetën e arabëve, gjë që shpjegon rëndësinë e kalendarit hënor. Arabët përcaktuan njëzet e tetë grupe të njëpasnjëshme të yjeve, të njohur si "faza hënore". Pozicioni i hënës kundrejt këtyre fazave, zbulonte sezonin e vitit. Lëvizja vjetore e yjeve specifikë shënonte stinët bujqësore.²⁶⁷

Një tjetër matematikan/astronom i madh, rrallë i përmendur në historitë perëndimore të shkencës, edhe pse ai mund të jetë një nga matematikanët më të mëdhenj muslimanë, është Abu al-Wafa (940-998).²⁶⁸ Kontributet e tij kryesore në matematikë ishin ndërtimet gjeometrike dhe trigonometrike. Trigonometria që ekzistonte në atë kohë, e kishte prejardhjen nga grekët, të cilët e konsideronin atë "një mjeshtri vetëm teoretike"²⁶⁹. Nga ana tjetër, sipas Carra de Vaux, muslimanët ishin "padyshim, shpikësit e gjeometrisë sferike dhe të sheshtë, që nuk njihej tamam midis grekëve"²⁷⁰.

266 Carra de Vaux, fq. 388.

267 Ahmad, *Discovering Islam*, fq. 346-238.

268 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 666.

269 Ronan, *Science: Its Its History*, fq. 225.

270 Carra de Vaux, fq. 388.

Shumë nga arritjet e Abu al-Wafas janë tepër teknike për t'u detajuar këtu. Studimet e tij në gjeometri përfshijnë parabolën dhe volumin e paraboloidit. Ai zgjidhi probleme gjeometrike, duke përfshirë një lidhje me një shumëfaqësh, me një hapje të busullës. Ai paraqiti sekantin dhe tangentin në trigonometri. Ekziston një mundësi e fortë që trigonometria sferike e futur te kinezët nga Kuo Shou-Ching, të rrjedhë nga Abu al-Wafa.²⁷¹

Abu al-Wafa gjithashtu, ka punuar në përkthimin arabisht të Al-Mages-tit të Ptolemeut, megjithëse tashmë ekzistonte një përkthim i tij. Megjithatë, versioni i mëparshëm u konsiderua si i pakënaqshëm, kështu që Abu al-Wafa përmirësoi tekstin. Të dyja, matematika dhe astronomia, i drejtuan dy vëllezërit Benu Musa në përcaktimin e perimetrit të tokës. Ata e vëzhguan lartësinë e Yllit Polar (Yllit të Veriut), e matën atë nga pikat vijuese të veriut dhe jugut dhe përdorën trigonometrinë për të arritur në 24.000 milje, që ishte "figura e vërtetë". James dhe Thorpe theksojnë se vëllezërit Benu Musa ishin gjithashtu "pionierë në një rilindje të jashtëzakonshme të inxhinierisë së teknologjisë së lartë në botën islame mesjetare"²⁷².

Një matematikan/astronom i madh është shumë i njohur në Lindje dhe Perëndim, si një poet i madh, Omar Hajjam, ose, më saktë, Umar Al-Hajjam (1048-1131). Ai mori arsimimin më të mirë të mundshëm dhe në universitetin e tij u takua me Nidham al-Mulk, i cili më vonë u bë Veziri i Madh i selxhukëve. Ndonëse Al-Hajjam preferonte të merrej me poezi, e pranoi ftesën e mikut të tij Nidham al-Mulk dhe sulltanit selxhuk për të marrë postin drejtues në observatorin në Isfahan. Ai ruajti interesin akademik në matematikë, astronomi dhe shumë më pak të njohur në mjekësi, në mënyrë që të njëjeh edhe si Shëruesi.

Një nga detyrat e Al-Hajjamit në observator ishte astrologjia e oborrit të sundimitarit, një detyrë që e kryente me ngurrim, sepse nuk besonte në astrologji. Megjithatë, fama e tij qëndron në punën e jashtëzakonshme që bëri në matematikë dhe astronomi, për shembull, përmes librit të tij mbi algjebërën, duke qenë jo vetëm shumë më përpara grekëve, por edhe Al-Hwarizmit. Në mesin e shtesave që Al-Hajjam bëri në punën e Al-Hwarizmit në algjebër, ishin ekuacionet kubike (Al-Hwarizmi merrej vetëm me katrorin), një klasifikim të ekuacioneve dhe zgjidhje për ekuacionet kubike dhe kuadratike, me ndihmën e seksioneve konike. Meyerhof thotë: "Metoda e tij për zgjidhjen e ekuacioneve të shkallës së tretë shënon një fazë në avancimin e kësaj dege të matematikës".²⁷³ Librat origjinalë të

271 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 666, 1022.

272 James and Thorpe, fq. 63.

273 Meyerhof, *Le monde 'islamique*, fq. 393.



Al-Hajjamit në matematikë besohej të kishin humbur dhe se ishin të disponueshëm vetëm në përkthime. Megjithatë, ato u zbuluan kohët e fundit në Iran dhe u botuan atje. Nidham al-Mulk gjithashtu i kërkoi Al-Hajjamit dhe Abd al-Rahman Hazinit të kryesonin një ekip matematikanësh/astro-nomësh për të përmirësuar saktësinë e kalendarit diellor persian. Al-Hajjam arriti në atë masë, që kalendari i tij ishte shumë më i saktë se ai Gregorian.²⁷⁴ Sa i përket masës, llogaritë ndryshojnë. Sipas Ronan, kalendari i Al-Hajjamit “do të kishte qenë gabim jo më shumë se një ditë për 5.000 vjet.”²⁷⁵ Muslimanët shpiknin edhe kalendare mekanikë, disa të pajisur me mekanizma të ndërlikuar. James dhe Thorpe japin si shembull të jashtëzakonshëm një kalendar të hartuar nga Ebu Said al-Sixhi, i cili “regjistroi fazat e hënës dhe lëvizjen e diellit, kundër shenjave të zodiakut”.²⁷⁶

Në atë kohë, matematika dhe astronomia u studiuuan së bashku, sikur të ishin një njësi e vetme. Midis bashkëkohësve të Al-Hwarizmit, kishte matematikanë dhe astronomë të shquar, si dhe specialistë në të dyja fushat. Në vijim, janë ata që dhanë kontribute të rëndësishme.

Sahl al-Tabari (rreth 838- 870), një astronom persian-hebre dhe mjek, ishte i pari që përktheu *Almagestin* e Ptolemeut në arabisht. Astronomi Habash el-Hasib (870), ishte i pari që krijoi metodën e llogaritjes së kohës me anë të një lartësie. Astronom i shquar i shek. IX ishte Al-Fargani. Libri i tij, i njohur në Perëndim si *Elemente të Astronomisë*, nuk është një përkthim i titullit origjinal arab, i cili ishte Libri mbi *Lëvizjet qiellore dhe shkenca e plotë e yjeve*. U përkthye në latinisht në shek. XII dhe ishte mjaft me ndikim për treqind vitet e ardhshme.

Në Spanjën muslimane, gjithashtu, puna e vyeshme astronomike u transmetua në Perëndim, veçanërisht në përpilimin e tabelave astronomike. Ibn Sa'id, një historian i cili u shqua për një histori koncize universale, ishte gjithashtu një vëzhgues i zjarrtë i qiellit të natës. Përmbledhja e vëzhgimeve të tij të shumta dhe të të tjerëve u përdorën nga Al-Zarkali (1028-1087) për të krijuar tabela të reja, më vonë të njohura si Tabelat Toledane, të cilat u bënë autoritative në Europën perëndimore. Al-Zarkali i paraqiti këto tabela me një diskutim të ndërlikuar trigonometrik. Ai ishte një nga shkencëtarët kryesorë të Andaluzisë, siç ishte Al-Maxhriti (1007 ose 1008).²⁷⁷

Nga Spanja muslimane, Perëndimi mësoi se toka ishte një sferë. Hitti shkruan se muslimanët e mbajtën këtë fakt gjallë dhe veçuan Al-Balansin

274 Glasse, *Encyclopedia of Islam*, fq. 227.

275 Ronan, *Science: Its History*, fq. 227.

276 James and Thorpe, fq. 123.

277 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 740.

e Valencias si një “eksponent” të kësaj doktrine. Kjo njohuri u shfaq në një botim latin të vitit 1410. Nga kjo punë, shton Hitti, Kolombi mësoi se të paktën pjesa e lartë e tokës ishte e rrumbullakët.²⁷⁸ Shkencëtarët muslimanë është e vështirë të klasifikohen, sipas specializimeve të tyre.

Në përputhje me shpirtin e “njeriut islam”, ata shtriheshin gjerësisht, jo vetëm në shkencat, por edhe në fusha të tjera. Një shembull nga periudha në fjalë është Al-Kindi (801-873). Ai ishte, si shumë dijetarë muslimanë, një polimat. Shumë nga veprat e tij merreshin me filozofinë, duke fituar titullin “Filozofi arab”. Al-Kindi shkroi libra mbi matematikën, fizikën, farmakologjinë dhe gjeografinë. Sipas Sartoni, libri i tij mbi gjeometrinë dhe optikën fiziologjike ndikoi, mes të tjerash, te Roger Baconi dhe Witeloni. Traktati i tij musliman për muzikën arabe është puna më e hershme që mbijeton. Al-Kindi ishte edhe një fizikan i jashtëzakonshëm.²⁷⁹

Al-Kindi përmendet më shpesh, kur diskutohet fizika në historinë islame. 265 veprat e tij përfshinin 33 traktate vetëm për fizikën, për shembull, për meteorologjinë, peshën specifike, optikën, muzikën dhe veçanërisht reflektimin e dritës. Më e dukshmja ndër këto, është traktati *Mbi Optikën*, prej së cilës duket se ka mbetur vetëm përkthimi latin i bërë nga Gerard i Kremones, i cili përktheu shumicën e librave të tjerë të Al-Kindit. *Mbi Optikën* ndikoi Roger Baconin, Witelonin, John Pechamin dhe shkencëtarë të tjerë në Perëndim. Rastësisht, Al-Kindi ishte ndër të parët e korit në rritje, që këmbënguli se ari mund të merrej vetëm nga miniera dhe jo nga përpunimi i metaleve bazë në laborator.²⁸⁰

Kontribut i madh musliman në fizikë ishte edhe vepra e Ebu Ali al-Hasan ibn al-Hajthamit (965-1039), i njohur në Perëndim si Alhazen. Colin Ronan e përshkroi Ibn al-Hajthamin si “fizikanin më të madh islam”.²⁸¹ Duke iu referuar Ibn al-Hajthamit, Meyerhof thotë: “Lavdia e shkencës muslimane është në fushën e optikës”, duke shtuar se fizikani musliman “e tejkaloi aftësinë matematikore të Euklidit dhe Ptolemeut”.²⁸² Një biografi liston rreth 200 vepra nga ana e tij, në një sërë lëndësh, përfshirë mjekësinë, optikën, matematikën, fizikën dhe filozofinë.

Ibn al-Hajthami u trajnua si mjek në Basra, në qytetin e lindjes së tij dhe në Bagdad. Megjithatë, ai shpejt u interesua në fusha të tjera shkencore. Herët në karrierën e tij, në Kajro, pranoi një sfidë nga kalifi Fatimid

278 Hitti, *History*, fq. 570.

279 Sartoni, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 559.

280 Ibid, fq. 559-560.

281 Ronan, *Science: Its History*, fq. 227; вж. също: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/7810846.stm> (достъпен към 05.01.2008 г.)

282 Meyerhof, *Le monde islamique*, fq. 229.



el-Hakim në një fushë për të cilën ai dinte pak ose aspak: ishte detyra e kontrollit të përmbytjeve vjetore të shkaktuara nga Nili. Ai dështoi.

Kur Ibn al-Hajthami filloi seriozisht të vëzhgonte natyrën e dritës dhe të syrit të njeriut, gjenialiteti i tij doli në pah. Ai ishte i magjepsur nga lëvizja e dritës në të gjitha llojet e objekteve me ngjyra, si drita ndryshonte gjatë pjesëve të ndryshme të ditës, me reflektime, si dhe me refrakte të rrezeve të dritës, përmes ajrit dhe ujit, dhe mënyrën se si disa fenomene krijojnë lule optike. Megjithatë, nuk ishte vetëm vëzhgimi që çoi në zbulime, por edhe eksperimentet, që ishin praktikë e zakonshme midis shkencëtarëve muslimanë.

Shqyrtimet e Ibn al-Hajthamit e çuan atë në hedhjen poshtë të teorisë së Euklidit dhe Ptolemeut, se syri dërgon rrezet vizuale në një objekt; ato rreze vizuale kthehen në sy me imazhin e objektit dhe kështu, syri e sheh. Ai demonstroi se rrezet e dritës vijnë te syri nga objekti, një zbulim që gabimisht i atribuohet Leonardo da Vinçit. Si rezultat, në fjalët e John William Draper, Ibn al-Hajthami “ishte i pari që korrigjoi idetë e gabuara greke, lidhur me natyrën e shikimit”²⁸³. Eksperimentet e mëtejshme të Ibn al-Hajthamit zbuluan se imazhet regjistrohen në retinë dhe i përcillen trurit përmes nervave optike. Ibn al-Hajthami i thelloi vëzhgimet e tij me efektin e atmosferës, në mënyrën se si bie drita në tokë. Sa më i madh densiteti i atmosferës, aq më i madh ishte ndikimi i saj në dritë. Për më tepër, atmosfera krijonte iluzione optike. Për shembull, vuri re se pozicioni i yjeve u duket më afër zenitit sesa pozicioni i tyre real. Ai bëri eksperimente me dritën e yjeve dhe ylberit. Vepra e madhe e Ibn al-Hajthamit mbi optikën, *Kitāb al-Manādhir*, origjinali i së cilës nuk ekziston më, u përkthye në latinisht dhe u botua në vitin 1572. Libri ndikoi në zhvillimin e optikës në Mesjetë, duke përfshirë shkencëtarë si Witelo, Roger Bacon, Leonardo da Vinçi dhe Johann Kepler. Traktatet e tij të tjera u përqendruan në shkaqet e ylberit dhe eklipset. Duke mos dashur të shikonte drejtpërdrejt diellin gjatë një eklipsi, Ibn al-Hajthami bëri një vrimë të vogël në kapakët e dritareve të tij dhe pa imazhin e hedhur në mur nga dritaret. Pavarësisht nëse ai e ka shpikur kamerën *e errët*, ky është përshkrimi i tij i parë i dokumentuar.²⁸⁴

Një nga veprat e rëndësishme të Ibn al-Hajthamit është *Mbi Djegien e Qelqit*. Në fjalët e Meyerhof, “puna e tij shfaq një konceptim të thellë dhe të saktë të natyrës së përqendrimit, zmadhimit dhe përmbysjes së imazhit, si dhe formimit të unazave dhe ngjyrave me anë të eksperimenteve”.

283 Ahmad, *Discovering Islam*, fq. 230.

284 Hitti, *History*, fq. 629.

Lentet e zmadhimit të teorisë së tij u aplikuan vetëm tre shekuj më vonë, në Itali.²⁸⁵

Al-Biruni, i përmendur disa herë tashmë, ka sjellë kontribute të tjera për shkencat, shumica e të cilave janë pak të njohura. Puna e tij në gjeologji është një shembull. Ajo që Al-Biruni mësoi nga burimet hinduse, lidhur me ciklet e kohës, e bëri të hulumtonte historinë gjeologjike. Ai arriti të përcaktojë gravitetin specifik me saktësi mjaft të madhe për kohën e vet. Shkrimet e tij mbi astronominë rezultojnë nga vëzhgimet e bëra me instrumente të prodhuara prej tij. Al-Biruni shkroi tekste mbi farmakologjinë, botanikën, gravitetin, shkencat e tokës, fizikën e matematikën.

Shumica e shkencëtarëve muslimanë, në mënyrën e tyre modeste, e kaluan jetën duke avancuar shkencën islame në përpjekje të dobishme si përkthimi, studimi nga të tjerët, qofshin muslimanë apo jo-muslimanë, dhe shkrimi i librave, shumë prej të cilëve si një integrim i zbulimeve të mëparshme dhe zbulimeve të reja. Shumica e këtyre librave u përkthyen në latinisht.

Këta njerëz u bënë polimatë, ndër të cilët një nga emrat më të shquar ishte Nasir al-Din Tusi (1201-1274). Për më tepër, ai jetoi gjatë trazirave të pushtimeve mongole dhe shkatërrimit më tragjik të vendeve muslimane. Për Nasir al-Din, megjithatë, Hulagu, Khani Mongol doli të jetë një mbrojtës i jetës. Nasir al-Din kishte fituar famë si astrolog dhe kështu, tërhoqi vëmendjen e sektit të Assasinëve. Një nga guvernatorët e tyre e kapi dhe e dërgoi në kështjellën e Almutit, kryefortesa e tyre në Malet e Kaukazit. Kalaja ishte provuar të ishte e papushtueshme për pothuajse dyqind vjet, derisa Hulagu e mori. Është e mundshme që Nasir al-Din t'ua ketë dhënë sekretet e kështjellës pushtuesve mongolë. Hulagu e liroi Nasir al-Din, i cili u bë këshilltar i tij i besuar dhe mbeti me mongolët, deri sa vdiq.

Njohuritë e jashtëzakonshme mbi astronominë të Nasir al-Din, e nxitën Hulagun për ta bërë atë pjesë të komisionit për ndërtimin e një observatori në Maraga të Iranit. Observatori, shumë shpejt, u bë i njohur ndërkombëtarisht për bibliotekën e tij të shquar, astronomët dhe instrumentet më të mira shkencore. Myslimanët ishin perfeksionistë në bërjen e këtyre instrumenteve. Kishte edhe instrumente të veçanta, sidomos ato të bëra nga unazat e armilarëve ekuatorialë, solstikë dhe eliptikë. Diçka e përdorur gjerësisht, ishte një grup prej pesë unazash eliptike, të shënuara në gradë dhe minuta. Këto ishin ndër instrumentet që europianët përdorën si modele, kur filluan të ndërtojnë të tyret. Alfonsi i Kastiljes, për shembull, i përdori ato, kur donte të ndërtonte sferën më të mirë armilare, siç bëri

285 Meyerhof, *Le monde islamique*, fq. 335.



Regio Montanus, gjatë Rilindjes, i cili donte "të rindërtonte eliptikën e Ptolemeut".²⁸⁶

Për Nasir al-Din, observatori ishte mjet për të provuar vlerën e tij, gjë që bëri të sjellë kontribute dhe famë të çmuar në fushën e astronomisë. Ai kaloi dymbëdhjetë vjet duke hartuar një grup të ri të tabelave planetike, *Ziji Ilkhani*. Ai gjithashtu punoi gjerësisht në një libër gjithëpërfshirës të astronomisë që frymëzoi të gjitha konceptet e njohura të kohës. Rëndësia e librit, i njohur më së miri si *Tedhkira*, është e dukshme në numrin e gjuhëve, si lindore dhe perëndimore, në të cilat u përkthye dhe numrin e komentarëve që prodhoi, përfshirë një në turqisht. Nasir al-Din ishte i hapur në kritikën e tij ndaj Ptolemeut dhe bëri shumë korrigjime në *Almagest*, i cili hapi rrugën për Reformën e Kopernikut.²⁸⁷

Nasir al-Din solli kontribute të tjera në matematikë, veçanërisht në gjeometri dhe trigonometri. Këtu, gjithashtu, ai shkroi një studim gjithëpërfshirës të asaj që njihet në fushën e matematikës në atë kohë, në gjashtëmbëdhjetë vëllime, katër prej të cilave mbulonin periudhën islame. Arritjet e tij ai i regjistroi në *Traktatin mbi Katërfaqëshin*, një punë e respektuar në trigonometrinë sferike.²⁸⁸

Nasir al-Din vazhdoi të shkruante tri traktate për optikën, dy për muzikën, një për mjekësinë, dy për logjikën dhe të tjerë për mineralogji, gjeografi, gjeodezi, filozofi, teologji dhe etikë. Ai ishte një polimat i vërtetë dhe një kontribues i madh në shkencë.

GJEOGRAFIA

Kontributet shkencore të botës muslimane ndihmuan në dallimin e Mesjetës Muslimane në shumë disiplina të tjera. Në botën muslimane, gjeografia si shkencë filloi me krijimin Pallatit të Diturive prej Al-Memunit, në 215/830. Disiplina ndoshta filloi si një akumulim i udhëpërshkrimeve nga udhëtarët. Ose studiuesit mund të kenë zbuluar se materialet ekzistuese po u jepnin një pamje të botës me të cilën muslimanët po njiheshin gradualisht. Ndoshta ishte ndonjë tekst grek që e shtresoi rrugën e shkencës së gjeografisë. Puna më e vjetër e njohur mbi gjeografinë në gjuhën arabe, u shkrua nga një iraniani i quajtur Ibn Hurdabeh, i cili jetoi në shekullin e III/IX.²⁸⁹

286 Carra de Vaux, fq. 396.

287 Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims*, fq. 262.

288 Carra de Vaux, 396.

289 Shustery, *Outlines of Islamic Culture*, fq. 138.

Udhëzuesi i Gjeografisë së Ptolemeut, një nga veprat e përkthyer nga greqishtja në arabisht, përveç prezantimit të muslimanëve me shkencën e gjeografisë, i nxiti ata të hetonin vetë rajonet e ndryshme të tokës. Si rezultat, dijetarët muslimanë ishin të parët që korrigjuan shumë gabime tek *Udhëzuesi i Ptolemeut* që vinin natyrisht, për shkak të njohjes së kufizuar të grekëve në atë kohë. Al-Hwarizmi, një matematikan, e rishikoi punën e Ptolemeut, e përmirësoi dhe e botoi me harta të reja, nën titullin *Fytyra e Tokës*.

Më vonë, shkencëtari musliman që bëri maksimumin për të korrigjuar Ptolemeun, ishte Al-Biruni. Ai vuri në dukje disa vende në llogaritjet e Ptolemeut që kishin qenë të vendosura gabim, kryesisht për shkak të distancave të pasakta që përdorëshin për të llogaritur gjatësinë dhe gjerësinë. Al-Biruni vazhdoi të përcaktonte me saktësi gjerësinë dhe gjatësinë. Ai bëri matje gjeodezike dhe më pas ngriti pyetjen, nëse toka rrotullohet rreth boshtit të saj, një pyetje që ai nuk ishte në gjendje t'i përgjigjej, ose nuk iu përgjigj.²⁹⁰

Al-Biruni dhe paraardhësi i tij, Al-Masudi, ishin dy gjeografë të mëdhenj të kohës së tyre. Al-Masudi mbizotëroi në shek. X dhe Al-Biruni në shek. XI. Shekulli i X njohu lulëzimin e gjeografisë. Sartoni përmend disa gjeografë të dalluar muslimanë (dhe udhëtarë) të asaj periudhe. Ata dhe kontributet e tyre të rëndësishme i përfshijnë këto.

Ibn Sarafjun u interesua kryesisht në zonat e tokës, të mbuluara me ujë. Puna e tij u përqendrua në detet, ishujt, liqenet dhe lumenjtë e botës. Ibn Rusta përpiloi një enciklopedi me titull “Gjërat shumë të çmuara”, një pjesë e rëndësishme e të cilave trajtonte gjeografinë. Abu Zaid ishte redaktor i shkrimeve të shumë udhëtarëve të tjerë, disa prej të cilëve njihen nga përmbledhjet e Abu Zaidit. Një shembull ishte Ibn Wahb, i cili vizitoi Kinën në vitin 257/870 dhe shkrimet e të cilit rivalizuan dhe paraprinë ato të Marko Polos.²⁹¹ Al-Hamdani ishte gjeograf dhe arkeolog, ku puna e tij më e rëndësishme ishte një gjeografi e Arabisë. Abu Dulaf ishte me fat, pasi shoqëroi një princ indian në udhëtimet e tij dhe shkroi mbi eksplorimin e Tibetit.

Këta gjeografë dhe udhëtarë i zgjeruan njohurinë e botës dhe, përveç kësaj, vazhduan të krijojnë harta, pasi u njohën me terrene të veçanta. Shumë prej hartave tani janë prodhuar me ngjyra. Al-Biruni konsiderohet si gjeografi më i shquar në botë gjatë shek. XI.

Gjeografia, në atë kohë, kishte një status të lartë në rajonet perëndimore të botës muslimane, me shumë gjeografë që nuk mund t'i përmendim

290 Për më shumë informacion mbi gjeografët muslimanë, shih Sartoni, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 546-547, 571, 586-587, 621-622, 631, 637, 675, 707-708.

291 Sartoni, *Introduction to Science*, vëll. 2, fq. 410-412.



këtu, të cilët jeton në Andaluzi. Megjithatë, dy prej tyre: Al-Bakri dhe Al-Idrisi, u bënë të famshëm jashtë Spanjës. Al-Bakri ngrii shkrimin gjeografik në një lartësi të re në Andaluzi,²⁹² sepse ishte poet, historian, filolog, botanist dhe gjeograf. Puna e tij e parë ishte një *Fjalor Gjeografik*. E dyta ishte një vepër më ambicioze historike dhe gjeografike, me shumë vëllime, ku gjithashtu përshkroi njësitë politike dhe popullsitë, muslimanë dhe jomuslimanë. Një pjesë e kësaj vepre mund të konsiderohet si gjeografi ekonomike, pasi merret me tregtinë, industrinë dhe burimet natyrore.

Al-Idrisi, një gjeograf i shquar dhe kartograf i Mesjetës, erdhi nga Spanja, por arriti famë diku tjetër.²⁹³ Mbështetësi i tij ishte mbreti i krishterë, Roger II i Sicilisë, i cili dëshironte të zëvendësonte hartat greke dhe arabe, të disponueshme me një version më të saktë. Ai autorizoi Al-Idrisin të drejtonte një ekip për të prodhuar kopje të pasuruara “me karakteristika që do të sillnin lehtësim. Të gjitha hartat të realizoheshin në relief dhe të gdhendeshin prej argjendi.”²⁹⁴ Al-Idrisi krijoi një planisferë argjendi dhe, përveç kësaj, shkroi librin e Rogerit II, të titulluar *Kënaqësitë e atij që dëshiron të udhëtojë nëpër zonat klimatike*. Sartoni e përshkruan librin si “përshkrimin më të hollësishëm të botës së kohëve mesjetare”.²⁹⁵ Dallimi i tij nga veprat e gjeografëve të tjerë muslimanë ishte se përmbante gjithashtu detaje të shumë vendeve të krishtera. Al-Idrisi, më vonë, shkroi një tjetër vepër gjeografike, këtë herë për William I, me titull: “*Kënaqësitë e njerëzve dhe kënaqësitë e shpirtrave*”, që përmbante shumë më tepër informacion se libri i tij i parë.

Puna e Al-Idrisit ishte e pazakontë në disa aspekte. Ai u mbështet në udhëtimet dhe përvojat e tij. Nuk ishte i kënaqur me librat mbi gjeografinë që njiheshin deri në atë kohë. Ai mbështetej shumë në një grup gjeografësh që hulumtonin rajonet e përshkruara.²⁹⁶ Diçka e padëgjuar për ato kohë, ishte se veprat e tij ishin plot me harta.

Rreth pesëdhjetë vjet më vonë, u shfaq një tjetër gjeograf i shquar, i njohur në rininë e tij thjesht si Yaqut, i ndryshuar në Yaqub. Më vonë, u njoh si Al-Hamawi, sepse tregtari që e shpëtoi nga robëria dhe e edukoi atë, ishte nga Hama.

Sartoni pohon se Yaquti ishte “greku më i shquar i kohës së tij”, një i konvertuar në musliman i cili ishte edhe enciklopedi gjeografike edhe eksplorues.²⁹⁷ Ndonëse Yaqut shkroi libra të tjerë, vepra e tij më e madhe ishte

292 Chejne, *Muslim Spain*, fq. 284-286.

293 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.2, fq. 410.

294 Ronan, *Science: Its History*, fq. 233.

295 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.2, fq. 410-412.

296 Chejne, fq. 287.

297 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.2, fq. 513.

“*Mu’xham al-Buldan*”, një fjalor gjeografik për të cilin ai ka punuar për më shumë se një dekadë. Përveç informacioneve rreth vendeve në mbarë botën muslimane, ai përmbante informacione mbi historinë, etnografinë dhe biografitë e shkurtra të njerëzve të ditur si dhe diskutimet gramatikore.

Në kohën e Yaqutit, u shfaqën udhëzues rrugësh për të ndihmuar udhëtarët e të gjithë llojeve, sidomos ata që bënë pelegrinazhe në Mekë. Shpejt pas kësaj, ka pasur libra udhërrëfyes për pelegrinët muslimanë me itinerare skenike dhe shënime të dobishme për qytetet.²⁹⁸ Ndoshta udhërrëfyesit e parë të udhëtimit, këta libra ishin një ndihmë e jashtëzakonshme për studentët që kalonin nëpër botën muslimane për të mësuar nga të tjerët.

Dijetarët muslimanë udhëhoqën punën për mësimin e fakteve gjeografike të dorës së parë dhe u mbështetën gjithashtu në përshkrimet e sjella nga udhëtarët e tjerë. Muslimanët dhe jomuslimanët udhëtonin lehtësisht në pjesën lindore të botës muslimane, përveç periudhës gjatë sulmit mongol. Udhëtimet rifilluan shpejt pas kësaj, për shkak të një ndryshimi të madh në mesin e mongolëve. Ata u konvertuan në Islam vullnetarisht dhe, pas disa dekadash të pushtimeve mongole, ruajtën paqen.

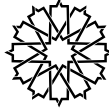
Në përgjithësi, udhëtimi vazhdoi pa ndërprerje, veçanërisht në vendet ku mongolët nuk arritën kurrë. Disa udhëtarë shkruan për udhëtimet e tyre, njëri prej të cilëve, në veçanti, fitoi famë të gjerë për cilësinë e punës së tij. Ai ishte Evlija Çelebi, një turk i cili kaloi dyzet vjet udhëtime në Turqinë Osmane, si dhe në pjesë të tjera të Europës. Kur u kthye në shtëpi, ai kaloi tre vitet e fundit të jetës së tij, duke shkruar për udhëtimet e tij dhe botoi një *Libër Udhëtimi* që përbëhej nga dhjetë vëllime.

Rivendosja e lehtësisë së udhëtimit do të thotë gjithashtu, se dijetarët mund të lëviznin lirisht nga një pjesë e botës muslimane në tjetrën.

Bota e tërë muslimane përbënte një universitet, duke përmbushur parimin se të gjithë muslimanët kërkojnë dituri dhe se duhet të udhëtojnë në kërkim të dijes. Kjo kërkesë përcaktoi drejtimin e qytetërimit islam dhe tipareve të tij të spikatura.

Është e qartë se shkencat islame u zhvilluan për shkak të hapjes së qytetërimit ndaj arritjeve të qytetërimeve të tjera, veçanërisht shkencave të Persisë, Indisë dhe Greqisë së lashtë. Gjallërimi i përkthimit, i nxitur nga sundimtarët muslimanë, luajti një rol të rëndësishëm në këtë drejtim. Përveç kësaj, përparimet në shkencat islame ndikuan në Rilindje. Historia e zhvillimit të shkencave islame, sidomos mjekësisë, kërkon një shqyrtim të veçantë, dhe për këtë arsye, është temë e Kapitullit 10.

²⁹⁸ Moynihan, fq. 29.



10

Mjekësia

Kur shkrimtarët dëshirojnë të denigrojnë standardin e praktikës perëndimore të mjekësisë në Mesjetë, ose të ngrenë atë të muslimanëve, ata u japin shembuj historish të nxjerra nga të dhënat e atyre kohërave. Një kapitull mbi mjekësinë në një histori të ilustruar të periudhës mesjetare (Madden, Thomas F., *Kryqëzatat: Historia e ilustruar*, Duncan Baird, 2004) fillon me dy ngjarje gjatë kryqëzatave. Një ushtar i krishterë u plagos në këmbë dhe një mjek musliman u kujdes për të, ia lidhi këmbën dhe e ktheu në kampin e tij. Atje, një mjek i krishterë ia pa këmbën dhe e preu, por ushtari vdiq. Në rastin tjetër, një mbret i krishterë që kishte dhimbje stomaku, u vizitua nga një mjek musliman që i tha se duhet të pushonte atë natë. Por një mjek i krishterë e ktheu këshillën dhe i dha ilaçin mbretit. Gjendja e mbretit u përkeqësua dhe, para se të mbaronte nata, vdiq.

Usama ibn Munkidh, i lindur në 1095, kur filluan kryqëzatat, tregon dy incidente të tjera, duke ilustruar atë që të krishterët e Europës e dinin në atë kohë. Në librin e tij të reflektimeve, ai përshkroi dy raste pothuajse të ngjashme me ato të përshkruara më sipër, edhe pse me një ndryshim. Njeriu me njërën këmbë të plagosur nuk ishte ushtar, por “një burrë” dhe pacienti që vuante nga një çrregullim në stomak, ishte një grua. Mjeku arab që i trajtonte të dy, ishte xhaxhai i Usamës, Thabiti. Të dhënat e tjera mbeten të njëjta: të dy pacientët vdiqën, për shkak të trajtimit të gabuar mjekësor.

Pastaj Usama përshkroi dy raste shërimi nga mjekët e krishterë, në anën tjetër. Në rastin e parë, pacienti ishte Bernard, thesarbajtës i oborrit të një konti të krishterë. Një kalë e shkëlmoi në këmbë, këmba u



infektua dhe u trajtua me vajra. Ndërsa një mjek frank i pastroi vajrat dhe e lau këmbën me uthull shumë të fortë. Pacienti tjetër ishte një i ri musliman, qafa e të cilit ishte mbushur me lytha. I riu e shoqëroi të atin në Antioqi për biznes. Një mjek frank vuri re lythat dhe ishte i gatshëm t'i jepte babait një recetë për ta kuruar, me kusht që të mos e shiste ilaçin, por ta shpërndante. Babai ra dakord dhe metoda e mjekut të krishterë funksionoi dhe qafa e të riut u shërua.

KOMUNITETET DHE EKSPIERTËT MJEKËSORË

Ekspertiza mjekësore në ato ditë nuk ishte e njëanshme, pasi, ashtu si sot, të rejat mjekësore udhëtonin shpejt. Në fillim të Islamit, katër vendet që shkëlqenin në mjekësi, ishin Kina, India, Greqia dhe Persia, për shkak të qendrës më të avancuar të dijes në Xhundishapur të Persisë, ku dijetarët grekë u strehuan dhe bashkëpunuan. Khusraw Anusharwan, mbrojtës i këtyre dijetarëve, dërgoi mjekun e tij, Burzuya, në Indi për të sjellë përsëri libra mbi mjekësinë nga mjekët indianë. Sidoqoftë, me siguri, kishte kura të të gjitha llojeve kudo, sidomos kura bimore dhe popullore.

Xhundishapur i mbështeti mjekët në botën arabe dhe persiane. Al-Harith ibn Kalada, një nga mjekët e parë të njohur në vitet e hershme të Islamit dhe bashkëkohës i Pejgamberit (a.s.), ndoqi atje praktikën e tij mjekësore. Sistemi i Ibn Kaladës për një shëndet të mirë është po aq i vlefshëm sot, sa ç'ishte gjatë kohës së tij: moderimi në ngrënie. Ai mendonte se ishte i dëmshëm vazhdimi i ngrënies, kur dikush tashmë ishte i ngopur. Pejgamberi Muhamed dhe Ibn Kalada kishin marrëdhënie të mira dhe Pejgamberi i dërgonte atij njerëz të sëmurë. Pejgamberi njihte edhe Ibn Abin, i cili ishte kirurg. Një bashkëkohës tjetër i Pejgamberit, Pali i Aeginës, ishte mjaft i kërkuar në botën arabe, për shkak të aftësive të tij në obstetrikë dhe kirurgji.

Vetë Pejgamberi u dha atyre disa këshilla të përbashkëta për sëmundjet, si përdorimi i mjaltit, djegja e plagëve dhe terapia e kupave (ende përdoret në Kinë). Duke njohur mjaft mirë dëmet e infektimit, ai paralajmëroi muslimanët se ndalohej vizita në një zonë ku kishte epidemi. Ai gjithashtu rekomandoi kujdesin ndaj të sëmurëve dhe ngushëllimin e tyre. Ai dha këshilla të tjera, kryesisht në lidhje me zakonet e shëndetshme të ushqimit dhe higjienës.

Megjithëse nuk ka të dhëna, muslimanët duhet të kenë nxjerrë më shumë njohuri mjekësore nga grekët, të paktën në kohën e kalifatit të dytë umajad, kur përkthimet e para në Islam u bënë nga greqishtja dhe koptishtja

në arabisht. Disa nga këto përkthime ishin filozofike. Sidoqoftë, siç na kujton Shekspiri, “kurrë nuk pati asi filozofi që mund të duronte dhimbjen e dhëmbëve me qetësi”.²⁹⁹ Megjithëse shumë mjekë muslimanë ishin gjithashtu filozofë, në komunitetet e tyre ata ishin më së shumti të vlerësuar për shërbimet e tyre mjekësore.

Ka disa të dhëna të mjekëve në fillim të kalifatit umajad. Ibn Uthali ishte mjek në kohën e kalifit të parë umajad. Një tjetër mjek ishte Ebu Hakam, i cili jetoi deri në moshën njëqind vjeçare. Djali i tij Hakam ishte i njohur se kishte trajtuar me sukses një hemorragji të rëndë arteriale. Hakam Isa, gjithashtu një mjek i aftë, shkroi atë që duhet të ketë qenë libri i parë i botës muslimane në mjekësi, megjithëse asnjë fragment nuk ka mbijetuar. Një mjekë tjetër nga ajo periudhë e hershme, emri i së cilës është regjistruar në librat e historisë si trajtim i okulistikës, ishte një grua beduine e quajtur Zejneb.

Në vitin 148/765, kalifi i dytë abasid, Al-Mansur, nuk ishte në gjendje të gjente një mjek në Bagdad për t’u kuruar, pasi ishte sëmurë. Ai dërgoi në Xhundishapur një kërkesë për Xhurxhis, birin e Bakht-Yishu, i cili e shëroi dhe qëndroi me të për disa vjet. Xhurxhis kreu një shërbim tjetër, në ndihmë të gjithë muslimanëve, me përkthimin e veprave mjekësore në arabisht, i pari i dokumentuar deri më sot. Djali i Xhurxhisit ishte gjithashtu mjekë shërbente në spitalin e Xhundishapurit.

Që nga ajo kohë, familja e Bukht-Yishusve ishin ndër mjekët kryesorë për mbi 250 vjet, gjashtë breza në përgjithësi, ku i fundit ishte Jibraili.

Jibrail nuk ishte nga ata që i mbanin për vete njohuritë mjekësore në Xhundishapur, ku mjekët hezitonin të ndanin njohuritë e tyre me të huajt. Veprat e Galenit dhe Hipokratit u përkthyen vetëm në gjuhën siriake, në atë kohë. Mjekët e ardhshëm duhej të mbështeteshin te këta dijetarë, të cilët nuk ngurronin t’i kthenin mbrapsht studentët, ose t’i largonin nga leksionet e tyre. Megjithatë, një nga studentët, Hunain ibn Is’hak (809-873), ishte i vendosur të studionte, në veçanti për zotërimin e greqishtes. Kur e arriti qëllimin e tij, ai u mirëprit nga Jibrail ibn Bukht-Yishu në Xhundishapur, ku mjeshtri që e kishte nxjerrë jashtë studentin, kërkoi të ripajtohej me të.

Hunain shkëlqeu si mjek. Kalifi Al-Mutawakkil kishte dëgjuar për të dhe e ftoi në Bagdad. Ai e pyeti fillimisht Hunainin mbi një helm të efektshëm për të eliminuar një armik. Kundrejt kësaj, do t’i ofronte një shpërblim, nëse Hunain do të ishte dakord, ose vdekjen, nëse ai nuk do të pranonte. Kur Hunain refuzoi, Kalifi tregoi se po e testonte Hunainin dhe, pas kësaj, e emëroi atë mjek të oborrit.

²⁹⁹ *Concise Oxford Book of Quotations* (London: World Books & Oxford University Press, 1971). fq. 204. qu.15. . Citimet e marra nga William Shakespeare, *Much Ado About Nothing*, V, i, 35.



Pavarësisht nga kërkesat e oborrit, Hunain gjeti kohë për të përkthyer veprat greke në arabisht. Siç u përmend në Kapitullin 8, ai ishte i përpiktë në përkthimet e tij, duke mbledhur tekste të ndryshme dhe duke përpuhur një tekst sa më afër origjinalit që ishte e mundur. Ai punësoi një nga studentët e tij, Isa ibn Jahja, për ta ndihmuar me përkthimin. Së bashku, ishin përgjegjës për shqyrtimin tërësor të të gjithë veprës së Galenit. Pastaj i sollën këto vepra dhe ato të Hipokratit në arabisht, që rezultuan të ishin përkthime shumë më të larta e cilësore se çdo gjë e prodhuar më parë.

Hunain nuk u ndal vetëm te përkthimet, pasi shkroi rreth 100 vepra të tijat, shumica e të cilave merreshin me mjekësi. Tre nga librat e tij ishin më me ndikim, si në botën muslimane, ashtu edhe jashtë saj. *Pyetjet mjekësore* ishte një hyrje në mjekësi. Dy të tjerët ishin "*Dhjetë disertacione për syrin*", që njihet si puna e parë në anatóminë e syrit, dhe "*Pyetjet për syrin*".

Hunain dha edhe mësim, ku një nga studentët e tij që kontribuuan në mjekësi, ishte Isa ibn Ali, një i krishterë i njohur gjithashtu si Jesu Haly. Shumë nga arritjet e tij u errësuan nga më të famshmit, kështu që emri i tij përmendet rrallë në historinë e mjekësisë, përveçse në specialitetin e tij. Ibn Ali ishte një okulist i shquar dhe ekspertiza e tij në këtë fushë u pasqyrua në një libër origjinal, në të cilin, përveç anatomisë dhe fiziologjisë okulistike, u trajtuan edhe sëmundjet e jashtme të syrit. Ishte një punë gjithëpërfshirëse që mbulonte 130 sëmundje të syve dhe 143 medikamente. I gjithë teksti origjinal ende ekziston dhe përbën veprën më të vjetër arabe në oftalmologji.³⁰⁰

Një bashkëkohës i Hunainit ishte Al-Kindi, më shumë i njohur si filozof, sesa si mjek. Nga dyqind veprat që shkroi, njëzet e dy ishin mjekësore. Një nga interesat e tij të veçanta, ishte në përgatitjen dhe dozimin e medikamenteve, të cilave ai i kushtoi një vëllim të plotë, me qëllimin që të përcaktoheshin recetat e sakta.

TRAJNIMI DHE PRAKTIKA

Në epokën abaside të gjithë dijetarët fituan njohuri mjekësore dhe, si rezultat, shumica e tyre ishin polimatë (kishin dije nga të gjitha shkencat).

300 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 36.

Atmosfera ishte e favorshme për të mësuar dhe studiuesit u vlerësuan shumë. Kërkesa për njohuri arriti deri në haremet e kalifit, ku ndër banorët ishte një zonjë e quajtur Tawaddud. Ajo u sfidua nga kalifi Harun al-Rashid, për t'iu përgjigjur pyetjeve që iu dhanë nga ekspertët, sidomos për mjekësinë. Ajo iu përgjigj me sukses të gjitha pyetjeve dhe, përveç kësaj, u parashtrou pyetje autoriteteve, që nuk ishin në gjendje t'i përgjigjeshin.

Më pas, provimet e tilla u bënë të zakonshme. Campbell thotë: “Arabëve ne u kemi borxh futjen e idesë së kontrollit ligjor të provimeve kualifikuese për pranimin në profesionin mjekësor”.³⁰¹ Ekzaminimi për mjekësinë përfshinte, përveç diagnozave, patologjinë, dietikën dhe higjienën. Bëhej dallim mes një dhimbjeje koke të zakonshme, migrenës dhe një dhimbjeje koke nga të pirët. Ndër të tjera, ka pasur terma arabe për fjalë si: rrufë, marramendje, sëmundje e detit dhe dëshirë për një pije. Sipas Browne: “Arabishtja është në tërësi e përshtatur mirë, për të siguruar një terminologji teknike, e cila, në fakt, ka qenë e njëjtë për të gjithë botën muslimane”³⁰².

Në fillim të shek. IX, Bagdadi kishte 860 mjekë të licencuar dhe shumë spitale e shkolla.³⁰³ Rreth pesëdhjetë vjet më vonë, u botua libri i parë madhor për mjekësinë në arabisht, shkruar nga Ali ibn Rabban (838-870), mjek pranë kalifit abasid Al-Mutakakkil. Aliu duhet të ketë pasur njohuri për kohën e tij, pasi ai e quajti librin e tij “*Firdous al-Ĥikmah*”. Kjo ishte puna e parë e madhe e tij, që shkoi përtej regjistrimit të asaj që ishte grumbulluar nga grekët. Përveç kësaj, ai citoi burimet arabe dhe burimet e tjera. Edhe pse libri trajton filozofinë, psikologjinë dhe shkencat e tjera, ai kryesisht mbulonte mjekësinë. Për këtë vepër, i kishte borxh Hipokratit, Aristotelit dhe Galenit, por ai i besoi edhe Yuhanna ibn Masawayh dhe Hunain ibn Is'haqit. Gjithashtu përfshiu një përmbledhje të Mjekësisë së Indisë. Tabela e përmbajtjes së librit lexohet sikur të ishte një tekst i sotëm. Një nga studentët e Ali ibn Rabbanit ishte Al-Razi, i njohur si më i madhi nga të gjithë mjekët muslimanë, që do të diskutohet më poshtë.

Shumë shpejti, numri i praktikantëve në mjekësi u rrit ndjeshëm, disa prej të cilëve nuk ishin domosdoshmërisht të kualifikuar, pasi nuk kishin marrë provimin. Kalifi Al-Muqtadir këmbënguli që të shqyrtohen rreth 860 mjekë të fushës dhe caktoi Sinan ibn Thabitin si ekzaminues të tyre.

301 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vëll.1, fq. xiv.

302 Edward G. Browne, *Arabian Medicine* (Lahore, Pakistan: Hijra International Publishers, 1990), fq. 36.

303 Ibid, fq. 48.



Vetëm mjekët që kishin arritur një reputacion të lartë, ishin të përjashtuar. Një nga pretendentët për të marrë provimin, ishte një zotëri dinjitoz i moshuar, të cilin Ibn Thabiti e trajtonte me respekt. Ai tregoi se nuk kishte asnjë mësues dhe, duke mos qenë në gjendje të lexonte, nuk kishte mësuar nga tekstet mjekësore në dispozicion. Megjithatë, kishte disa njohuri, kështu që Sinani e lejoi të vazhdonte të ushtrohej, për aq kohë sa nuk trajtonte përtej asaj që dinte. Ditën tjetër, një i ri u prezantua para Sinanit. Në përgjigje të pyetjes së Sinanit, se ku e mësoi mjekësinë, i riu tha se mësoi nga babai i tij. Por, kush ishte babai i tij? Ishte burri i moshuar i ditës së mëparshme. Sinani e lejoi edhe atë të praktikonte, për aq kohë sa do të ndiqte këshillën e dhënë nga babai i tij.

FIGURA TË MËDHA MJEKËSORE

Një periudhë të rëndësishme në historinë e mjekësisë islame e mbuluan tre mjekë të mëdhenj, shkrimtarë të teksteve kryesore dhe filozofë: Al-Razi, Al-Maxhusi dhe Ibn Sina.

Ebu Bekr Muhammed ibn Zakaria al-Razi (Rhazes) ka lindur në Raxh, pranë Teheranit të sotëm, në 236/850. Puna e tij shënon pjekurinë e mjekësisë arabe. Kontributi i tij më i rëndësishëm ishte dallimi i lisë nga fruthi.³⁰⁴ Studimet e Al-Razit përfshinin matematikën, filozofinë, astronominë dhe mjekësinë. Dy nga veprat e tij tingëllojnë të njohura sot. Njëra fokusohet në “ndarjen e punës”, duke theksuar “bashkëpunimin” dhe “ndihmën e ndërsjellë”. Tjetra merret me “teorinë e kënaqësisë-dhimbjes”: sa më shumë dhimbje që përjeton, aq më intensive do të jetë kënaqësia e përjetuar pas kësaj dhimbjeje.³⁰⁵

Al-Razi kishte studiuar mjekësinë te Hunain ibn Is'haku dhe fitoi një mori eksperiencash praktike në spitalet ku ai vizitoi dhe praktikoi, duke fituar titullin e “Mjeshtrit”, midis shumë të tjerave. Një nga zakonet e tij të habitshme, që rezultoi me dobi në karrierën dhe në shkrimin e librave të tij, ishte se gjithnjë bisedonte dhe mësonte nga farmacistët e vjetër dhe nga shpërndarësit e ilaçeve në spitale të ndryshme. Shërbimet e tij ndaj sundimtarëve ishin të pazakonta gjithashtu, sepse, në vend që të punonte drejtpërdrejt për ta, ai shërbeu në spitale. Aparati laboratorik që përdorte për

304 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vëll.1, fq. 51.

305 Eugene A. Myers, *Arabic Thought and the Western World* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1964), fq. 13-14.

eksperimentet e tij kimike, ishte i panjohur deri në atë kohë. Al-Razi u bë drejtor i spitalit në Raxh. Ndërsa reputacioni i tij përhapej, gjithashtu përhapej edhe reputacioni i spitalit të ri dhe më të madh në Bagdad. Edhe para se të ndërtohej spitali, ai u pyet se ku duhej të ishte vendosur. Për këtë, Al Razi u kujdes që disa copa mishi të vareshin në pjesë të ndryshme të qytetit dhe për ndërtimin e spitalit u zgjodh zona ku mishi tregonte dekompozimin më të vogël. Mjekët muslimanë ishin të vetëdijshëm për ndikimin e mjedisit në shëndet. “Parajsa e Mençurisë” thotë se mjeku “duhet të dijë se çfarë ushqimi dhe pije është i përshtatshëm për çdo klimë”³⁰⁶.

Reputacioni i Al-Razit e pengoi që të vendosej në një vend, sepse shumë sundimtarë e thirrnin për t'u shërbyer. Se sa kohë qëndronte në një zonë të caktuar, varej nga tekat e këtyre sundimtarëve, ose nga situata politike. Megjithatë, Al-Razi gjithmonë u kthye në Raxh, ku kaloi vitet e tij të pleqërisë, pasi vuante nga një katarakt në sy. Disa thonin se sytë e tij u dëmtuan, sepse kalonte shumë kohë duke studiuar. Vdiq në Raxh, në vitin 313/925.

Al-Razi bëri shënime të përpikta për çdo sëmundje që hasi, ilaçet që përkruante dhe rezultatet e trajtimit. Këto shënime dëshmuan një pasuri të vlefshme për veprat e tij të shkruara, sepse shkroi më shumë se dyqind libra, gjysma e tyre në mjekësi. Ndër veprat e tij të hershme, ishte një traktat prej dhjetë volumesh mbi mjekësinë greke. Vazhdoi kontributin në fusha të tilla si gjinekologjia, obstetrika, oftalmologjia (okulistika), sëmundjet e zakonshme të lindjes si dhe gurët e fshikëzës dhe veshkave. Një nga librat e tij të jashtëzakonshëm, kishte të bënte me sëmundjet e fëmijëve, për të cilin iu dha titulli “Babai i Pediatrisë”. Al-Razi, gjithashtu, i shtoi një vlerë shumë të rëndësishme mjekimit, duke qenë i pari që futi preparatet kimike në praktikën e mjekësisë.³⁰⁷

Fama e tij u bë më e madhe për Traktatin e lisë, sepse përmbante përshkrimin e parë të saktë të sëmundjes dhe simptomat e saj, që është ende e vlefshme edhe sot. Libri u bë një nga tekstet më të hershme dhe më të botuara në Europë, i ribotuar më shumë se dyzet herë, edhe në shek. XIX. Dr. Max Neuberger, një autoritet gjerman për historinë e mjekësisë, e rendit atë ndër veprat “me rëndësi të madhe në historinë e epidemiologjisë”.³⁰⁸ Ndërsa Hitti thekson se ky libër “shërbeu për të vendosur reputacionin e Al-Razit, si një nga mendimtarët më të zellshëm dhe mjekët më

306 Reynold A. Nicholson, *Mathnawi of Jalauddin Rumi*, (Lahore, Pakistan: Sang-e-Meel Publ., 2005), fq. 22.

307 Browne, *Arabian Medicine*, fq. 51, 66.

308 Ibid, fq. 47, 50.



të mëdhenj, jo vetëm të Islamit, por të gjithë Mesjetës”.³⁰⁹ Në punën e tij të radhës dhe më të rëndësishme, Al-Razi ishte më gjithëpërfshirës për njohuritë e mjekësisë në atë kohë. “Kitāb el-Ĥāwī” (Libri Gjithëpërfshirës) në njëzet vëllime, ishte një enciklopedi e vërtetë mjekësore, që kërkoi pesëmbëdhjetë vjet për t’u përfunduar. Ishte aq e madhe, sa mund bëheshin vetëm disa kopje. Sipas Max Meyerhof, përmbajtja e tij përfshin të gjithë autorët grekë, sirianë, arabë, persianë dhe indianë, për secilën sëmundje, mendimet dhe përvojat e tij, por edhe “shumë shembuj të mrekullueshëm të depërtimit të tij klinik”.³¹⁰ Al-Razi shkëlqeu si një hulumtues klinik.³¹¹ Përkthimi latin i “*Kitāb al-Ĥāwī*” përfundoi në vitin 1279, nën titullin *Liber Continens*. Nga viti 1486, u ribotua shumë herë. Meyerhof beson se “ndikimi i tij në Mjekësinë europiane ishte shumë i madh”.³¹²

Gjithashtu, Al-Razi shkroi për aspektin “psikologjik” të mjekësisë, pjesë e të cilit mund të konsiderohet psikosomatika. Kështu, ai preku çështje që shumë doktorë nuk guxojnë të diskutojnë as sot: Pse mjekët e aftë nuk mund të shërojnë të gjitha sëmundjet?! Pse pacientët e frikësuar braktisin me lehtësi edhe mjekun e kualifikuar?! Pse njerëzit preferojnë fillestarët dhe sharlatanët, mbi mjekët e kualifikuar dhe pse mjekët injorantë, laikët dhe gratë kanë më shumë sukses, sesa mjekët e specializuar?! Librat e tij mbi shkencat e tjera në të cilat ai punonte, si fizika, astronomia dhe matematika, kanë humbur, megjithëse përshkrimet e disa prej veprave të tij ekzistojnë ende. Al-Razi e ndau botën në shtazore, bimore dhe minerale, një ndarje që është ende në përdorim sot. Një prej sfidave me të cilat u përball, ishte përcaktimi i gravitetit specifik, me anë të një peshoreje hidrostatike. Ai dihet gjithashtu, se ka hulumtuar mbi çështjet e lëndës, lëvizjes, kohës dhe hapësirës.

Një bashkëkohës i Al-Razit, i cili gjithashtu fitoi famë, ishte Yuhana ibn Masawayh. Ai ishte një mjek i Harun al-Rashid dhe kreu i shkollës mjekësore në Bagdad. Al-Razi përmend librat e Ibn Masawayhut mbi mjekësinë në shkrimet e tij, edhe pse këto libra nuk ekzistojnë më. Jo aq i famshëm sa al-Razi, ose ndonjë mjek tjetër i shquar musliman si Ibn Sina, ishte Ali ibn al-Abbas al-Maxhusi, i njohur në Perëndim si Haly Abbas. Shumë pak nga jeta e tij është e njohur, përveç faktit se ka studiuar te një profesor iranian dhe, më pas, ka vazhduar të studiojë më vete, si autodidakt, duke zotëruar fillimisht veprat e paraardhësve të tij. Me kërkesë të

309 Hitti, *History*, fq. 366.

310 Meyerhof, *Le monde islamique*, fq. 324.

311 Browne, *Arabian Medicine*, fq. 59.

312 Meyerhof, *Le monde islamique*, fq. 329.

emirit Adhad el-Dowlah Fana Khusraxh, ai shkroi “*Kitāb al-Mālikī*” (Librin Mbretëror), të përbërë nga njëzet diskurse që arrinin rreth 400.000 fjalë. Faqet e tij më të bukura janë ato dedikuar dietave dhe medikamenteve. Ka edhe materiale origjinale mbi sistemin kapilar dhe dëshmi, se foshnjat nuk dalin vetë, por janë të shtyrë nga kontraktimet muskulare të mitrës.³¹³ Seksioni mbi anatinë ishte burimi i vetëm në Europë për gati një shekull,³¹⁴ derisa ai u zëvendësua nga përshkrime të tjera më të sakta në vepra të tjera.

Përparësia kryesore e “*Kitāb al-Mālikī*” qëndron në faktin se ai ishte konciz dhe i thjeshtë për t’u përdorur, gjë që e bëri të preferuar në mesin e studentëve. Puna kryesore e Al-Razit ishte shumë voluminoze dhe nuk u bënë shumë kopje, ndërsa *Kitāb al-Mālikī* u botua lehtësisht dhe, për këtë arsye, u shpërnda gjerësisht. Më shumë se një përmbledhje e njohurive mjekësore, libri gjithashtu përmbante kritikën e tij ndaj Hipokratit, Galenit dhe bashkëkohësve. Al-Maxhusi ishte gjithashtu kritik ndaj Al-Razit, lidhur me madhësinë dhe koston e veprës së tij, e pamundur për t’u blerë nga studentët. Shqetësimi për studentët e udhëhoqi atë drejt këshillimit të tyre për fitimin e përvojës. Al-Maxhusi i këshilloi ata gjerësisht, për të vizituar rregullisht spitalet, i kushtoi vëmendje kushteve që mbizotëronin atje dhe, shpesh, diskutonte me pacientët simptomat dhe progresin e tyre.

Ndër studiuesit më të njohur mes dijetarëve muslimanë dhe një filozof mesjetar i shquar, ishte Ebu Ali al-Husejn ibn Sina (Avicena), sepse ai shkëlqeu në dy fusha, filozofi dhe mjekësi. Për punën e tij në filozofi, ai njihet si “Mësuesi i Dytë”, d.m.th. pas Aristotelit. Si student, Ibn Sina tejkaloi mësuesit e tij dhe vazhdoi studimet pa një udhëheqës shkencor. Ai lexoi pothuajse çdo libër në Bibliotekën Perandorake të Buharës, duke përfshirë, sipas fjalëve të tij: “libra, titujt e të cilëve nuk ishin të njohur për shumicën e njerëzve dhe librat e tjerë që unë kurrë nuk i kam njohur”. Objektivi përfundimtar i Ibn Sinës ishte po aq i lartë, sa të mësuarit e tij. Siç vuri në dukje, ai kishte si qëllim “përsosjen e shpirtit njerëzor”. Filloi të shkruante kur ishte 21 vjeç, mesatarisht rreth pesëdhjetë faqe në ditë, duke prodhuar 238 vepra.³¹⁵ Me Ibn Sinën, mjekësia muslimane arriti majën e suksesit të saj. Ai filloi të studionte mjekësi në moshën 16 vjeçare dhe e gjeti drejtimin e profesionit të tij, edhe pse nuk ishte e vështirë. Mësuesi i tij, Ibn Nuh al-Kumri, ishte vetë një mjek i shquar. Më i rëndësishëm është fakti se, që në moshën 18 vjeçare, Ibn Sina po praktikonte mjekësi

313 Hitti, *History*, fq. 367.

314 Fielding H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine* (Philadelphia, PA & London: W.B. Saunders, 1929), fq. 129.

315 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 700.



dhe tashmë ishte shumë i famshëm për atë moshë. Ai u thirr nga sundimtari Nuh ibn Mansur, i cili u mahnit nga arritjet e tij dhe, në këmbim, i lejoi Ibn Sinës përdorimin e lirë të bibliotekës së tij. Ibn Sina jo vetëm i lexoi gjithë librat, por, qëkur ishte vetëm 21 vjeç, kishte shkruar një enciklopedi të të gjitha shkencave, përveç matematikës.

Ibn Sina bëri një jetë aventureske. Ndërsa fama e tij u përhap gjithnjë e më shumë, sundimtarë të tjerë më të fuqishëm e kërkonin atë, si mjekun e tyre personal. Ai iu shmang rrëmbimit nga një mbret, u bë viktimë e një rebelimi të ushtrisë dhe u burgos nga sundimtari që kishte shëruar prej dhimbjes së barkut (specializimi i Ibn Sinës). Kur iu kthye dhimbja e barkut, sunduesi e liroi Ibn Sinan, në mënyrë që mjeku i famshëm të mund ta shëronte përsëri. Armiqtë e tij të shumtë, që mohonin se ai ishte një musliman i sinqertë, nuk u kursyen edhe pas vdekjes së tij. Ai vdiq në moshën 58 vjeçare, i paaftë për ta trajtuar veten me sukses.

Shkëlqimi i Ibn Sinës në historinë mjekësore mbështetet në kryeveprën e tij “Al-Kānūn fī al-Ṭibb” (Kanuni i Mjekësisë), i njohur në Perëndim thjesht si *Kanuni*, në pesë vëllime, me rreth një milion fjalë. Ai përfshiu njohuritë mjekësore të kohës kur jetoi, përveç kësaj, zbulimet mjekësore të tij dhe më shumë materiale për medikamentet.

