

ISMA'IL R. AL FARUQI

LOIS LAMYA' AL FARUQI

LOGOS·A

ATLAS KULTUROR I ISLAMIT

LOGOS·A

Boton: LOGOS-A
Biblioteka: BOTIME TË VEÇANTA

Për botuesin: Adnan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Muhamed Jashari

Redaktorë të përkthimit: Urim Poshka & Ali Pajaziti

Redaktor artistik & disenji: M. Semih Taneri
Hartat dhe fotografitë: Erol Polat
(İnkılâb, İstanbul, 2014)

Redaktor teknik: Halil Berisha
Mbikëqyrës i shtypit: Kemal Ismaili
Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup
Shtypi: Focus Print
rr. Pellagonia 3 Shkup

Atlas kulturor i Islamit
Isma'il R. al Faruqi,
Lois Lamya' al Faruqi

TITULLI I ORIGJINALIT:
The Cultural Atlas of Islam
Isma'īl R. al Fārūqī,
Lois Lamyā' al Fārūqī
Macmillan Publishing Company
(New York 1986)

ISBN 978-9989-58-704-7

www.logos-a.com

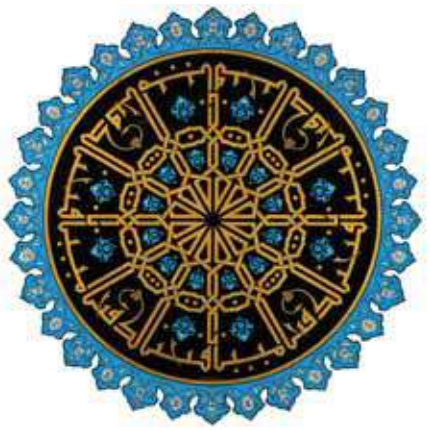
Tirazhi: 1000

Copyright©Logos-A, 2018

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimprurës.
Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.
Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejen paraprake të Logos-A.

LOGOS·A

ATLAS KULTUROR I ISLAMIT



Isma'il R. al Faruqi
&
Lois Lamya' al Faruqi

E perktheu nga anglishtja:
Mimoza Sinani

BOTIME TË VEÇANTA

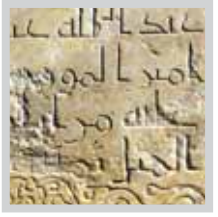
PËRMBAJTJA

Lista e hartave **6**
Hyrje **9**

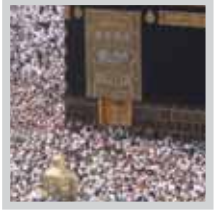
PJESA E PARË
KONTEKSTI: GJEOGRAFIA HISTORIA DHE KULTURA



1 Arabia: Vatër 15



2 Gjuha dhe historia 35



3 Besimi dhe kultura 61

PJESA E DYTË
ESENCA: BESIMI, LIGJI, ETIKA DHE ELEMENTET E QYTETËRIMIT



4 Esenca e qytetërimit islam 95

PJESA E TRETË
FORMA: INSTITUCIONET QË BUROJNË NGA KUR'ANI DHE SUNNETI



5 Kur'ani 119



6 Sunneti 137



7 Institucionet 171



8 Artet 195

PJESA E KATËRT
MANIFESTIMI: PRODUKTET E CIVILIZIMIT ISLAM



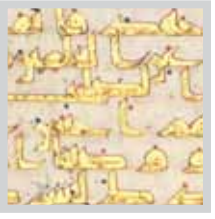
9 Thirrja e Islamit 217



10 *Futuhat:* Përhapja e Islamit 237



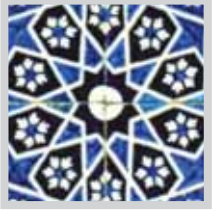
11 Shkencat metodologjike 271



12
Shkencat e Kur'anit
281



13
Shkencat e Hadithit
293



14
Ligji
303



15
Kelami (Teologjia)
321



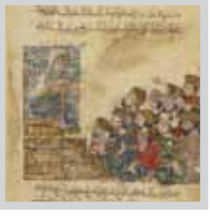
16
Tesavvufi (Misticizmi)
337



17
Filozofia helenistike
347



18
Rregulli natyror
359



19
Arti i Letrave
383



20
Kaligrafia
405



21
Ornamentimi
në artet islame
429



22
Artet hapësinore
455



23
Hendesetu's-Savt
apo Arti i tingullit
485

Treguesi i përgjithshëm **523**
Treguesi i hartave **539**

LISTA E HARTAVE

Harta 1. Teatri arab: Veçoritë fizike dhe shtetet moderne **16**
Harta 2. Fiset arabe në vigjilje të Islamit **18**
Harta 3. Shtetet arabe para-islame **24**
Harta 4. Besimi në Arabinë para-islame **28**
Harta 5. Alfabeti Arab **36**
Harta 6. Udhët tregtare, v. 1/622 **46**
Harta 7. Tregtia e jashtme (e përtejdetit) arabe në v. 1/622 **52**
Harta 8. Lindja e Afërt e Lashtë – E përgjithshme **62**
Harta 9. Mijëvjeçari i katërt p.e.s.: Depërtimi akadian në Gjysmëhënën Pjellore **64**
Harta 10. Mijëvjeçari i tretë p.e.s.: Lindja e qytetërimit
A. Qytet-shtetet e para (3000–2360) **72**
Harta 12. Mijëvjeçari i dytë p.e.s.
A. Copëzimi i shtetit botëror **79**
Harta 13. Mijëvjeçari i dytë p.e.s.
B. Shteti i dytë botëror; copëzimi i dytë **81**
Harta 14. Origjinat mekase dhe hebraike (1800 p.e.s. – 622 e.s.) **97**
Harta 15. Mijëvjeçari i parë p.e.s.: Pushtet dhe trazirë pa idealizëm **103**
Harta 16A. Ekspeditat ushtarake të Aleksandërit të Madh **105**
Harta 16B. Perandoria e Aleksandërit të Madh **107**
Harta 16C. Perandoria seleukide **108**
Harta 16Ç. Shteti ptolemeik **110**
Harta 16D. Perandoria romake lindore **112**
Harta 17. Religjioni në Lindjen e Afërt të Lashtë **120**
Harta 18. Meke el-Mukerreme në kohën e Pejgamberit **125**
Harta 19. El-Medine el-Munevvere dhe fqinjësia **130**
Harta 20. Migrimi i Pejgamberit për në Jethrib: El-Hixhreh **138**
Harta 21. Të dërguarit e Pejgamberit në drejtim të monarkëve fqinjë, 6/628 **141**
Harta 22. Luftërat e Riddes (të apostazizë), 10–12/632–634 **148**
Harta 23A. Ligji dhe jurisprudenca, 41–200/661–815 **151**
Harta 23B. Ligji dhe jurisprudenca, 201–350/816–963 **151**
Harta 23C. Ligji dhe jurisprudenca: Shtrirja e shkollave **152**
Harta 24A. Islami dhe Krishterimi, 442/1050 **172**
Harta 24B. Islami dhe Krishterimi, 1009/1600 **175**
Harta 24C. Islami dhe Krishterimi, 1358/1939 **177**
Harta 24Ç. Islami dhe Krishterimi, 1400/1980 **182**
Harta 25. Toka sipas Esh-Sherif el-Idrisiut, 562/1177 **196**
Harta 26. Toka sipas Ebu er-Rejhan el-Biruniut, 430/1048 **204**
Harta 27. Toka sipas Ibrahim ibn Muhammed el-Istahriut (shekulli i 4-ërt/10-të) **206**
Harta 28. Oqeani Indian, sipas Ahmed ibn Mexhidit, (shekulli 10-të/17-të) **209**
Harta 29. Toka sipas Es-Safaksiut (shekulli 4-ërt/10-të) **210**
Harta 30. Toka sipas Iban Junis el Misriut (339/951) **212**
Harta 31. Një hartë e Afrikës nga el-Havarizmi (236/851) **218**
Harta 32. Deti Persik dhe Deti Mesdhe nga Ibrahim ibn Muhammed el-Istahriu (shekulli 4-ërt/10-të) **222**
Harta 33A. Futuhatet e Pejgamberit I: Karvani i Kurejshëve (Beteja e Bedrit), 2/624 **226**
Harta 33B. Futuhatet e Pejgamberit I: Beteja e Mu'tes, 8/629 **227**
Harta 33C. Futuhatet e Pejgamberit I: Beteja e Tebukut, 9/630 **229**
Harta 34A. Futuhatet e Pejgamberit II: Bedër **230**
Harta 34B. Futuhatet e Pejgamberit II: Mali Uhud **231**

Harta 34C. Futuhatet e Pejgamberit II: El-Hendek **232**
Harta 34Ç. Futuhatet e Pejgamberit II: Meka **234**
Harta 35. Futuhat: Gjysmëhëna pjellore, 11–18/633–640 **239**
Harta 36. Beteja e Jermukut, 14/636 **245**
Harta 37. Futuhatet në Azi, 28–40/650–661 **248**
Harta 38. Futuhatet në Azi, 41–133/661–750 **256**
Harta 39. Futuhatet në Indi, 93–1112/711–1700 **273**
Harta 40. Futuhatet në Azinë Juglindore, 1–1112/622–1700 **274**
Harta 41. Futuhatet përreth Detit Mesdhe, 11–133/632–750 **276**
Harta 42. Futuhatet në Afrikën Veriore dhe në Evropë, 11–133/632–750 **279**
Harta 43. Pushtimi musliman i Provansës dhe Zvicrës deri te Rini, 225–294/839–906 **282**
Harta 44. Futuhatet në Afrikën Perëndimore deri në 700/1300 **287**
Harta 45. Futuhatet në Afrikën Perëndimore, shekujt 7-të–12-të/14-të–18-të **288**
Harta 46. Udhët tregtare të botës muslimane, shekujt 4-të–10-të **290**
Harta 47. Invazioni tartar **294**
Harta 48. Kryqëzatat **296**
Harta 49. Shkrimi arab në botën muslimane **298**
Harta 50. Gjuhët e botës muslimane **300**
Harta 51. Etnografia e botës muslimane **302**
Harta 52. Pavarësia politike në botën muslimane **304**
Harta 53. Haxhi (Pelegrinazhi) **334**
Harta 54. El-Haxh: Mikat el-Ihram **334**
Harta 55. Shkollat kryesore mjekësore dhe spitalet në Turqi, 1250–1609 e.s. **360**
Harta 56. Kurtubeh (Kordoba): Xhevahiri i Perëndimit, 950 e.s. **362**
Harta 57. Grupet etnike në Afrikën Perëndimore **384**
Harta 58. Afrika Perëndimore sot **386**
Harta 59. Afrika Perëndimore: Përqindja e popullsisë muslimane, 1980 **387**
Harta 60. Përdorimi i stileve kaligrafike arabe në botën muslimane **406**
Harta 61. Përhapja e artit islam, shekujt 7-të–20-të **408**
Harta 62. Zonat artistike të botës muslimane: Vendet e rëndësishme **417**
Harta 63. Planet e xhamive të përdorura në Magrib **457**
Harta 64. Planet e xhamive të përdorura në Afrikën e Mesme **458**
Harta 65. Planet e xhamive të përdorura në Meshrik **462**
Harta 66. Planet e xhamive të përdorura në Turqi **466**
Harta 67. Planet e xhamive të përdorura në Iran dhe në Azinë e Mesme **471**
Harta 68. Planet e xhamive të përdorura në nën-kontinentin indian **474**
Harta 69. Planet e xhamive të përdorura në Azinë Lindore **476**
Harta 70. Krijuesit më të rëndësishëm në Hendesetu's-Savt **488**
Harta 71. Instrumentet muzikore në Magrib **490**
Harta 72. Inxhinieria e zërit: Nënpjesët e botës islame **501**
Harta 73. Instrumentet muzikore në Afrikën e Mesme **502**
Harta 74. Instrumentet muzikore në Mashrik **505**
Harta 75. Instrumentet muzikore në Turqi **506**
Harta 76. Instrumentet muzikore në Iran dhe Azinë Qendrore **508**
Harta 77. Instrumentet muzikore në nën-kontinentin indian **511**
Harta 78. Veglat muzikore të përdorura në Azinë Jugore **515**

Parathënie

819 fjalë

rreth botimit shqip të **Atlasit kulturor të Islamit**

Më në fund kultura muslimane shqiptare ka "përmbledhjen e librave" të saj: *Atlasin kulturor të Islamit*. Me rastin e botimit të tij mua më ra detyra të pohoj me bindje se fjala është për një botim që përbën ngjarje të rëndësishme. Në çdo kulturë flitet dendur për "ngjarje" me rastin e botimit të librave, pa qenë të sigurt se sa jetëgjatë do të jenë ata, nga njëra anë, si edhe sa të shumëpritur mund të kenë qenë, nga tjetra. Ndërkaq botimi i Atlasit kulturor të Islamit përbën një arritje të lakmuar, ndoshta me vonesë, por gjithsesi arritje. Duhet të ketë qenë e pamundur që ideatorët e botimit në fjalë të mos kenë ëndërruar që shqiptarët ta kenë një ditë në duar Atlasin.

Botimi që kemi në dorë është një vepër që për herë të parë bën përmbledhjen në formë atlasi të tërë njohurisë për kulturën dhe qytetërimin islam. Në të përshkruhen botëkuptimi i Islamit, besimi, traditat, institucionet dhe rrënjët që Islami ka lëshuar brenda kulturave të tjera. Kjo vepër e pasuruar me ilustrime, tabela dhe harta paraqet sferat e shumta të jetës, si: adhurimet e përditshme të muslimanëve, shkencën, artin, arkitekturën, ligjin, filozofinë dhe politikën, duke qenë të gjitha këto shprehje të thelbit të qytetërimit islam. Ky tipar aq më tepër e justifikon zgjedhjen nga ana e autorëve të termit "atlas" në titull.

Autorët e nisin veprën duke i shqyrtuar ndikimet e paraardhësve ose banorëve më të hershëm në Gadishullin Arabik, "Gjysmëhënën Pjellore": mesopotamianët, kenanët, arabët, dhe hebrenjtë në themelet më të vjetra të Islamit. Ata shpjegojnë se si Islami sot është bërë një besim, sistem i të menduarit dhe një strukturë harmonike e vetme përkundër larmisë së traditave të ndryshme në botë. Kjo vepër, po ashtu, shquhet edhe me bashkimin e plotë të shkencave klasike dhe bashkëkohore; ata e prezantojnë në mënyrë të qartë Islamin nga brenda jashtë, duke i nxjerrë në shesh në mënyrë gjithëpërfshirëse shumë falsifikime dhe shtrembërime të bëra nga "shkencëtarë" perëndimorë.

Libri mund të thuhet se merr një qasje të thuktë ndaj studimit të Islamit dhe shpejt u bë i njohur si prodhim i rigjallërimit musliman të kohës, që pati efekt sa ndaj botës muslimane aq edhe ndaj asaj jo-muslimane. Librat rreth Islamit të rigjallëruar, që asokohe i vërshonin librarit dhe bibliotekat, në masë të madhe e trajtonin ideologjinë, politikën dhe impulsin fetar të lëvizjes. Libri i bashkëshortëve el-Faruki ishte ndryshe. Ai ishte libër ose "atlas" mbi botën muslimane që merrej me temat e përgjithshme të Islamit, si dhe me një numër syresh që janë shqyrtuar në mënyrë jo aq të gjerë. Pikërisht në trajtimin e veçantë të këtyre temave nga ana e autorëve shfaqet ajo që e dallon këtë vepër. Mbi të gjitha, rrëfimi është sajuar me aq mjeshtri për të prodhuar një polemikë të shquar që e proklamon epërsinë e Islamit ndaj religjioneve të tjera botërore. Sipas autorëve Islami është Judaizmi dhe Krishterimi, të çiltëruar, përmirësim i shtrembërimeve dhe i pavërtetësive të lashta. Ai i është kushtuar promovimit të një Islami të lirë nga dekadenca perëndimore, pa dyshim një problem me të cilin Perëndimi nuk është ballafaquar në mënyrë të duhur.

Qoftë dijetar ose laik, lexuesi do ta ketë të vështirë të gjejë çfarëdo burimi me aq trajtim të plotë të temave, siç i përmban kjo vepër. Thuajse asnjë temë nuk është lënë pa u shtruar dhe në njëfarë mënyre pa u studiuar. Pjesa e fundit, që merret me përfshirjen e Islamit në botë, nuk duhet anashkaluar. Prezantimi i muzikës, artit, arkitekturës dhe letërsisë islame nga një dijetare e pranuar e nivelit botëror, si Lois el-Faruki, është një minierë e vërtetë, që ekspozon disa nga gurët e çmuar shkëlqyes të Islamit. Nga ana tjetër, studimet e Ismail R. el-Farukiut në shkencat e Kur'anit dhe të Hadithit, ligjit, teologjisë, misticizmit dhe studimi i rendit natyror dhe shkencave që në masë të madhe u përparuan nga Islami, janë vërtet të çmuara. Andaj, Atlasi, si një vepër plotësuese për çdo bibliotekë, paraqet një burim të pazëvendësueshëm për çdokënd që është i interesuar për përjetimin fetar.

Ismail R. el-Faruki dhe bashkëshortja e tij me origjinë norvegjeze Lois Lamja el-Faruki, e konvertuar në Islam, u vranë tragjikisht pak kohë pas botimit të kësaj vepre. Asokohe që të dy ligjëronin në Universitetin Temple, Filadelfi. Ismail el-Faruki udhëtoi anembanë botës duke përfaqësuar interesa të ndryshme të muslimanëve dhe duke treguar në nevojën e rikthimit të mendimit islam.

Për në fund më duhet të them se autorëve të këtillë do të duhet t'ua pranojmë me kërshëri edhe shprehjet "emocionale", por gjithsesi me peshë, në përshkrimin e vlerave estetike të disa librave "të veçantë". Neve na mbetet t'i lutemi Allahut xhel-le shanuhu qe t'i shpërblejë me parajsë bashkëshortët el-Faruki, ndërsa përkthyesit dhe botuesit me dashurinë e Tij.

Duke e lënë në duar të përdoruesve këtë botim historik, vetëm mund të urojmë me formulën e moçme: "E lexofshi e punofshi të gëzuar!".

Botimi i këtij libri u bë falë mbështetjes së Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendrës për Studime të Avancuara (CNS).

Ismail Bardhi,
Shkup, nëntor 2017



Hyrje

Pjesa më e madhe e studiuesve perëndimorë dhe muslimanë që kanë shkruar për kulturën dhe qytetërimin e Islamit e kanë trajtuar temën e tyre ose nga pikëpamja territoriale ose nga pikëpamja kronologjike. Renditja territoriale është metoda e preferuar e autorëve perëndimorë, që i ndajnë materialet përkatëse sipas rajoneve të ndryshme, duke theksuar veçoritë e veçanta të historisë së një zone të dhënë. Renditja kronologjike është preferencë e autorëve muslimanë, që i organizojnë të dhënat e tyre sipas ngjarjeve apo arritjeve kryesore të një periudhë të vetme apo të periudhave të njëpasnjëshme. Të dyja tregojnë mungesë serioze për mos marrjen parasysh të esencës së kulturës dhe qytetërimit islam. Organizimit gjeografik i mungon ai element që i bashkon rajonet dhe i bën ato provinca të një Bote të Islamit dhe prej këtu pjesë integrale të kulturës dhe qytetërimit islam. Trajtimi kronologjik shpërfill substancën që ka vazhduar nëpër ngjarjet e shekujve dhe gjeneratave dhe që ka farkëtuar shumëllojshmërinë verbuese të shprehjeve brenda unitetit organik kulturor dhe qytetërues. Ekzistojnë libra të tjerë mbi Islamin që kombinojnë renditjen gjeografike me atë historike; por ato ia kanë dalë mbanë vetëm në kombinimin e të metave të të dyja metodave.

Sigurisht, përgjigjja për këto mangësi qëndron në metodën fenomenologjike që kërkon që vëzhguesi t'i lërë më mirë fenomenet të flasin për veten, sesa t'i shtrëngojë ato në ndonjë kornizë ideacionale të paracaktuar; dhe ta lërë vizionin eidetik të esencës t'i renditë të dhënat për arsyetim dhe të mbështetet prej tyre. Këto esenca të metodës fenomenologjike u njohën dhe u respektuan në mënyrë shumë të përpiktë nga studiuesi musliman Ebu er-Rejhan el-Biruniu (440/1048) në studimin e tij klasik të religjionit dhe të kulturës të Indisë. Parimet metodologjike që ai vendosi u vazhduan në një traditë të gjatë të mësimit dhe shkrimit krahasues nga muslimanët. Metoda fenomenologjike u vu në zbatim për herë të parë në filozofinë perëndimore nga Edmund Huserl (Husserl), dhe në studimin e etikës dhe religjionit nga Maks Sheler (Max Scheler). Kohëve më të fundit, metoda ka hyrë në modë me publikimin e *The Journal of the History of Religions* dhe emërimin e Mirçea (Mircea) Eliades si kryetar të Religjionit Komparativ në Universitetin e Çikagos.

Për gjeneratën e shkuar apo më tepër, disiplina e historisë së religjioneve ka përfituar nga kapërcimi i fenomenologjisë. Megjithëse shumë autorë e kanë përdorur metodën fenomenologjike për studimin e religjioneve tradicionale të zhdukura apo të gjalla, pak e kanë përdorur atë për studimin e religjioneve botërore; dhe askush nuk e ka përdorur atë për studimin e Islamit. Ky

i fundit ka qenë sferë ekskluzive i orientalistëve perëndimorë që me sa duket nuk kanë dëgjuar kurrë për fenomenologjinë. Për ta, parimi i *epochè*-së që kërkohet nga fenomenologjia – pra, pezullimi i të gjitha paramendimeve, paragjykimeve dhe tendencioziteteve në interpretimin e të dhënave të religjionit apo kulturës tjetër, dhe në nxjerrjen e domethënieve të tyre – duket një kërkesë e pamundur. Me gjithë përdorimin e kësaj metode në përgatitjen e një dorëshkrimi të lashtë, apo në identifikimin dhe përshkrimin e një rrënoje arkeologjike të një vepre arti, orientalistët kurrë nuk e kanë dëshmuar veten të aftë për *epochè*-në në interpretimin e fesë dhe kulturës së Islamit. Kompromet imi i tyre me etnocentrizmin epistemologjik, apo perceptimi i realitetit si i determinuar nga etniciteti, i kompromet on ata me territorialitet në të kuptuarit e historisë. Përveç kësaj, metoda e ashtuquajtur shkencore, e cila e konsideron si të vërtetë vetëm të dhënën shqisore, materiale, sasiore, dhe të matshme, i lidh ata me manifestimin fenomenal dhe i verbon ata ndaj esencës që manifestohet tek fenomenet. Si studiues të religjioneve dhe kulturave të tjera, ata janë gjithmonë dyshues ndaj gjithçkaje, vlerësuese apo universale, dhe ata i konsiderojnë të dhënat e tilla si relative, subjektive dhe madje personale. Së fundi, trashëgimia mijëvjeçare e urrejtjes dhe konfrontimi ndërmjet Islamit dhe Perëndimit, që këta autorë trashëgojnë, përbëjnë pengesën tjetër për objektivitet në trajtimin e të dhënave të Islamit.

Autorët muslimanë, nga ana tjetër, kanë një ndjeshmëri të natyrshme për vlerat e Islamit; por ata sapo e kanë filluar artikulimin e lidhjes ndërmjet esencës së Islamit dhe fenomeneve të konkretizimit të saj në histori. Perceptimi dhe kuptimi i hamendshëm i asaj esence nga lexuesi musliman i shtyn ata që të komentojnë mbi nevojën për ta analizuar atë dhe i nxit ata që të vazhdojnë përshkrimin dhe/apo vlerësimin e tyre të fenomeneve pa e identifikuar relevancën e saj me materialet nën shqyrtim.

Përveç kësaj, në shkrimet e shumë autorëve Islami ngatërrohet me muslimanët. Autorë të tillë e kuptojnë trashëgiminë e mendimit, veprimit dhe shprehjes nga muslimanët si përbërës të vetë Islamit, ashtu sikurse ata konsiderojnë se Krishterimi dhe Judaizmi nuk janë gjë tjetër përveç traditave të tyre historike. Fakti se Islami nuk është histori nuk e tërheq vëmendjen e tyre për shkak të kontrastit të tij me atë që ata njohin për historinë e krishterë apo çifute. Si rrjedhim, të dallosh midis Islamit dhe historisë së tij do të thotë të shkosh kundër supozimeve të tyre empirike dhe prirjes së mendjes. Ata janë të pavetëdijshëm se ndryshe nga Krishterimi dhe Judaizmi, Islami u dha i plotë – i plotë në vizionin e Pejgamberit të tij, i plotë në shpalljen kur'anore që ai mori, dhe i plotë në *Sunnetin* që ai ilustroi. Ky nuk është pohim i ndonjë njeriu apo i disa njerëzve; ai është pohim kur'anor (3:19; 5:4; 2:132) dhe i dhënë kështu nga Zoti. Duke pohuar të jetë feja e përkryer dhe primordiale e Zotit, Islami nuk mund të identifikohet me çfarëdo histori të muslimanëve. Ai është ideali për të cilin të gjithë muslimanët përpiqen, dhe me të cilin ata duan dhe duhet të përcaktohen. Prej këtu, objektiviteti i vërtetë kërkon që Islami të dallohet nga historia muslimane dhe në vend të kësaj të konsiderohet si esenca e saj, kriteri i saj dhe masa e saj.

Islami nuk mësoi eskatonin e pashmangshëm dhe kështu irrelevancën e historisë. As nuk përkrahu tërheqjen nga bota dhe nga historia në fluturimet subjektive të koshiencës. Ai urdhëroi angazhimin total në procesin e historisë, si teatri i vetëm në të cilin mund të arrihet lumturia apo mallkimi. Vizioni i Islamit, ashtu siç u krijua nga Pejgamberi, nënkupton bërjen e historisë; dhe drejtimin e tij në mënyrë të tillë që të prodhojë kulturë dhe qytetërim. Kështu bashkëshoqërimi i tij me historinë muslimane është vendimtar; mbasi kultura dhe qytetërimi islam ishin në të vërtetë rezultat i tij, që u ushqye dhe u mbështet përherë nga ai në çdo sferë të përpjekjes njerëzore. Por ky fakt nuk ka kuptim pa analizën që tregon nëse fenomeni në fjalë është aktualizim, përafrim, apo dhunim i vizionit esencial. Përmbajtja e saktë e kësaj lidhjeje – influenca e Islamit mbi manifestimin e tij në histori – ende duhet të dallohet në mënyrë të saktë dhe të analizohet në mënyrë të mjaftueshme.

Vepra e tanishme është një fillim në këtë drejtim. Trajtimi i Islamit dhe i qytetërimit të tij është njëkohësisht me vend dhe risi. Ai nuk shpërfill lidhjen e materialeve qytetëruese me Islamin, por në të njëjtën kohë ai nuk e barazon Islamin

me çfarëdo materialesh historike. Duke e kuptuar esencën e Islamit me shprehjet që i përkasin ekskluzivisht Kur'anit dhe *sunnetit*, studimi ka si qëllim paraqitjen e materialeve qytetëruese si konkretizime të asaj esence në hapësirë dhe kohë. Me të drejtë mund të pohohet se ky libër është zbatimi i parë i metodës fenomenologjike për Islamin dhe qytetërimin e tij si një tërësi. Ai hapet me shqyrtimin e vatrës dhe realitetit historik në të cilin u lind Islami – religjioni, kultura dhe qytetërimi. Më pas vazhdohet me një përkufizim të esencës së qytetërimit islam apo *tevhidit*, parimit të tij të parë dhe thelbit të tij. Kjo bazohet në vizionin eidetik të besimit të Islamit. Analiza e esencës pasohet nga ajo e dhënies së formës së saj brenda një sistemi idesh, një sistemi aktualizimesh shembullore dhe një sistemi institucionesh shoqërore. Të tre kanë formësuar bashkërisht kulturën dhe qytetërimin islam, u kanë dhënë atyre karakterin dhe formën e tyre, kanë treguar thellësitë dhe dimensionet e tjera të tyre, dhe kanë shërbyer për të ankoruar zhvillimin e tyre në histori. Së fundi, manifestimet e Islamit në fenomenet e kulturës dhe qytetërimit analizohen nën kategoritë e veprimit, mendimit, dhe shprehjes, duke dhënë kështu një vlerësim sistematik të fushave relevante të aktivitetit njerëzor. Kapitujt 9 dhe 10 trajtojnë manifestimin në veprim. Kapitujt nga 11 deri në 18 përshkruajnë manifestimin në mendim. Dhe kapitujt nga 20 deri në 23 shqyrtojnë manifestim në shprehje.

Materialet e paraqitura janë përzgjedhur nga një larmi e pafundme të dhënash. Parimi udhëheqës i kësaj përzgjedhje ishte afërsia me idealen, apo me shkallën në të cilën të dhënat e historisë mund të thuhet të kenë shëmbëllyer esencën. Kështu, çdo kapitull synon të lidhë materialet e tij me *tevhidin*, esencën e qytetërimit islam, dhe të tregojë sesi esenca vepron si bazë dhe kushtëzim i manifestimit në fjalë. Nga pikëpamja fenomenologjike, esenca është në të vërtetë një parim i arsyes së mjaftueshme dhe i të kuptuarit si të figurizacionit, ashtu edhe të manifestimit.

Së fundi, është i nevojshëm edhe shpjegimi i titullit të këtij libri. Fjala "Atlas" mund t'i referohet një libri me harta që paraqesin veçoritë gjeografike të një natyre fizike, bujqësore, urbane, politike, ekonomike, apo ushtarake. Gjeografia kulturore, sidoqoftë është ende e re; dhe metodat për sqarimin e fenomeneve kulturore në formë të dukshme janë larg nga të qenët plotësisht të sigurta dhe të përkryera. Informacioni kulturor i hartografisë është një punë e vështirë për shkak të kompleksitetit dhe diversitetit së materialeve përbërëse dhe faktorëve që influencojnë zhvillimin e tyre. Duke i kuptuar rreziqet e një detyre të tillë pioniere, ne kemi bërë këtë përpjekje të parë për të paraqitur një "Atlas" të përgjithshëm të kulturës dhe qytetërimit islam. "Atlasi", gjithashtu mund të përdoret për të emëruar një libër me informacion të paraqitur vizualisht mbi një temë të veçantë. Si rrjedhim, titulli justifikohet më tej, meqë këtu është përfshirë një pasuri informacioni mbi kulturën dhe qytetërimin islam që paraqitet në tabela, diagrame, kronologji, figura dhe fotografi.

Natyrisht, ky studim nuk është i imunizuar nga dobësitë që zakonisht ndikojnë tek paraqitjet "e para". Por ne shpresojmë se ai mund të hapë rrugën për një të kuptuar më të mirë të Islamit dhe të kulturës dhe qytetërimit që ai paraqet, dhe se do t'i nxitë të tjerët që ta plotësojnë dhe përkryejnë detyrën.



Brendia e Xhamisë Emevijje. Damask, Siri. E ndërtuar nga halifi Abdulmelik b. Mervan (66-86/685-705) (f.12-13) ▶



Pjesa e parë

KONTEKSTI

GJEOGRAFIA
HISTORIA
DHE KULTURA



Kapitulli 1

Arabia: Vatër

Që në vështrimin e parë, harta e Azisë Jugperëndimore (Harta 1) shfaq një numër faktesh të rëndësishme. Një masë shumë e madhe toke – Gadishulli Arabik – yaret nga Azia në detet përreth. Gjerësia e saj arrin deri rreth 1200 milje; kurse gjatësia deri 1500 milje. Ajo lidhet me Azinë me anën e një gryke, që përbëhet prej një qendre të shkretë dhe prej një gjysmëhëne, tokë kjo e gjelbëruar dhe pjellore. Në anën perëndimore të gjysmëhënës, që kufizohet me Detin Mesdhe, sasia e reshjeve është e mjaftueshme, gjë që e bën të mundshme rritjen e drithërave dhe zarzavateve; në lartësitë më të mëdha, rriten ullinjtë dhe pemët frutore. Në skajin më jugor të gjysmëhënës, tek bashkohet kontinenti i Azisë dhe kontinenti i Afrikës, pra në ngushticën e Suezit dhe Gjirin e Akabasë, sasia e reshjeve është fare e paktë, ndaj shkretëtira shtrihet deri në bregdetin mesdhetar. Gjelbërimin në anën lindore e bën të mundshëm lumi binjak dhe i bigëzuar – Tigri dhe Eufrati. Duke gurruar nga vendet malore përtej skajit verior, binjakët e lumit dredhojnë përmes rrafshinës deri në grykëderdhjen në Gjirin Arabik (Persik) – mënga ujore që kufizon Gadishullin në anën lindore të tij. Në veri dhe në lindje, përtej kësaj kurore të gjelbëruar në formë gjysmëhëne, ngrihen malet e ashpra, të cilat banorët e Gadishullit nuk i kishin kapërcyer kurrë përpara Islamit. Në anët e tjera, janë masat ujore: Deti Mesdhe në veriperëndim, Deti i Kuq në perëndim dhe Deti Arabik dhe Oqeani Indian në jug dhe në lindje. Në brigjet perëndimore të Gadishullit shtrihen vargmalet e njohura si Hixhaz (kuptimi i drejtpërdrejtë: "vend i lartë i rrethuar") që e mbrojnë rrafshnaltën shkretinore të kontinentit nga rrëshqitja dhe mbajnë një sasi reshjesh, që shtohen më tej në jug, duke e bërë skajin jugperëndimor po aq të gjelbëruar dhe pjellor, sa edhe hapësirat veriore. Në këtë kënd shtrihej ish-Jemeni i Jugut (el-Jemen), "vendi i bekuar", apo "Arabia Feliks" (Arabia e lumtur), sikurse njihej nga të lashtët, pikërisht për shkak të pjellorisë së tij dhe aftësisë për të mundësuar jetesën.

Nga këndvështrimi gjeografik, "Arabia" është Gadishulli, si edhe kurora dhe gryka e tij "Gjysmëhëna Pjellore". Secila pjesë është vijim i tjetrës dhe nuk mund të merret me mend pa të. Shkretëtira gadishullore shtrihet drejt skajeve më të tejme të Gjysmëhënës së harkuar, duke i holluar fare ato. Gjithashtu, ajo shtrihet në drejtim të veriut në brendësi të Gjysmëhënës, duke e zgjeruar kavitetin e vet dhe duke e bërë atë të bashkohet me Gadishullin në afërsi dhe në vazhdim. Ndryshe nga përdorimi i zakonshëm, ne, tani e tutje, për të dyja do të përdorim emrin "Arabi": si për Gadishullin Arabik, ashtu edhe për Gjysmëhënën Pjellore. Përveç sa thamë më sipër, përdorimi i këtij emri gjen mbështetje edhe në shumë dëshmi.

TOPOGRAFIA

Teatri në fjalë është tokë dy llojesh: tokë shkretinore dhe tokë pjellore. E para është njësi me përmasa më të mëdha dhe përbën pjesën kryesore;

◀ **Foto 1.1** Arkitektura autentike e Sanës, kryeqytetit të Jemenit


DETI I ZI
Malet Pontike
Malet Armenë
DETI KASPIK
Ankara
TURQIA
Liqeni Van
Malet Taurus
Teherani
SIRIA
LIBAN
Bejruti
Damasku
DETI (I SIPËRM) MESDHE
IZRAEL
Tel Aviv
Amani
Bagdadi
IRAKU
Malet Zagros
IRANI
El kahire (Kairo)
JORDANIA
KUVAJTI
Kuvajti
Gjiri Persik
BAHREJNI
Manama
KATARI
Doha
EMIRATET E BASHKUARA ARABE
Ebu Dabai
Maskati
OMANI
EGJIPTI
Medina
Rijadi
ARABIA SAUDITE
Meka
DETI I KUQ (Deti Kaltzam)
SUDANI
Kartumi
JEMENI
Sana
Aden
ETIOPIA
DETI ARABIK
TEATRI ARABIK: VEÇORITË FIZIKE DHE SHTETET MODERNE
Zonat e kultivuara
Zonat e pyllëzuara
Shkre-tëtirë pa bimë
Reshje shiu intensive (mesatarja vjetore mbi 40 in)
Mocalishte
Mil
Km
0
200
400
600

e dyta – gjysmëhëna në veri, Hixhazi në perëndim dhe Jemeni në jugperëndim – është më e vogël dhe përbën skajet. Jeta dhe historia e dy rajoneve kanë pasur bashkëveprimet e tyre me njëra-tjetrën. Natyrisht ato janë të ndryshme në topografi, në të vërtetë të kundërta. Shkretëtira është e populluar rrallë; toka pjellore është e dendur, ajo zien nga njerëzit. Shkretëtira, sidoqoftë, ka oaza të shumta me bimësi dhe ujë të bollshëm, që i spikasin largësitë e saj dhe që i shënojnë rrugët e komunikimit ndërrajonal. Uji dhe gjelbërimi nuk kanë qenë kurrë aq larg sa ta bëjnë jetën të pamundshme, apo për të formuar një vetëdije krejtësisht tjetër. Por, edhe shkretëtira, ka qenë gjithmonë afër, kurrë aq larg sa të quhej "e huaj". Në këtë skenë arabe, tema dominante është depërtimi, jo kontrasti i të kundërtave.

Gjelbërimi ishte i shumëllojshëm. Rajonet malore të veriperëndimit dhe të jugperëndimit përbëheshin nga lugina të vogla të mbjella me drithëra dhe perime dhe rrethoheshin nga male plot me pemë frutore gjetherënëse, me pyje pishash me blerim të përhershëm; ndërsa majat më të larta, me shkëmbinj të shkretë dhe borë në dimër. Rajoni i rrafshët verilindor, kudo që nuk ishte kultivuar intensivisht për të prodhuar ushqim për njerëzit dhe për kafshët, mbulohej me blerim të përhershëm tropikal. Në cepin jugor ai i shëmbëllente një xhungle, një moçalishteje të thellë, në të cilën përziheshin ujërat e lumit dhe të detit, dhe kafshët e tokës, të ujit dhe të qiellit, merrnin pjesë në parajsën tropikale dhe të egër. Palmat e hurmave gjendeshin kudo; ato së bashku me arat e grurit dhe të misrit të bardhë, që gjendeshin edhe këto me bollëk, përbënin tërë ushqimin e përditshëm për rajonin në tërësi. Natyrisht, rajonet e gjelbëruara prodhonin edhe shumë ushqime të tjera dhe të gjitha këto ishin të njohura për banorët e shkretëtirës, të cilët ose i kultivonin në oaze, ose i importonin në formë të thatë. Prodhimet bujqësore të të dy rajoneve ishin të përbashkëta dhe të njëjta; dallimi i tyre qëndronte në sasi. Nëse kjo, në kuptimin e mirëfilltë, nuk ishte e vërtetë për pjesët e brendshme të dy rajoneve, kjo ishte e tillë për skajet, ku askush nuk mund ta përfytyronte qartë ku mbaronte njëri rajon dhe ku fillonte tjetri. Ndryshe nga perceptimi i zakonshëm i shkretëtirës si dunë rëre, ku nuk rritet dhe nuk jeton asgjë, shkretëtira arabe paraqet një shumëllojshmëri të gjerë të florës, që mbështet një shumëllojshmëri të gjerë të faunës, duke bashkëjetuar të dyja në të dyja rajonet, në njërin në përmasa të vogla dhe në tjetrin me bollëk.

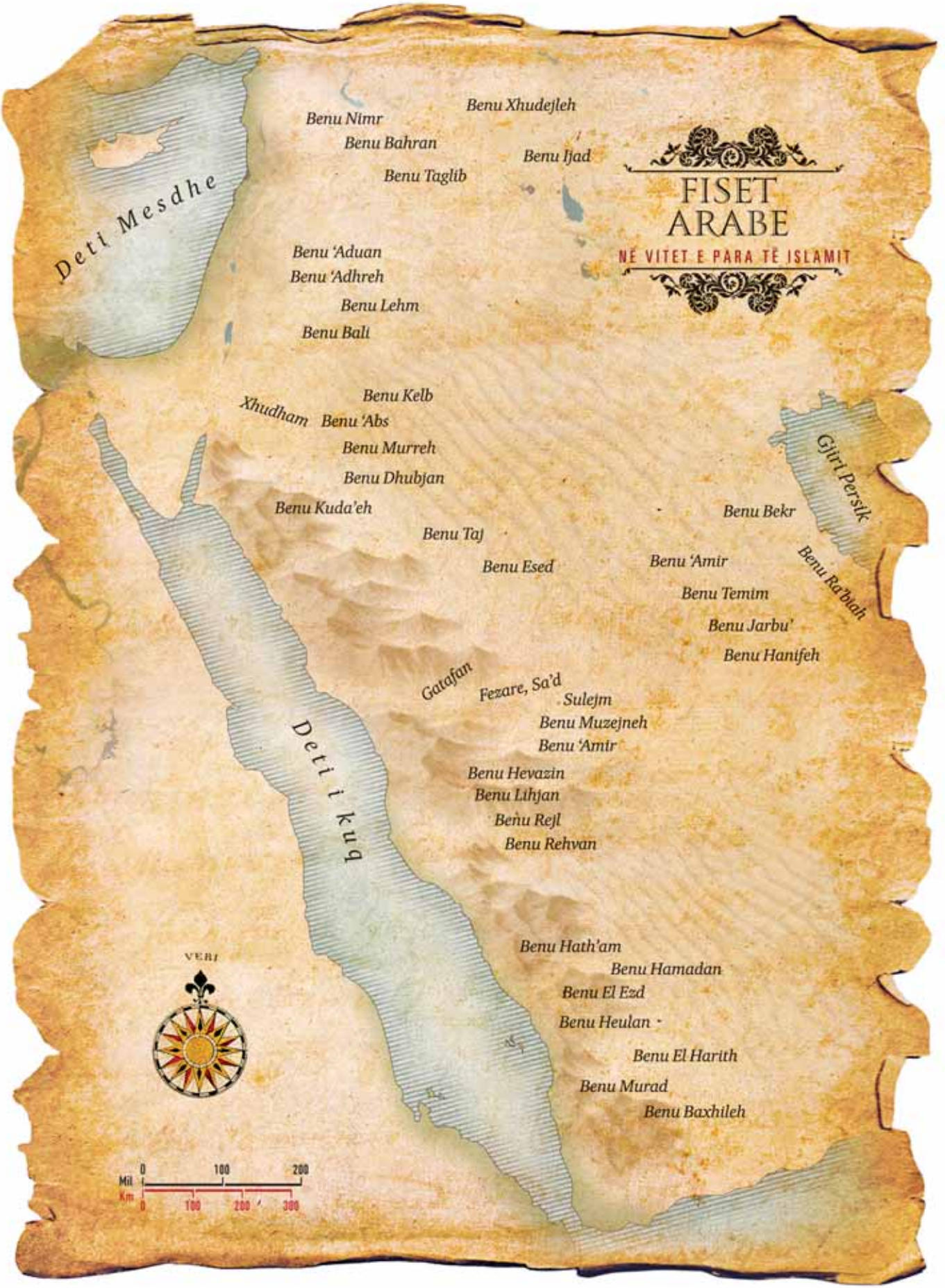
Rreth 1500 vjet p.e.s., kali u shfaq në Arabi si një krijesë estetike dhe si një mjet i fortë lufte. Përdorimi i kalit si një armë, bëri që kali të bjerë në duart e "njerëzve të maleve", që pushtuan rajonin në valët midis 1500 dhe 900 p.e.s. Këta ishin një amalgamë e re e vendësve që populluan vendet në veri të Gjysmëhënës Pjellore – Azinë e Vogël dhe Kaukazin – të nxitur nga vërshimi i shpërnguljes me përmasa shumë të mëdha i fiseve ariane nga perëndimi në lindje. Fiset ariane e plehëruan Greqinë e lashtë dhe Anadollin në veriperëndim, si edhe Armeninë dhe Persinë në verilindje. Ata e shkatërruan sigurinë dhe stabilitetin e rajonit për shekuj. Ushtari, që luftonte hipur në kalë a në koçitë e luftës të tërhequra prej kuajve, nuk mund të mposhtej prej ushtarit këmbësor. Megjithëse kali nuk ekzistonte shumë kohë më parë, ai u bë tani mjeti standard i fitores. Në të vërtetë, në Arabi, ai u bë objekt i admirimit më të madh. Gjenealogjitë e gjata të kuajve u ruajtën dhe u mbajtën mend, për të vërtetuar llojin e tyre gjakpastër dhe u organizuan gara madhështore, për të provuar përdorimin e tyre paqësor për sport dhe bukuri. Nuk është për t'u habitur që gjuha arabe ka 200 emra për kalin.

Duke mos qenë i vendit në këtë rajon, kali nuk iu përshtat topografisë së tij. Ai është i shpejtë në vrapim, por për një periudhë të shkurtër kohe. Ai ka pareshtur nevojë për ushqim, për bar dhe drithëra, si dhe për ujë. Thundrat e tij duan një truall relativisht të fortë për të vrapuar. Ato fundosen në rërë dhe e ngadalësojnë mjaft hapin e kafshës. Deveja, në anën tjetër, i përshtatet rajonit në mënyrë perfekte. Thundrat e saj janë të sheshta dhe të projektuara veçanërisht për të mos u zhytur në rërë. Stomaku i saj është mjaft i gjerë për të mbajtur ushqim për një javë, gungat e saj të dhja-



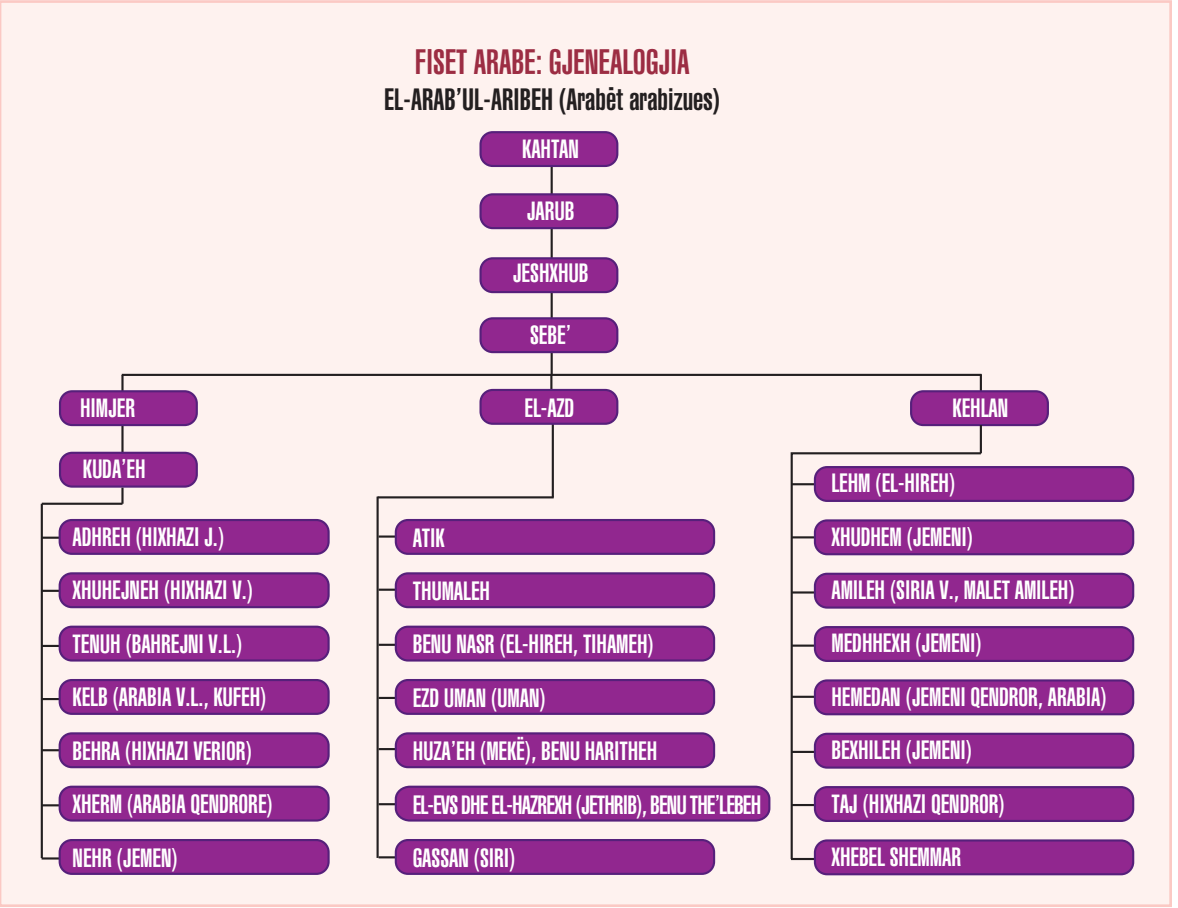
Foto 1.2 Kali, në Arabi ka hyrë si mjet lufte i "malësorëve" të cilët rajonin e pushtojnë në vitet 1500 p.e.s.

◀ **Harta 1** Teatri Arabik: Veçoritë fizike dhe shtetet moderne



Harta 2 Fiset arabe në vigjilje të Islamit.

Emërtimi i fiseve arabe është bërë në bazë të emrit të njërit prej stërgjyshërve të tyre. Për shembull, një fis arab stërgjyshi i të cilit e ka emrin Esed është emrëtuar si Benu Esed (Bijtë e Esedit). Ndërsa anëtarëve të këtij fisi u është thënë „të Esedit". Në fjalitë shumë rrallë është përdorur fjala fis.



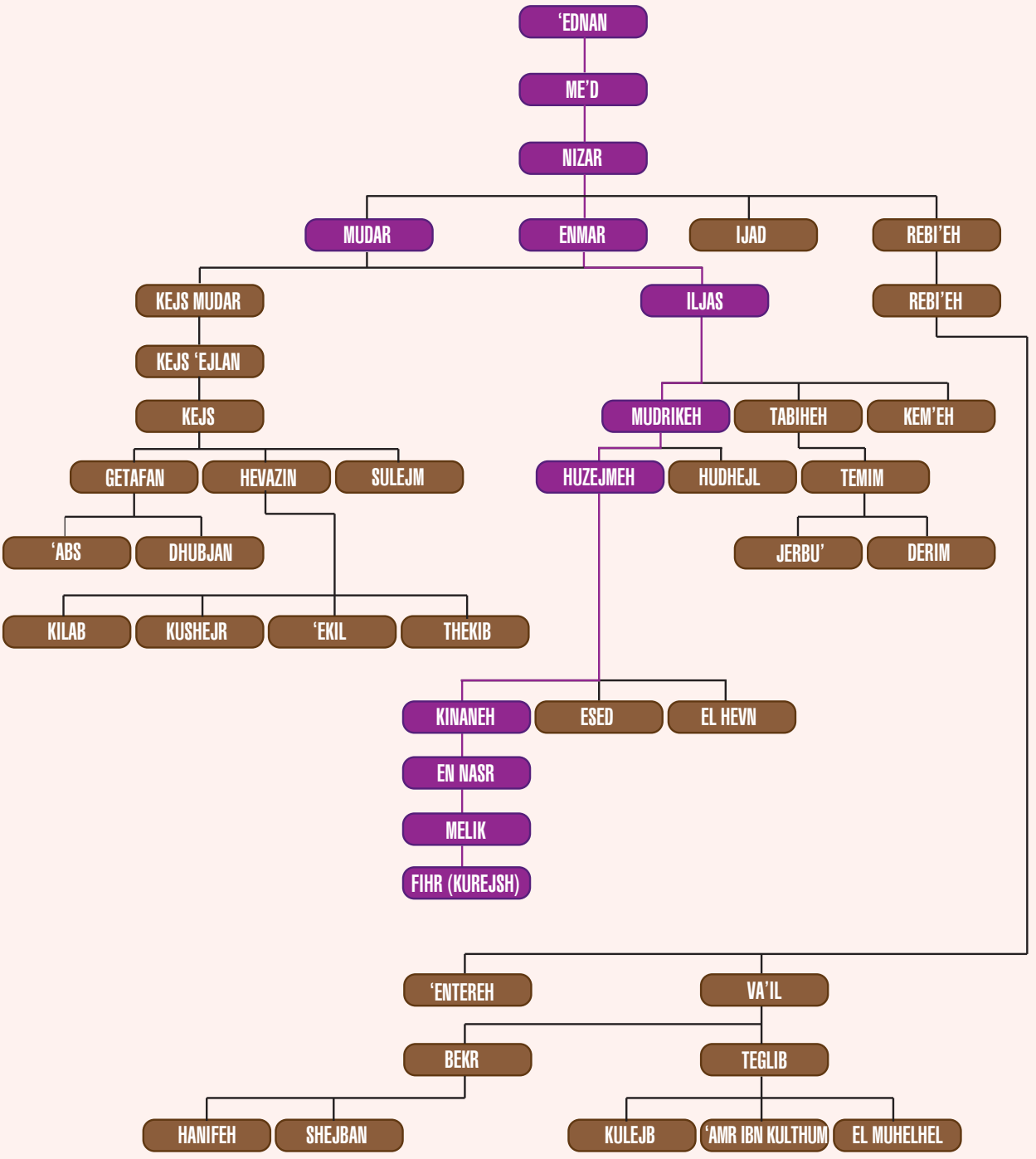
mura shërbejnë si një depo ushqimi. Ajo mund të ecë pa ujë dy javë, apo më tepër. Deveja duron një harxhim në përmasa shumë më të mëdha të ujit të trupit (mbi 30% të peshës së saj të përgjithshme!) sesa pjesa më e madhe e gjitarëve. Ndonëse një deve mund të pijë thuajse 25 galonë (1 galon=4.54 litra) ujë menjëherë, të cilin ajo e shpërndan me shpejtësi në mënyrë të njëtrajtshme në të tërë trupin e vet, ajo e mban përmbajtjen e ujit konstante në gjak në rastin e tharjes, duke i lejuar qelizat trupore që ta humbasin ujin e tyre, ndërkohë që gjaku vazhdon të qarkullojë normalisht. Kështu, ajo është e aftë për të udhëtuar në hapësirat e mëdha të shkretëtirës pa ujë. Sa më e gjatë periudha që ajo mbetet pa ujë, aq më i ujshëm dhe i kripur bëhet qumështi i saj, gjë që është pikërisht ajo çfarë i nevojitet pronarit të saj, që e shoqëron. Përveç kësaj, deveja është një kafshë barre, e aftë për të mbajtur një ngarkesë prej 270 kilogramësh, në një distancë prej 50 km në ditë.

Deveja u zbut për herë të parë në Arabi rreth 2000 vjet p.e.s. Mbetje të eshtrave të deveve janë gjendur në vendndodhje të moçme urbane të rajonit, që datojnë që nga Epoka e Mesme e Bronzit. Mbetje të deveve baktriane janë gjendur në Shah Tepe në Iran dhe Turkistan, të cilat datojnë një mijëvjeçar të tërë më herët, rreth 3000 vjet p.e.s. Shërbimet sporadike dhe jourbane të devesë mund të kenë ndodhur shumë më herët, në të dyja rajonet. Mbishkrimet më të hershme kunjore, apo përfaqësimet monumentale të deveve, datojnë që më 1100 p.e.s., siç dëshmohej në Obeliskun e Thyer dhe orto-stadet më të hershme të Tel-l Halefit.[1] Prej asaj kohe devetë luajtën rol shumë të rëndësishëm në luftë. Konfederata e hebrenjve, midianitëve, horebitëve dhe fiseve të tjera arabe veriperëndimore, të cilat hynë në Palestinë në shekullin e dymbëdhjetë p.e.s., udhëtuan me deve; në këtë mënyrë kishin vërshuar amurrutë në Gjysmëhënën Pjellore, gjashtë deri tetë shekuj më herët. Gjuha arabe, ashtu si kalit dhe luanit, edhe devesë i dha me bollëk emra, që tregojnë moshën e saj, ngjyrën, karakteristikat e veçanta fizike, prejardhjen dhe numrin e pasardhësve që ajo ka lindur, ka mbajtur apo ka ushqyer.

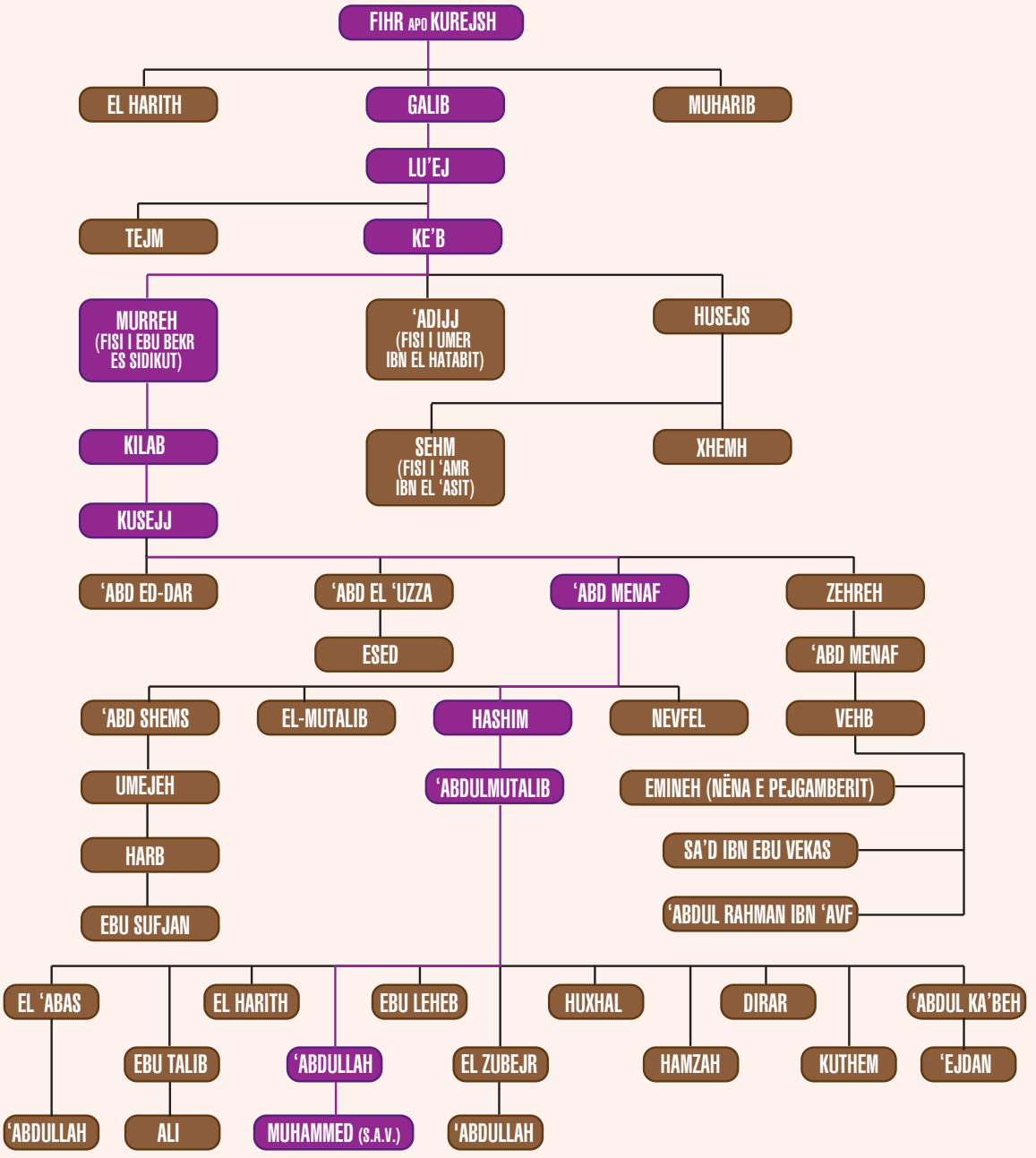
DEMOGRAFIA

Njerëzit që e kanë populluar teatrin gjeografik të Arabisë i përkasin së njëjtës racë njerëzore, kaukaziane apo aziatike perëndimore, të njohur ndryshe

EL ‘ARAB EL MUSTA’RIBEH 1 (ARABËT E ARABIZUAR)



EL ‘ARAB EL MUSTA’RIBEH II (ARABËT E ARABIZUAR II)



si “semitë” apo “semitikë”. Termi “semit” u zbulua nga studiuesit e Dhiatës së Vjetër të shekullit të tetëmbëdhjetë, të cilët u vunë në dijeni të parët për prezencën e popujve, gjuhëve dhe qytetërimeve “semitike”, përveç atyre hebraike, arabe dhe etiopase, si rezultat i zbulimeve arkeologjike të bëra në territorin e Gjysmëhënës Pjellore. I udhëzuar nga gjenealogjitë e Dhiatës së Vjetër (Zanafilla 10), Johan Gotfrid Ejkhorn (Johann Gottfried Eichhorn) ua atribuoi emrin “semitë” pasardhësve të Semit apo Shemit, djalit të Noes, të cilët ai i mori për hebrenj, pasardhës të Isakut (Is’hak), djalit të Abrahamit (Ibrahimit); arabëve, pasardhësve të Ismailit, vëllait më të madh të Isakut; dhe të gjithë popujve të tjerë të Lindjes së Lashtë që flisnin gjuhët që janë simotra të hebraishtes dhe arabishtes dhe për të cilat nuk mund të gjendet asnjë emër tjetër.[2]

Megjithëse emri është pranuar pothuaj botërisht, ai është i pavend për dy arsye. Së pari, ai është mbështetur në pohimin e Dhiatës së Vjetër se Përmbytja ishte një ndodhi universale kozmike, në të cilën të gjithë njerëzit, me përjashtim të Noes dhe fëmijëve të tij, u përmbytën, një pretendim të cilin mund ta mbështesë vetëm besimi në fjalën e drejtpërdrejtë të Dhiatës së Vjetër.[3] Megjithëse është e sigurt se qyteti Orim (Uri biblik), në Mesopotaminë e Ulët, lulëzoi në dy periudha historike, të ndara prej një përmbytjeje që ndodhi rreth 3000 p.e.s., nuk ka dëshmi se në atë kohë ndodhi një përmbytje botërore. Kështu, pohimi i Dhiatës së Vjetër duhet të rrudhet, duke iu përshkruar vetëm lokalitetit dhe komunitetit të Noes. Së dyti, përveç të krishterëve dhe çifutëve të Perëndimit modern, asnjë prej popujve të quajtur “semitë” nuk e ka perceptuar ndonjëherë veten në kushtet e kësaj prejardhjeje biologjike nga Shemi, djalit të Noes. Perceptimi është një krijim etnocentrik i Evropës romantike. Popujt e Lindjes së Afërt të Lashtë, pa dyshim, e perceptonin veten si popull duke iu referuar gjuhës që ata flisnin, religjioneve apo kulturave që ata pasonin, apo regjimit politik nën të cilin ata jetonin, por jo prejardhjes apo racës së tyre biologjike. Vetëm hebrenjtë kanë vepruar kështu dhe, me përjashtim të tyre, perceptimi i racës mungon në Arabi.



Ilustrimi 1.3
Shtyllë e zbukuruar me mozaik nga Tel-I el-Ubejd (gur gëlqeror, lëvozhga dhe sedef), rreth 4000 p.e.s. (Falënderojmë Muzeun Universitar të Universitetit të Pensilvanias).

Aktorë të skenës arab ishin kryesisht të gjithë vendësit e hapësirës. Ata lëviznin nga një anë në anët e tjera, por jo nga jashtë në brendësi të tij, as nga brenda skenës drejt botës së jashtme, përveçse në kohën e fenikasve (1730-1570 p.e.s.), në Egjipt dhe në kohën e Islamit.

Lëvizjet e brendshme të popullsisë

Kalimi nga nomadizmi shkretinor në bujqësinë në një vend të caktuar. Brenda teatrit, popullsia kurrë nuk ka qenë e qetë. Lëvizja nga vendet bujqësore drejt kullotave, dhe nga vendet me kullota në vendet bujqësore, ndodhte në mënyrë të vazhdueshme dhe e karakterizoi çdo fazë të historisë së teatrit. Në fakt, historia e tërë zonës s’është veçse një histori që paraqet shkaqet dhe pasojat e lëvizjeve të tilla të brendshme demografike.

Shkretëtira arabe nuk ka qenë kurrë një vend i pabanuar, i papopulluar. Oazat e saj dhe vendet fqinje me zonat pjellore gjithmonë i kishin bërë të mundshme popullimet. Vërtet, pamjaftueshmëria shkretinore imponon një mënyrë jetese tepër strikte, që e ndihmon trajtësimin e karakterit njerëzor dhe zhvillimin e veçorive mendore dhe sociale, që u japin njerëzve të saj shumë prej vetive dalluese karakteristike. Vetëdisiplina e kërkuar për të mbajtur instinktet e çdokujt nën kontroll asketik, ngritja e bujarisë dhe mikpritjes në rangun e virtytit themelor, respektimi i besnikërisë grupore më kohezive, preokupimi për përpikërinë në përshkrim dhe thellësinë në vetanalizë, parapëlqimi për soditje, për vetëbartje me anën e joshjes së imagjinatës përmes gjuhës – këto dhe shumë karakteristika të tjera dalluese i detyrohen zhvillimit intensiv të tyre në Arabi, pjesërisht nga kushtet e jetesës që i imponon shkretëtira. Si rrjedhim, pamjaftueshmëria shkretinore nuk e bëri të pamundur jetesën, ndonëse ajo duhet të ketë kontribuar në drejtim të formimit të presioneve të popullsisë, që e bënë emigracionin të domosdoshëm. Madje, të tilla presione duhet të kenë shkaktuar shpërngulje të vrullshme drejt vendeve pjellore fqinje. Sidoqoftë, dyndja nga shkretëtira drejt zonave pjellore ka ndodhur gjatë gjithë epokave.

Kjo lumnajë njerëzish nga shkretëtira drejt tokave bujqësore krijoi një traditë të gjerë letërsie që përshkruan marrëdhëniet midis bujkut dhe bariut. Njoftimi më i famshëm është historia e Dumuzit dhe Enkimdut, që daton prej kohërave më të hershme sumeriane dhe që vjen tek ne si një histori dashurie e dy perëndive, që kërkonin dorën e së njëjtës perëndeshë. Ajo që ne kemi nga poema fillon me supozimin se Inana, që ia pati besuar veten më parë bujkut Enkimdu, lutet me ngulm nga ana e të vëllait Utu, për t'u martuar me bariun Dumuz. Ajo refuzon kryelartë, duke thënë se martesa me Dumuzin ia ul dinjitetin. Mbas kësaj, Dumuzi kërkon të duket, duke i shpalosur tiparet e tij të mira kundrejt ato të fshatarit Enkimdu. Kjo e kënaq Inanën, e cila tani magjepset prej elokuencës së Dumuzit dhe bindet për vlefshmërinë e tij për të qenë burri i saj. Dumuzi mbushet plot gëzim. Ai e thërret bujkun në luftim; bujku refuzon; dhe pason pajtimi dhe lumturia për të gjithë. Bujku i lejon bariut të kullosë kopenë e tij në tokën bujqësore, bariu e fton fshatarin në dasmën e tij dhe ata shkëmbejnë dhurata në shenjë miqësie dhe nderimi reciprok.[4]

Natyrisht, në rastet e tjera, ardhja e barinjve në popullsitë sedentare të zonave pjellore nuk ishte aq paqësore. Një himn sumerian drejtuar hyjnisë së Perëndimit jep një përshkrim luftëdashës të amoritëve (amurru), që u shpërngulën nga shkretëtira arabe në Mesopotami dhe Siri, rreth 2000 vjet p.e.s.

Arma është bashkudhëtari i tij
Ai që nuk njeh nënshtrim
Ai që mish të pa gatuar ha
Ai që shtëpi në jetën e tij nuk ka
Ai që shokun e tij të vdekur nuk e varros.[5]

Sidoqoftë, ky ishte një përjashtim. Por, është fakt i pakundërshtueshëm se këto shpërngulje u bënë në mënyrë të ngadalshme, nëpër periudha shumë të gjata, në një kohë kur depërtimi me anën e lidhjeve martesore dhe të asimilimit ishte zakon. Një fis kurrë nuk lëvizte *in toto* si një ushtri moderne e mekanizuar. Lëvizja ishte gjithmonë e ngadalshme, duke u shtrirë nëpër gjenerata; anëtarët e panumërt të fisit lëvizës përjetonin jetën sedentare, mësonin tregtinë, prodhimet zejtare dhe bujqësinë; lidhnin martesa me vendësit, zinin vend dhe hidhnin rrënjë. Disa, në mënyrë të dukshme, qëndronin prapa kur fisi shpërngulej dhe kështu bëhej shtresimi njerëzor i fisit, që përfshinte gjuhën apo dialektin e tij, dhe që përjetësonte zakonet, kulturën dhe vlerat e tij.

Njerëzit e shkretëtirës arabe ishin shpërngulur drejt Gjysmëhënës Pjellore, në veri, prej kohërave



Foto 1.4 Topografia arabe i përmban edhe viset shkretëtirore edhe tokat pjellore.

më të hershme. Ata udhëtonin në këmbë apo me gomarë nëpër monopate, duke përshkruar hapësirat veriore të shkretëtirës në drejtim të akrepave të sahatit. Pjesët perëndimore të gadishullit u populluan gjithnjë e më dendur. Nga ky rajon, rruga e shpërnguljes natyrisht duhet të kalonte drejt veriut në Jordaninë Lindore dhe në Siri, kthehej në lindje në xhunglën më veriore të shkretëtirës dhe zbriste në anën perëndimore të Mesopotamisë gjithnjë drejt Gjirit Arabik. Përderisa mjeti i tyre i transportit ishte gomari, ata nuk mund të rravgonin shumë larg nëpër shkretëtirë, por duhej të ishin gjithnjë pranë burimeve të ujit, duke i qëndruar besnik atij



Foto 1.5 Mbulesa prej rëre dhe bimëve tipike në Arabinë lindore përreth Ukajrit.

TEDMUR (PALMIRA)

Fiset: Benu Gassan dhe grupet Tenuk, Benu Behreh, etj.
Kryeqytet: Tedmuri
Religjioni: Kryesisht monofizit i krishterë dhe mesopotamik
Historia: Tedmuri i Amurruve 1100 p.e.s.
Hadriana Palmira (Vizita e Hadrianit në 130 e.s.)
Lulëzimi: 130-270. Përfshiu Egjiptin dhe Azinë e Vogël deri në Ankara. Tregtia në Kinë, trashëgimia në Petra.
Vasale ndaj Romës nga viti 117 i e.s.
U shkatërrua nga Aureli më 272 e.s.

PETRA: SHTETI NABATEAN

Fiset: Midjen, Xhudhem, Benu Belij, Benu Adhreh
Religjioni: Mesopotamik
Kryeqytet: Petra, e themeluar në shekullin e 5-të p.e.s.
Historia: Lulëzoi në shekullin e parë p.e.s.. Tregtia e përqendruar në Veri dhe trafiku i drejtuar nga Jugu. U pushtua prej romakëve më 105 e.s.
Veçoritë: Petra: Qytet i gdhendur në shkëmb

EL-HADAR (HATARA) 85-241 e.s.

Fiset: Benu Nimr, Benu Teglib, Benu Xhudejleh
Religjioni: Mesopotamik; pak të krishterë dhe zoroastrianë
Kryeqyteti: El-Hadar, 50 km në perëndim të Ashurit
Historia: Zuri fill në shekullin e parë p.e.s. Lulëzoi në ekonomi, duke kontrolluar trafikun midis Mesopotamisë dhe Azisë së Vogël, Persisë dhe Bizantit. Vasale e Persisë
Zemërimi persian ndaj lulëzimit të saj solli shkatërrimin e shtetit më 241 të e.s.
Veçoritë: Shamash (Dielli) është hyjnia kryesore. Arkitekturë dhe statuja të veçanta në kryeqytet.
Poetët: Tarafah ibn el-Abd, Harith ibn Hillizeh, Amr ibn Kulthum, të gjithë fitues të Mu'al-lekatit

LEHM

Fiset: Tenuk, Benu Bekr, Benu Teglib, Benu Mudar
Religjioni: Mesopotamik, disa zoroastrianë dhe nestorianë të krishterë
Kryeqyteti: El-Hireh, 3 milje në jug të Kufes
Historia: Vasale e Persisë nga viti 400 e.s. Sundimi i drejtpërdrejtë persian 602-635
Fundi i shtetit: Futuhatet Islamë, 635 e.s.
Veçoritë: El-Kevernek, Pallati Madhështor i Behram Gurit, djalit të Jezdigirdit.

GASSAN

Fiset: Benu Gassan
Religjioni: Kryesisht monofizit i krishterë; disa mesopotamikë dhe cifutë bazi Mezopotamya dini mensupları ve Yahudiler
Kryeqyteti: Busra, el-Xhabijeh, Xhillik
Historia: Lulëzoi në shekullin e 6-të të e.s. Beteja me Lehmin më 545, 554, 580. U pushtua nga Persia, 613-614. U clirua nga Bizanti më 629
Veçoritë: Poetët e heroit luftëtar: Lebid, fitues i Mu'allekes;
Hasan ibn Thabit, poeti i Pejgamberit
Mbreti i fundit: Xhebeleh ibn el-Ejhem



KINDEH

Fiset: Benu Bekr, Benu Esed, Benu Gatafan, Benu Kinaneh
Religjioni: Mekas/mesopotamik
Kryeqyteti: Elfev në jug, El-Enbar në veri (në Eufrat)
Historia: 0-529 e e.s. Lulëzoi në 480-529 të e.s.
Vasale ndaj mbretërve të Tubasë së Jemenit.
Poet i heroit: Es-Semev'el
Veçoritë: poetët: Umru' el-Kejs (v. 328 e.s.) (Fitues i Mu'all-ekas); Semev'el, cifut në Tejma'

MEKA

Fiset: Kurejsh
Religjioni: Mekas/mesopotamik
Kryeqyteti: Meka
Historia: Qendra më e rëndësishme fetare. Qabeja – Vendi ku ishin mbledhur 365 idhujt e të gjithë arabëve.
Qendër pelegrinazhi. Kryeqyteti tregtar i Arabisë
Veçoritë: Suk Ukaz, konkurrimi kombëtar vjetor i poetëve
Prestigj të shquar midis arabëve në të gjitha aspektet
Hegjemoni morale mbi Gadishull

gjatë tërë udhëtimit anës periferisë së shkretëtirës. Së fundmi, kursi i tyre, duke filluar nga Hixhazi, do t'i sillte në Mesopotami, duke zbritur në të, sikur të ishin prej veriut. Ky fakt përputhet me përshkrimet sumeriane të akadianëve si shtegtarë që erdhën nga veriu. Kapërcimi i shkretëtirës nga perëndimi në lindje ishte i pamundur përpara përdorimit të devesë, ndërsa Arabia Lindore gjithmonë ishte e populluar shumë rrallë për të ndërmarrë ndonjë shpërngulje në shkallë të gjerë.

Nga bujqësia e sistemuar në nomadizmin shkretinor. Lëvizja e popullsisë nuk kufizohej me shpërnguljen nga shkretëtira në Gjysmëhënën Pjellore në veri. Një shpërngulje e ngjashme ndodhi në drejtim të kundërt. Sociologët gjithmonë e kanë konsideruar lëvizjen e parë si të zakonshme dhe të justifikuar, sepse ajo quhej si një lëvizje që i çonte njerëzit drejt një niveli më të zhvilluar jetësor, nga kushtet e ashpra të shkretëtirës në tokat e buta të ushqyera nga shiu apo lumi. Kjo e shndërroi mungesën e tyre në bollëk, endjen e tyre në ngulim në një vend të caktuar; dhe kjo e mënjanoi nevojën e tyre për grabitje të përhershme dhe armiqësi. Ajo hapi për ta mundësi të tjera, jashtë luftës, dhe pikërisht tregtinë, që i bindet ligjit, dhe prodhimin e këmbimin e mallrave. Por përse ndokush do të dëshironte të zhvendosej në drejtim të kundërt?

Tri shkaqe të rëndësishme mund të kenë ndikuar që popullsia të ketë vepruar kështu. E para mund të ketë qenë një katastrofë natyrore, diçka si një tërmet i fuqishëm, apo një përmbytje. Në traditën arabe ende është i gjallë kujtimi i shkatërrimit të digës së madhe në Magrib, në Mbretërinë Sabiane në Arabinë Jugperëndimore, në shekullin e pestë e.s., që solli një rrënim në përmasa të gjera dhe shkatërroi popullsinë. Legjenda arabe rrëfen për shumë fise nga jugu pjellor, që u shpërngulën drejt



Foto 1.6 Një drenushë që jeton në shkretëtirë..

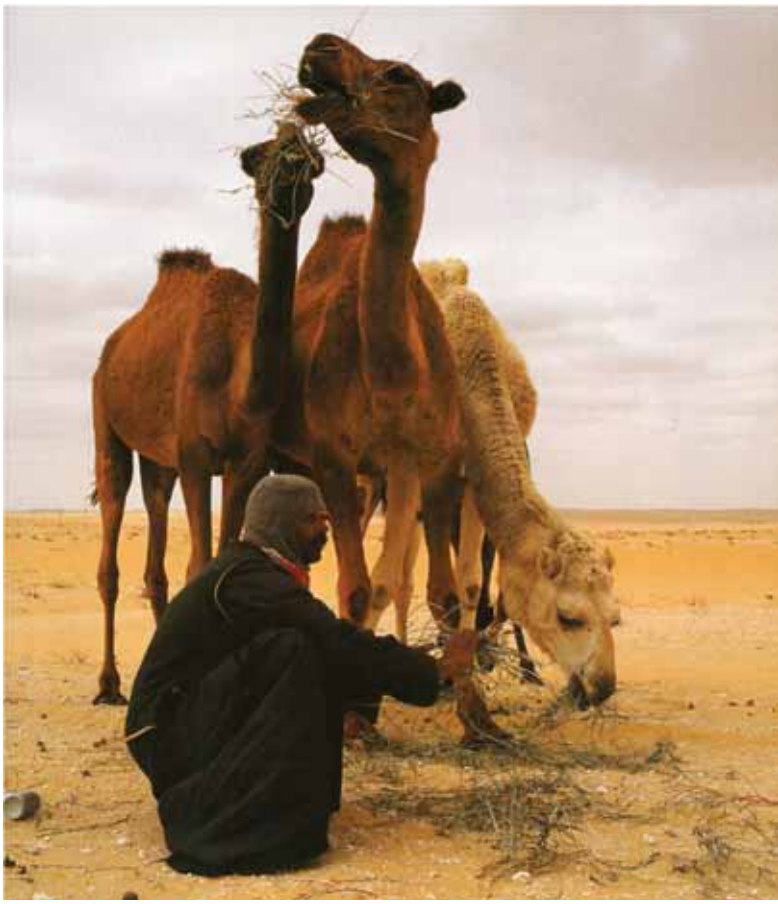


Foto 1.7 Deveja, është kafsha me ndërtim më të pajtueshëm për klimën dhe topografinë e Arabisë.

shkretëtirës në veri, për shkak të kësaj katastrofe. Fisi Ezd, për shembull, me të gjitha klanet e tij në Gjysmëhënën Pjellore e kërkon gjenealogjinë e tij tek një stërgjysh i vendosur në Jemen.

Shkaku i dytë i rëndësishëm i shpërnguljes së popullsisë së kolonizuar në tokë pjellore drejt shkretëtirës është mosmarrëveshja ideologjike me regjimin sundues. Dallimet fetare çuan drejt persekutimit në Ur (rasti i Abrahamit/Ibrahimit dhe Nimrodit) rreth fillimit të mijëvjeçarit të dytë p.e.s., si edhe në Jemen, në 523 e.s. (të krishterët dhe Dhu Nuvas). Në të dyja rastet, të cilat ne do të kemi mundësi t'i diskutojmë në mënyrë të veçantë dhe më me hollësi më vonë, i persekutuari duhej të largohej. Shkretëtira arabe, me hapësirën e saj të pashkelur dhe relievin shkëmbor të ashpër, siguronte vende të shkëlqyera për t'u fshehur. Kulti i përhapur i mikpritjes ndërmjet banorëve të saj siguronte strehë për të ardhurit rishtas, të cilët mund të rezultonin një ndihmë e madhe në marrëdhëniet e ardhshme me njerëzit e vendit prej nga ai u shpërngul.

◀ **Harta 3** Shtetet arabe paraislame



Foto 1.8 Një oazë

Shkaku i tretë i rëndësishëm i shpërnguljes në shkretëtirë është epërsia që ka jeta në shkretëtirë ndaj asaj në tokën pjellore. Ashpërsia dhe mungesa e saj kompensoheshin nga liria dhe thjeshtësia që ajo siguronte, koha e lirë për të menduar, kujdesi shumë i përpiktë për shqiptim dhe për mënyrën e të shprehurit, dëshira dhe ekstaza për poezi dhe elokuencë, synimi i vetëm për *muru'eh* – virtytet e burrërisë, guximit, besnikërisë dhe mikpritjes – në të vërtetë, thjesht aftësia për të dalë mbi rrjedhën e ekzistencës, për të arritur një perspektivë të re të së vërtetës dhe të realitetit. Shkretëtira arabe, pa dyshim, nuk është një shtrirje dunash rëre. Më saktë, ajo është një stepë me shi të paktë, me një shumëllojshmëri të gjerë të florës dhe faunës, e aftë për të ushqyer kopetë e deveve, deleve, dhive dhe njerëzit. Banori i shkretëtirës e ka konsideruar gjithmonë veten më të pastër në gjenealogji dhe në të folur, sesa fermeri i ngulitur, më të fuqishëm në luftë, më të vendosur në paqe, më të paepur përpara fatkeqësive, më besnik në miqësi dhe, përgjithësisht, në një gjendje shpirtërore më fisnike. Përveç kësaj, shkretëtira nuk ishte kurrë aq larg, ndaj njerëzit e ngulitur nuk e kishin aq të vështirë ta njihnin. Këta guxonin të hynin thellë në shkretëtirë dhe në mënyrë të rregullt, veçanërisht në pranverë; dhe njerëzit e shkretëtirës nuk ishin për ta të huaj, por kushërinj dhe farefis, të afërt apo të largët. Jeta në tokat bujqësore shquhej nga teknologjia dhe mirëqenia materiale më e lartë, por me dinjitet më të ulët dhe komercializëm më të madh. Natyra njerëzore më e ndjeshme mund të gjente në jetën shkretinore fuqi më të madhe joshëse dhe vetërealizim më të pasur.

Dy shkaqet e fundit mund të bashkohen shumë mirë në një vizion të ri të jetës; domethënë disidentët e persekutuar mund të bëjnë kauzë të përbashkët me një vizion të tillë të lindur nga preokupimi i vazhdueshëm i njeriut të shkretëtirës me çështjen e identitetit dhe fatit. Presioni i popullsisë apo pretekstet historike bëhen vegla dhe instrumente në duart e një hovi lëvizës për të farkëtuar rrugë të reja në histori.



Foto 1.9 Kopshte hurmash

Lëvizjet e jashtme të popullsisë

Pushtimet e jashtme. Pa dyshim ky teatër ka qenë dëshmitar i disa pushtimeve nga të huajt. Hititët, "njerëzit e maleve", që i kemi përmendur, hynë në Arabi nga Azia e Vogël, më 1535 p.e.s., në kohën e Mursulisit I, i cili e sulmoi Babiloninë dhe i hapi kështu rrugë dominimit të tij me anën e kasitëve nga lindja (Persia). Hititët vazhduan të sulmonin herë pas here rajonin nga bazat e tyre në Siri, dhe hurrianët hynë në Mesopotaminë Veriore nga Kaukazi. Për tre shekuj të tërë, pas shfaqjes së tyre politike rreth 1500 vjet p.e.s., hurrianët, hititët dhe kasitët mbizotëruan skenën dhe krijuan format e qeverisjes për të sunduar territoret që i pushtuan. Shteti i Mitanit në Mesopotaminë Veriore u themelua nga hurrianët rreth 1500 vjet p.e.s., me kryeqytet të tij Vasukanin, por ai u shemb 150 vjet më vonë. Ai u shtri pothuaj deri në Mesdhe dhe përfshiu qytetet Nuzi dhe Arrapha në Asiri dhe Alaleh

në Siri. Shteti lulëzoi dhe pati marrëdhënie të mira me Egjiptin kur faraonët Thutmosi IV (1406-1398 p.e.s.) dhe Amen-Hotep III (1398-1361 p.e.s.) u martuan me princeshat mitanite. Por këto marrëdhënie të mira u prishën më 1365 p.e.s., si rrjedhim i një lufte të pandërprerë, e cila e detyroi Mativazan të nënshkruante një traktat vasaliteti ndaj Supiluliumasit, mbretit të hititëve.

"Njerëzit e maleve" ishin përzierje e vendësve me indoevropianët e vendosur atje prej shpërnguljeve ariane. Sido që të jetë, sundimtarët dhe fisnikët ishin indoevropianë (prej evidencës së emrave të tyre), të cilët e ngritën veten në një klasë të veçantë sunduese dhe e monopolizuan armën e re strategjike të epokës: kalin dhe koçitë e luftës. Ata përdorën një sistem të përpunuar politik, juridik dhe marrëdhëniesh diplomatike për ta përjetësuar dallimin klasor. Vetë sundimtarët, sidoqoftë, lëshonin pe para influencës së vendësve në të gjitha frontet, duke përdorur gjuhën e tyre për të shkruar dokumentet zyrtare dhe duke miratuar religjionet e tyre, kulturat e tyre etj. Kasitët ishin të parët që u asimiluan plotësisht në fenë dhe kulturën mesopotamike. Gradualisht, të gjithë të tjerët vepruan në të njëjtën mënyrë dhe adoptuan gjuhën, kulturën dhe fenë e njerëzve që pushtuan. Në të vërtetë, asimilimi i tyre i hapi rrugë gjuhës së vendësve (gjuhës akadiane) dhe kulturës së tyre midis njerëzve që nuk e kishin folur kurrë atë, përfshirë këtu, siç tregojnë letrat e Amarnas (Ahetatonit), edhe egjiptianët. Shkrimi kunjor ishte i përhapur në të gjithë Lindjen e Afërt dhe veprat e rëndësishme letrare të Mesopotamisë, që mishëronin kulturën e saj, religjionin e saj, motivet artistike dhe temat e saj, jo vetëm u adoptuan nga pushtuesit, por u përhapën prej tyre në drejtim të vendeve dhe popujve të largët. "Kështu" shkruante Sabatino Moskati, "qytetërimi i ri nuk kishte as fitues, as të mundur. Ashtu si Roma në Mesjetë, pavarësisht nga dekadenca e saj politike, Mesopotamia në kohën e "njerëzve të maleve" kremtoi triumfin e kulturës së saj."[6]



Foto 1.10
Vorbë e përbërë nga tre pjesë të bashkuara nga periudha e Ubejdit të III. Arabia juglindore

Pas periudhës së vetëkonsolidimit në Anadoll, hititët nën Hatusilisin I, dërguan një ekspeditë kundër Alepos, rreth



Foto 1.11
Poçe me kafshë të stilizuara, Iloji Xhemdet-Nasr, gjetur në Kefaxheh, rreth 2500 vjet p.e.s. (Falënderojmë Muzeun Universitar të Universitetit të Pensilvanias).

1750 p.e.s., dhe, dy shekuj më vonë, u ndien mjaft të fuqishëm për të ndërmarrë një sulm kundër Babilonisë. Perandoria e Vjetër vazhdoi deri në 1380 p.e.s., kur një varg problemesh i dhanë Supiluliumasit mundësinë që të merrte në duar frerët e pushtetit (1380-1346). Dobësimi i Egjiptit, si pasojë e reformave të Ahenatonit, i dha një tjetër mundësi Supiluliumasit që ta zgjeronte perandorinë e tij në Mesopotaminë e Sipërme, në Sirinë e Sipërme dhe në Liban. Më 1250 p.e.s. perandorisë hitite i erdhi fundi nga "njerëzit e detit", të armatosur me armët e reja të epokës së hekurit, që u sulën mbi tërë rajonin nga Greqia, ishujt e Detit Egje, Kreta dhe Qiproja. Këta erdhën në rajon në periudhën e pafuqisë dhe të përçarjes së madhe. Egjipti dhe Mesopotamia ishin në eklipsim, duke vuajtur prej invazionit të "njerëzve të maleve". Përveç kësaj, disa shekuj rivaliteti me ushtrinë perëndimore të Gjysmëhënës Pjellore apo Sirisë gjeografike, i kishin dobësuar të dyja palët dhe e kishin lënë Sirinë të zbuluar ndaj cilitdo që mund ta ushtronte forcën për ta grabitur. Hititët luftuan për të; kështu vepruan dhe "njerëzit e detit" që arritën me armë të njëjta, në mos më të mira, dhe zotëruan linjat detare ndërmjet brigjeve lindore të Mesdheut dhe vendlindjeve të tyre ishullore.

Ashtu si kushërinjtë e tyre në veri – hititët, hurrianët dhe kasitët – "njerëzit e detit" u asimiluan me shpejtësi nga qytetërimi mesopotamik. Kontributi i tyre më i rëndësishëm nuk ishte as në fe, as në gjuhë, as në kulturë, por në formacionin politik, që u mundësoi të vendosnin hegjemoninë e tyre, duke përdorur në mënyrë efektive armën e tyre të re prej hekuri. Prijësi i tyre ishte një *primus inter*

ARABIA DHE FEJA
PARA ARDHJES SË ISLAMIT

BESIMI MEKAS/MESOPOTAMIK

ANEMBANË GADISHULLIT

Idhujt: Vedd në Ma'in; Palma e Shenjtë në Nexhran; Dhat Envat (pemë) në Mekë; el-Uzza në Nehleh; El-Lat në Taif; Dhu esh-Shera në Petra; Menat (Gur i Zi) në Kudejd, midis Mekës dhe Jethribit; Hubel, hyjnia kryesore në Qabe

Ditët e rëndësishme të përkujtuara dhe të kremtuara:

Dita e Bu'athit: Evsët kundër hazrexhëve, 610 e.s.
Dita e Fuxharit: Kurejshët dhe kinanët kundra hevazinëve, 585 e.s.
Dita e el-Besusit: Benu Bekr kundër Benu Teglib, 498 e.s.

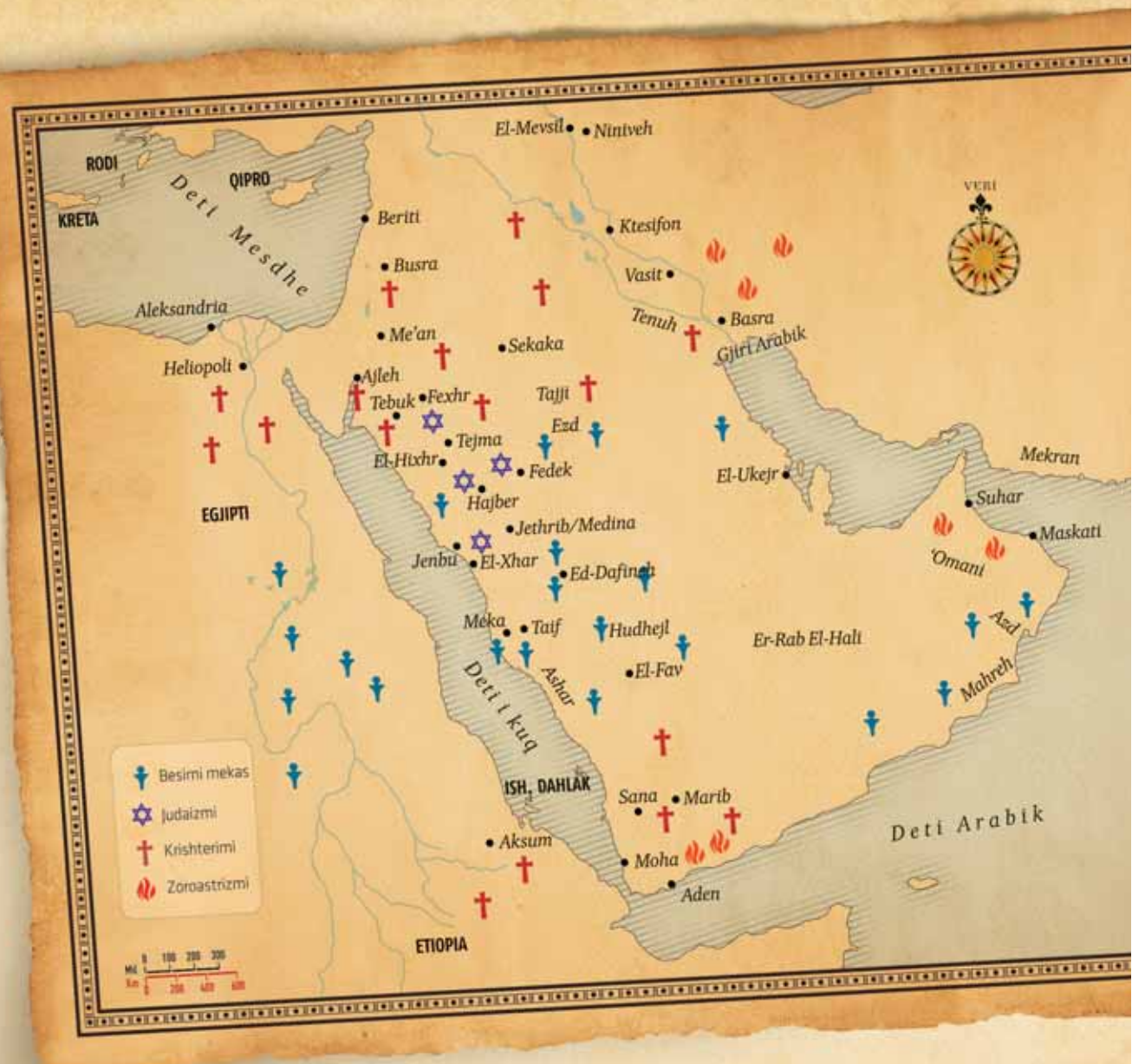
Poetët e heronjve të luftës: El-Xhessas ibn Murreh kundër El-Muhalhilit
Dita e Dahisit dhe Gebras: Absët kundër dhubjanëve, 530 e.s.
Poeti i heroit të luftës: Anter ibn Sheddad, 615 e.s.
Dita e Ukazit: Dita vjetore e konkurrimit poetik kombëtar në Nehleh dhe Taif

KRISHTERIMI

Perandoria Bizantine:
Mbizotëruese kudo

Gjysmëhëna Pjellore:
I përhapur në shtetin Gassan nga viti 500 e.s. (Riti monofizit)
Jakub el-Berda'i (Jacob Baradeus), "Prelati i të gjithë arabëve",
në Edesa Xhebeleh ibn el-Ejhem, mbreti i fundit i gassanëve,
u konvertua në Islam dhe doli nga ai, 634 e.s.
I shpërndarë tejmatanë Shtetit Lehm (Riti nestorian)
Shenjtor: Simeoni, jetonte mbi shtyllë, 400-418 e.s.
Pak ithtarë në Arabinë Veriore.

Gadishulli Arabik:
Një numër i vogël në Jemen (Kisha kopte)
Erjat (Invazioni abisinas në Jemen), 523
Ebreheh (Invazioni i dytë abisinas), 565, 570
Masakra e të krishterëve nga cifutët në kohën e Dhu Nuvasit në Jemen (Kur'an 85:4), 560 e.s. Persia pushton Jerusalemin, 613-614
Forcat e ekseditës persiane nën Vehrazin dëbuan abisinasit e krishterë nga Jemeni, 575 e.s.



JUDAIZMI

Karaitët dhe samaritanët
Vendi: Jibna (Xhamnia), Sefedi, Babilonia, Tejma, Hajberi, Medina, Jemeni. Në Jemen, religjion zyrtar gjatë kohës së Dhu Nuvasit, 560-570 e.s.

ZOROASTRIZMI

Anembanë Iranit
I shpërndarë tejmatanë Lehmit, Umanit, Bahrejnit dhe Katarit
Disa ithtarë në Jemen, 560-632 e.s

pares, një udhëheqës me fuqi të kufizuar, i vënë të drejtonte shtetin prej klasës së fisnikëve që e përkrahnin dhe e kontrollonin. Ashtu si "njerëzit e maleve", edhe "njerëzit e deteve" kishin prijës që nuk ishin as zotë, si në rastin e Egjiptit, as famullitarë të perëndisë në tokë, si në Mesopotami. Pas pushtimit të të tjerëve, ata nuk vranë dhe nuk plaçkitën në mënyrë të shfrenuar, as nuk i skllavëruan viktimat e tyre. Ata lidhën me ta një traktat që përcaktonte statusin e tyre si sovranë absolutë dhe i kthyen të mposhturit në vasalë. Statusi i nënshtruar i të mposhturit ishte përcaktuar me traktat, që shërbente gjithashtu si një dokument juridik apo burim ligji dhe autoriteti. Kjo ishte një formë federalizmi, deri atëherë e panjohur. Autoriteti i pushtuesve vendosej përkrah autoritetit lokal të vendësve, kështu që bëhej i pamundur çdo ekspansion imperialist, ndërkohë që i hapeshin portat akulturimit. Kulturat dhe besimet, zakonet dhe të tjerat, filluan të përziheshin duke i dhënë mundësinë më të fuqishmit të dilte ngadhënjimtar, si mbi pushtuesit, ashtu edhe mbi të mundurit. Meqë disa elemente të kulturës së pushtuesve u asimiluan në kulturën mesopotamike, identiteti i tyre i veçuar si një grup mori tatëpjetën. Posa hegjemonia e tyre politike u fundos, identiteti i tyre i mëvetësishëm u shemb dhe ata u bënë njësh me popullin indigjen të vendit.

Ndryshe ishte me egjiptianët, të cilët, duke pasuar invazionin e hiksëve gjatë Dinastisë së 18-të (1570-1305 p.e.s.) pushtuan krahun perëndimor të Gjysmëhënës Pjellore dhe i rezistuan asimilimit. Mbas kësaj, ata synonin të ruanin kufijtë e Egjiptit dhe t'i ndëshkonin kundërshtarët e faraonit, apo ata që nuk përfillnin urdhrin e tij. Gjatë Perandorisë (1465-1090 p.e.s.), qëllimi i tyre ishte po ai, por trazirat politike të kohës dhe shfaqja e "njerëzve të maleve dhe "njerëzve të deteve" kërkoi një prani më të qëndrueshme egjiptiane. Ndërsa ekspansioni egjiptian në drejtim të jugut në Nubi, dhe në drejtim të perëndimit në Libi, donte të thoshte aneksim, ekspansioni drejt Azisë donte të thoshte shtrirje e fuqisë ushtarake dhe politike. Tokat aziatike të pushtuara prej Egjiptit nuk u përfshinë kurrë në Mbretërinë Egjiptiane. Për egjiptianin, aziatiku ishte gjithmonë i huaj, gjithmonë në nevojë për të qenë i nënshtruar ushtarakisht dhe politikisht, por kurrë për të qenë një partner. Kështu, Egjipti mjaftohej me emërimin e një komisionari për të ushtruar kontroll mbi monarkët aziatikë dhe popujt e tyre dhe për të nxjerrë haraçin, ashtu sikurse i urdhëronte faraoni. Ky imperializëm egjiptian pati periudhat e tij të lavdisë dhe dobësisë. Në të dyja rastet, kjo kurrë nuk e nënkuptonte asimilimin, me përjashtim të atyre egjiptianëve, detyrat zyrtare të të cilëve i çonin në Siri për një kohë të gjatë. Shumica, megjithatë, mundi të kthehej në shtëpi, te njerëzit e tyre, toka dhe kultura e tyre, duke mos e parë veten midis aziatikëve si një gjë të domosdoshme, por si në një ekspeditë ushtarake të përkohshme. Një numër i vogël, të detyruar nga rrethanat të qëndronin në Azi, njëlloj si të gjithë jo-aziatikët e tjerë, u asimiluan dhe u shpërbënë në vatrën e "Arabisë". Asimilimi i këtyre egjiptianëve shkoi aq larg, saqë bëri që nëpunësit e faraonit në Azi ta mbanin letërkëmbim me eprorët e tyre të kthyer në atdhe në gjuhën akadiane mesopotamike të Gjysmëhënës Pjellore.

Një fat të ngjashëm patën edhe persianët. Në kohën e Perandorisë Akamenide (550-330 p.e.s.), Kiri pushtoi Babiloninë dhe Kambizi udhëhoqi forcat e tij ushtarake për ta pushtuar gjerë e gjatë Sirinë dhe Egjiptin. Sundimi i drejtpërdrejtë persian në Egjipt vazhdoi mbi një shekull dhe u përmbys vetëm në vitin 401 p.e.s., me vendosjen e Dinastisë së 27-të. Në Siri, sidoqoftë, ai vazhdoi i pasfiduar derisa Aleksandri i Madh i dha fund atij më 332 p.e.s. Por, në këtë rast, neve nuk na intereson fati i persianëve në Egjipt, meqë Egjipti nuk ishte në atë kohë pjesë e qytetërimit të Arabisë. Por në Gjysmëhënën Pjellore, persianët ishin shkrirë në qytetërimin mesopotamik; dhe ata i kontribuuan atij në forma të shumta të rëndësishme. Për herë të parë në histori ata bashkuan Azinë Perëndimore, me përjashtim të Gadishullit Arabik, nën një perandori të mirëfilltë. Nga India deri në Danub, nga Deti Kaspik deri në Nubi – të gjitha këto territore u bashkuan për herë të parë nën një administrim.



Foto 1.12 Enë të arta të mbretëreshës Shubad, nga Varrezat Mbretërore në Ur, rreth 2650–2550 p.e.s. (Falënderojmë Muzeun Universitar të Universitetit të Pensilvanias).

◀ **Harta 4** Besimi në Arabinë paraislame



Foto 1.13 Mbreti Darius, pasi që e shpalli zoroastrizmin si fe zyrtare të Perandorisë perse si "zot dominant" të qytetërimit të vet e emërtoi Ahura Mazdën.

Sistemi administrativ i satrapëve me instruksione dhe politikë identike, hapja e komunikimit ndërmjet provincave, futja në qarkullim e monedhave për të lehtësuar tregtinë, në të vërtetë, ndërtimi i rrugës kryesore ndërkrahinore 1500 milje nga Suza deri në Sardis, të gjitha këto bënë që të vendoset një masë e drejtë e unitetit, sigurisë dhe prosperitetit për të gjithë banorët.

Ndërsa Kiri, themeluesi, ndoqi një politikë tolerante, duke i lejuar dinastitë dhe institucionet vendëse të vepronin nën hegjemoninë persiane, djali i tij Dari dhe nipi Kserksi imponuan një version përjashtues të religjionit të Zarathustras, duke merituar të dy titullin e tiranit mizor. Në një përshkrim të Kserksit, të zbuluar në Persepolis, mbreti tregonte: "Disa prej vendeve ... u revoltuan; por unë i shtypa me ndihmën e Ahuramazdas... Nën hijen e Ahuramazdas unë çrrënjosa tempujt e perëndisë së ligë dhe bëra njoftimin: Ju nuk duhet të adhuroni më zotët e këqij."[7] Prezenca persiane në teatrin e Arabisë u shpërbë përmes asimilimit. Kjo për shkak të dy arsyeve: Së pari, ekzistonte një aftësi e jashtëzakonshme e qytetërimit mesopotamik për të influencuar, për të akulturuar dhe për të asimiluar të ardhurit rishtas. Së dyti, procesi i mesopotamizimit apo arabizimit të popullit persian kishte filluar disa shekuj para daljes së tyre në skenë si pushtues, kështu që dallimi ideologjik midis pushtuesit dhe të pushtuarit ishte tepër i vogël për të qenë i rëndësishëm. Kjo bie në sy sidomos në format artistike dhe letrare që ata sollën në Arabi. Përveç kësaj, ardhja e grekëve dhe disfata e persianëve e ndërpreu praninë persiane në Arabi nga zemra e vendit persian. Çdo gjë e mbetur nga kjo prezencë brenda botës arabe, e përshpejtoi mesopotamizimin e vet dhe u bë e padallueshme.



Foto 1.14
Shembuj të vorbarisë
nga periudha e vonshme e Ubejdit.

Pushtuesit e kohëve të mëvonshme na paraqesin shumë raste akoma më të drejtpërdrejta. Grekët ishin shkaktarë për helenizimin e madh në Gjysmëhënën Pjellore. Megjithatë, ata që mbetën brenda zonës u akulturuan dhe u asimiluan nga procesi që filloi me Aleksandrin e Madh dhe që ai e pati deklaruar nga fundi i jetës së tij. Fati i romakëve ishte identik. Kështu ishte edhe ai i tartarëve, mongolëve dhe turkmenëve, që arritën në Arabi si imigrantë me valët e njëpasnjëshme që filluan në shekullin e tetë të e.s., apo që erdhën si pushtues në shekullin e trembëdhjetë. Këta të fundit praktikuan disa lloje të shamanizmit, të cilat ata i ndërprenë pasi mësuan kulturën dhe besimin islam. Nipi i Xhengis Hanit u bë musliman dhe djemtë e tij bashkuan ushtritë e komunitetit musliman (*ummetin*) për të marshuar pas tyre në një valë të re pushtimesh në Rusi, Ballkan dhe në Evropën Qendrore. Muslimanët e botës e pështendetën dinastinë e Othmanit dhe zgjodhën anëtarët e saj halifë, jo si turq të huaj, por si muslimanë që ishin asimiluar plotësisht në kulturën e rajonit, në Islam.

Të njëjtat fakte janë po kaq të vërteta edhe për kryqtarët që erdhën nga Evropa gjatë valëve të ndryshme, në shekujt dymbëdhjetë-katërmbëdhjetë të e.s. Ata marshuan përmes hapësirave të gjera të Sirisë gjeografike, i pushtuan ato dhe ia dolën mbanë të themelonin një numër shtetesh të vogla. Shteti kryqtar i Jerusalemit ishte në kohën e tij një prej më të fuqishmëve në rajon dhe vetë kryqtarët ishin komuniteti më i mbyllur fetar dhe politik në një vend të huaj. Si një shtet autonom, ata vazhduan mbi 100 vjet. Megjithatë, së fundmi, Evropa e humbi interesimin për kryqtarët dhe aventurën e tyre; disa u kthyen në vendlindje, por pjesa më e madhe, duke vepruar në mënyrë të pavarur vendosi të qëndronte. Për një apo dy gjenerata, akulturimi dhe asimilimi i tyre u krye plotësisht. Ata lidhën martesa me vendësit dhe nuk dallonin prej tyre.

Edhe kohëve të fundit, popujt britanikë, francezë dhe italianë pushtuan, okupuan dhe kolonizuan rajone të gjera të Arabisë, që më pas, për shkak të Islamit, u shtrinë për të përfshirë të tërë Afrikën Veriore. Ardhja e tyre ishte pasojë e ekspansionit industrial të Evropës dhe kolonizimi i kësaj zone u krye sipas vetëdijes romantike që kishin për superioritetin e racës së tyre, mbi atë të banorëve të zonës. Fuqia e tyre ushtarake, politike dhe ekonomike ishte e pasfidueshme dhe bota arabe rënkoi shumë nën zgjedhën e tyre për gati një shekull. Lidhjet e kolonizatorëve me vendet e tyre amtare mbetën jashtëzakonisht të fuqishme gjatë gjithë kohës që ishin larg atdheut. Kështu, që kur pushtimi i tyre nuk mund të mbahej më, thuajse të gjithë ata u kthyen në vendlindje. Megjithatë, duhet të shënohen dy përjashtime: forcat ushtarake të ekspeditës franceze të Napoleonit, i cili pushtoi Egjiptin dhe kolonët francezë të Tunizisë, Algjerisë dhe Marokut. Të parët qëndruan në Egjipt, kryesisht për shkak të shkatërrimit të flotës së tyre (Ebu Kir Bej, 1798 e.s.) dhe pengimit të të tërë ekspeditës së tyre ushtarake nga britanikët. Të fundit vepruan kështu, kryesisht për shkak të vështirësisë socio-ekonomike që shkaktoi vetëçrrënjosja dhe rivendosja. Të parët u akulturuan dhe u asimiluan plotësisht gjatë një brezi dhe të dytët janë duke kaluar në mënyrë të vazhdueshme të njëjtin proces. Kështu Arabia ka pësuar derdhjen e lloj-lloj elementeve etnikë në gjirin e saj. Por ajo i ka përvetësuar që të gjithë, duke i konvertuar në fenë dhe në pikëpamjet e përhapura të saj, duke i akulturuar dhe asimiluar. Invazionet dhe kolonizimet, natyrisht, shkaktuan disa ndryshime fizike në pamjen raciale (ngjyrën e fytyrës) të banorëve vendës. Por, në shpirtin, gjuhën, kategoritë e vetëdijes, fenë dhe ideologjinë e Arabisë, ato nuk kontribuuan aspak. Arabia u pasurua pak a shumë në mënyrë kuptimplote prej elementeve origjinalë që çdo valë e invazioneve solli në të, nga kuajt dhe koçitë e luftës që sollën "njerëzit e maleve", deri tek filozofia gnostike dhe shkencat natyrore të helenëve, dhe teknologjitë e Egjiptit të lashtë, si edhe të Perëndimit



Foto 1.15 Niksosët me prejardhje nga Hurri (Mbretërit e huaj- mbretërit barinj) ndaj e kanë pushtuar deltën e lumit Nil në periudhën e dinastisë së 12. Dhe si rrjedhojë e kanë themeluar dinastinë e 15.

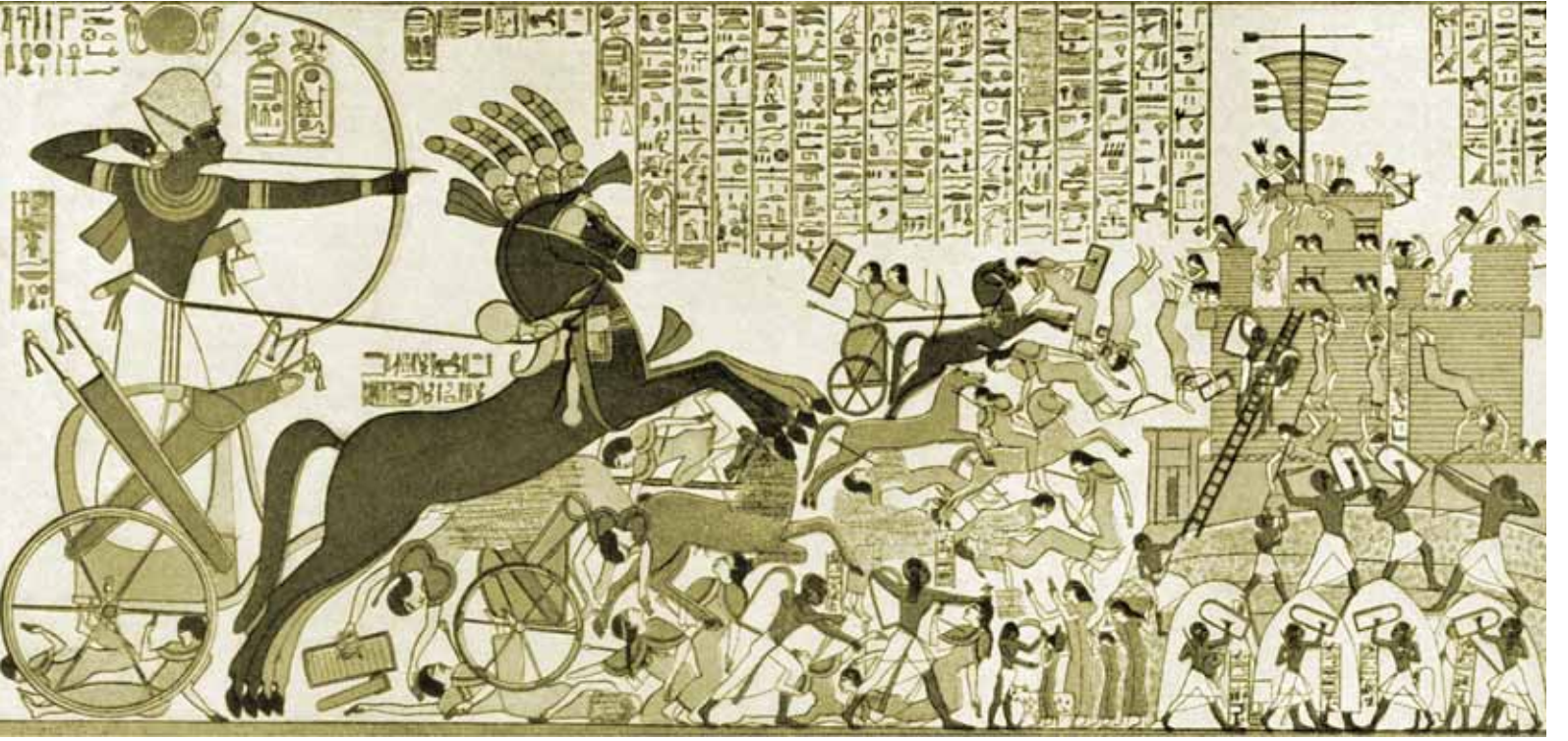


Foto 1.16 Një freskë egjiptase

modern. Gjatë tërë pesë apo gjashtë mijëvjeçarëve, Arabia ka ruajtur një unitet demografik të vazhdueshëm. Asnjë rritje nuk ishte aq e madhe, apo aq e rëndësishme sa ta ndërronte natyrën apo përbërjen e këtij uniteti. Së këtejmi, vërtet mund të bëhet fjalë për një etnicitet arab, megjithëse pothuaj çdo ideologji që "Arabia" e ka nënshkruar në gjithë historinë e saj të gjatë (përveç ideologjive të disa hebrenjve dhe të disa arabëve gadishullorë para-islamë) ka predikuar mësimin anti-etnocentrik të universalizmit.

Invazionet semite nga jashtë (Egjipti, Afrika, Fenikia dhe Islami). Meqenëse Bibla dhe studiuesit e saj e morën Gjysmëhënën Pjellore si skenë të historisë së hershme të njerëzimit, vijoi se Hami dhe pasardhësit e tij zunë fill atje dhe u shpërngulën në Afrikë nën mallkimin e babait të tyre Noes.[8] Deshifrimi i hieroglifëve egjiptianë zbuloi një sërë ngjashmërish në gjuhët semite dhe kjo nxiti një polemikë të gjatë lidhur me marrëdhëniet e gjuhëve dhe të popujve që i flasin ato.[9] Disa studiues e konsideruan egjiptianin si një anëtar të familjes së gjuhëve semite dhe ndryshimet i shpjeguan me kohën dhe kushtet e jetesës. Të tjerët e quajtën atë hamitik dhe i shpjeguan ngjashmëritë me invazionin e një grupi nga tjetri, që çoi drejt teorisë së kundërt se semitët ishin dikur banorë të Luginës së Nilit.[10] Historia ka shënuar influencat mesopotamike në Egjipt si pasojë e tregtisë në 500 vjetët e fundit të periudhës paradinastike (3200-2700 p.e.s.), depërtimin paqësor nga imigrantët aziatikë në Periudhën e Parë të Ndërmjetme (2200-2050 p.e.s.) dhe invazionin semit (hiksosët) që sundoi Egjiptin nga 1730 deri 1570 p.e.s.; por historia nuk njeh asnjë inkursion nga Egjipti apo Afrika në brendësi të Azisë para kësaj kohe. Kjo për shkakun se në kohërat më të hershme, në mijëvjeçarin e katërt dhe më herët, lëvizja nga Azia në Afrikë ishte më e mundshme sesa e kundërta. Qytetërimi ka lulëzuar më parë në Mesopotami sesa në Egjipt, meqë pasojat e tij tregojnë zanafillat e tyre dhe zhvillimin gradual në Mesopotami dhe zhvillimin e tyre të plotë në Egjipt. Një varg i tërë elementesh semite u bënë "një nxitje e dukshme" që kontribuoi në mënyrë të efektshme në kristalizimin e kulturës paradinastike egjiptiane.[11] Vula cilindrike, arkitektura monumentale, tullat me panel dekorativ, motivet artistike si simetria dhe antiteza, kafshët me trup të përbërë apo të stilizuara, lundrat e tipit mesopotamik, rrotovilja, metalurgjia e përparuar dhe, më e rëndësishmja prej të gjithave, shkrimi, erdhën nga Azia në Egjipt dhe ndihmuan në çuarjen e saj prej parahistorisë drejt historisë.[12] Nuk ka dëshmi të një influence reciproke, që do të thotë se tërë drejtimi kulturor ishte në anën e Mesopotamisë. Si rrjedhim, është i sigurt përfundimi se semitët që ishin mësuar ta kapërcenin shkretëtirën, kaluan në Egjipt si tregtarë, pushtues apo imigrantë, dhe ishin shkaktarët e ngjashmërive midis dy gjuhëve dhe qytetërimeve.

Kenanitët ishin një nëngrup i lëvizjes së madhe amorite nga Gadishulli Arab në Gjysmëhënën Pjellore në mijëvjeçarin e tretë p.e.s. Ata u vendosën në krahun perëndimor të Gjysmëhënës Pjellore, në tokat e Sirisë, Libanit, Palestinës dhe Jordanisë. Ardhja e tyre ishte një shtresë tjetër e shpërnguljeve nga Arabia mbi shtresat e tjera të njëjta të mëhershme, të vendosura para mijëvjeçarit të

katërt p.e.s., siç dëshmojnë emrat: Xheriko, Beth-Shean, Megido, Ako, Tire, Sidon. Emri i tyre, kenanit, i vuri emër industrisë dhe eksportit të tyre kryesor, pra ngjyra e purpurt. Nga ky ngjyrim doli emri tjetër i tyre, fenikas, të cilin ua vunë grekët (*phoenix* = ngjyrë e purpurt). Kultura e tyre ishte mesopotamike dhe reflektohej në emrat e qyteteve të tyre, që janë marrë nga emrat e qyteteve amorite në Mesopotami, si edhe në poçarinë dhe skulpturën e tyre. Përveç ngjyrës së purpurt, fenikasit eksportonin lëndë druri (veçanërisht dru qitroje), grurë, vaj, verë, pëlhurë dhe vegla metali. Druri i qitros dhe rrëshira e mbledhur prej pishave të Libanit iu mundësuan fenikasve të ndërtonin anije të përshtatshme për lundrim, që e rritën tregtinë dhe industrinë e tyre. Pasi mësuan se si të lundronin me anën e yjeve, anijet e tyre filluan të udhëtonin në Mesdhe dhe ata vendosën kolonitë tregtare në brigjet e tij.

Gjiri Persik, Deti i Kuq dhe bregdeti i Afrikës Lindore, i çarë nga Nili dhe nga një kanal i gërmuar nga faraoni Neko (609-593 p.e.s.), ishin po kaq të lundrueshëm dhe tregtia aty zotërohej nga fenikasit. Sipas Herodotit, ata lundronin përreth Afrikës, duke e pasur diellin në anën e tyre të majtë kur lundronin drejt jugut, në bregdetin e saj lindor, dhe në të djathtën e tyre kur lundronin në bregdetin e saj perëndimor.[13] Kudo që tregtuan, ata vendosën qendra tregtare, ndërtuan koloni dhe i lidhën ato me të gjitha rrugët detare. Kolonitë fenikase mbuluan brigjet e Mesdheut. Gades (Kadiz), Malaga, Kurtubeh dhe Barcelona në Gadishullin Iberik, Utika (Tunizia) në Afrikën Veriore, Baal-Libani në Qipro, Hipo dhe Kartagjena, Tarsi në Silici, Mahoni (kryeqyteti i Minorkës) dhe Korinthi (perëndia e të cilit ishte Melikertes apo Melkarth) ishin të gjitha koloni fenikase. Evropa, të cilën Zeusi, perëndia e grekëve, e rrëmbeu dhe u martua me të, ishte një princeshë fenikase, bija e mbretit Agenor. Vëllai i saj, Kadmusi, mbreti i Tires, vuri në punë minierat e arit në Traki. Nga të gjitha këto vende të largëta, bashkë me mallrat tregtare, u eksportuan edhe emrat, shkronjat dhe shkrimi semit; artet dhe zejet; zotat dhe ritualet. Sigurisht detarët fenikas morën prapa argjend, flori dhe mallra, kryesisht objekte që ata i prodhuan vetë nga materialet e minierës, që i kultivuan, apo që i gjetën në koloni. Por ata kurrë nuk e kthyen pas kulturën. Ata gjithmonë e jepnin, sepse e tyrja ishte më e lartë, më e përparuar.

Ekspansioni arab në kohën e Islamit ishte më madhështori. Deti Mesdhe, Oqeani Indian dhe brigjet e Azisë, të Afrikës dhe të Evropës u bënë objekt i një lëvizjeje që synonte transformimin e tyre si-



Foto 1.17 Kenanijtë/Fenikasit që ishin një nëngrup i Amurëve nga aspekti kulturor ishin identikë mesopotameze. (Një gdhendje që gjindet në British Museum)

pas shembullit të Arabisë së zhvilluar në kohën e Islamit. Ekspansioni islam ishte prototipi i të gjitha ekspansioneve arabe: më i suksesshmi, si edhe ekspansion i shtrirjes më të largët. Muslimanët e Arabisë sollën parimet e para të ideologjisë dhe gjuhës, me të cilat ata ishin lidhur në një unitet të pandashëm. Ata sollën edhe njerëzit e tyre për t'u përzier dhe për të lidhur martesa me vendësit dhe për të siguruar aktualizimin e parimeve që ata predikonin. Ata ishin të gatshëm t'u mësonin – dhe pa dyshim ua mësuan – gjithçka që duhej t'u ofrohej vendësve, që ata të mund ta adaptonin dhe përvetësonin, ta transformonin dhe ta ndryshonin, ashtu që t'i përshtateshin modelit të Islamit. Siç do të shohim, parimet kryesore të Islamit ishin pothuaj identike me ato të semitëve të mëhershëm, apo të emigrantëve të Gadishullit Arabik, një fakt ky që e lehtësoi procesin e islamizimit, që e ktheu gjithashtu edhe atë në një proces të arabizimit.

SHËNIME

1. A. F Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City, N.U.: Doubleday, bot. 2-të, 1957), f. 165.

2. Johann Gottfried Eichhorn, *Algemeine Bibliothek* (Lajpcig, 1794), Vol. VI, f. 772. Këtu Eichhorn merr nderin e shpikjes dhe përdorimit të parë të termit. Natyrisht, Eichhorn besonte se Dhiata e Vjetër pohon se popujt e botës,

si edhe gjuhët e tyre, janë përfundimisht të klasifikuara si semitike, hamitike, apo jafetike, sipas tre djemve të Noes, siç jepet tek Zanafilla 10.

3. Në mënyrë interesante, Kur'ani e vendos Përmbytjen vetëm brenda eksperiencës së Noes dhe popullit të tij. Noe dhe pak besimtarë të tjerë, që besonin në Zot dhe në moral, u shpëtuan nga vërshimi që Zoti ia shkaktoi popullit të Noes për mosbesimin dhe mosbindjen, si një mësim për popujt e tjerë. (Kur'an 25:37; 26:121; 29:15). Mbase për të larguar çfarëdo pretendimi për merita nepotiste në fe apo moral, Kur'ani u kujdes që të përmendë se një prej fëmijëve të Noes vazhdoi të mos besonte dhe të vepronte në mënyrë të padrejtë, me gjithë paralajmërimin e babait të tij, dhe se ai mori atë që meritonte – u përmbyt gjatë vërshimit (Kur'an 11:42-48).

4.

"Vëllai i saj, hero, luftëtar, Utu

I thotë Inanës së dëlirë

Motër e vetme, martohu me bariun ti

O vashë Inana, përse je mosdashëse?

Gjalpi i tij është i mirë, qumështi i tij është i mirë,

Çdo gjë që prek dora e bariut është e shndritshme."

"Unë nuk do të martohem me bariun.

Në rrobat e tij të reja ai nuk do të më mbulojë,

Mua, vashën, më lejo të martohem me bujkun,

Bujku që i bën bimët të rriten me bollëk,

Bujku që e bën drithin të rritet me bollëk..."

"Bujku (më tepër) se unë,

Çfarë ka bujku më tepër (se unë)?

Do të më japë ai mua rrobën e tij të zezë,

Unë do t'i jap atij, bujkut, delet e mia të zeza.

Do të më hedhë ai mua verën e tij të vjetër më të mirë,

Unë do t'i shtrydh atij, bujkut, qumështin tim të verdhë...

Ai u gëzua... në breg të lumit ai gëzohej,

Bariu, për më tepër, i çoi delet në breg të lumit."

Bariu, Dumuzi, në fushën e tij filloi një grindje me të.

"Unë kundër teje, o bari, kundër teje

Përse do të luftoj?

Lëri delet e tua të hanë bar buzë bregut të lumit

Në livadhin tim delet e tua le të sillen vërdallë

Në fushën e ndritshme të Erekit le të hanë ato kokrra drithi

Lëri kecat dhe qengjat e tu të pinë ujë në kanalin tim Unum."

Sa për mua që jam bari, në dasmën time,

O bujk, mund të quaj ty mikun tim..."

"Unë do të jap ty grurë, unë do të jap ty..."

James B. Pritchard, bot., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), f. 41-42.

5. E. Chiera, *Sumerian Religious Texts*, f. 20, cituar sipas Albright, *From the Stone Age*, f. 165-66.

6. Sabatino Moscati, *The face of the Ancient Orient*: *A Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962), f. 164.

7. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, f. 316-317.

8. Duke jetuar në një epokë, në të cilën hebrenjtë jetuan në marrëdhënie armiqësore pothuajse me të gjithë fqinjët e tyre dhe duke e reflektuar këtë urrejtje obsesive për ta, redaktori biblik i identifikon armiqtë e hebrenjve (kenanitët, egjiptianët, sebeitët, kashitët, babilonasit, akadianët, asirianët, xhebusitët, amoritët, filistinët, kaftoritët, fenikasit, etj.) si pasardhës të Hamit, një mëkatar ky që e pa dhe e përqeshi lakuriqësinë e babait të tij. (Zanafilla 9:18-28; 10:1-20).

9. Adolph Erman e filloi polemikën me artikullin e tij, "Das Verhältnis des ägyptischen zu den semitischen Sprachen", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 46 (1892), f. 93ff; George A. Barton solli prova për origjinën hamitike në librin e tij *Semitic and Hamitic Origins* (Filadelfia: Univ. of Pennsylvania Press, 1934), f. 85-87. Aaron Ember, *Egypto-Semitic Studies* (Laipcig, 1930); William F. Albright, "Notes on Egypto-Semitic Etymology," *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 34 (1917), f. 81-98, 215-255 dhe 47 (1927), f. 198-237; Franz Calice, *Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung* (Vjenë, 1936); dhe Otto Rossler, "Der Semitische Character der Libyschen Sprache,"*Zeitschrift fur Assyriologie* 16 (1952), f. 121-150, e kanë argumentuar çështjen në fjalë se "hamitik" u bë një term gjeografik sinonimik me Afrikën Veriore dhe Verilindore. Largësia e periudhës së vijueshmërisë – para 3000 p.e.s. – dhe mungesa e materialeve adekuate, e bën çdo konkluzion një hipotezë spekulative.

10. John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (Çikago: University of Chicago Press, 1951), f. 37.

11. Po aty, f. 39.

12. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, f. 39.

13. Herodoti, Libri IV, Kap. 42. Ky ishte një raport i detarëve, të cilin Herodoti e përmend dhe e mohon, por që vërteton lundrimin e tyre përreth kontinentit.

Kapitulli 2

Gjuha dhe historia

GJUHA DHE LETËRSIA

Kapitulli i mëparshëm ka treguar se nga pikëpamja gjeografike, si edhe demografike, vendet e Gadishullit Arabik dhe të Gjysmëhënës Pjellore përbënin një skenë të vetme, dhe ishin të pandashme me njëra-tjetrën. Integriteti apo uniteti i tyre vërtetohet më tej me një tjetër lloj dëshmie, linguistikën, që do ta shqyrtojë ky kapitull.

Semitët si një familje gjuhësore

Sikurse e kemi parë në Kapitullin e parë, zbulimet arkeologjike të shekujve tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë të e.s. provuan ekzistencën e popujve dhe të gjuhëve, për të cilat studiuesit e Dhiatës së Vjetër përdorën emrin semitik, siç përcaktohej nga tabela gjenealogjike e popujve tek Zanafilla 10. Gjuhët dhanë bazat për këtë emërim për shkak se u zbulua se ato ishin të ngjashme, gjë që i çoi studiuesit në përfundimin se gjuhët i përkisnin së njëjtës familjeje demografike. Studimi i mëtejshëm zbuloi lidhje më të afërta midis gjuhëve, që deri atëherë nuk mendoheshin të ishin të lidhura. Sot, gjuhët e ashtuquajtura semite mund të klasifikohen si vijon:

1. Që i përkasin gjysmës veriore të teatrit:
Lindore: Akadiane apo babilonase; asiriane
Veriore: Aramiane me shumëllojshmëritë e saj lindore të dialekteve të gjuhëve siriake, mandeane dhe nabateane, dhe shumëllojshmëritë e saj perën dimore të gjuhëve samaritane, aramaike hebraike dhe palmirene.
Perëndimore: Fenikase, hebraike biblike dhe dialekte të tjera kenanite.
2. Që i përkasin gjysmës jugore të teatrit:
Veriore: Arabe
Jugore: Sabiane apo himjerite me shumë llojshmëritë e saj të dialekteve mineane, mahrite dhe hakilite; dhe gizishte apo etiopiase me shumëllojshmëritë e saj të dialekteve tigré, amharike dhe hararite.

Të gjitha këto gjuhë janë sot pothuajse të vdekura; arabishtja është e vetmja që jeton realisht.[1] Valët e

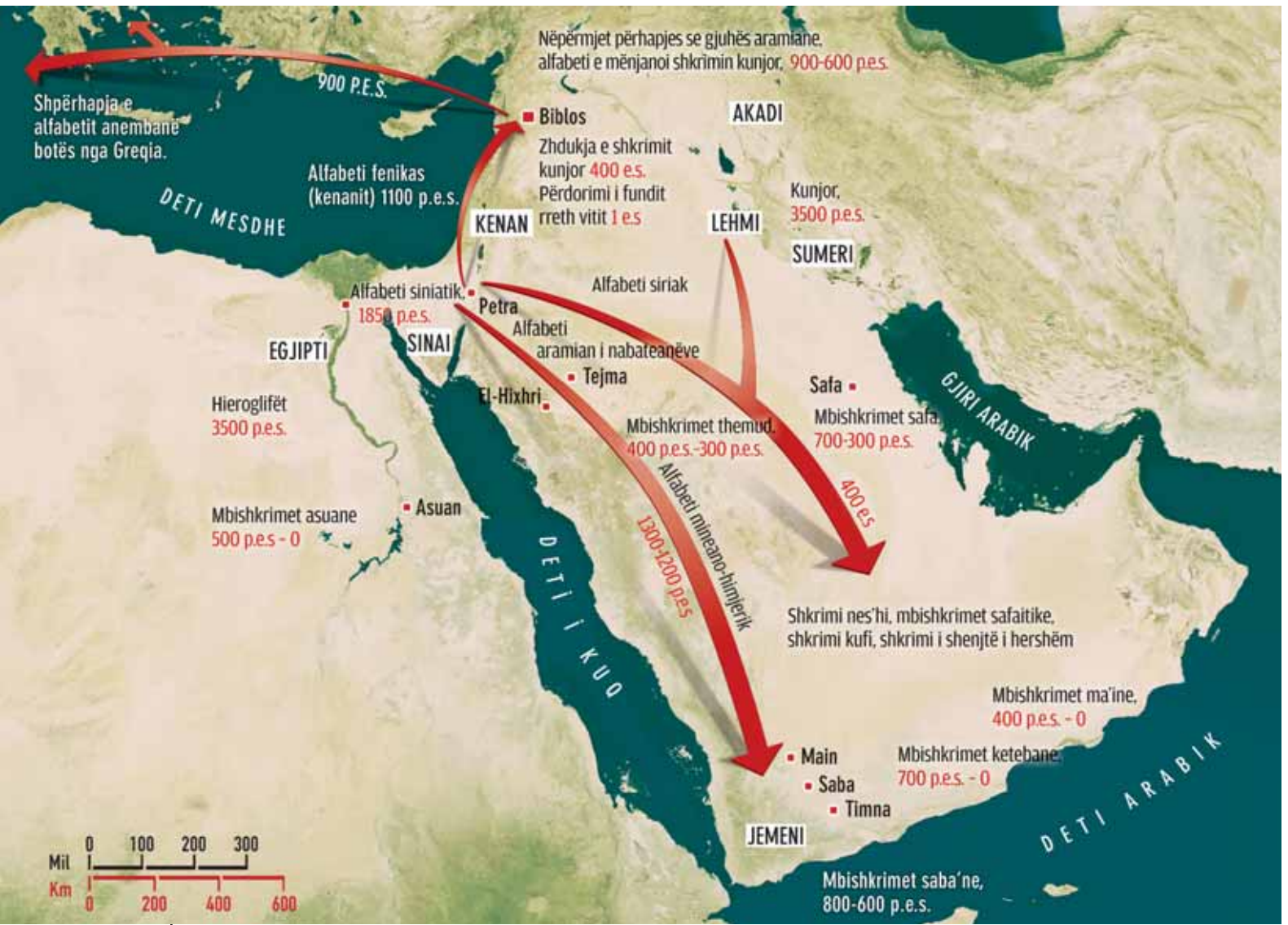


Foto 2.1 Guri i Distancës që gjindet në afërsi të Jerusalemit. Periudha e Emevive. Këtë gurë e ka ngritur „robi i Allahut emiri i besimtarëve Abdulmelik b. Mervan, mëshira e Allahut qoftë mbi të. Distanca me Damaskun është 175 km“ (TİEM, Stamboll)

emigrimit nga Gadishulli Arabik në Gjysmëhënën Pjellore – valët akadiane dhe amorite – 3000-1800 p.e.s. – e përhapën gjuhën akadiane në krahinë. Kjo gjë vazhdoi deri në fund të viteve 1400 p.e.s., gjë për të cilën japin dëshmi tabelat Amarna (Ahetaton) të Egjiptit, kohë gjatë së cilës gjuha akadiane ishte gjuha e bisedës së zakonshme si edhe e qeverisjes, gjuhë që shkruhej dhe flitej nga vendësit, si edhe nga sunduesit e tyre egjiptianë.[2] Pas viteve 1200 p.e.s., aramaishtja filloi ta zëvendësonte gjuhën akadiane, që ishte futur ngado në Gjysmëhënën Pjellore, dhe filloi të zhvillonte veçantitë dialektikore në çdo nën-zonë. Aramaishtja zëvendësoi hebraishten, gjuhën e kenanit dhe u bë e folura e përditshme e çifutëve në Azinë Perëndimore, siç tregon papirusi i Elefantinit (Egjipt) i shekullit të 6-të, si edhe e tërë hapësirës, deri me ardhjen e Islamit në shek. e 7-të të e.s.[3] Më pas, arabishtja e zëvendësoi gjuhën aramaike kudo në Azinë Perëndimore.

Sot arabishtja është gjuhë amtare e rreth 150 milionë njerëzve në Azinë Perëndimore dhe Afrikën Veriore, që përbëjnë 22 shtete, anëtare të Ligës së Shteteve Arabe. Nën influencën e Islamit, ajo ka përcaktuar gjuhët persiane, turke, urdu, maleze, hausa dhe savahili, duke iu dhënë atyre 40-60 për qind të leksikut të tyre, dhe duke ndikuar një herë e përgjithmonë në gramatikën, në sintaksën dhe në letërsinë e tyre. Përveç kësaj, ajo është gjuha fetare e një miliard muslimanëve anembanë botës, që recitohet nga ata në ritualet ditore. Po ashtu, ajo është gjuhë e Ligjit Islam që, të paktën në hapësirën e statusit personal, mbizotëron jetën e të gjithë muslimanëve. Së fundmi, ajo është gjuhë e kulturës islame që mësohet në mijëra shkolla jashtë

Harta 5 Alfabeti arab



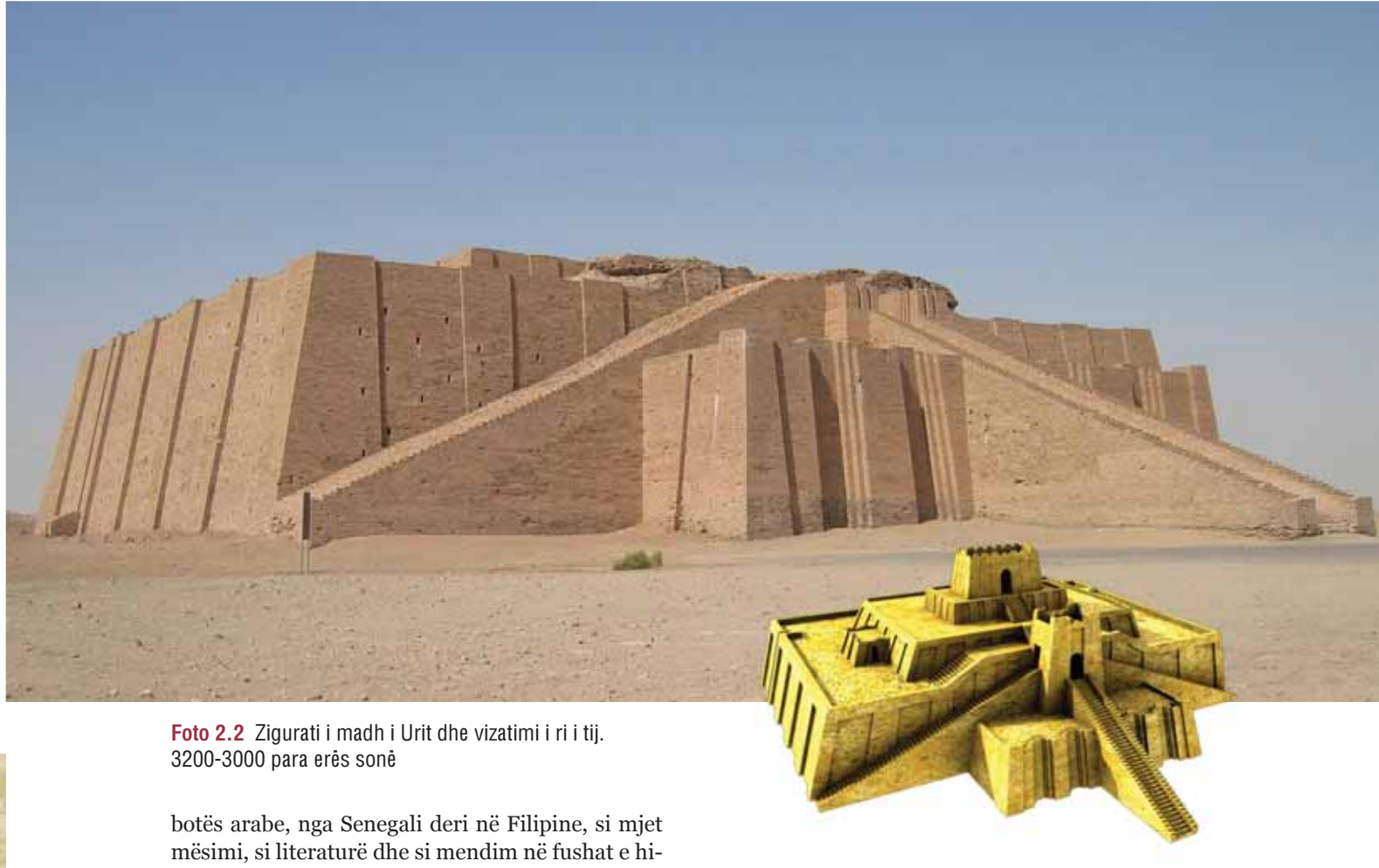


Foto 2.2 Zigurati i madh i Urit dhe vizatimi i ri i tij. 3200-3000 para erës sonë

botës arabe, nga Senegali deri në Filipine, si mjet mësimi, si literaturë dhe si mendim në fushat e historisë, etikës, drejtësisë, jurisprudencës, teologjisë dhe në studimet e shkrimeve të shenjta.

Arabishtja është gjuha e Kur'anit. Në këtë formë, ajo u fol nga të gjithë banorët e Gadishullit Arabik dhe të vendeve fqinje të Gjysmëhënës Pjellore, një mijëvjeçar para Islamit. Fatkeqësisht, ekzistojnë shumë pak dëshmi të shkruara të saj përpara ardhjes së Islamit dhe tradita gojore e paraqet tepër të përsosur dhe të plotë në zhvillimin e saj, në kohën kur u shpall Kur'ani. Nuk ka dyshim se ajo ka zhvilluar dhe ka përftuar një numër të madh të fjalëve perse, egjiptiane dhe sanskrite. Por ajo i ka asimiluar këto elemente dhe i ka arabizuar ato përpara Islamit. Arabishtja kur'anore, siç njoftohemi prej traditës, ishte gjuhë e arabëve veriorë, *el-Arabu'l-Musta'ribeh* apo arabëve të vetarabizuar. Arabët veriorë, sikurse tregojnë emrat e tyre, duhet ta kenë mësuar gjuhën arabe nga të tjerët. Gojëdhëna na tregon gjithashtu se arabët veriorë ishin pasardhës të Ismailit (Ishmael), djalit të parë të Ibrahimit (Abrahamit sipas Zanafillës), i cili u vendos në Mekë dhe ndërtoi Qabenë si shtëpi për adhurimin e një Zoti. Ismaili lidhi martesë me fisin Xhurhum, vendës të zonës, dhe lindi dymbëdhjetë djem që u bënë themeluesit e fiseve që jetuan nëpër tërë Gadishullin, me përjashtim të jugut dhe të zonave të tij jugperëndimore. Xhurhumitët e përvetësuan me dëshirë gjuhën, fenë dhe kulturën e Ismailit, duke merituar kështu titullin *musta'ribeh (të arbizuarit)*, dhe duke treguar një burim tjetër të arabishtes, përveç vetvetes. I tillë duhet të ketë qenë burimi të cilit i përkisnin Ismaili dhe Ibrahimi.

Gjenealogjia tjetër e ofruar prej gojëdhënës buron nga mbreti i parë i mbretërisë së parë arabe në Gadishull; ky ishte Jarubi, djali i Kahtanit, mbretit të arabëve jugorë. Vetë emri Jarub (fjalë për fjalë: ai që flet bukur) tregon për arabizimin që ai mund të ketë lejuar, apo t'i ketë çuar bashkatdhetarët e tij që ta jetojnë. Gojëdhëna e vërteton këtë me emrin e arabëve jugorë *el-Arabu'l-Mute'artibeh* (arabë të arabizuar nga të tjerë) dhe tregon se si një fis zbriti në jug nga veriu, u përzje me popullsinë e tij vendëse dhe ndërtoi mbretërinë e parë, mbret i parë i së cilës ishte Jarub ibn Kahtani. Si rrjedhim, procesi i arabizimit, i filluar prej tij, duhet të jetë shkaku i zhdukjes së gjuhëve apo dialekteve të jugut (ma'init apo minean, sabian apo himjerit, mehrit dhe hakilit). Ky proces mund të ketë përkuar me rënien e Mbretërive Arabe Jugore, në gjysmën e dytë të mijëvjeçarit të parë p.e.s.

Gojëdhëna e dytë gjenealogjike nuk e shpjegon origjinën e gjuhës arabe më shumë sesa e para. Të dyja tregojnë një pikë 'tjetër' në hapësirë dhe kohë, ndryshe nga Meka e kohës së Ismailit dhe ndryshe nga Arabia Jugore në kohën e Jarubit. Kjo pikë duhet të gjendet në pretendimin e tretë gjenealogjik, që gojëdhëna arabe e ka ruajtur të tillë me këmbëngulje, dhe pikërisht, se origjina e të gjithë

Vlera	Fenikase[a]	Aramaike[b]	Hebraike	Siriake (e vjetër)	Siriake (e zakonshme)	Kaldease	Arabe
e	𐤀	𐡀 𐡠	א	ܐ	ܐ	𐡀	ا
b	𐤁	𐡁 𐡡	ב	ܒ	ܒ	𐡁	ب
c	𐤂	𐡂	ג	ܓ	ܓ	𐡂	ج
d	𐤃	𐡃 𐡣	ד	ܕ	ܕ	𐡃	د
h	𐤄	𐡄 𐡤	ה	ܗ	ܗ	𐡄	ه
v	𐤅	𐡅	ו	ܘ	ܘ	𐡅	و
z	𐤆	𐡆	ז	ܙ	ܙ	𐡆	ز
ḥ	𐤇	𐡇	ח	ܚ	ܚ	𐡇	ح
ṭ	𐤈	𐡈	ט	ܛ	ܛ	𐡈	ط
y	𐤉	𐡉	י	ܝ	ܝ	𐡉	ي
k	𐤊	𐡊	כ ך	ܟ ܟ̣	ܟ ܟ̣	𐡊 𐡫	ك
l	𐤋	𐡋	ל	ܠ	ܠ	𐡋	ل
m	𐤌	𐡌 𐡥	מ ם	ܡ	ܡ ܢ	𐡌 𐡬	م
n	𐤍	𐡍 𐡭	נ ן	ܢ ܢ̣	ܢ ܢ̣	𐡍 𐡭	ن
ṣ	𐤎	𐡎 𐡧	ס	ܣ	ܣ	𐡎	س
ʿ	𐤏	𐡏	ע	ܥ	ܥ	𐡏	ع
p	𐤐	𐡐	פ	ܦ	ܦ	𐡐	ف
ṣ	𐤑	𐡑 𐡨	צ ץ	ܨ	ܨ	𐡑	ص
ḳ	𐤒	𐡒 𐡩	ק	ܩ	ܩ	𐡒	ق
r	𐤓	𐡓 𐡪	ר	ܪ	ܪ	𐡓	ر
ṣ	𐤔	𐡔	ש	ܫ	ܫ	𐡔	ش
t	𐤕	𐡕 𐡟	ת	ܬ	ܬ	𐡕	ت

arabëve, si e atyre që rrjedhin nga Ismaili, ashtu edhe e atyre që rrjedhin nga Jarubi, ka një burim më të largët, pikërisht *el-Arabu'l-Aribeh* (arabët arabizues), vendbanimi i të cilëve ishte pjesa veriore e Gadishullit Arabik, por që gjithashtu quheshin *el-Arabu'l-Ba'ideh* (arabë të zhdukur). Duke qenë të zhdukur, madje në kohërat legjendare, për ta, përveç se janë fillesë e arabëve, dihet shumë pak.

Cila prej tri gojëdhënave është e vërtetë? Që të tria, pavarësisht nga kundërshtimet që shfaqen. Një pjesë e "arabëve të zhdukur" të shkretëtirës mund të ketë shtegtuar në jug në Jemen, të jetë përzier me banorët e jugut dhe të ketë formuar një mbretëri fillimisht nën fronin e një njeriu përgjegjës për këtë ide, Jarub ibn Kahtanit. Emigrimi i akadianëve në veri dhe themelimi i mbretërisë së tyre në Agada në kohën e Sargonit, është një tjetër gojëdhënë e tillë. Fisi tjetër, një degë e shpërnguljes amoritike nga shkretëtira arabe në Gjysmëhënën Pjellore në shekullin e nëntëmbëdhjetë p.e.s., mund të ketë zbritur në Mekë, pas një ndalimi në Mesopotaminë e Ulët, Padan-Aram, Sirinë Lindore dhe Jordani, dhe të ketë themeluar qytetin e Mekës. Në fakt, studiuesit pajtohen se eksodi i Abrahamit nga Uri ishte në të vërtetë pjesë e një vale shumë më të gjerë shpërnguljeje nga shkretëtira në Gjysmëhënën Pjellore, që u shpërnda në pjesë që lëviznin vazhdimisht nga një krah i Gjysmëhënës në tjetrin, apo që dolën jashtë, pra në Egjipt. Ishmaeli duhet të ketë qenë simboli i një fisi apo klani të tërë, që kërkoi një vend tjetër për t'u vendosur, dhe pikërisht, në Mekë.

Është fare e saktë se ata që qëndruan prapa dhe nuk emigruan i kujtonin "arabë të zhdukur" këta shtegtarë, mbasi ata që e braktisën shkretëtirën u përzien me popujt e tjerë, dhe banorët e shkretëtirës i dinin të zhdukur. Ardhja e tyre brenda territoreve ishte fillimi i një jete të re, i një regjimi të ri dhe i një kulture të re fetare që bazohej në gjuhë. Ne mund të mendojmë me siguri se orientimi i ri, nuk ishte rrënjësisht i ri, mbasi ai ishte i njëjtë me shtresimet e mëhershme të bëra nga shpërnguljet e mëparshme nga i njëjti burim. "Injektimi" i ri duhet të jetë parë si ripohim i të vërtetave dhe vlerave më të vjetra, një pastrim apo reformim, një ndryshim në diçka klasike, në një formë më të pastër të papërlyer nga përzierjet dhe njollosjet e vendit apo kohës së veçantë, dhe, si rrjedhim, u mirëprit dhe u vlerësua nga shumica. Kjo është arsyeja përse "injektimi" jetoi në vetëdijen e njerëzve si i tyre, si një ngjarje e formimit të identitetit të tyre kolektiv.



Foto 2.3 Gur varri. Periudha e Abbasive (252/866). (TİEM, Stamboll)

Si rrjedhim, ne mund të përfundojmë se gjuha arabe, në të cilën u shpall Kur'ani, ishte gjuha e të gjithë arabëve të Gadishullit; se ajo ishte mësuar nga mekasit dhe arabët jugorë në kohë të lashta, si pasojë e lëvizjes së popullsisë në këto zona; dhe, së fundmi, se shkretëtira është vendlindja dhe djepi i fiseve shtegtare, si edhe i gjuhës së tyre, arabishtes.

Natyra e gjuhëve semite

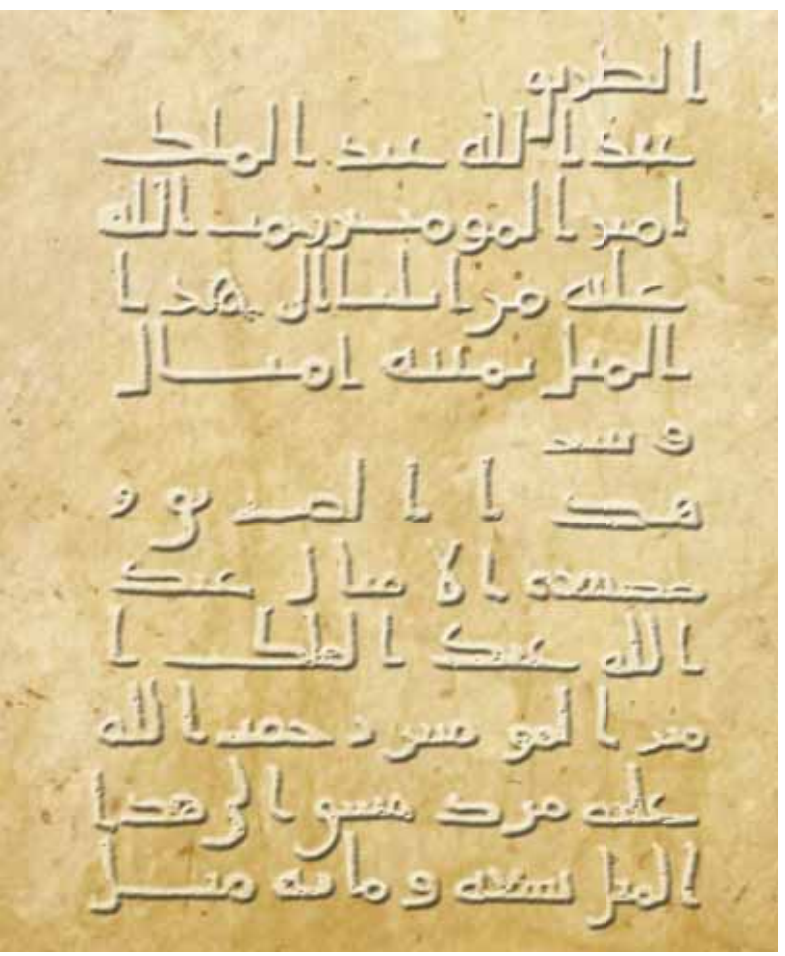
Gjuhët semite janë sigurisht anëtare të së njëjtës familje. Si të tilla, ato kanë një numër karakteristikash thelbësore, me anën e të cilave mund të identifikohen dhe të cilat përbëjnë thelbin e tyre.

◀ **Figura 2.1** Alfabeti: Kontributi i Lindjes së Afërme në qytetërimin njerëzor.
[a] Mbishkrimet baal-libaneze dhe moabite, shekulli 11-të-9-të p.e.s.
[b] Në përdorim nga shekulli i 5-të deri në shekullin e 1-rë p.e.s.
SHËNIM: Shkrimi i parë ishte kunjor, shkrim i shpikur nga mesopotamikët pikërisht në shfaqjen e qytetërimit. Edhe pse ka qenë i pavolitshëm, ai përbënte një përparim të rëndësishëm në krahasim me hieroglifët dhe ideografet, dhe u shtroi rrugën kenanitëve që t'i jepnin botës alfabetin e parë të kompletuar fonetik. Alfabeti kenanit shërbeu si bazë për pjesën më të madhe të gjuhëve të botës; dhe këto përfituan nga ai thjeshtësinë, qartësinë dhe efektshmërinë. Vetëm arabët, në kohën e Islamit, e zhvilluan alfabetin për arsye estetike si edhe pragmatike, dhe kështu e kthyen shkrimin në artin më të vlefshëm prej të gjitha arteve.
BURIMET: James Hastings, Dictionary of the Bible (1905); El-Munxhid (Bejrut: Catholic Press, 1956); Safvan et-Tall, Tetavvuru'l-Hurūfi'l-Arabijjeh (Amman: University of Jordan Press, 1401/1981), f. 107; Wendel Philips, Qataban and Sheba (Londër: V. Gollancz, 1935), f. 55.

Ky thelb nuk ndikohet nga cilësitë e reja që gjuha zhvillon pasi ajo asimilon eksperiencat e reja dhe përshtat ndryshimet e historisë. Sa kohë që bëhet fjalë për atë vetë, ajo shfaq elementet që vijojnë:

Triliteraliteti (Treshkronjorshmëria). Gjuhët semite e kanë të përbashkët karakteristikën gjuhësore të triliteralitetit, pra që fjalët e tyre përbëhen nga rrënjë me tri bashkëtingëllore secila dhe nga fjalët e prejardhura nga këto rrënjë. Kjo është karakteristikë e veçantë e anëtarëve të kësaj familjeje; asnjë gjuhë tjetër apo familje gjuhësore nuk e ka një veçori të tillë. Lista e temave apo fjalëve-rrënjore mund të ndryshojë nga një gjuhë te tjetra, disa rrënjë janë hequr nga përdorimi dhe të tjera janë huazuar nga gjuhë të huaja, pasi jeta dhe historia e ka bërë të domosdoshme. Megjithatë, gjuhët semite ia kanë dalë mbanë që të vazhdojnë të kenë shumicën e fjalëve-rrënjore të tyre të përbashkëta me njëra-tjetrën. Nga këto rrënjë trebashkëtingëllorëshe, fjalët formohen përmes një procesi që quhet "zgjedhim" apo "ndarje", që përbëhet nga ndërrimi i shqiptimit të tri bashkëtingëlloreve sipas rregullit, apo nga të shtuarit e një apo më tepër bashkëtingëlloreve si parashtesë, prapashtesë, apo brendashtesë dhe, gjithashtu, duke ndryshuar shqiptimin e saj. Procesi i zgjedhimit të rrënjëve bashkëtingëllorëshe është zemra dhe bërthama e gjuhës dhe pasqyra e vetëdijes së folësve të saj. Ai i jep gjuhës një strukturë formale: çdo formë e zgjedhuar ka si ngjyrim një modalitet të domethënies së rrënjës bashkëtingëllorëshe, që është e njëjtë me të gjitha rrënjët e tjera.[4] Po t'i vendosim këto modalitete si nënndarje në dimensionin horizontal dhe rrënjët bashkëtingëllorëshe në dimensionin vertikal, ne do të kemi një rrjet koordinativ në të cilin të gjitha emrat dhe foljet dhe, si rrjedhim, pothuaj e gjithë gjuha mund të vendoset për t'u shqyrtuar dhe kuptuar më qartë. Vetëm parafjalët dhe përemrat i shpëtojnë zgjedhimit, megjithëse filozofët muslimanë i kanë zgjedhuar ato (*ennijjeh, huvvijjeh, e* të tjera). Shkalla e përshtatshmërisë së secilës nga gjuhët semite me rrjetin koordinativ mund të ndryshojë; por rrjeti strukturor i koordinatave mbetet i saktë për të gjitha ato. Rrjeti koordinativ cakton "farefisninë" e tyre me njëra-tjetrën. Nëse përbashkësia e shumicës së fjalëve-rrënjore të tyre tregon fondin e tyre të përbashkët të eksperiencës njerëzore, përputhshmëria e tyre strukturore tregon metodologjinë identike të të menduarit të tyre. Në asnjë gjuhë nuk janë të vlefshme dhe në përdorim të gjitha format zgjedhore të çdo rrënje. Shkalla në të cilën ato janë, përcaktohet nga eksperienca dhe nevojat e njerëzve të asaj gjuhe. Në këtë aspekt, gjuha arabe është më e dendura, që e mbush tërë rrjetin koordinativ, gjë që mbështet pohimin se ajo, në formën e saj klasike, është *Ursemitisch* apo gjuha origjinale nga e cila kanë rrjedhur gjuhët e ndryshme semite, dhe prej së cilës ato ndryshojnë sipas kufijve të rinj të eksperiencës.

Foto 2.4 Dy tabela rrugore në gur nga koha e halifatit të Abdu'l-Melik ibn Mervanit – ndërtuesi i Kubesë së Shkëmbit në el-Kuds (Jerusalem), 66-86/690-710. Mat'haf El-Kuds (Muzeu i Jerusalemit).



Fonetika. Gjuhët semite kanë të përbashkët një alfabet që përbëhet nga 6 tinguj grykorë (a, h, j, kh, ajn, gh), dy tinguj qiellzore (k, j), dy tinguj buzorë (p, b), pesë tinguj *uvularë* [gjuhësorë] (q, t, z, s, d), dy gjuho-dhëmborë (t, c), tre tinguj fishkëllorë (th, s, z), gjashtë tinguj lëngëzorë (r, y, l, v, m, n) dhe gjashtë tinguj fërkimorë (m, g, t, d, p, b), shqiptimi i të cilëve është paksa i ndryshëm nga ai që njihet në anglisht. Asnjë gjuhë apo dialekt semit që ekziston nuk i ka të gjithë ata. Arabishtja ka pjesën më të madhe, njëzet e nëntë nga një total prej tridhjetë e dy. Historia e hebraishtes, apo gjuhës kenanite,

zbulon se si gjatë kohës shkronjat u ndërthurën së bashku për të prodhuar një të tillë si z me s, g dhe ajn.[5] Humbja e një apo më tepër shkronjave nga një gjuhë është një fenomen i natyrshëm. Kjo mund të jetë për shkak të nevojës për thjeshtësi dhe lehtësi shqiptimi, nga dëshira e folësit emigrant që të jetë i kuptueshëm, apo nga paaftësia e vendësit për ta shqiptuar shkronjën, apo për ta dalluar fonetikisht atë nga një shkronjë e ngjashme në gjuhën e tij. Por, teoria se shkronjat e reja mund të jenë zhvilluar nga arabët jugorë apo popujt e Gjysmëhënës Pjellore, ndeshet me dëshminë se arabishtja, gjuha e shkretëtirës, ka më tepër shkronja sesa çdo gjuhë tjetër semite. Është kjo arsyeja për të cilën studiuesit pajtohen se "është e mundshme që alfabeti semit origjinal të ishte pothuajse identik me atë të arabishtes klasike."[6]

Gramatika. Gjuhët semite janë të lakueshme dhe të zgjedhueshme, pra, ato e ndryshojnë fundin e një emri që kushtëzohet nga rasa e tij, qoftë kur është kryefjalë, qoftë kundrinë e drejtë apo e zhdrejtë; dhe të një foljeje që kushtëzohet nga koha. Vetëm tri gjuhë eptohen sot: gjuha arabe, amharike dhe gjermane. Shumë gjuhë të së shkuarës ishin të eptueshme, për shembull, akadianishtja, greqishtja, latinishtja dhe sanskritishtja. Gjuhët moderne, në pjesën më të madhe, e kanë humbur eptimin e tyre. Brenda familjes semite, eptimin e humbën gjuha siriane dhe kaldease; brenda familjes latine, frëngjishtja, italishtja dhe spanjishtja. Anglishtja e humbi edhe ajo eptimin e saj, ndërsa gjermanishtja e ruajti. Fakti se akadianishtja dhe arabishtja e ruajtën eptimin dhe se bijat e tyre – sirishtja, kaldeanishtja dhe arabishtja bisedore – e kanë humbur atë, vë në dukje marrëdhëniet e afërta që u mirëmbajtën nga burimet ndërmjet vete në lulëzimin e tyre. Në anën tjetër, eptimi është tregues i një prirjeje më ekzigjente dhe që synon më tepër përpikëri gjatë kërkimit; ndërsa mungesa e tij, është simbol i një prirjeje më pak ekzigjente dhe pragmatike.

Fjalori dhe përpikëria. Gjuhët semite kanë një fjalor të bollshëm, me shumë fjalë për të njëjtin objekt. Në këtë pikëpamje, të gjitha ato ia dalin më mirë se gjuhët evropiane; dhe arabishtja i tejkalon të gjitha ato. Arabishtja i jep dritës 21 emra, vitit 24, diellit 29, reve 50, errësirës 52, shiut 64, burimit të ujit 88, ujit 170, gjarprit 100, devesë 255 dhe luanit 350. I njëjti thesar ekziston edhe në lidhje me kafshët e tjera, me shkretëtirën, shpatën, si edhe me karakteristikat njerëzore të gjatësisë (91 fjalë), shkurtësisë (160), kurajës, bujarisë, koprracisë dhe kështu me radhë. Shkrimtari i prozës apo poezisë është i lirë që të zgjedhë, nga spektri i pasur, fjalën që i përshtatet veprës së tij më së miri për sa i përket formës, tingullit, gjatësisë, rimës dhe forcës tërheqëse.

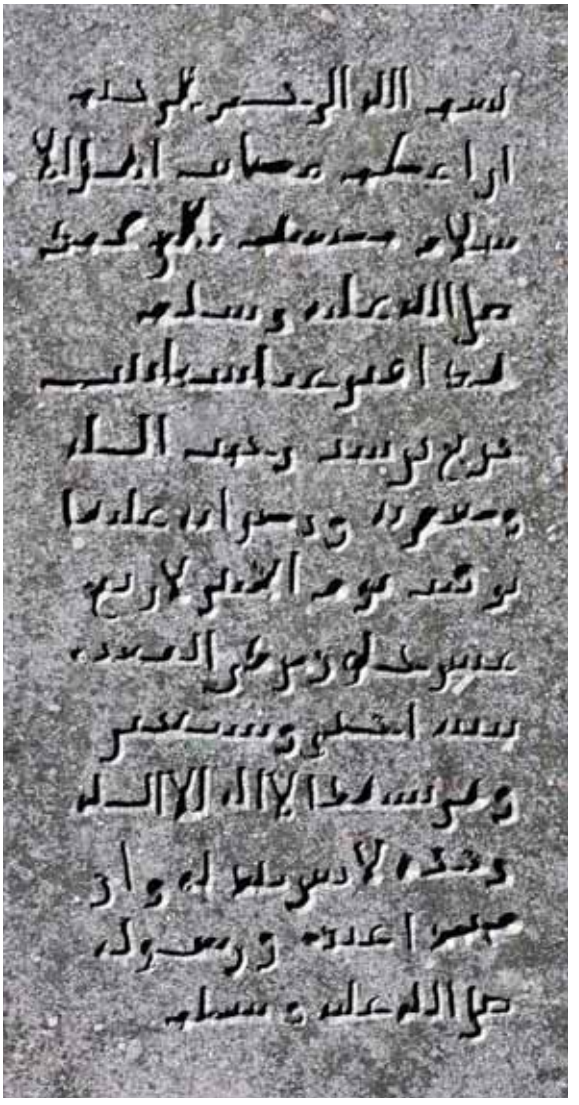


Foto 2.5 Mbishkrimi i gurit të varrit të Abaseh bint Hudejxhit në Asuan (Egjipt), i datuar më 71/695. Muzeu Islam, Kajro.

Përveç bollëkut të plotë të fjalëve, gjuhët semite kanë një përpikëri të jashtëzakonshme diksioni të përshtatshëm gjatë përdorimit të tyre. Nuancat konotative të domethënies që perceptojnë semitët shpesh janë të pakapshme për të tjerët.[7] Nga ana tjetër, arabishtja e ka zhvilluar këtë karakteristikë në shkallë të skajshme, duke dhënë një emër të ndryshëm për çdo orë të ditës dhe natës, për çdo natë të kalendarit hënor, për çdo tufë të qimeve sipas vendosjes së saj në trupin e njeriut, për çdo

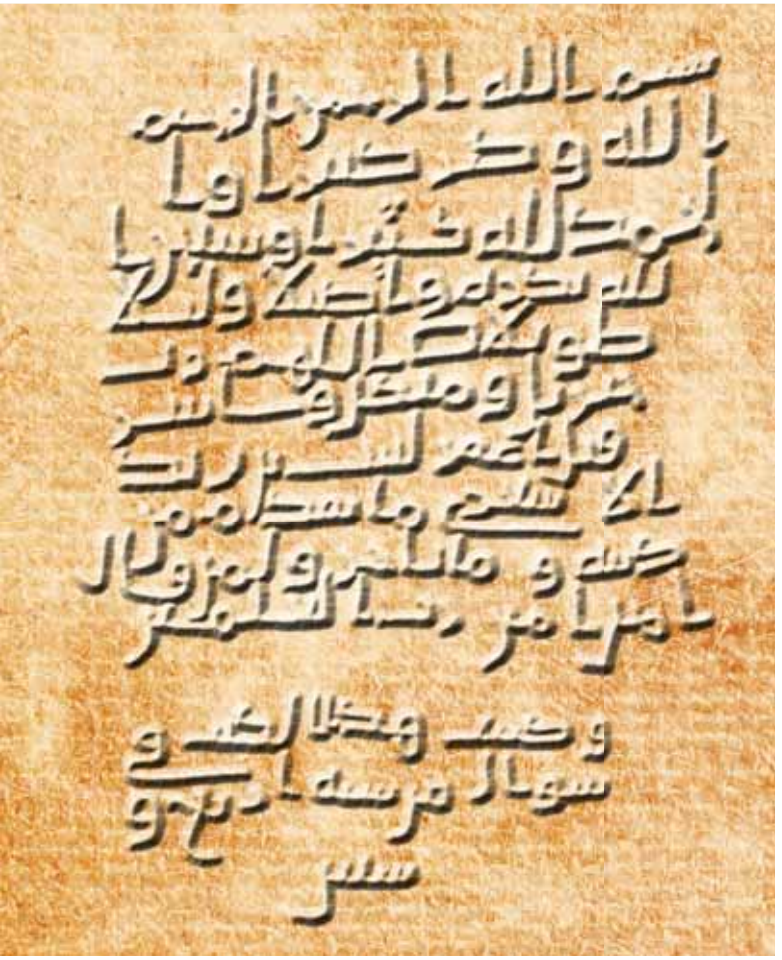


Foto 2.6 Mbishkrimi i gurit të varrit të Thabit ibn Jezid el-Esh'ariut, afër Qerbelasë (Irak), i datuar më 64/688. Muzeu i Irakut, Bagdad.

llojshmëri të të parit, të të ulurit, të të ecurit, të të fjeturit, apo të të dashuruarit.

Sintaksa, stili dhe letërsia. Në gjuhët semite, sintaksa qëndron në thjeshtësinë e artikulimit dhe qartësinë perceptuese. Në arabisht, shpesh elokuenca përcaktohet nga forma e përshtatshme, saktësia apo qartësia. Shkurtësia e shprehjes është gjithmonë virtyt letrar; dhe të përmbledhurit e domethënieve të rëndësishme në pak fjalë që mund të kuptohen dhe mësohen përmendsh lehtësisht, është një fuqi e veçantë e të gjitha veprave letrare semite. Për përmbledhjen e përkushtimit, të karakterit moral dhe mençurisë, në numrin më të paktë të fjalëve dhe megjithatë më të fuqishme, Bibla Hebraike dhe Kur'ani nuk kanë të krahasuar. Duke pasur kapacitete të tilla latente letrare, nuk është për t'u çuditur që gjuhët semite kanë qenë mjeti i komunikimit të profecisë prej kohërave më të hershme.

Një tjetër karakteristikë sintaksore e përbashkët për të gjitha gjuhët semite është mungesa pothuajse e plotë e fjalëve të përbëra. Me sa duket, begatia e sinonimeve dhe fjalët e mëvetësishme për çdo domethënie denotative dhe konotative në çdo nivel, kanë mënjanuar nevojën për fjalët e përbëra. Fjalët e përbëra ekzistonin në gjuhët e vjetra semite dhe vazhdojnë të ekzistojnë në ato gjuhë që mbijetojnë, por vetëm në emra të përveçëm, të tilla si: Zoti-kadhënë (Xhadallah), Zoti-ka-bekuar (Kaddesallah), rob-i Zotit-Furnizues (Abdullah).

Që nga shpikja e shkrimit, semitët ishin të parët që krijuan prozë dhe poezi letrare, që u angazhuan për të shkruar dhe për t'i ruajtur ato të stampuara në argjilë për brezat e ardhshëm. Ata i dhanë botës *Edubbanë* e saj të parë, apo bibliotekën në të cilën ata ruajtën koleksione të gjera të teksteve të tyre shkencore, tregtare dhe historike, si edhe letrare, fetare dhe ligjore. Veprat e tyre letrare kanë një shtrirje të paanë, prej njohjes së natyrës, deri në perceptimet më të thella të emocioneve njerëzore.

Estetika letrare qëndron në kombinimin e saktësisë dhe qartësisë me bukurinë dhe efektin emocional. Cilësia estetike lidhet, si rrjedhim, me një frazë, një varg apo një fjali, dhe nuk është domosdoshmërisht funksion i lëvizjes së përgjithshme të veprimit apo subjektit. Kjo është arsyeja përse trashëgimia letrare semite është e lirë nga drama dhe, për këtë arsye, nuk është më e varfër. Gjithashtu, kjo është arsyeja përse e gjithë poezia semite është e llojit lirik, që karakterizohet nga paralelizmi i pjesëve të saj, nga autonomia e vargjeve të saj dhe natyra jozhvillimore e vazhdimësisë së saj. Ajo nuk mund të përshkruhet me shprehjen e unitetit dramatik, por më saktë, me fundshmërinë e saj të lirë, apo papërfundshmërinë e saj. Në vend të unitetit të përgjithshëm të lidhur mirë të subjektit, vepra letrare semite është analistike dhe e përsëritur (Libri Hebraik i Mbretërve, Psalmet, Kënga e Këngëve, mbishkrimet mbretërore akadiane, *Epi i Gilgameshit*; *kasida* arabe; *Kur'ani*, *mekamatet*; apo *Një mijë e një netët*). Të gjitha veprat japin një përshtypje të paanësisë së tyre, të mungesës së një fillimi apo një mbarimi. Shtimi i ndikimit emocional nuk është i vazhdueshëm asnjëherë në ecurinë e veprës, duke arritur pikën kulmore dhe lehtësimin në fund. Emocionet shprehen në çdo element përbërës të veprës, në çdo varg apo fjali, tablo apo *mekam*, apo grup të vargjeve dhe fjalive.[8]

Karakteristikë tjetër themelore e të gjithë letërsisë semite është theksi i saj moral. Pikësynimi i semitit

kur përshkruan botën e jashtme, jetën dhe veprimtarinë njerëzore, apo historinë e shkuar, nuk është kurrë përshkrimi si qëllim në vetvete. Sikurse e pamë më herët, dëshira e tij për përpikëri, saktësi dhe përshkrim është e pakapërcyeshme. Përveç kësaj, ai gjithmonë kërkon të nxjerrë në pah një moral, për t'i drejtuar dëgjuesit apo lexuesit e tij drejt virtytit. Për semitin, estetika dhe morali janë binjakë të pandashëm, në të vërtetë ato përbëjnë një unitet, ku përshkrimi dhe porosia janë një, sa herë që merret vlera. Semiti gjithmonë ka qenë i mendimit se për ta kuptuar vlerën duhet të nxitesh dhe të prekesh nga fuqia tërheqëse e saj.



Foto 2.7 Mjete gjuetie nga periudha e Ubejdit.

HISTORIA: SKENAT DHE PERSONAZHET DRAMATIKE

Periudha proto-akadiane (deri në 2800 p.e.s.) dhe periudha e hershme dinastike (2800 – 2360 p.e.s.)

Shumë kohë para se emigrantët e shkretëtirës arabe të themelonin shtetin e tyre të parë botëror akadian në Mesopotami më 2360 p.e.s., mbase një mijëvjeçar të tërë më herët, valë të panumërta të tyre kishin arritur në Mesopotami, ishin përzier me vendësit e saj dhe ishin indigjenizuar. Shtegtarët nga shkretëtira arabe kishin vërshuar në pellgun Tigër-Eufrat. Drejtimi i kësaj rrjedhe duhet të ketë qenë nga veriu në jug, buzë Eufratit, dhe nga perëndimi në lindje, përmes Mesopotamisë Veriore dhe më pas në drejtim të jugut buzë lumit Tigër. Emigrantët fillimisht u vendosën në zonat veriore. Të mëvonshmit, që i gjetën këto zona të populluara me paraardhësit e tyre, e shtrinë shpërnguljen e vet më tutje, në jug. Me të arritur, emigrantët u përzien me anëtarët e fisit të njëjtë, që kishin arritur më herët, me pasardhësit e valëve të mëhershme të emigrantëve dhe me vendësit sumerianë.

Proceset e emigrimit, ngulimit dhe integrimit ishin, natyrisht, të ngadalshme dhe paqësore. Nuk ekziston dëshmi e një ardhjeje të furishme. Përshtatja me stilin e ri të jetës sedentare – mësimet e bujqësisë, të profesioneve dhe zejeve – dhe disiplinimi i vetvetes për respektimin e një etosi të ri, në përputhje me jetën e re, nuk mund të kenë qenë të lehta. Çdo emigrant i ri apo i vjetër, mashkull apo femër, duhej të kalonte nëpër këtë ndryshim të dyfishtë të mënyrës së jetesës: çnomadizimin dhe sedentarizimin. Vetë vendësit tashmë ishin të përzier. Sumerianët ishin vetëm një element i kësaj përzierje në të cilën "bënin pjesë gjithashtu proto-akadianët që flisnin deri diku dialektin e mëhershëm semit."[9] Procesi ishte mjaft i vjetër dhe bëri të mundshme që shumë emigrantë arabë të ngriheshin në pozita mbretërore në disa qytete-shtete. Emrat e tyre, në mënyrë të dukshme semitikë, shquhen lehtë në listën e mbretërve të periudhës së hershme dinastike. Shteti i Marit sundohej nga një dinasti arabe në 2500 p.e.s.; ai i Kishit në Mesopotaminë Veriore na paraqitet me tri

Foto 2.8 Mbishkrimi në digën e Taifit (Hixhaz, në Arabinë Saudite) e ndërtuar nga Muavijeh ibn Ebu Sufjan, halifi i parë emevit, datuar më 58/681.

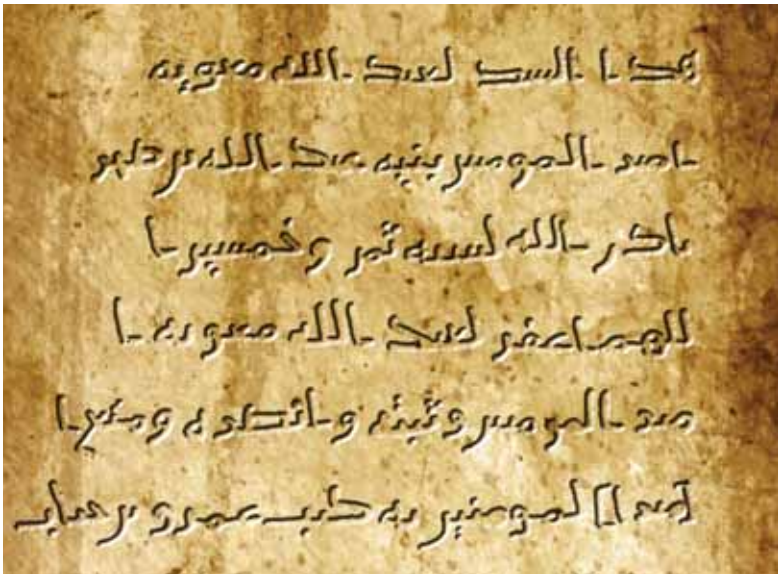




Foto 2.9 Mjete nga viset bregdetare të Ubejdit të bëra nga eshtra dhe lëvore të ndryshme.

apo katër dinasti akadiane në kohët parasargonike; po kështu na tregojnë edhe pllakat e Shurupakut. Sumeriani është më i vjetër sesa akadiani; e megjithatë, ai na paraqitet me një begati shprehjesh akadiane, që sumerianët duhet t'i kenë huazuar dhe t'i kenë përdorur për një kohë mjaft të gjatë, për t'i bërë ato popullore. Sikurse tregojnë dokumentet e Lagashit (2500-2400 p.e.s.), depërtimi arab duhet të ketë qenë në zhvillim e sipër në disa gjenerata, gjë që i lejoi shprehjet akadiane të bënin pjesë në gjuhën sumeriane. Në të vërtetë, deri tani, nuk ekziston asnjë dëshmi se gjuha sumeriane ka qenë ndonjëherë gjuha e vetme e tërë Mesopotamisë.[10] Madje nuk mund të thuhet me siguri nëse gjuha sumeriane ishte gjuhë mbizotëruese gjatë periudhës së el-Ubejdit (deri 3900 p.e.s), pasi jo-sumerianët ishin të pranishëm në një numër të mjaftueshëm për t'i dhënë gjuhës së tyre një prezencë të dukshme.[11] Këta jo-sumerianë ishin akadianë, apo arabë nga shkretëtira arabe dhe ky fakt shpjegon kontinuitetin e stilit, fesë dhe kulturës në Mesopotami.[12] Po ashtu është e sigurt se nuk pati as ndërprerje, as përçarje në qytetërimin mesopotamik. Elementet përbërës tipikë të periudhës së mëvonshme akadiane, dhe pikërisht, forma e zgjatur e faltores, altari dhe tryeza e blatimit, platforma nën tempull, muret me shtylla simetrike, mazgallat dhe kamaret që bëjnë një dekorim ritmik nga brenda dhe nga jashtë[13], stili i dekorimit të poçarisë, nuk do të shfaqeshin në periudhën proto-literate, po të mos kishin qenë atje më parë vetë akadianët.[14]

Kjo prezencë akadiane nuk ka shpjegim tjetër përveç ardhjes së pandërprerë të emigrantëve nga shkretëtira arabe në jug dhe në perëndim të Mesopotamisë. Përqendrimi i disa valëve të shpërnguljes i mundësoi gjuhës akadiane të fitonte popullaritetin, epërsinë e mëvonshme dhe fuqinë për të përcaktuar, përveç gjuhës, edhe të gjitha aspektet e tjera të jetës mesopotamike. Ashtu siç e ka konfirmuar asirologjisti shumë i shquar i këtij shekulli, folësit më të hershëm të dialekteve semite, që gjendeshin në Mesopotami, të gjithë ishin shpërngulur

Foto 2.10 Letër nga Pejgamberi dërguar Kryepeshkopit në fuqi të Egjiptit, datuar më 5/627. Muze Topkapi, Stamboll.





"ashtu si vepruan të gjithë semitët e mëvonshëm – nga Arabia Veriore matanë rrjedhës së mesme të Eufratit dhe nga lindja matanë Tigrit në rajonin midis këtij lumi dhe vargmaleve."[15] Dëshmi e koalicionit të fiseve emigrante pas ngulimit të tyre në Mesopotami ishte shkrirja e lojaliteteve të tyre bashkërisht, si hap i domosdoshëm për të ndërmarrë formacionin më të gjerë politik – shtetin botëror – që zëvendësoi qytetet-shtete në shekullin e njëzet e katërt p.e.s.[16]

Shteti botëror akadian (2360-2112 p.e.s.)

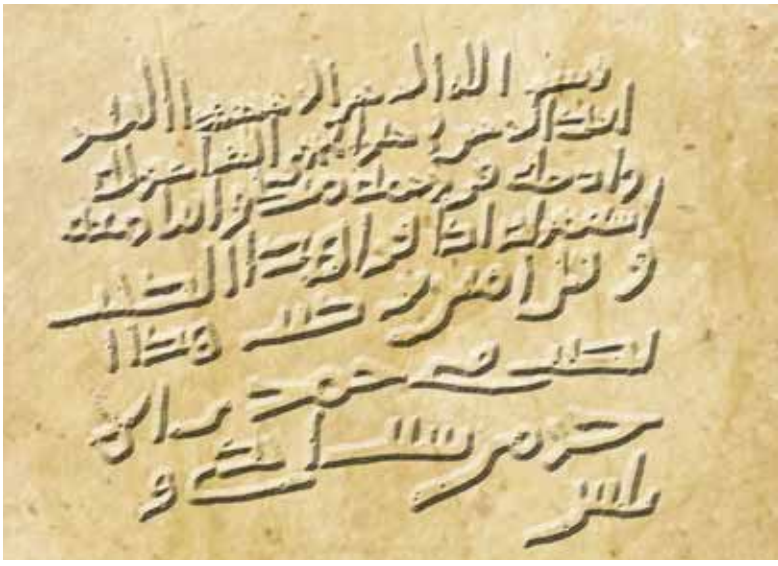
Pas mesit të mijëvjeçarit të tretë, ritmi i shpërnguljes u shpejtua dhe emigrantët nga shkretëtira u dyndën në Mesopotami. Këto dyndje e përforcuan prezencën akadiane. Lojaliteti i tyre i përbashkët me identitetin akadian i nxiti ata që të bënin kauzë të përbashkët me akadianët, që ishin pararendës dhe që tashmë ishin vendosur në tokat bujqësore mesopotamike, apo në rrugën e sedentarizimit të tyre. Megjithatë, më e rëndësishme ishte pikëpamja e pastër akadiane e botës dhe e realitetit, dhe pohimi i gjallë i etosit akadian të jetës, që sollën me vete emigrantët e fundit. Energjia e tyre e përtëriu shpirtin e kolonëve, i përforcoi dhe i pasuroi aspiratat e tyre, dhe e intensifikoi vullnetin për fuqinë dhe për ekzistencën e re politike që përkonte me botëkuptimin e tyre. Qyteti-shtet ishte tepër i vogël, tepër i kufizuar, tepër i ngushtë, tepër provincial, tepër partikularistik në çdo aspekt. Secili nga qytetet-shtete kishte 'zotin' e tij dhe mbretin e tij. Ai mbështetej në një besnikëri "kongregacionaliste", që i lidhte qytetarët me qytetin dhe me kultin e tyre. Të gjitha energjitë e qeverisë ishin drejtuar ndaj qytetit dhe në qytet. Është e qartë se banori i shkretëtirës arabe nuk mund të identifikohej me një entitet të tillë politiko-fetar. Besnikëria e tij shtrihej tek anëtarët e fisit anembanë vendit dhe përtej tij, në shkretëtirë dhe në vendet e tjera, në të cilat kishin shkuar emigrantët. Kur numri i emigrantëve u rrit, kjo besnikëri mbi-qytetare u bë më e guximshme dhe arriti të formonte një bazë për bashkimin universal, që përforcohej nga feja e përbashkët, gjuha e përbashkët dhe kultura e përbashkët. Duke qenë se emigrantët tashmë ishin shtrirë në tërë vendin, se ata ishin të fuqishëm – madje, dominues – në aq shumë qytete-shtete, dhe duke mos pasur o duke pasur fare pak lidhje me këto besnikëri të parëndësishme të qyteteve-shtet, atëherë sigurisht kishte ardhur koha për të kaluar përtej qytetit-shtet, si njësi e jetës politike. Në të vërtetë, emigrantët ushqenin vizionin (ëndrrën) për një asociacion më të gjerë nga ai që siguronte qyteti-shtet: vizionin për një asociacion universal, për ta aktualizuar të mirën, për ta ngritur kulturën dhe qytetërimin dhe për ta udhëhequr botën drejt një vetërealizmi më të plotë të njerëzimit. Për shkak të mungesës së të dhënave arkeologjike në shkretëtirën arabe, nuk mund të provohet se ky vizion më i lartë i paraprin ardhjes së emigrantëve në Mesopotami, dhe qe motivimi i vërtetë i emigracionit, ashtu sikurse në ekspansionin islam. Megjithatë, është e sigurt se me të arritur në Mesopotami, emigrantët u përpoqën dhe kërkuan me ngulm formimin e një shteti që do të mund t'i mbante të bashkuar të gjithë: ata, emigrantët e mëparshëm, njerëzit e shkretëtirës, emigrantët e shkretëtirës në vendet e tjera, dhe vendësit. Në të vërtetë, vizioni i tyre ishte mjaft i gjerë, përfshinte tërë botën që ata njihnin në atë kohë dhe ai lindi shtetin e parë botëror që historia kishte njohur.

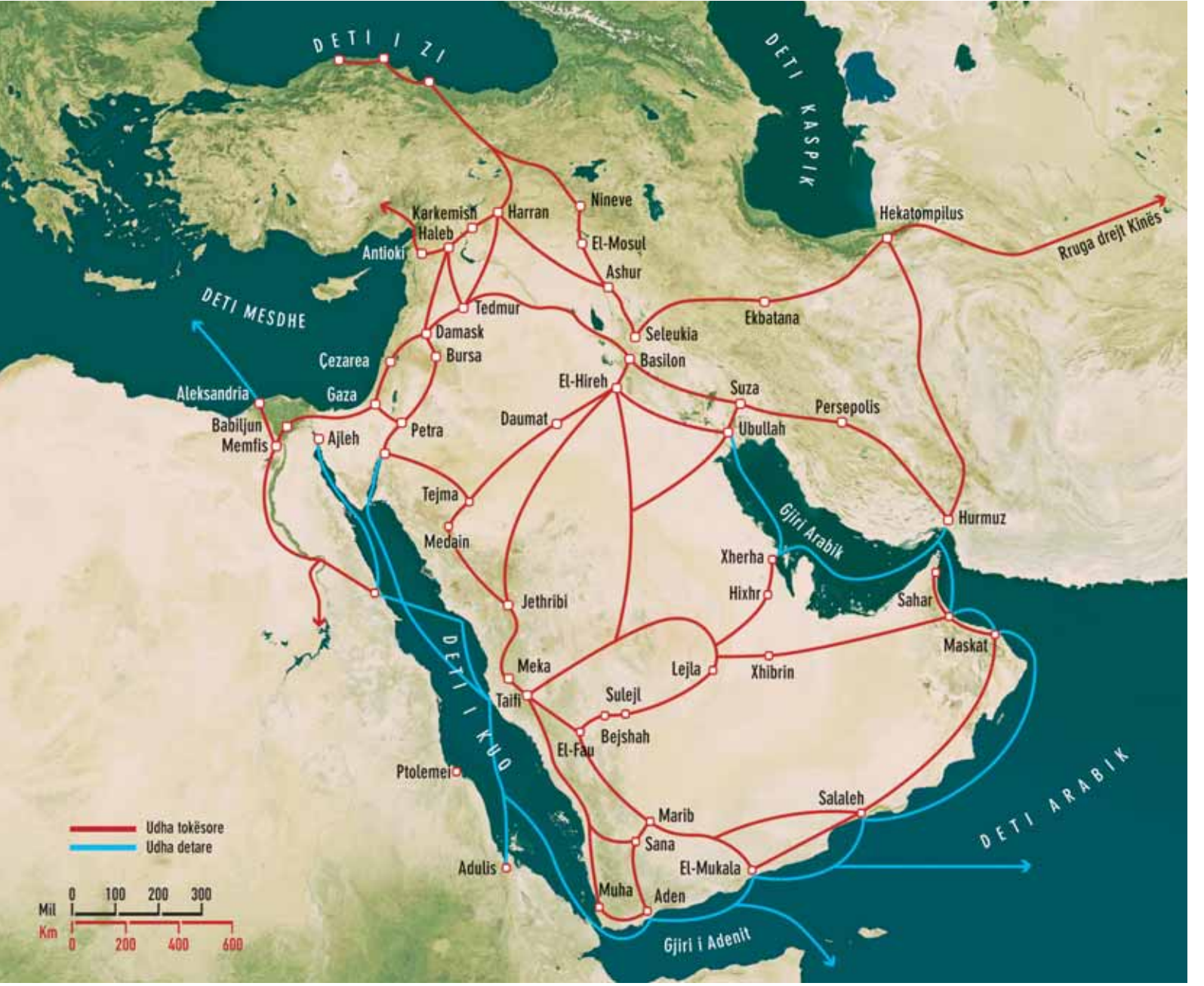


Foto 2.11
Sargoni, mbreti i akadëve.

Personi që doli në krye të ngjarjes historike ishte Sargoni i Agades. Ai ishte një njeri me prejardhje të ulët. "Nëna ime ishte foshnjë e sjellë nga fatitë, babain

Foto 2.12 Mbishkrimi i gurit të varrit të Abdu'r-Rrahman el-Hixhriut, në Asuan (Egjipt), datuar më 31/654. Muzeu Islam, Kajro.





Harta 6 Udhët tregtare, 1/662

tim nuk e njoha [përveçse vëllezërit e tij 'adhuronin kodrat'] ... ajo më lindi mua në fshehtësi."[17] Zotët e zgjodhën atë për t'i prirë historisë. "Ishtarja më dhuroi mua dashurinë [e saj]. ... Sargoni, mbreti i Agades, mbikëqyrësi i Ishtares .... ensi i shquar i Enlilit ...[që] nuk lejon asnjeri t'i kundërvihet Sargonit [dhe] ... i jep atij (rajonin nga) Detin e Sipërm deri te Deti i Ulët."[18] Legjenda thur rreth tij një histori të bukur, që u bë tipike për njeriun e shquar në gojëdhënat semite. "Ajo [nëna e Sargonit] më vendosi në një shportë kallamash, [dhe] vulosi me bitum qepallat e mia. Ajo më hodhi brenda në lumë, që nuk më ngriti [sipër] mua. Lumi më barti dhe më çoi tek Akki, tërheqësi i ujit ... [i cili] më nxori jashtë pasi e zhyti shtambën e tij ... më mori mua si djalin e tij dhe më rriti ...[derisa] Ishtarja më dhuroi dashurinë e saj."[19]

Sipas kronikës që mban emrin e tij, Sargoni, themeluesi i shtetit të parë botëror, "e përhapi magjinë e tij që ngjallte tmerr mbi të gjitha vendet. Ai e kaloi detin në Lindje, dhe e pushtoi Perëndimin në shtrirjen e tij të plotë. ..."[20] Kronika vazhdon të shënojë qytetet, vendet dhe popujt që Sargoni i pushtoi dhe i integroi në mbretërinë e tij. Këto përfshijnë vende të largëta në Siri, Azinë e Vogël, Susianan (Elamin), Arabinë juglindore dhe Dilmunin në Gji, përveç të gjitha qyteteve-shtete kryesore të Mesopotamisë. "Për herë të parë u arrit mbretëria e botës së njohur, e të katër anëve të tokës."[21] Pasi e themeluan këtë shtet botëror dhe makinerinë e tij qeverisëse, Sargoni dhe përkrahësit e tij u frymëzuan nga një mision i ri: të bashkonin njerëzimin në një përpjekje të përbashkët

në drejtim të paqes dhe prosperitetit, të përhapnin kulturën dhe qytetërimin dhe të vendosnin ligjin dhe drejtësinë. Sargoni dhe emigrantët e rinj e të vjetër, që ishin zgjedhësit e tij kryesorë, u ndien të lirë nga korniza tradicionale, sipas së cilës vepronin qytetet-shtete, dhe i dhanë krahë imagjinatës së tyre drejt një misioni qytetërues botëror. Natyrisht "Sargoni e bëri sedentare këtë shoqëri nomade"[22]; por kjo nuk u bë në dëm të kufizimit të botëkuptimit të tyre, apo të nocionit të tyre të identitetit, sikurse kishin vepruar qytetet-shtet. Në rendin e ri, emrit të mbretit i drejtoheshin lutje gjatë betimit dhe ai u bë shprehje e popullaritetit. Si rrjedhim i kësaj lutjeje mbreti u bë për herë të parë protagonist i të pafuqishmit, pasi ishte detyrë e tij që të zbatonte marrëveshjen për të cilën ai thirrej si dëshmitar dhe mbrojtës. Po ashtu, shteti i ri botëror i anuloi kalendarët e veçantë të qytete-ve-shtete dhe vuri në zbatim një kalendar të ri dhe të unifikuar për të tërë rajonin. Emrat e muajve, si edhe kremtimi i festivaleve, u njësuan.

Vizioni i ri ishte i dukshëm edhe në format e reja të artit, duke e tejkaluar dhe transformuar atë që njihej deri atëherë në Mesopotami. Gjuha akadiane, si mjeti shprehës i frymës së re, u përhap anembanë shtetit të ri, jo vetëm si gjuhë e qeverisjes, gjë që ishte realitet që para Sargonit, por edhe si gjuhë e njerëzve. Procesi i akadianizimit të Sumerit, që kishte filluar në shekujt e mëhershëm, mund të vazhdonte tani me ritëm më të madh. Nga koha e dinastisë së Hamurabiut (shekulli i nëntëmbëdhjetë p.e.s.) gjuha sumeriane ishte shuar dhe gjuha akadiane kishte zënë vendin e saj. Ky ishte një proces akulturimi që nuk karakterizohej as nga konflikti racial, as nga rivaliteti i fuqisë midis vendësit dhe të huajit.[23] Për më tepër, kur shteti sargonik u përmbys nga invazioni i gutianëve (malësorëve persianë), ai u zëvendësua me një shtet të ri, që u quajt Mbretëria Sumere dhe Akade dhe vazhdoi gjatë dinastisë së tretë të Urit (Shulgi), deri më 1950 p.e.s., pas së cilës mbretëria u copëtua në një numër dinastish gjysmë të pavarura në jug, në qendër dhe në veri. Megjithatë, pavarësisht nga pushtimi i huaj dhe copëzimi i pastajmë, Mesopotamia vijoi çdo tendencë kulturore, fetare dhe gjuhësore që vendosej nga shteti akadian. Karakteri akadian i shtetit të Mesopotamisë vazhdoi pa ndonjë ndryshim të rëndësishëm gjatë gjithë historisë së tij, deri në pushtimin persian nga Kiri më 539 p.e.s.

Amurrutë (shekulli i 20-të – 14-të p.e.s.)

Pushtimet gutiane (malësorëve persianë) e dobësuan shtetin e Mesopotamisë dhe e fragmentarizuan atë politikisht. Gutianët nuk mund të ndikonin kulturalisht mbi të sepse ata ishin inferiorë ndaj mesopotamikëve. Kështu vakuumi politik që u krijua shkaktoi një valë të re emigracioni nga shkretëtira arabe. Në mënyrë të çuditshme, semitët e mesopotamizuar i drejtoheshin emigrantëve të rinj si "amurru" (amoritë) apo perëndimorë. Ata kishin mbushur jo vetëm Marin, kryeqytetin e tyre, pikën më perëndimore mbi Eufrat në Mesopotaminë Qendrore dhe Jugore, por edhe tërë zonën perëndimore të Gjysmëhënës Pjellore përpara zbritjes në krahun e saj lindor. Aq shumë ishin ngopur tërë ekstremitetet perëndimore të Azisë, përveç Azisë së Vogël, me njerëz amurru, saqë Mesdheu u bë i njohur për mesopotamikët si "deti i madh i amurruve". Siria, Libani, Palestina dhe Jordania i ishin nënshtruar, në mënyrë të dukshme, arabizimit për një kohë tepër të gjatë. Në të vërtetë, shpërngulja nga shkretëtira arabe në krahun perëndimor të Gjysmëhënës, i parapriu



Foto 2.13 Gdhendje në Pallatin Muvakar, në shkretëtirën jordaneze, datuar më 115/733. Muzeu i Jordanisë, Aman.

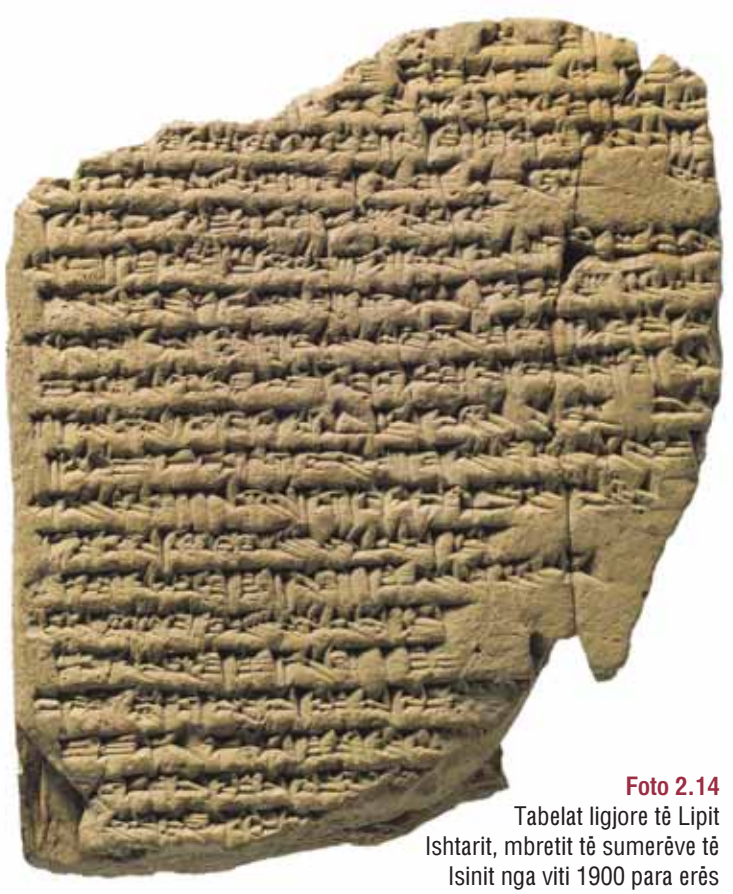


Foto 2.14
Tabelat ligjore të Lipit Ishtarit, mbretit të sumerëve të Isinit nga viti 1900 para erës sonë. Liban, 123/740.

atij drejt krahut lindor, sepse i pari arrihet më lehtë dhe më shpejt nga Hixhazi dhe nga Arabia Qendrore dhe Jugore. Procesi i arabizimit të të tërë Gjysmëhënës Pjellore u përfundua në kohën e shpërnguljes amorite.

Sidoqoftë, amoritët nuk ishin të huaj për akadianët. Ata flisnin të njëjtën gjuhë, pra, gjuhën akadiane dhe i përkisnin të njëjtit trung arab nga i cili kishin dalë akadianët. Ndërkohë që mund të flitet për një valë amorite të shpërnguljes, duhet të merret parasysh se, ashtu si të gjitha shpërnguljet e

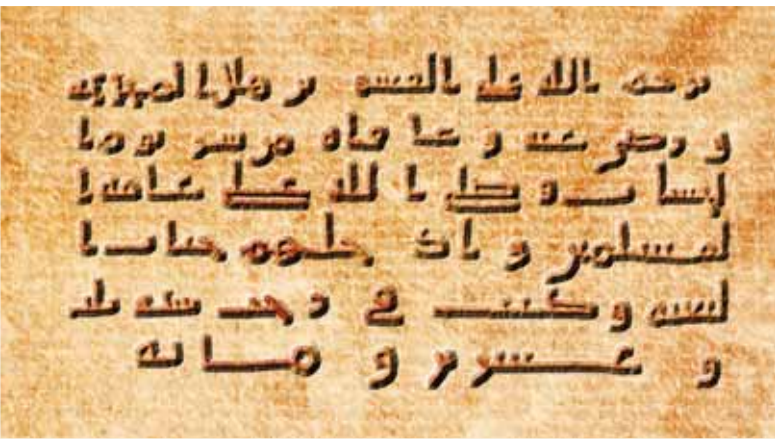


Foto 2.15 Mbishkrim i gdhendur në Anxhar, Liban, datuar më 123/740.

tjera nga shkretëtira arabe, edhe kjo përbëhej nga valë të shumta dhe të njëpasnjëshme. Mari ishte një vendqëndrim apo bazë e infiltrimit të amoritëve të Mesopotamisë. Shpirti dhe nami luftarak i amoritëve i tundoi si akadianët, ashtu edhe armiqtë e tyre, gutianët, për t'i rekrutuar amoritët si ushtarë mercenarë. Një pjesë e amoritëve i kryen shërbimet e tyre si luftëtarë. Por kur valët e tyre u shumëfishuan dhe u bënë më të dendura, ata morën në dorë qeveritë lokale dhe rikrijuan shtetin e njësuar të Sargonit. Isini, Larsa, Mari, Eshnuna, Babilonia, Assuri dhe Karkemishi ranë njëri pas tjetrit në duart amoritase; Babilonia u bë kryeqyteti i shtetit të ri botëror të amoritëve. Vetë shteti ishte identik, në çdo aspekt, me shtetin akadian që ai e zëvendësoi, përveç se ishte më i gjerë dhe përfshiu më shumë territore në perëndim, si edhe më shumë njerëz. Gjuhë e shtetit të ri ishte akadianishtja; shteti amorit e mori vetë në dorë detyrën e përhapjes së gjuhës anembanë territoreve të reja të Sirisë, Libanit, Palestinës, Jordanisë dhe Anadollit. Arkitektura e re ndoqi të njëjtat parime, por u bë më e madhërishme dhe dekorimi më i stilizuar. Letërsia, për të cilën pllakat e shkrimit të Marit na japin shembuj të shumtë, vijoi të njëjtat zhanre dhe përmbushi të gjitha kërkesat e estetikës letrare semite.

Tipari që e shquante më së shumti shtetin e ri botëror dhe arritja e tij më e rëndësishme ishte filozofia politike. Sargoni kishte ëndërruar shtetin që do të përfshinte të tërë botën e njohur, dhe ai arriti shumë afër realizimit të tij. Në perëndim ekzistonin territore të shumta, të cilat ndonëse e njihnin shtetin sargonik, ishin lënë jashtë kufijve të tij efektivë. Shteti amorit nuk veproi kështu. Ai përfshiu gjithça, madje edhe ato pjesë të Anadollit të largët ku kishin shkelur udhëtarët më të largët amurru. Dëshira për ta zgjeruar shtetin botëror në përmasa gjithëpërfshirëse ishte pjesë e vizionit universalist të shoqërisë njerëzore.

Midis prijësve të shtetit amurru, i pari që u orvat për realizimin e këtij vizioni ishte Lipit-Ishtari... Një "bari i përulur", një aluzion i qartë për edukimin e tij fëmijëror shkretinor, "u thirr nga hyjnia Enlil për të qenë princ i tokës, për t'i shmangur pakënaqësitë, për t'i kthyer krahët armiqësisë dhe rebelimit me forcën e armëve, për t'u sjellë mirëqenie sumerianëve dhe akadianëve."[24] Duke iu bindur fjalës së Enlilit, Lipit-Ishtari "siguroi lirinë e bijve dhe bijave të Nipurit, ... të Urit, ... të Isinit, ... të Sumerit dhe Akadit, që ishin nën zgjedhën e skllavërisë."[25] Të gjithë popujt e rajonit, qoftë sumerianët, akadianët apo të tjerët, qytetarë të ci-

litdo shteti – të gjithë ishin njëlloj kandidatë për qytetarinë e një shteti të ri. Hyjnia – cilado perëndi që ishte mbizotëruese në kohë – dëshironte që të gjithë njerëzit të ishin të lirë dhe të përparuar dhe të trajtonin njëri-tjetrin me drejtësi. Qëllimi i këtij shteti ishte morali dhe shtrirja apo juridiksioni i tij universal. Kjo ndodhi në mes të shekullit të nëntëmbëdhjetë p.e.s.

Një shekull e gjysmë më vonë arritën emigrantët e rinj nga shkretëtira arabe, që sollën të njëjtin vizion, por me një qartësi dhe intensitet të ri. Emigrantët e kësaj vale, që u shtrinë shumë larg në të gjitha territoret e njohura, ishin përgatitur më mirë sesa paraardhësit e tyre për ta përmbushur vizionin dhe për ta realizuar atë në shtetin e tyre të ri. Sapo Hamurabiu erdhi në pushtet (në vitin e dytë të mbretërimit të tij dyzetetrevjeçar, 1728-1686 p.e.s.), nxori një ligj të ri. Ky ligj ishte i përpiluar nga zoti, jo nga ai. Ai iu dorëzua atij i plotë nga zoti i drejtësisë, hyjnia e Diellit Shamash, që ishte i spikatshëm në panteon kur u bë stela. Hamurabiu e perceptonte veten si të ngarkuar nga Zoti për t'i vënë "të gjitha anët e botës" nën pushtetin e tij dhe për t'i bërë qytetet dhe qeveritë e tyre të dobishme. Sipas prologut të Kodit të Hamurabiut, hyjnia Marduk e autorizoi atë "që t'i udhëhiqte me drejtësi njerëzit, që ta drejtonte vendin, që të vendoste ligjin dhe drejtësinë në vend, pra, që të ngrinte mirëqenien e njerëzve."[26] Shteti, asokohe ishte një shtet botëror, i shuguruar në qiell që nga fillimi, në të vërtetë që nga krijimi.

Kur kryelarti Anu, Mbreti i Annunakiut
Dhe Enlili, Perëndia e qiellit dhe e tokës
Përcaktuesi i fateve të tokës
Caktoi për Mardukun, të lindurin e parë të Enkiut
Sundimin mbi të gjithë njerëzimin
Atëherë Anuja dhe Enlili më emëruan mua,
Hamurabiun ...
Që të vendos rregullin e drejtësisë në tokë ...
Që të shkatërroj të ligjtë dhe të padrejtët,
Që i forti të mos mundë ta shtypë të pafuqishmin
Që të ngre mirëqenien e njerëzve.[27]

Vetë mbreti nuk ishte zot, por një shërbëtor i Zotit, që ishte caktuar për të sunduar në emër të Zotit, për të zbatuar ligjin që ishte vullneti i Zotit për njeriun. Shteti botëror duhej të ishte një kopje e shtetit kozmik në të cilin Marduku, hyjnia kryesore, mbretëron në mes anunakëve, apo kolektivit hyjnor. Fuqia dhe pushteti i mbretit duhet të jenë në shërbim të "jetimit dhe të së vejës", të të shtypurve anembanë shtetit botëror, për t'i çliruar ata nga shtypja dhe



Foto 2.16 Pllakë alabastri nga pallati i Ashurnasir palit II, mbreti i Asirisë nga 883-859 p.e.s. Mbishkrimi sipër figurës së gdhendur lartëson mbretin. [Falënderojmë Muzeun Universitar të Universitetit të Pensilvanias.]

për t'iu rikthyer të drejtat e tyre. Tundimi i madh i mbretit për ta menduar veten si Zot, apo si një lloj gjysmë-perëndie, këtu u mposht njëherë e përgjithmonë. Në hapësirat e tjera të botës ku ishte zhvilluar qytetërimi, veçanërisht në Egjiptin fqinj, apo midis hititëve, kasitëve, gutianëve dhe elamitëve, kulti i heroit i kishte kthyer tashmë udhëheq-



Foto 2.17 Mbishkrim guri përkujtimor në rezervuarin e ujit të ndërtuar nga halifi emevit Hisham në Ajn Hazim (Siri), 105-125/723-742.



Foto 2.18 Një procesion kafshësh të gdhendura në muret me tulla shumë të larta të ndërtuara nga Nabukodonozori (605-562 p.e.s.) në Babiloni. [Falënderojmë Qendrën e Informacionit Arab në Qytetin e Nju-Jorkut.]

ësit politikë në zota. Në Mesopotami, tundimi ishte po ashtu i fuqishëm; por kompleksi fetaro-kulturor i arabëve emigrues i rezistoi kësaj ideje. Vizioni i ri luftoi kundër tij, dhe më në fund e nxori atë plotësisht nga rendi i ditës. Kjo u bë nga përcaktimi i pushtetit për të qenë vetëm ekzekutiv, jo legjislativ. Zoti ishte ligjvënës; mbreti jo. Mbreti thjesht zbatonte atë që kishte urdhëruar Zoti dhe gjykonte mosmarrëveshjet sipas ligjeve që kishte shpallur Zoti. Ligji që kishte ardhur nga Zoti ishte gjithë e vërteta, paanësia, drejtësia dhe mirësia. Duke qenë hyjnor, ligji ishte mbi të gjithë dhe i detyrueshëm për të gjithë – sundimtarë dhe të sunduar, qytetarë dhe jo-qytetarë, meshkuj dhe femra, të mëdhenj dhe të vegjël. Si ekzekutues i ligjit, mbreti ishte *ipso facto* prokuror i çdokujt që akuzohej për padrejtësi, *ipso facto* mbrojtës i çdokujt që akuzohej gabimisht. Përveç vendimit material të ligjit, tërë pesha e hakmarrjes dhe e fuqisë së Zotit hidhej kundër të padrejtit, shtypësit dhe kriminelit. Mbreti duhej të ishte "një baba i vërtetë i njerëzve, një bari i mirë dhe mbrojtës i grigjës së tij"; gjatë rregullimit të çështjeve të tyre, atë nuk duhej ta nxiste asgjë përveç së mirës së përgjithshme; mbasi ai do të "vihej në lëvizje vetëm nga fjala e Mardukut".[28] Sa herë që në historinë njerëzore qeveria mbretërore përzihej me qeverisjen hyjnore, apo identifikohej me të si në rastin e mbretërimit hyjnor, ajo bëhej burim i një shtypjeje të madhe. Natyrisht, ishte një hap i madh përpara që Hamurabiu, duke e veçuar Zotin dhe Ligjin nga vetja, e mohoi mbretërinë hyjnore dhe i vuri një pengesë shumë të madhe shtypjes.

Kenanitët (nga shekulli i 20-të p.e.s.)

Amoritët që u vendosën në krahun perëndimor të Gjysmëhënës Pjellore dhe që i dhanë tërë grupit të emigrantëve emrin e tyre kolektiv amurru apo perëndimorë, për shkak të vendndodhjes së tyre kundrejt shkretëtirës, u bënë gjithashtu të njohur si kenanitë. Dallimi u shkaktua nga vendi në të cilin ata u vendosën dhe nga vendësit me të cilët u asimiluan. "Vendësit" apo banorët fillestarë të bregdetit lindor mesdhetar mund të kenë qenë vërtet indigjenë, ashtu si sumerianët në Mesopotaminë Jugore. Ata mund të kenë qenë edhe shtresime njerëzore, shtresë mbi shtresë, të valëve të mëhershme të shpërnguljes nga shkretëtira arabe, dhe kështu paraqitnin shkallë të ndryshme të asimilimit dhe ndryshimit, dhe të dallimit nga emigrantët e rinj. Megjithatë, ky dallim i nivelit ideologjik, social, apo gjuhësor, nuk ishte kurrë aq i madh sa të fshihte origjinën dhe trashëgiminë e përbashkët të të gjitha grupeve që erdhën në rajon nga shkretëtira arabe.

Foto 2.19 Pjesët e enëve të gjetura gjatë gërmimeve në viset ndërmjet Katifit dhe Dammamit në Arabinë Lindore që i takojnë viteve 3000 para erës sonë e tregojnë qartë se gdhendja ka qenë një prej artizanatave të zhvilluara mire në këto vise.



Amurrutë perëndimorë (mund të jetë e tepërt si shprehje!) u përhapën në tërë hapësirën e Sirisë, Libanit, Jordanisë dhe Palestinës. Bregdeti ishte truall në të cilën guackat *murex trunculus* prosperonin dhe gjendeshin në numër të madh. Molusku *murex* përmbante një lëng nga i cili u nxor ngjyra e purpurt. Ngjyra u quajt *kina'ni* (akadianisht), *knaggi* (hurrianisht), *kinahkhi* (Tell el-Amarnah), *kena* (fenikisht), duke na dhënë kështu fjalën hebraike *ken'an*, apo vendi i purpurt. Emri grek Fenikia *(Phoenicia)* rrodhi nga *phoinix* (feniks) që do të thotë i purpurt. Kjo ishte ngjyra më prestigjioze e botës së lashtë dhe shoqërohej me pushtetin mbretëror. E purpurta ishte ngjyra mbretërore gjithandej. Termi Kenan u përdor për tërë vendin dhe për tërë popujt e tij, vendndodhja gjeografike e të cilëve bëri që ata të hidhnin vështrimin në drejtim të detit dhe të kërkonin mjetet e jetesës nga tregtia. Gjuha kenanite ishte po ajo që e flisnin të gjithë amoritët, pra, gjuha akadiane. Kushtet lokale shkaktuan dallime në dialekt, por jo një ndryshim thelbësor. Kjo ndodhi edhe me fenë, artet dhe kulturën.