Vepra e tij origjinale përfshinte zbulime të mëtjeshme në natyrën e sëmundjeve dhe këshilla për parandalimin e sëmundjeve. Ibn Sina përkroi në detaje 760 barna që duhen përdorur në trajtimin e sëmundjeve akute dhe kronike. Ai njihet si i pari që përkroi përgatitjen e acidit sulfurik dhe alkoolit, rekomandoi verën si medikamentin më të mirë për plagët. Përveç kësaj, dha një përkrim mjaft të saktë të diabetit, duke përfshirë edhe faktin se urina e diabetikut ishte e ëmbël. Përveç kësaj, ai dalloj ndërmjet mediastinitit dhe pleuritit, njohu infektimin e tuberkulozit dhe transmetimin e epidemive nga toka dhe uji.

Kanuni ishte teksti mjekësor më popullor në Lindje dhe Perëndim, që u botua në shumë gjuhë europiane. Dr. Wilhel Osler, profesor kanadez i Historisë së Mjekësisë, e përkruan atë si “një Bibël mjekësore për një periudhë më të gjatë se çdo vepër tjetër”.³¹⁶ Pjesa mbi kirurgjinë thuhet se ka ndikuar një numër mjekësh të shquar europianë.

Kanuni ishte më shumë se një enciklopedi e mjekësisë, sepse bazohej në filozofi dhe logjikë. Për shembull, vëllimi i medikamenteve është rregulluar në mënyrë alfabetike dhe vëllimi i sëmundjeve merret me trupin, nga koka deri te këmbët.

316 Ahmad, *Discovering Islam*, fq. 221.

Nga ana tjetër, çdo temë ndahet, një metodë që Meyerhof beson të jetë “pjesërisht përgjegjëse për maninë e nënndarjeve që preku skola-stikën perëndimore”.³¹⁷

Ka një mori lavdërimesh për Kanunin, midis dijetarëve në Lindje dhe Perëndim. Puna e Ibn Sinës ndryshoi historinë mjekësore, sepse ajo mundësoi njohjen që muslimanët kishin fituar dhe zhvilluar, për të qenë shumë më e njohur se çdo vepër tjetër. Përkthimi latin i Kanunit ishte për shekuj një tekst mjekësor për Perëndimin. Siç përmendet në kapitullin 9, Ibn Sina ishte gjithashtu një ekspert në gjeologji, po aq e rëndësishme sa puna e tij në mjekësi. Traktati i tij mbi mineralet ishte burimi kryesor i ideve gjeologjike të enciklopedistëve të krishterë në shek. XIII.³¹⁸ Garrison thotë: “Përshkrimi i mrekullueshëm i origjinës së maleve i jep të drejtën, që ai të quhet *Ati i Gjeologjisë*”.³¹⁹ Veprat e Ibn Sinës kishin ndikim të konsiderueshëm në Europë dhe përbënin formimin kryesor të dijetarëve të krishterë.³²⁰

MJEKËSIA PISKOLOGJIKE

Muslimanët, gjithashtu, praktikuan një degë të Mjekësisë që vetë Al-Razi e përshkroi si *al-'ilāj al-nafsānī* (psikoterapi). Ka rrëfime për disa raste, në të cilat Al-Razi, Ibn Sina dhe mjekë të tjerë kanë aplikuar këtë lloj trajtimi mjekësor. Një nga rastet e Al-Razit kishte një përfundim të habitshëm. Atij iu kërkua të shëronte Mansurin, emirin e Transoksianës prej artritit të rëndë të nyjeve. Kjo sëmundje kishte habitur dhe kishte bërë të dorëzoheshin të gjithë mjekët me të cilët emiri ishte konsultuar. Rrugës, drejt pallatit të emirit, Al-Razi dhe grupi i tij duhej të kalonin lumin Oxus. Ai shikoi përreth hapësirën e madhe të ujërave të shpejta mbi të cilat duhet të kalonin me një barkë të vogël që kishin në dispozicion. I shqetësuar, ai nuk pranoi të hipte në anije, por emisarët e emirit, të bindur ndaj sundimitarit të tyre, e lidhën Al-Razin dhe e vendosën me forcë në barkë. Kur arritën në anën tjetër, Al-Razi nuk tregoi asnjë zemërim, por, në vend të kësaj, tregoi pse ai kishte ngurruar të hipte në barkë.

Sikur ta kishte bërë këtë me vetëdije dhe të ishte mbytur, shpjegoi ai, njerëzit do të kishin menduar se ishte i çmendur që kishte rrezikuar jetën

317 Meyerhof, *Le monde islamique*, fq. 329.

318 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 711.

319 Garrison, *Introduction to the History of Medicine*, fq. 130.

320 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vëll.1, fq. 78.



e tij. Por, pasi e kishin transportuar me forcë në barkë, ata nuk do ta fajësonin.

Megjithëse Al-Razi e trajtoi emirin me metoda të ndryshme, nuk pati sukses. Si përfundim, vendosi të përdorte një metodë tjetër, shumë e papëlqyeshme. I kërkoi emirit kalin dhe mushkën më të mirë dhe ditën tjetër, duke hipur vetë në atë kalë dhe duke udhëhequr mushkën, Al-Razi e dërgoi emirin në dhomën më të nxehtë, në një banjë jashtë qytetit. E vendosi në dushin e nxehtë, me një medikament që ai kishte përgatitur. Veshi rrobat e tij dhe u largua. Por, kur u kthye tek emiri me një thikë në dorë, ai e akuzoi se donte ta mbyste dhe e kërcënoi Al-Razin se do ta vriste. Në zemërim e sipër, emiri u hodh në këmbë. Al-Razi vrapoi bashkë me shërbëtorin e tij, u hodhën mbi kalin dhe mushkën për t'u kthyer në shtëpi. Edhe pse emiri mbeti i kënaqur që ishte në gjendje të lëvizte këmbët, Al-Razi refuzoi të kthehej për të pranuar një shpërblim nga ana e tij. Ia ktheu kalin dhe mushkën, me një letër ku shpjegonte pse iu desh të përdorte trajtimin e pakëndshëm. Në fund, emiri ia dërgoi shpërblimin e tij.

Një rast tjetër i ngjashëm, i trajtuar nga një mjek i paidentifikuar, tregon për një grua me nyje të fryrë, e cila u shërua edhe me përdorimin e trajtimit “shokues” ose tronditës.

Ibn Sina rrëfen incidentin e mëposhtëm dhe diskuton rëndësinë e tij. Një i afërm i sundimtarit të Xhurxhanit vuante në shtrat nga një sëmundje që nuk kishte asnjë shkak fizik. Meqë mjekët e tij nuk arrinin të përcaktounin një diagnozë, Ibn Sina u thirr për të dhënë mendimin e tij. Ai shqyrtoi pacientin dhe vendosi të përdorte një procedurë të ndërlikuar. Ai kërkoi dikë që e njihnte mirë rajonin, për të përmendur emrin e çdo qyteti, ndërsa Ibn Sina mbante pulsën e pacientit. Gjatë përmendjes së emrit të një qyteti të caktuar, pulsë u gjallërua. Pastaj kërkoi ndihmën e dikujt që i njihnte të gjitha rrugët në atë qytet dhe ai përmendi emrat e tyre. Përsëri pulsë u gjallërua pas përmendjes së emrit të një rruge të caktuar. Procedura vazhdoi edhe me përmendjen e emrave të familjeve për çdo shtëpi të asaj rruge. Kësaj here pati një përshpejtim të pulsit, kur u përmend një prej shtëpive. Atëherë, Ibn Sina doli në përfundimin se pacienti ishte i dashuruar me një vajzë të re në atë shtëpi. Diagnoza doli të ishte e saktë dhe një martesë me të e shëroi pacientin.

Një rast tjetër që Ibn Sina e trajtoi, por nuk e regjistroi, kishte të bënte me një princ që refuzonte të hante ushqim, pasi pretendonte se ishte lopë dhe këmbëngulte që ta vrisnin, “në mënyrë që një mish i mirë të përgatitej nga trupi i tij”. Ibn Sina pranoi ta trajtonte dhe i dërgoi fjalë, se një

kasap do të shkonte tek ai për ta “therur”, ashtu siç kërkonte ai. Pasi hyri në dhomën e pacientit me një thikë kasapi në dorë, Ibn Sina i tha se ishte shumë i dobët, ndaj duhej të hante që të majmej pak më shumë. Pacienti pranoi dhe filloi të hante përsëri. Kështu, fuqia e tij u rikthye dhe princi u shërua shpejt nga vetëmashtrimi i tij. Personi që e regjistroi këtë rast, theksoi se për këtë lloj trajtimi një mjek duhet të zotëronte “inteligjencë të shquar, njohuri shkencore të përsosura dhe një mendje të pagabueshme”.³²¹ Kanuni i Ibn Sinës shpjegon gjithashtu metodën e psikoterapisë në terma të përgjithshëm.³²²

Shumë mjekë të tjerë muslimanë që ndoqën Ibn Sinën, ndonëse jo aq të famshëm sa ai, në një mënyrë ose në një tjetër, kontribuan në progresin e mjekësisë islame. Një shembull ishte Ibn Xhazla, i cili kishte lindur në Bagdad, rreth njëqind vjet pas Ibn Sinës, dhe vdiq në vitin 1100. Ai shkroi dy libra mbi mjekësinë, të cilat u admiruan edhe për kaligrafinë e shkëlqyer arabe.

Mjeku Abd al-Latif lindur në Bagdad. studjoi mjekësi dhe filozofi në Damask, Aleppo dhe Kajro. Shkroi 166 vepra, shumë prej të cilave ishin mjekësore. Salahudini (Saladin) e ftoi në Egjipt, ku u takua me Maimonidin. Një nga librat e Abd al-Latit tregon përvojat e tij në Egjipt.

Bashkëkohësi i Abd al-Latit ishte Ibn Abi Usajbia. Ai lindi dhe u arsimua në Damask, më pas emigroi në Kajro, ku ishte mjek spitalor. Njihet si historiani i parë i mjekësisë islame. Vepra e tij “*Jetët e mjekëve*” përbëhet nga biografitë e mjekëve më të famshëm dhe ishte e dobishme edhe për historianët perëndimorë. Një tjetër bashkëkohësi Abd al-Latit, ishte Ibn al-Nafis i Damaskut. Ai u bë i njohur pasi shkroi një *Komentar mbi Kanunin e Ibn Sinës*, mjaft i vlefshëm sa që u përkthye në latinisht.

ARRITJET MJEKËSORE NË PERËNDIM

Përparime mjekësore kishte edhe në vendet perëndimore të botës muslimane. Gjatë shekujve të parë të Spanjës muslimane, dijetarët që aspironin të bëheshin mjekë, udhëtonin për në Bagdad dhe në qytete të tjera, duke përfshirë Kajron dhe Damaskun. Ndërsa drejt Iranit, ata udhëtonin për të fituar njohuri dhe përvojë në universitete e spitale. Al-Makkari përpiloi një listë të studiuesve andaluzianë që kishin udhëtuar në Lindje. Përkundër konflikteve dhe dallimeve në politikë dhe midis sundimtarëve, jeta në

321 Rastet e marra nga Browne, *Arabian Medicine*, fq. 83-89.

322 Nicholson, *Mathnawi*, fq. 23.



nivel joqeveritar vazhdoi sipas parimeve të Islamit, të themeluara në kohën e Pejgamberit (a.s.), parime të një komuniteti universal. Udhëtimi, sidomos në kërkim të dijes, vazhdoi, pavarësisht se kush sundoi ose ku.³²³

Më vonë, Spanja muslimane themeloi universitetet e veta, veçanërisht në Kordovë. Kështu, pak nevojë kishte për të udhëtuar në Lindje. Megjithatë, vetëm disa prej tyre vazhduan ta bënë këtë. Universitetet e Lindjes dhe të Perëndimit ndryshonin. Në Lindje, hebrenjtë morën pjesë lirisht në atmosferën intelektuale të shoqërisë muslimane. Megjithatë, në Spanjë ata luajtën një rol shumë më të madh, sidomos në botën akademike, duke shkëlqyer në mjekësi dhe filozofi. Hasdai ibn Shaprut, një nga mjekët më të shquar spanjollë, ishte hebre. Përveç kësaj, në Andaluzi, më shumë të krishterë morën pjesë në këtë fushë.

Shkollat mjekësore dhe spitalet në Spanjën muslimane u përmirësuan nga aspekti i cilësisë. Si rezultat, rreth shek. VI. hixhr (shek. XII), kërkimi i njohurive mjekësore u rrit në drejtimin tjetër, nga Lindja në Andaluzi. Kjo e lehtësoi më tej rrjedhën e ekspertizës muslimane në pjesën tjetër të Europës.

Pasi muslimanët u vendosën në Spanjë, shumë shpejt nisën shkrimet mbi mjekësinë. Një nga tekstet e hershme, ishte ai i Arib ibn Said, mjek i oborrit të kalifëve andaluzianë, Abd el-Rahman III dhe Al-Hakam II.

Ai shkroi një libër mbi gjinekologjinë, higjienën e fëmijëve, gratë shtatzëna dhe obstetrikën. Abu al-Kasim al-Zahrawi (936-1013), i njohur në Perëndim si Abulcasis, ishte një nga mjekët më të spikatur të Spanjës muslimane, për kontributin e tij original në kirurgji. Ai ishte gjithashtu mjeku i Abd al-Rahmanit III dhe i Hakam II. Për më tepër, shumë pak dihet mbi jetën e tij. Ishte i famshëm, veçanërisht në Europë, për librin e Kirurgjisë, që përfshinte gjithçka dihej në kohën e tij. Vepra kishte një titull të gjatë dhe tërheqës, kuptimi themelor i së cilës ishte “Një ndihmë për atë që nuk është e njëjtë me traktatet e gjata”. Ishte puna e parë mjekësore që përmbante diagrame të instrumenteve kirurgjike.

Libri, në vetvete, shkon paralel me modestinë e titullit. Ai është i mbushur me kontributet origjinale të Al-Zahrawit, përfshirë djegien e plagëve, shkatërrimin e një guri brenda fshikëzës, domosdoshmërinë e eksperimentit mbi kafshët dhe autopsinë.³²⁴ Metodrat e ndryshme të djegies janë ilustruar mjaft mirë. Ekziston gjithashtu një përshkrim i operacioneve kirurgjikale të syrit dhe të dhëmbëve, si dhe metodat arabe të trajtimit

323 Hitti, *History*, fq. 578.

324 *Ibid*, fq. 577.

të plagëve.³²⁵ Në një seksion të veçantë diskutohen frakturat dhe paraliza si pasojë e lëndimeve të shtyllës kurrizore. Një kapitull tjetër fokusohet në obstetrikë dhe përshkruan një dukuri të njohur aktualisht në Perëndim, si *Pozicioni i Walcherit*. Kjo vepër është e para që ofron trajtimin e deformimeve të gojës dhe harqeve dentale. Një tipar tërheqës i këtij traktati mjekësor, është numri i ilustrimeve të instrumenteve kirurgjikale, duke u dhënë dijetarëve të sotëm një pamje të qartë të pajisjeve të përdorura në Europë, gjatë Mesjetës. Një punë tjetër më pak e njohur nga Al-Zahrawi, merret me përgatitjet farmaceutike të nxjerra nga mineralet, bimët dhe kafshët, që konsiderohet si një shembull i hershëm i përdorimit të kimisë në mjekësi.

Ndikimi i Al-Zahrawit në mjekësinë europiane ishte i konsiderueshëm në një tjetër drejtim, sepse ai shkroi shumë qartë dhe paraqiti dijet e tij në mënyrë metodike. Kjo u bëri shumë përshtypje dijetarëve perëndimorë, aq shumë, sa që e rriti interesin e tyre për njohuritë mjekësore të muslimanëve. Kështu Al-Zahrawi ndihmoi në ngritjen e statusit të kirurgjisë në Europën e krishterë.³²⁶

Një tjetër mjek i oborrit andaluzian, Ibn Zuhriu, mbajti një standard po aq të lartë dhe origjinal në punën e tij mjekësore. I latinizuar në Avenzoar, ia kushtoi jetën vetëm mjekësisë, ndryshe nga mjekët e tjerë të kohës, të cilët fitonin njohuri në disiplina të tjera. Që në moshë të hershme, mori mësim nga babai i tij, i cili ishte mjek i kualifikuar. Ibn Zuhriu fitoi famë në Spanjë dhe në Afrikën e Veriut, por vdiq në moshë të re.

Ai shkroi një numër të konsiderueshëm veprash, ku kontributi i tij më i shquar, të cilit i kushtoi një vëllim të tërë, ishte në fushën e medikamenteve, dietave dhe përparësive terapeutike të kombinimit të të dyjave. Ai regjistroi në hollësi vëzhgimet e tij të mprehta, madje mbajti shënime të sakta për veten, duke përfshirë hollësitë e një abscesi prej të cilit ishte goditur. Përshkrimi prej tij i fenomenit të kruarjes thuhet të jetë i pari, edhe pse Hitti deklaroi se kjo ishte përmendur edhe nga Ahmed Al-Tabari, dyqind vjet më parë. Përparësia e tij kryesore në trajnimin e mjekëve ishte përvoja.³²⁷

Studiuesi më i famshëm i Andaluzisë ishte Ibn Rushdi, i njohur në Perëndim si Averroes. Ai u dallua si një filozof dhe ndikimi i tij në Perëndim është kryesisht në këtë fushë.

Megjithatë, ai ishte edhe jurist dhe mjek i shquar, që ushtronte profesionin e gjyqtarit në Sevillje dhe Kordovë. Biografët andaluzianë theksojnë

325 Campbell, *Arabian Medicine*, vëll.1, fq. 86.

326 Ibid, fq. 88.

327 Hitti, *History*, fq. 585.



këtë aspekt të karrierës së tij, veçanërisht pasi publikoi përvojat e tij gjyqësore dhe shkroi gjerësisht mbi ligjin.

Gjithëpërfshirja ishte parimi kryesor që qeveriste punën e Ibn Rushdiut. Ai kaloi gjashtëmbëdhjetë vjet për shkrimin e një libri enciklopedik mbi mjekësinë, ku bëri përshkrimin e një veçorie të pazakontë të lisë, sipas së cilës ata që mbijetuan nga sëmundja, ishin imunë ndaj saj. Ndoshta kjo njohuri çoi përfundimisht në zhvillimin e vaksinave. Ndërsa përshkrimi i retinës së syrit tregon se ai i njihnte plotësisht funksionet e tij. Kontributi i Ibn Rushdiut në farmakologji është gjithashtu fenomenal. Veprat e tij në këtë fushë u bënë një referencë standarde në Europë gjatë Mesjetës. Ndikimi i tyre ishte aq i madh, saqë është ende e dukshme në farmakopeditë e sotme.³²⁸

Një bashkëkohës i Ibn Rushdiut, po aq i famshëm në Perëndim për filozofi e mjekësi, ishte i njohur me tre emra: Abu Imran ibn Maymun në arabisht, Mosheh ben Maimon në hebraisht dhe Maimonides në latinisht, ky i fundit përdoret edhe sot. Ashtu si Ibn Rushdiu, ai ishte më i shquar si filozof, sesa si mjek. Edukimi i tij mjekësor rrjedh nga Al-Razi, Ibn Sina dhe Ibn Zuhri. Ai gjithashtu ka marrë shumë njohuri shtesë dhe veprat e tij për mjekësinë përbëjnë kontribute origjinale. Për shembull, ai përshkroi një metodë të përmirësuar të rrethprerjes dhe përmendte kapsllëkun si shkak të hemorroideve, për të cilat rekomandonte një dietë të lehtë vegjetariane. Ushqimi dhe higjiena personale ishin në qendër të *Librit të Këshillës*, të cilin ai e shkroi në gjuhën arabe për Sulltan al-Afdalin dhe që, më vonë, u përkthye në gjuhën angleze nga Rabbi Moisi ben Samuel ben Tibbon. Në një tjetër punim, Maimonides u përqendrua në helmet e zvarranikëve dhe antidotin e tyre. Një punë e madhe ishte edhe përkthimi i *Kanunit* të Ibn Sinës në hebraisht.³²⁹ Maimonides iu rikthye mjekësisë më vonë, i detyruar nga kushtet në të cilat jetoi. Megjithëse preferonte filozofinë, në Kordovë nuk mundi të punonte në këtë disiplinë, për shkak të sundimitarit të ri jotolerant musliman almohad. U transferua në Fez, pastaj në Palestinë dhe, më në fund, u shpërngul në Kajro. Pasuria që gjithë familja e tij kishte investuar për biznesin e të vëllait, Davidit, në tregtinë e bizhuterive, kishte humbur gjatë përmytjes së një anijeje, që i mori jetën edhe vetë Davidit. Maimonides filloi të praktikonte mjekësinë dhe ishte mjeku personal i Salahudin Ejubit (i njohur në Perëndim si Saladin). Gjatë kryqëzatave, fama e tij kaloi vijën e armikut dhe arriti te Mbreti Richard i Anglisë, i cili kërkoi që Maimonides të ishte mjeku i tij personal. Megjithatë, ai e refuzoi këtë ofertë. Sinagoga në Kajro, me emrin Maimonides, ka qenë dhe

328 Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, fq. 133.

329 Hitti, *History*, fq. 585.

vazhdon të vizitohet edhe në ditët e sotme nga hebrenjtë e sëmurë, të cilët kalojnë një natë atje, në kërkim të një kurimi.

Kontributet e mjekëve më të shquar të botës muslimane kanë mbijetuar, sepse ata shkruan për zbulimet e tyre dhe veprat e tyre janë shpërndarë gjerësisht, si në Lindje, ashtu edhe në Perëndim. Emra të tjerë tani njihen vetëm nga librat e tyre. Ka edhe prej atyre që mund të kenë zbuluar medikamente të avancuara, emrat e të cilëve nuk janë regjistruar, por gjetjet e të cilëve ndihmuan ndjeshëm në zhvillimin e kësaj fushe

BIOLOGJIA DHE MEDIKAMENTET

Studimi i bimëve në mesin e muslimanëve kishte një fillim tepër interesant. Shkrimtarët, sidomos poetët, dëshironin të shpjegonin referencat e tyre metaforike për lule, pemë dhe bimë të tjera, veçanërisht ato përtej përvojës së lexuesve të tyre, kështu që i përshkruan këto në detaje. Kështu në momentin kur shkencëtarët dhe mjekët nisën të interesohen për botanikën, përshkrimet e shumë bimëve ishin tashmë në dispozicion.

Zoologjia, dega tjetër e madhe e biologjisë, i kishte fillimet e veta në atë që sot mund të quhet shkenca veterinare. Ashtu si në fushat e tjera të mjekësisë, fillimet duhet të kenë qenë njohuritë e praktikuesve vendas për sëmundjet e kafshëve dhe shërimin e tyre. Studimi i parë i regjistruar në periudhën islame, është ai i Abd al-Malik ibn Kuraib al-Asmaçi (740-828). Ai shkroi disa vepra me tekste individuale, që merreshin me devetë, kuajt dhe delet, një vepër kushtuar kafshëve të egra dhe një për trupin e njeriut. Shkrimet e tij treguan se arabët kishin tashmë njohuri të konsiderueshme të anatomisë njerëzore.³³⁰ Mjekësia veterinare, si një disiplinë e veçantë, filloi menjëherë pas kësaj. Një vepër mbi kalorësinë, nga Ebu Jusuf Jakab ibn Ahi Hizam, shefi i qëndrueshëm i kalifit Mutadid (829-902), përmbante bazat e shkencës veterinare.

Zbuluesit e shumë prej medikamenteve mbeten të panjohur, duke nisur nga personi që zbuloi disa bimë të efektshme dikund në një pyll e deri tek ai i cili eksperimentonte në laborator. Sidoqoftë, këto njihen si kontribute kolektive greke, indiane, persiane ose nga periudha jonë islame. Një shembull i spikatur është Yunani (version i emrit Jonian), i cili ende praktikohet gjerësisht në Indi. Gjetjet ishin shumë të çmuara për t'u injoruar.

³³⁰ Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 534.



Ato u mblodhën dhe u botuan në vëllime të përpiluara nga studiuesit që përqendroheshin në aspektin farmaceutik të mjekësisë.

Një nga përmbledhjet më të shquara njihet vetëm në versionin latin, meqë burimet origjinale arabe kanë humbur plotësisht. Tekstin e përpiloi një person i panjohur, që e quajti veten Mesue. Një veçori e kësaj vepre është seksioni mbi purgativat, të cilat klasifikohen në tri lloje të ndryshme: laksativë (bizele, fiq, kumbulla të thata, kanellë), purgative e butë (selino, aloe, rabarb) dhe purgative të shpejtë (xhelap, skamon, pjepër).³³¹

Ibn Sherabi, Ibn al-Uafidi i Toledos dhe Ibn al-Bajtari ishin tre studiues nga Andaluzia, të cilët ia kushtuan shumicën e hulumtimeve të tyre në mënyrë specifike medikamenteve. Përveç punëve të trashëguara me shkrim, shumë pak dihet rreth tyre. Ibn Sherabi, i njohur gjithashtu si Serapion Junior, dhe Ibn al-Uafidi i Toledos shkruan libra mbi produktet farmaceutike. Ibn al-Bajtari shkroi një vepër më të gjerë mbi të njëjtën temë. Ai lindi në Spanjën muslimane dhe vdiq në Damask, rreth vitit 646/1248. Ia kushtoi një pjesë të madhe të jetës së tij studimit të bimëve mjekësore në Greqi, Egjipt dhe Azinë e Vogël. Atë që zbuloi vetë nga këto vende dhe që mësoi nga veprat e të tjerëve, e rrëfeu në tekstin më të plotë mbi medikamentet e përdorura në botën muslimane. Ai përshtroi rreth 1400 medikamente, nga të cilat treqind u konsideruan të reja për kohën e tij.

Muslimanët gjithashtu kanë merita për metoda të ndryshme të përgatitjes së medikamenteve. Po aq e rëndësishme është se ata prezantuan në praktikë medikamentet e zbuluara nga kërkimet ose zbulimet e tyre gjatë udhëtimeve. Përveç kësaj, muslimanët shpikën shkencën e farmaci-së dhe zhvilluan aftësitë në përgatitjen e medikamenteve në formën e shurupit, pijeve, alkoolit (të gjitha termat arabe) dhe tragakanthit.

Një zhvillim në fushën e farmakologjisë ishte një produkt i pazakontë, që provon se mjekët muslimanë përdorën anestezi përmes nuhatjes. Quhej "sfungjeri i gjumit" dhe njomej me lëngje që shkaktonin pandjeshmëri ndaj dhimbjeve. Më pas, thahej dhe ruhej derisa të ishte e nevojshme. I vendosej pacientit për anestezi në pjesën e hundës dhe të gojës. Campbell beson se sfungjeri u mundësoi kirurgëve muslimanë të kryenin operacione më efikase. Sfungjeri u përdor për herë të parë në Perëndim, kur Theodoriku i Bolonjës e mori atë nga muslimanët dhe e solli në Europë.³³²

Edward Browne shkruan se muslimanët arabë dhe jo-arabë dhanë kontributin më të madh në tërësinë e doktrinës shkencore që ata trashëguan nga grekët, në lidhje me kiminë dhe lëndët mjekësore.³³³

331 Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, fq. 133.

332 Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vëll.1, fq. 55.

333 Browne, *Arabian Medicine*, fq. 15-16.

Në të gjithë botën muslimane farmacitë kanë qenë të hershme, e para u hap që në shek. IX. Publiku musliman dhe mjekët mund të blinin medikamente të grumbulluara nga e gjithë bota muslimane. Ndërsa në Perëndimin e sotëm është e zakonshme të mbulohen pilulat me sheqer, muslimanët asokohe përdorën ujë dhe parfume. Farmakologët testoheshin dhe licencoheshin, ndërsa dyqanet e tyre kontrolloheshin rregullisht.³³⁴

Siç shihet në trajtimin e mësipërm për mjekët e shquar, nuk kishte dallim të dukshëm ndërmjet praktikës mjekësore dhe farmaceutikës, pasi studimi i barnave ishte një pjesë thelbësore e studimit të mjekësisë. Shumë mjekë shkruan në detaje rreth medikamenteve, si pjesë e teksteve mjekësore që duheshin studiuar nga mjekët e tjerë. Si rezultat, kimia dhe botanika konsideroheshin gjerësisht më të dobishme në përgatitjen e barnave, sesa në disiplina të ndara. Shumë mjekë të shquar krijuan mjete të reja.

Al-Kindi, i shqyrtuar më herët në këtë kapitull, studioi në mënyrë të gjerë edhe farmakologjinë, si pjesë e trajnimit dhe praktikës së tij mjekësore. Personi që i trajtoi barnat, si të denja për një studim të veçantë, ishte Abu Mansur Muwaffak, mjek i oborrit të Princit iranian të Heratit, në shek. IV H/X. Vepra e tij mbi *Vetitë e Vërteta të Mjekimit* solli informacion mbi barnat nga burime greke, indiane, siriane dhe muslimane. Studimin sistematik e klasifikoi në katër tituj, sipas veprimit të barnave, me një total prej 585 (466 bimë, 75 minerale dhe 44 kafshë). Muwaffak përfshinte një hyrje në teorinë e përgjithshme farmakologjike. Kjo vepër përfshin përdorimin kirurgjikal të asaj që më vonë njihej si *allçia e Parisit*. Shkrimi i Muwaffakut ishte gjithashtu traktati më i hershëm shkencor në persishten moderne.³³⁵ Mjeku palestinez, Al-Tamimi, bashkëkohës i Muwaffakut, eksperimentoi me barnat dhe shkroi disa vepra për prodhimet farmaceutike. Ndër trajtimet e tij, ai përfshiu një diskutim mbi efektet e ushqimit në shëndetin e njeriut. Një bashkëkohës tjetër, Ibn al-Xhazzar (rreth 898-980), në Kayrawan të Tunizisë, u bë i famshëm për librin e tij *"Furnizimi i udhëtarit"*, i cili provoi të jetë një ndihmë e madhe për udhëtarët dhe kështu, u bë një ndër librat më të shitur. Ai përshkroi të gjitha llojet e sëmundjeve që prekin udhëtarët dhe ofroi shërim për to. Veçanërisht i vlefshëm ishte diskutimi i gjerë mbi sëmundjet ngjitëse, duke përfshirë shkaqet e një epidemie në Egjipt. Një tipar i shquar i librit ka të bëjë me sqarimin e sëmundjeve të shkaktuara nga ndryshimet mjedisore dhe klimatike. Për shembull, pelegrinët që shkonin në Mekë për të kryer Haxhin, vuanin nga një shqetësim që sillte pasoja shëndetësore te personat që vinin nga toka të punueshme.

334 James and Thorpe, fq. 7.

335 Sarton, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 678.



Klima shumë e thatë në Mekë shkaktonte ënjtjen dhe dëmtimin e mukozës së hundës, që sot njihet si rinit.

Farmakologu i shquar bashkëkohës, Masawaih al-Mardini, praktikoi mjekësi në Bagdad dhe deri në vdekjen e tij shërbeu si mjek në oborritin e kalifit fatimid Al-Hakim, në Egjipt. Ai ia kushtoi vitet e tij profesionale studimit të barnave islame. Fillimisht, shkroi një studim mbi purgativët dhe emetikët, pastaj një tjetër për barnat shtëpiake, për çdo sëmundje të njohur në atë kohë. Puna e tij e madhe ishte një Farmakope e plotë, në 12 pjesë, e cila u prit shumë mirë në botën e mjekësisë dhe mbeti për shekuj përkrah librave standardë të farmakologjisë në Perëndim.³³⁶

Veçanërisht i spikatur është edhe kontributi i Symeon Seth (shekulli i XI), një mjek hebre që jetonte në Bizant, i cili ilustroi përparimin që muslimanët kishin bërë në mjekësi dhe farmakologji. Seth ishte një prej atyre që e kthyen traditën intelektuale muslimane të përkthimit nga greqishtja në arabisht. Ai e përdori arabishten në greqisht, duke u përqendruar në kurat nga bota muslimane. Puna e tij e parë e madhe ishte një fjalor që përqendrohej kryesisht në vetitë mjekësore të disa ushqimeve (shumica e materialit erdhi nga bota muslimane dhe disa nga India). Në këtë vepër, ai i përdori fjalë arabe në gjuhën greke. Këto ishin fjalë që u miratuan edhe në Perëndim, gjatë përkthimeve në latinisht. Për shembull: kamfor, myshk, qelibar, xhulep dhe shurup. Sartoni nxjerr në pah, se "shumica, nëse jo të gjitha këto barna dhe erëza, përmenden këtu për herë të parë në greqisht".³³⁷ Seth gjithashtu shkroi një fjalor botanik, me siguri, në kohën kur botanika filloi të shfaqej si një shkencë e veçantë nga mjekësia. I përkthuar në Al-Bakri të Kordovës, ky është një tekst mbi bimët dhe pemët e Spanjës muslimane.

Njohuritë mjekësore dhe farmaceutike u përhapën në të gjithë botën muslimane, për shkak të dijetarëve që udhëtonin në shkollat e shquara mjekësore për të mësuar nga zotëruesit e këtyre njohurive. Kishte edhe mjekë shumë të aftë, që lindën në një rajon, studionin mjekësinë dhe e praktikonin diku tjetër, duke krijuar shtëpi afër ose larg vendeve të tyre të lindjes. Për të zgjeruar njohuritë e kolegëve të tyre, në shtëpitë e tyre të reja, disa shkruan edhe libra për t'i ndihmuar ata në praktikën profesionale. Maxhah al-Mardini, për shembull, lindi në Mesopotaminë e Epërme, punoi në Bagdad dhe, më vonë, u bë mjek i oborrit të Al-Hakimit, kalifit fatimid në Egjipt. Ai shkroi vepra mbi purgativët dhe emetikët. Megjithatë, arritja e tij kryesore ishte një përmbledhje në farmakologji, e përpiluar

336 Ibid, fq. 728.

337 Ibid, fq. 771.

nga ato që dinin muslimanët në atë kohë. Ajo fitoi një audiencë të gjerë në botën muslimane dhe për shekuj, ishte e teksti standarti farmacisë në Perëndim.³³⁸

Një mjek tjetër nga i njëjti rajon, i cili gjithashtu u vendos në Egjipt, ishte Ammar ibn Ali al-Mawsili. Kontributet e tij vijnë nga zbulimet origjinale të kryera prej tij. Sipas Sartonit, “ai ishte më origjinali mes okulistëve muslimanë”. Pjesa më e vlefshme e punëve që ai shkroi mbi sytë, sëmundjet dhe mjetet e tij, ishte trajtimi kirurgjikal, duke përfshirë “gjashtë operacione për katarakte, mes të cilëve një operacion për katarakt të butë me thithje”. Kontributi i Ammarit u la në hije, pas famës së një tjetër bashkëkohësi, Ali ibn Isa, i diskutuar më sipër.³³⁹

Një okulist që nuk shkruante në arabisht, por në persisht, ishte Ibn Mansur-Jamani. Suksesi i tij pasqyrohet në emërtimin me të cilin njihet gjerësisht - Zarrin Dast - që do të thotë “Dora e Artë”. Kontributi i tij i shquar në mjekësi ishte një vepër e oftalmologjisë, me titull “*Nūr al-Ujūn*” (Drita e syve). Një tjetër irakian që arriti famë nga puna e tij në farmakologji, ishte Ebu Mansur. Ai shkroi një libër në persisht, që u botua në vitin 359/970, ku përshkroi 585 barna, 466 prej të cilave përbëheshin ose kishin si burim bimët, 75 mineralet dhe 44 kafshët.

KUJDESI NDAJ PACIENTIT

Muslimanët u dalluan për spitalet e tyre, ku Juan Vernet e përshkruan spitalin si një “institucion Lindor”. Edhe pse muslimanët nuk e shpikën idenë e një qendre për trajtim mjekësor, ata ishin të parët që vendosën llojin e spitalit efikas që bota njeh sot.³⁴⁰ Meyerhof vëren se Perëndimi mësoi për spitalin nga muslimanët, gjatë kryqëzatave.³⁴¹ Gjashtëdhjetë e pesë vjet pas vdekjes së Pejgamberit Muhamed (a.s.), në vitin 632, spitali i parë i madh musliman u ndërtua në Damask, nën sundimin e kalifit umajad Al-Walid. Gjatë epokës abaside, spitalet kryesore u krijuan në Bagdad, Kajro dhe në pjesë të tjera të Egjiptit. Adud al-Dawlah themeloi një nga spitalet më të hershme në Bagdad. Shumë nga spitalet më të vogla u shërbenin lagjeve lokale, disa prej tyre ishin infermieri dhe / ose farmaci. Një udhëtar

338 Ibid, fq. 728.

339 Ibid, fq. 729.

340 J. Casulleras and J. Samsó, fq. 479.

341 Meyerhof, *Le monde islamique*, fq. 335, 349.



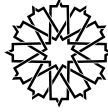
hebre i paidentifikuar, që vizitoi Bagdadin rreth vitit 555/1160, zbuloi se vetëm ky qytet kishte gjashtëdhjetë nga këto qendra mjekësore. Në shumicën e tyre, trajtimi dhe barnat ofroheshin pa pagesë.

Shumë rëndësi i është dhënë planifikimit të spitaleve më të mëdha, të cilat gjendeshin në çdo qytet të madh musliman. Ato përbëheshin nga shumë ndërtesa për vendosjen e të gjitha objekteve mjekësore, siç është e dukshme në spitalin Al-Mansur të Kajros. Ai përbëhej nga katër oborre me burime ujore, reparte të veçanta për “sëmundjet e rëndësishme”, për femrat dhe për të mbijetuarit, ambulanca, “kuzhinat dietike” dhe një jetimore. Kishte gjithashtu një bibliotekë të pajisur mirë, dhoma leksionesh dhe një xhami. Infermierë meshkuj dhe femra ishin të punësuar në të. Drejtuesit e spitaleve e kishin parasysh se shumë pacientë nuk ishin në gjendje të ktheheshin në punë menjëherë pas largimit nga spitali, kështu që ofronin mbështetje financiare gjatë mbikëqyrjes së tyre.³⁴² Në spitalet e mëdha kishte reparte të ndara për të sëmurët mendorë dhe më e dukshmjia ishte (dhe ende është) trajtimi human dhe i sjellshëm i tyre.³⁴³ Siç u përmend më sipër, pothuajse të gjitha spitalet e mëdha ishin gjithashtu shkolla të mjekësisë. Më e famshmja prej tyre, ishte emëruar në mënyrë të përshtatshme “Salla e Dijes”. Ky përshkrim ka më shumë kuptim në arabisht, *farz* dhe *urdu*, pasi fjala për mjekun -*ḥakīm*, rrjedh nga fjala rrënjësore për urtësinë -*ḥakama*.

Ky diskutim mbi kontributin musliman në mjekësi, ashtu si në fusha të tjera, është dëshmi se lulëzimi i dijetarëve muslimanë ishte rezultat i sintetizimit krijues të njohurive islame me atë të qytetërimeve të tjera dhe më të hershme, sidomos të Greqisë së lashtë. Ky kapitull tregon gjithashtu ndikimin e gjerë dhe efektiv të mjekësisë islame. Shumica e mjekëve muslimanë ishin të njohur në fusha të tjera të shkencës, duke treguar qartë se paradigma islame e njohurive të periudhës mesjetare ishte e plotë dhe gjithëpërfshirëse në fokusin e saj.

342 Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, fq. 136.

343 Ibid.; Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence*, vëll.1, fq. 56.



11

Letërsia arabe

Kanë qenë dy konstante më të rëndësishme dhe më të mirëpritura gjatë gjithë qytetërimit islam. Njëra është letërsia dhe tjetri, që do të diskutohet në Kapitullin 13, është arti. Edhe pse të dyja disiplinat ekzistonin në botën muslimane shumë kohë para ardhjes së Islamit, nuk ka dyshim se kontributi i muslimanëve i ka zhvilluar ato në lartësitë që e vendosin letërsinë islame dhe artet në krye të arritjeve të njerëzimit në këto fusha.

Meqenëse bashkësia muslimane nuk kufizohet brenda kufijve gjeografikë, literatura dhe artet islame përfshijnë ato të krijuara nga muslimanët në vendet jomuslimane. Megjithatë, ka karakteristika të rëndësishme në literaturën muslimane në këtë kapitull dhe në atë pasues, që duhet të bëhen të qarta në fillim. Në letërsi, baza është gjuha dhe, më e rëndësishmja, mënyra si përdoret ajo. Çdo kulturë ka forma dalluese: metaforë, simbole e motive, dhe kjo është veçanërisht e vërtetë për kulturën islame. Më lejoni të jap një shembull paralel, personal. Vetëm kur mësova Letërsinë perëndimore, kryesisht britanike dhe amerikane, kuptova se ajo reflekton fuqishëm një trashëgimi judeo-kristiane-greko-romake. Madje edhe detaje të vogla, për shembull në një roman, tregojnë mbetjen e një paragjykimi të krishterë ose judaik në një vepër të një autori që këmbëngul se është ateist.

Letërsia muslimane reflekton etikën e botës muslimane, për rrjedhojë, ka veçori të dallueshme. Një prej tyre, sigurisht, është fakti se shkrimtarët muslimanë marrin dije nga Kurani dhe mbi Islamit që nga fëmijëria e tutje. Deri në fund të shek. XX, këto njohuri ishin të plota. Tipari tjetër është parimi se komuniteti është më i rëndësishëm se individi, përveç letërsisë moderne të ndikuar nga Perëndimi, ku fokusi është vetëm ndaj individit, pa marrë parasysh shoqërinë.



Letërsia paraislame arabe është shumë e rëndësishme për këtë diskutim, pasi ajo frymëzoi arabët muslimanë të vazhdonin traditën e tyre të pasur letrare, veçanërisht në përdorimin e rrjedhshëm të gjuhës. Kjo letërsi përbëhej kryesisht nga poezitë, poemat dhe përrallat (sidomos historitë fisnore që u bënë legjendare), të rrënjosura në kulturën fisnore dhe të kufizuara në tema të caktuara. Pothuajse të gjitha temat kishin një fokus të përbashkët: lartimin e një figure të jashtëzakonshme (zakonisht mashkullore), që u shqua në mposhtjen e një tjetër mashkulli, një armiku, një gruaje, ose të trija bashkë. Një tjetër temë e përbashkët, thelbësore për shumë nga krijimet, ishte hakmarrja.

Në shumë tregime apo poema, një person historik, një personazh i madh ose alter ego i shkrimtarit ka një plan strategjik të zgjuar për të ngadhnyer. Kjo çoi në një traditë letrare të ndjekur në shumë prej *Netëve arabe*, apo historitë e Mullah Nasruddin (Nastradinit). Titulli i një koleksioni tregimesh që ndjekin këtë traditë (e përkthyer në anglisht nga René R. Khawam) e ka përshkruar më së miri atë: “Hileja e hollë: *-Libri i Urtësisë Arabe dhe mashtrimëve*. Ky koleksion ka të bëjë me kalifët, mbretërit, sulltanët, guvernatorët, gjyqtarët, avokatët, dëshmitarët dhe njerëzit e devotshëm që përdorin ndonjë truk, kryesisht për të arritur një qëllim të nderuar.

Nganjëherë, një incident historik i dhënë në legjendë, tregon një veprim të “zgjuar” në realitet. Reynold Nicholson, në Historinë e tij letrare të arabëve, rrëfen një histori, që është një shembull i mirë. Bëhet fjalë për migrimin nga Maribi në Arabinë Jugore dhe shkatërrimin e një dige kaq të mahnitshme, saqë jehona e saj vazhdoi në mesin e arabëve edhe në kohët islame.

Sipas historisë, gruaje e mbretit të Maribit ëndërroi se diga do të shkatërrohej. Në fillim, mbreti ishte skeptik, derisa një ngjarje në ëndërr u përputh me atë që po ndodhte me digën. Ai dëshironte të lëvizte nga zona, por për të shmangur dyshimet e fisit të tij, sajoi një grindje me të birin. Pasi u rrahën në publik, mbreti shprehu indinjatën e tij dhe deklaroi se nuk do të jetonte në një vend ku djali godet babanë e vet. Kështu, shiti tokën dhe pasurinë për t’u larguar. Por pastaj i tregoi popullit të vet arsyen e vërtetë për largimin dhe në krye të një turme të madhe u largua nga Maribi. Me të vërtetë, shumë shpejt pas kësaj, diga shpërtheu dhe uji vërshoi në të gjithë vendin.³⁴⁴

Legjenda të tjera flasin për Belkisën, Mbretëreshën e Sebës; për Asadin, heroin e një beteje kundër Persisë që hakmerret për vrasjen e një djali; për aventurat e Asad Kamilit dhe tre shtrigat; për Numanin i cili heq dorë nga një mbretëri për t’i shërbyer Zotit; dhe për poetin Adi, adhurimi

344 Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1966), fq. 15-16.



i cilit ndaj gruas që donte, e bëri atë të ndryshonte mendim dhe ta dashuronte. Faktet historike në legjenda të tilla si këto, janë të zbukuruara me thënie të huaja dhe mjete tinzare hakmarrjeje.

Jadhima zë një vend të veçantë në të dy fabulat dhe proverbat. Ky hero krenar deklaroi se shokët e tij të ngushtë janë dy yje në qiell. Në një prej pushtimeve të tij, ai vrau burrin e Zabbas, një princeshë e Mesopotamisë. Kur u bë mbretëreshë, Zabba, një grua e guximshme dhe e vendosur, thuri një plan hakmerrjeje për vdekjen e burrit të saj. Arriti të kapte Jadhimën dhe ta dënonte me vdekje, duke u siguruar që gjaku i tij të mblidhej në një tas të artë. I tha atij se po e bënte këtë, pasi një magjistar kishte parashikuar se, nëse një pikë e vetme gjaku do të derdhej, dikush do të hakmerrej për vrasjen e tij. Dy burra planifikuan hakmarrjen, nipi dhe djali i Jadhimës, të cilët arritën të kapërcenin rojet e mbretëreshës dhe ta kapnin atë në një tunel që ajo kishte ndërtuar si mjet shpëtimi. Megjithatë, hakmarrja nuk ishte tërësisht e tyre, pasi ajo thithi helmin e sekretuar në unazën e saj të vulës dhe, duke vdekur, mburrej se vdekja i erdhi nga dora e saj.

Këto tregime u botuan rreth dy shekuj pas ardhjes së Islamit, gjatë epokës abaside. Më e shquari e këtyre antologjive, është *"Kitāb al-Aghān"* [Libri i Këngëve], i mbledhur nga Abu al-Farraxh i Isfahanit dhe i përbërë nga njëzet vëllime. Ibn Haldun, historiani i madh, vë në dukje: "Libri përfshin të gjitha ato që [arabët] kishin arritur në të kaluarën, përsosmërinë në çdo lloj poezie, historie, muzike etj".³⁴⁵

POEZIA

Protagonistët në këto histori dhe legjenda para-islame nuk ishin vetëm mbretër, por edhe heronj fisnorë. Dallimi ishte në tregim, ku tregimet beduine ishin në formë ajetesh. Këndimi i poezive për të lavdëruar heronjtë e shkretëtirës u bë një traditë. Kur një beduin përmendte një burim historik të kohëve islame, atij i kërkohet të citonte vargjet si dëshmi. Një trupë autentike legjendash në formë poetike u mblodh gjatë kohëve islame në Bagdad, Alepo dhe qytete të tjera, që u quajt *"Ajaam al- 'arab"* (Ditët e betejës të arabëve).

Përmbajtja e poezive të mëvonshme ndryshoi. Ishte i largët besimi se poeti ishte në kontakt me mbinatyrën, domethënë me xhindët ose demonët, të cilët ia dhanë këtë dhunti me fuqi magjike. Poezia tashmë ishte

³⁴⁵ Ibid, fq. 323.



kthyer në një art. Kishte më pak zbukurime dhe, përveçse në shumë pak raste, më pak mbështetje në mbinatyroren. Hakmarrja ende mbizotëronte në disa nga tregimet. Sidoqoftë, ekzistonte më shumë luftë reciproke, në të cilën aftësitë fizike dhe dinakëria luajtën rol gjithnjë e më të rëndësishëm. Pushtimet seksuale u theksuan gjithashtu, në mënyrë tematike.

Epoka para-islame, të cilën Tuetey e përshkroi si “Epoka e Artë e Poezi-së Arabe”, zgjati njëqind vjet, duke filluar rreth viteve 500.³⁴⁶ Poetët ishin heronj të gjallë në kulturën arabe, të cilët këndonin për heronjtë e së kaluarës në legjendën dhe historinë arabe. Nicholson citon Ibn Rashikun në përshkrimin e familjeve që i uronin njëra-tjetrës “gëzimin e daljes në dritë të një poeti”, ndërsa të gjithë fiset festonin ardhjen e një poeti, sepse “një poet ishte një mjet për të përjetësuar veprat e tyre të lavdishme”.³⁴⁷ Katër poetët e mëdhenj ishin Imru el-Kajs, Asha, Nabigar dhe Zuhair.³⁴⁸

Kishte lavdi të mëtejshme për poetin, nëse ai shkëlqente dhe poema e tij fitonte një çmim në konkurset e poezisë, të mbajtura në panaiet vjetore të Ukadhit, afër Mekës. Zakonisht, zgjidheshin shtatë fitues, poezitë e të cilëve paraqiteshin të qëndisura në ar dhe vareshin në Qabe. Për një nderim të tillë, u zgjodh vendi më i shenjtë, duke reflektuar konsideratën e lartë që kishin arabët për poezinë e tyre. Fama e poetëve dhe e *ka’adit* (odës) u përhap kur recituesit profesionistë i shpërndanë ato në të gjithë Arabinë.

Mes tyre, poezitë më të famshme që kanë ardhur te ne, njihen si *Mu’al-lakāt* (Të varura), të njohura gjithashtu si *Shtatë odat*. Autorët e përfshirë në të janë Imru al-Qays, Antarah dhe Labid. Sells ndan odat në tri lëvizje të veçanta: *nasib* ose kujtimin e dashur, udhëtimin dhe mburrjen.³⁴⁹ *Mu’al-lakāt* e frymëzuan Tennyson për të shkruar linjat e hapjes së një prej poezive të tij më të njohura: “*Locksley Hall*”.³⁵⁰

Në përkthimin anglisht, odat janë vlerësuar për gjuhën e qartë dhe imazhet e përshtatura mjaft mirë. Sidoqoftë, për të vlerësuar pasurinë e poemës, duhet të dihet arabisht, sepse në përshkrimin e Charles Tueteyt: “Shtatë Odat është e pasur me fjalë që mbartin kuptime shumë të veçanta, që në anglisht do të kërkonin një frazë të tërë, në vend të një fjale të vetme”.³⁵¹ Për të çmuar arabishten më tej, duhet të dëgjosh një recitues të kualifikuar arab.

346 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 3

347 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 71.

348 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 21.

349 Michael A. Sells (përkth.), *Desert Tracings: Six Classic Arabic Odes* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1989), fq. 4.

350 Lewis, *Islam and the West*, fq. 120-121.

351 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 8.



Edhe sot ka shumë arabë që kanë mësuar përmendësh të gjithë *Mu'al-lakātet* dhe nuk kanë nevojë për nxitje nga ata që dëshirojnë t'i dëgjojë.

Përkundër popullaritetit të *Mu'al-lakāt*, Tuetey e konsideron atë një zgjedhje të dobët, si hyrje në poezinë para-islame, duke deklaruar se ekzistojnë poema të tjera “më superiore dhe të ruajtura më mirë”, një përzgjedhje e të cilave jepet në poezinë e tij klasike arabe. Edhe pse gjuha dhe imazhet e tyre janë po aq të pasura, shprehjet janë më ekonomike, duke u mbështetur shumë herë në aluzion, ndërsa temat janë të ndryshme. Për shembull, Mutalami i Dubait në njëzet rreshta përshkruan dy burra të vendosur në vend, luftërat e kaluara kundër mbretërve Himjarë, vendosjen rreth një kështjelle gjatë kohës së korrjes dhe burrat që thërrasin: “Nëse vijnë si miq, ne do të vijmë njësoj. Nëse jo, do t'a kenë të vështirë të takohen me ne”.³⁵²

Sipas Ashtianit: “njerëzit urbanë mesjetarë [arabë] e konsiderojnë poezinë beduine si trashëgiminë e tyre klasike”. Ashtiani veçon Jarir dhe Farazdak (të dy të epokës umajade), si poetë që “hedhin në poezinë e tyre karakteristika arkaike”.³⁵³ Megjithatë, deri në atë kohë, ka pasur ndryshime në letërsinë arabe, të ndikuar kryesisht nga Islami. Faktori më i rëndësishëm ishte gjuha e Kuranit, sepse nuk kishte pasur kurrë ndonjë gjë të tillë. Çdo arab që dëgjoji një recitim korrekt të Kuranit, u godit nga bukuria e gjuhës së tij.

Sidoqoftë, Kurani, siç disa besojnë, nuk i pengon poetët të ndjekin aftësitë e tyre, madje edhe gjatë jetës së Pejgamberit (a.s.). Poetët që e kundërshtuan atë, e sulmuan në poezinë e tyre. Pejgamberi (a.s.) kërkoi nga poetët muslimanë të kundërpërgjigjeshin dhe ata vepruan, veçanërisht Hasani, i cili ishte më i aftë në artin e satirës së ashpër.³⁵⁴ Kalifët e parë, veçanërisht Umari dhe Aliu, sipas Jayyusit treguan interes më të madh se Pejgamberi në poezi, me një preferencë të veçantë për veprat që ishin të rrënjosura në “vlerat fisnike” dhe moralin islam.³⁵⁵

Epoka umajade ishte një tranzicion që çoi në një krijimtari më të madhe midis poetëve dhe një gjuhë më fluide dhe më të kthjellët. Jayyusi e përshkruan atë si “një liri të re artistike”, në të cilën poezia “pasqyroi lëvizjen e një shpirti të lirë, nga një mënyrë e vendosur e jetës, në një epokë ende jo

352 Ibid, fq. 98.

353 Julia Ashtiany, T. Johnstone, J. Latham, R. Serjeant, and G. Rex Smith (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature 'Abbasid Belles-Lettres* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990).

354 Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden, The Netherlands; New York; Cologne: E.J. Brill, 1992), fq. 391.

355 Ibid, fq. 387-396.



spontane dhe tërësisht muslimane". Një lloj i ri poezie, e quajtur *gazel*, po shkruhej tashmë. Ishte një lloj poeme dashurie, e cila do të bëhej një nga format më të përdorura në botën muslimane, që nga ajo kohë.³⁵⁶

Më parë, gjatë kësaj periudhe, poezia rapsodike mori një formë tjetër, të quajtur "lavdërim", e cila kryesisht u lexua, edhe pse u regjistrua. U bë më popullore mes numrit në rritje të poetëve dhe dy sundimtarëve. Poetët kaluan në lavdërim të tepruar në poezitë e tyre, për të siguruar jetesën. Një prej atyre që arriti famën, ishte një i krishterë, i quajtur Al-Ahtal, i preferuari i kalifëve të hershëm umajadë.

Poezia dashamirëse e periudhave para-islame u shkrua përsëri, edhe pas ardhjes së Islamit. Gjithashtu, ajo u bë pjesë e muzikës dhe, nën umajadët, arriti në qytetet e shenjta të Mekës dhe të Medinës. Dy gra, Xhamila dhe Azza, gëzojnë meritën e ringjalljes së muzikës arabe dhe adaptimin e poezisë arabe për t'u kënduar. Xhamila, në veçanti, u bë një këngëtare shumë e famshme. Kur ajo u kthye në Medinë nga një pelegrinazh në Mekë, medinasit u rreshtuan në rrugë për ta mirëpritur në shtëpinë e saj.³⁵⁷

Rreth po kësaj periudhe, poetët përdornin dykuptimësi, në mënyrë që një deklaratë e një niveli të caktuar, të interpretohej fjalë për fjalë, ndërsa në një nivel tjetër, të konsiderohej erotike. Tuetey jep shembullin e një poeme të shkruar nga Umar ibn Abi Rabia: "Nga Zeinebi asgjë të papërshtatshme nuk kam fituar, por një mantel të kuq të ndezur, që të dy ne kemi ndarë".³⁵⁸ Kur i kërkuan një shpjegim për këto vargje, Umari shpjegoi se, kur ishte me Zeinebin, kishte filluar të binte shi dhe ai i kishte kërkuar shërbëtorit të tij t'i mbulonte me një mantel. Poezia e Umar ibn Abi Rabia ishte vendosur në muzikë. Por Nicholson pohon se poezia e Umarit u dënua nga muslimanët e devotshëm si "krimi më i madh i kryer ndonjëherë kundër Zotit".³⁵⁹

Më vonë, poezisë së dashurisë në oborret umajade iu dha dykuptimësia. Jashtë oborreve të sundimtarëve, poetët filluan krijimin e poezisë së egër dhe me satirë të ashpër, të cilat i drejtoheshin kujtdo që guxonte të thoshte diçka negative për poetin. Farazdaq dhe Jarir dallohen si shembuj, armiqësia e të cilëve ndaj njëri-tjetrit i shtohet hidhërimit të poezive të tyre. Që të dy vinin nga fisi Tamim.

Farazdaq ishte më dinak, më bindës dhe shumë më skandaloz në sjelljen e tij. Ai ishte i çuditshëm dhe kjo tregohet në poezinë e tij, e cila

356 Ibid, fq. 396-399.

357 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 30, 35.

358 Ibid, fq. 31, 40.

359 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 243, 327.



është përshkruar si “e thyer”.³⁶⁰ Farazdaq ka marrë lëvdata të larta nga kritikët e letërsisë moderne. Jayyusi e konsideron atë “një nga poetët më të shquar të periudhës umajade”³⁶¹. Tuetey jep përshtypjen se poezia e tij ishte pjesë e “satirës së epokës së zhvilluar në një art të mirë”. Poezitë e Farazdaq ishin të njohura, me gjasë, për shkak të mënyrës së shthurur të jetës dhe përbuzjes së tij kundër armiqve. Për shembull, në poemën për guvernatorin e Irakut, ai tregon se tingëllima e parave mund të shndërrohet brenda natës në pranga burgu.³⁶² Farazdaq paralajmëron sundimtarin e Hixhazit, se ai “mund të kërkojë luanë që t’i rrahin me një shkop”, më shumë se të refuzojnë të dorëzojnë gruan e Farazdaqut, që kishte kërkuar strehim te sundimtari. Martesa e tij ishte një skandal më vete. Farazdaq e kishte penguar Nawar të martohej me kushëririn e tij dhe këmbënguli që ajo të martohej me të. Por ata u grindën vazhdimisht dhe ajo iku në Mekë. Përfundimisht, u divorcuan sepse ai e keqtrajtoi gruan e tij pas martesës. Para, gjatë dhe pas martesës, ai vazhdimisht shkroi për Nawar.

Ekstremiti i kundërt i Farazdaqut ishte Jariri, një poet që i këndonte dashurisë, i butë, i dhënë pas devotshmërisë dhe meditimit. Megjithëse poezisë së tij të dashurisë i mungon pasioni, satirat e tij janë ndër më të mirat në atë kohë. Aftësia e tij del në pah përmes një poezie ku kritikati i drejtohen Rai al-Ibilit, i cili shkroi se Farazdaq ishte superior ndaj Jaririt. Kur Jariri u përball, djali i Rait e quajti Jaririn “qen i Banu Kulajbit”. Si kundërpërgjigje, Jariri shkroi një satirë që e titulloi “*Rai dhe Farazdaq*”. Kur Jariri recitoi për bëmat e fisit të Rait, ky i fundit nxitoi të shokët dhe u ankua se fisi i tij nuk mund të qëndronte më në Basra, që kur Jariri i kishte turpëruar ata. Kështu, ata u larguan nga qyteti dhe u bashkuan me pjesën tjetër të fisit, të cilët e kritikuan ashpër Rain për poshtërimin që u kishte shkaktuar.³⁶³

Sipas Jayyus, Jariri eksperimentoi edhe në zhanër që e huazoi vetë, për t’u afruar më shumë me gjuhën e folur të epokës umajade. Jariri shkroi shumicën e poezive të tij në këtë “gjuhë të re”, megjithëse, për fat të keq, dallimi verbal humbet në përkthim. Jayyusi thekson se Jariri kontribuoi në poezinë umajade, përmes zhvillimit të “këtyre elementeve [gjuhësore], në harmoni me gjuhën e përdorur asokohe, më pranë “audiencës popullore”, dhe me futjen e humorit në satirat e tij.³⁶⁴

Pavarësisht popullaritetit të Farazdaqut dhe Jaririt, Jayyusi veçon Dhu al-Rummah, si “poeti më i rëndësishëm i kohës së tij dhe, padyshim, një nga

360 Ibid, fq. 243.

361 Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, fq. 401.

362 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 169, 172.

363 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 245-246.

364 Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, fq. 406-409.



poetët më të mëdhenj të gjuhës arabe”.³⁶⁵ Nicholson e konsideron atë “përfaqësuesi i fundit më i rëndësishëm i shkollave të pastra beduine”.³⁶⁶ Sepse shkroi në mënyrën e kohëve të lashta, me shumë pak eufori, krijoi shumë pak poema të vetëglorifikimit ose satirës. Por ai nuk u vlerësua shumë nga bashkëkohësit e tij apo nga kritikët që vinin pas tyre. Megjithatë, ishte një mjeshtër i përshkrimit dhe një gjeni në përdorimin e gjuhës.