Kenanitët formuan qytete të mëdha, por jo shtet. Gaza dhe Askalon, Gezer, Lakish, Hazor, Shekem, Xheriko, Beth Shan, Megido, Akko, Tire, Sido, Gubla, Biblos, Arka dhe Simira, Tripoli, Ugarith, Botis, Beritus, Aradus – të gjitha u themeluan apo u rindërtuan nga kenanitët si qytete-shtete të pavarura me fortifikime të fuqishme dhe një jetë ekonomike të lulëzuar që mbështetej në industri, tregti, dhe/ose në bujqësi. Përvetësimi dhe përthithja e tyre e shpejtë në industri, tregti dhe punët bujqësore, bashkë me prezencën mbizotëruese të fqinjëve të fuqishëm (Egjiptit, hititëve, Mesopotamisë) duhet t'i kenë larguar ata nga detyra e ndërtimit të një shteti të unifikuar. Sigurisht, ata ishin bujq aktivë, zejtarë të zellshëm (të tekstilit dhe metalurgjisë), dhe sipërmarrës ambiciozë në tregtinë përtej kufijve të tyre.[29] Njoftimi i Strabo-s tregon se ata ishin të parët që shfrytëzuan ujin e ëmbël nga burimet nënujore.[30] Gjithashtu, arritjet e tyre inxhinierike i bënë ata ndërtues të tempullit të Solomonit, ndërsa njohuritë lundruese dhe mjeshtëria në ndërtimin e anijeve i bëri kolonizatorët e ekspeditës së parë të brigjeve mesdhetare.

Aramianët (nga shekullit i 13-të p.e.s.)

Qytetet-shtet të Kenanit patën paqe apo sigurim të paktë, pavarësisht nga fortifikimet e tyre, të cilat në Xheriko ishin 21 këmbë të larta dhe në Gezer 16 këmbë të trasha. Përveç pushtimeve të herëpashershme të secilës prej tri fuqive të mëdha që i rrethonin ato dhe armiqësive ndërqytetare që kishin, ato sulmoheshin periodikisht nga valët e reja të emigrantëve nga shkretëtira arabe. Vendbanimet e amoritëve në qytetet dhe fshatrat e degëzimit perëndimor të Gjysmëhënës Pjellore ishin objektivi i emigrantëve të mëvonshëm, që dëshironin të ecnin në gjurmët e tyre, pra, që të zinin vend në tokat bujqësore dhe ta rifillonin jetën e tyre mbi një bazë të re. Njerëzit e maleve e kishin sulmuar dhe kishin depërtuar në shtetin botëror perandorak të Babilonisë: hurrianët nga verilindja, kasitët nga lindja, dhe hititët nga veriperëndimi. Pushtuesit kishin si qëllim që të vendoseshin aty dhe të kolonizonin këtë vend. Vendet e tyre të origjinës ishin objekt i pushtimit dhe kolonizimit nga fiset indo-evropiane, që ishin shpërngulur nga perëndimi në lindje për shekuj të tërë dhe ishin asimiluar me disa vendës dhe i kishin përzënë disa të tjerë.

Rreth 1500 p.e.s., hurrianët u bënë mjaft të fuqishëm dhe krijuan shtetin e tyre të quajtur Mitani, jashtë Mesopotamisë Veriore dhe Sirisë Veriperëndimore, me kryeqytet në Vashukani. Udhëheqja e tyre, që ishte kryesisht indo-evropiane, ua drejtonte lutjet në traktatet e saj hyjnive indiane të fqinjëve të tyre, si Mithra, Varuna dhe Indra. Megjithatë, gjuha e tyre zyrtare ishte gjuha akadiane, siç e provojnë letrat drejtuar Amen-Hotepit III dhe IV, dërguar nga mbreti i tyre Tushrata.

Sulmet dhe fragmentimi rezultant i shtetit botëror, që kishin ndërtuar amoritët, e bënë atë të cenueshëm nga mësymja dhe depërtimi i mëtejshëm i *dramatis*

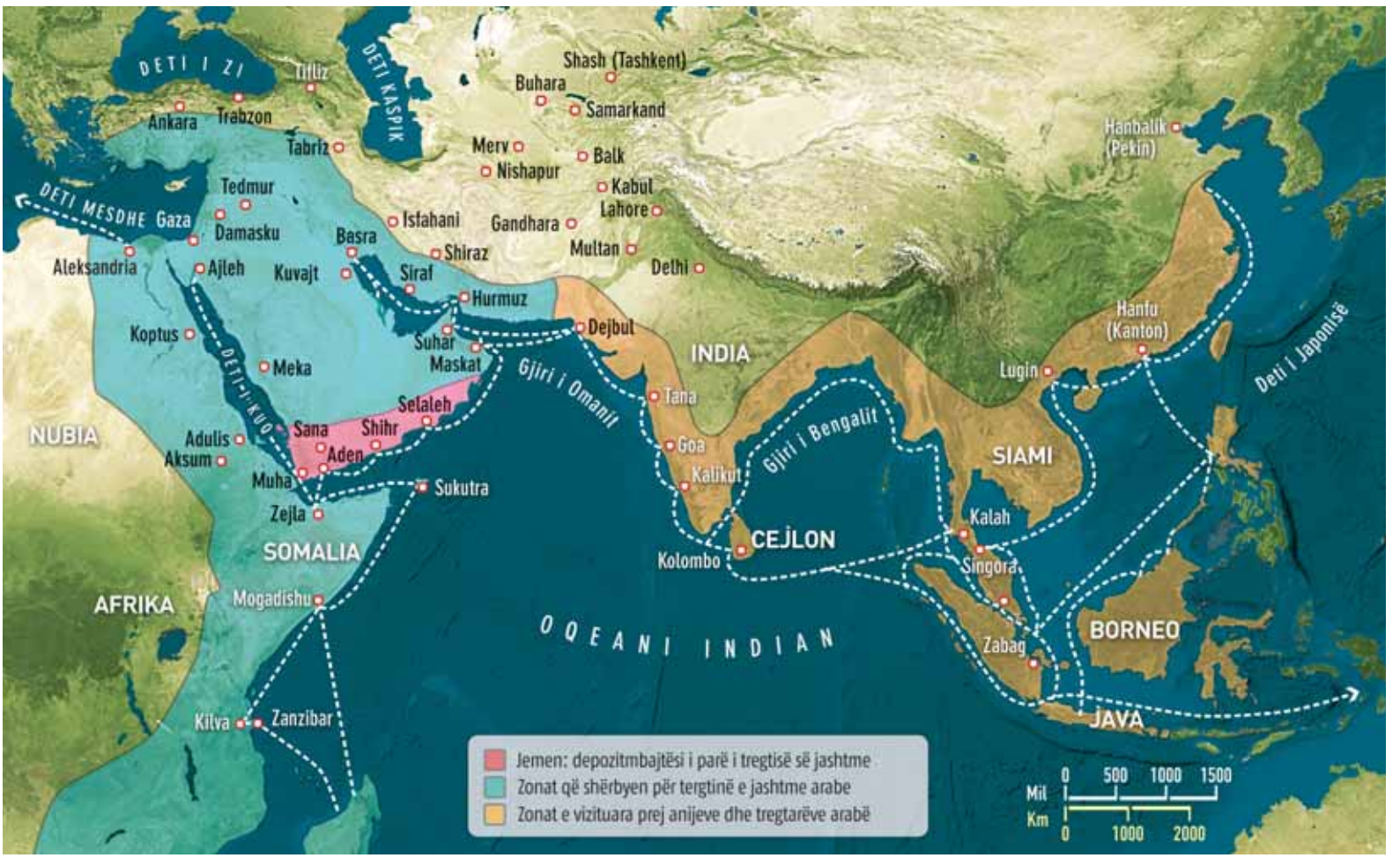


Foto 2.20
Ilustrim i demit me flatra i Asurëve. (721-705 para erës sonë) Muzeu Louvre, Paris.

personae të rinj, aramianëve. Këta ishin anëtarë të fiseve arabe, ashtu si paraardhësit e tyre, amurrutë dhe akadianët. Ata njiheshin me emra të ndryshëm. Një grup prej tyre njihej si "habiru" apo "epiru", emra që u përdorën dikur në Naram-Sin (rreth 2300 p.e.s.) për mercenarët e kufirit që luftonin për atë që i paguante, apo për plaçkë lufte. Mursilisi i hititëve (rreth 1600 p.e.s.) i pajtoi ata për të vepruar sipas urdhrave të tij kundër Mitanit. Dihet se ata, në 1367 p.e.s., kanë pushtuar Shekemin në Palestinë; dhe Abd-Hiba, mbreti vasal i Jerusalemit, i shkroi letër Ahenatonit, sundimtarit absolut të tij në Egjipt, për ta ndihmuar kundër tyre. I njëjti përshkrim i mercenarëve endacakë është gjetur gjithashtu në një letër në Mari (shekulli i 18-të p.e.s.) dhe mbi një pllakë shkrimi në Nuzi (shekulli i 15-të p.e.s.). Është e qartë se ata ishin mbetjet e pavarura oportuniste të formacioneve ushtarake fisnore që u shpërngulën nga Arabia. Ndryshe nga shokët e tyre, ata nuk ishin besnikë ndaj popullsive të vendosura dhe shteteve të tyre.

Grupi tjetër, që ishte grupi kryesor, u njoh si *Ah-Lamu* (vëllezërit). Këta ishin një konfederatë e fiseve të shpërngulura që u grupuan dhe punuan për një kauzë të përbashkët. Asiria u shpalli luftë dhe u përpoq ta ndalonte përparimin e tyre në kohën e Adad-Nirariut (1297-1266 p.e.s.); edhe mbreti hitit Hatushilish (1275-1250 p.e.s.) veproi në të njëjtën mënyrë dhe e këshilloi Babiloninë që t'iu rezistonte atyre. Ah-lamu lidhën kauzën e përbashkët me vendësit kudo që ata shkonin, duke rivendosur lidhjet e vjetra të gjenealogjisë dhe kulturës dhe duke bashkëpunuar rreth një regjimi të ri dhe një mishërimi të ri të idealit tradicional të cilin ata e synonin. Nga 1200 p.e.s., aramianët ishin pothuajse në çdo vend, duke udhëhequr shumicën, të cilën e përbënin ata vetë dhe nga vendësit, të rivetëdijesuar prej tyre për idealin arab. Aram Naharaim, që përfshinte Sirinë Veriore dhe Mesopotaminë në perëndim të lumit Habur, ishte shteti i parë arameik. Ai jetoi nga shekulli i trembëdhjetë deri në shekullin e nëntë p.e.s. Qendra e rëndesës së tij

Harta 7 Tregtia e jashtme (e përtejdetit) arabe në 1/622



ishte toka midis Haburit dhe Eufratit. Shteti tjetër aramian, Padan-Arami, pasoi kur qendra u zhvendos në Harran, në Sirinë Veriore. Sipas legjendës biblike, ky ishte shteti të cilit i përkitnin patriarkët, ishte shteti ku Abrahami kërkoi një grua për djalin e tij, ku Jakobi i gjeti dhe u martua me dy kushërirat e tij, Lean dhe Rakelën. Natyrisht, këta patriarkë flisnin gjuhën aramiane, meqë ata u asimiluan nga kenanitët dhe përvetësuan dialektin e tyre. Shteti i tretë aramian ishte përqendruar në rajonin e mesëm të Sirisë, midis Damaskut (Dar Meshek) dhe Hamasë në Lumin Orontes, dhe shtrihej në veri shtrihej në pellgun e Eufratit, në jug në pellgun e lumit Jordan dhe në perëndim deri në Mesdhe.

Shteti Arameik në Siri luftoi me monarkinë hebraike nga Sauli deri te Xhehu dhe iu shmang presioneve të Egjiptit nga Jugu dhe të Sirisë nga veri-lindja. Mbreti i Judës i bëri nderime Ben-Hadadit (879-843 p.e.s.), mbretit të tij, dhe e lidhi Judën në aleancë me mbretërinë e Damaskut, që kjo e fundit të mund ta ruante ndikimin e saj në mbretërinë veriore, në Izrael. Ben-Hadadi ishte në gjendje t'i bashkonte të gjitha qytetet-shtet dhe mbretëritë e zonës për t'i bërë ballë pushtimit të Asisrisë, nën sundimin e Shalmanezerit III 853 p.e.s. Hazeli, pasardhësi i Ben-Hadadit, e zgjeroi mbretërinë deri në rajonin e Detit të Vdekur dhe rrafshinën bregdetare të Palestinës dhe iu afrua pushtimit të Judës. Në kohën e Tiglath-Pilezerit III (744-727 p.e.s.), një gjeneratë më vonë, Asiria i mëkëmbi forcat e saj ushtarake dhe marshoi përsëri duke rrafshuar çdo gjë gjatë rrugës së saj në jug dhe në rrethinat e Jerusalemit më 734 p.e.s.

Aramianët e përhapën gjuhën e tyre, realisht një dialekt të gjuhës akadiane, në të tërë zonën, si midis fqinjëve të tyre miqësorë ashtu edhe midis fqinjëve armiqësorë. Ata e popullarizuan alfabetin e shpikur nga kenanitët. Shkrimet hebraike, siriake, pahlevi dhe sanskrite ua detyrojnë origjinat e tyre shkrimit kenanit të popullarizuar nga aramianët. Gjuha aramiane, në format e saj të shkruara dhe gojore, mbretëroi me epërsi anembanë territorit. Më vonë, kur persianët nën udhëheqjen e Kirit dhe Darit përfshinë rajonet arameike në perandorinë e tyre, gjuha aramiane u bë gjuhë e tregtisë dhe e qeverisjes nga India deri në Nil, ndërsa alfabeti i saj ishte destinuar që të përshkonte mbarë rruzullin.

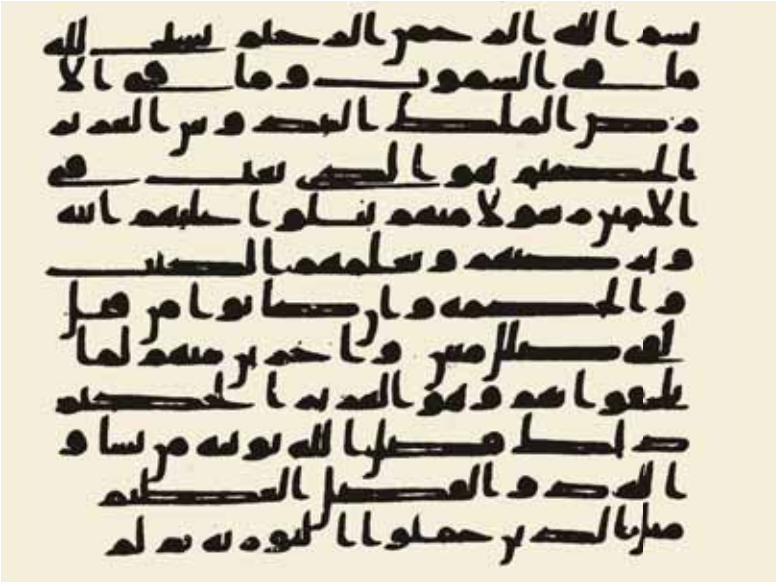
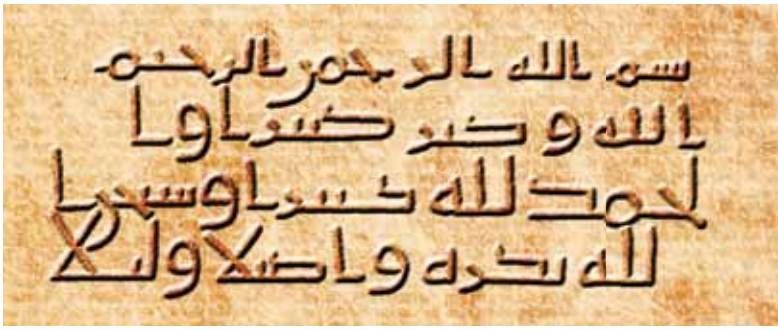


Foto 2.21 Fragment nga Kur'ani mbi lëkurë dreri, që i atribuohet Othman ibn Affanit, halifit të tretë rashidun (në rrugë të drejtë). Muzeu Topkapi, Stamboll.

Asirianët (shekulli i 14-të deri në rënien e Nineves (612 p.e.s.)

Mesopotamia veriore kishte parë asimilimin e emigrantëve nga shkretëtira arabe me vendësit sumerianë dhe krijimin e shumë qyteteve-shtete akadiano-folëse, akadiano-akulturuese. Ajo gjithashtu ishte dëshmitare e ngritjes dhe rënies së shtetit botëror të Sargonit. I njëjti proces ishte përsëritur pas rënies së shtetit universal të Hamurabiut, në të cilin u integruan dhe zunë vend pushtimet amurru. Atëherë erdhën njerëzit e maleve, që i pushtuan vendësit, u përzien me ta dhe u integruan në kulturën akadiane. Ky gjak i ri ishte mjaft energjik për të krijuar një realitet të ri politik. Por, duke qenë të mesopotamizuar në pikëpamje dhe të akadianizuar në gjuhë, shteti i ri ishte i ri vetëm ngaqë ai kishte persona të tjerë që e udhëhiqnin apo e mishëronin. Përzierja etnike u bë

Foto 2.22 Epitaf mbi një varr nga viti 64 pas hixhretit.



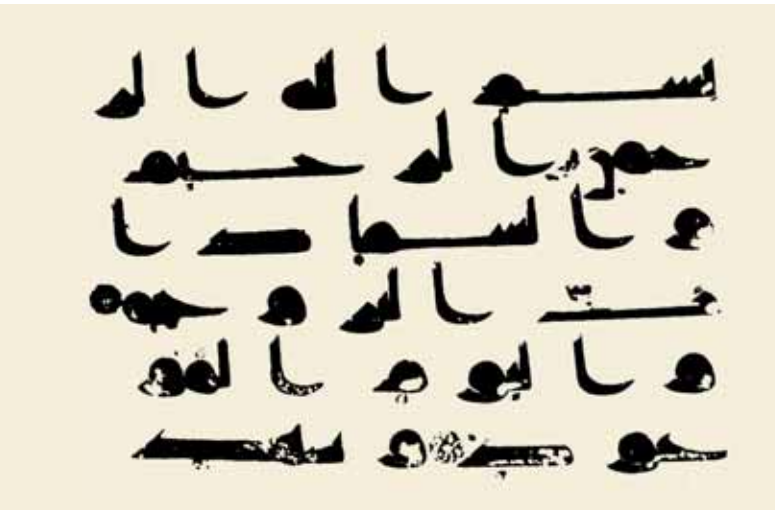


Foto 2.23 Fragment nga Kur'ani në lëkurë dreri, që i atribuohet Ali ibn Ebu Talibit, halifit të katërt rashidun (Nexhef, Irak).

e parëndësishme; dhe shteti i dalë ishte plotësisht "semit", duke konfirmuar të njëjtën ideologji arabe, sikurse shtetet e mëhershme, dhe gjuhën akadiane.

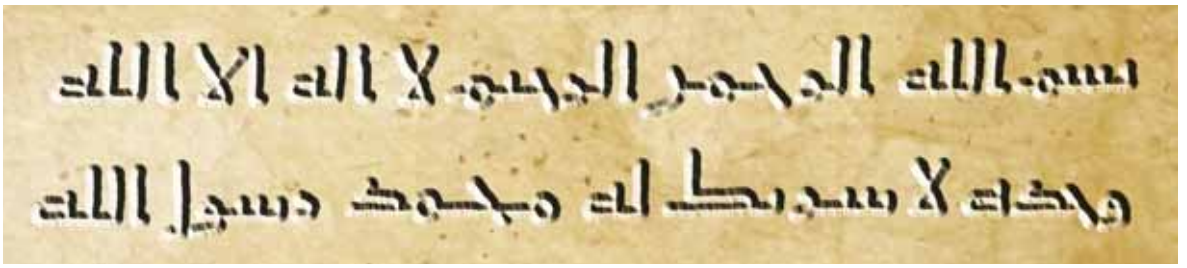
Pas dobësimit të shtetit amorit të Hamurabiut, të shkaktuar pjesërisht prej pushtimeve kasite nga rrafshnalta iraniane, Mesopotamia përjetoi një zhvendosje të pushtetit politik nga qendra dhe jugu drejt veriut. Në shekullin e tetëmbëdhjetë p.e.s., Shemsi-Adad hodhi themelet e Mbretërisë së Asirisë, e cila pati një lulëzim të madh në shekullin e katërmbëdhjetë, në kohën e Asshur-uballitit I (1354-1318 p.e.s.). Ngritja vazhdoi deri në shekullin e dymbëdhjetë, kur Tiglath-Pilezeri I (1115-1077 p.e.s.) pushtoi Anadollin deri në Detin e Zi dhe Sirinë deri në Detin Mesdhe. Ëndrra e tij nuk ishte më e paktë sesa ajo e paraardhësve të tij, Sargonit, Lipit-Ishtarit dhe Hamurabiut. "Unë jam Tiglath-Pilezer, mbreti i ligjshëm, mbreti i Asirisë, mbreti i të katër anëve të botës ... [që] i udhëhequr nga orakujt e Asshurit ... dhe urdhri i zotit tim Asshur ... pushtova ... tridhjetë mbretëri të vendeve Nairi ... vendin amurru..." dhe fillova këtë mbretëri të re.[31] Mbreti nuk ishte Zot, por përfaqësues që Zoti e zgjodhi dhe e urdhëroi për të themeluar mbretërinë e re. Shteti i ri nuk ishte një shtet tjetër i vogël, por një shtet botëror që përfshinte komunitetin botëror. Ai ishte një shtet ideologjik, për aq sa ai nënkupton zbatimin e vullnetit të Zotit. Në këtë shtet, mbreti, pushteti fetar dhe ai politik ishin të njësuar. Kështu, mbretëritë që zëvendësoi shteti asirian, veçanërisht Babilonia, nuk u asgjësuan por u lartësuan, meqë tradita, gjuha, feja, kultura dhe misioni i tyre ishin marrë të paprekura si të vetë Asirisë. Në të vërtetë, shteti i ri e prezantoi veten si ripohim të Babilonisë dhe të zotave të saj. Asiria vazhdoi të zgjerohej brenda Gjysmëhënës Pjellore. Në 671 p.e.s. ajo pushtoi Egjiptin dhe e vuri nën sundimin asirian; hera e parë që një prej dy qytetërimeve të lashta e nënshtroi tjetrin; dhe "të katër anët e botës" morën një domethënie të re.

Asiria e mbajti nën mbikëqyrje Egjiptin për 12 vjet. Paskëtaj, ai u lirua sepse kryeqyteti i Asirisë, Nineve, u godit nga një shtet tjetër mesopotamik, Babilonia II. Një Babiloni e përtërirë, e lidhur në aleancë me medeanët nga vendet malore persiane, ndërmori luftë kundër Asirisë dhe rrëmbeu frerët e pushtetit prej saj, për të ripohuar sërish misionin e nxitjes së njerëzimit në të katër anët e botës që t'i kushtonin vëmendje fjalës së Zotit dhe që ta përmbushnin atë.

Kaldeasit (626-539 p.e.s.)

Më 671 p.e.s., Asiria qëndronte në majën e fuqisë së saj. Ajo kishte pushtuar Egjiptin dhe e kishte vënë tërë Gjysmëhënën Pjellore nën sundimin e saj. "Pushteti i katër anëve të botës", aspirata e pjesës më të madhe të udhëheqësve mesopotamikë, që nga Sargoni, kurrë nuk kishte qenë më e vërtetë. Megjithatë, kjo arritje madhështore ishte jetëshkurtër. Medeanët, banorët e vendeve malore persiane në lindje, kishin depërtuar në Mesopotami për dy mijëvjeçarë, por në një numër që s'kishte shkaktuar veçse një dobësim të shtetit

Foto 2.24 Nga portali kitabe i Kubbetu's-sahra'së të ndërtuar nga Abdulmelik b. Mervan. Jerusalem, 72/692.



apo të shteteve mesopotamike dhe asgjë më tepër. Më 612 p.e.s. ata kërkuan dhe siguruan aleancë me një Babiloni të rilindur, të etshme për të shpaguar nënshtrimin e saj nga Asiria, nën sundimin e Tiglath-Pilezerit III (740 p.e.s.). Paskëtaj, ata zbritën në Mesopotami në hordhi që gëlonin nga ushtarët e shumtë, duke e drejtuar furinë e tyre kundër Asirisë, që ishte shtrirë në "katër anët e botës", nga Deti i Zi deri në Asuan. Zemra e perandorisë asiriane, Nineve, ndodhej shumë afër tyre. Kryeqyteti nuk ishte i mbrojtur mirë dhe nuk mund të rezistonte gjatë. Beteja ishte e shpejtë dhe vendimtare.

Pavarësisht nga numri i madh dhe nga roli i tyre vendimtar në shkaktimin e këtij ndryshimi, medeanët tashmë ishin mesopotamizuar në mënyrë të mjaftueshme në kulturë dhe besim, sa t'ia lejonin vetes asimilimin. Në të gjitha fushat, udhëheqja u përkiste babilonasve të rilindur (të përmendur si neo-Babilonia apo Babilonia II) apo kaldeasve (një emërtim gjeografik). Babilonia përsëri ishte mbizotëruese; dhe ajo mori përgjegjësinë perandorake të "të katër anëve të botës", aty ku Asiria e kishte lënë. Megjithatë, mbështetja e Mesopotamisë në provincat e largëta, të cilat ishin dobësuar në dekadat e fundit të sundimit të Asirisë, kishte rënë më tej nga ndryshimi i pushtetit në atdhe. Duke shfrytëzuar këtë dobësi të përkohshme, Psametikusi I (663-609 p.e.s.) themeloi dinastinë e 26-të në fronin e Egjiptit dhe e largoi influencën asiriane plotësisht. Trashëgimtari i tij, Neko II (609-593 p.e.s.) mendoi se Egjipti ishte mjaft i fuqishëm për të rindërtuar perandorinë e tij aziatike dhe hyri në skenë si aleat i qeverisë asiriane të shpartalluar në Karkemish. Nabukodonozori i Babilonisë (605-562 p.e.s.), me ankthin për të siguruar së pari kufirin e saj verior, i kaloi vitet e para të mbretërisë së tij në ekspeditat ushtarake në Armeni. Pasi u sigurua krahu verior, ai e ktheu tërë forcën e tij në jug dhe në perëndim, duke u shkaktuar disfatë njëra pas tjetrës mbetjeve asiriane, Egjiptit dhe aleatit të saj Judës (Karkemish, Hamath 605; Megido, Ashkelon 604; Egjipt 601; Jerusalem 589-587 p.e.s.).

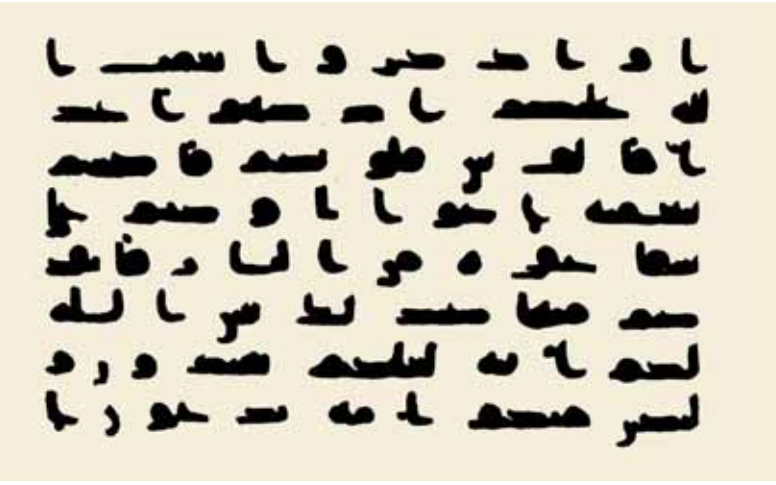


Foto 2.25 Ajet i Kur'anit i shkruar në lëkurë të drenushës që i përshkruhet halifit të dytë të drejtë Omer b. Hattabit. Muzeu i Topkapi Sarajit, Stamboll

Lartësimi meteorik i Babilonisë II nuk vazhdoi gjatë. Migrimi i medeanëve që e kishte ndihmuar atë të merrte pushtetin, me sa duket ishte pasojë e presioneve të krijuara në zonat e thella persiane. Përtej Medias, influenca mesopotamike ishte tepër e dobët për të qenë efektive; dhe fiset persiane (morafi, maspi, pantialaki, derusei, germani, dai, mardi, sogartian etj.), që u ngjitën në lartësitë më të mëdha të rrafshnaltës persiane, ishin duke u rigrupuar nën udhëheqjen e mbretërve akemenideanë të Pasargadas. Media ishte objektivi i tyre i parë. Pasi e pushtoi atë, mbreti i Parsas, Kiri, vazhdoi bëmat e tij në Mesopotaminë Veriore. Asshuri, Nineve, Arbela dhe Harrani ranë më 547. Pushtimi i lidianëve, grekëve dhe likianëve në veriperëndim, dhe i Hirkanias, Parthias, Zarankas, Baktrias, dhe i të gjitha tokave në lindje, deri në Gandara (Indi), i dha kështu burime të pashtershme dhe thellësi strategjike pushtetit të Kirit. Pas përfundimit të këtyre fushatave, Kiri u kthye në Babiloni. Më 539, ai e urdhëroi Gobriasin (Gubaru), sundimtarin e Gutias, që të marshonte në Babiloni, i cili hyri në të pa luftë, duke i hapur rrugën një perandorie të re që shtrihej nga Ballkani deri Indi, dhe që, pak

Foto 2.26 Mbishkrim në Kasr el-Burku në shkretëtirën jordaneze, i datuar më 81/706





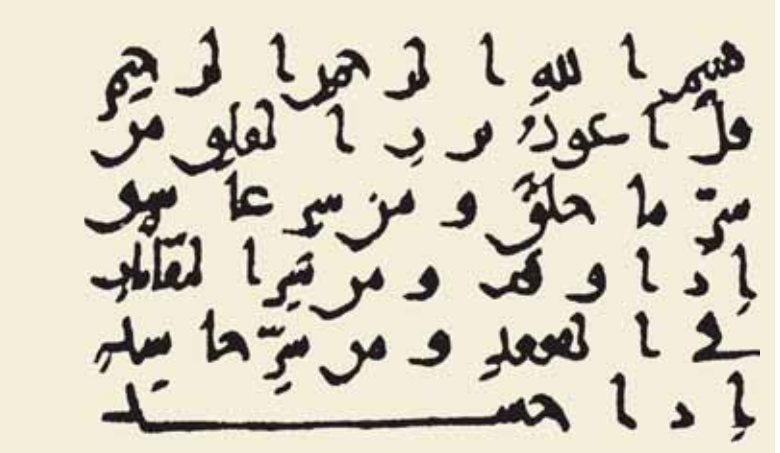
Foto 2.27 Një Besmele e shkruar në stilin Mekki-Medeni.

më vonë, përfshiu Egjiptin dhe të gjitha vendet e ndërmjetme.[32]

Hebrenjtë (shekulli i 19-të deri në shekullin e 1-rë p.e.s.)

Hebrenjtë e patën zanafillën në shpërnguljet e amurruve.[33] Ata duhet të kenë qenë një prej fiseve që u dyndën nga Arabia drejt Mesopotamisë dhe që u vendosën për një periudhë të shkurtër në gjysmën jugore. Paaftësia e tyre për t'i asimiluar fqinjët, apo për t'u asimiluar prej tyre, i shtyu hebrenjtë t'i riktheheshin jetës nomade në pjesën veriore të shkretëtirës arabe. Zanafilla nuk flet absolutisht asgjë mbi shkaqet e mosasimilimit, dhe urdhri i Zotit drejtuar Abrahamit për t'u shpërngulur dhe për të ikur duket deri diku arbitrar. Ky arbitraritet mori vetëm shpjegim teologjik. Mendohet se ky ishte një "parapëlqim" apo "zgjedhje" sipas një plani, për të bërë nga pasardhësit e Abrahamit një popull të "zgjedhur" apo "të veçantë". Të krishterët, që e adoptuan Torën si shkrimin e tyre të shenjtë, e shpjeguan veprimin arbitrar si mëshirë hyjnore që synonte të fillonte një drejtim të gjatë të historisë që kulmonte "në kohën e caktuar" në "mishërimin e Zotit tek Jezusi"dhe në "vdekjen mbi kryq

Foto 2.28 Besmele dhe sureja Felek që e tregon stilin e shkrimit të periudhës së Muaviut.



dhe ringjalljen" e tij. Kur'ani ishte i pari që dha një shpjegim historik. Abrahami, apo Ibrahimi, siç quhet ai në gjuhën arabe, u largua nga *shirku*, apo shoqërimi i qenieve të tjera me Zotin, të cilin e praktikonin stërgjyshërit e tij në Kalde. Pasi me përpjekjet e tij zbuloi monoteizmin, ai debatoi me bashkëfshatarët e tij, të cilët më pas komplotuan që ta hidhnin në zjarr, nga i cili shpëtoi. Ky njoftim për Abrahamin u bë popullor midis çifutëve në Botën Muslimane në Mesjetë dhe u adoptua nga Rashiu (shekulli 13-të p.e.s.). *Midrash Hagadol*, e shkruar nga Rashiu dhe e zbuluar në Jemen në shekullin e tetëmbëdhjetë, jep një njoftim për daljen e Abrahamit nga Uri, që është pothuaj një përkthim i fjalëpërfjalshëm nga burimi islam.[34]

Abrahami dhe anëtarët e fisit të tij e lanë Urin dhe iu bashkuan fiseve nomade që endeshin në shkretëtirën arabe. Drejtimi i udhëtimeve të tyre ishte i kundërt me lëvizjen që i kishte sjellë ata në Mesopotami, pra, në veri pranë luginës së Eufratit, duke kaluar në Padan-Aram dhe në jug buzë skajit të shkretëtirës gjatë gjithë rrugës deri në Egjipt. Mosasimilimi i tyre ishte tipar i karakterit të tyre, siç tregojnë ndodhitë e Jakobit në Padan-Aram,[35] të fëmijëve të tij në Shekem,[36] dhe të pasardhësve të tyre në Egjipt.[37] Pasi dolën nga Egjipti përmes një përvoje ndëshkuese, hebrenjtë u asimiluan me fiset e Midjenit, Horebit dhe me elemente të tjerë në Arabinë Veriperëndimore, për të formuar një amfiktioni fisesh që vazhduan në veri rrugën shkretinore në lindje të Palestinës për asimilim të mëtejshëm. Hyrja e anëtarëve të fiseve amfiktionike në Palestinë nuk ishte gjithmonë e dhunshme, ashtu siç dëshirojnë redaktorët e mëvonshëm të Biblës t'i bindin lexuesit e tyre. As arkeologët nuk kanë gjetur ndonjë dëshmi apo shkatërrim të një shkalle të gjerë gjatë shekullit të trembëdhjetë dhe të dymbëdhjetë.[38]

Pasi u përhapën fillimisht në tokat djerrë përreth Detit të Vdekur dhe në jug të Jerusalemit, hebrenjtë u shumuan dhe u akulturuan plotësisht përpara shekullit të dhjetë. Ata e adoptuan dhe e bënë të tyren gjuhën e Kenanit, kalendarin, tempujt, ritualet dhe sistemin flijues, artet dhe zejet e tij. Disa prej tyre ruajtën një besnikëri kokëforte ndaj identitetit të mëvetësishëm, ndërsa të tjerët shkriheshin gjithnjë e më shumë nga përzierja me fiset arabe dhe të tjerët që përbënin popullsinë e pellgut të Lumit Jordan. Midis tyre dhe "njerëzve të detit" apo filistinëve, që pasi arritën nga Kaftori dhe përtej, filluan të vendoseshin gjatë bregdetit nga Ugarithi deri në Egjipt, ekzistonte armiqësi dhe mosmarrëveshje.



Foto 2.29 Një shembull nga shkrimi i Kufës i periudhës së parë.

Rreth v. 1000 p.e.s. Davidi ishte në gjendje t'i konsolidonte provincat e ndryshme në një mbretëri të bashkuar, e cila vazhdoi më pak se një shekull, 1000-922 p.e.s. Ai e zhvendosi kryeqytetin nga Hebroni në Jerusalem, një qytet jo-hebraik, me qëllim që t'i qetësonte ato pjesë të popullsisë që nuk ishin hebraike dhe që përbënin shumicën. Me anën e fushatave ushtarake apo manovrimeve diplomatike, ai arriti që të vinte nën sovranitetin e tij pjesën më të madhe të pellgut të lumit Jordan në jug, duke përfshirë edhe Damaskun. Zona nuk ishte kurrë plotësisht hebraike dhe shumë qytete-shtet, si Sidoni dhe Damasku, thjesht e nderonin monarkun e largët. Kundërshtimi i nomadëve për adhurimin e tempullit e pengoi Davidin që të ngrinte një tempull që do ta bënte qendër mbretërinë e tij, dhe nga mungesa e tyre e *savoir faire* e dërgoi djalin e tij, Solomonin, që të merrte inxhinierët kenanitë për ta ndërtuar atë. Partikularizmi judait i zemëroi fiset veriore, që ishin më të gatshme për t'u asimiluar me popujt rrethues. Pas vdekjes së Solomonit, mbretëria u nda më dysh. Izraeli, gjysma veriore, që ishte përjashtuar nga pjesëmarrja në ndërtimin e Tempullit, për shkak të akuzës së papastërtisë së rrjedhur nga përzierja raciale, ndërtoi tempullin e vet dhe vazhdoi marshin e tij të pandërprerë drejt asimilimit. Kur Asiria, më 722, marshoi në drejtim të Izraelit, që ta pushtonte dhe ta rrëzonte nga froni mbretin e tij, Izraelit nuk iu desh asgjë më tepër që të shpërbëhej njëherë e përgjithmonë në Kenanin rrethues. Juda, gjysma perëndimore, e çliruar nga pranga e veriut universalizues, e pohoi identitetin e vet të mëvetësishëm me theks gjithmonë e më të fortë. Ajo synoi, por nuk arriti dot kurrë, që të rikthente lavdinë e shkuar davidiane. Në fakt ajo e shndërroi veten në një top futbolli, që gjuhej midis fuqive të mëdha të Egjiptit dhe Asirisë. Së fundmi, më 587 p.e.s., si trashëgimtare dhe vazhduese ideologjike e së njëjtës perandori asiriane, Babilonia II i dha fund Judës dhe e dërgoi mbretin, aristokracinë dhe inteligjencën e saj në mërgim.

Dekreti i Kirit për restaurimin, që i lejonte hebrenjtë që të ktheheshin dhe ta rindërtonin Jerusalemin, ra në vesh të shurdhër. Ato për të cilat ata kishin luftuar, pikërisht feja dhe kultura e tyre e mëvetësishme, ranë nën influencat më të fuqishme të Babilonisë dhe të besimit të saj të ri, Zoroastrizmit. Asokohe Judaizmi krijoi eskatologjinë e vet, monoteizmin e tij absolut, tonin etik të hyjnisë së tij, engjëllologjinë dhe demonologjinë e tij si edhe mesianizmin e tij dhe teorinë e shëlbimit. Të mërguarit

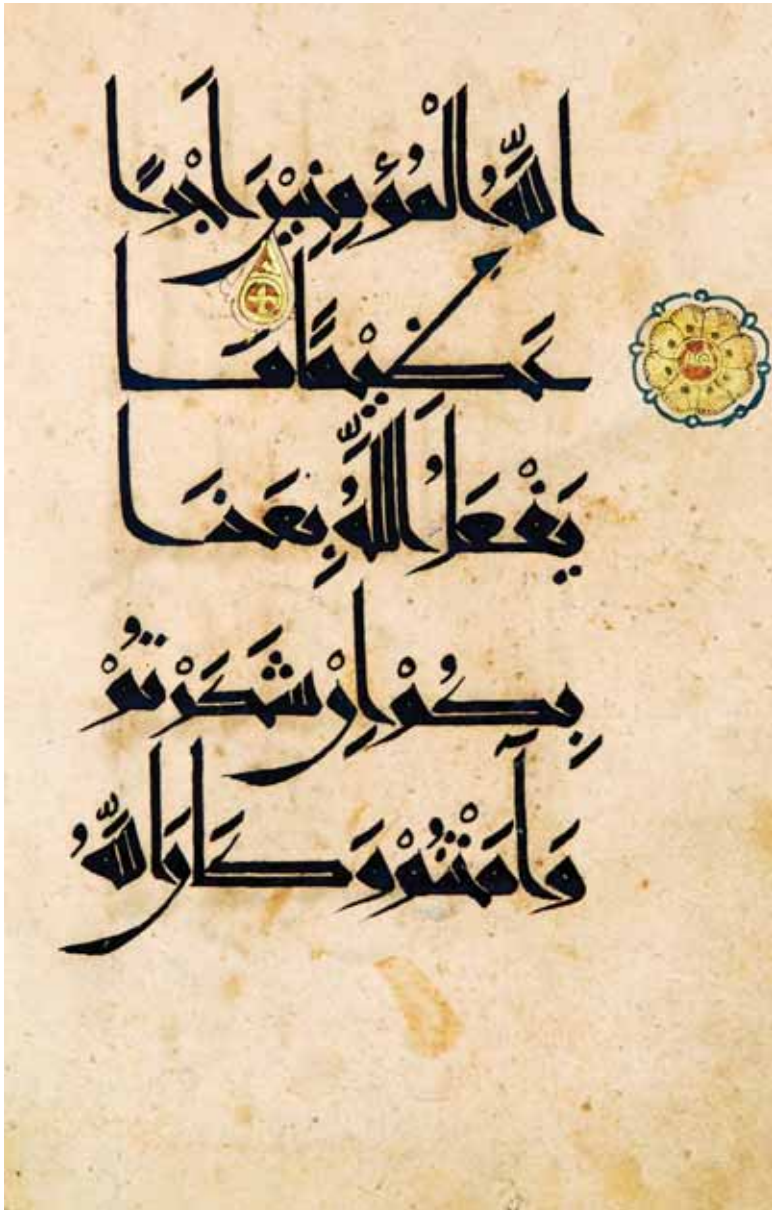


Foto 2.30 Një faqe kur'anore e shkruar me shkrimin kufeian lindor.

e donin Babiloninë; dhe shumë pak prej tyre u kthyen ndonjëherë në Judë. Rreth 450 p.e.s., nga Ezra dhe Nehemia (kupëmbajtësi i Darit) u bë një përpjekje tjetër për të rindërtuar mbretërinë, por pa ndonjë dobi të madhe. Një mbetje tepër fanatike vazhdonte të bënte agjitacion për pastërtinë raciale midis hebrenjve brenda – tani të quajtur Judaitë apo Çifutë – dhe për autonominë e shtetit të tyre fillestar, kundrejt perandorive të fuqishme që i rrethonin. Kjo autonomi u pranua nga Perandoria Greke Seleukite më 142 p.e.s., pas një varg kryengritjesh, të cilat seleukët grekë nuk mund t'i shtypnin për shkak të preokupimit me armiq më të mëdhenj në kufijtë e tjerë. Grindjet midis trashëgimtarëve pretendues të fronit e shembën bashkimin dhe lulëzimin që mbretëria e re kishte gëzuar në kohën e Hasmoneanëve. Nga 64 p.e.s., palët kundërshtuese që i kishin shkaktuar mjaft masakra njëra-tjetrës, e ftuan Pompeun, gjeneralin romak që të gjykonte midis tyre. Siç mund të merret me mend, ai favorizoi palën heleniste universaliste, nga frika e palës konservatore etnocentrike. Këta të fundit u rebeluan vitin që vijoi. Ata u mposhtën dhe Judea u bë provincë e Perandorisë Romake. Turbullirat e brendshme vazhduan për shkak se romakët i lejuan çifutët që të qeveriseshin vetë dhe durimi romak u sos. Fanatikët etnocentrikë bënë qëndresën e tyre të fundit në kështjellën Masada, të cilën ata e rrëmbyen nga romakët. Gjeneralët romakë Vespasiani dhe Titi, dhe pas tyre Severi, iu bënë ballë rebelimeve të njëpasnjëshme dhe sollën disfatën shkatërrimtare në 70 e.s. Jerusalemi u rrënua tërësisht; një qytet i ri u ndërtua dhe atij iu vu një emër i ri, Aelia Kapitolina, në të cilin çifutët e kishin të ndaluar të hynin. Ky rregull mbeti efektiv gjatë gjithë periudhave romake dhe bizantine, deri kur qyteti kaloi nën sundimin islam më 635 e.s. Me emigrimin e fiseve arabe nga shkretëtira dhe konvertimin e vendësve në Islam, Jerusalemi përftoi një popullsi mjaft të madhe muslimane që e ndërroi karakterin e tij anti-çifut dhe që e shfuqizoi ligjin si të papajtueshëm me besimin e tyre, me Islamin.

Satelitët mesopotamikë

Tri qytetërime satelite josemite u zhvilluan përreth Mesopotamisë. Këto ishin qytetërimet elamite, urartiane dhe hitite, me kryeqytetet respektive Susa, Liqeni Van dhe Hatusha. Vijimësia e tyre ishte mbresëlënëse. Elami zgjati më shumë, rreth 2000 vjet dhe ishte një paralele konstante me Mesopotaminë. Urartu vazhdoi dy shekuj dhe qytetërimi hitit rreth shtatë. Të tria hynë në marrëdhënie paqeje dhe lufte me Mesopotaminë, dhe të tria ishin në përpëlitjet e fundit të mbajtjes së gjuhës, kulturës, artit dhe fesë që u përkitnin. Ato të gjitha pranuan shkrimin kunjor dhe, në shkallë të ndryshme, gjuhën akadiane dhe traditën e saj letrare.[39] Në kohërat e më vonshme ato pranuan gjuhën aramiane dhe alfabetin e saj. Stilet letrare dhe standardet estetike të mishëruara në gjuhën akadiane u bënë mbizotëruese në veprat e tyre letrare gjithandej.

Marrëdhëniet me qytetërimet e tjera

Të gjithë studiuesit pajtohen se Mesopotamia ka qenë një qytetërim dhënës. Të gjithë që hynë në të futën diçka, por ata morën nga ai shumë më tepër sesa dhanë. Treguesi universal i kontributit mesopotamik ishte gjuha e saj, akadianishtja, dhe shkrimi i saj kunjor. Bashkë me gjuhën dhe shkrimin duhet të kenë hyrë stili dhe forma letrare, tradita historike, urtësia popullore, ligji, dhe së fundmi feja. Hurrianët, për shembull, vazhduan t'i shfaqnin karakteristikat e tyre të veçanta një kohë të gjatë pas hyrjes së tyre në Mesopotami; por ata, në fund, u akulturuan plotësisht. Kasitët, gutianët, hititët, medeanët dhe të tjerët pësuan të njëjtin transformim; dhe kështu, shpesh shtohet gabimisht, se ishin akadianë, amoritë dhe aramianë.

Mesopotamia u dha dhe i akulturoi të huajt që hynë në terrorin e saj si luftëtarë dhe pushtues, apo si shtegtarë dhe kolonë. Por nuk ndodhi kështu me josemitët. Vetë identiteti apo kultura mesopotamike asimiluese u mor nga emigrantët arabë të shkretëtirës. Në të vërtetë, kishte një ndërveprim midis kulturës së emigrantëve dhe asaj të sumerianëve; por në kulturën rezultante elementet arabe ishin pa dyshim mbizotëruese. Gjuha e emigrantëve, akadianishtja, duke qenë bartësja e kulturës së re, e furnizoi atë me të gjitha kategoritë dhe vlerat e saj. Gjuha origjinale e amurruve, që u shfaq rreth një gjysmë mijëvjeçari pas akadianëve, nuk dallonte shumë nga akadianishtja dhe nuk kishte shkrim të sajin. Dhe meqë kishin të njëjtën ideologji, ishte e natyrshme që ata të adoptonin akadianishten si gjuhë të shkruar të tregtisë dhe qeverisjes dhe të vazhdonin të flisnin dialektin amoritik si gjuhë bisedore të kuzhinës apo të rrugës. Ndryshe ishte me aramianët. Megjithëse dallimet gjuhësore nga akadianishtja dhe amoritishtja ishin të papërfillshme, aramianët erdhën me një shkrim superior, që ata e kishin mësuar nga kenanitët, dhe me bojë dhe pergamenë, që kishin epërsi të madhe ndaj gjilpërës dhe baltës, e cila duhej të ishte e lagësht dhe e butë dhe duhej të piqej që të ruhej. E pajisur në këtë mënyrë, gjuha aramiane qe caktuar ta mënjanonte gjuhën akadiane dhe shkrimin e saj kunjor dhe të zinte vendin e tyre. Për sa u përket aspekteve të tjera të kulturës dhe fesë, dallimi midis emigrantëve të rinj të shkretëtirës dhe paraardhësve të tyre, që kishin arritur në kohë më të hershme, ishte gjithmonë i papërfillshëm. Historia nuk njeh ndonjë dallim të rëndësishëm midis tyre gjatë tre mijëvjeçarëve të historisë së dokumentuar.

SHËNIME

1. Përjashtime: Gjuha aramiane flitet si gjuhë e shenjtë ezoterike prej një pakice njerëzish në Siri dhe Irak. Gizishtja është zëvendësuar nga nëndialektet e saj - amharik dhe harari – që i ndajnë 20 milionë abisinas ndërmjet tyre. Hebraishtja është gjuha e shenjtë e Shkrimeve të Shenjta Hebraike, në të cilën pjesa më e madhe e çifutëve recitojnë shpjegimet e tyre të Torës. Ndërsa e folmja e përditshme e çifutëve arabë është arabishtja – dhe këta përbëjnë dy të tretat e popullsisë çifute të Izraelit – çifutët evropianë dhe amerikanë përdorin anglishten dhe gjuhë të tjera evropiane në përditshmërinë e tyre. Përveç së folmes vendëse, çifutët perëndimorë flasin gjuhën jidishte, një përzierje e hebraishtes, gjermanishtes, sllavishtes dhe hebraishtes moderne – gjuha zyrtare e Izraelit. Kjo e fundit, sidoqoftë, është gjuha e të folurit të përditshëm e rreth dy milionë njerëzve apo më pak, pjesa më e madhe e të cilëve jetojnë në Izrael.

2. James B. Pritchard, bot., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), f. 483-490.

3. Po aty, f. 491-492.

4. Për shembull, rrënja k-t-b, kur zgjedhohet, jep fjalët: *ketebe*, të shkruash; *kutibe*, të jesh i shkruar; *katebe*, të korrespondosh me dikë; *kettebe*, të bësh dikë të shkruajë; *katib*, shkrimtar; *kitab*, libër; *mekteb*, një vend për të shkruar; *mektebeh*, bibliotekë; *kuttab*, vendi që është bërë për të shkruar, pra, shkolla; *istektebe*, të ftosh dikë për të shkruar për autorin; *katībeh*, një listë apo ato që përfshihen në listë; *iktetebe*, të nënshkruash; *inketebe*, të kesh qenë i shkruar; etj. etj. Fjalët e zgjedhuara mund të bëhen në kthim rrënjë dhe të zgjedhohen përsëri për të dhënë fjalë të reja. Rrënjët d-r-b (goditje), f-'-l (veprim), k-v-l (fjalë), etj. etj., mund të japin modalitete të njëjta të domethënies kur zgjedhohen në forma të njëjta.

5. William J. Moran, "The Hebrew Language in Its Northest Semitic Background," *The Bible and the Ancient Near East*, bot. G. E. Wright (Londër: Routledge & Kegan Paul, 1961), f. 65.

6. Crawford Howell Toy, "Semitic Languages," *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977), vol. 10, f. 352.

7. "Semitët i shumëfishuan fjalët për objektet dhe veprimet, për të cilat ne nuk kujdesemi t'i përimtojmë. ..." (po aty).

8. "Përsëritja dhe paralelizmi," shkruan Samuel Noah Kramer, "metafora dhe krahasimi ... epitetet statike, përsëritjet e zgjatura, formulat e përsëritura ... përshtypja e paktë për strukturën e thurur mirë ... karakterizon letërsinë sumeriane. Rrëfenjat e tyre kanë tendencë të enden thuajse në mënyrë të palidhur dhe monotone – poetëve të tyre u mungon një sens kulmimi; ata nuk e vlerësojnë efektshmërinë e ngjitjes së ngjarjeve të tyre drejt një maje të shkallëzuar në ngritje ... [të] intensifikimit të emocionit dhe ankthit si zhvillim të ngjarjes ... episodi i fundit nuk është më mallëngjyes apo prekës sesa i pari" (Wright, *The Bible*, f. 254). Autoriteti më i rëndësishëm në fushën e sumerologjisë dhe babai i saj, është mbështjellë kështu me vlerat estetike të tij greke dhe perëndimore, përderisa e vlerëson letërsinë sumeriane me

anën e tyre. Me sa duket, duke qenë se nuk kishte dëgjuar kurrë për *épôché*, për kërkesën për të përjashtuar kategoritë dhe njëjtësimin e studiuesit me qytetërimin e huaj, me qëllim që ta kuptojë atë, ai u tregua i paaftë për vlerësimin e një letërsie të mbështetur mbi një drejtim të ndryshëm të vlerave.

9. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Çikago: University of Chicago Press, 1946-1967), f. 49.

10. A. F. Albrigt, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957), f. 141.

11. A ishin "sumerianët" një popull, a ishte "sumerishtja" vetëm një gjuhë? Studiuesit ende janë të ndarë në këtë çështje, pasi dëshmia nuk është vendimtare as nga njëra anë, as nga tjetra. Fakt i pakundërshtueshëm është se popullsia e Mesopotamisë kishte qenë një përzierje qysh prej kohëve më të hershme. Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1956), f. 51; Albright, *Stone Age*, f. 145ff., 165ff., 174ff., 189ff.; Thorkild Jacobsen, "The Assumed Conflict of Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History," *Journal of American Oriental Society* 59 (1939), f. 485-495.

12. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, f. 34

13. E. A. Speiser, *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 66 (1937), f. 2ff.

14. Frankfort, *Birth of Civilization*, f. 46-48

15. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, f. 54.

16. Sidney Smith, *Early History of Assyria* (Nju Jork: E. P. Dutton, 1924), f. 93; Frankfort, *Birth of Civilization*, f. 85; Albrigt, *Stone Age*, f. 148-149. Lugalzagizi, mbreti i qytetit sumerian të Kishit, pati disa nga mbishkrimet e tij të shkruara në akadianishte (Albrigt, *Stone Age*, f. 149).

17. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, f. 119.

18. Po aty, f. 119, 267.

19. Po aty, f.119.

20. Po aty, f. 266.

21. Sabatino Moscati, *The Face of Ancient Orient: A Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962), f. 60. Studiuesit pajtohen se kjo ishte orvatja e parë në historinë njerëzore, për një shtet-botëror të mbështetur në komunitetin botëror. Shih Albright, *Stone Age*, f. 149.

22. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, f. 266.

23. Pretendimi se akadianishtja u bë mbizotëruese në Mesopotami për shkak të pushtimit nga të huajt, u la në prehje përfundimisht nëpërmjet kërkimeve të Jakobsenit, *"The Assumed Conflict"*.

24. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, f. 159.

25. Po aty.

26. Po aty, f. 165.

27. Po aty, f. 164.

28. Po aty, f. 178.

29. Tehu i një sëpate nga Ugarithi i shekullit të katërmbëdhjetë jep dëshmi për shkrirjen e hekurit, si dhe për përzierjen e tij me metale të tjera për të formuar çelikun (C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica*, Vol. 2 [1949], f. 110).

30. Walafrid Strabo (rr. 808-849 e.s.), *De Exordiis et Incrementis Quarandum in Oservationibus Ecclesiasticis Rerum*, Lib. xvi, kap. 2, f. 13.

31. Moscati, *The Face*, f. 65-66.

32. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (Çikago: University of Chicago Press, 1959).

33. Shih lart, f. 29ff.

34. Shih hollësirat në I. al-Faruqi, *On Arabism: 'Urubah and Religion* (Amsterdam: Djambatan, 1962), f. 23-28; 51-57.

35. Zanafilla 29.

36. Zanafilla 34. Për një analizë të kundërshtimit hebraik të pretendimit universalist të mbretit të Shekemit, shih al-Faruqi, *On Arabism*, f. 31-37.

37. Eksodi 1. Njoftimi i Eksodit 1 bie plotësisht në kontrast me atë të Zanafillës 46:18-22, ku faraoni u uroi mirëseardhje hebrenjve dhe u ofroi atyre "të gjitha të mirat e dheut". Ndryshimi radikal në qëndrimin e Egjiptit kundrejt tyre është i pashpjegueshëm, përveç për arsye të rezistencës së hebrenjve për t'u asimiluar. Martin Buber e kundërshton analizën e Zigmund Frojdit (Sigmund Freud) për Moisiun (*Moses and Monotheism* [Nju Jork: A. A. Knopf, 1939]) pikërisht sepse ai (Buberi) e perceptonte etnocentrizmin hebraik më tepër si patriarkal sesa moisiak (*Israel and the World: Essays in a Time of Crisis* [New York: Schocken Books, 1948], f. 217-218).

38. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (Baltimore: Penguin Books, 1960), f. 113; Kathleen Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (Londër: Ernest Benn Ltd., 1960), f. 207-210.

39. "Sipas dëshmisë që ne kemi," shkruan A. Leo Oppenheim, "në Urartu dhe në Elam, tekstet vendëse janë të ngjashme me prototipat e tyre akadianë mjaft verbërisht" (*Ancient Mesopotamia*, f. 68).

Kapitulli 3

Besimi dhe kultura

BESIMI MESOPOTAMIK

Çështja e metodës

Në esenë që titullohet "Përse nuk duhet të shkruhet 'Religjioni Mesopotamik'", A. Leo Oppenheim ka argumentuar se materialet në të cilat mbështetet një punë e tillë nuk mund të kuptohen qartë.[1] Materialet arkeologjike mund të japin përshkrimin religjioz të tempujve dhe ritualeve mesopotamike, por neve do të na përvidhet medoemos domethënia e këtyre ndërtesave dhe ritualeve (f. 172-173). Askush nuk mund ta pranojë këtë premisë, pa e hedhur në dyshim mbi tërë disiplinën e arkeologjisë dhe rindërtimin e historisë së lashtë. Vërtet, meqë po i shqyrtojmë qeniet njerëzore që nuk ekzistojnë prej një kohe të gjatë, ne duhet të deduktojmë dhe ekstrapolojmë nga dëshmia e paktë materiale që kemi në duar, që të arrijmë idetë dhe vizionin e tyre religjioz. Prej kësaj nuk ka dalje.

Sidoqoftë, kjo nuk e bën të pashpresë pozitën tonë të studiuesit të historisë. Përveç materialeve arkeologjike, ekzistojnë materiale tekstuale të cilat na tregojnë rreth zotave, rreth aktiviteteve dhe sistemeve të tyre dhe rreth urdhëresave të tyre për njeriun. Oppenheim sugjeron se këto janë përgjithësisht letrare për nga karakteri dhe pyet – duke pasur në mendje një përgjigje pa dyshim negative – "Çfarë drite të konceptueshme mund të hedhë një grup tekstesh ... mbi diversitetin e pështjelluar të atij që ne jemi mësuar ta quajmë 'religjion mesopotamik'? ... Deri në çfarë mase, dhe me çfarë shkalle besueshmërie, burimet e shkruara mund të na i transmetojnë neve... reagimet individuale apo grupore ndaj gjërave që konsiderohen të shenjta, ndaj fakteve të tilla ekzistenciale si vdekja, sëmundja, dhe fatkeqësia ... atë që zakonisht nënkuptohet me anën e religjionit?" (f. 174-175). Ndokush mund ta vlerësojë ndjeshmërinë që qëndron prapa këtyre pyetjeve të sinqerta. Pavarësisht nga kjo, e vërteta historike rreth religjionit mesopotamik mund të distilohet nga mijëra tekste letrare, historike, mitologjike, si edhe ligjore. Karakteri letrar i një vepre nuk e bën të pashprehshme shpresën, frikën apo aspiratën njerëzore. As nuk e bën atë medoemos të pabesueshme si njoftim për emocionet e tilla. Në të vërtetë, ndjenja religjioze gjithmonë priret drejt formës letrare të shprehjes dhe pothuaj gjithmonë shtrembërohet nga mënyrat deskriptive, biheviori-ste apo shkencore të shprehjes. Sublimja në letërsi shpreh emocionet më të thella religjioze të shpirtit njerëzor. A s'është mitologjia veçse një kombinim kulmor i religjionit dhe formës letrare?

Ekzistojnë shkaqe të arsyeshme se përse studiuesi i sotëm i religjionit mesopotamik e gjen punën e tij të shembur. Përveç rrezikut të kudondodhshëm për kuptimin e saktë të materialeve, të cilin e bën mosdija e nuancave të gjuhës së huaj, ekziston gjithmonë rreziku i të kuptuarit të materialeve të panjohura sipas kategorive të brendshme personale, dhe kështu ato t'i nënshtrohen shtrembërimit. Me qëllim që të arrihet kuptimi i vërtetë i fesë tjetër, duhet të plotësohen tre kushte. I pari është


DETI I ZI
Malet e Kaukazit
DETI KASPIK
HATTI
Hattusa
SUBARTU
URARTU
Liqeni Van
MITANNI
Malet Toros
Karkemish
Haleb
Harran
Padan-Aram
Oront
Niniva
ASIRIA
Ugarit
Hemat
Muzi
Ekbatana
Lumi Eufrat
Lumi Tigër
Malet Zagros
DETI I EPËRM
(DETI MESDHE)
Sidoni
Tira
Damask
Tadmor
Mari
AK'AD
Megiddo
Jafa
Kish
Babiloni
Susa
Nipur
SUMER
Hebron
Deti i Vdekur
KENAN
Isin
Lagash
Larsa
Ereh
Ur
Eridu
Bir Shiba
LUBIM
Memfis
Devmet
Persepolis
Sinai
Midian
DETI I POSHTËM (GJIRI PERSIK)
EGJIPTI
Ahetaten
Tejma
Lumi Nil
ARABIA
Teba
DETI I KUQ
Malet e Hixhazit
LINDJA E AFËRT E LASHTË – E PËRGJITHSHME
Udhët e karvanëve
Vijat detare
Devetë
Delet
Gomarët
Kuajt (pas 1500 p.e.s.)
Zonat e pyllëzuara
Zonat e kultivuara
Shkretëtira pa bimë
Mocalishte
Mil
Km
0
100
200
0
200
400

epoché, pezullimi apo neutralizimi i të gjitha kategorive religjioze, etike dhe kulturore të ekzaminuesit. Njeriu kurrë nuk duhet t'u imponojë materialeve religjioze ndonjë kategori që nuk buron prej tyre, dhe që e shmangin gjykimin e tyre. Përpjekja duhet t'i kushtohet kryesisht të kuptuarit, jo të gjykuarit, qoftë pozitivisht qoftë negativisht. I dyti është empatia, apo të qenët i hapur për gjykimin me anën e materialeve në shqyrtim. Të dhënat religjioze janë "materiale të gjalla", perceptimi i të cilave nënkupton përcaktimin me anën e tyre të aftësive emotive të subjektit perceptues. Njohja e tyre kalon vetëm përmes reflektimit në eksperiencën e përcaktimit. Ashtu si qeniet sensitive, të dhënat religjioze nuk flasin me zë të lartë; ato ia zbulojnë vetveten vetëm dëgjuesit të durueshëm. I treti është eksperienca apo familjariteti i mëparshëm me materialet religjioze, me llojin e afeksionit që vlerat religjioze i shkaktojnë njeriut religjioz. Eksperienca e tillë e lehtëson identifikimin me veten dhe është pothuaj gjithmonë prerekuizitë e tij. Kjo është veçanërisht kështu nëse eksperienca takohet me traditën religjioze, botëkuptimi dhe etika e së cilës janë të afërta me atë të të dhënave në studim. Studiuesi mendje-shekullar, për shembull, është mësuar ta mbrojë veten nga të gjitha thirrjet religjioze, çfarëdo qoftë burimi i tyre. Në një atmosferë ku religjioni dëbohet nga jeta publike dhe zbritet në sferën e lidhjes sekrete vetjake me çfarëdo që njeriu supozon të jetë realiteti përfundimtar, vetëdija shekullariste ndahet në dy ndarje të mëvetësishme. Në njërën duhet të gjendet njohja kritike dhe e vërteta kritike, kuptimi i kulturave, lojaliteti publik ndaj kombit dhe shtetit, ushtrimi i pushtetit, fitimi i pasurisë, dhe konsumimi i mjeteve të kënaqësisë dhe jetës. Në tjetrën qëndron njohja jokritike dhe e vërteta dogmatike, lojaliteti që del gjithmonë në mënyrë të ashpër mbi individin, shpresa eskatologjike që i largohet realitetit, dhe një botë fantazmagorike e shpirtrave qiellore! Si mund një vetëdije e tillë të fillojë të kuptojë besimin mesopotamik apo semitik, ku Zoti është shkaku real dhe qëllimi i gjithçkaje, ku aktiviteti njerëzor – kulturor, social, ekonomik apo fizik – është thellësisht religjioz, ku shteti, ligji, lufta, paqja dhe politika janë shprehjet më të larta të relevancës religjioze? Si mund të fillojë shekullari të perceptojë relevancën në tekstet ligjore, analet politike, apo pjesët "letrare" që thurin lavde për pranverën apo për hënën?

Është ndryshe me personin që i përmbush prerekuizitat për studim krahasimtar. Gjendja e tij nuk është e pashpresë. Ndërsa *epoché* do t'i ndalonte nocionet e tij të trashëguara apo të përfituara, identifikimi i tij me veten dhe eksperienca e tij do t'i jepnin mundësinë që t'i vlerësonte sferat e domethënieve religjioze në materialet mesopotamike ligjore, politike dhe mitologjike. Pikërisht kjo është ajo që shumë studiues të shquar e kanë bërë për ne. Është e tepërt të thuash se të qenët i hapur ndaj dëshmisë së re, modestia në parashtrimin e kërkesave dhe ndershmëria intelektuale në hetimin e dëshmisë duhet ta karakterizojnë përpjekjen studiuese në mënyrë që ajo të jetë e vlefshme. Në studimin religjioz, si në çdo punë tjetër akademike, imagjinata krijuese është një domosdoshmëri absolute me të njëjtën rëndësi.[2]

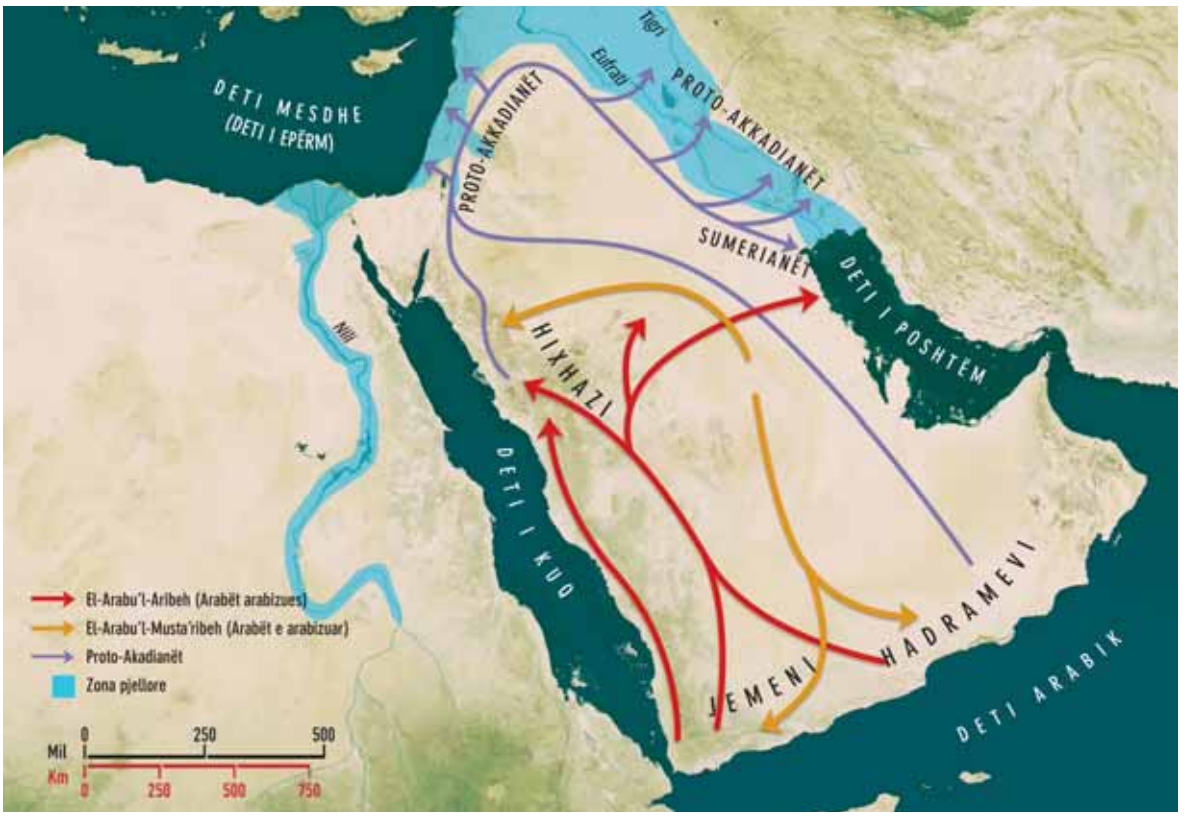


Foto 3.1 Një tabelë që i takon periudhës së sundimit të mbretit të fundit babilonas Nobobidus (në akadishte Nabu-naid) viti 556-559 para erës sonë.

Esenca

Esenca e përvojës religjioze, karakteristike për Mesopotaminë gjatë tre mijëvjeçarëve të historisë së saj, mund të përshkruhet si e përbërë nga pesë parime thelbësore. I pari është perceptimi i realitetit, i përbërë nga dy lloj qeniesh ontologjikisht të ndryshme, njëra hyjnore, absolute, e përjetshme, numinoze, krijuese, dhe, mbi të gjitha, komanduese; dhe tjetra, materiale, njerëzore, e krijuar, ndryshuese dhe jetëshkurtër, që i nënshtrohet urdhrave hyjnorë. I dyti, mbretëria e hyjnores është e lidhur me atë të krijimit, sepse vullneti i së parës duhet të kryhet nga e dyta; ky vullnet është i njohshëm

◀ **Harta 8** Lindja e Afërt e Lashtë – E përgjithshme



Harta 9 Mijëvjeçari i katërt p.e.s.: Depërtimi akadian në Gjysmëhënën Pjellore

përmes shpalljes. I treti, njerëzit nuk janë krijuar as kot, as për hir të tyre, por për t'i shërbyer Krijuesit të tyre; dhe përmbajtja e shërbimit të tyre është bindja apo përmbushja e urdhëresave hyjnore. I katërti, meqë ata janë në të vërtetë të aftë për bindjen apo përmbushjen e tillë, dhe meqë përmbajtja e urdhëresës është ajo çfarë duhet të jetë, njerëzit janë përgjegjës. Kështu, ata do të shpërblehen me mirëqenie dhe lumturi nëse i zbatojnë urdhrat, dhe do të ndëshkohen me vuajtje dhe privime nëse nuk veprojnë kështu. I pesti, plani hyjnor i përket një bote në të cilën njerëzimi vepron si një njësi organike. Prej këtu, shoqëria, jo individi, është njësia konstitutive e realitetit. Ajo është objekt i veprimit kozmik nga ana e Hyjnisë. Hapat e shoqërisë janë ato të kozmosit. Anëtarësia në shoqëri, dhe kooperimi me të, janë definitive për humanizmin dhe moralshmërinë.

Parimi i parë mund të quhet dualizëm ontologjik. Ai e ruajti Mesopotaminë kundrejt bashkimit të dy mbretërive të fundit dhe nuk e lejoi kurrë shkrirjen e tyre në një mbretëri. Megjithatë, mesopotamikët i gjetën mënyrat për t'i bashkuar të dy mbretëritë, duke e çiftëzuar funksionin e Zotit me një forcë apo fenomen të natyrës dhe duke e mbajtur ndërkohë qenien e Zotit krejtësisht "tjetër", apo transcendent. Dualizmi i krijuesit dhe krijesës e dalloi Mesopotaminë nga Egjipti i lashtë, ku pikëpamja themelore e realitetit ishte e kundërta, dhe pikërisht, monofizitizmi.[3] Atje, faraoni, *en chair et en os*, ishte zot; disku i diellit, me dritën dhe nxehtësinë e tij ishte zoti Atum. Fija e barit që rritet prej tokës duke ndjekur rrëkenë, me gjelbërimin dhe njomësinë e saj, ishte zoti Osiris. Epërsia i takonte natyrës në imazhin e së cilës ishin ngjizur zoti dhe urdhri hyjnor, dhe me të cilën ata ishin ontologjikisht të barabartë. Ky parim e ngriti natyralizmin mbi domethënien e tij të zakonshme dhe e transformoi në teologji.

Per contra, mesopotamikët besonin se Enlili ishte zot i stuhisë; Inana, perëndesha e kallamit, apo e hënës; por ata nuk e identifikonin zotin me hierofaninë e tij. Stuhia, kallami, hëna, nuk ishin vetë zota që shoqëroheshin me ta. Zotat nuk zhdukeshin me zhdukjen e shfaqjeve të tyre natyrore. Pra, forcat e natyrës ishin thjesht tregues të prezencës së zotave, instrumente të fuqisë së tyre. Dualizmi ontologjik kundërvihet njëlloj me besimin indian, ku parimi *Tat tvam Asi* është po aq themelor dhe absolut sa edhe barasvlerësi i tij egjiptian. Të dy e perceptojnë realitetin si vetëm natyror. Megjithatë, në Indi, epërsia vihet në anën e hyjnores, jo të na-



Foto 3.2 Vulë cilindrike prej alabastri që pikturon zotin-Diell duke u shfaqur nga Portat e Lindjes, babilonase, v. 2000 p.e.s. [Falënderojmë Muzeun Metropolitan të Artit, Purchase, 1886.]

tyrës, duke rezultuar në një etikë diametralisht të kundërt me atë të Egjiptit. Dëshira më e lartë e jetës morale në Egjipt ishte të bërët i njëjtë me natyrën, për të bërë "çfarë vjen natyrshëm", për ta harmonizuar veten me natyrën. Ideali i jetës morale në Indi ishte shkëputja e vetes nga natyra, ikja nga jeta dhe mëshirimi i vetes në Brahma. Ndryshe nga të dyja, Mesopotamia mbrojti një doktrinë dualiste në të cilën vetëm Zoti ishte hyjnor, dhe krijesa, e krijuar. Pavarësisht nga shumë tundime dhe presione për ta identifikuar hyjnoren me të krijueshmen, Mesopotamia e ruajti vazhdimisht mëvetësinë e tyre.

Sipas pikëpamjes mesopotamike, pabarazia ontologjike midis Krijuesit dhe krijesës, e vendosur nga parimi i parë, nuk do të thotë veçim i dy mbretërive nga njëra-tjetra. Hyjnorja ishte thellësisht e lidhur me botën e cila është krijim i saj. Vullneti e Krijuesit është ai çfarë krijimi duhet të jetë; urdhri i Tij, ai çfarë krijimi duhet të veprojë. Ky vullnet u perceptua si i brendshëm në natyrë, nga ku ai duhej të dallohej nëpërmjet parashikimit dhe leximit të ogureve, apo si i shpallur drejtpërdrejt nga Hyjnia në formën e ligjit. Akti i zbulimit ndërmerret nga Zoti me qëllim që Ai ta bëjë të njohur vullnetin e Tij dhe që t'i binden atij vullneti. Përmbushja e vullnetit të Zotit nga natyra është e domosdoshme; dhe kjo domosdoshmëri është pikërisht ajo që e bën krijimin më saktë një kozmos, sesa një kaos. Në rastin e njeriut, urdhri hyjnor duhet të zbatohet vullnetarisht, me qëllim që të përmbushet përmbajtja e tij morale. Ishte ky qëllimi për të cilin u krijuan njerëzit, pra "për t'u shërbyer zotave".[4] Zoti "e krijoi njerëzimin që t'i lirojë ata [zotat]" nga rindërtimi i botës dhe bërja e saj pjellore, një detyrë që mesopotamikët e panë se i përkiste njerëzimit.[5] Kështu njerëzit ishin gjithmonë të obliguar ta lartësonin Zotin,[6] ta "siguronin për ruajtjen [e zotave] të tyre ... dhe të kujdeseshin për vendet e tyre të shenjta ... për të bërë mbi tokë shëmbëllimin e asaj që Ai [Zoti] bëri në qiell."[7] Si rrjedhim, t'i shërbesh Zotit do të thotë të përmbushësh udhëzimet e Tij, ashtu siç ato janë marrë përmes shpalljes, dhe të veprosh kështu vullnetarisht.

Përmbushja e tillë përbën një rol shumë të rëndësishëm për njerëzit në dramën hyjnore të krijimit. Përmbushja është e domosdoshme për ruajtjen e rregullit kozmik, pa të cilin ky rregull do të shembej. Njerëzit janë një urë kozmike nëpërmjet së cilës duhet të kalojë vullneti hyjnor me qëllim që ai të përmbushet. Njerëzit janë krijesat e vetme, përmbushja e vullnetit hyjnor nga ana e të cilëve është e vetëdijshme dhe e vullnetshme dhe që e

Foto 3.3 Statuja të zotrave sumerë.





Foto 3.4 Statuja e Shmasit (në mes) zotit të diellit tek akadët, shekulli i 2 para erës sonë.

kënaqin kështu imperativin hyjnor. Fati i tyre është më i madh.

Parimi i katërt përbërës i esencës së besimit mesopotamik pohon aftësinë njerëzore për të perceptuar dhe për të kuptuar shpalljen e vullnetit hyjnor, për ta përmbushur atë dhe për t'i zbatuar qëllimet dhe objektivat që ai synon. Derisa këto synime dhe objektiva janë normative, të detyrueshme dhe të dëshirueshme, dhe derisa njerëzit janë në gjendje për t'i realizuar ato, kjo do të thotë se njerëzit janë përgjegjës. Përgjegjësia kërkon që njerëzit të shpërblehen me mirëqenie dhe lumturi për bindjen dhe shërbimin e tyre dhe të ndëshkohen me vuajtje dhe privime për braktisjen dhe shkeljen e tyre. Zotat e shikojnë me mirëdashje të bindurin, dhe me mospëlqim tjetrin.

Në një version sumerian të krijimit, i njohur në Mesopotami në fund të vitit 800 p.e.s., në kohën kur ai ishte shkruar në një pllakë shkrimi argjile të gjetur në rrënojat e Ashurit, poeti thërriste në emër të Zotit:

Le ta krijojmë njerëzinë. Shërbimi për zotat të jetë fati i tyre për të gjitha kohët. Të kujdesen për vijën kufizuese të ujit, ta vendosin shatin dhe kanistrën në duart e tyre ... t'i vaditin katër rajonet e tokës, t'i rritin bimët me bollëk ... ta mbushin hambarin ... ta shtojnë begatinë në tokë ... t'i kremtojnë festivalet e zotave ... t'i shtojnë demat, delet, gjedhët, peshqit dhe shpendët .... [Kështu Zoti] caktoi për ata fatet e mëdha.[8]

Parimi i pestë dhe i fundit ka lidhje me rendin shoqëror dhe përmbledh të tërë botëkuptimin mesopotamik. Rendi shoqëror është kategoria absolute me anën e të cilit udhëhiqet botëkuptimi. Ndryshe nga Egjipti, ku natyra paraqet një rregullsi të vazhdueshme dhe është konstruktive në mënyrë pozitive, madje edhe kur ajo është në një tërbim (vërshimi vjetor përmbysës i Nilit, rrezet e përditshme përvëluese të diellit), natyra në Mesopotami paraqet një vullnet arbitrar, tekanjoz – stuhia e shiut apo stuhia e rërës –e cila është gjithmonë destruktive. Njerëzit duhet gjithmonë të bashkëpunojnë, të organizojnë dhe të caktojnë për çdo banor, përpjetë e tatëpjetë lumit, detyrat specifike për t'u kujdesur për vaditjen dhe kanalet kulluese, mezhdat dhe kanalet e tyre lidhëse, me qëllim që bujqësia të bëhet krejtësisht e mundshme. Ata duhet ta mobilizojnë veten për të zhbërë pasojat e stuhisë. Përndryshe, bujqësia do të dështojë dhe çdo përqendrim i jetës do të bëhej i pamundur. Është kjo vetëdisiplinë që njeriu ia dikton vetes që e bën atë një qytetar, një anëtar të rregullit shoqëror. Shoqëria është një mënyrë jete ku dikush sundon dhe të tjerët binden vullnetarisht për të përmbushur objektivat e përbashkët. Rregulli shoqëror është aq i domosdoshëm për prosperitetin dhe për vetë jetën, saqë mesopotamiku e pa atë po aq të vjetër sa edhe krijimi, dhe e pa edhe veten, edhe hyjninë, si njëlloj të nënshtruar ndaj tij. Ai ia atribuonte shoqërisë së organizuar – shtetit – përgjegjësinë për të gjithë përparimin e qytetërimit njerëzor të arritur atëherë: shpikjen e shkrimit, tempujt e shenjtë të zigurateve ku rezervohej dhe shpërndahej ushqimi, ndërtimin e qyteteve të gjera, caktimin e kalendarit dhe të kremtimeve dhe suksesin në shkallë të gjerë të bujqësisë së aftë për mbështetjen e popullsive të gjera urbane. Mesopotamikët mendonin se njerëzit pa shtet të disiplinuar janë "si delet pa bari."[9] Vizioni i një rendi ideal shoqëror i shtyu dhe i nxiti njerëzit e shkretëtirës që ata të emigronin në të "katër anët e botës", për të vendosur atje një *modus vivendi* ku do të mbisundonte drejtësia dhe prosperiteti dhe ku njerëzit do të mund të çonin një jetesë fatlume.



Foto 3.5 Lapidar i ngritur nga mbreti i asurëve Shalmanezeri III (viti 858-824 para erës sonë) që i ilustron tatimmbledhësit.

Manifestimi

Zotat. Mesopotamikët kishin shumë zota. Më i larti midis tyre ishte Anu, zoti i qiellit, autoriteti i të cilit ishte moral dhe suprem, mbasi s'ekzistonte hyjni apo (diçka) tjetër, që nuk duhej ta pyeste atë. Besohej se Anu u lind nga Anshari dhe Kishari, fëmijët e Apsusë dhe Tihamatit, zotat e ujërave të ëmbla dhe të kripura. Prejardhja e tij hyjnore ishte e lartë, dhe po ashtu ishte vendi i tij në hierarki. Ashtu si qielli që e simbolizonte atë, Anu ishte objekt i nderimit dhe frikës si edhe habisë së madhe, që urdhëronte bindje nga prania e tij e pastër. Përfundimisht, i gjithë autoriteti që buronte prej tij, ishte autoriteti i drejtuesit të familjes, apo i një sundimtari të shtetit. Përkulja ndaj tij shihej si nënshtrim ndaj asaj çfarë "duhet të jetë" në kuptimin e vet më të përgjithshëm, që përfshinte të gjitha ligjet, zakonet dhe diturinë. Të njohurit dhe të falënderuarit e Anuit, që perceptohej si kërkesa parësore e njerëzimit, nënkuptonte harmonizimin e individit me një realitet komandues përfundimtar. Anuit nuk i përkuleshin vetëm njerëzit; gjithçka që ekzistonte vepronte ashtu. Zogjtë në qiell, zvarranikët në tokë dhe peshqit në ujë, elementet, malet, lumenjtë dhe pemët – vetë zotat e falënderonin vazhdimisht Anuin. Bindja ndaj tij ishte e vullnetshme, si në rastin e njerëzve, apo e domosdoshme, si në rastin e natyrës.

"Ajo çfarë ti ke urdhëruar [bëhet] e vërtetë! Shqiptimi i princit dhe i Zotit është [veçse] ajo që ti ke urdhëruar, [ajo me të cilin] ti je në pajtim. O Anu! Urdhri yt i madh ka përparësi, kush mund t'i thotë jo [atij]? O baba i zotave, urdhrin tënd, themelin e vërtetë të qiellit dhe tokës, cili zot mund ta përbuzë?"[10]

Universit ende i nevojitej një sundimtar i fortë për ta drejtuar atë, ashtu sikurse ishte autoriteti i madh dhe i lartësuar i Anuit. Fatkeqësisht, jo të gjithë njerëzit e dëgjonin autoritetin moral dhe disa e sfidonin atë haptas. Ashtu sikurse njeriu lartësohej kur i përkulej në mënyrë të vullnetshme Anuit po ashtu, me mosbindjen e tij, ai mund të fundosej më poshtë sesa kafshët dhe bimët, të cilat i bindeshin atij instinktivisht. Përveç kësaj, bota nuk është argëtim i ngeshëm, por një skenë ku duhet të përmbushet vullneti i Anuit. Kështu, nevoja për një veprues të fuqishëm, që do të merrte masa të rrepta mbi fajtorët dhe të pabindurit dhe do t'i detyronte ata që t'i përmbaheshin ligjit të qiellit, nuk shmangej kurrë. Mesopotamikët besonin se ky veprues ishte Enlili, zoti i stuhisë, që mund të nxiste forcën e domosdoshme për ta detyruar cilindo të bindej. Enlili ishte fillimisht një zot sumerian. Identiteti dhe emri i tij ishin pranuar nga akadianët dhe amoritët. Asirianët e pranuan zotin sumeriano-babilonas dhe cilësitë dhe funksionet e tij ia atribuuan zotit të tyre, Ashurir.

Shoqërimi i Anuit me qiellin shprehte habinë më të thellë të njeriut për kupën e sipërme të qiellit, teatrin më të arritshëm të pafundësisë dhe të vendndodhjes së intuitës transcendentale. Shoqërimi i Enlilit me stuhinë shkaktohej nga tmerri mesopotamik i fuqisë shkatërruese së stuhisë së befasishme. Katastrofa natyrore, si edhe sulmi i armikut të egër, perceptoheshin si goditje të Enlilit të lëshuara kundër fajtorëve të padrejtësisë, shtypjes dhe çrregullimit shoqëror. Ndërsa autoriteti i Anuit ishte përgjegjës për rendin social, autoriteti i Enlilit vlerësohej për forcën shtrënguese të shtetit. Pa të parin, rendi



Foto 3.6 Skulptura e gdhendur e zotit të grekëve Adonisit që gjendet në qytetin e fortifikuar Dura Europos të periudhës heleniste romake.



Foto 3.7 Zotrat e tjerë përreth pemës me shumë gjethe që e simbolizon perëndeshën e sumerëve Ishtar.

social ishte pa norma apo pa autoritet moral; pa të dytin, ai mbetej një ëndërr utopiste, i paaftë për të hyrë në kursin e historisë. Së bashku, ata plotësonin njëri-tjetrin dhe siguronin strukturën e organizimit dhe të fuqisë së domosdoshme për një shoqëri që drejtonte bërjen e historisë.

Zotat e tretë dhe të katërt më të rëndësishëm ishin Ki dhe Ea (i quajtur gjithashtu Enki). Ki shoqërohej me tokën dhe përfaqësohej nga pjellshmëria e saj pasive. Ki ishte nëna e të gjithë të porsalindurve, gjeneratori i të gjitha qenieve të gjalla. Ashtu si "Nimmeh", edhe ajo ishte "mbretëresha [e lartësuar] e perëndive", "zonja që cakton ... qiellin dhe tokën". Ea, apo Enki, shoqërohej me ujin e freskët dhe, prej këtu, me fuqinë e kreativitetit që vepron në tokë për ta bërë atë të lulëzojë dhe të prodhojë fryte. Ashtu si uji që është gjarpërues dhe gjithmonë arrin në destinacionin e tij pavarësisht nga çfarëdo pengesë në rrugën e tij, edhe Ea u konsiderua si hipostazë e inteligjencës, urtësisë dhe dijes. Si pasojë, Ea u bë hyjnia e zejtarit, inxhinierit, bujkut, këshilltarit të mençur. Toka, në të vërtetë tërë krijimi që mesopotamiku mendon, është tabani material i gjithë jetës, i gjithë veprimit dhe i gjithë historisë. Ajo është pjellore, e butë, e aftë për të qenë pllenuese dhe për të prodhuar çfarëdo që asaj i kërkohej për të prodhuar nga vepruesit e kreativitetit. Format apo ligjet ndërtohen brenda vetë përbërjes së saj; dhe ato janë të gatshme për t'u dalluar nga inteligjenti dhe krijuesi, dhe për t'u vënë nën shfrytëzimin prodhues. Ky, gjithashtu, është synimi i të gjithë njerëzve: t'i kuptojnë ligjet e natyrës dhe t'i organizojnë proceset e natyrës në mënyrë krijuese, ashtu që t'i përmbushin nevojat njerëzore. Toka është e mbushur me potencial që kërkon vepruesin kreativ që ta sjellë atë në realitet.

Pjesëtarët e tjerë të panteonit mesopotamik i përgjigjeshin më drejtpërdrejt nevojës së njeriut për shpjegimin e origjinave (perënditë Enlil dhe Ninlil, krijues të hënës dhe yjeve; Kingu, i njeriut; Ninsar, i bimëve; Uttu, i pëlhurës dhe endjes; Ninmah, i paaftësisë), apo për shpjegimin e fenomeneve natyrore dhe shoqërore (Apsu dhe Tihamat, hyjni e ujit të ëmbël dhe të kripur, respektivisht djali i tyre Mumu, zoti i reve dhe i mjegullës; dhe Enkimdu, hyjni e bariut dhe bujkut). Megjithatë, më e rëndësishmja, ishte asambleja "primordiale" e zotave dhe inaugurimi i Mardukut në postin e mbretit të zotave, i caktuar për të shpjeguar rregullin shoqëror dhe shtetin.

Rregulli kozmik. Kriteri, apo realiteti bazë, nëpërmjet të cilit perceptohen të gjitha të vërtetat është rregulli shoqëror. Ai është rregulli i vullneteve, ku vullnetet apo dëshirat e qenieve janë të nënshtruara, me qëllim që ta bëjnë jetën dhe lumturinë të mundshme për të gjithë. Jeta ishte e pamundshme përpara shfaqjes së rregullit shoqëror dhe kështu ishte edhe e vërteta, njohja dhe qytetërimi. Gjithçka u bë menjëherë, kur njerëzit dhe/apo zotat u morën vesh për të mohuar dëshirat e tyre individuale dhe për t'iu nënshtruar një autoriteti, për të organizuar aktivitetet e tyre në mënyrë të tillë që të nxitej jeta dhe qytetërimi. Ky moment, më i rëndësishmi në historinë njerëzore, u bë në mendjen mitopoike momenti i lindjes së rregullit kozmik. Përpara kësaj kohe, në qiell si edhe mbi tokë, mbizotëronte kaosi dhe jeta ishte e pamundur. Madje Vetë Zoti, për aq sa Ai ishte objekt i njohjes njerëzore, ishte numinoz por i vagët. Dhe sapo u vendos rregulli kozmik, së bashku me kopjen e tij mbi tokë, karakteri hyjnor i perëndisë u shfaq qartë dhe dallueshëm.



Foto 3.8 Pjata nga argjila e gjetur në gërmimet e Tel-I Halafit, i takon viteve 6.-5. para erës sonë.

Një grindje e vogël lindi midis zotave dhe pasardhësve të tyre, gjatë së cilës Aspu, babai i zotave, u vra. Gruaja e tij Tihamat kërkoi hakmarrje dhe i tërë panteoni u fut në rrëmujë. Tihamata ishte aq e fuqishme sa që askush nuk mund ta mposhte. E tërë mbretëria ishte e kërcënuar dhe kaosi mbisundonte. Gjyshi i zotave i thërriti të gjithë anëtarët e mbretërisë hyjnore në një mbledhje, në të cilën ata vendosën të dërgonin Mardukun, djalin më të ri të Eas, për t'i bërë ballë Tihamatës. Por Marduku kundërshtoi, duke kërkuar autoritetin absolut mbi të gjitha gjërat. Zotat votuan për t'ia pranuar atij kërkesën. Marduku e pranoi inaugurimin, u ballafaqua me Tihamatën, e vrau atë, dhe vendosi rregullin. Kaosi mori fund. Zotat u vendosën në postet e tyre, dhe Marduku u bë sundimtari dhe gjykatësi absolut i universit. Ai e krijoi njeriun që të shërbente në pronën e Tij, që rregulli të mund të vazhdonte dhe paqja hyjnore të vendosej gjithandej. Ndërkohë që Marduku mbretëronte suprem, njerëzit u krijuan për shërbim, bujqësi dhe industri, kulturë dhe qytetërim; zotat duhej ta pranonin këtë shërbim nga njerëzit nën sytë gjithmonë-vigjilent, gjithmonë-të kujdesshëm, gjithmonë-të mëshirshëm, gjithmonë-të drejtë të Mardukut.

Elementet dramatike të legjendës u krijuan nga mendja mitopoike, që nuk mund t'i kuptonte çështjet metafizike përveçse si të lidhura shkakësisht dhe të antropomorfizuara tërësisht. Ne, nga ana jonë, mund dhe duhet t'i lëmë këto elemente dramatike dhe mitologjike. Konceptimi mesopotamik i Zotit, i njeriut, i historisë dhe i marrëdhënieve të tyre të ndërsjella, përbën mësimin që duhet të qëmtohet nga Mesopotamia e Lashtë.

Transformimi nga kaosi në kozmos solli ndryshime shumë të rëndësishme në botë. I pari dhe më i rëndësishmi i tyre ishte shfaqja e Mardukut si mbret i vetëm, që nënkupton transformimin e tij nga një zot midis zotave në një Zot të vetëm. Sumerianët kishin themeluar qytetet-shtet, secili me zotin e vet mbrojtës. Nëse një grup e kishte zotin e vet, kjo e bënte të pashmangshme që [edhe] grupet e tjera të kishin zotat e vet gjithashtu. Kështu politeizmi u bë i paevitueshëm. Ardhja në skenë e emigrantëve të shkretëtirës e bëri të mundshëm për herë të parë një shtet të "katër anëve të botës" nën sundimin e një mbreti. Qyteti-shtet perceptohej si një kopje e shtetit kozmik, arketipit të mëparshëm normativ. Kështu politeizmi i konstituencës kozmike duhet t'i bënte udhë monoteizmit, njësisë së hyjnisë. Vetëm një zot mund të ishte Zot; zotat e tjerë duhet të shkarkoheshin dhe zhvleftësoheshin, "të ca-



Foto 3.9 Enët nga argjila të gjetura në Tel-I Halaf.

ktoheshin në postet e tyre më të vogla". Pushteti i Sargonit si mbret i Sumerit dhe Akadit e plotësonte pushtetin e Mardukut si Zot i të gjithë zotave.

Marduku kishte status të veçantë dhe të dallueshëm, që para se të inaugurohej. Ai ishte "më i dituri për dituri", "zot", që i tejkalonte të gjithë zotat e tjerë në gjithçka.[11] Por ai nuk mundi t'i shpëtonte zotat nga shkatërrimi, derisa i gjithë pushteti iu dorëzua vetëm atij. Zotat duhet të votonin se, që këtej e tutje, urdhri i Mardukut ishte më autoritativi, më i larti; se vetëm gjykimi i tij ishte "për t'u lavdëruar dhe për t'iu përulur", se "mbretërimi mbi tërësinë e universit ishte vetëm i tij."[12] Pasoi rregulli dhe siguria. Marduku i caktoi "pozitat e ndryshme për zotat", vendosi vitin dhe përcaktoi ndarjet e tij. Ai bëri që hëna "të ndriçojë tutje", caktoi muajt dhe ditët e tyre, krijoi njeriun dhe e caktoi atë për të shërbyer.[13] Ai themeloi Babiloninë, ashtu si Enlili kishte themeluar Agaden më parë, si një tempull të shenjtë për vete dhe si kryeqytet të qytetit-shtet. Marduku tani gëzonte sundimin mbi gjithçka, duke përfshirë edhe zotat. Ai "vendos të gjitha fatet," "ushtron udhëheqjen mbi njerëzimin" të cilin ai e mësoi "t'i frikësohet atij" dhe të bënte mbi tokë "një shëmbëllim të asaj që ai bëri në qiell." Sa i përket zotave, ata, që këtej e tutje, duhet ta deklarojnë atë "Zot të tyre," të "deklarojnë pesëdhjetë emrat e tij," të "dridhen ... gjatë përmendjes së emrit të tij", të ndriçojnë vetëm prej dritës së Tij, ta njohin Atë si të vetmin që "i rikthen ata në jetë," "krijues të drithit dhe të bishtajave," "që e bën barin e gjelbër të mugullojë", "që vadit fushat," që "urdhëroi ... krijimin, shkatërrimin, mëshirën" dhe më në fund, zot "përveç [të cilit] asnjë zot nuk e di kohën e caktuar," Zoti i Cili krijoi "katër grupet e [njohura] të njerëzimit [Akadin, Elamin, Subartunë dhe Amurrunë]."[14]



Foto 3.10 Ilustrim i hapjes së detit për të kaluar izraelitët gjatë daljes prej Egjiptit.

Nën influencën e emigrantit të shkretëtirës, mendimi mesopotamik – në të vërtetë mendimi i të njëjtit emigrant, tani në një kontekst të ri të bujqësisë, të industrisë dhe të bashkëveprimit me njerëzit e tjerë – u ngrit drejt një konceptimi monoteist të hyjnisë dhe drejt një pikëpamjeje të unifikuar të njerëzimit. Asnjë mesopotamik nuk mund të recitonte apo dëgjonte poemën e krijimit, *Enuma Elish*, pa e perceptuar Mardukun si absolutisht të vetëm, të ndryshëm nga të gjithë zotat e tjerë. Zotat ia detyronin vetëm Atij jetën e tyre, pozitën e tyre, ushqimin e tyre dhe fatet e tyre. Ai sundonte, ata nuk sundonin. Është e qartë se ata duhet të kenë qenë kopje kozmike të pronarëve feudalë tokësorë. Ndërsa të parët ishin ndihmës të Zotit, por pa dyshim jo Zot, të dytët ishin fisnikë, por jo mbret. Vetëm Marduku, si një dhe i vetmi Zot, ishte i denjë për t'u lavdëruar dhe për t'u adhuruar nga njerëzit, si edhe nga vetë zotat. Pa dyshim ky është monoteizëm; por ai është e pështjelluar, i errësuar dhe i përzier me *shirk* apo me shoqërimin e krijesave të tjera me Zotin. Ky *shirk* mesopotamik zvogëlohet për nga rëndësia nga unikshmëria e Zotit si vendosës i fatit, gjë që nuk ishte në rastin e gjysmëperëndive të Arabisë para-islame, të cilat ne do të kemi rast që t'i shqyrtojmë më poshtë. Mendimi mesopotamik u ngrit po ashtu në konceptimin e Zotit si transcendent, megjithatë e bllokoi atë që të mbetej në antropomorfizmat e vjetër. *Enuma Elish* e përshkruan Mardukun me të kundërtën e shprehjeve empirike: "dyfish i barabartë me zotat," "pjesët e tij ishin përtej përfshirjes," "jo i përshtatshëm për të kuptuarit njerëzor," "sytë e tij ishin katër dhe veshët e tij ishin katër ... për të parë dhe për të dëgjuar gjithçka," "zjarri flakëronte përpara kur lëviznin buzët e tij." Në mënyrë të dukshme, në mungesë të konceptit të lartë abstrakt të transcendencës, mendja mesopotamike kënaqej ta përshkruante Zotin me shprehje të huazuara nga eksperienca njerëzore, por të cilësuara në mënyrë të tillë si për ta mohuar karakterin e tyre empirik. Shprehja e tyre "jo njëlloj si" gjërat e natyrës apo të krijimit, është njëlloj me shprehjen tonë moderne "plotësisht ndryshe".

Religjioni mesopotamik në Arabinë gadishullore

Pas lartësimit të Kirit dhe të Perandorisë së tij Persiane, Mesopotamia u bë pjesë e kësaj perandorie, që u influencua nga religjioni i saj. Zoroastrizmi i kontribuoi eskatologjisë dhe engjëllologjisë së saj, dhe futi mesianizmim, idetë që depërtuan në Judaizëm dhe nëpërmjet tij, në Krishterim. Kultura e Mesopotamisë pësoi ndryshim të paktë, sepse Persia ishte influencuar tashmë prej Mesopotamisë për dy mijëvjeçarë. Persia e kishte adoptuar shkrimin kunjor në një stad më të hershëm. Shoqërimi i dy vendeve me njëri-tjetrin nëpër shekuj gjatë luftërave, pushtimeve, dhe bashkimi i shteteve e kishte akulturuar tashmë Persinë dhe i kishte zvogëluar ndryshimet e saj kulturore me Mesopotaminë. Më vonë, Persia adoptoi shkrimin pahlevi, apo avestan. Gjuha aramiane dhe gjuha e lashtë pahlevi huazuan shumë prej njëra-tjetrës. Kur Mesopotamia u bë pjesë e perandorisë së Kirit, influenca persiane ndikoi kryesisht në fushën religjioze; sferat e tjera të jetës njerëzore i kishin pranuar tashmë të gjitha influencat e mundshme të ndërsjella.

Elementi i ri persian në religjionin mesopotamik nuk e bindi Arabinë gadishullore, e cila vazhdoi format e saj më të vjetra mesopotamike asociacioniste të religjionit. Eskatologjia dhe mesianizmi nuk i tërhoqën arabët dhe nuk u pranuan prej tyre, e para si besëtytnia dhe i dyti si impotent. Brenda Arabisë, shoqërizimi mbeti rregull. Megjithatë, një zë brenda e ushqeu vizionin e Abrahamit. Abrahami, amoriti mesopotamik nga Uri, e vendosi gruan e tij të dytë Hagaren (Haxheren) dhe djalin e tij më të madh Ismailin në Arabinë Perëndimore. Ai ua besoi atyre besimin e ri, për hir të të cilit ai u persekutua në Ur, dhe i cili nxiti emigrimin e tij. Ky ishte vizioni monoteistik i Zotit dhe vizioni etik universalist i njerëzimit. Vizioni abrahamik, megjithëse pa dyshim ishte i dobët, e ruajti veten në mes

të Arabisë shoqërizuese dhe priti ardhjen e profetëve për ta vërtetuar dhe deklaruar atë përsëri.

JUDAIZMI

Esenca

Esenca e përvojës religjioze në Judaizëm ishte e njëjtë si ajo e fiseve amorite me të cilën ato ishin një, dhe kodi i Hamurabiut ishte shprehja më e mirë e kësaj eksperience. Sidoqoftë, kjo eksperiencë u ndikua nga zbulimi i monoteizmit transcendent. Amoritët arritën në Mesopotami me një koncept të zhvilluar monoteist, i cili shërbeu si bazë për kërkesën e tyre për një qeverisje të vetme të "të katër anëve të botës", dhe qytetari të barabartë për të gjithë njerëzit nën ligjin hyjnor të shpallur nga mbreti i shtetit botëror, Hamurabiu Por, siç e pamë më herët, ky koncept monoteist ishte i përzier me *shirk* (shoqërimin e zotave të tjerë me Zotin). Abrahami zbuloi se nëse Marduku ishte vërtet Zot, ai nuk do të kishte aspak nevojë për zota të tjerë. Zotit nuk i nevojiten ndihmësit as në krijim, as në udhëheqjen e universit. Si rrjedhim, Shamashi si zot i diellit, Enlili si zot i stuhisë dhe Inana si hyjneshë e hënës nuk ishin zota, por trillime të imagjinatës. Meqenëse Zoti është vërtet Zot, njerëzit nuk iu detyrohen asgjë zotave më të vegjël, dhe pa dyshim që nuk janë të detyruar t'i adhurojnë. Kjo ishte shumë më tepër sesa ajo që populli i Abrahamit, amoritët, mund të kuptonin apo të pranonin në atë kohë, dhe ata e dënuan Abrahamin me vdekje. Atëherë Abrahami mori udhëheqjen e fisit të tij dhe i veçoi ata nga Uri. Ata rihynë në shkretëtirën arabe si shtegtarë, dhe u nisën drejt një rajoni tjetër dhe drejt një fati tjetër.

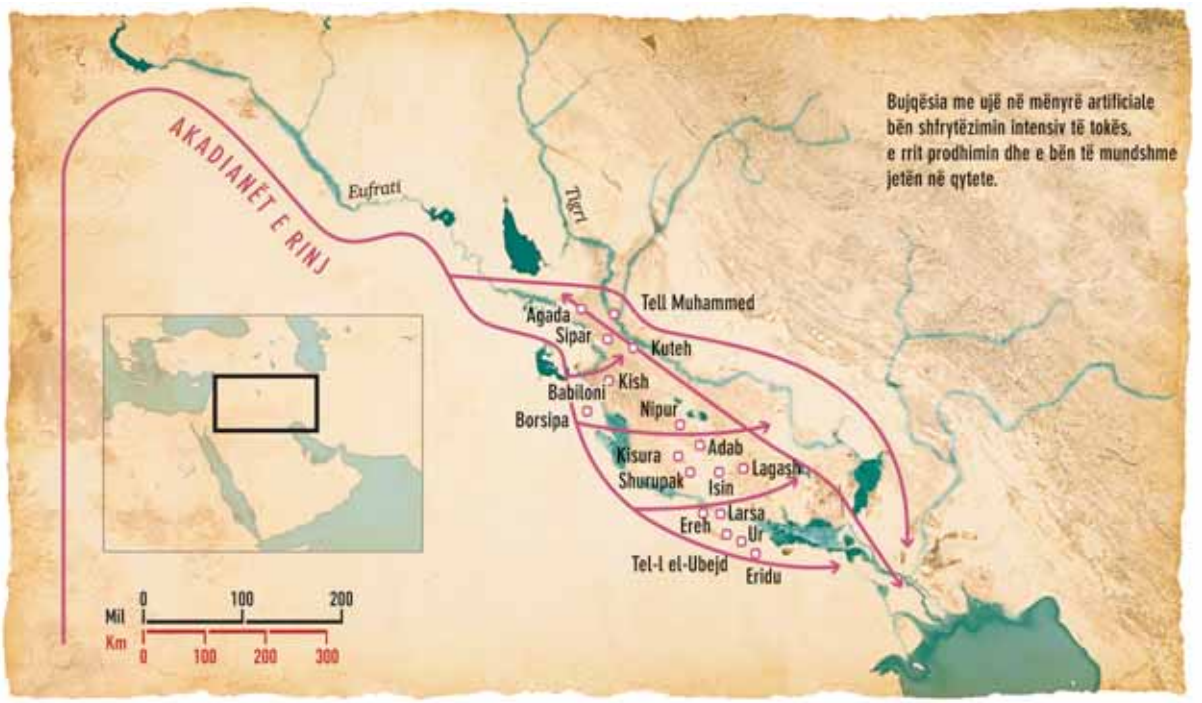
Ky tjetërsim nga konsensusi i amurruve, të cilët e kishin vendosur hegjemoninë amorite mbi tërë Gjysmëhënën Pjellore në shekullin e nëntëmbëdhjetë p.e.s., i detyroi hebrenjtë që ta veçonin veten nga të gjithë banorët e rajonit. Ata e ripërcaktuan veten me shprehjen e zbulimit të madh të Abrahamit, si njerëz që adhurojnë një Zot të vetëm dhe askënd përveç Tij. Monoteizmi absolut transcendent zotëroi vetëdijen e tyre dhe i përgatiti ata për të pranuar vuajtjen dhe humbjen për hir të një ideje të madhe, të një kauze fisnike. Zoti i monoteizmit kërkonte që të gjithë zotat e tjerë të refuzoheshin; që adhurimi dhe shërbimi t'i bëhen vetëm Atij. Kjo u diktoi ithtarëve detyrën e thirrjes së njerëzve të tjerë drejt Zotit, dhe të merreshin me ta me gjithë dashamirësinë dhe besimin e mundshëm për t'i konvertuar. Monoteizmi është i pamundshëm pa mision universal dhe pa angazhimin me pasuesit e besimeve të tjera.