Dhu al-Rummah lindi në shkretëtirë dhe u formua mirë, si në Kuran, ashtu edhe në njohjen e poetëve para-islam. Ai shkoi në Kufa dhe Basra, ku u takua me bashkëkohësit e vet, edhe pse zbuloi se nuk mund të përshtatej në një mjedis urban. Jayyusi thotë: “Vlera e tij e shquar është një pasuri gjuhësore, që pak poetë mund të kombinonin, ashtu si ai, me një krijimtari të shkëlqyer poetike”.³⁶⁷ Imazhet e tij janë gjithëpërfshirëse, të dominuara nga ndjenja e prekjës, dhe përcjellin me butësi përvoja të shkretëtirës. Poezia e tij ndryshon nga ajo e periudhave para-islame për paraqitjen e realizmit në të: mrekullitë, burimet pa ujë, egërsinë, nxehtësinë e diellit dhe përpjekjet e jetës së shkretëtirës, me theks të veçantë në stërmundim dhe lodhje.

PROZA

Zhvillim ka pasur edhe shkrimi i prozës, megjithëse oratoria ishte ende mjeti kryesor i shprehjes në rajonet ku letërsia po fillonte të përhapej. Fillimi i një proze letrare dhe të shkruar siç e përshkruan me të drejtë Ashtiany përbëhej nga letra didaktike. Ashtiany bën disa dallime të bukura në studimin e prozës së epokës umajade. Duke vënë në dukje se arabishtja ishte gjuha e “një kulture kozmopolite komplekse”, përtej kufijve të Arabisë, ai thotë se arabishtja duhet të kuptohet si etiketë gjuhësore dhe jo etnike, ndërsa literatura përshtatet në një kategori më të gjerë. Këto dallime janë thelbësore, sepse pjesa më e madhe e letërsisë së epokës umajade ishte kryesisht fetare.³⁶⁸

Legjenda të vjetra u shkruan, edhe pse veprat më të hershme të regjistruara ishin historike. Rrëfimet më të njohura ishin *magazi*, tregimet e luftërave të hershme të Islamit, në të cilat mori pjesë Pejgamberi (a.s.),

365 Ibid, fq. 427, 429, 432.

366 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 246.

367 Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, fq. 324.

368 Ashtiany, fq. 197.



që ndodhën kryesisht në Medinë dhe rreth saj. Këto tregime u zbukuruan në disa versione të konsiderueshme. Më e famshmja ishte një përmbledhje e Al-Wakidiut.

Proza e shquar e kohës ishte një biografi: *Historia e Pejgamberit Muhamded*, nga Ibn Is'haku, e shkruar në fund të shekullit të parë hixhr. Ndonëse origjinali nuk ekziston më, mbetet një recension nga Ibn Hishami. Biografia bazohet në intervistat me njerëz të cilët e njihnin Pejgamberin (a.s.), nga informacionet e dhëna prej të afërmeve ose shokëve. Ibn Is'haku renditi burimet e informacionit dhe vuri në dukje se ai raportonte atë që thoshin të tjerët. Metoda e përdorur prej tij, një zinxhir transmetuesish që shpie në kohën e Pejgamberit (a.s.), u përdor gjithashtu për përpilimin e hadithit, të njohur edhe si Suneti, "Rruga e Pejgamberit", që mbetet udhëheqja më e rëndësishme fetare për muslimanët, pas Kuranit. Autentifikimi i hadithit ishte puna e dy përpiluesve më të njohur gjerësisht, Al-Buhari dhe Muslimi. Ata ishin të përpiktë dhe të kujdesshëm në shqyrtimin e raporteve të vlefshme nga pjesa tjetër, bazuar në integritetin e njerëzve që i transmetonin ato.

Më shumë prozë u shkrua gjatë epokës abaside, jo sepse kjo epokë ishte më e gjatë, përafërsisht pesëqind vjet, në krahasim me më pak se njëqind vjet të epokës umajade, por sepse proza më e pasur u zhvillua nën një kulturë të ndryshme, më të sofistikuar dhe kozmopolite, si pasojë e një kalifati të ri. Po aq e rëndësishme, kjo prozë sfidoi poezinë që mbizotëronte përpara Islamit, deri në gjysmën e shekullit të parë. U lëvrua edhe një lloj i ri i Letërsisë, i njohur si *adab* ose prozë e "rafinuar", që Pellati e ndan në tri lloje, secila prej tyre didaktike: njëra ki ishte për qëllim futjen e "urdhërimeve etike", tjetra ofroi një arsimim të përgjithshëm dhe e treta ishte udhëzues për anëtarët e profesioneve të ndryshme.³⁶⁹

Zakonisht, emërtimi i periudhave letrare, sipas sunduesve të kohës, është një komoditet, më tepër sesa një ndarje ndërmjet llojeve të letërsisë së shkruar në një kohë të caktuar. Sidoqoftë, si në disa literatura të tjera (për shembull, ajo e epokës elizabetiane në Angli), duhet të bëhet një dallim midis letërsisë arabo-islame të epokës umajade dhe asaj të epokës abaside. Sundimi i abasidëve ka bërë një ndryshim të madh në letërsi, ashtu si edhe në filozofi, shkenca e degët e tjera të të dijes dhe artet.

Ky përshkrim nuk vlen për të gjithë epokën abaside. Nicholson ndan "Oxhakun Abasid" në dy faza. E para, krijoi atmosferën e të mësuarit, që arriti rreth njëqind vjet, nga kalifi i dytë abasid Al-Mansuri, deri tek

369 Ashtiany, fq. 83.



Al-Wathiku. Kjo ishte edhe koha e dy lloje shkencash: ato të lidhura me Kuranin dhe kulturën islame (duke përfshirë letërsinë), dhe ato që rrjedhin nga "jashtë" (filozofia, shkencat natyrore, fizika dhe mjekësia). Duke pasur parasysh të gjithë këtë aktivitet intelektual, mund të shohim pse mbizotëron proza. Faza e dytë e epokës abaside, që nga koha e Al-Mutawakkilit, ishte një periudhë rënieje.³⁷⁰

Proza letrare mbizotëronte për shkak të sofistikimit në rritje, u zgjerua edhe më shumë nga të mësuarit dhe kontaktet më të gjera me pasurinë e kulturave të tjera, veçanërisht atë të Persisë. Megjithatë, ajo nuk zëvendësoi Letërsinë para-islame. Përkundrazi, poezia u mbajt me nderim më të madh, u studiuua me zell nga poetët, për shkak të tipareve të saj "të pastra" dhe "klasike". Disa poetë imituan ajetet e vjetra, për shembull, duke filluar poezitë e tyre me një përshkrim të një kampi të braktisur, ashtu siç bënë poetët tradicionalë në kohët e hershme.³⁷¹

Më shumë histori u shkruan në fillim të epokës abaside. Ato përbëheshin nga epika që përshkruanin heronjtë e fitoreve muslimane dhe bëmat e tyre. Përfshinin edhe historitë, fjalorët biografikë, kronikat dhe magjitë. Disa nga historitë ishin përkthime nga tekstet pahlavi (letrare persiane), duke përfshirë Kalilah we Dimnah (fillimisht *Panchatantra Sanskrit* - Pesë Raste të Mirëkuptimit), *Khu-daynamah* (Libri i Mbretërve) dhe *Kitāb al-Tāxh* (Libri i kurorave).

Nga këto, më popullorja ishte *Kalila wa Dimnah*. Ekziston vetëm përkthimi në arabisht, nga i cili ka pasur përkthime në një numër gjuhësh, përfshirë anglishten, madje kërkohet ende edhe sot. *Kalila wa Dimnah* është shkruar në sanskritisht, midis viteve 300 dhe 500. Thuhet se është puna e një Brahmani për një mbret që donte t'ia përcillte mençurinë bijve të tij naivë dhe dembelë. Prandaj, ta quash një libër fabulash, ashtu siç përshkruhet shpesh, është minimizimi i rëndësisë së tij. Tregimet janë komplekse dhe të gjata, që sigurojnë material për analizën filozofike.³⁷²

Protagonistët kryesorë janë dy çakej, të quajtur *Kalila* dhe *Dimna*. Rreth të dyve janë transmetuar shumë tregime të ndërlidhura. Sjellja e tyre është njerëzore, ata janë të mençur dhe përcjellin moral. Libri përcjell aforizma, që kanë të bëjnë kryesisht me politikën. Sipas Hornstein, "epoka mesjetare e bishës, rrjedhimisht e fabulës më të fundit moderne, del përfundimisht nga tradita indiane".³⁷³

370 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 257.

371 Ibid, fq. 285.

372 Schroeder, *Muhammad's People*, fq. 270-271.

373 Lillian Herlands Hornstein, *The Reader's Companion to World Literature* (New York: New American Library, 1956), fq. 329.



Përkthyesi i teksteve pahlavi ishte Ibn al-Mukaffa. Latham e vendos atë në “një vend qendror në analet e letërsisë arabe, sepse është ai që hap dyert e epokës së artë të shkrimit arab të prozës”. Këto vlerësime bëhen më domethënëse, kur marrim parasysh prejardhjen e Ibn al-Mukaffës. Ai lindi në Iran dhe ishte manikenian, para konvertimit në Islam. Mësoi arabisht në Basra dhe u bë shumë i aftë në gjuhën me të cilën vinte në lojë folësit burimorë, që nuk e përdornin mirë gjuhën e tyre. Mbajti postin e sekretarit në administratën e Irakut, derisa filloi përkthimin e teksteve pahlavi në arabisht.³⁷⁴

Ibn al-Mukaffa vazhdoi të shkruante vepra origjinale, ku ai zbuloi aftësinë e tij të shquar në gjuhën arabe. Kjo aftësi është sidomos e dukshme në veprën e tij “*Kitabi Adab al-Kabiri*” (Libri gjithëpërfshirës i rregullave të sjelljes). Parathënia është shumë e shkurtër dhe thotë se njohuritë e kohës së tij varen shumë nga përvoja e të parëve. Ai besonte se shkrimtarët e hershëm ishin fizikisht dhe mendërisht superiorë ndaj bashkëkohësve të tij dhe se arritjet e shkrimtarëve të mëvonshëm qëndronin kryesisht në përpunimin e materialit që kishin trashëguar.³⁷⁵

Pjesa tjetër e Adabit i drejtohet princave, ministrave, këshilltarëve, oborrtarëve dhe administratorëve të tjerë. Këshilla e Ibn al-Mukaffës është shumë praktike dhe është po aq e zbatueshme sot sa ishte te sundimtarët dhe te dashamirësit e tij. Ai i këshilloi princat, që të mos u dorëzohen lajkave dhe shtirjeve, por të qëndrojnë nën shoqërinë e personave “me moral” dhe të kërkojnë këshilla nga njerëz të kualifikuar. Ai u kërkon atyre që janë në shërbim të një princi, ta respektojnë atë, sikur të ishte babai i tyre. Ai flet edhe për marrëdhëniet midis miqve dhe thekson sakrificën e një shoku për një tjetër. Këshilla e tij për ruajtjen e shëndetit të mirë fizik është e përshtatshme për botën e sotme: të jesh i moderuar në ngrënie, pije dhe në marrëdhënie intime.

Ibn al-Mukaffa shkroi vepra të tjera në formë proze, që kanë të bëjnë me sundimin, autoritetin, ligjin, injorancën dhe dijen. Shumë prej shkrimeve janë aforizma dhe dëshmojnë për urtësinë e tij dhe vëmendjen e përpiktë ndaj gjuhës. Në bazë të gjuhës së veçantë, asnjë nga veprat e tij nuk mund të konsiderohet e vogël. Ibn al-Mukaffa përdorte çdo frazë të njohur nga shkolla klasike, disa prej të cilave ishin komplekse. Përshkrimet e shumë prej këtyre frazave (shprehjeve) do të zinin plotësisht një gramatikë në shpjegimin e tyre.³⁷⁶

374 H.T. Norris “Fables and Legends,” *The Cambridge History of Arabic Literature: ‘Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, fq. 137-138.

375 Ibid, fq. 57.

376 Ibid, fq. 63.



Nga të gjitha veprat letrare të kësaj periudhe të hershme, vepra më e njohur dhe më e famshme është, natyrisht, *Një mijë e një net*, e njohur edhe si “Netët arabe”. Ky koleksion i mrekullueshëm i tregimeve ekziston në botimet siriane dhe egjiptiane. Edicioni sirian konsiderohet autentik. Kohët e fundit u krijua një version përfundimtar i përpiktë nga Muhsin Mahdi, i cili solli përkthimin e parë, më të lexueshëm në gjuhën angleze, nga Husain Haddwy. Versioni egjiptian përmban shumë fshirje, modifikime, shtesa, anekdota dhe, më keq, trillime. Pothuajse të gjitha, në mënyrë të konsiderueshme, cenojnë unitetin dhe qëllimin e versionit të mëparshëm sirian.³⁷⁷

Puna origjinale ishte shumë e rëndësishme. Shumë nga historitë u përkthyen nga Hazar Afsana Persian (Njëmijë tregime). Pothuajse të gjitha referencat në *Netët arabe* përmendin këtë burim. Megjithatë, ka edhe histori beduine, këngë popullore arabe dhe tregime legjendare nga Arabia Jugore, të paraqitura në kohën e kalifit të parë umajad, Muavije. Ka pasur një ndryshim të rëndësishëm në tregimet e vjetra të shtuara në *Netët arabe*, pasi u bënë histori motivuese dhe mësim për muslimanët. Prandaj, megjithëse shumë nga historitë ishin derivate, forma përfundimtare, sipas fjalëve të Ashtianyt, ishte “plotësisht e islamizuar”.³⁷⁸

Ky proces ndikoi si në organizimin e tregimeve, ashtu edhe në kuptimin e tyre më të thellë. Sipas Islamit, ato nuk u regjistruan thjesht për vlerën e tyre argëtuese. Ka rëndësi të madhe mënyra se si tregohen historitë dhe se si janë përshtatur të gjithë veprat dhe shumë nga historitë individuale. Arsyeja kryesore ishte shpëtimi i jetës dhe, për rrjedhojë, shpëtimi i një kombi të tërë.

Nëntitrat ndihmojnë lexuesit e tregimeve në përkthim, edhe pse Muhsin Mehdi ka sqaruar disa prej tyre. Për shembull, Sheherazade, emri i tregimtarit, do të thotë “racë fisnike”. Për ta ndihmuar në detyrën e saj, Sheherazade kërkon ndihmën e motrës së Dinazadit, që do të thotë “fe fisnike”. Sipas Mehdiut, kjo nënkupton zotërimin e “një mençurie të fshehtë”.

Përveç kësaj, Sheherazade zotëron “njohuri sekrete”, e cila është esenciale për zbutjen e mbretit. Sekretet e saj qëndron në interpretimet e ndryshme të historisë së treguar nga babai i saj, për të penguar martesën me një mbret i cili ishte i vendosur të vriste çdo grua që martohej me të. Megjithatë, qëllimi i saj përfundimtar është më i madh. Për të kapërcyer presionin dhe ashpërsinë, të personifikuara me mbretin, Sheherazade nuk kundërpërgjigjet me dhunë, por përdor mençurinë, e thurur në formën e tregimeve tërheqëse.

377 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 238.

378 H.T. Norris “Fables and Legends,” *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtianyt, fq. 137-138.



Secili prej tregimeve mbart kuptime më të thella, të sqaruara përsëri nga Mahdi. Historia e parë ka të bëjë me një tregtar të devotshëm, që vret djalin e padukshëm të një demoni të padukshëm kur hedh vila hurmash. Ai trajton dilemën se sa pak përgjegjës është një person, për një vrasje që kryen aksidentalisht. Tregimet që pasojnë, kanë të bëjnë me shpengimin e jetës, rreziqet e gënjeshtrove, zhgënjimet, domosdoshmërinë për veprim të menjëhershëm në kohë, abuzimi me pushtetin dhe përdorimi i fesë për të fituar pushtet politik. Një nga tregimet e hershme, përshkruan rivendosi e një mbretërie ku muslimanët, hebrenjtë dhe të krishterët jetojnë së bashku, në harmoni.³⁷⁹

Pasuria e *Një mijë e një netëve* është shumë e madhe dhe mund të thuhet vetëm këtu. Ashtu si të gjitha veprat shumë të ndërlikuara të letërsisë, *Netët arabe* gërmojnë në intrigat e jetës me dilemat morale të tyre. Tregimet janë të mbushura me mbinatyroren, për shkak të disa forcave përtej perceptimit të zakonshëm njerëzor, që mund të karakterizohen vetëm nga metafora ose simboli. Treguesi i përbashkët, në të gjitha tregimet, është mençuria që *Një mijë e një netët* ka përjetësuar gjatë shekujve. Ky libër është i ndaluar zyrtarisht në shumë vende muslimane, për shkak të përshkrimit të sinqertë të funksioneve të trupit njerëzor dhe marrëdhënieve seksuale. Përkthimet angleze janë në dy versione, një për fëmijët dhe një për të rriturit! Kjo tregon se shoqëritë muslimane ishin shumë më të hapura për diturinë, sesa ato aktuale.

SHKRIMTARËT DHE POETËT E JASHTËZAKONSHËM

Epoka abaside ishte një kohë e rritjes së krijimtarisë në të gjitha fushat e përpjekjeve njerëzore, duke arritur lartësitë më të mëdha se ato të arritura më parë. Meqenëse letërsia (nga e cila *Një mijë e një netët* është një shembull) nuk mund të përfshihet në një kapitull, përqëndrimi këtu është për shkrimtarët dhe poetët e jashtëzakonshëm të prozës.

Nga këto, Al-Xhahidhi (776-869) ishte një figurë e pazakontë në fillim të epokës abaside. Megjithëse nuk kishte shkollim formal, ai arriti statusin e një prej mjeshtërve më të shkëlqyer të prozës arabe.³⁸⁰ Mësoi të lexonte

³⁷⁹ Muhsin Mahdi, 'Islamic Philosophy', in *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropedia, vo1.22 (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica Inc., 1987), fq. 24-31.

³⁸⁰ Ullah, *Islamic Literature*, fq. 78.



në një medrese dhe, pas kësaj, u mundua të punonte disa herë vetëm për të fituar pak para, por kryesisht u mbështet te miqtë, për të siguruar ushqim dhe strehim. Megjithatë, gjatë gjithë kohës, ai mësoi nga përvoja dhe vëzhgimi, sepse kërkimi i tij për dije ishte i pangopur. Al-Xhahidhi ishte një dëgjues i zhurmshtëm në shumë lloje diskutimesh, në të gjithë Basrën, veçanërisht nëpër xhami dhe rreth tyre. Pellat jep një shembull të shkëlqyer të Al-Xhahidhit në përthithjen e dijes. Ai dëgjoi filologët që e pyetën beduinin në kampin në periferi të Basrës dhe, më pas, dëgjoi me vëmendje të njëjtët filologë, se si ligjeruan për atë që kishin mësuar nga beduini. Ndër ligjëruesit, thotë Pellat, ishin dijetarë “të cilët luajtën një rol kyç në zhvillimin e kulturës arabe”.³⁸¹

Megjithë këtë pjesëmarrje në mjedisin intelektual, Al-Xhahidh vazhonte të mbante marrëdhënie me njerëzit e vet, klasat e ulëta, punëtorët, artizanët dhe “nëntokën”. Prandaj, kur ai filloi të shkruante, përshkroi praktikisht çdo aspekt të jetës së Basrës. Titujt e veprave të tij përshkruajnë në mënyrë të përshtatshme përmbajtjen e tyre, siç janë: *Libri Udhëzues mbi Sjelljen e Sovranëve, Libri i Gojëtarisë dhe Ekspozimit, Pyetjet dhe Përgjigjet mbi Subjektin e Dijes, Libri i Kafshëve dhe Libri i të Këqinjve*. Thuhet se Al-Xhahidh ka shkruar 231 libra, nga të cilët vetëm 24 janë ruajtur. Në njërën prej veprave të tij, Al-Xhahidh lavdëron racat e zeza, si superiore ndaj të bardhave. Sipas Pellat, ai nuk synon “të përçmojë” të bardhat, por “të minojë perspektivën persiane të superioritetit racor e kulturor ndaj arabëve”.³⁸²

Shumë nga librat e tij duhet të kenë qenë popullore, sepse ai shkroi për njerëzit e mjedisit të vet, shumë prej të cilëve njiheshin nga lexuesit e tij. Një nga historitë ka të bëjë me një gjyqtar të Basrës, i cili mban një dinjitet kaq të frikshëm dhe të ngurtë, sa që heziton të përdorë fjalë, pa qenë absolutisht e nevojshme. Nga pozicioni i tij i lartë, ai komunikon në gjuhën e shenjave, derisa një ditë, kur gjykata ishte e mbushur me njerëz, një in-sekt u ndal në fytyrën e tij dhe u zvarrit rreth e rrotull. Gjykatësi humbi qetësinë dhe e gjithë gjykata shpërtheu në të qeshura.³⁸³

Një tjetër incident duhet patjetër të ketë shërbyer si shembulli më i mirë i mjerimit. Një person nga Marvi qëndronte gjithnjë me një tregtar mikpritës në Basra dhe, në fund të çdo vizite, ishte i zjarrtë në mirënjohjen e tij. Në të njëjtën kohë, ai dëshironte që mikpritësi i tij të vizitonte Marvin, në mënyrë që të mund të shpërblente tregtarin për të gjitha “mirësitë”

381 Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*, përkth: D.M. Hawke (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), fq. 78-79.

382 Ibid, fq. 87, 90-91.

383 Ullah, *Islamic Literature*, fq. 79.



e tij. Pas kësaj, tregtari mori rrugën për në Marv. Ishte një udhëtim i gjatë dhe i vështirë dhe ai mezi priste të qëndronte në shtëpinë e personit që kishte qenë mysafir i tij disa herë. Kur ai, më në fund, u përball me të ftuarin e tij, burri nuk dha asnjë shenjë njohjeje. Tregtari hoqi rrobat e tij të udhëtimit, por, pasi nuk mori përgjigje, hoqi çallmën e tij, pastaj mbulesën e tij. Vetëm atëherë mysafiri e ndaloi dhe i tha: “Edhe nëse do të hiqje lëkurën, sërish nuk do të të njihja.”³⁸⁴

Al-Xhahidh ilustroi *adabin*, si në stil, ashtu edhe në përmbajtje. Me të drejtë, ai konsiderohet si një prej shkrimtarëve më të shquar të prozës arabe dhe është i njohur veçanërisht për stilin e tij të shndritshëm. Përmbajtja e veprave të tij, sipas Pellat, përmbush kërkesat e të tri llojeve të *adab*. Pellat thotë: “Librat kanë për qëllim studimin e sjelljeve dhe moralit”, sepse al-Xhahidhi analizoi karakterin e të gjitha klasave të njerëzve, duke mos kursyer askënd, ku kritika ishte e nevojshme. Ai ishte në koherencë me zhvillimin e cilësive pozitive të jetës, prandaj është një nga zërat e shquar në historinë e të menduarit të hershëm islam. Dijetarët muslimanë e quanin atë “Mësues i arsyes dhe i të mësuarit të sjellshëm”³⁸⁵

Një vepër e pazakontë e prozës, e cila vazhdon të jetë e njohur, është alegoria filozofike e Ibn Tufajlit (581/1185), *Ĥajj ibn Jakdhani* (I Gjalli, biri i Vigjilentit). Heroi është kaq i izoluar në një ishull të braktisur, saqë as nuk e di se ekzistojnë qenie të tjera njerëzore. Ekzistenca e vetmisë ka një rëndësi të veçantë. *I Gjalli, biri i Vigjilentit*, ishte “i aftë të zhvillohej në nivelin më të lartë dhe të arrinte vizionin e dinjitetit, pasi kaloi nëpër të gjitha fazat e dijes, derisa universi qëndronte i qartë para tij”.³⁸⁶ Nëse kjo punë shfaqet më shumë filozofike sesa letrare, atëherë duhet të mbahet mend, se Ibn Tufajli u njoh si një filozof, më shumë sesa si një shkrimtar.

Një shkrimtar i prozës, i njohur gjerësisht për bibliotekën e tij të madhe, ishte Al-Sahib ibn Abbad (326 / 938-385 / 995). Ai deklaroi se koleksioni i tij ishte aq i madh, saqë do të kërkonte katërqind deve për ta transportuar atë.

Ibn Abbadi ishte me origjinë iraniane dhe u bë mjeshtër i prozës arabe. Ai erdhi nga një familje e devotshme dhe përfitoi nga mësues të shkëlqyer e studiues të shquar. Disa biblioteka të pajisura mirë ishin në dispozicion të tij, megjithëse vazhdonte të blinte libra, derisa arriti të grumbullonte koleksionin e tij të famshëm. Fitoi përvojë në pallat dhe në fushën

384 Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, fq. 83, 89, 108.

385 Ibid, fq. 81, 94-96, 109.

386 Jon McGinnis, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis, IN: Hackett, 2007), fq. 34.



e betejës, duke arritur disa suksese gjatë fushatave në tokën e huaj. Si vezir, gëzoi një reputacion të gjerë.

Shkrimi i Ibn Abbadiit përfshiu disa fusha. Përveç poezisë, ai shkroi mbi teologjinë, historinë, filologjinë dhe kritikën letrare. Realizoi një korrespondencë voluminoze, qoftë zyrtare dhe personale, që shkonte deri në tridhjetë vëllime, sipas një burimi, ose në pesëmbëdhjetë, sipas një tjetri. Megjithëse, ashtu si babai i tij, ai ishte i interesuar në fenë tradicionale, u mor edhe me fushën e kelamit (Teologjisë). Në shumë nga veprat e tij, mendja e tij përdorte një shprehje të mprehtë si mjet, dhe ai ishte i njohur për teprimin në këtë aspekt. Në poezinë e tij, ashtu si edhe shumë shkrimtarë të kohës, iu drejtua akrobatikës verbale.³⁸⁷

Ibn Abbadi u dallua, më së shumti, për stilin e prozës që shënoi "krimtarinë" e tij, një përdorim shembullor të gjuhës që Tha'alibi, i mbështetur nga shumë kritikë letrarë, deklaroi të jetë i paimitueshëm. Ibn Abbadi ishte, në fakt, një shkrimtar shembullor.³⁸⁸ Ai ishte, gjithashtu, një nga shkrimtarët e njohur që, duke zotëruar shumë pasuri dhe statusin politik, nuk kishte nevojë për mbrojtës, meqë pozicioni si vezir i mundësoi të shkruante vepra, si pjesë e punës së tij. Shkrimtari tjetër i prozës, i njohur gjatë periudhës abaside, Abu Hajjan al-Tawhidi (rreth 930-1023), nuk ishte aq me fat dhe, më vonë, në jetën e tij iu desh t'i afrohej Ibn Abbadiit për patronazh (mbrojtje). Edhe pse u neglizhua gjerësisht gjatë jetës së tij, disa nga veprat e Al-Tawhidit që kanë mbijetuar, gjenden në mbi 5 mijë faqe të shtypura dhe përbëhen nga adabi, polemika dhe historia letrare, kaligrafia dhe sufizmi.³⁸⁹

Shkrimet e Al-Tawhidit, përveç cilësive të tyre letrare, janë të rëndësishme për historinë intelektuale të periudhës kur ai jetoi, por janë po aq të rëndësishme edhe sot. Ai ishte idealist, por, në të njëjtën kohë, mjaft realist për të kuptuar se idealet që mbante, nuk arriheshin lehtë. I përshkroi qëllimet idealiste të letërsisë, duke besuar se "njeriu ideal i letrave" mund të përdorte shkrimet e tij për të zgjidhur konfliktet e shtetit dhe për të ndihmuar njerëzit. Marc Bergé e quan atë "një humanist musliman". Ai praktikoi atë që predikoi, duke trajtuar çdo person si një individ, qoftë lypës apo vezir.³⁹⁰

Shkrimet e Al-Tawhidit patën një qëllim moralist. Në librin e tij të parë, ia atribuon "perlat e urtësisë": së pari, Kuranit; së dyti, Sunetit të

387 C. Pellat, "Al-Sahib Ibn 'Abbad," *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, fq. 103-105.

388 Ibid, fq. 105-106.

389 Ashtiany, fq. 113, 119.

390 Bergé, *Les Arabes*, fq. 118.



Pejgamberit (a.s.); së treti arsyes dhe së katërti, përjetimit. Ndikimi i tij te Gazaliu ishte i konsiderueshëm. Me interes të veçantë është urdhërimi i Al-Tawhidit për fuqinë e shtetit. Tendenca e zakonshme asokohe ishte të ulte pushtetin pothuajse total te sundimtarët, në klasat sunduese dhe ata që i mbështetën ato, veçanërisht ushtarakët. Edhe pse Al-Tawhidi e njohu këtë, ai shtoi se sundimtarët duhet të konsiderojnë edhe njerëzit e zakonshëm duke dhënë shembullin më të qartë të një veziri, Ibn Sadanit, i cili ankohej se njerëzit e zakonshëm i njihnin sekretet dhe punët e sundimtarëve dhe i diskutonin ato në publik.

Sa i përket klasave më të ulëta, Al-Tawhidi jep arsye për gjendjen e tyre, arsye të vlefshme sot, siç ishin atëherë. Ata nuk kanë kohë për tepri-me, deklaroi ai, pasi janë të zënë me sigurimin e bukës së gojës, duke pyetur veten, se kur do të vijë vakti tjetër”. Ishin me fat, nëse kishin “një leckë a dy, për të mbuluar lakuriqësinë e tyre, për të zbukuruar veten”. Al-Tawhidi e vlerësoi fenë si bazë të shoqërisë dhe shtetit dhe, në të njëjtën kohë, shprehu keqardhjen që kishte pak njerëz të devotshëm. Vlerësoi përpjekjet për dije, megjithëse kritikoi grindjet mes studiuesve. E refuzoi materializmin dhe në analizën e tij të shoqërisë, injoroi plotësisht udhëheqësit ushtarakë.

Bergé përshkruan momentet e fundit të Al-Tawhidit. Njerëzit rreth shtratit të tij të vdekjes këmbëngulën që ai t'i lutej Zotit, për shkak të "asaj ndaj së cilës ne të gjithë frikësohemi". Por ai u tha: "Ju silleni sikur unë do të shkoj përpara një ushtari apo një polici. Por unë do të takoj një mjeshtër të mëshirshëm". Këto ishin fjalët e tij të fundit.³⁹¹

MAKĀMĀT

Rritja e interesit për stilin e prozës çoi në një formë të re të kompozimit letrar, e njohur si *Makāmāt*.³⁹² Beeston kritikon shkrimtarët modernë për përcaktimin e *Makāmāt* si "përmbledhje". Ai preferon termin "qëndrime", sepse personi që rrëfente tregimet, fliste në stilin e njohur të letërisë *saxh*, i cili interpretohej duke qëndruar në këmbë.³⁹³ *Makāmāt* ishte një lloj shkrimi, ndryshe nga çdo shkrim tjetër, dhe stili i tij dramatik ishte në vetvete i ri.

391 Ibid, fq. 123.

392 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 328.

393 A.F.L. Beeston "Al-Hamadani, al-Hariri and the Maqamat Genre," *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, fq. 127.



Heroi ishte “një vagabond i paskrupullt, që shkonte nga një vend në tjetrin dhe mbahej me dhuratat që merrte për shfaqjet e tij të improvizuara të retorikës, poezisë dhe të mësuarit”. Këto “shfaqje” i jepnin shkrimtarit një mundësi për të treguar aftësi në *lojëra, aluzione, dykuptimësi*, apo lojëra të tjera verbale. Për shembull, një njeri i afrohet transmetuesit të *Makāmāt* dhe i thotë se ka një djalë të ri “me origjin të verdhë” dhe kërkon që transmetuesi t’i japë atij “një nuse të verdhë”. Treguesi ia plotëson kërkesën.

Beeston identifikon “palën e verdhë” si monedha ari. Roli i transmetuesit është lidhja e të gjitha historive që ndodhin në vende të ndryshme. Treguesi bëhet hero në këto vende dhe “raporton” atë që sheh e dëgjon.³⁹⁴

Ahmed ibn al-Husein al-Hamadhan (358-398/968-1008) shpiku *Makāmāt*. Ndër risitë e tij, ishte përdorimi i saxhit, mjeti shprehës i i predikimeve, si një metodë e rrëfimit të tregimeve; futja e një transmetuesi fiktiv në vend të një personi të famshëm; nënkuptimi i heshtur se ai po shkruante prozë trillim (fiction). Mjeshtri i *Makāmāt*, i cili e konsideronte Hamadhanin si mësues të tij, ishte Abu Muhammed el-Qasim (446-516/1054-1122). Shumë shpejt, ai u bë i njohur si Al-Hariri (nga fjala hariri -mëndafshi), sepse merrej me tregtinë e mëndafshit. Libri i tij njihet thjesht si *Makāmāt*, sikur të mos kishte asnjë libër tjetër të ngjashëm, të shkruar ndonjëherë. Ky, në vetvete, është një shpërblim i lartë dhe i merituar për Al-Hamadhanin.

Që nga fillimi i tij, *Makāmāt* është konsideruar të jetë menjëherë pas Kuranit, si thesar i gjuhës arabe. Libri i Al-Haririt është tregues shembullor i bazës së *Makāmāt*, në të cilin, siç e thekson Nicholson, “historia nuk është asgjë, stili gjithçka”. Megjithatë, Nicholson vazhdon të thotë se bëmat e personazhit kryesor, Abu Zayd, falen për shkak të “zgjuarsisë dhe mençurisë” së tij. Ndonëse këto janë të përhapura praktikisht në çdo përkthim të gjuhës arabe, janë lexuar me kënaqësi nga tregimet e gënjeshtreve, mashtrimit dhe mjeteve të tjera që Abu Zayd përdorte për të fituar jetesën. Shkurtimisht, *Makāmāt* i Al-Haririt e sfidon përskrimin. Është lexuar si argëtim dhe teksti i tij është përfshirë në kurrikulat shkollore.³⁹⁵

Në një pasazh të shtuar më vonë në *Makāmāt* origjinal, Al-Hariri jep një listë të asaj që gjendet në shkrimin e tij: “gjuha, serioziteti dhe drita, një dinjitet stili, bizhuteritë e rrjedhshmërisë, vargje nga Kurani, metaforat e zgjedhjes, fjalët e urta arabe, struktura gramatikore, kuptim të dyfishtë të fjalëve, diskurset dhe argëtim i këndshëm. Al-Hariri gjithashtu këmbëngulte se puna e tij kishte një “qëllim moral”.³⁹⁶

394 Beeston, “Al-Hamadhani, al-Hariri and the Maqamat Genre,” fq. 131-32.

395 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 329.

396 Ibid, fq. 429-430.



Makāmāti i tij ka kënaqur lexuesit e të gjitha llojeve, në origjinal dhe në përkthim (më të rejat në anglisht, nga Amina Shah). Lavdërimi për punën e tij nga kritikët letrarë ka qenë vazhdimisht i lartë. Vlerësimi më i lartë ishte, me siguri, i shprehur në vargje nga pena e Zamahshariut, një nga interpretesit më të shquar të Kuranit. Dy linjat e fundit të vlerësimit lexojnë si vijon: “*Makāmāti* i Al-Haririt është i denjë/ që çdo rresht të shkruhet në ar”.³⁹⁷

Epoka abaside ishte një kohë e prozës së bollshme. Përveç veprave religjioze dhe sufiste që formonin pjesën më të madhe, kishte libra mbi historinë, gjeografinë, filozofinë, biografinë dhe udhëtimet. Veprat fetare përfshinin më të rëndësishmen pas Kuranit, koleksionet e haditheve, kanonet e katër shkollave të së drejtës dhe veprat e Imam Gazaliut. Shkrimtarët më të spikatur të historisë ishin Al-Tabari (224-310/839-923) dhe Al-Masudi (345/956). Al-Tabari shkroi vepra fetare dhe historike. Komentimi i tij i Kuranit është i gjerë dhe Historia e tij universale përbëhet nga disa vëllime.

POEZIA E RE

Gjatë epokës abaside u shfaq një bollëk i poezisë, e përshkruar më së miri si e re në përmbajtjen dhe në stilin e saj. Poetët shkruanin në një gamë shumë më të gjerë të subjekteve, horizontet e tyre që shtrihen jo vetëm gjeografikisht, por edhe filozofikisht. Bota muslimane kishte arritur gjerësinë më të madhe të njohur në të dy hemisferat, në një drejtim drejt Kinës dhe në Europën Perëndimore, në drejtimin tjetër. Nga pikëpamja filozofike, mbi të gjitha, ekzistonte ndikimi iranian që siguronte një perspektivë shtesë të nevojshme për “një botë tjetër”, duke sjellë në poezinë arabe, sipas Nicholson, “elegancën e diktimit, thellësinë dhe butësinë e ndjenjës dhe një koleksion të pasur të ideve”.³⁹⁸ Përkthimet nga persishtja, greqishtja dhe sanskritishtja, gjithashtu, ndikuan dhe ku ndjehej edhe natyra hedoniste e oborrit abasid, që nuk njihte kufij.

Duke u nisur nga stili, ka pasur lloje të reja poezish e teknikash. Dëfrimet e oborrit nxisnin poezinë e njohur si *hamrijjah* (nga *hamr*- verë) dhe *tardijjat* (gjueti). Një ndjesi më e madhe u vu re në poezitë *gazzal* (poezia lirike, kryesisht e përkushtuar në temat e dashurisë). Dy lloje të tjera iu drejtuan *zuhdit* (një lloj vargu përkushtimi) dhe *badī* (një ornament i veshur me shprehi, shpesh i mbushur me mendjemadhësi).

397 Ibid, fq. 336.

398 Ibid, fq. 290.



Kašīdah (oda) iu nënshtrua një transformimi, gjithashtu. Për dallimin e stilit të vjetër nga i riu, Badawi shkruan “*Kašīdah* primare dhe sekondare”. Diskutimi i tij për dallimet ia vlen të vërehet. “*Kašīdah* primare, thotë ai, kishte një funksion tjetër përveç letrares: përfshinte vlerat e fisit dhe, për këtë arsye, ishte një “ritual” me të cilin poeti identifikonte fisin, pa ndryshim. Funksioni i saj sekondar, nga ana tjetër, ishte letrar, bazuar në “përvojën letrare”, me të cilën vështirë se kishte ndonjë “cilësi”, poeti shpesh këndonte për “cilësitë e mbrojtësit të tij”.³⁹⁹

Këtu, gjithashtu, është e nevojshme të përqendrohemi te poetët e mëposhtëm, që kanë dhënë kontribut në artin e tyre, ose veprat e të cilëve kanë arritur një meritë të lartë. Meuti ibn Iyas, Abu Nawas, Abu al-Atahiya, Abu Tammam, al-Mutanabbi dhe Abu al-Ala al-Ma’ari.

Meuti ibn Iyas (viti i vdekjes: 787) përmendet këtu për arsye historike, më shumë sesa për arsye islame. Ai ishte një urë midis umajadëve dhe epokave abaside, çka nuk është në vetvete e lavdërueshme. Fama e tij lidhet me faktin se njihet si i pari nga poetët e verës (pijes alkoolike) në shkollën e re të poezisë dhe se ai, së bashku me një shok, solli poezinë e tij të verës në Bagdad. Kishte reputacionin e të qenit një “shthurje” në oborin abasid hedonist. Poezia e tij, duke lavdëruar verën dhe dashurinë, megjithatë është vlerësuar për elegancën e saj.

Pasuesi i tij në pije, shthurje dhe komedi, Abu Nawasi (viti i vdekjes: 813), fitoi famë shumë më të madhe se çdo poet tjetër. Abu Nawas karakterizohet në *Netët arabe*, si shok i kalifit Harun al-Rashid. Megjithëse këtij poeti më hedonist të epokës abaside i ishte dhënë një edukim i shëndoshë fetar, ai besonte, sipas Nicholson, se “kjo kënaqësi ishte puna më e lartë e jetës së tij”.⁴⁰⁰ Abu Nawasi shkroi të gjitha llojet e poezive, duke përfshirë poezi gjuetie, *kašīdah* dhe poezi dashurie. Megjithatë, poezia e tij e verës e bëri atë të njohur dhe të imituar gjerësisht. Këngët e tij të pijes japin një përgjigje më të përshtatshme për atë që mund të pyesë dikush për të: Si mund të shkruajë dikush aq shumë poema për një temë të vetme?! Ai shkroi për vetë verën, personin që shërbeu verë, shoqëruesit e pijshëm, këngëtarët dhe rojet.

Në njërën prej këtyre tregimeve për pijen, ai dhe shokët e tij, një natë, panë një shitëse të verës dhe, meqë nuk kishin para të mjaftueshme për të paguar verën, ai ofroi “një prej shokëve si peng”. Ajo e zgjodhi vetë atë dhe u tha se do ta mbante të burgosur përgjithmonë.

399 M.M. Badawi, “Abbasid Poetry and Its Antecedents,” *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, fq. 149-150.

400 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 295, 298.



Abu Nawasi shquhej më shumë se çdo poet tjetër në oborrin e Harun al-Rashidit dhe ai ishte poeti i pasardhësit Harun al-Amin. Krijimtaria e tij ishte e gjithanshme, duke u nisur nga stili satirik në këngë, deri në poezi. Në përshkrimin e Schoeler, ndryshimet e tij inovative ndaj formës tradicionale të *kaśīdah* u konsideruan “të guximshme”.⁴⁰¹ Në poezinë e tij të dashurisë kishte një mbështetje kaq të madhe në metaforë, saqë linjat mbi rreshta ishin përshkrime krejtësisht figurative.

Thuhet se Abu Nawasi është penduar kah fundi i jetës së tij, edhe pse disa madje, sot e vënë në dyshim sinqeritetin e tij. Nicholson beson se ai ishte i sinqertë, për shkak të plakjes dhe citon një linjë nga poezia e tij: “Djali ishte i sëmurë, djalli ishte një murg”. Abu Nawasi u pendua dhe nisi të shkruante *zuhdijet* (poezi asketike) dhe zahada (përmbajtja nga kënaqësitë). Ai foli kundër kotësisë, veçanërisht atyre që e konsideronin veten mbretërorë. “Çdo njeri i gjallë është një njeri”, këmbëngul ai, “madje edhe biri i një të vdekuri”.⁴⁰²

Poeti Ebu al-Atahija (748-828) ishte e kundërta e Ebu Nawasit në pjesën më të madhe të jetës së tij. Herët, në karrierën e tij të krijimtarisë, ai shkroi këngë dashurie dhe për pijen, por shpejt braktisi hedonizmin e oborrit dhe jetoi si asket. Edhe pse ishte akuzuar për të qenit një mendimtar i lirë, ai ishte më afër Islamit sesa shumë nga poetët e tij bashkëkohorë. Nicholson përshkruan poezinë e Abu al-Atahiyes si prirje drejt filozofisë, sepse është e mbushur me melankoli dhe pesimizëm.

Abu al-Atahija ka thënë: “Bota është si një nepërkë, e butë për t’u prekur, por helm për t’u pështyrë”. Ai besonte se bota ishte kalimtare dhe e kotë dhe se pasuria dhe kënaqësia nuk ishin aspak të dobishme. Aftësia e tij më e shquar ishte, sipas Nicholson, përdorimi i gjuhës së thjeshtë dhe të zakonshme në poezinë e tij. Kjo tendencë përputhej me natyrën e tij egalitare. Ai thoshte: “Njerëzit mund të enden me gjakun e tyre fisnik, por asnjë prejardhje nuk mund të përputhet me veprat e drejta”.⁴⁰³

Bashkëkohësit e tij nuk e vlerësonin shumë, edhe pse kjo kishte pak rëndësi për të. Në klasat e mesme dhe të ulëta të shoqërisë ai vuri re “ndjenjat dhe bindjet fetare që i bënë ata të merrnin një pamje më të zjarrtë dhe më të lartë mbi jetën”. Ebu al-Atahija ndjente nevojën për t’i nxitur të tjerët, veçanërisht në “Poemën e Proverbit”, të realizuar në shtresat rimuese. Schroeder e njeh atë si pararendës të poemës didaktike në arabisht.⁴⁰⁴

401 Schoeler, G. “Banchar b. Burd, Abu ‘1-‘Atahiyah and Abu Nuwas,” *The Cambridge History of Arabic Literature: ‘Abbasid Belles-Lettres*, Ashtiany, fq. 296.

402 Ibid, fq. 270.

403 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 298-303.

404 Schroeder, *Muhammad’s People*, fq. 290.



Një poet tjetër që nuk u përlëvdua nga të gjithë kritikët, ishte Abu Tammami (804-845). Shumë kritikë e hodhën poshtë poezinë e tij, me shumë gjasa, sepse ai këmbënguli të ndiqte traditën klasike, në një epokë të dominuar nga poezia e re. Abu Tammam përpiloi një antologji, *Ĥamāsah* [Qëndresa], e cila arriti statusin e të qenit një nga tre koleksionet kryesore të poezisë së hershme arabe. E kompozoi këtë antologji gjatë një qëndrimi të paplanifikuar e të zgjatur, kur ishte i rrethuar me dëborë. Ai gjeti në bibliotekën e mikpritësit të tij një koleksion të mirë të poezisë arabe, një pjesë e rëndësishme e së cilës ishte e llojit para-islam të shkretëtirës. Ishte aq i matur në zgjedhjet e tij, sa një kritik vuri re se ai ishte “një poet më i mirë në *antologjinë* e tij, sesa në poezinë e tij”.⁴⁰⁵ Qëllimi i Abu Tammamit me këtë antologji, ishte të tregonte “virtytet më të çmuara të arabëve”.⁴⁰⁶

Megjithatë, kritikët e tjerë që vlerësonin gjuhën metaforike, e vlerësuan poezinë e Abu Tammamit. “Për t’i dhënë energjinë e tij të poezisë,” thotë Tuetey, “një poet i oborrit (i cili ishte Abu Tammam), do të përdorë stilin më figurativ”.⁴⁰⁷ Badau e përshkroi stilin e Abu Tammam si një stil “kryesisht arkaik, në frymën e shprehjes”. Ai kishte dëshirë të fliste tërësisht në metaforë. Në një nga poezitë e tij, i kërkon lexuesit të pranojë “këtë gjerdan margaritar të artit dhe të natyrës,...të modës së atij që është i aftë në mendime”.⁴⁰⁸ Këtu, gjerdani simbolizon poezinë e tij. Në një poemë tjetër, duke filluar me thënien intriguese: “Shpata tregon më shumë të vërteta sesa libri”,⁴⁰⁹ pavarësisht nga një mbështetje tepër e madhe në gjuhën metaforike, shfaqet një pamje shumë e gjallë e pushtimit të një qyteti. Ndikimi i Abu Tammam ishte i konsiderueshëm për *badī’* dhe *rūmijāt*, apo për përdorimin e gjuhës. Në lidhje me këtë të fundit, Tuetey thotë: “Në fakt, Abu Tammam krijoi një manual të stilit, të cilin asnjë poet pas tij, nuk mund të lejonte të injorohej”.⁴¹⁰

Në çdo epokë, një autor është veçuar për vlerësimin më të lartë dhe është emërtuar “më i madhi”. Më shumë se një shkrimtar merr këtë përcaktim, gjatë studimit të një epoke që mund të prodhojë shumë poetë, të cilët mund të përshkruhen si “më të mëdhenjtë. Megjithatë, vlerësimi më i lartë i përket dy poetëve të epokës abaside: Al-Mutanabbi dhe Al-Ma’arri. Ebu al-Tayyib Ahmed ibn al-Husejn (viti i vdekjes: 965), i njohur më shumë

405 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 129-130.

406 Ibid, fq. 79.

407 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 73.

408 M.M. Badawi, *A Short History of Modern Arabic Literature*, (Oxford University Press, USA, May 27, 1993), fq. 156.

409 Ibid, fq. 159-161.

410 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 240.



si Al-Mutanabbi, jetonte në mesin e beduinëve dhe kështu, fitoi njohuri më të madhe mbi gjuhën e pastër arabe. Ai doli në kërkim të sponsorizuesve, derisa arriti në oborrin e Sayf al-Dawlah, në Aleppo. Sunduesi dhe shkrimtari kishin shumë gjëra të përbashkëta, pasi që të dy ishin burra të shkretëtirës dhe kishin interesa intelektuale dhe ushtarake. Te Sayf al-Dawlah, Mutanabbi gjeti një hero afër idealeve arabe: në shtëpi gjendej gjithnjë në bibliotekë dhe në fushën e betejës ishte gjithnjë nën kontroll, sepse princi luftoi krah për krah me njerëzit e tij. Admirimi i Al-Mutanabbiut ndaj princit nuk ishte vetëm ai i një vëzhguesi, sepse ai gjithashtu luftoi në betejat e princit.

Marrëdhënia mes poetit dhe princit ishte më shumë se ajo e patronazhit, pasi Al-Mutanabbi ishte me të vërtetë i dashur për Sayf al-Dawah. Poezia e tij ishte e një standardi më të lartë, gjatë periudhës kur ndodhej në oborrin mbretëror, sesa pas largimit prej aty. Megjithatë, ai u detyrua të largohej, pasi kishte shumë rivalë dhe armiq, të cilët, më në fund, arritën ta kthenin princin kundër tij. Al-Mutanabbi u zhvendos nga vendi në vend. Më vonë, Sayf al-Dawlah e ftoi atë përsëri në oborrin e tij, por poeti nuk u kthye. Ai dhe i biri u vranë gjatë një udhëtimi në Bagdad.

Al-Mutanabbi ishte një person krenar, plotësisht i vetëdijshëm për dhuntitë dhe arritjet e tij, dhe mburrej për to. Megjithëse shquhej si njeri materialist, i gatshëm për të kërcyer, nëse i hidhnin disa monedha. Ishte i biri i një bartësi uji, por në një nga poezitë e tij deklaroi me krenari: "Lavdia ime është e imja dhe nuk vjen nga etërit e mi". Ai i paralajmëroi të tjerët, të "kërkonin lavdi, edhe sikur të gjendej në ferr dhe të përbuznin servilitetin, edhe sikur të gjendej në qiell". Në poezitë ku përgëzoi veten, gjithashtu tregoi përçmim për njerëzit.⁴¹¹ Megjithatë, Al-Mutanabbi meriton shumicën e vlerësimeve që mori. Shumë nga admiruesit e konsideronin atë të frymëzuar hyjnisht, si një peygamber, një pretendim i bërë nga vetë poeti. Pasi nuk ishin në gjendje ta etiketonin atë si të tillë, ata e quanin *al-mutanabbī* (peygamberi i mundshëm).

Al-Ma'arri, poeti tjetër i madh, pranoi se u përpoq të përmirësonte poezitë e Al-Mutanabbiut, por dështoi. Al-Tha'alibi, një kritik i shekullit pasardhës, shkroi se poezia e Al-Mutanabbiut i drejtohej dijetarëve dhe personave që lexonin poezi për kënaqësi. Ndonëse Al-Tha'alibi vuri në dukje dobësitë në poezinë e Al-Mutanabbiut, ai diskutoi gjerësisht karakteristikat origjinale të stilit të poetit. Nicholson përmbledh këto cilësi: "Shprehja elegante, kombinimi i hollë i fjalëve, imazhet imagjinare, mendjemprehtësitë e mahnitshme dhe një

411 Ullah, *Islamic Literature*, fq. 59.



përdorim i mrekullueshëm i figurave retorike”. Nicholson shton: “Reiske e cilëson atë si mjeshtër të filozofisë proverbiale dhe e krahason me Euripidin, për shkak të moralizimit të tij”⁴¹²

Sipas Tuetey, Al-Mutanabbi kishte “një ndjenjë të lartë nderi”, e cila ishte e dukshme qartë në poezitë e tij, veçanërisht në ato që iu drejtuan Sayf al-Dawlah. Tuetey thotë: “Një nga këto poezi tregon një standard sjelljeje që, më vonë, do të bëhej i njohur në Perëndim si kalorësi. Ndoshta sepse Al-Mutanabbi shprehu aq gjallërisht idealet arabe, saqë shumë e njohën atë si poet i të gjithëve”⁴¹³

Poeti tjetër i madh, Abu al-Ala al-Mâ’arri (973-1057), vërtetoi dëshminë e Al-Mutanabbi për njerëzit, megjithëse për një arsye shumë të ndryshme. Në përshkrimin e Abd al-Rahmanit, njerëzit ishin të kënaqur të përqafojnë zinxhirët e tyre, të përgjumur në papërgjegjshmëri.⁴¹⁴ Deklarata si kjo kanë bërë që kritikët të dyshojnë në besimin e Al-Ma’arrit. Që ai ishte thumbues, për këtë nuk ka dyshim. U verbua në moshën katërvjeçare, si pasojë e lisë, dhe ankohej për fatine tij. Në një nga poezitë e tij, një rresht nënkupton se ai fajëson babanë e vet për këtë. Në një poezi tjetër, ai dëshironte të mos kishte lindur. Në rreshtat e tij më të hidhur, deklaroi se të gjithë njerëzit janë të këqij dhe, siç pohon Nicholson, “asgjësimi i plotë është shpresa më e mirë për njerëzimin”⁴¹⁵

Ashtu si shumica e poetëve të kohës së tij, Al-Ma’arri shkoi në Bagdad, në përpjekje për të bërë një jetë më të mirë, si poet i oborrit. Ishte një udhëtim i vështirë për një njeri në gjendjen e tij, ndaj pyeste veten, nëse do t’ia vlente apo jo. Megjithatë, fama e kishte paraprirë. Poezitë e tij u recituan në xhaminë e Al-Mansurit dhe në një akademi poetësh, ku dije-tarët i mirëpritën. Për një person të etur në zgjerimin mendjes, ishte kohë e përshtatshme për të qenë në Bagdad. Kishte besimtarë dhe filozofë nga shumë pjesë të botës atje, duke përfshirë budistët, zoroastrianët, hebrejtë dhe të krishterët. Megjithëse jetoi në Bagdad për vetëm një vit e gjysmë, kjo përvojë bëri një ndryshim të madh në jetën e tij.

Qëndrimi i Al-Mâ’arrit ndryshoi, kur mori lajmin se e ëma ishte në shtratin e vdekjes. Ajo vdiq para se ai të mbërrinte në shtëpi dhe kjo ia shtoi hidhërimin. Sipas tij, askush tjetër nuk e trajtoi atë me butësi dhe kujdes. Al-Ma’arri e izoloi veten, jetoi si një asket, u bë vegetarian dhe iu përkushtua meditimit dhe shkrimit të poezisë. Sidoqoftë, nuk jetoi

412 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 311-312.

413 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 80, 84.

414 Ashtiany, fq. 333.

415 Nicholson, *A Literary History of the Arabs* fq. 317; Phillip Khurri Hitti, *Islam: A Way of Life* (Mineapolis, MN: University of Minnesota Press, 1970), fq. 147.



tërësisht i vetëizoluar, pasi studentët vinin rregullisht tek ai, ashtu si edhe vizitorë nga e gjithë bota. Poeti i shquar iranian, Nasir Khosrow, thekson se, kur e vizitoi, atje kishte mbi dyqind njerëz nga e gjithë bota, për të dëgjuar leksionin e Al-Ma'arrit mbi poezinë.

Poema e madhe e tij: *Al-Luzūmiyyat* (Nevoja e panevojshme - titulli i plotë i së cilës gjithashtu rimon), pati ndikim të madh, si negativ, ashtu edhe pozitiv. Kritika kryesore ishte se poema ishte e mbushur me dyshime dhe dëshpërim, me pak fjalë, shumë negative. Për kritikët, poema gjithashtu jepte përshtypjen se jeta ishte e pavlerë. Sidoqoftë, nga një pikëpamje tjetër, shihet se kjo poemë është e pasur dhe e zhdërvjellët. Sipas Tueteyt: "Ajo është e mbushur me një mendje pasionante në kërkim të së vërtetës".⁴¹⁶ Abd al-Rahman përmbledh veprat e Al-Ma'arrit, duke e përshkruar poezinë e tij më të madhe, si më poshtë: "Ajo përqafon të gjitha aspektet e personalitetit të tij, si shkrimtar shumë njerëzor, si mendimtar dhe si dijetar thellësisht i mbushur me një ndjenjë për gjuhën arabe".⁴¹⁷

Shumëkush e ka vënë në pikëpyetje besimin e Al-Ma'arrit në Islam. Ai e njihte mirë fenë e tij, sepse e kishte mësuar Kuranin nga dijetarët kryesorë të qytetit të tij dhe Hadithin nga i ati dhe autoritetet e tjera udhëheqëse. U tregua kaq i aftë në shkencat islame,⁴¹⁸ sa që e kishin dërguar në Aleppo për studime të mëtejshme atje. Nuk u shmang kurrë nga një besim i fortë në Zot, pranimi i fesë dhe devotshmëria nuk ishin kurrë në pikëpyetje. Sidoqoftë, Al-Ma'arri i kritikonte muslimanët, gjë që i rëndonte ata, në të njëjtën mënyrë si kritika e justifikuar i mërzit muslimanët e sotëm. Al-Ma'arri shprehu kritikën e hapur në një nga poezitë e tij. Ai u tha muslimanëve: "Falënderoni Zotin dhe lutuni! Edhe nëse silleni jo shtatë, por shtatëdhjetë herë rreth Qabes, megjithatë prapë mbeteni të paditur". Gjithashtu, ai deklaroi: "Me fenë manipulohet dhe abuzohet për t'i shërbyer qëllimeve politike. Islami, ashtu si fetë e tjera, është kthyer thjesht në një marrëveshje shoqërore". Ai veçoi padrejtësinë, si "më e keqja e krimeve". Ai deklaroi në një nga poezitë e tij: "Nëse urrejtja nuk ishte bërë elementi natyror i njeriut, xhamitë dhe kishat do të ekzistonin krah për krah".⁴¹⁹

Poezitë e tij të përkthyera në gjuhën angleze lexohen po aq të freskëta, sa shumica e poezive të shkruara sot:

416 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 86.

417 A'ishah Abd al-Rahman, *Rissalat-el Guphran* (Cairo: N/D, 1950), fq. 335.

418 Ibid, fq. 328.

419 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 87.



*Unë vizitoj të dashurit, të zhytur në gjumë,
perdet e kaluara, të thurura muajsh e vitesh.*

*Trazimet e jetës me buzëqeshje rrezatuese,
duke dalë nga hijet, që në fund duhet të fitojnë.*

Ndërsa këto rreshta tingëllojnë sikur ai po na drejtohet drejtpërdrejt:

*E vërteta është e zbehtë, kur hijet bien,
ndërsa gënjeshtër ecën në sheshet publike.*

Rregulli i shoqërisë është së pari leverdia, krenaria e parëndësishme dhe bashkimi në lavdërim.

Edhe pse Al-Ma'arri mund të ketë qenë herë pas here thumbues, kurrë nuk iu dorëzua dëshpërimit. Sipas Tuetey, ai veprimi me idealin e lartë të drejtësisë dhe tolerancës, që poezia e tij e nënvizon me vendosmëri.⁴²⁰ Ndoqi jetën e një poeti, qëllimi i të cilit ishte ndërtimi i njerëzimit drejt përmirësimit të shumëllojshmërisë së të gjitha krijesave. Përmes shumë prej poezive të tij, ishte nga më të mirët e mësuesve. Von Kremer thotë: "Thelbi i mësimi të tij moral është të nxisë përmbushjen e ndërgjegjshme të detyrimeve, me ngrohtësi dhe dashuri të barabartë ndaj të gjitha gjallesave, si detyra më e lartë dhe më e shenjtë".⁴²¹

GRATË POETE

Megjithëse shumë gra kompozuan poezi, gjatë epokës para islame dhe epokës islame, pothuajse të gjitha poezitë e tyre ishin ose momentale, ose nuk u regjistruan. Megjithatë, disa nga poezitë kanë mbijetuar, si rezultat i interesit anekdotik. Maysuna, e përmendur në Kapitullin 8, shquhet më shumë për efektivitetin e një prej poezive, sesa për poezitë e saj në përgjithësi. Si mbretëreshë në pallatin e kalifit të parë umajad, ajo hodhi në poezi dëshirën që kishte për t'u kthyer në shkretëtirë dhe kalifi Muavij ia plotësoi këtë dëshirë.

Megjithatë, kishte poete femra, poezia e të cilave fitoi merita dhe njohje të gjerë, që ende sot janë të mirënjohura. Kanuni i Sulaimit e ka

420 Ibid, fq. 90.

421 Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, fq. 323.



kapërcyer epokën paraislame dhe islame, duke fituar reputacionin e të qenit “më e madhja në mesin e poetëve të Arabisë”. Poema e saj më e famshme, e recituar shpesh, është një vajtje i vëllait të saj të ri, të vranë në betejë. Gjuha e saj edhe pse e përmbajtur është emocionuese. Hansa përqendrohet te bujaria e vëllait të saj, kur thotë: “Një zemër aq e shpejtë për t’ju përgjigjur çdo urdhri dhe çdo nevoje”, me një vdekje krenare. Kur ajo recitoi elegjinë e saj në Panairin vjetor të Mekës, Nabiga (një poet i shquar i kohës) i dha vlerësimin më të lartë. Me ardhjen e Islamit, ajo u bë muslimane.⁴²²

Epoka umajade prodhoi dy poete gra të mëdha: Humaida dhe Layla al-Ahyaliya. Humaida ishte vajza e Ibn Bashirit, një guvernator i Kufes, nën kalifin e parë umajad, Muavij. Në veçanti, pikas poema ku, me një shprehje të ashpër, e përshkruan martesën e saj si një marshim mbi një mushkë.⁴²³ Layla al-Ahyaliya arriti famë më të madhe. Poezitë dhe detajet e për jetën e saj u botuan në antologji dhe ishte një person i njohur në oborrin e kalifit Abd al-Malik. Poema e saj më e famshme, është një lavdërim për Tauban, njeriun që donte, por që u vra në betejë. Megjithëse babai i saj e kishte detyruar të martohej me një njeri të neveritshëm, ajo mbetej e dashuruar me Tauban edhe në pjesën tjetër të jetës.⁴²⁴

Gjatë epokës abaside, kishte më shumë gra poete të oborrit. U kthye në një prestigj për të dyja palët, edhe për kalifin, edhe për poetet gra, që të mundoheshin të tejkalonin njëri-tjetrin në krijimin e poemave në mënyrë ekstreme. Kalifi, zakonisht, prodhonte rreshtin e parë të një strofe dhe sfidonte gratë poete për ta përfunduar atë. Tema e poemës, zgjedhja e fjalëve, njohuria e botës, e kaluara, tradita dhe forma letrare, rikujtimi i mençur, skema e rimës dhe gjuha figurative, të gjitha këto ishin armët që do të përdoshin në betejë. Megjithatë, ishte një betejë ku nuk kishte humbës, ku të dy garuesit lavdëroheshin. Kjo praktikë ishte në përputhje me sofistifikimin dhe kulturën e botës abaside.

Disa nga poezitë e kompozuar në këtë mënyrë, u regjistruan si pjesë e historisë. Si në oborr, ashtu edhe jashtë tij, ka pasur shumë poete femra, krijimtariae jashtëzakonshme e të cilave i ka vënë në botën e Letërsisë dhe poezitë e të cilave kanë mbijetuar deri sot. Poetet kryesore gra ishin Layla, Mahbuba, Fadl dhe Wallada, të cilat u identifikuan thjesht nga emrat e tyre të parë. Layla ishte e pazakontë në dy aspekte: ishte e shquar në dy fusha, ushtarake dhe letrare. Vëllai i saj, Walid ibn Tarif, udhëhoqi një forcë harixhite kundër

422 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 18.

423 Ibid, fq. 184.

424 Ullah, *Islamic Literature*, fq. 40.



komandantit të aftë të ushtrisë perandorake të Jazidit dhe u vra në betejë. Layla mori vendin e vëllait të saj dhe i udhëhoqi njerëzit e tij në dy beteja kundër armikut, derisa klani i saj e detyroi të hiqte dorë nga pozicioni i saj. Ajo shkroi një poemë në nderim të vëllait, megjithëse jo të llojit të zakonshëm. Siç vë në dukje Tuetey, poema ishte në traditën e vërtetë beduine, çka ilustron të kundërtën e lavdisë perandorake.⁴²⁵ Në poemë, ajo i nxit njerëzit e saj “të ngrihen kundër valës së fatkeqësisë” dhe parashikon vdekjen për armiqtë “e mëdhenj”.⁴²⁶

Të dyja, Fadl dhe Mahbuba, ishin në oborrin e kalifit Mutawakkil. Fadl ishte një shpirt i lirë në Bagdad, siç dukej qartë në poezinë e saj të dashurisë. E njohur gjerësisht ishte dashuria e saj për një poet farsi, Said ibn Hamid. Në fakt, ata shkruan poema për njëri-tjetrin. Një nga poezitë e shquara të Fadlit, shpreh dëshirën e saj për të parë Saidin, kur ai ishte në shtratin e vdekjes. Ndërsa Mahbuba kishte një dhunti shtesë për kompozimin e këngëve, të cilat ajo i këndoi në oborr dhe në Bagdad. Naxhibullah përshkruan jetën e saj tragjike. Ajo donte kalifin dhe, kur ai vdiq, ishte aq e pikëlluar, saqë braktisi jetën e kënaqësive dhe mbajti zi deri në vdekjen e saj. Kjo e zemëroi kalifin e ri, i cili ia dorëzoi atë një oficeri turk. Por, kur e kuptoi se ajo do të largohej nga qyteti, oficeri turk e çliroi atë. Megjithatë, Mahbuba u kthye fshehurazi në Bagdad, ku vdiq e vetmuar, “në errësirë të plotë”.⁴²⁷

DASHURIA E LETËRSISË

Epoka abaside ishte periudha e numrit më të madh të poetëve sufistë që shkruan në arabisht. Ata ishin të shquar, si në cilësinë e lartë të shkrimit, edhe në vëllimin e prodhimit të tyre. Madje ende sot, konsiderohen mjeshtra të poezisë me motive sufiste dhe të vetë sufizmit. Në mesin e tyre, veçanërisht të rëndësishëm janë: Rabia, Hallaxhi, Ibn Burda, Al-Rakashi, Xhunayd, Ibn Atai, Shibli, Abdul-kadir Xhilani, Nuri, Dhu al-Nun, El-Basri, Al-Shibli, Imam Al-Gazali, Ibn al-Arabi, Ibn al-Farid, Fahr al-Din al-Razi, Abu Nuwasi, Al-Tha’alibi, Ibn al-Mu’tazz dhe Al-Shushtari.

Meqë kalifët dhe njerëzit e tjerë të kulturës në kryeqytet ishin sponsorë të shkrimtarëve, shumica e aktiviteteve letrare përqendroheshin në

425 Tuetey, *Classical Arabic Poetry*, fq. 65.

426 Ibid, fq. 216.

427 Ullah, *Islamic Literature*, fq. 52-53.



ato qytete. Gjatë viteve të hershme të kalifatit abasid, Bagdadi ishte qendra e letërsisë, ashtu si do të bëhej më vonë Londra. (Deri në shekullin e XX, 90% e të gjithë letërsisë angleze u shkrua brenda një rrezeje prej gjashtëdhjetë milje rreth Londrës.)

Megjithatë, shumë shpejt u shfaqën rajone të tjera me përhapjen e qytetërimit islam. Ato u bënë, nëse jo sfidues, të paktën të barabartë me Bagdadin në shumë aspekte. Ndikimi i kulturës arabe, i gjuhës dhe i letërsisë u përhap në Lindje dhe Perëndim, duke rezultuar me “letërsi rajonale” në arabisht. Lulëzimi më i dukshëm dëshmohet në Al-Andalus, në Spanjën muslimane, ku dashuria për letërsinë ishte e fortë dhe sundimtari Mu’tamid ishte një shembull i mrekullueshëm. Sipas Hittit, ai “zotëronte një shpirt të ndjeshëm dhe poetik”. Vetë ishte poet dhe zgjodhi një poet tjetër, Ibn Ammar, si vezirin e tij, në mënyrë që ta sfidonte atë. Mu’tamid shkruante rreshtin e parë të një strofe dhe kthehej te veziri i tij për ta përfunduar atë. Por, në një rast, Ibn Ammar nuk u tregua mjaft i shpejtë. Një mbrëmje, kur të dy po ecnin pranë lumit Guadalquivir, Mu’tamidi vuri re se era e lehtë kishte krijuar një rrudhosje në sipërfaqen e ujit dhe menjëherë shkroi një rresht, duke e përshkruar erën si “gërshetimin e valëve në tezgjah”. Pastaj sfidoi Ibn Salah al-Din për ta përfunduar atë. Ndërsa veziri mendonte, një grua e re lante rrobat aty afër dhe kështu, ai shpejt e siguroi edhe rreshtin tjetër që vijonte: “ky është lumi, por të ngrirë, asnjë kalorës nuk do ta dëshironte”. Mu’tamidi u mahnit aq shumë nga gruaja e re me emrin Itimad, që po lante rrobat, sa që u martua me të, e bëri mbretëreshën e tij dhe bashkoi emrin e saj me të tijin.⁴²⁸

Gjatë kësaj periudhe, një poet i talentuar i dashurisë, që quhej Ibn Zajdun, sipas Chejne, ishte shkrimtari më i mirë në stilin klasik tradicional në Andaluzi.⁴²⁹ Pjesa më e madhe e poezive të tij përshkruajnë dashurinë e tij për Walladën, bijën e një kalifi i cili ishte edhe vetë një poet i aftë. Wallada ishte një grua e bukur dhe shpirt i lirë, e cila, pas vdekjes së babait të saj, e hapi shtëpinë e vet për poetët dhe dijetarët.⁴³⁰ Megjithëse Ibn Zajdun i shkroi Walladas një poemë dashurie, që u përshkrua nga shumë prej tyre si poema më e bukur e dashurisë së muslimanëve të Spanjës dhe një nga më të famshmet në letërsinë e përgjithshme arabe, të dy nuk u martuan kurrë.

Një shkrimtar tjetër, i cili fitoi famë të përhershme, ishte Ibn Hazmi. Sipas Hittit, ai ishte “mendimtari më origjinal i Islamit spanjoll”, kritikant e

428 Hitti, *History*, fq. 538-540.

429 Chejne, *Muslim Spain*, fq. 529.

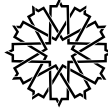
430 Hitti, *History*, fq. 535. 560.



të cilit synonin mbretërit, poetët dhe autoritetet fetare. Ai i përshkroi sunduesit si “armiqtë e Zotit” dhe ushtarët si “banditë”. Shkoi aq larg, sa të deklaronte se këta njerëz do të “adhuronin kryqin”, në qoftë se ata do ta shihnin atë si fitimprurës. Ibn Hazmi ishte një nga shkrimtarët më prodhues të Islamit dhe thuhet se ka shkruar katërqind vëllime për fenë, historinë, traditën, letërsinë dhe lëndët e tjera. Gjenealogjia e arabëve është një nga veprat e tij më të hollësishme të këtij lloji. Gjithashtu, ai ishte poet, ku vepra më e njohur letrare është “*Gjerdani i pëllumbeshës*”, të cilën Chejne e përshkruan si “një ese mbi dashurinë, natyrën dhe manifestimin e saj në gëzim dhe vuajtje”.⁴³¹

Një tjetër lulëzim letrar në rajonin iranian, ishte aq madhështor, sa që meriton një kapitull më vete, prandaj është subjekt i Kapitullit 12.

431 *Muslim Spain*, fq. 558-559.



12

Letërsia persiane

Irani është kontribuesi më i madh në qytetërimin dhe kulturën e Islamit, jashtë botës arabe. Dijetarë të shumtë janë përfshirë në historitë e qytetërimit arab, sepse kanë shkruar në arabisht, megjithëse ishin me origjinë iraniane. Midis tyre: Ibn Sina, Al-Farabi, Al-Razi dhe Al-Biruni. Pas ringjalljes së gjuhës persiane, u shfaq letërsia persiane që, shumë shpejti, arriti një dinjitet dhe madhësi të vetën.

Epoka e artë e letërsisë persiane është, me të vërtetë, një nga periudhat më të shquara në historinë e kulturës iraniane dhe islame. Veprat e poetëve të shquar si Rumi, Sauta dhe Hafiz janë përkthyer në shumë gjuhë, duke përfshirë edhe shumë gjuhë europiane, madje arritën të vlerësoheshin në Amerikën e Veriut. Ndër lexuesit e zjarrtë të këtyre poetëve persiane, ishin Goethe, Tennyson, Gibbon, Emerson dhe Thoreau.

Ka një ndryshim të madh midis trashëgimisë letrare të arabëve dhe asaj iraniane. Edhe pse arabishtja dhe farsi janë gjuhë të pasura, arabishtja ishte kryesisht gojore në fillim të Islamit, ndërsa farsi tashmë kishte një letërsi të gjerë të regjistruar, përfshirë epikën, një zhanër që u bë pjesë e letërsisë islame.

Gjuha persiane mund të ndahet në tri forma të ndryshme, secila korrespondon me një periudhë historike. Persishtja e vjetër zgjati deri rreth vitit 300 (p.e.s.). Persishtja e mesme zgjati deri në ardhjen e Islamit dhe persishtja moderne. Persishtja e vjetër po ndryshonte edhe para pushtimit maqedonas.⁴³² Sidoqoftë, disa vepra nga letërsia e asaj periudhe

⁴³² Manoochehr Aryanpur, *A History of Persian Literature* (Tehran: Kayhan Press, 1973), fq. 4, 23, 51.



të hershme mbijetuan, duke përfshirë “Avesta”, librin e shenjtë të zoroastrianëve dhe mbishkrimet që tregonin ngjarje nga jeta e mbretërve.

Pushtimet e Aleksandrit përshpejtuan ndryshimet që ndodhën në gjuhën persiane, nga periudha e vjetër në atë të mesme, e njohur edhe si pahlavi, që ishte një koleksion i dialekteve të ndryshme. Këtu, përsëri, trashëgimia letrare përbëhet nga mbishkrimet, shkrimet zoroastriane (kryesisht komentet e njohura si Zand-Avesta), përveç kësaj, edhe poezitë. Këto dialekte kanë vazhduar të përdoren që atëherë.⁴³³ Në fakt, sipas Levy: “Iranianët u ngjizën në mënyrën e tyre të mësuarit të jetës [përmes sundimit arab]. Kjo mund të shpjegojë se si ata arritën të mbanin gjuhën e folur në thelb të pandryshuar”.⁴³⁴

Megjithatë, ardhja e Islamit ndryshoi gjuhën persiane. Shkrimi arab zëvendësoi alfabetin pahlavi, me ndihmesa shtesë për tingujt që nuk gjenden në arabisht. Shkrimi i vjetër u zhduk në Iran, por mbijetoi në Guxharat të Indisë, ku u vendosën shumë persë (zoroastrianë) nga Persia dhe ruajtën literaturën e hershme persiane. Arabishtja, gjithashtu, ka pasuruar fjalorin persian. Sipas Aryanpur: “Ndikimi më i madh në letërsinë islame të Iranit ishte (dhe duhet të shtoj, se ende është) Kurani”.⁴³⁵

Prania muslimane, gjatë sundimit abasid në veçanti, ka marrë hua dhe ka kontribuar në kulturën e Iranit. Kalifët filluan të mësonin rreth administratës, thesarit dhe arkitekturës së iranianëve. Pastaj fituan njohuri në mjekësi, filozofi dhe shkenca, të cilat i kemi diskutuar në kapitujt 8, 9 dhe 10. Një kontribut shumë i vlefshëm iranian, gjatë këtyre shekujve të hershëm, ishte përkthimi në arabisht i veprave nga gjuhë të tjera. Nga ana e tyre, arabët u dhanë iranianëve një pjesë të fjalorit, fenë islame dhe format e tyre të poezisë.

Kasīdae arabëve u dëshmuar të ishte forma e hershme dominuese mes iranianëve në përdorimin e saj si panegjirikë. Kur ndikimi i Bagdadit u dobësua, *kasīda* u bë e zakonshme mes poetëve iranianë, që tashmë shkruanin në persisht. Në lidhje me *gazalin*, formën poetike arabe, Levy thotë se iranianët jo vetëm që e morën hua, por ata “modernizuan një formë të veçantë lirike”. Format i *gazalit* akoma ruhej.

Një formë e tretë poetike e krijuar nga iranianët, ishte *rubā’ijjah* (ruba-irat) ose një katërvargësh, që u bë i famshëm nga përkthimet në anglisht të veprave të Umar Hajjemit. Përkundër kufizimit në katër rreshta, *rubā’ijjah* u

433 Ibid, fq. 51.

434 Reuben Levy, *An Introduction to Persian Literature* (New York & London: Columbia University Press, 1969), fq. 15.

435 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 70, 72, 73.



përdor si mjet për disa nga poezitë më të thella persiane dhe pothuajse çdo poet persian, në një kohë ose në një tjetër, ka shkruar në këtë formë. Historianët e letërsisë konsiderojnë dy poetë, si të parët që futën këtë formë në përdorim të gjerë popullor. Ata janë Abu Shukur nga Balhi dhe sufi Ebu Said. Ebu Said e përdorte katërvargëshin për të shprehur mendime mistike. Meqë këto nuk ishin të lehta për t'u përcjellë, ai mbështetej shumë më tepër në metaforat, një zakon i ndjekur pothuajse nga të gjithë poetët vijues sufi.

Një formë tjetër iraniane ishte *mathnavi*, shumë më i gjerë në përdorim, që përbëhej nga një seri prej dy rreshtash, të lidhura me një rimë, të cilën Levy e përshkruan si rimë "dyshe". Përveç metrikës dhe rimës së kërkuar në "dyshe", nuk ka kufizime të tjera në *mathnavi*. Disa vepra në këtë formë shtrihen në mijëra rreshta. Levy thotë: "*Mathnavi* konsiderohet nga persianët si mishërim i disa kryeveprave të literaturës së tyre". Më i famshëm është ai i Rumi, i njohur thjesht si "*Mathnavi*".⁴³⁶

Shkrimet më të hershme iraniane, pas ardhjes së Islamit, ishin krejtësisht në prozë dhe në arabisht. Këto ishin dokumente qeveritare që merreshin me tokën dhe taksat, të cilat patën interes historik në vitet e mëvonshme. Hartuesit vazhduan të shkruanin për tema të lidhura kryesisht me njerëzit. Disa nga këto materiale, morën një meritë letrare të vetën, por edhe si pjesë e shkrimeve, poezive dhe prozave, përfshirë epikën. Stili i prozës letrare në persisht u krijua herët, gjatë përkthimeve nga arabishtja. Shkrimtari Balami, ishte një vezir që jo vetëm përktheu, por gjithashtu përshtati me aftësi shumë vepra. I dha famë një vepër në persisht, e njohur si analet e Balamit.

Sidoqoftë, farsi (persishtja) u konsiderua më e vlefshme si gjuha e poezisë dhe për këtë arsye, dominoi epokën e artë të letërsisë persiane, me poetët që pasonin njëri-tjetrin, përgjatë pesëqind viteve. Vlerësimi i këtyre poetëve është matur me popullaritetin e tyre të vazhdueshëm në Iran. Përveç banorëve të arsimuar në zonat urbane, fshatarët recitonin rreshta nga poezitë, për shembull, të Hafizit dhe Xhamiut.

I pari që pati përparësi, ishte poeti persian i verbër Rudaku. Ai fitoi famë si përkthyes i koleksionit të fabulave nga India, të njohura si Kalila dhe Dimnah. Poezia e tij ishte e shkëlqyer dhe vlere e saj u rrit ndjeshëm pasi, si një këngëtar dhe muzikant i aftë. Rudaku këndoi kompozimet e tij dhe i shoqëronte këngët me lutje. I shfaqti këto cilësi të jashtëzakonshme, gjatë një ndodhie në lidhje me Emir Nasrin, sundimtar dhe mbrojtës i Rudakit. Emir Nasri ndiqte një rutinë. Udhëtonte në të gjithë pronat e tij, në

⁴³⁶ Levy, fq. 36.



pranverë dhe verë, pastaj kthehej në kryeqytetin e tij, Buhara. Gjatë njërit prej këtyre udhëtimeve, u dashurua me qytetin e Heratit dhe qëndroi atje, sikur nuk kishte ndërmend të kthehej në Buhara. Megjithatë, kujdestarja e tij dëshironte që ai të kthehej në shtëpi, kështu që kapitenët e ushtrisë dhe oborrtarët i kërkuan ndihmë Rudakut. Ai kompozoi një *kaśīdah* dhe mëngjesin e ardhshëm ia këndoi Emir Nasrit, duke lavdëruar bukuritë e Buharës. Emir u mallëngjye aq shumë, sa që nxitoi për te kali i tij dhe u nis për në kryeqytet, ndërkohë që oborrtarët u munduan ta ndalnin për ta bindur atë të mbathte çizmet e kalërimit.

Lexuesit e mëvonshëm befasoneshin nga poema të tilla, të thjeshta dhe mjaft aktuale. Në to gjendet gjeniu, thjeshtësia dhe aftësia të cilën Rudaku e ka shprehur në këngë dhe muzikë. Të gjitha këto aftësi bënë të mundur që ai të fitonte një pasuri të madhe, aq shumë, sa që, sipas Aryanpur, duheshin katërqind deve për të dërguar pasurinë e tij nga Herati në Buhara. Megjithatë, thuhet se vitet e mëvonshme i ka kaluar në varfëri.⁴³⁷

Rudaku (858-941) ishte shkrimtar pjellor, megjithëse 1.300.000 vargje që ia atribuojnë atij, duket shifër e ekzagjeruar.⁴³⁸ Vargjet e tij arritën në mbi njëqind mijë distikë.⁴³⁹ Megjithatë, sado që shkroi shumë, pak ka mbijetuar, edhe pse është e mjaftueshme për të dëshmuar famën e tij, si poeti i parë madhor i Iranit musliman. Aryanpur përmbledh temën kryesore që përshkon poezinë e Rudakut: "... strategjia më e mirë e njeriut, në një univers indiferent, përballë një vdekjeje të pashmangshme, është indiferenca ndaj gjërave materiale". Megjithatë, Aryanpur pranon se Rudaku është gjithashtu "i përkushtuar thellë" për "ndjekjen e lumturisë". Ndër linjat që citon Aryanpur, janë si në vijim:

*Jetoni të lumtur, të lumtur me sytë e zhveshur,
sepse bota nuk është tjetër, përveç erës dhe ëndrrave.
Katër gjëra që nuk janë shpagim i të vdekurve nga fajësia:
Trupi i shëndoshë, zemërbutësia, mençuria dhe emri i mirë.*

*Rudaku është pak i njohur jashtë Iranit.
Poetët e tjerë të mëdhenj persianë janë të njohur botërisht.*

Poeti emisar, Firdeusi (935-1020), është i famshëm për epikën e tij: "*Shah-nama*" (Libri i Mbretërve). Kjo nuk ishte e para e këtij zhanri, sepse poetët

437 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 70, 72, 73.

438 A.J. Arberry, *Classical Persian Literature* (New York: Macmillan, 1958), fq. 34.

439 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 77.



e hershëm kishin shkruar kronika të ngjashme. Nga këto, kontributi i Ebu al-Mu'ayid Balhit, i botuar në fund të shekullit të III h., "ishte libri më voluminoz dhe autoritar i këtij lloji".⁴⁴⁰ Një tjetër libër, nga Ebu Mansuri, arriti popullaritet të gjerë, gjë që çoi në përpjekjet e Dakik për të hartuar një të tillë. Dakik vdiq pasi kishte shkruar mbi një mijë çifte vargësh. Ato ishin të një cilësie kaq të jashtëzakonshme, saqë Firdeusi i citoi gjerësisht në punën e tij.

Firdeusi i kushtoi tridhjetë vjet Shahnamës dhe fama e tij mbështetet vetëm te kjo vepër. Ai tregoi se ishte poet i denjë për temën e tij, ose, me saktë, për temat e tij, pasi mbulon jetën e sundimtarëve dhe heronjve persianë, që zgjat katër mijë vjet, nga 3600 (p.e.s.) deri 651(e.s.). Në thelb, është historia e Iranit, përpara ardhjes së Islamit, dhe mund të ndahet në dy pjesë. Pjesa e parë përbëhet nga mitet dhe legjendat e Persisë së lashtë dhe pjesa e dytë përqendrohet në historinë e saj, nga pushtimi i Aleksandrisë ndaj Daras, deri në fitoret arabe mbi sasanidët.

E gjithë puna arrin rreth 60.000 çifte vargësh që konsiderohen si epikat më të spikatura të persishtes. Kopja e parë e paraqitur, përbëhet nga shtatë vëllime. Botimet e mëvonshme u publikuan si dorëshkrime të ndriçuara, të ilustruara me disa nga pikturat më të bukura persiane në miniaturë.

Firdeusi bëri çdo përpjekje për të shmangur fjalët arabe dhe puna e tij ishte, pra, ndër shkrimet e para persiane. Nëse jo e para, e përbërë pot-huajse tërësisht nga gjuha farsi (persisht). Stili i tij, bashkë me atë të Rudakut, u bë i njohur si Horassani, i karakterizuar nga përdorimi i "thjeshtëzimit" të dialektit Dari.⁴⁴¹

Edhe pse Shahnama është përshkruar si jo-islame, nuk ka dyshim se, siç shprehet Aryanpur, monoteizmi "përshkon" të gjithë punën dhe se ajo "ndahet" nga heronjtë. Në një nga temat e saj të mëdha, epika reflekton parimin islam, se është përgjegjësia e individit për të shmangur të keqen.⁴⁴²

Episodi më tragjik dhe emocionues i Shahnames, është gara midis Sohrabit dhe Rustemit, që ishte babait i tij. I biri drejtonte popullin e së ëmës së tij, Turin, ndërsa i ati luftonte për persët. Asnjëri nuk ishte i vetëdijshëm për marrëdhënien mes tyre, edhe pse Sohrab vëren një ngjashmëri fizike me armikun e tij, sepse kujton nënën e tij, duke i dhënë detajet e paraqitjes së Rustemit. Kjo i ngjall një ndjenjë dashurie për të. Megjithatë, siç i shpjegon më vonë të atit, ai nuk u besonte syve. Kur u ballafaqua me Rustemin, i sugjeroi që të dy të takoheshin miqësisht, por Rustemi e hodhi

440 Ibid.

441 Ibid, fq. 120.

442 Ibid, fq. 91.



poshtë këtë ofertë, duke dyshuar se ishte “mashttrim”. Babë e bir luftuan dhe Sohrabi e hodhi Rustemin në tokë. Siç është zakon, nxori kamën e tij për ta vrarë, por Rustemi arriti të shmangej, duke i thënë Sohrabit se rregullat e garës i japin fitoren personit që e mund kundërshtarin dy herë nga tri ndeshjet. Shpejt, Sohrabi zbuloi se ky ishte mashttrim dhe Rustemi kishte gënjyer. Ndeshja tjetër mbaroi me fitoren e Rustemit, i cili nuk hezitoi të lëndonte Sohrabin. Atëherë Rustemi identifikoi veten dhe Sohrabi zbuloi se ishte djali i tij, duke ofruar si dëshmi një xhevahir që Rustemi i kishte dhënë nënës së tij. Sohrabi tha: “E kërkova [atin tim] me dashuri dhe vdes me dëshirën time”.

Do të ishte e përshtatshme, nëse historia e jetës së Firdeusit do t'i ishte bashkëngjitur Shahnamës, pasi ajo është aq ndriçuese, sa shumica e tregimeve në epikën e tij. Samarkandi, një shkrimtar persian, jep detajet në “*Char Makalah*” (Katër diskurse në jetën e poetëve persianë). Për kompletimin e Shahnames, Firdeusi udhëtoi në Gazna dhe, me ndihmën e Kryeministrit, paraqiti punën me shtatë vëllime para Sulltan Mahmudit, duke pritur në këmbim mbrojtjen e tij. Megjithatë, Kryeministri kishte armiq që ndikuan te Sulltani, që ta shpërblente shumë pak Firdeusin. Poeti u zhgënjye shumë dhe i dha paratë për një mjek banje dhe një shitës sherbeti.

Duke e kuptuar se Sulltani do ta merrte këtë gjest si një ofendim, Firdeusi u largua dhe përfundimisht, u vendos në Tus, ku shkroi një satirë të ashpër me njëqind çifte vargjesh për Sulltan Mahmudin, si një Parathënie për epikën e tij. Këtë ia paraqiti Shahriyarit, sundimtarit të Tabaristanit. Ai informoi Firdeusin se Sulltan Mahmudi ishte ndikuar nga të tjerët dhe, për këtë arsye, nuk është personi i përshkruar në satirë. Pastaj ia bleu satirën Firdeusit për një mijë derhemë një çift vargjesh, me arsyetimin se Firdeusi do ta shkatërronte atë, ndërsa ai do ta lejonte Shahnamën “të lexohej në emër të Sulltan Mahmudit”. Firdeusi pranoi dhe e dogji projektin e ashpër të satirës.

Vite më vonë, Kryeministri i recitoi Sulltan Mahmudit një varg nga Shahnama dhe Sulltani shtangu, kur mësoi se autori i saj ishte Firdeusi. Ndjeu keqardhje për shumën e vogël të parave që i kishte dhënë dhe menjëherë, ndërmori hapa për të korrigjuar situatën. Kjo e kënaqi Kryeministrin, pasi, për vite me radhë, ishte përpjekur për të rivendosur reputacionin e Firdeusit.

Sulltan Mahmudi dërgoi devetë e tij për të transportuar një dhuratë me vlerë prej gjashtëdhjetë mijë dinarësh për Firdeusin. Ndërsa devetë po

kalonin nëpër një portë të Tусit, kufoma e Firdeusit po bartej përmes një porte tjetër. Samarkandi e përfundon tregimin e tij me atë që ndodh më pas. Sulltan Mahmudi i ofron dhuratën vajzës së Firdeusit, por ajo e refuzon. Sulltan Mahmudi i përdor paratë për të riparuar një shtëpi pushimi afër Tусit⁴⁴³ Rastësisht, emri Firdeus do të thotë “banor i Parajsës”.

Umar Hajjami është shembull i mirë, se si lexuesit mund të keqkuptojnë një shkrimtar, kur nuk e njohin sfondin kulturor të autorit dhe të tekstit. Hajjami fitoi famë në botën anglishtfolëse me botimin e Fitzgeraldit të Rubairave. Disa e konsiderojnë atë më shumë Fitzgerald se Hajjam. Katërvargëshet ishin shumë të popullarizuara, siç vuri në dukje vetë Fitzgeraldi, si shprehja “pi dhe gëzohu”.⁴⁴⁴ Rubairat e Umar Hajjamit janë shumë më komplekse se kaq.

Një nga problemet kryesore në leximin e Hajjamit, është se në vendin e tij u njoh si astronom i aftë dhe jo si poet. Për Hajjamin, poezia ishte më shumë argëtim sesa profesion.⁴⁴⁵ Si rezultat, për një kohë të gjatë, poezia e tij nuk u botua në një vëllim të vetëm dhe ende ka shumë mosmarrëveshje rreth asaj, se sa rubaira kishte shkruar ai. Vlerësimet e hershme variojnë nga 81, në vlerësimin e Ali Dashtit, deri në “një korpus prej të paktën 750”.⁴⁴⁶

Një tjetër debat qarkullon, nëse Hajjami ishte sufi dhe, për këtë arsye, e përdori fjalën “verë” në kuptim thjesht figurativ, “si simbol i ngazëllimit shpirtëror”. Aryanpur beson se Hajjami nuk ishte sufist, sepse ishte “armiçësor ndaj të gjithë trupave të organizuar fetarë”. Në një vepër tjetër që Hajjami shkroi, me titull: “Noruz-Nameh”, e rekomandoi verën, duke thënë: “Asgjë nuk është më e dobishme për trupin e njeriut sesa vera ...”⁴⁴⁷ Edhe Levy pyet nëse vargu i Umar Hajjamit mbi verën i atribuohet atij.⁴⁴⁸ Debati është zbehur nga popullarizmi dërrmues i “Edicionit Fitzgerald”. Levy bën të qartë se Fitzgerald “zgjodhi ato [katërkëndëshe] që i përshtateshin tezës së vet”.⁴⁴⁹ Idries Shah në librin e tij “*The Sufis*” (*Sufistët*), në anën tjetër, diskuton dhe citon Hajjamin, për të treguar se në Rubā’ijjat origjinale “Omar nuk përfaqëson veten e tij, por një shkollë filozofie sufi”.⁴⁵⁰

Aryanpur përmbledh Rubā’ijjat, si një progres të fazave në jetën e Hajjamit. Ajo fillon me një “refuzim të synimeve materiale”, lëviz në një

443 James Kritzeck, *Anthology of Islamic Literature* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964), fq. 180-183.

444 Levy, fq. 39.

445 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 84.

446 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 131.

447 Ibid, fq. 136-137.

448 Levy, fq. 38.

449 Ibid.

450 Idries Shah, *The Sufis* (Garden City, NY: Doubleday, 1964), fq. 164.



gërryerje të besimit të tij fetar, duke rezultuar në një "përbuzje për fenë" dhe "rebelim kundër të përkohshmes", për të shpallur "gëzimin për atë që keni", "duke kërkuar brenda", dhe në fund duke u penduar. E megjithatë, Aryanpur thotë se Hajjami "nuk e mohon kurrë ekzistencën e Zotit". Në fakt, ai "rifitoi" besimin e tij në një "Zot dashamirës", kërkoj falje prej Tij dhe "i udhëzoi" të tjerët në një rrugë të ngjashme. Aryanpuri rrëfen orët e fundit të Hajjemit, siç përshkruhet nga dhëndri i poetit. Hajjami po studioonte një libër mbi Teologjinë dhe, kur arriti në kapitullin "*Një dhe Shumë*", u ndal. Kreu nevojat e tij të fundit, u lut, pastaj nuk hëngri apo piu asgjë, për pjesën e mbetur të ditës. Pas lutjes së fundit të mbrëmjes, u nis për në xhami dhe deklaroi: "O Zot, dije se unë u përpoqa të të njoh Ty sa më mirë. Prandaj më shpëto, sepse njohja Jote është si një rrugë drejt Teje!" Ai vdiq shpejt, pas kësaj.⁴⁵¹

POEZIA SUFISTE

Poezia sufiste u ngjit gjatë këtyre viteve dhe arriti majën e saj. Paraardhësit ishin sufistët e shquar të kohës së tyre, mes të cilëve Nasiri Husrau dhe disa të tjerë që arritën reputacion më të lartë. Midis tyre, Sana'i filloi të shkruante si poet i pallatit, duke i kënduar kënaqësive hedoniste të oborrit. Vetëm kur u bë sufi, ai shkroi më shumë dhe vepra e tij u pasurua aq shumë, sa që ende sot studiohet, jo vetëm nga sufistët, por edhe nga të tjerët. Ishte i pari që popullarizoi shkrimin e *masnavisë* dhe *gazalit* në tema mistike.⁴⁵² Sana'i ishte paraardhës i poetëve të mëdhenj që do të vinin më pas.⁴⁵³

Një nga mjeshtërit e parë, të përmendur nga Arberry, ishte Farid al-Din Attar (1145/6-1221), i cili vazhdoi gjurmët e Sana'it, gjatë gjithë jetës së tij. Attari u bë mjeshtër i alegorisë sufiste dhe njihet më mirë për poezinë e tij alegorike "*Manṭik al-Tajr*" (Konferenca e Zogjve). Një pupëz (lloj shpendi) përfaqëson shpirtëroren dhe thërret mbledhjen e zogjve së bashku, për të dalë në kërkim të një mbreti të njohur si Simurg, i cili banon në malin Kaf. Është një udhëtim i rrezikshëm, me tundimet e botës materiale, që i shkëput disa prej zogjve nga kërkimi. Alegoria e bën të qartë se "Rruga Mbretërore" nuk është për të gjithë, sidomos për ata që jepen pas

451 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 127, 134-142, 161.

452 Ibid, fq. 161.

453 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 90, 129.

përtacisë, marrëzive dhe mashtrimit. Disa nga zogjtë dhanë justifikime për të mos vazhduar, disa ngordhën rrugës dhe disa braktisën udhëtimin. Në fund, tridhjetë zogjtë që mbetën, u përballën me malin e mbushur me Dritë,⁴⁵⁴ ku shumë domethënës është vargu: “Dhe në Qendrën e Lavdisë ka parë figurën e vetes”. Rëndësia e këtij qëllimi të veçantë theksohet gjithnjë, nga titulli dhe fillimi i poemës, deri në fund të udhëtimit. Kërkimi ishte për mbretin Simurg, i cili në farsi do të thotë tridhjetë zogj, numri që arrin qëllimin, dhe qëllimi është zbulimi i vetes. Poema është shumë më e pasur sesa tregon kjo përmbledhje, sepse libri është i mbushur me detaje rreth fazave, ose luginave në tekst, që sufistët përjetojnë në rrugën e tyre drejt përsosjes.

Attari shkroi alegori të tjera, tre prej tyre janë kryeveprat e filozofisë sufi. Libri “*Ilahi-nama*” (Libri hyjnor), që vetë Attari e përshkroi si një libër “sekretesh të zbuluara”, tregon historinë e një mbreti, gjashtë djemtë e të cilit kanë pranuar kërkesën e tij, për t’i treguar atij dëshirat e tyre më të dashura. Por këto dëshira rezultojnë të jenë vetëm të botës së zakonshme, materiale. Me një seri anekdotash, mbreti u mëson atyre vlerën më të madhe të botës shpirtërore dhe të përjetshme.

Alegoria e dytë e jashtëzakonshme, “*Musibat-nama*”, është për pikëllimin e botës, megjithëse jo plotësisht. Sipas Schimmel, libri fokusohet në “zhvillimin e shpirtit njerëzor në pelegrinazhin e tij drejt Zotit”.⁴⁵⁵ Kuadri i tij është veçanërisht interesant. Është ngjitja e Pejgamberit përmes shtatë qiejve, në praninë e afërt të Zotit. Arberry thotë: “Në librin e Attarit, shpirti që aspiron, kalon nëpër ‘dyzet stacione’, gjatë ngjitjes së tij në qiell”.⁴⁵⁶

Alegoria e tretë mjeshtërore, “*Asrar-nama*” (Libri i Sekreteve), sipas Aryanpur, “është një libër ku poeti merret me idetë sufiste” dhe, për këtë arsye, është jashtë fushëveprimit të një përmbledhjeje të shkurtër. Megjithatë, ka një domethënie tjetër, pasi është libri që një Attar më i vjetër i dha një Rumi të ri dhe u tregua shumë ndikues, gjë të cilën Rumi e pranon në veprat e tij.⁴⁵⁷

Attari arriti statusin e të qenit një nga mjeshtërit e sufistëve. Megjithatë, një e vërtetë ndaj zakonit sufi, cilësia e tij e jashtëzakonshme ishte përlësia, të cilën e tregoi në fund të jetës së tij. Shahu e përshkruan këtë ndodhi në librin e tij *Sufistët*. Attari ishte më shumë se njëqind vjeç, kur Xhingiz Kan pushtoi Iranin. Një mongol e zuri rob dhe një tjetër ofroi një

454 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 167-169.

455 Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982), fq. 53.

456 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 132.

457 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 164.



mijë monedha argjendi për të. Attari bëri që kapiteni i tij të refuzonte, duke i premtuar atij se do të kishte një çmim më të mirë. Një tjetër person i ofroi kapitenit një sasi kashte kundrejt robit. Attari i tha: “Më shit kundrejt kashtës, sepse kaq vlej unë!”. Kapiteni ishte aq i inatosur, saqë vrau Attarin.⁴⁵⁸

Ekziston një vazhdimësi në letërsinë persiane, saqë duket sikur secili poet kaloi penën e tij te një pasardhës. Kjo vlen për Nidhamin dhe për poetët e tjerë që do të vijnë. Vihet re një “vazhdimësi” e Sana’it te Nidhami, në thënien e anekdotave për të treguar një moral, në veprat e tij: *Mahzan Asrar* (Thesari i Sekreteve), *Hamsa* (Kuintet) ose *Panj Ganj* (Pesë Trajnimet). Sidoqoftë, Nidhami është më shumë se një pasardhës i denjë i Firdeusit në poemat narrative që ai shkroi, të cilat Aryanpur i përshkruan si “romancë epike”.⁴⁵⁹

Iskandar-nama dhe *Husrau u Shirin* janë dy nga tregimet që Nidhami i mori drejtpërdrejt nga *Shah-nama* e Firdaesit. *Iskandar-nama* flet për jetën e Aleksandrit dhe është e ndarë në dy pjesë: E para tregon stërvitjet e tij ushtarake dhe e dyta ndalet në mendjen e jashtëzakonshme të luftëtarit, duke i atribuar disa prej këtyre cilësive Aristotelit, i cili është gjithashtu një karakter në poemë.

Husrau u Shirin fokusohet, siç e bën të qartë titulli, në dy njerëz të dashuruar. Husrau, një perandor persian, e do Shirinin, një mbretëreshë armene. Megjithatë, Husrau ka rival Farhadin, një gurrprerës. Shirini është e tërhequr nga Farhadi dhe, për të provuar vlerën e tij, i jep si detyrë gdhendjen e një kanali nëpër një mal. Kur Farhadi është në prag të përfundimit, Husrau i dërgon fjalë se Shirini kavdekur. Sa dëgjon këtë lajm, Farhadi hidhet nga mali dhe vdes. Pas kësaj, Husrau martohet me Shirinin. Levy thotë se në traditën perëndimore do të kishte “drejtësi poetike”, por Nidhami është realist. Megjithatë, ekzistonte një tjetër lloj “drejtësie”. Iranianët dhe, më vonë, muslimanët indianë, e ndjenin se Farhadi e meritonte më shumë zemrën e Shirinit, pasi ai preferonte më mirë vdekjen, sesa të jetonte pa të. Kur i referohen Shirinit, ata e lidhin më shumë emrin e saj me atë të gurëthyesit, sesa me atë të perandorit, dhe kështu, historia gjithnjë njihet si Shirin-Farhad.⁴⁶⁰

Ndoshta kjo lidhje ishte për shkak të një historie më të hershme tradicionale të dashurisë së pashpërblyer, të cilës Nidhami i kushtoi një poemë tjetër narrative, *Layla u Maxhnūn*. Në kohën që Nidhami shkroi këtë

458 Shah, *The Sufis*, fq. 106.

459 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 171.

460 Levy, fq. 82.



poemë, ajo njihej gjerësisht në botën arabe, ku i pati fillesat e saj. Mexhnūn nuk është një emër, por një fjalë, që do të thotë “dikush që ka humbur mendjen” (mendjehumbur). Fjala përshkruan me kujdes gjendjen e poetit Kais, i cili nuk mund të martohet me Lejlan, për shkak të rivalitetit familjar. I fiksuar pas dashurisë së tij, Mexhnuni bëhet endacak, ndërsa babai i Lejlas e detyron atë të martohet me një burrë tjetër. Kur burri i saj vdes, Lejla dhe Mexhnūni takohen, por pastaj, shkojnë sërish larg njëri-tjetrit. Ai shpenzon pjesën tjetër të jetës, duke u endur në shkretëtirë. Lejla vdes shpejt, pas kësaj. Në duart e Nidhamit, tregimi arrin një dimension tjetër, kur Zaidi, një mik i të dyve, ëndërron se “dashuria e pavdekshme” e tyre ka një “domethënie mistike”.

Nidhami ishte mjafti suksesshëm gjatë jetës së tij. Ia kushtoi poezitë e tij sundimtarëve të ndryshëm dhe shpërblimi që mori prej tyre, që një fshat, pesë mijë monedha ari dhe pesë mushka.⁴⁶¹

RUMI: SHKRIMTARI MË I MADH I ISLAMIT

Shumica e dijetarëve në mbarë botën muslimane bien dakord, se Rumi (1207-1273) është shkrimtari më i madh i Islamit. Megjithatë, ai është më shumë se një shkrimtar. Aryanpur e quan “Mistik i lartë”, ndërsa Schimmel e paralelizon atë me “Dashurinë Triumfuese”. Shahu e vendos atë në “gradën e parë të mjeshtrove mistikë”, duke nënvizuar se edhe Samuel Xhonsen, ndonëse kritik i ashpër, thoshte për Rumin: “Ai i sqaron pelegrit sekretet e rrugës së Unitetit dhe zbulon misteret e rrugës drejt të Vërtetës së Përjetshme”⁴⁶². Idries Shah pohon gjithashtu, se shkrimet e Rumiut u njohën edhe në pjesët më të largëta të botës, brenda njëqind viteve, pasi Chaucer iu referua atyre në veprat e tij. Levy shkruan se “*Mathnavi-i Ma’navi*” i Rumiut (Poezia e kuptimeve të brendshme), është “arritja më e mirë e misticizmit persian”.⁴⁶³

Në një aspekt, Rumi qëndron mbi të tjerët, sepse ai është sufi i festimeve. Në jetën dhe në veprat e tij, ai festoi dashurinë, mrekullitë e jetës dhe të botës, të pranverës, sidomos kur lulet lulëzojnë, festoi për muzikën e tubit të kallamistit, dritën e diellit dhe ngritjen e zemrës, lart e më lart. Ishte i hipnotizuar nga e gjithë bota, sidomos nga qeniet njerëzore dhe

461 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 171.

462 Ibid, fq. 192; Schimmel, *As Through a Veil*, fq. 83 ; Shah, *The Sufis*, fq. 115.

463 Levy, fq. 105.



sjellja e tyre. Ishte shumë perceptues, duke marrë në një shikim të vetëm atë që, përndryshe, do të kërkonte një vëzhgim të gjatë dhe të afërt. Gjithashtu, Rumi e perceptonte botën, duke gjetur në të gjitha manifestimet e saj një domethënie më të madhe sesa ajo që ishte e shprehur. Njihej më gjerësisht si Moulana ose Mjeshtri ynë.

Ai jetoi në një kohë kur një popull i tërë dhe një qytetërim i madh u shkatërruan nga mongolët. Sidoqoftë, ruajti një pjesë shumë të rëndësishme të thelbit të atij qytetërimi, përmes studimit të ngushtë të Kuranit, Islamit, mësimëve të babait të tij, Hallaxhit, të Sana'it dhe Attarit, duke pasur parasysh edhe përvojën që fitoi gjatë udhëtimeve nëpër botën muslimane. Familja e tij u largua nga shtëpia në Balh për t'i shpëtuar mongolëve, një lëvizje që u provua të ishte parandaluese. Gjatë fushatave të tyre nëpër botën muslimane, mongolët ishin kaq shkatërrues, sa që në Balh nuk kishte mbetur asgjë. Familja e Rumiit udhëtoi për në Nishapur, Bagdad, Mekë dhe, pas pelegrinazhit, në Damask. Më në fund, u vendosën në Konia të Turqisë.

Rumi u takua me Shams Tabrizin, i cili pati një ndikim të madh në jetën e tij. Sjellja e Shams Tabrizit ishte jashtëzakonisht e pazakontë, madje e egër, në mendësinë e popullit të Konias. Sidoqoftë, në zonat e Rumiit ai zbuloi universin që më parë kishte qenë përtej imagjinatës së Rumiit, duke i çuar arritjet e tij në nivele shumë më të thella, përtej botës së zakonshme. Shams Tabrizi ishte një frymëzim për Rumin, siç tregohet në poezinë e gjatë që ai shkroi si mirënjohje për këtë mësues të pazakontë. Sipas Hodgsonit, në përkushtimin e Rumiit ndaj Shams Tabrizit, ai "gjeti një paradigmë të dashurisë së tij për Zotin. Një pjesëmarrje në nivel konkret, përfshirje të lirë në bukurinë përfundimtare, në të cilën zbuloi kuptimin e jetës".⁴⁶⁴

Nga të gjitha veprat e Rumiit, më e pasura dhe më e lexuarat është "*Mathnavia*", poetika e së cilës është ndër më të mirat. Imazhet janë të pasura, por thuhet qartë. Ka një ritëm që përputhet me tingullin e kallamit nën ujë, një ritëm të mbështetur përgjatë gjithë këtij procesi, si një lumë i butë që rrjedh përmbi të. Këtu ka histori dhe histori brenda tregimeve, të forta në ndërlikimet e përmbajtjes së tyre. Kur Rumi ndërpret rrëfimet me një diskurs, ai shkon përtej këtyre implikimeve dhe diskuton kuptimet e tregimeve në nivele sublime. Hodgson e ndan këtë teknikë në tri nivele: "narrativ, moral dhe metafizik". Rumi është poet, tregimtar, moralist, filozof dhe udhëheqës i kërkimeve mistike. Të lexosh veprat e tij, kërkon të njohësh Islamin, Kuranin dhe botën në shumëllojshmërinë e saj të pafundme, gjithashtu duhet të mësosh nga sfera e sjelljes njerëzore.

464 Hodgson, *The Venture*, vëll.2, fq. 245, 246



Njohuria e Rumi për njerëzit është qartë e dukshme në nivelin narrativ. Tregimet janë zbavitëse dhe zbuluese, nga justifikimi i nxënësve për të bindur mësuesit e tyre, se nuk janë mirë me shëndet, në mënyrë që të bëjnë një ditë pushim, deri te një vezir kaq i përkushtuar ndaj mbretit, saqë sakrifikon jetën për të zgjidhur një problem të pazgjidhshëm të mbretit (kalifit), gjatë një debati me Satanin.⁴⁶⁵ Hodgson veçon historinë e fundit, si një shembull i shquar në nivelin metafizik të *Mathnavisë*. Satani e zgjon kalifin Muavij, në mënyrë që të mos humbasë namazin e agimit. Satani (Shejtani) po kryen një akt devotshmërie?! Muaviya dyshon menjëherë dhe këmbëngul në njohjen e arsyes se pse ia kërkoi këtë. Vijon një dialog i gjatë, duke shtruar pyetjet lidhur me rolin e impulseve mëkatore; arsyen e ekzistencës së mëkatit; dyshimin nëse Satani është, siç deklaroi ai, jo aq i keq sa thuhet për të; nëse ai është një shërbëtor i Zotit; si duhet të reagojë një person ndaj mëkatit dhe nëse është e vlefshme ankesa e Satanit, “se ai është bërë një shfajësim për gabimet e njerëzve”. Dialogu zgjat edhe më tepër. Më në fund, Satani zbulon pse e zgjon kalifin. Sikur kalifi të humbiste namazin e agimit, keqardhja e tij do të kishte qenë kaq e thellë, saqë, në vend të kryente një ritual, do të kishte zbuluar përmasën e madhe të besimit të tij.

Asnjë përmbledhje tjetër nuk mund të ketë drejtësinë e *Mathnavit*. Hodgson na kujton: “Kryevepra letrare duhet të jetë e orientuar drejt një “individit të ndërlikuar”, për t’u përballur gjatë gjithë jetës së këtij individ. Është gjithashtu praktike, “një thirrje për të shkuar përtej rutinës”. Heronjtë e saj duhet të “luftojnë” me “shpirtin e brendshëm, nga njëra anë, dhe të gjithë kozmosin, nga ana tjetër”.⁴⁶⁶

Mathnavi ka një domethënie më të madhe, në nivel më të lartë, që merret me përvojën e suficit. Sipas Shahut, vetë Rumi shpjegoi se vepra e tij kishte “kuptime që nuk kanë paralele të vërtetë në përvojën e zakonshme njerëzore”.⁴⁶⁷ Sufistët udhëtojnë përtej zhvillimit të zakonshëm të bazave, që ekzistojnë si qenie njerëzore: “dashuria, ndriçimi dhe puna me vetveten”, prej të cilave njeriu bëhet i përsosur. Rumi jep një shembull të shkëlqyer për këtë të fundit: “Leshi, nëpërmjet pranisë së një njeriu të ditur, bëhet një qilim”. Dituria është shumë e rëndësishme. Sipas Rumi, një gur për njeriun e zakonshëm, është një margaritar për të diturin. *Mathnavi* është me vlerë të madhe për ata që kërkojnë në rrugën e misticizmit, pasi ilustron fazat në kërkimin e sufizmit për vetëpërmbushjen.

465 Nicholson, *Mathnawi*, Book 2.

466 Hodgson, *The Venture*, vëll.2, p 248.

467 Shah, *The Sufis*, fq. 117-125.



Sidoqoftë, *Mathnavi* është gjithashtu një thesar i mençurisë, për ata që nuk janë në rrugën e duhur. Ai hap rrugën drejt një kuptimi më të mirë të qenieve njerëzore dhe universit të tyre. Kuptimi është fjala kyçe këtu dhe shembulli më i mirë vjen nga Rumi. Dy lypës i afrohen një shtëpie. Njërit i jepet bukë menjëherë dhe niset, ndërsa tjetri është i detyruar të presë për një kohë të gjatë, para se t'i jepet ushqim. Për të kuptuar situatën, duhet të shikosh nën sipërfaqe. Lypësi i parë "nuk u pëlqente shumë" dhe, për këtë arsye, i dhanë bukë të mëhershme. Lypësit tjetër "i thanë të priste", sepse bukë e freskët po piqej për të.

Diskutimin mbi Rumin mund ta mbyllim me një histori nga libri i parë i *Mathnavisë*, i cili është një nga të preferuarit e mi. Gjatë kohës së një kalifi bujar në Bagdad, në një zonë të izoluar dhe të thatë, një beduin dhe gruaja e tij menduan të udhëtonin për disa ditë në Bagdad, për të përfutur nga bujaria e kalifit. Burri jep pëlqimin për idenë e gruas së tij dhe pranon të shkojnë. Problemi ishte dhurata që ata duhet të merrnin për kalifin, pasi nuk kishin asgjë. Gruaja sugjeroi ujin e shiut që kishin kursyer për një rast të veçantë. Pusi i tyre siguronte vetëm ujë të njelmët (të kripur) dhe, për këtë arsye, uji që grumbullonin nga reshjet e rralla të shiut, ishte më i ëmbël, në krahasim me të pusit.

Shqetësimi tjetër i bedunit ishte dorëzimi i ujit në mënyrë të sigurt. Gruaja e tij lutej nga shtëpia, që ai të kishte sukses. Me arritjen në Bagdad, burri i saj mbeti i habitur. Kishte kaq shumë njerëz, shumica e tyre të veshur me rroba të shdritshme. Ndonëse në çdo hap që hidhte, ai shihte diçka të çuditshme, në hyrje të pallatit shtangu nga një pamje edhe më e mrekullueshme. Kërkuës si ai, qëndronin me dhurata të shtrenjta ndër duar. Rojet në portë "qeshën" me dhuratën e tij, por e pranuan me mirësjellje. Kalifi u tregua jashtëzakonisht bujar. Ia mbushi shtambën e zbrazët bedunit me ar dhe shtoi dhurata të tjera. Pastaj urdhëroi që beduini, i cili kishte udhëtuar mbi "tokën e thatë", të kthehej me anije, përgjatë Tigrin.

Duke parë gjerësinë e lumit Tigër dhe rrjedhën e tij të pandërprerë, beduini shpresonte se, pavarësisht gjithë këtyre ujërave në dispozicion të tij, kalifi e kishte pranuar ofertën e tij modeste dhe e kishte shpërblyer atë, me aq bujari. Rumi tregon historinë shumë më të shtjelluar. Diskutimi midis burrit dhe gruas është pjesa më e madhe e tregimit, duke filluar nga fakti, nëse dikush duhet të durojë vuajtjet, për shkak të varfërisë, apo të kërkojë mirësinë e më bujarit, dhe e çfarëdo lloji të jetë ajo, duhet ta jetojë?! Arberry përmbledh përfundimin e Rumi:

E di, biri im, se e gjithë kjo botë është një "shtambë" e mbushur deri në buzë, me mençuri dhe bukuri.

Bota është një pikë e vetme e Tigris, e Bukurisë së Zotit, e cila, për shkak të plotësisë së saj, nuk mund të gjendet brenda asnjë anijeje.⁴⁶⁸

Para është një lumë i madh për t'u kaluar. Ekziston gjithashtu një nevojë, përmes Rumi, që të ndalesh herë pas here dhe të dëgjosh meloditë e fyellit.

SA'DI

Shkrimtari tjetër persian, i vlerësuar sa Rumi, është Sa'di (1183-1284 ose 1291). Aryanpur thotë se Sa'di konsiderohet të jetë më i miri mes poetëve persianë dhe një nga të lexuarit më gjerësisht në Iran e jashtë tij. Sa'di, ashtu si Rumi, është tregimtar, po ashtu edhe poet.⁴⁶⁹

Përmendja e Sa'dit këtu, më sjell një kujtim të viteve '50, kur isha në mesin e adoleshencës sime. Ishte takimi im i parë me Sa'din. I vendosur në cep të një zyre, me shumë letra për të shkruar dhe dokumente më të shumta për t'u shtypur në tri kopje, duke punuar deri në dhjetë orë në ditë, për një rrogë të vogël, ndalova dhe lexova Sa'din.

Një nga tregimet që ai rrëfen, ka mbetur i ngulitur në kujtesën time gjatë viteve. Ai tregon për një njeri të devotshëm, që endet përgjatë bregut të detit dhe që po vuan nga dhimbje të mëdha në njëren anë të trupit të tij, pasi është plagosur nga një tigër. Endet dhe vazhdon të thotë: "Faleminderit Zotit, që unë kam rënë në fat të keq dhe jo në mëkat!"

Sa'di i njihje "brigjet" e shumë vendeve. Ai lindi në Shiraz, jetoi dhe studioi në Bagdad, më pas, si sufi, udhëtoi për në Siri, Turqi, Arabi, Egjipt dhe Libi, madje, sipas referencave në shkrimet e tij, ndoshta edhe në Turkestan e Indi. Këto udhëtime ishin në kërkim të dijes dhe morën shumicën e viteve të tij, pas së cilave ai u kthye në Shiraz. Disa thonë se jetoi aty për tridhjetë vitet e mbetura të jetës së tij, kohë gjatë së cilës shkroi një numër të madh të librave. Fama e tij udhëtoi përtej vendeve në të cilat kishte udhëtuar ai vetë.

Nga librat e shumtë që shkroi, sipas përshkrimit të Levyt, ai njihet veçanërisht për "Mathnavinë didaktike të njohurisë mistike-etike" në dy libra: "*Gjulistan*" (Kopshti i trëndafilave) dhe "*Bostan*" (Pemishtja). Të dyja janë të shkruara në një stil të qartë dhe të papërsëritshëm. Ato përbëhen nga tregime ku Sa'di, në transmetimin e tyre, shpjegon edhe kuptimet e

468 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 64.

469 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 208.



tyre morale dhe etike, duke i diskutuar në kontekstin e përvojave të tij. Pjesa më e madhe e historive janë në prozë dhe pjesa tjetër në vargje.⁴⁷⁰

Në fillim të Gjylistanit, Sa'di tregon se si e shkroi atë. Ishte në kopsht, bashkë me një mik, i cili po mblidhte lule për t'i marrë në shtëpi. Në atë moment, Sa'di i tha mikut të tij, se lule nuk do të kishte më për pak ditë dhe se ai do t'i ofronte botës lule, që do të mbeteshin gjithmonë të freskëta. Dhe ato vazhdojnë të jenë kështu edhe sot.

Historia e krijimit të Gjylistanit, më së shumti cituar si e tillë, ka të bëjë me lundrimin e një sundimtari përgjatë detit dhe mbikëqyrjen e tij. Një nga shërbëtorët nuk kishte hipur kurrë në një varkë dhe ishte i tmerruar nga deti. Ai nuk mund të ndalej së dridhuri dhe askush, as sunduesi dhe as të tjerët, nuk mundën ta zbusnin frikën e tij. Kështu sundimtari u kthye në një "filozof" dhe rekomandoi që shërbëtori të hidhej jashtë varkës, në mënyrë që të shpëtonte. Pas kësaj, shërbëtori ishte i qetë. Filozofi shpjegon se "një njeri nuk e vlerëson vlerën e imunitetit nga një fatkeqësi, derisa ajo të ketë ndodhur."⁴⁷¹

Disa nga tregimet e Sa'dit vijnë nga përvojat e tij, disa prej tyre janë të dhimbshme. Një tregim rrëfen për kohën kur ai u lodh nga Damasku dhe filloi të endej në "shkretëtirën e Jerusalemit", duke shijuar "shoqërimin me kafshët", kur u kap nga kryqtarët. Ai dhe të burgosurit hebrenj u detyruan të punonin në Tripoli, për "gërmimin e argjilës". Një qytetar i Alepos, që po kalonte aty pranë, e pa dhe e liroi me pagesën e dhjetë dinarëve. E mori Sa'din në shtëpi dhe e martoi me vajzën e tij, bashkë me një prikë prej njëqind dinarësh. Rezultoi se ishte një grua e mërzitur, e pabindur dhe e hutuar, që e bëri tërësisht të mjerueshme jetën e Sa'dit. Duke abuzuar me të, në formë ofenduese, ajo e pyeti, nëse ai ishte burri që babai i saj bleu nga frankët. Sa'di iu përgjigj: "Po, unë jam ai njeri, të cilin babai juaj e bleu nga zinxhirët e frankëve për dhjetë dinarë dhe e dorëzoi në robërinë tuaj për njëqind dinarë."⁴⁷²

"*Bostan*" u shkrua gjithashtu, si një vepër didaktike, siç tregohet nga dhjetë krerët e kapitujve, të cilat përfshijnë "Urtësinë", "Mirësinë", "Dashurinë" dhe "Përrulësinë". Kjo vepër është e ndryshme, sepse fillon me refleksimet e ëmbla mbi kujtimet e jetës së tij të hershme dhe keqardhjen që i kishte humbur "ditët e shkuara në marrëzi". Një tjetër keqardhje ishte se, duke qenë fëmijë jetim, Sa'di ishte i privuar nga "kujdesi i babait" të tij.

470 Levy, fq. 117.

471 Sa'di, *The Gulistan or Rose Garden of Sa'di*. Përkth: Edward Rehatsek (London: George Allen & Unwin, 1964), fq. 83.

472 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 189-190.