Sidoqoftë, në vend të përforcimit të konsensusit amorit me vizionin abrahamik, duke e pastruar monoteizmin mesopotamik prej *shirkut* të tij, vizioni i hebrenjve për superioritetin e tyre diktoi separatizmin fizik. Marrëveshja me Zotin u bë një marrëveshje "dora vetë", duke e nxitur hebreun që ta vlerësojë veten si të ndryshëm fizikisht nga pjesa tjetër e njerëzimit. Dy gjenerata më vonë, ky separatizëm i ekzagjeruar filloi ta rrënonte vizionin origjinal që ishte kauza e tij. Eksperienca religjioze e hebrenjve u ndryshua nga Zoti unik transcendent i Abrahamit, në zotin monolatrik të patriarkëve biblikë. Zoti i patriarkëve ishte vetëm "i tyre" ndërsa njerëzit e tjerë mund të kishin, dhe në të vërtetë kishin, zotat e tyre – tamam si politeizmi i qyteteve-shtete mesopotamike para-sargonike. Kështu, hebrenjtë refuzonin të asimiloheshin me ndonjë fis apo klan, midis të cilëve ata shkonin për të jetuar, dhe ata nuk u pranuan prej këtyre fiseve. Në të vërtetë, hebrenjtë nuk e pranuan propozimin e mikpritësve të tyre jo-hebrenj "për të banuar në vend ... për t'u bërë [me ta] një popull ... për të marrë bijat e tyre për gra dhe për t'u lejuar atyre bijat tona ... dhe për t'u bërë synet siç bëheshin ata synet" dhe u kthyen në besimin hebraik.[15]

Hebrenjve iu desh shumë herë që të arratiseshin në Padan-Aram, në Harran, në Shekem, në Edom, në Beth El, dhe në Hebron, sepse, siç e vendos redaktori biblik në gojën e Jakobit duke iu drejtuar djemve të tij: "Ju më keni shqetësuar që të më bëni të qelbem midis banorëve të vendit, midis kenanitëve dhe perizitëve; dhe meqë unë jam i paktë në numër, ata do të mblidhen së bashku kundër meje, dhe do të më vrasin mua; dhe unë do të shkatërrohem, unë dhe familja ime."[16]

Separatizmi hebraik, që filloi si vetëshquarje për llogari të vizionit më të lartë të transcendencës hyjnore, me forcën e ekstremizmit të vet bëri që monoteizmi transcendent të degjenerojë në monolatri dhe që populli hebraik të fillojë karrierën e etnocentrizmit.

Esenca e eksperiencës religjioze të hebrenjve dhe e pasardhësve të tyre, çifutëve, ka mbetur e njëjtë që prej epokës patriarkale. Ajo përfshin edhe vizionin abrahamik me etikën e tij transcendente dhe universaliste, edhe partikularizmin dhe se-



Harta 10 Mijëvjeçari i tretë p.e.s.: Lindja e qytetërimit. A) Qytetet-shtetet e para (3000-2360)

paratizmin etnocentrik. Këto dy pikëpamje ishin gjithmonë në acarim të vazhdueshëm, duke u shquar gjatë shekujve njëra për dominimin e saj mbi tjetrën, por duke mos ia dalë kurrë mjaftueshëm që ta shkatërrojë atë. Historia na tregon se kryesisht mbizotëroi partikularizmi etnocentrik; dhe në kohën kur mbizotëroi, ai ndikoi keq në vizionin e transcendencës hyjnore.

Manifestimi

Periudha e patriarkëve. Pak dihet rreth jetës religjioze të hebrenjve gjatë kohës patriarkale, përveç influencës armiqësore vetëndarëse të tyre nga tërë shoqëria e Lindjes së Afërt të Lashtë, që u ushtrua për konceptin e tyre të hyjnisë. Besnikëria e tyre e parë ndaj një Zoti i shtyu ta konsiderojnë Zotin si "Babanë" e tyre, si t'iu përkiste vetëm e vetëm atyre, ashtu si edhe ata i përkisnin vetëm e vetëm Atij. Kjo tregohet plotësisht me anën e emërtimit të kudondodhshëm, "Zoti i baballarëve tanë", "Zoti i stërgjyshërve tanë", "Zoti i Abrahamit", "Zoti i Jakobit," dhe kështu me radhë, dhe me anën e referimit të tyre për vetveten si "bij të Zotit". Kështu lidhja unike tepër speciale me Zotin u antropomorfizua. Krahasimi – nëse ai filloi ndonjëherë si një krahasim – fitoi të merrej fjalëpërfjalshëm. Ky të kuptuar i fjalëpërfjalshëm, pa dyshim, është i aftë që ta detyrojë mendjen që të kuptojë se të tjerët iu përkisnin zotave të tjerë, dhe kështu që të supozojë se zoti "ynë" është një midis të shumtëve. Natyrisht, zoti "ynë" është mjaft i fuqishëm që të na mbrojë ne kundër armiqve tanë, por kjo nuk e asnjanëson ekzistencën e zotave të tjerë. Gradualisht, mendja filloi t'i tolerojë zotat e tjerë, dhe ta konsiderojë ekzistencën dhe përkrahjen e tyre për të tjerët si *de jure*. Një zhvillim i tillë duhet të qëndrojë pas përdorimit biblik të termit shumës Elohim gjatë gjithë Torës. Studiuesit biblikë pohojnë se përdorimi Elohim për Zotin ishte simbolizues i një filli brenda traditës religjioze hebraike dhe se ai u njësua në mendjen hebraike me fillin "Jahvist" dhe formoi Torën. As reforma deuteronomike e shekullit të shtatë p.e.s., as ribotimi priftëror i Shkrimit të Shenjtë nuk mund ta hiqnin termin, apo idenë që shoqërohet me të, nga tradita religjioze. Përpjesëtimi i përdorimit biblik të Elohimit në krahasim me tetragramatonin יהוה (Jahveh) është 2.222 me 398. Në të vërtetë, kur çifuti, gjatë leximit të Biblës në hebraisht, has tetragramatonin, ai e lexon "Elohim". Sikur kjo të mos ishte mjaft, Tora pohon se "Beni Elohim", apo bijtë e Hyjit, "panë se bijat e njerëzve ishin të bukura; dhe ata i morën për gra të gjitha ato që u pëlqenin;" se "Beni Elohim lidhnin martesë me bijat e njerëzve dhe ato u lindnin atyre fëmijë."[17]

Periudha Moisiake. Lëvizja në kah të kundërt me ecjen e akrepave të orës përreth anës së brendshme të Gjysmëhënës Pjellore la prapa në çdo rajon disa anëtarë të fisit, të cilët ishin më tepër të prirë sesa shumica për t'u asimiluar me vendësit. Të sigurt se emigrantët e shkretëtirës depërtuan dhe u vendosën në të tërë rajonin, ata që banuan në anën e brendshme të Gjysmëhënës Pjellore mbajtën lidhje më të afërta me shkretëtirën arabe, sesa ata që jetuan në thellësi të vendit. Këta njerëz e ruajtën pastërtinë e ideologjisë origjinale të shkretëtirës më mirë sesa ata që rrezikuan ca më tutje dhe iu ekspozuan kushteve shumë më të ndryshme nga ato të shkretëtirës. Kjo është arsyeja se përse, kur separatizmi e bëri të pamundshëm qëndrimin e hebrenjve në Egjipt, ata nuk mundën të gjenin mikpritje dhe vendstrehim midis atyre që jetuan në skaj të shkretëtirës.

Etnocentrizmi hebraik e detyroi Moisiun – që ishte rritur si egjiptian, i ishte vënë emër egjiptian dhe ishte adoptuar nga një princeshë egjiptiane – që të anonte nga një hebre, i cili hyri në konflikt me një mbikëqyrës egjiptian, që ta vriste mbikëqyrësin dhe të arratisej nga frika për jetën e tij.[18] Ai u strehua në Midjen, u martua me bijën e prijësit dhe mësoi religjionin e tij, i cili duhet të ketë qenë tepër afër besimit hebraik, gjë që i mundësoi Moisiut të asimilohej me midjenët. Në të vërtetë, pastërtia dhe intensiteti i fesë midjenite duhet të kenë ngjallur intuitat themelore tek Moisiu dhe duhet të kenë ringjallur tek ai një pasion për religjiozitetin shkretinor. Ai filloi të përpiqej për kthimin e hebrenjve në origjinat e tyre, larg nga "korruptimet" e Egjiptit në besimin shkretinor. Zëri që ai dëgjoi në Malin e Zotit (Horeb) reflektoi trazime shumë të thella brenda shpirtit të tij nga përtëritja religjioze që Jethro, vjehrri i tij, dhe midjenët, kishin shkaktuar tek ai.[19] Kjo ishte e mjaftueshme që ai të kthehej prapë në Egjipt, që t'i kërkonte Faraonit që t'i lejonte hebrenjtë të emigronin.

Pas kthimit të hebrenjve, nën udhëheqjen e Moisiut, në mjedisin e tyre primordial (të lashtë) – në shkretëtirë, ndodhi një tjetër eksperiencë religjioze. Kjo eksperiencë ishte kolektive, pasi i përfshiu të gjithë hebrenjtë si edhe mikpritësit e tyre të shkretëtirës, kryesisht midjenët, prifti prijës i të cilëve (vjehrri i Moisiut) iu shtroi një ushqim të shenjtë, fli shkrumbimi[20] për "Zotin e Malit" i cili "erdhi nga Sinai, u ngrit mbi ta nga Seiri [dhe] u dëftua nga Mali Faran."[21] Grupi ishte "një turmë e përzier" e të lartpërmendurve, e hebrenjve të tjerë që nuk shkuan në Egjipt, e habiruve beduinë që endeshin në rajon dhe e disa fiseve të ndryshme të Palestinës Jugore dhe Arabisë Veriperëndimore. Shumë prej këtyre fiseve i ruajtën identitetet e tyre paraamfiktionike, madje edhe pas ngulimit në Palestinë, sikurse dëshmojnë një numër pasazhesh biblike.[22] Kenitët, kenizitët, xherahmelitët (ndoshta anëtarët e fisit Xhurhum që sunduan në Hixhaz në kohën e ngulimit të Ismailit) ishin grumbulluar në Malin vullkanik të Horebit, shpërthimet e të cilit perceptoheshin si ngjarje teofanike.[23] Atje u farkëtua një amfiktioni apo "aleancë e shenjtë" midis fiseve, që i bëri ata të adhurojnë Jahven dhe t'i rregullojnë jetët e tyre në harmoni me urdhrat e Tij. Meqenëse shkretëtira nuk kishte tempuj, u ndërtua një arkë për të mbajtur ligjin si edhe dokumentet që nxori amfiktionia. "Besëlidhja e Sinait" ishte marrëveshja e kësaj turme fisesh që të qëndronin së bashku nën udhëheqjen e Moisiut, që u sanksionua nga Zoti i Malit dhe që caktoi drejtimin konkret me anën e ligjit të shpallur rishtas. Ky ligj "i ri" nuk ishte i ri. Ai ishte shkruar në një formë identike me ato të marrëveshjeve të vasalitetit, të lidhura midis fuqive të ndryshme të territorit dhe ishte i ngjashëm në përmbajtje me ligjin e Hamurabiut.

Periudha Davidiane. Hyrja dhe ngulimi i "popullit të përzier" në Palestinë në shekullin e njëmbëdhjetë dhe dymbëdhjetë p.e.s. nuk ishte një pushtim i përgjakur, sikurse parapëlqejnë ta paraqesin redaktorët e mëvonshëm të tregimeve biblike, që u definua nga urrejtja e mëvonshme hebraike për fqinjët e tyre. Megjithëse, pa dyshim ndodhën disa konflikte dhe disa beteja, shumica hyri dhe u vendos në mënyrën e Dumuzit, bariut, duke lidhur krushqi dhe duke u asimiluar me banorët. Kjo ishte arsyeja se përse depërtimi në Palestinë nuk mund të kalonte përmes jugut amalekit, por duhej të merrte udhën më të gjatë të shkretëtirës, përmes Edomit dhe Moabit, me të cilët asimilimi ishte i mundshëm dhe që ka shumë të ngjarë që t'i kenë përforcuar forcat amfiktionike me të tyret. Aspekti më i rëndësishëm i kësaj periudhe ishte akulturimi i emigrantëve në Palestinë dhe shfaqja e etnocentrizmit ekstrem hebraik si kundërpërgjigje ndaj akulturimit.

Palestina ishte e mbushur plot me hititë, perizitë, xhebusitë, moabitë, edomitë, filistinë, fenikas, sirianë dhe kenanitë. Religjioni dhe kultura e saj mbizotëruese ishte kenanite. Ata që nuk ishin pjesëmarrës të kësaj feje dhe kulture kishin qenë duke u asimiluar kur anëtarët e fiseve amfiktionike hynë në territor. Në nivelin religjioz, "populli i pri-



Foto 3.11 Një gdhendje që e ilustron bartjen e plaçkës së marur nga Jerusalemi prej ushtarëve romakë. Titus Taki, Romë.

ftërinjve", ku çdo njeri shërben për vete në rrugën e hapur dhe të lirë drejt Zotit, u bë një popull, jeta religjioze e të cilit dominohej nga priftërinjtë.[25] Po të bëjmë një krahasim, ky ishte një ndryshim gradual nga mënyra e adhurimit 'kudoqoftë' të shkretëtirës, në lokalizimin e adhurimit në një tempull apo në një ndërtesë të palëvizshme, në fshat apo në qytet, si edhe nga adoptimi i sistemit të ndërlikuar flijues i kenanitëve. Mënyra shkretinore e 'adhurimit ashtu si të kesh nevojë', po ashtu i bëri vend kalendarit fetar kenanit, që bazohej mbi ritmin e stinëve në përgjigje të nevojave të bujqve të vendosur.

Në nivelin kulturor, hebrenjtë ishin duke mësuar gradualisht gjuhën kenanite, pra, hebraishten. Ata duhet të kenë pasur një dialekt paksa ndryshe të gjuhës aramiane, të cilin e kishin ruajtur prej kohëve patriarkale dhe i cili i shtyu që të bashkëpunojnë me fiset e Arabisë Veriperëndimore dhe të Transjordanisë Jugore. Pasi ata u transformuan duke kaluar nga nomadizmi shkretinor në bujqësinë e vendosur, veshja, ushqimi, martesa, dhe zakone të tjera të jetesës së tyre, u harmonizuan me ato të Kenanit. Konfederata fisnore dhe sundimi i saj nga prijësit apo "gjykatësit" i hapi udhë mbretërimit (Samueli, Sauli) dhe sundimit dinastik (Davidi). Mbreti Solomon, djali i Davidit, u përpoq dhe siguroi ndihmën kenanite për përvijimin dhe ndërtimin e Tempullit.[26] Hirami i Tires dhe populli i tij e furnizuan kryesisht me fuqi punëtore të specializuar, si edhe me lëndë druri dhe materiale të tjera ndërtuese. Përveç kësaj, Solomoni u martua me "shumë gra të huaja, përveç bijës së Faraonit, edhe me gra të moabitëve, amonitëve, edomitëve, sidonëve, dhe hititëve."[27] Këto gra dhe influencat fetare dhe kulturore që ato përfaqësonin ia dolën mbanë që ta kthenin zemrën e Solomonit "pas zotave të tjerë". Oborri i Solomonit u kenanizua aq saqë ai "shkoi pas Astartës (Ashtoreth), hyjneshës së sidonëve, dhe pas Milkomit, idhullit të amonitëve."[28] Gratë e Solomonit ushtronin autoritet jo të paktë mbi oborrin dhe qeverinë e tij, dhe ai e mbushi vendin me "vende të larta për Kemoshin ... për Molokun," me statuja dhe altarë që ua kushtoi zotave të grave të tij.[29] Në të vërtetë, dallimi midis mënyrës hebraike dhe kenanite të jetesës ishte mjegulluar dhe pothuajse ishte zhdukur.[30] Kjo i shtyu elementet konservatorë në një konservatorizëm më të fuqishëm dhe shkaktoi përçarjen e mbretërisë në Izrael dhe Judë. Vrulli i madh i Izraelit drejt asimilimit, që bëri të mundshëm që populli i tij të shpërbëhej pa gjurmë brenda qeverisjes së tij të dikurshme mbretërore të shoqërisë së Gjysmëhënës Pjellore, të përçarë nga grindjet dinastike dhe nga grindjet e brendshme, u ndal nga Asiria më 722 p.e.s. Etnocentrizmi më i fuqishëm i Judës ia zgjati asaj jetën deri më 587 p.e.s., kur edhe ajo u shkatërrua gjithashtu nga Babilonia, dhe udhëheqja e saj u dëbua në ekzil.

Periudha e eksodit. Në Babiloni akulturimi vazhdoi pavarësisht nga fakti se të mërguarit ishin në pjesën më të madhe mendjet më etnocentrike dhe konservatore të vendit. Ndërkaq influencat e reja religjioze patën ardhur në Babiloni nga Lindja; tërheqja më e madhe e tyre ishte eskatologjia – me engjëllologjinë dhe demonologjinë e saj shoqëruese, Parajsën dhe Ferrin, dhe gjykimin përfundimtar – dhe mesianizmi. Mesopotamikët ishin lodhur nga lufta e tyre e gjatë dhe kishin filluar t'i vinin në dyshim vlerat që kishte krijuar qytetërimi i tyre tre mijëvjeçarë më herët. Kështu, ata iu dorëzuan premtimit të Saoshjantit, apo shpëtimtarit, i cili në fund të kohës do t'i ringjallte të gjithë njerëzit dhe do ta rikthente botën në pafajësinë dhe mirësinë e saj të mëparshme, dhe do t'i fuste njerëzit në Parajsë, pasi t'i spastronte ata prej mëkateve të tyre nëpërmjet zhytjes në metal të shkrirë. Është e dukshme se pikëpamja e tyre e re religjioze ishte ajo e të dëshpëruarit dhe të nëpërkëmburit. Kjo i bëri ata të mendonin se ishin të paaftë për ta bërë mbretërinë e tyre në tokë një kopje të mbretërisë së Zotit, dhe që të mos besonin se rregulli social ishte plotësisht i aftë për kontrollimin e vetes dhe për mbajtjen e ekuilibrit të tij. Si rrjedhim, pjesa më e madhe e mërgimtarëve hodhi rrënjë në Mesopotami dhe i rezistoi të gjitha thirrjeve për t'u kthyer në Judë.

Një numër i paktë i tyre iu kthye vizionit të ri religjioz – mesianizmit – që përkrahte shpresën e tyre

etnocentrike për kthim në Judë dhe për mbrojtjen kundër armiqve. Udhëheqës i tyre në këtë drejtim ishte Isaia, i cili e riinterpretoi lartësimin e Persisë, armikes së Babilonisë, si lartësim të një shpëtimtari (të shuguruar apo mbret) për t'i udhëhequr Të Mërguarit ngadhënjimisht drejt Jerusalemit dhe për të rindërtuar lavdinë e mbretërisë davidiane.[31] Në Babiloni, judahitët e mërguar rimësuan dëshirën e vjetër mesopotamike për një komunitet universal dhe për një shtet-botëror. Ata ishin dëshmitarë të përpjekjes së Babilonisë për ta arritur këtë ideal; dhe ata dëgjuan se edhe Persia ishte gjithashtu e angazhuar për të njëjtin qëllim. Aktualizimi i shtetit-botëror filloi të shpalosej gradualisht përpara syve të tyre, pasi Kiri ia bashkëngjiti provincat njëra pas tjetrës perandorisë së tij. Kjo i nxiti judahitët që t'i rivalizonin robëruesit e tyre babilonas dhe çlirimtarët persianë; dhe Isaias iu shfaq vizioni se mbretëria e rimëkëmbur e Judës do të jetë kryeqyteti i shtetit-botëror, qendra e fuqisë nga e cila "do të dalë ligji i Sionit dhe fjala e Zotit tënd nga Jerusalemi... [për] gjykimin [e] tokës ... ishujve ... paganëve."[32] Po ashtu, u rrit fuqia dhe juridiksioni i zotit monolatrik për t'i sfiduar zotat e tjerë, për të nxjerrë në dritë paaftësinë e tyre, madje për t'u deklaruar atyre inekzistencën.[33] Por koncepti i idealit mbeti po aq etnocentrik sa edhe më përpara; në të vërtetë, ai u bë akoma më etnocentrik. Për lartësimin e hebrenjve dhe rivendosjen e fuqisë së tyre ishte e nevojshme që Zoti i plotfuqishëm të përdorte fuqinë e Tij për t'i shtypur dhe për t'i nënshtruar popujt e botës.[34] Ai do t'i urdhërojë "Joçifutët ... që t'i sjellin bijtë e tu në krahët e tyre dhe bijat e tua do të barten mbi supet e tyre. Dhe mbretërit do të jenë kujdestarët e tu, dhe mbretëreshat mëndeshat e tua. Me fytyrë përdhe do të përkulen dhe do të lëpijnë pluhurin e këmbëve të tua."[35] Është e qartë se zemërimi kundër armikut ishte kombinuar me bujën etnocentrike që të arrihej ky propozim fantastik.

Periudha e paseksodit. Plani për të mëkëmbur mbretërinë judaike nuk eci. Një numër i vogël njerëzish iu përgjigj thirrjes së Isaias dhe të tjerët parapëlqyen të qëndronin në Babiloni. Edhe përpjekjet e tjera dështuan; dhe kjo i bindi ata që besonin tek vizioni, se ai ishte i pamundshëm për t'u realizuar në kohë. Gradualisht, mbretëria davidiane u idealizua, u spiritualizua dhe u shty përtej kohës. Eskatologjia e mësuar në Babiloni iu bashkua mbretërisë së Davidit për të krijuar shpresën universale mesianike. Kjo shpresë, qëllimi i së cilës ishte pastruar plotësisht nga përmbajtja materiale, politike dhe etnocentrike, u bë fara nga e cila u lind Krishterimi. Spiritualizimi i mbretërisë dhe mbyllja brenda vetes e betejës për të, ishte kundërhelmi për realitetin tragjik.

Alternativa tjetër që pranuan etnocentristët ishte rifillimi i luftës politike-ushtarake kundër sundimtarëve që zëvendësuan Persinë. Rebelimet e njëpasnjëshme nga përkrahësit e flaktë judahit-*ë,* nën sundimin e grekëve dhe romakëve, e acaruan dështimin. U ndërmorën kundërmasa destruktive për ta shuar Sionin (Jerusalemin) dhe për t'i shpartalluar ata që e besonin ende atë si vatër të një mbretërie politike etnocentrike. Me Tempullin dhe Jerusalemin e shkatërruar përfundimisht, priftëria judahite deklaroi fundin e sistemit flijues të adhurimit të Tempullit. Paskëtaj, adhurimi çifut do të kryhej vetëm duke recituar Torën, duke respektuar të Shtunën dhe ligjet dietetike, dhe, aty ku ishte e mundshme, ligjet e statusit personal.

Judaizmi në Arabinë gadishullore. Endjet shkretinore të patriarkëve, si edhe persekutimet e përsëritura që ata pësuan nga dora e hebrenjve të tjerë brenda Palestinës apo e johebrenjve jashtë, dhe shkatërrimi i Judës dhe i Izraelit, nxitën shumë hebrenj të vendoseshin në Arabinë Veriperëndimore. Angazhimi i tyre në punët dhe tregtinë metalore iu siguroi vend pune dhe mjete jetese. Ata nuk ishin më kurrë fise autonome, por duhej të jetonin si persona apo klientë të mbrojtur të njërit apo të tjetrit fis arab mbizotërues në rajon. Kjo ishte situata në të cilën i gjeti ata pejgamberi Muhammed.

Një grup nga ata pati marrë rrugën drejt Jemenit, ku e kishin kthyer në fe të re mbretin dhe kishin marrë kontrollin e shtetit. Atje, ata filluan një persekutim të egër të të krishterëve që ishin konvertuar më parë në Krishterim nga misionarët abisinas që shoqëruan forcën ushtarake të ekspeditës bizantine nën sundimin e Ebrehesë, rreth vitit 570 e.s., duke shkaktuar dënimin e të krishterëve, arabëve paganë si edhe muslimanëve të ardhshëm.[36] Çifutët e Arabisë nuk ia dolën kurrë mbanë që të fitonin respektin e arabëve. Kjo ishte pjesërisht për shkak të etikës së tyre, që përqendrohej më tepër mbi mbijetesën sesa mbi vlerat e fisnikërisë; dhe pjesërisht, për shkak të besnikërinë së tyre ndaj Torës, të cilën ata shpesh e fshihnin dhe nuk donin t'ua mësonin të tjerëve, dhe për shkak se shpesh ishin të dhunshëm në sjelljen e tyre.[37]

Është plotësisht e qartë se hebrenjtë nuk paraqitën qytetërim në kohët e lashta. Më saktë, ata ishin

pjesë e tërësisë më të madhe semitike që përbëhej nga Arabia dhe Gjysmëhëna Pjellore. Si fise shtegtare gjatë epokës patriarkale, ata i përkitnin dhe bartnin qytetërimin e amoritëve. Pas daljes së tyre nga Egjipti, ata ishin riakulturuar në rrjedhën semitike nga amfiktionia e fiseve veriperëndimore arabe sinaitike dhe jordaneze. Më vonë, ata pothuajse u kenanizuan plotësisht në Palestinë. Në Babiloni, ata pësuan një tjetër akulturim, këtë herë nga mesopotamikët e zoroastrianizuar, të cilët e kishin humbur besimin në vetvete dhe në traditën e tyre të lashtë. Më vonë, ata u helenizuan. Në këtë histori të gjatë nuk haset askund ndonjë krijimtari, përveçse në sferat e rëndësishme të religjionit dhe të literaturës religjioze. Megjithatë, hebrenjtë ishin të paaftë që ta përhapnin të mirën që ata kishin, dhe pikërisht, monoteizmin transcendental të Abrahamit. Në vend që të vepronin në këtë mënyrë, ata menduan, shkruan dhe jetuan etnocentrizmin më të fuqishëm.

Kur u lidhën me kuptimin e ngushtë të ligjit, ata paraqitën një nga traditat më të mëdha legalistike të të gjithë kohës. Megjithatë, në mendimin ligjor, ata nuk paraqitën kurrë një jurisprudencë sistematike, nuk përpunuan një etikë, apo teori ligjore universale, për të mirën e njerëzimit. Ne do të kemi rast ta shqyrtojmë më poshtë çështjen e kontributit të traditës judeo-krishtere në Islam.

KRISHTERIMI

Është e qartë se situata fetare e çifutëve, në kohën që i parapriu menjëherë ardhjes së Jezusit, kishte nevojë për një profet që ta reformonte atë. Ishte pjekur koha për një lëvizje që do ta ndalte dominimin e partikularizmit etnocentrik në mendjet e çifutëve, që do ripohonte barazinë me të gjithë njerëzit e tjerë, që do ta spastronte teologjinë e tyre nga antropomorfizmi i saj dhe që do ta rivendoste transcendencën hyjnore në vendin e saj të ligjshëm në zemër të besimit; që do t'i çlironte çifutët nga tirania e ligjit që i kishte ruajtur shkronjat e tij, por e kishte humbur shpirtin e tij. Për ta çuar tendencën brendësuese dhe spiritualizuese në Judaizëm drejt zhvillimit të plotë, sigurisht, ishte i nevojshëm një urdhër hyjnor, me qëllim që degjenerimi moral i botës së lashtë të ndalej dhe që njerëzimi të ridrejtohej ndaj fatbardhësisë religjioze.

Për ta përmbushur këtë detyrë të madhe, Zoti dërgoi Jezusin, djalin e Marisë. I lindur dhe i rritur në mesin e këtyre problemeve, ai tre vjetët e fundit të jetës së tij ia kushtoi mësimit dhe demonstrimit të besimit të ri. Thirrja e tij u sendërtua nga situata e bashkëkohësve të tij, e çifutëve dhe e joçifutëve. Të parët e kishin bindur atë për hipokrizinë dhe legalizmin e tyre të ngushtë; të dytët, për materializmin dhe cinizmin e tyre. Që këtu edhe sulmi i tij me dy pyka kundër të dyja palëve.

Esenca

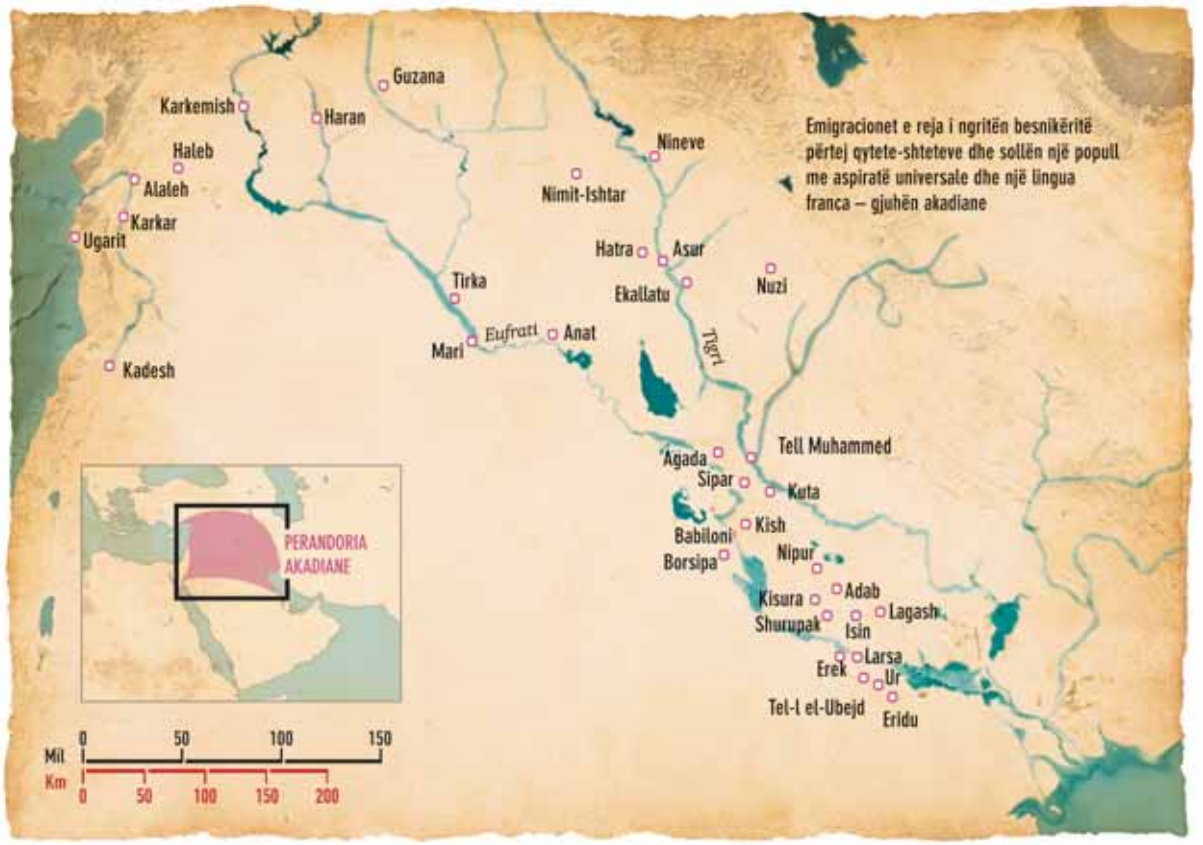
Me aq sa mund të kuptohet nga Ungjijtë e Mateut, Markut dhe Lukës dhe për sa ajo mund të jetë verifikuar kundruall nevojave religjioze të kohës dhe rajonit, esenca e eksperiencës fetare, ashtu si Jezusi e kuptoi dhe e mësoi atë, shpëtimi është një gjendje e vetëdijes që dominohet nga besimi në Zotin e Gjithëfuqishëm dhe Mëshirëplotë, dhe nga harmonizimi me dëshirën e Tij përmes pastërtisë, vetëmohimit dhe bamirësisë. Ky brendësim i fesë, mësoi Jezusi, ishte kundërhelmi për literalizmin ligjor të çifutëve, për hipokrizinë dhe partikularizmin etnocentrik, si edhe për materializmin dhe cinizmin romak. Vlerat e brendshme personaliste e rivendosën fokusin e ligjit në rolin e tij të reformimit të individit. Ai e rifitoi shpirtin, të cilin literalizmi e kishte humbur, dhe e sfidoi hipokritin duke iu drejtuar atij në elementin që e njeh e atë më së miri, pra, vetëdijes së tij. Përveç kësaj, brendësimi i vendosi vlerat parësore religjioze të përkushtimit dhe bindjes në një nivel ku të gjithë njerëzit janë të barabartë përpara Zotit. Asnjë njeri nuk mund të diskriminohet aty ku ekzistojnë kriteret, meqë vetëm Zoti është Gjykatës. Asnjë veçori etnike, apo çfarëdo veçorie tjetër, nuk mund të kishte asnjë rëndësi në vlerën përfundimtare të personit. Thirrja fetare e Jezusit iu drejtua njëlloj si atyre çifutëve që e respektonin etikën e materializmit dhe të cinizmit duke imituar mësuesit e tyre grekë dhe romakë, po ashtu edhe tërë antikitetit klasik. Reforma e Jezusit udhëhiqej në mënyrë hyjnore. Ajo iu përgjigj nevojës shumë të madhe, por reale, të njerëzimit të kohës së tij.[38]

Manifestimi

Kundërveprimi i çifutëve ndaj shërbesës reformative të Jezusit ishte i dobët. Thirrja e tij u perceptua nga udhëheqja etnocentrike si diametralisht e kundërt me ta dhe ata e morën atë

si të planifikuar për të minuar ndikimin e tyre mbi popullin çifut. Kjo thirrje i bëri për vete të çrrënjosurit, skllevërit dhe skamnorët; mbasi ata panë në të një kompensim për vuajtjet e tyre. Ajo iu ktheu atyre besimin në vetvete, pasi thirrja e zhvendosi vëmendjen nga e jashtmja, në të cilën ata nuk kishin asgjë, drejt së brendshmes, të cilën ata mund ta zhvillonin me bollëk. Për njeriun më të ndjeshëm, thirrja e Jezusit e rivendosi religjionin ashtu siç duhej të ishte – si besim personal në Zot dhe angazhim për të bërë vullnetin e Tij në tokë. Këta faktorë u kombinuan për të krijuar një reformë të Judaizmit nën udhëheqjen e një mësuesi – Jezusit – të cilin të gjithë çifutët e prisnin si një shpëtimtar, me sa duket nga gjendja e pashpresë në të cilën ata ishin duke lënguar që nga Ekzili, dhe nga *Untergang* në të cilin ata e kishin lëshuar veten që nga vdekja e Solomonit. Megjithatë, fanatikët dhe konservatorët ishin shumicë; dhe ata u ngritën në mbrojtje të fuqisë së tyre që ishte kërcënuar nga reforma. Ata sajuan akuzat e blasfemisë dhe rebelimit kundër Jezusit dhe i bindën romakët që ta hiqnin qafe atë.

Pali, një çifut i romanizuar në shërbim të romakëve, për persekutimin nga ana e tyre të anëtarëve të besimit të ri, u konvertua në Krishterim. Plebenjtë e panumërt të konvertuar në Krishterim, që e praktikonin besimin e tyre tinëz pushtetit dhe që ndiqeshin nga Pali, u bënë tashmë një potencial i madh për kthimin e Perandorisë Romake, të besimit të saj dhe ideologjisë së saj së përmbysur. Por në fillim, mesazhi i Jezusit duhej të transformohej në diçka heleniste që të mund të tërhiqte milionat e shumta të perandorisë përreth dhe përtej brigjeve mesdhetare. Kjo tashmë ishte bërë tek Dhiata e Vjetër nga Filo i Aleksandrisë, dhe tek Ungjilli i Gjonit. Ideologjia dominante ishte gnosticizmi; kultura dominante, helenizmi. Të dyja shtriheshin anembanë provincave të Perandorisë Romake, mbi një themel të vendosur qysh më parë nga grekët. Metodologjia ishte ajo e *eisegesis*, apo interpretimi alegorik i atij që adhurohej si shkrim apo tekst i Shenjtë, që kishte precedentë në përpjekjet e mendimtarëve të vonshëm grekë për të nxjerrë kuptimin e besimeve pagane greke. Në këtë mënyrë filloi transformimi i religjionit të Jezusit.[39]



Harta 11 Mijëvjeçari i tretë p.e.s.: Lindja e qytetërimit. B) Shteti i Parë Botëror (2360-2180)

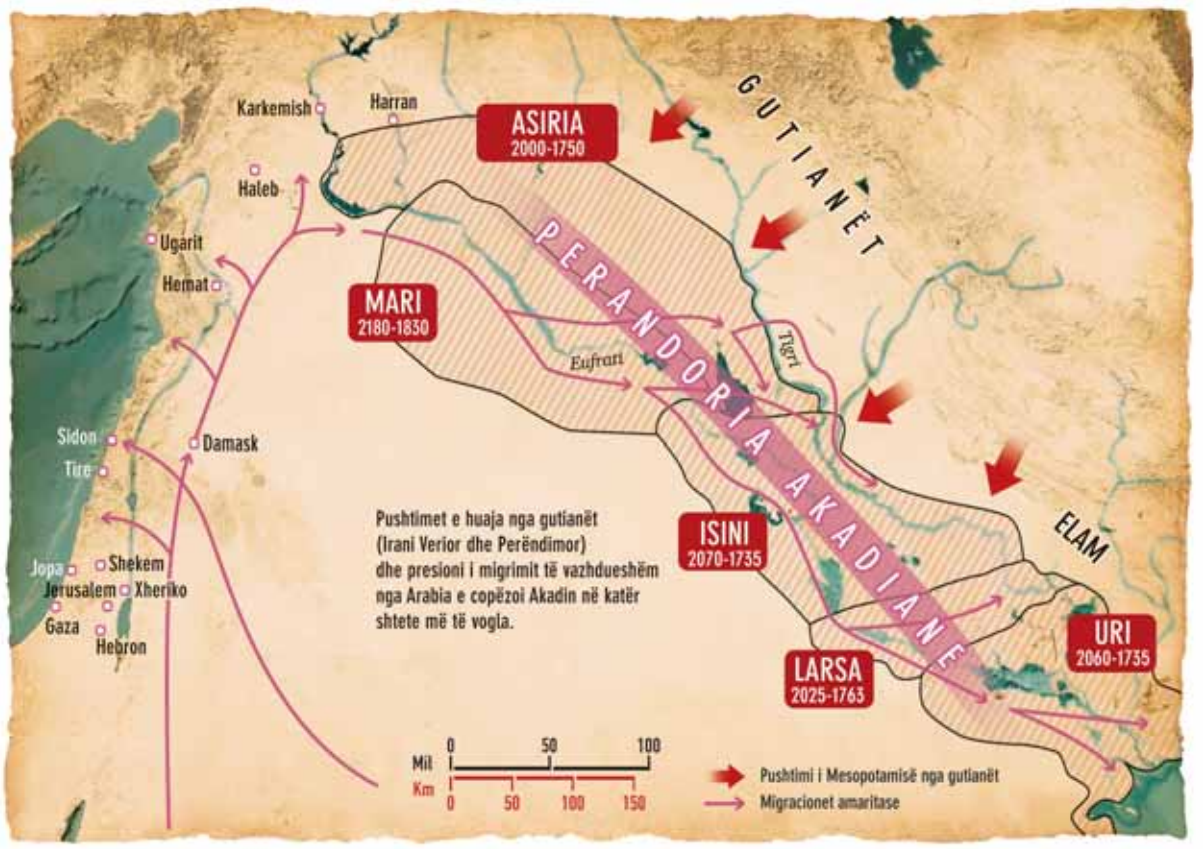
Fokusi i misionit u zhvendos nga Palestina dhe populli çifut, të cilët ishin pikërisht objekti i reformës, drejt qendrave kryesore urbane të Perandorisë Romake, ku jetonin turmat e skllevërve dhe të çrrënjosurit. Gjuha gjithashtu ndryshoi – nga gjuha aramiane në greqishte – dhe bashkë me të, edhe kategoritë e mendimit të ngulitura me gjuhën. Theksi brendësues i reformës mbeti. Por nga të qenët kusht i domosdoshëm për përmbushjen e detyrave të bindjes ndaj Zotit, ai u bë *ipso facto* përbërës i shpëtimit. Përmbajtja e besimit po ashtu u zgjerua. Zoti mbeti qendra e tij. Por përveç kësaj, u përftua besimi në mishërimin e Tij tek Jezusi, në vdekjen e Jezusit si një flijim dhe shlyerje për mëkatet njerëzore, në ringjalljen dhe fitoren e tij mbi armiqtë e tij, dhe në Shpirtin e Shenjtë si personi i tretë i trinitetit hyjnor. Detyrimi për të bërë punët e urdhëruara nga Zoti mbeti, por vetëm si pasojë e besimit që u deklarua i mjaftueshëm, ndonëse ai nuk pati pasoja të tilla. Ky denigrim aksiologjik i "punëve" u çiftua me institucionin e sakramenteve dhe priftërinë e caktuar në mënyrë sakramentale që t'i zbatojë ato. Shteti, meqë ai ndodhi të jetë kundërshtar, u dënua si vepër e Satanit. I krishteri nuk i detyrohej atij për besnikëri të vërtetë, por duhej të përballonte taksën apo autoritetin me durim, duke pritur shfaqjen e dytë të Krishtit, kur të rënët do të shpëtoheshin dhe të gjithë armiqtë do të mposhteshin.

Ky transformim i Krishterimit u shkaktua nga Gjoni dhe Pali. Ky nuk ishte i vetëm. Në mungesë të një autoriteti qendror, kishat u formuan qytet pas qyteti mbi bazën e një predikimi, të cilin e kishte mbajtur një misionar i krishterë, apo të një letre që ai e kishte dërguar. Çdo kishë ishte autonome, që varej nga përbërësit e vetë asaj për të gjitha çështjet, duke përfshirë edhe doktrinën dhe natyrën e besimit. Kështu lindën shumë "Krishterime", secili duke u zhvilluar sipas spirituales së vetë atij dhe determinantëve të tjerë. Meqë të gjithë ata ishin misionarë – vetë Jezusi e kishte kundërshtuar partikularizmin çifut – ishte e pashmangshme që kishat të mos shumëfishoheshin dhe të mos hynin në konflikt me njëra-tjetrën për çfarë ishte dhe çfarë nuk ishte Krishterimi.

Kështu, u shfaqën tri linja kryesore të mendimit, e mbrojtur secila në forma të ndryshme nga kishat e shpërndara mbi tërë Mesdheun Lindor. Fatkeqësisht, herezia, shkishërimi, persekutimi dhe, nganjëherë, gjenocidi i hapur, nuk na kanë lënë gjurmë të këtyre kishave dhe të prijësve të tyre, përveçse në memoriet e armiqve të tyre. Kisha Romake luftoi për supremaci mbi të gjitha kishat e Krishtit. Kur më në fund e arriti këtë status, ajo i zhduku kishat e tjera duke i detyruar të gjitha ato që të adoptonin vetëm doktrinën e saj dhe traditën e saj si kanonike. Ekzistojnë mollë sherri të shumta për kundërshtimet midis kishave, të tilla si ato që sillen rreth natyrës së njeriut, mëkatit dhe lutjes së falënderimit; apo ajo e Kishës, shërbesës fetare dhe sakramenteve; apo e autoritetit të Kishës së Romës, por polemikat më



Foto 3.12 Kopertina e parme dhe e pasme e librit *Punët dhe traktet e dishepujve* me datë 1853. Në kopertinën e parme të mbështjellur me argjend është Shën Pjetri dhe Panilosi, ndërsa në kopertinën e pasme është Shën Gjergji i cili me shigjetën e tij e vret përbindëshin.



Harta 12 Mijëvjeçari i dytë p.e.s.
A. Copëzimi i shtetit botëror

të rëndësishme merreshin me natyrën e Jezusit. Këto ishin më determinative, mbasi konkluzionet e tyre ndikonin çdo aspekt tjetër të doktrinës dhe praktikës së krishterë.

Polemika e parë dhe më e vjetër u shkaktua nga prejardhja semitike e Jezusit. Pasuesit e tij besonin se Jezusi ishte në të vërtetë Krishti apo Mesia, i dërguar për t'i çliruar çifutët nga gjendja e tyre e vështirë, porse ai ishte njeri, si të gjithë njerëzit e tjerë. Ai duhej të arrinte çlirimin e tij me anën e mësimit të fesë së vërtetë dhe me anën e shembullit të mirë. Misioni i tij ishte i ngjashëm me atë të profetëve të mëparshëm: të përçonte mesazhin hyjnor, përmbajtja e të cilit ishte shpëtuese nëse respektohej. Në shekullin e parë, ky duhet të ketë qenë mendimi i të gjithëve, apo i pjesës më të madhe të çifutëve, që e dëgjuan dhe e besuan Jezusin dhe që themeluan kishat e para të krishtera palestineze. Ky gjithashtu ishte mendimi i Kerinthusit (rreth v. 100), i cili mësoi se Jezusi ishte në të vërtetë njeri; se në pagëzimin e tij "Krishti" – një fuqi e lartë hyjnore – kishte zbritur mbi të dhe ishte shkaku i dhënies së mesazhit të tij. Sapo mesazhi u dha, Krishti e lejoi atë të vdiste si çdo njeri tjetër.[40]

Kjo pikëpamje e parë e Krishterimit duhet të ketë udhëtuar me çifutët anembanë Perandorisë Romake, ku ajo arriti të konvertojë njerëz midis çifutëve, si edhe midis të tjerëve. Disa prej tyre e quajtën veten ebionitë dhe zgjodhën varfërinë si mënyrë të tyre të jetesës, duke ia kushtuar energjitë e tyre vetë-purifikimit dhe adhurimit. Për sa i përket Jezusit, si një profet njerëzor me një mesazh nga Zoti, ata e nxunë mësimin e tij mbi brendësimin më të mirë dhe mund të konsiderohen si ilustrimi i parë i jetës prej murgu dhe asketike në Krishterim.[41] Në Romë, në mes të shekullit të dytë, Hermasi, vëllai i Piut, peshkopit të Romës, shkroi një ese – *Bariu* – që i dha shprehje klasike kësaj pikëpamjeje.[42] Eksponent tjetër i rëndësishëm i kësaj pikëpamjeje ishte Pali i Samosatas (shekulli i tretë), pasuesit e të cilit, palikianët, mbijetuan deri në shekullin e nëntë kur Perandoresha Teodora dërgoi ushtrinë e saj për t'i shfarosur ata në Armeni.

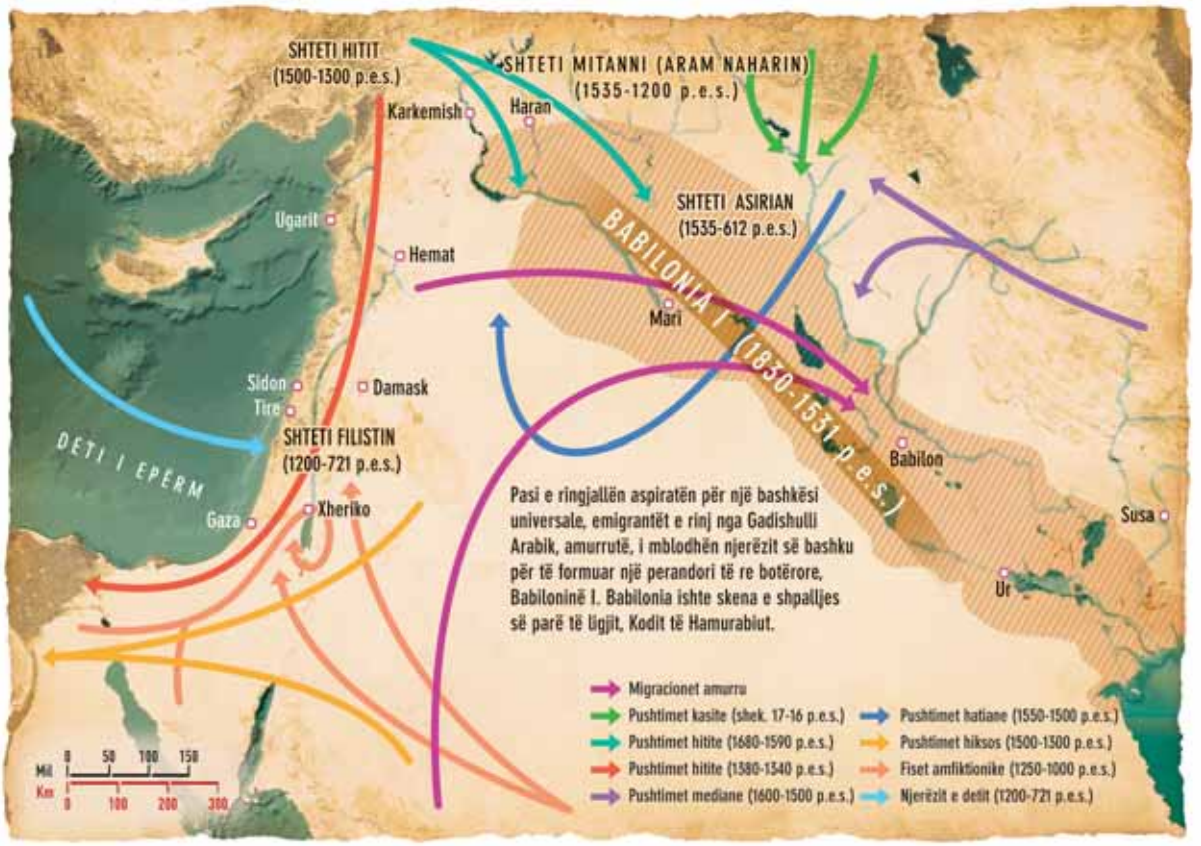
Pikëpamja e dytë e Krishterimit lindi në Aleksandri, dhe ishte rezultat i sintezës së veçantë midis mesianizmit brendësues të çifutëve dhe gnosticizmit. Pasi pranoi se krijimi është një degradim zbritës

nga Një Absolut i përjetshëm që është plotësisht shpirt, në pluralitetin relativ ndryshues që është i burgosur në materie, gnosticizmi e pa shpëtimin si një çlirim të shpirtërores nga burgu i saj dhe kthim në burimin e saj zanafillës. Meqë materia është plotësisht e keqe për shkak të kontradiktës dhe distancës së saj nga shpirti, gnosticizmi botëmohues dhe jetëmohues u pajtua me dëshpërimin dhe eskatologjinë çifute. Çlirimi i tillë nga materia natyrisht ndodhte gjatë vdekjes. Në jetë, ai duhet të arrihet në *gnosis*, momenti gjatë të cilit shpirti i njeriut shkëputet nga çdo lidhje materiale, ngrihet lart dhe larg nga krijimi me anën e meditimit apo përsiatjes dhe bëhet i ndriçuar nga prezenca e Absolutit. Ky ishte mendimi, vetë procesi i shpëtimit.

Absoluti, nga ana e tij, vetëm mund të mendonte, meqë ai është i gjithi shpirt. Për më tepër, ai mund të mendonte vetëm për vetveten, meqë ai ishte fillimisht gjithçka që ekzistonte. Nga të menduarit e tij, buroi *logos* apo një mendje tjetër dhe nga kjo buroi një e tretë, derisa nga njëra-tjetra buruan të nënta *logoi*, mendjet apo dritat qiellore (Enead), që bënë të mundur lindjen e mendjes aktive që krijoi universin. Rrjedhimisht, mendimi është një aktivitet kozmik. Ai është identik me procesin konstitutiv të krijimit si edhe me mirëmbajtjen e tij me anën e të cilit gjërat vijnë në ekzistencë – procesi i drejtuar teposhtë – si edhe ai me anën e të cilit ato mund të kthehen në origjinën e tyre. Ky i fundit, kur arrihet nga njerëzit, është shpëtim. Kështu aktiviteti i Absolutit, i Zotit, mund të përshkruhet me shprehjet që vijojnë: *logos* apo fjala e Zotit, që është po aq hyjnore sa edhe Zoti, sepse ajo është e bashkëlindur me Absolutin, është parimi krijues në lëvizjen e saj të drejtuar poshtë. Ajo është gjithashtu parimi shpëtimtar sepse aktiviteti i saj në lëvizjen e drejtuar lart, domethënë, mendimi njerëzor, shpëtohet. Kjo gjuhë e sofistikuar e neoplatonizmit u kristianizua nga hedhja e saj në shprehjet popullore greke të huazuara nga pasuesit e religjioneve të misterit. Jezusi u bë Fjalë e Zotit, për të cilin ishte krijuar bota. Ardhja dhe mësimet e tij ishin konstitutive për shpëtim. As nuk ekzistonte, as nuk mund të ekzistonte rrugë tjetër për ta përtërirë njeriun që, për shkak të materies, e humbi njohjen



Foto 3.13 Pllaka balte që përmbajnë pjesë të tekstit me 135 rreshta të një versioni sumerian të esesë së Jobit mbi vuajtjen dhe nënshtrimin e një njeriu ndaj zotit të tij. Pjesët e shkëputura të poemës janë bashkuar nga gjashtë pllaka dhe copa balte të gërmuara në Nipur, rreth 100 milje në jug të Bagdadit. [Falënderojmë Muzeun Universitar të Universitetit të Pensilvanias.]



Harta 13 Mijëvjeçari i dytë p.e.s. B) Shteti i dytë botëror; copëzimi i dytë

e Zotit, përveçse përmes njohjes së fjalës së Zotit.[43] Një apologjet i entuziazmuar për këtë Krishterim mund të thotë madje se Krishti është baras me *logos*-in apo mendjen, apo arsyen; se kushdo që e aktivizon mendjen e tij është një i krishterë dhe është i shpëtuar; se Sokrati ishte arketipi i inteligjencës si edhe i shpëtimit të krishterë.[44]

Kishat e krishtera, për të cilat u bë shkas neoplatonizmi, ishin të shumta. Sidoqoftë, fuqia rritëse e Kishës së Romës në fund i heretikoi, i shkishëroi dhe i zëvendësoi të gjitha ato. Gjatë gjithë ekzistencës së tyre, këto kisha nuk lejuan kurrë që intelektualizmi i tyre i lartë të shkrihej me idetë plebeje të religjioneve të misterit. Ashtu si pasuesit e doketizmit, ata besonin se Krishti, duke qenë hyjnor, babai i të Cilit është Zoti apo Absoluti, nuk mund të vuante apo të vdiste. Kështu, çdo Jezus historik ishte një fantazmë, një shfaqje që synonte të mbulonte mesazhin hyjnor dhe shpëtimtar. Kerinthus, Saturninus (rreth v. 120) dhe Basilides (rreth v. 130) mësuan se një person tjetër ishte kryqëzuar në vend të Jezusit, i cili "u kthye fluturimthi" drejt qiellit. Marsioni (rreth v. 160) pasoi të njëjtën pikëpamje me kërkesën se Dhiata e Vjetër u anulua ngaqë zoti i tij është "një keqbërës që kënaqej me luftëra, i luhatshëm në gjykim dhe vetë-kontradiktor."[45] Me shprehje mjaft emfatike, të gjithë ata konfirmuan njëjësinë absolute të Zotit, gjë për të cilën ata merituan emërtimin e monarkianizmit. Pohimi më i largët për të cilin ata do të ndesheshin me kundërshtarët e tyre do të lidhej me trinitetin, se ky nuk ishte më tepër sesa tri manifestimet e Absolutit, "Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë, [që ishin] e njëjta qenie, në kuptimin se të tre emrat janë të bashkuar në një substancë ... si dielli: ai është një substancë, por ka tri manifestime: dritën, nxehtësinë dhe vetë rruzullin."[46] Ky shpjegim i trinitetit u mbrojt nga Sabellius, një teolog i fillimit të shekullit të tretë, dhe u quajt sipas tij.[47] Askush nga ata nuk dyshonte se Krishti ishte Zoti, por askush nga ata nuk nënkuptonte me Krishtin, Jezusin tokësor, njerëzor dhe historik. Krishti ishte Fjala (*logos* apo mendja) e Zotit. Pra, ata arsyetonin: "Zoti gjithmonë, Biri gjithmonë; Biri ekziston nga Vetë Zoti ... [Ai është] i palindur ... nuk është pjellë nga lindja ... [madje jo] nga mendimi ... Zoti e paraprin Birin."[48] Ariusi shkoi më tej, duke hedhur poshtë, me një silogjizëm që mban emrin e tij, idenë e një Krishti të lindur si logjikisht vetë-kontradiktore,

meqë shkaktari duhet gjithmonë të jetë përpara në ekzistencë dhe në kohë ndaj të lindurit.[49]

Arianizmi, si një variant i gnosticizmit, e dominoi pothuaj Krishterimin për disa shekuj. Megjithatë, përkimi i interesave perandorake, si edhe i disa anëtarëve të pushtetit mbretëror bizantin me ato të Kishës së Romës, çoi përfundimisht drejt shkatërrimit të të gjitha kishave që i thoshin jo pohimit të Romës se Jezusi ishte edhe Zot edhe njeri, se ai vuajti vdekjen për të shlyer fajin e të tjerëve, dhe se ai u ngrit tri ditë më vonë në triumf, sikurse bënin zotat e religjioneve të misterit dhe kultet e pjellorisë, gjatë ritualeve të tyre pranverore.

Ky qëndrim i Kishës së Romës ishte pikëpamja e tretë e Krishterimit, që arriti t'ua zërë vendin dy pikëpamjeve të tjera. Ai e kërkoi dhe e gjeti autoritetin për doktrinën e tij në Ungjillin e Gjonit dhe letrat e Palit, por në mënyrë më të qartë në esetë e disa etërve apostolikë, të tillë si Ignati (rreth v. 107) dhe Athanasi (rreth v. 373).[50] Ishte Augustini që i dha pikëpamjes kristalizimin e saj përfundimtar[51] në polemikën e tij me Pelagiusin (rreth v. 400), një murg irlandez dhe me nxënësin e tij Selestius. Këta të dy pohonin pafajësinë e njeriut si edhe aftësinë e tij për të arritur të mirën pa hirin hyjnor. Implikimi është evident se pa mëkatin e domosdoshëm – dhe prej këtu nevojën për ndërmjetësimin hyjnor – të krishterët nuk janë të detyruar të pohojnë as hyjninë e Jezusit, as vdekjen e tij shpaguese. Kjo është arsyeja se përse, pas njëfarë hezitimi, Augustini u ngrit në mbrojtje të Krishterimit Palian dhe ndërmori kundër Pelagius sulmin më të fuqishëm në historinë formuese të besimit të krishterë.



Foto 3.14 Pllakë balte me ngjyrë kafe të çelur me tri kolona shkrimi. Ato që përfshihen janë: Epika Sumeriane e Parajsës, Përmbytja, dhe Rënia e Njeriut. Nipur, periudha isine, v. 1830-1530 p.e.s. [Falënderojmë Muzeun Universitar të Universitetit të Pensilvanias.]

Megjithatë, ngadhënjimi i pikëpamjes romake, nuk ishte i lehtë. Për shekuj Qeveria Perandorake Bizantine e përkrahu Kishën e Romës dhe imponoi pikëpamjen e saj mbi njerëzit. Koncili i Nikesë (325) vendosi një kredo që kombinoi elementet gnostike me [ato] të shën Palit, dhe atë vështirë ta pranonte ndokush. Më vonë, në Koncilin e Kostandinopojës (381), autoriteti i Kishës së Romës u sfidua nga Kisha e Kostandinopojës, e cila u quajt "Roma e Re," dhe përsëri në Kalkedon më 451. Konvertimi i kishave në pozicionin romak vazhdoi, të paktën publikisht. Megjithatë, të krishterët me një prirje semite të mendjes nuk mund të pajtoheshin as me Trinitarizmin (Doktrinën e Trinisë), as me nocionet e fajit në vend të tjetrit, të vuajturit në vend të tjetrit, shpëtimit përmes vdekjes, apo autoritetit të padiskutueshëm që Kisha e Romës kishte uzurpuar për vete. Ndërkohë që rrëfenin devotshmërinë e tyre ndaj Kishës së Romës, ata vazhdonin fshehurazi të ushqenin idetë e tyre të moçme.

Krishterimi në Arabi

Pjesa më e madhe e njerëzve në krahun perëndimor të Gjysmëhënës Pjellore dhe në Afrikë, me kalimin e kohës, ishin konvertuar në Krishterim. Gjithashtu ishin konvertuar edhe fiset veriore që jetonin në shkretëtirën pranë. Një numër i paktë konvertimesh kishin ndodhur në Mesopotami, por të krishterët ishin të shumtë në numër si pasojë e imigracionit. Për t'iu shmangur persekutimit bizantin, me mijëra të krishterë u larguan në cep të shkretëtirës, apo shkuan në Perandorinë Persiane përmes shkretëtirës, ku dora e persekutorëve nuk mund t'i arrinte. Nga ana e tyre, persianët i mirëpritën për shkak të njohjes dhe eksperiencës që kishin. Murgjit heretikë ishin mbartësit e trashëgimisë së mësimit të

lashtë. Dënimi i krishterë i këtij mësimi (Akademia e Athinës dhe të gjitha shkollat filozofike në Perandori u mbyllën më 529, me urdhër të Justinianit) i dërgoi protagonistët e tij në shkretëtirë apo Perandorinë Persiane për t'u strehuar. Në Edesa, Xhundishapur, Basra dhe lokalitete të tjera, lulëzuan kolonitë e të krishterëve të mërguar dhe u mbajt gjallë tradita e mësimit grek, nën përkrahjen e Krishterimit liberal jo-romak.

Në Gadishullin Arabik vështirë se ekzistonte ndonjë prezencë e krishterë. Bizanti ishte i interesuar për arabët gadishullorë si tregtarë apo bartës të mallrave nga Azia e Largët dhe Afrika. Fryma misionare e Bizantit ishte dobësuar apo nuk ekzistonte dhe, sidoqoftë, qendra e tij ishte Mesdheu dhe Evropa, jo lindja. Disa fise arabe (Gassan, Benu Teglib, Lehm) kishin një numër të krishterësh dhe disa prijës të krishterë. Ato të gjitha ishin në skaj midis Arabisë gadishullore dhe Bizantit, apo midis Arabisë dhe Persisë. Dy fuqitë e mëdha ishin të interesuara për to, ose si satelitë amortizatorë për të mbrojtur kufijtë e tyre, ose si refugjatë të aftë në art dhe shkenca që i urrenin persekutuesit e tyre, armiqtë e Persisë. Një i krishterë arab, nga fisi Nabatean i Jordanisë juglindore, u soll në Jemen si skllav, dhe ai ia doli mbanë t'i konvertonte në besimin e tij ata që erdhën në kontakt me të. Emri i tij mbijetoi në analet islame si Jakub es-Sarruxh; dhe besimi i tij ishte ndoshta një version monofizit i Krishterimit.[52] Të krishterët e Arabisë nuk mund të qëndronin larg nga erërat politike që frynin mbi rajonin në tërësi. Pasi ata e respektuan Bizantit, patronin e tyre, dhe i varën shpresat tek ai për mbrojtje, ata kërkuan ndërmjetësim nga Perandoria Persiane. Kjo e fundit i favorizoi çifutët e Jemenit, si armiq të të krishterëve. Persekutimi çifut i të krishterëve në kohën e Dhu Nuvasit, mbretit çifut të Himjerit, ndodhi më 523. Mizoria e tij la prapa një kujtim të keq anembanë Gadishullit dhe u përjetësua duke u përmendur në Kur'an (85:4) në mbështetje të persekutimit të të krishterëve. Kur Justinjani I dëgjoi për të, ai e urdhëroi Abisininë të dërgonte forcat e ekspeditës ushtarake drejt Jemenit, pjesërisht për t'u marrë hakun të krishterëve dhe pjesërisht për të pushtuar udhën tregtare për Bizantin. Abisinasit arritën një fitore të shkurtër në Jemen dhe ndërtuan një katedrale në kryeqytetin Sana. Duke e kuptuar se objektivi i dytë nuk mund të plotësohej pa nënshtrimin e Mekës, ata u nisën për ta pushtuar atë, por përjetuan fatkeqësi. Viti (570) ishte viti i lindjes së Pejgamberit, i quajtur gjithashtu "viti i elefantit" sepse mekasit e panë kafshën për herë të parë në shërbim të abisinasve pushtues.[53]

Banorët e krishterë të Gjysmëhënës Pjellore Perëndimore, si edhe të krishterët e Gadishullit, iu përmbajtën me vendosmëri traditave të tyre, pjesa më e madhe e të cilave ishte e kundërt me doktrinën romake. Zona vazhdonte të shpërthente në "herezi" duke pyetur, nëse jo për natyrën hyjnore dhe njerëzore të Jezusit, atëherë për marrëdhënien midis dy natyrave (Apolinarianizmi, Nestorianizmi, Eutikianizmi, Monofizitizmi, Monotelitizmi), natyrën e njeriut, mëkatin, shpëtimin (Pelagianizmi) autoritetin e Kishës dhe "Selisë së Shenjtë të Romës" (Montanizmi, Donatizmi) dhe ikonoklazmin. Kur Islami trokiti në derë, ata ishin të kënaqur së tepërmi që ta pranonin thirrjen e tij dhe u konvertuan *en masse*. Ata jo vetëm ishin hidhëruar nga politikat shfrytëzuese dhe tiranike të Bizantit, zgjedhën e të cilit ata dëshironin ta largonin, por ishin të zemëruar, gjithashtu, me imperializmin religjioz të dukshëm në supremacinë e detyruar të doktrinës romake. Fakti se Islami konfirmoi pejgamberinë dhe natyrën njerëzore të Jezusit dhe foli për të në mënyrën më të respektueshme përbëri pjesën tjetër të arsyes për ta pranuar atë.

Të krishterët lindorë, që u konvertuan në Islam, sollën idetë, zejet dhe zakonet e tyre, të cilat më vonë e pasuruan qytetërimin islam. Shkrimtarët perëndimorë shpesh i akuzojnë kishat lindore për fosilizim, pedantizëm dhe prapambetje. Për ta zvogëluar lavdinë e fitoreve islame, ata i përshkruajnë këto kisha dhe vetë Bizantin si të korruptuar, të paaftë dhe të gatshëm për t'u rrëzuar kur Islami erdhi në skenë. E vërteta është se deri në shfaqjen e Islamit, pedantizmi, irracionalizmi dhe prapambetja e Krishterimit bizantin ishin njëlloj të vërteta për të gjithë Krishterimin. Islami e reformoi Krishterimin në rajonet që ai i përfshiu në perandorinë e tij, duke e spastruar krejt nga polemikat teologjike dhe doktrinat e besëtytnishme. Pas ardhjes së Islamit, gjenitë dhe energjitë e të krishterëve u derdhën në kulturën dhe qytetërimin e Islamit. Shpirti i Gjysmëhënës Pjellore nën fenë islame e rizbuloi veten dhe ripohoi trashëgiminë e tij të lashtë mesopotamike. Ai për një farë kohe (pothuajse një mijëvjeçar!) ishte tëhuajsuar nga identiteti i tij nga grekët dhe romakët, nga njëra anë dhe nga persianët, nga ana tjetër. Të parët imponuan fillimisht natyralizmin dhe idhujtarinë e tyre, dhe më pas versionin trinitarian sakramentalist të besimit të Krishtit. Të dytët imponuan dualizmin e tyre dhe sistemin e kastave. Nën hovin e Islamit, të gjithë u hoqën qafe dhe arabët e Gjysmëhënës Pjellore tani u lidhën me arabët gadishullorë për të rindërtuar qytetërimin semit.




Foto 3.15 Vula e Sulejmanit ose Ylli i Davidit. Motivi i yllit gjashtë rrembësh që është përdorur në arkitekturën islame dhe punimet në pllakat e porcelanit/çinitë.

KONTRIBUTI I TRADITËS JUDEO-KRISHTERE NË ISLAM

Po të matej kontributi i traditës judeo-krishtere me atë të Islamit me anën e bashkekzistencës në të dyja të personaliteteve, ndodhive, ideve dhe parimeve identike fetare, ai do të ishte shumë i madh. Por bashkekzistenca nuk është kontribut, dhe fakti se Islami erdhi më vonë në histori sesa Judaizmi dhe Krishterimi, nuk përbën dëshmi të njëjtë. Studiuesit perëndimorë, megjithatë, jo vetëm e pohojnë kontributin e tillë, por madje e quajnë atë "huazim", duke e acaruar pakënaqësinë muslimane me interpretimet perëndimore të Islamit. Është e papajtueshme që të flasësh për "huazim" midis çfarëdo dy lëvizjeve, njëra më e hershme, tjetra më e vonshme, kur më e vonshmja e sheh vetveten si një vazhdim dhe reformim të së mëhershmes. Studiues të njëjtë nuk flasin për "huazim" të Krishterimit nga Judaizmi, apo të Budizmit nga Hinduizmi, apo të Protestantizmit nga Katolicizmi. Megjithatë, mënyra se si Islami e sheh veten në lidhje me Judaizmin dhe Krishterimin është pikërisht kjo, pra, si vetë identiteti i tyre i njëjtë, por i reformuar dhe i spastruar nga falsifikimet dhe ndryshimet e akumuluara nga udhëheqësit dhe shkruesit e tyre njerëzorë.

Islami nuk e konsideron veten si një fe të re, por si fenë më të vjetër – në të vërtetë si fenë e përjetshme të Zotit, të Adamit në Parajsë dhe në tokë, të Noes dhe pasardhësve të tij. Ai e sheh veten si fe të Abrahamit dhe pasardhësve të tij, si fe të të gjithë profetëve që Zoti ua kishte dërguar hebrenjve, si edhe popujve të tjerë, dhe si fe të Jezusit, djalit të Marisë. Përveç kësaj, Islami e pranoi trashëgiminë fetare të Mesopotamisë si të vetën dhe veproi kështu me të drejtë, meqë qytetërimi mesopotamik ishte produkt i emigrantëve arabë nga Gadishulli pasi ata u vendosën në Mesopotami dhe u përforcuan nga rrjedha e vazhdueshme e njerëzve nga shkretëtira në Gjysmëhënën Pjellore. Ajo që zakonisht quhet gjuhë semite, religjion semit dhe qytetërim semit është një produkt, nismëtarët, autorët, praktikuesit dhe objektet kryesorë të të cilit ishin arabët e Gadishullit. Tradita mesopotamike, si edhe reforma monoteiste nga ana e Abrahamit, u bë traditë e të gjithë arabëve, e atyre të Gadishullit si edhe e atyre të Gjysmëhënës Pjellore. Hebrenjtë ishin një nga fiset që përbënin këtë konglomerat të madh njerëzish. Pa dyshim është e papranueshme të pretendosh se tradita mesopotamike apo abrahamike i përket më tepër një pakice të pasardhësve të Abrahamit, sesa të gjithë njerëzve të teatrit arabik të cilët janë trashëgimtarët fizikë dhe shpirtërorë të të dyjave. Nuk mund të mohohet se hebrenjtë dhe arabët janë thellësisht të vetëdijshëm për trashëgiminë e tyre, se të dy e konsiderojnë Abrahamin dhe pasardhësit e tij si stërgjyshërit e tyre dhe besimin dhe traditën e tij si të tyren, por po ashtu duhet të pohohet se të dyja traditat kanë të drejtë që të marrin nga kjo trashëgimi aq sa ata të dëshirojnë. Ajo që zakonisht akuzohet se Islami ka huazuar nga Judaizmi është saktësisht ajo që mund të akuzohet se Judaizmi ka huazuar nga tradita semite arabe mesopotamike. Libri *Ancient Near Eastern Texts* ("Tekste nga Lindja e Afërt e Lashtë"), i autorit Xhejms Priçard (James Pritchard) dhe *Babylonian Genesis* ("Zanafilla babilonase") i autorit Abraham Heidel, popullarizuan atë që Bibla hebraike ka "huazuar" nga literatura e lashtë mesopotamike, dhe libri: *Arabia and the Bible* ("Arabia dhe Bibla") i autorit Xhejms A. Mongomeri (James A. Montgomery) tregon atë që redaktorët biblikë huazuan nga literatura fetare e fqinjëve të tyre arabë bashkëkohës.

Sikurse e pamë më herët, tradita mesopotamike u formua në Mesopotami nga emigrantët që erdhën nga Arabia gadishullore, rrjedha e të cilëve ishte e vazhdueshme gjatë shekujve, nga shekulli i tridhjetë deri në shekullin e trembëdhjetë p.e.s. Megjithatë, idetë që u bartën nga emigrantët në Gjysmëhënën Pjellore ishin të njohura dhe u përkrahën nga të afërmit e tyre që qëndruan prapa dhe nuk emigruan.

Tradita fetare e Gadishullit, ashtu si tradita mesopotamike, iu nënshtrua ideve reformuese të Abrahamit që erdhën në të nëpërmjet Ismailit, djalit më të madh të Abrahamit, të cilin ai e zgjodhi që ta dërgonte në Gadishull dhe ta vendoste në Mekë (Paran apo Faran) dhe i cili u bë stërgjysh i shumë popujve të mëdhenj (Zanafilla 17:20; 21:20

-21). Nga tradita arabe, ne dimë se Ismaili – versioni arab i Ishmaelit – u martua në fisin Xhurhum, se ai trashëgoi themeluesit e dymbëdhjetë fiseve të arabëve të arabizuar dhe se këta ishin mbartësit parësorë të traditës së gjuhës dhe ideve "arabe".

Ndryshe nga tradita çifute, në zanafillën e së cilës morën pjesë hebrenjtë dhe arabët, Krishterimi u zhvillua si një çështje vetëm hebraike dhe e krishterë. Arabët nuk ishin përgjegjës për zanafillën e tij, e cila mund t'iu atribuohet plotësisht çifutëve dhe traditave të tyre. Ai e përftoi trashëgiminë mesopotamike në saje të zhvillimit të tij nga tradita çifute. Sidoqoftë, një numër shumë i madh i pasuesve të tij të hershëm ishin arabë joçifutë të Gjysmëhënës Pjellore, të cilët iu bashkuan besimit, pjesërisht për meritën e tij shpirtërore dhe pjesërisht si kundërpërgjigje ndaj tiranisë dhe materializmit të vrazhdë të romakëve, si edhe për shkak të rezistencës semite ndaj kulturës heleniste. Në fillim të shekullit të dytë të e.s., arabët përbënin shumicën e të krishterëve. Këta ishin misionarë universalistë me virtyt të dyfishtë: atë të trashëgimisë të tyre arabe dhe atë të besimit të tyre të ri të krishterë, i cili iu kundërvu etnocentrizmit çifut. Ata e çuan Krishterimin e tyre më larg në lindje, në Persi dhe Indi, në Egjipt dhe Abisini, në veri në Kaukaz, dhe kudo përreth Mesdheut ku stërgjyshërit e tyre mesdhetarë kishin vendosur kolonitë për tregti apo ngulim. Sikurse e kemi parë, ndikimi i Kishës së Romës që mbështetej nga Perandoria Bizantine i kishte tjetërsuar këta të krishterë të orientuar semitikisht. Kur ata u heretizuan nga Kisha e Romës dhe u persekutuan nga Perandoria Bizantine apo kukullat e saj në skenë, ata u strehuan në shkretëtirë. Atje ata i shtuan radhët e të shpërngulurve çifutë dhe e përforcuan traditën abrahamike me versionin e tyre monoteistik dhe spiritualizues të Krishterimit.

Edhe emigrantët çifutë, edhe ata të krishterë, gjetën në shkretëtirë një mirëseardhje të menjëhershme midis atyre arabëve që e mbështetnin traditën mesopotamiko-abrahamike. Së bashku, ata e konsoliduan këtë traditë në Arabinë gadishullore, e cila u bë e njohur si *Hanifijjeh*. Pasuesit e tij, *hanifët*, kundërshtuan çdo shoqërim të zotave të tjerë me Zotin, refuzuan të marrin pjesë në ritualet pagane dhe jetuan me një pastërti etike të paqortueshme. Dihej nga të gjithë se *hanifi* ishte një monoteist i përpiktë që nuk e nderonte besimin fisnor, se ai ishte me karakter të përsosur etik, dhe se qëndronte larg nga cinizmi dhe epshet morale të arabëve të tjerë. *Hanifët* qëndronin gjithmonë mbi grindjet dhe armiqësitë fisnore. Çdokush dinte për prezencën e tyre, meqë ata u përkisnin pothuajse të gjitha fiseve. Përveç kësaj, ata kishin reputacionin e të qenit më të diturit në fe. Pejgamberi që i njihte mjaft mirë *hunefatë* ka thënë: "Islami është identik me *Hanifijjeh*", dhe mbi të qëndronte identifikimi autoritativ i Kur'anit për Abrahamin si një *hanif*.

Në gjuhën aramiane, *hanifët* u quajtën *hanepai*, që do të thotë "të veçuarit". Termi duhet të jetë krijuar nga armiqtë e tyre, pasuesit e pikëpamjeve të kundërta fetare, të cilët kishin pushtetin apo ishin shumicë dhe të cilët e vëzhguan fenomenin e veçimit të vetvetes të disa anëtarëve mospajtues të grupit të tyre. Fenomene të tilla duhet të kenë ndodhur gjatë gjithë historisë hebraike dhe të krishterë, përpara Hixhretit. Pasi klasa drejtuese fetare, qoftë çifute apo e krishterë, u shmang nga besimi transcendentalist abrahamik dhe i persekutoi disidentët, këta të fundit s'patën zgjedhje tjetër veçse të largoheshin në shkretëtirë, ku të afërmit e tyre, anëtarët e fisit, apo anëtarët e fiseve mike, do t'u jepnin strehë. Besimi i njerëzve të shkretëtirës kishte shumë të ngjarë të kishte mbetur më i pastër – dhe kështu më afër me besimin abrahamik – sesa i atyre të hebrenjve, ngulimi i të cilëve rezultoi në kenanizim; apo i atyre të krishterëve, që e lejuan besimin e Jezusit të transformohej në besimin trinitarian sakramentalist të Gjonit dhe Palit. Si pasues të Judaizmit Abrahamik dhe të Krishterimit të Jezusit, disidentët do të kenë gjetur kështu afinitet të pikëpamjes dhe simpati midis atyre që i kishin mbetur besnikë njësisë transcendente të Zotit. Natyrisht, ai që konsiderohej nga klasa drejtuese si "i veçuar", vlerësohej nga njerëzit e shkretëtirës si "i pastër", duke krijuar kështu dy domethënie, në dukje kontradiktore të fjalës *hanif* në gjuhën aramiane dhe gjuhën arabe.

Shumë kohë para periudhës së Pejgamberit, në fiset gadishullore të Adit (Hadramevti V.), Themudit dhe Shu'ajbit (Hixhaz), doli një thirrje për një reformë monoteistike abrahamike nga pejgamberët Hud, Salih dhe Shuajb. Kujtimi i thirrjeve të tyre mbeti; por lëvizjet e tyre drejt rithemelimit të monoteizmit abrahamik nuk patën sukses dhe u krodhën në *shirkun* apo shoqërizimin arab.

RELIGJIONI MEKAS

Kur Abrahami erdhi me Hagaren dhe Ishmaelin në Mekë (të cilët Kur'ani i quan Ibrahim, Haxher dhe Ismail, respektivisht), në atë zonë nuk ekzistonte

asnjë plantacion. Njoftimi kur'anor e përshkruan vendin si të shkretë.[54] Ata së bashku ndërtuan Qabenë, një dhomë katrore me një hapje, dhe atë ia dedikuan adhurimit të një Zoti të vetëm. Burimi i Zemzemit, që gurroi mrekullisht në këmbët e foshnjës Ismail, pasi nëna e tij nxitonte midis Safas dhe Mervas në kërkim të ujit, vazhdoi të rrjedhë, dhe vendi u bë një vendpushim për karvanët. Shekuj më vonë, Qabeja u bë panteoni i idhujve apo zotave të shumtë; dhe Meka u bë qendra kryesore që lidhte tërë Arabinë nga pikëpamja fetare, kulturore, politike dhe ekonomike. Tradita e themelimit të saj nga Ibrahimi dhe Ismaili, si një vend i shenjtë për të adhuruar një Zot të vetëm, mbeti një kujtim i gjallë anembanë Arabisë.

Njësia transcendentale e Zotit që mësoi Ibrahimi dhe familja e tij nuk ishte e lehtë të mbahej mend. Ajo kërkonte një nivel arsyetimi të sofistifikuar, që nuk ishte gjithmonë i arritshëm. Se sa gjenerata jetuan në Mekë pas Ismailit, nuk e di askush. Ajo u transformua në *shirk* apo politeizëm të Mekës nga një kombinim faktorësh. *I pari* ishte dëshira njerëzore për një hyjni në afërsi të ngushtë në rast nevoje. Nevojat e jetës së përditshme janë shumë: për të parashikuar të ardhmen, për t'u konsultuar dhe për të marrë këshillë nëse koha është e favorshme për të ndërmarrë një luftë, një sipërmarrje tregtare, një gjueti, një udhëtim të gjatë; për t'u qetësuar kur të godet tragjedia me shpresën e largimit të saj; për të falënderuar kur vjen lumturia dhe fati i mirë. Kur ndihet ndonjë nga këto nevoja, kërkohet një mendje dhe vullnet mjaft i fuqishëm për t'i rezistuar tundimit që kërkon të përmbushet nëpërmjet të afërtës dhe konkretes nëse kjo është e arritshme. Tendenca është vepruese madje edhe me njohjen se fuqia absolute qëndron në një qenie tjetër, rast në të cilin hyjnia aty pranë konsiderohet si një element ndërmjetësues. "Ne nuk i adhurojmë ata për tjetër, vetëm që të na afrojnë sa më afër Allahut."[55] *I dyti* ishte tendenca për ta ngritur njeriun e vdekur të mirë, qoftë stërgjysh, prijës, patriark apo mirëbërës, deri në pikën ku natyra njerëzore e tij kalonte në natyrë hyjnore. Është një tundim veçmas njerëzor jo vetëm për të mos i parë anët e këqija të të vdekurve, por për të idealizuar cilësitë e tyre të mira. Idealizimi është një prirje idhullbërëse shumë e fortë tek të gjithë njerëzit. Nëse ai nuk do të frenohej, i vdekuri pa vështirësi mund të pësonte apoteozë. *I treti* ishte frika e përjetshme që qeniet njerëzore ndienin në kuptimin e pafuqisë së tyre përballë forcave të fuqishme të pashpjegueshme, apo ngjarjeve tragjike të natyrës. Nëse aftësia e tyre nervorezistuese nuk është e mjaftueshme, nuk është për t'u habitur që vuajtja dhe tragjedia mund ta përkulin, apo ta thyejnë vullnetin e personit dhe ta korruptojnë mendjen. Në raste të tilla, perceptimi hyjnor zhvendoset nga Zoti, shkaku real i ngjarjes, në forcën e natyrës që vepron si mjet bartës apo skenë për të. Ka të ngjarë që Zoti transcendent të jetë perceptuar si i largët, thjesht sepse transcendenca e Tij duhet të jetë kuptuar si e largët. Militantizmi kundër kësaj tendence bëri që besimi transcendentalist të kujdesej në mënyrë



Foto 3.16 Shembuj nga idhujt e bashkësive politeiste: (Nga e majta në të djathtë) Lati, Uzza'i, Hubeli, Skulpurë e demit nga bronzi dhe Baali.

të veçantë që të theksonte afërsinë, afrueshmërinë dhe dobishmërinë e Zotit për çdokënd që i drejtohej Atij. *I katërti*, dhe i fundit, ishte pothuajse largimi i plotë nga skena i çfarëdo besimi transcendentalist. Vërtet, tradita transcendentaliste u ruajt nga *hanifët*, por këta ishin tepër pak për të qenë efektivë. Besimi abrahamik ishte ruajtur në mënyrë të dobët. Ndërsa çifutët perceptoheshin si njerëz që e kishin reduktuar monoteizmin transcendent në monolatri me anën e antropomorfizmit dhe etnocentrizmit të tyre, të krishterët perceptoheshin si njerëz që e kishin reduktuar atë në politeizëm me anën e inkarnimit dhe trinitarianizmit, sakramentalizmit dhe teologjisë së tyre *theo-tokos*. Ngado që ktheheshin, arabët para-islamë e shihnin transcendencën e Zotit të përdhosur. Ata arabë që prireshin në atë drejtim u bënë më të guximshëm nga shembulli i fqinjëve të tyre. Fqinjët e tyre bizantinë të krishterë ishin ata që iu shisnin atyre statujat njerëzore të Qabesë.



Foto 3.17 el-Ula, Varret shkëmbore në Medain-i Salih.

Esenca

Esenca e eksperiencës fetare në Arabinë paraislame sillet rreth dy boshteve. I pari ishte hedonizmi, apo kërkimi i lumturisë materiale personale tokësore gjatë kohës së jetës së njeriut. Kjo jetë ishte mundësia e vetme ku njeriu mund të vepronte ashtu. Kur jeta kalonte apo humbej, çdo gjë tretej në harresë; nuk ekzistonte asgjë jashtë kësaj jete. Ekzistenca ishte mjaft e vështirë në shkretëtirë. Punët e mundimshme të saj, si edhe ato të jetës në përgjithësi, duheshin mbytur me verë, gra dhe poezi. Shumë fëmijë, shumë gra, shumë miq, kope të mëdha delesh dhe dhish, devesh dhe kuajsh, një veprimtari e begatë tregtare, grabitje fitimtare e ngarkuar me plaçkë lufte, verë dhe poezi për kohën e lirë – këto ishin përbërësit e lumturisë.

Boshti i dytë ishte romantizmi. Në nivelin individual ai shprehej në *muru'eh*, apo vlerat e fisnikërisë. Këto përfshinin trimërinë në betejë, mikpritjen madje edhe në varfëri, besnikërinë madje edhe me jetën në rrezik, dhe mbi të gjitha këto, elokuencën. Elokuenca i lartësoi këto vlera dhe i idealizoi ato, duke i bërë qëllime themelore të jetës njerëzore. Asgjë nuk ishte më e rëndësishme sesa mjeshtëria e poetit; mbasi poezia intensifikonte bukurinë dhe apelonte për vepra të vlefshme. Kjo i bëri ato të denja për përkujtim të pavdekshëm. Në nivelin shoqëror, romantizmi bëri solidaritetin e brendshëm të fisit. Ai u mbështet në koshiencën e identitetit të anëtarit të fisit që i ishte dhënë anëtarit nga ana e fisit. Qenia dhe ekzistenca e tij, legjitimiteti dhe reputacioni i tij dhe, së fundi, vetë siguria e tij, mund të siguroheshin vetëm brenda fisit. Jashtë tij, arabi i Gadishullit ishte një njeri i nxjerrë jashtë ligjit; jeta dhe pasuria e tij ishin një gjah i lirë dhe i lehtë për çdokënd që mund t'i merrte ato. Si një anëtar fisi, e tërë fuqia e fisit ishte fuqi e vetë atij. Çdo sulm kundër personit të tij ishte njëkohësisht një sulm kundër çdo anëtari tjetër; dhe të gjithë ishin të detyruar të hakmerreshin kundër çdo anëtari të fisit fyes. Në jetën e anëtarit, fisi ishte suprem. Begatia, fama, nderi dhe madhështia ishin të të gjithë anëtarëve; dhe po ashtu ishin mjerimi, fama e keqe, çnderimi apo disfata. Rrjedhimisht nuk është për t'u habitur që fisi e monopolizoi besnikërinë e anëtarit. Meqë fisi lëvizte vazhdimisht dhe zhvendosej nga një zonë në një tjetër, vendi nuk ishte një element përbërës që e përcaktonte fisin. Por poezia që fisi kishte krijuar dhe bëmat e anëtarëve të tij të cilat poezia i pavdekësonte – këto e përcaktonin fisin, e klasifikonin atë midis fiseve të tjera dhe përcaktonin nderin dhe vetëvlerësimin e individit. Në të vërtetë, fisi nuk kishte qenë kurrë kaq i mistifikuar dhe nuk ishte bërë kurrë kaq i bukur përmes idealizmit poetik të heronjve të tij sa në Arabinë gadishullore. Ky romantizëm mbështetej mbi disiplinën fisnore, besnikërinë fisnore, përgjegjësinë fisnore dhe të gjitha këto ishin bërë tëlashta me poezinë më të shkëlqyer që ishte paraqitur ndonjëherë në ndonjë gjuhë. Për arabin paraislam të Gadishullit, domethënia dhe qëllimi i jetës ishte të jetonte në atmosferën e kësaj poezie të krijuar dhe të lëvizte në kërkim të mirëqenies materiale dhe të kënaqësisë në pajtim me vlerat *muru'eh* që ajo glorifikonte.

Manifestimi

Mbishkrimet e Arabisë Jugore (Me'in, Sebe' dhe Keteban) si edhe të Arabisë Veriore (Lihjan, Themud dhe Safa) japin prova se një hyjni e lartë e quajtur *el-Ilah* apo *Allah* adhurohej prej kohëve që s'mbaheshin mend. Kjo hyjni vadiste tokën, i bënte të mbjellat të rriteshin, bagëtitë të shtoheshin dhe i bënte burimet dhe puset të jepnin ujërat e tyre jetëdhënëse.[56] Në Mekë, si edhe anembanë Arabisë gadishullore, "Allah" njihej si "Krijuesi i gjithçkaje", "Zoti i botës," "Sundimtari i qiellit dhe i tokës," "Kontrolluesi absolut i gjithçkaje".[57] "Allah" ishte emri hyjnor i përmendur më shpesh.[58] Megjithatë, funksionet e Tij iu ishin ngarkuar apo ishin përvetësuar nga hyjnitë e tjera të vogla; dhe efektet e Tij të mahnitshme shpreheshin, për shembull, me diellin dhe hënën. Cilësitë e Tij ishin hipostazuar dhe ishin kthyer në perëndi dhe perëndesha pranë Tij. Kështu erdhi në ekzistencë një panteon i tërë, çdo anëtar i të cilit shërbente ose për një nevojë të veçantë, ose për një fis të veçantë, dhe përfaqësonte një tipar, një vend, një synim apo një forcë të veçantë që shprehte prezencën, furnizimin apo fuqinë e Tij hyjnore. El-Lat, një perëndeshë, përshkruhej si bija e Allahut dhe identifikohej me diellin nga disa, dhe me hënën nga disa të tjerë.[59] El-Uzza ishte bija e dytë hyjnore, që shoqërohej me planetin Venus; Menat, bija e tretë, që përfaqësonte fatin. Dhu esh-Shera dhe Dhu'l-Kelaseh ishin zota që morën emrat e vendeve të parashikimit; Dhu'l-Kefejn dhe Dhu er-Rixhl u shoqëruan me organe trupore të një rëndësie të veçantë – megjithëse të panjohura. Vud, Jeguth, Ja'uk dhe Suva ishin zota, të cilët morën emrat e funksioneve hyjnore të dashurisë, të ndihmës, të mbrojtjes dhe të shkaktimit të ndëshkimit të rëndë, respektivisht. Idhulli Hubel, që ishte statuja më e dukshme në Qabe, kishte një dorë prej ari. El-Melik (Mbreti), Er-Rahman (I Gjithëmëshirshmi) dhe Er-Rahim (Mëshirëploti) identifikonin zotat, apo ndoshta përfaqësonin funksionet supreme hyjnore të një zoti me një emër tjetër. Emrat e përveçëm janë me shumicë në mbishkrimet e lashta, ku emri hyjnor është i lidhur me fjalë të tilla si "shërbëtor i", "mik i ", "i mbrojtur nga", "i favorizuar nga" dhe kështu me radhë.[60]

Kur këto perëndi dhe perëndesha kishin një tempull, apo një vend të caktuar të tokës që shoqërohej me ta, atyre iu shërbente priftëria. Priftërinjtë punonin vetëm kur besimtarët kishin nevojë për shërbimet e tyre. Përndryshe, ata ishin persona privatë, njëlloj si anëtarët e fisit të tyre. Funksioni i tyre ishte që të nxirrnin shigjetat, apo që të hidhnin gurët, apo që të interpretonin ëndrrat dhe oguret e natyrës, kur qëllimi ishte parashikimi i mendimit apo i gjykimit të perëndisë; dhe që të bënin kurbanin, apo që të ndihmonin në flijim, kur qëllimi ishte blatimi apo falënderimi. Dhe ata nuk nevojiteshin aspak kur qëllimi ishte respekti i përditshëm apo i rastit, që kryhej nga rrotullimi i rrethinave të shenjta nga ana e adhuruesit. Shërbimi për të gjithë zotat e Qabesë iu përkiste pa përjashtim kurejshëve, fisit dominant të Mekës. Ky nder dhe prestigj midis të gjithë arabëve iu përkiste vetëm mekasve, ndonëse atje, funksioni priftëror ishte punë gjatë një kohe të caktuar. Mekasit e kombinonin priftërinë me udhëheqjen e shtetit dhe dallonin gjashtë funksione, çdonjërin nga të cilët ata ia ngarkonin çdo njërit prej klaneve kurejshe. *Hixhabeh* ishte për ruajtjen e Qabesë dhe kujdestarinë e çelësave të saj; *Sikajeh*, për furnizimin e ujit të freskët për adhuruesit e përditshëm dhe pelegrinët sezonalë; *Rifadeh*, për furnizimin e ushqimit për pelegrinët; *Nedveh,* për organizimin dhe kryesimin e të gjitha kuvendeve; *Kijadeh*, për udhëheqjen e forcave ushtarake në luftë; *Livâ',* për mbajtjen e flamurit dhe perëndive apo simboleve të tjera kudo që urdhëroheshin.[61]

Luftërat vrastare fisnore ishin rregull i përgjithshëm, ndërprerja e të cilave sillte relativisht periudha të shkurtra paqeje. Poezia i nxiste zjarret vazhdimisht, duke e shpallur vdekjen për fisin si kulmin më të lartë të arritjes heroike. *Ejjam el-Arab* (Momentet e Lavdisë Arabe) u shndërruan pothuajse në një kult ku adhuruesit, që ishin çfarëdo publiku arab, dëgjonin me kënaqësi si prifti – në këtë rast, tregimtari – tregonte me poezi dhe prozë elokuente trashëgiminë e anekdotave të heronjve luftëtarë të fiseve njëri pas tjetrit. Ky kult zotëronte plotësisht imagjinatën e atyre që merrnin pjesë.

Në Gadishullin Arabik shpërthyen luftërat fisnore midis Veriut dhe Jugut, pasi jugorët i cenuan veriorët dhe synuan që të vendosnin hegjemoninë mbi ta. Veriorët, Benu Adnan, ishin të përçarë ndërmjet vete dhe kështu e bënë më të lehtë detyrën për jugorët. Megjithatë, shfrytëzimi tiranik nga ana e Jugut e nxiti grupin e fiseve adnani në Veri që të mblidhnin forcat dhe që të arrinin pavarësinë e tyre. Udhëheqja e Jugut ishte në duart e mbretërisë së Himjerit, luftërat e së cilës me Abisininë e bënë atë, më në fund, mjaft të dobët për territoret e varura veriore, që ta sfidonin autoritetin e saj. Në luftën e tij për pavarësi, të zhvilluar afër fundit të shekullit të pestë e.s., Veriu u udhëhoq nga Kulejbi, prijësi i fiseve binjakë Bekr dhe Teglib. Armiqësia

më e vjetër e dokumentuar ndodhi rreth 350 e.s., midis Advanit (një fisi verior), i cili u udhëhoq nga Amir ibn ez-Zarbi, dhe Medhhexhit (një fisi jugor). Beteja e Kazazit (rreth v. 400 e.s.) ishte subjekt i "luftimeve poetike" midis Ferezdekut (poeti medhhexhit i Basras, vdiq më 732 e.s.) dhe Xheririt (poeti mudarit i Jemames, vdiq më 733 e.s.). Luftime të tilla poetike e tronditën halifatin emevit dhe i nxitën njerëzit nga Jemeni në Persi. Midis vetë fiseve veriore u zhvilluan shumë luftëra; më e rëndësishmja ndodhi midis fiseve të grupit Rebi'eh dhe grupit Mudar. Secili grup llogariste gjashtë fitore ndaj tjetrit, duke iu siguruar kështu poetëve dymbëdhjetë beteja që t'i pasqyronin në poezi trimëritë e heronjve të tyre. Brenda grupit Rebi'eh shpërtheu armiqësia dhe betejat zhvilloheshin në mënyrë të vazhdueshme. Midis fiseve Bekr dhe Teglib, ndodhi një seri e tërë betejash, në të cilat mori pjesë el-Muhalhili (vdiq më 570), një nga poetët më të mëdhenj të Arabisë paraislame, i cili e humbi vëllanë e tij Kulejbin dhe kompozoi disa nga poezitë më të bukura për mburrjen e këtij të fundit. Brenda grupit Mudar, të cilit i përkiste fisi mekas Kurejsh, armiqësia ishte gjithashtu e vazhdueshme. Fiset Abs dhe Hevazin raportohen për betejat e famshme të Rehrehanit (rreth v. 420 e.s.) dhe të Dahisit dhe Gebras (rreth v. 423). Imru el-Kajsi (vdiq më 431), poeti mbret i Absit, që është autor i një prej *mu'al-lekateve* të mësuara përmendsh dhe të recituara nga të gjithë njerëzit arabishtfolës, u përfshi në betejën e parë. Pejgamberi Muhammed, si një djalosh i ri në të katërmbëdhjetat, u përfshi në Betejën e el-Fixharit (v. 584 e.s.), që u zhvillua midis fisit të tij Kurejsh dhe fiseve të njohura si Kinaneh dhe Kejs-Ejlan. Beteja mori emrin e vet, që do të thotë "përdhosje", sepse armiqtë e kurejshëve i thyen tabutë e pranuara gjerësisht nga të gjithë arabët për të mos luftuar brenda zonës *haram* apo gjatë muajve të shenjtë. Ndryshe nga të gjitha betejat e tjera, kjo betejë nuk u bë shkak për krijimin e poezisë heroike, por i tronditi në vetëdije të gjithë arabët për kotësinë e këtyre betejave. Nga të gjithë anët u ngritën zëra që kërkonin fundin e gjakderdhjes, gjë që përgatiti truallin për thirrjen e Pejgamberit për ta mohuar rendin fisnor dhe për t'i bashkuar të gjithë arabët nën flamurin e Islamit.

Dashuria e arabëve për poezinë i nxiti ata që të mbanin konkursin vjetor në Panairin e Ukazit, me rastin e pelegrinazhit vjetor në Qabe. Pjesa më e madhe e kritikëve kompetentë letrarë dhe poetë autoritativë ishin anëtarë në vlerësim, dhe krijimet e reja poetike recitoheshin gjatë konkurrimit për çmim. Kur krijimet e reja nuk ishin në lartësinë e duhur, çmimet iu jepeshin fituesve të çmimeve të mëparshme. Çmimi i jepte të drejtën kompozimit më të mirë që të shkruhej në ar dhe të varej në muret e Qabesë. Prej këtu, rrjedh emri *mu'allekat* apo "i varur". Brezat kënaqeshin me mësimin dhe recitimin e këtyre poemave, të cilat caktonin standardin për elokuencën letrare. Kur erdhi Islami, praktika ishte dy shekuj e lashtë, kohë gjatë së cilës vetëm 10 poemave iu ishte dhuruar titulli *mu'al-lekat*.[62] Poemat fituese iu këndonin lavdërime fiseve të autorëve të tyre, lavdive të betejave kalorësiake, madhështisë së nderit personal dhe të besnikërisë fisnore, ëmbëlsisë së dashurisë, ngrohtësisë së bisedës miqësore me verë dhe këngë, kënaqësisë së hakmarrjes, natyrës kalimtare të të gjithë jetës. Secila shquhej në një formë apo tjetër; dhe të gjithë ishin të mendimit se Zuhejri nuk ishte i martuar kur ai e kompozoi poezinë, që u inspirua nga dëshira; en-Nabigeh, u inspirua nga frika; el-E'sha, nga kënaqësia muzikore; dhe Antereh, nga zemërimi.



Foto 3.18 Dhi e egër, mbishkrim i stolisur. Tempulli i Vedit, Dera e Favit, Arabia Saudite, shekulli i parë para erës sonë.

SHËNIME

1. A. Loe Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Çikago: Unversity of Chicago Press, 1964–1967), f. 171ff.

2. Thorkild Jacobsen, "Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns," *American Philosophical Society Proceedings*, 107 (1963), f. 473-484; po ai, "Formative Tendencies in Sumerican Religion," *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of Willim Foxwell Albright*, bot. G. E. Wright (Londër: Routledge & Kegan Paul, 1961), f. 267-278; po ai, "Mesopotamia," sipas Henri Frankfort (bot.), *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Baltimore: Penguin Books, 1964), f. 137–236; E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (Paris, 1945); S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1962); po ai, *Ancient Semitic Civilizations* (Londër: Elek Books, 1957), veçanërisht f. 43–98.

3. Unë kam përdorur shprehjen e John A. Wilson-it, "Egypt: The Function of the State," sipas Henri Frankfort-it dhe të tjerëve, *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Baltimore: Penguin Books, 1967, f. 75, të cilën ai e ka huazuar nga teologjia e krishterë, aty ku ajo përmend natyrën e vetme të Krishtit, që nënkupton parimin egjiptian se hyjnorja është vetë tokësorja dhe anasjelltas, duke qenë të dyja të vazhdueshme dhe identike.

4. Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia: The Function of the State," në *Before Philosophy*, f. 200.

5. Alexander Heidel, *Babylonian Genesis*: *The Story of Creation* (Çikago: University of Chicago Press, 1963), f. 55.

6. "Gjatë gjithë ditëve që do të vijnë, le të përmendin ata pa harruar veprat e tij [të Zotit]" (Heidel, *Babylonian Genesis*, f. 50).

7. Po aty.

8. Po aty, f. 70–71.

9. Jacobsen, "Mesopotamia," f. 218.

10. Po aty, f. 153.

11. Poeti mesopotamik e përshkruante Mardukun si të gëzuar nga "barazia e dyfishtë me zotat," dhe pohonte se statusi i tij hyjnor ishte "përtej të kuptuarit," "jo i përshtatshëm për të kuptuarit njerëzor," vetë ideja e transcendencës së përshtatshme për hyjninë (Heidel, *Babylonian Genesis*, f. 21–22; James B. Pritchard, bot., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), f. 60ff.

12. Heidel, *Babylonian Genesis*, f. 36; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, f. 66ff.

13. Heidel, *Babylonian Genesis,* f. 44– 46.

14. Po aty, f. 50–59.

15. Zanafilla 34:16, 21–22.

16. Zanafilla 34:30.

17. Zanafilla 6:2–4.

18. Eksodi 2.

19. Eksodi 3:1–10.

20. Eksodi 18:12.

21. Deuteronomi 33:2.

22. I Samuel 27:10; 30:29; Gjykimet 1:16ff.

23. Martin Noth, *The History of Israel* (Londër: Adam and Charles Black, 1958), f. 132.

24. George Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *The Biblical Archeologist*, 17 (1954), f. 50–76.

25. Eksodi 19:6.

26. I Mbretërit 7:13ff.

27. I Mbretërit 11:1.

28. I Mbretërit 11:4-5.

29. I Mbretërit 11:7-8.

30. Noth, *History of Israel*, f. 218.

31. Isaia 40.

32. Isaia 2:3; 42: 1–4.

33. Isaia 40, 41, 45. Zotat e tjerë "janë asgjë, veprat e tyre janë të pavlera, idhujt e tyre janë erë e tytësi" (Isaia 41:29).

34. Isaia 40:15; 49:25–26.

35. Isaia 49:22–23.

36. Kur'an 85:1–10.

37. Kur'an 2:201, 187; 5:71; 62:5.

38. Për një shtjellim të mëtejshëm të këtij kuptimi të esencës së besimit të Jezusit, shih Isma'il al-Faruqi, *Christian Ethics: A Historial and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas* (Montreal: McGill University Press, 1962).

39. Qirili i Aleksandrisë citoi Julianin që qorton një koleg me fjalët që vijojnë: "Por ju, fatkeqësisht, nuk iu përmbajtët traditës së apostujve, e cila në duart e pasardhësve të tyre u keqësua në blasfemi të madhe. As ... Mateu, as Luka, as Marku nuk patën guximin të thoshin se Jezusi është Zot. Por Gjoni i vyer, që kuptoi se prej asaj kohe një numër mjaft i madh njerëzish, në shumë qytete greke dhe italiane, ishin infektuar nga sëmundja ... ishte i pari që pati guximin për ta bërë këtë pohim" (*Contra Julianum*, X, cituar sipas Henri Bettenson, *Documents of the Christian Church* [Oksford: Oxford University Press, 1956], f. 29).

40. Irenaeus, *Contra Heresies*, I, xxxvi, 1–2.

41. Adolph Harnack, *History of Dogma* (Nju Jork: Dover Publications, pa datë botimi), Vol. I. f. 289ff.

42. *The Shepherd of Hermas*, *Ante-Nicene Fathers*, Vol.II.

43. Pyetjes se si mund të shpëtohet njeriu, Athanasius (296-373) iu përgjigj: "Me fjalën e Zotit," dhe shtoi: "Çfarë gjëje tjetër nevojitet që ta kthejë nga zvetënimi përveç Fjalës së Zotit, i Cili nga fillimi bëri çdo gjë nga asgjëja" (*De Incarnatione*, vii, cituar sipas Bettenson, *Documents*, f. 47).

44. Justin Martyr, *Apology*, I, xlvi, 1–4 , cituar sipas Bettenson, *Documents*, f. 6.

45. Irenaeus, *Contra Heresies*, I, xxvii, 2–3, cituar sipas Bettenson, *Documents*, f. 53.

46. Epiphanius, *Against Heresies,* Ixii, 1, cituar sipas Bettenson, *Documents*, f. 54.

47. Po aty.

48. Theodoret (458), *Historia Ecclesiastica*, I, v, cituar sipas Bettenson, *Documents*, f. 55.

49. Socrates (440), *Historia Ecclesiastica*, I, v, cituar sipas Bettenson-it, *Documents*, f. 56.

50. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. I, f. 45ff; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. IV.

51. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. III, f. 17 ff.

52. Philip Hitti, *History of the Arabs*, (London: Macmillan, 1963), f. 61.

53. Kur'an 105.

54. Kur'an 14:37.

55. Kur'an 39:3.

56. F. V. Winnett, "*Allah before Islam*," The Muslim World, XXVIII, N. 1, f. 239-248.

57. Kur'an 17:69; 23:86, 89; 29:61, 63–65; 31:31; 35:40; 6:139–41; 16:40.

58. Theodor Noldeke, "Arabs (Ancient)," *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, f. 659–673.

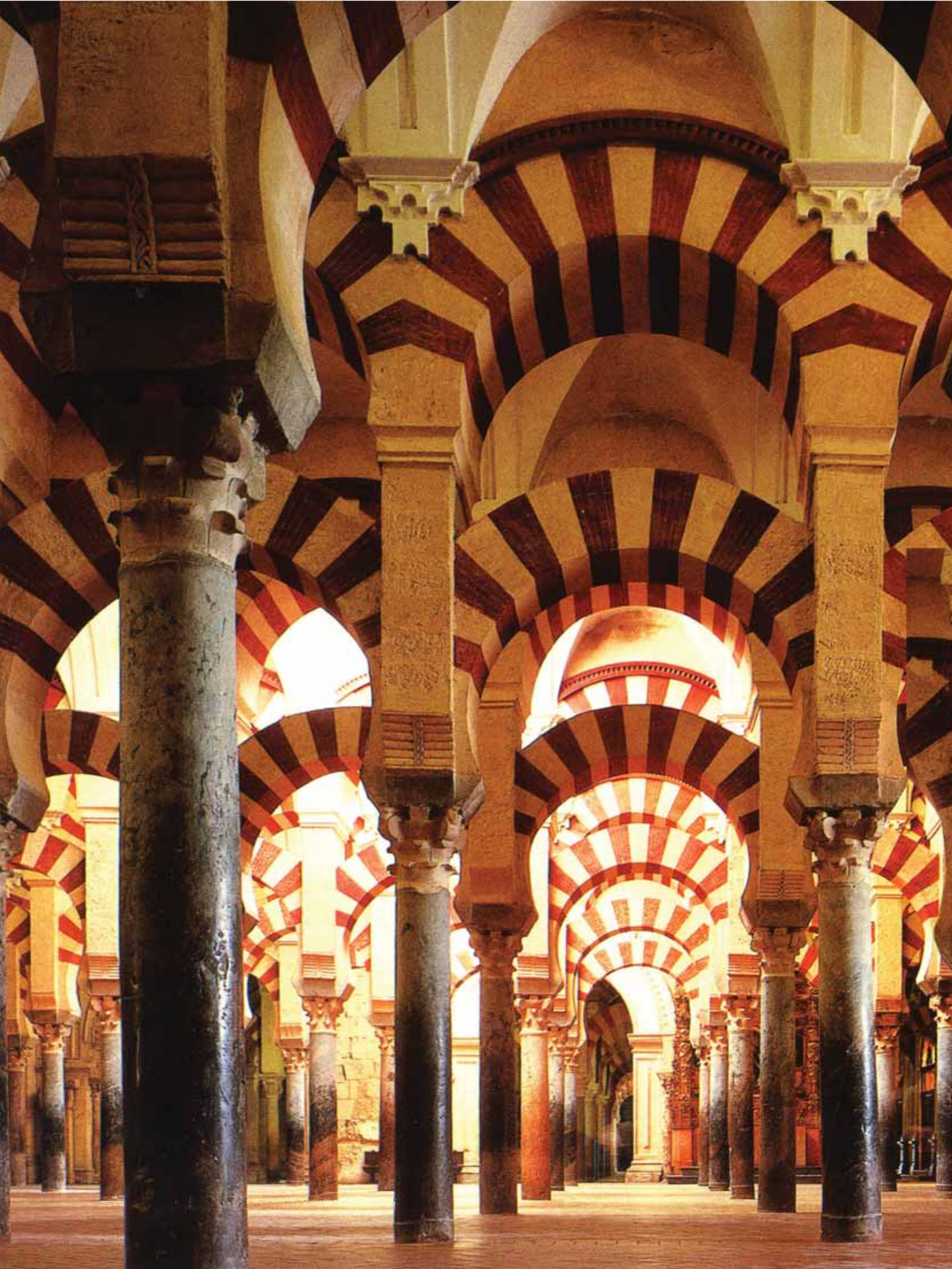
59. Po aty, f. 664.

60. Ibnu'l-Kalbi, *Kitabu'l-Esnam*, bot. Ahmed Zeki (Kajro, 1914, 1924); Y. Moubarac, *Les Etudes d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam* (Paris: Paul Geuthner, 1957); A. Jamme, "Le Panthéon sud-arabe pré-islamique d'après les sources épigraphiques," *Le Muséon*, 60 (1947), f. 57-147.

61. Xhevad Ali, *Tarihull-Arab Kable'l-Islam* (Bagdad, 1951), vol. I, f. 416ff, Xhurxhi Zejdan, *El Arab Kable'l-Islam* (Kajro: Daru'l-Hilal, pa datë botimi) f. 275ff; Muhammed Husejn Hejkel, *The Life of Muhammed*, përkth. I. R. al-Faruqi (Indianapolis: American Trust Publications, 1976), f. 31-32 .

62. Këto janë veprat e Imru el-Kajs (vdiq në 540 e.s.), Zuhejr ibn Ebi Selma (vdiq në 615 e.s.), en-Nabigeh edh-Dhubjan (vdiq në 604 e.s.), el-A'sha (vdiq në 629 e.s.), Lebid ibn Rabi'e (vdiq në 662 e.s.), Amr ibn Kulthum (vdiq në 600 e.s.), el-Harith ibn Hilliza (vdiq në 580 e.s.), Terefeh ibn el-Abd (vdiq në 500 e.s.), Antareh ibn Sheddad (vdiq në 615 e.s.) dhe Ubejd ibn el-Ebres (vdiq në 555 e.s.).

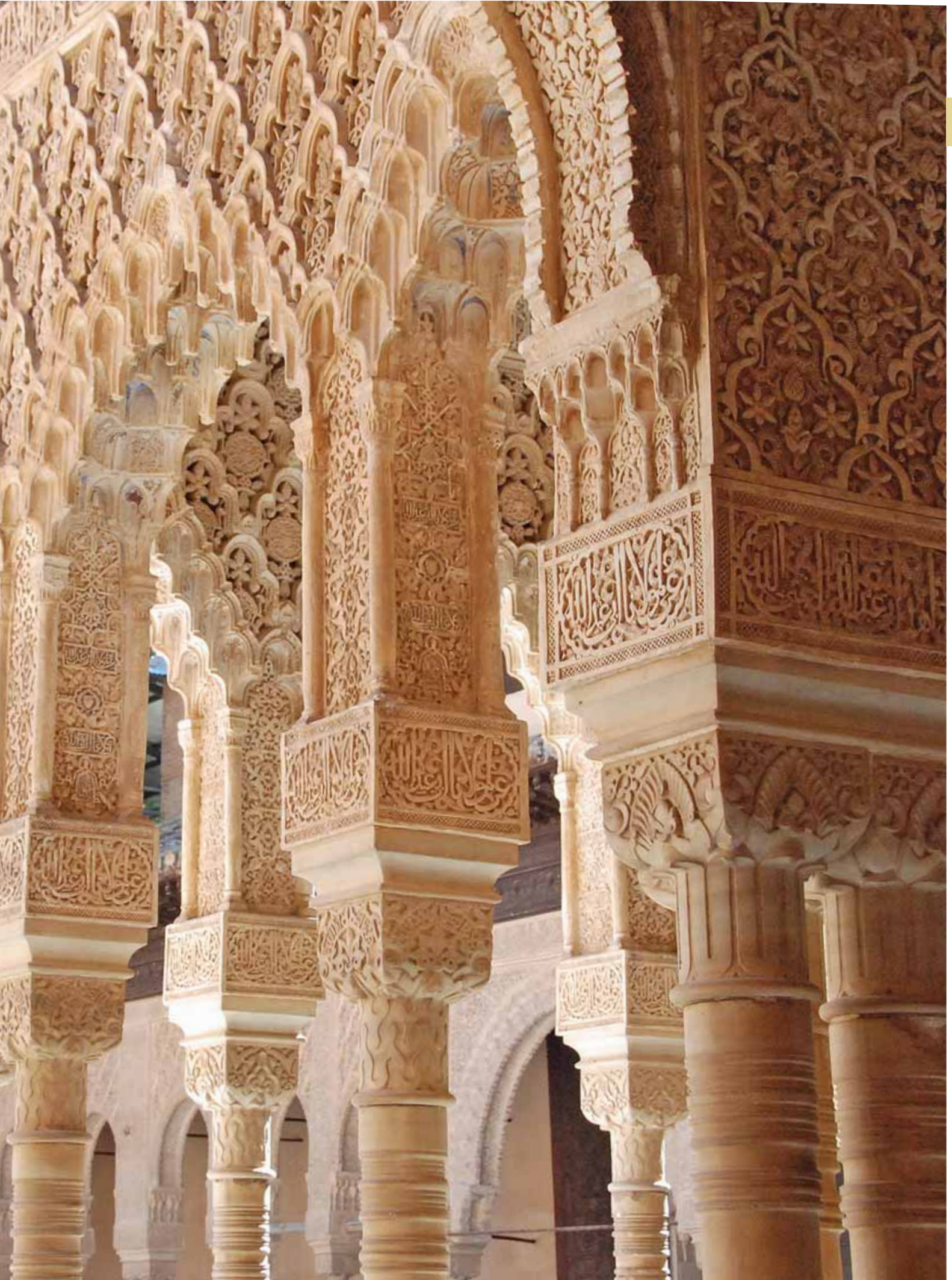
Një pamje nga brendia e xhamisë së Kordobës e njohur si xhamia me shumë shtylla, themelet e të cilës janë të hedhura nga ana e sulltanit të emevive të Andaluzisë Abdurrahmani i I (214/786); (f.92-93) ▶



ESENCA

BESIMI, LIGJI, ETIKA DHE ELEMENTET E QYTETËRIMIT

Pjesa e dytë



Kapitulli 4

Esenca e qytetërimit islam

Nuk mund të ketë dyshim se esenca e qytetërimit islam është Islami; apo se esenca e Islamit është *tevhidi*, akti i të pohuarit se Allahu është Një, Absolut, Krijues i Pakufishëm, i Lartmadhëruar dhe Zotërues i të gjithë asaj që ekziston.

Këto dy premisa themelore janë të vetëkuptueshme. Ato kurrë nuk janë vënë në dyshim nga ata që i përkasin këtij qytetërimi, apo që marrin pjesë në të. Dhe vetëm kohët e fundit misionarë, orientalistë dhe interpretues të tjerë të Islamit, i kanë vënë ato në dyshim. Muslimanët, çfarëdo qoftë niveli i tyre i arsimimit, janë të sigurt se qytetërimi islam ka një esencë, se kjo esencë është e njohshme dhe e mundshme për t'u analizuar apo përshkruar dhe se kjo esencë është *tevhidi*[1].

Tevhidi është ai që i jep qytetërimit islam identi-tetin e tij, ai që i lidh të gjitha pjesët përbërëse të tij së bashku dhe kështu i bën ata një trup organik integral, të cilin ne e quajmë qytetërim. Në elementet e pabarabarta të lidhura së bashku, esenca e qytetërimit, në këtë rast *tevhidi* – i vulos ato, me shenjën e vet. Ai i riformëson ato në mënyrën që të harmonizohen dhe të mbështeten reciprokisht me elementet e tjera. Esenca i transformon elementet që përbëjnë një qytetërim, pa ua ndryshuar domosdoshmërisht natyrën, duke iu dhënë një karakteri të ri, si përbërës të këtij qytetërimi. Shkalla e transformimit mund të ndryshojë nga e papërfillshmja te radikalja, në varësi të asaj se sa relevante është esenca me elementet e ndryshme dhe funksionet e tyre. Kjo relevancë spikat dukshëm në mendjet e vëzhguesve muslimanë të fenomenit të qytetërimit. Ja përse ata e morën *tevhidin*, si titull të punimeve të tyre më të rëndësishme dhe përse i botuan të gjitha temat nën mbrojtjen e tij. Ata e konsideruan *tevhidin* si parimin më themelor, që i përfshin apo i përcakton të gjitha parimet e tjera; dhe ata gjetën në të pikënisjen, burimin e lashtë përcaktues të të gjitha dukurive të qytetërimit islam.

Tevhidi, i shprehur tradicionalisht dhe tërësisht, është bindja dhe dëshmimi se "s'ka Zot tjetër përveç Zotit". Kjo deklaratë mohuese, e përmbledhur brenda kufijve më të mundshëm të shkurtësisë, bart në vete domethëniet më të rëndësishme dhe më të pasura në tërësinë e Islamit. Nganjëherë, një kulturë e tërë, një qytetërim i tërë apo një histori e tërë, qëndron e përmbledhur në një fjali. Ky pa dyshim është rasti me *kelimen* (deklaratën) dhe *shehadetin* (dëshmimin) e Islamit. E gjithë shumëllojshmëria, pasuria dhe historia, kultura dhe dituria, urtësia dhe qytetërimi islam, është përmbledhur në më të shkurtrën e fjalive: "*La ilahe il-la Allah*".

◀ **Foto 4.1** Shtyllat dhe qemerët e sarajit El-hamra të ndërtuar nga themeluesi i shtetit Beni Ahmer Muhammedi I si një nga kryeveprat e arkitekturës islame. Granadë, 628/1232.

TEVHIDI
SI PIKËPAMJE BOTËRORE

Tevhidi është një pikëpamje e përgjithshme e realitetit, e vërtetësisë, e botës, e hapësirës dhe kohës, e historisë njerëzore. Si i tillë ai përfshin parimet që vijojnë:

Dualiteti

Realiteti është i dy llojeve të përgjithshme, Zoti dhe jo-Zoti, Krijuesi (Khâlik) dhe krijesa (makhlak). I pari ka vetëm një qenie, Allahun, Absolut dhe të Plotfuqishëm. Vetëm Ai është Zot, i Përjetshëm, Krijues, transcendent. Asgjë nuk i përngjan Atij; Ai mbetet përgjithmonë absolutisht unik dhe pa partnerë apo shoqërues. I dyti është rendi i kohë-hapësirës, i eksperiencës, i krijimit. Ky i përfshin të gjitha krijesat, botën e sendeve, të bimëve dhe të kafshëve, të njerëzve, të xhinëve dhe engjëjve, të qiellit dhe tokës, të parajsës dhe ferrit dhe të gjithë bërjen e tyre, qysh se ato erdhën në ekzistencë. Të dy rendet, i Krijuesit dhe i krijimit, janë kryekëput dhe absolutisht të pabarabartë për sa i përket qenies, apo ontologjisë së tyre, si edhe për sa i përket ekzistencës dhe vijimësisë së tyre. Është e pamundur përgjithmonë që njëra të jetë e bashkuar, e shkrirë, e pështjelluar apo e përzier brenda tjetrës. As Krijuesi nuk mund të transformohet ontologjikisht ashtu që të bëhet krijesë, as krijesa nuk mund t'i kapërcejë kufijtë dhe të shpërfytyrohet ashtu që të bëhet në ndonjë mënyrë apo sens, Krijues[2].

Ideacionaliteti

Lidhja midis dy rendeve të realitetit është ideacionale në karakter. Pika e saj e referimit tek njeriu është aftësia e të kuptuarit. Si organ dhe magazinë e dijes, aftësia për të kuptuar përfshin të gjitha funksionet gnoseologjike të kujtesës, të imagjinatës, të arsyetuarit, të vrojtuarit, të intuitës, të perceptimit dhe kështu me radhë. Të gjithë njerëzit janë të pajisur me aftësinë për të kuptuar. Dhuntia e tyre është mjaft e fuqishme për të kuptuar vullnetin e Zotit në njërën, apo në të dy mënyrat, që vijojnë: Kur ky vullnet shprehet me fjalë, direkt nga Zotit drejtuar njeriut, dhe kur vullneti hyjnor deduktohet nëpërmjet vrojtimit të krijimit[3].

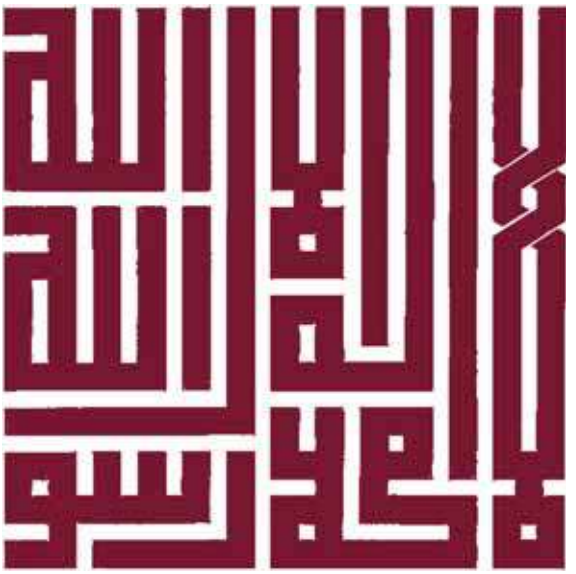


Foto 4.2 Kornizë e shkruar me shkrimin Ma'kili: "La ilahe il-lallah Muhammedun Resulullah"

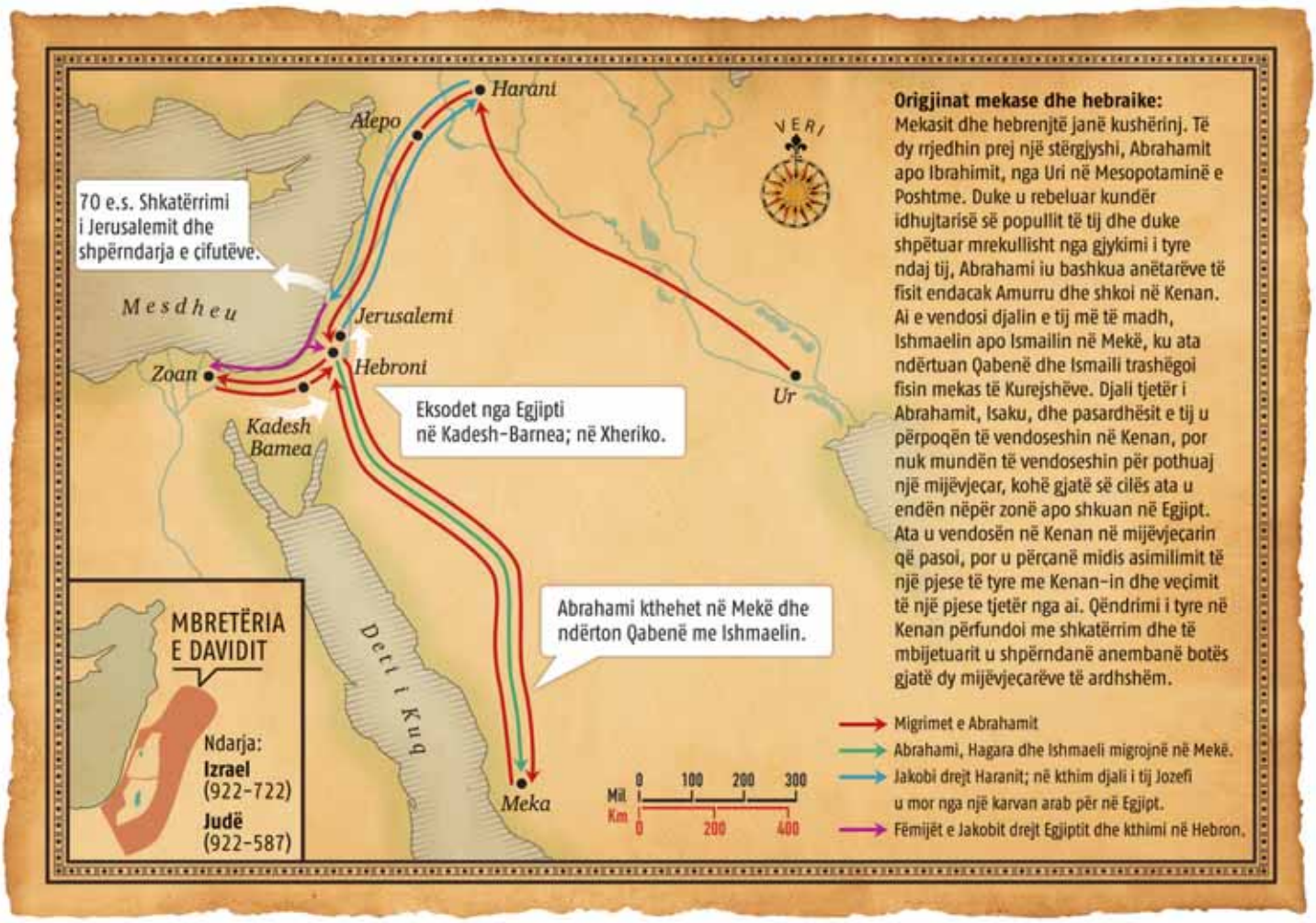
Teleologjia

Natyra e kozmosit është teleologjike, pra, e qëllimshme, që i shërben qëllimit të Krijuesit të tij, dhe që vepron kështu pa paramendim. Bota nuk është krijuar më kot apo për zbavitje.[4] Ajo nuk është vepër e rastit, një rastësi. Ajo u krijua në gjendje perfekte. Çdo gjë që ekziston është e mjaftueshme në një masë të përshtatshme për të dhe përmbush një qëllim universal të përcaktuar.[5] Bota është në të vërtetë një "kozmos", një krijim i rregullt, jo një "kaos." Në të, vullneti i Zotit, gjithmonë realizohet. Shabllonet e Tij përmbushen nga domosdoshmëria e ligjit natyror. Mbasi ato janë të lindura në vetë natyrën e sendeve. Asnjë krijesë tjetër, përveç njeriut, nuk vepron apo nuk ekziston në një mënyrë tjetër nga ajo që Krijuesi ka urdhëruar për të.[6] Njeriu është e vetmja krijesë, në të cilin vullneti i Zotit përmbushet në mënyrë jo të domosdoshme, por me pëlqimin personal të vetë njeriut. Funksionet fizike dhe psikike të njeriut janë përbërëse të natyrës dhe, si të tilla, ato u binden ligjeve përkatëse me domosdoshmëri të njëjtë si të gjitha krijesat e tjera. Vetëm funksionet shpirtërore, dhe pikërisht, të kuptuarit dhe veprimi moral, dalin jashtë sferës së natyrës së përcaktuar. Ato janë në vartësi të subjektit të tyre dhe pasojnë përcaktimin e tij. Aktualizimi i vullnetit hyjnor nga ana e tyre, është e një vlere cilësisht të ndryshme në krahasim me aktualizimin e domosdoshëm nga krijesat e tjera. Përmbushja e domosdoshme zbatohet vetëm

për vlerat elementare apo utilitare; përmbushja e padetyruar zbatohet për moralin. Megjithatë, qëllimet morale të Zotit, urdhërimet e Tij drejtuar njeriut, kanë një bazë në botën fizike dhe kështu ekziston një aspekt utilitar për to. Por nuk është kjo që u jep atyre cilësinë dalluese, atë të të qenët moral. Është saktësisht aspekti i urdhërimit të të qenët plotësisht në liri, që shoqërohet me mundësinë e të qenët mos respektues, ajo që siguron dinjitetin e veçantë që ne ia atribuojmë çështjeve "morale".[7]

Aftësia e njeriut dhe adaptueshmëria e natyrës

Përderisa çdo gjë është krijuar për një qëllim – tërësia e qenieve, jo më pak se kaq – realizimi i këtij qëllimi, duhet të jetë i mundshëm në hapësirë dhe kohë.[8] Përndryshe, nuk ka dalje nga cinizmi. Vetë krijimi dhe proceset e hapësirës dhe kohës, do të humbitnin kuptimin dhe rëndësinë e tyre. Pa këtë mundësi, *teklifi*, apo detyrimi moral, dështon; dhe me rënien e tij, asgjësohet si qëllimshmëria e Zotit, ashtu edhe pushteti i Tij. Realizimi i absolutes dhe pikërisht *raison d'être* hyjnore e krijimit, duhet të jetë i mundshëm në histori, pra, brenda procesit të kohës, midis krijimit dhe Ditës së Gjykimit. Si subjekt i veprimit moral njeriu duhet, si rrjedhim, të jetë i aftë që të ndryshojë vetveten, miqtë apo shoqërinë e tij, natyrën apo mjedisin e tij, ashtu që ta përmbushë shabllonin apo urdhërimin hyjnor në vete, si edhe tek ata.[9] Si një objekt i veprimit moral, njeriu si edhe miqtë dhe mjedisi i tij, duhet të jenë të gjithë të aftë për ta pranuar veprimin frytdhënës të njeriut, subjekt. Kjo aftësi është inversi i aftësisë morale të njeriut për veprim si subjekt. Pa të, aftësia e njeriut për veprim moral do të jetë e pamundur dhe natyra e qëllimtë e universit do të flashkej. Përsëri, nuk do të ketë shpëtim nga cinizmi.



Harta 14 Origjinat mekase dhe hebraike (1800 p.e.s.-622 e.s.)



Foto 4.3 Teksti "La ilahe il-lallah malikun lehu la sherike lehu" i shkruar me shkrimin kufi. Periudha e fatimidëve, Kajro.

Pasi krijimi duhet të ketë një qëllim – dhe ky është një supozim i domosdoshëm, sepse Zoti është Zot dhe vepra e Tij nuk është *travail de singe* e pakuptimtë – krijimi duhet të jetë i adaptueshëm, i transformueshëm, i aftë për të ndryshuar thelbin e vet, strukturën, kushtet dhe marrëdhëniet ashtu që të mishërojë, apo konkretizojë, shabllonin apo qëllimin njerëzor. Kjo është e vërteta e gjithë krijimit, që përfshin natyrën fizike, psikike dhe shpirtërore të njeriut. I tërë krijimi është i aftë për realizimin e asaj që duhet të jetë, të vullnetit apo shabllonit të Zotit, Absolut në këtë hapësirë dhe në këtë kohë.[10]

Përgjegjësia dhe ndëshkimi

Meqë njeriu qëndron nën detyrimin për ta ndryshuar vetveten, shoqërinë e tij dhe mjedisin e tij, ashtu që t'i përputhë me shabllonin hyjnor, meqë ai është i aftë të veprojë kështu dhe meqë gjithçka që është objekt i veprimit të tij është e adaptueshme dhe e aftë për ta pranuar veprimin e tij dhe për ta materializuar qëllimin e tij, atëherë kjo pasohet me domosdoshmërinë se ai është përgjegjës. Obligimi moral është i pamundur pa përgjegjësinë apo llogarinë. Po të mos ishte njeriu përgjegjës dhe po të mos jepte ai llogari për veprat e tij, cinizmi do të bëhej edhe njëherë i pashmangshëm. Ndëshkimi apo konsumimi i përgjegjësisë është kusht i nevojshëm i obligimit moral, i domosdoshmërisë morale. Kjo rrjedh nga vetë natyra e "karakterit normativ".[11] Është e parëndësishme nëse llogaria ndodh në hapësirë-kohë, apo në fund të saj apo në të dyja, veçse kjo duhet të ndodhë. T'i bindesh Zotit, pra, të zbatosh urdhërimet e Tij dhe të aktualizosh shabllonin e Tij, do të thotë të arrish *felah* apo sukses, lumturi dhe qetësi. Të mos veprosh kështu, të mos i bindesh Atij, do të thotë të shkaktosh mbi vete ndëshkim, vuajtje, fatkeqësi dhe agoni dështimi.

TEVHIDI SI ESENCË E QYTETËRIMIT

Si esencë e qytetërimit islam, *tevhidi* ka dy aspekte apo dimensione: metodologjike dhe konceptuale. I pari determinon format e aplikimit dhe implementimit të parimeve të para të qytetërimit; i dyti determinon vetë parimet e para.

Dimensioni metodologjik

Dimensioni metodologjik përfshin tre parime, pikërisht: unitetin, racionalizmin dhe tolerancën. Këto përcaktojnë formën e qytetërimit islam, një formë që përshkon çdo njërin nga sektorët e tij.

Uniteti. Nuk ekziston qytetërim pa unitet. Po të mos lidheshin, thureshin dhe harmonizoheshin elementet që përbëjnë një qytetërim me njëra-tjetrën, ato nuk do të formonin një qytetërim por një konglomerim turli. Një parim, që i unifikon elementet e ndryshme dhe i ngërthen ato brenda kornizës së tij, është esencial. Një parim i tillë do ta transformojë përzierjen e relacioneve të elementeve të tilla me njëra-tjetrën në një strukturë të rregullt, në të cilën nivelet e prioritetit apo shkallët e rëndësisë janë të perceptueshme. Qytetërimi islam i vendos elementet në një strukturë të rregullt dhe e udhëheq ekzistencën dhe relacionet e tyre sipas një modeli uniform. Elementet, në vetvete, mund të jenë ose me prejardhje vendëse ose të huaja. Në të vërtetë, nuk ekziston qytetërim që të mos ketë adoptuar disa elemente të huaja në të. Me rëndësi është se qytetërimi i përvetëson këto elemente, pra, i riformëson format dhe relacionet e tyre dhe kështu i integron ato në sistemin e tij. Të "brenda-formësuarit" e tyre me formën e tij, është në fakt të transformuarit e tyre në një realitet të ri, ku ato nuk ekzistojnë më në vetvete, apo në varësinë e tyre të mëparshme, por si përbërëse integrale të

qytetërimit të ri në të cilin ato janë integuar. Nuk është një argument kundër një qytetërimi se ai përmban elemente të tilla; por është një argument shkatërrues kundër çdo qytetërimi kur ai thjesht i shton elementet e huaja; kur ai vepron kështu në një mënyrë të shkëputur, pa riformim, brenda-formësim, apo integrim. Si të tilla, elementet thjesht koekzistojnë me qytetërimin. Ato nuk i përkasin atij organikisht. Por nëse qytetërimi arrin t'i transformojë dhe t'i integrojë në sistemin e tij, procesi integrues bëhet tregues i vitalitetit të tij, i dinamizmit dhe kreativitetit të tij. Në çdo qytetërim integral, dhe doemos në Islam, elementet përbërëse, qofshin materiale, strukturore apo relacionale, janë të gjitha të lidhura me një parim suprem. Në qytetërimin islam, ky parim suprem është *tevhidi*. Ai është njësia matëse themelore për muslimanin, udhëzuesi dhe kriteri në përplasjen e tij me besimet dhe qytetërimet e tjera, me faktet, apo situatat e reja. Ajo që pajtohet me të, pranohet dhe integrohet. Ajo që nuk pajtohet, mohohet dhe shpallet e pavlefshme.

Tevhidi, apo doktrina e njësisë absolute transcendente dhe themelore e Zotit, do të thotë se vetëm Ai është i denjë për adhurim dhe për t'i shërbyer. Personi i bindur e jeton jetën e tij nën këtë parim. Ai synon t'i ketë të gjitha veprat e tij në përputhje me shabllonin, që ta aktualizojë qëllimin hyjnor. Jeta e tij, si rrjedhim, duhet të tregojë unitetin e mendjes dhe vullnetit të tij, objektin unik të shërbimit të tij. Jeta e tij nuk do të jetë një seri ngjarjesh të mbledhura rrëmujë, por do të jetë e lidhur me një parim të vetëm harkues, e kufizuar nga një kornizë e vetme, e cila i integron ato së bashku në një unitet të vetëm. Jeta e tij ka kështu një stil të vetëm, një formë integrale – shkurt, Islamin.

Racionalizmi. Si një parim metodologjik, racionalizmi është përbërës i esencës së qytetërimit islam. Ai përbëhet nga tri rregulla apo ligje: së pari, mohimi i gjithçkaje që nuk korrespondon me realitetin; së dyti, përgënjeshtrimi i të kundërtave themelore; së treti, të qenët i hapur ndaj dëshmisë së re dhe/ose të kundërt. Rregulli i parë i mbron muslimanët kundër opinionit, pra, kundër bërjes së çfarëdo pohimesh të paverifikuara dhe të pakonfirmuara për njohjen. Pohimi i pakonfirmuar, deklaron Kur'ani, është një shembull i *zennit*, apo njohjes mashtruese, dhe është i ndaluar nga Zoti, sado e papërfillshme të jetë rëndësia e tij.[12] Muslimani definohet si një person që nuk deklaron asgjë tjetër përveç së vërtetës. Rregulli i dytë e mbron atë kundër kontradiktës së qartë nga njëra anë, dhe paradoksit nga ana tjetër.[13] Racionalizmi nuk nënkupton prioritetin e arsyes mbi shpalljen, por refuzimin e çfarëdo kontradikte midis tyre.[14] Racionalizmi i studion tezat kontradiktore disa herë, duke supozuar se duhet të ekzistojë një aspekt që nuk është vënë re gjatë shqyrtimit dhe se, nëse ai merret parasysh, do ta zbulojë relacionin kontradiktor. Po ashtu, racionalizmi e çon lexuesin e shpalljes – jo vetë shpalljen – në një lexim tjetër, se mos ndoshta një domethënie e pakuptueshme apo e paqartë mund t'i ketë shpëtuar atij, që nëse rishqyrtohet do ta largojë kontradiktën e dukshme. Një referim i tillë për arsyen, apo për të kuptuarit, do të ketë efektin e harmonizimit, jo të shpalljes *per se* – shpallja qëndron sipër çdo manipulimi nga ana e njeriut! – por të interpretimit njerëzor apo të kuptuarit e tij nga ana e muslimanit. Kjo e bën të kuptuarit e shpalljes nga ana e tij të pajtohet me dëshminë e zbuluar nga arsyeja. Pranimi i kontra-



Foto 4.4 Shishe e stolisur me desenë lulesh, periudha osmane, Iznik, 1560-80.

diktores apo paradoksales si përfundimisht e saktë e tërheq vetëm mendjelehtin. Muslimani inteligjent është një racionalist, pasi ai insiston në unitetin e dy burimeve të së vërtetës, shpalljes dhe arsyes.

Rregulli i tretë, të qenët i hapur ndaj dëshmisë së re apo të kundërt, e mbron muslimanin kundër literalizmit, fanatizmit dhe konservatorizmit që shkakton stagnacion. Ai e bën të anojë nga nënshtrimi intelektual. Ai e detyron atë t'u bashkëngjitë pohimeve dhe mohimeve të tij frazën *"Allahu a'lem"* (Allahu e di më së miri!). Mbasi ai është i bindur se e vërteta është më e madhe sesa ajo që mund të zotërohet plotësisht prej tij.

Si pohim i njëjësisë absolute të Zotit, *tevhidi* është pohim i unitetit të së vërtetës. Mbasi, në Islam, Zoti është e vërteta. Uniteti i tij është uniteti i pikënisjeve të së vërtetës. Zoti është Krijuesi i natyrës prej nga njeriu përfton njohjen e tij. Objekt i njohjes janë shabllonet e natyrës, të cilat janë vepër e Zotit. Sigurisht Zoti i njeh ato, meqë Ai është autor i tyre, dhe po ashtu pa dyshim, Ai është burimi i shpalljes. Ai i jep njeriut nga njohja e Tij; dhe njohja e Tij është absolute dhe universale. Zoti nuk është faktor veprues mashtrues, as keqdashës, qëllimi i të cilit është të të keqdrejtojë dhe të të çorientojë. Ai nuk e ndryshon gjykimin e Tij, ashtu siç veprojnë njerëzit kur korrigjojnë njohjen e tyre, dëshirën e tyre, apo vendimin e tyre. Përndryshe, Ai nuk mund të jetë Zoti transcendent i Islamit.

Toleranca. Si parim metodologjik, toleranca është pranimi i së tanishmes, derisa të vërtetohet falsiteti i saj. Kështu, ajo është relevante me epistemologjinë. Ajo është po ashtu relevante me etikën si parim i pranimit të së dëshiruarës, derisa të jetë

Foto 4.5 Një pjatë që i ngërthen gjurmët e qytetërimit islam të Andaluzisë. Fillimi i shekullit të 15.





Foto 4.6 Pjatë nga porcelani. Periudha osmane, shekulli 16.

vërtetuar padëshirueshmëria e saj.[15] E para quhet *sa'eh*, e dyta *jusr*. Të dyja e mbrojnë muslimanin nga vetëmbyllja ndaj botës, nga konservatorizmi izolues. Të dyja e nxisin atë ta pohojë dhe t'i thotë po jetës, t'i thotë po përvojës së re. Të dyja e inkurajojnë atë t'u drejtohet të dhënave të reja me arsyen e tij shqyrtuese, përpjekjen e tij konstruktive dhe, si rrjedhim, e inkurajojnë që ta pasurojë përvojën dhe jetën e tij, që ta çojë qytetërimin dhe kulturën e tij gjithmonë përpara.

Si parim metodologjik brenda esencës së qytetërimit islam, toleranca është bindja se Zoti nuk i lë njerëzit pa iu dërguar atyre një lajmëtar nga vetë mesi i tyre, që t'i mësojë se nuk ekziston Zot përveç Zotit, dhe se ata e kanë për detyrë që ta adhurojnë dhe që t'i shërbejnë Atij,[16] që t'i paralajmërojë ata kundër së keqes dhe shkaqeve të saj. Në këtë pikëpamje, toleranca është siguria se të gjithë njerëzit janë pajisur me një *sensus communis,* i cili iu mundëson të njohin religjionin e vërtetë, të njohin vullnetin dhe urdhërimet e Zotit. Toleranca është bindja se diversiteti i religjioneve është për shkak të historisë me të gjithë faktorët e saj ndikues, të kushteve të saj të ndryshme të vendit dhe kohës, të paragjykimeve të saj, të pasioneve dhe të të drejtave të saj të ligjshme. Prapa diversitetit religjioz qëndron *ed-dinu'l-hanif*, feja primordiale e Zotit me të cilën lindin të gjithë njerëzit përpara se akulturimi t'i bëjë ata pasues të kësaj apo asaj feje. Toleranca i kërkon muslimanit të

ndërmarrë një studim të historisë së religjioneve me qëllim që të zbulojë brenda secilit dhurimin e lashtë të Zotit, të cilin Ai ua dërgoi të gjithë pejgamberëve (enbijâ) të Tij për t'u mësuar në të gjitha vendet dhe në të gjitha kohërat.[18]

Në fe – dhe vështirë se mund të ekzistojë diçka tjetër më e rëndësishme në marrëdhëniet njerëzore – toleranca e transformon konfrontimin dhe dënimin reciprok midis feve në një shqyrtim kooperativ studiues të gjenezës dhe zhvillimit të feve, me qëllim që t'i veçojë shtimet historike nga dhënia origjinale e shpalljes. Në etikë, një fushë tjetër shumë e rëndësishme, *jusr* e imunizon muslimanin kundrejt çfarëdo tendencash jetëmohuese dhe i siguron atij masën minimale të optimizmit që kërkohet për të mirëmbajtur shëndetin, ekuilibrin dhe një sens të proporcionit, pavarësisht nga të gjitha tragjeditë dhe fatkeqësitë që ndodhin në jetën njerëzore. Zoti i ka siguruar krijesat e Tij se "pas vështirësisë vjen lehtësimi *[jusr].*"[19] Dhe meqë Ai i urdhëroi ata që ta shqyrtojnë çdo pretendim dhe që të sigurohen përpara se të gjykojnë,[20] *usulijjunët* (doktorët e jurisprudencës) u mbështeten tek eksperimentimi, përpara se ta gjykojnë si të mirë dhe të keqe ndonjë gjë të dëshiruar, që nuk është në kundërshtim me një urdhëresë të qartë hyjnore.

Edhe *sa'ah* edhe *jusr* kalojnë drejtpërdrejt nga *tevhidi* si një parim për metafizikën e etikës. Zoti, i Cili e krijoi njeriun që të mund ta provojë veten të vlefshëm në punë, e ka bërë atë të lirë dhe të aftë për veprim pozitiv dhe lëvizje pohuese në botë. Të veprosh kështu, mendon Islami, është vërtet *raison d'être* e njeriut.[21]

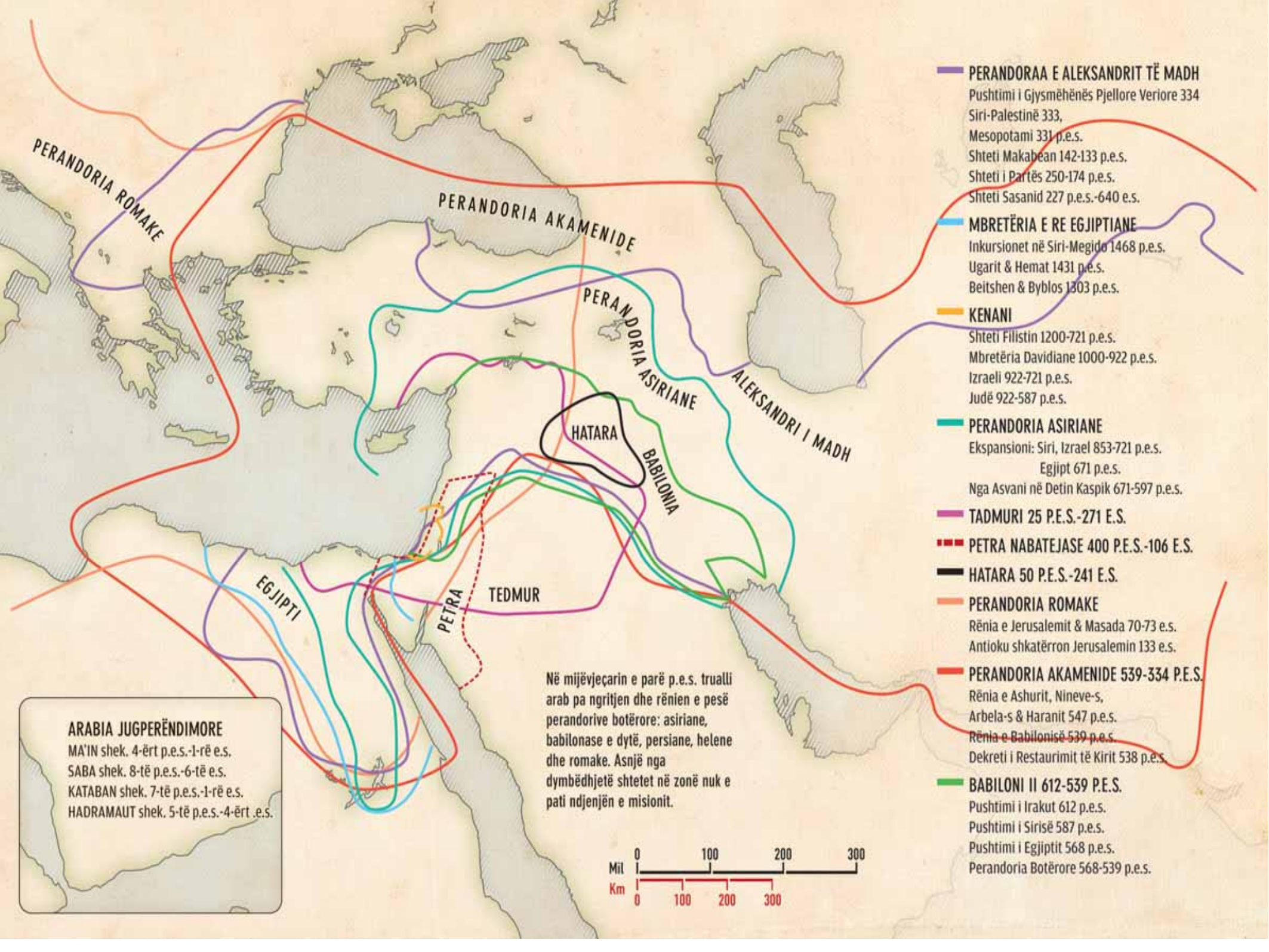
Dimensioni përmbajtjësor

***Tevhidi* si parimi i parë i metafizikës**. Të dëshmuarit se nuk ekziston Zot përveç Zotit është të menduarit se vetëm Ai është Krijuesi i Cili i dha gjithçkaje ekzistencën e saj, i Cili është shkaku absolut i çdo ngjarjeje dhe Fundi final i gjithçkaje që ekziston, se Ai është i Pari dhe i Fundit. Për të filluar dëshmimin e tillë në liri dhe me bindje, me kuptimin e vetëdijshëm të përmbajtjes së tij, duhet të kuptohet se gjithçka që na rrethon ne, qofshin sende apo ngjarje, gjithçka që ndodh në sferat natyrore, shoqërore apo fizike, është vepër e Zotit, përmbushja e njërit apo tjetrit nga qëllimet e Tij. Pasi kuptohet, kuptimi i tillë bëhet natyrë e dytë e njeriut, i pandashëm nga ai gjatë të gjithë orëve të



Foto 4.7 Ibrik. Periudha osmane. Iznik, shekulli i 17.

tij të zgjimit. Atëherë, njeriu i jeton të gjitha momentet e jetës nën hijen e tij. Dhe aty ku njeriu e njeh urdhrin dhe veprën e Zotit për çdo objekt dhe ngjarje, ai e pason nismën hyjnore, sepse ajo është nismë e Zotit. Vëzhgimin e saj në natyrë e bën shkenca natyrore.[22] Mbasi nisma hyjnore në natyrë s'është asgjë tjetër përveçse ligjet e pandryshueshme me të cilat Zoti e ka pajisur natyrën.[23] Që ta vëzhgosh nismën hyjnore tek vetë njeriu apo tek shoqëria e tij, duhet të ndjekësh studimet klasike dhe shkencat shoqërore.[24] Dhe meqë i tërë universi vetë është në të vërtetë shpalim apo përmbushje e këtyre ligjeve të natyrës, të cilat janë urdhërime të Zotit dhe të vullnetit të Tij, atëherë universi, në sytë e muslimanit, është një skenë e gjallë i vënë në lëvizje nga urdhri i Zotit. Vetë teatri, si edhe gjithçka që ai përfshin, është i shpjegueshëm në këto kushte. Si rrjedhim, njëjësimi i Zotit do të thotë se Ai është Shkaku i gjithçkaje, dhe se askush tjetër nuk është kështu.


PERANDORAA E ALEKSANDRIT TË MADH
Pushtimi i Gjysmëhënës Pjellore Veriore 334
Siri-Palestinë 333,
Mesopotami 331 p.e.s.
Shteti Makabean 142-133 p.e.s.
Shteti i Partës 250-174 p.e.s.
Shteti Sasanid 227 p.e.s.-640 e.s.
MBRETËRIA E RE EGJIPTIANE
Inkursionet në Siri-Megido 1468 p.e.s.
Ugarit & Hemat 1431 p.e.s.
Beitshen & Byblos 1303 p.e.s.
KENANI
Shteti Filistin 1200-721 p.e.s.
Mbretëria Davidiane 1000-922 p.e.s.
Izraeli 922-721 p.e.s.
Judë 922-587 p.e.s.
PERANDORIA ASIRIANE
Ekspansioni: Siri, Izrael 853-721 p.e.s.
Egjipt 671 p.e.s.
Nga Asvani në Detin Kaspik 671-597 p.e.s.
TADMURI 25 P.E.S.-271 E.S.
PETRA NABATEJASE 400 P.E.S.-106 E.S.
HATARA 50 P.E.S.-241 E.S.
PERANDORIA ROMAKE
Rënia e Jerusalemit & Masada 70-73 e.s.
Antioku shkatërron Jerusalemin 133 e.s.
PERANDORIA AKAMENIDE 539-334 P.E.S.
Rënia e Ashurit, Nineve-s,
Arbela-s & Haranit 547 p.e.s.
Rënia e Babilonisë 539 p.e.s.
Dekreti i Restaurimit të Kirit 538 p.e.s.
BABILONI II 612-539 P.E.S.
Pushtimi i Irakut 612 p.e.s.
Pushtimi i Sirisë 587 p.e.s.
Pushtimi i Egjiptit 568 p.e.s.
Perandoria Botërore 568-539 p.e.s.
PERANDORIA ROMAKE
PERANDORIA AKAMENIDE
PERANDORIA ASIRIANE
ALEKSANDRI I MADH
HATARA
BABILONIA
EGJIPTI
PETRA
TEDMUR
ARABIA JUGPERËNDIMORE
MA'IN shek. 4-ërt p.e.s.-1-rë e.s.
SABA shek. 8-të p.e.s.-6-të e.s.
KATABAN shek. 7-të p.e.s.-1-rë e.s.
HADRAMAUT shek. 5-të p.e.s.-4-ërt .e.s.
Në mijëvjeçarin e parë p.e.s. trualli arab pa ngritjen dhe rënien e pesë perandorive botërore: asiriane, babilonase e dytë, persiane, helene dhe romake. Asnjë nga dymbëdhjetë shtetet në zonë nuk e pati ndjenjën e misionit.
Mil 0 100 200 300
Km 0 100 200 300

Atëherë, doemos *tevhidi* nënkupton eliminimin e çfarëdo fuqie vepruese në natyrë përveç Zotit, nisma e përjetshme e të Cilit janë ligjet e pandryshueshme të natyrës. Por kjo e barazvlershme me mohimin e çfarëdo nisme në natyrë nga çfarëdo fuqie tjetër, përveç asaj që është e bashkëlindur në natyrë, të tillë si magjia, shtrigëria, shpirtrat dhe çfarëdo nocioni teurgjik i ndërhyrjes arbitrare në proceset e natyrës me anën e çfarëdo ndërmjetësimi. Si rrjedhim, *tevhidi* nënkupton profanizimin e sferave të natyrës, shekullarizimin e tyre. Dhe ky është absolutisht kushti i parë për një shkencë të natyrës. Nëpërmjet *tevhidit*, si rrjedhim, natyra veçohet nga zotat dhe shpirtrat e fesë primitive. *Tevhidi* për herë të parë bëri të mundshme për mendjen fetaro-mitopoike që ta rritë vetveten; për shkencat e natyrës dhe qytetërimin që të zhvillohen me bekimin e botëkuptimit fetar që mohon një herë e përgjithmonë çfarëdo shoqërimi të së shenjtës me natyrën. *Tevhidi* është e kundërta e besëtytnisë apo mitit, armiqve të shkencës natyrore dhe qytetërimit. Mbasi *tevhidi* i mbledh të gjitha fijet e shkakësisë dhe i kthen ato drejt Zotit, dhe jo drejt forcave okulte. Gjatë të vepruarit kështu, forca shkakore vepruese, në çfarëdo ngjarje apo objekt, organizohet në mënyrë të tillë që të bëhet një fije e vazhdueshme, pjesët e së cilës janë të lidhura në mënyrë shkakore – dhe prej këtu në mënyrë empirike – me njëra-tjetrën. Që filli t'i referohet përfundimisht Zotit kërkohet që asnjë forcë jashtë tij të mos ngatërrohet me shkarkimin e fuqisë apo efektshmërisë së tij shkakore. Kjo, njëherësh, presupozon që lidhja midis pjesëve të jetë shkakore, dhe që ato t'i nënshtrohen shqyrtimit dhe vërtetimit empirik. Që ligjet e natyrës janë shabllone të paimitueshme të Zotit, do të thotë se Zoti i vë në veprim fijet e natyrës nëpërmjet shkaqeve. Vetë shkakësia nga shkaku tjetër, që është gjithmonë i njëjtë, përbën një shabllon. Kjo qëndrueshmëri e shkakësisë është pikërisht ajo që e bën ekzaminimin dhe zbulimin – dhe prej këtu, shkencën – të mundshme. Shkenca nuk është gjë tjetër veçse kërkimi i shkakësisë së tillë të përsëritur në natyrë, mbasi lidhjet shkakore përbërëse të fillit shkakor përsëriten në fijet e tjera. Vërtetimi i tyre është vërtetim i ligjeve të natyrës. Është e domosdoshme që forcat shkakore të natyrës t'i nënshtrohen kontrollit dhe inxhinierisë, kushtit të domosdoshëm për uzufruktin e natyrës nga ana e njeriut.

Tevhidi si parim i parë i etikës. *Tevhidi* pohon se Zoti unik e krijoi njeriun në më të mirën e trajtave, me qëllim që ta adhurojë dhe t'i shërbejë Atij.[25] Kjo do të thotë se e tërë ekzistenca e njeriut në tokë ka si synimin të saj bindjen ndaj Zotit dhe përmbushjen e urdhrit të Tij. *Tevhidi* gjithashtu pohon se ky qëllim qëndron në mëkëmbësinë të njeriut për Zotin në tokë.[26] Mbasi, sipas Kur'anit, Zoti i ka besuar njeriut detyrën e Tij, një detyrë të cilën qielli dhe toka ishin të paaftë për ta mbajtur dhe nga e cila ato u tërhoqën tëhu me frikë.[27] Besimi hyjnor është përmbushje e pjesës etike të vullnetit hyjnor, vetë natyra e të cilit kërkon që ai të realizohet në liri, dhe njeriu është e vetmja krijesë e aftë për të vepruar kështu. Kudo që vullneti hyjnor realizohet



Foto 4.8 Pjatë parfumi nga trëndafili/gullabdan e stolisur me argjend, shekulli i 18.

◀ **Harta 15** Mijëvjeçari i parë p.e.s.: Pushtet dhe trazirë pa idealizëm



Foto 4.9 Ibrik nga xhami i praruar. 1874.

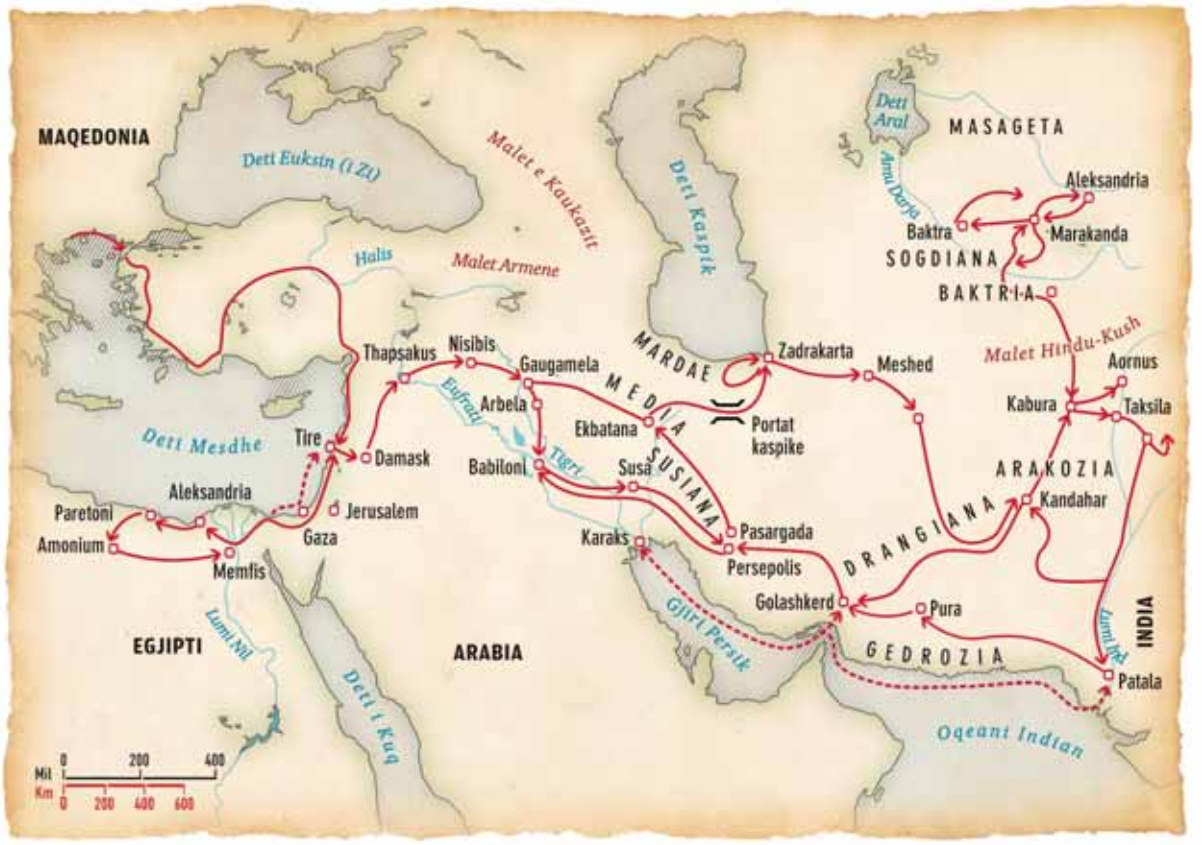
me domosdoshmërinë e ligjit natyror, realizmi nuk është moral, por elementar apo utilitar. Vetëm njeriu është i aftë për ta realizuar atë nën mundësinë për të vepruar, apo për të mos vepruar ashtu, apo për të bërë pikërisht të kundërtën, apo diçka të ndërmjetme. Është ky ushtrim i lirisë njerëzore, në lidhje me bindjen ndaj urdhrit të Zotit, që e bën përmbushjen e urdhrit moral.

Tevhidi pohon se Zoti, që është mirëbërës dhe i qëllimshëm, nuk e krijoi njeriun për zbavitje, apo më kot. Ai e pajisi atë me shqisa, me arsye dhe me gjykim, e bëri atë të përkryer – në të vërtetë, të frymojë brenda tij prej shpirtit të Tij[28] – për ta përgatitur që ta kryejë këtë detyrë të lartë.

Detyra e tillë e lartë është shkaku për krijimin e njeriut. Ky është qëllimi përfundimtar i ekzistencës njerëzore, përkufizimi i njeriut dhe domethënia e jetës dhe e ekzistencës së tij në tokë. Mbi këtë bazë, njeriu merr përsipër një funksion kozmik të një rëndësie të jashtëzakonshme. Kozmosi nuk do të ishte vetë, pa atë pjesën më të lartë të vullnetit hyjnor që është objekt i përpjekjes morale njerëzore. Dhe asnjë krijesë tjetër në kozmos nuk mund të zëvendësojë njeriun në këtë funksion. Njeriu është ura e vetme kozmike me anën e së cilës pjesa morale – dhe, prej këtu, më e larta – e vullnetit hyjnor mund të hyjë në sferën hapësinore-kohore dhe të bëhet histori.

Përgjegjësia apo obligimi *(teklif)* i vendosur vetëm mbi njeriun nuk njeh kufi. Ai përfshin tërë universin. I gjithë njerëzimi është objekt i veprimit moral të njeriut; e gjithë toka dhe qielli janë teatri i tij, *matériel* i tij. Ai është përgjegjës për gjithçka që ndodh në univers, në çdo njërën prej skutave të tij më të largëta. *Teklifi* apo obligimi i njeriut është universal, kozmik. Ai përfundon vetëm në Ditën e Gjykimit.

Teklifi, pohon Islami, është baza e humanitetit të njeriut, e domethënies së tij dhe e brendisë së tij. Pranimi i kësaj përgjegjësie nga ana e njeriut e vendosi atë në një nivel më të lartë sesa pjesa tjetër e krijesave, në të vërtetë, më të lartë sesa engjëjt. Mbasi vetëm ai është i aftë për pranimin e përgjegjësisë. Kjo përbën rëndësinë e tij kozmike. Një dallim shumë i madh e ndan këtë humanizëm të Islamit nga humanizmat e tjerë. Qytetërimi grek për shembull, zhvilloi një humanizëm të fuqishëm, të cilin Perëndimi e mori si një model qysh prej Rilindjes. Humanizmi grek, që u mbështet në natyralizmin e ekzagjeruar, e hyjnizoi njeriun, si edhe veset e tij. Kjo është arsyeja përse greku nuk ofendohet nga paraqitja e zotave të tij si mashtrues dhe komplotues kundër njëri-tjetrit, si autorë të shkeljes së kurorës bashkëshortore, të vjedhjes, të incestit, të agresionit, të xhelozisë, të hakmarrjes dhe akteve të tjera të brutalitetit. Duke qenë pjesë e vetë brumit prej së cilit njeriu është bërë, veprime dhe pasione të tilla deklaroheshin të ishin po aq të natyrshme, sa edhe perfeksionet dhe virtytet. Ashtu si natyra, të dy mendoheshin të ishin njëlloj hyjnorë, të denjë për soditje në formën e tyre estetike, për adhurim – dhe për rivalitet nga ana e njeriut, për të cilin zotat ishin apoteozë. Krishterimi, nga ana tjetër, në vitet e krijimit të tij kundërveproi ndaj këtij humanizmi greko-romak. Ai shkoi në ekstremin e kundërt të poshtërimit të njeriut nëpërmjet "mëkatit fillestar" dhe të deklarimit të tij "një krijesë mëkatare," një "*massa peccata*."[29]



Harta 16-A Ekspeditat ushtarake të Aleksandrit të Madh

Rënia e njeriut në nivelin e një gjendjeje absolute, universale, të lindur dhe të domosdoshme të mëkatit, nga e cila çdo njeri e kishte të pamundshme që ta ngrinte veten lart ndonjëherë me anën e përpjekjeve të vetë atij, ishte parakusht logjik meqë Zoti në Qiell duhej ta mishëronte Veten, të vuante dhe të vdiste për të shlyer mëkatin e njeriut. Me fjalë të tjera, meqë nga ana e Zotit duhet të ndodhë një shlyerje, atëherë duhet të ekzistojë një predikament aq absolut që vetëm Zoti mund ta nxjerrë njeriun prej tij. Kështu mëkati njerëzor u absolutizua me qëllim që ai të bëhej 'i denjë' për Kryqëzimin e Zotit. Hinduizmi e klasifikoi njerëzimin në kasta dhe e caktoi shumicën e njerëzimit në klasat më të ulëta – "të paprekshmit" nëse ata ishin të lindur në Indi, apo *maliça*, të papastërit apo të ndoturit fetarisht, e pjesës tjetër të botës. Për më të ulëtit, si edhe për të tjerët, nuk ekziston lartësim në kastën superiore të privilegjuar të Brahminëve në këtë jetë; lëvizja e tillë është e mundshme pas vdekjes nëpërmjet transmigrimit të shpirtrave. Në këtë jetë, njeriu i përket doemos kastës në të cilën ai lindet. Përpjekja etike nuk ka asnjë pasojë në subjektin e saj sa kohë që ai është i gjallë në këtë botë. Përfundimisht, Budizmi e gjykoi të gjithë jetën njerëzore dhe tjetrën në krijim si vuajtje dhe mjerim të pambarim. Vetë ekzistenca, mendonte ai, është mëkat dhe detyra e vetme kuptimplotë e njeriut është të kërkojë çlirim prej saj nëpërmjet disiplinës dhe përpjekjes mendore.

Vetëm humanizmi i *tevhidit* është i vërtetë. Vetëm ai e respekton njeriun si njeri dhe krijesë, pa hyjnizim apo poshtërim. Vetëm ai e përcakton vlerën e njeriut në kushtet e virtyteve të tij dhe e fillon vlerësimin e tij për të me një notë pozitive për dhuntinë e lindur që Zoti u ka dhënë të gjithë njerëzve në përgatitje për detyrën e tyre fisnike. Vetëm ai i përcakton virtytet dhe idealet e jetës njerëzore me termat e kënaqësive të jetës natyrore dhe jo duke i mohuar ato, duke e bërë kështu humanizmin e tij jetëpohues, si edhe moral.

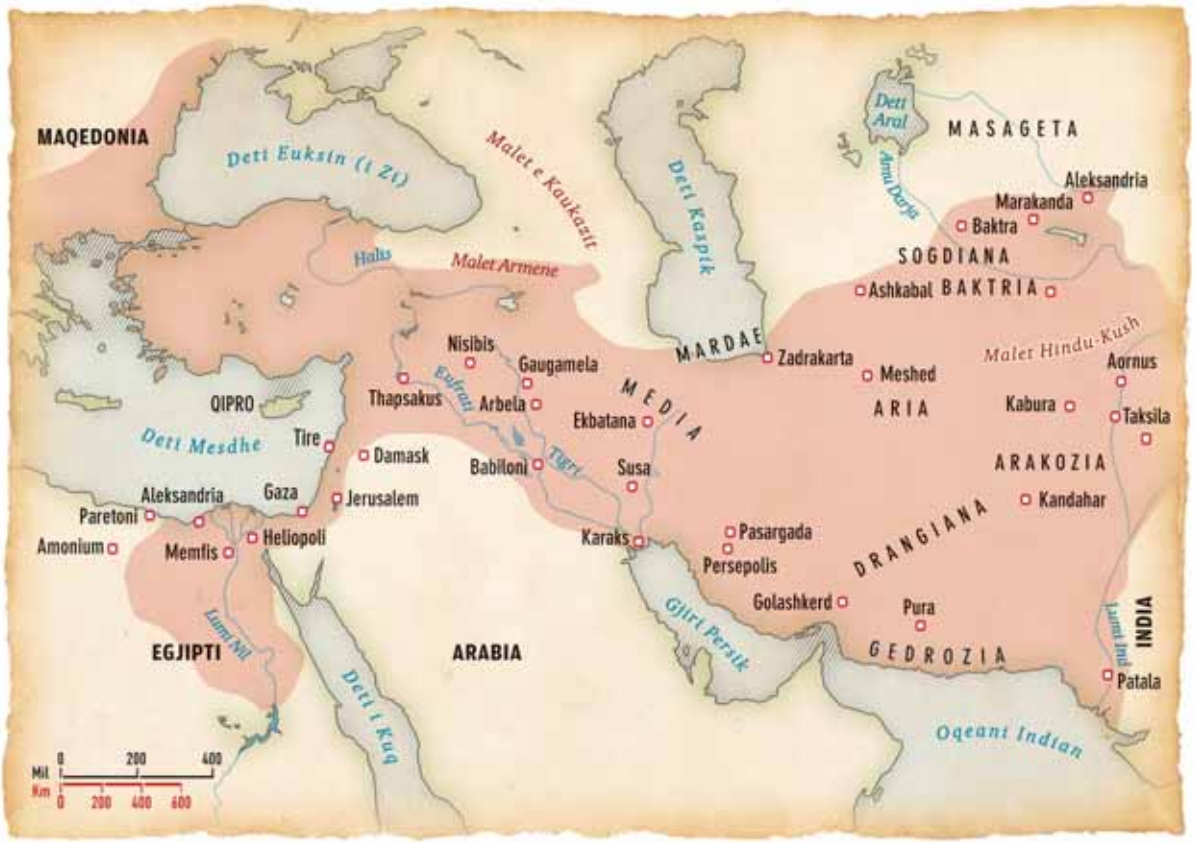
***Tevhidi* si parimi i parë i aksiologjisë**. *Tevhidi* pohon se Zoti e ka krijuar njerëzimin që njerëzit të mund ta provojnë veten moralisht të denjë me anën e veprave të tyre.[30] Si Gjykues Suprem dhe Absolut, Ai paralajmëroi se të gjitha veprat e njerëzve do të llogariten[31]; se bërësit e tyre do të shpërblehen për punët e mira dhe do të ndëshkohen për të këqijat.[32]

Tevhidi, për më tepër, pohon se Zoti e ka vendosur njeriun në tokë që ai të mund ta kolonizojë atë[33], pra se ai mund të çajë mbi shtigjet e saj, të hajë prej frutave të saj, t'i gëzohet mirësisë dhe bukurisë së saj dhe të nxitet për ta begatuar atë dhe veten.[34] Ky është pohimi i botës: ta pranosh botën sepse ajo është e pafajshme dhe e mirë, që është krijuar nga Zoti dhe është urdhëruar nga Ai për t'u shfrytëzuar nga njeriu. Në të vërtetë, çdo gjë në botë, duke përfshirë edhe diellin edhe hënën, është në shërbim të njeriut. I gjithë krijimi është një skenë në të cilën njeriu duhet të kryejë veprimin e tij etik dhe, si rrjedhim, të përmbushë pjesën më të lartë të vullnetit hyjnor. Njeriu është përgjegjës për përmbushjen e instinkteve dhe të nevojave të tij dhe çdo individ është përgjegjës për plotësimin e njëjtë për të gjithë njerëzit. Njeriu është i obliguar që t'i zhvillojë shkathtësitë njerëzore të të gjithë njerëzve në shkallën më të lartë të mundshme, që të mund të bëhet shfrytëzimi i plotë i të gjitha dhuntive të tyre natyrore. Ai është i obliguar që ta transformojë tërë tokën në pemishte pjellore dhe kopshte të bukura. Ai, në vazhdim, mund të eksplorojë diellin dhe hënën, nëse është e nevojshme.[35] Sigurisht ai duhet t'i zbulojë dhe t'i mësojë shabllonet e natyrës, të psikës njerëzore dhe të shoqërisë. Sigurisht ai duhet ta industrializojë dhe ta zhvillojë botën me qëllim që ajo të bëhet më në fund kopshti ku fjala e Zotit është supreme.



Foto 4.10 Llambë xhamie, Siri, v. 1385 e.s. [Falënderojmë The Corning Museum of Glass.]

Pohimi i tillë i botës është me të vërtetë kreativ për qytetërimin. Ai gjeneron elemente nga të cilat formohen qytetërimet, si edhe forcat shoqërore të domosdoshme për rritjen dhe progresin e tij. *Tevhidi* është kundër murgërisë, kundër izolimit, kundër mohimit të botës dhe kundër asketizmit.[36] Nga ana tjetër, pohimi i botës nuk do të thotë pranim i pakushtëzuar i botës dhe natyrës ashtu si ato janë. Pa një parim që e kontrollon zbatimin apo realizmin nga ana e njeriut, pohimi i botës dhe natyrës mund të shkojë kundër vetes nga kërkimi i ekzagjeruar i çfarëdo vlere, elementi apo force, apo grupi të tyre, me përjashtimin e të gjithë të tjerave. Balancimi dhe disiplinimi i kërkimit të njeriut, ashtu që ai të rezultojë në realizimin harmonik të të gjitha vlerave, më mirë nën sistemin prioritar që u përket atyre në mënyrë të përshtatshme sesa nën çfarëdo nxitimi, pasioni, zelli apo verbimi të njeriut, është një parakusht i domosdoshëm. Pa atë, vetë kërkimi mund të fundoset ose në tragjedi, ose në përciptësi, apo mund të zgjojë disa forca vërtet demoniake. Qytetërimi grek, për shembull, e ekzagjeroi kërkimin e tij të botës. Ai pohoi se gjithçka që është në natyrë është e mirë në mënyrë të pakushtëzuar dhe prej këtu e vlefshme për kërkim dhe realizim. Kështu, ai deklaroi se gjithçka që dëshirohet realisht – objekti i interesit real – është i mirë *ipso facto*, mbi bazën se vetë dëshira, duke qenë natyrore, është e mirë. Që natyra shpesh e kundërshton veten, që dhe ndjekjet e dëshirave apo elementeve të tilla të natyrës mund të dalin kundër njëra-tjetrës, këto nuk përbëjnë një apel të mjaftueshëm për të justifikuar një rishikim të supozimit të parë. Duhet të pranohet nevoja për një parim të mbinatyrshëm që i mbiharkon të gjitha tendencat dhe kërkesat e natyrës, dhe në kushtet e të cilit mund të kuptohen kontradiktat dhe dallimet. Por në vend të përmbushjes së kësaj të vërtete, qytetërimi grek ishte shumë i dehur me bukurinë e natyrës *per se* dhe e pa përfundimin tragjik të natyralizmit të vet natyror. Që nga Rilindja, qytetërimi modern perëndimor i ka kushtuar vlerësimin më të lartë tragjedisë. Zelli i tij për natyralizmin e çoi atë në ekstremin e pranimit



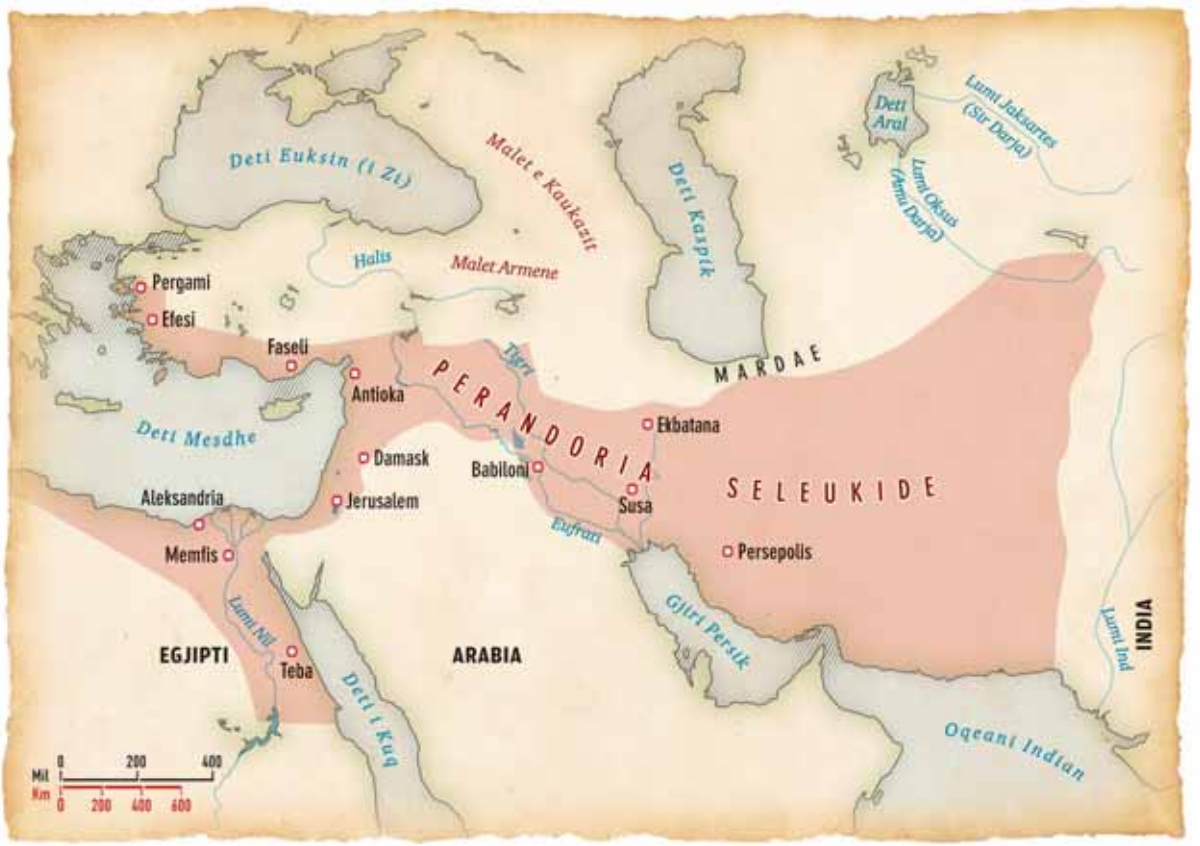
Harta 16-B Perandoria e Aleksandrit të Madh

të natyrës pa moralitetin si një kusht supernatyror. Meqë lufta e njeriut përëndimor kishte qenë kundër kishës dhe gjithçka që ajo përfaqësonte, progresi i njeriut në shkencë u konceptua si një lirim nga kthetrat e saj. Madje ishte tepër e vështirë ta konceptoje pohimin e botës apo natyralizmin si të lidhur me fije normative që shtriheshin nga një burim a priori, noumenal, absolut. Pa fije të tilla, natyralizmi është i detyruar të përfundojë në vetëkontradiktë, në konflikte brenda vetes që janë *ex hypothesi* të pazgjidhshme. Komuniteti i Olimpit nuk mund të jetonte në harmoni me veten dhe iu desh ta shkatërronte veten. Pohimi i tij botës ishte i kotë.

Garancia e pohimit të botës, e cila i siguron asaj një qytetërim të ekuilibruar, permanent, vetërregullues, është morali. Në të vërtetë, qytetërimi i vërtetë s'është asgjë veçse një pohim i botës që disiplinohet nga karakteri moral *a priori*, apo i mbinatyrshëm, brendia apo vlerat më të brendshme të të cilit nuk janë armiqësore me jetën dhe botën, me kohën dhe historinë, me arsyen. Morali i tillë, midis të gjithë ideologjive të njohura nga njeriu, jepet vetëm nga *tevhidi*.

***Tevhidi* si parimi i parë i societizmit [shoqërizmit].** *Tevhidi* pohon se "ky *ummeti* juaj është i vetmi *ummet*, Pronar i të cilit është Zoti. Prandaj adhurojeni dhe shërbejini Atij."[37] *Tevhidi* do të thotë se besimtarët janë në të vërtetë një vëllazëri e vetme, anëtarët e së cilës e duan reciprokisht njeri-tjetrin për hir të Zotit, të cilët e këshillojnë njëri-tjetrin të veprojnë me drejtësi dhe të jenë të durueshëm[38]; të cilët kapen pa përjashtim tek litari i Zotit dhe nuk e veçojnë njërin nga tjetri[39]; të cilët e llogarisin njëri-tjetrin, duke urdhëruar atë që është e mirë dhe duke e ndaluar atë që është e keqe[40]; të cilët, së fundi, i binden Zotit dhe Pejgamberit të Tij.[41]

Vizioni i *ummetit* është një; kështu është edhe ndjenja apo dëshira, si edhe veprimi. *Ummeti* është një bashkësi njerëzish që përbëhet nga konsensusi tripalësh i mendjes, zemrës dhe dorës. Ekziston konsensus në mendimin e tyre, në vendimin e tyre, në qëndrimin dhe karakterin e tyre dhe në duart e tyre. Është një vëllazëri universale që nuk njeh as ngjyrë, as identitet etnik. Në sferën e tij, të gjithë njerëzit janë një, të vlerësueshëm vetëm sipas përkushtimit fetar.[42] Nëse ndonjë nga



Harta 16-C Perandoria Seleukide

anëtarët e tij fiton një njohje të re, është detyrë e tij t'ua mësojë të tjerëve. Nëse ndonjëri fiton ushqim apo mirëqenie, është detyrë e tij t'i ndajë ato me të tjerët. Nëse ndonjëri arrin rehati, sukses dhe prosperitet, është detyrë e tij t'i ndihmojë të tjerët t'i arrijnë ato po ashtu.[43]

Kështu nuk ekziston *tevhid* pa *ummet*. *Ummeti* është mediumi i dijes, i etikës, i hilafetit (mëkëmbësisë) së njeriut, i pohimit të botës. *Ummeti* është një bashkësi universale që përfshin madje edhe ata që nuk janë besimtarë. Ai është një bashkësi e paqes, një *Pax Islamica*, gjithmonë i hapur për të gjithë ata individë dhe grupe, që e pranojnë parimin e lirisë për të bindur dhe për t'u bindur për të vërtetën, që synojnë një bashkësi botërore në të cilën idetë, mallrat, pasuria apo njerëzit të jenë të lirë për të lëvizur. *Pax Islamica* është një bashkësi internacionale që i tejkalon Kombet e Bashkuara, këtë pjellë të djeshme, të dështuar dhe të deformuar nga parimet e shtetit-komb dhe dominimi i "fuqive të mëdha", të cilët janë të dy përbërësit e tij. Këto parime mbështeten mbi "sovranitetin nacional", ashtu si ai ka evoluar në historinë ideologjike të Evropës, që nga Reformacioni dhe trashëgimine e idealit të komunitetit universal të cilin Kisha e pat mbajtur deri tani me pahir. Por sovraniteti kombëtar mbështetet përfundimisht mbi relativizmin aksiologjik dhe etik.

Organizata e Kombeve e Bashkuara është e suksesshme nëse ajo përmbush rolin e parandalimit apo ndalimit të luftës midis anëtarëve. Madje edhe atëherë, ajo është një bashkësi impotente, meqë nuk ka ushtri përveçse kur anëtarët e "fuqisë së madhe" të Këshillit të Sigurimit pajtohen për ta siguruar atë *ad hoc*. Përkundrazi, *Pax Islamica* u përcaktua në një kushtetutë të qëndrueshme nga Pejgamberi në Medinë, në ditët e para të Hixhretit. Ai e bëri atë përfshirëse për çifutët e Medinës dhe të krishterët e Nexhranit, duke iu garantuar atyre identitetin dhe institucionet e tyre fetare, sociale dhe kulturore. Historia nuk njeh kushtetutë tjetër të shkruar që ka respektuar minoritetet, ashtu sikundër i ka respektuar kushtetuta e shtetit islam. Kushtetuta e Medinës ka qenë në fuqi në shtete të ndryshme islame për katërmbëdhjetë shekuj dhe u ka rezistuar diktatorëve dhe revolucioneve të të gjitha llojeve – duke përfshirë Xhengis Hanin dhe Hulagun!

Pra *ummeti* është një rend botëror, përveç të qenit një rend shoqëror. Ai është baza e qytetërimit islam, *sine qua non* i tij. Në paraqitjen e arsyes njerëzore në personin dhe karrierën e Hajj ibn Jakdhan*it*, filozofët kanë zbuluar se Hajji kishte arritur me përpjekjen e vet të zbulonte të vërtetën e Islamit dhe të *tevhidit*, esencën e tij. Por pasi kishte vepruar kështu, Hajjit iu desh të shpikte apo të zbulonte *ummetin*. Si rrjedhim, ai bëri për vete një kanoe nga një trung i zgavruar dhe u nis në oqeanin e panjohur, për të zbuluar *ummetin*, pa të cilin e gjithë njohja e tij nuk mund të bashkëlidhej me të vërtetën.

Shkurt, *tevhidi* është *ummetizëm*.

***Tevhidi* si parimi i parë i estetikës**. *Tevhidi* nënkupton lënien jashtë të Hyjnisë nga e tërë sfera e natyrës. Gjithçka që është në krijim, apo e krijuar, është një krijesë, jo transcendente, që i nënshtrohet ligjeve të hapësirës dhe kohës. Asgjë prej saj nuk mund të jetë Zot apo e shenjtë në çfarëdo kuptimi, veçanërisht ontologjik, të cilin *tevhidi*, si esenca e monoteizmit, e mohon. Zoti është plotësisht i ndryshëm nga krijimi, plotësisht i ndryshëm nga natyra, pra, transcendent. Ai është qenia e vetme transcendente. *Tevhidi* përveç kësaj pohon se asgjë nuk është i ngjashëm me Atë,[44] dhe prej këtu, se asgjë në krijim nuk mund të jetë një përngjasim apo simbol për Zotin, asgjë nuk mund të përfaqësojë Atë. Në të vërtetë, Ai nuk mund të përfytyrohet me anën e asnjë përkufizimi. Zoti është Ai për të Cilin nuk është e mundshme asnjë intuitë estetike.

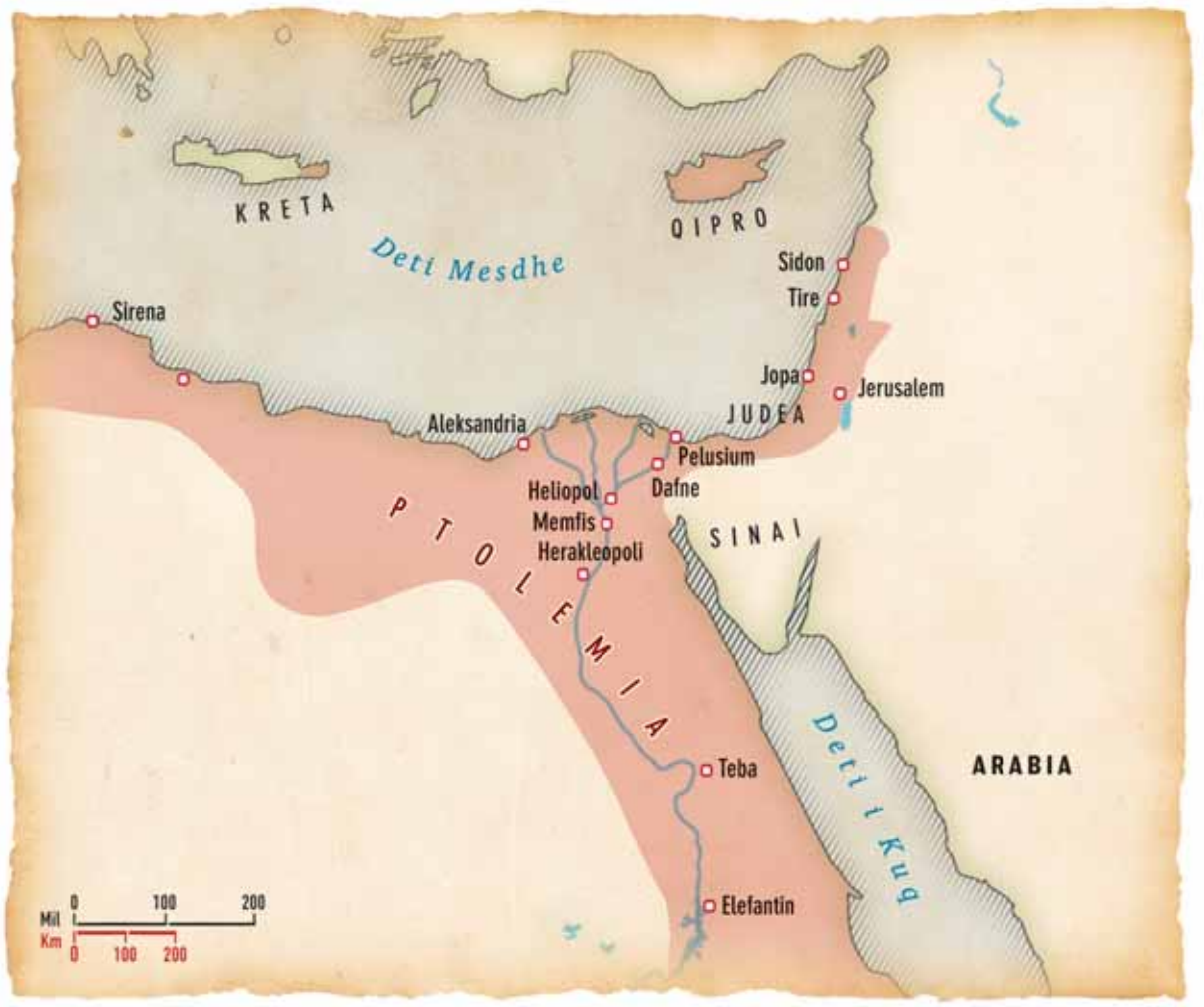
Me eksperiencë estetike nënkuptohet eksperienca përmes shqisave, e një esence *a priori* meta-natyrore që vepron si parim normativ i objektit që shihet. Kjo është ajo që objekti duhet të jetë. Sa më i afërt është objekti i dukshëm me këtë esencë, aq më i bukur ai është. Në rastin e natyrës së gjallë, e bimës, kafshës dhe veçanërisht njeriut, bukuria është ajo që i shkon *a priori* esencës sa më afër të jetë e mundshme, ashtu që kushdo që është i aftë për të gjykuar do të jetë i saktë në mendimin se në objektin estetik natyra e ka artikuluar veten në mënyrë elokuente, në mënyrë të qartë; se objekt i bukur është ajo çfarë natyra nënkupton të thotë, sikurse ajo vepron kështu rrallëherë midis një mijë e një mungesave të saj. Arti është procesi i zbulimit brenda natyrës të kësaj esence meta-natyrore dhe paraqitja e saj në një formë të dukshme. Është e qartë se arti nuk është imitim i natyrës së krijuar; as nuk është paraqitje ndijimore e *natura naturata*, e objekteve realiteti "natyrizues" apo natyror i të cilave është i plotë. Një paraqitje fotografike mund të jetë e vlefshme për ilustrim apo dokumentim, apo për vërtetimin e identitetit. Si një vepër arti, ajo është e pavlefshme. Arti është leximi në natyrë i një esence që është jonatyrore dhe dhënia e kësaj esence në një formë të dukshme që është e përshtatshme për të.

Sikurse është përcaktuar dhe analizuar deri tani, arti është doemos supozimi për të gjetur në natyrë atë që nuk është prej saj. Por ajo që nuk është në natyrë është transcendente; dhe vetëm ajo që është hyjnore cilësohet me këtë status. Përveç kësaj, meqë *a priori* esenca që është objekt i vlerësimit estetik është normative dhe e bukur, emocionet e njeriut ndikohen në mënyrë të veçantë prej saj. Kjo është arsyeja përse njerëzit e duan të bukurën dhe përcaktohen prej saj. Aty ku ata shikojnë të bukurën në natyrën njerëzore, *a priori* esenca meta-natyrore është njerëzia e idealizuar në një shkallë transcendente. Është pikërisht ajo që grekët e quanin *apotheosis*, apo transfigurim i njeriut në hyjni. Njerëzit veçanërisht priren të adhurojnë njerëzit e tillë të transfiguruar dhe t'i konsiderojnë ata si zota. Njeriu perëndimor modern ka tolerancë të paktë për çdo hyjni që ka lidhje me metafizikën. Por, për sa i përket etikës dhe sjelljes, "zotat" që ai krijon nga idealizmi i pasioneve dhe prirjeve të tij njerëzore janë përcaktuesit realë të veprimit të tij.

Kjo shpjegon arsyen përse midis grekëve të lashtë artet e paraqitjes së zotave si apoteozë e elemente-



Foto 4.11 Xhamia e Fatimesë në Kuvajt.



Harta 16-D Shteti Ptolemeik

ve, e cilësive apo e pasioneve njerëzore, në mënyrë vizuale si në skulpturë, dhe në mënyrë imagjinuese si në poezi dhe dramë, ishin punët estetike më kryesore. Objektet që ata paraqitnin – zotat – ishin të bukur sepse ata ishin idealizime të asaj që natyra njerëzore duhet të ishte. Bukuria e tyre nuk e fshihte konfliktin e lindur të secilit me zotat e tjerë, pikërisht për arsye se secili ishte objekti real i natyrës që absolutizohej në nivelin e saj hyjnor mbinatyror.

Vetëm në Romë, në teatrin e dekadencës greke, arti suprem grek i skulpturës u katandis në portretizimin realist empirik të perandorëve të ndryshëm. Madje atje, megjithatë, kjo nuk do të kishte qenë e mundshme pa hyjnizimin e perandorit. Në Greqi, ku teoria mbeti e pastër për shekuj, arti i dramës u zhvillua përkrah atij të skulpturës, me qëllim që t'i paraqiste konfliktet e përjetshme të zotave me njëri-tjetrin, me anën e shpalimit të një serie ngjarjesh, në të cilat përfshiheshin karakteret. Qëllimi i përgjithshëm ishte paraqitja e karaktereve të tyre individuale, të cilët spektatorët i njihnin të ishin njerëzorë, plotësisht njerëzorë, por të cilët ishin burim i kënaqësisë së pamasë. Meqë ngjarjet dramatike të shpalosura përpara syve të tyre çuan drejt një fundi tragjik, kjo u vlerësua si e domosdoshme dhe e natyrshme. Domosdoshmëria e artit e largoi thumbimin e tij dhe, nëpërmjet katharsisit, e ndihmoi atë ta largonte nga ata fajin që ata ndienin në pohimet dhe zbavitjet e tyre imorale. Kjo është arsyeja se përse arti i tragjedisë, i lindur dhe i perfeksionuar në Greqi, ishte kulmi i arteve letrare si dhe i të gjitha studimeve klasike. Në një deklaratë të rrallë të vërtetë, orientalisti G. E. von Grunebaum thotë se Islami nuk ka arte figurative (skulpturë, pikturë, art dramatik) për arsye se ai është i lirë nga çfarëdo zotash të trupëzuar apo imanent në natyrë, zota, aktivitetet e të cilëve kundërshtohen me njëri-tjetrin apo me mëkat-

in.[45] Von Grunebaum e nënkupton atë si një qortim ndaj Islamit, megjithëse ai është në realitet dallimi parësor i Islamit. Është nderi unik i Islamit që ai është plotësisht i lirë nga idhujtaria, nga ngatërrimi i krijesës me Krijuesin. Megjithatë, deklarata mbetet e vërtetë, mbasi ajo tregon marrëdhënien e ngushtë midis arteve figurative, besimeve pagane të antikitetit dhe teologjisë trupëzuese të Perëndimit.

Çifutët kishin pohuar më parë se transcendenca e Zotit nuk e pranon aspak bërjen e "statujave të gdhendura" dhe ata vetë ishin angazhuar, në përputhje me këtë urdhëresë hyjnore, në një histori të tërë për largimin pothuaj të plotë nga çfarëdo arti vizual.[46] Ata krijuan disa vepra minore vetëm nën ndikimin e Egjiptit, Greqisë, Romës dhe Krishterimit. Në kohët moderne, veçanërisht qysh nga emancipimi i tyre gjatë kohës së Napoleonit dhe asimilimi në kulturën perëndimore, ata kanë mohuar qëndrimin e tyre origjinal semitik për natyralizmin e Perëndimit.

Tevhidi nuk është kundër kreativitetit artistik dhe nuk është as kundër kënaqësisë së bukurisë. Përkundrazi, *tevhidi* e bekon bukurinë dhe e nxit atë. Ai e sheh bukurinë absolute vetëm tek Zoti dhe tek vullneti apo fjalët e Tij të shpallura. Prandaj, ai prirej nga krijimi i një arti të ri që i përshtatej pikëpamjes së tij. Duke filluar nga premisa se nuk ekziston Zot përveç Zotit, artisti musliman ishte i bindur se asgjë në natyrë nuk mund ta paraqiste apo ta shprehte Zotin. Nëpërmjet stilizimit, ai e largoi çdo objekt sa më tej që të ishte e mundshme nga natyra. Në të vërtetë, si rrjedhim, objekti i natyrës u largua aq shumë nga natyra saqë ai u bë pothuaj i panjohshëm. Në dorën e artistit, stilizimi ishte një instrument mohues, me anën e të cilit ai i tha: Jo! çdo gjëje natyrore, vetëkrijimit. Artisti musliman, duke mohuar natyrësinë e tij krejtësisht, shprehu në formë e dukshme gjykimin mohues (Lâ) se nuk ekziston Zot përveç Zotit. Ky *shehadet* (dëshmim) i artistit musliman është në të vërtetë ekuivalenti i mohimit të transcendencës në natyrë.

Artisti musliman nuk u ndal aty. Shpërthimi i tij kreativ erdhi kur atij iu bë e qartë se të shprehësh Zotin në një figurë të natyrës është një gjë, dhe të shprehësh pashprehshmërinë e Tij në një figurë të tillë është gjë tjetër. Aftësia për të kuptuar se Zoti – i lartësuar qoftë Ai në transcendencën e Tij – është vizualisht i pashprehshëm, është objektivi estetik më i lartë i mundshëm për njeriun. Zoti është absolut, sublim. Ta gjykosh Atë të papërfytyrueshëm me anën e asgjëje është ta mendosh karakterin e Tij absolut dhe sublim seriozisht. Të menduarit e Tij në imagjinatën e ndokujt si i pangjashëm nga gjithçka që është në krijim, është të menduarit e Tij si "i bukur – ndryshe nga çfarëdo objekt tjetër që është i bukur." Pashprehshmëria hyjnore është një atribut hyjnor, domethënia e së cilës është pafundësia, absolutja, përfundimshmëria apo pakushtëzueshmëria dhe pakufizueshmëria. E pafundmja është në çdo kuptim e pashprehshme.

Në ndjekje të kësaj linje të mendimit islam, artisti musliman shpiku artin e dekorimit dhe e transformoi atë në "arabeskë", një dizajn jozhvillimor që shtrihet në të gjitha drejtimet *ad infinitum*. Arabeska e transfiguron objektin e natyrës që ajo dekoron – qoftë tekstil, metal, vazo, mur, tavan, shtyllë, dritare apo faqe e një libri – në një formë të papeshë, transparente, pluskuese që shtrihet pambarimisht në të gjitha drejtimet. Objekti i natyrës nuk është vetja por është "trans-konkretizimi". Ai



Foto 4.12 Kandil dhe varëse nga xhamia e ndërtuar prej Abbas Hilmiut të II, guvernatorit të Egjiptit.



Harta 16-E Perandoria Lindore Romake

është bërë vetëm një fushë e vizionit. Nga ana estetike, objekti i natyrës është bërë, nën përpunimin e arabeskës, një dritare në pafundësi. Ta mendosh atë si evokues të pafundësisë është të njohësh një prej domethënieve të transcendencës, e vetmja që jepet – megjithëse vetëm në trajtë mohore – me përfytyrimin dhe intuitën ndijimore.

Kjo shpjegon arsyen se përse pjesa më e madhe e veprave të artit të krijuara nga muslimanët ishin abstrakte. Madje edhe atje ku përdoreshin figurat e bimëve, kafshëve dhe njerëzve, artisti i stilizonte ato në një mënyrë si për të mohuar krijueshmërinë e tyre, si për të mohuar se ndonjë esencë mbinatyrore është rezidente brenda tyre. Artisti musliman, në këtë përpjekje, u ndihmua nga gjuha e tij dhe trashëgimia e tij letrare. Për të njëjtin qëllim, ai zhvilloi shkrimin arab, në mënyrë që të bëjë me të një arabeskë të pakufizuar, duke e shtrirë në mënyrë jozhvillimore në çfarëdo drejtimi që kaligrafisti zgjedh. E njëjta gjë është e vërtetë edhe për arkitektin musliman, godina e të cilit është një arabeskë në fasadën e saj, lartësinë e saj, profilin e saj, si edhe në planin e dyshemesë së saj. *Tevhidi* është një emërues i përbashkët i të gjithë artistëve, botëkuptimi i të cilëve është ai i Islamit, sado të ndarë, gjeografikisht apo etnikisht, ata mund të jenë.[47]

SHËNIMET

1. Shih përgënjeshtrimin tim të orientalistëve që ngritën dyshimin se Islami ka një esencë, apo se ajo njihet, apo është e njohshme, në "The Essence of Religious Experience in Islam", *Numen,* 20 (1973), f. 186-201.

2. Në lidhje me këtë, *tevhidi* u dallua nga Sufizmi dhe nga disa sekte të Hinduizmit, ku realiteti i botës shpërbëhet në Zot dhe Zoti bëhet i vetmi realitet, e vetmja ekzistencë. Sipas kësaj pikëpamjeje, asgjë nuk ekziston realisht përveç Zotit. Çdo gjë është një iluzion; dhe ekzistenca e çdo gjëje është iluzore. *Tevhidi*, i kundërshton në mënyrë të njëjtë pikëpamjet e lashta egjiptiane, greke dhe taoiste, që ecin në një drejtim diametralisht të kundërt me atë indian. Sipas kësaj pikëpamjeje, ekzistenca e Krijuesit shpërbëhet në atë të krijimit, apo të botës. Ndërsa Egjipti pohonte se Zoti është në të vërtetë faraoni, dhe gjethet e barit të gjelbër që dalin në sipërfaqe në pranverë, dhe lumi Nil me ujin dhe shtratin e tij, dhe disku i diellit me ngrohtësinë dhe dritën e tij, antikiteti greko-romak pohonte se Zoti është çdo aspekt i natyrës njerëzore, apo personalitet i lartësuar në një shkallë të lartë, që e vendos atë përmbi natyrë në njërin sens, por e mban atë imanent në natyrë në sensin tjetër. Në cilindo rast, Krijuesi ngatërrohet me krijimin e Tij. Krishterimi, nën influencën e priftërinjve të tij, u largua nga *tevhidi*, kur deklaroi se Zoti e trupëzoi veten në trupin e Jezusit dhe shpalli se Jezusi është Zot. Vetia dalluese unike e Islamit është se ai thekson dualitetin themelor dhe pabarazinë absolute të Zotit dhe botës, të Krijuesit dhe të krijesës. Me qëndrimin e tij të qartë dhe të papajtueshëm në çështjen e transcendencës hyjnore, Islami u bë kuintesenca e traditës së profecisë semitike, duke mbajtur mesin e artë midis ekzagjerizimit lindor (indian), i cili e mohon natyrën, dhe ekzagjerizimit perëndimor (grek dhe egjiptian), i cili e mohon Zotin si tjetër.

3. Ky parim vë në dukje veçimin absolut ontologjik të Zotit dhe njeriut, pamundësinë e bashkimit të tyre nëpërmjet inkarnimit, hyjnizimit apo shkrirjes. Parimi, megjithatë nuk e ndalon mundësinë e komunikimit midis tyre. Në të vërtetë, ai është i pandashëm nga profecia, apo komunikimi nga Zoti, drejtuar njeriut, i një urdhërimi, të cilit njeriu shpresohet t'i bindet. Ai as nuk e përjashton mundësinë e komunikimit nëpërmjet intelektit apo intuitës, pasi kur njeriu vrojton krijesat, mendon për krijimin e tyre dhe konkludon se ato duhet të kenë një krijues, disenjator dhe mbështetës, i Cili meriton që t'i kushtohet vëmendje. Kjo është rruga e ideacionit apo e të arsyetuarit. Në analizën përfundimtare, është ky parim i ndarjes ontike të Zotit dhe botës, që e veçon

tevhidin nga të gjitha teoritë që hyjnizojnë njeriun apo humanizojnë Zotin, qofshin greke, romake, hinduse, budiste, apo krishtere.

4. Sikurse tregojnë ajetet 3:191 dhe 23:116.

5. Sikurse përmbahet në ajetet 7:15; 10:5; 13:9; 15:29; 25:2; 32:9; 38:72; 41:10; 54:49; 65:3; 75:4, 38; 80:19; 82:7; 87:2–3.

6. Kur'an 17:77; 33:62; 35:43; 48:23; 65:3.

7. Çdo veprim që bëhet "nga natyra" është *ipso facto* pa moral, që nuk meriton shpërblim ose ndëshkim. Shembuj janë frymëmarrja, tretja apo një veprim i bamirësisë apo padrejtësisë i realizuar nën shtrëngim. Kjo është plotësisht ndryshe nga vepra e realizuar në liri, me mundësinë e autorit të saj për ta bërë apo për mos ta bërë atë, apo të bërit e disa veprimeve të tjera përveç saj.

8. Kjo dëshmohet nga ajetet që flasin për perfeksionimin e krijimit të Zotit (shih shënimet 4, 5 lart) dhe nga ato që theksojnë obligimet dhe përgjegjësitë morale të njeriut. Këto të fundit janë të shumta për t'u numëruar.

9. Kjo është domethënia e nënkuptuar në ajetet që flasin për dobishmërinë e krijimit të njeriut dhe pikërisht: 13:2; 14: 32-33; 16:12, 14; 22:36-37, 65; 29:61; 31:20, 29; 35:13; 38:18; 39:5; 43:13; 45:11-12.

10. Siç tregon theksimi i kudondodhshëm i obligimit moral në Kur'an.

11. Ajetet që kanë të bëjnë me Gjykimin Përfundimtar janë të shumta dhe nuk është e nevojshme t'i përmend të gjitha ato; disa shembuj: *"A mendon njeriu se do të lihet duke mos u zënë asgjë?"* (75:36); *"Dhe vetëm detyra jonë është llogaria e tyre."* (88:26, 4:85).

12. Zoti e ndalon njeriun nga dyshimi tek shokët e tij në 4:156; 6:116, 148; 10:26, 66; 49:12; 53:23, 28.

13. Ky term grek, i cili ilustron dallimin midis mendimeve prapa dy gjuhëve, nuk ka barasvlerës në arabisht. Termi grek i referohet një dogme irracionale që përkrahet nga i krishteri.

14. Filozofët e kanë ngritur arsyen mbi shpalljen dhe i kanë dhënë asaj status parësor kur gjykojnë pohimet fetare. Sigurisht ata gabohen duke vepruar kështu. Mendimtari islam është sigurisht i aftë që ta përkufizojë arsyen ndryshe, dhe që ta përdorë përkufizimin e saj si premisë për të gjitha pohimet e tjera. Këtu, sigurisht duhet të ngrihet pyetja se cili përkufizim është i vlefshëm, dhe ne nuk kemi asnjë dyshin në lidhje me jetësinë filozofike, apo arsyeshmërinë – madje, sipërinë! – e përcaktimit islam. Përkufizimi i dhënë këtu, përveç se racionalizmi është refuzim i vetëkontradiktës themelore, ka edhe vlerën e vazhdimit të traditës së etërve të drejtë.

15. Dëshmia për këtë mund të gjendet në ajetet që pyesin për ndalimin arbitrar, p. sh., 5:90; 7:13; 66:1; si edhe në parimin *usulî* (juridik) sipas marrëveshjes të të gjithëve se "Asgjë nuk është *haram* (e ndaluar) përveçse sipas një teksti (të shkrimit të shenjtë)." Marrim parasysh gjithashtu ajetin, "Zoti, në të vërtetë, ju ka treguar juve me hollësi për atë që Ai jua ka ndaluar" (6:119, 153).

16. Kur'an 6:42; 12:109; 13:40; 14:4; 15:9; 16:43; 17:77; 21:7, 25; 23:44; 25:20; 30:47; 37:72; 40:70.

17. Po aty, 4:162, 35:23. "Ne nuk kemi dërguar përpara teje [Muhammed] asnjë pejgamber që Ne të mos i kemi shpallur atij se nuk ekziston Zot tjetër përveç Meje. Më adhuroni dhe më shërbeni Mua."

18. Po aty, 30:30.

19. Po aty, 94:6.

20. Po aty, 49:6.

21. Shih poshtë, Kapitullin14.

22. Shkencat natyrore nuk u zhvilluan derisa u pranua parimi se ngjarjet natyrore pasonin në mënyrë konstante të njëjtat ligje të pandryshueshme. Kjo është pikërisht ajo që Islami ka kontribuar për zhvillimin e shkencës natyrore, ndërmjet pasuesve të tij. Insistimi i tij në rregullshmërinë e kozmosit, nën sundimin e Zotit, siguroi atmosferën e domosdoshme për zhvillimin e frymës shkencore. Besimi i kundërt, pra, se natyra nuk ka qëndrueshmëri, por është fushë e veprimit të hyjnive arbitrare të inkarnuara atje, apo e forcave magjike që e manipulojnë atë, nuk mund të çojë drejt shkencës.

23. Ndryshe nga historia, e cila studion një ngjarje të veçantë dhe e analizon atë në përbërësit e saj individualë dhe vendos marrëdhëniet e tyre reciproke, shkencat natyrore janë të lidhura me shabllonin e përgjithshëm, ligjin universal që aplikohet për të gjitha hollësitë e një klase të dhënë, apo për të gjithë anëtarët e një klase, apo për të gjitha klasat.

24. E njëjta gjë është e vërtetë për shkencat shoqërore dhe studimet klasike në të cilat objekt është vendosja e ligjeve që udhëheqin apo përcaktojnë sjelljen njerëzore, individuale dhe kolektive.