"*Bostan*" ka marrë lëvdata shumë të larta. Arberry shkruan: "Përzjerja e mençurisë popullore me anekdotën e duhur bëhet me aftësi të mëdha"⁴⁷³. Levy e përshkruan atë si "varg të lehtë dhe shpesh, të bukur."⁴⁷⁴ Në shek. XVIII, Arberry shpresonte se "*Bostani*" në Angli do të bëhej "një përkthim i përshtatshëm", por ai ishte një sfidë për një përkthim të suksesshëm". Ashtu si pjesa më e madhe e poezisë islame, që është e vështirë të përkthehet, ky libër, në veçanti, ka provuar të jetë një nga më sfiduesit. Muhammed Ali Furugi thotë: "Ky libër nuk ka ngjashmëri ose paralele, qoftë në persisht ose në ndonjë gjuhë tjetër, për hijeshi, elokucencë, rrjedhshmëri, delikatesë, bukuri, mençuri dhe depërtim".⁴⁷⁵

Nga shkrimtarët e diskutuar këtu, Sa'di ishte më me ndikim në Perëndim. Shkrimet e tij, sipas Shahut, i dhanë përmbajtje "*Gesta Romanorum*", libri burimor i shumë legjendave dhe alegorive perëndimore. Ndikimi i Sa'dit mund të gjendet edhe në literaturën gjermane.⁴⁷⁶ Përveç kësaj, Sa'di ndikoi në zhvillimin e Transcendentalizmit në Amerikën e shekullit XIX. Emerson, në veçanti, ishte shumë i mahnitur nga Shën Valentini dhe, në një parathënie të botimit të parë amerikan, deklaroi se tregimet dhe urtësia e Sa'dit ishin tashmë të njohura për lexuesit e shkrimtarëve perëndimorë, të cilët neglizhonin të pranonin burimin. Ai shton: "Sa'di shfaq një larmi të përkryer të situatave, ndodhive dhe thellësisë së përvojës". Emerson vlerësoi persianët për "inteligjencën e tyre superiore" dhe veçoi Sa'din si poetin që "frymëzon lexuesin për një shpresë të mirë".⁴⁷⁷

Ky frymëzim është veçanërisht i dukshëm në poezitë e tjera të Sa'dit. Ai shkroi një numër *kasidesh*, disa prej të cilëve në arabisht, duke qenë të fundit të zhanrit të tyre, si një formë dominuese letrare. Sa'di shkroi më shumë *gazale*, të cilat, sipas Levyt, nuk kanë marrë vëmendjen që meritojnë. Fokusi i shumicës së këtyre teksteve është dashuria dhe miqësia. Archeri vë në dukje se në një nga tregimet, Sa'di ka qenë kaq i ndjeshëm në miqësi, saqë e quan tradhtinë, si një nga kërcënimet më të mëdha për lumturinë.⁴⁷⁸ Sa'di ishte një nga dy mjeshtërit e mëdhenj të *Gazalit*.

473 Ibid, fq. 195.

474 Levy, fq. 61-62.

475 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 188-202.

476 Shah, *The Sufis*, fq. 98.

477 Levy, fq. 123.

478 W. G. Archer's "Preface" to Rehatsek's translation, përkth: G. M. Wickens, *The Nasirean Ethics* (London: Allen and Unwin, 1964), fq. 216; and Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 219.



HAFIZI

Dijetar tjetër i madh ishte Hafizi (shek. XIV). Aryanpur e dallon atë si "shkrimtarin më të madh *gazel* të të gjitha kohërave". Një tregim i shkruar në një copë, ia atribuon ekspozimin e tij të parë në poezi, afër vendit ku ishte ndihmës i një bukëpjekësi. Kompozitori shkroi poezi dhe këndoi në dyqanin e tij. Pra, poezitë e tij ishin "të këndueshme" dhe njerëzit ndalnin për ta dëgjuar.⁴⁷⁹

Megjithëse mbeti jetim herët, Hafizi arriti të fitonte një edukim të shëndoshë. Siç tregon emri i tij, e kishte memorizuar Kuranin dhe shkroi interpretime të tekstit të tij të shenjtë. Karriera e tij poetike filloi me mbështetjen e një numri sundimtarësh. Gjithsesi, krizat shpejt ndërhyjnë dhe ai duhej të përdorte talentin tjetër, shkrimin e tij të bukur. Për periudha të gjata, ishte kopjues profesionist. Gjatë pushtimeve mongole, një nga sunduesit e mëvonshëm i ktheu bijtë e Hafizit kundër tij. Për fat të mirë, sunduesi u rrëzua dhe pasuesi i tij ishte mbështetës i arteve. Megjithatë, pritja e gatshme e Hafizit në gjykatë ishte e shkurtër.

Grupet rivale vazhduan të kontrollonin Shirazin, derisa u pushtua nga Timuri. Perandori i ri ndryshonte nga pushtuesit e mëparshëm mongolë, pasi ai dinte persisht dhe, për më tepër, kishte lexuar poezinë e Hafizit. Prandaj e thirri Hafizin në oborrin e tij dhe e përballi me rreshtat që ai kishte shkruar për një grua të bukur:

*Nëse Shirazi turk do ta merrte zemrën time
në duart e saj,
për mollëzën në faqe të saj, unë do të jepja Buharanë dhe Samarkandanë*

Pastaj e pyeti: "Si guxon ti Hafiz, të japësh dy qytete të mëdha, nga të cilat Samarkandi ishte shtëpia e Timurit, për mollëzën në fytyrë të një gruaje turke Shirazi?" Hafizi ia ktheu: "Për shkak të këtyre shpenzimeve të tepruara, unë kam rënë në një gjendje kaq të falimentuar". Zemërimi i Timurit u kthye në kënaqësi, pas një përgjigjeje kaq të mprehtë dhe ai e shpërbleu poetin.

Fama e Hafizit u përhap deri në Turkestan dhe Mesopotami. Sundimtarët në Bagdad dhe Indi e ftuan atë të vizitonte oborret e tyre. Reputacioni i Hafizit ishte i tillë, që poetët më të vegjël e përdornin emrin e tij për të shitur poezitë e tyre, ose për të shkruar poema që kaluan si veprat e pabotuara të tij. Fama e tij arriti përtej Iranit, përtej botës muslimane dhe

⁴⁷⁹ Ibid, fq. 221.



në Europë. Këtu, poezitë e Hafizit u përkthyen fillimisht në latinisht, pastaj në anglisht. Pati përkthime pasuese të poezive të njëjta në gati çdo brez, për shkak të ndryshimeve në gjuhët europiane. Këto përkthime dëshmojnë në për popullaritetin e Hafizit në Europë dhe ai u bë një figurë e rëndësishme në historinë letrare të kontinentit. Arberry, në studimin e tij të letërsisë persiane, i kushton më shumë hapësirë kësaj historie të interesit të Europës për Hafizin, sesa për historinë perëndimore të ndonjë shkrimtari tjetër persian. Ndërkohë, përkthimet më të reja të Hafizit janë shfaqur në Perëndim, që nga Arberry.

Në Iran, sipas Aryanpur, poezia e tij konsiderohej të ishte “e frymëzuar”⁴⁸⁰. Ajo u pasurua gjithashtu nga dituria e tij e madhe. Mes mjeshtërive mësues të tij, përmendim Sana’in, Rumin dhe Sawian. Veprat e tij ishin të mbushura me aluzione fetare dhe historike. Ai krijoi fjalët e tij komplekse, të cilat e shtojnë vështirësinë e përkthimit.

Hafizi ishte veçanërisht i aftë të vendoste shprehjet proverbiale në kontekste të tjera, ose t’i përdorte ato si aluzione, ose t’u jepte atyre rëndësi shtesë. Aryanpur jep si shembull përdorimin e provës së fshehjes së një daulleje nën një qilim (d.m.th. “pamundësia e fshehjes së disa gjërave”). Hafizie shoqëron daullen me ushtrinë dhe flamurin e saj në rreshtat e mëposhtme: “Zemra ime është e mbingarkuar me shi dhe nënqilim / daulle / O lumturi, kur ngre flamurin në tavernë!” Aryanpur vlerëson tek ai përdorimin e zgjuar të koncepteve, duke dhënë shembullin e shkëlqyer të mëposhtëm: “I nderuar jam unë në mesin e magjanëve, për zjarrin që kurrë nuk vdes në zemrën time”.

Popullariteti i tij vazhdoi midis iranianëve dhe, si rezultat, ka më shumë libra mbi Hafizin, që tani po shkruhen në Iran, sesa për ndonjë poet tjetër. Në fund të fundit, Hafizi shkroi një sasi të madhe me temën më tërheqëse në poezinë persiane: dashurinë, si njerëzore, edhe hyjnore. Megjithatë, ka shumë më tepër për poezinë e Hafizit sesa kjo. Edhe pse disa nga aluzionet e tij mund të harrohen, Levy thotë: “është muzika dhe hijeshia e vargjeve të tij ato që kanë mbetur”.⁴⁸¹

Midis të gjithë poetëve të Iranit, ai shkroi poezi me përdorimin më cilësor të varieteteve më të gjera të teknikave poetike dhe trajtimin e fjalëve. Ky ishte përfundimi i një diskutimi të gjatë e të thellë, midis dy autoriteteve të shquara të shek. XX në poezinë persiane: Kasim Gani dhe Mirza Muhammad Kazvini. Të dy autoritetet nuk kanë asnjë hezitim në zgjedhjen e Hafizit, nëse do t’u kërkohej të paraqisnin vetëm një poet, që

480 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 226.

481 Levy, fq. 132.



do të nderohej mbi të tjerët. Kazvini e citon Xhamiun të thotë: “Poezia e Hafizit është diçka, pranë një mrekullie”.⁴⁸²

XHAMIU

Vetë Xhamiu (1414-1492) i përket kanonit të poezisë së shquar persiane. Ai u njoh si pasardhës i Sa’dit, Nidhamit dhe Hafizit dhe konsiderohej poet po aq i aftë. Sidoqoftë, Xhamiu ishte më shumë se një poet. E mori shkollimin e hershëm nga babai i tij, i cili ishte njeri i ditur. Më pas u formua në një nga institucionet më të mira arsimore të kohës, në Nidhamija të Heratit, kryeqyteti i timuridëve. Ishte studiues i jashtëzakonshëm dhe, sipas përshkrimit të Aryanpurit, “njeri me zell të pazakontë shpirtëror”.⁴⁸³ Ky zell çoi në zgjedhjen e tij, në krye të rendit Nakshibendi të sufistëve. Baburi, i pari i perandorëve Mugalë, tha se Xhamiu ishte “tepër i lartësuar dhe nuk kishte nevojë ta lavdëronin”.⁴⁸⁴

Reputacioni i tij ishte i lartë në oborrin e Baikaras, i fundit i sundimtarëve timuridë. Të dy, Baburi dhe Baikara e lavdëronin gjeniu Xhami në një libër. Veç kësaj, veziri i Baikaras, i cili ishte gjithashtu poet, e inkurajoi dhe shkroi një libër mbi jetën dhe veprat e Xhamiut. Familja e tij u shtri në një numër sundimtarësh të tjerë muslimanë, përfshirë Baburin (të përmendur më lart) dhe Sulltan Bajazidin e II të Turqisë.

Xhamiu kërkoi të tejkalonte paraardhësit e tij, kur botoi “*Kul-lijjat*” (poezi të mbledhura). Ishte një kopje e madhe, e përbërë nga poezi të shkruara gjatë rinisë së tij, viteve të pjekurisë dhe moshës së thyer. Kur Nidhami shkroi pesë epika, Xhamiu shkroi shtatë. Vetëm kur ishte në pikëpyetje Sa’di, Xhamiu preferonte një punë paralele. Gjylistani i Sa’dit kishte tetë kopshte, kështu që Xhamiu shkruante të njëjtin numër kapitujsh në një punë të ngjashme. Sidoqoftë, ekzistonte një dallim midis kopshteve të Sa’dit dhe atyre të Xhamiut, sepse kopshti i shtatë i Xhamiut është “një antologji miniaturë e poetëve persianë”, me “kritikat e theksuara” të autorit të tyre.⁴⁸⁵ Xhamiu gjithashtu shkroi një histori të jetës së sufistëve.

Libri i epikave të Xhamiut, “*Haft Aurang*” (Shtatë fronet), është një vepër komplekse që përmban disa prej shkrimeve më të mira të tij. I pari,

482 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 346—349.

483 Aryanpur, *A History of Persian Literature*, fq. 346-349.

484 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 426.

485 Ibid, fq. 431.

Silsilat al-Dhahabi (Zinxhiri i Artë) merret me “çështjet etike, fetare dhe mistike”.⁴⁸⁶ I dyti, *Salaman u Absal* (Salman dhe Absal) është “një romancë e vjetër, e mbushur me misticizëm”, në të cilën, sipas Arberryt, Xhamiu “përdori një alegori filozofike që nuk ishte trajtuar nga asnjë poet i mëparshëm”.⁴⁸⁷ I treti, *Tuḥfat al-Aḥrār* (Dhurata e të lirëve), i adresohet të birit, si pjesë e edukimit të tij. Ky është kryesisht një manual i etikës dhe “një lavdërim për të gjithë shenjtorët”. Në mënyrë të ngjashme, është edhe i katërti, *Subhat al-Abrār* (Rruzare e të devotshmit), që është i mbushur me teologji, etikë dhe misticizëm dhe ilustron me anekdota.

I pesti, *Jusuf u Zulaiha* (Jusufi dhe Zelihaja, gruaja e Potifarit) është një ripërpunim, sipas fjalëve të Arberryt, “një temë romantike, ndër më të preferuarat e autorëve persianë”. Kjo histori, ashtu si Salamani, është “e mbushur me misticizëm”. Konsiderohet vepra më e popullarizuar e Xhamiut.⁴⁸⁸ Kjo vepër është arritur përmes interpretimeve të kthjellëta dhe efektive, përmes episodeve prekëse, siç është edhe epika e tij e gjashtë, *Lajla u Maxhnūn*, gjithashtu rishikim i një historie të dashurisë tragjike, që ishte tashmë një legjendë në letërsinë arabe.

Epika e shtatë, *Khīrad-nama-yi Iskandari* (Urtësia e Aleksandrit) është ndryshe nga të tjerat. Siç thotë Arberry, “ajo i mundësoi Xhamiut të depërtonte në maskën e legjendës së lashtë të Aleksandrit, për të shkruar atë që praktikisht konsiderohet një idil i katërt didaktik”.⁴⁸⁹ Puna e Xhamiut duhet të merret si një e tërë, pa marrë parasysh etiketimet. Prandaj, është një fund i përshtatshëm për një periudhë krijimtarie të dukshme në epokën e artë të letërsisë persiane. Xhamiu ishte i fundit i asaj kohe. Ai vdiq në vitin 1492. Nga ajo që dimë, ky ishte një vit që rezultoi me një rëndësi të jashtëzakonshme për historinë e Iranit dhe të Indisë si dhe të botës muslimane.

NDIKIMI I INDISË

Deri në fund të shek. XV, gjuha dhe letërsia persiane u përhapën në Indi dhe ndikuan në gjuhën dhe letërsinë e muslimanëve që jetonin atje. Kjo çoi në krijimin e një gjuhe të re indiane, të quajtur *urdu*. Megjithatë, nuk

486 Ibid, fq. 430.

487 Arberry, *Classical Persian Literature*, fq. 441.

488 Ibid, fq. 441-448.

489 Ibid, fq. 448.



ishte një gjuhë krejtësisht e re, sepse ajo kishte fillimet e saj shumë kohë përpara se muslimanët të vinin në Indi.

Me ardhjen e arianëve në Indi, u zhvillua një gjuhë që më vonë u bë e njohur si indo-ariane, e përbërë kryesisht nga sanskritishtja. Kjo gjuhë u përhap në të gjithë Indinë veriore dhe rajonet e saj të dialekteve lokale. Ashtu si me çdo gjuhë, ajo ka pasur zhvillime të mëtejshme. në një formë të tillë, saqë iu dha një emër tjetër, *Khari Boli* (Fjala e drejtë).

Gjuha më e hershme që sollën muslimanët me vete, ishte arabishtja, por të sapoardhurit nuk kishin numër të mjaftueshëm për ta mbajtur atë. Vala tjetër e muslimanëve ishte nga Irani dhe nga Veriu, ish-mongolët, të cilët tani e dinin persishten. Këta muslimanë ishin në pushtet dhe gjuha e tyre ishte ajo që përdorej në oborr dhe nga shkrimtarët. Ndërsa persishtja mbizotëronte si gjuhë e shkruar mes muslimanëve në Delhi, ata që nuk ishin të lidhur me oborrin dhe numri gjithnjë e më i madh i të konvertuarve të rinj në Islam, flisnin gjuhën *Khari Bholi*. Disa nga këto gjuhë, u përfshinë në të dhënat e shkruara dhe kështu, ajo u bë gjuha e parë e asaj që më vonë do të njihej si *Urdu*. Në fakt, *Urdu* u shqua gradualisht, si një gjuhë e dallueshme, shumë kohë para se të jepej emri i saj.

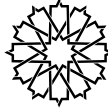
Mugalët krijuan qytetërimin e tyre dhe, në të njëjtën kohë, një kulturë të pasur. Pjesë e kulturës ishte vazhdimi i trashëgimisë letrare që kishin sjellë me vete, gjë që çoi në një kulturë të re. Me krijimin e Perandorisë Mugale erdhi begatia dhe shtrirja e patronazhit të poetëve nga Irani. Ata qëndruan aty dhe shtuan literaturën persiane, megjithëse me një ndryshim. Poetët e rafinonin stilin e tyre, me një theks më të madh në finesë, që u bë i njohur si “stili indian” i letërsisë persiane. Praktikuesit më të mëdhenj të këtij stili ishin Bedili.

Delhi nuk ishte kryeqyteti i vetëm musliman në Indi, sepse kishte edhe mbretëri të vogla muslimane në Dekan.

Megjithëse sundimtarët kishin në oborret e tyre edhe mbrojtës të poetëve nga Irani, urdishtja që flitej gjerësisht, u bë gjuhë letrare. Poeti i parë i madh urdu, Vali, filloi karrierën e tij në Dekan dhe më pas u zhvendos në Delhi. Ai ishte edhe i pari që krijoi një entuziazëm për literaturë në gjuhën e “re”. Ndryshimet politike ndihmuan në themelimin e saj. Kur perandori Aurengzeb vdiq, fuqia e pamasë e botës mugale vdiq bashkë me të, ndërsa perandoria ishte e copëzuar në mbretëri të vogla. Prania britanike pasoi shumë shpejt pas kësaj. Urdishtja zëvendësoi persishten në aktivitetet letrare të oborreve muslimane dhe qyteti Lucknow, me pronarët e tij të pasur, mbretërorë dhe aristokratikë, u bë qendra e poezisë urdu.

Urdishtja ishte tashmë një gjuhë e zakonshme mes muslimanëve dhe, shumë shpejt, u nda nga gjuha *Khari Bholi*. Ndonëse mbante gramatikën hindu, ajo mori sintaksën perse, ku fjalori ishte kryesisht persisht dhe arabisht me disa fjalë nga turqishtja. Pastaj fiset hindu formuan gjuhën e tyre, duke miratuar sintaksën Devanagri të sanskritishtes dhe një sasi të madhe të fjalorit sanskrit. Ndër poetët e hershëm urdu, më të shquar janë Sauda, Mir dhe Mir Hasan. Sauda preferonte formën më komplekse të *kaśīdes* dhe, meqë ishte shmangur nga shumë poetë më parë, e pranoi atë si një sfidë për të shkruar kryesisht në këtë formë, derisa të njihej si zotëruesi i saj. Shumica e poezive të tij ishin të përqendruara në dy fusha. E para ishte një seri që ngrinte fisnikërinë e Delhit. Njerëzit preferonin llojin e dytë, një trajtim realist të kohëve të tij në satirë. Ndër objektet e linjave të tij të mençura dhe të mprehta thumbuese, ishin një grykës, një mjek i pagdhendur dhe një burrë i moshuar nëntëdhjetë vjeç, të cilët këmbëngulnin të martoheshin me një vajzë në adoleshencën e saj të hershme.

Gjuha persiane dhe letërsia e saj kontribuan me thesare të tjera në traditën islame të arteve letrare. Temat dhe karakteret imagjinare, së bashku me stilet e rëndësishme letrare, shënuan këtë periudhë monumentale të qytetërimit islam.



13 Artet

Dy monumentet më të bukura në Spanjë ilustrjnë artet e Islamit: Xhamia e Madhe e Kordovës dhe Alhambra në Granada. Pjesa më mbresëlënëse e Xhamisë së Madhe të Kordovës, sidomos kur hyn dielli intensiv andaluzian, është ndjenja shumë e fortë, sikur hyn në një botë tjetër, një freski, qetësi, heshtje, një ndjenjë shpirtërore dhe harqe të dyfishta e të panumërta, sikur shtrihen në pafundësi. E gjithë përshtypja është rezultat i thjeshtësisë së ndërtesës.

Nga jashtë, sot karakteristikat arkitekturore islame janë të vjetra, prandaj janë mbuluar. Megjithatë, brenda saj, pjesa më e madhe e ndërtesës është pothuajse e njëjtë, që nga koha kur u ndërtua. Brendia përbëhet nga një shumëllojshmëri shtyllash të holla, të balancuara nga harqe të dyfishta masive. Pavarësisht nga këto struktura të frikshme, atmosfera është me një ajrosje të lehtë, me një nuancë të kuqe në harqe dhe me shumë ngjyra në fund të një korridorit të shtyllave dhe harqeve. Ky është vendi i kiblës, drejtimi i lutjes drejt Mekës, dhe është një zonë e zbukuruar shumë bukur. Kupola, e mbushur me arabeske, është si dielli. Fasada e tempullit të lutjes është e zbukuruar si me ar. Ajo ka dy harqe me arabeska të gdhendura dhe të pikturuara. E gjithë qoshja është e përshtatur, e gdhendur dhe e pikturuar me kaligrafinë islame në ngjyrë ari dhe blu. Xhamia është aq e heshtur dhe e qetë, sa që kushdo mund të tundohet për të qëndruar atje, të ulet në dyshemenë e ftohtë, të mbështetet në një nga shtyllat dhe të mendojë, ndoshta për qytetërimin që krijoi një madhështi të tillë.

Alhambra është e mrekullueshme, edhe pse shumë më komplekse. Nga jashtë, ajo paraqet një aspekt të frikshëm, sikur të ishte ndërtuar për të ruajtur thesaret. Brenda, thesaret gradualisht zbulojnë veten dhe gjithë



madhështinë e tyre. Nëse duhet të veçohet vetëm një vend, si kulmim i bukurisë, është pikërisht ajo. Arabeske, figura gjeometrike dhe kaligrafi që zbukurojnë muret, dyshemetë dhe tavanet, dhomë pas dhome, të gjitha të lyera në kafe, të verdhë dhe të kuqe të tokës, të gjelbërta të ndryshme të bimëve dhe të kaltërtat e qiellit.

Kudo ka harqe, të gjitha me gdhendje të pasura dhe delikate, disa në shtylla të holla. Përtej harqeve zbulohet një dhomë tjetër elegante, një rajon tjetër plot shkëlqim, ku serviret edhe një pamje e fshatrave përreth. Përtej qetësisë absolute, e vetmja shushurimë dhe lëvizje vjen nga buri-met. Pishinat reflektojnë madhështinë e Alhambras në qetësinë e ujërave të tyre. Të gjitha elementet: toka, uji, ajri dhe dielli, janë kaq të përziera, saqë e bëjnë vendin një prekje të qiellit me tokën.

Kurani thekson bukurinë në shumë vende, veçanërisht në ajetin 7:32, ku thuhet "Kush është ai, që të ndalojë bukurinë që Zoti ka sjellë për krijesat e Tij?" Më vonë, në Kuran, Zoti shton se ka krijuar "Të gjitha ngjyrat e shumëllojshme për ju në tokë" (16:13) dhe se Ai ka bërë që "toka të sjellë bimë të bukura, të të gjitha llojeve" (50:7) dhe ku "kafshët janë të bukura, gjithashtu" (16:8). Zoti gjithashtu u kërkon njerëzve të zbukurojnë veten (7:31).

Muslimanët morën bukurinë që Zoti i siguroi dhe, nga ana tjetër, zbuloi Kuranin dhe xhamitë, që janë Libri i Tij dhe shtëpitë e Tij të adhurimit. Ata vazhduan të zbukurorin rrethinat e tyre të tjera. Hodgson përmbledh masën në të cilën ata arritën. "Artikujt pamorë të Islamit", thotë ai, "përfshijnë më të njohurat, në të cilat elementit të stilit pamor të thjeshtë mund t'i jepet përparësi, mbi të gjitha konsideratat e tjera".⁴⁹⁰

Kudo që udhëton në botën muslimane, dikush është i rrethuar nga bukuria e madhe dhe e vogël, nga modelet e pasura të rrobave dhe dekorimet e ndërtesave publike me një kaligrafi të pasur, figura gjeometrike të ndërlikuara, arabeske, sidomos hartat dhe kaligrafitë e librave, të dyja të shenjta dhe laike, siç përshkruhet nga El-Said dhe Parmani.⁴⁹¹

ILUSTRIMET E LIBRAVE

Konsiderata jashtëzakonisht e lartë që muslimanët kishin për librat, është e dukshme në mënyrën se si i kanë zbukuruar tekstet dhe i kanë pasuruar me shkëlqim, duke përdorur pigmente, si ar dhe bruz të pastër.

490 Hodgson, *The Venture*, fq. 98.

491 Issam El-Said and Ayse Parman, *Geometric Concepts in Islamic Art* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976).

Piktura miniaturë islame është padyshim, ndër artet më me finesë të botës. Si rezultat, ajo është njohur si arti islam. Nëse piktura miniaturë vihet në një kontekst më të gjerë, atë të faqes së dorëshkrimit të ndriçuar, mund të bëhet një rast i fortë për ngritjen e kësaj pune në një pozitë më të lartë. Ajo përfshin kaligrafinë, si arti më i hershëm i muslimanëve dhe forma më dalluese islame, duke qenë që arabishtja përfshin stilin gjeometrik.

Ajo që shpesh anashkalohet, është se shekuj para se të ilustronin libra, artistët muslimanë krijuan faqe të mrekullueshme, të cilat ishin dorëshkrimet më të hershme me shkëlqim të Kuranit. Sidomos faqet e titullit, nganjëherë edhe teksti i tërë i Kuranit, u përshkruan në mënyrë madhështore. Kjo është e një rëndësie të tillë për botën muslimane, që do të diskutohet më hollësisht, më poshtë.

Shumë më vonë, ndriçimi arriti një kulm tjetër, me pikturat më të mira miniaturë, të njohura si persiane, mugale dhe turke. Megjithatë, këto nuk ishin faqet e para të ilustruara. Më parë, ka pasur fotografi të përpikta, realiste, të lëna në hije, nga mjeshhtëria e jashtëzakonshme e pikturave të mëvonshme në miniaturë. Faqet më të hershme të ilustruara, u krijuan për të informuar, më shumë sesa për të përcjellë një ndjenjë estetike, pasi ato u përdorën në traktatet shkencore. Faqet më të vjetra që kanë mbijetuar, ishin pjesë e një libri mbi Astronominë: *“Libri i formave të yjeve të fiksuara”*, nga Abd al-Rahman al-Sufi. Për të ndihmuar kujtesën “në fiksimin” e pozicioneve të yjeve, shifrat njerëzore (p.sh. një harkues mbi kalë) kanë pika të kuqe në vende të përshtatshme, që korrespondojnë me yjet në qiellin e natës.

Prej asaj kohe, veprat shkencore ilustruoheshin vazhdimisht. Në fillim, kishte tekste të përkthyer nga greqishtja. Artistët muslimanë jo vetëm që i kopjuan pamjet ilustruese nga librat grekë, por krijuan edhe ilustrimet e tyre. Megjithëse kishte ndikim grek dhe bizantin, krijimet muslimane ishin të ndryshme. Ato nuk ishin më të modeluara në dritë dhe hije, për t'i dhënë figurave një efekt tredimensional, por ishin të përshkruara në një nivel dydimensional. Një ndryshim tjetër ndodhi për shkak të interesimit në rritje të shprehjes së zbulimeve origjinale shkencore në terma artistikë. Gjithnjë e më shumë muslimanë të rinj e të talentuar ofronin shërbime për klientët arsime të shprehjes dhe, si rezultat, ilustrimi i librave u bë profesion. Kjo, rrjedhimisht çoi në kategorizimin e pikturës si një formë estetike.

Pikturat kanë qenë pjesë e mjedisit musliman shumë kohë para fillimit të Islamit. Pikturën e Marisë, nënës së Jezusit, që ndodhej brenda Qabes, Pejgamberi (a.s.) e kurseu, kur shkatërroi idhujt brenda dhe rreth asaj ndërtese të shenjtë. Piktura nuk ekziston më, ndoshta është shkatërruar gjatë ndonjë zjarri.



Në shekujt e hershëm të historisë muslimane, pikturat stolisnin rrethimin luksoze të pallateve të kalifëve dhe shtëpitë e të pasurve, siç ishin afresket në muret në Samarra. Për shkak se shumë prej këtyre veprave të artit e portretizonin figurën njerëzore, u kujdesën që të mos i shoqëronin ata me Islamin, për të parandaluar çdo dyshim të idhujtarisë. Mbretërit dhe aristokratët përfshinë në etjen e tyre për luksin estetik edhe librat e pikturat miniaturë që u krijuan për të përmbushur kërkesat e tyre. Kjo, nga ana tjetër, solli një ndryshim tjetër: ilustrimet në veprat shkencore u bënë stilizues dhe artistët duhet të kenë qenë të lumtur që kishin mundësi të tregonin aftësitë e tyre krijuese. *Libri i Antidoteve*, për shembull, e kishte ilustruar tekstin e tij me bimë mjekësore dhe përshkrimet e procedurave të kërkuesara për kultivimin e tyre. Një faqe tregon aktivitetet në një fermë: kultivuesit që punojnë tokën, një shërbëtor që u sjell ushqim në një tabaka të balancuar në kokë, një gomar që transporton një ngarkesë të madhe, një burrë me një sitë dhe një tjetër që ushqen dy lopë.

Miniaturat e para të vërteta muslimane u prodhuan rreth vitit 627/1230, për të ilustruar *Makāmatet* e Al-Haririt dhe përkthimet arabe të tregimeve të Halilas dhe Dimnas. Megjithatë, kjo formë arti nuk u kufizua vetëm në ilustrimin e veprave të imagjinatës letrare. Në të njëjtin shekull, pikturat e zgjeruan librin e "Anekdotave filozofike dhe morale" të Al-Mubashirit dhe të një edicioni të Enciklopedisë së përpiluar nga Vëllezërit e Pastër. Në vitet e mëvonshme, ilustrimet shoqëronin tekstin e librave të historisë. Një shembull është *Historia universale* e Rashid al-Din, e cila është ilustruar thellësisht. Megjithatë, këtu duhet të theksohet një dallim: këto janë piktura, jo miniaturat e përpikta të kohëve të mëvonshme.

Ilustrimet në *Maqāmat* janë jashtëzakonisht të gjalla dhe japin një pamje të asaj se si jeta duhet të ketë qenë në ditët e Al-Haririt. Ato nuk janë saktësisht realiste, megjithëse shumë nga detajet janë të vërteta në jetë. Shumica e fytyrave janë të rrumbullakëta dhe e vetmja përpjekje për t'i dalluar mes tyre, është mënyra se si shfaqen shprehjet e tyre. Kjo është e dukshme në një pikturë të dy personave që marrin në pyetje fshatarët, në të cilën janë realizuar dy deve dhe pronarët e tyre, ndërtesa dhe xhamia në prapaskenë. Një tjetër pikturë tregon një princ që po rri në fron dhe përbëhet nga gjysmëtrupat që rrethojnë princin, i cili identifikohet nga kupa e vogël që mban. *Makāmāt* dallon duke qenë vepra më e shitur, e pakrahasueshme, së pari në vendet arabe, pastaj në pjesën tjetër të botës muslimane, një pozicion që e mbajti deri në shpikjen e shtypit.⁴⁹²

492 Giovanni Curatola, *The Simon and Schuster Book of Oriental Carpets*, përkth: Simon Pleasance (New York: Simon and Schuster, 1981), fq. 93.

PARARENDËSIT E MINIATURAVE

Vëmendja e përpiktë për detajet e vogla në artet e tjera i parapriu pikturat miniaturë, të stolisura me metale të çmuara. U punuan metalet e gdhendura, disa prej të cilave ishin gjithashtu të stolisura me argjend ose ar, detajet në qilimat, ndoshta më të përhapurit dhe sot më të popullarizuarat mes produkteve të artit islam, si dhe detajet në qeramikë dhe qelqe.

Këto vepra artizanale ekzistonin shumë kohë përpara Islamit dhe muslimanët vazhduan punën me dorë. Më e rëndësishme për këtë diskutim është ajo që muslimanët bënë me teknikat që ata mësuan. Një krahasim me artet e periudhave para-islame do të tregojë një ndryshim të madh në faktin se muslimanët i rafinonin artet.

Qilimat, për shembull, kishin ekzistuar për më shumë se një mijë vjet, para ardhjes së Islamit. Megjithatë, me përjashtim të atyre të bërë me thurje, qilimat ishin të kufizuar në pallatet dhe shtëpitë e aristokracisë. Ata ishin të zbukuruar me figura, korniza dhe figura. Me Islamin, shkoi duke u rritur prodhimi i materialeve dhe numri i mjeshtëurve. Kështu, qilimat ishin tani të disponueshme për të gjithë.

Brendia e xhamive u mbulua shumë shpejt me qilima, shumë prej të cilave filluan në pjesë të tjera të botës muslimane. Në atë kohë, pallatet dhe shtëpitë përmbanin shumë pak orendi. Sikur të ishte vendbanimi i kalifit, tregtar apo bari, orenditë e vetme përbëheshin nga qilimat dhe jashtëkët në të cilët ata mbështeteshin.

Veçanërisht nomadët përfituan dhe qilimat u bënë një pjesë thelbësore e mallrave të tyre shtëpiake. Meqënëse ata i bënë vetë, tani kishin fibra të përmirësuara dhe një larmi më të madhe ngjyrash. Nomadët krijuan modele individuale, shumë prej të cilave përmbanin emblema mjaft të përpunuara, për të identifikuar çdo fis. Fiset e Azisë Qendrore kishin emblema të ngjashme që i identifikonin si pjesë të racës turkmene. Por ato ishin gjithashtu të ndryshme në detaje, duke nënkuptuar një fis të veçantë, si Tekke ose Arsar, ose një nga tetë të tjerët që lidhen me njëri-tjetrin. Giovanni Curatola thekson se popujt nomadë dhe gjysmënomadë kanë pasur një ndikim të madh në zhvillimin e kulturës artistike islame, në veçanti në zhvillimin e qilimit.⁴⁹³

Vëllime të mëdha dhe të ilustruara në mënyrë të shkëlqyer janë shkruar për kafshët shtëpiake, të përcaktuara si orientale, megjithëse kryesisht nga bota muslimane. Këto tekste diskutojnë llojet e ndryshme të

⁴⁹³ Ibid, fq. 106.



thurjes, llojet e temave, modelet dhe vizatimet, apo kuptimet e tyre simbolike. Për shembull, ekzistonin tre sisteme të ndryshme të lidhjes së “nyjave”: persiane, turke dhe arabo-spanjolle. Përveç kësaj, kishte njëzet lloje të ndryshme të kornizave. Në studimin e ngjyrave, autoritetet zbuluan një cilësi të veçantë në ngjyrat e përdorura pothuajse gjatë gjithë historisë, shumica e tyre me origjinë bimore ose shtazore. Këto ishin shumë më superiore ndaj ngjyrave sintetike të paraqitura rreth mesit të shek. XVIII. Ngjyrat e hershme ishin në dispozicion, në një larmi më të madhe të ngjyrave që zgjasnin. Ngjyrat sintetike, nga ana tjetër, ishin të prira të zbeheshin shpejt. Kishte gjithashtu ndryshime në ilustrimet e qilimave, në varësi të origjinës së tyre. Kaukazanët turq ishin kryesisht gjeometrikë, ndërsa persët ishin me shumicë dërrmuese florealë.

Tipari më intrigues dhe kompleks i qilimave është simbolizmi i tyre. Rëndësia e disa prej simboleve është zhdukur, sepse nuk kishte asnjë që të regjistronte rëndësinë e tyre, kur ato krijoheshin nga projektuesit. Të tjerat janë të vështira për t'u përcaktuar, të endura në mënyrë të ndërlikuar, pasi janë në modelin e përgjithshëm të qilimit. Megjithatë, ka simbole universale që ende mund të identifikohen. Pema, për shembull, mund të shihet si Pema e Jetës ose Pema e Parajsës ose, në rastin e selvisë, si një simbol i ripërtëritjes dhe jetës së përjetshme.⁴⁹⁴ Dielli përfaqëson dritën, edhe pse në kontekstin e tij simbolik përfaqëson ose dritën e fesë që shpërndau errësirën e idhujtarisë, ose të dijes që shpërndau errësirën e injorancës.

Për shkak se qilimat ishin lehtësisht të lëvizshëm, ata u morën me shpejtësi në të gjitha pjesët e botës muslimane dhe kështu, modelet e tyre u bartën tek artistët lokalë, të cilët, nga ana tjetër, i kopjuan ose i përdorën si pjesë të ndonjë vepre arti që ata krijuan. Oleg Grabar jep një shembull të mirë në librin e tij, *Formimi i artit islam*. Duke vënë në dukje se artistët “[transferojnë] efekte nga një teknikë në tjetrën”, ai citon mozaikë nga Hirbat Minyah, që huazojnë nga stilimet e qilimave, “nga forma e dukshme teknike të gërshetimit”.⁴⁹⁵

Përdorimi më i përhapur i qilimit në të gjithë botën muslimane, ishte qilimi i lutjes. Ishte një nga tri gjërat e rëndësishme që muslimanët mbanin me vete, kur udhëtonin (dy të tjerat ishin Kurani dhe uji). Qilimi i lutjes identifikonte rajonin e tyre të origjinës dhe u tregonte mikpritësve llojin e veprave që po bënin muslimanët e tjerë dhe i bëri modelet e tyre të njohura gjerësisht.

494 Ibid, crp142-143.

495 Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, CT & London: Yale University Press, 1973), fq. 192.

Ndoshta qilimat e hershëm të lutjeve ishin të një stili të thjeshtë, megjithëse ishte shumë e mundshme që ajo të konsiderohej vetëm ose kryesisht nga një përsëritje e *mihrābit* në xhami që tregon drejtimin e Mekës. Ilustrimi i modelit *mihrāb* ishte individual, pasi ishte në ngjashmëri me atë të xhamisë me të cilën ishte i njohur stiluesi ose qilimtari. Kjo është e dukshme qartë në qilimat e endura në Anadoll. Kishte tridhjetë e dy stile të ndryshme të *mihrābit*, secili i identifikuar me një rajon më vete. Disa rajone kishin më shumë se një model. Konya, për shembull, kishte dy modele të ndryshme. Qilimat e lutjeve me ilustrime *mihrābi* ekzistojnë tashmë që në fillim të vitit 743/1343-1344. Një pikurë miniaturë që ilustron një histori, përshkruan një qilim të këtij lloji.⁴⁹⁶

Karakteristika të tjera u shtuan në qilimat e lutjeve. Ndër më të zakonshmet është korniza e përbërë nga variacionet gjeometrike ose dekorimet e kopshtit. Ky i fundit ishte një kujtim i kopshteve të Parajsës, meqenëse lutja e rregullt ishte një nga mjetet për t'i arritur ato. Një tjetër shtesë u mor drejtpërdrejt nga *mihraibi*, në të cilin artisti modeloi projektin e tij: një llambë e varur nga maja e harkut të *mihrābit*. Këtu, përsëri, llambat e përshkruara ndryshojnë sipas rajoneve gjeografike. Disa krijues të qilimit të lutjes kishin më shumë hapësirë për të punuar me llambën, kështu që ata shtuan një dekorim me lule, për ta mbushur atë. Kompozime të tjera u shtuan mbi harkun, të tilla si ilustrimet e Qabes në Mekë, të shoqëruara shpesh nga pamjet e xhamisë së Pejgamberit në Medinë.

Në fillim të Rilindjes Europiane, qilimat ishin ndër produktet më të dëshiruara nga bota muslimane. Tregtia më e madhe ishte përmes porteve italiane të Gjenovës dhe Venedikut. Italia pati një përfitim shtesë nga tregtia e qilimave, sepse, kur vendi filloi të prodhonte pëlhurat e veta, projektuesit kopjuan skicat e qilimave që ishin importuar.⁴⁹⁷

Në shumë pjesë të Europës, qilimat muslimane u vlerësuan për modelet e tyre të pasura dhe u përfshinë në pikturat e prodhuara nga disa artistë kryesorë europianë. Në plan të pikturës së tij "*Vajza në gjumë*", Jan Vermeer ka dy qilimë që zënë një të tretën e pikturës. Në veprën "*Ambasadorët francezë në Gjykatën Angleze*", një pikurë nga Hans Holbein i Riu, ambasadorët qëndrojnë para një tavoline të mbuluar me një qilim të përpiktë në çdo hollësi. Një vend nderi i jepet një qilimi që ka si tipar më të shquar "një mbishkrim pseudo-kufik", sepse është vendosur në këmbët e Virgjëreshës Mari, në pikturën e Andrea Mantegnas: "*Pala di San Zeno*". Një tjetër vlerësim është qilimi në pikturën e Diego Velasquez: "*Veshja e*

496 Curatola, Book of Oriental Carpets, fq. 32-33.

497 Ibid, fq. 30.



*përgjakshme e Jozefit që iu soll Jakobit”, ku, për të pranuar pallton, Jakobi hyn në një qilim musliman.*⁴⁹⁸

QERAMIKA DHE XHAMI

Kur përcaktohet qeramika, duhet bërë një dallim mes dy llojeve. Një lloj, i përshkruar përgjithësisht si “qeramikë”, është indigjene ndaj tokave që u bënë muslimane. Poçaria është ndër veprat më universale të veprave artizanale. Nëse jo më universalja, sigurisht që është më e hershme. Vetia artistike u tregua në mënyrën se si qeramika dekorohet, duke qenë gjithmonë me synim përdorimi. Kjo, provon se prirja artistike duhet të ketë qenë e lindur në qenien njerëzore, që nga kohët më të hershme. Lloji tjetër i qeramikës përfundon me lustër ose shkëlqim.

Nocioni i pranuar mbi qeramikën islame me xham është se procesi u mor nga Kina. Manners, një autoritet i qeramikës kineze, e bën të qartë në *Librin e Burimit të Qeramikës*, se nuk ishte kështu. Ai shkruan: “Muslimanët nuk morën teknologjitë kineze të gresit dhe porcelanit, por importet kineze i nxitën ata të përpunonin materialet e tyre”. Ai shton: “mallrat islame më interesante kanë rrjedhur nga artistët e tyre të pasur dhe tradita e zhvilluar”.⁴⁹⁹ Artistë muslimanë, më vonë, dhanë kontribut në artin e qeramikës në Kinë, kur procesi musliman i lustrimeve metalike u zhvillua në atë vend. Të dy faktet: që muslimanët zhvilluan një proces të tyre dhe kontribuuan në Kinë, janë mbështetur nga Caiger-Smith, i cili është një profesionist për lysterje kallaji. Një objekt në Muzeun Mbretëror të Ontarios përmban këtë informacion të rëndësishëm: “Përdorimi i kobaltit blu në qeramikën islame luajti një rol në zhvillimin e blusë dhe të bardhës kineze”.⁵⁰⁰

Teknologjia themelore e lustrimeve ekzistonte tashmë, para kohës islame: përdorimi i alkalitit dhe plumbit, apo teknika e fërkimit që i mundëson poçarit të shtojë lustër. Sidoqoftë, dallimet kryesore ndërmjet metodave të hershme dhe atyre që krijuan muslimanët, janë si dallimet midis një biçiklete dhe një automjeti. Manners, gjithashtu, diskuton dy kontributet më të rëndësishme islame në artin e qeramikës, të rëndësishme jo vetëm për muslimanët, por edhe për pjesën tjetër të botës. E para, sipas

498 Ibid, fq. 42, 44, 45, 75.

499 Errol Manners, *Ceramics Source Book* (Secaucus, NJ: Chartwell Books, 1990), fq. 15.

500 Alan Caiger-Smith, *Lustre Pottery: Technique, Tradition and Innovation in Islam and the Western World* (New York: New Amsterdam Pottery, 1985); Alan Caiger-Smith, *Tin-Glaze Pottery in Europe and the Islamic World* (London: Faber & Faber, 1973), fq. 22-23.

Manners dhe Caiger-Smith, ishte 'rizbulimi' nga muslimanët i xhamit të kallajit që kishte humbur. Ishte lustra e kallajit që, kur u fut në Europë, u bë një nga teknikat dominuese të qeramikës në Perëndim.

Teknika tjetër që muslimanët krijuan për të shtuar shkëlqimin në qeramikë, ishte përdorimi i lustrës metalike. Në një libër tjetër, Caiger-Smith tregon për zonat rreth Bagdadit, ku kjo teknikë përdorej. Një tipar i pazakontë i kësaj qeramike ishte se ajo kishte shumë ngjyra, ndërsa më vonë, lustrimi përbëhej nga ngjyra të vetme. Lustrat metalike u përdorën më gjerësisht në botën muslimane, duke përfshirë Spanjën muslimane, ku u zhvilluan në traditën Hispano-Moresque.

Teknikat e lustrimit të muslimanëve hynë në Europë kryesisht përmes Spanjës, edhe pse fillimisht nëpërmjet Italisë. Italia kishte blerë qeramikën me xham nga bota muslimane për treqind vjet, përpara se të fillonte ta prodhonte vetë. Pllakat qeramike që Italia bleu me bollëk nga bota muslimane, Egjipti dhe Spanja, përdorëshin veçanërisht për të dekoruar muret e kishave. Fjala e hershme italiane për shkëlqimin, *majolica*, rrjedh nga spanjollët. Nga bota muslimane, teknikat e shndritjes u përhapën shpejt në të gjithë Europën dhe në rajone të tjera. Manners thotë se qeramika e Europës i detyrohet një borxh të madh Islamit.⁵⁰¹

Muslimanët shkëlqenin edhe në përdorimin e qelqit dhe të kristaleve. Sidoqoftë, do të ishte më e saktë të thuhet se, për shekuj me radhë, bota muslimane ishte qytetërimi i vetëm gjatë Mesjetës, për të prodhuar vepra kristali nga guri dhe xhami, të një cilësie të lartë artistike.⁵⁰² Objekti më i hershëm "qelq i datueshëm" i botës muslimane, u zbulua gjatë një gërmimi të zonës Fustat në Egjipt. Ai daton në vitin 155/772 dhe është i veçantë, pasi është i zbukuruar me pikturë të ndritshme. Kjo është një kupë në formë vazo me tre kufij: kufiri i lartë përbëhet nga kaligrafia arabe, i dyti është i mbushur me një motiv rrethor abstrakt dhe i treti zë më shumë se gjysmën e hapësirës dhe është me lule.⁵⁰³

Ndër objektet më të hershme të kristaleve të gurit, është një kupë e zbukuruar me palma, e cila daton nga epoka abaside e prodhuar në Iran. Prej të njëjtës periudhë, gjithashtu nga Irani, ekziston një tas qelqi blu me dekorime të ngjashme palme.

Qelqi ishte më i lehtë për t'u punuar, prandaj ishte i zakonshëm në shumicën e botës muslimane. Përveç aplikacioneve praktike, ai përdorej si dekoratë. Kupola e Shkëmbit ka mozaikë që përbëhen nga kube të qarta,

501 Manners, *Ceramics Source Book*, fq. 84.

502 Barbara Brend, *Islamic Art* (London: British Museum Press, 1991), fq. 38, 40.

503 Grabar, *The Formation of Islamic Art*, fq. 25.



ndërsa pallatet janë zbukuruar me dritare me ngjyra. Madhësia duhet të jetë e rëndësishme edhe në njohjen e një objekti arti, si një thesar i jashtëzakonshëm. Një raport historik përmend Umm Hakimin, bashkëshorten e kalifit umajjad Hisham, që zotëron një “kupe’ të madhësisë fenomenale në xhama të gjelbër, me një dorezë të artë”.⁵⁰⁴

Produktet me qelq të hollë ishin të zbukuruara veçanërisht duke përdorur dy teknika, më të hollat prej të cilave janë shishe xhami me qafore të gjata dhe llampa xhami. E para e këtyre teknikave përdor arin dhe metale të tjera tërheqëse. Metoda e përshtatshme ishte përshtatshmi i objekteve me një shtresë shumë të hollë, për shembull, të artë. Një proces më i ndërlikuar ishte mbështjellja e xhamit, para ose pas goditjes së objektit. Një copë që shërben për mbështjellje, një tas qelqi i shfaqur në një muze, megjithëse i copëzuar, mban shkëlqimin e artë që i është dhënë mbi tetë shekuj më parë.

Teknika tjetër e përdorur, me ose pa ar, ishte ajo smaltuese. Përdorimi më i hershëm i kësaj teknike dëshmohet në Egjipt, rreth viteve 80 h. Më e shquar ishte shkolla siriane, e cila kurrë nuk është barazuar me të tjerat, sidomos në prodhimin e llampave të smaltuara në xhamitë. Disa prej këtyre llambave të xhamive ende ekzistojnë dhe shfaqen në Muzeun Islam të Artit, në Kajro, me koleksionin më të madh. Dekorimi i smaltit ka avantazhin për të qenë më i lehtë, duke i dhënë modelit një dimension shtesë.

Pothuajse të gjitha llambat kanë modele të ndërlikuara, me lule të ndërthurura me kaligrafinë më të madhe dhe më të shquar arabe të fjalëve të shenjta. Llambat e xhamive dhe shishe e qelqit të smaltuar janë produktet më artistike të qelqit të Mesjetës. Asnjë përshkrim nuk do të mund të bëhej drejtë, pasi ato duhet të shikohen, që të mund të vlerësohen.

Siç u përmend në kapitullin 6 mbi tregtinë, teknikat e prodhimit të xhamit të Sirisë iu zbuluan artizanëve të Venedikut, të cilët ende përfitojnë nga ajo që mësuan nga bota muslimane.

PIKTURAT MINIATURË

Në fund të fundit, sukcesi i një veprë arti varet nga ajo se si ndikon te shikuesit, me fjalë të tjera, kënaqësia që rrjedh prej saj. Konfiguruesi që vjen në artin musliman, merr kënaqësinë më të madhe në pikturën miniaturë

504 Brend, *Islamic Art*, fq. 38.

islame, siç tregohet në miniaturat persiane, mugale dhe turke. Në bukurinë e plotë, ato përputhen me përsosmërinë që muslimanët i kanë arritur në artet e tjera.

Karakteristika e shquar e pikturës në miniaturë është detaji i përpiktë dhe i shkëlqyeshëm. Kam zbuluar këtë në detaje, kur kam bërë paraqitje të pjesëve të vogla të miniaturave persiane dhe i kam projektuar në një ekran. Njeriu i përqendruar në një lojë shahu ku ishte e qartë se piktori kishte bërë çdo përpjekje për të përshkruar shahun me saktësi dhe jo thjesht të përcillte një pamje. Detajet e një pjese të vogël të një pikturë tjetër, të zgjeruar në një gjerësi prej pesë metrash në ekran, ruanin pjesën më të madhe të dallueshmërisë së origjinalit. Siç dihet, dikush që ka studiuar nga afër pikturën, është i vetëdijshëm që detajet janë të paqarta kur ato zgjerohen. Megjithatë, kjo nuk ishte e vërtetë për miniaturat islame.

Kjo për shkak se bukuria qëndron në detajet e tyre. Muzeu Metropolitan i Artit në Nju Jork u ka mundësuar vizitorëve të kenë një pamje të ngushtë të një grupi veprash në miniaturë. Këto janë të përshtatura në një qëndrim pak më lart se niveli i belit dhe ka karrige ku shikuesit mund të ulen të qetë dhe të shqyrtojnë detajet nga afër. Kishte një shfaqje të ngjashme në ekspozitën e një muzeu në Paris. Kishte miniatura të tjera në mur, që mund të shihen në distancë të afërt. Për t'i vlerësuar plotësisht ato, disa burra dhe gra franceze përdorën xhamat zmadhues që sollën me vete.

Pikturat në miniaturë gjithashtu janë përsosur, sepse paraqesin artet e tjera islame, siç janë ndërtesat (sidomos kubetë dhe minaret e xhamive), kaligrafia (ndër më të mirat), garza (me një larmi të madhe lulësh, bimësh dhe pemësh), qilimat (sidomos vizatimet e tyre) dhe rrobat (në të gjithë shkëlqimin e tyre). Miniaturat e Iranit i japin më shumë rëndësi arkitekturës, sesa ato të rajoneve të tjera. Shumica e këtyre tipareve portretizohen realisht, edhe pse ekziston një dallim i madh në mënyrën se si paraqitet ky realizëm. Në këtë aspekt të veçantë, pikturat miniaturë, janë mjaft të dallueshme nga pikturat e tjera.

Papadopoulo i referohet këtij dallimi, kur thotë se miniaturat janë “theocentrike dhe jo antropocentrike”. Ai e bën të qartë, se “Referenca është syri i Zotit, më tepër sesa i njeriut”, duke shtuar se kjo i mundëson artistit të “tregojë se çfarë ndodh njëkohësisht, brenda dhe jashtë një ndërtese”,⁵⁰⁵

Prandaj ka një shpërfillje për perspektivën, meqë ky këndvështrim i takon vëzhgimit nga një qenie njerëzore. Për këtë arsye, qilimat dhe kopshetet, për shembull, tregohen plotësisht nga këndvështrimi i një personi

505 Alexandre Papadopoulo, *Islam and Muslim Art*, përkth: from French by Robert Erich Wolf (New York: Harry N. Abrams, 1979), fq. 108.



që sheh poshtë objektin. Objektet e tjera nuk janë “të mesme”, sipas vendit ku ata janë vendosur. Konkretisht, një pemë e përparme mund të jetë më e vogël se një pemë shumë prapa. Kjo varet nga ajo që artisti dëshiron të theksojë. Sidoqoftë, perspektiva është e kufizuar, sepse tema e një pikturë është e kufizuar në një pikëpamje të vetme. Artisti musliman, duke injoruar perspektivën, thotë se, në të vërtetë, ka një numër pikëpamjesh, që toka është e pafund dhe se një vepër arti duhet të pasqyrojë atë hapësirë.

Më shpesh, vendosmëria u jep përparësi më të madhe. Merrni shembullin e Behzadit: “Ndjenja e Jusufit ndaj Zuleihase”, si një ilustrim i *Bostanit* të Sa’dit. Jusufi dhe Zuleiha (gruaja e Potifarit) zënë më pak se një të pestën e miniaturës. Pjesa e mbetur përshkruan shkëlqimin e një pallati shumë të dekoruar. Shumica e ilustrimeve të këtyre paneleve janë gjeometrike, disa prej tyre janë të mbushura me motive lulësh, ndërsa pesë prej tyre kanë mbishkrime kaligrafike. Ari është ngjyra dominante, duke treguar se Jusufi po refuzon jo vetëm tundimin, por edhe pasurinë e pafund. Për aktin e devotshmërisë së tij, shumë shpejt, ai burgoset.

Një sasi e madhe e pasurisë u përdor për krijimin e shumë miniaturave. Artistët muslimanë nuk ishin të kënaqur me përdorimin e ngjyrave që zakonisht ishin në dispozicion të tyre dhe, si rezultat, ata u vërtetuan, në fjalët e Papadopulos, “ngjyruet të jashtëzakonshëm”. Ai veçon grupimin e miniaturistëve persianë, me vlerësimin e tij më të lartë. Më vonë, kur diskutojmë për përdorimin e ngjyrës nga artistët muslimanë, Papadopulo nënkupton se ata parashikojnë teknika impresioniste. Për të përshkruar mënyrën se si artisti musliman e pa botën, Papadopulo citon një nga këshillat e Gauginit për një artist: “Si e shihni këtë pemë? A është me të vërtetë jeshile?! Pastaj mund të aplikoni të gjelbrën, të gjelbrën më të bukur në paletat tuaja. Po kjo hije shumë e bukur blu?! Mos kini frikë ta bëni sa më shumë blu!” Duke iu referuar pikturave islame në miniaturë, Papadopulo shtoi: “Ja ku kemi ngjyra të pastra, hije me ngjyrë, kolona që i korrespondojnë konceptit dhe logjikës së ngjyrave”.⁵⁰⁶

Për të pasuruar pikturat e tyre në miniaturë, artistët muslimanë krijuan ngjyra të shkëlqyera. Ata përdorën sasi të bollshme të arit dhe diç më pak argjend. Ata pluhurosnin gurë të çmuar dhe gjysmë të çmuar, madje bënë përpjekje për të arritur një “shkëlqim të zjarrtë”. Pas përfundimit të pikturës në miniaturë, artistët shkuan një hap më tej dhe përdorën një teknikë që ishte shenjë e arritjeve të tyre. Ata e zbukuruan arin me disa nga ngjyrat. Një përzgjedhje e shembujve më të mirë u shfaq në Galerinë e

506 Ibid, fq. 111, 113.

Sacklerit të Institucionit Smithsonian, në Uashington DC. Titulli i ekspozitës e përshkroi me të drejtë atë si "Ari dhe Lapis azuli".

TINGUJT DHE MUZIKA

Muslimanët besojnë se artet që meritojnë të emërtohen si islame, janë "artet e shenjta". Kjo është arsyeja pse shumë muslimanë refuzojnë etiketimin e pikturave miniaturë si të artit islam, sepse këto vepra janë të lidhura me stilin e jetesës luksoze të mbretërve dhe të pasurve. Po kështu, shumë muslimanë e refuzojnë muzikën si një nga artet islame. Disa, për shkak se Pejgamberi (a.s.) foli kundër saj, ndaj e përbuzin atë. Sidoqoftë, muzika ka mbijetuar pothuajse që nga fillimi i kohëve islame dhe mbizotëron në çdo rajon musliman, përfshirë këtu Hixhazin, ku filloi Islami.

Dy arsye janë ngritur, se pse muslimanët kanë pranuar dhe vazhdojnë të pranojnë muzikën. Një arsye është dhënë si një emër i veçantë -*handasah al-sawt* (arti i tingullit) - për ta dalluar atë nga llojet e tjera të muzikës. Sigurisht që është një emër i vlefshëm. Pejgamberi (a.s.) i kushtoi vëmendje cilësisë së recitimit të Kuranit, domethënë "melodisë" së tij. Muzika më e hershme e muslimanëve, duke u kthyer në kalifët e parë, ishte e zëshme. Tingujt janë kaq të rëndësishëm dhe ende janë recitale, kryesisht improvizime, të cilat e theksojnë vetëm zërin, nuk ka fjalë dhe, ndonjëherë, nuk ka as muzikë.

Ka një numër të gjerë të literaturës mbi "artin e zërit" në botën muslimane, të shkruar nga dijetarë të shquar, duke përfshirë teologët më të shquar muslimanë, ndër ta edhe Gazaliun. Këto përbëhen nga diskutime të teorisë, notave zanore, sistemeve dhe instrumenteve dhe vokalizime për funksionet fetare. Teoria u konsiderua pjesë e shkencave matematikore dhe, midis atyre që shkruan për të, ishin filozofë dhe shkencëtarë, si Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina dhe Vëllezërit e Pastër. Ka një debat rreth faktit, nëse sistemi perëndimor i notave muzikore erdhi nga burime muslimane, pasi është pothuajse identike me atë të përshkruar nga Al-Farabi në veprën e tij *Libri i muzikës*.

Arsyeja tjetër është se muzika i përket kulturave lokale. Meqë muslimanët nuk kishin ndërhyrë në zakonet e njerëzve që hasën gjatë shpërnguljes dhe zgjerimit të tyre, muzika ishte lënë pas dore. Kjo, gjithashtu, është një arsye e kuptueshme. Tingujt lokalë të muzikës janë të dukshëm



në llojet tradicionale të këngëve, melodive dhe instrumenteve indigjene në rajone të ndryshme.

Dijetarët dhe të tjerët flasin në ditët e sotme për muzikën e botës muslimane. Bota e Festivalit Islam në Londër, 1976, përfshinte muzikën dhe diskutimet mbi muzikën, muzikantët dhe instrumentet muzikore. Jean Jenkins dhe Poul Rovsing Olsen, autorë të librit “zyrtar” të Festivalit, përshkruajnë “ndikimet islame në Muzikën e Botës”, përfshirë Kinën, Indinë, Japoninë dhe Mongolinë. Ata shtojnë se muzika europiane i detyrohet botës muslimane për “një borxh edhe më të madh”⁵⁰⁷. Sipas James dhe Thorpe, arabët prezantuan lutën në Europë nga Spanja muslimane.⁵⁰⁸

KALIGRAFIA ARABE

“Artet e shenjta” zunë fill shpejt pas zgjerimit të bashkësisë së parë muslimane.⁵⁰⁹ Aty nisi edhe kaligrafia arabe, një nga artet më të mëdha islame. Giovanni Curatola thotë: “Shkrimi, në një farë arkitekture, është forma më e lartësuar dhe e rëndësishme e artit në botën muslimane, pikërisht për shkak se ka lidhje me Kuranin”.⁵¹⁰

Të dhënat më të hershme të shkruara të gjuhës, janë ato që gjenden në varre, që nga koha e Nabateanit. Ato ishin gdhendur në gur dhe mbi-shkrimet duket se janë vendosur rastësisht. Gjuha e shkruar në ato kohëra ishte funksionale dhe përdorej rrallë, për shkak të mungesës së materialeve të shkrimit. Kjo ishte arsyeja pse stili më i hershëm i shkrimit vazhdoi të përdorej për shumë shekuj. Pastaj erdhi stili kufi, i quajtur sipas qytetit të Kufes, ku u krijua. Ai përbëhet kryesisht nga linja të drejta dhe kënde. Ishte stili në të cilin u shkruan kopjet e hershme të Kuranit, me versionin e vetëm, që ishte një skenar i pandryshueshëm.

Gjatë shekullit të parë hixhri, Kurani kishte gjithashtu një shkrim të vetin, i njohur si alfabeti nas’h, i cili u zhvillua në Mekë dhe në Medinë. Kthesat iu shtuan shumë karaktereve, fjalët ishin mjaft të dallueshme, rreshtat ishin më të drejta dhe më shumë vëmendje iu kushtua ndarjes së shkronjave dhe fjalëve. Shkruhej bukur dhe kështu, nisi kaligrafia si një formë arti. Fakti që qëllimi i kaligrafisë ishte estetik, shihet qartë në disa

507 Jean Jenkins and Pou1 Rovsing Olsen, *Music and Musical Instruments in the World of Islam* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976).

508 James and Thorpe, fq. 166.

509 Ibid, fq. 601.

510 Curatola, *Book of Oriental Carpets*, fq. 28-30.

kopje të Kuranit që kanë mbijetuar. Një Kuran më i bukur kufik u prodhua në Afrikën e Veriut dhe u shkrua me bojë ari në velin e kaltër.

Gjatë kohës së Pejgamberit (a.s.), kishte edhe një stil tjetër, që do të bëhej më i përdorur gjerësisht. Ishte shkrimi kursiv, që rrjedh nga shkrimi nas'hi, i cili kishte përparësinë e të qenit i lehtë për t'u lexuar. Një shembull shumë i hershëm është letra që Pejgamberi (a.s.) kishte dërguar, rreth fillimit të profetësisë së tij, te sunduesi i Al-Hasas në Gjirin Persik.

Në rajonin perëndimor, në Afrikën e Veriut, ka pasur një ndryshim në shkrimin kufik. Ai ndoqi një model në të cilin shumë nga karakteret ishin tani kursive, disa nga shkronjat vertikale u zgjeruan mbi vijën dhe disa nga kthesa shtriheshin poshtë vijës. Si rezultat, u bënë dallime midis stilit kufik Lindor dhe Perëndimor.

Me rritjen e ndërtesave islame, stili kufik nisi të përdorej gjerësisht, si shkrim dekorativ, ndoshta për shkak të lehtësisë me të cilën mund të gdhendej në gur, dhe, më vonë, në mermer. Bukuria e kaligrafisë u rrit me shtimin e luleve, gjetheve dhe degëve, duke krijuar kështu një stil që u bë i njohur si kufik. Me një ndryshim të vogël, që do të thotë, me shtimin e nyjeve me shkronja vertikale, ajo njihej si stili kufik i prerë.

E gjithë kjo çoi në përdorimin shtesë të stilit kufik dekorativ në faqet e titujve të ilustruar, ose në kapitujt e librave, sidomos në Kuran, edhe pse pjesa tjetër e librit ishte në shkrim kursiv. Në kornizat e qilimave, shkrimi kufik ishte aq i ndërlikuar, saqë nuk ishte e dukshme dhe izolonte pjesën kaligrafike për të identifikuar gërmat. Më vonë, përzierja e elementeve kufike në modelim u bë vetëm për arsye estetike.

Shkrimi nas'hi u bë më i përdorur gjerësisht, për shkak të lëngshmërisë së tij dhe është shkrimi në të cilin shkruhen shumica e kopjeve të Kuranit. Ajo ishte gjithashtu baza e një shumëllojshmërie shumë më të gjërë stilesh, ndër më të rëndësishmet prej të cilave janë thuluth, muhakkak dhe rajhani. Këto, gjithashtu, ishin shkrimet e Kuranit. Një stil shumë i zbukuruar - madje edhe i ndikuar, për shkak të kthesave të tij të gjata - u quajt *zulfi arus* ose "flokët e bllokuara të nuses".

Të gjitha stilet u përdorën shpejt në media, përveç lapsit, letrës dhe ndërtesave. Ato tani përfshinin qeramikën, metalin, pëlhurën, xhamin, makinat, mermerin, argjendin, arin dhe betonin. Shumica e tyre ishin shënime nga Kurani, megjithëse kishte pasazhe nga poezia, ndërsa në varre dhe ndërtesa të tjera viheshin emrat e sundimtarëve dhe figurave të tjera publike.

Në kaligrafinë islame fokusi ka qenë pothuajse tërësisht në arabisht. Një arsye është e qartë, duke qenë se është gjuha e shenjtë e Kuranit dhe,



për rrjedhojë, mban pozicionin më të lartë në gjuhët e botës muslimane. Arsyeja tjetër është dhënë nga Titus Burckhardt në librin e tij *“Arti i Islamit”*. Me ndërmjetësimin e gjuhës arabe, gjenia esenciale arabe identifikohet në mënyrë efektive me qytetërimin musliman në tërësi.”⁵¹¹

Në disa prej vendeve jomuslimane në Perëndim, ku kultura islame u mbajt me nderim të lartë, kaligrafia arabe u zbatua thjesht si dekorative. Papadopoulo thotë: “Karakteret, përgjithësisht, janë vetëm pseudo-arabizime”. Pa marrë parasysh fjalët ose kuptimet e tyre, kaligrafia zbuloi, ndër të tjera, qilimat dhe kornizat e rrobave. Sipas tij, kaligrafia arabe u përdor gjithashtu, thjesht si zbukurim në veprat bizantine, në pikturat e hershme italiane, madje edhe në fasadat e kishave franceze mesjetare, si në Le Puy”.⁵¹² James dhe Thorpe theksojnë: “Edhe tani, ka disa shtresa të mëndafshit në disa kisha, që mbajnë tekstin e shenjtë arab *“Lā ilāhe il-lā All-llāh”* (Nuk ka zot tjetër përveç Allahut).⁵¹³

Pastaj, me miratimin e alfabetit arab në Iran, një stil tjetër kaligrafie, i quajtur ta’lik, u zhvillua atje në fillimin e shek. IX. Më shumë se njëqind vjet më vonë, një kaligraf i mirënjohur nga Tabrizi, Mir Ali, bashkoi nas’hin dhe ta’likun për të prodhuar një stil tjetër që ishte aq elegant dhe shumë më i lehtë. Meqë sundimtarët muslimanë të Indisë flisnin gjuhën iraniane farsi, ata i morën këto stile me vete në nënkontinentin indian dhe, përfundimisht, ato u bënë shkrimet urdu në gjuhën muslimane indiane.

Përdorimi i parë i kaligrafisë, si pjesë estetike e arkitekturës, ishte në Kupolën e Shkëmbit (Aksa). Ndërtesa tjetër e zbukuruar ka qenë xhamia e Pejgamberit (a.s.) në Medinë. Kaligrafi i Medinës ishte Halid Ebu al-Sajjah, i cili kishte fituar rëndësi për kopjet e tij të jashtëzakonshme të Kuranit, të poezive dhe kronikave. Në murin jugor të xhamisë së Pejgamberit (a.s.), ai ka gdhendur në ar pasazhe nga Kurani, duke filluar me ajetin: “Nga dielli dhe shkëlqimi i tij”, deri në fund të tekstit. Prej asaj kohe, kaligrafia arabe u bë një tipar integruar i xhamisë, ndonjëherë minimal, ku theksimi u vendos në një bazë të vetme dhe esenciale të Islamit: vetëm një fjalë, *Allahu*, e vendosur përmbi vendin ku qëndron imami, sepse Zoti qëndron vetëm dhe mbi të gjithë. Kjo, natyrisht, përfaqëson bazën e Islamit, që është *teuhidi* (Uniteti).

Allahu, gjithashtu, është në qendër të stilit dhe dekorimeve të ndryshme në kaligrafinë islame. Në shumicën e veprave të artit, kjo është shprehur thjesht nga interpretimi i personazheve të bukura dhe në vepra të

511 Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976), fq. 40-41.

512 Papadopoulo, *Islam and Muslim Art*, fq. 165.

513 James and Thorpe, fq. 276-277.

tjera artistike, të endura në mënyrë të ndërlikuar në modele të ndryshme. Ka qenë gjithashtu në qendër të artit abstrakt, një zhanër që e zhvilloi Islami, por pjesa tjetër e botës nuk e njohu plotësisht, deri një mijë vjet më vonë.

Shkrimi kufik u transformua vetvetiu dhe, në fakt, çoi në një mënyrë abstrakte të shprehjes së Unitetit. Ndoshta ndërtesa më e shenjtë e Islamit, Qabeja, ishte një frymëzim, pasi ai është një kub i thjeshtë. Kryesisht, fjala Allah dhe/ose atributet e Tij, si dhe emrat e muslimanëve të shquar, duke filluar me Pejgamberin (a.s.), u përshtatën në forma drejtkëndore. Ishte një praktikë e përshtatshme për realizimin e kaligrafisë, pasi shumë prej xhamive të hershme ishin ndërtuar me tulla. Megjithëse shumica e tullave të minareve ishin të rrumbullakëta, kaligrafia abstrakte drejtkëndore u tregua e përshtatshme për t'u zbatuar dhe për t'u mbështjellë rreth minareve.

MODELI GJEOMETRIK

Dhuntitë e artistëve muslimanë, veçanërisht atyre të viteve të hershme të historisë islame, të cilët ishin nismëtarët e saj, reflektohen fuqishëm në zhvillimin e modelit gjeometrik. Ky lloj dekorimi përfshihet nganjëherë në formën e artit të njohur si arabisht, megjithëse, në mënyrë strikte, termi zbatohet kryesisht për motive të ndërthurura me lule dhe bimë. Unë preferoj përkufizimet gjithëpërfshirëse të “arabeskës”, dhënë në disa fjalorë anglisht. *The Random House Dictionary* përfshin “motivin linear” dhe “Shifrat gjeometrike” dhe *The American Heritage Dictionary*, si pjesë e përkufizimit.

Oleg Grabar e përshkruan këtë “formë të dekorimit jopërfaqësues”, si formë unike islame.⁵¹⁴ Kjo dhunti tregohet në pasurinë dhe varietetin, si domos në rëndësinë me të cilën është kryer investimi, por edhe në thjeshtësinë nga e cila rrjedh kjo pasuri. Këtu është vetëm një shembull i asaj thjeshtësie.

Artisti tërheq një rreth, pastaj një tjetër rreth dhe pranë tij, gjashtë rrathë më shumë. Qendrat e të gjithë rrathëve janë të lidhura me linja të drejta dhe rezultati është një kuti në mes të qarqeve. Prej aty, artisti mund të tërheqë katrorë të tjerë, trekëndësha, diamante dhe katrorë brenda katrorëve, trekëndëshat brenda trekëndëshave dhe diamantet brenda diamanteve. Pastaj artisti nxjerr një motiv që është i bashkëngjitur në një

⁵¹⁴ Grabar, *The Formation of Islamic Art*, fq. 18.



motiv tjetër, të ngjashëm, pastaj në një tjetër, derisa shfaqet një dekorim intrigues dhe i hollë, i cili, me ngjyrat e shtuara, është ajo që mund të shihet në muret e Kupolës së Shkëmbit, në Alhambra, në xhami dhe në ndërtesa të tjera, në të gjithë botën muslimane.

Kjo është një prej metodave në krijimin e planeve gjeometrike islame. Një metodë tjetër bazohet thjesht në ndarjen e një drejtkëndëshi në katrorë, duke shtuar ngjyrat për t'i zbukuruar ato. Një metodë e tretë është vendosja e numrave brenda këtyre katrorëve, pastaj linjat janë tërhequr nga një numër në të njëjtin numër, në një katror tjetër. Një tjetër është bazuar në rregullimin e pentagoneve. Një nga më të ndërlikuarat, rrjedh nga mënyra se si trekëndëshat janë të lidhura brenda një zone të caktuar.

Megjithëse fillimet e modeleve gjeometrike janë themelore, është e qartë se vetë procesi bëhet gjithnjë e më i ndërlikuar. Këtu është roli i krijimtarisë jetësore, në bashkëveprimin e perceptimit dhe imagjinatës. Një sasi e madhe kreativiteti kërkohet në përzgjedhjen dhe izolimin e seksioneve individuale të katrorëve, trekëndëshave dhe diafragmave dhe në rregullimin e tyre. Imagjinata, gjithashtu, luan rol në zgjedhjen e ngjyrave. Ngjyrat bëjnë një ndryshim të madh, sepse kjo është e qartë, kur bëhet krahasimi i të njëjtit model, të pikturuar me ngjyra të ndryshme. Një shembull janë modelet e ndërthurura në muret e Alhambras dhe të njëjtat modele, por të dhëna në ngjyra të ndryshme, në muret e xhamive dhe ndërtesave të tjera në Marok.

Ka një rëndësi të thellë shpirtërore për konceptin themelor të modeleve gjeometrike, siç theksohet në një histori të treguar nga Rumi. Një grup grekësh dhe një grup kinezësh ballafaqohen me njëri-tjetrin, secili duke shpalosur epërsinë e vet në art. Sulltani vendos një garë dhe grupeve u caktohen dy dhoma përballë njëri-tjetrit, me një derë në mes. Kinezët kërkojnë gjithnjë e më shumë pigmente të të gjitha ngjyrave, ndërsa grekët vendosin të punojnë pastrimin dhe lustrimin e murit. Në fund të përpjekjeve të tyre, porta mes të dyve hiqet dhe Sulltani viziton në fillim kinezët dhe mrekullohet me pamjet që kishin pikturuar. Megjithatë, kur ai viziton grekët, sheh reflekset e ngjyrave kineze në murin që grekët kishin lustruar. Ai mbetet i habitur, për shkak se ngjyrat e pasqyruara ishin zgjeruar "përmes një larmie të pafundme hijesh dhe ngjyrash". Rumi thotë: "Pastërtia e pasqyrës është, pa dyshim, zemra që merr imazhe të panumërta, përshtypje nga kupa qiellore dhe sfera me yje. Ata që digjen [zemrat e tyre], janë larguar nga aroma dhe ngjyra. Ata shohin Bukurinë në çdo moment".⁵¹⁵

Historia bën të qartë, se Rumi po përqendrohej në përvojën mistike të sufizmit, e cila është e mundur vetëm pasi zemra të pastrohet nga të gjitha

515 Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, fq. 52.

skorjet e botës. Megjithatë, po flas edhe për frymëzimin. A nuk është Rumi vetë shembulli më i mirë?! Ishte frymëzimi, ndonjëherë i kufizuar në ek-stazë, që i mundësoi atij të krijonte kryeveprat e tij letrare.

Ajo që po theksohet këtu, është spiritualizmi (ana shpirtërore) e artit islam. Ai pasqyron universin, tokën dhe natyrën, sepse, përveç përshkrimit të luleve, pemëve dhe gjethëve, modelet shpesh merren direkt nga karakteristikat natyrore. Megjithëse vepra e artit mund të jetë gjeometrike ose abstrakte, mund të shihen në të, për shembull, fytyrat e tulipanit dhe luledielliit.

Dekorimi nga bota bimore shpesh ndërthuret me kaligrafinë për të përmirësuar skenarin. Burckhardt beson se kjo është një “analogji” ndërmjet dy simboleve mbizotëruese të Islamit: “midis librit të botës dhe pemës botërore”. Ai shton: “Gjithësia është një libër i zbuluar dhe një pemë, gjethet dhe degët e së cilës dalin nga një trung i vetëm”.⁵¹⁶

Arti islam shumëgjeometrik i ngjan yjeve. Megjithatë, “yjet” nuk janë të maskuar, por, në vend të kësaj, janë dhënë në formë skice në mënyrë që të mund të shohësh “nëpërmjet”, përtej tyre dhe rreth tyre. Në Alhambra, për shembull, si në shumë vende të tjera, një ndërtesë e bukur muslimane, vështrimi ndryshon nga modelet në mur pranë një burimi të afërt, në pellgje të ujit, në bimësi të harlisur gjelbër, dhe në zona përtej qytetit të Granadës dhe maleve që e rrethojnë atë.

Një veçori e rëndësishme e këtyre projekteve është se ata duket se nuk kanë as fillim, as fund. Në përshkrimin e Curatolas, është ideja e pafundme, si rezultat i operacioneve të thjeshta dhe plotësisht racionale. Ndërsa Papadopoulo shprehet: “dikush krijon ndjesinë, se kjo rrjetë e universit vazhdon pafundësisht”. Sipas tij, ky art nuk është statik, pasi është “një lloj kozmosi në të cilin abstraktja është pajisur me atë atribut paradoksal - lëvizjen”.⁵¹⁷

Ekziston gjithashtu një harmoni e veçantë në këtë vepër, të cilën Burckhardt e përshkruan si “një transkriptim i përsosur i ligjeve të ritmit, në terma pamorë”. Harmonia e ndërtesës e rrit atmosferën e qetë në një xhami. Në vepra arti, veçoritë ose merren drejtpërdrejt, ose tërhiqen nga bota natyrore. Pastaj mbliidhen për të formuar një tërësi harmonike, në mënyrë që në shërbim të saj të sigurojë një univers të përsosur, ose të paktën, një aspekt të qetë. Në atë mjedis, muslimani mund të lutet, ose të meditojë me lehtësi.

Nganjëherë, vëzhguesi i artit islam nuk është plotësisht i vetëdijshëm, se deri në ç’masë vepra e artit pasqyron universin dhe, për këtë arsye, ka nevojë për një person shumë më të ditur për ta shpjeguar atë.

⁵¹⁶ Burckhardt, *Art of Islam*, fq. 51, 60.

⁵¹⁷ Papadopoulo, *Islam and Muslim Art*, fq. 179.



Judson, në librin e tij, *Kërkimi për zgjidhje*, ofron një shembull tipik dhe shumë të rëndësishëm. Ai thotë se kristalografët e shek. XIX kanë kaluar disa dekada për të prodhuar “tridhjetë e dy lloje të ndryshme të simetrisë, që mund të shihen në kristale”. Pastaj, një kristalograf vizitoi Alhamban dhe zbuloi të gjitha këto lloje të përshkruara në mure. Sipas Judson: “Duke marrë një temë dhe duke punuar në variacione, artistët [muslimanë] kishin shpaluar gjeometrinë e simetrisë”.⁵¹⁸

Ndërlikimet e arabeskës arritën rëndësi të mëtejshme, kur u gdhendën ose u thurën në metale, gurë, mure dhe mermer. Shembujt e shquar janë ekranet arabeske në xhami dhe ndërtesa të tjera. Pjesa më e madhe e saj është punë shumë delikate, e ngjashme me filigranin. Se sa delikate ishte ajo, britanikët e mësuan me pasoja katastrofike. Kishte dy tablo me gurë në xhaminë e Sidi Said, në Ahmedabad të Indisë, që përshkruanin një pemë me shufra të mbushura me gjethe dhe lule. Një tipar i veçantë i kësaj pune, është se, edhe pse duket simetrike, në fakt nuk është. Britanikët u përpoqën të hiqnin një dhe ta merrnin në Angli, për ta shfaqur në një muzeum, por ai u thërmua dhe vrima duhej të mbushej. Mbeti në atë gjendje, një gjysmë rrethi i mbushur me çimento dhe tjetri i mbushur me një dizajnjo delikate dhe të ndërlikuar, që ilustron bukurinë e natyrës.

Një karakteristikë e veçantë e stilit gjeometrik islam, është se ai gjithmonë ka një qendër. Kjo është një mënyrë unike islame, sepse Islami është feja e vetme që ka një qendër të identifikueshme gjeografike shpirtërore, d.m.th. Qabeja në Mekë. Pjesa tjetër e botës muslimane është një mori rrrathësh përreth Qabes, me çdo adhurues musliman që ballafaqohet në drejtimin e saj. Rrathët e adhuruesve e rrethojnë Qaben dhe rrethi zgjerohet e zgjerohet, deri në vendet më të largëta të botës. Nuk ka nevojë për imagjinatë, për të krijuar këtë imazh. Është e mundur të ngjitesh në një kodër rreth Mekës dhe të shohësh poshtë, ose, për ata që nuk mundën, apo nuk duan të udhëtojnë në Mekë, mund të shohin një pamje të marrë nga një pikë e lartë gjatë pelegrinazhit.

Një formë arti madhor u bë pjesë e qendrës, gjatë epokës abaside, kur u bë zakon të zbukurohej Qabja me një pëlhurë të zezë, të qëndisur me kaligrafinë arabe në ar.

Shkronjat mbulonin një grup të përqendruar të gjithë Qabes dhe, më poshtë atij grupi, në të katër anët janë panele shtesë të rrethuara nga medaljet. Ka edhe katrorë të kaligrafisë në çdo cep. Shumë më e detajuar është pjesa që mbulon derën në Qabe, ku përdoren fije argjendi, përveç

518 Horace Freeland Judson, *The Search for Solutions* (New York: Holt Rinehart & Winston, 1980), fq. 40.

arit. *Kiswah* (mbulesa) ndryshohet çdo vit dhe, deri kohët e fundit, është sjellë nga Egjipti. Tani bëhet në Mekë. Një panel i pasur kaligrafik i pël-hurës së derës shfaqet në selinë e Kombeve të Bashkuara, në Nju Jork.

Prania e një qendre në hartimin gjeometrik islam është e dukshme qartë në një punë të hollësishme nga Claude Humbert, një artist dhe profesor i artit, nga Gjeneva. Ai udhëtoi për në Spanjë, Siri, Egjipt, Tunizi, sidomos në Marok (vendi me një dashuri të veçantë për artin gjeometrik). Humbert shqyrtoi ndërtesa dhe vepra arti të tjera, duke veçuar 1001 motive, të cilat i përpiloi në librin e tij, *Stilimi dekorativ islam*. Lexuesit mund të shqyrtojnë ilustrimet e tij të planeve gjeometrike dhe të shohin qendrën për veten e tyre.⁵¹⁹

XHAMITË

Qendra gjeografike më e rëndësishme në jetën e muslimanëve, është xhamia, e cila përfshin të gjitha artet e tjera kryesore të Islamit, sidomos kaligrafinë dhe arabeskën. Curatola shkruan: “Në Islam, gjithçka është e rëndësishme, por ka një theks të veçantë në xhaminë, shtëpinë e Zotit”.⁵²⁰ Zbukurimi i xhamisë çoi në përpjekje të ngjashme për krijimin e ndërtesave të tjera, me rezultate mahnitëse, të tilla si Kupola e Shkëmbit, Alhambra dhe Taxh Mahal. Arkitektura është arti i Islamit dhe meriton njohje në përputhje me rrethanat. Siç përmendet në kapitullin 3, Xhamia e Pejgamberit (a.s.) në Medinë ishte prototipi i të gjitha ndërtesave islame të adhurimit, variacioni i vetëm, i diktuar nga drejtimi. *Mihrābi* duhej të kthehej përballë Qabes, në Mekë. Kjo kërkesë që duhej respektuar rreptësisht në xhami, nuk ishte e njohur në Perëndim. Për shkak se muslimanët në Europë luteshin të kthyer drejt lindjes, ky ishte drejtimi i vendosur në mendjet perëndimore. Kjo çoi në keqkuptim, gjatë kryqëzatave, sepse kur panë muslimanët të ktheheshin kah jugu, kryqtarët ngulnin këmbë në një ndryshim të drejtimit drejt lindjes.

Pjesa e xhamisë ku Pejgamberi (a.s.) udhëhoqi lutjet dhe mbajti predikimet e tij, u mbrojt. Ajo ishte ndërtuar me trungje palme dhe degë të mbuluara me baltë si një shesh i thjeshtë me mure prej tullave me baltë.

519 Claude Humbert, *Islamic Ornamental Design*, English përkth: Alison Martin (New York: Hastings House Publishers, 1980), André Paccard, *Traditional Islamic Craft in Moroccan Architecture*, English përkth: Mary Guggenheim (Saint-Jorioz, France: Atelier 74, 1980).

520 Curatola, *Book of Oriental Carpets*, fq. 28.



Xhamitë e tjera u ndërtuan në Medinë, gjatë jetës së Pejgamberit (a.s.), të ndjekura së shpejti nga të tjera, kudo që muslimanët shkuan. Megjithëse ishin struktura të përhershme, ata ndoqën të njëjtin model themelor, si ai original.

Burckhardt tërheq vëmendjen për zhvillimin e mëvonshëm estetik në ndërtimin e xhamive. Ai thotë: “Që nga fillimi, një tërësi plotësisht e qartë e formës [u ruajt] gjatë shekujve. Megjithëse mund të ketë ndryshime, p.sh. në Afrikën Perëndimore, Kinë dhe Indonezi, struktura gjithmonë mund të identifikohet si një xhami. Ajo që është më e dukshme në lidhje me këtë, është se një zhvillim dhe qëndrueshmëri e tillë duket pa themel në shkrime të shenjta, por zotëron një karakter thellësisht islam”, në mënyrë të pamohueshme”. Arsyeja është e qartë. Kishte shumë pak art arab që mund të etiketohej si i tillë, përpara Islamit. Muslimanët nisën artet e tyre, duke huazuar, kryesisht nga Bizanti, Persia dhe India. Megjithatë, çfarë morën dhe deri në ç’mase?! Burckhardt thekson një aspekt të neglizhuar në diskutimet e artit islam, që përqendrohet kryesisht në “huamarrje”. Sipas tij: “Artet [e këtyre vendeve të tjera] mbetën të huaja për nevojat e tyre jetësore. Ajo që morën hua muslimanët, nuk ishin artet, por teknikat, zejtaria”.⁵²¹

Kjo është e dukshme gjatë viteve të hershme të zhvillimit të arkitekturës islame. Historianët e artit përqendrohen shpesh në xhaminë e parë të madhe, të ndërtuar nga umejadët në Damask dhe përkrahësit e tyre sipas saj të shquara, sidomos panelet e mozaikut, që rrjedhin nga bota bizantine. Ajo që ata injorojnë, është se muslimanët, deri në atë kohë, kishin treguar origjinalitet në ndërtesën e parë të madhe islame, Kupola e Shkëmbit në Jerusalem, e përfunduar më shumë se një dekadë para Xhamisë së Damaskut. Edhe këtu kishte të punësuar artizanë bizantinë.

Megjithatë, shumica e tipareve të ndërtesës janë dukshëm islame dhe kështu, ajo është ndër arkitekturat më të mira të muslimanëve.

Pse nuk ishte xhami një ngandërtesat e para të jashtëzakonshme dhe pse u ndërtua në Jerusalem? “Xhamia” e parë, Qabja në Mekë, tashmë ekzistonte dhe ishte qendra e botës muslimane. Asgjë nuk ishte bërë për ta zbukuruar atë, sepse nuk kishte nevojë të bëhej kjo. Ajo ishte dhe ka qenë gjithmonë e ruajtur në të gjithë simbolikën e saj, me dekorimin e vetëm, të kufizuar në mbulesë. Xhamia e dytë, ajo e Pejgamberit (a.s.) në Medinë, tashmë po transformohej. Ndërsa struktura më e hershme, pjesa ku është varrosur Pejgamberi (a.s.), është mbyllur plotësisht, pjesa tjetër e ndërtesës është zgjeruar gjatë shekujve. Stilet e ndryshme të atyre që punonin

521 Burckhardt, *Art of Islam*, fq. 8, 117-174.

në xhami, janë reflektuar në variacionet në të gjithë ndërtesën: në katër minaret, harqet, kaligrafinë dhe pllakat.

Natyrisht, Jerusalemi është pas Mekës dhe Medinës, vendi i tretë më i shenjtë në Islam. Ka dallimin e shtuar, të quajtur thjesht *al-Kuds*, i Shenjtë apo i Shenjti. Për Islamin, ai është “Qyteti i Pejgamberëve”, të cilit Kurani i referohet në vende të ndryshme, përfshirë Ibrahimin, Musain, Davudin, Sullejmanin dhe Isain. Prania e tyre është ende e fortë në qytet, veçanërisht në zonën e njohur si Shenjtërorja Fisnike. Prania e Pejgamberit (a.s.) është e lidhur edhe me këtë zonë, sepse këtu ndodhi udhëtimi i tij gjatë natës. Për këtë arsye, këtu u ndërtua xhamia e parë islame, jashtë Arabisë, afër vendit ku u ndërtua më vonë Kupola e Shkëmbit. Kjo xhami ishte e njohur si Xhamia e Largët, emër i dhënë nga Kurani. Kjo strukturë e hershme, që nga ajo kohë, është zëvendësuar nga xhamia aktuale, më e madhe.

Kupola e Shkëmbit ishte quajtur kështu, sepse muslimanët donin të mbulonin këtë shkëmb të veçantë me një kupolë. Rëndësia e shkëmbit ka vazhduar gjatë mijëvjeçarëve, sepse ai njihet si vendi ku Ibrahim kishte për qëllim të sakrifikonte djalin e tij, në përgjigje të urdhrit të Zotit. Nëse ka një akt të përbashkët për të gjithë pejgamberët, është se ata bënë sakrifica. Një gur që përkujton sakrificën e Ibrahimit, është po ashtu shumë domethënës, meqë *besimi* i tyre ka qenë aq i fortë, sa një shkëmb, dhe ka përballuar çdo sulm kundër tij.

Kupola e Shkëmbit është një monument për të gjithë pejgamberët, nga Ibrahim deri te Muhamedi. Edhe Kupola, nga pikëpamja muslimane, është jashtëzakonisht e rëndësishme. Ajo u bë një nga dy tiparet më të spikatura të pothuajse gjithë xhamive, gjatë gjithë historisë islame. Në dekadën e shtatë, pas themelimit të bashkësisë islame, Abd al-Malik, kalifi umajjad kërkoi që një kupolë të ngrihej mbi Shkëmbin. Është ndërtuar një model, i cili ende ekziston, nga Kupola e Shkëmbit. Modeli u quaj Kupola e Zinxhirit, sipas “zinxhirit të gjykimit të pejgamberit Davud, i cili mund të arrihej nga të pafajshmit, por nuk arrihej dot ng fajtorët”.⁵²² Kur kupola e Shkëmbit po i afrohej përfundimit, 10.000 dinarë ari mbetën nga shuma e caktuar për punën. Kalifi i ofroi paratë dy mbikëqyrësve të veprës, por ata e refuzuan. Në vend të kësaj, ata i shtuan bizhuteritë familjare dhe dinarët e tyre të tepërt. I gjithë ky ar u shkri për të mbuluar të gjithë kupolën.

Kupola ishte krijimi i muslimanëve në një tjetër drejtim, pasi nuk kish-te kupolë tjetër të ngjashme, të realizuar para Islamit. Megjithëse artizanët që punonin në ndërtesë mund të kishin ardhur nga Bizanti, projektuesit

522 Jerry M. Landay and the editors of the *Newsweek* Book Division, *Dome of the Rock*, (New York: Newsweek, 1972), fq. 67.



dhe mbikëqyrësit ishin muslimanë, siç e vërteton edhe tregimi i mësipërm për arin. Për shembull, mund të krahasohet Kupola e Shkëmbit me ato që tashmë ekzistonin para kohës së Islamit. Kupola në Pantheonin e Romës, e ndërtuar në mes të viteve 120-124, duket si një piramidë me disqe të sheshta, të vendosura mbi njëra-tjetrën. Ajo është po aq e ulët, sa kupola tjetër, më e shquara në Aja Sofi, e ndërtuar në Kostantinopojë, midis viteve 532-536. Kjo kupolë i ngjan çerekut të një sferë të madhe. Kjo është një kube tërheqëse dhe e gjithë ndërtesa ishte një model për Sinanin, arkitektin e Turqisë Osmane, që ndërtoi shumë prej xhamive të shquara të Stambollit. Sipas Glasse, Sinani nuk e ka kopjuar, por thjesht, "[e] bëri modelin një formë më të përkryer gjeometrike".⁵²³

Kupola e Shkëmbit është më e rrumbullakët dhe duket sikur noton vetëm mbi pjesën tjetër të ndërtesës. Duhet të ketë qenë një model apo një frymëzim për të gjithë arkitektët e ardhshëm të botës muslimane. Kupola u bë pjesë e pothuajse çdo xhamie të madhe, si dhe ndërtesave të tjera muslimane. Në disa raste, ishte pothuajse krejtësisht sferike. Së bashku me minaret, kupola është karakteristika më e përhapur e qyteteve apo komuniteteve muslimane, si Bagdadit, Kajros, Isfahanit, Stambollit, Lahorit dhe Delhit.

Pothuajse të gjitha kupolat janë të jashtëzakonshme dhe shumë prej tyre kanë veçoritë e tyre dalluese. Për shkak se ato janë bërë prej mermeri të bardhë, kupola Mugal (p.sh. e xhamisë Badshahi, në Lahore dhe Taxh Mahal) kanë pamjen e perlave lundruese, sidomos në muzg. Judson zgjedh kupolën e xhamisë në Isfahan, si "një nga ndërtesat më të bukura të hershme të muslimanëve". Ai gjithashtu e përshkruan Madrasah-yi-Madar-i-Shah si "të lartë, të hollë, elegante" dhe "Të gjithën të transformuar në një gurgullimë që hyn deri në shpirtëroren".

Judson thekson dhuntinë e arkitektëve muslimanë që krijuan kupolën, një cilësi që duhet të njihet më gjerësisht. Ai thotë: "... shekuj para se të zhvillohej matematika e nevojshme, arkitekti musliman arriti të krijojte një kupolë pothuajse perfekte. Një vepër e tillë nuk u arrit dot në Europë për pothuajse një mijë vjet".⁵²⁴ Megjithatë, kupola nuk mbizotëron në arkitekturën tradicionale islame, në Al-Andalus dhe Afrikën Veriore dhe Perëndimore. Veç kësaj, shumë nga xhamitë e Afrikës Perëndimore nuk kanë minare, vetëm zona të ngritura nga të cilat bëhet thirrja për lutje.

Minarja është veçoria tjetër më e spikatur në pjesën e jashtme të xhamisë. Këtu lind pyetja: A është modeluar sipas kullës së ndonjë kishe? Origjina e saj tashmë ekzistonte në xhamitë e hershme të Medinës, domethënë një vend

523 Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam*, fq. 372.

524 Judson, *The Search for Solutions*, fq. 188.

nga i cili i shpallej komunitetit se ishte koha për lutje. Ato xhami në Medinë kishin ngritur platforma mbi të cilat një person qëndronte për të bërë thirrjen. Dy ngjarje të mëvonshme duhet të kenë çuar në bindjen se lartësia ishte thelbësore për thirrjen, si një kujtesë me zë, se ishte koha për lutjet e detyrueshme. Ngjarja e parë ndodhi menjëherë pasi Pejgamberi (a.s.) e pastroi Qaben nga idhujt. Bilali, shoqëruesi afrikan i Pejgamberit (a.s.), u ngjit në ndërtesën e shenjtë dhe, prej aty, këndoi thirrjen e parë për namaz, nga Qabja. Ngjarja e dytë, e cila ishte zgjerimi i bashkësisë muslimane, filloi menjëherë pas dhe vazhdoi gjatë shekujve. Minarja u krijua që thirrja të arrinte në një rreth të përhershëm të besimtarëve.

Minarja më e hershme njihet ajo në majë të Xhamisë së Damaskut, e ndërtuar gjatë shekullit të parë hixhri. Rrjedhimisht, modeli i saj ishte huazuar nga një kishë në Perëndim, ndoshta nga Shën Pjetri i Vjetër i Romës, i ndërtuar nga Konstandini rreth vitit 326, dhe që kishte një kullë në një qoше. Një tjetër kullë e shquar e kishës, ajo e Shën Vitalit, në Ravenë, e ndërtuar nga Justiniani, midis viteve 526-547, duket se është shtuar më vonë dhe duket më shumë si një minare. Modeli tjetër i një minareje - *zigurat* babilonas - ishte jetëshkurtër. Prej saj, u krijuan minaret spirale të xhamive të Samarrës. Një vendtjetër ku u përdor, ishte në Xhaminë e Ibn Tulunit, në Kajro. Historianët e artit pajtohen se kjo minare spirale nuk është në përputhje me arkitekturën e shkëlqyer të pjesës tjetër të ndërtesës.

Përfundimisht, çdo rajon kishte llojin e vet të minares, gjë që ishte e lehtë për t'u identifikuar. Në Magreb (Afrikën e Veriut, në perëndim të Egjiptit) dhe Al-Andalus, minarja është katrore, ose nga baza në krye, ose me një kube të ulët, si pika më e lartë e saj. Majat e minareve të Turqisë i ngjajnë lapsave të mprehta. Ato të Egjiptit, sidomos të Kajros, kanë pamjen e një sfere në një rruzare. Minarja e Iranit është e rrumbullakosur në krye dhe ajo e nënkontinentit indian ka një kube miniaturë.

Ndërsa disa xhami përbëhen kryesisht nga zona të mbyllura dhe të tjerat me oborret e hapura në qiell, të gjitha pjesët e brendshme të xhamisë ndajnë disa veçori. Nga këto, dy më të rëndësishmet janë: zona në pjesën e përparme, *mihrābi*, përballë Qabes, ku imami vendoset për të udhëhequr lutjet; dhe *minberi*, një katedër e hapur, e përbërë kryesisht nga shkallët, nga ku jepen predikime.

Gjithashtu, të zakonshme në shumicën e xhamive janë artet e tjera islame të mëdha, që përfshihen në strukturat e tyre: kaligrafia, modelet gjeometrike, zdrukthëtaria, qeramika, qelqet dhe qilimat. Nga këto, kaligrafia është më e rëndësishmja. Në shumë raste, është e kufizuar në një

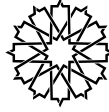


emër të vetëm, ose në një seri emrash. Emri i vetëm është, sigurisht, All-llahu (Zoti). Shpesh, i dyti është Muhamedi (a.s.), i Dërguari i Zotit. Në xhamitë shi'ite mbizotërojnë, Aliu dhe bijtë e tij, Hassan dhe Hussain. Në xhamitë sunni, emrat e tre kalifëve të parë, Ebu Bekri, Umari dhe Uthmani, shoqërojnë atë të kalifit të katërt, Aliut. Mbishkrimi tjetër dominues në kaligrafi është Shehadeti (Shpallja e besimit): "Nuk ka zot tjetër përveç Allahut dhe Muhamedi është i Dërguari i Tij". Në disa xhami dhe ndërtesa të tjera, të gjitha pasazhet nga Kurani janë gdhendur në vende si kufijtë përreth harqeve. Kaligrafia që kufizohet në hyrjen e Taxh Mahalit, është modeluar me kujdes, ku karakteret gradualisht zgjerohen, kur arrijnë në majë, kështu që një person i vendosur përpara ndërtesës, nëse e sheh në tërësi, të gjitha karakteret do t'i duket se janë të së njëjtës madhësi.

Forma e ardhshme mbizotëruese e artit në xhami dhe ndërtesa të tjera është arabeska, e cila varion nga e thjeshta në shumë komplekse. Mund të thuhet gjithashtu, se çdo lloj arabeske, e krijuar ndonjëherë nga një musliman, mund të gjendet në ndërtesat muslimane, jo vetëm në mure e tavane, por edhe në kupola e minare. Këto dekorime reflektojnë rrjetin e gjerë të komunikimit të artistëve dhe artizanëve në të gjithë botën e madhe muslimane. Për shembull, një stil i krijuar për një ndërtesë në Spanjën muslimane, u gjet, brenda pak vitesh, në një xhami të Kajros, pastaj në Bagdad dhe në Kinë.

Qelqi zuri dy vende në xhami, si dritare dhe si lllampë. Shumë dritare përbëhen nga rrjeta teli, përmes të cilave qarkullon ajri. Disa dritare ishin bërë nga qelqi me ngjyrë, sipas një modeli arab, pa asnjë ndryshim. Lllambat e xhamive, siç është përmendur më lart, janë ndër veprat më të bukura të artit islam.

Dyshemetë e gati çdo xhamie janë të mbuluara me qilima, zakonisht me cilësinë më të mirë. Edhe këtu ka një pasqyrim të arritjeve të largëta të botës muslimane. Shpesh, veçanërisht në xhamitë më të mëdha, ka qilima të të gjitha llojeve, të sjella në xhami si kontribute nga rajone të ndryshme. Mekanizmi ka ndryshuar, megjithatë, tani ka gjatësi të ndryshme të qilimave të namazit, me vizatime të njëtrajtshme. Megjithatë, ata i shërbejnë funksionit të tyre për mbrojtjen e besimtarëve nga ngurtësia e një sipërfaqeje prej guri. Qilimat mbulojnë gjurmët, në mënyrë që çdo musliman në xhami të ecë butësisht.



14

Kontributi osman në qytetërimin islam

ARTI DHE ARKITEKTURA

*Othman Ali*⁵²⁵

Turqit, veçanërisht osmanët, lanë gjurmën e tyre në formimin dhe pjekjen e qytetërimin islam në periudhën e mëvonshme. Ky kapitull shqyrton rolin e Perandorisë Osmane dhe kontributin e saj në qytetërimin islam, veçanërisht në art dhe arkitekturë. Synon të hedhë dritë mbi arkitekturën osmane të xhamisë dhe bashkëveprimin osman me Rilindjen bizantine dhe europiane në art dhe arkitekturë. Meqë shumica e arritjeve dhe kontributeve osmane ndodhën midis shekujve XIV-XVIII, ky kapitull nuk do të mbulojë shekullin XIX, kur osmanët ishin në fund të ndikimit të tyre në qytetërimin perëndimor.

**ARTI DHE ARKITEKTURA TURKE PARA-OSMANE:
SELXHUKËT DHE EMIRATET (1098–1308)**

Tradita e madhe e arkitekturës osmane, e themeluar në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, rrjedh nga dy burime kryesore. Njëri ishte zhvillimi mjaft

⁵²⁵ Dr. OthmanAli, aktualisht është ligjerues në Middle Eastern Studies, në Ryerson University, Toronto, Canada.



kompleks i formave të reja arkitekturore që ndodhën në mbarë Iranin, Mesopotaminë, Egjiptin dhe Sirinë. Tjetri ishte tradita anatolo-bizantine që u formulua nën selxhukët e Rumi, sidomos në Manisa, Iznik dhe Bursa, gjatë shek. XIV dhe në fillim të shek. XV. Meqenëse zhvillimi i artit dhe arkitekturës në rajonet jashtë Anadollit tashmë është përshkruar në Kapitullin 13, ky kapitull do të përqëndrohet në panoramën e Anadollit, në artin dhe arkitekturën osmane.

Historia kulturore e Islamit, me pasurinë dhe madhësinë e saj, u përhap si një oqean i madh, mbi vendet që përbënin shumicën e Botës së Vjetër. Arkitektura e vendeve muslimane u zhvillua në të njëjtën mënyrë. Shumëllojshmëria e saj reflekton ndryshimin në kushtet natyrore si klima, materialet e prodhuara nga terreni, ngjarjet historike, traditat dhe risitë. Në të njëjtën kohë, karakteristikat e saj të përbashkëta lejojnë që ajo të identifikohet si arkitekturë islame.⁵²⁶

Kontributi turk në arkitekturën islame fillon me themelimin e Emirateve të Turqisë. Karahanidët ishin të parët në Azinë qendrore, që ndërtuan një xhami me kupolë qendrore dhe plan urbanistik, i cili u bë tipar qendror i arkitekturës islame. Emiratet muslimane turke sollën në arkitekturën islame shumë karakteristika dhe risi që i kanë rrënjët në kulturën turke të Azisë Qendrore.⁵²⁷

Dinastitë muslimane turke kishin krijuar një lloj krejtësisht të ri të minareve, të veçantë për botën muslimane. Minaret e Azisë Qendrore me tulla, me zbukurime jashtëzakonisht të pasura dhe modele elegante, ishin shumë të ndryshme nga minaret e hershme islame drejtkëndore, të lidhura me formën e krishterë mesdhetare. Më vonë, në periudhat selxhuke dhe osmane, tipi cilindrik, i gjatë dhe i hollë i minareve, iu nënshtrua zhvillimeve të shumta dhe arkitekturave saj u përhap në skajet më të largëta të Europës.

Përveç hapësirës qendrore, katër *iwānāt*⁵²⁸ u bënë plan standard në botën muslimane për varret selxhuke dhe karvanët.⁵²⁹ Ky stil u imponua në arkitekturën e xhamisë. Kombinimi i kupolës dhe hapësirave monumentale kubike ishte një risi në botën muslimane. Shembujt më të shkëlqyer të

526 M. Olus Arik, Sami Güner, Adair Mill, Maggie Qyigley Pinar, and Graham Clarke, *The Turkish Contribution to Islamic Art* (Istanbul: Yapi ve Kredi Bankasi, 1976), fq. 19.

527 Ibid, fq. 22.

528 *Iwān* është një shtëpi e ndërtuar zakonisht në një plan urbanistik me katër hyrje harkore.

529 Karvansarajat ndërtoheshin përgjatë rrugëve shtetërore, gjatë epokës së Selxhuke, me kullat që forconin tri mure të jashtme masive. Këto ndërtesa ishin të vendosura në intervale rreth pesëdhjetë milje, ose distanca e një dite udhëtimi në rrugët kryesore tregtare dhe ishin projektuar për t'iu ofruar tregtarëve dhe udhëtarëve rehata, shlodhje dhe mbrojtje. Shih Aptullah Kuran, *The Mosque in Early Ottoman Architecture* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1968), f.22.



tij janë *mesxhidët* selxhukë dhe *xhumatë* në qytetet iraniane Isfahan, Zafare dhe Ardistan.

Një shtesë tjetër është varri që merr formën popullore të kullave. Tranzicioni nga blloku në kupolë, në stilin selxhuk, qoftë në varre apo xhami, solli krijimin e vlerave të reja estetike specifike të arkitekturës islame. Pas vendosjes në Anadoll, selxhukët bashkuan format e sapoformuara islame me elemente anatolike, me prejardhje antike ose bizantine. Kjo mund të shihet edhe në Xhaminë e Amanit në Konia dhe në Ulu Xhaminë në Mardin.⁵³⁰ Përveç xhamive, mauzoleve dhe medreseve, disa ndërtesa të quajtura teqe u ndërtuan për të mirëpritur dervishët (anëtarë të vëllazërive sufiste) dhe njerëz të tjerë të shenjtë, që jetonin në mënyrë popullore. Teqja (ose zavije) u bashkua shpesh me një xhami apo mauzole. I gjithë kompleksi u quajt *kulije*. Të gjitha këto ndërtesa vazhduan të zhvillonin strukturën e planifikuar nga selxhukët në Anadoll.

Në atdheun e tyre, në Azinë Qendrore, turqit jetonin në çadra, tenda të ngjashme me ambjentet e tyre natyrore. Këto tenda, më vonë, ndikuan në arkitekturën turke dhe në artet zbukuruese. Kur selxhukët mbërritën në Iran, ata hasën një arkitekturë të bazuar në tradita të vjetra. Duke integruar këtë me elementet nga traditat e tyre, selxhukët prodhuan lloje të reja strukturash, sidomos medresenë apo shkollën islame teologjike. *Medreseja* i parë, i njohur si *nidhāmīyyah*, u ndërtua në shek. XI nga ministri i famshëm, Nidham al-Mulk, gjatë kohës së dy sulltanëve më të shquar selxhukas, Alp Arslanit dhe Malik Shahut I. Shembujt më të rëndësishëm janë tre medrese qeveritare, në Nishapur, Tus dhe Bagdad.

Një tjetër aspekt i arkitekturës në të cilën ndihmuan selxhukët, është ai i monumentit të varrit, që mund të ndahet në dy lloje: qemer dhe mauzole të mëdha si kupe. Ndërtesat selxhuke, përgjithësisht, përmbajnë tulla, ndërsa muret e brendshme dhe të jashtme janë zbukuruar me një material të bërë nga përzjerja e mermerit, pluhurit, gëlqeres dhe llaçit. Në ndërtesat tipike të epokës selxhuke të Anadollit, materiali kryesor i ndërtimit ishte druri, i vendosur horizontalisht, përveç krahëve të dritareve dhe dyerve, ku kolonat ishin konsideruar më shumë si dekorative.⁵³¹

Ndoshta *medrese* ishin fillimisht shtëpitë e mësuesve. Nuk kaloi shumë kohë, dhe u hodh ideja e prodhimit në një shkallë monumentale, të përshtatshme për perandorinë selxhuke, nevojave të së cilës kishte për qëllim t'i shërbente koncepti i ri. Veziri i madh, Nidham al-Mulk, i cili ishte

530 Arik, *The Turkish Contribution to Islamic Art*, fq. 23.

531 Juan Campo, ed., *The Encyclopedia of Islam* (New York: Facts on File Publications, 2008), fq. 67.



drejtuesi i vërtetë i perandorisë islame, gjatë sundimit të Malik Shahut, realizoi potencialin unik të medresesë për trajnimin e kadrove të administratës, pa të cilët shteti nuk mund të luftonte herezitë që rrezikonin ekzistencën e tij. Që nga fillimi i tij, madje nga fjala e parë, Islami (shpallja) kishte karakterin e një qytetërimi letrar dhe të dijes. Përvetësimi i njohurive dhe transmetimi i tij ishte i rëndësishëm, prandaj *medresetë* ishin instrumentet e edukimit në çdo qytezë e qytet.

Të trija medresetë *īwān* ishin të një modeli të thjeshtë dhe shumë medrese këtij lloji u ndërtuan gjatë gjithë epokës së selxhukëve. Një shembull tipik ishte Nidhamija e Bagdadit, që u themelua në vitin 1067. U bazua në jurisprudencën shafi'ite dhe teorinë *esh'arite*. Kishte gjashtë mijë studentë, qindra profesorë, me orar të plotë dhe me kohë të pjesshme, si dhe një sistem të përpunuar të bursave, granteve dhe disiplinave akademike në një nivel të avancuar. Megjithatë, kjo ndërtesë u eklipsua nga Medreseja *Mustansiriya*, e themeluar në Bagdad, në vitin 1234. Nga katër medresetë *īwān*, kishte vetëm tridhjetë të tilla në Bagdad. Përveç *medresesë*, kishte *hanakah* ose xhami sufi. Ejubitet ndërtuan shumë prej këtyre xhamive në Egjipt. Secila prej tyre kishte një sallë të madhe ceremoniale rreth performancës së vallëzimeve të dervishëve, galeri të vizitorëve në katin e parë dhe galeri të veçanta për muzikantët.⁵³²

Xhamitë më të hershme anadolliane i ndoqën prototipet arabe dhe, gradualisht, disa prej tyre u ndikuan nga modelet iraniane, veçanërisht në përdorimin e lirë të tyre për portalet dhe hyrjet shenjtërore. Në shek. XIII, kupola e vetme po bëhej tipar dominues i arkitekturës së xhamisë. Gjatë epokës selxhuke, një theks i vazhdueshëm mbi kupolën si tipar kryesor arkitektonik, krijoi unitetin vizual të nevojshëm për të arritur integrimin e ndërtesës me rrethinën e saj.⁵³³

SHTETI OSMAN

Osmanët e kanë origjinën nga një fis turk, i quajtur Oguz, i cili u vendos në Anadoll, në Turqinë perëndimore, gjatë sundimit të selxhukëve (1098-1308). Ky fis, fillimisht, u organizua si ushtri luftëtare (*ghāzī*,) kundër Perandorisë Bizantine, e cila ishte kryesisht armiqësore ndaj Islamit. Shumë

532 Arik, *The Turkish Contribution to Islamic Art*, fq. 38-39.

533 Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: From Its Function and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994), fq. 26-28.



shpejt, osmanët sunduan një shtet të vogël ushtarak në Anatinë Perëndimore, deri në vitin 1300, rreth kohës kur shteti selxhuk po shpërbëhej. Ky shtet i vogël ishte në konflikt me disa shtete të tjera muslimane të vogla, të gjithë duke luftuar njëri-tjetrin për territor. Deri në vitin 1400, osmanët kishin arritur të zgjeroheshin ndikimin e tyre mbi pjesën më të madhe të Anadolit, madje edhe në territorin bizantin, në Europën Lindore, Maqedoni dhe Bullgari. Në vitin 1402, osmanët zhvendosën kryeqytetin e tyre në Edirne të Europës, ku kërcënuan bastionin e fundit të madh të Perandorisë Bizantine, kryeqytetin e saj, Kostandinopojën. Sidoqoftë, qyteti dukej se sfidonte zgjerimin e madh të Islamit. Pavarësisht se sa territor i ra muslimanëve, Kostandinopoja i rezistoi çdo rrethimi dhe çdo pushtimi.⁵³⁴

Perandoria Osmane ishte një fuqi botërore, deri në fund të shek. XVII. Në kulmin e saj, gjatë shek. XVI-XVII, ajo shtrihej në tri kontinente, duke kontrolluar pjesën më të madhe të Europës Juglindore, Lindjes së Mesme dhe Afrikës së Veriut. Shtrihej nga Ngushtica e Gjibraltarit (dhe në vitin 1553, nga bregu i Atlantikut të Marokut, përtej Gjibraltarit) në perëndim, deri në Detin Kaspik dhe Gjirin Persik në lindje. Në veri, ajo kufizohej nga Austria, Sllovakia dhe pjesët e Ukrainës, ndërsa në jug nga Sudani, Eritrea, Somalia dhe Jemeni. Perandoria Osmane përmbante 29 provinca, përveç principatave fqinje të Moldavisë, Transilvanisë dhe Vllahisë.

Perandoria ishte në qendër të bashkëveprimit midis Lindjes dhe Perëndimit për gjashtë shekuj. Në shumë aspekte, ky ishte një sukses musliman për perandoritë e Mesdheut të Romës dhe Bizantit. Prandaj, osmanët e konsideronin veten si trashëgimtarë të traditave romake dhe muslimane, dhe kështu, sundimtarë të një "Embleme Universale" me unifikimin e kulturave. Mund të argumentohet se shteti osman ishte, në një mënyrë të ngjashme me atë të kalifatit abasid në Bagdad, një perandori kozmopolitane, një shtet civil dhe shumë përfshirës në tendencat e tij kryesore. Korniza e shtetit i mundësoi çdo individ, pa marrë parasysh racën, klasën, gjininë, ngjyrën dhe fenë, të zhvillonte potencialin e vet dhe t'i shërbente shtetit. Kjo kornizë u bazua në shumë institucione të zgjuara, të vendosura nga qeveria.

Sistemi i *miletit* ndau perandorinë në komunitete, bazuar në përkatësinë fetare. Çdo *milet* iu dha një masë e madhe autonomie, e cila u drejtua nga udhëheqësi i vet fetar dhe iu lejua të mbajë ligjet dhe zakonet e veta. Udhëheqësi fetar, nga ana tjetër, ishte përgjegjës përpara sulltanit

534 S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. Vëll.1: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808* (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1976-1977), fq. 22-25.



ose përfaqësuesve të tij për çështje të tilla, si pagesa e taksave. Kishte edhe organizata që bashkuan këto grupe të ndryshme njerëzish. Veçanërisht të rëndësishëm ishin esnafet e artizanëve, të cilët shpesh i tejkalonin ndarjet e fesë dhe prejardhjes.⁵³⁵ Prandaj, dijetarët perëndimorë dhe disa studiues modernë turq, e kanë etiketuar gabimisht Perandorinë Osmane si turke, por nuk ishte kështu. "Nëse dëshironin të unifikonin perandorinë e tyre, osmanët kishin shansin më të mirë atëherë. Përkundrazi, ata pranuan në perandorinë e tyre "hebrenjtë dhe të tjerët nga pakicat e ndryshme etnike e fetare, duke i ftuar të jenë qytetarë të plotë të shtetit të tyre."⁵³⁶

Osmanët trashëguan një përzierje të pasur të traditave politike nga grupe etnike tepër të ndryshme, si turqit, persët, mongolët, mesopotamët dhe, natyrisht, nga Islami. Shteti osman, si shtetet turke, mongole dhe mesopotamike, mbështetej në parimin e autoritetit absolut, të dhënë në monarki. Megjithatë, natyra e autokracisë osmane është keqkuptuar dhe keqinterpretuar në Perëndim, veçanërisht në tekstet shkollore të historisë botërore.

Funksioni qendror i sunduesit ose sulltanit në teorinë politike osmane ishte të garantonte drejtësinë (*'adālah*, në arabisht) në tokë. Të gjitha autoritetet mbështeteshin në angazhimin personal të sunduesit ndaj drejtësisë. Kjo ide ka edhe aspektet turko-persiane, edhe ato islame. Në teorinë politike islame, modeli i një sundimtari të drejtë ishte Salomoni në historitë hebraike (Sulejman është versioni arab i Solomonit). Drejtësia e përfaqësuar nga Sundimtari Solomon është gjithëpërfshirëse, duke qenë një sistem i bazuar në drejtësi dhe barazi, që i afrohet nocionit perëndimor të drejtësisë. Përveç kësaj, *'adālah* ka origjinë turko-persiane në këtë traditë, sepse është mbrojtja e të pafuqishmit nga grabitja e qeverisë së korrptuar dhe grabitqare. Në këtë kuptim, drejtësia përfshin mbrojtjen e anëtarëve më pak të fuqishëm të shoqërisë, si fshatarësia, nga taksimi i padrejtë, drejtësia e korrptuar dhe gjykatat e padrejta.⁵³⁷

Detyra kryesore e sulltanit ishte që të mbronte personalisht njerëzit e tij nga abuzimet e qeverisë, si taksimi grabitqar dhe korrupsioni i zyrtarëve lokalë. Për osmanët, sundimtari mund ta garantonte këtë nivel të drejtësisë vetëm nëse kishte fuqi absolute. Nëse ai nuk ishte një sundues absolut, atëherë do të varej nga të tjerët dhe kështu, i nënshtrohej korrupsionit. Autoriteti absolut ishte në shërbim të ndërtimit të një qeverie të

535 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1968), Introduction.

536 Avigdor Levy, *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century* (Syracuse University Press, 2003).

537 Ibid.



drejtë dhe të ligjeve, në vend të ngritjes së sunduesit mbi ligjin, kështu siç europianët e kanë interpretuar sulltanatin.

Përveç aftësive të tyre ushtarake, osmanët kishin një talent të veçantë për organizim. Në fund të Perandorisë Osmane, ky talent u fosilizua në një burokraci të vdekur. Megjithatë, në fillim, kur institucionet e saj ishin të përgjegjshme ndaj nevojave të popullit dhe shtetit, Perandoria Osmane ishte një model i efikasitetit administrativ. Kjo, së bashku me një sërë sulltanësh të shkëlqyer, që kulmuan me Sulejmanin e Madhërishëm, krijuan themelet e një perandorie që në kulmin e saj ishte e krahasueshme me atë të romakëve.

SISTEMI EKONOMIK OSMAN SI MODEL BOTËROR

Qeveria osmane, qëllimisht, ndoqi një politikë për zhvillimin e kryeqyteteve të njëpasnjëshme osmane të Bursës, Edirnes (Adrianopojës) dhe Stambollit, si qendra kryesore tregtare dhe industriale, sepse konsiderohej se tregtarët dhe artizanët ishin të domosdoshëm në krijimin e një metropoli të ri. Për këtë qëllim, Mehmeti II dhe pasuesi i tij Bajazidi gjithashtu, inkurajuan dhe mirëpritën imigrimin e hebrenjve nga shumë pjesë të Europës, ku ata po vuanin përndjekjen në duart e të krishterëve. Këta emigrantë hebrenj u vendosën në Stamboll dhe qytete të tjera portuale si Selaniku.

Toleranca e shfaqur nga osmanët ishte e mirëpritur për emigrantët. Popullsia më e madhe hebraike në Perandori ishte në Stamboll, në qendrën e saj administrative, financiare dhe ekonomike. Megjithatë, hebrenjtë përbënin një pjesë shumë më të vogël të totalit, sesa në Selanik, ku ata ishin në shumicë. Migrimi hebre nga Spanja përfshinte 36.000 banorë vetëm në Stamboll. Emigracioni nga Europa Perëndimore dhe nga territoret e sapokrijuara të Serbisë, Greqisë dhe Irakut e çoi këtë numër në 56.490. Bashkësia hebreje-osmane nuk ishte vetëm më e madhja, por edhe më e begata në botë, gjatë shek. XVI dhe pjesës së parë të shek. XVII.

Përveç kësaj, Mehmeti II donte që kryeqyteti i tij i ri në Kostandinopojë të ishte qendra më e madhe ekonomike në botë. Prandaj, ai ftoi anëtarët e komunitetit grek, të cilët kishin ikur pas rrethimit, të ktheheshin dhe të merrnin liri të plotë. Sulltan Mehmeti i tha patriarkut të ri ortodoks grek të Stambollit: “Bëhuni patriark me një pasuri të mirë dhe siguroheni për miqësinë tonë, duke i mbajtur të gjitha privilegjet që patriarkët para jush



kishin!" Sulltani ishte i etur të shihte popullsinë greke, jo vetëm të kënaqur, por edhe të begatë.⁵³⁸ Osmanët ishin pionierë në theksimin e rëndësisë të tregtisë së lirë botërore. Për shembull, Sinan Pasha, në gjysmën e dytë të shek. XV, përmendet për këshillën e tij drejtuar sulltanit Osman: "Shikoni me dashamirësi tregtarët në tokë! Gjithmonë kujdesuni për ta dhe mos lini asnjë njeri që t'i ngacmojë ata, sepse nëpërmjet tregtimit të tyre, toka bëhet e begatë!" Sistemi i kapitulacioneve osmane në Francë kontribuoi shumë në zhvillimin e kapitalizmit evropian.⁵³⁹

Perandoria Osmane qëndronte midis Perëndimit dhe Lindjes, duke bllokuar rrugën drejt lindjes dhe duke detyruar spanjollët dhe portugezët të lundronin në kërkim të një rruge të re drejt Orientit. Perandoria kontrollonte rrugën e erëzave të përdorura dikur nga Marko Polo. Kur Kristofor Kolombi udhëtoi për në Amerikë, në vitin 1492, kurora osmane ishte në kulmin e saj, një fuqi ekonomike që shtrihej në tri kontinente. Studimet moderne osmane tregojnë se ndryshimi në marrëdhëniet midis osmanëve dhe Europës Qendrore u shkaktua nga hapja e rrugëve të reja detare. Është e mundur të shihet rënia e rëndësisë së rrugëve tokësore në Lindje (pasi Europa Perëndimore hapi rrugët e oqeanit që anashkaluan Lindjen e Mesme dhe Mesdheun) si paralele me rënien e vetë Perandorisë Osmane.⁵⁴⁰

ARTI DHE ARKITEKTURA OSMANE

Arti dhe arkitektura osmane reflektuan një përzjerje interesante të qytetërimi-ve të shumta: aziatike, persiane, arabe, muslimane dhe bizantine. Përzjerja krijoi vitalitetin dhe kreativitetin që ishte një mënyrë unike osmane. Gjuha e tyre ishte turke, megjithëse e pasuruar me traditë dhe fjalorë të sofistikuar narrativë dhe poetikë, arabë e persianë. Gjithashtu krijoi një klasë të privilegjuar që nuk kishte bazë në përkatësinë etnike, racën ose besimin. Anëtarët e saj përfshinin arabë, grekë, italianë, hebrej, sllavë, turq dhe të tjerë.⁵⁴¹

538 Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vëll. 2: *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey* (Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press, 1976-1977).