25. Në përputhje me ajetin, *"Unë nuk i krijova xhinët dhe njerëzit përveçse që të më adhurojnë Mua."* (Kur'an, 51:56).

26. Po aty, 2:30; 6:165; 10:14.

27. Po aty, 33:72.

28. Po aty, 15:29; 21:91: 38:72; 66:12.

29. Për të përdorur termin e Shenjt Agustinit.

30. Kur'an, 11:7; 18:7; 47:31; 67:2.

31. Po aty, 9:95, 106.

32. Po aty, 99:7–8; 101:6, 11.

33. Po aty, 11:61.

34. Po aty, 2:57, 172; 5:90; 7:31, 159; 20:81; 67:15; 92:10.

35. Ashtu si ka thënë Zoti në Kur'an, *"Nëse keni mundësi të dilni përtej kufijve të qiejve dhe të tokës, depërtoni pra, po nuk do të mundeni përveçse me ndonjë fuqi të fortë."* (55:33).

36. Kur'an 57:27. Në të vërtetë, ne qëndrojmë nën urdhrin hyjnor, *"Por mos e harro as pjesën tënde në këtë botë"* (28:77). Zoti i mësoi njerëzit që t'i luten Atij, që atyre t'iu dhurohet *"mirësi edhe në këtë botë edhe në botën tjetër"* (2:201; 7:156). Përveç kësaj, Ai i siguroi ata se Ai do t'iu përgjigjet lutjeve të tyre nëse bëjnë vepra të mira (16:30, 39:10).

37. Kur'an 21:92, 23:53.

38. Sikurse tregon Surja el-Asr (103). Shih gjithashtu 49:10.

39. Po aty, 3:103.

40. Po aty, 3:110; 5:82; 9:113; 20:54, 128.

41. Ashtu si Zoti ka urdhëruar në ajetet 3:32, 132; 4:58; 5:95; 24:54; 47:33; 64:12.

42. Siç thotë *hadithi*, i cituar nga predikimi i lamtumirës së Pejgamberit në pelegrinazhin e tij të fundit. Me konsensusin tripalësh ne nënkuptojmë njëjtësinë e vizionit apo mendjes apo të menduarit, pajtimin e vullnetit apo vendimit dhe qëllimit dhe pajtimin e veprimit apo duarve njerëzore.

43. Pejgamberi i krahasoi muslimanët me një godinë të ndërtuar mirë, pjesët e së cilës përforcojnë njëra-tjetrën; dhe me një trup organik që kundërvepron me tërësinë e tij sa herë që një organ apo pjesë e tij cenohet.

44. Kur'an 42:11.

45. Për hollësira të mëtejshme për këtë çështje, shih Isma'il al-Faruqi, "Islam and Art," *Studia Islamica*, 37 (1973), f. 81-109.

46. I. R. al-Faruqi, "On the Nature of the Religious Work of Art," *Islam and the Modern Age*, 1 (1970), f. 68–81.

47. Për të lexuar më tej mbi lidhjen e *tevhidit* me artet e tjera, shih poshtë kapitujt XIX-XXIII; dhe Lois Lamya' al-Faruqi, *Aesthetic Experience and the Islamic Arts,* Islamabad: Hijrah Centenary Committee, 1405/1985.

Pamje e xhamisë së Sulltanahmedit nga dritarja e Aja Sofjës, Stamboll 1616. ▶

Një kornizë e shkruar nga Hatatt/kaligraf Emin Barêni: Inna fetahna leke fet'han mubina" Surja Fet'h, ajeti I 1. (f.116-117) ▶




EMİN BARIŞ



Pjesa e tretë

FORMA

INSTITUCIONET QË BUROJNË NGA KUR'ANI DHE SUNNETI


سورة البقرة مائتان

بسم الله الرحمن الرحيم

الم ذلك الكتاب لا ريب فيه

هدى للمتقين الذين يؤمنون

بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم

ينفقون والذين يؤمنون بما انزل

اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم

يوقنون اولئك على هدى من ربهم

وقفا ونوه وستون آية

Kapitulli 5

Kur'ani

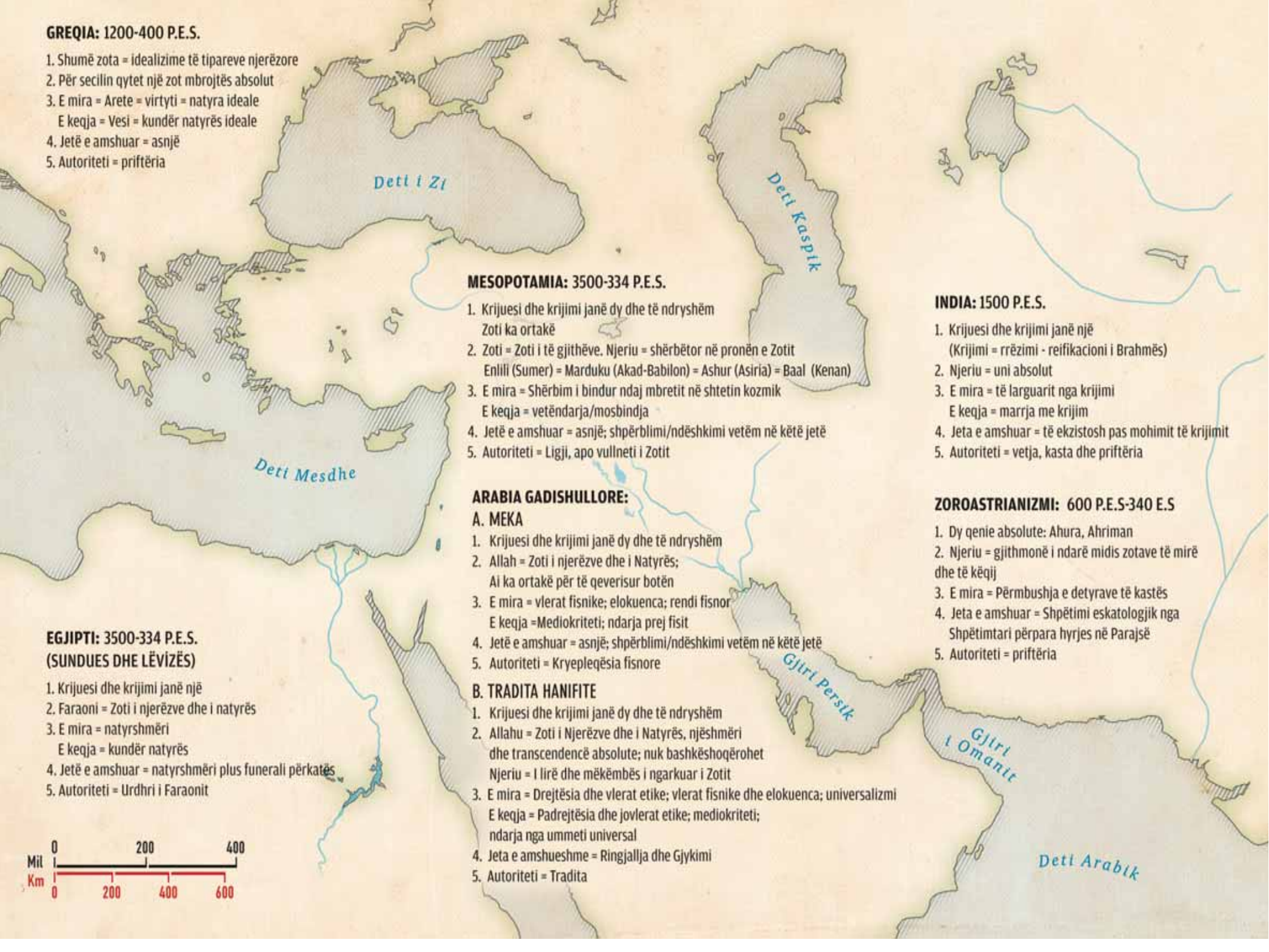
DATA REVELATA DHE HISTORIA E PROFECISË

Shpallja, apo komunikimi i vullnetit të Zotit drejtuar njeriut, ka një histori të gjatë dhe ka marrë forma të ndryshme. Në kohët më të hershme, Zoti, apo qenia që pranohet të jetë hyjnore, e shpalli vullnetin e Tij në mënyrë indirekte nëpërmjet ogureve të natyrës, apo në mënyrë të drejtpërdrejtë nëpërmjet vizioneve dhe ëndrrave, të cilat priftëria ishte mësuar që t'i deshifronte dhe ishte e ngarkuar që t'i komunikonte dhe t'i zbatonte. *Data revelata* u ruajt duke iu besuar memories. Ato kujtoheshin, recitoheshin apo thuheshin në raste ceremoniale. Kështu disa u transmetuan dhe u bënë një traditë e gjallë; të tjerat u harruan apo u transformuan në diçka tjetër, pas vdekjes së marrësve origjinalë të shpalljes. Natyrisht, gjithçka iu nënshtrua harresës, interpretimit personal dhe ndryshimeve të paqëndrueshme të nevojave dhe rrethanave të bartësve. Regjistrimi apo tekstualizmi i tyre ishte i vonë dhe, sidoqoftë, i duhej të priste zbulimin e shkrimit. Ideja se *verba* e një mesazhi hyjnor është e shenjtë dhe kështu objekt i një tabuje fetare kundër falsifikimit të saj, mund të jetë po aq e vjetër sa edhe vetë shpallja. Sidoqoftë, teksti më i hershëm i një mesazhi hyjnor që përmban pretendimin e një shenjtërie dhe tabuje të tillë – dhe duke provuar kështu me anën e dëshmisë së brendshme se përhapësit e këtij mesazhi e konsideruan atë si të tillë – është Kodi i Hamurabiut. Dëshmia e tij është pjesërisht grafike dhe pjesërisht verbale. E para e paraqet Hamurabiun në qëndrimin plot nderim përpara zotit të Drejtësisë, Shamashit, i cili i jep atij në dorë ligjin. E dyta qëndron në pohimin e vetë Hamurabiut se ligji iu dorëzua atij nga Zoti, i cili mbetet ekzekutuesi dhe mbajtësi i tij absolut, dhe në kërcënimin e kodit ndaj atyre që do ta falsifikonin tekstin e tij.[1] Në një fragment që pasqyron traditën hanifite të Arabisë gadishullore, Kur'ani iu referohet *suhuf* (teksteve të shpallura) të Ibrahimit (Abrahamit).[2]

◀ **Foto 5.1** Faqja e parë e sures Bekare, shkruar në kaligrafinë e Hattat Shejh Hamdullahut. (Muzeu i veprave Turko-Islame 402)



Foto 5.2 Një kompozicion nga Hattat Emin Barêni: Emri "Allah".


GREQIA: 1200-400 P.E.S.
1. Shumë zota = idealizime të tipareve njerëzore
2. Për secilin qytet një zot mbrojtës absolut
3. E mira = Arete = virtyti = natyra ideale
E keqja = Vesi = kundër natyrës ideale
4. Jetë e amshuar = asnjë
5. Autoriteti = priftëria
Deti i Zi
Deti Kaspik
MESOPOTAMIA: 3500-334 P.E.S.
1. Krijuesi dhe krijimi janë dy dhe të ndryshëm
Zoti ka ortakë
2. Zoti = Zoti i të gjithëve. Njeriu = shërbëtor në pronën e Zotit
Enlili (Sumer) = Marduku (Akad-Babilon) = Ashur (Asiria) = Baal (Kenan)
3. E mira = Shërbim i bindur ndaj mbretit në shtetin kozmik
E keqja = vetëndarja/mosbindja
4. Jetë e amshuar = asnjë; shpërblimi/ndëshkimi vetëm në këtë jetë
5. Autoriteti = Ligji, apo vullneti i Zotit
INDIA: 1500 P.E.S.
1. Krijuesi dhe krijimi janë një
(Krijimi = rrëzimi - reifikacioni i Brahmës)
2. Njeriu = uni absolut
3. E mira = të larguarit nga krijimi
E keqja = marrja me krijim
4. Jeta e amshuar = të ekzistosh pas mohimit të krijimit
5. Autoriteti = vetja, kasta dhe priftëria
Deti Mesdhe
ARABIA GADISHULLORE:
A. MEKA
1. Krijuesi dhe krijimi janë dy dhe të ndryshëm
2. Allah = Zoti i njerëzve dhe i Natyrës;
Ai ka ortakë për të qeverisur botën
3. E mira = vlerat fisnike; elokuenca; rendi fisnor
E keqja =Mediokriteti; ndarja prej fisit
4. Jetë e amshuar = asnjë; shpërblimi/ndëshkimi vetëm në këtë jetë
5. Autoriteti = Kryepleqësia fisnore
ZOROASTRIANIZMI: 600 P.E.S-340 E.S
1. Dy qenie absolute: Ahura, Ahriman
2. Njeriu = gjithmonë i ndarë midis zotave të mirë dhe të këqij
3. E mira = Përmbushja e detyrave të kastës
4. Jeta e amshuar = Shpëtimi eskatologjik nga Shpëtimtari përpara hyrjes në Parajsë
5. Autoriteti = priftëria
B. TRADITA HANIFITE
1. Krijuesi dhe krijimi janë dy dhe të ndryshëm
2. Allahu = Zoti i Njerëzve dhe i Natyrës, njëshmëri dhe transcendencë absolute; nuk bashkëshoqërohet
Njeriu = I lirë dhe mëkëmbës i ngarkuar i Zotit
3. E mira = Drejtësia dhe vlerat etike; vlerat fisnike dhe elokuenca; universalizmi
E keqja = Padrejtësia dhe jovlerat etike; mediokriteti;
ndarja nga ummeti universal
4. Jeta e amshueshme = Ringjallja dhe Gjykimi
5. Autoriteti = Tradita
Gjiri Persik
Gjiri i Omanit
Deti Arabik
EGJIPTI: 3500-334 P.E.S.
(SUNDUES DHE LËVIZËS)
1. Krijuesi dhe krijimi janë një
2. Faraoni = Zoti i njerëzve dhe i natyrës
3. E mira = natyrshmëri
E keqja = kundër natyrës
4. Jetë e amshuar = natyrshmëri plus funerali përkatës
5. Autoriteti = Urdhri i Faraonit
Mil 0 200 400
Km 0 200 400 600

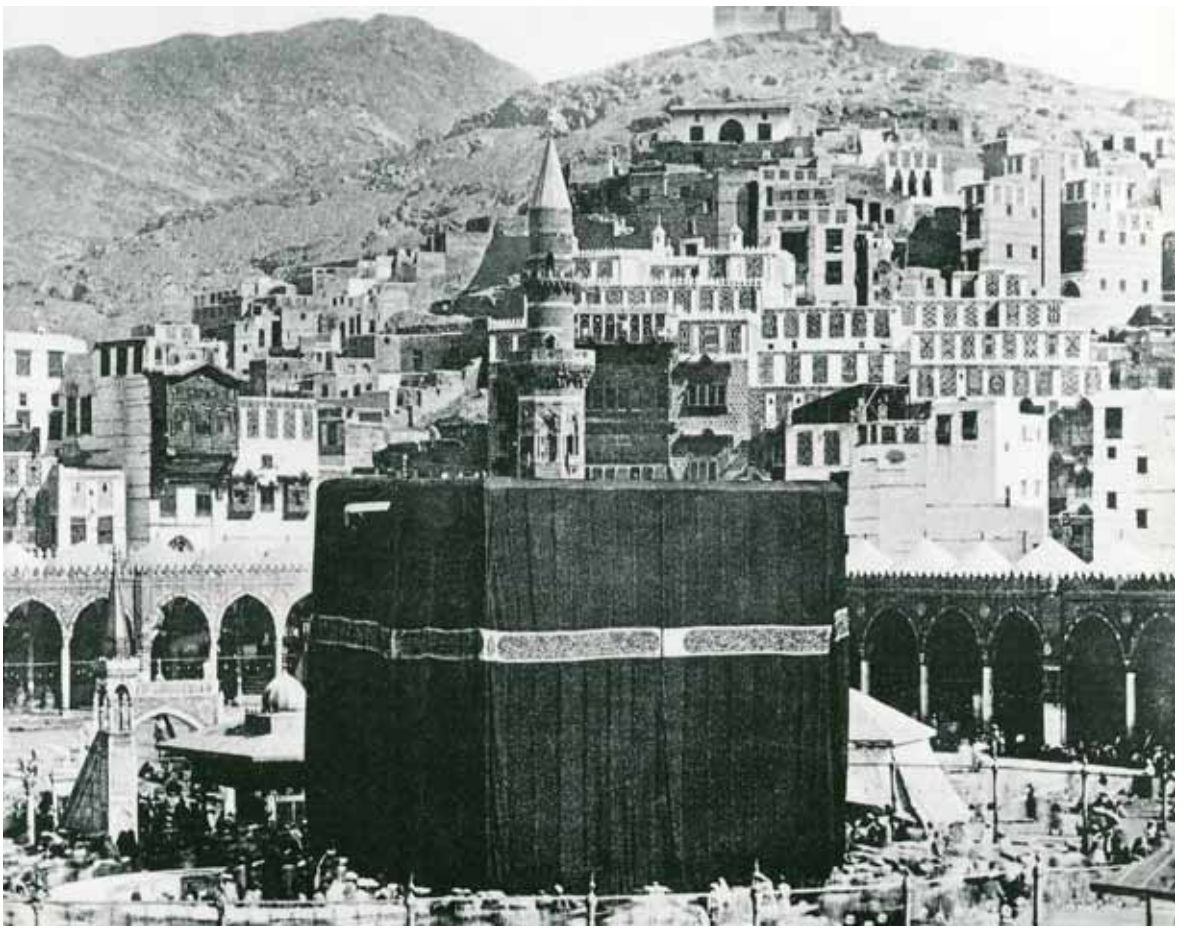


Foto 5.3 Mesxhid-i Harami, Qabe. Mekë, 1880.

Megjithëse arkeologjia nuk ka zbuluar ende ndonjë dëshmi fizike të ekzistencës së tyre, nuk është e paarsyeshme ta supozosh ekzistencën e tyre. Meqë historianët janë pajtuar që ta vendosin Ibrahimin në epokën patriarkale – 2000-1400 p.e.s. – është e besueshme që ai të ketë ditur sesi të lexojë dhe të shkruajë, dhe ta vlerësonte tekstin e mesazhit të shenjtë pa aq me nderim sa edhe bashkëkohësit e Hamurabiut, të cilët ishin vetë bashkatdhetarë dhe shokë të Ibrahimit.[3]

Pretendimi tjetër i këtij lloji është një pretendim i bërë në emër të Mbretit Hezekia, i cili sundoi në Judë nga 715 deri 687 p.e.s. Pretendimi e Hezekias për famë është reforma që ai arriti, e cila synonte të centralizonte ritualet e kultit të hebrenjve, reformë kjo që pretendonte të përmbushte një kërkesë të një teksti Deuteronomik dhe, prej këtu, që nënkupton edhe ekzistencën e tekstit, edhe të mbajturit e tij si i shenjtë nga njerëzit. Megjithatë, asnjë libër ligji nuk bën madje asnjë aluzion në lidhje me këtë reformë.[4] Në të vërtetë është përmendur një "libër" në lidhje me reformën e një trashëgimtari të mëvonshëm të fronit të Hezekias, Josias (640-609 p.e.s.) dhe kjo përbën pretendimin e tretë të llojit të tij (2 Mbretërit 22:8). I udhëzuar nga mbreti që të nxirrte jashtë thesarin e argjendit nga kubeja e Tempullit që ta shpenzojë atë për riparimin e mureve të tij, Hilkia, një prift i lartë, gjeti një "libër të ligjit", për të cilin ai nuk mund të garantonte nëse ishte i vërtetë.[5] Mbreti i urdhëroi priftërinjtë e tij, si edhe Hilkian, që të dilnin përpara njerëzve dhe të pyetnin "të gjithë Judën në lidhje me fjalët e cilitdo lidhur me këtë libër" për të cilin "etërit tanë nuk kishin dëgjuar". Askush nuk u josh të ngrihej, përveç një njëfarë Hulda, një "profeteshë" me reputacion të dyshimtë, që kapi rastin për të mbrojtur pikëpamjen e antikenanizimit, antiasimilimit të librit të cilin as mbreti, as prifti i lartë nuk e kishin njohur ndonjëherë. (2 Mbretërit 22:11-20). Më vonë, u prezantua një pretendim i katërt. "Fjala e Zotit" që i vajti Jeremisë ishte hedhur në zjarr nga Mbreti Jehoaikim, rreth 598-597 p.e.s., sepse ajo paralajmëronte ndëshkim të tmerrshëm

◀ **Harta 17** Religjioni në Lindjen e Lashtë të Afërt

për Judën në duart e Babilonisë (Jeremia 36:20ff). Kjo nuk e asgjësoi atë sepse Jeremia mundi ta recitonte atë nga kujtesa. Megjithatë, redaktori i Librit të Jeremias e pa të përshtatshme që ta paralajmëronte lexuesin se, vetë fjalës së Zotit që i erdhi Jeremias, "i qenë shtuar edhe shumë fjalë të tjera të ngjashme me to" (Jeremia 36:32). Megjithatë, dy shekuj më vonë, u bë një pretendim i pestë kur Ezra paraqiti një version tjetër të ligjit të Zotit, të cilin studiuesit e klasifikuan si P, në kontrast me versionet e mëparshme të J dhe E, si edhe D, të librit të ligjit të sipërpërmendur të Josias, Hilkias, dhe Huldas.[6] Gjatë gjithë dy mijëvjeçarëve të historisë parakrishtere, sigurisht hebrenjtë morën shpallje të shumta. Por nuk ekziston ndonjë dëshmi se ata u pajtuan, apo mbajtën ndonjëherë një tekst në një mënyrë të denjë për origjinën e tij hyjnore. Në Koncilin e Jamnias (Jibna), në 100 e.s. një përmbledhje e teksteve të vjetra të trashëguara, të redaktuara dhe të botuara shumë herë nga persona të panjohur, u deklaruan të shenjta dhe prej këtu "i përlyente duart" ai që i prekte ato.[7] Madje atëherë, tekstet e njohura si "Profetët e fundit" dhe "Shkrimet" nuk ishin përfundimisht të pandryshueshme, por iu deshën të pësonin shtesa. Kanonizimi ishte një proces i gjatë, në të cilin Pesëlibërshi ishte i pari që u njoh si kanonik, që u pasua nga pjesët e tjera të korpusit.

Ky zhvillim në tekstet e shpalljes në pjesën më të madhe u përcaktua nga qëndrimet e ndërrueshme kundrejt fenomenit të profecisë. Në Mesopotami, mbreti dhe qeveritarët që ai kishte caktuar vepronin si marrës të mesazheve nga Qielli dhe si përçues të përmbajtjeve të tij tek njerëzit. Nderimi për hyjnoren ishte bashkuar kështu me nderimin për shtetin dhe zyrtarët e tij. Ky nderim nuk u shua kurrë por vazhdoi pavarësisht nga ngritja apo rënia e shtetit dhe e fuqisë së tij. Ndonëse hebrenjtë rridhnin prej së njëjtës prejardhje mesopotamike, duket se ata kishin rrëshqitur në format më primitive gjatë shekujve që pasuan eksodin e tyre nga Uri. Vjedhja, nga ana e Jakobit, e zotave të xhaxhait të tij punëdhënës (Zanafilla 31: 19-22), përleshja e tij me Zotin si shpirt afër Lumit Jordan (Zanafilla 32:24-32), dhe martesa brenda-fisnore e Beni Elohimëve (fjalë për fjalë bijtë e zotave) me bijat e njerëzve (Zanafilla 6:2-4) – që pranuan lashtësinë e burimeve J dhe E – vënë në dukje më saktë nivelin e religjiozitetit popullor hebraik në Kenan, sesa religjiozitetin e lartë të stërgjyshërve të tyre në Mesopotami.

Nga shoqërimi i tij me Jethron, Priftin e Lartë të Midjenit, Moisiu, i cili u rrit me një religjion dhe kulturë egjiptiane, e zhbëri menjëherë edukimin e tij dhe rimori trashëgiminë e tij mesopotamike. Ai e pa Zotin që i shpalli atij në mënyrë të drejtpërdrejtë një mesazh që përmbante bazat e ligjit, jo ndryshe nga Hamurabiu. Megjithatë, pasi çifutët dhe shokët e tyre, amfiktjonitët që u mblodhën dhe që i shoqëruan ata në udhëtimin e tyre drejt Kenanit, u vendosën atje, ata iu rikthyen praktikave kenanite që ata kishin mësuar përpara se të



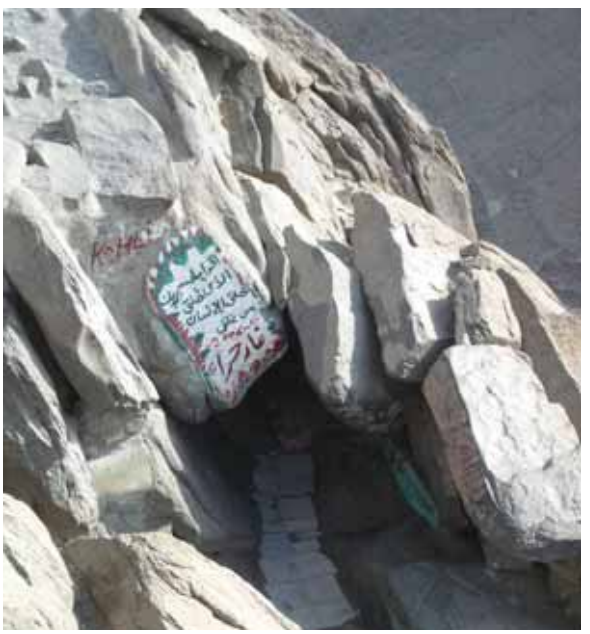


Foto 5.4 Kodra Nur dhe hyrja e shpellës Hira ku i zbriti shpallja e parë Pejgamberit a.s. Mekë.

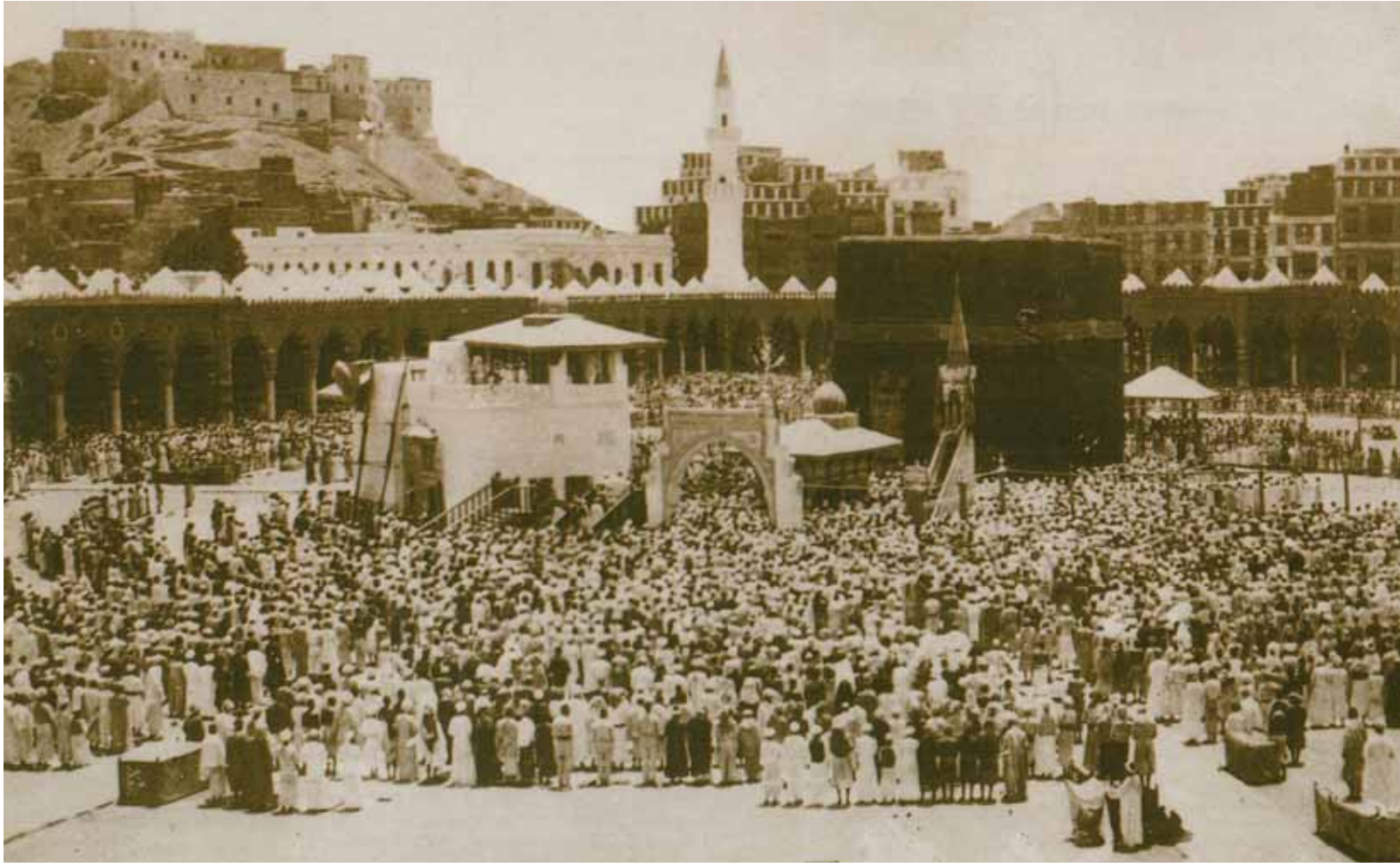


Foto 5.5 Haxhinjtë në Mesxhid-i Haram. Qabe, Mekë, 1889.

shkonin në Egjipt. Gjatë periudhës së Gjykatësve dhe deri tek Davidi (1200-1000 p.e.s.) të tëra fshatrat e praktikonin profecinë me bori dhe me daulle, duke këndu ar dhe duke kërcyer (2 Mbretërit 4:1). I tërë populli do të kridhej në orgjinë e "profetizmit" (I Samuel 10:5, 10; 19:18). Në kohën e Samuelit, Davidit dhe Solomonit, dëshmia e Dhiatës të Vjetër tregon se, profecia e humbi interesin dhe profetët, tani të kthyer pothuaj në priftërinj – Samuel, Jeremia, Ezekiel dhe Pashhur (Isaiah 8:2; Jeremiah 20:1-6) – mbrojtën në mënyrë të pandryshueshme monarkinë dhe politikat e saj si funksionarë shtetërorë. Sigurisht, funksionarë shtetërorë ata u bënë në kohën e Davidit, i cili i përdori ata për të shprehur kërkesën se mbretëria e tij ishte mbretëri e Zotit dhe dinastia e tij ishte e përjetshme. Gjatë sundimit të Solomonit, pakënaqësia ndaj politikave të tij u shpreh nëpërmjet disa zërave kritikë kundërshtues të monarkisë. Pas vdekjes së tij, profecia u shkëput nga shteti dhe u vendos si zë autoritativ i pavarur i Zotit. Për disa shekuj profetët u transmetuan njerëzve shpallje hyjnore që ishin kritike dhe shpesh dënuese të pushtetit mbretëror, të politikës dhe administrimit shtetëror, dhe të praktikave popullore religjioze dhe shoqërore. Në këtë periudhë profecia arriti lartësi më të mëdha sesa në Mesopotami. Jeremia e krahasoi fjalën e Zotit me një rruzull zjarri që nuk mund të yshtet dhe që, kur ajo vjen, vetëm mund të qarkullohet me të gjithë paprekshmërinë e saj. Ky apogje nuk zgjati. Së shpejti profecia u degjenerua me rënien e Izraelit, saqë askush nuk mund të bënte dallimin midis profetit të vërtetë dhe atyre të rremë, të cilët ishin duke qarkulluar me qindra midis hebrenjve gjithandej.

Jezusi erdhi në mes të këtij degjenerimi të fenomenit të profecisë. Shkrimi i shenjtë hebraik tashmë ishte kanonizuar dhe Jezusi iu drejtua atij në çdo rast. Edhe folësi edhe audienca duhet ta kishin pranuar origjinën dhe shenjtërinë e tij hyjnore, autoritetin dhe pandryshueshmërinë e tij. Pavarësisht nga kjo, asnjë nga dishepujt e Jezusit, të cilët ishin të gjithë çifutë të mirinformuar me tabunë e mesazhit të shpallur, aq sa nuk e nderuan mjaft shpalljen e re të Jezusit për ta memorizuar atë, apo për ta regjistruar atë. Në mënyrë të dukshme, kjo nuk mund të shpresohej nga përçmuesit dhe armiqtë e tij, apo në përgjithësi nga pabesimtarët. Por ky fakt i çuditshëm është po ashtu i vërtetë edhe për pasuesit e tij besimtarë. Një numër i vogël anekdotash nga jeta e tij, të bashkuara me një numër të paktë tregimesh që ai mësoi, disa proverba dhe thënie të përgjithshme që ai ci-

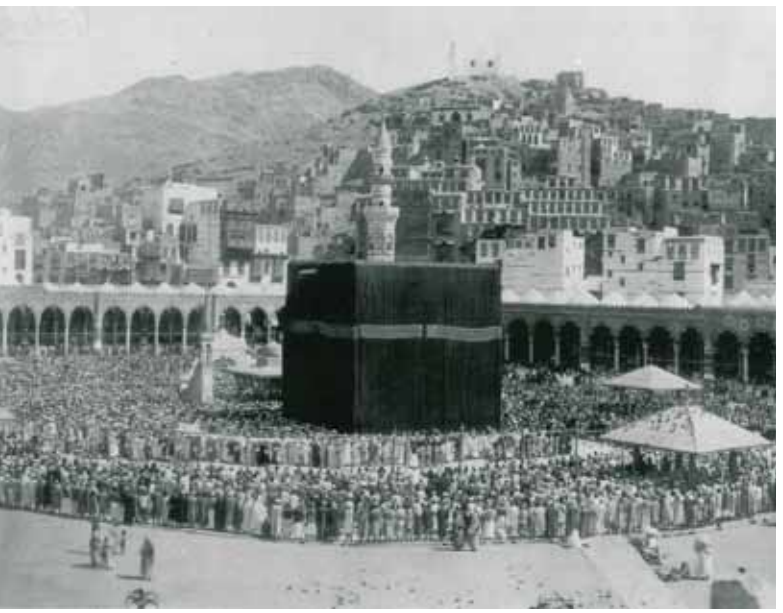


Foto 5.6 Qabja dhe rrethi i saj. Mekë, 1907.

toi, së bashku me kujtimin e tij të disa fragmenteve të shkrimeve të shenjta hebraike – janë gjithçka që mbijetuan nga mesazhi i tij. Asgjë nga kjo nuk u ruajt në gjuhën origjinale që foli Jezusi, pra në gjuhën aramiane. Gjithçka arriti e filtruar nëpërmjet greqishtes, një gjuhë e huaj për Jezusin dhe audiencën e tij në fjalorin e saj, si edhe në kategoritë e saj të mendimit. Studiuesit flasin për një Krishterim "Hebre" apo "Palestinez" që e lufton Krishterimin Helenik dhe formën të cilën mesazhi i Jezusit kishte marrë menjëherë pas shfaqjes së tij. Ky i fundit triumfoi dhe mbisundoi; dhe "Mesazhi Aramian" i Jezusit humbi përgjithmonë.

Këto rrethana, të pavolitshme për historianin e teksteve të shpalljes, e shtynë Ibn Hazmin, krahasuesin me të madh përpara kohëve moderne dhe kritikun e parë tekstual të Dhiatës së Vjetër dhe të Re, të nisë analizën e tij të Dhiatës së Re me një ndjenjë lehtësimi. "Tora", shkruante ai, pretendohet nga pasuesit e saj të jetë fjala e fjalëpërfjalshme e Zotit, që Ai ia ka transmetuar Moisiut, dhe që është shkruar nga dora e vetë atij. Kjo është arsyeja se përse unë duhet të shkruaj gjatë për të lartpërmendurën dhe duhet të shkruaj një analizë të kujdesshme të tekstit të saj, për të vërtetuar të kundërtën. Fatmirësisht, asnjë i krishterë nuk e bëri këtë lloj pretendimi në lidhje me Dhiatën e Re. Të gjithë të krishterët pajtohen se teksti i Dhiatës së Re është një përzierje e librave të katër evangjelistëve – Mateut, Markut, Lukës dhe Gjonit – dhe e një numri shkrimesh të tjera të njerëzve.[8]

KULMI I FENOMENIT TË PROFECISË

Hamurabiu, Moisiu dhe Jeremia përfaqësojnë, në një farë mënyre, apogjetë e fenomenit të profecisë. Çdonjëri prej tyre pohon se Zoti i ka shpallur atij Vullnetin e Tij nëpërmjet fjalëve të cilat janë absolutisht të Tij – fjalë për fjalë – absolutisht urdhëruese, imperative dhe që përçojnë një masë të hyjnishmërisë që i bën ato njëkohësisht të shenjta dhe të pandryshueshme. Megjithatë, sikur tre lajmëtarët të kthehen në tokë sot, ata nuk do ta njihnin atë që iu atribuohet atyre. Ndoshta vetëm Hamurabiu mund të njihte kodin që mban emrin e tij si të tijin. Teksti i kodit, që ne kemi, rrjedh nga një shtyllë përkujtimore që u rrëmbye nga Mesopotamia në Suzë, nga elamitët sulmues ndërmjet 1207 dhe 1171 p.e.s., më tepër sesa pesë shekuj pas Hamurabiut. Nëse shtylla është një kopje e vërtetë e origjinalit apo jo, ne nuk do ta dimë kurrë. Madje edhe kështu, ajo ishte shfytyruar nga elamitët, dhe pjesët që mungojnë duhet të jenë plotësuar nga kopje akoma më të vonshme të kodit.[9]

Moisiu dhe Jeremia, nga ana tjetër, do ta kishin të vështirë që të gjenin në tekstet e Dhiatës së Vjetër ndonjë gjë që do të ishte besnikërisht në gjuhën, formën apo përmbajtjen e vetë atyre, të komunikuar nga ata si mesazh nga Qielli. Tekstet e mesazheve jo vetëm që janë ndryshuar shumë nga tubuesit dhe redaktorët e panumërt, por vetë gjuha e tyre prej kohësh ka vdekur dhe është harruar. Çdo gjë që iu atribuohet atyre ka kaluar përmes gjuhëve, popujve dhe epokave të shumta, secili prej të cilëve e ka konceptuar atë në idiomën apo gjuhën e vetë atij dhe e ka formësuar dhe rimodeluar atë në forma të ndryshme të ndjenjave dhe të mendimeve, të ndryshme nga ato të vetë lajmëtarëve, apo të audiencës së tyre të parë. Edhe sikur të besohet se Dhiata e Vjetër është mesazh i fjalëpërfjalshëm i Zotit, mesazhet reale të këtyre



Foto 5.7 Kopje e Kur'anit që i atribuohet Othmanit r.a.. Muzeu i Tashkentit, Uzbekistan

profetëve, njëlloj si ato të të gjithë lajmëtarëve hyjnorë përpara tyre, ndodhen të fshehura nën problemet e padepërtueshme dhe përgjithnjë të pazgjidhshme hermeneutike – gjuhësore, idiomatike, sintaksore, formale (leksikografike, gramatike, redaksionale, stilistike, ideacionale) strukturore dhe historike.

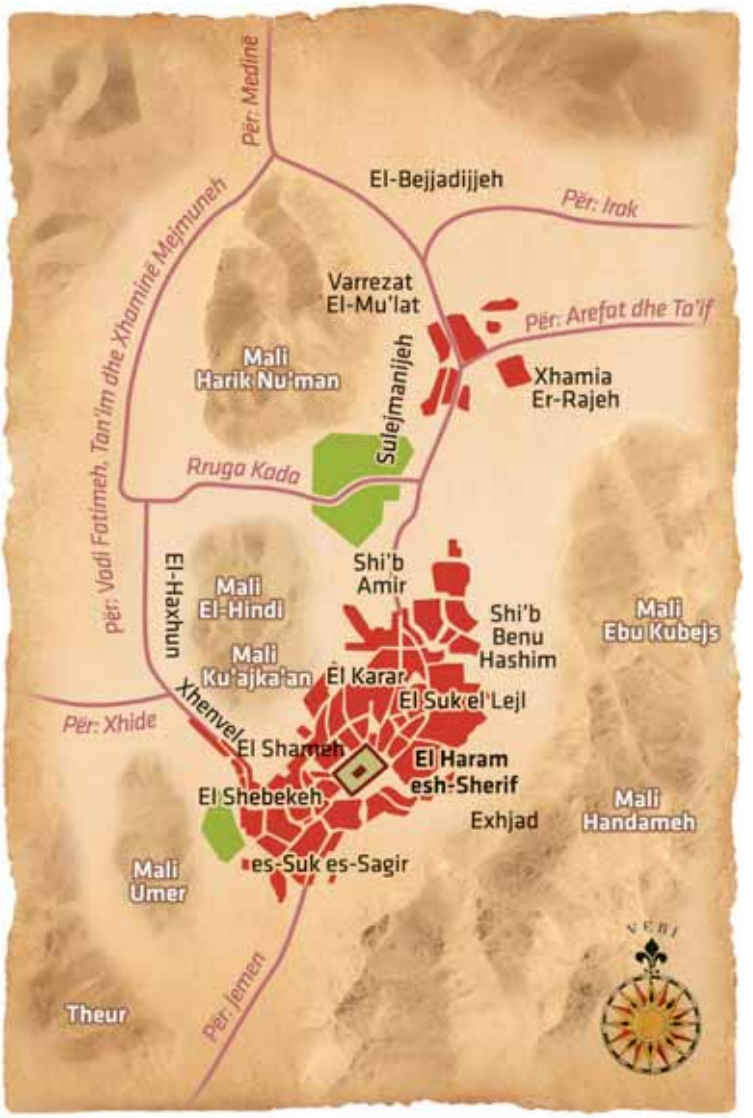
Ne kemi një rast krejtësisht të ndryshëm në mesazhin e Muhammedit, të njoftuar në dy dekadat e fundit përpara vdekjes së tij në 10/632. Edhe pejgamberia e Muhammedit, edhe Kur'ani që ai transmetoi si mesazh që iu diktua atij nga engjëlli në emër të Zotit, përfaqëson zhvillimin më të lartë dhe të fundit të fenomenit të profecisë. Ndryshe nga çdo pejgamber përpara tij, po të kthehej Muhammedi sot, ai pa dyshim do të pranonte se Kur'ani është i njëjti tekst që ai e mori nga Zoti dhe ua transmetoi shokëve të tij.

Teksti është ruajtur në mënyrë absolutisht të paprekur. Asnjë grimë apo asnjë pikë nuk ka ndryshuar. Atij i janë shtuar shenjat diakritike dhe ai është zbukuruar në mënyrë kaligrafike për të lehtësuar leximin dhe recitimin e tij korrekt. Sot pjesët e tij qëndrojnë saktësisht në të njëjtën renditje në të cilën Pejgamberi u udhëzua nga Engjëlli që t'i renditë ato. Përveç kësaj, gjuha që u fol nga Pejgamberi dhe bashkëkohësit e tij është ende e gjallë. Ajo lexohet, shkruhet dhe flitet nga miliona njerëz. Gramatika e saj, sintaksa, idiomat, format e saj letrare – mjetet e shprehjes dhe përbërësit e bukurisë letrare – të gjitha janë ende të njëjta, ashtu siç ato ishin në kohën e Pejgamberit. E gjithë kjo e bën Kur'anin një fenomen të pakrahasueshëm të kulturës njerëzore.

Kur'ani si *Ipsissima Verba* Hyjnore

Kur'ani është teksti i 114 *suvareve* (njëjës *sureh*) apo kapitujve, 6.616 *ajateve* apo vargjeve, 77.934 fjalëve dhe 323.671 shkronjave. Ai u shpall në Mekë, në Medinë dhe në rrethinat e tyre – prej këtu rrjedh edhe karakterizimi i *suvareve* të tij si mekase apo medinase. Me përjashtim të pak shpalljeve të para, të cilat e zunë plotësisht befas Pejgamberin Muhammed, secili nga shpalljet kishte një kontekst situacional për të cilin ai fliste. Pjesa më e madhe e tyre, nëse jo të gjitha, janë të njohura nga studiuesit si *esbabu'n-nuzul* (shkaqet situacionale të shpalljes). Nga i pari deri tek i fundit, çdo shpallje u ngulit së pari në mendjen e Pejgamberit, i cili më pas ua përcolli shpalljet fjalë për fjalë të afërmve apo shokëve, të cilët i mësuan përmendsh dhe i recituan, dhe, së fundi, i regjistruan në një tekst. Në fund të jetës së tij, Muhammedi (a.s.) kishte rreth 30.000 bashkëkohës që e kishin dëgjuar dhe e kishin mësuar përmendsh Kur'anin tërësisht, apo pjesërisht. Disa prej tyre mund të lexonin dhe të shkruanin dhe ishin angazhuar që ta shkruanin Kur'anin pjesërisht apo *in toto*. Sigurisht, materialet në të cilat u shkruan ishin të papërpunuara: lëkurë, kockë, gur apo dru, pëlhurë apo papirus.

Meqë shpallja e Kur'anit ishte një proces grumbullues mbi njëzet e tre vjet, Pejgamberi i renditi dhe i rirenditi shpalljet vit për vit. Kjo ndodhte gjatë muajit të agjërimit – Ramazanit – kur Engjëlli



Harta 18 Meke el-Mukerreme në kohën e Pejgamberit.

Gabriel e udhëzonte Pejgamberin se ku t'i ndërvinte dhe ku t'i përfshinte pasazhet e reja, dhe Pejgamberi, më pas, recitonte liturgjikisht dhe publikisht gjithçka që i ishte shpallur atij, deri në një urdhër të ri, që atij i jepej nga Engjëlli. Duke vijuar këtë praktikë të Pejgamberit, për katërmbëdhjetë shekuj, me qindra mijëra muslimanë e kanë recituar përmendsh Kur'anin liturgjikisht dhe publikisht. Nën ligjin islam, recitimi i Kur'anit në *salat* – rituali i adhurimit – nuk mund të ndërpritet përveçse nga humbja e pastërtisë rituale, apo nga vdekja; por ai mund dhe duhet të ndërpritet në rast gabimi gjatë recitimit. Në këtë rast, çdo adhurues tjetër mund ta ngrejë zërin e tij për recitimin e saktë të pjesës së lexuar gabim, të harruar, apo të shqiptuar gabim.

Kur'ani, gjithashtu, u dorëzua për t'u shkruar. Duke qenë analfabet, Pejgamberi angazhoi një shkrues për ta shkruar shpalljen. Shumë të tjerë, gjithashtu, e shkruan atë. Në vitin që Muhammedi vdiq, të gjitha shpalljet e shkruara nga shkruesi i Pejgamberit u mblodhën dhe u ruajtën në shtëpinë e Aishes, gruas së Pejgamberit dhe bijës së Ebu Bekrit, halifit të parë. Dymbëdhjetë vjet më vonë, pasi shumë arabë jogadishullorë dhe njerëz joarabishtfolës u konvertuan në Islam dhe e recituan Kur'anin me disa gabime, shkruesi i Pejgamberit u urdhërua të kryesonte një komision të shokëve të shkolluar të Pejgamberit, të atyre që ishin më të aftë në kujtesë, për të përgatitur tekstin e shkruar të Kur'anit. Kjo u përfundua brenda një viti, dhe u bënë dhe u shpërndanë disa kopje. Një nga këto kopje të vjetra ekziston dhe ruhet në Buhara. Përveç shenjave diakritike dhe disa përmirësimeve të ortografisë dhe kaligrafisë, Kur'ani që ekziston sot në çdo shtëpi muslimane anë e mbanë botës, apo që ruhet dhe recitohet përmendsh nga miliona njerëz, është identik me materialin që Pejgamberi recitoi dhe ua transmetoi shokëve të tij, katërmbëdhjetë shekuj më parë.

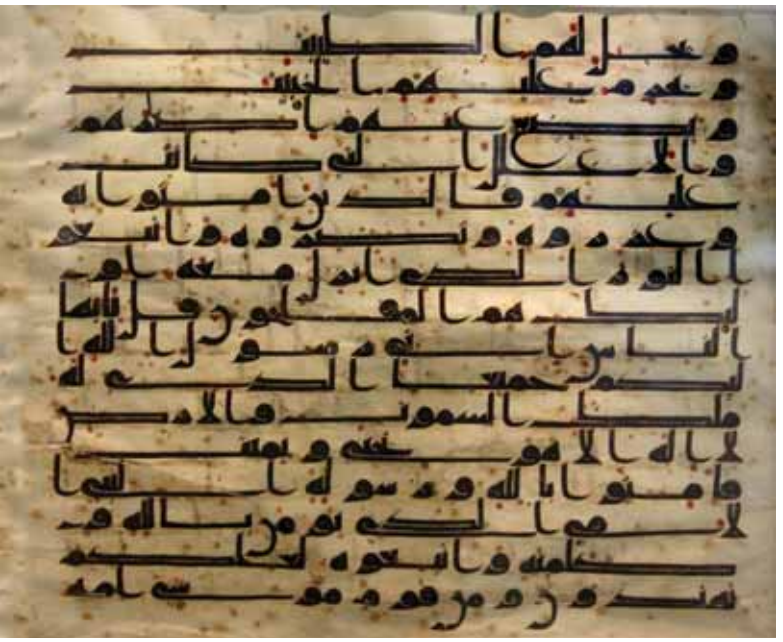


Foto 5.8 Një faqe e Kur'anit e shkruar në shekullin e 9-10 në Afrikën Veriore.

Nuk ekziston histori për tekstin e Kur'anit. As nuk mund të ekzistojë ndonjë tjetër përveç asaj që ndjek formën dhe përdorimin e shenjave diakritike dhe formave kaligrafike. Disa orientalistë e kanë keqkuptuar faktin se ca fjalë të Kur'anit mund të lexohen me një theksim që ndryshon në mënyrë të papërfillshme, apo se mund të zëvendësohen nga të tjera me të njëjtën gjatësi konstruksion, dhe, në shumicën e rasteve, me të njëjtën domethënie. Këto variante të recitimit u autorizuan nga vetë Pejgamberi, dhe u ruajtën si fusnota ekzegjetike [komentuese], apo u kaluan nga gjenerata në gjeneratë si një *kira'eh* apo "traditë recitimi". Këto variante nuk e prekin as formën, as thelbin, as domethënien e Kur'anit. Të gjitha ato ekzistojnë sepse u toleruan nga Pejgamberi, i cili mund të ketë autorizuar një variant shqiptimi për arsye se ai pajtohej me traditën gjuhësore fisnore apo lokale të recituesit. Muslimanët pajtohen se Kur'ani u shpall në traditën gjuhësore të kurejshëve, fisit dominant të Mekës. Kjo është arsyeja se përse recitimi kurejsh është themelor, dhe të tjerët u toleruan dhe u përfshinë në fusnota dhe komentime për t'u përdorur nga i interesuari. Asgjë nga kjo nuk e përligj emërimin "histori."[10] Orientalistë të tjerë e kanë shqyrtuar problemin dhe kanë konkluduar së bashku me Uilliam Mjuirin (William Muir) se "ne mund të pohojmë jashtë çdo dyshimi se radhitja e çdo vargu në Kur'an është radhitja autentike dhe e pandryshuar e vetë Muhammedit, dhe konkludojmë si përfundim, me një përafrim së paku të afërt me gjykimin e von Hammer-it, se ne mendojmë se Kur'ani është në mënyrë po aq të sigurt fjalë e Muhammedit, sa edhe muhammedanët mendojnë se ai është fjalë e Zotit."[11] Kështu, përputhja midis gjykimit të historisë dhe diturisë, nga njëra anë, dhe shpalljes së besimit, nga ana tjetër, është e plotë dhe e tërësishme. Historiciteti dhe integriteti i tekstit të Kur'anit qëndron absolutisht përtej çdo dyshimi.

Muhammedi e proklamoi dhe Kur'ani (7:156-57) e konfirmoi atë që bashkëkohësit e tij e dinin më

parë, pra, se ai ishte analfabet, dhe se ai nuk mund ta kishte hartuar Kur'anin. Fjalët dhe vargjet e Kur'anit duhej t'i kishin ardhur atij nga një burim i jashtëm, të cilin shpallja e identifikonte si Engjëlli Xhibril (Gabriel), lajmëtari nga qielli. Kështu muslimanët besojnë se Kur'ani është shpallje e fjalëpërfjalshme. Koshienca e Pejgamberit ishte një paciente marrëse pasive që i lejoi fjalët hyjnore të nguliteshin pashlyeshmërisht në të. "Pejgamberi si shirit regjistrues" është teoria e profecisë që Jeremia e proklamoi për herë të parë në historinë e profetëve hebrenj dhe të cilën Islami e mbështeti dhe e përmbushi *par excellence*.[12] Vetë fjala e Zotit është "vënë në gojën" e pejgamberit.[13] Ajo është e ngjashme me një "rruzull zjarri" që, pasi vjen, nuk mund përveçse të transmetohet nga pejgamberi tek njerëzit me gjithë fuqinë dhe shenjtërinë e saj.[14] Më kot Jeremia paralajmëroi për ata që "e vjedhin" fjalën e Zotit, dhe e ndryshojnë atë, apo për ata që do të "tëhollojnë gjuhët e tyre dhe thonë, Zoti tha."[15] Në një mënyrë identike, megjithëse më emfatike, Kur'ani shpalli: "Kur'ani s'është veçse shpallje, e dërguar si e tillë nga Ne. ... Ne e kemi shpallur atë arabisht ... në gjuhën arabe, të qartë dhe të saktë. ... Pasi Ne ta lexojmë, ti [Muhammed] përcille leximin Tonë të tij. ... Sikur Pejgamberi të na ngarkonte Ne diçka që Ne nuk e kemi shpallur, Ne do ta kapnim atë me forcë dhe do t'ia këputnim arterien e zemrës së tij."[16]

Muslimanët e morën shpalljen seriozisht. Ata e konsideronin Kur'anin të shenjtë dhe hyjnor, edhe në përmbajtjen e domethënies së tij, edhe në gjuhën dhe formën e tij. Ata e nderonin atë me respektin më të lartë të mundshëm. Për të shprehur vlerësimin për të, ata shpikën artet e kaligrafisë arabe, ilustrimin e dorëshkrimit, dhe bërjen e librit, arte që i dhanë njerëzimit krijimet e tij më të madhërishme dhe më të pasura në estetikën vizible të botës.[17]

Shpalljet e mëhershme gjatë rrjedhës semite të historisë ishin kode të ligjeve të hartuara në prozë tokësore dhe praktike. Shpalljet e mëvonshme ishin rrëfime dhe këshilla për devocion dhe dëlirësi, por gjithashtu ishin hartuar në stilin e thjeshtë të gjykimit të përgjithshëm. Dhiata e Vjetër hebraike përmbante shumë pasazhe të një bukurie letrare të shkëlqyer. Por askush që beson në burimin hyjnor të Biblës Hebraike nuk e ka mbështetur pretendimin e tij për hyjninë e saj në bukurinë e saj letrare. Përkundrazi, vlerësimi i çdo bukurie letrare ishte një rrjedhim i besimit në origjinën hyjnore të tekstit. E njëjta varësi e bukurisë për besimin karakterizon pikëpamjen e krishterë se Bibla –



Foto 5.9 Një faqe e Kur'anit e shkruar në shekullin e 9-të..

qoftë hebraisht, greqisht apo anglisht – është fjalë e Zotit. Kur besimi në origjinën hyjnore mungon, apo kur "origjina hyjnore" kuptohet si frymëzim i domethënies, që nuk ndryshon nga frymëzimi i njerëzve gjenialë në poezi dhe letërsi, pikëpamja e përgjithshme është se versioni i Mbretit Xhejms, me shijen e tij elizabetiane për gjuhën e zbukuruar dhe prozën e rimuar, e ka shtuar në mënyrë të konsiderueshme bukurinë letrare të Biblës Hebraike.

Rasti i Kur'anit është i kundërt me atë të Biblës. Pa dyshim, Kur'ani është i bukur, në të vërtetë vepra më e bukur letrare e njohur kurdoherë në gjuhën arabe. Bukuria e tij, megjithatë, nuk është pasojë e besimit, por vetë shkaku i tij. Gjykimi estetik – se Kur'ani është i bukur, madje, madhështor – nuk është një shprehje e besimit. Ai është një gjykim kritik, që arrihet nëpërmjet analizës letrare. Kështu, bukuria e tij nuk mbrohet vetëm nga muslimanët, por gjithashtu edhe nga jomuslimanët që janë familjarizuar me estetikën letrare të gjuhës arabe. Në vend të bukurisë që varet nga origjina hyjnore dhe që rrjedh nga besimi në atë origjinë, origjina hyjnore e Kur'anit është pasojë e arsyeshme e bukurisë së tij letrare. Bukuria është shkaku dhe dës-



Foto 5.10 Një faqe e Kur'anit e shkruar në shekullin e 13.

hmia për origjinën e tij hyjnore. Islami është unik ndërmjet religjioneve të njerëzimit në mbështetjen e vërtetësisë së shenjtërisë (pretendimin se ai është shpallje) në faktin e bukurisë së tij madhështore. Ai beson tek gjykimi i mendjes kritike, të familjarizuar me bukurinë letrare arabe, për ta pranuar në mënyrë të pakushtëzueshme pretendimin kur'anor për njohje.

Në të vërtetë, ky ishte argumenti i Pejgamberit që i zemëroi kundërshtarët e tij në Mekë. Pejgamberi iu kërkoi atyre që t'i braktisnin zotat e rrejshëm të Mekës dhe mënyrën e shthurur të jetës së popullit të saj, dhe pohoi për thirrjen e tij autorësinë e vetë Zotit. Është vetë Zoti, deklaroi Pejgamberi, i Cili e dërgoi shpalljen duke e urdhëruar këtë ndryshim radikal. Mekasit rezistuan duke kundërshtuar që t'i braktisnin zotat e tyre, që të hiqnin dorë nga traditat e tyre dhe që të ndryshonin zakonet e tyre. Ata e mohuan autorësinë e mësimit të ri, duke pretenduar se më saktë se Zoti, burim dhe autor i Kur'anit ishte Muhammedi, apo ndonjë mësues nga i cili Pejgamberi i huazonte ato fjalë. Fjala e ashtuquajtur e Zotit, apo shpallja, nuk ishte hyjnore por njerëzore, shumë njerëzore, dhe kështu pa autoritet urdhërues. Çfarë dëshmie kishte Muhammedi se ajo ishte hyjnore? A mund të paraqiste ai një mrekulli të tillë siç kishin kryer Moisiu dhe Jezusi?[18] Kur'ani iu përgjigjet atyre se ai ishte i paaftë, se ai nuk zotëronte fuqi mbinjerëzore dhe se në procesin e shpalljes ai ishte një pacient pasiv që merrte atë që i jepej nga burimi hyjnor.[19] Dëshmia se Kur'ani ishte fjalë e Zotit i përkiste vetë Kur'anit. Ai përbënte dëshminë e vetë atij nga paimitueshmëria e tij, nga bukuria e tij superiore dhe nga fuqia e tij tërheqëse, me të cilin nuk mund të krahasohet asnjë vepër njerëzore. Kështu, Pejgamberi ka argumentuar me përkrahjen e vetë shpalljes se Kur'ani është hyjnor sepse ai është i bukur. Vërtetësia e Muhammedit, e thirrjes apo fesë së tij, si edhe ajo e bazës së saj mbështetëse, Kur'anit – se Kur'ani është në të vërtetë shpallje nga Zoti – varej nga një fije e vetme, dhe pikërisht, nga bukuria e tekstit kur'anor. Kur'ani – Muhammedi pohoi me miratimin, në të vërtetë me diktimin kur'anor – është aq i bukur saqë ai është i paimitueshëm; ai është aq i paimitueshëm saqë është i mrekullueshëm. Si rrjedhim, ai nuk është vepër e njerëzve por e Zotit. Ky karakter i Kur'anit u quajt *i'xhaz* i tij.

Kundërshtarët e Pejgamberit në Mekë u përpoqën ta refuzonin pretendimin për këtë paimitueshmëri, dhe të pohonin se Kur'ani ishte një produkt njerëzor, që mund të imitohej dhe madje të tejkalohej. Kur'ani e provokoi këtë kundërshtim më tej duke i ftuar kundërshtarët që të paraqesin një libër të ngjashëm,[20] dhjetë *suvare* të ngjashëm me cilindo në Kur'an.[21] Por askush nuk u josh, pavarësisht nga fakti se arabët e konsideronin veten si kulm të poezisë dhe elokuencës letrare, dhe mekasit tamam maja e këtij kulmi. Kur'ani e zvogëloi sfidën, duke iu kërkuar atyre të paraqitnin madje një *sure* të ngjashme me ndonjë të Kur'anit, *surja* më e shkurtër e të cilit kishte më pak sesa tridhjetë fjalë, dhe i ftoi ata të sillnin zotat e tyre për t'u ndihmuar.[22]

Lufta e tmerrshme të cilën mekasit zhvilluan kundër Muhammedit, me gjithë çmimin e saj në gjak dhe dëmtim, në ndarje fisnore dhe urrejtje, në vështirësi ekonomike, në kërcënimin e saj nga udhëheqja mekase e Arabisë, do të ishte ndalur dhe do të kishte përfunduar me një fitore mekase, nëse ata do të mund të hartonin vetëm ca ajete që do ta barazonin, apo do ta tejkalonin Kur'anin në bukurinë letrare dhe në elokuencë.

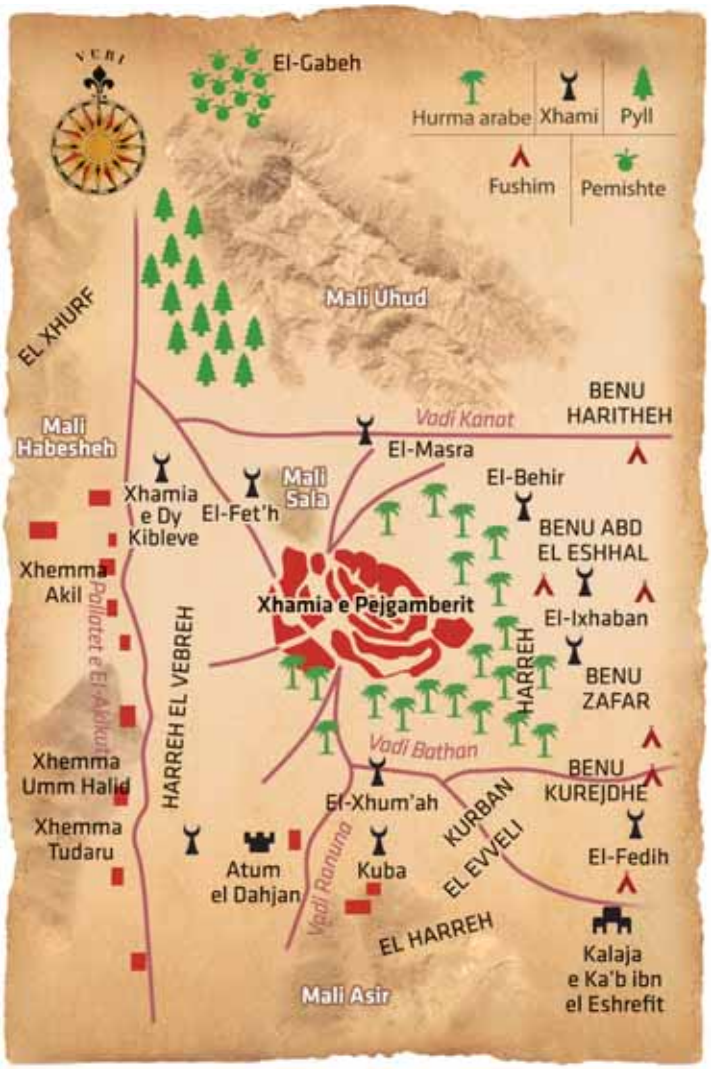
Nëse poetët mekas dhe inteligjenca letrare ishin të trembur nga perspektiva e kësaj konkurrence, udhëheqja mekase nuk ishte. Poetët dhe njerëzit e letërsisë nga e gjithë Arabia u thirrën në ndihmë dhe atyre iu premtuan çmimet më të mëdha për veprat e tyre. Njëri nga ata, Velid ibn el-Mugire, e dëgjoi Kur'anin që u recitua nga Pejgamberi dhe ndjeu admirim për të. Ebu Xhehli, udhëheqësi mekas, i propozoi atij që ta përkrahte kundërshtimin e tij dhe i premtoi atij pasurinë e Mekës. El-Velidi e dëgjoi përsëri Kur'anin dhe foli me zë të lartë pa hezitim: "Unë jam njohësi i parë i poezisë dhe letërsisë në Arabi, dhe unë flas me autoritet të padiskutueshëm. Ky Kur'an nuk është vepër e njerëzve, as e xhinëve. Ai ka një bukuri shumë të veçantë, një kumbim shumë të veçantë. Ai është i mbushur plot me dritë dhe bukuri, që e tejkalon gjithçka që njihet." Ebu Xhehli këmbënguli akoma më shumë. Së fundi, nën presion, el-Velidi deklaroi se Kur'ani ishte i jashtëzakonshëm, por njerëzor, libër magjie, jo i Zotit; por se ai ishte i paimitueshëm pikërisht sikurse kishte pohuar Pejgamberi.[23] Poetë dhe garues të tjerë paraqitën gjithashtu kompozimet e tyre, por u deklaruan të dështuar nga njëri-tjetri dhe nga vetë mbrojtësit e tyre. Kur'ani ushtroi me fjalët e tij fuqi madhështore, magjepsëse, të jashtëzakonshme, qetësuese dhe ngashëruese. Ata që e dëgjuan atë dhe i kuptuan domethëniet e tij, të çfarëdo kategorie apo pozite të tyre sociale, ranë përmbys përpara prezencës hyjnore që ai shprehte.



Foto 5.11 Faqe e Kur'anit e shkruar nga Mehmed Naili prej gallate: Surja Fatiha.

Ngurtësimi i gjuhës arabe dhe i kategorive të saj

Duke qenë fjalë e fjalëpërfjalshme e Zotit, Kur'ani ishte objekt i nderimit më të madh nga muslimanët. Ai nënkuptonte vetë prezencën hyjnore dhe zotëronte nderimin më të madh. Detyra e parë dhe e përhershme e çdo muslimani ishte që ta përvetësonte atë. Ta mësonte përmendsh atë, të recitonte vargjet e tij, të analizonte fjalitë e tij dhe të kuptonte domethëniet e tij – këto ishin për muslimanin veprat me vlerën më të madhe. Joarabishtfolësit, që u konvertuan në Islam, u dhanë të tërë pas të mësuarit të arabishtes me gjithë seriozitetin e mundshëm. Shumë prej tyre e zotëruan atë më mirë sesa arabët. Të shumtë ishin gjithashtu poetët joarabë, prozatorët, kritikët dhe njerëzit e letërsisë të cilët u ngritën në majën e arritjeve letrare arabe. Dhe shumë më tepër ishin ata që dhanë kontribut në mënyra të shumta dhe të rëndësishme për elaborimin dhe sistemimin e gramatikës, sintaksës, leksikografisë së gjuhës arabe dhe të kritikës letrare. Pa ata, trashëgimia arabe nuk do të ishte ajo që është. Arabët muslimanë, nga ana e tyre, gjetën tek përhapja e gjuhës së tyre amtare një bekim dhe nder të madh që iu ishte dhënë atyre me ardhjen e Islamit. T'i përkisje popullit të Muhammedit, të flisje gjuhën e tij, të mendoje në gjuhën e Kur'anit, ishte një nder që ata e ruanin me etjen më të madhe. Të jesh më afër arabishtes, dhe kështu më afër Kur'anit, për të gjithë muslimanët nënkupton



Harta 19 El-Medinetu'l-Munevvere dhe fqinjësia

të jesh më afër Zotit. Kjo i nxiti muslimanët që ta ruajnë arabishten, që ta bëjnë atë gjuhë të bisedës së përditshme me qëllim që ta mbajnë dhe ta rritin familjaritetin e tyre me idiomat e saj, figurat e saj letrare, elokuencën e saj, për ta vlerësuar më tepër bukurinë e Kur'anit.

Fakti se Kur'ani u pranua të jetë vetë fjalë e Zotit paraqiti një rezultat tjetër shumë serioz dhe të rëndësishëm. Meqë fjala kur'anore është hyjnore, ajo është e përjetshme dhe nuk mund të ndryshojë. Muslimanët nuk mund të lejojnë ndryshimin e saj gjatë përdorimit të tyre. Përndryshe, efekti grumbullues i ndryshimit do t'i tjetërsonte ata nga Kur'ani, deri në pikën e bërjes së tij të prirë për t'u keqkuptuar. Fjalëve kur'anore duhet t'u bashkëngjiten kuptimet e tyre përgjithmonë, meqë ato duhet të jenë të përjetshme. Përndryshe, ato do të jenë marrëveshje njerëzore të datuara që bëhen të vjetruara sapo domethëniet e tyre ndryshojnë në rrjedhjen e kohës dhe hapësirës. Më saktë sesa të mbarturit e diçkaje të përjetshme, ato atëherë do të tregonin për diçka që ishte dikur dhe nuk është më. Ato do ta humbnin karakterin e tyre normativ, pasi interesi njerëzor për to do të bëhej akademik dhe historik.

Kjo çështje ishte thelbi i polemikës që zjeu në kohën e el-Me'munit (197-217/813-833) kur ai emëroi Ibn Ebu Du'adin si kryetar gjykate. Ky jurist i përkiste shkollës mu'tezilite, e cila e mbante Kur'anin të ishte fjalë e krijuar e Zotit, sepse ajo druhej se e kundërta (pra se Kur'ani është fjalë e përjetshme e Zotit) do ta kompromentonte njësinë hyjnore. Ibn Ebu Du'adi e shfrytëzoi pozitën e tij për ta përkrahur këtë pikëpamje, dhe ai u kundërshtua nga Ahmed Ibn Hanbeli (240/855), i cili udhëhoqi një rezistencë popullore kundër qëndrimit mu'tezilit. Populli që kundërshtoi e perceptoi në mënyrë të drejtë se ta deklaroje Kur'anin të krijuar, duhej t'ia nënshtroje atë hapësirës dhe kohës dhe të gjitha kushtëzimeve të historisë, ta zhvishje atë nga shenjtëria e tij dhe kështu ta çliroje vetëdijen muslimane nga fuqia dhe karakteri i tij normativ determinues. Përfundimi ishte rënia e shkollës mu'tezilite dhe refuzimi i doktrinës së saj. Kur'ani doli fitimtar dhe masat e pranuan atë si të pakrijuar jo vetëm në domethënien apo përmbajtjen e tij por gjithashtu në formën e tij, në fjalët arabe me të cilat ai ishte hartuar. Çdo ide e përkthimit të Kur'anit u ndërpre, pasi çdo musliman e konsideronte të mësuarin e arabishtes kur'anore si detyrën fetare më madhore. Gjatë përdorimit të fjalëve dhe të frazave të tij, muslimani besonte se ai ishte në kontakt me hyjnoren.

Implikimi i tretë i bindjes se Kur'ani është fjalë e Zotit ishte se Kur'ani i konkretizoi të gjitha normat e gjuhës arabe. Rregullat e gramatikës dhe sintaksës, të zgjedhimit të fjalëve, të ndërtimit dhe të bukurisë letrare, shkurt, gjithçka që është përbërëse e gjuhës, ishte atje, e konkretizuar në Kur'an, sikundër nuk kishte qenë kurrë më parë. Nga Kur'ani studiuesi i arabishtes përfitoi gramatikën e tij, linguisti morfologjinë e tij, poeti figurat e tij të të folurit. Disa poezi paraislame, thënie dhe proverba të përgjithshme, pak rrëfenja të historisë, apo fragmente të oratorisë së famshme kishin mbijetuar. Aty ku këto devijonin nga Kur'ani, forma kur'anore i shfuqizoi. Një shkrirje e plotë kishte ndodhur midis Kur'anit dhe gjuhës arabe. Kështu e bashkëngjitur me Kur'anin si shembullin e saj madhështor, gjuha arabe kaloi përtej rrjedhjes së kohës dhe u bë po aq e përjetshme dhe e pandry-

shueshme sa edhe vetë Kur'ani, demonstrimi i saj ideal. Në të vërtetë, mendja muslimane kurrë nuk lejoi çfarëdo ndarje të Kur'anit nga gjuha e tij arabe. Arabishtja nuk ishte asgjë tjetër përveçse gjuha e Kur'anit. Të dyja ishin ekuivalente dhe të konvertueshme meqë asnjëra nuk ishte e mundshme pa tjetrën. Të dyja mbetën gjallë, gjithmonë bashkëprezente dhe duke e përforcuar reciprokisht njëra-tjetrën. Të mësoje njërën do të thotë të jetoje dhe të mendoje në tjetrën. Që ta zotëroje dhe ta kuptoje njërën duhej ta zotëroje dhe të kuptoje tjetrën. Të dyja mbetën gjallë dhe të ndërvarura. Arabishtja nuk mund të ndryshojë. Ajo qëndron përtej historisë, përtej ndryshimit. Fjalët dhe leksikografia e saj, struktura dhe rregulli i saj, format dhe normat e saj, të gjitha u ngurtësuan dhe u bënë të imunizuara nga ndryshimi. Katërmbëdhjetë shekuj pas shpalljes së Kur'anit, çdokush me një njohje mesatare të arabishtes mund ta kuptojë Kur'anin në mënyrë po aq të qartë dhe të sigurt sa edhe audienca e tij, kur ai u shpall për herë të parë. Midis muslimanit arabishtfolës dhe Kur'anit nuk mund të ketë hendek ideologjik të shkaktuar nga ndryshimi në gjuhë apo nga ndërrimi i kategorive të mendimit të mbërthyera në të. Të gjithë ata që e njohin gjuhën arabe kanë të njëjtën mundësi për ta kuptuar Kur'anin sikurse e patën kuptuar bashkëkohësit e Pejgamberit. Dallimi i vetëm midis tyre qëndron në shkallën e fjalorit të njërit. Të dhëna në një fjalor, kuptimet e tyre duhet të jenë të njëjta nëse sigurohet zotërimi i gramatikës dhe sintaksës arabe. Kjo është arsyeja se përse kuptimi i Kur'anit nuk njeh probleme hermeneutike të tilla si ato që njeh Bibla. Hermeneutika e vetme që Kur'ani njeh është leksikografia; problemi i vetëm i mundshëm ka të bëjë me domethënien që një fjalë e dhënë ka pasur në kohën e shpalljes, të cilën më pas pranohet që fjala ta ketë pasur përgjatë katërmbëdhjetë shekujve.

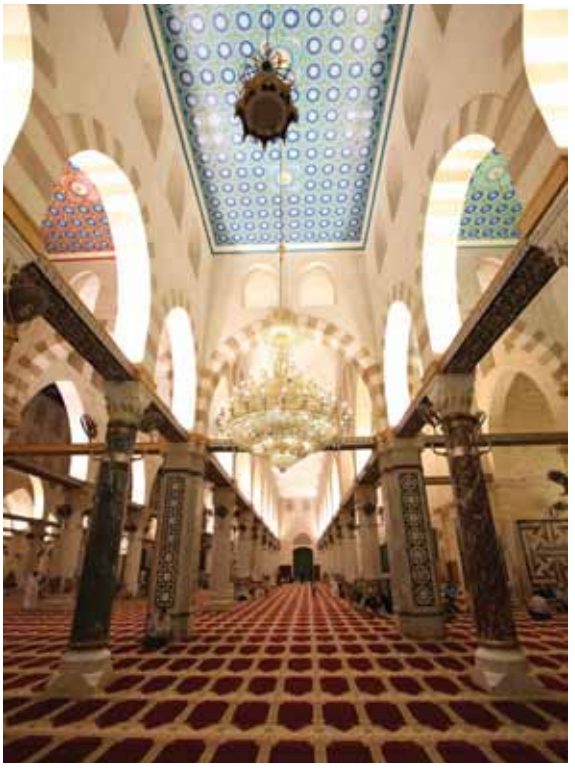


Foto 5.12 Pamje nga brendia e Mesxhid-i Aksa'së. Jerusalem.



Foto 5.13 Faqe e Kur'anit e shkruar në pergamenë nga shekulli i 9.

PËRMBAJTJA IDEOLOGJIKE E KUR'ANIT

"Si-ja" dhe "përse-ja" e shpalljes

Shpallja islam përshkruhet si një mesazh që përcakton "*ed-Din*"-in apo "fenë përfundimtare". Ai paraqet idenë apo esencën e tij themelore, dhe pikërisht *tevhidin*, si dëshminë e Zotit për Vetveten.[24] Për sa u përket njerëzve, Islami konsiderohet si *dinu'l-fitreh*, apo "i lindur" apo "besim i natyrshëm",[25] besim që Zoti e ka ngulitur tek njerëzimi, pasi Ai i pajisi ata me aftësi njohëse, me të cilat ata të mund të dallojnë normat apo shabllonet e Tij në të gjitha fushat e jetës dhe veprimtarisë. Përshkrimet e përmendura më parë tregojnë se Islami nuk ishte një fe e re, por një fe e vjetër, në të vërtetë më e vjetra, meqë Zoti, në përjetësinë e Tij, nuk mund të ketë pasur përveçse përshkrim të njëjtë për Vetveten. Ato gjithashtu tregojnë se e

njëjta fe duhet të jetë shpallur para Islamit. Në të vërtetë, ai ishte feja e të gjithë pejgamberëve, feja që Zoti ia transmetoi Adamit kur "Ai ia mësoi atij emrat e gjërave."[26] Në lidhjen e vetes me shpalljet e mëparshme, shpallja islame e dalloi vetveten si një shpallje që kishte lidhje me normat e fesë dhe etikës, një figurizacion *in abstracto*, një shpallje e parimeve dhe e shablloneve. Ndryshe nga shpalljet e mëparshme të trashëgimisë semite të cilat, sikurse e pamë më herët, ishin shpallje të ligjit, të vullnetit hyjnor në formë urdhëruese, shpallja islame u fokusua mbi parimet; dhe ai i paraqiti njeriut detyrën e kthimit të këtyre parimeve në udhëzues dhe porosi për veprimtarinë dhe jetesën e përditshme. Këta udhëzues u përcaktuan si *sheriah* (ligj) apo *minhaxh* (program). Përveç kësaj, shpallja njoftoi se ligji mund të ndryshojë në kohë dhe hapësirë, duke u kushtëzuar nga *status quo*-ja e marrësve. Nevojat e shoqërive të ndryshme përcaktojnë natyrën e ligjeve që duhet të kërkohen për t'u zbatuar. Parimet e ligjit dhe synimet e tij, nga ana tjetër, qëndrojnë sipër ndryshimit dhe duhet të mbesin të njëjta gjatë gjithë krijimit, meqë ato përfaqësojnë qëllimet absolute të Zotit.

Ky vetëvështrim i shpalljes islame i mundësoi atij që të shpjegojë përsëritjen e mesazheve nga Zoti në histori. Urdhrat e shpallur në të shkuarën ishin shtrembëruar, apo ishin lënë. Atyre iu desh të zëvendësoheshin nga shpalljet e reja që iu përgjigjeshin nevojave të ndryshueshme të shoqërive të tyre përkatëse. Kjo është arsyeja se përse çdo shoqëri duhet të ketë marrë më tepër sesa një shpallje, secila e ndryshme nga tjetra në mënyrë progresive për aq sa ajo i adresonte urdhrat e veçantë për rrethana të veçanta të një shoqërie të dhënë, por të gjitha ato identike për aq sa kishin të bënin qëllimet themelore të parimeve të para. Shpallja ishte një proces i shfuqizimit *(nes'h)* të ligjit të vjetër, dhe i shpalljes *(teshri)* së një të riu. Prej këtu edhe njëpasnjëshmëria e pejgamberëve.



Foto 5.14 Xhamia e Mbretit Fejsal. Islamabad, Pakistan, Arkitekt Vedat Dalokay.

Qëllimi hyjnor apo parimet e para kanë ndier të njëjtën nevojë për rishpallje sa herë që mesazhi, i figurizuar në një gjuhë për të mirën e një shoqërie të veçantë, keqkuptohej dhe keqinterpretohej. Kjo mund të ishte shkaktuar nga ndryshimi në gjuhë, apo nga migrimi masiv i popullsisë, apo nga të dyja, duke i bërë domethëniet e mesazhit të paarritshme. Duke pësuar ndryshim, edhe 'përse'-ja edhe 'si'-ja e mesazheve të shkuara hyjnore e bënë të nevojshme përsëritjen e profecisë si mënyrë e komunikimit të Zotit me njerëzimin.

Shpallja islame e veçoi 'përse-në' nga 'si-ja'. Kjo e dyta u bë prerogativë për njerëzit. Ata ishin kujdestarët e shpresuar që do ta merrnin përsipër elaborimin e ligjit dhe që do ta ruanin relevancën e tij për të gjitha kohët dhe vendet, duke e zhvilluar atë ashtu siç diktonin rrethanat e ndryshme të shoqërive. Megjithatë, meqë kjo përpjekje e njerëzve nuk ishte që t'i shpërndante përfundimisht në religjione plotësisht të ndryshme, duhet të ekzistonte një shpallje e pandryshueshme e thelbit, e parimeve fetare dhe etike, së cilës mund t'i drejtohej çdokush si baza themelore e të gjithë legjislacionit. Një shpallje e tillë është saktësisht ajo që Kur'ani e nënkupton veten të jetë. Ai është autoriteti i vetëm dhe përfundimtar, që i përmban të gjitha parimet e para të krijimit të jetës njerëzore. Ndryshe nga *sheriati*, i cili i nënshtrohet ndryshimit (për shkaqe të domosdoshme), Kur'anit i është siguruar vazhdimësia dhe identiteti. Kjo ishte arsyeja se përse teksti i Kur'anit, si edhe mjetet njohëse të domosdoshme për kuptimin e tij (gjuha arabe me të gjitha parimet dhe strukturat e saj, kategoritë e mendimit të ngërthyera në të, fjalët e saj, format dhe domethëniet e saj) duhej të ngurtësoheshin, dhe duhej të mbeteshin të njëjta gjatë shekujve. Pikëpamja e Kur'anit për veten si fjalë e fjalëpërfjalshme e Zotit, dhe lidhja e gjuhës arabe me fjalën hyjnore si diçka e pazgjidhshme prej saj, përshtatet mirë në këtë skemë të përgjithshme hyjnore.

Shumë mendimtarë janë habitur se si ndodhi që të gjitha pjesët e skemës hyjnore u përshtatën aq mirë së bashku. Disa kanë spekuluar se ngritja e

gjuhës arabe në nivelin e saj të përkryerjes dhe saktësisë, prirja e arabëve për fuqinë tërheqëse të fjalës, përmbushja e gjenialitetit të tyre në estetikën e poezisë dhe elokuencës letrare, ishin stade në një *Heilsgeschichte* të hapur. Pyetja e zgjedhjes hyjnore për ta vendosur shpalljen përfundimtare në Arabi, ku konteksti situacional u përshtat me qëllimin, ishte shtruar dhe asaj i ishte kthyer përgjigje në Kur'an. "Zoti e di më së miri se ku ta vendosë mesazhin e Tij" ishte përgjigjja e besimit. Por është, gjithashtu, element i besimit se Zoti vepron nëpërmjet shkaqeve materiale dhe situacionale, një fakt që e legjitimon spekulimin e sipërpërmendur si një përpjekje të gabueshme nga njerëzit për të hyrë më thellë në natyrën e misionit hyjnor.

Struktura ideacionale

Ndonëse Kur'ani është në të vërtetë një figurizacion ideacional i esencës së Islamit, i formuluar në formën madhështore arabe, jo çdo fjalë e tekstit të tij lidhet me atë esencë në të njëjtën shkallë, dhe e ka vendin në të njëjtin nivel të përparësisë. Pabarazia e rëndësisë midis elementeve të tij përbërëse ideacionale është pjesërisht për shkak të gjithanshmërisë së tij. "Ne nuk kemi lënë asgjë mangët në këtë Libër." (Kur'an 6:38). Meqë libri duhet të përfshijë gjithçka, ai duhet t'i urdhërojë ato në mënyra të ndryshme sepse, nga natyra, jo të gjitha i përkasin së njëjtës shkallë. Së dyti, Kur'ani përmban parimet e besimit dhe etikës, si edhe legjislacionin urdhërues për jetesën e përditshme. Disa prej këtyre urdhrave kanë një vend në Kur'an për shkak të rëndësisë kapitale të tyre për planin e përgjithshëm hyjnor. Këto janë "ligjet kur'anore të martesës dhe divorcit, të vartësisë dhe trashëgimisë". Ato udhëheqin familjen, një institucion të cilin Islami e trajton me një seriozitet, si të ishte prej esencës së jetës njerëzore. Meqë jeta njerëzore nuk është e mundshme pa institucionin e familjes, rregullat që drejtojnë formimin dhe shpërbërjen e saj, zhvillimin dhe funksionimin e saj të duhur, shtimin dhe lumturinë e saj, janë të barabarta me esencën. Ligje të tjera kur'anore jepen si shpjeguese të legjislacionit, për t'u hartuar nga njeriu mbi bazën e parimeve të dhëna kur'anore. Të tilla janë ligjet që kanë të bëjnë me organizimin e shoqërisë. Është prej esencës që shoqëria, rendi social dhe marrëdhëniet njerëzore duhet të jenë të rregulluara me drejtësi dhe paanësi për të gjithë. Por format, që rendi social mund të marrë, mund të pësojnë ndryshime. Shpalljet e Kur'anit në këtë pikëpamje janë



Foto 5.15 Një kornizë e Ahmed Karahisariut ku është e shkruar hamdelja, besmelja dhe surja Ihlas.

normative në mënyrë të kushtëzuar, në kontrast me parimet e para, të tilla si *tevhidi*, drejtësia, liria dhe përgjegjësia njerëzore, dhe kështu me radhë, të cilat janë absolute dhe universale.

Çdokush duhet ta mbajë në mendje se Kur'ani nuk e trajton temën e tij në mënyrë sistematike. Duke përmbushur një kusht të domosdoshëm të estetikës madhështore në letërsi, një temë që do shqyrtohet më poshtë, Kur'ani është një libër në të cilin parimet dhe porositë shpërndahen si një varg margaritarësh të shpalosur. Renditja e kapitujve të tij, dhe e ajeteve të tij në kapituj, nuk synojnë t'i japin Kur'anit një strukturë topikale. Renditja e dhënë nga Pejgamberi sipas udhëzimit të engjëllit, të cilën muslimanët e kanë konsideruar gjithmonë si esencial për Kur'anin, përmbush kushtin e letërsisë madhështore në arabisht dhe të pjesës më të madhe të trashëgimisë së veprave letrare semite. Ajo nuk është zhvillimore, as organike; ajo nuk funksionon vetë drejt një kulmimi apo konkluzioni në pika të veçanta. Më saktë, ajo përbëhet nga një seri e grumbujve të ajeteve, ku secili grumbull trajton një çështje të ndryshme, por që formon një

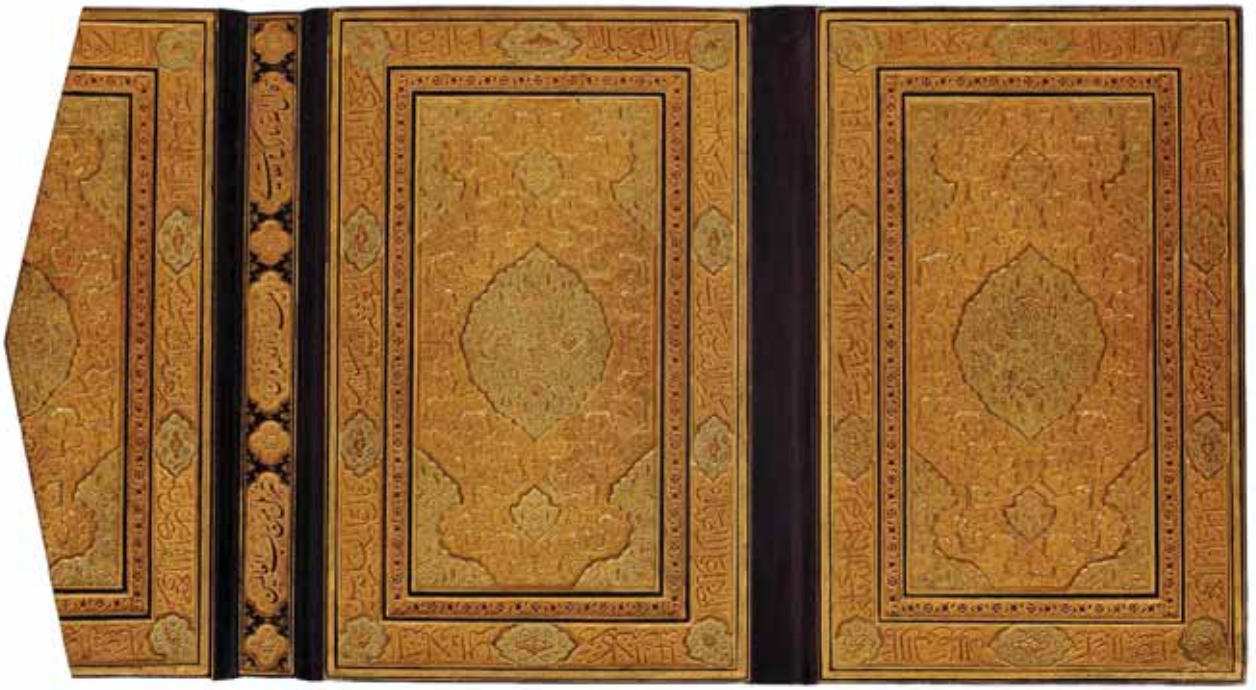


Foto 5.16 Kopertinë e një Mus'hafi. (TIEM)

njësi të plotë, madje edhe sikur ai të jetë vetëm një apo dy rreshta. Në tërësi, Kur'ani është një libër pa fillim apo fund. Ai mund të lexohet apo të recitohet duke filluar në çdo ajet dhe duke ndaluar në çdo ajet. Ai është i pafund, apo më saktë një dritare drejt pafundësisë, një dritare përmes së cilës lexuesi mund të shohë plenumin qiellor (meli-i a'lâ), hapësirën e pafundme të vlerave dhe parimeve që përbëjnë vullnetin hyjnor.[27] Çdo sistematizim, i tillë si ai që ne jemi përpjekur të paraqesim në analizën tonë të esencës së Islamit (shih Kapitullin 4), është pasojë e përpjekjes të gabueshme.

Në vetë qendrën e godinës së ideve të Kur'anit qëndron Zoti, Absoluti, i Vetmi, Transcendenti, Krijuesi, Shkaku dhe Gjykatësi i të gjithëve. Ekzistenca e Tij, natyra e Tij, vullneti i Tij dhe krijimi i Tij, qëllimi i Tij për njerëzimin dhe përçimi i Tij i këtij qëllimi dhe vullneti nëpërmjet pejgamberëve, duke përfshirë Muhammedin, pejgamberin e fundit, përbëjnë përmbajtjen e besimit, *akiden* e Islamit.

Të rrethuarit e kësaj qendre të ideve kur'anore rreth qenies hyjnore dhe relevanca e saj me krijimin është një grup parimesh metodologjike, që e drejtojnë përgjigjen e njeriut tek hyjnia. Në tërësinë e tyre, këto parime vendosin një botëkuptim që përbëhet nga këto që vijojnë:

1. Racionalizmi apo nënshtrimi i të gjithë dijes – duke përfshirë edhe dijen fetare – diktateve të arsyes dhe gjykimit të shëndoshë, mohimi i mitit, mohimi i paradoksit, mohimi i pikëpamjeve ultimativisht të kundërta, pranimi me argument dhe dëshmi, të qenët i hapur ndaj dëshmisë së mëtejshme dhe gatishmëria për të ndryshuar njohjen dhe qëndrimin e ndokujt në pajtim me kërkesat e dëshmisë së re.

2. Humanizmi, apo doktrina, *së pari*, se të gjithë njerëzit lindin të pafajshëm, pa asnjë mëkat apo faj fillestar; *së dyti*, se ata janë të lirë të përcaktojnë fatet e tyre individuale, meqë as gjendja, as rendi shoqëror, nuk mund, apo nuk duhet, ta kufizojë lëvizjen apo përpjekjet e tyre për të rregulluar jetët e tyre në përputhje me diktatet më të mira të vetë ndërgjegjes së tyre; *së treti*, se ata janë njëlloj të barabartë para Zotit dhe ligjit, meqenëse asnjë diskriminim që bazohet në racë, ngjyrë, gjuhë, kulturë të trashëguar, fe, apo gjendje të trashëguar sociale nuk është i ligjshëm; *së katërti*, se ata të gjithë janë të aftë nga natyra për të bërë gjykimin e së vërtetës dhe gënjeshtrës, së mirës dhe së keqes, së dëshirueshmes dhe të së kundërtës së saj, meqë pa aftësi të tillë për gjykim dhe veprim, nuk janë të mundshme as natyra njerëzore, as merita as e meta morale; *së pesti*, se ata janë plotësisht përgjegjës, se do të japin llogari dhe do të marrin prej Krijuesit të tyre, qoftë në këtë botë apo në tjetrën, saktësisht atë që ata kanë merituar me veprat e tyre.

3. Pohimi i botës dhe i jetës, apo doktrina se Zoti e krijoi jetën për t'u jetuar dhe jo për t'u mohuar apo shkatërruar, dhe botën për t'iu gëzuar; se kri-

jimi është i dobishëm për njeriun, i farkëtueshëm dhe transformueshëm prej tij sipas dëshirave dhe planeve të tij; se jeta dhe bota duhet të avancohen dhe të zhvillohen, se kultura dhe qytetërimi duhet të ushqehen dhe të kenë si pasojë vetëplotësimin njerëzor në njohje, në *takwa* dhe *ihsan* (përkushtim dhe ndershmëri) dhe në bukuri.

4. Societizmi, apo doktrina se vlera kozmike e njeriut qëndron në anëtarësinë dhe kontributin e tij në shoqërinë njerëzore; se uni i tij individual është sigurisht një qëllim në vetvete, por megjithatë më i fisnikëruar, dhe kështu i kushtëzuar, nga nënshtrimi i tij ndaj njerëzimit si qëllim në vetvete.

Përtej këtyre parimeve metodologjike, por brenda esencës së figurizacionit kur'anor, është një grup parimesh etike, nganjëherë të dhëna qartë, dhe nganjëherë për t'u deduktuar prej rasteve të tyre konkrete të rrëfyera apo të përshkruara në Kur'an. Ato përbëjnë etikën vetjake dhe shoqërore të Islamit, udhëzimet morale që drejtojnë sjelljen e individëve dhe grupeve. Teksti kur'anor është, në përgjithësi, një fenomenologji e vlerave apo udhëzimeve morale.

Përfundimisht, esenca kur'anore përfshin institucionet e Islamit. Këto mbulojnë të gjitha fushat e aktivitetit njerëzor: fetare dhe etike, politike dhe ekonomike, kulturore dhe edukative, juridike dhe ushtarake, ashtu sikundër do të kemi rast t'i shohim më poshtë.

SHËNIMET

1. Sikurse tregohet në "Prologun" dhe "Epilogun" të Kodit të Hamurabiut, J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), f. 164-165 dhe 177-180, respektivisht.

2. Kur'an 87:18-19.

3. John Bright, *A History of Israel* (London: SCM Press, 1960), f. 62-63; George E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *The Biblical Archeologist* 17 (1954), f. 58-60; Stanley B. Frost, *Patriarchs and Prophets* (Montreal: McGill University Press, 1963), f. 15-16.

4. H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (London: Hutchinson University Library, 1960), f. 30-31.

5. Po aty; H. Wheeler Robinson, *The Old Testament: Its Making and Meaning* (London: University of London Press, 1961), f. 189.

6. Bright, *History of Israel*, f. 374-375; Rowley, *Growth of the Old Testament*, f. 34-36; Nehemia 8. Këmbëngulja e



Foto 5.17 Besmele e shkruar me shkrimin xheli-thuluth nga Hattat Halim Özyazıcı si imitim i Rakim'it. (Koleksioni i Sulejman Berkut)

redaktorit se ndërmjetësit u përdorën për t'i "bërë njerëzit që ta kuptojnë ligjin," "për të kuptuar shpjegimin" ashtu si Ezra ua kishte recituar atë atyre, sugjeron se ligji (shkrimi i shenjtë) që Ezra e solli nga Babilonia (Ezra 7:14) nuk ishte në hebraishte, por në disa gjuhë që njerëzit nuk mund t'i kuptonin (Nehemia 8:7-8).

7. "Para Koncilit të Jamnias [rreth vitit 90 e.s.] ... është e pasaktë që të flasësh për ata libra të caktuar të cilët ishin përnderuar, por të cilët nuk mund të identifikoheshin me ndonjë siguri] si një Kanonik." Kështu shkruan H. H. Rowley dhe ai citon në mënyrë miratuese Oesterley-n, Robinson-in dhe Holscher-in.

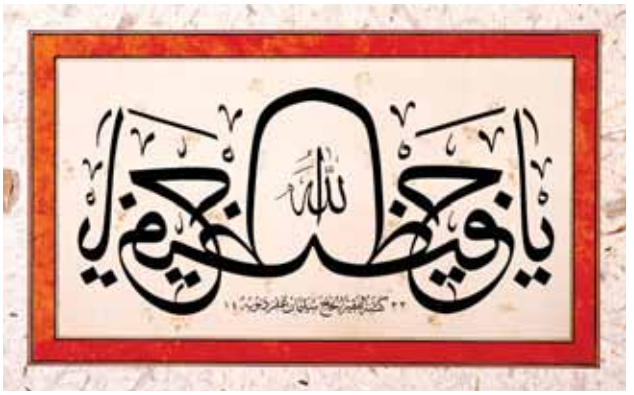


Foto 5.18 Pano/leuhë falënderuese/muthenna me shkrimin xheli-thuluth nga Sulejman Berku: "Ja Hafidh"

8. Ali inb Hazm, *Kitabu'l-Fesl fi'l-Milel ve'n-Nihal* (Kajro: Mu'asseaseat el-Hanxhi, 1321/1903), Vol. II, f. 22.

9. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts,* f. 163-164.

10. Lebib es-Sa'id, *El-Mus'haf el-Murettel* (Kajro: Daru'l-Kitab el-Arabi, 1387/1967), f. 68-69; Abdullah ibn Ebu Davud es-Sixhistani (vdiq më 316/930), *Kitabu'l-Mesahif* (Kajro: El-Matba'ah er-Rahmanijjeh, 1355/1936).

11. William Muir, *The Life of Muhammed* (Edinburg: John Grant, 1923), f. xxviii.

12. Kur'an 53:4; 38:70; 18:110; Jeremia 23:29-30.

13. Kur'an 18:110, 14; Jeremia 5:14.

14. Jeremia 23:29.

15. Jeremia 23:31.

16. Kur'an 4:104; 26:195; 12:2; 20:113; 3:7; 75:16, 17; 69: 45 –46.

17. Shih Kapitullin 20, "Kaligrafia."

18. Kur'an 17:90-93.

19. Kur'an 41:6.

20. Kur'an 18:110; 52:34.

21. Kur'an 11:13.

22. Kur'an 17:88.

23. Muhammed inb Is'hak (151/796) dhe Muhammed ibn Hisham (218/834), *Siret en-Nebijj Sala Allahu Alejhi ve Sellem*, botuar nga M. M. Abd el-Hamid (Kajro: Muhammed Ali Subejh, 1383/1963), vol. I, f. 174-175. Ngjarja ishte konfirmuar nga shpallja në Kur'an 74:11-31.

24. Kur'an 3:18.

25. Kur'an 3:19; 30:30.

26. Kur'an 2:31.

27. Implikacionet e porosive kur'anore ndaj aspekteve të ndryshme të të menduarit dhe të jetuarit janë elaboruar në I. R. al-Faruqi, *Tawhid: Essays on Life and Thought* (Kuala Lumpur: A. B. I. M., 1982).

Kapitulli 6

Sunneti

BAZA TEKSTUALE

Barra e vendosur mbi njeriun nga shpallja islame, pra që, paskëtaj të interpretonte *data revelata* në ligje apo udhëzime për veprim, ishte me të vërtetë një barrë e rëndë. Të paktën në rrjedhën e vetëdijes religjioze semite ishte hera e parë që ligji u çshenjtërua – dhe nga vetë religjioni; ai u zhvesh nga shenjtëria e tij si shpallje e drejtpërdrejtë. Këtej e tutje, ligji u deklarua të ishte një përgjegjësi njerëzore, në ushtrimin e të cilit njerëzit mund të gabonin. Kur ushtrohet drejt, ligji është arritja më e madhe e njeriut; kur ushtrohet gabim, rrënimi më i madh i tij. Në çdo rast, legjislacioni duhet të jetë një aktivitet njerëzor, i mundshëm, njëlloj si çdo aktivitet tjetër njerëzor, për të qenë i saktë apo i gabuar. Kur është i gabuar, është po ashtu përgjegjësi e njeriut që ta zbulojë vendin e gabimit, që ta përmirësojë ligjin dhe që ta sjellë atë në pajtim me parimet e dhëna hyjnore prej të cilave ligji është interpretuar. Sigurisht është një akt mëshire që Zoti zgjodhi që ta ndihmojë njeriun në përmbushjen e këtij obligimi, kur Ai e pajisi atë me një shembull dhe një sqarim, një ekzegjezë të parimeve themelore të shpalljes. Mbasi, ky është saktësisht ai çfarë është *sunneti*.

Teknikisht, *sunneti* është një përmbledhje e thënieve dhe e veprimeve të Pejgamberit. Ai përfshin mendimet e tij rreth çështjeve të mira apo të këqija, të dëshirueshme apo të padëshirueshme, si edhe praktikat të cilit ai i aprovoi si të lejueshme që të pasohen nga muslimanët. *Sunneti* citon fjalët dhe shprehjet që i atribuohen në mënyrë të drejtpërdrejtë Pejgamberit apo shokëve të tij, të cilët ishin dëshmitarë të qëndrimeve dhe veprimeve të tij dhe i raportuan ato. Çdo njësi e *sunnetit* që transmeton një njoftim rreth Pejgamberit është quajtur *hadith*. *Sunneti* zë vendin e dytë pas Kur'anit. Funksioni i tij është që të sqarojë shpalljet e Kur'anit, t'i ilustrojë dhe t'i sqarojë qëllimet e tij. Atje ku njoftimi kur'anor është i përgjithshëm, *sunneti* e partikularizon atë për ta bërë të zbatueshëm; dhe aty ku



Foto 6.1 Një kompozicion "Muhammed" (s.a.v.s.) i Hattat Emin Bari't

është partikular [i veçantë], *sunneti* e përgjithëson atë me qëllim që të bëjë të mundur ekstrapolimin e tij për rrethana të tjera. *Sunneti* ishte i pari që u memorizua nga shokët e Pejgamberit, ndërsa shumë prej tyre gjetën kohë për t'i regjistruar thëniet e Pejgamberit me shkrim. I frikësuar se muslimanët e rinj mund ta ngatërronin fjalën e Zotit me fjalën e Muhammedit, Pejgamberi në fillim e kishte ndaluar të shkruarit e thënieve të tij. Më vonë, kur mundësia e konfuzionit midis të dyjave u hoq nga memorizimi i shumicës së Kur'anit, Pejgamberi i lejoi shokët e tij ta shkruanin *sunnetin*. Midis atyre shokëve që regjistruan disa pjesë të *sunnetit* ishin Sa'd ibn Ubadeh el-Ensari (15/637), Abdullah ibn Ebu Avfa, Semreh ibn Xhundub (60/680), Xhabir ibn Abdullah (78/698), Vehb ibn Munabih (114/732) i cili trashëgoi përmbledhjen e Ebu Hurejres (58/678); Abdullah ibn Amr, materiali i shkruar i të cilit regjistroi 1.000 apo më tepër *hadithe* të ruajtura në *Musnedin* e Ibn Hanbelit; dhe Abdullah ibn Abbas (69/589), i cili na la një



Harta 20 Migrimi i Pejgamberit për në Jethrib: El-Hixhreh, 1/622

"barrë deveje" materialesh të shkruara, të mbushura me *hadithe* të Pejgamberit. Përveç këtyre, është Marrëveshja e Medinës, kushtetuta e shtetit të parë islam dhe kushtetuta e parë e shkruar ndonjëherë. E diktuar nga Pejgamberi, parimet e saj kanë mbetur aktive gjatë historisë islame. Pjesa kryesore e *sunnetit*, megjithatë, nuk ishte shkruar deri vonë. Gjenerata e parë e muslimanëve i memorizoi thëniet e Pejgamberit, ia mësoi ato njëri-tjetrit, i zbatoi porositë e tyre dhe u matën me atë që ata e paraqitën si praktikë të Muhammedit (a.s.).

Vlera e *sunnetit* dhe lidhja e tij me Islamin njihet botërisht nga të gjithë muslimanët. Nevoja për *sunnetin*, që ta ndihmojë muslimanin që t'i përmbushë kërkesat e besimit të tij në çështjet liturgjike, ligjore, etike, sociale, ekonomike, politike dhe ndërkombëtare, ndihet prej të gjithëve. Kështu, *sunneti* u quajt, prej fillimit, si burimi i dytë autoritativ i Islamit, porosia e të cilit detyrohet mbi të gjithë muslimanët. Kur'ani urdhëroi bindje ndaj Pejgamberit dhe e barazoi këtë bindje me bindjen ndaj Zotit.[1] Ai i urdhëroi muslimanët t'ia paraqesin kundërshtimet e tyre atij dhe ta respektojnë gjykimin e tij.[2] Shokët e Pejgamberit, nga ana e tyre, i bindeshin këtij urdhri dhe përmbushnin vullnetarisht çdo gjë që Pejgamberi ua kishte kërkuar. Ishte miratimi i tyre unanim se *sunneti* i Pejgamberit është normativ dhe se porositë e tij janë të detyrueshme për të gjithë muslimanët. Në të vërtetë, muslimanët nuk kanë burim tjetër që t'i furnizojë me rituale specifike të adhurimit dhe institucione të besimit të tyre, dhe që të nxjerrë ligje për ta në çështjet për të cilat Kur'ani hesht, përveç *sunnetit*. Natyrisht, nuk mund të ekzistojë kontradiktë midis Kur'anit dhe *sunnetit*. Çdonjëri prej kushteve të të dytit duhet të jetë ose i konfirmuar ose i nënkuptuar prej Kur'anit, qoftë në mënyrë eksplicite, me anën e një fragmenti të drejtpërdrejtë të tekstit, ose në mënyrë implicite, me anën e një parimi apo dëshirimi kur'anor, realizmi i të cilit e bën të nevojshëm kushtin e urdhëruar nga *sunneti*.