539 Halil Inalcik, *Turkey and Europe in History* (Istanbul: Eren, 2006), fq. 124.

540 Anthony Black, "The State of the House of Osman (devlet-i al-it Osman)", in Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh, Scotland, UK: Edinburgh University Press, 2001), fq. 199; Halil Inalcik and Donald Quarter, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300 to 1914* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1971), fq. 120.

541 Daniel Gorman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), fq. 67.



Toleranca dhe ndjeshmëria fetare osmane u reflektuan në mënyrë të ngjashme në arkitekturë, në ndërtimin e xhamive dhe në kolegje. Lidhjet e tyre unike me Islamin ishin gjithnjë të pranishme. Arkitektura osmane, e paraqitur në ndërtesat e xhamive, të tilla si kupola të vetme të mëdha, minare të larta dhe oborret me kolona, rrjedh nga Aja Sofia, kisha më e madhe e Bizantit. Megjithëse xhamia osmane imiton traditat e mëdha të krishtera të Lindjes, si p.sh. kupola e shkëmbit në Jerusalem, ajo gjithashtu portretizon fitoren e Islamit mbi krishterimin.⁵⁴²

Në arte ka një sasi të vogël objektesh ekzistuese, që nga periudha e hershme osmane. Megjithatë është e dukshme nga ndërtesat e mbijetuarra, që bizantinët, memlukët dhe traditat persiane u integruan për të formuar një fjalor të veçantë artistik osman. Ndryshime të rëndësishme do të lën me krijimin e kryeqytetit të ri në ish Kostandinopojën bizantine.

Gjatë epokës osmane, kaligrafia si një art islam, u bë një nga format më të rëndësishme të artit. Arriti një tjetër përsosmëri me *tugrat*, nënshkrimet e zbukuruara të sulltanëve, ekuivalente me vulat e mëdha të monarkëve europianë. Arti i kaligrafisë u bë aq i rëndësishëm, sa që filloi të përhapej në çdo material dhe sipërfaqe në jetën muslimane. Helmetat, shpatat, rrobat magjike talismanike, enët dhe të gjitha muret e dritaret ishin të hapura për mbishkrimin. Tugrat dhe artet dekorative kishin ardhur nën influencën e Bizantit.⁵⁴³ Osmanët dhe sulltanët e tyre ishin veçanërisht të interesuar në artin e kaligrafisë. Shkrimtari i shek. XVI, Mustafa Ali, i kushtoi shumicën e librit të tij *Menakibi Hunerveran* (Tregimet e artistëve) kaligrafisë. Zyrarët e Oborrit sulltanor ishin përdoruesit më të shumtë të arteve.⁵⁴⁴

M. Ugur Derman përshkruan kontributin osman në këtë fushë: "... ishte fati i mirë i turqve osmanë, që ishin të aftë për këtë art shumë interesant, me kujdesin dhe punën e përpiktë ndaj shkrimit islam".⁵⁴⁵

Në pikurë u shfaq një stil osman i qartë nga Herati dhe nga shkollat e tjera, ndërsa modelet e qeramikës dhe tekstileve ishin rezultat i ndikimeve nga Kina në territorin bizantin. Pëlhura, për shembull, lejoi përdorimin e shfaqjeve gjithnjë e më të guximshme dhe më të besueshme, duke prodhuar rrobat të shkëlqyeshme për raste ceremoniale. Këto ishin mjaft të ndryshme nga shqiponjat sasanide dhe bizantine, me blu dhe të kuqe, të

542 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, fq. 263.

543 Halil Inalcik and Cemal Kafadar, eds., *Suleiman the Second and His Time* (Istanbul: Isis Press, 1993), fq. 300-301.

544 Robert Irwin, *Islamic Art in Context: Art, Architecture, and the Literary World* (New York: Harry N. Abrams, 1997), fq. 99.

545 M. Ugur Derman, *Contributions to Islamic Art* (Istanbul: 1976), fq. 59.



veshura me ar, të uniformave të oborrit mbretëror. Dy mjeshtër të mëdhenj, Abdullah dhe Hafiz Osman, krijuan për këtë art një traditë të përpu-nuar të pastërtisë, thjeshtësisë dhe harmonisë, ashtu siç udhëzohet në Kuran.⁵⁴⁶ Edhe pse objektet e mëdha metalike të periudhës së hershme islame u frymëzuan kryesisht nga arti sasanid, ato gjithashtu zbuluan ndi-kimin e Azisë Qendrore. Shumë prej motiveve që dekoronin artin e meta-leve të asaj kohe, erdhën në tokat turke.

Pallati ka punësuar qindra artizanë të njohur si *ehli hîrf* (bashkësia e të talentuarve), duke përfshirë artizanët, piktorët, argjendarët dhe lidhë-sit e librave. Roli i gjerë i projektuesve mund të shihet në motivet e meda-ljonit të qilimave të Ushakut. Zhvillimi i tekstileve luksoze osmane, shumë prej të cilave u eksportuan në Europë, do të ishte i pakonceptueshëm, pa rolin aktiv të pallatit.

Sundimi i Sulejman Ligjvënësit (1520-1566) në zemër të shek. XVI ishte padyshim, një epokë e artë për veprat letrare osmane dhe kulturën islame. Madhështia e tij nuk ishte e kufizuar vetëm në talentin për legjislacion, por përfshinte edhe vlerësimin e tij për gjuhën. Kjo ishte një epokë e pasurisë dhe fuqisë së madhe, por edhe, një kohë kur një nga gjuhët letra-re më të zhvilluara në botë, ishte e mbushur me një ndjenjë të zotërimit shpirtëror dhe intelektual. Koha e Sulejmanit ishte zeniti i artit dhe kul-turës osmane.

Gjatë shek. XV-XVI, pati zhvillime në çdo fushë artistike, posaçërisht në arkitekturë, kaligrafi, pikturë të dorëshkrimeve, tekstile dhe qeramikë. Përveç Stambollit, qytete të ndryshme të provincave njiheshin edhe si qendra kryesore artistike e tregtare: Iznik për qeramikë, Bursa për mën-dafsh dhe tekstile, Kajro për qilimat dhe Bagdadi për artet e librave. Kul-tura vizuale osmane la ndikimin e saj në rajone të ndryshme të Perandori-së. Megjithë variacionet vendore, trashëgimia e traditës artistike osmane të shek. XVI mund të shihet ende në monumente nga Ballkani deri në Ka-ukaz, nga Algjeria në Bagdad dhe nga Krimeja në Jemen, duke përfshirë elemente karakteristike, si kupola hemisferike, minare të holla në formë lapsash dhe oborret e mbyllura me kupolat e harkuara.⁵⁴⁷

Figurat e mëdha letrare të kësaj periudhe përfshijnë Hajali, Mesuti, La-tefi, Baki dhe Kesfi. Këta ishin poetë të mëdhenj të misticizmit, dashurisë dhe dallimeve në përkatësitë etnike. Arritja e tyre ishte e ngjashme me atë të Sa'diut dhe Hafizit, dy figurave të mëdha letrare në letërsinë persiane. Poetët ishin të favorizuar nga Sulltani dhe Veziri i Madh, Ibrahim Pasha. Ata

546 Ibid, fq. 60-61.

547 Inalcik and Kafadar, *Suleyman the Second*, fq. 334-336.



arritën pasurinë dhe statusin në pallat. Kështu, epoka e artë e Sulejmanit shfaq një pjekuri kulturore të krijuar nga magjia e artit, gjuhës, arkitekturës, dekorimit dhe shprehjeve të dijes dhe traditës.

NDIKIMI BIZANTIN NË ARKITEKTURËN E XHAMISË OSMANE

Perandoria Osmane, në një mënyrë të ngjashme me shtetin islam që i parapriu, i kushtoi vëmendje të veçantë ndërtimit të xhamisë, sepse xhamia vazhdoi të luante një rol të rëndësishëm në shtetin dhe shoqërinë osmane. Mitchell thekson elegancën e rëndësisë së xhamisë në shoqëritë muslimane të periudhës klasike:

Në qendër të Islamit, gjeografikisht dhe shpirtërisht, qëndron Qabeja. *Mihrab* i çdo xhamie është në përputhje me të dhe, për këtë, çdo musliman kthehet në lutje, kështu që i gjithë Islami mund të shihet si një rreth që rrezaton nga Qabja. Por, po ashtu, edhe ky bosht horizontal ka një vertikal, atë të shpirtit. Kështu, bota muslimane është lexuar si një rreth gjigand me Mekën si qendër, me vija të tërhequra nga të gjitha xhamitë në botë, që formojnë linja. Këto linja konvergojnë në një qytet dhe brenda një qyteti, në një pikë. Qyteti është Meka dhe pika është Qabja në qendër të saj.⁵⁴⁸

Osmanët arritën nivelin më të lartë të arkitekturës në territorin e tyre. Ata zotëronin teknikën e ndërtimit të hapësirave të gjera të brendshme, të mbyllura nga kupola, me sa duket të panjohura dhe masive, që arritën harmoni të përsosur ndërmjet hapësirave të brendshme dhe të jashtme, mes dritës dhe hijes. Deri në atë kohë, arkitektura fetare islame kishte pasur ndërtesa të thjeshta me zbukurime të gjera. Osmanët transformuan ndërtesat me një gamë të madhe arkitektonike të kubeve, kupolave, gjysmë-kupolave dhe kolonave. Xhamia kishte evoluar nga një dhomë e ngushtë dhe e errët me mure arabeske të mbuluara, në një vend të shenjtë të balancës estetike dhe teknike, një elegancë të rafinuar dhe një aluzion të një përtejshmërie qiellore. Osmanët zhvilluan xhaminë monumentale të centralizuar, të mbuluar nga një kube dhe mbështetur nga gjysmë-kupola.

548 George Mitchell, *Architecture Of The Islamic World: Its History and Social Meaning* (Thames and Hudson, New edition, 1995), fq. 123. "*Mihrab*: Një pajisje akustike, e formuar për të kthyer mbrapa zërin dhe për tazmadhuar atë për detarët. Në pikën ku boshti i Kiblës takohet në murin e xhamisë, prodhohet një hapësirë, një qoshe direkte e quajtur *mihrab*".



Xhamia Sulltan Ahmet në Stamboll filloi të ndërtohej në 1609 dhe u përfundua në vitin 1617. Katër minare qëndronin përkrah xhamisë dhe dy të tjera ishin në oborr, në të djathtë, edhe pse logjikisht, vetëm një duhej. Në plan të parë janë medreseja dhe mauzoleumi i Sulltanit të devotshëm që punoi pranë ndërtuesve çdo të premte. Ndër arritjet më të shquara të kësaj periudhe, ishin xhamitë dhe komplekset fetare të ndërtuara nga Sinani (1492-1588), një nga arkitektët më të famshëm muslimanë. Në periudhën pas vdekjes së Sulejmanit, aktiviteti arkitektonik dhe artistik rifilloi nën patronazhin e familjeve perandorake dhe elitës në pushtet. Qindra ndërtesa publike u projektuan dhe u ndërtuan në të gjithë Perandorinë Osmane, duke kontribuar në shpërndarjen e kulturës osmane. Sponsorizimet vazhduan jashtë kryeqytetit perandorak, me shumë fondacione të ndryshme, të vendosura në të gjithë mbretërinë.⁵⁴⁹

Rënia e qytetit të Kostandinopojës, në vitin 1453, shënoi fillimin e një ndikimi të thellë bizantin mbi artin dhe arkitekturën osmane. Ndikimi u vlerësua nga Sulltan Mehmeti II dhe Sulejmani. Imazhi i Madhërisë, vizioni botëror dhe ekzistenca e ndërtesave të shumta fetare dhe sekulare, në veçanti kisha Aja Sofia (Hagia Sophia), të cilën osmanët e kishin trashëguar nga Perandoria Bizantine. Ka polemika midis studiuesve mbi shtrirjen e këtij ndikimi. Ndërsa studiuesit turq tentojnë të nënvlerësojnë ndikimin arkeologjik të bizantinëve në arkitekturën osmane, shkollat perëndimore kanë tendencë ta ekzagjerojnë atë.

Ngadhënjimi i Mehmetit II (1451-1481) i kishte dhënë atij zotërimin e një prej qyteteve të mëdha të botës dhe ai e shihte veten jo vetëm si trashëgimtar i kalifëve dhe sulltanëve që e kishin paraprirë, por gjithashtu si pasardhës i perandorëve bizantinë dhe trashëgimtari i Cezarit dhe Aleksandrit. Mehmeti II punësoi piktorë grekë, grumbulloi ikona greke, punësoi dijetarë grekë dhe latinë për t'i lexuar atij nga klasikja dhe mori masa për të ruajtur shenjtërinë e qytetit. Ai gjithashtu nxiti disa artistë italianë të punonin në Stamboll. Megjithatë, influenca e artistëve perëndimorë mbi artin osman nuk duhet të mbivlerësohet. Në planin afatgjatë, zhvillimet e para nga punëtoritë e pallatit dhe industrinë indigjene sigurisht që ishin më të rëndësishme.

549 Ibid, fq. 18. Koca Sinan krahasohet me Michelangelo (1475-1564) dhe arkitektin anglez Christopher Wren (1632-1723). Sinani u lind në Anadollin Qendror, në vitin 1490. Në moshën 22 vjeçare u soll në Stamboll dhe u pranua në Pallat. Nga viti 1514, deri më 1516, udhëtoi me Selimin I dhe inspektoi ndërtimin e kupolave turke dhe persiane të Tabrizit, si dhe veprat e artit arabesk në Kajro. Për 52 vjet ai punoi me kolegun e tij në ndërtimin e ndërtesave dhe ngriti rreth 360 monumente.



Në të vërtetë, arti islam mund të shihet si një trashëgimtar i kulturës së Periudhës së vonshme klasike, si art i të ashtuquajturit krishterizëm në Perëndim dhe atij të vetë Bizantit. Në arkitekturë, trashëgimia kulturore nga Bizanti ishte e një rëndësie të madhe. *Mihrabi*, ose qoshja e lutjeve, kishte një pararendës në përdorimin e qoshes së lutjeve në arkitekturën shekullare bizantine. *Minberi* ose predikuesi musliman, që ka ardhur ndoshta nga *ambo* bizantine ose ligjerata, ndërsa *maksurah*, një rrethim i veçantë në xhami për sundimtarin dhe rrethinat e tij, ka të ngjarë të jetë modeluar në ateizmin e Bizantit ose “Kutinë mbretërore”, ndërsa përdorimi i kupolës si një shenjë e nderimi i një vendi të shenjtë, ishte një imitim i shënimit të vonë bizantin të vendeve të shenjta.⁵⁵⁰

Të kthehemi në debatin mes studiuesve turq dhe perëndimorë, mbi shtrirjen e ndikimit të monumentit të madh bizantin, kishës Aja Sofia, mbi xhamitë osmane. Studiuesit perëndimorë mendonin se shumica e xhamive të ndërtuara pas pushtimit ose kopjuan kishën Aja Sofia, ose huazuan nga përbërësit e saj arkitektonikë.

Pas marrjes së qytetit, kisha Aja Sofia u shndërrua në xhami perandorake dhe u bë burim frymëzimi për arkitektët osmanë. Fatih Mehmet II (“Çliruesi”, f. 1444-1446, 1451-1481) e parashikoi qytetin si qendër të perandorisë së tij botërore në rritje dhe filloi një program ambicioz të rindërtimit. Ai urdhëroi ndërtimin e dy pallateve (Pallati i Vjetër dhe i Ri, më vonë si Topkapi) si dhe një kompleks xhamie të njohur si Mehmetije, më vonë kompleksi Fatih, i cili i bashkoi funksionet fetare, arsimore, sociale dhe tregtare. Në sponsorizimet e tij, Mehmeti mori nga repertoret artistike turke, perso-islame dhe bizantine. Ai gjithashtu ishte i interesuar për zhvillimet në Europën Perëndimore. Artistë dhe studiues osmanë, iranianë dhe europianë u dyndën në oborrin e Mehmetit, duke e bërë atë një nga mbrojtësit më të mëdhenj të rilindjes së kohës së tij.

Pas marrjes së Kostandinopojës, arkitektët e xhamive të urdhëruara nga sulltanët në Stamboll do të angazhoheshin në dialog me ata të Aja Sofisë, për t’u përqendruar në gemologji të përbashkët dhe ikonografi mbretërore. Ndërtesa që nisi dialogun, ishte xhamia që Mehmeti II kishte porositur si pjesë të një fushate më të gjerë, për të ringjallur shkëlqimin e mëparshëm të Kostandinopojës. Kritovulos, një autoritet grek, shkruan se xhamia e re e Sulltanit kishte për qëllim të konkurronte me tempujt më të famshëm të qytetit: "Sulltani vetë zgjodhi vendin më të mirë në mes të qytetit dhe i urdhëroi ata të ngrinin një xhami në lartësi, bukuri dhe

550 Irwin, *Islamic Art in Context*, fq. 124.



madhësi që do të konkurronte me tempullin më të madh dhe më të mirë që tashmë ekzistonte atje". Ky kompleks i madh, i cili përfundimisht do të përmbante mauzoleumin e shtruar pas vdekjes së Sulltanit, zëvendësoi Kishën e Apostujve të Shenjtë, me mauzoleun e saj të afërt që strehonte trupin e themeluesit të qytetit të Kostandinopojës. Kompleksi i Sulltan Mehmetit integroi elementet e përzgjedhura nga traditat e ndërtimit Romano-Bizantin dhe të rilindjes italiane, me një fjalor arkitektonik osman, për të krijuar një idiomë të re perandorake. Stili konsiderohet si një sintezë moderne.⁵⁵¹

Kompleksi i Mehmetit ishte i pashembullt në ambientet e tij të shumta: tetë medrese me shkolla përgatitore, një shkollë fillore, bibliotekë, spital, bujtinë, shtëpi për mysafirë, hotel i madh dhe një banjo. Tetë *medrese* e integruan *ulemanë* në hierarkinë administrative të shtetit të centralizuar dhe ia nënshtruan ato pushtetit absolut të sulltanit. Ky veprim mund të jetë frymëzuar pjesërisht nga kujtesa e kolegjit patriarkal bizantin, i cili dikur ishte i bashkëngjitur në Kishën e Apostujve të Shenjtë, të vendosur në mes të një sheshi të madh, për të mbajtur turma të mëdha pelegrinësh. Me kolegje dhe shkolla përgatitore të dedikuara për studimin e *triviumit* dhe *quadriviumit*, ky ishte institucioni më i lartë arsimor i Bizantit.⁵⁵²

Mehmet Fatihu kishte Xhaminë Fatih, të projektuar nga Sinani dhe të ndërtuar në rrënojat e Kishës së Apostujve të Shenjtë, e cila ishte ndërtuar nga Perandori Kostandin. Struktura pasqyron tranzicionin nga bizantin, në atë të artit osman.⁵⁵³ Lloji i dytë i xhamisë osmane përdor disa kupola të madhësive të ndryshme. Në shkallë të ndryshme, kupola kishte një shtrirje të gjerë në kryqin e llojit T, të shkallëzuar ose të përmbysur. Ky tipar thekson përqendrimin e shtuar në kupolën qendrore, e cila mbështillet nga kube në akset kryesore dhe diagonale, të gjitha paraprirë nga një portik me tre kube. Ky kombinim nuk mund të mos kujtojë planin standard *quincunx*, i kompletuar me narteks, të kishave mesbizantine.⁵⁵⁴

Ndikimi i qëndrueshëm bizantin ndikoi në evolucionin e arkitekturës osmane, madje edhe para marrjes së Kostandinopojës, një ngjarje që solli arkitekturën osmane në një epokë të re. Megjithatë, do të ishte gabim i madh të konsideroheshin xhamitë osmane, thjesht si derivate të Aja Sofisë. Para se një kube e vetme të ishte e rrethuar nga shumë të vogla, pas

551 Gulru Necipoglu, *The Age of Sinan* (London: Reaction Books, 2005), fq. 84-85.

552 Ibid, fq. 86-87.

553 Franz Babinger, *Mehmet der Eroberer und Seine Zeit* [*Mehmet the Conqueror and His Time*]. Përkth: Ralph Manheim, ed. with a preface by William C. Hickman, 2nd edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), fq. 293-294.

554 Hillenbrand, *Islamic Architecture*, fq. 27-28.



rënies së Kostandinopojës, arkitektët filluan të përfshinin dy gjysmë-kupola të plota përgjatë *mihrabit*. Sapo vendimi u mor për të bërë kube më të madhe, me tipare qendrore të një katrori shumë më të madh, rruga ishte e hapur për përshtatjen e tipareve bizantine. Në këtë kohë, transformimi dhe pasurimi i hapësirës së brendshme ishte një përfundim i parëndësishëm. Marrja e Kostandinopojës siguroi një synim dhe një shtysë për rishikimin rrënjësor të pamjes së xhamisë.⁵⁵⁵

Osmanët trashëguan kishat madhështore të Kostandinopojës, të cilat krijuan një përzjerje të ngjashme, të parë në trashëgiminë klasike romano-bizantine të Mesdheut Lindor Romak. Epoka e artë e arkitekturës bizantine frymëzoi osmanët, që të ripërkufizonin konceptin e tyre të harkut perandorak në epokën e hershme osmane.⁵⁵⁶ Ekrem Akurllag, dijetar turk, ia atribuon ndikimin bizantin arkitekturës osmane në hapjen dhe dinamizmin e sulltanëve të hershëm osmanë për kulturat dhe konsideratat e tjera pragmatike. Ai shkruan: "Rindërtimi, modifikimet dhe përdorimi i ndërtesave ekzistuese të bizantinëve ishte praktikë e zakonshme. Për shembull, trupi i Orhanit ishte varrosur në një kishëz, në Kështjellën e Bursës. Ai urdhëroi kthimin e shumë kuvendeve të krishtera në medrese dhe zavije."⁵⁵⁷

Tradita e madhe e gurgdhendjes në territore ishte pjesë e sundimit osman. Nomadët turq ishin në gjendje të thithnin numrin e tyre të madh në popullatën ekzistuese të rajonit dhe të përdornin aftësitë e tyre si ndërtues. Prandaj, elemente të influencës armene, gjeorgjiane dhe bizantine shfaqen në një farë mase.⁵⁵⁸ Shumë studiues përfundimorë ia atribuojnë këtë ndikim Sinanit, arkitektit më të shquar të botës muslimane. Disa ia atribuojnë atë sfondit të supozuar të krishterë, edhe pse të tjerë argumentojnë se ai ishte një artist shumë dinamik i cili dinte të sintetizonte të gjitha traditat arkitekture ekzistuese që hasi në Lindjen Muslimane dhe në artin arkitekturor bizantin.⁵⁵⁹ Stratton shkruan se kompleksi i famshëm i Sulejmanies tregon qartë ndikimin e thellë të kishës Aja Sofia te Sinani:

Por, sigurisht, as për paaftësinë, as për mungesën e imagjinatës, Sinani ose Sulltan Sulejmani nuk zgjodhën të ndërtonin Xhaminë Sulejmanie në katin e parë të Kishës së Urtësisë Hyjnore. Të dyja, Sulejmania dhe Aja Sofia u ngritën nga rrethi i gdhendur në katrorë, të shtrira në të katër anët, por të mbuluara nga një kube e vetme, e madhe dhe e mbuluar nga dy gjysmë-kupola në aksin kryesor. Të dy anët

555 Babinger, *Mehmet der Eroberer und Seine Zeit*, fq. 120-121.

556 Necipoglu, *The Age of Sinan*, fq. 77.

557 Ekrem Akurllag, ed., *The Art and Architecture of Turkey* (New York: Rizzoli, 1980).

558 Inalcik, *Suleiman II and His Time*, fq. 306-307.

559 Arthur Stratton, *Sinan: The Biography of One of the World's Greatest Architects and a Portrait of the Golden Age of Ottoman Empire* (London: Macmillan, 1972), fq. 120.



anësore, të cilat ngrihen vetëm në lartësinë e katër kalatave, janë të mbuluara me kupola dhe kube. Edhe në kishë, dhe në xhami, harqet e larta në të dy anët janë të mbushura me mure me dritare reflektuese.⁵⁶⁰

Kjo argumenton se Sinani nuk po imitonte kishën Aja Sofia, por ishte duke u mbështetur mbi të në mënyrë shumë krijuese. Ndërtimi i xhamisë së Bajazidit II në Stamboll, ishte shembullii parë i rëndësishëm i ndikimit të kishës Aja Sofia, që Mehmeti II e përdorte për Xhaminë e së Premtes. Xhamitë e tjera të ndërtuara nga arkitektë osmanë, të cilët ishin të ndikuar në mënyrë të ngjashme, u paraqitën me problemin serioz të ndarjes, mungesës së saktësisë dhe harmonisë së vogël mes së jashtmes dhe së brendshmes. Ishte Sinani me dhuntitë e tij arkitekturore, i cili zgjidhi këto probleme. Stratton shton:

Në këtë kohë, kupola e xhamisë ishte e rrethuar nga dy gjysmë-kupola, për të krijuar një zonë qendrore drejtkëndore për lutje, por ende me katër kupola të vogla në secilin krah, të barabarta me njëra-tjetrën. Përmasat nuk ishin saktësisht bizantine, pasi që xhamia u ndërtua me kërkesën tradicionale osmane për saktësi, që kisha e madhe kurrë nuk e kishte, as kur u ndërtua në distancë, pas një mijëvjeçari peripecish. Gjysmë-kupolat nuk arritën të unifikonin hapësirat e ndarjes.⁵⁶¹

Sinani duhej të kryente dy detyra. E para ishte të racionalizohej ndërtesa klasike osmane, duke unifikuar pjesët e ndryshme dhe duke krijuar harmoni midis hapësirave të brendshme dhe të jashtme. Kjo krijoi qetësinë mjeshtrorë, pa të cilën arkitektura osmane nuk do të kishte asnjë rëndësi. Së dyti, ai duhej të zgjeronte kufijtë e intelektit të tij, përtej traditës. Duke vepruar kështu, ai u bë njeri i kohës së tij dhe i Rilindjes.⁵⁶²

Studiuesit turq e shohin pikën referuese të Sinanit si një ideal ideologjik osman, jo bizantin. Arkitektët e mëdhenj klasikë osmanë, veçanërisht Sinani dhe dishepujt e tij, po përpiqeshin të transformonin idealet osmane dhe aspiratat intelektuale në artin e arkitekturës. Këto ideale u pasqyruan në ndërtimin e xhamive. Për shembull, qendra në xhamitë osmane ishte funksioni i unifikimit të hapësirës së brendshme, nën një kube të madhe e të vetme. Kubeja e madhe ka përcjellë një mesazh të dyfishtë: në nivelin fetar, ajo simbolizonte Njëshmërinë e Zotit; në nivelin e përkohshëm, ajo portretizonte një imazh të centralizmit absolut në shtetin osman.⁵⁶³

560 Ibid.

561 Ibid, fq. 134.

562 Inalcik, *Suleyman II and His Time*, fq. 310; Kuran, *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, fq. 23.

563 Inalcik, *Sulayman II and His Time*, fq. 320.



Behcet Unsal, një tjetër studiues turk i artit osman, pohon se ndikimi i Aja Sofisë në arkitekturën osmane është zmadhuar. Ai thekson se kompleksi Sulltan Ahmet, i ndërtuar gjatë periudhës klasike, tregoi se arkitektët osmanë po ndërtonin vetëm mbi traditat arkitektonike para-ekzistuese turke dhe islame, të huazuara nga arti bizantin. Marrëveshja përbëhej nga një kupolë dhe dy gjysmë kupola të përbashkëta me kishën Aja Sofia dhe Xhaminë Sulltan Ahmet, si një rezultat i natyrshëm i evolucionit historik arkitekturor turk. Harku bizantin i ngjan më së shumti traditës greko-romake dhe është i privuar nga harqet e krishtera të Azisë Perëndimore dhe Azisë së Vogël. Arkitektura turke osmane është aleate e traditave të hershme të Lindjes së Lartë dhe Azisë Qendrore dhe është nën ndikimin e artit perëndimor dhe anadollian, por edhe të Mesopotamisë dhe Sasanidëve. Të dyja janë të dallueshme në kulturë dhe origjinë.⁵⁶⁴

Unsal pohon se studiuesit perëndimorë kanë mbivlerësuar ndikimin e kishës Aja Sofia në arkitekturën turke. Për të treguar pikëpamjen e tij, ai bën krahasimin e mëposhtëm mes xhamisë së Sulltan Ahmetit në Stamboll dhe Aja Sofisë:

XHAMIA E SULLTAN AHMETIT	KISHA E AJA SOFIAS
Formë plastike dhe stereometrike	Masë e ngurtë dhe e pazbukuruar
Kupolë e dukshme dhe hemisferike	E ulët dhe e papërfytyruar
Exterieri e merr formën nga enterieri	Kupolë e rrumbullakët
Pllaka të ngjyrave të kundërta	Mozaik me ngjyra
Kapitalet gjeometrike dhe arkadat	Harqet e rrumbullakëta mbështeten në kolona me pllaka të hapura
Centralizimi perfekt në plan dhe ndarje Kube qendrore e eksentrike ndaj planit të përgjithshëm	
Njësia e sipërfaqes dhe uniformiteti i pla- nit bazilik	Harqe të cekura
Forma e pandërprerë nga nënndarjet Anët navale, prerë nga anët qendrore	

564 Behcet Unsal, *Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times 1071-1923* (London: St Martin's Press, 1973), fq. 92-93.



OSMANËT DHE RILINDJA NË EUROPË

Megjithëse ka pasur pak pyetje mbi ndikimin e thellë të qytetërimit islam para-osman në Rilindjen Evropiane, shumë pak studiues kanë shqyrtuar vetë ndikimin e Perandorisë Osmane. Osmanët ndikuan dhe u ndikuan nga Rilindja në Europë. Hartografët dhe shkrimtarët osmanë përdorën të njëjtat burime me hartografët e Rilindjes Evropiane, domethënë veprat e antikitetit klasik, në veçanti, Gjeografinë e Ptolemeut.⁵⁶⁵

Për një kohë të shkurtër në shek. XVI, Turqia osmane ishte afër marrjes së një hapi vendimtar në të njëjtin drejtim si Rilindja Evropiane, e cila ishte atëherë në fazat e saj të hershme. Fatih Mehmet, çliruesi i Kostandinopojës, në shumë raste ka treguar frymën e tij origjinale dhe kuriozitetin shkencor dhe ka rrethuar veten me studiues, disa prej të cilëve ishin me origjinë greke. Në vitin 1465, sulltani i urdhëroi ata të bënin një përkthim arabisht të Gjeografisë së Ptolemeut. Në vitin 1475, ai urdhëroi një përkthim turk të Atlasit të Belaut. Në shek. XV, u shfaq Ulu Ali Kusku, një i diplomuar i Samarkandit dhe dijetar që kishte njohuri shumë më të larta mbi astronomisë, sesa homologët e tij të Rilindjes.⁵⁶⁶

Transferimi i kryeqytetit osman në Kostandinopojë nxori një vizion të ri perandorak për ringjalljen e lavdisë së lashtë të Perandorisë Romake. Projekti utopik i ribashkimit të Kostandinopojës me Romën shkaktoi një përkujtim të veçantë midis osmanëve në zhvillimin artistik të Rilindjes italiane. Derisa projekti u braktis, sulltanët sponsorizuan në mënyrë aktive artistët dhe arkitektët italianë për të promovuar një kulturë vizuale, që i përshtatet perandorisë botërore multikulturore osmane. Megjithatë, kur kjo ëndërr doli të jetë joreale, arkitektët e huaj nuk u ftuan më.⁵⁶⁷

Paralele midis kishave italiane të Rilindjes dhe xhamive Osmane janë fshehur kryesisht nga diskutimet bashkëkohore të këtyre traditave të ndërtimit, secila duke theksuar origjinën e ndryshme historike. Shqetësimi i humanistëve italianë me një origjinë klasike të pastër dhe theksi osman në trashëgiminë dinastike islame, krijuan diskutime ekskluzive në një debat që përmbante pak referencë për ndjeshmërinë e hershme moderne dhe shkëmbimet ndërkulturore. Diskursi mbi humanizmin e ka theksuar veçanërisht këtë ndarje kulturore. Monumentet, megjithatë, sugjerojnë një univers

565 Inalcik, *Sulayman II and His Time*, fq. 348.

566 Ibid, fq. 350.

567 Necipoglu, *The Age of Sinan*, fq. 82.



më të lidhur të kulturës arkitekturore në botën lindore të Mesdheut, gjatë shekujve XV-XVI.⁵⁶⁸

Shfaqja e njëkohshme e faltoreve të planifikuara në mënyrë qendrore, në Itali dhe në Perandorinë Osmane, mund t'i atribuohet pjesërisht ringjalljes së një trashëgimie arkitekturore të përbashkët romano-bizantine. Dituria që secila kulturë e kishte nga tjetra, nuk duhet të nënvlerësohet, si një faktor që kontribuoi në shfaqjen e planeve të ngjashme. Megjithatë, pranimi osman ndaj risive arkitektonike italiane është më i njohur, për shkak të ftesave të dokumentuara për arkitektët nga Italia. Megjithatë, mundësia e një trafiku të dyanshëm në konceptet arkitekturore pengohet nga mungesa e provave të shkruara dhe nga ndarja e madhe ndërmjet shkollave të arkitekturës islame dhe perëndimore.⁵⁶⁹ Shkëmbimi ndër-kulturor i ideve arkitektonike midis osmanëve dhe Rilindjes në Itali u arrit përmes kanaleve të ndryshme: artistëve të cilët u emëruan në ambasadat evropiane të Kostandinopojës; diplomatëve osmanë; studiuesve të punësuar në Europë; vizionit të sulltanit osman për vendosjen e fuqisë botërore dhe lidhjes së Romës me Kostandinopojën; dhe artistëve italianë të interesuar për të kërkuar punë në Konstandinopojën e pasur dhe prestigjioze. Një shembull është artisti danez, Melchior, i cili u emërua në ambasadën austriake.

Përveç artistëve që udhëtuan në ambasadat e Stambollit, disa diplomatë të ditur kanë luajtur një rol në transmetimin e njohurive arkitektonike. Një shembull ishte bailiu venecian Marcantonio Barbaro, i cili ishte veçanërisht i talentuar në skulpturë dhe disa aspekte të arkitekturës. Vëllai i tij, Daniele Barbaro, kishte shkruar mbi arkitekturën dhe kishte qenë në korrespondencë me arkitektin osman Sinan. Në shumë prej letrave të tij, Marcantonio vlerësoi xhamitë e modeluara nga Sinani, si jashtëzakonisht të shkëlqyera. Sinani kishte lënë gjithashtu shenjën e tij në Kishën e Redentorit të Palladios Perëndimore, e cila ishte projektuar nga Marcantonio.

Shumë shkrimtarë perëndimorë sugjerojnë se dy kambanaret e holla të asaj kisha mund të jenë frymëzuar nga minaret e Sinanit. Lidhjet e ngushta tregtare, kulturore dhe diplomatike midis osmanëve dhe Venedikut kishin tërhequr vëmendjen e diplomatëve venecianë në arkitekturën osmane dhe ka të ngjarë që Sinani të ketë qasje në traktatet arkitekturore të asaj periudhe.⁵⁷⁰

Gjatë gjithë sundimit osman, sulltanët ftuan ekspertë evropianë në disiplina të ndryshme për t'u bashkuar me shërbimin e tyre. Në shek. XVI u krijua një dhomë e veçantë e inxhinierëve evropianë. Për shembull,

568 Ibid, fq. 83.

569 Ibid.

570 Ibid, fq. 98-100.



Leonardo Da Vinçi aplikoi për të kontribuar te Sulltani, me ekspertizën e tij në ndërtim. Deri në shek. XVI, arti osman ishte ende më i miri në Europë.⁵⁷¹ Plani simetrik aksial i kompleksit Fatih Mehmet II, i ndërtuar mbi një platformë të madhe, të ngritur mbi nënstrukturat e harkuara, duket se është frymëzuar nga koncepti ideal i planifikimit të Rilindjes italiane. Përberja e tij është krahasuar me planin e Ospedale Maggiore (Spitali i madh) në Milano, i cili është një nga krijimet e Antonio Averlos. Ky arkitekt i Firences kishte shprehur interesim për të vizituar Kostandinopojën gjatë sundimit të Mehmetit II, arkitektët e të cilit duhet të kishin qasje në traktatet dhe vizatimet arkitekturore italiane. Kompleksi i madh dhe eksperimentimi me stilet e planifikuara nga qendra trumbetuan modernizmin e Mehmetit, duke futur autoritetin e Romës së lashtë.

Interesi i Mehmetit II për Rilindjen italiane u vazhduar nga pasuesi i tij Bajazidi II. Ai kërkoi ndihmën e Mikelanxhelos dhe Leonardo Da Vinçit për ndërtimin e urës në Bririn e Artë. Leonardo Da Vinçi paraqiti një skicë, dhe Mikelanxhelo gjithashtu, shprehu konsideratën serioze për të vizituar Stambollin.⁵⁷² Megjithëse projekti nuk u materializua, ai tregoi qëndrimin e sulltanëve osmanë drejt Rilindjes.

Ndikimet europiane nuk ishin të kufizuara vetëm në Itali. Osmanët ishin të hapur për huazim artistik nga vende të tjera europiane, veçanërisht nga Franca, me të cilët osmanët kishin lidhje përgjithësisht paqësore, gjatë shekujve XVII-XVIII. Gjatë sundimit të Ahmedit III (1703-1730) dhe nën shtysën e vezirit të tij të madh, Ibrahim Pasha, u pasua një periudhë e paqes. Për shkak të marrëdhënieve të saj me Francën, arkitektura osmane filloi të ndikohet nga stilet *barok* dhe *rokoko*, të cilat ishin të njohura në Europë. Stili barok është i njohur si i pari i zhvilluar nga turqit selxhukë. Prej këtu, ai u shfaq përsëri në Itali dhe, më vonë, u rrit në popullaritet midis turqve, gjatë epokës osmane.

Vizitorë të ndryshëm dhe misionarë u dërguan në qytetet europiane, veçanërisht në Paris, për të përjetuar jetën dhe zakonet bashkëkohore europiane. Elementet dekorative të barokut dhe rokokosë europiane ndikuan edhe në arkitekturën fetare. Nga ana tjetër, Mellin, një arkitekt francez, u ftua nga një motër e Sulltan Selimit III në Stamboll, ku ai krijoi planin e brigjeve të Bosforit dhe shtëpitë e pushimit prej druri (yalis), përgjatë bregdetit. Gjatë një periudhe tridhjetëvjeçare, të njohur si Periudha e Tulipanit, sytë e osmanëve u kthyen në Perëndim dhe, në vend të veprave monumentale e klasike, vila e pallate u ndërtuan në Stamboll. Sidoqoftë, ishte përafërsisht rreth kësaj kohe, kur Pallati i Is'hak Pashës në Anadollinë lindore ishte në ndërtim e sipër (1685-1784).⁵⁷³

571 Inalcik, *Turkey and Europe in History*, fq. 58.

572 Necipoglu, *The Age of Sinan*, fq. 86-89.

573 Ernest Kühnel, *Islamic Arts*. Përkth: Katherine Watson (London: G. Bell, 1970), fq. 133-134.



Edhe pse osmanët ishin në prag të zhvillimit të Rilindjes së tyre të mëtejshme, përparimi i tyre u ndal dhe që të dy, edhe osmanët, edhe shteti, kauluan në një periudhë regresi në të gjitha fushat e dijes. Arti dhe arkitektura kishin ngecur dhe kjo ishte një pasqyrim i rënies së përgjithshme dhe dobësisë së shtetit.

Megjithatë, ka pasur disa reformistë individualë, siç janë Katip Çelebi, Ibrahim Müteferrika dhe Piri Reis, të cilët u përpoqën të shtynin rrotullat e përparimit, por më kot. Kur këto përpjekje dështuan, humbjet ushtarake zgjuan osmanët ndaj nevojës për reforma, por ishte tepër vonë. Një nga arsyt kryesore për dështimin e reformave të brendshme ishte kriza e epistemologjisë (dimensioni paradigmë), të cilën ata e kishin trashëguar nga shtetet islame të paraardhësve të tyre. Burrështetasit osmanë të periudhës së mëvonshme rrallë shfaqën dinamizmin dhe qasjen racionaliste të periudhës së mëparshme. Në vend të kësaj, ata u tërhoqën, në emër të ortodoksisë. Sulltanët e mëvonshëm ishin të interesuar të mësonin artet dhe shkencat praktike, por jo në spekulime metafizike.

Dijetarët që ktheheshin nga medresetë e Egjiptit, Iranit dhe Azisë Perëndimore, sollën me vete një polemikë të vjetër midis pasuesve të Imam Gazaliut dhe Ibn Rushdit, lidhur me marrëdhëniet e të menduarit racional me besimin. Në mënyrë të veçantë, a munden realitetet shkencore të jetës të kundërshtojnë të vërtetën e besimit (shtyllat e besimit)?! Studiuesit osmanë, pas disa diskutimeve, vendosën në favor të *Tahafutit* (mospërputhjes) të Gazaliut, në argumentimin ndaj kundërshtimeve të mbajtura nga Ibn Rushdi, i cili la një ndikim të gjerë në Rilindjen e Perëndimit. Sulltani, me sa duket, e konfirmoi këtë pozicion, i cili më pas u bë dhe mbeti ligji i vendit. Kjo shënoi fundin e të gjitha hulumtimeve shkencore dhe spekulimeve që nuk arritën të përputheshin, ose dukeshin krejtësisht të kundërta me besimin e vendosur ortodoks sunnit.

Shteti osman ndoqi penalisht shumë njerëz të rinj dhe të talentuar, me justifikimin e herezisë ose felëshimit. Megjithatë, faktori psikologjik duhet të kihet parasysh. Para shek. XIX, osmanët ndiheshin shumë më superiore ndaj Perëndimit. Lewis thekson se ky qëndrim i verboi ata ndaj realiteteve të ashpra të rënies së tyre dhe përparimit të Perëndimit në Rilindjen dhe Iluminizmin. Ky autor gjen arsye bindëse për të nxjerrë në pah përpjekjet e reformatorëve osmanë të lartpërmendur. Katip Çelebi, i cili ishte njeri i vërtetë i shkencës, shumë përpara kohës së tij, u përpoq pothuajse në mënyrë të vetme për një Rilindje Osmane dhe Iluminizëm.⁵⁷⁴ Ndër dhjetëra

574 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), fq. 50-51.



librat e tij është *Keshf'udh-dhunun*, një fjalor enciklopedik me rreth 15.000 zëra. Ai dalloi mes politikës racionale dhe Sheriatit (Ligjit Islam). Megjithëse ishte për një shtet racional, ai ishte i kujdesshëm që të mos paraqitej si anti-sheriatist. Çelebi theksoi rëndësinë e tri parimeve bazike (përfshirë matematikën), historinë natyrore dhe primatin e burimeve origjinale në arsim. Në një mënyrë që kujton “rregullin apo raportin e artë” të Aristotelit, ai rekomandoi moderim dhe pajtim, në vend të ekstremeve dhe konflikteve. Ishte kritik ndaj “shkencave instrumentale” të medreseve dhe rekomandoi që të shkonin në 3 parimet bazë. Ndoshta ai paraqiti një “piramidë mësimi” moderne, shtresat e së cilës mbështeteshin në njëra-tjetrën.⁵⁷⁵

Ibrahim Müteferrika ishte rob luftime hungarez dhe musliman i kthyer në unitarian. Në vitin 1727, ai bashkëpunoi me shtypshkronjën e parë në Turqi. Megjithëse hebrenjtë (që nga viti 1492), armenët gregorianë (që nga viti 1567) dhe grekët ortodoksë (që nga viti 1627) kishin shtypshkronjat e veta, muslimanëve iu mohua ky privilegj. Müteferrika besonte se mosnjohuria ishte arsyeja kryesore për këtë vonesë. Pas disfatës së saj në Vjenë, në vitin 1689, fuqia osmane ishte në rënie. Ibrahim Müteferrika u kap në frymën e favorshme të njohur si Lale Devri (“Era Tulipane”). Ai ishte i pari që shkroi tekstet turko-arabe dhe tekstet natyrore e shoqërore për studentët e medresesë. Numri i përgjithshëm i librave të shtypur arriti në 180 tituj në 100 vitet e para, duke treguar se ishte i shkathët dhe përpara bashkëkohësve të tij.⁵⁷⁶

Përveç këtyre mendimtarëve, ka dy shkencëtarë të shquar. Admirali Piri Reis në shek. XVI krijoi një sërë hartash, më të saktat e botës. Pas humbjes së një beteje detare, megjithatë, ai u ekzekutua.⁵⁷⁷ Historiani natyror, Ibrahim Hakki i Erzurumit (1703-1780), në *Marifetnamen* e tij (epistemologji, 1756), parashikonte teorinë evolucionare të Darvinit. Ai, me vëmendje, vuri në dukje: “Ata që e rifillojnë këtë njohuri, mund të jenë duke kryer një krim kundër besimit të tyre”. Fakti që libri i tij u botua së pari në Kajron e Mehmet Ali Pashës, më 1835, tregon se nuk u vlerësua që

575 E. Birnbaum, *The Questioning Mind: Kâtib Chelebi 1609-57* (Toronto, Canada: TSAR, 1994), fq. 45.

576 Stefan Reichmuth, *Islamic Reformist Discourse in the Tulip Period (1718-30)* (Istanbul: International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, 1999), fq. 12-15; Ali Çaksu, ed., *Studies and Sources on the Ottoman History Series*, 6 (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art, and Culture [IRCICA], 2001), fq. 149-161.

577 S. Soucek, ed., *Piri Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas* (London: Nour Foundation and Azimuth; and Oxford, UK: Oxford University Press, 1996), fq. 192-195.



herët dhe idetë e tij nuk ishin vlera e atyre ditëve.⁵⁷⁸ Prandaj, kur këto përpjekje u mbytën në emër të ortodoksisë dhe mbrojtjes së besimit, osmanët duhej të dorëzoheshin në perëndimizimin, që ishte e paketuar nga jashtë dhe e imponuar në emër të Tanzimatit. Rrjedhimisht, kjo çoi në rënien e pashmangshme të shtetit.

Përfundimisht, studimi i artit dhe arkitekturës osmane vërteton qartë se populli turk, sidomos selxhukët dhe osmanët, kishte një ndikim të thellë në zhvillimin e artit islam. Ata shkëlqyen me kontributin e tyre në artin dhe arkitekturën islame, në veçanti. Kjo nuk përputhet me pikëpamjen konvencionale, se kontributi osman është i kufizuar në aspektin ushtarak të qytetërimit islam. Arti dhe arkitektura osmane kishin ndihmuar në ndërtimin e një qytetërimi islam të bazuar në idealet e Islamit, i cili ishte i hapur për kulturat e tjera, universal në perspektivë dhe shumë gjithëpërfshirës për nga natyra. Nuk ka dyshim se arritjet osmane lanë përshtypjen e tyre në Rilindje dhe, në anën tjetër, ishin të ndikuara nga ajo, në një shkallë të konsiderueshme.

SULLTANËT E PERANDORISË OSMANE

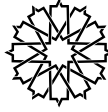
Osman Gazi	(1299-1324/26)
Orhan Gazi	(1324/26-60)
Murat I	(1360-89)
Yildirim Bayazid I	(1389-1403)
Mehmet I	(1403-21)
Murat II	(1421-44 and 1446-51)
Fatih Mehmet II	(1444-46 and 1451-81)
Beyazid II	(1481-1512)
Yavuz Selim I	(1512-20)
Suleyman I	(1520-66)
Selim II	(1566-74)
Murad III	(1574-95)
Mehmet III	(1595-1603)
Ahmed I	(1603-17)
Mustafa I	(1617-18 and 1622-23)

578 Berna Kiliç, ed., *Ottoman Science Studies: A Review*; Robert S. Cohen, Jürgen Renn, Kostas Gavroglu, Gürol Irzik, and Güven Güzeldere, *Turkish Studies in the History and Philosophy of Science*, vëll.244, fq. 251-263.



Genc Osman II	(1618-22)
Murad IV	(1623-40)
Ibrahim	(1640-48)
Avci MehmedIV	(1648-87)
Suleyman II	(1687-91)
Ahmed II	(1691-95)
Mustafa II	(1695-1703)
Ahmed III	(1703-30)
Mahmud I	(1730-54)
Osman III	(1754-57)
Mustafa III	(1757-74)
Abdulhamid I	(1774-89)
Selim III	(1789-1807)
Mustafa IV	(1807-08)
Mahmud II	(1808-39)
Abdulmecit	(1839-61)
Abdulaziz	(1861-76)
Murad V	(1876)
Abdulhamid II	(1876-1909)
Mehmed V	(1909-18)
Mehmed VI Vahdettin	(1918-22)

Drejshkrimi i emrave është në turqishten osmane, ndërsa në tekst është përdorur turqishtja moderne. Datat e dhëna janë të Epokës së Përbashkët.



15

Ndikimi i islamit në rilindje

Historia është e mbushur me ironi. Të krishterët europianë që donin më së shumti të shkatërronin Islamin dhe botën muslimane, ishin të njëjtët njerëz që përfitonin më së shumti nga arritjet e qytetërimit islam. Një ironi tjetër është ajo e mongolëve, të cilët shkatërruan botën muslimane dhe ndihmën e të cilëve kryqtarët e kërkonin në përpjekjet e tyre për të shkatërruar Islamin. Mongolët u bënë muslimanë në vend të tyre dhe zgjodhën qytetërimin islam për disa shekuj më shumë. Pas shkatërrimit të Bagdadit, ata krijuan qytetet e tyre muslimane, me institucionet e tyre islame. Ata ishin gjithashtu përgjegjës për krijimin e Indisë mugale, një shteti tjetër musliman, i cili, së bashku me Iranin safavid dhe Turqinë osmane, mbajtën gjallë qytetërimin, deri në ardhjen e kolonizatorëve europianë.

NDIKIMI MJEKËSOR

Kontributi musliman në mjekësi tashmë është diskutuar në Kapitullin 10, prandaj ky kapitull do të japë vetëm një pasqyrë të shkurtër të ndikimit të mjekësisë islame në Rilindjen Europiane. Europa përfitoi nga qytetërimi islam në fusha të ndryshme, sidomos në shkenca dhe mjekësi. Mjekësia perëndimore ishte, për shekuj me radhë, vazhdimi i mjekësisë islame. “Literatura mjekësore muslimane” sipas Campbell, “çoi në rilindjen e sistemit mjekësor të Europës”. Një numër i madh librash të shkruar nga muslimanët u përkthyen nga gjuha arabe në gjuhët europiane. Sipas Campbell, “ato ishin



veprat, që ushtronin një ndikim mbizotërues mbi mendjet e mendimtarëve të Perëndimit, në shek. XII-XV. Nga këto vepra, më shumë u përkthyen në mjekësi sesa në ndonjë subjekt tjetër dhe shumica ishte shkruar nga dijetarët më të shquar mjekësorë. Campbell shton se Ibn Rushdi dhe Al-Zahrawi “ushtruan një ndikim të madh mbi Europën skolastike mjekësore të Roger Bacon (1214-1294), Guy de Chauliac (1300-1368) dhe shumë arabistëve të tjerë”.⁵⁷⁹

Ka disa njohje të arritjeve të Islamit në historitë e mjekësisë. Portretet e Al-Raziut dhe Ibn Sinës, kontribuesve më të mëdhenj të njohurive mjekësore, shfaqen në sallën e madhe të Shkollës së Mjekësisë, në Universitetin e Parisit.⁵⁸⁰

Campbell shkruan: “Arabët ngritën dinjitetin e profesionit mjekësor, nga ai i një thirrjeje të përlur, në rangun e një prej profesioneve të ditura. Muslimanët ishin përgjegjës për ruajtjen e disa prej veprave të Hipokratit dhe të Galenit”. Për fat të keq, përkthimet që Hunain ibn Is’hak i dha në arabisht, përkthimet më të sakta, posaçërisht ato të Galenit, nuk arritën kurrë në Perëndim”. Por Campbell nuk jep arsyen pse.⁵⁸¹

Sipas Le Clerc, mjek francez dhe autoritet për mjekësinë arabe, përkthimi i veprave të tjera nga arabishtja në latinisht ishte i dobët. Campbell citon Le Clerc, që i përshkruan këto përkthime si “versione barbare latinisht” dhe shton se “ai që gjykon mjekësinë arabe nga [tekstet latine], në mënyrë të pashmangshme e nënvlerëson atë dhe bën një padrejtësi të madhe”.⁵⁸²

Kjo është ndoshta pse Europa u kthye direkt te Galeni. Përkthimi i parë latin, me sa duket drejtpërdrejt nga greqishtja, u mundësua në vitin 1476. Për ata që donin tekstin origjinal grek, u shtyp në Venecia pesëdhjetë vjet më vonë. Ajo që nuk është e kuptueshme, është se ata që ndoqën Galenin, e injoruan të gjithë progresin në mjekësi, pas tij, sidomos hapat e mëdha të muslimanëve. Boorstin e etiketon si “Tirania e Galenit”, titullin e një kapitulli në librin e tij *Zbuluesit*. Ai shton: “Librat e Galenit u bënë tekste të shenjta dhe galenizmi ishte dogma dominuese e mjekut”.⁵⁸³

Megjithatë, praktika mjekësore në Europë ishte kryesisht e bazuar në mjekësinë islame. Boorsti, gjithashtu, thekson se, “ndërsa të krishterët po udhëtonin në kryqëzata, mjekët e krishterë në Europë shëronin çdo ditë sëmundjet trupore nga mençuria e mjekëve modernë muslimanë dhe

579 Campbell, *Arabian Medicine*, vëll. 1, fq. 155-156, xii, 43.

580 Hitti, *History*, fq. 365.

581 Campbell, *Arabian Medicine*, vëll.1, fq. xiv, 14, 62.

582 Ibid, fq. 118.

583 Daniel J. Boorstin, *The Discoverers* (New York: Random House, 1983), fq. 344-347.



hebrenj”.⁵⁸⁴ Përveç mohimit verbal të njohjes së mjekësisë nga bota muslimane, pati një vazhdimësi të të mësuarit në Perëndim nga muslimanët.

Ky fakt shpesh anashkalohet. Ekziston shembulli i Paracelsusit (1493-1541), i cili, ndonëse kishte reputacionin e të qenit një “sharlatan”, praktikkohej si mjek në shekullin XVI. Ai është më i njohur si një “vizionar” i vendosur në reformimin e mjekësisë. Shpallja e tij për këtë qëllim u shoqërua me gjestin e hedhjes së veprave të Galenit dhe Kanunit të Ibn Sinës në një zjarr të madh. A ishin ata librat e tij, apo të babait të tij?! Babai i tij ishte një mjek i kualifikuar dhe duhet të kishte konsideruar Galenin dhe Ibn Sinan më të dobishmit, si gjatë viteve të tij të studimit, po ashtu edhe gjatë praktikës së tij.

Paracelsus arriti të ndryshonte rrjedhën e mjekësisë europiane, edhe pse kjo do të duhej të zgjaste me vite. Ndërkohë, sipas Campbell, deri në shek. XVII, veprat e Al-Raziut, Ibn Sinës, Al-Zahrawiut, Ibn Zuhriut dhe Ibn Rushdit morën më shumë vëmendje, sesa ato të Hipokratit dhe Galenit. Kanuni i Ibn Sinës u botua në latinisht, në më shumë se tridhjetë botime,⁵⁸⁵ gjithashtu ishte një botim i njohur në Perëndim, në arabishten origjinale, të shtypur në Romë.

Megjithatë, shumë shpejt, kishte përkthime më të sakta në dispozicion, me përpjekjet e Kryepeshkopit Raymond I, në Spanjë. Ai ishte i pari që njohu pasurinë e veprave arabe. Me pushtimin e Toledos, sipas James Burke, të krishterët “gjetën një thesar letrar, përtej çdo gjëje që mund të kishin ëndërruar”. Për të përfutur nga pasuria e bibliotekës, Kryepeshkopi Raymond formoi një “shoqëri përkthyesish”.⁵⁸⁶ Anëtarët e saj ishin ndër më të njohurit në gjuhën arabe dhe saktësia e përkthimeve të tyre u siguroi me miratimin e fjalëve arabe, ku nuk kishte asnjë ekuivalent latin.

Në qendër të Toledos erdhën studiues nga pjesë të tjera të Europës. Ndër të famshmit, ishin Adelardi i Bathit, Roberti i Chesterit dhe Michael Scot, të gjithë nga Ishujt britanikë. Scot shkoi edhe në Sicili për të punuar nën Frederikun II, i cili i ngarkoi punonjësit me tij me detyrën kryesore të përkthimit të veprave aristoteliane në historinë natyrore, me komentet e Ibn Rushdit dhe Ibn Sinës. Me pushtimin e Toledos, të krishterët trashëguan nga muslimanët “një fener të kulturës greko-arabo-hebraike për të gjithë Perëndimin latin”.⁵⁸⁷

584 Ibid, fq. 347

585 Campbell, *Arabian Medicine*, vëll.1, fq. 167, 121.

586 James Burke, *The Day the Universe Changed* (Boston, MA: Little, Brown, 1985), fq. 36.

587 Francesco Gabrieli, ‘The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe’, in Fq. M. Holt, ed., *The Cambridge History of Islam*, vëll.2 (London: Cambridge University Press, 1976), fq. 853.



Një vend shumë i rëndësishëm, ku dija mjekësore nga bota muslimane hyri në Perëndim, ishte Shkolla e Salernos. Vetë qyteti kishte qenë një vendpushim shëndetësor, që nga kohët e lashta. Mjekët e tij kishin disa njohuri në mjekësinë greke. Megjithatë, ka debate rreth asaj se, kur dhe si mjekësia islame arriti në Salerno. Sartoni beson se “në fillim, ndikimet muslimane ishin të rastësishme”.⁵⁸⁸ Në Salerno kishte mësues arabë dhe përkthimet latine të teksteve arabe ndihmuan në mënyrë të konsiderueshme.

Më vonë, sipas Sartanit, ndikimet muslimane “u rritën dukshëm nga aktiviteti i Kostandin Afrikanit”. Campbell, nga ana tjetër, thotë se shumë përkthime latine kishin arritur në Salerno shumë kohë para Kostandin Afrikanit. Sidoqoftë, Kostandini bëri me siguri, një ndryshim të rëndësishëm, sepse ishte shumë i përgatitur në kulturën muslimane.⁵⁸⁹

Nuk duhet të ketë dyshim, se ka pasur ndikim të konsiderueshëm musliman në Shkollën e Salernos. Sartoni zbulon shtrirjen e saj, kur shpjegon se kirurgjia ishte “e vlefshme për lexuesit latinë”, për shkak të “sasisë së madhe të përvojës mjekësore të çmuar në literaturën arabe”. Kishte nevojë, thekson Sartoni, për asimilimin e njohurive mjekësore në dispozicion, në arabisht, një detyrë që “kanalizonte energjinë e praktikuesve të Salernos, për më shumë se një shekull”. Pastaj, ekzistonte njohuria e kirurgjisë, siç praktikohesh nga muslimanët, e vënë në dispozicion nga përkthimet e Kostandinit afrikan. Për të gjitha këto aktivitete, Roger, “Kirurgu më i hershëm dhe më i madh i Salernos”, ishte në gjendje të shkruante veprën e tij të kirurgjisë, e cila ishte “me të vërtetë monumenti i parë i kirurgjisë europiane”.⁵⁹⁰

Kryqëzatat, gjithashtu, i mundësuan Shkollës së Salernos të promovonte efikasitetin e mjekësisë islame, sepse kryqtarët vendosën spitalin bazë të tyre në qytet. Salerno dhe kontaktet e tjera me muslimanët “kontribuan në përhapjen” e dijes mjekësore islame në Europë.⁵⁹¹

Kur Henry VI hoqi Salernon, në 1194, universitetet e tjera morën vendin e saj, veçanërisht Universiteti i Napolit, i themeluar nga Frederiku II, në 1224, dhe universitetet e Palermos dhe Montpelierit, i fundit ishte një qendër arabike në Mesjetë. Në të njëjtin shekull, Universiteti i Bolonjës, i themeluar në vitin 1088, u shfaq si një institucion i shquar për studimin e

588 Për më shumë informacion mbi paragrafët e mëtejshëm, shih Sartoni, *Introduction to Science*, vëll.1, fq. 725, 742, 73.