Megjithatë, jo gjithçka që Pejgamberi foli apo bëri, miratoi apo nuk miratoi, është normative dhe, së këtejmi, e detyrueshme për muslimanët për t'u ndjekur. Pejgamberi nuk ishte mbinjerëzor apo hyjnor, por ishte një qenie njerëzore, shumë njerëzore. Kur'ani e përsërit këtë fakt shumë herë dhe vetë Pejgamberi nuk u lodh kurrë së ripohuari këtë të vërtetë themelore. Si një qenie njerëzore ai bëri, foli, aprovoi dhe disaprovoi shumë gjëra jashtë funksionit të tij si ekzekutor i urdhrave kur'anore, si shembull i etikës së Islamit, apo si mishërim i

mënyrës së jetesës islame. Në këtë pikëpamje, muslimanët dallojnë midis atyre çështjeve që rrjedhin nga pejgamberia dhe misioni i tij, dhe atyre që rrjedhin nga natyra e tij njerëzore. Të parat janë pranuar si normative pa hezitim. Të dytat, në mungesë të dëshmisë të së kundërtës, janë trajtuar si vetjake për të, si një bari, tregtar, bujk, bashkëshort, gjeneral, burrë shteti, mjek, inxhinier dhe me radhë. Muslimanët të parat i konsiderojnë si normative dhe të dytat ndryshe; dhe në të vepruarit kështu, ata u përkrahën nga vetë Pejgamberi, i cili njohu dhe pranoi në raste të shumta këshillimin apo veprimin e kundërt të shokëve të tij. *Sunneti*, si një term teknik apo burim i ligjit dhe etikës islame, përfshin vetëm ato çështje që tregohen të jenë synuar nga Pejgamberi për t'u ndjekur, dhe që i binden me besnikëri mesazhit hyjnor.

Dallimi i përmendur më parë në karakterin normativ e ndan *sunnetin* në dy pjesë të mëdha; njëra përmban të gjitha ato çështje që lartësohen me ligj dhe detyrim *(sunneh hukmijjeh),* dhe tjetra që përmban të gjitha ato që nuk janë të tilla *(sunneh gajr hukmijjeh)*. Brenda së parës, shkallët e ndryshme të karakterit normativ u dalluan sipas dy kritereve: së pari, nga shkalla e sigurisë së prejardhjes *(vurud)* apo cilësisë së njohjes sonë të këtyre çështjeve të rrjedhura nga Pejgamberi dhe të bëra ashtu për qëllimin e sqarimit apo ilustrimit të mesazhit hyjnor; dhe së dyti, nga shkalla e sigurisë me të cilën është i njohur ngjyrimi specifik *(delaleh),* identiteti i saktë, kuptimi, apo forma e asaj që është urdhëruar. Ky diferencim e ndau *sunneh hukmijjeh* në *kat'ijjeh* (i sigurt në mënyrë absolute) dhe *dhannijjeh* (i mundshëm), dhe këto ndarje u aplikuan edhe ndaj prejardhjes, edhe ndaj ngjyrimit. Në mënyrë të dukshme, detyrimi ligjor u bashkua vetëm me këto dy çështje, duke përmbushur kriterin e sigurisë në të dyja drejtimet.

Gjatë jetës së Pejgamberit, *sunneti* ishte në pjesën më të madhe diçka e dëshmuar në publik. Pasi ai e kish burimin nga Pejgamberi, njerëzit e dëgjonin, e shikonin dhe e kuptonin. Kur ata nuk ishin të pranishëm dhe kërkonin të risiguroheshin, ata mund t'i drejtoheshin Pejgamberit, duke e pyetur drejtpërdrejt, ballë për ballë, për të kënaqur kërkimin e tyre. Pas vdekjes së tij, shokët pyesnin njëri-tjetrin. Kur të gjithë ata që e kishin dëgjuar apo kishin qenë dëshmitarë të ngjarjes pajtoheshin, unanimiteti i tyre ishte baras me sigurinë. Mbasi, nuk është e mundshme që shokët e Pejgamberit, me gjithë besnikërinë dhe sinqeritetin e tyre, ndryshimet dhe dallimet e tyre personale, mund të dilnin me të



Foto 6.2 Minberi i Xhamisë së Pejgamberit a.s. Ky minber është ndërtuar në vend të minberit me dy shkallë të Pejgamberit a.s. nga ana e Sulltan Muradit III në vitin 1590.

njëjtin njoftim, nëse ngjarja nuk do të ishte reale, dhe nëse kuptimi i saj nuk do të ishte absolutisht i qartë. Çështjet e *sunnetit* që përputheshin me këtë përshkrim u quajtën *sunneh mutevatireh*. *Sunneh meshbuheh* lidhet me ato çështje që ishin njoftuar nga disa shokë – jo të gjithë – konsensusi i të cilëve nuk mund të ketë përfshirë keqkuptimin, gabimin apo keqparaqitjen; ndërsa *sunneh ahad* përfshinte çështjet e njoftuara nga ndonjë shok i njohur për kujtesën e mirë, besnikërinë dhe ndershmërinë e tij morale.

Përgjatë këtyre ndarjeve qëndron dallimi midis *fi'lijjeh* (vepruese) dhe *kavlijjeh* (verbale). *E para* iu referohet veprimeve të Pejgamberit, të bëra një herë, herë pas here, apo në mënyrë të përsëritur para syve të publikut. Këtij grupi i përkasin ritualet dhe institucionet e Islamit, të cilat vazhdojnë të



Foto 6.3 Nga brendia e Xhamisë së Pejgamberit a.s.. Raudatu'l-mutahhare.

praktikohen anembanë botës muslimane me identitet mahnitës, pavarësisht nga shekujt që e ndajnë këtë praktikë nga Pejgamberi dhe pavarësisht nga diskontinuiteti i plotë i gjeografisë, etnicitetit, gjuhës dhe kulturës midis pasuesve të Pejgamberit anembanë botës. *E dyta* përmbledh thëniet e Pejgamberit të dëgjuara prej të tjerëve dhe përfsijnë domosdoshmërisht ka një shkallë më të vogël të sigurisë sesa diçka që është dëshmuar, po të mos përsëriteshin ato – njëlloj si ritualet dhe institucionet – mbi një bazë ditore, javore apo vjetore.

Kështu *sunneti* u dëgjua, u dëshmua, u memorizua, u regjistrua dhe iu transmetua pasardhësve. Që prej shekullit të tretë, sipas Hixhretit, ai është njohur përmes gjashtë përmbledhjeve kanonike të quajtura *sihah* (njëjës *sahih*). Sipas rendit të përpikërisë me të cilën ata zbatuan shqyrtimin rrënjësor dhe klasifikimin e tyre, mbledhësit e *sihah* ishin Buhariu (256/870), Muslimi (251/865), Ebu Davudi (275/888), Ibn Maxheh (273/886), Nesa'iu (303/915) dhe Tirmidhiu (279/892). Midis këtyre, dy të parët qëndrojnë veçan, të pranuar nga të gjithë muslimanët si më kritikë dhe më autoritativë se pjesa tjetër. Ato çështje që zakonisht gjenden në të dyja tekstet e tyre janë më autoritativet nga të gjitha.

PËRMBAJTJA

Pas vdekjes së Pejgamberit, muslimanët e gjetën veten një popull me një kauzë, një popull i pajisur me një mision që ishte sa radikal, po aq edhe universal (Kur'an 3:19, 85). E tërë bota duhej të ribëhej sipas formës së shabllonit hyjnor. Bota brenda – vetja – dhe bota jashtë – natyra – duhet të transfiguroheshin në këtë shabllon. Vetë muslimanët tashmë kishin pësuar një transformim radikal nga Pejgamberi në rrugën e konvertimit të tyre në Islam dhe nga shoqërimi i tyre me Pejgamberin gjatë jetës së tij. Ky ishte shpjegimi i emrit 'Musliman', të cilin shpallja iu akordon atyre (Kur'an, 22:78). Pejgamberi u sigurua për t'iu kumtuar atyre vizionin e tij, kauzën e tij; dhe ata ishin nxënës të shkëlqyer, të cilët e përvetësuan atë vizion dhe ia dedikuan jetën atij. Vizioni i Pejgamberit gjendet i plotë në Kur'an, i gatshëm për t'u kuptuar dhe përvetësuar. Vargu i fundit që u shpall pohon: "Sot përsosa për ju fenë tuaj, plotësova ndaj jush dhuntinë Time, zgjodha për ju Islamin fe."[3] Kjo do të thotë se, si ide, parim dhe paraqitje, tërë jeta dhe botëkuptimi i Islamit ishte i plotë, i gatshëm për t'u marrë në tërësinë e tij prej çfarëdo intelekti që dëshironte ta përvetësonte atë dhe që zotëronte aftësitë minimale të nevojshme të njohjes teorike dhe aksiologjike. Të kuptuarit e Kur'anit dhe aftësia për të shkaktuar në vetvete vetëshkatërrimin, vetërindërtimin dhe vetëmobilizimin që kërkohet për t'iu bashkuar shoqërisë së Pejgamberit, nuk janë të arritshme lehtë për të gjithë. Ata që janë të aftë që të nxiten nga një vizion i paraqitur *in abstracto* janë gjithmonë pak; dhe ata që, duke qenë të ndikuar ashtu, janë aq të nxitur sa që nuk mund të qëndrojnë po të mos, dhe derisa, "vizioni i tyre të realizohet në histori, apo ata të vdesin gjatë procesit" – për të përdorur frazën e vetë Muhammedit – janë akoma më të paktë. Mbasi, si edukatorë e kanë kuptuar gjithmonë se, tërheqja njohëse supozon një imagjinatë të fuqishme, të aftë për të paraqitur me vetëdije një vizion konkret, ku vlerat duhet të ushtrojnë tërheqjen e tyre në zemër me të gjithë fuqinë e tyre. Pa një imagjinatë të tillë, aperceptimi mbetet teorik; dhe teoria, në kuptimin e ideacionit, nuk e prek zemrën, burimin e të gjithë lëvizjes. Por, sa më e fuqishme imagjinata është, aq më e gjallë do të jetë paraqitja e saj dhe, si pasojë, sa më reale vlera paraqitet, aq më e fuqishme do të jetë përhapja emocionale apo tërheqja prekëse. Rasti i shokëve të Pejgamberit nuk mund të jetë i ndryshëm nga ai i njerëzimit në përgjithësi. As ndjeshmëria e tyre e veçantë ndaj gjendjes fetare

dhe etike të njerëzimit, as imagjinata e tyre e zhvilluar në mënyrë të veçantë si njerëzit më të ditur të poezisë në botë, nuk mund t'i shkarkonte ata nga nevoja për një ndihmë tjetër, një ndihmë joteorike, joideacionale. Kjo ndihmë ishte *sunneti*. Ai plotësoi konkretizimin e nevojshëm të idealit të Islamit.

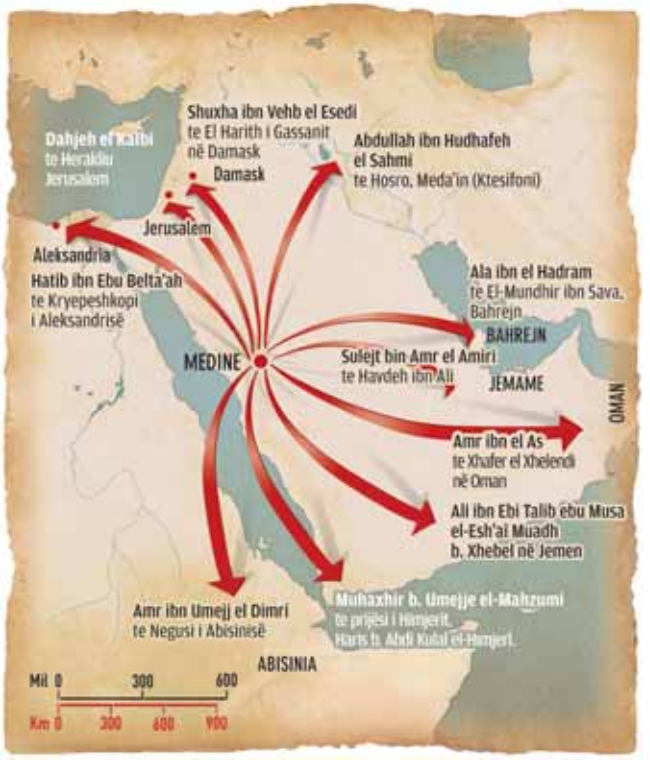
Si konkretizim i vizionit, apo materializim i idealit, *sunneti* e transferoi teorinë në realitet. Në të, vlerat e Islamit u formësuan dhe u bënë të gjalla. Ato pulsuan me fuqi prekëse. Në praninë e tyre, i plogëti u bë i gjallë, e humbi drejtpeshimin e tij ontologjik, dhe filloi të lëvizte në drejtimin në të cilin e drejtonin vlerat. Nga shembujt e tyre konkretë, vlerat e Islamit diktuan aktualizimin e materialeve që përmbushin shabllonet e tyre; dhe në praninë e tyre, njerëzit vetëm mund të binden. *Sunneti* ishte shërbimi fetar i Muhammedit. Ai u shtri gjatë njëzet e dy vjetëve të fundit të jetës së tij. Në të gjallë të tij, si edhe pas vdekjes së tij, *sunneti* i Muhammedit plotësoi hallkën munguese midis të menduarit dhe të bërit, midis aperceptimit ideacional dhe veprimit, midis mendimit dhe jetës e historisë. Kjo është arsyeja se përse *sunneti* i Muhammedit u bë mësues i milionave. Ai përbën thesarin më të pasur nga i cili çdo person në një pozitë udhëheqjeje tërhiqet që të nxitet apo që të bindet, që të frymëzohet apo që të veprojë. Ai furnizoi materialin garues që dominonte të gjitha kremtimet islame, dhe, në të vërtetë, i zbukuroi dhe i stolisi të gjitha kuvendet muslimane.

Materialet e *sunnetit* mund të grupohen në katër kategori, çdonjëra nga të cilat e ngre imazhin e Muhammedit në imagjinatën e muslimanëve. *Të parat* ishin materialet ritualistike, të cilat formuan imazhin e Pejgamberit si adhurues i Zotit, si shërbyes i devotshëm i Tij. *Të dytat* ishin ato tekste që lidheshin me rolin e Muhammedit si misionar dhe thirrës në besimin e ri, si një njeri i botës me të gjitha llojet e marrëdhënieve me njerëzit e tjerë të botës, por që jetonte vetëm për misionin e tij. *Të tretat* ishin materialet që lidheshin me Muhammedin si qenie njerëzore dhe, prej këtu, si bashkëshort, baba, kushëri, fqinj dhe mik. *Të katërtat* ishin materialet që lidheshin me Pejgamberin si udhëheqës i njerëzve qoftë në shtet, fushëbetejë, treg, klasë mësimi, apo xhami.

Muhammedi si rob adhurues i Zotit

Akti kryesor i adhurimit – *salat (namaz)* – iu ngarkua nga Zoti në mënyrë të drejtpërdrejtë Muhammedit me rastin e *Israsë* dhe *Mi'raxhit* (udhëtimi natën drejt Jerusalemit dhe ngritja në qiell në vitin 6 H./616). Gjithashtu, *salati* është urdhëruar gjatë shpalljes një numër të panumërt herësh, sikurse janë urdhëruar edhe ritualet e tjera të: agjërimit, *shehadetit*, *zekatit* dhe *haxhit*. Muhammedi ua mësoi pasuesve të tij hollësirat e *salatit*, si edhe të të gjitha ritualeve të tjera, duke pasuar udhëzimin që ia jepte Zoti. Zbatimi nga ana e Pejgamberit i këtyre ritualeve ishte i vërejtur, i raportuar, i provuar dhe i përsëritur në mënyrë shumë të përpiktë në praktikën e shokëve të tij. Këta të fundit i kryenin në sytë e Pejgamberit, i cili korrigjonte çdo devijim nga ajo që ai e njihte si normë. Nga hollësia më e vogël e pastrimit trupor, deri tek domethëniet më të larta shpirtërore, këto rituale përbëjnë një pjesë të mirë të *sunnetit*. Çdo musliman i mëson ato si fëmijë, dhe e ka Muhammedin në mendje në mënyrë të vazhdueshme në kryerjen e tyre, gjatë gjithë jetës së tij.

Të rëndësishme sikurse ato janë sigurisht për jetën fetare, duke u vënë në dukje sikurse ato vihen në jetën njerëzore pesë herë në ditë *(salat/namaz)*, një muaj të tërë çdo vit (*sijam/agjërim*), duke prekur çdo njësi të pasurisë përtej asaj që është absolutisht e domosdoshme për jetesë (*zekat*), dhe



Harta 21 Të dërguarit e Pejgamberit në drejtim të monarkëve fqinjë, 6/628



Foto 6.4 Vizatim i ri i vulës së Pejgamberit a.s. nga letrat e tij. "Muhammed resulullah".

duke siguruar një kulmim të përkushtimit personal dhe kolektiv të muslimanit (*haxh*), ritualet e Islamit kanë një vend të kufizuar. Ato nuk mund të jenë as të shtuara, as të pakësuara, as të ndryshuara, sepse *sunneti* i ka mësuar ato në dimensionet e tyre të sakta dhe të përpikta (apo *mekadir*). Ata që i shpërfillin apo që u shmangen që t'i zbatojnë ato janë fajtorë; ata që e teprojnë dhe i kalojnë përmasat e duhura nuk janë ndoshta aq fajtorë sa të parët, por prapëseprapë fajtorë. Kur u pyet nëse do të fitojë meritë më të madhe një person që agjëron gjithë vitin dhe që falet gjithë natën, Pejgamberi u përgjigj: "Zoti nuk e urdhëron atë. ... Sa për mua, unë falem dhe fle; agjëroj dhe ha; punoj dhe shoqërohem me gratë." Ndryshe nga "njerëzit e shenjtë" të religjioneve të tjera, Muhammedi, si rrjedhim, nuk ishte një asket që e mohonte botën dhe e mundonte trupin e tij, as një murg që e kalonte pjesën më të madhe të kohës në falje apo në meditim. Ritualet e Islamit ishin akte të bindjes dhe të vetëdisiplinës, të mbyllura për indulgjencë të çdo lloji. Si rrjedhim, ne duhet ta kërkojmë tjetërkund pietizmin e Muhammedit.

Shumë kohë më parë se atij t'i vinte shpallja, Pejgamberi e kishte bërë zakon të izolohej dhe të meditonte mbi gjendjen e papërlqyer të njerëzimit. Gjendja e njerëzve në çdo vend e pikëllonte, *status quo*-ja e religjioneve të tjera linte shumë për të dëshiruar, mbasi të gjitha religjionet ishin shfytyruar nga mbrojtësit e tyre, murgjit, priftërinjtë dhe rabinët. Ata kishin ndaluar prej kohësh ta frymëzonin dhe ta nxitnin njerëzimin drejt synimeve të mëdha. Dhe megjithatë, shenjat e Zotit në krijim ishin kudo, duke ngjallur habi dhe duke i kërkuar me ngulm mendjes njerëzore të çajë drejt Krijuesit të vet. Shabllonet e Zotit brenda vetes, në botën e natyrës dhe të historisë, do të ishin të dukshme vetëm nëse njerëzit do të çliroheshin nga stereotipat e trashëguar dhe do të ishin të hapur ndaj dëshmisë gjithmonë të freskët të fakteve të krijimit.

Pas shpalljes dhe bindjes absolute të Muhammedit se Zoti është Një, se Ai është në të vërtetë Zot, Absolut, i Plotfuqishëm dhe Bamirës, ai u bë një njeri i pushtuar nga ndjenja. Çdo gjë në botën e njerëzve – e kaluara, e tashmja, e ardhmja – dhe çdo gjë në botën e natyrës – dielli, hëna, yjet, pemët dhe kafshët e mëdha apo të vogla – lëvizin, jetojnë dhe vdesin me anën e veprimit të Zotit. Besimi në Zot nuk është religjioz derisa njeriu nuk e sheh çdo gjë si krijim, punë dhe urtësi të Zotit. Muhammedi e pa botën në këtë mënyrë dhe veproi kështu *par excellence*. Pejgamberia e vendosi Muhammedin në kontakt me këtë Qenie Hyjnore në një mënyrë të veçantë. Zoti ishte Krijuesi i Muhammedit dhe i gjithçkaje tjetër, si edhe Sundimtar që vigjilonte në mënyrë të vazhdueshme dhe që udhëhiqte çdo gjë. Para së gjithash, Zoti si Zot i universit duhet të njihet nëpërmjet veprave të Tij, të vështrohet nëpërmjet ndodhive të natyrës dhe historisë, të cilat e mbushin mendjen e cilitdo që mendon. Përveç kësaj, Ai duhet dashur, nderuar dhe bindur, dhe jo thjesht të njihet dhe mbahet në mendime. Mbasi ajo që perceptohet si hyjnore kuptohet *ipso facto* si normative dhe urdhëruese. Për ta dashur, për ta nderuar dhe për t'iu bindur Zotit duhet të rekrutohesh vullnetarisht në shërbimin e Tij, që nuk është asgjë më pak sesa transformimi i vetes, i të tjerëve, dhe i të tërë krijimit në një tërësi harmonike që përmbush vullnetin e Tij. Dhe vullneti i Tij është plotësia e vlerave materiale, utilitare, fetare dhe estetike. Shumë prej këtyre tashmë janë aktualizuar në krijim, dhe shumë të tjera mbeten për t'u aktualizuar nga njeriu.

Kjo ishte asokohe domethënia e adhurimit për Muhammedin: ta perceptonte Zotin përmes veprave të Tij, ta falënderonte Atë pikërisht për atë që Ai është – dhe pikërisht, Zot, i Vetëm, Absolut në të gjitha drejtimet, gjithmonë i gjallë, përherë i pranishëm – dhe ta përmbushte vullnetin e Tij. Kështu, adhurimi nuk ishte diçka për t'u bërë një herë e një kohë, apo diku në një vend, më mirë sesa në një tjetër. Ai ishte zënie e plotë kohore, një punë



Foto 6.5 Një fotografi e vjetër nga vendi i shtëpisë ku ka lindur Pejgamberi a.s. (e djathta) Tash në vendin e shtëpisë ka një ndërtesë që funksionon si bibliotekë. (e majta)

që nuk përfundohet kurrë, që nuk ndalet kurrë. Asnjë arsye nuk mund ta justifikojë një lëshim të adhurimit përveç vdekjes. Për sa kohë që jeta ekziston, detyrimi për të adhuruar vazhdon. I tillë ishte preokupimi i Pejgamberit. Nëse ai kryente një ritual, atij i duhej ta shkurtonte atë për t'i rehatuar ata që e zbatonin atë me të, apo do ta zgjaste atë nëse ai ishte vetëm dhe prirej drejt meditimit. Por ai kurrë nuk lejonte që meditimi ta pengonte prirjen e tij për format e tjera të adhurimit. Ai e shihte dhe e dëgjonte Zotin kudo që shqisat e tij ktheheshin dhe ai ishte gjithmonë i ethshëm në synimin për të plotësuar vullnetin e Tij.

Spiritualiteti i Muhammedit ishte i një lloji të ri. Bota kishte njohur një spiritualitet që e njihte të përjetshmen vetëm si antipod të materiales dhe e kërkonte atë vetëm me kosto të vetes, botës dhe historisë. Hinduizmi dhe Budizmi mësuan një spiritualitet të tillë. I tillë ishte, gjithashtu, spiritualiteti i Krishterimit, i cili integroi në vetvete atë të Helenizmit Aleksandrian, me gjithë antagonizmin e tij ndaj materies dhe botës. Pohimi i jetës, i botës dhe i historisë ishte i papajtueshëm me këto religjione. Ai mundi të pohohej vetëm në religjionet pagane; por këto ishin realisht pak më shumë se ai vullnet që u projektua në të mbinatyrshmen dhe të mitologjizuarën. Njerëzimi kishte mall për një spiritualitet që do të mund t'i pajtonte të dy: një religjion që e pohonte jetën dhe botën, por e disiplinonte ndjekjen e tyre me moralitet; dhe që i pohonte vlerat personaliste të pastërtisë, besnikërisë dhe devocionit, por e disiplinonte ndjekjen e tyre me rituale të matura dhe me zotimin për bërjen e historisë.

Të menduarit, të habiturit dhe të medituarit morën pjesën më të madhe të energjive të Muhammedit përpara shpalljes kur'anore. Që atëherë e tutje, çdo moment i jetës së tij ishte një falënderim i Zotit, një akt i pranimit të Krijuesit – Sundimtarit të universit. Çdo moment ishte një pohim aktiv i jetës, një rindërtim i kulturës dhe i qytetërimit, një rimodelim i botës në shabllonin hyjnor. Dy dekadat e fundit të jetës së tij ishin një luftë e vazhduar, një vetë-përpjekje e vazhdueshme në rrugën e Zotit. Por duke jetuar në praninë e Zotit dhe duke punuar nën urdhrin e Tij, lufta dhe përpjekja u bënë prehje dhe qetësim – *sekineh* që është më e çmuar se të gjitha dhuratat. Muhammedi e kishte bërë zakon të qëndronte mënjanë me Zotëruesin e Tij dhe të lutej për këtë *sekineh* sa herë që ngjarjet merrnin një kthesë për keq. Por kurrë ky kërkim ndihme tek Zoti nuk e sprapsi atë nga përmbushja e çfarëdo detyre që ishte e nevojshme qoftë për veten e tij, familjen e tij, ambientin e tij, apo së paku për njerëzit e tij.

Muhammedi si thirrës

Urdhri hyjnor diktoi se Muhammedi duhet të ishte një thirrës i njerëzve drejt Zotit. Detyra për t'ia përçuar shpalljen botës duhej të ishte detyra e tij më solemne.[4]

Urdhri paralajmëroi se detyra e tij nuk shkonte përtej përçimit, pra, informimit, paralajmërimit dhe udhëzimit të të tjerëve. Se sa do të përparonte thirrja, nëse ajo do të pasohej apo jo, kjo nuk ishte përgjegjësi e tij, por e Zotit.[5] Vetëm Ai vendoste



Foto 6.6 Kubeja e gjelbër e Xhamisë së Pejgamberit a.s. (Kubbetu'l-hadrâ).

që ta udhëzonte, apo që të mos lejonte të udhëzohej cilido që Ai dëshironte.[6] Me bindje perfekte, Muhammedi përçoi gjithçka që iu shpall atij dhe ai nuk humbi kohë për t'i thërritur në besimin e ri të gjithë ata që ai mundi t'i takonte. Rasti i vetëm në karrierën e tij, në të cilin ai nuk thirri një të varfër të verbër në besim, për arsye se ishte i preokupuar me një njeri me ndikim,[7] nuk ishte një rast i mossuksesit në thirrje. Mbasi puna e tij me njeriun e shquar ishte po ashtu një thirrje në Islam. Ky ishte një gabim në vlerësim për sa i përket se kush ishte më i rëndësishëm në atë moment të kohës. Obligimi për të thirrur, interesimi për cilësinë e besimit të çdonjërit, kurrë nuk u largua nga vetëdija e Muhammedit. Ai e shndërroi çdo rast në një mundësi për mision. Dhe imazhi i Pejgamberit si *da'ij* apo "thirrës tek Zoti" e kishte mbizotëruar imagjinatën e muslimanëve qysh atëherë. Me këtë imazh, dhe me anekdotat dhe thëniet e drejtpërdrejta të cilat ai hartoi, *sunneti* e konkretizoi vizionin e Islamit si cilësi personale të çmuar dhe stil jete për muslimanët.

Pejgamberi ishte pajisur me armën më të rëndë – në të vërtetë të mrekullueshme dhe të papërballueshme – dhe pikërisht elokuencën kur'anore. Fuqia e Kur'anit për të bindur dhe për të mbushur mendjen ishte një *tremendum* i madh, një *fascinosum* prekës, pa rival. Krahas paraqitjes madhështore të Islamit, Pejgamberit iu lejua që të fliste për Islamin në çdo rast, duke i dhënë kështu thirrjes fuqinë qiellore të zërit hyjnor. Kështu, kur Utbeh ibn Rabi'eh dhe fisi Kurejsh i ofruan Muhammedit mbretërim, pará, pasuri dhe mjekim, duke supozuar se këto gjëra do ta bënin atë të hiqte dorë nga kundërshtimi i tij ndaj besimit mekas, Muhammedi iu përgjigj atyre me ajete nga Kur'ani. Këto ajete jo vetëm që e shmangën dyshimin se Muhammedi ishte në kërkim të mbretërimit dhe pasurisë, apo se ishte i sëmurë dhe i nevojitej mjekim, por gjithashtu e konvertuan të deleguarin mekas, Rabi'eh në Islam. Mbasi për ata që e kuptojnë arabishten, Kur'ani është me të vërtetë i fuqishëm. Një frazë, apo dy prej tij, të thurura mirë në tekstin e ligjëratës, apo të një eseje, mund ta bëjnë veprën të zjarrtë, ta bëjnë atë dridhëse dhe depërtuese. Të folurit e Muhammedit u mbështet fort në Kur'an dhe shpesh u hartua vetëm nga vargjet kur'anore.

Veç citateve kur'anore, vetë e folura njerëzore e Muhammedit ishte elokuente. Ai e kishte bërë zakon të thoshte se, meqë ishte rritur në kampin e klanit Benu Sa'd bin Bekr, ai e fliste arabishten në mënyrë të saktë dhe elokuente. Ai e vlerësonte elokuencën letrare shumë lart dhe pohonte se "bukuria letrare është një art magjepsës." Sigurisht, ai ishte një mjeshtër i gjuhës arabe, i aftë që ta përpunonte atë për t'i prekur zemrat e au-

diencës së tij dhe për ta nxitur imagjinatën e tyre. Bashkëngjitur me bindjen e tij personale për Zotin dhe për atributet dhe veprat e Tij, dhe me zellin që ai ndiente në lidhjen e tij me kauzën, Pejgamberi ishte i suksesshëm në mënyrë të spikatur për t'i bindur njerëzit për të vërtetën. Fjalët e tij, sikurse ka njoftuar Aishja, ishin gjithmonë të matura aq mirë, saqë ato ishin të lehta për t'u memorizuar me dëgjimin e parë; dhe askush nuk kishte prekur fijet e zemrës dhe askush nuk kishte shkaktuar emocione të tilla sikurse Muhammedi.

Muhammedi ia vinte veshin me dëshirë çdokujt që i drejtohej. Ai e dëgjonte me një buzëqeshje që shprehte simpati, dhe me sytë të përqendruar mbi folësin me interesim të sinqertë. Kur vinte radha e tij për t'u përgjigjur, ai përgjigjej saktë, asnjëherë me dy kuptime. Nëse ai nuk e dinte përgjigjen,"Zoti e di më së miri" ishte përgjigjja e tij. Nëse çështja ishte e diskutueshme, ai do ta qetësonte folësin dhe do të fitonte miratimin e tij për parimet që ishin në themel të problemit, parime që ishin gjithmonë fetare. Kushdo që bisedonte me Muhammedin shfaqte jo vetëm bindjen për gjykimin e tij për çështjen në fjalë, por gjithashtu për problemin më të rëndësishëm dhe bëhej një anëtar i ri për kauzën e Islamit. Akoma më tepër, një person i tillë shfaqte dashuri dhe admirim të plotë për personin e Pejgamberit. Ky ishte rasti me kundërshtarët e tij më të egër, të tillë si të lartpërmendurit Utbeh ibn Rabi'eh dhe Umer ibn el-Hattabi.

I fundit zhveshi shpatën në zemërim ndaj "blasfemive" të Pejgamberit kundër zotave të kurejshëve, dhe doli në kërkim të Muhammedit për t'i dhënë fund me këtë ndëshkim një herë e përgjithmonë. Pikërisht ky hap përfundoi në kthimin e tij në Islam, dhe ai u bë një prej mbrojtësve të tij më besnikë. Kur'ani dhe thirrja e Muhammedit e mposhti zërin e paganizmit tek Umeri dhe e zëvendësoi atë me zërin e Islamit. Mjeti i Muhammedit ishte demonstrimi perfekt i urdhëresave hyjnore: "Thirr në rrugën e Zotit tënd me urtësi dhe këshillime të mira dhe diskuto me ata në mënyrën më të mirë! ... Të keqen ktheje me të mirë, dhe armiku yt menjëherë do të bëhet mik i sinqertë."[8]

Pejgamberi mori rreziqe të mëdha në përçimin e mesazhit të tij. Vitet e para në Mekë sollën reagime shumë të mëdha. Mekasit e përqeshën atë dhe shokët e tij. Ata ia hodhën mbeturinat në fytyrë dhe e bojkotuan tërë fisin e tij, pavarësisht nëse ishin muslimanë apo jo. Kur Muhammedi desh ta përhapte thirrjen e tij në Ta'if, ai u gjuajt me gurë



Foto 6.7 Pjesët e zgjeruara të Xhamisë së Pejgamberit a.s.

dhe u përzu, dhe për pak vdiq gjatë këtij misioni. Ky dështim rëndoi thellë në koshiencën e tij, duke e bërë t'i lutej Zotit si një i mundur, por megjithatë besnik dhe i sigurt. Në shërbim të misionit, Muhammedi nuk kurseu as veten, as shokët e tij. Aq i madh ishte entuziazmi i tij për t'iu përgjigjur në mënyrë të favorshme çdo ftese për të prezantuar Islamin, saqë armiqtë e tij e merrnin atë si një mënyrë për ta luftuar Islamin, duke vrarë pasuesit e tij. Njëherë, ai dërgoi gjashtë prej shokëve të tij tek fisi Hudhejl (Hixhaz) me kërkesën e vetë fisit. Në er Raxhi, anëtarët e fisit të lartpërmendur u lëshuan mbi muslimanët, vranë katër dhe dy i shitën në Mekë. Të fundit, gjithashtu, u ekzekutuan. Ai dërgoi disa nga shokët e tij më të dashur, nën mbrojtjen e Ebu Bera Amir ibn Malikut, për t'ua mësuar Islamin fiseve të Nexhdit. Tek burimi i Me'unes, anëtarët e fisit Benu Amir u lëshuan mbi muslimanët dhe i vranë. Një musliman, që u mor

për i vdekur midis kufomave, mbijetoi për të treguar historinë.

Për hir të këtij misioni, Muhammedi ishte gjithmonë i përgatitur për të falur. Ai i fali të gjithë mekasit – duke përfshirë edhe ata që e kundërshtuan atë më së shumti – dhe i ftoi t'i bashkoheshin besimit të ri, në kohën e fitores së tij më të madhe. E drejta zakonore parashkruante robërimin e tyre dhe konfiskimin e të gjithë pasurisë së tyre; por për Muhammedin, interesi më i lartë i misionit u bë i pari dhe i fundit. Po ashtu, Pejgamberi nuk e ekzekutoi Abdullah ibn Ubejjin, i cili kishte shpifur dhe e kishte mashtruar atë, dhe që kishte kryer tradhti kundër shtetit islam dhe e kishte luftuar lëvizjen në çdo rast. Kur djali i ibn Ubejjit, një musliman i përkushtuar me pasion, dëgjoi se babai i tij ishte dënuar nga Pejgamberi, ai kishte kërkuar që ai të ishte ekzekutori, se mos ekzekutimi prej dikujt tjetër mund të shkaktonte tek ai një dëshirë për hakmarrje. Në të vërtetë kur Ubejji vdiq, Pejgamberi ofroi një mbulesë për kufomën e tij, e drejtoi lutjen mortore, dhe shkoi në varrimin e tij, duke e bindur të birin dhe të gjithë ata që qenë dëshmitarë të këtyre ngjarjeve se propagandimi i besimit mund dhe duhej të mposhte të gjitha mendimet e hakmarrjes. Pas fitores së muslimanëve në Hunejn (8/630), mekasit mbajtën pjesën më të madhe të plaçkës së luftës; kur medinasit u ankuan, Pejgamberi ua ofroi veten si kompensim, duke iu thënë: "A nuk jeni ju më të lumtur se mekasit që janë duke u larguar me gjëra materiale, kurse ju me Pejgamberin e Zotit?"[9]

Muhammedi e mësoi çdo musliman të jetë një misionar i Islamit; dhe ai i mësoi ata mirë. Qofshin në pozitë të lartë apo të ulët, misionarët e konkurronin mirë pejgamberin e tyre. Muslimanët vazhdimisht kishin bërë një prezantim të lavdërueshëm të mesazhit të Islamit. Kjo ishte pjesërisht për shkak të natyrës normative të mesazhit dhe pjesërisht për shkak të mësimeve të Pejgamberit. Xhafer ibn Ebu Talibi u dërgua në prani të Negusit të Abisinisë, për t'iu përgjigjur akuzës mekase dhe kërkesës për ekstradim në Mekë të atij vetë dhe të pak muslimanëve të cilët ishin arratisur. Xhaferi e paraqiti çështjen e Islamit saktësisht dhe, për më tepër, në një mënyrë që nuk mund të mos fitonte kënaqësinë e mbretit. "O mbret," tha ai, "ne ishin në një gjendje injorance dhe imoraliteti, adhuronim idhujt, hanim cofëtinat, kryenim të gjitha llojet e ligësive. ... I fuqishmi midis nesh e shfrytëzonte të dobëtin. Atëherë Zoti na dërgoi një pejgamber. ... Ai na lajmëroi të mos adhurojmë asgjë përveç Zotit ... të flasim të vërtetën, ta ruajmë amanetin dhe premtimin, të ndihmojmë të afërmin apo fqinjin ... ta shmangim kurvërinë dhe dëshminë false. ... Ne e besuam dhe e pasuam atë. ... Mekasit u përpoqën të na e kthejnë mendjen dhe na shkaktuan vuajtje të mëdha. Kjo është arsyeja se përse ne kemi ardhur këtu. ... Sa i përket Jezusit, Pejgamberi ynë na solli ne këtë shpallje në lidhje me të." Këtu Xhaferi recitoi ajetet nga surja "Merjem", e cila u lëshua në veshët e audiencës si një muzikë e ëmbël. Negusi dhe patriarkët derdhën lot dhe u betuan se kurrë nuk do t'i ekstradonin muslimanët dhe se nuk do t'i shqetësonin ata.[9]

Muhammedi si njeri familjar

Muhammedi ishte njëzetepesëvjeçar kur dikush i sugjeroi për herë të parë se ai duhej të martohej. Ai ishte një njeri i varfër dhe ishte në vartësi të xhaxhait të tij, Ebu Talibit. Të rinjtë në Mekë e kishin zakon të frekuentonin baret e saj dhe të flirtonin me shërbyeset e bareve. Muhammedi jo! Ai çonte një jetë të dëlirë dhe të pastër. Asnjë nga rrëmbimet rinore apo shthurjet e jetës së të rriturve në Mekë nuk ishte e njohur për të. Në dy vjetët e fundit të beqarisë së tij, Muhammedi ishte punësuar tek Hadixhja, një e ve, dhe një tregtare, interesit të së cilës ai i kishte shërbyer mjaft mirë për ta pasur hak lavdërimin e saj, si edhe atë të Mejseres, shërbëtorit të saj besnik. Ky i fundit shkoi në udhëtimet tregtare me Muhammedin për t'u kujdesur për interesat e punëdhënëses së tij; por Mejsere në mënyrë modeste e vendosi Muhammedin përpara vetes, duke e njoftuar Hadixhen se sukseset ishin vetëm e vetëm të Muhammedit.

Fakti se askush nuk kishte folur me Muhammedin rreth martesës tregonte se ajo nuk ishte në mendjen e tij. Kjo shpjegon hutimin e tij kur Nefiseh bint Munje, një shoqe e Hadixhes, i sugjeroi se nëse ai do t'ia besonte çështjen asaj, ajo do të siguronte për të dorën e Hadixhes me të gjitha shpenzimet e martesës të parapaguara. Muhammedi u entuziazmua, dhe ai e Hadixhja u martuan. Hadixhja i dha Muhammedit të gjithë fëmijët e tij, por vetëm një: Fatimeja, e cila u martua me Aliun, kushëririn e Muhammedit, i lindi atij dy nipat e tij të vetëm, Hasanin dhe Husejnin. Vetëm Fatimja mbijetoi nga dy djemtë e babait të saj, Kasimi dhe Tahiri, të cilët vdiqën në foshnjëri. Tre bijat, Zejneb, Rukije dhe Umm Kulthum, të gjitha u martuan dhe vdiqën pa pasur fëmijë përpara 8/630.[10] Në 9/631, një

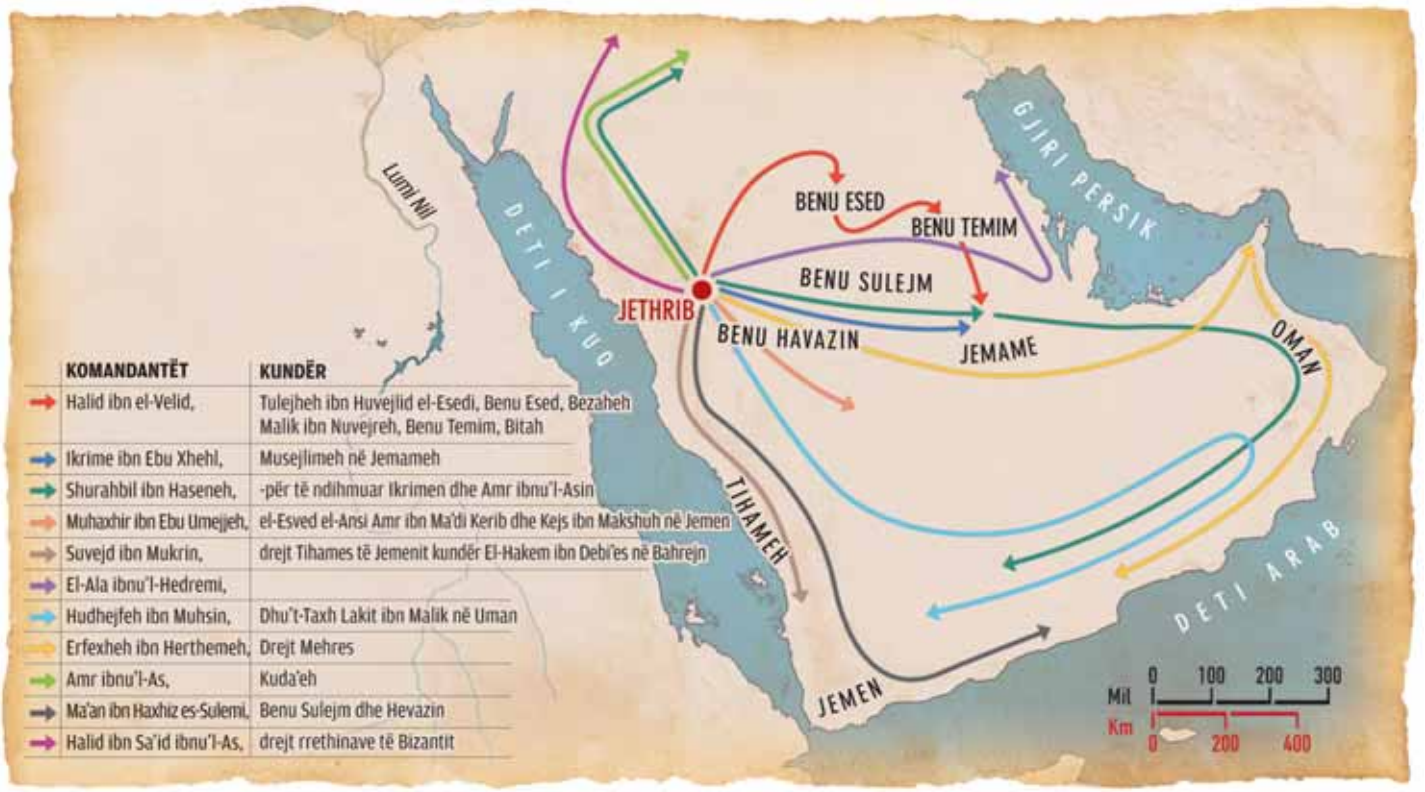


Foto 6.8 Pjesa e përparme e dhomës së Pejgamberit në brendinë e Xhamisë së Pejgamberit a.s. (Muvaxhehe)

djalë tjetër, i quajtur Ibrahim, i lindi Muhammedit prej gruas së tij egjiptiane Merjem. Ky fëmijë gjithashtu vdiq në foshnjëri. Hadixhja mbeti gruaja e vetme e Muhammedit sa kohë që ajo jetoi. Martesa e tyre zgjati deri në vdekjen e saj më 1 H./621. Kjo ishte periudha gjatë së cilës ndodhën shumë ngjarje të rëndësishme në jetën e Muhammedit. Kjo në të vërtetë ishte një martesë e lumtur për të dy.

Pasuria e Hadixhes e lehtësoi Muhammedin nga barra e punës për të siguruar jetesën. Ajo e çliroi atë nga përkujdesja materiale për veten dhe familjen e tij dhe i siguroi atij kohën e lirë të nevojshme për meditime të gjata, një nga të cilët ishte edhe në rastin e shpalljes së parë. Kur erdhën këto shpallje të para, Muhammedi mendoi se ishte i sëmurë apo i magjepsur. Ai nuk mund ta bindte veten se Engjëlli i kishte përcjellë atij mesazh, dhe se ai duhej të ishte një pejgamber. I takoi Hadixhes që ta mbështeste moralin e burrit të saj, ta qetësonte dhe ta ngjallte atë, ta ndihmonte atë të fitonte siguri në vetvete edhe në ato përvoja të jashtëzakonshme. Me kthimin e përsëritur të vizionit, vetë Hadixhja pati nevojë për t'u siguruar. Ajo e kërkoi këtë prej Vereka ibn Nevfel, një xhaxha i largët i saj, që njihej për njohjen dhe diturinë e tij fetare. Pas dëgjimit të raportimit të plotë, Vereka thërriti, "Për Atë që e sundon shpirtin tim, Muhammedi është Pejgamber i këtij populli. Shpirti fisnik që i ka ardhur Musës tani i ka ardhur atij. ... Qoftë ai i fortë!" Hadixhja sigurisht u inkurajua; por kjo ishte një ngarkesë shumë e madhe, që ajo tani e tutje kishte për të mbajtur si gruaja e dikujt që ishte Pejgamber. Muhammedi e donte shumë gruan e tij. Ai zbrazi mbi të të gjithë dashurinë për të cilën ai ishte i aftë. Ai qau kur ajo vdiq; dhe ai e ruajti kujtimin e saj në çdo rast. Më vonë, gruaja e tij më e re, Aishja ka thënë, "Unë nuk kam qenë kurrë më ziliqare se sa për Hadixhen, edhe pse ajo kishte vdekur prej shumë kohësh."

Megjithëse Muhammedi u martua tetë herë pas vdekjes së Hadixhes, vetëm njëra prej tyre ishte martesë reale. Kjo ishte martesa e tij me Aishen, bijën e shokut të tij më të afërt, Ebu Bekrit. Martesat e tjera ishin për arsye politike dhe shoqërore. Pejgamberi u lidh me to për të demonstruar vlerat e reja që Islami mësonte. Do të ilustrojmë pak shembuj. Zejneb bint Xhahsh, një kushërirë e tij, të cilën Muhammedi e njihte mirë, i ishte dhënë për martesë nga ana e tij Zejd ibn Harithit, skllavit të Hadixhes, të cilin Muhammedi e kishte çliruar. Mospërputhja e bashkëshortëve i bëri ata për t'u ardhur keq, dhe martesa u prish. Kjo ishte një tragjedi e dyfishtë, mbasi zakoni arab e bënte gruan e divorcuar të një skllavi një pariá të shoqërisë (pjesëtar të kastës më të ulët, të dëbuar nga shoqëria, *vër. përk.*), që nuk mund të martohej më asnjëherë. Megjithëse ky zakon ishte anuluar prej Islamit, asnjë musliman nuk do të denjonte të martohej me gruan, pavarësisht prej moshës së saj të re. Për ta ngritur statusin e saj dhe për t'iu mësuar arabëve një mësim kundër shtresimit shoqëror, Muhammedi e mori atë për martesë. Hafsa ishte e ve, bijë e Umer ibn el-Hattabit, një shoku të afërt të Pejgamberit. Ajo ishte në të dyzetat e saj dhe ishte e varfër. Babai i saj ishte akoma më i varfër. Ai ia ofroi atë një numri shokësh dhe të njohurish, por të gjithë refuzuan. Kjo e pikëlloi atë thellësisht, pasi e bija ishte e pastrehë, e pambrojtur dhe kishte mundësi që të binte në vështirësi. Për t'i lartësuar ata të dy dhe për t'iu mësuar muslimanëve se është e



	KOMANDANTËT	KUNDËR
→	Halid ibn el-Velid,	Tulejheh ibn Huvejlid el-Esedi, Benu Esed, Bezaheh Malik ibn Nuvejreh, Benu Temim, Bitah
→	Ikrime ibn Ebu Xhehl,	Musejlimeh në Jemameh
→	Shurahbil ibn Haseneh,	-për të ndihmuar Ikrimen dhe Amr ibnu'l-Asin
→	Muhaxhir ibn Ebu Umejjeh,	el-Esved el-Ansi Amr ibn Ma'di Kerib dhe Kejs ibn Makshuh në Jemen
→	Suvejd ibn Mukrin,	drejt Tihames të Jemenit kundër El-Hakem ibn Debi'es në Bahrejn
→	El-Ala ibnu'l-Hedremi,	
→	Hudhejfeh ibn Muhsin,	Dhu't-Taxh Lakit ibn Malik në Uman
→	Erfexheh ibn Herthemeh,	Drejt Mehres
→	Amr ibnu'l-As,	Kuda'eh
→	Ma'an ibn Haxhiz es-Sulemi,	Benu Sulejm dhe Hevazin
→	Halid ibn Sa'id ibnu'l-As,	drejt rrethinave të Bizantit

Harta 22 Luftërat e Riddes (të apostazisë), 10-12 / 632-634

domosdoshme për ta që t'iu japin mbrojtjen e nevojshme grave të tyre të pamartuara, veçanërisht të vejave, Pejgamberi e shoqëroi atë në familjen e tij si grua të tij.

Sevda ishte gruaja muslimane e Sekran ibn Amrit, një prej të konvertuarve të parë në Islam. Pejgamberi e martoi çiftin kur Sevda u konvertua në Islam. Asaj iu desh të largohej prej familjes së saj për t'iu shmangur hakmarrjes së tyre. E njëjta gjë kishte ndodhur edhe me burrin e saj. Pejgamberi i urdhëroi ata të dy të emigrojnë në Abisini. Gjatë kthimit të tyre, Sekrani vdiq. Sevdas i duhej të zgjidhte midis të qëndruarit në rrugë, apo të kthyerit në familjen e saj dhe ndëshkimit të tyre. Muhammedit iu desh t'i jepte asaj mbrojtjen e duhur dhe t'i siguronte pasuesit e tij se familjet e tyre nuk do të liheshin në mëshirën e armiqve të tyre, nëse ata do të binin si martirë në ndonjë konflikt të ashpër.

Xhuvejrija ishte bija e el-Harithit, kryetarit të fisit Benu'l-Mustelik. Ajo ishte e ve dhe u zu robëreshë në luftën që njerëzit e saj zhvilluan kundër muslimanëve. Pejgamberi e mori në pjesën e tij të plaçkës së luftës, e çliroi në respekt të babait të saj, dhe i ofroi asaj martesë. Babai i saj ia besoi zgjedhjen asaj, dhe ajo vendosi në favor të Islamit dhe martesës me Muhammedin. Kështu nderi i saj u ruajt. Ajo u përpoq t'i kthente në Islam njerëzit e saj dhe të gjithë besuan pak muaj pas martesës së saj.

Këto dhe gra të tjera u lartësuan përmes martesës së tyre me Muhammedin në rangun e "Nënave të Besimtarëve". Secila luajti një rol të rëndësishëm në periudhën formuese të Islamit dhe kontribuoi në lidhshmërinë e shoqërisë së re. Duke i deklaruar lidhjet e vjetra fisnore si të paligjshme në *ummetin* e ri universalist, Muhammedi përdori lidhje të tjera për ta përforcuar shoqërinë e re. Nderi i të qenët anëtar në shtëpinë e Pejgamberit, apo të qenët i lidhur aty me anën e martesës, ishte pjesë e reformës së madhe që Islami kishte paraqitur në marrëdhëniet burrë – grua. Përpara Islamit, një grua konsiderohej nga prindërit e saj si një kërcënim për nderin familjar dhe se meritonte të varrosej e gjallë në foshnjëri. Si një e rritur, ajo ishte një objekt seksi që mund të blihej, të shitej dhe të trashëgohej. Nga ky pozicion inferioriteti dhe paaftësie ligjore, Islami i ngriti gratë në pozitën e influencës dhe të prestigjit në familje dhe në shoqëri. Pavarësisht prej statusit të saj martesor, gruas iu pranua e drejta për të qenë pronare, për të blerë, për të shi-

tur dhe për të trashëguar. Ajo u bë një qenie ligjore, martesa e së cilës ishte e pamundshme pa pëlqimin e saj, dhe ajo kishte të drejtë ta ndante burrin e saj kurdoherë që ekzistonte shkaku i duhur. Të gjitha obligimet dhe privilegjet fetare ishin të njëjta si për gratë, ashtu edhe për burrat. Tradhtia bashkëshortore vështrohej nga Islami si një krim i rëndë dhe degradues. Islami i mbrojti gratë dhe i udhëzoi ato kundër çdo gjëje që mund t'i çonte drejt rrënimit të tyre. Ai e shkarkoi gruan prej barrës për të fituar për jetesën e saj dhe i obligoi të afërmit e saj meshkuj për ta përkrahur gjithmonë. Përveç kësaj, ai urdhëroi se në çdo situatë një gruaje duhet t'i njihet e drejta që t'i jepet një sasi të hollash, së paku për aq sa ajo është e shtrënguar, dhe kjo dhënie duhet t'i jepet gjithmonë me mirësjellje.

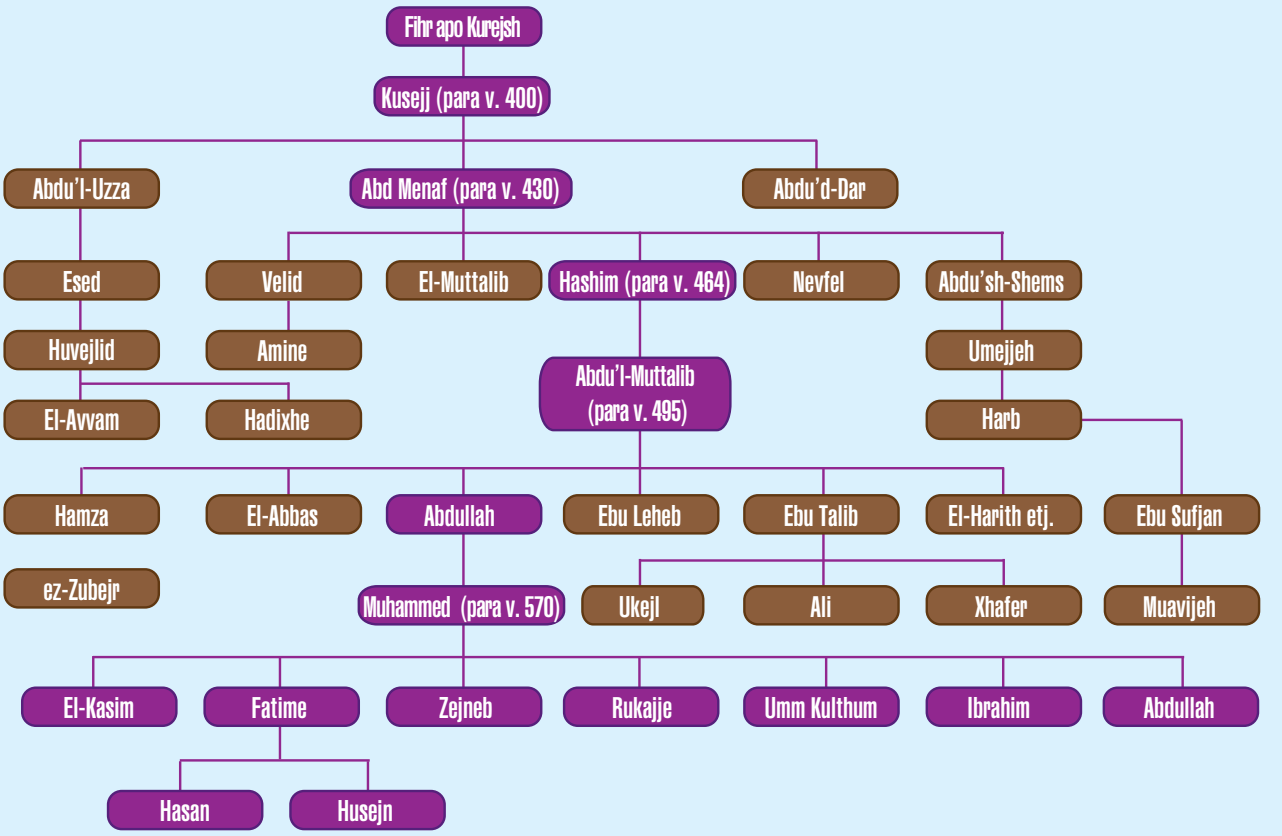
Të gjitha këto reforma ligjore ishin radikale në kohën e tyre; dhe ato mbeten shumë rrënjësore edhe për botën sot. Muhammedi dhe familja e tij siguruan demonstrimin e këtyre reformave dhe i shtuan atij ilustrimin e etikës së re. Gratë e tij dëshmuan se simpatia e Muhammedit për to kurrë nuk u venit; se ato nuk e panë atë kurrë përveçse me buzëqeshje në fytyrën e tij. Dhe ato, në kthim, e bënë shtëpinë e tij një vendbanim të paqes dhe kënaqësisë. Si Pejgamber dhe kryetar shteti, ai nuk e vlerësonte më poshtë dinjitetin e tij, nëse i ndihmonte ato në punët e tyre të përditshme shtëpiake. Përkundrazi, ai i bëri ato ta mendonin atë si të barabartin e tyre. Njëra prej tyre ishte mjaft e lirë t'i thoshte atij një herë, "Mirë, tani është radha jote për të folur. Por, ju lutem, thoni vetëm të vërtetën." Vërejtja e egërsoi babanë e saj, Umerin, i cili ishte prezent dhe i cili e qortoi ashpër për tonin e saj lëndues. Muhammedi ndërhyri duke thënë: "Ne nuk ju kemi ftuar këtu për këtë qëllim." Muhammedi kalonte kohë të gjatë me fëmijët dhe nipërit e tij. Ai e zgjati një herë *sexhden* me qëllim që të mos e rrëzonte një nip që e shikoi pozicionin e tij si një grishje për t'i hipur në shpinë. Ai i këshilloi pasuesit të ishin të mirë me familjet e tyre, duke thënë se "sigurisht më të mirët midis jush në sytë e Zotit, janë më të mirët për familjet e tyre." Muhammedi e shpalli fitimin e mjeteve të jetesës për personat në ngarkim nga ana e një njeriu, një akt adhurimi dhe e ngriti vlerën e tij në nivelin e martirizimit. Kur'ani e dënoi murgërinë (57:27) dhe Pejgamberi e kishte zakon të shtonte: "Martesa është nga *sunneti* im." Ai i nxiste të rinjtë muslimanë të martoheshin, shpesh duke kontribuar për prikat e tyre, apo duke i reduktuar këto obligime në sasi aq sa ishte mundësia. Kur'ani e dënoi vrasjen e fëmijëve, qoftë nga frika për nderin familjar, qoftë nga frika e varfërisë dhe urisë. Pejgamberi i nxiste muslimanët që të lindnin, duke thënë: "Allahu do t'iu furnizojë për ta"; numri i tyre është "kënaqësi për Zotin dhe Pejgamberin e tij."

Ky theks i madh mbi domosdoshmërinë dhe vlerën e familjes përkoi me shkatërrimin, nga ana e Islamit, e fisit dhe besnikërive e angazhimeve për të cilat ai bëhej shkas. *Së pari*, familja ishte gjë e natyrshme. E bazuar mbi lidhjen e gjakut, ajo ushqente ndjenjat e dashurisë, të mirëbesimit dhe të përkujdesjes që nuk mund të dhunohej pa lënduar personalitetin njerëzor. Kështu, Islami e pranoi dhe e lidhi atë me ligj. *Së dyti*, me anën e rregullimit të trashëgimisë dhe të varësisë, Islami i mundësoi familjes të ekzistojë dhe begatojë në formën e saj të zgjeruar, ashtu që tri gjenerata të mund të jetojnë së bashku dhe të hanë nga e njëjta kuzhinë. *Së treti*, anëtarësia e madhe pengoi formimin e çfarëdo hendeku midis gjeneratave dhe



Foto 6.9 Tablo porcelani me fotografi të Xhamisë së Pejgamberit a.s.

TABELA 6.1. GJENEALOGJIA E PEJGAMBERIT



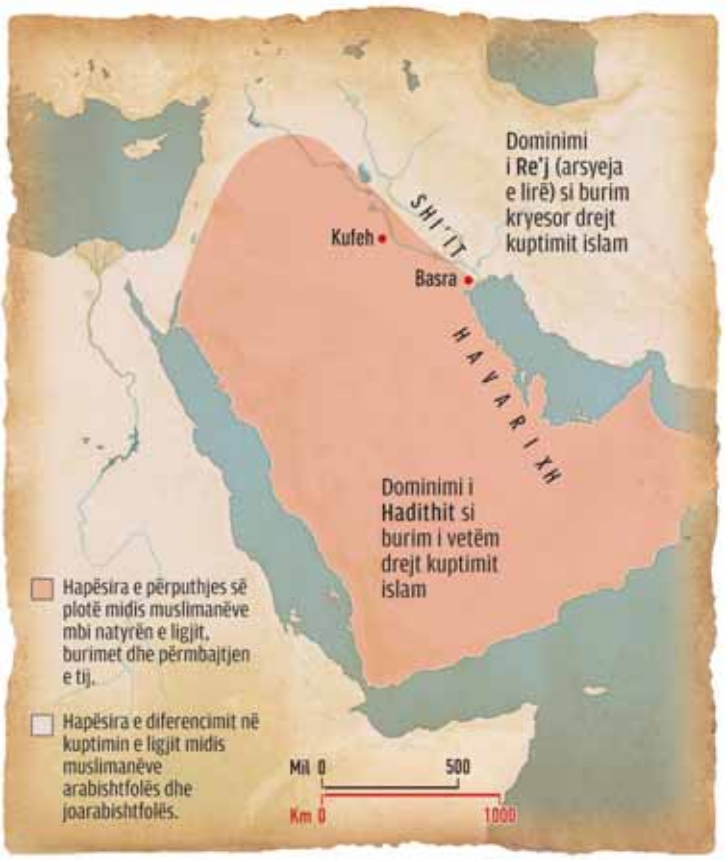
lehtësoi proceset e shoqërizimit dhe të akulturimit të anëtarëve. *Së katërti*, Islami bëri të mundshëm që në çdo shtëpi të gjendet një larmi e gjerë e talenteve dhe e temperamenteve, ashtu që anëtarët të mund ta plotësojnë njëri-tjetrin; dhe i disiplinoi ata për t'u përshtatur me nevojat e njëri-tjetrit.

Përtej familjes, ekzistonte vetëm *ummeti* universal, pasi Islami e pati eliminuar fisin dhe institucionet e tij. *Ummeti* ishte edhe komunitet universal, edhe shtet universal. Ai ishte një shoqëri e hapur dhe egalitare, së cilës mund t'i bashkohej çdo individ apo çdo grup me anën e aktit të vendimit. Ndryshe nga perandoritë botërore, të cilat mbështeteshin mbi forcën dhe synonin të shfrytëzonin popullsitë e skllavëruara dhe të nënshtruara për përfitimin e një e elite të paktë në numër, *ummeti* ishte pa klasa. Lidhja që e mbante atë së bashku ishte një lidhje racionale, e ngritur mbi konsensusin të cilin anëtarët e kishin të përbashkët për vizionin e Islamit. Ajo varej nga edukimi sipas këtij vizioni dhe nga mësimi për implementimin e tij në nivel lokal dhe universal. Lidhja familjare, nga ana tjetër, është një thirrje gjaku që ndikon tek njerëzit dashur pa dashur, pavarësisht prej pjekurisë së tyre etike apo racionale. Sigurisht, edhe ajo mund të ngrihet në nivelin e racionalitetit dhe të bartë disa prej domethënieve më fisnike dhe më etike, për të cilat njeriu është i aftë. Por nuk mund të mohohet se jashtë këtij racionaliteti lidhja familjare është edhe e domosdoshme, edhe universale, ndryshe nga lidhja "*ummetike*" e cila është vetëm e fituar dhe racionale.

Muhammedi si udhëheqës

Ndoshta cilësia më esenciale e udhëheqjes është aftësia për të perceptuar dhe për të vlerësuar në mënyrë të saktë të gjithë faktorët e dhënë në një situatë, për të vendosur për objektivin e dëshiruar, për të planifikuar strategjinë më të mirë për zbatim, për t'i bindur ata që përfshihen për përshtatshmërinë e të tërë skemës, dhe për t'i nxitur ata për ta kërkuar atë me dëshirën më të fuqishme për të cilën ata janë të aftë. Muhammedi e kishte këtë aftësi në një shkallë shumë të lartë. Po të mos

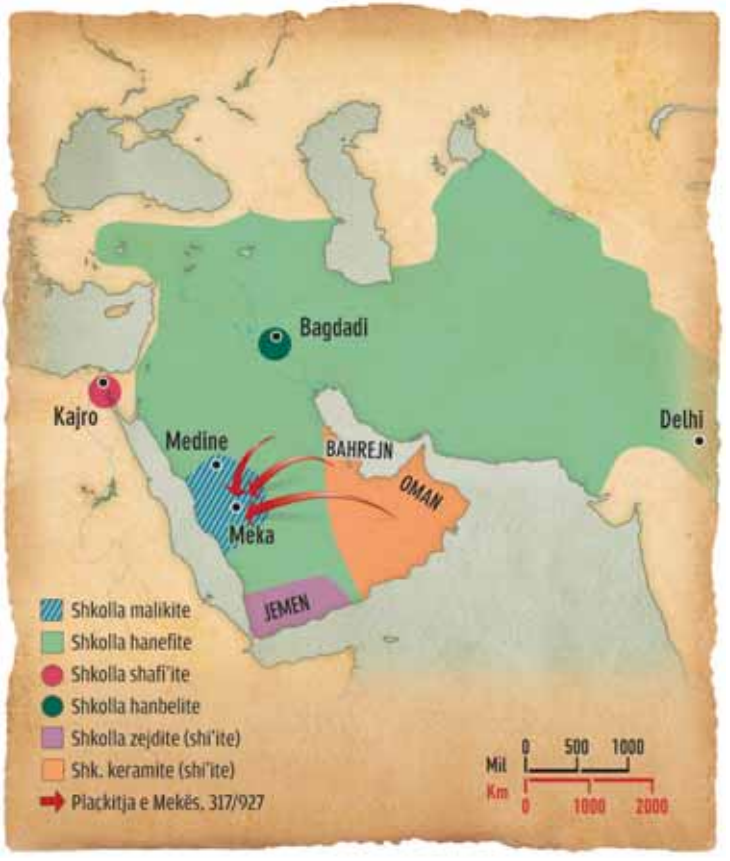
El-Evza'iu (vdiq më 158/774) ishte themeluesi i shkollës së ligjit që njihet me emrin e tij. Shumica e Sirisë, Libanit, Jordanisë dhe Palestinës i përkasin kësaj shkolle prej 134 deri 300 sipas H. Në fillim të vitit 150 H. Ebu Zer'eh paraqiti shkollën e Shafi'iut; dhe ajo e Ibn Hanbelit filloi të përhapej pas vitit 250 H. Sot, e tërë zona është në mënyrë mbizotëruese hanefite, një shkollë, që duke e pushtuar Irakun prej vitit 100 H., filloi të përhapej në Siri në vitin 150 H., me një shpërndarje të paktë të hanbelive dhe shafi'ive midis sunnitëve. Minoritetet e rëndësishme (Druze, Shi'itët Dymbëdhjetësh apo Ithna Asheri, dhe Shtatëshit apo Ismailitë) u shfaqën nën sundimin fatimid dhe vazhdojnë edhe sot e kësaj dite.
Spanja ishte e gjitha hanefite deri në 200 H. Shkolla malikite u bë mbizotëruese prej 250 H. dhe vazhdoi e pakundërshtuar deri në fund të sundimit musliman në këtë vend (898/1492).
India është në mënyrë mbizotëruese hanefite. Minoritete të pakta shi'ite (kryesisht Ismailitë) vazhdojnë të mbijetojnë në rajonin përreth Bombeit.



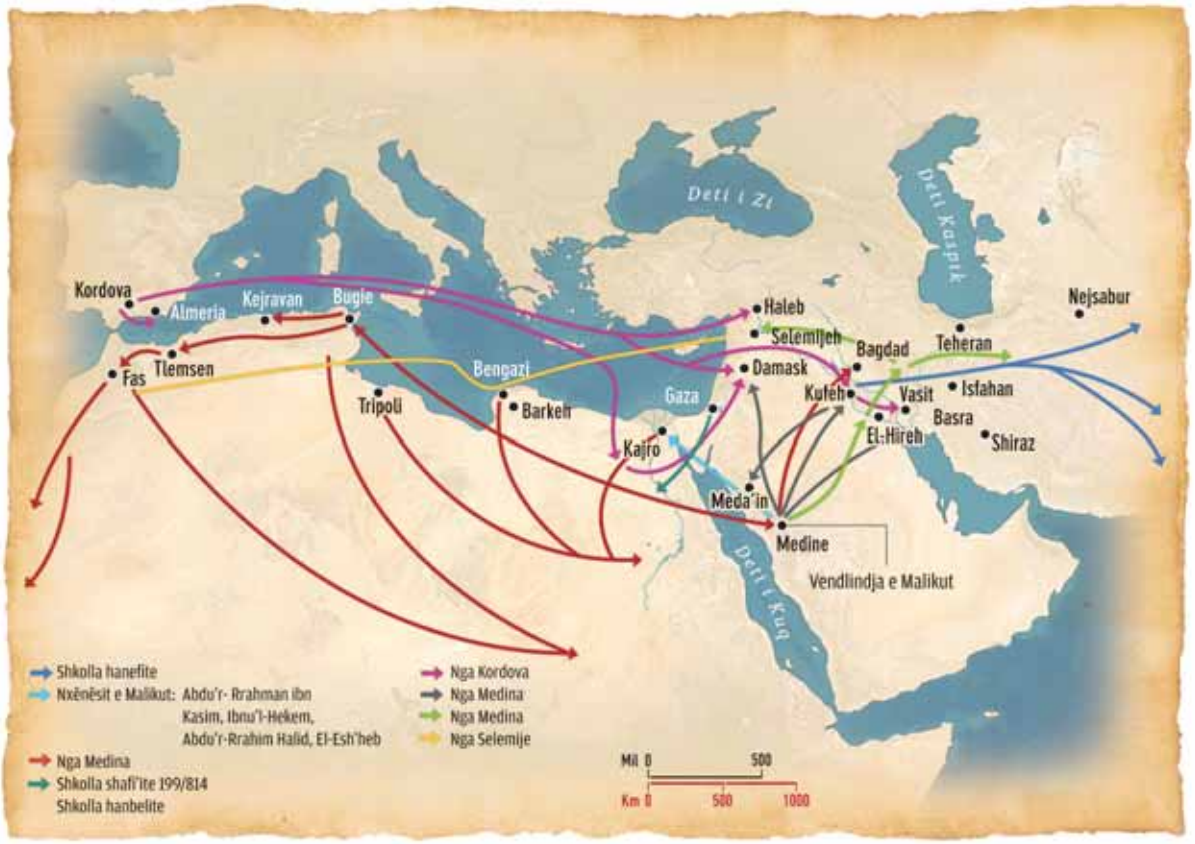
Harta 23-A Ligji dhe jurisprudenca, 41-200/661-815

kishte qenë Islami, ai do të kishte qenë burrë shteti më i aftë që Meka kishte njohur ndonjëherë. Islami e shtoi botëkuptimin e tij si një objektiv të ri dhe e zgjeroi fushëveprimin e udhëheqjes për njerëzimin dhe botën.

Një ngjarje e vetme në *sunnetin* e hershëm të Pejgamberit jep dëshmi për cilësitë e tij udhëheqëse. Ndërsa mekasit ishin duke rindërtuar Qabenë, pas një përmbytjeje që kishte plasaritur muret e saj, prijësit u kundërshtuan ndërmjet tyre se kush do të kishte nderin ta vendoste gurin e themelit. Ky ishte Guri i Zi, të cilin mekasit e kishin nderuar brez pas brezi. Meqë ishin përfshirë të gjithë prijësit, sugjerimi i Ebu Umejjes se ata do të detyroheshin të pranonin gjykimin e njeriut të parë që do të vinte në vendin e ngjarjes, u aprovua, por me droje. Kur njeriu i parë që u paraqit ishte Muhammedi, ata u siguruan se gjykimi i tij nuk do ta dëmtonte askënd. I ngarkuar me detyrë, Muhammedi vendosi ta mbështillte Gurin e Zi me një pëlhurë të trashë liri dhe secili prej prijësve të fisit të mbante një qoshe të pëlhurës derisa ata ta çonin gurin në vendin e tij. Çdo prijës u duk i kënaqur se nderi ishte i tij, dhe se askush nuk ia kalonte atij në këtë nder. Të gjithë i ishin thellësisht mirënjohës Muhammedit, i cili e ktheu një situatë kanosëse në një situatë kënaqësie të plotë.



Harta 23-B Ligji dhe jurisprudenca, 201-350/816-963



Harta 23-C Ligji dhe jurisprudenca: Shtrirja e shkollave

I njëjti perceptim mendjemprehtë i Muhammedit u paraqit kur ai arriti për herë të parë në Medinë. Muslimanët e mirëpritën atë përzemërsisht. Secili dëshironte të kishte nderin e marrjes së Muhammedit në shtëpinë e tij; dhe për këtë qëllim, prijësit e fiseve haheshin me njëri-tjetrin. Pejgamberi tha se nuk do ta bënte ai zgjidhjen; më saktë, ai do të ndalonte kudo që do të ndalej deveja e tij. Pasi u end në rrugët e Medinës për pak kohë, deveja u ndal mbi ngastrën e lirë të Sehlit dhe Suhejlit, djemve të Amrit. Pejgamberi pagoi të hollat për tokën dhe ndërtoi mbi të xhaminë e tij të parë.

Pikërisht ashtu sikurse Muhammedi nuk favorizonte ndonjë prijës apo kategori të komunitetit mbi të tjerët, ai ishte gjithmonë i kujdesshëm që të mos pretendonte çfarëdo privilegji për veten. Ai e konsideronte veten si të barabartë midis të barabartëve. Ndërsa marshonte në një fushatë, kur u afrua koha e ngrënies, shokët e tij thanë se do të përgatitnin ushqimin. Ata shpërndanë detyrat midis vete dhe nuk lanë për Pejgamberin asgjë për të bërë. Duke vërejtur se kishin harruar mbledhjen e druve për zjarr – punën më të lodhshme dhe më pak të këndshme – Muhammedi tha: "Dhe unë do të mbledh dru." Qëndrimi i tij midis vartësve ishte se prijësi duhet të jetë gjithmonë i denjë për dashurinë dhe respektin e tyre. Kjo shprehet në *hadithin* që thotë: "Lutja e imamit (udhëheqësit), i cili urrehet prej njerëzve, është e papranueshme te Zoti"; "kushdo që e merr udhëheqjen e një populli kundër vullnetit të tij, lutja e tij kurrë nuk mbërrin përtej veshëve të vet." As pejgamberia e tij, as statusi i tij si kryetar shteti nuk e pengoi Muhammedin që t'i trajtojë të tjerët si të barabartët e tij. Në të vërtetë, ishte ai i cili i mësoi muslimanët se duhej që shërbëtorët dhe skllevërit e tyre të hanin në të njëjtën tavolinë, se duhej t'iu jepnin atyre rroba të njëjta për të veshur, t'i thërrisnin ata më mirë "bir" se "shërbëtor" apo "skllav", dhe të thirreshin prej tyre më mirë "xhaxha" se sa "zotëri". Një ditë në një shesh pazari, një tregtar, i cili e përkrahte Muhammedin, e mori dorën e tij dhe e puthi. Muhammedi e tërhoqi dorën e tij pas duke thënë, "Kjo është ajo që persianët bëjnë me mbretin e tyre. Unë nuk jam mbret, dhe ti nuk je persian." Po ashtu, kur muslimanët u mobilizuan për të gërmuar një hendek përballë pjesës së pambrojtur të Medinës, si mbrojtje kundër sulmit kalorësiak, Muhammedi nguli këmbë t'u bashkohej

me duart e veta. Shumë kohë para pejgamberisë së tij, kjo cilësi bëri që Muhammedi të ishte i dashur prej shokëve dhe miqve të tij. Zejdi ishte një skllav i rritur, i sjellë në Mekë për t'u shitur. Hadixhja e bleu atë dhe ia paraqiti Muhammedit, i cili e çliroi menjëherë dhe e bëri ndihmës të tij. Së shpejti babai i Zejdit arriti për të paguar shpërblimin për djalin e tij; por duke e gjetur atë të lirë, ai ofroi ta marrë në shtëpi. Muhammedi i dha Zejdit mundësinë që të zgjidhte midis qëndrimit me të, apo kthimit në shtëpinë dhe familjen e tij, por Zejdi zgjodhi të mbetej me Muhammedin.

Për sigurimin e tij personal në Mekë, Muhammedi u mbështet tek besnikëria fisnore. Fisi i tij, Benu Hashim, e mbrojti atë për shumë vjet kundër pjesës tjetër të Mekës. Kjo mbrojtje nuk ishte pa çmimin e saj në poshtërim dhe përqeshje, në dëmtim dhe bojkotim shoqëror dhe ekonomik. Kundërshtimi mekas ishte duke u shtuar me shpejtësi ndërsa muslimanët ishin ende shumë të paktë dhe të dobët në Mekë. Shpejt, situata u bë kritike; dhe prijësi i fisit të Muhmmedit iu desh t'i thoshte nipit të tij – Muhammedit – ta braktiste kauzën. Por Muhammedi refuzoi, duke u zotuar me jetën e tij për të vazhduar luftën deri në fund. Megjithëse xhaxhai e përkrahu Muhammedin dhe e refuzoi ultimatumin e Mekës, Muhammedi e dinte se koha e vendimit ishte afër dhe se njerëzit e fisit Benu Hashim nuk do t'u kundërviheshin të gjithë mekasve, tani të bashkuar kundër tyre, për shkak të tij. Ishte parashikimi i tij i kësaj situate që e nxiti atë të negocionte dhe të hynte në dy marrëveshje të njëpasnjëshme me muslimanët e Medinës. Kështu ai do të rivendoste marrëdhënien fisnore, do t'i jepte Benu Hashimëve përkrahjen e tyre dhe do të mbështeste forcat e tij ushtarake kundër mekasve me ato të Medinës. Sigurisht, parandjenja e tij ishte e drejtë dhe strategjia e tij e bërë në kohën e duhur. Të dyja ishin komponentë të çmuar të udhëheqjes së tij.

Me të mbërritur në Medinë në verë të vitit 622, Muhammedi pajtoi dy fiset kryesore të qytetit dhe i bashkoi me njëri-tjetrin për të formuar shtetin e parë islam. Armiqësimi dhe antagonizmi i tyre i ndërsjellë ishin tradicionalë. Muhammedi e zëvendësoi urrejtjen me respekt, dashuri dhe vlerësim; ftohjen me përkujdesje; dhe ndarjen me bashkim. Ai, më pas, bashkoi medinasit *(el-Ensar)* me mekasit *(el-Muhaxhirun)* të cilëve iu desh të vinin në Medinë duarzbrazur dhe të zhveshur. Çdo shtëpi në Medinë iu përgjigj thirrjes për të hapur vatrën për një individ, apo një familje mekase.



Foto 6.10 Mihrabi i Xhamisë së Pejgamberit a.s.

Ishte hera e parë që prijësit dhe aristokratët, plebenjtë dhe skllevërit, të pasurit dhe të varfrit, banorët dhe të huajt u bashkuan së bashku për të formuar një shoqëri të re, në të cilën lidhja e besimit i tejkaloi ndryshimet e prejardhjes dhe historisë; ku besnikëria fetare krijoi një njësi organike socioekonomike, politike dhe ushtarake. Unioni nuk ishte i kufizuar për muslimanët. Muhammedi i bindi çifutët për t'u bashkuar dhe ata u bënë anëtarë integralë të rendit të ri shoqëror. Ata gjithashtu kishin dallimet ndërmjet tyre, si edhe me medinasit arabë dhe muslimanë. Ata ishin klientë të dy fiseve dominante, el-Evs dhe el-Hazrexh, dhe ishin përshirë me këta të fundit në të gjitha konfliktet dhe luftërat e tyre. Udhëheqja e Muhammedit ishte mjaft e fuqishme për t'i sjellë ata të gjithë nën një kulm dhe për t'i bashkuar ngushtë me njëri-tjetrin në shoqërinë e parë ekumenike, pluraliste. Për të trajtësuar bashkimin e tyre dhe për ta regjistruar mirëkuptimin e tyre, Muhammedi diktoi Marrëveshjen e Medinës – kushtetutën e parë të shkruar në historinë njerëzore. Shpallja e kësaj kushtetute filloi shtetin e parë islam, rendin e parë botëror multireligjioz.[11]

Muhammedi e solli të gjithë këtë ndryshim përreth me urtësinë dhe fuqinë bindëse të vetë atij. Ai nuk e përdori kurrë fuqinë për ta detyruar ndokënd. Ai e dinte mirë se unioni, të cilin nuk e kishin shumë për zemër anëtarët e tij, nuk mund të qën-

TABELA 6.2. KRONOLOGJIA E JETËS DHE E VEPRIMTARIVE TË PEJGAMBERIT

570 e.s. Sulmi i dështuar i Ebrehesë mbi Mekën, "Viti i Elefantit."
Vdekja e Abdullahut, babait të Pejgamberit.
Lindja e Muhammedit (20 Gusht).
570-575 Rritja e Muhammedit nga Halimeja
dhe qëndrimi në Benu Sa'd.
Pushtimi persian i Jemenit.
Dëbimi i abisinasve të krishterë.
575 Persekutimi i të krishterëve në Jemen
nga mbreti çifut Dhu Nuvas.
575-597 Dominimi persian në Jemen.
576 Vdekja e Aminesë, nënës së Pejgamberit.
578 Vdekja e gjyshit të Pejgamberit, Abdu'l-Muttalibit
Kujdestaria e Pejgamberit kaloi tek xhaxhai
i tij Ebu Talibi.
580-590 Lufta e Fixharit.
582 Udhëtimi i parë i Muhammedit në Siri. Takimi me Behiren.
586 Punësimi i Muhammedit prej Hadixhes.
595 Udhëtimi i dytë i Muhammedit për në Siri.
Muhammedi martohet me Hadixhen.
605 Muhammedi ndihmon në rindërtimin e Qabesë.
610 Thirrja për pejgamberi (qershor).
Fillimi i shpalljes së Kur'anit.
Hadixhja, Aliu dhe Ebu Bekri e pranojnë Islamin sipas
kësaj renditjeje.
613 Filloi predikimi publik i Islamit.
Konfrontimi me mekasit.
615 Hamza pranon Islamin.
Migrimi i parë musliman drejt Abisinisë.
Umeri pranon Islamin.
616 Bojkotimi i përgjithshëm i Benu Hashimëve.
Kthimi i emigrantëve të parë.
617 Migrimi i dytë i muslimanëve drejt Abisinisë.
619 Vdekja e Ebu Talibit. Vdekja e Hadixhes.
Muhammedi kërkon përkrahjen fisnore dhe predikon
Islamin në Ta'if.
620 Fejesa e Muhammedit me Aishen, bijën e Ebu Bekrit.
Të konvertuarit e parë të Evsit dhe Hazrexhit prej Jethribit.
621 Takimi i parë i el-Akabes.
Israja dhe Mi'raxhi (udhëtimi natën dhe ngjitja drejt qiellit).
622 Takimi i dytë i Akabes.
Përpjekja për vrasjen e Pejgamberit nga ana e mekasve.
16 korrik, Hixhreti, migrimi i Pejgamberit në Jethrib,
që u quajt këtej e tutje Medinetu'n-Nebijj, apo Qyteti i
Pejgamberit, 1/1/1 H.
1/622e.s.Pejgamberi ndërton xhaminë dhe vendbanimin.
Vendosja e vëllazërisë islame si një rend i ri shoqëror.
Pejgamberi themeloi shtetin e parë islam.
Marrëveshja e Medinës.
Muhammedi a.s. martohet me Aishen.
Caktohet thirrja për salat (namaz).
Abdullah ibn Selami pranon Islamin.
Çifutët përpiqen të përçajnë koalicionin Evs-Hazrexh.

dronte, pikërisht sikurse sundimtari i padëshiruar prej popullit të tij nuk do të kishte kurrë sukses. Shoqëria e re bazohej mbi *shuranë* (konsultimin midis shokëve me mendimin për të arritur një konsensus, sikurse përshkruhet në Kur'an 52:38), si edhe mbi një numër parimesh që kanë vazhduar të shërbejnë si norma të aktivitetit politik gjatë gjithë historisë muslimane. Midis të tjerash, këto parime përfshijnë sa vijon. Rregulli shoqëror është absolutisht i domosdoshëm. "Nëse jo më pak se tre prej jush shkojnë në një mision, ju duhet të caktoni një *halif* (udhëheqës), një pasues të parë dhe një pasues të dytë."[12] Ky është parimi i vjetër mesopotamian, i cili e vlerëson rregullin shoqëror si një *conditio sine qua non* për jetën; grupi pa një udhëheqës është si delja pa bari.[13] *Ummeti* është një popull me një kauzë, me një mision për ta realizuar në hapësirë dhe kohë, dhe prej këtu në të duhet të sundojë rregulli. "Madje një *imam* i padrejtë – ka thënë Muhammedi – është më mirë sesa kaosi apo ç'rregulli ... ku çdokush mund ta marrë ligjin në dorën e tij. ... Natyrisht, asnjë rast, si i tillë, nuk është fatlum; por megjithatë, qeveria e padrejtë që mban rregullin përmbush një të mirë esenciale për shoqërinë." Më e mira e të gjithave është qeveria që e përmbush edhe rregullin, edhe drejtësinë. Në një shtet të tillë, bindja ndaj sundimtarit është një detyrë fetare dhe qytetare, sa kohë që ajo që urdhërohet nuk bie në kundërshtim me ligjin e Zotit. Aty ku shteti shmanget nga ligji i Zotit, bindja nuk është aspak e domosdoshme. Për shkak të abuzimit potencial të këtij kushti, Muhammedi paralajmëroi në mënyrë të kujdesshme për të. Ne nuk duhet ta vëmë kurrë në dyshim legjitimitetin e funksionimit të qeverisë, urdhëroi ai, nëse ajo nuk është në mënyrë të dukshme *kufren bevahen fihi burhan* (një shmangie nga ligji i Zotit që konfirmohet nga dëshmia e padyshimtë e ndodhjes së saj).[14] Brenda këtyre kufizimeve, çdo musliman apo qytetar është një bari përgjegjës për

1/623 Fushata ushtarake e Hamzës kundër mekasve afër Jenbusë.
Fushata ushtarake e el-Herrarit.
2/623 Fushata ushtarake kundër Veddanit.
Incidenti i Finhasit.
Fushata ushtarake e Buvatit.
Fushata ushtarake e el-Ushejres.
2/624 Caktimi i Qabesë në Mekë si Kible (drejtim) gjatë adhurimit.
Fushata ushtarake e Bedrit (fitorja e parë muslimane).
Fushata ushtarake e Benu Kajnukas.
3/624 Fushata ushtarake e Benu Sulejmit.
Fushata ushtarake e Dhu Amarrit.
Fushata ushtarake e el-Keredes.
3/625 Martesa e Muhammedit me Hafsanë, e ve, bija e Umerit.
4/625 Fushata ushtarake e Hemra el-Esedit.
Martesa e Aliut me Fatimen, bijën e Pejgamberit.
Fushata ushtarake e er Raxhiut.
Tradhti kundër Islamit në Bi'r Ma'uneh.
Fushata ushtarake e Benu'n-Nadirit.
4/626 Fushata ushtarake e Uhudit, martirizimi i Hamzës
5/626 Fushata e parë ushtarake e Devmetu'l-Xhendelit.
5/627 Fushata ushtarake e el-Murejsit.
Hadithu'l-Ifk (shpifja) kundër Aishes.
Fushata ushtarake e el-Hendek (Hendekut).
Fushata ushtarake e Benu Kurejzes.
6/628 Fushata e dytë ushtarake e Devmet el-Xhendelit.
Fushata ushtarake e Fedekut.
Fushata ushtarake e Hajberit.
Traktati i Paqes së El-Hudejbijes me Mekën.
Pejgamberi dërgoi të dërguarit për të prezantuar Islamin tek monarkët fqinjë.
7/629 Haxhi i Parë islam.
Halid ibn el-Velidi dhe Amr ibn el-Asi pranojnë Islamin.
8/629 Vrasja e misionarëve muslimanë në Dhate't-Telh.
8/630 Fushata ushtarake e Mekës.
Mekasit pranojnë Islamin.
Shkatërrimi i idhujve dhe pastrimi i Qabesë.
Konvertimi i fiseve arabe të Hixhazit.
Fushata ushtarake e Hevazinit në Hunejn.
9/631 Haxhi i dytë musliman (drejtuar nga Ebu Bekri).
10/631 Delegacioni i krishterë i Nexhranit (Jemen) vizitoi Medinën dhe u përfshi në Shtetin Islam si një ummet konstituent në këtë shtet. Viti i Delegacioneve: Fiset arabe hynë në Islam dhe u zotuan për besnikërinë e tyre.
10/632 Vdekja e Ibrahimit, djalit të Pejgamberit.
Pelegrinazhi i fundit i Pejgamberit.
Përfundimi i shpalljes së Kur'anit.
11/632 Vdekja e Pejgamberit a.s..
Fushata ushtarake e Mu'tes.

kopenë e tij, sundimtari për shtetin e tij, gjithashtu babai për shtëpinë e tij, nëna për fëmijët e saj dhe ekonominë shtëpiake dhe nëpunësi për interesat e punëdhënësit të tij.[15]

Përveç orientimit të anijes së shtetit në drejtim të synimeve, Islami ka paracaktuar për të se detyra parësore e udhëheqjes është që të kujdeset për të dobëtit, të varfrit, dhe për të gjithë ata që kanë nevojë për ndihmë, që të përmbushin synimet elementare dhe personale. "Ata udhëheqës që e përmbushin këtë funksion – shpalli Muhammedi – fitojnë për vete një garanci kundër zjarrit". Dhe historia nuk ka pasur respekt për ato shoqëri që nuk janë kujdesuar për të dobëtit midis tyre. "Në të vërtetë – ka thënë Pejgamberi – Zoti do t'i sigurojë shoqëritë dhe do t'u japë ndihmë dhe fitore atyre në masën në të cilën ato tregojnë përkujdesje për të dobëtit e tyre. ...Kushdo që nuk tregon mëshirë ndaj të vegjëlve midis nesh, dhe nuk respekton të mëdhenjtë, nuk na përket neve." Para së gjithash, rregulli shoqëror duhet të shpallë drejtësi për të gjithë. Përgjigjja ndaj klithmës së viktimave të padrejtësisë – qofshin muslimanë apo jomuslimanë – është e një rëndësie të dorës së parë. "Asgjë nuk e ndan këtë klithmë nga dëgjimi i Zotit," ka pohuar Pejgamberi.

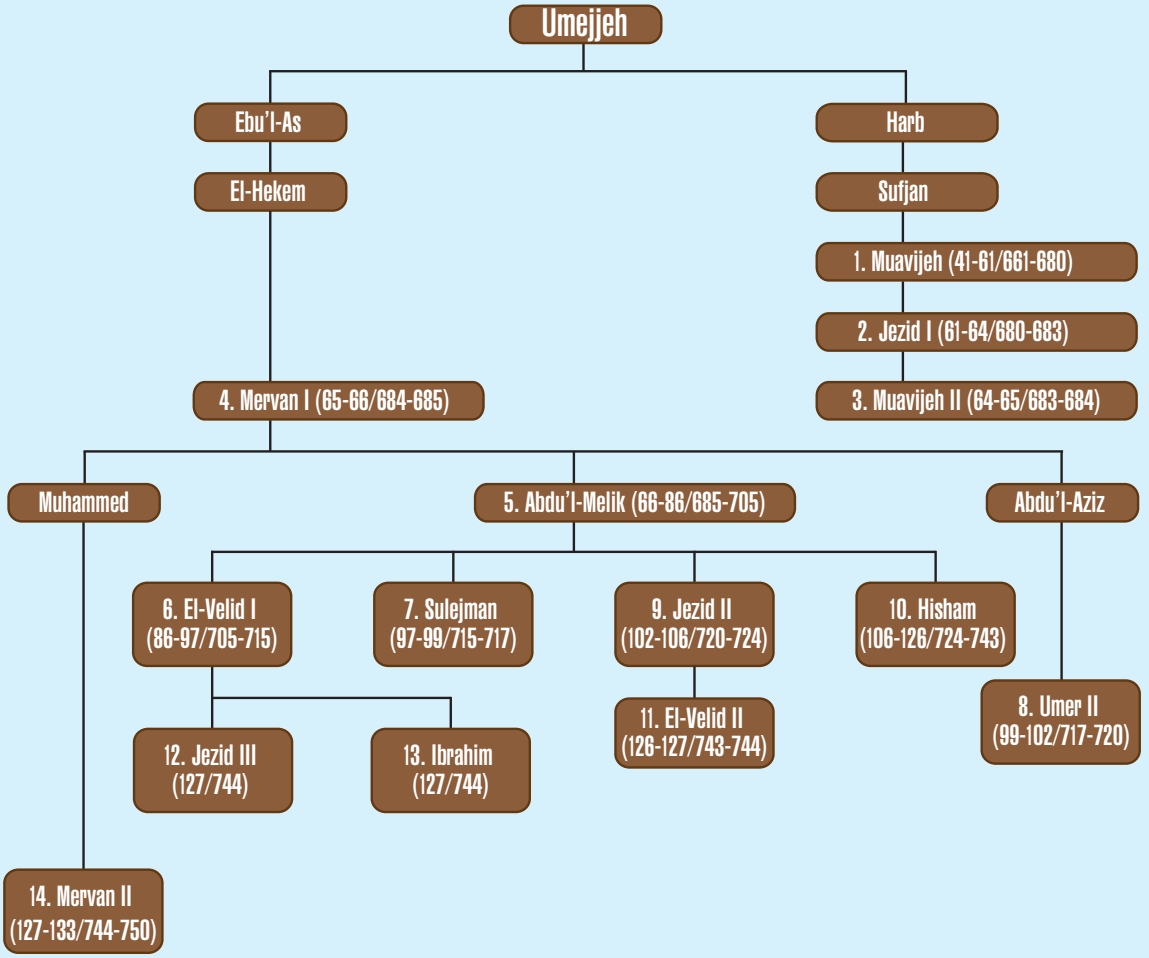
Udhëheqja e rregullit shoqëror duhet ta organizojë administrimin e saj në mënyrë të tillë që të maksimalizojë shërbimin e saj ndaj njerëzve dhe të minimizojë koston. Për të arritur këtë objektiv, zotësia duhet të jetë kriteri i punësimit. "Caktimi i çfarëdo udhëheqësi për çfarëdo shërbimi publik, sado i vogël, mbi çfarëdo baze tjetër – ka deklaruar Pejgamberi – është një akt tradhtie ndaj Zotit, Pejgamberit të tij dhe *ummetit*." Sundimtari duhet ta bëjë secilin përgjegjës për veprimet e tij dhe duhet t'ia lërë gjykimin e qëllimeve Zotit. Por nëse ai fillon të dyshojë tek njerëzit, apo t'i shtyjë ata për të dy-

TABELA 6.3. HALIFËT E PARË

A. Halifët rashidunë, El-Medine (11-41/632-661)

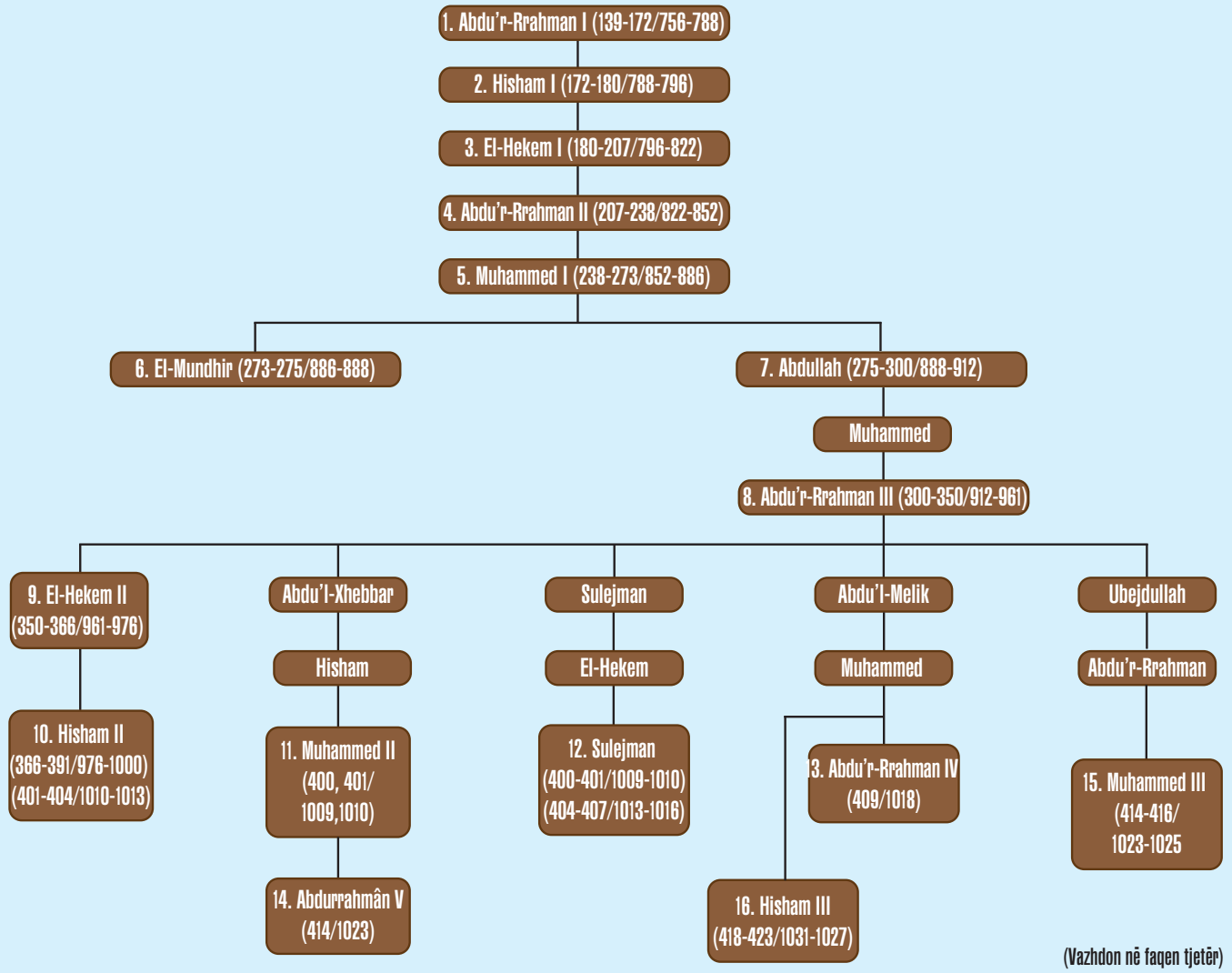
Ebu Bekr es-Siddik 11-13/632-634
Umer Ibn el-Hattab 13-24/634-644
Uthman ibn Affan 24-36/644-656
Ali ibn Ebu Talib 36-41/656-661

B. Dinastia umevite, Damask (41-133/661-750)



shuar tek njëri tjetri, korrupsioni do të përhapet brenda shtetit dhe ai do ta çojë atë drejt rrënimit. Sundimtari gjithmonë duhet të synojë pajtimin dhe unitetin. Kur midis dy fraksioneve lind një konflikt, ai duhet t'i detyrojë ata drejt një zgjidhjeje të drejtë; nëse njëri fraksion rebelohet, i tërë *ummeti* duhet të kundërshtojë fraksionin rebel dhe duhet ta detyrojë atë të pranojë gjykimet e tij.[16] Sigurisht, drejtësia është ideali i parë shoqëror i Islamit. Indinjata që ngjall dhunimi i saj tek muslimanët dhe entuziazmi për mbrojtjen dhe përkrahjen e saj nuk njeh kufi në zemrën e lidhur me *tevhidin*. Megjithatë, si çdo vlerë, kërkimi i drejtësisë mund të bëhet gjithashtu shtypës. Kjo është arsyeja së përse njeriu duhet të mos harrojë që ta harmonizojë një kërkim të tillë me dhembshuri dhe mëshirë. Ky realizim, së bashku me ndjeshmërinë e tij të zakonshme ndaj nevojës së të uriturit, të dobëtit, të shtypurit, e shtyu Muhammedin të deklaronte: "Kur Zoti e krijoi njerëzimin, Ai garantoi për veten se Ai do ta ushtrojë gjithmonë mëshirën. 'Mëshira Ime është më e fuqishme se sa zemërimi

C. Dinastia umevite, Kordobë (139-423/756-1031)



(Vazhdon në faqen tjetër)

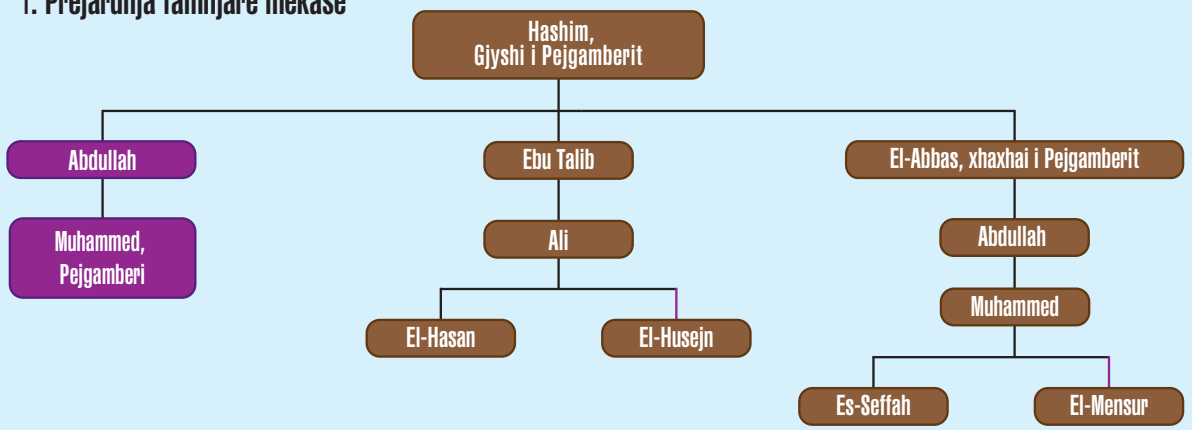
Im' – ka thënë Zoti." Për sa i përket sundimit të tij, Muhammedi ka thënë: "Zoti nuk më dërgoi mua të jem një njeri i zellshëm si sundimtar, as një fanatik, por një edukator dhe udhërrëfyes për ta bërë jetën më të lehtë për njerëzit."