589 Campbell, *Arabian Medicine*, vëll.1, fq. 121.

590 Sartoni, *Introduction to Science*, vëll.2, fq. 72-73.

591 Browne, *Arabian Medicine*, fq. 26.



mjekësisë, që “u themelua nga mësimet e Avicënës [Ibn Sinës]”.⁵⁹² Një shekull më vonë, mjekësia islame mbizotëronte në Universitetin e Tübingenit, ku kurrikula përfshinte veprat e Ibn Sinës dhe Al-Raziut. Universitete të tjera u krijuan në Paris, pasuar nga Oksfordi dhe Kembrixhi. Të gjitha këto institucione kërkonin të mësonin nga burimet arabe, duke qenë kanali i vetëm ku mund të merrej kultura e Greqisë së lashtë.⁵⁹³

Mjekësia islame arriti në Oksford, nëpërmjet Parisit. Studentët nga Parisi emigruan në Oksford dhe, më vonë, studentët nga Oksfordi migruan në Kembrixh. Studiuesit britanikë përfitonin nga studimet e tyre në këto universitete dhe vazhdonin të shkruanin veprat e tyre. Librat për mjekësinë dhe kirurgjinë nga Johni i Ardenit, një mjek i Londrës në shekullin e XIII, kishin si burime të tyre mjekësinë islame. E njëjta gjë vlen edhe për veprat e bashkëkohësve të Johnit, Bernard de Gordon, Gilbertus Anglicus dhe Johni i Gaddesdenit. Campbell i përshkruan librat e tyre si “arabikë”.

Mjekësia islame mori edhe miratimin letrar, në botën angleze. Chaucer, në përshkrimin e tij të “*Doctour of Physique*”, në *The Canterbury Tales*, rendit autoritetet muslimane, nga të cilët një “doktori” i mirë mund të marrë dijet e tij: Ibn Sina, Ibn Rushd dhe Al-Razi. Shekspiri, gjithashtu, aludoi me barnat islame, sidomos në Othello. Farmakologjia islame, sipas Campbell, mbijetoi më gjatë.

Deri në shek.XVI, veprat muslimane për prodhimet farmaceutike po përktheheshin në gjuhë europiane, krahas latinishtes. Ndikimi vazhdoi, shumica e farmakopesë së sotme përdorin metoda të paraqitjes së barnave në mënyrën e vendosur nga mjekët muslimanë. Mjekësia islame “që kulmoi me Ibn Sinan, mbeti deri në vitet e fundit të Rilindjes, burimi më autoritativ i teorisë dhe praktikës perëndimore.”⁵⁹⁴

FILOZOFIA DHE PËRKTHIMI

Një numër autoritetesh, përfshirë Roger Baconin, pajtohen se nga qytetërimi islam Europa fitoi edhe filozofinë greke. Komentet e dijetarëve muslimanë ishin të rëndësishme. Interesi i konsiderueshëm në filozofi, i vërtetuar nga këta studiues, ishte kryesisht për shkak të këshillës kuratore, duke theksuar se muslimanët duhet të përdorin intelektin e tyre.

592 Campbell, vëll.1, fq. 159.

593 Ibid, fq. 203-206.

594 Gabrieli, ‘Transmission of Learning’, fq. 862.



Muslimanët shkuan edhe më tej, duke e bazuar mendimin e tyre në një lidhje shumë të ngushtë midis filozofisë dhe mjekësisë.

Diskursi intelektual filloi me Shoqëruesit e Pejgamberit (a.s.), gruan e tij, Aishen, dhëndrin e tij, Aliun, dhe katër kalifët e Islamit. Sipas Sharif, ata diskutuan “përhapjen praktike të doktrineve fetare nën dritën e arsyes”.⁵⁹⁵ Rastësisht, një nga themeluesit e një shkolle të ligjit islam, Ebu Hanife, ishte gjithashtu përgjegjës për zgjerimin e kërkimit të njohurive, në mënyrë që muslimanët të ishin “të hapur” për të mësuar nga kulturat e tjera, veçanërisht ato të grekëve. Sipas Mehdiut, Al-Kindi “këmbënguli që një njohuri thjesht njerëzore e të gjitha gjërave është e mundur, nëpërmjet përdorimit të pajisjeve të ndryshme shkencore, duke mësuar shkenca të tilla, si matematika dhe logjika, duke asimiluar kontributet e mendimtarëve të mëparshëm”.⁵⁹⁶

Midis atyre mendimtarëve, ishin filozofët grekë, kontributet e të cilëve u refuzuan nga Bizanti. Emile Brouniet, në *Histoire de la philosophie*, thotë: “[Kostandinopoja], kryeqyteti i ri i perandorisë [romake] ishte pothuajse i favorshëm për studimet filozofike ... Në shekujt VI-VII vetëm një heshtje e madhe mbretëronte”. Megjithatë, jo vetëm Bizanti.⁵⁹⁷ Sipas Sartontit: “Në fillim të shek. IX, Perëndimi gradualisht humbi kontaktin me burimet greke të dijes”. Qytetërimi islam e ringjalli interesin e Perëndimit për këtë njohuri dhe, si rezultat, fitoi disa nga kontributet e botës muslimane.⁵⁹⁸

Al-Farabiu ndihmoi Perëndimin në mënyrë të konsiderueshme, përmes kërkimit të tij të ripërtërirë. Sipas fjalëve të Mehdiut, mes muslimanëve, për shkak të arritjeve të tij madhështore, fitoi titullin “Autoriteti më i madh filozofik, që nga Aristoteli”.⁵⁹⁹ Muslimanët, ashtu si hebrenjtë dhe të krishterët, studiuuan veprat e tij për t’u larguar nga vështirësia e kuptimit të ndërlikimeve të filozofisë.

Në fakt, ai e njohte mirë Aristotelin, duke lexuar në mënyrë të përsëritur tekstet e filozofit grek. Shustery e vlerëson atë, sikur të jesh duke lexuar fizikën e Aristotelit 400 herë dhe De Animan 200 herë.⁶⁰⁰ Gjithashtu, ai ishte idealist, veçanërisht në lidhje me politikën.

Al-Farabiu jep detaje të mëtejshme të gjashtë llojeve të ndryshme të ‘aklit (arsyes) në veprën e tij “*Letra mbi Intelektin*”. Më poshtë është një përmbledhje nga Netton në librin e tij mbi Al-Farabin. E para është e arsytimit “të zakonshëm” dhe të përditshëm, e të gjithë njerëzve. E dyta

595 Sharif, *Islamic Philosophy*, fq. 1.

596 Mahdi, ‘Islamic Philosophy’, *Encyclopaedia Britannica*, vëll.22, fq. 24.

597 Papadopoulou, *Islam and Muslim Art*, fq. 33.

598 Sartont, *Introduction to Science*, vëll.2, fq. 559.

599 Mahdi, ‘Islamic Philosophy’, *Encyclopaedia Britannica*, vëll.22, fq. 24-25.

600 Shustery, *Outlines of Islamic Culture*, fq. 325.



është ajo e dijetarit. E treta është perceptimi i sigurisë "për disa parime themelore universale dhe të domosdoshme". E katërta është "pjesë e shpirtit ... [rrjedh nga përvoja], që është zëri i zhvilluar i ndërgjegjes". E pesta është më komplekse, të cilën Al-Farabiu e ndan në katër lloje të ndryshme: Intelekti i Mundshëm, Intelekti Real, Intelekti i Fituar dhe Agjent ose Intelekti Aktiv. E gjashta është arsye Hyjnore, ajo që i takon Zotit.⁶⁰¹

Ndikimi i Al-Farabiut në mendimin perëndimor ishte i konsiderueshëm. Më pak i njohur është kontributi i tij islam në krishterim. Veprat e tij të bazuara në Kuran ndikuan Albertus Magnus dhe Shën Thomas Aquinin. Magnus, sigurisht, u mbështet fuqimisht tek Al-Farabiu në leksionet e tij, gjë që bëri një përshtypje të thellë për Shën Tomas Aquinin, një nga studentët e Magnusit. Të dy përdorën veprat e Al-Farabiut për pajtimin e Aristotelit dhe filozofisë islame me krishterimin.

Si rezultat, sipas Hammondit, në veprën e tij "*Filozofia e Farabiut dhe ndikimi i saj në mendimin mesjetar*", "*Summa Theologia*" dhe "*Summa Contra Gentiles*" e Shën Thomas Aquinit përmbajnë materiale të marra direkt nga Farabiu, ndonjëherë fjalë për fjalë. Hammond (cituat si në Myers) jep disa shembuj, si vijon:⁶⁰²

AL-FARABI	SHËN THOMASAKUINI
Qenia e pashkelur është e pafund.	Të qenurit vetvetja, duke u konsideruar absolutisht pafund.
Zoti, si shkak i parë, është Vepër e pastër.	Zoti duhet të jetë vepër e pastër.
Intelekti pasiv është në potencialin për gjëra të kuptueshme.	Intelekti njerëzor është në potencialin e gjërave të kuptueshme.

Një filozof musliman i cili i bëri përshtypje Tomas Aquinit ishte Ibn Rushdi, i cili ndikoi gjithashtu, te Roger Baconi dhe Albertus Magnusi, midis dijetarëve të tjerë të krishterë dhe hebrenj. Punimet e Ibn Rushdit u përkthyen në latinisht dhe hebraisht. Sipas Urvoy, hebrenjtë e "ruajtën" tekstin e tij në "arabisht të shkruar në shkrimin hebraik dhe përkthimin hebraisht". Urvoy shton se "ndikimi i Ibn Rushdit [në mesin e hebrenjve] ishte i barabartë me atë të Maimonides".⁶⁰³ Thomas Aquini, në mënyrë specifike, citon Ibn Rushdin 503 herë dhe, si rezultat, u akuzua se ishte kopjues.⁶⁰⁴ Palacios thekson

601 Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992), fq. 43-47.

602 Myers, *Arabic Thought*, fq. 30.

603 Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (London & New York: 1991), fq. 124-125.

604 Ibid, fq. 127.



se “pozicionet e Ibn Rushdit dhe Akuinit, në lidhje me marrëveshjen substanciale midis besimit dhe arsyes, ishin identike”.⁶⁰⁵ Në atë kohë, kishte kundërshtim të fortë ndaj Ibn Rushdit dhe Aristotelit, nga dijetarë të krishterë që i përshkruajnë të dy filozofët “si e njëjta e keqe”.⁶⁰⁶ Përkundër fushatës që drejtohej kundër tyre nga papë e peshkopë, bota latine e njohu Ibn Rushdin si përkthyes të Aristotelit, por edhe si një mendimtar origjinal.

Sipas Hittit, nëse filozofia islame merret si një e tërë, filozofët muslimanë arritën në një masë të madhe “pajtimin e besimit, arsyes, fesë dhe shkencës”. Ai shton se ishte kjo sintezë që “u transformua në Perëndimin latin”. Hitti madje, shkon aq larg, sa të pohojë se “fluksi në Europën Perëndimore i një trupi idesh të reja (nga bota muslimane), kryesisht filozofike, shënon fillimin e fundit të ‘Epokës së Errët’ dhe agimin e periudhës skola-stike”.⁶⁰⁷

Ajo që pasoi, ishte se, në vend të përkthimeve që bëheshin nga gjuhë të tjera në arabisht, gjuha e muslimanëve në atë kohë ishte e kundërta: nga bota muslimane në kultura të tjera, veçanërisht në Perëndim. Duhet të theksohet këtu, se Perëndimi, për shekuj me radhë, mori njohuri nga bota muslimane, duke përfshirë vepra nga shkencëtarët muslimanë në fusha të ndryshme që mbizotëronin mendimin perëndimor, në shek. XII-XV.⁶⁰⁸

Nuk ka dyshim, se Perëndimi trashëgoi një sasi të madhe të njohurive nga muslimanët, sepse dëshmitë janë të shumta në bollëkun e përkthimeve nga gjuhët e botës muslimane, sidomos gjuhës arabe. Lewis thekson: “Deri në kohën e Rilindjes dhe Reformacionit, arabishtja ishte ndoshta gjuha më e përkthyer në botë⁶⁰⁹ dhe shumica e këtyre përkthimeve ishin në latinisht”.

SPANJA

Një pjesë e madhe e dijes islame hyri në Perëndim, kryesisht përmes Spanjës muslimane. Për shekuj me radhë, Spanja ishte më shumë si një vend në Lindjen e Mesme muslimane. Shumë jomuslimanë pranuan emra muslimanë, rroba muslimane dhe zakone muslimane. Përveç kësaj, përdorën arabishten në publik dhe privat. Muslimanët, ashtu si studentët hebrej

605 Ibid.

606 Myers, *Arabic Thought*, fq. 48-49.

607 Hitti, *History*, fq. 580-581.

608 Browne, *Arabian Medicine*, fq. 118-119, 135.

609 Lewis, *Islam and the West*, fq. 62.



dhe të krishterë, udhëtuan për të studiuar në universitetet islame të Spanjës. Një student i krishterë, Gerbert, i cili studioi matematikën dhe shkencat fizike në Al-Andalus, më vonë, u bë Papa Sylvester II. Kishte shënime për një student shumë më të famshëm të krishterë, të quajtur Charlemagne, i cili u dërgua në Spanjë për t'u arsimuar nga muslimanët.⁶¹⁰

Një mbret i hershëm i Aragonit, Pjetri I, mund të shkruante vetëm në arabisht dhe shumë të krishterë gjithashtu përdorën shkrimin arab, kur shkruanin në latinisht. Po kështu, ata ishin lexues të pasionuar të letërsisë arabe, deri aty sa Alvaro i Kordovës u ankua se të krishterët shpenzonin shumë kohë në librat muslimanë dhe neglizhonin ungjijtë. Meqenëse këta të krishterë këmbëngulën të lexonin libra arabë, Xhoni i Seviljes e kishte përkthyer Biblën në arabisht, në mënyrë që të paktën të lexonin për fenë e tyre.

Gjatë shekullit XII, mbi pesëqind vjet pas shfaqjes së Islamit, në Spanjën muslimane filloi përkthimi i veprave arabe në latinisht. Ky fillim ishte në masë të madhe, për shkak të përpjekjeve të Domingo Gundisalvo, arqipeshkvi i Segovias, ndihmuar nga Xhoni i Seviljes. Shkrimet e Gundisalvos, duke përfshirë klasifikimin e shkencave, të gjitha të cilat ai i deklaroi se ishin idetë e tij "originale", në fakt ishin prej studiuesve muslimanë. Përfundimisht e tjerë gjithashtu "përvetësuan" shkrimet muslimane dhe i bënë ato me emrat e tyre.

Përkthime të tjera ndoqën ato të Gundisalvos. Veprat e Herman Dalmatit ishin më së shumti shkencore dhe përfshinin versionin arab të Al-Maxhrit të Planisphaeriumit të Ptolemeut. Hugh i Santallas u përqendrua në shkrimet shkencore, siç bëri Platoni i Tivolit. Më së shumti, përkthimet, pothuajse të gjitha në astronomi, i atribuohen Xhonit të Seviljes. Në të njëjtën kohë, Adelardi i Bathit, në Angli, po bënte edhe përkthimet e tij.

Roberti i Chesterit, një anglez i cili u vendos në Spanjë dhe ishte kryepeshkop i Pamplonas, shkoi përtej shkencave, duke realizuar përkthimin e parë latin të Kuranit. Ai ishte porositur nga Pjetri i nderuar, i cili donte ta përgënjeshtronte atë. Një tjetër përkthim nga Roberti i Chesterit ka dëshmuar të jetë me rëndësi të madhe për të ardhmen e Europës, duke qenë i pari përkthim i Traktatit të Al-Kuarizmit për Algjebrën. Sipas Myers, "Rëndësia e tij vështirë se mund të mbivlerësohet, sepse mund të thuhet se shënon fillimin e Algjebrës europiane".⁶¹¹

Në qytetërimin e tij mesjetar 400-1500, Le Goff përshkruan pasurinë e madhe të dijes që të krishterët fituan nga Spanja muslimane, duke filluar

610 Crespi, *The Arabs in Europe*, fq. 62.

611 Myers, *Arabic Thought*, fq. 81.



nga filozofia greke dhe shkenca, deri në kontributet e Islamit në mjekësi dhe fusha të tjera. Le Goff thekson se klerikët anglezë në shekullin XII ishin të etur për kulturën arabe. Sigurisht, e gjithë Europa e nderonte së tepërmi kulturën islame. Sipas Le Goff, Adelardi i Bathit deklaroi se i atribuonte idetë e tij arabëve, kështu që ato do të pranoheshin.⁶¹²

Më e preferuar mes të krishterëve në Perëndim, gjatë asaj kohe, ishte letërsia popullore, shumica e së cilës rridhte nga Bagdadi. Sidoqoftë, ishte kaq popullore, saqë ndërhyri në punë serioze. Murgjit, të vendosur në detyrën e përkthimit të veprave arabe në latinisht, u qortuan për injorimin e përkthimeve të tyre dhe, në vend të kësaj, zbaviteshin me këto tregime. Sidoqoftë, tregimet ishin gjithashtu me ndikim, sepse ato ishin “modele” për letërsinë spanjolle, veçanërisht në *“Don Kishotin”* e Servantes, autori i së cilës, me shaka, pretendonte se libri kishte origjinë arabe”.⁶¹³

Gjysma e dytë e shekullit XII dhe gjysma e parë e shekullit XIII ishte kulmi i përkthimeve, të cilat ishin të shumta për t’u detajuar këtu. Shumica e tyre ishin në shkenca, mjekësi dhe filozofi, megjithëse kishte edhe tema të tjera, përfshirë teologjinë. Gerard i Kremones konsiderohet “më i madhi” i përkthyesve, me përkthime të mbi 70 librave, gjë që e ka bërë Hittin ta shpallë atë “më prodhuesin e përkthyesve toledanë”.⁶¹⁴ Myers beson se ai mund të ketë qenë “kreu i një shkolle të përkthimit”.⁶¹⁵ Gerardi përktheu libra mbi logjikën, filozofinë, matematikën, astronominë, mjekësinë dhe astrologjinë. Karriera e tij si përkthyes kishte filluar me përkushtimin ndaj shkencës dhe dashurisë për të mësuar. Synimi i tij ishte përkthimi i *Almagest*, ndaj udhëtoi drejt Toledos për të mësuar arabisht.

Një punë tjetër me rëndësi të jashtëzakonshme, e përkthyer nga Gerardi, ishte Kanuni i Ibn Sinës, puna më e madhe mjekësore e qytetërimit islam. Gabrieli thotë se Gerardi ka punuar në “tërë spektrin e shkencës helenistike-arabe”. Ai jetoi në Toledo për pjesën më të madhe të jetës së tij dhe u largua që aty, vetëm pasi arriti një famë të pavdekshme në historinë e dijes për përkthimet e shkencës muslimane.⁶¹⁶ Ndërsa Myers deklaroi: “Ndikimi i punës së Gerardit ishte i madh, sepse hapi në botën latine thesaret e filozofisë greke dhe arabe, matematikës, astronomisë, fizikës, mjekësisë dhe alkimisë. Ai ndihmoi në hapjen e rrugës për themelimin e universiteteve. Siç është theksuar tashmë, ishte fillimi i shkencës europiane.”⁶¹⁷

612 Jacques Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*. Përkth.: nga gjuha frenge Julia Barrow (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1988), fq. 147.

613 Hitti, *History*, fq. 559.

614 Ibid, fq. 588.

615 Myers, *Arabic Thought*, fq. 92-93.

616 Gabrieli, “Transmission of Learning”, fq. 855.

617 Myers, *Arabic Thought*, fq. 96.



Për disa dekada, përkthimet u përqendruan kryesisht në veprat arabe në latinisht, duke përfshirë libra që u përkthyen nga sirishtja dhe greqishtja në arabisht dhe që mbartnin një pasuri njohurish nga Greqia klasike. Si rezultat, muslimanët e zgjuan dhe, në shumë pak raste, e rizgjuan interesin e krishterë në veprat klasike dhe i frymëzuan dijetarët e krishterë për të përkthyer drejtpërdrejt nga greqishtja në latinisht.

Kishte edhe shumë përkthime të teksteve origjinale arabe në hebraisht. Përveç transferimit të dijes islame te hebrenjtë, këto përkthime zgjeruan gjuhën e tyre me miratimin e fjalëve arabe, që nuk ekzistonin në hebraisht. Lewis thekson: "Pjesa më e madhe e fjalorit shkencor dhe filozofik të hebrenjve të hershëm modern filloi në këtë mënyrë".⁶¹⁸

Mund të kishte pasur shumë më tepër përkthime nga arabishtja në latinisht, sikur të mos ishte rënia e Granadës, e ndjekur nga një ndryshim në vlerësimin e krishterë të dijes muslimane. Kardinali Jimenez de Cisneros, përgjegjës për fillimin e një fushate fetare të pamëshirshme kundër muslimanëve, kërkoi libra arabë dhe i dogji ato. Megjithatë, Filipi II arriti të shpëtonte rreth dy mijë vëllime, që u depozituan në Escorial, afër Madridit. Pasuesi i tij, Filip III, ishte në gjendje të merrte nga piratët spanjollë edhe tre deri në katër mijë libra, të cilat u dërguan gjithashtu në Escorial.

Sidoqoftë, Hitti thotë se, deri në fund të shekullit të XII, [shekulli i VII. H], shkenca dhe filozofia arabe ishin përhapur në Europë dhe puna spanjolle si ndërmjetëse u realizua.⁶¹⁹ Universitetet e Spanjës nuk dhanë asnjë kontribut të mëtejshëm, pasi muslimanët ishin dëbuar.

Librat dhe dorëshkrimet muslimane që ishin lënë pas dore, ende ekzistojnë të mbyllura në bibliotekat perëndimore, që i përkasin kishës dhe shtetit. Ka ende një numër të madh në bibliotekat e botës muslimane, që ende nuk janë zbuluar. Al-Hassan dhe Hill vlerësojnë se këto libra dhe dorëshkrime janë gjithsej një çerek milion, duke përfshirë koleksionet e paregjistruara.⁶²⁰ Meyerhof jep disa detaje të këtyre koleksioneve. Vetëm në Stamboll, ka më shumë se tetëdhjetë biblioteka të xhamive, që përmbajnë dhjetëra mijëra dorëshkrime. Ai rendit Kajron, Damaskun, Mosulin dhe Bagdadin, si vendet që zotërojnë koleksione të mëdha. Ai veçon Bibliotekën Escorial në Spanjë, si depon e "një pjese të madhe të mençurisë së Islamit perëndimor".⁶²¹

Jo të gjitha përkthimet ishin menduar për të nxitur të mësuarit. Ishte Urdhri i Predikuesve, i cili krijoi një shkollë të Studimeve Orientale,

618 Lewis, *Islam and the West*, fq. 62.

619 Hitti, *History*, fq. 589.

620 Al-Hassan and Hill, *Islamic Technology*, fq. 21-22.

621 Max Meyerhof "Science and Medicine" in Arnold and Guillaume, ed. *The Legacy of Islam*, fq.



institucioni i parë i tillë në Europë, qëllimi i vetëm i të cilit, sipas Hittit, ishte përgatitja e “misionarëve ndaj muslimanëve dhe hebrenjve”.⁶²²

Kundërshtitë në qëndrimin e të krishterëve ndaj dijes muslimane, tregohet më së miri në jetën e Ramon Lullit. Për shkak se studioi shkencat muslimane, sipas Fox, ai ishte etiketuar “një mjeshtër i magjisë dhe alkemisë”. Fox shton se Lulli mësoi arabisht “nga një skllav arab”⁶²³ dhe në një institucion françeskan, në Majorka. Më vonë, përdori njohuritë e fituara në arabisht, për të predikuar krishterimin te muslimanët e Afrikës së Veriut.

Europa e krishterë ishte shumë e gatshme t’i jepte njohuri dijes islame, në të shumtën e rasteve, thjesht duke refuzuar të pranonte origjinën muslimane të shumë përkthimeve. Max Meyerhof tregon për përkthimet që vijnë “nga greqishtja, në vend të arabishtes. ‘Helenizimi’ ishte kundër ‘Arabizimit’, ndonëse nuk kishte dallim thelbësor mes tyre.”⁶²⁴

Po kështu, të krishterët europianë kopjonin pa u ndëshkuar. Meyerhof deklaroi se ka lexuar “një traktat të vjetër gjerman mbi Zoologjinë e vitit 1838” dhe ka zbuluar aty “të gjitha legendat që kanë të bëjnë me natyrën helmuese të *geckos*, marrë drejtpërdrejt nga teksti arabisht i “*Jetës së Kafshëve*”, të Ad Dimrit, pa iu referuar fare emrit të tij”.⁶²⁵ Plessner thekson se zbulimi “i qarkullimit të vogël të gjakut”, meritat për të cilin i mban Michael Servetus, fillimisht është bërë nga Ibn al-Nafis. Plagjiatori i madh (kopjuesi) ishte murg, i njohur si Konstandini afrikan, i cili përktheu një numër veprash arabe në latinisht dhe pretendoi autorësinë e tyre.⁶²⁶ Campbell beson se ai e bëri këtë nën “presionin klerikal”.⁶²⁷ Në Spanjën muslimane, një dijetar musliman, Ibn Abdun, u përpoq të parandalonte shitjen e librave nga muslimanët te të krishterët, “sepse ata [të krishterët] i përkthenin ato dhe ia jepnin meritat peshkopëve të tyre”.⁶²⁸

Perëndimi përdori mjete të tjera për të maskuar autorësinë apo autoritetin musliman. Siç u përmend në Kapitujt 9 dhe 10, kjo u bë nga latinizimi i emrave muslimanë, ose ndryshimi i tyre tërësisht. Për shembull, si mund ta njohësh arabishten origjinale në emrat e dijetarëve muslimanë në vijim?! Ibn Rushd u latinizua në Averroes, Al-Haytham në Alhazen, Sufi në Azophi, Ibn Yunus në Azarquiel.

622 Hitti, *History*, fq. 588.

623 Fox, *The Inner Sea*, fq. 42-43.

624 Meyerhof, *Le monde islamique*, fq. 346, 352-353.

625 Ibid.

626 Joseph Schacht and C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd edn. (Oxford, UK: Clarendon Press, 1974).

627 Campbell, *Arabian Medicine*, vëll.1, fq. 486.

628 J. Casulleras and J. Samsó, fq. 486.



Duhet përmendur edhe njohja masive e kontributit musliman në shkencë, në lidhje me karakteristikat e hënës. Në atë kohë, të gjitha tiparet e hënës ishin emërtuar sipas mbretërve europianë. Megjithatë, një jezuit i shek. XVII, Giambattista Riccioli, astronom italian, hodhi poshtë emrat mbretërorë dhe i zëvendësoi ata me emrat e kontribuesve më të mëdhenj të shkencave. Midis emrave të rinj, ishin ata të trembëdhjetë muslimanëve, duke përfshirë kalifin al-Me'mun, i cili krijoi një observator për eksplorimin e tokës dhe të qiejve dhe kështu, bëri një hap të madh në krijimin e shkencës muslimane. Dymbëdhjetë muslimanët e tjerë ishin astronomë. Të trembëdhjetë emrat u konfirmuan nga Bashkimi Ndërkombëtar Astronomik, në vitin 1935.

LETËRSIA

Letërsia ishte një tjetër ndikim i madh i qytetërimit islam në Perëndim. Gabrieli thotë: “Nuk duket të ketë dyshime, se gjatë gjithë Mesjetës dhe Rilindjes, deri në pragun e epokës moderne, vetëm letërsia arabe duhet të merret parasysh, kur kemi të bëjmë me kontaktet e letërsisë dhe ndikimin e saj mbi botën e krishterë”. Ai shton: “Gjatë mijëvjeçarëve të parë të ekzistencës së tij, Islami u zbulua dhe shprehej në Europë pothuajse ekskluzivisht përmes letërsisë arabe”.⁶²⁹

Gabrieli citon si shembull, dëshminë e Alvaros së Kordovës, se bashkëkohësit e krishterë të tij po kultivonin me zell letërsinë arabe. Pastaj, Gabrieli diskuton në hollësi ndikimin e konsiderueshëm të poezisë arabe, duke treguar për Danten, Goethen, Wilhelm Hauffin dhe Viktor Hygon, si përfituesit kryesorë.⁶³⁰

Sidoqoftë, kjo është një tjetër fushë ku Perëndimi ka qenë shumë i gatshëm të njohë kontributet e dijes muslimane, madje edhe duke përfituar nga këto arritje. Ai e ka bërë këtë, duke këmbëngulur që arritjet e muslimanëve të huazohen nga të tjerët, ose të injorojnë arritjet e muslimanëve, duke u përqendruar në luftërat e tyre. Që dijetarët mesjetarë perëndimorë silleshin në këtë mënyrë, është e kuptueshme, pasi qëndrimi i shumicës së të krishterëve ndaj muslimanëve në ato ditë ishte me shumicë dërrmuese ishte i tillë. Ata filluan duke shtrembëruar mësimet e Islamit, pastaj vazhduan të shkatërronin qytetërimin dhe kulturën islame, jo vetëm gjatë kryqëzatave, por edhe më pas. Meqë dështuan gjatë kryqëzatave, ata bënë çdo përpjekje, për të bindur

629 Gabrieli, ‘Transmission of Learning’, fq. 868.

630 Ibid, fq. 70-71.

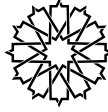


mongolët të bëheshin aleatë me të krishterët, për të shkatërruar totalisht botën muslimane dhe për të eliminuar plotësisht Islamin.

Megjithatë, për një gjë nuk ka asnjë dyshim. Asnjë dijetar, pa marrë parasysh prejardhjen dhe njohuritë e tij, asnjëherë nuk do të jetë në gjendje të ndryshojë ose të fshijë arritjet e qytetërimit islam, kontributin dhe vendin e tij në historinë botërore. Të gjitha qytetërimet e tjera, veçanërisht ai i Perëndimit, që ndoqën shembullin islam, përfitonin nga këto arritje. Siç u theksua në vende të ndryshme të këtij libri, Perëndimi mori hua shumë nga Islami dhe bota muslimane dhe përfitoi jashtëzakonisht nga këto huazime. Roberts e thekson këtë disa herë në veprën e tij *"Historia e Botës"*. Sipas tij, Krishterimi i detyrohet Islamit për arritjet e tij kulturore të krishtera, duke shtuar se asnjë qytetërimi tjetër nuk i ka borxh Europa në Mesjetë, aq shumë sa i ka Islamit.⁶³¹

Për këto arsye, përkthimet nga arabishtja në gjuhët europiane si dhe mësimi i madh që Perëndimi mori nga muslimanët, qoftë si shtesë, apo transportues i shkencave të lashta greke e lindore, ishin kontribute të rëndësishme për Rilindjen dhe zhvillimin e qytetërimit modern perëndimor.

631 Roberts, *History of the World*, fq. 365.



Bibliografia

- Abu-Lughod, Janet L., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (New York & Oxford, UK: Oxford University Press, 1989).
- Ahmad Aijaz, ed., *Ghazals of Ghalib* (New York & London: Columbia University Press, 1971).
- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (London & New York: Routledge, 1988).
- _____, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London & New York: Routledge, 1992).
- Ajram, K., *The Miracle of Islamic Science* (Cedar Rapids, IA: Knowledge House Publishers, 1992)
- Akhtar, Shabbir, *A Faith for All Seasons* (Chicago, IL: Ivan R. Dee, 1990).
- Akurgal, Ekrem, ed., *The Art and Architecture of Turkey* (New York: Rizzoli, 1980).
- Albarn, Keith, et al., *The Language of Pattern: An Enquiry Inspired by Islamic Decoration* (New York: Harper & Row, 1974).
- Ali, Shaukat, *Intellectual Foundations of Muslim Civilisation* (Lahore, Pakistan: Publishers United Ltd, 1977)
- Anderson, William, 'The Great Memory,' *Noetic Sciences Review* (Spring 1992).
- Arberry, A.J., *Classical Persian Literature* (New York: Macmillan, 1958).
- Arik, M. Olus, et al., *The Turkish Contribution to Islamic Art* (Istanbul: Yapi ve Kredi Bankasi, 1976).
- Armento, B.J., et al., *Across the Centuries* (Boston: Houghton Mifflin, 1991).
- Armstrong, Karen, *A History of God* (New York: Knopf, 1993).
- _____, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London: Victor Gollancz, 1991).
- Arnold, Sir Thomas, and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1931).
- Aryanpur, Manoochehr, with Abbas Aryanpur Kashani, *A History of Persian Literature* (Tehran: Kayhan Press, 1973).
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).



- Ashtiany, Julia, T.M. Johnstone, J.D. Latham, R.B. Serjeant and G. Rex Smith, eds., *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990).
- Asimov, Isaac, *Asimov's Chronology of Science and Discovery* (New York: Harper & Row, 1989).
- Atasoy, Nurhan, Afif Bahnassi, and Michael Rogers, *The Art of Islam* (Paris: UNESCO/Flammarion, 1990).
- Babinger, Franz, (Mehmed der Eroberer und seine Zeit) Mehmed the Conqueror and His Time. Përkth: from the German by Ralph Manheim; ed. with preface by William C. Hickman, 2nd edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).
- Bammate, Haidar, *Muslim Contribution to Civilisation* (Brentwood, MD: American Trust Publications, n.d.c. 1970).
- Barakat, Halim, *The Arab World: Society, Culture and State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993)
- Barracough, Geoffrey, ed., *The Times Atlas of World History* (Maplewoods, NJ: Hammond, 1979)
- Bergé, Marc, *Les Arabes: histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman. Des origines à la chute du royaume du Grenade, racontées par les témoins: IXe siècle av. J. -C. — XVe siècle*, préf. de Jacques Berque (Paris: Lidis, 1978).
- Billings, Malcolm, *The Cross and the Crescent: A History of the Crusades* (London: BBC Books, 1987).
- Birnbaum, E., *The Questioning Mind: Kâtib Chelebi, 1609-57: A Chapter in Ottoman Intellectual History* (Toronto, Canada: TSAR, 1994).
- Black, Antony, 'The State of the House of Osman (devlet-i al-it Osman)', in Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (New York: Routledge, 2002).
- Bodley, R.V.C., *The Quest* (London: R. Hale, and New York: Doubleday, 1947).
- Boorstin, Daniel J., *The Discoverers* (New York: Random House, 1983).
- Boyle, John Andrew, *The Mongol World Empire* (London: Variorum Reprints, 1977).
- Brend, Barbara, *Islamic Art* (London: British Museum Press, 1991).
- Briffault, Robert, *Rational Evolution: The Making of Humanity* (New York: Macmillan, 1930).
- Broadhurst, R.J.C., përkth: & ed., *The travels of Ibn Jubayr* (London: Jonathan Cape, 1952).
- Browne, Edward G., *Arabian Medicine: Being the Fitzpatrick Lectures Delivered at the College of Physicians in November 1919 and November 1920*, repr. (Lahore, Pakistan: Hija International Publishers, 1990).
- _____, *Literary History of Persia* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1964).
- Bulliet, Richard W., *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1979).
- Burckhardt, Titus, *Art of Islam: Language and Meaning* (London: World of Islam Festival Publishing. 1976).
- _____, *Fez: City of Islam* (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1992).
- Burke, James, *The Day the Universe Changed* (Boston, MA: Little, Brown, 1985).
- Caiger-Smith, Alan, *Lustre Pottery* (New York: New Amsterdam Books, 1985).
- _____, *Tin-Glaze Pottery* (London: Faber & Faber, 1973).

- Çaksu, Ali, ed., *Studies and Sources on the Ottoman History*. Series, 6. (Istanbul, Turkey: Research Center for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001).
- Campbell, Donald, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages*, vols. 1 & 2 (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1926).
- Campo, Juan, ed., *The Encyclopedia of Islam* (New York: Facts on File, 2008).
- Cantor, Norman, *The Civilisation of the Middle Ages* (New York: Harper- Collins, 1993).
- Cantacuzino, Sherban, ed., *Architecture in Continuity: Building in the Islamic World Today* (New York: Aperture and Islamic Publications, 1985).
- Casulleras J. and Samso J., (eds.), *From Baghdad to Barcelona: Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Prof. Juan Vernet* (Barcelona: Barcelona University, 1996).
- Chejne, Anwar G., *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974).
- Cohen, Mark R., 'Islam and the Jews', *Jerusalem Quarterly* (38), 1986.
- Copplestone, Trewin, ed., *World Architecture* (New York: McGraw-Hill, 1963).
- Corn, Charles, *Distant Islands* (New York: Viking, 1991).
- Cragg, Kenneth, and Marston Spreight, *Islam from Within* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1980).
- Crespi Yor, Gabriele, *The Arabs in Europe* (New York: Rizzoli, 1986).
- Critchlow, Keith, *Islamic Patterns* (New York: Schocken Books, 1976).
- Curatola, Giovanni, *Book of Oriental Carpets* (New York: Simon & Schuster, 1982).
- Curtin, Philip D., *Cross-Cultural Trade in World History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984).
- Daniel, Norman, *The Arabs and Medieval Europe*, 2nd edn. (London & New York: Longman, 1979).
- _____, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1966).
- Danner, Victor, *Islamic Tradition: In Introduction* (Amity, NY: Amity House, 1988).
- Derman, M. Ugur, *Contributions to Islamic Art* (Istanbul, Turkey: 1976).
- Duncan, Alistair, *The Noble Sanctuary* (London: Middle East Archive, 1981).
- Eaton, Charles Le Gai, *Islam and the Destiny of Man* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985).
- Eban, Abba, *Heritage, Civilisation and the Jews* (New York: Summit Books, 1984).
- Edwards, Paul, ed. in chief, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).
- Ehrenkreutz, Andrew S., 'The Silent Force Behind the Rise of Islamic Civilization,' in C.E. Bosworth et al., eds., *The Islamic World* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1989).
- El-Abbadi, Mostafa, *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria* (Paris: UNESCO/UNPD, 1990).
- El-Said, Issam and Ayse Parman, *Geometric Concepts in Islamic Art* (London: World of Islam Festival Publishing, 1976).
- Embree, Ainslee, *Alberuni's India*. Abr. edn. repr. (New York: W.W. Norton, 1971).
- _____, 'Foreign Interpreters of India: The Case of al-Biruni,' in Peter J. Chelkowski, ed., *The Scholar and the Saint* (New York: New York University Press, 1975).



- Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York & Oxford, UK: Oxford University Press, 1992).
- Eyre, Ronald, *Ronald Eyre on the Long Search* (New York: William Collins, 1979).
- Fahmy, Aly Mohamed, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean* (Cairo: National Publication & Printing House, 1966).
- al-Faruqi, Ismail Raji, et al., *The Great Asian Religions* (New York: Macmillan, 1969).
- _____, ed., *Islamic Thought and Culture* (Washington, DC: International Institute of Islamic Thought, 1402/1982).
- al-Faruqi, Lois Lamy, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: MacMillan, 1986).
- Ferris, Timothy, *Coming of Age in the Milky Way* (New York: William Morrow, 1988).
- Fletcher, Sir Bannister, *A History of Architecture*, 17th edn. (New York: Charles Scribner's Sons, 1961).
- Fletcher, Richard, *The Quest for El Cid* (London: Hutchinson, 1989).
- Fox, Robert, *The Inner Sea: The Mediterranean and Its People* (New York: Alfred A. Knopf, 1993).
- Franck, Irene M., and David M. Brownstone, *To the Ends of the Earth: The Great Travel and Trade Routes of Human History* (New York: Facts on File, 1984).
- Freeman-Grenville, G.S.Pp., *The Muslim and Christian Calendars* (London: Rex Collings, 1977).
- Frye, Richard N., *The Golden Age of Persia* (New York: Harper & Row, 1975).
- Gabrieli, Francesco, 'The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe,' in Pp. M. Holt, *The Cambridge History of Islam*, 2 vols. (London: Cambridge University Press, 1970).
- Garrison, Fielding H., *An Introduction to the History of Medicine*. 4th edn. (Philadelphia, PA & London: W.B. Saunders, 1929).
- Gearing, Lloyd, *Faith's New Age* (London: Collins, 1980).
- Genders, Roy, *Perfume Through the Ages* (New York: G.Pp. Putnam, 1972).
- Gibb, H.A.R., përkth: and ed., *The Travels of Ibn Battuta*, 3 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press for the Hakluyt Society, 1958, 1959, 1971).
- Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1989).
- Goldstein, Thomas, *Dawn of Modern Science* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1980).
- Goodman, Lenn E., *Avicenna* (London & New York: Routledge, 1992).
- Gorman, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002).
- Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, CT & London: Yale University Press, 1973).
- Graham, William, *Beyond the Written Word* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987).
- Haddawy, Husain, përkth:, *The Arabian Nights* (New York: Norton, 1990).
- Hart, Michael H., *The One Hundred: A Ranking of History's Most Influential Persons* (New York: Citadel Press, 1987).
- Al-Hassan, et al., *Islamic Technology: An Illustrated History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986).

- Hillenbrand, Robert, *Islamic Architecture: From Its Function and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994).
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. 9th edn. (London: Macmillan, & New York: St. Martin's Press, 1968).
- , *Capital Cities of Islam* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1973).
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, IL, & London: University of Chicago Press, 1974).
- Hornstein, Lillian Herlands, *The Reader's Companion to World Literature* (New York: The New American Library, 1956).
- Horrie, Chris and Peter Chippindale, *What is Islam?* revd. edn. (London: Virgin Books, 1991).
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991).
- Humbert, Claude, *Islamic Ornamental Design* (New York: Hastings House, 1980).
- Hussein, Muhammad A., *Origins of the Book* (Greenwich, CT: New York Graphic Society, 1972).
- Ibn al-Arabi, Hadrat Muhyiddin, *What the Seeker Needs*, ed. Shaikh Tosun Bayrak al-Jeharri al-Halveti and Rabia Terri Harris (Putney, VT: Threshold Books, 1992).
- Ikram, S.M., *Muslim Civilisation in India* (New York & London: Columbia University Press, 1964).
- Inalcik, Halil and Donald Quarter, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300 to 1944* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1971).
- Inalcik, Halil, *Turkey and Europe in History* (Istanbul, Turkey: Eren, 2006).
- , and Cemal Kafadar, eds., *Sulayman the Second and His Time* (Istanbul, Turkey: Isis Press, 1993).
- Iqbal, Muhammad, *Javid-Nama*. Intro. & Notes by A.J. Arberry (London: Allen & Unwin, 1966).
- Irwin, Robert, *Islamic Art in Context: Art, Architecture, and the Literary World* (New York: Harry N. Abrams, 1997).
- Jayyusi, Salma Khadra, ed., *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden, The Netherlands; New York; & Cologne: E.J. Brill, 1992).
- Jellicoe, Geoffrey and Susan, *The Landscape of Man* (New York: Thames & Hudson, 1987).
- Jenkins, Jean, and Poul Rovsing Olsen, *Music and Musical Instruments in the World of Islam* (London: Music Research, 1976).
- Johnson, Paul, *Civilizations of the Holy Land* (New York: Atheneum, 1979).
- Judson, Horace Freeland, *The Search for Solutions* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980).
- Kabbani, Rana, *Europe's Myths of the Orient* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986).
- Kassis, Hanna E., *A Concordance of the Qur'an* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).
- Kaufmann, III, William J., *Universe* (New York: W.H. Freeman, 1991).
- Keen, Maurice, 'Robin Who?' *The New York Review of Books* (May 9, 1985).
- Kennedy, Paul, *Preparing for the Twenty-First Century* (New York: Random House, 1993).
- Khatibi, Abdelkebir, and Mohammed Sijelmassi, *The Splendour of Islamic Calligraphy* (London: Thames & Hudson, 1976).



- Khawam, Rene R., përkth., *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile* (London & The Hague: East—West Publications, 1976).
- King, David A., *Islamic Astronomical Instruments* (London: Variorum Reprints, 1987).
- Kramers, J. and H., eds., *Shorter Encyclopedia of Islam* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1953).
- Kritzeck, James, ed., *Anthology of Islamic Literature* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964).
- Kühnel, Ernst, *Islamic Arts*. Përkth: from the German by Katherine Watson (London: G. Bell, 1970).
- Kuran, Aptullah, *The Mosque in the Early Ottoman Architecture* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1968).
- Landay, Jerry M. and the editors of the *Newsweek* Book Division, *Dome of the Rock* (New York: Newsweek, 1973).
- Lane-Pool, Stanley, *The Moors in Spain* (Lahore, Pakistan: Publishers United, 1953).
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988).
- Le Golf, Jacques, *Medieval Civilization 400-1500*. Përkth: Julia Barrow (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1988).
- Levy, Reuben, *An Introduction to Persian Literature* (New York & London: Columbia University Press, 1969).
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961).
- _____, *Islam and the West* (New York & Oxford, UK: Oxford University Press, 1993).
- Lewis, I.M., ed., *Islam in Tropical Africa* (Oxford, UK: Oxford University Press, for the International African Institute, 1966).
- Lichtenstadter, Ilse, *Introduction to Classical Arabic Literature* (New York: Schocken Books, 1976).
- Lloyd, Seton, et al., *World Architecture* (New York: McGraw-Hill, 1963).
- Lombard, Maurice, *The Golden Age of Islam* (Amsterdam, & Oxford, UK: North-Holland Publishing, 1975).
- Lopez, Robert S., and Irving W. Raymond, 'Muslim Trade in the Mediterranean and the West', in Archibald Lewis, ed., *The Islamic World and the West 622-1492, A.D.* (New York: John Wiley, 1970).
- Mabro, Judy, *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women* (London & New York: I.B. Tauris, 1991).
- Mahdi, Muhsin, 'Remarks on the 1001 Nights', *Interpretation*, 2 (2-3) (Winter 1973).
- _____, 'Islamic Philosophy', *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropedia, vol. 22 (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1987).
- Mahmud, Sayyid Fayyaz Mahmud, *A Short History of Islam* (Karachi, Pakistan: Oxford University Press, 1960).
- Malik, Hafeez, ed., *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan* (New York & London: Columbia University Press, 1971).
- Mann, Vivian B., et al., eds., *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain* (New York: George Braziller, in assoc. with The Jewish Museum, 1992).
- Manners, Errol, *Ceramics Source Book* (Secaucus, NJ: Chartwell Books, 1990).
- Mantran, Robert, ed., *Les Grandes Dates de l'Islam* (Paris: Larousse, 1990).

- Masud-ul-Hasan, *History of Islam* (Lahore, Pakistan: Islamic Publications, vol. 1, 1987; vol.2, 1988).
 _____, *Life of Iqbal*, Book 2 (Lahore, Pakistan: Ferozsons, 1978).
- Matthews, D.J., et al., *Urdu Literature* (London: Third World Foundation, 1985).
- McNeill, William, *The Rise of the West* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963).
- McPhee, John, 'Oranges,' in Donald Hall, ed., *The Contemporary Essay* (New York: St. Martin's Press, 1984).
- Mernissi, Fatima, *The Forgotten Queens of Islam* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993).
- Meyerhof, Max, *Le monde islamique* (Paris: F. Rieder, 1926).
- Middleton, Christopher and Leticia Garza-Falcon, përkth., *Andalusian Poems* (Boston, MA: David R. Godine, 1993).
- Minai, Naila, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East* (New York: Seaview Books, 1981).
- Mirza, Muhammad R. and Muhammad Iqbal Siddiqi, eds., *Muslim Contribution to Science* (Lahore, Pakistan: Kazi Publications, 1986).
- Mitchell, George, *Architecture Of The Islamic World: Its History and Social Meaning* (Thames and Hudson, New edition 1995).
- Morgan, David, *The Mongols* (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1986).
- Mostyn, Trevor, exec. ed., *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988).
- Moynihan, Elizabeth B., *Paradise as a Garden: In Persia and Mughal India* (New York: George Braziller, 1979).
- Myers, Eugene A., *Arabic Thought and the Western World* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1964).
- al-Nadim, ibn Abi Ya'qub, *The Fihrist of al-Nadim*, red. dhe përkth.: George Bayard, 2 vols. (New York & London: Columbia University Press, 1970).
- Nagel, Thomas, *What Does It All Mean?* (New York, & Oxford, UK: Oxford University Press, 1987).
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen & Unwin, 1968).
 _____, *Science and Civilisation in Islam* (New York: New American Library, 1968).
 _____, *Science and Civilisation in Islam*, 2nd edn (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987).
- Necipoglu, Gulru, *The Age of Sinan* (London: Reaction Books, 2005).
- Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School* (London & New York: Routledge, 1992).
- Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1966).
 _____, *Mathnawi of Jalauddin Rumi* (Lahore, Pakistan: Sang-e-Meel Publ., 2005).
 _____, *Translations of Eastern Poetry and Prose* (London: Curzon Press; NJ: Humanities Press, 1987).
- Nicole, David, *The Armies of Islam: 7th—11th Centuries* (London: Osprey Publishing, 1982).
- Nuland, Sherland B., *The Doctors: The Biography of Medicine* (New York: Alfred A. Knopf, 1988).



- Numani, Shibli, *Al-Farooq: Life of Umar the Great* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1939).
- Paccard, Andre, *Traditional Islamic Craft in Moroccan Architecture*. Përkth: Mary Guggenheim, 2 vols. (Saint-Jorioz, France: Editions Atelier 74, 1980).
- Papadopoulos, Alexandre, *Islam and Muslim Art*. Përkth: Robert Eric Wolf. (New York: Harry N. Abrams, 1979)
- Peters, F.E., *Allah's Commonwealth* (New York: Simon & Schuster, 1973).
- _____, *Jerusalem* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).
- _____, 'Science, History, and Religion: Some Reflections on the India of Rayhan al-Biruni, *The Scholar and the Saint* (New York: New York University Press, 1975).
- Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World* (London & New York: Routledge, 1988).
- Rahman, Fazlur, 'Islamic Philosophy', in Paul Edwards, ed. in chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4 (New York: Macmillan, 1967).
- Reichmuth, Stefan, *Islamic Reformist Discourse in the Tulip Period (1718-30)* (Istanbul, Turkey: International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, 1999).
- Rice, David Talbot, *Islamic Art*, rev. ed. (London & New York: Thames & Hudson, 1975).
- Roberts, J.M., *The Pelican History of the World* (Harmondsworth, Middx, UK: Penguin Books, 1980).
- Robinson, Francis, *Atlas of the Islamic World Since 1500* (New York: Facts on File, 1982).
- _____, *The Cambridge Encyclopedia of India, Pakistan, Bangladesh, Bhutan and the Maldives* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).
- Ronan, Colin A., *Science: Its History and Development Among the World's Cultures* (New York: Facts on File, 1982).
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant* (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1970).
- Russell, Ralph and Khurshidul Islam, *Three Mughal Poets* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968).
- Sachau, Edward C., *Alberuni's India*, repr. (New Delhi: Mushiram Manoharlal Publishers, 1992).
- Sa'di, The Gulistan or Rose Garden of Sa'di. Përkth: Edward Rehatsek. (London: Allen & Unwin, 1964).
- Sadiq, Muhammad, *A History of Urdu Literature* (Delhi: Oxford University Press, 1984).
- Safadi, Y.H., *Islamic Calligraphy* (Boulder, CO: Shambhala, 1979).
- Said, Edward, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).
- _____, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, vol. 1: *From Homer to Omar Khayyam* (Washington, DC: Carnegie Institution of Washington, 1927).
- _____, *From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol. 1. 2, Parts 1 and 2, (1931).
- Savory, Roger, *Iran under the Safavids* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980).
- Schacht, Joseph, and C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd edn. (Oxford, UK: Clarendon Press, 1974).
- Schimmel, Annemarie, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982).

- Schroeder, Eric, *Muhammad's People* (Portland, ME: Bond Wheelright, 1955).
- Sells, Michael A., përkth.; *Desert Tracings: Six Classic Arabian Odes* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1989).
- Settle, Mary Lee, 'A Sacred Spa Where Sultans Led an Empire,' *The New York Times*. Travel Section (July 8, 1990).
- Shah, Idries, *The Sufis* (New York: Doubleday, 1964).
- Sharif, M.M., *Islamic Philosophy* (London: Octagon Press, 1982).
- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. Vol. 1: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280—1808* (London: Cambridge University Press, 1976).
- _____, *History of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, vol. 2. (London and New York: Macmillan Press, 1977).
- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy* (London: The Octagon Press, 1982).
- Shustery, A. M. A., *Outlines of Islamic Culture* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1976).
- Soucek, S., ed., *Piri Reis and Turkish Mapmaking After Columbus: The Khalili Portolan Atlas* (London: Nour Foundation and Azimuth, and Oxford, UK: Oxford University Press, 1996).
- Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).
- Stratton, Arthur, *Sinan: The Biography of One of the World's Greatest Architects and a Portrait of the Golden Age of the Ottoman Empire* (London: Macmillan, 1972).
- Temple, Robert, *The Genius of China* (New York: Simon & Schuster, 1986).
- Trachtenberg, Marvin and Isabelle Hyman, *Architecture: From Prehistory to Post-Modernism/The Western Tradition* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; and New York: Harry N. Abrams, 1986).
- Tuetey, Charles Greville, përkth.; *Classical Arabic Poetry* (London: KPI, 1985).
- Ullah, Najib, *Islamic Literature* (New York: Washington Square Press, 1963).
- Unsal, Behcet, *Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times 1071-1923* (London: St. Martin's Press, 1973).
- Unsworth, Barry, *Sacred Hunger* (New York: Random House, 1973).
- Urvoy, Dominique, and Olivia Stewart, përkth.; *Ibn Rushd (Averroes)* (London & New York: Routledge, 1991).
- Vahid, Syed Abdul, *Iqbal: His Art and Thought* (London: John Murray, 1959).
- Voegelin, Eric, *The Ecumenic Age*, vol. 4: *Order and History* (Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1974).
- Von Grunebaum, Gustave E., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientalism*. 2nd edn. (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1954).
- Waddy, Charis, *Women in Muslim History* (London & New York: Longman, 1980).
- Wade, David, *Pattern in Islamic Art* (Woodstock, NY: The Overlook Press, 1976).
- Waldhorn, Arthur, et al., eds., *Good Reading*. 22nd edn. (New York: New American Library, 1985)
- Walther, Wiebke, *Women in Islam* (Montclair, NJ: Abner Scram; & London: George Prior, 1981).
- Watson, Andrew M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge



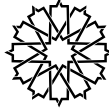
University Press, 1983).

Welch, Anthony, *Calligraphy in the Arts of the Muslim World* (New York: The Asia Society, 1979).

Welch, Stuart Cary, *Persian Painting* (New York: George Braziller, 1976).

Wilford, John Noble, *The Mapmakers* (New York: Alfred A. Knopf, 1981).

Woodman, Dorothy, *The Republic of Indonesia* (London: Cresset, 1955).



Përmbajtja

MIRËNJOHJE	5
PARATHËNIE	7
HYRJE	11
HYRJA E BOTUESIT	13
SHËNIME NGA AUTORI MBI PËRDORIMIN DHE GERMËZIMIN E FJALËVE.....	15
1 ROLI I ISLAMIT NË HISTORI.....	17
KUPTIMET E ISLAMIT	19
2 DIJA DHE QYTETËRIMI ISLAM.....	21
3 THEMELIMI I BASHKËSISË SË PARË MUSLIMANE	27
PEJGAMBERI MUHAMED (A.S.)	28
BARAZIA	30
XHAMIA.....	32
TAKSAT DHE BAMIRËSIA.....	33
LIGJI ISLAM.....	35
PËRFUNDIM	36



4 RENDI BOTËROR ISLAM	37
REND DASHAMIRËS	37
QYTETET	40
ZBUKURIMI.....	43
IDEALET UDHËHEQËSE	44
PËRKRAHJA E JOMUSLIMANËVE	46
5 QYTETËRIMI ISLAM NË EUROPEË DHE NË AZINË PERËNDIMORE	51
PËRPARIMET GJEOGRAFIKE DHE USHTARAKE.....	51
SICILIA.....	54
ZBULIMI I BOTËS.....	56
NDIKIMI POZITIV	60
6 TREGTIA	63
RRUGËTIMI DREJT AFRIKËS.....	65
LIDHJA E LINDJES ME PERËNDIMIN	67
TREGTARËT E NDRERSHËM	70
RRJETI I TREGTISË SË LULËZUAR.....	72
7 BUJQËSIA DHE TEKNOLOGJIA.....	77
PRODUKTET USHQIMORE	78
BURIMET NATYRORE DHE METODAT E KULTIVIMIT.....	80
NGA ERDHI SUKSESI?.....	81
TEKNOLOGJIA DHE INXHINIERIA	83
DISTILIMI, PRODHIMI I QELQIT DHE TË TJERA	85
8 LULËZIMI I DIJES ISLAME.....	89
KALIFATI ABASID.....	91
TË MËSUARIT NGA PËRVOJA	97
STUDIMI I HISTORISË	99
MENÇURIA NGA INDIA	102
9 SHKENCAT.....	103
KRAHASIMI GREK	105
EPOKA ABASIDE DHE UMMAJADE	108
ALKIMIA	110
MATEMATIKA DHE ASTRONOMIA	113
GJEOGRAFIA.....	120

10 MJEKËSIA	125
KOMUNITETET DHE EKSPERTËT MJEKËSORË	126
TRAJNIMI DHE PRAKTIKA	128
FIGURA TË MËDHA MJEKËSORE	130
MJEKËSIA PISKOLOGJIKE	135
ARRITJET MJEKËSORE NË PERËNDIM	137
BIOLOGJIA DHE MEDIKAMENTET	141
KUJDESI NDAJ PACIENTIT	145
11 LETËRSIA ARABE	147
POEZIA.....	149
PROZA.....	154
SHKRIMTARËT DHE POETËT E JASHTËZAKONSHËM	159
MAKĀMĀT	163
POEZIA E RE.....	165
GRATË POETE	172
DASHURIA E LETËRSISË	174
12 LETËRSIA PERSIANE.....	177
POEZIA SUFISTE	184
RUMI: SHKRIMTARI MË I MADH I ISLAMIT	187
SĀ'DI.....	191
HAFIZI	194
XHAMIU.....	196
NDIKIMI I INDISË	197
13 ARTET	201
ILUSTRIMET E LIBRAVE	202
PARARENDËSIT E MINIATURAVE	205
QERAMIKA DHE XHAMI	208
PIKTURAT MINIATURË.....	210
TINGUJT DHE MUZIKA	213
KALIGRAFIA ARABE	214
MODELI GJEOMETRIK	217
XHAMITË	221
14 KONTRIBUTI OSMAN NË QYTETËRIMIN ISLAM	227
ARTI DHE ARKITEKTURA	227
ARTI DHE ARKITEKTURA TURKE PARA-OSMANE: SELXHUKËT DHE EMIRATET (1098–1308).....	227



SHTETI OSMAN	230
SISTEMI EKONOMIK OSMAN SI MODEL BOTËROR.....	233
ARTI DHE ARKITEKTURA OSMANE.....	234
NDIKIMI BIZANTIN NË ARKITEKTURËN E XHAMISË OSMANE	237
XHAMIA E SULLTAN AHMETIT	243
KISHA E AJA SOFIAS	243
OSMANËT DHE RILINDJA NË EUROPEË	244
15 NDIKIMI I ISLAMIT NË RILINDJE.....	251
NDIKIMI MJEKËSOR	251
FILOZOFIA DHE PËRKTHIMI	255
AL-FARABI	257
SHËN THOMAS AKUINI	257
SPANJA	258
LETËRSIA	263
BIBLIOGRAFIA.....	265

Libri *Studime në Qytetërimin Islam* duke u përqëndruar në veprat e studiuesve perëndimorë argumenton se pa kontributin e jashtëzakonshëm të botës muslimane nuk do të kishte pasur Rilindje në Europë. Përgjatë rreth njëmijë vjetëve, Islami ishte një nga qytetërimet kryesore të botës, duke përfshirë një zonë gjeografike më të madhe se cilido qytetërim tjetër. Ai zhduku dallimet shoqërore midis klasave e racave, duke bërë të qartë se njerëzit duhet të gëzojnë begatitë e tokës me kusht që të mos nënvleftësojnë moralin dhe etikën. Gjithashtu ruajti dijet të cilat do të kishin humbur, nëse jo përgjithmonë, të paktën për shekuj të tërë.

Gjenialiteti i dijetarëve muslimanë i dha shtysë traditës intelektuale të Europës dhe për mëse shtatëqind vjet gjuha arabe mbeti gjuha ndërkombëtare e shkencës. Është e çuditshme, pra, që trashëgimia e tij ka mbetur e panjohur dhe e mbuluar nga pluhuri i kohës. Sipas thënies së Aldous Huxley, e madhe është e vërteta, por akoma edhe më e madhe nga këndvështrimi praktik, është heshtja ndaj së vërtetës. Thjesht duke mos përmendur çështje të caktuara, propaganduesit kanë arritur ta ndikojnë opinionin e gjerë në mënyrë shumë më efektive se sa sikur ta kishin bërë përmes denuncimeve më elokumente.

Libri *Studime në Qytetërimin Islam* është një përpjekje e mirëmbështetur për të korrigjuar këtë gabim dhe për të rivendosur të vërtetat historike të një epoke të artë që i dha shkas Rilindjes Islame dhe për rrjedhojë edhe asaj të Perëndimit. Në këtë mënyrë, libri jep një pamje panoramike të arritjeve të një kulture që në kulmin e saj konsiderohej si modeli i përparimit dhe zhvillimit njerëzor.



ISBN 978-9928-126-28-3