Të gjitha faktet e *sunnetit*, të përmendura më parë, konkretizojnë vlerat që lidhen me etikën personale dhe të brendshme shoqërore të Islamit. Kjo ishte një arritje e periudhës mekase. Etika e jashtme shoqërore e Islamit, megjithatë, nuk mund të hynte në veprim deri pas Hixhretit në Medinë dhe formimit të *ummetit* si një shtet sovran. Përpara kësaj ngjarjeje, *ummeti* ekzistonte *in potentia*. Edhe pse ashtu, ai iu nënshtrua një persekutimi të tillë, saqë nuk mund të ushtronte prerogativat e tij si një *ummet*. Kështu, shqetësimi i parë i Pejgamberit pas Hixhretit, kur rregulli i brendshëm u vendos dhe secili u caktua në vendin e tij, ishte kthimi drejt botës së jashtme. Pa dyshim, problemi më i ngutshëm i jashtëm ishte armiqësia kërcënuese e Mekës, udhëheqja e së cilës kishte vendosur të vri-

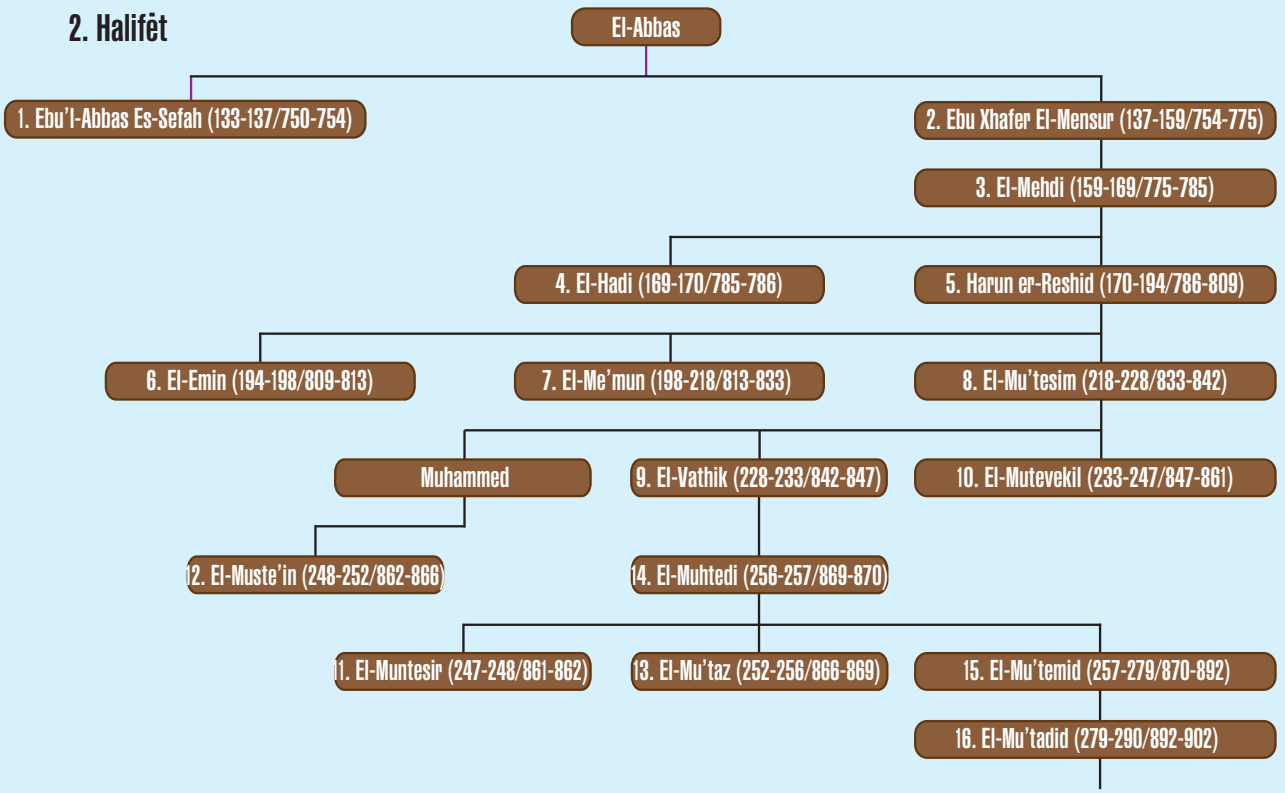
Tabela 6.3. (Vazhdimi)

D. Dinastia abbaside, El-Kufeh (133-149/750-766) Bagdad (149-657/766-1258)

1. Prejardhja familjare mekase

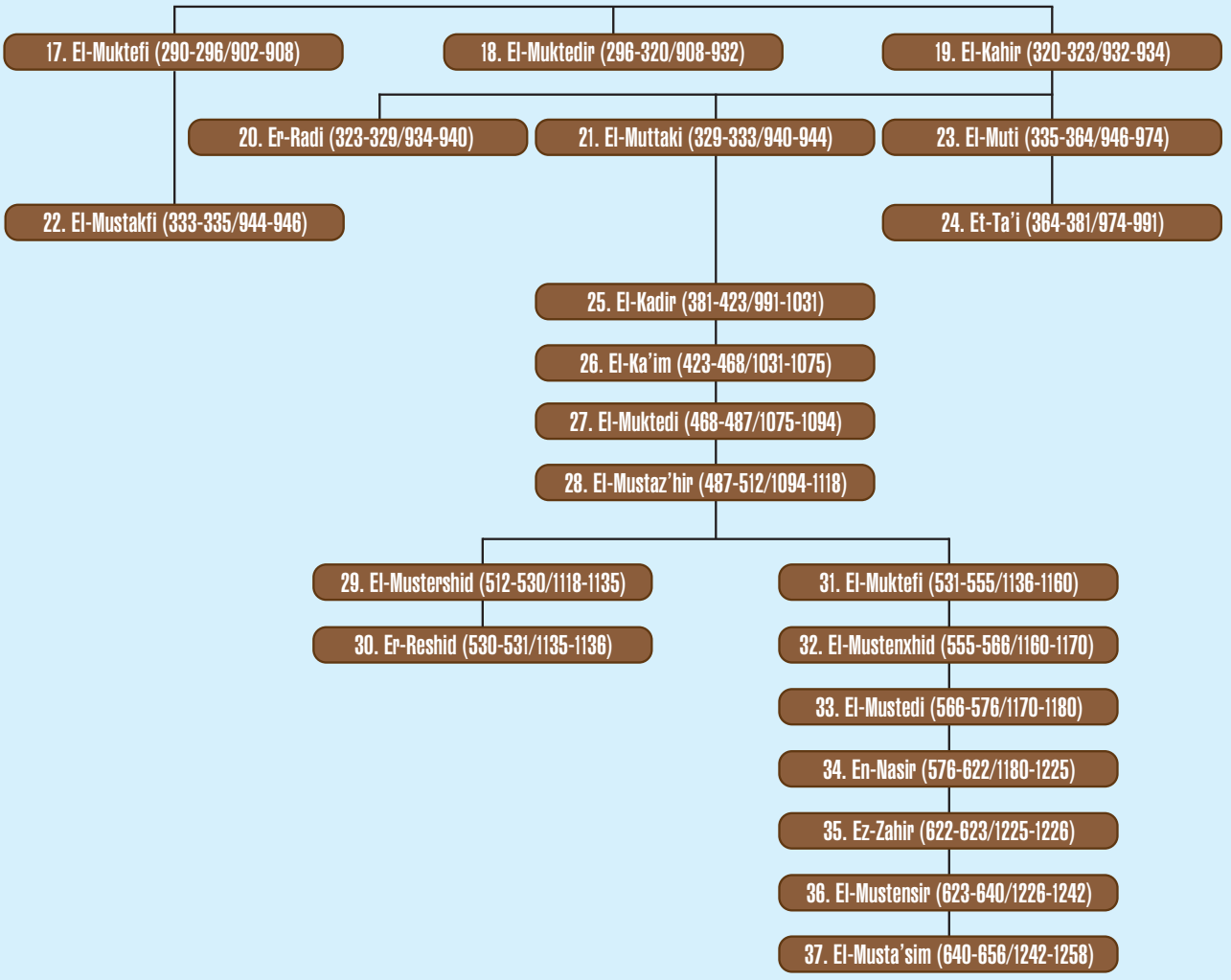


2. Halifët



ste Muhammedin në vigjilje të Hixhretit. Atë natë, me të mësuar për planin, Pejgamberi vendosi t'i shmangej vëmendjes së tyre duke vendosur Aliun, kushëririn e tij, në shtratin e tij dhe duke e mbuluar atë me mantelin e tij të gjelbër. Muhammedi dhe Ebu Bekri ikën pa u ndier në errësirën e natës. Mekasit e shpërthyen derën, e tërhoqën mantelin me shpatat e tyre të zhveshura dhe e gjetën Aliun në vend të njeriut që ata kërkonin.

Në atë kohë pjesa më e madhe e muslimanëve qe larguar nga Meka për në Medinë. Ata lanë pas tyre të afërmit dhe pasuritë e tyre. Mekasit ua shqetësuan të afërmit dhe ua konfiskuan pasurinë. Emigrantët muslimanë prej Mekës ishin të skamur dhe iu duhej të vareshin nga bujaria e mikpritësve të tyre. Ishte e natyrshme që ata të mendonin për mënyrat për t'ua rifituar mekasve pasuritë që ata ua kishin marrë. Karvanët e mekasve kalonin



përmes Medinës, duke bartur mallra në veri dhe në jug. Muslimanët përpiqeshin që të konfiskonin atë që ata mundeshin dhe Meka u mobilizua për luftë. Si rrjedhojë, muslimanët dolën në konfrontimin e tyre të parë ushtarak me armiqtë e tyre. Treqind muslimanë të udhëhequr nga Pejgamberi u ndeshën me një ushtri mekase me mbi njëmijë vetë në Bedr. Të dy palët mendonin se ndeshja do të ishte përfundimtare një herë e përgjithmonë. Ndërsa mekasit përgatitnin ajkën e burrave të tyre për betejë, Pejgamberi ngrinte moralin e pasuesve të tij në nivelin më të lartë të mundshëm. Ai iu lut Zotit me zë të lartë duke thënë, "O Zot, këtu Meka ka ardhur për të mohuar Pejgamberin Tënd dhe për t'i asgjësuar robërit e Tu. Nëse ata fitojnë sot, Ti nuk do të adhurohesh në këtë vend. Na dhuro neve përkrahjen Tënde dhe fitoren. Vetëm Ti je Sundimtari ynë, Përkrahësi ynë dhe Ndihmësi

ynë.” Atëherë ai iu drejtua muslimanëve dhe iu tha se Zoti do t’i përgjigjej thirrjes së tij dhe do t’u dhuronte fitore; dhe se kushdo që do të binte në betejën që po afronte, do të fitonte Parajsën dhe jetën e përhershme.[17]

Strategjia ushtarake e Pejgamberit u vu në pikëpyetje nga pasuesit e tij, pasi ai iu kishte deklaruar se, ndërsa kauza ishte hyjnore, strategjia do të ishte njerëzore. Në konsultim me njëri-tjetrin, muslimanët vendosën një dislokim të ndryshëm të ushtrisë së tyre. Beteja u ashpërsua furishëm pasdite dhe humbjet ishin të rënda në të dyja palët. Muslimanët dolën fitimtarë. Në fakt, ishte një frymëzim i mbinatyrshëm i energjisë të pazakontë që i bëri muslimanët të luftonin aq trimërisht dhe t’i mundnin armiqtë, pavarësisht prej numrit dhe armatimit të tyre mbizotërues. Megjithatë, muslimanët u lodhën dhe nuk mund ta shpinin deri në fund fitoren e tyre duke i ndjekur mekasit. Ata u kthyen në Medinë të kënaqur me fitoren e tyre në një betejë, ndonëse jo në luftë. Një vit më vonë, mekasit iu kundërpërgjigjën me një përleshje tjetër, e cila ndodhi jashtë Medinës, rrëzë malit Uhud. Atje, muslimanët e humbën betejën, por iu shkaktuan humbje të rënda mekasve, të cilët nuk mundën ta vazhdonin fitoren e tyre dhe të pushtonin Medinën. Të dëshpëruar, si edhe të matur prej gabimeve të tyre, mekasit ndërmorën një sulm tjetër shumë të madh kundër Muhammedit dhe lëvizjes së tij. Kësaj radhe ata mobilizuan praktikisht tërë Arabinë dhe arritën në portat e Medinës për ta shkatërruar shtetin islam, për t’i zhbërë muslimanët dhe për t’i dhënë fund ndëshkimit të tyre një herë e përgjithmonë. Me një numër të tillë shumë superior, muslimanët nuk mund të mateshin,

TABELA 6.4 SULLTANËT MEMLUKË, Egjipt dhe Siri (648-922/1250-1517) [20]

1. Krahu i bahrîve (648-792/1250)	
648/1250	Sherurûddurr
648/1250	Mu’izz Izzuddîn Ajbek
655 /1257	Mansur Nureddîn Ali
657/1259	Mudhafferuddîn Sejfuddîn Kutuz
658/1260	Dhahir Rukneddîn I. Bajbars Bundukdârî
676/1277	Sa’id Nâsiruddîn Berke Han
678/1280	Âdil Bedruddîn Selâmish
678/1280	Mansûr Sejfuddîn Kalâ’ûn Elfî
689/1290	Eshref Salâhuddîn Halil
693/1294	Nasir Nâsiruddîn Muhammed (sulltanati i dytë dhe i tretë: 698/1299: 708/1309)
694/1295	Âdil Zejnuddîn Kitbugâ
696/1297	Mansûr Husâmuddîn Lâçîn
708/1309	Muzaffer Ruknuddîn II. Bajbars Xhâşankî
741/1340	Mansûr Sejfuddîn Ebû Bekr
742/1341	Eshref Alâ’uddîn i Vogli
743/1342	Nasir Shihâbuddîn Ahmed
743/1342	Salih Imâdduddîn Ismâ’il
746/1345	Kâmil Sejfuddîn I. Sha’bân
747/1346	Mudhaffer Sejfuddîn T. Haxhxhî
748/1347	Nasir Nâsiruddîn Hasan (ve 755/1354)
752/1351	Salih Salâhuddîn Salih
762/1361	Mansûr Salâhiddîn Muhammed
764/1363	Eshref Nâsiruddîn II. Sha’bân
778/1376	Mansûr Alâ’uddîn Ali
783/1382	Salih Salâhuddîn II. Haxhxhî (sulltanati i dytë)
784/1382	Dhahir Sejfuddîn Berkûk [Burxhî]
791 /1389	II. Haxhxhî (sulltanati i dytë)
2. Krahu i burxhîve (784-922/1382-1517)	
784/1382	Dhahir Sejfuddîn Berkûk (dhe 792/1390)
791/1389	II. Haxhxhî
801 /I 399	Nasir Nâsiruddîn Ferexh (dhe 808/1405)
808/1405	Mansûr Izzuddîn Abdulazîz
815/1412	Âdil Musta’în (sulltan halife abbasit)
815/1412	Muejjed Sejfuddîn Shejh
824/1421	Mudhaffer Ahmed
824/1421	Dhahir Sejfuddîn Tatar
824/1421	Salih Nâsiruddîn Muhammed
825/1422	Eshref Sejfuddîn Bajbars
841/1437	Azîz Xhemâluddîn Jusuf
842/1438	Dhahir Seyfeddîn Çakmak
857/1453	Mansûr Fahruddîn Uthman
857/1453	Eshref Sejfuddîn Inal
865/1461	Muejjed Shihâbuddîn Ahmed
865/1461	Dhahir Sejfuddîn Hoşkadem
872/1467	Dhahir Sejfuddîn Bilbaj
872/1468	Dhahir Timurbuga
872/1468	Eshref Sejfuddîn Ka’itbaj
901/1496	Nasir Muhammed
903/1498	Dhahir Kansûh
905/1500	Eshref Xhânbolat
906/1501	Âdil Sejfuddîn Tûmânbaj
906/1501	Eshref Kansûh Gavrî
922/1517	Eshref Tûmânbaj

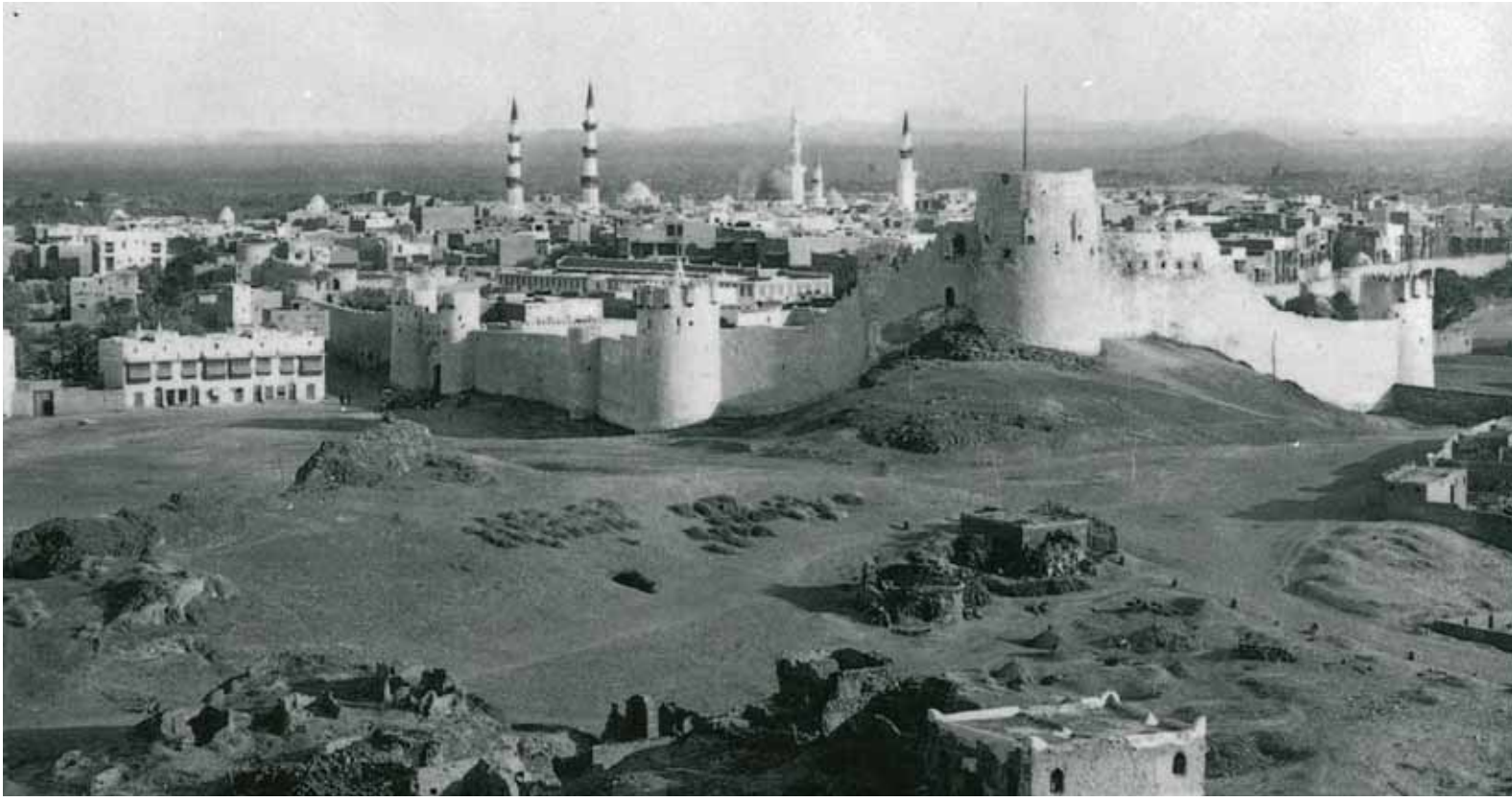


Foto 6.11 Pamje e përgjithshme nga Medineja, 1907.

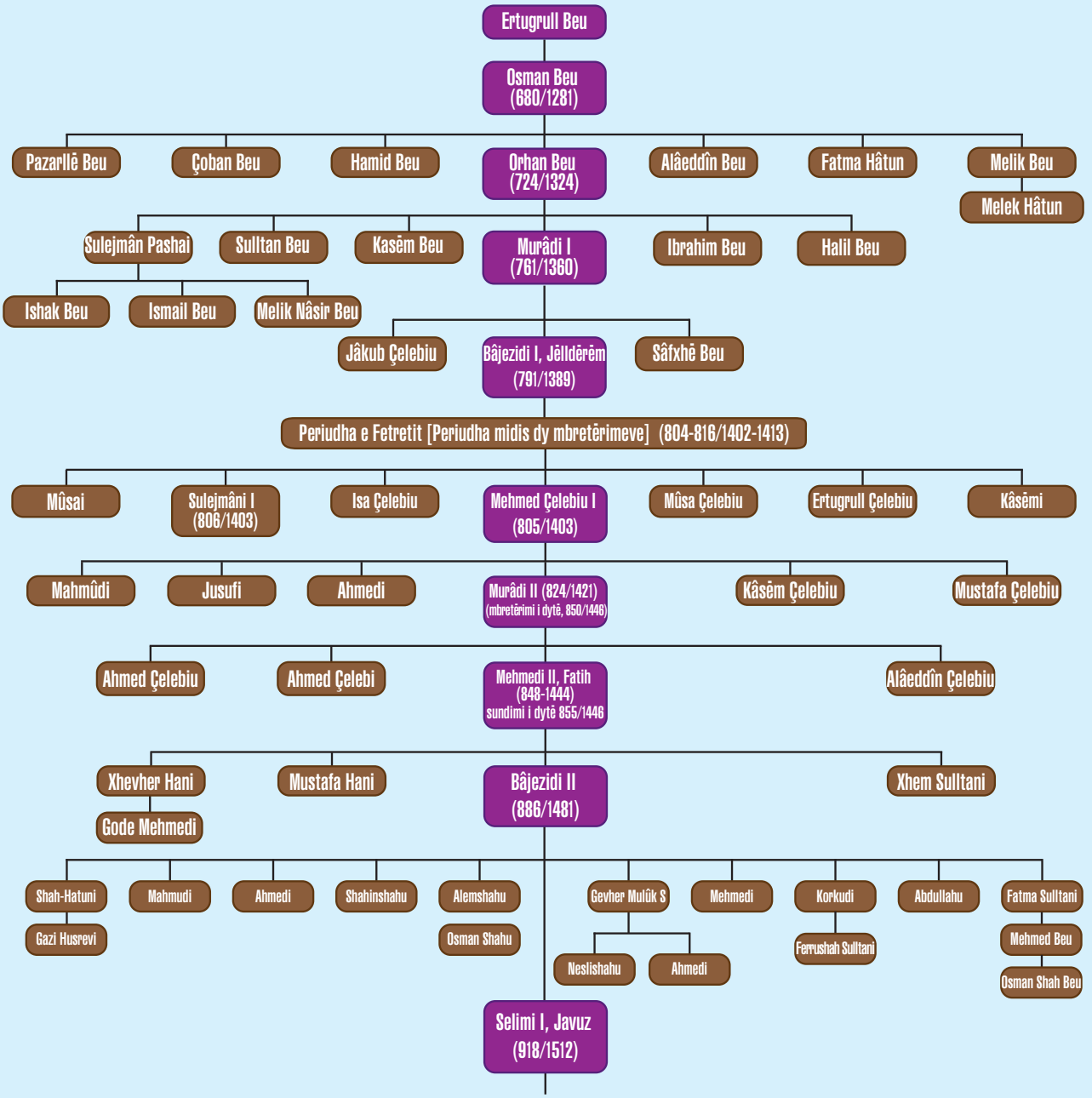
dhe atyre iu desh të qëndronin brenda qytetit. Një anë e tij pambrojtur u desh të sigurohej me ngut me anën e gërmimit të një hendeku përballë tij, i cili i dha betejës emrin e tij.[18] Për fatin e mirë të muslimanëve ata nuk mund të luftonin. Një stuhi e tmerrshme rëre e kaploi rajonin. Ajo nuk i preku muslimanët, të cilët ishin brenda shtëpive dhe kështjellave të tyre; por ajo bëri kërdinë në radhët e armikut të cilët kishin fushuar në çadra mbi një hark të gjerë në krahun jugor të Medinës, mu në rribën e stuhisë. Stuhia i shkuli çadrat e tyre, i shpërndau dhe shkatërroi pjesën më të madhe të bazamentit të tyre, dhe ua asgjësoi furnizimet. Ata që mundën ikën më vrap dhe fushata dështoi.

Kushtetuta e shtetit islam (Marrëveshja e Medinës) i konsideronte çifutët si një *ummet* autonom brenda shtetit. Ajo e pajisi gjykatën rabine me autoritet absolut për të gjykuar dhe për të vendosur për të gjitha çështjet e çifutëve. Qysh prej disfatës dhe shpërbërjes së tyre prej romakëve, kjo ishte hera e parë që ekzistenca komunale çifute dhe Ligji Toraik u njohën si legjitimë prej ndonjë shteti. Megjithatë, besnikëria e çifutëve ndaj shtetit islam u lëkund. Pejgamberi i paralajmëroi ata fillimisht, pastaj dëboi disa prej tyre, më pas dëboi të tjerë dhe konfiskoi pasuritë e tyre. Në Betejën e Hendekut, ata përsëri luajtën një rol të pabesë; por ai u pengua vetëm nga dështimi i armikut për shkak të stuhisë së rërës. Kësaj here Pejgamberi u detyrua të ekzekutonte një numër prej tyre dhe ta dërgonte pjesën tjetër jashtë Medinës. Nga internimi i tyre në Hajber, komploti kundër shtetit islam vazhdoi. Me kohë u bë e domosdoshme një fushatë që t'i shpërngulte dhe që t'i dëbonte ata nga Gadishulli Arabik krejtësisht. Fati i tyre nën Bizantin e Krishterë nuk ishte më i mirë. Megjithatë, kur Gjysmëhëna Pjellore u pushtua prej ushtrive islame, statusi në Marrëveshjen e Medinës iu ofrua atyre përsëri, pa përfillur marrëdhëniet që kishin pasur me muslimanët në Gadishullin Arabik.

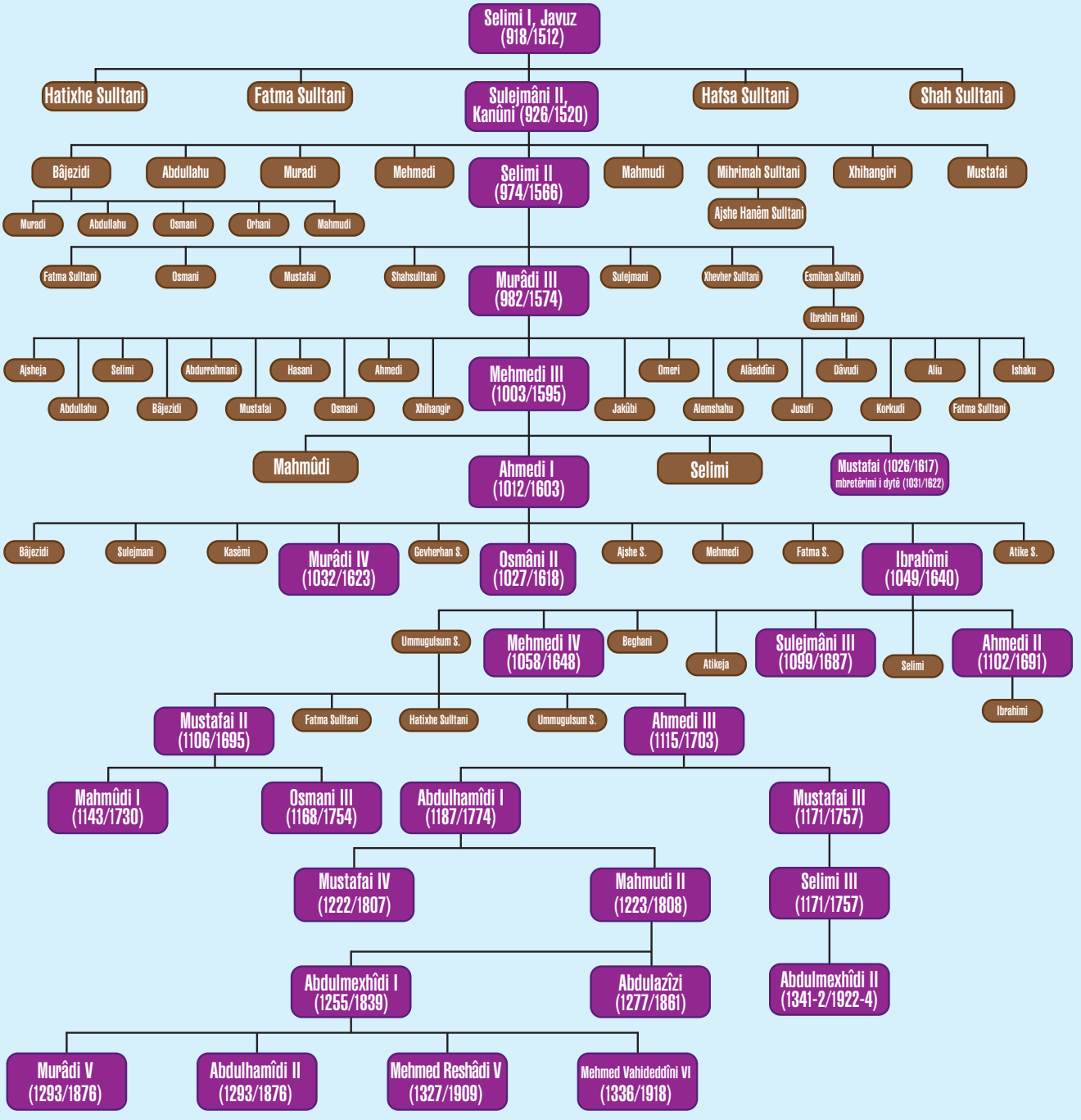
Disa muaj pas Betejës së Hendekut, me rastin e *haxhit* (pelegrinazhit), Pejgamberi vendosi të kryente ritualin e pelegrinazhit me shokët e tij. Ai i ftoi të gjitha fiset arabe t'i bashkoheshin, pjesërisht për t'i bërë nderimet Qabesë dhe traditës abrahamike të cilën ajo shprehte dhe pjesërisht për të përgënjeshtruar pretendimin e Mekës se muslimanët nuk e vlerësojnë Mekën dhe traditën e saj. Me të arritur në afërsi të Mekës, mekasit dolën me ushtri për të mbrojtur qytetin e tyre kundër asaj që ata mendonin të ishte një invazion musliman. Pejgamberi e kishte deklaruar më parë qëllimin fetar të udhëtimit; por mekasit nuk i kishin besuar njoftimit të tij. Ata frikësoheshin se me të hyrë brenda në qytet, muslimanët do ta pushtonin. Kështu, ata urdhëruan se muslimanëve do t'iu ndalohej hyrja dhe kryerja e pelegrinazhit. Situata pati nevojë për disa negociata midis dy palëve, të cilat çuan drejt një marrëveshjeje të njohur si Traktati i Hudejbijes.

Kushtet e traktatit shprehnin poshtërim për muslimanët. Së pari, muslimanët nuk duhej ta kryenin

TABELA 6.5 SULLTANËT OSMANË (gjenealogjia), Anadolli, Ballkani dhe shtetet arabe (680-1342/1281-1924)



pelegrinazhin këtë vit, por duhej të ktheheshin për pelegrinazh vitin që pasonte, me kusht që ata të vinin pa armë dhe të qëndronin jo më tepër se tri ditë. Së dyti, çdo mekas që do t'u bashkohej atyre duhej të kthehej në Mekë dhe çdo musliman që hidhej në anën e Mekës nuk duhej të kthehej në Medinë. Së treti, arabët jashtë Mekës, që dëshironin të bashkoheshin me qytetin, mund të vepronin ashtu, dhe ata që dëshironin të bashkoheshin me Muhammedin mund të vepronin ashtu. Së katërti, asnjëra palë nuk do ta sulmonte tjetrën për dhjetë vjetët e ardhshme. Pejgamberi dha pëlqimin për këto kushte. Ai llogariti se meqë Islami ishte një çështje e bindjes dhe besimit personal, mekasi i konvertuar në Islam nuk do të hiqte dorë nga besimi nëse do të ishte i detyruar të qëndronte në Mekë; dhe, se prania e muslimanëve femohues në Medinë do të ishte e padobishme dhe madje e



dëmshme. Ai gjithashtu kuptoi se fiset ishin entitete autonome. Nëse ato dëshironin t'i bashkoheshin Mekës, askush nuk mund t'i ndalte me forcë; por mundësia e bindjes së tyre për t'iu bashkuar radhëve të Islamit mund të ishte një avantazh i qartë. Sa i përket dhjetë vjetëve të paqes, Pejgamberi i mori ato të ishin një fitore shumë e madhe, sepse paqja ishte pikërisht ajo që i nevojitej atij për ta çuar mesazhin e Islamit në të tërë Arabinë. Ai po ashtu u pajtua për ta shtyrë pelegrinazhin edhe një vit, me qëllim që të bëhej një pelegrinazh paqësor, në të cilin të gjithë arabët do të mblidheshin dhe do të informoheshin drejtpërsëdrejti për mesazhin e Islamit. Si rrjedhim, ai ishte i gatshëm për ta nënshkruar traktatin. Por nuk ishin dakord shokët e tij më të vjetër, të cilët e konsideruan të tërë traktatin si një fyerje, që e kishte hak për një përgjigje të ashpër. Përçarja dhe rebelimi brenda radhëve

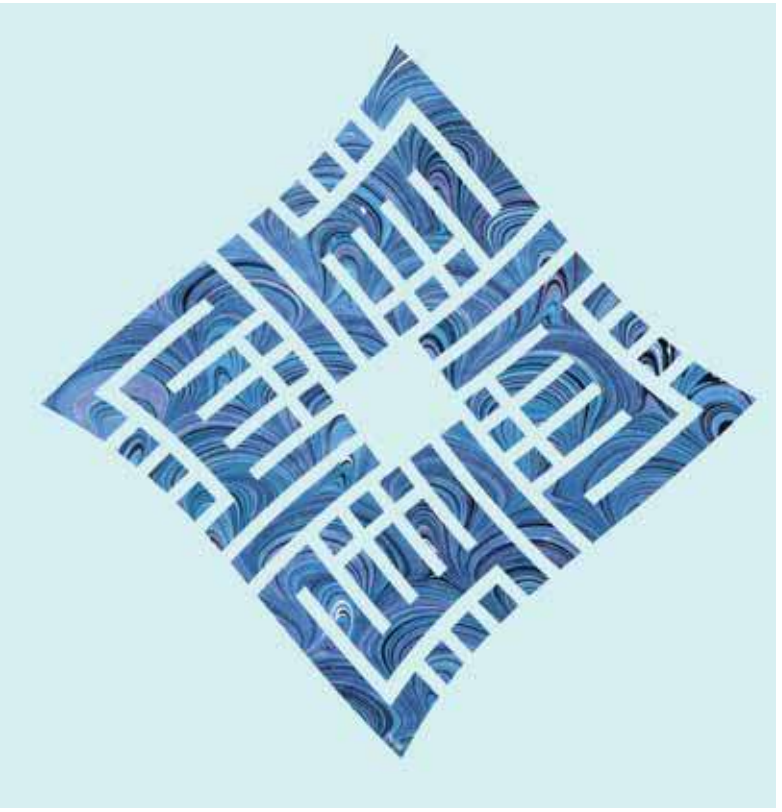


Foto 6.12 El-Beshir (Përgëzues). Një nga emrat e Profetit Muhamed. Shkrimi makilî dhe ebru akkâse. Ömer Faruk Dere.

muslimane ishte fare afër. Përveç kësaj, e shkuara e pabesë e Mekës nuk kishte lënë vend për mirëbesimin musliman. Mekasit e tejmbajtën delegatin e muslimanëve, Othman ibn Affanin dhe u përhap fjala se ata e kishin vrarë atë. Po sikur ata t'i zinin befas muslimanët pikërisht tani dhe të fillonin një betejë, koha, vendi dhe kushtet e së cilës, do të ishin të gjitha të zgjedhura prej vetë atyre? Si mund t'u besonin atyre për të hyrë në një marrëveshje për paqe?

Ndërsa delegatët e të dy kampeve u vonuan, Pejgamberi mblodhi shokët e tij më të afërt nën një pemë dhe u ul për të arsyetuar me ta. Ai u kërkoi atyre të mbështeteshin tek Zoti, tek Ai dhe tek paqja. Po ashtu, u kërkoi të ishin gati për të luftuar deri tek njeriu i fundit, nëse mekasit do t'i mashtronin. Së fundi, Muhammedi ripohoi autoritetin e tij si Pejgamber dhe u rikujtoi marrëveshjen e tyre për t'iu përgjigjur atij në çdo gjë, duke përfshirë sakrifikimin e jetës së tyre. Si në të gjitha rastet e tjera të krizës, Ebu Bekri ishte i pari që e përsëriti zotimin e tij dhe e këshilloi Umer ibn el-Hattabin të mos e prishte të tijin, gjë që ai e bëri kur hyri së pari në radhët e Islamit. Kështu Umeri e përsëriti zotimin e tij për t'u bindur, dhe shokët e tjerë bënë të njëjtën gjë. Pas rivendosjes së unitetit në kampin e tij me anën e kësaj marrëveshje të re – kjo e fundit u quajt *Bej'at er Ridvan* apo Marrëveshja e Kënaqësisë – Pejgamberi vazhdoi nënshkrimin e paktit me Mekën. Delegatët u kthyen në kampet e tyre pa pësuar gjë dhe muslimanët filluan të ktheheshin drejt Medinës.

Gjatë udhës për në shtëpi, u shpall *sureja "El-Fet'h"* që fillon me ajetin: "Ne të dhamë ty fitore të qartë. Ashtu që Allahu t'i fali ty gabimet e mëhershme dhe të mëvonshmet, të plotësoi ty mirësinë e Tij dhe të udhëzon në rrugë të drejtë."[19] Kjo shpallje largoi çfarëdo dyshimi të mbetur në mendjet e muslimanëve në lidhje me vlerën e Traktatit të Hudejbijes. Vitet që pasuan u vërtetuan atyre të drejtën.

Për herë të parë, Islami, Pejgamberi i tij dhe *ummeti* i tij si shtet sovran, nuk shiheshin më prej mekasve dhe aleatëve të tyre si mosqenie, apo si të arratisurit prej fisit Kurejsh, por si të barabartë me titull, legjitimitet dhe të drejta të pranuara, dhe një entitet politik po aq i spikatur sa edhe ai i Mekës. Së dyti, pakti njohu të drejtën e hyrjes së muslimanëve në Qabe dhe të drejtën e tyre për të kryer pelegrinazhin, dhe për të adhuruar brenda vendit të shenjtë të Mekës. Së treti, paqja i lejoi Muhammedit të dërgonte lajmëtarët e tij në fiset arabe, pa u frikësuar për jetën e tyre. Në dy vitet e misionit islam në Arabi, pas Traktatit të Hudejbijes, pothuajse ishte konvertuar shumica e njerëzve. Kur Muhammedi iu bëri thirrje muslimanëve për të marshuar në Mekë, pas shkeljes nga ana e Mekës së Traktatit të Hudejbijes, numri që iu përgjigj kushtrimit, ishte aq mbizotërues saqë Meka u mposht pa betejë. Paqja, me të cilën u shoqërua Hudejbija, i dha Muhammedit siguri për t'i dërguar delegatët e tij madje jashtë Arabisë, në Abisini, Egjipt, Bizant, Persi dhe në fiset e skajeve të Gadishullit. Pa Hudejbijen, pushtimi i Mekës nuk do të kishte ndodhur aq shpejt, as nuk do të kishte qenë pa gjakderdhje.

Me anën e caktimit të paqes, Traktati i Hudejbijes u lejoi muslimanëve ta prezantonin Islamin, pa parë tek ai një kërcënim. Meqë lufta dhe armiqësia ishin frenuar, vetë konflikti u shndërrua në një konflikt ideacional që iu drejtua arsyes dhe ndërgjegjes të çdo individi. Është Zoti Zot, apo jo? Nëse Ai është i vetmi Krijues, a nuk duhej të ishte Ai i vetmi Sundimtar apo Gjykatës? A nuk duhej të jetë lutja dhe adhurimi, bindja dhe shërbimi, besnikëria dhe besimi vetëm për Të? Nëse drejtësia, mëshira dhe përmbajtja janë virtyte, a nuk duhet

ato të jenë urdhërime të Zotit dhe, prej këtu, urdhërime për t'iu bindur nën të gjitha rrethanat? Dhe nëse elokuenca letrare është vlera më fisnike dhe më e rëndësishme, a nuk është Kur'ani aq madhështor saqë ai të mund të jetë një shpallje prej Zotit, një vepër e mbinatyrshme prej një Autori Hyjnor? Kjo logjikë gjakftohtë e Islamit i bindi shpejt arabët e Gadishullit, sikurse bindi miliona njerëz të cilëve ai iu prezantua më vonë. Radhët e *ummetit* u shtuan me rekrutë të rinj çdo ditë dhe së shpejti Islami u bë zëri mbizotërues i pjesës më të madhe të Arabisë.

Ebu Besiri, një mekas, u konvertua në Islam dhe u largua për në Medinë. Populli i Mekës kërkoi ekstradimin e tij në përputhje me kushtet e traktatit. Muhammedi e thërriti Ebu Besirin dhe i tha: "Ne muslimanët nuk gënjejmë. Ne jemi zotuar se do t'i kthejmë të larguarit dhe, si rrjedhim, ne duhet të të kthejmë në Mekë. Ji i fortë dhe kthehu prapa. Zoti do të sigurojë ty." Ebu Besiri iu dorëzua përfaqësuesve mekas dhe u largua. Gjatë rrugës për në Mekë, Ebu Besiri u ndesh me kapësin e tij, ia rrëmbeu shpatën, e vrau dhe iku me vrap. Numri i të konvertuarve mekas në Islam vazhdoi të rritej. Meqë nga qëndrimi në Mekë, jeta e tyre ishte në rrezik, ata u larguan në shkretëtirë dhe qëndronin në pritë për lëvizjen e karvanëve mekas. Ata e dëmtuan këtë lëvizje aq rëndë saqë Meka, duke qenë e paaftë për t'i frenuar ata, ndërmjetësoi tek Pejgamberi për t'i ndryshuar kushtet e traktatit, ashtu që mekasi që konvertohej në Islam të hynte nën përgjegjësinë e Muhammedit dhe ai duhej t'i frenonte ata nën kushtet e traktatit. Ishte ironike se kushti i traktatit që muslimanët e morën poshtërues dhe shtrëngues, doli i dobishëm për muslimanët dhe i dëmshëm për Mekën. Mekasit dërguan Suhejl ibn Amrin, delegatin i cili e kishte diktuar këtë vendim, t'iu lutej për shfuqizimin e tij.

Sezoni i pelegrinazhit tjetër arriti shpejt dhe Muhammedi u bëri thirrje të gjithë muslimanëve për të kryer haxhin me të. Mijëra njerëz iu përgjigjën dhe u përgatitën për të shkuar. Muhammedi i mësoi ata se si të visheshin për pelegrinazh, si ta kryenin ritualin, çfarë të thoshin e të bënin. Procesioni i tyre dhe hyrja në Mekë me veshjen e tyre të *ihramit*, që përbëhej prej dy copave të bar-



Foto 6.13 Xhamia e Sulltan Kabusit, Muskat, Oman.



Foto 6.14 Qabja

dha pëlhure të paqepura, duke kënduar *Lebbejke Allahume Lebejk* (Për thirrjen tënde O Zot, këtu jam) duhet të ketë qenë madhështore për të gjithë arabët që e përjetuan atë. Kjo zgjoi respekt të thellë për ata dhe nderim për besimin e tyre të ri, Islamin. Mekasit e boshatisën qytetin e tyre dhe vetë u pozicionuan në mal, duke vështruar nga sipër faltoren e shenjtë. Pasi muslimanët u rrotulluan përqark Qabesë, Muhammedi i mësoi ata të këndonin:

Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber
(Zoti është më i Madhi, Zoti është më i Madhi, Zoti është më i Madhi)
Allahu Ekber, Allahu Ekber, ve lil-lahi'l-hamd
(Zoti është më i Madhi, Zoti është më i Madhi, Zotit i përket lavdërimi)
Allahu Ekberu Kebiren, ve'l-hamdu lil-lahi kethiren
(Zoti është më i Madhi, vërtet më i Madhi; Zotit i përket i gjithë lavdërimi)
Ve subhan'Allahu bukreten ve esilen
(Zotit i përket lavdia çdo mëngjes dhe mbrëmje)
La ilahe il-l'Allahu vahdeh
(Nuk ka zot përveç Allahut të vetëm)
Sadaka va'deh, ve e'ezze xhundeh
(premtimi i Tij ishte i vërtetë; Ai na përforcoi me ushtrinë e Tij)
Ve hezemtu'l-ahzabe vahdeh
(Dhe vetëm Ai solli disfatën e Mekës dhe aleatëve të saj)
La ilahe il-l'Allahu ve la na'budu il-la ijjah
(Nuk ka Zot përveç Allahut. Ne nuk do të adhurojmë askënd përveç Tij)
Muhlisine lehu'd-dine veleu kerihe'l-mushrikun
(Ne do të jemi të sinqertë në besimin tonë ndaj Tij,
sado kundërshtarë idhujtarët mund të jenë).

Ky pohim i besimit ishte sa i sinqertë, aq edhe i mrekullueshëm dhe magjepsës. Toni i tij sfidues ngjalli tmerr në zemrën e armikut pa shfaqjen e armëve; dhe megjithatë, ai i preku ato zemra të pajtohen me të prej sinqeritetit të tij të padyshimtë, vendosmërisë së tij të patundur për të mos adhuruar përveçse një Zot, sigurimit dhe optimizmit se Zoti do t'i japë Islamit fitoren përfundimtare. Po ashtu, rituali i vetë haxhit konfirmoi vlerësimin e lartë të muslimanëve për Qabenë, Mekën dhe traditën e saj abrahamike. E gjithë kjo e bëri Islamin të parezistueshëm, të paktën për dy gjeneralët më të rëndësishëm të Mekës, Halid ibn el-Velidin dhe Amr ibn el-Asin, të cilët i braktisën shokët e tyre mekas dhe shkuan me nxitim përpara tyre, për të deklaruar konvertimin e tyre në Islam.

Muhammedi i pranoi krahëhapur dhe i ftoi ata t'i bashkoheshin ceremonisë.

Vetëm pak muaj pas këtij pelegrinazhi, një fis aleat me Mekën nisi sulmin mbi një aleat të Medinës. Muslimanët iu kërkuan mekasve ta përmbushnin përgjegjësinë e tyre në Traktatin e Hudejbijes. Por mekasit nuk pranuan. Muslimanët u mobilizuan dhe kërkuan luftë. Dhjetë mijë apo më tepër kalorës dhe mijëra të tjerë mbi shpinën e deveve dhe në këmbë prapa tyre u ndodhën në portat e Mekës brenda pak ditëve, të gatshëm për të flijuar jetën e tyre me urdhrin e Pejgamberit. Të thyer, mekasit u dorëzuan. Pejgamberi hyri në qytet dhe shkoi drejt Qabesë. Me duart e tij ai i rrëzoi për tokë idhujt, largoi copërat prej rrethinës së shenjtë, e pastroi dhe ia rikushtoi Qabenë Zotit të Vetëm, Sunduesit dhe Krijuesit të gjithçkaje. Pasi e kreu ai recitoi: "Erdhi e vërteta e u zhduk gënjeshtra. Vërtet, gënjeshtra është e paqëndrueshme."[20] Udhëheqësit mekas rrinin mënjanë duke vëzhguar dhe duke u dridhur nga frika për jetën e tyre. Atëherë Pejgamberi i thërriti ata të vinin përpara për të dëgjuar vendimin e tij. Pejgamberi u tha: "Çohuni dhe shkoni; jeni të lirë," duke shprehur faljen e tij të përgjithshme ndaj tyre dhe ndaj të gjithë mekasve. Kjo shpirtmadhësi e Muhammedit në çastin e tij më të bukur të triumfit ua largoi nga zemra rezistencën e tyre të fundit. Së pari, udhëheqësit e tyre dhe, më pas, njerëzit e zakonshëm, erdhën për të deklaruar konvertimin e tyre në Islam. Meka u bë një qytet musliman; vendi i saj i shenjtë u bë tempulli më i shenjtë i Islamit dhe njerëzit e saj mbrojtësit e saj të parë.

Së fundi, *sunneti* ishte konkretizim i lidhjes së Islamit me rendin dhe marrëdhëniet ndërkombëtare. Marrëveshja e Medinës i kishte pranuar çifutët si një *ummet* dhe u kishte dhuruar atyre autonomi kushtetuese për ta rregulluar jetën e tyre siç urdhëronte Tora dhe ashtu siç ajo interpretohej prej vetë gjykatave dhe institucioneve të tyre ligjore. Kjo klauzolë kushtetuese nuk ndryshoi edhe kur disa çifutë kryen veprime tradhtie kundër shtetit islam, sepse Islami mohon çdo teori të fajësisë të njërit në vend të tjetrit. Aktet e tradhtisë ishin akte të atyre që i kryen ato, jo të pasardhësve të tyre. E njëjta klauzolë konstitucionale u ekstrapolua nga Pejgamberi për aplikim ndaj të krishterëve të Nexhranit. Këta kishin dërguar një delegacion në Medinë për të kërkuar sigurim në lidhje me statusin e tyre dhe për t'u interesuar rreth Islamit. Delegacioni i krishterë u takua dhe u mirëprit nga Pejgamberi, i cili, gjithashtu, ua prezantoi atyre Islamin. Disa prej tyre u konvertuan dhe iu bashkuan radhëve të *ummetit* musliman. Ata që nuk u konvertuan u pranuan nga Pejgamberi si *ummet* tjetër brenda shtetit islam dhe nën konstitucionin e tij. Ai i ktheu prapë delegatët tek populli i tyre në Jemen, të shoqëruar me roje muslimane për shkak të rreziqeve të rrugës dhe të shoqëruar nga Ebu Ubejdeh, të cilin ai e caktoi si përfaqësues shtetëror në mesin e tyre.

Shteti islam, si rrjedhim, ishte projektim dhe implementim i një rendi multireligjioz i vetë Pejgamberit, i cili mblodhi së bashku nën një rend paqeje dhe legjitimiteti muslimanët, çifutët dhe të krishterët. Ky pluralizëm nuk ishte një çështje kortezie, por konstitucionale; jo një çështje e tolerimit të zakoneve të huaja të ushqimit, veshjes apo muzikës, por i të tërë korpusit të ligjeve që udhëhiqnin jetën e komunitetit fetar jomusliman. Pluralizmi i shtetit islam ishte një pluralizëm ligjesh, një novacion i padëgjuar tjetërkund në historinë e njerëzimit. Shteti islam i Medinës ishte një mikrokozmos i atij që duhet të jetë rendi botëror. Akti i futjes së të krishterëve të Nexhranit nën Konstitucionin, u desh të përsëritej prej shokëve të tij në favor të persianëve zoroastrianë, dhe prej pasuesve të tyre në favor të hindusëve dhe budistëve dhe të gjithë besimeve të tjera.

Pas paqes me Mekën, Muhammedi kishte dërguar delegacione tek mbretërit përreth Arabisë, duke i ftuar ata t'i bashkoheshin Islamit. Nëse ata, pas dëgjimit të prezantimit të delegatëve, nuk pranonin të konvertoheshin, ftoheshin t'i bashkoheshin *Pax Islamica*, rendit ndërkombëtar të paqes, nën



Foto 6.15 Një fotografi e vjetër e Qabes.



Foto 6.16 Vendi ku është lidhur marëveshja e Hudejbijes, Arabi.

të cilën idetë janë të lira për t'u paraqitur dhe njerëzit janë të lirë për të bindur dhe për t'u bindur për të vërtetën, duke ruajtur ndërkohë të paprekur institucionet e tyre politike, ekonomike, sociale, kulturore dhe madje edhe ushtarake. Shteti islam kërkoi një mundësi për t'ua paraqitur Islamin të gjithë njerëzve, në çdo vend, dhe do t'i respektonte vendimet e tyre personale për ta pranuar apo për të refuzuar atë. Ai nuk interesohej për t'i nënshtruar ata, as për t'i shfrytëzuar në ndonjë mënyrë. Ai nuk synonte interesin e vetë atij, por të vetë atyre si qenie të barabarta njerëzore, si krijesa të Zotit njëlloj si vetë ata, që kanë të drejtën për të pasur shpalljen që iu ishte njoftuar atyre. Misioni i shtetit islam kufizohej me përçimin e këtij mesazhi të Zotit. Vendimi për ta pranuar apo për ta mohuar atë duhej të ishte tërësisht vendim i njeriut, pikërisht sikurse Zoti kishte thënë në Kur'an (Kur'an 18:29). Por asnjë forcë, institucion, apo traditë, nuk mund t'i ndalojë njerëzit prej dëgjimit dhe shqyrtimit të thirrjes hyjnore. Kjo do të supozonte paaftësinë e tyre për të gjykuar për vetveten, e cila, përveç të qenët edhe false edhe fyese, është një lloj tiranie shpirtërore mbi ta.

Kjo ishte arsyeja se përse të dërguarit e Pejgamberit udhëzoheshin t'u thoshin mbretërve dhe prijësve se çdo sundimtar duhet të mbajë përgjegjësi për mirëqenien shpirtërore të shtetasve të tij. Perandori i Bizantit, sundimtari i Egjiptit dhe Negusi i Abisinisë u përgjigjën me fjalë të përzemërta. Perandori i Persisë dhe prijësit e shteteve tampone në Arabinë Veriore e refuzuan thirrjen me përbuzje dhe mospërfillje. Sundimtari i Dhate't-Telhit, vasal i Bizantit, i vrau të pesëmbëdhjetë shokët e Pejgamberit, të cilët ishin dërguar për t'i prezantuar Islamin atij dhe popullit të tij. Guvernatori i Busras, një tjetër agjent i Bizantit, e vrau të dërguarin musliman, pasi e dëgjoi atë t'i thoshte mesazhin e tij. Disa historianë muslimanë kanë raportuar se vetë Perandori Herakli u dha urdhër guvernatorëve provincialë për t'u mobilizuar dhe për të hyrë në gjendje lufte.[21] Kjo përgjigje prej Bizantit dhe satelitëve të tij i shtyu muslimanët që të përpiqeshin ta thyenin autoritetin që pengonte përhapjen e mesazhit hyjnor. Opsionet e këtyre sundimtarëve kundërshtues u kufizuan më tej nga veprimet e tyre të pamatura. Ushtritë muslimane që u grumbulluan në portën e tyre u ofruan atyre tri mundësi: të pranonin Islamin; të pranonin rendin botëror të Islamit, në të cilin ata do të ekzistonin si një *ummet* përbërës, të lirë për të ushtruar besimin e tyre dhe të garantuar për të drejtat e tyre njerëzore dhe kolektive; ose luftë. Sa u përket vetë muslimanëve, shpirti i tyre u simbolizua nga Abdullah ibn Revaheh, një shok i Pejgamberit në krye të ushtrisë në Ma'an, në juglindje të Detit të Vdekur. Përpara se të hynte në përleshje me armikun, ai iu thoshte njerëzve të tij: "Vëllezër! Ajo për të cilën disa njerëz kanë frikë se mund të na ndodhë neve, është pikërisht arsyeja se përse ne erdhëm këtu; pra flijimi. Ne muslimanët nuk luftojmë as me numra, as me armatim. Fuqia jonë e vetme është në besimin tonë, të cilin Zoti në mënyrë të mëshirshme na e ka dhuruar neve. Ngrihuni në betejë dhe marshoni përpara! Një prej dy bekimeve do të jenë tuajat: ose fitorja, ose flijimi. Në secilin rast ne jemi fitimtarë." Një shpirt i ngjashëm i nxiti muslimanët që u ballafaquan me Perandorinë Persiane. Komandanti suprem persian, me një veshje të shkëlqyer dhe aq shumë të mbuluar me ar, sa që ai lëvizte me vështirësi, dërgoi që ta merrnin komandantin musliman, i cili ishte veshur me veshjen e tij të zakonshme shkretinore. "Çfarë ju shtyu të na luftoni ne?" e pyeti persiani. Komandanti musliman iu përgjigj: "Që njerëzit të ndalojnë së adhuruari njerëzit dhe t'u ofrojmë adhurimin Krijuesit të njerëzimit. Për ta përmbushur këtë qëllim, njerëzit tanë janë po aq të etur për të vdekur, sa njerëzit tuaj janë të etur për të jetuar."[22]

Në vitin e dhjetë të Hixhretit (632 e.s.) Pejgamberi udhëhoqi një procesion prej mbi 100.000 muslimanësh nga Medina për në Mekë, për të kryer haxhin. Këta mijëra kishin ardhur prej të gjitha anëve të Gadishullit, për të shoqëruar Pejgamberin në pelegrinazhin e tij. Mijëra të tjerë iu bashkuan procesionit gjatë rrugës, dhe të tjerë shkuan drejtpërdrejt në Mekë. Me këtë rast, Pejgamberi mbajti predikimin e tij të fundit. Në të, ai përmblodhi mesazhin për të cilin ai ishte kujdestar i caktuar në mënyrë hyjnore.

I hipur mbi devenë e vet dhe me Rebi'eh ibn Umejjen në krah mbi një deve tjetër, për t'i përsëritur fjalët e tij ashtu që çdo njeri të mund t'i dëgjonte, Pejgamberi tha:

O njerëz, dëgjojini mirë fjalët e mia, mbasi unë nuk e di nëse do të takohem me ju përsëri në një rast të këtillë. Derisa ju të takoni Zotin tuaj, siguria e jetëve tuaja dhe e pasurisë suaj do të jetë aq e pacenuar sa edhe kjo ditë e shenjtë dhe ky muaj i shenjtë. ... Ju me të vërtetë do ta takoni Zotin tuaj dhe Ai do t'jua llogaritë veprat tuaja. Kushdo që është duke mbajtur ndonjë gjë që nuk i përket atij, duhet t'ia kthejë atë pronarit të tij të ligjshëm. ... E gjithë kamata anulohet; dhe duhet të hiqet dorë nga e gjithë ajo që i takon kamatës; vetëm kapitali juaj është juaji. ... Zoti ka urdhëruar se duhet të hiqet dorë nga e gjithë ajo që i takon kamatës së Abbas ibn Abdu'l-Muttalibit dhe klanit të tij [trashëgimtar i të cilit ishte Muhammedi] në periudhën paraislame. ... O njerëz, shejtani e ka humbur shpresën përgjithmonë që të adhurohet në vendin tuaj. Megjithatë, ai ende është i aftë për të vendosur në më të voglat e veprave tuaja. ... O njerëz, ju u takon e drejta për sa u përket grave tuaja, dhe grave tuaja e drejta për sa u takon juve, plus mirësjellja. ... Trajtojini ato mirë dhe jini të sjellshëm me to, mbasi ato janë partneret tuaja dhe ndihmësit e besuar. ... Unë jam duke ju lënë Librin e Zotit dhe *sunnetin* e Pejgamberit të Tij. Nëse ju i pasoni ato, ju kurrë nuk do të shkoni në rrugë të gabuar.[23]

Tetëdhjetë e një ditë pasi e mbajti këtë predikim, Pejgamberi vdiq. Ai kishte qenë i sëmurë për dhjetë ditë, dhe vuajti prej etheve të forta. Përpara se të vdiste, shokët e tij u mblodhën për të menduar për fatin e tyre pas ikjes së tij. Vdekja e tij ishte një tronditje shumë e madhe, e cila bëri që disa prej tyre të humbasin gjykimin e shëndoshë. Në pikëllimin e tyre, ata i ishin bindur justifikimit të Umerit, të cilin ai e shprehu në këtë takim, se Muhammedi nuk kishte vdekur, se Zoti e kishte ngritur atë lart në Qiell sikurse Ai kishte vepruar me Jezusin më përpara, dhe se ai vazhdonte të jetonte. Ebu Bekri arriti më vonë në këtë takim. Duke dëgjuar Umerin, Ebu Bekri i ra me bërryl atij për t'u ulur dhe për të heshtur. Por Umeri nuk hoqi dorë, madje fliste me zë të lartë. Ebu Bekri u ngrit dhe iu drejtua muslimanëve të mbledhur: "O njerëz, nëse ju keni adhuruar Muhammedin, atëherë dijeni se Muhammedi është i vdekur, i vdekur, i vdekur. Por nëse ju e adhuroni Zotin, atëherë dijeni se Zoti është i përjetshëm dhe nuk vdes kurrë. Zoti në librin e Tij të Shenjtë ka thënë:



Foto 6.17 Xhamia e Shah Xhihanit, Woking, Angli, 1889.

"Muhammedi nuk është veçse një i dërguar, njëlloj si të dërguarit e tjerë para tij. Nëse ai vdes apo vritet, a do ta braktisni ju besimin tuaj [se vetëm Zoti është Zot?]" (Kur'an 3:144). Kjo ishte hera e fundit që bota muslimane dëgjoi për ndonjë përpjekje për ta hyjnizuar Muhammedin, apo për t'i përshkruar atij ndonjë prej cilësive të mbinatyrshme që i përkasin vetëm Zotit.

Përpara kësaj ngjarjeje, me rastin e vdekjes së djalit të tij Ibrahim, që i lindi prej gruas së tij egjiptiane Mârije (Merjem), Muhammedi ishte goditur nga një dhembje e papërmbajtur. Meqë ai nuk kishte pasur pasardhës mashkull, lindja e Ibrahimit ishte nënkuptuar si një shpresë e madhe për të, të cilën ai e shprehu me anën e vendosjes së emrit stërgjyshor për fëmijën. Vdekja e tij e parakohshme, si foshnjë prej vetëm pak muajsh, e dëshpëroi tepër Muhammedin. Në këtë moment, disa shokë i sugjeruan se fëmija nuk kishte vdekur, por ishte marrë prej Zotit dhe jetonte me Të. Duke e vështruar fëmijën e vdekur që ai mbante në krahë, Muhammedi tha: "O Ibrahim, fakti se ti je djali i Muhammedit, Pejgamberit të Zotit, është pa kurrfarë dobie për ty, pasi ti takove Krijuesin Tënd. Dielli dhe hëna janë shenja të Zotit. Ato as ndriçojnë, as perëndojnë për ndokënd; e as ato nuk eklipsohen për vdekjen e ndokujt. Asgjë nuk i vlen njeriut përveçse veprat e tij."

SHËNIMET

1. Kur'an 3:32, 132; 4:58, 79.

2. Kur'an 4:58; 33:36; 8:1, 13.

3. Kur'an 5:3.

4. Kur'an 5:70, 102.

5. Kur'an 42:48, 10:99.

6. Kur'an 2:142; 10:25; 6:88; 22:16; 24:35.

7. Kur'an 80:1-10.

8. Kur'an 16:125; 41:34.

9. Ibn Is'hak, *Sirat*, Vol. I, f. 223-224.

10. Muhammed Husejn Hejkel, *The Life of Muhammad*, përk. I. R. al-Faruqi (Indianapolis: American Trust Publications), 1396/1976, Kap. 26, f. 429-442.

11. Ibn Is'hak, *Sirat*, Vol. II, f. 348-357; Hejkel, *Life of Muhammad*, f. 180-183.

12. Rrëfehet në emër të Abdullah ibn Amr ibn el-Asit prej Ahmed ibn Hanbelit në *El-Musned* (Kajro: Daru'l-Me'arif, pa datë botimi), Vol. 2, f. 176. I njëjti *hadith* njoftohet nga Ebu Davudi në *Es-Sunen*.

13. Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia: The Good Life," me redaktor botues H. Frankfort, *Before Philosophy* (Baltimore: Penguin Books, 1964), f. 217.

14. Siç njoftohet prej el-Buhariut, Muslimit dhe Ahmed ibn Hanbelit.

15. Ky *hadith* është njoftuar prej Muslimit.

16. Kur'an 49:9.

17. Ibn Is'hak, *Sirat*, Vol. 2, f. 457; Hejkel, *Life of Muhammad*, f. 226-227.

18. Ibn Is'hak, *Sirat*, Vol. 3, f. 699ff; Hejkel, *Life of Muhammad*, f. 299ff.

19. Kur'an 48:1-2.

20. Kur'an 17:81.

21. Hejkel, *Life of Muhammad*, f. 338-389.

22. Shih Kapitullin 10.

23. Ibn Is'hak, *Sirat*, Vol. 4, f. 1022ff.; Hejkel, *Life of Muhammad*, f. 486-488.

Kapitulli 7

Institucionet

Esenca e Islamit nuk u formulua vetëm në fjalët e Kur'anit – për përdorimin e gatshëm të kuptimit, dhe si literaturë madhështore për të prekur emocionet më të thella. Ajo gjithashtu shprehet në veprat dhe gjykimet konkrete të Pejgamberit, ashtu siç u regjistruan në *sunnet* dhe u mësuan dhe u praktikuan prej një vargu brezash. Përveç kësaj, esenca e Islamit u shtri edhe në institucionet e themeluara nga Pejgamberi dhe të vazhduara pas tij deri në ditët tona. Islami kërkoi të respektohet dhe të ruhet në mënyrë të përhershme, siç i përshtatet pohimit të tij për të qenë shpallja e fundit. Kështu, *sheriati*, apo ligji islam, i inkorporoi këto institucione dhe i kushtoi vëmendjen e tij mbrojtjes së tyre dhe rregullimit të veprimit të tyre. Institucionet e Islamit përfshijnë pjesën më të madhe të aktiviteteve jetësore – personale, familjare, shoqërore dhe ndërkombëtare. Dhe ato veprojnë kështu në lidhje me muslimanët, si edhe me jomuslimanët. Për sa u përket jomuslimanëve që i përkasin komunitetit dhe/apo shtetit islam, atyre *sheriati* u ka kushtuar vëmendje të plotë.

SHEHADETI

Shehadeti (dëshmia) është recitimi solemn i fjalëve, "Nuk ekziston Zot përveç Zotit dhe Muhammedi është Pejgamberi i Zotit." Këto fjalë mund të recitohen vetëm, apo me fjalët, *"Eshhedu enne"* (Unë dëshmoj se), të vëna para tyre. Ato janë fjalët e para që foshnja muslimane e porsalindur dëgjon pasi prindërit apo të pranishmit recitojnë pas lindjes; dhe ato janë fjalët e fundit që muslimani dëgjon në çastin e tij të vdekjes. Nëse ata janë të aftë, i recitojnë fjalët vetë; nëse janë të paaftë, ato recitohen prej të tjerëve për ta. Gjatë varrimit, të vdekurit i kujtohet prej të pranishmëve se Zoti është Zoti i tyre, se nuk ekziston Zot përveç Atij, se Muhammedi është Pejgamber i Zotit. Kështu jeta e muslimanit fillon dhe mbaron me *shehadet*.

Midis jetës dhe vdekjes, *shehadeti* recitohet prej muslimanit shumë herë. Disa raste për recitim janë zyrtare dhe publike. Në një gjykatë, përpara se të jepet çfarëdo dëshmie, recitohet *shehadeti* për të vërtetuar besimin musliman të personit të përfshirë. Asgjë më tepër nuk mund të kërkohet, pasi *shehadeti* konsiderohet prej *sheriatit* si dëshmi e mjaftueshme e përkrahjes së Islamit nga ana e personit. Duke mos qenë një religjion sakramental, Islami nuk ka ritual për pranimin. Kërkesa e vet-



Foto 7.1 Fjala e dëshmisë. Shkrimi xheli thuluth: Hamit Aytaç



Foto 7.2 Namazi me xhemaat; pozita e sexhdes.

me është deklarimi solemn i pranimit të esencës së besimit, i bërë nga një subjekt i vetëdijshëm për kuptimin e domethënies së shprehjeve që ai reciton. Raste të tjera për recitimin e *shehadetit* janë personale dhe private. Liturgjia e Islamit urdhëron që fjalët e shehadetit të jenë fjalët e para që shqiptohen prej muslimanit pas zgjimit në mëngjes, dhe të fundit përpara se të flejë; pas përfundimit të çdo *vudu* (abdesi) apo *gusl* (larje); në çdo *rek'at* (njësi e faljes) gjatë *ku'udit* (qëndrimi ulur mbi këmbë) si pjesë e lutjes që recitohet në stadin e *salatit* (faljes). Muslimani i cili i kryen pesë ritet e tij ditore, do të ketë kështu rast të recitojë *shehadetin* katërmbëdhjetë herë në ditë. *Shehadeti* gjithashtu recitohet prej muslimanëve joliturgjikisht, sa herë që e kërkon rasti. Ai përdoret si një hapje në fjalime dhe dokumente, hyrje dhe parathënie si edhe në mënyrë të herëpashershme në çdo bisedë si një mënyrë e theksimit, thirrjes, apo një shfaqje e çudisë, habisë apo risigurimit. Në mendjen e muslimanit, gjendjet e rëndësishme të koshiencës lidhen të gjitha me prezencën e Zotit dhe vetëdijen e subjektit për këtë prezencë dhe, si rrjedhim, *shehadeti* është një shoqërim i përshtatshëm. Në pjesën më të madhe të shtëpive muslimane, shehadeti është i pranishëm me kaligrafi të bukur në gjuhën arabe në çdo dhomë dhe ndonjëherë në çdo mur.

Domethënia e *shehadetit* është pohimi i ekzistencës dhe njësisë hyjnore, transcendencës dhe absolutes, pranisë dhe afërsisë së Zotit. Vlera e tij është identike me atë të *tevhidit*, shprehje e të cilit ai është. Domethënia e tij përfshin, gjithashtu, pohimin e



Harta 24-A Islami dhe Krishterimi, 442/1050

pejgamberisë së Muhammedit a.s. dhe rrjedhimisht, pranimin e të gjithë asaj që ai përcolli si shpallje prej Zotit. *Shehadeti*, si rrjedhim, është pranim i besimit. Sikurse e pamë më herët, pranimi islam i besimit nuk është vetë një "akt i besimit." Më saktë, ai është një deklarim i një *fait accompli* intelektual-kognitiv dhe intuitiv-emocional, pra, bindja për të vërtetën se Zoti është vërtet Zot dhe Muhammedi është vërtet Pejgamber i Tij. Kjo bindje mund të arrihet në mënyra të ndryshme – shqisore, empirike, racionale, *a priori*, emocionale dhe intuitive – derisa njeriu arrin një gjendje të sigurisë perfekte që quhet *jekin*; dhe *shehadeti* është një pohim apo proklamim se *jekini* është arritur.

SALATI (NAMAZI)

Salati është akti suprem i adhurimit në Islam. Atij i referohen gabimisht si "lutje". Kjo e fundit është një akt adhurimi apo faljeje e mundshme në çfarëdo trajte, forme, gjuhe apo gjendje. Kërkesa lutëse e fëmijës për një lodër është po aq një "lutje" sa edhe akti meditativ i shenjtorit mistik. *Per contra*, *salati* mund të kryhet vetëm në kohë të caktuar, në një mënyrë të përcaktuar, nën kushte të caktuara. Ai ndërmerret pesë herë në ditë, në agim, mesditë, perëndim të diellit dhe një orë pas perëndimit. Në kohërat e tjera përveç këtyre, *salati* është një detyrë e një natyre kompensuese, vlera e të cilit është më e vogël sesa kur ai recitohet në kohën e caktuar. *Salati* duhet të paraprihet nga ab-



Foto 7.3 Thuaj: "Zoti im nuk do t'ju përfillte, sikur të mos ishte lutja juaj!.." (Furkan, 25/77)



Foto 7.4 Rreshti i grave gjatë namazit me xhemaat.

desi, që përbëhet nga deklarimi solemn i qëllimit të njeriut për ta kryer atë dhe nga pastrimi me ujë të pastër i duarve, gojës, vrimave të hundës, veshëve, fytyrës, qafës dhe kokës së njeriut; të krahëve të njeriut deri në bërryl dhe të këmbëve deri në nyje; dhe recitimi i *shehadetit*. *Salati* pa abdes nuk ekziston. *Salati* gjithmonë recitohet në arabisht. I recituar në çfarëdo gjuhë tjetër, *salati* e humbet statusin e tij liturgjik dhe bëhet një falje lutëse. *Salati* përbëhet prej njësive *(rek'at),* nga të cilat *salati* i mëngjesit (para lindjes së diellit) ka dy; i mesditës, i pasmesditës, dhe i natës, katër, dhe *salati* pas perëndimit të diellit, tre. *Rekati* apo njësia përbëhet prej të recituarit: *Allahu Ekber* (Zoti është më i Madhi), prej *sures* hapëse të Kur'anit (Fatiha), prej të lartësuarit dhe lavdëruarit të Zotit dhe prej të kërkuarit e bekimeve të Tij për Pejgamberin Muhammed me shprehje specifike. *Rekati* gjithashtu përbëhet prej përkuljeve dhe rënieve përdhe me ballë, të kryera në një mënyrë të vetme, prej të gjithë muslimanëve. Një *salat* në javë, *salati* i mesditës së të Premtes (Xhumasë) – duhet të kryhet në kongregacion (grup, xhemat). Për kalimtarët dhe udhëtarët kongregacioni rekomandohet, por nuk është i detyrueshëm. Çdo dy apo më tepër adhurues përbëjnë një grup për funksionet e *salatit*. Çdo *salat* në grup duhet të udhëhiqet nga një *imam* (udhëheqës) lëvizjet e të cilit kongregacioni i ndjek pa përjashtim. Grupi duhet të qëndrojë prapa imamit në radhë të drejta, këmbë për këmbë dhe sup më sup, pa diskriminim midis adhuruesve. Pasi *salati* fillon, ai duhet të përfundohet me të gjitha pjesët e tij, nëse adhuruesi nuk

e humbet vetëdijen, apo nëse nuk prishet gjendja e pastërtisë sakrale, në të cilën e ka vendosur atë abdesi i tij. *Salati* apo adhurimi në Islam ka, përveç kësaj, një formë të përcaktuar dhe specifike, siç u caktua për të nga shpallja që iu shpall Pejgamberit Muhammed. Çfarëdo ndryshimi në formën e tij e shfuqizon atë.

Salati në Islam, duke qenë formal, është një disiplinë e ngarkuar mbi të gjithë muslimanët. Me anën e nënshtrimit të adhuruesit në të, Islami synoi t'i disiplinojë pasuesit e tij dhe t'i mbajë ata gjithmonë të vetëdijshëm për prezencën e Zotit. *Salati* vë në dukje kohën dhe e mëson muslimanin me një ritëm të shëndetshëm të jetës. Përmes abdesit me ujë të freskët, *salati* vepron si një freskues dhe pastrues; dhe përmes alternimit të qëndrimit në këmbë, të përkuljeve, sexhdeve dhe qëndrimit ulur, ai shërben si një ushtrim për trupin. *Salati* sjell kënaqësi psikike dhe kënaqje emocionale. Shkarkimi i ndërgjegjes nga shqetësimet e saj ditore, përqendrimi tek Zoti, tek prezenca dhe vullneti i Tij, është një ngritje e vetes drejt mbretërisë së absolutes dhe universales. Nga një detyrë e tillë, adhuruesi shfaqet më i gatshëm për t'u përballur me jetën dhe problemet e saj, sesa më parë. Përmbajtja e *salatit*, idetë që i paraqiten mendjes përmes recitimit liturgjik, e fuqizojnë veten në përcaktimin e saj për ta dëshiruar dhe për të bërë të mirën, për ta shmangur të keqen dhe për ta mbushur botën me vlera.



Foto 7.5 Një vazo bakri e zbukuruar me shkrime dhe stoli e bërë për hir të mbretit të ejjubive Sulltan Selaheddin Jusuf (1237-60) që ka sunduar në Siri.

Së fundi, kur kryhet në kongregacion (me xhemat), radhët e drejta të ngjeshura të bëra me dëshirë, i sugjerojnë dhe e nxitin muslimanin që të përkrahë barazinë, universalizmin, vëllazërinë dhe përkujdesjen për të tjerët.

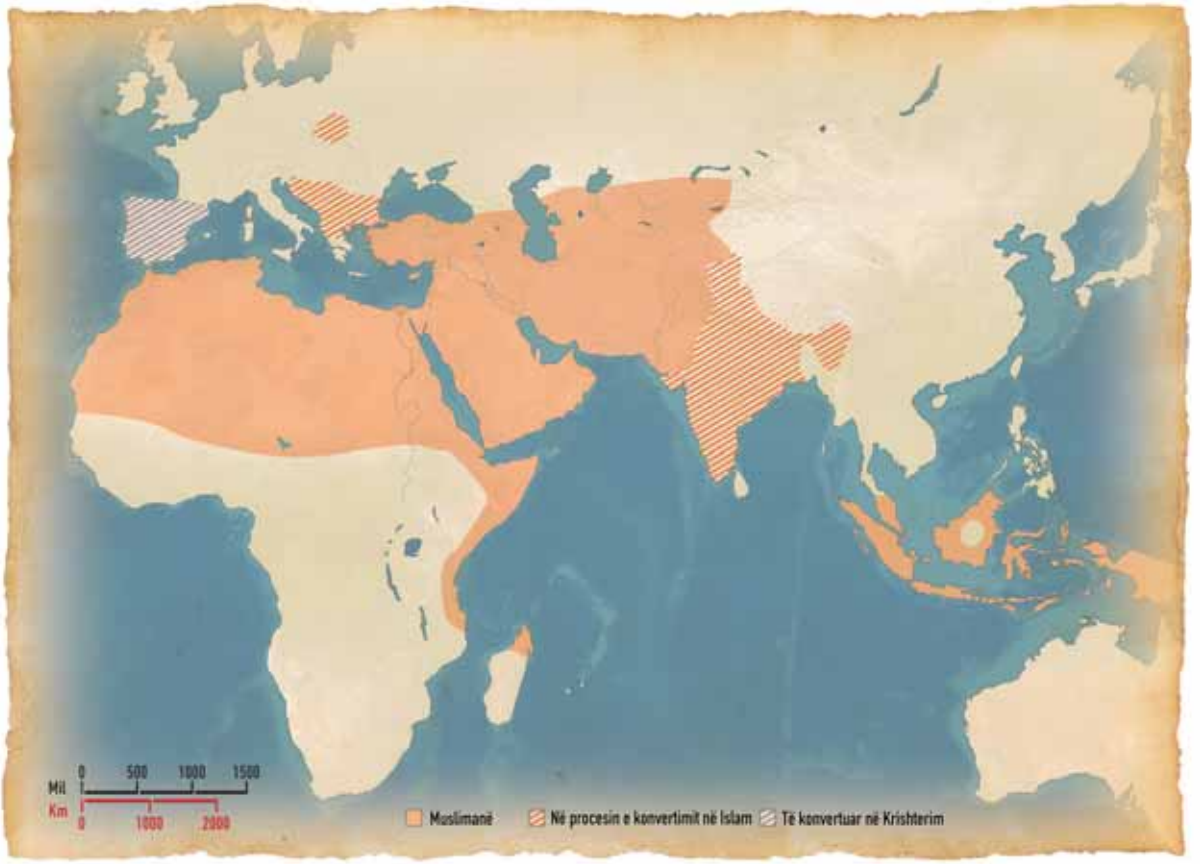
Salati e bën të domosdoshme themelimin e xhamive (*mesxhideve*) në qytezat dhe qytetet e mëdha islame. Çdo lagje e qytetit ka xhaminë e vet, ku banorët e rrethinës kryejnë *salatin* e tyre kongregacional. Zakonisht, xhamitë qëndrojnë jo më larg nga njëra-tjetra sesa distanca që mund të mbulohet nga zëri i njeriut. Muezini (*mu'edhdhin* – thirrësi për *salat*), i thërret besimtarët në afërsi që të përgatiten dhe të grumbullohen për t'u falur pesë herë në ditë. Me qëllim që të arrijë një distancë të largët, thirrja për *salat* kryhet nga vendi më i lartë në lokalitet. Kjo e bën të domosdoshme bashkëngjitjen me xhaminë të një *mi'dheneh* (një kullë e lartë prej së cilës bëhet thirrja për *salat*). Në anglisht kjo kullë është keqemërtuar "minaret" (prej *menareh* në gjuhën arabe, kulla e fanarit). Vija e horizontit të çdo qyteti musliman shpohet prej "minareve" të formave dhe lartësive të ndryshme. Çdo qytet ka *mesxhid xhami* të vet (xhaminë kongregacionale), ku kryhet *Xhumu'a* (salati/namazi i mesditës së të Premtes prej tërësisë së muslimanëve të pranishëm në çfarëdo lokaliteti). *Salati* ka përcaktuar arkitekturën islame dhe karakterin e qyteteve islame më tepër se çdo institucion tjetër.

SIJAMI (AGJËRIMI)

Islami urdhëron agjërimin gjatë muajit të Ramazanit, muajit të nëntë të vitit hënor. Në secilën prej njëzet e nëntë apo tridhjetë ditëve të muajit, muslimani abstenon prej ushqimit, pijes, të pirët e duhanit dhe marrëdhënieve intime nga agimi deri në perëndimin e diellit. Përpara se të flejë, muslimani e angazhon veten solemnisht për të agjëruar ditën që vjen dhe për të respektuar abstenimin e plotë prej gjithçkaje ushqyese për trupin dhe prej kënaqjes së dëshirave të tij seksuale. Me perëndimin e diellit, agjërimi ndërpritet dhe muslimanët

festojnë fitoren e arritur mbi veten gjatë ditës, duke e bërë ushqimin një rast ceremonial për tërë familjen dhe ndonjëherë edhe për fqinjët. *Sijami* e ndryshon në mënyrë të dukshme ritmin e jetës së përditshme, e shpejton aktivitetin në mëngjes dhe në mbrëmje, dhe e ngadalëson atë pasdite. Në qytetet muslimane, afërsia e lindjes dhe perëndimit të diellit lajmërohen me anën e rrahjes së daulleve, këndimit të këngëve fetare dhe *ezanit* (thirrja për *salat*), apo në qytezat dhe qytetet më të mëdha, me anën e të gjitha këtyre, si edhe me anën e të shtënës së një topi në sheshet qendrore. Në çdo kongregacion, Ramazani është dëshmitar i recitimit publik të tërë Kur'anit, në tridhjetë pjesë të barabarta, si detyra tepër të zellshme të adhurimit, *salatu't-teravih*, që mbahet pas *salatit* të natës. Gjatë një nate në gjysmën e dytë të Ramazanit, të cilën Kur'ani e ka quajtur *Lejletu'l-Kadr* si përkujtim i ardhjes së pjesës së parë të shpalljes kur'anore, muslimanët ia adresojnë thirrjet dhe lutjet e tyre Zotit, dhe i ridedikojnë jetët e tyre në shërbimin dhe bindjen ndaj Tij me vendosmëri dhe ngrohtësi të veçantë. Gjatë çdo dite të Ramazanit, muslimanët i japin rëndësi bamirësisë ndaj nevojtarëve dhe udhëtarëve, bërjes së veprave të mira, nxitjes së ngushëllimit dhe harmonizimit me të gjithë përreth tyre, përveç kësaj, i japin rëndësi ofrimit të bujarisë së përditshme për nevojtarët dhe udhëtarët. Përpara përfundimit të muajit, ata u shpërndajnë të varfërve një sasi lëmoshe ekuivalente me ushqimin ditor të një personi të rritur, në emër të secilit anëtar apo person në ngarkim të familjes së tyre.

Muslimanët e quajnë Ramazanin muaj të bekuar, një muaj mëshire dhe dhembshurie. Sigurisht, ai është muaji i vetëpastrimit dhe i rikushtimit ndaj kauzës; një muaj i përdëllimit me të varfrit dhe të uriturit, që përbëjnë shumicën e njerëzimit. Mbi të gjitha, ai është muaji i vetëpërmbajtjes dhe i disiplinës gjatë të cilit instinktet dhe nevojat më themelore të trupit kundërshtohen vazhdimisht. Nëse ato shuhen në përfundim të ditës apo gjatë natës, ato mohohen përsëri në agimin që pason – një përsëritje që përmbush në mënyrë ideale kërkesat e disiplinimit të unit njerëzor, të zotërimit të instinkteve dhe dëshirave të njeriut, deri në pikën e përcaktimit se kur dhe si ato duhet të kënaqen. Ramazani është për muslimanin muaji i llogaritjes së vetvetes, muaji unik i të inventarizuarit të cilësive dhe përgjegjësive morale dhe shpirtërore



Harta 24-B Islami dhe Krishterimi, 1009/1600

të njeriut. Fundi i muajit festohet me *Id* (Bajram) apo festë, e cila është për muajin, ajo çfarë është ushqimi i perëndimit për ditën e agjërimit. Ai festohet me një *salat* të veçantë që përbëhet prej dy *rek'ateve* (njëjës *rek'ah*), në të cilin merr pjesë i gjithë komuniteti. Aty ku moti e lejon, ai mbahet në një fushë të hapur, që nxë mijëra besimtarë që mblidhen, të veshur me rrobat e tyre të reja apo më të mira, duke kënduar më zë *tekbiret*.

Pas *salatu'l-âd (Namazit të Bajramit)*, muslimanët shkëmbejnë përgëzimet dhe urimet më të mira, shpërndajnë dhurata për fëmijët dhe të varfrit dhe e qerasin njëri-tjetrin me një gosti të organizuar me kujdes. *Zekati* (e dhjeta) i Ramazanit *(sadekatu'l fitr)* bëhet në fund të muajit për të ndihmuar të varfrit që të festojnë *Idin* dhe për t'u sjellë një ndryshim prej mospasjes së tyre të përditshme.



Foto 7.7 "Thuaju robërve të Mi, të cilët besojnë: Le të falin namazin dhe le të japin fshehurazi dhe haptazi nga ajo që ua kemi dhënë Ne, para se të arrijë dita në të cilën s'ka as tregti, as miqësi". (Ibrahim, 31). (shkrimi: Adem Sakal)

ZEKATI

Ramazani dhe *Idi* (*Bajrami*) nuk janë të vetmet raste në të cilat muslimanët i ndihmojnë të varfrit e tyre. Praktikisht në çdo faqe të Kur'anit, dhe prej këtu pothuaj në çdo pjesë të Kur'anit që ata recitojnë brenda apo jashtë *salatit* të tyre ditor, ata lexojnë se Zoti i urdhëron të japin *sadaka* (lëmoshë) për të varfrit dhe nevojtarët. *Sadakaja* është e pacaktuar në sasi; çdo sasi e dhënë në çfarëdo kohe, në çfarëdo rrethanash, për të varfrit apo nevojtarët, është një akt i lavdërueshëm dhe i denjë, sa më tepër i pastër të jetë motivi prapa tij. Islami i mëson pasuesit e tij se të varfrit dhe të privuarit kanë një "të drejtë" në pasurinë e të pasurit (Kur'an 70:24-25) dhe i nxit vazhdimisht të pasurit që ta përmbushin këtë detyrim.



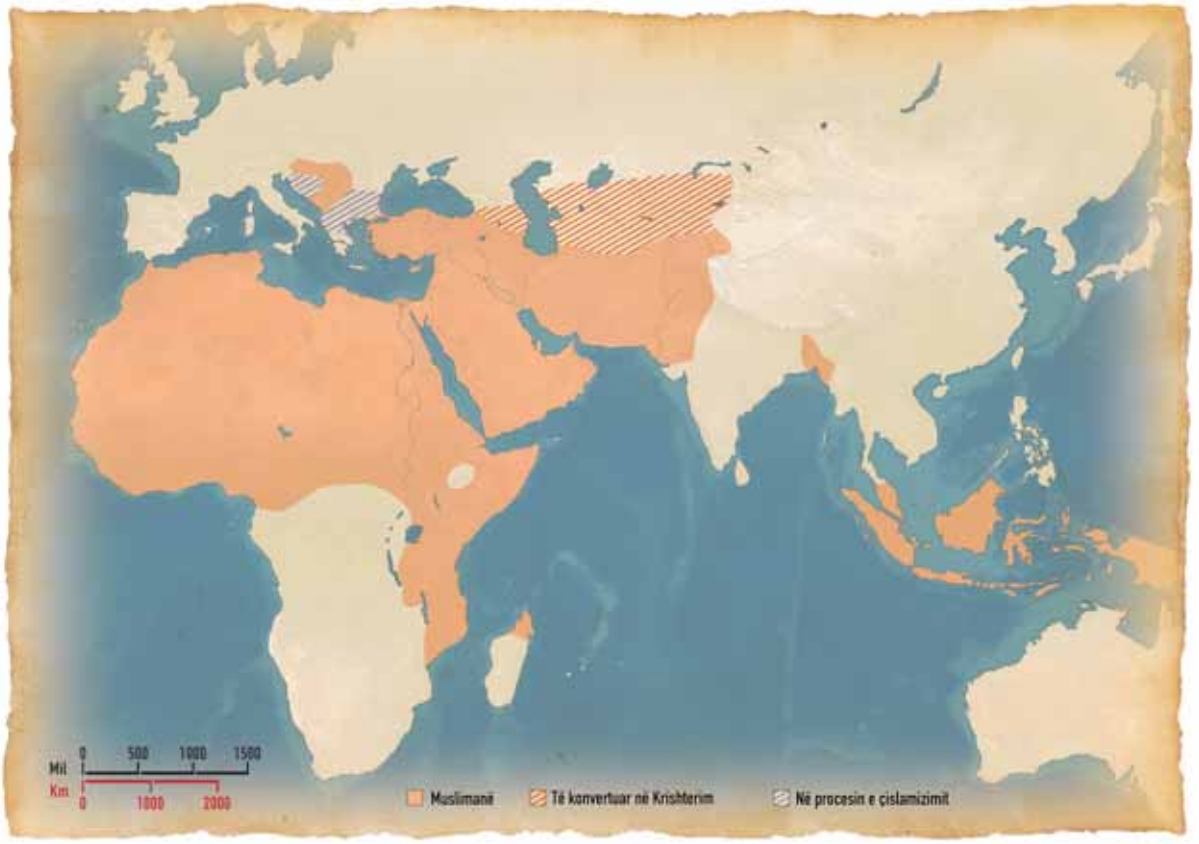
Foto 7.6 "Falni namaz dhe jepni zekat" është urdhër që në Kur'an përmendet gjithnjë në tog.

Përveç *sadakasë*, Islami ka themeluar institucionin e *zekatit* me qëllim që t'i japë bamirësisë dhe përkujdesjes për të varfrit një rregullim permanent dhe të përcaktuar. Duke qenë e pacaktuar në sasi dhe e varur vetëm nga vullneti i mirë i dhuruesit, nuk mund të shpresohet që *sadakaja* t'i përmbushë nevojat e shoqërisë plotësisht, rregullisht dhe në mënyrë të përhershme. Nevoja është sigurisht e përhershme, mbasi sa kohë që njerëzit janë njerëz, të pajisur me aftësi dhe motivime të ndryshme për veprimtari ekonomike, do të ketë disa që, qoftë me të drejtë apo ndryshe, do të jenë të varfër. Në të vërtetë, shumica e njerëzimit i përkasin kësaj klase. E përbuzshme, siç varfëria mund të jetë (Kur'ani e quan atë "premtim i shejtanit" – 2:268), gjendja e vështirë njerëzore është ajo që është, dhe ka shumë të ngjarë që do të vazhdojë të jetë universale. Transformimi i elementeve të natyrës në burime të ushqimit dhe të mirëqenies, të urtësisë dhe bukurisë, të efektshmërisë dhe kënaqësisë, është përmbajtja e *amanetit (emaneh)* hyjnor që mbart çdo njeri. Prandaj shumë njerëz nuk do të mund të arrijnë një nivel të kënaqshëm të *amanetit* dhe, si rrjedhim, do të pësojnë varfëri në jetën e tyre, gjë që do t'i çojë ata në privimin e tyre, dhe mjerimi në të vërtetë ngrihet mbi vetë *amanetin* dhe përbën një pjesë të saktë të prirjes morale. Dhe asgjë nuk është më ndihmuese për arritjen e lumturisë tek

marrësi dhe për vetëdisiplinimin dhe tejkalimin tek dhuruesi, sesa akti i bamirësisë. Kështu asnjë moral nuk mund të bëjë pa të. Religjioni mund ta mbështetë moralitetin në këtë pikëpamje dhe të gjitha religjionet kanë vepruar kështu. Islami shkoi përtej religjioneve të tjera, duke e institucionalizuar bamirësinë dhe duke i dhënë formës së saj vullnetare (*sadaka*) nxitjen më të madhe të mundshme.

Zekati përbëhet nga një kontribut vjetor, prej 2 ½ për qind të pasurisë së fituar, për interesin e përgjithshëm. Ai u takon si detyrë të vegjëlve dhe të rriturve, meshkujve dhe femrave, të gjallëve apo të vdekurve. Pas borxheve, *zekati* zbritet nga trashëgimia e çdo muslimani të vdekur. Ai mund të jetë më tepër sesa 2 ½ për qind, nëse dhuruesi dëshiron ashtu, por ai nuk mund të jetë më i vogël. Mashtrimi në llogaritjen e tij, sipas ligjit islam, është një krim i dënueshëm. "Pasuria e fituar" i përjashton borxhet dhe detyrimet; pasuritë e shtëpisë dhe familjes (përveç stolive) që kërkohen për jetesë; dhe tokën, ndërtesat, dhe materialet kryesore që përdoren për prodhim. *Zekati* është i detyrueshëm për të ardhurat e vitit në vazhdim, si edhe për të ardhurat e grumbulluara të së kaluarës, nëse mbahen prej të njëjtit person që i fiton ato, dhe për të gjitha fondet (kapitalet aksionare) në tregti, duke përfshirë tokat, ndërtesat dhe mallrat kryesore nëse ato janë të zotëruara (jo të mbajtura me kredi) dhe të grumbulluara për tregti, jo për prodhim. *Zekati* është obligim për të gjithë muslimanët, qofshin banorë të përhershëm apo të përkohshëm të shtetit islam. Ligji islam e autorizon dhe e obligon shtetin islam që ta mbledhë *zekatin* dhe që të mbajë një llogari të qartë për të, të ndarë nga fondet publike të thesarit shtetëror. Fondet e *zekatit* duhet të shpenzohen për kategoritë që Kur'ani ka specifikuar, pra, duhet t'iu jepen të varfërve dhe skamnorëve, udhëtarëve, të falimentuarve, të konvertuarve, nevojtarë, robërve, mbledhësve të *zekatit*, dhe atyre në udhën e Zotit. Me përjashtim të kategorisë së fundit, të gjitha këto kategori janë specifike, të mundshme për një përkufizim të përpiktë. Kategoria e fundit është në mënyrë të paramenduar e dykuptimtë për t'i lejuar fondet e *zekatit* që të shfrytëzohen për mirëqenien e përgjithshme të komunitetit. *Sunneti* ka lejuar përdorimin e fondeve të zekatit për arsimimin e njerëzve, për ndërtime publike dhe për mbrojtjen e Islamit dhe *ummetit*.

Institucioni i *zekatit* ka ofruar avantazhe të shumta për muslimanët. Duke qenë një detyrë fetare, ai i ofron dhuruesit kënaqësi të brendshme për



Harta 24-C Islami dhe Krishterimi, 1358/1939



Tabela 7.1. KISVEH (MBULESA) E QABESË
Kisveh është bashkimi i 54 rripave prej pëlhure nga 14 metra secila, që mbulojnë një sipërfaqe prej 875 m2. Pëlhura është 2 mm e trashë. Astari është bërë prej pëlhure të bardhë. Brezi përreth kisves është 61 metra i gjatë dhe 94 cm i gjerë.
220 para Hixh. Tubba' Ebu Karib Es'ed, mbreti i Himjerit është i pari që e mbulon Qabenë me mëndafsh dhe bëri një derë për të.
10 pas. Hixh. Pejgamberi e mbulon Qabenë me një pëlhurë jemeni; pas saj, halifët vendosën një mbulesë të re çdo vit.
160 El-Mehdiu urdhëron një kisveh në vit. El-Me'muni urdhëron një kisveh prej mëndafshi të bardhë. Në vitet vijuese, ai urdhëron mbulesë të verdhë, të gjelbër dhe të zezë.
570 Ismail ibn Nasiri organizon një vakëf të tri fshatrave në Egjipt për bërjen e kisves. Sundimtarët osmanli i shtuan shtatë fshatra vakëfit.
1226 Muhammed Aliu e shpërbën vakëfin. Përgjegjësinë e mori përsipër qeveria.
1341 Debat midis Sherif Husejnit dhe Egjiptit. Stambolli bën kisvenë dhe e dërgon atë me rrugën detare Rabigh.
1346 Daru'l-Kisveh në Mekë u organizua me dymbëdhjetë vegje.
1347 Kisveh e parë e bërë në Mekë.

kryerjen e detyrës. Ai shkakton një ndjenjë kënaqësie në dhënien e pasurisë nga shpjegimi se vetëm ato fonde për të cilat paguhet *zekati* i duhur janë *hallall* (të ligjshme) për përvetësim apo konsumim. Vetë fjala *zekat* do të thotë "ëmbëlsim" dhe kjo lë të kuptohet se ato fonde për të cilat nuk është paguar *zekati* janë "të hidhura". Është premtuar se fondet për të cilat është paguar *zekati*, do të japin kënaqësi dhe shpërblim në këtë botë dhe në tjetrën; ato për të cilat nuk është paguar *zekati*, do të sjellin vuajtje dhe ndëshkim në këtë botë dhe zjarrin e padyshimtë të xhehennemit. Ekonomikisht, *zekati* është dëshmuar të jetë një stimulim shumë i madh për investimin e të ardhurave në sipërmarrje prodhuese, mbasi kapitali i fituar dhe i painvestuar do të zhdukej me 2 ½ për qind *zekat* vjetor të vjelë në tridhjetë vjet. I investuar në prodhim, ai e rrit pasurinë e shoqërisë, krijon vende pune dhe prodhon më tepër sesa 2 ½ për qind taksë *zekat* për përvetësim nga ana e pronarit. Për më tepër, *zekati* është një promotor i rëndësishëm i qarkullimit të pasurisë, objektivi parësor i çdo ekonomie të shëndetshme.

Me ligjin islam, *zekati* është i detyrueshëm vetëm për muslimanët. Qytetarët jomuslimanë janë të përjashtuar, por duhet të paguajnë një lloj takse (*xhizjen*, një taksë vjetore për person, e mbledhur vetëm për meshkujt e punësuar, të rritur, të lirë dhe të aftë). Shteti islam e mblodhi *zekatin* në kohën e Pejgamberit. Pas vdekjes së tij, disa muslimanë e kundërshtuan mbledhjen e *zekatit*. Ata u shpallën femohues dhe u luftuan prej shumicës, derisa ata



Foto 7.8 Pikturë e Harem-i Sherifit (Qabesë) mbi porcelan.

e pranuan ligjshmërinë e institucionit dhe paguan detyrimet. Praktika e mbledhjes të detyrueshme së *zekatit* vazhdoi gjatë periudhës së hershme emevite dhe abbaside, por u braktis më vonë, pasi ai u zëvendësua nga taksat e rëndomta direkte apo indirekte të mbledhura nga qeveria. Që atëherë, ai u bë një institucion vullnetar i mbështetur nga komunitetet lokale muslimane në saje të fuqisë së tij të pastër morale.

HAXHI

Islami i urdhëron të gjithë muslimanët e aftë të kryejnë pelegrinazhin në Qabe, në Mekë, një herë në jetë. Përveç urdhërimit të shokëve të tij për ta kryer atë, Pejgamberi i nxiti ata që të përgatiteshin për të, dhe ua mësoi mënyrën specifike në të cilën duhej të bëhej secili prej ritualeve të përfshira. Pejgamberi e themeloi atë si një institucion, në të cilin do ta involvonin veten të gjithë muslimanët, edhe sikur ata të mos ta kryenin *haxhin*. *Sunneti* e ngriti vlerën fetare dhe etike të pelegrinazhit aq lart, saqë ai u bë shpresa përfundimtare e kësaj bote dhe kurorëzimi final i jetës muslimane.

Pelegrinazhi drejt Qabesë në Mekë nënkuptohet të ndërmerret si një përgjigje pohuese ndaj thirrjes së Zotit. Refreni, që pelegrini këndon gjatë pelegrinazhit, është një shprehje e këtij pranimi ndaj thirrjes së Zotit. *Haxhi* është si rrjedhim një vetëprezantim përpara Zotit. Muslimanët përgatiten për të sikur ata të ishin duke e lënë këtë botë plotësisht. Ata duhet të paguajnë borxhet e tyre dhe detyrimin e *zekatit*; të kthejnë çdo gjë që iu është dhënë në mirëbesim; dhe të furnizojnë familjet dhe ata që kanë në ngarkim gjatë mungesës së tyre. Ata duhet të kenë fituar të holla në mënyrë të mjaftueshme që t'i mbulojnë shpenzimet e udhëtimit dhe blerjen e kurbanit që ai përfshin. *Haxhi* nuk është i vlefshëm nëse kryhet "me kredi". Në një kuptim, *haxhi* është një provë e Ditës të Gjykimit, kur të gjithë njerëzit do të kthehen tek Zoti ashtu siç janë krijuar, "të qethur" nga të gjitha ndryshimet e tyre të kësaj bote. Përpara Zotit, nuk ekzistojnë as të pasur as të varfër, as mbretër as lypës, as të rafinuar as të pagdhendur. Të gjithë janë të barabartë. Ata nuk kanë gjë për të treguar përveçse shënimin e veprave të tyre në tokë; dhe asgjë tjetër nuk do t'u shërbejë atyre.

Për të shprehur këtë vetëdije, pelegrini i zhvesh rrobat dhe stolitë e tij përpara se të mbërrijë në Mekë, vesh dy copa të bardha pambuku të paqepura, merr abdes, kryen një *salat* prej dy *rekatësh* dhe deklaron solemnisht qëllimin e tij për të kryer *haxhin*. Gratë pelegrine veprojnë njëlloj pa i zhveshur rrobat e tyre, por duke veshur një copë pambuku të paqepur mbi pjesën e sipërme të trupit, sipër rrobave të tyre të zakonshme. Pelegrinët më pas kalojnë në Mekë, ku rrotullohen rreth Qabesë shtatë herë, vrapojnë lehtë midis dy kodrave të Safas dhe Mervas shtatë herë, dhe kryejnë një *salat* tjetër prej dy rekatësh. Ditën që vijon, ata kalojnë në rrafshin e Arafatit jashtë Mekës dhe e kalojnë atë plotësisht në adhurim. Ky është thelbi i ritualit, pa të cilin haxhi nuk mund të thuhet se është i kryer, në kontrast me ritualet e tjera të *haxhit*, të cilat mund të mos bëhen, pa e shfuqizuar pelegrinazhin. Gjatë kësaj mbrëmjeje, pelegrinët vazhdojnë nga Arafati në Muzdelife, dhe nga atje në



Foto 7.9 Makam-i Ibrahim.



Foto 7.10 Fëmijtë si çdo gjë tjetër ashtu edhe ibadetin e mësojnë nga prindërit e tyre.

Mina, ku ata bëjnë kurban një kafshë, ia japin mishin e saj të varfërve dhe hedhin gurë në një shtyllë që simbolizon djallin, në shprehje të vendosmërisë së tyre që andej e tutje të mos ta pranojnë kurrë këshillën e tij, apo të mos dorëzohen para tundimit të tij. Ata më pas kthehen në Mekë, përsërisin rrotullimin rreth Qabesë dhe çshenjtërojnë vetveten, duke qethur flokët dhe duke veshur rrobat e zakonshme.

Me rastin e *haxhit*, kryetari i shtetit, i shoqëruar nga kryetarët e tjerë të shtetit dhe nga personalitetet e tjera të botës muslimane, hyn në Qabe me qëllimin e pastrimit të mureve dhe dyshemesë së saj dhe për të kryer një *salat* të shkurtër brenda ndërtesës. Pas *haxhit*, këta udhëheqës dhe personalitete mblidhen për të rishqyrtuar gjendjen e Islamit dhe botës muslimane, sikurse veprojnë edhe pelegrinët e pozitës më të vogël. Me atë rast, *haxhi* bëhet kuvendi politik dhe shoqëror më i madh dhe më spektakular që bota ka parë ndonjëherë. Qindra mijë (dhe në kohët moderne, miliona) njerëz vijnë nga fshatrat dhe qytetet e panumërta, duke përfaqësuar shumëllojshmërinë më të gjerë të mundshme të etniciteteve, gjuhëve, kulturave, zakoneve dhe pikëpamjet ndërveprojnë me njëra-tjetrën. Duke hequr nga vetja ndryshimet me të cilat historia i ka veshur ata, ata synojnë të përtërijnë zotimet e tyre për t'i shërbyer Zotit. Nuk është për t'u habitur që *haxhi* ka luajtur një rol të tillë kapital në historinë e Islamit dhe *ummetit*. Ai ka shërbyer si edukues, kristalizues, informues dhe komunikues, pajtues i milionave, në shkallën më madhështore. Përpara se të lënë Mekën, të afërmit dhe qytetarët e miqësuar me pelegrinët i vizitojnë ata me qëllim që t'u urojnë të mirën. Pelegrinët zakonisht përcillen në udhëtimin e tyre pas një kremtimi të gjatë dhe procesioni të gëzuar. Kur ata kthehen nga Meka, festimet përtërihen, këtë herë për të dëgjuar të rejat e pelegrinit si edhe të botës së Islamit. Pelegrinit tash e mbrapa i vihet një emër dhe i bëhet një nder i veçantë midis shokëve të tij, që shprehet me titullin *haxhi* (mashkulli) apo *haxhe/haxheshë* (femra), të cilin ai/ajo ia ngjit emrit të tij/saj.

Për ata që nuk e kryejnë *haxhin* – dhe ata gjithmonë janë shumicë – rasti kremtohet si një festë. Atij i jepet emri *Idu'l-Ad'ha* (Kurban Bajrami). Ajo zgjat tri ditë dhe fillon me një *salatu'l-Id* i ngjashëm me atë të *Idu'l-Fitr* në fund të Ramazanit, muajit të agjërimit. Pas *salatit* bëhet kurban një kafshë dhe sasia më e madhe e mishit të saj u jepet të varfërve. Familjet e kremtojnë me gosti dhe shkëmbejnë vizita, dhurata dhe urime të mira. Në mendjen e tyre, sikurse edhe në ato të pelegrinëve, rasti rikujton përvojën e Ibrahimit, babait të pejgamberëve, i cili e solli djalin e tij më të madh, Ismailin, dhe nënën e tij egjiptiane, Haxheren, për t'i vendosur në Mekë, deri atëherë një vend ky i vetmuar në shkretëtirë. Haxherja e la fëmijën dhe u end në shkretëtirë në kërkim të ujit. Ajo u kthye me vrap tek britmat e foshnjës, për t'u rikthyer me guxim në kërkim të ujit. Kjo rikryhet përsëri nga *sa'ji* (vrapimi i lehtë) i pelegrinit midis dy kodrave të Safas dhe Merves. Kur u kthye, ajo gjeti një burim uji, Zemzemin, që po rridhte nën këmbën e fëmijës. Zemzemi është tani brenda zonës *Haram*. Ngjarja e sakrificës së Ibrahimit tregohet në Kur'an (37:100-113). Kur Ismaili u rrit, Ibrahimi mori urdhër nga Zoti që ta bëjë kurban djalin e tij. Ai pranoi dhe, në momentin që ai ishte gati për ta zbatuar urdhrin, Zoti e ndaloi dhe e furnizoi me një qengj që ta bënte kurban në vend të tij.[1] Tradita islame vlerëson, se e gjithë kjo ka ndodhur në vendin ku ndodhet Qabeja. Në mirënjohje të Zotit, Ibrahimi, babai, dhe Ismaili, djali, ndërtuan Qabenë dhe e shenjtëruan atë si "Shtëpi të Zotit", shtëpia ku duhet të adhurohet dhe të nderohet vetëm Zoti. Ismaili u rrit, u martua me një grua nga fisi fqinj Xhurhum, dhe trashëgoi arabët e rajoneve veriore të Gadishullit. Më vonë, mekasit shkanë në idhujtari, por tradita e origjinës dhe prejardhjes së tyre nga Ismaili dhe Ibrahimi, nuk vdiq kurrë. Për muslimanin, *haxhi* është një ripohim i fesë së Ibrahimit, të cilin Kur'ani e quan muslimani i parë, *hanif par excellence*.



Foto 7.11 Familja është shkolla e parë e fëmijëve.

FAMILJA

Sa u përket marrëdhënieve mashkull-femër, Islami proklamoi shabllonin hyjnor, që përbëhet nga bashkëjetesa e tyre sipas ligjit. Krijuesi, pohoi Kur'ani, e ka formuar njerëzimin në meshkuj dhe femra, ka krijuar dashuri reciproke midis tyre dhe i ka përgatitur ata për të gjetur prehje dhe dashuri tek njeri-tjetri (Kur'an 31:21). Celibati dënohet dhe martesa inkurajohet. Islami e bekon çiftin që vendos të martohet. Muslimanët e konsiderojnë martesën si fisnike dhe universalisht të domosdoshme, sepse ajo sjell qetësi, pasardhës dhe vazhdim të jetës me pastërti dhe përgjegjësi. Gjithashtu, martesa, e lehtëson pjesëmarrjen konstruktive në jetën dhe misionin kolektiv shoqëror, përmes shoqërizimit të fëmijëve, të cilin e arrin institucioni familjar. Përveç kësaj, Islami është i lirë nga paragjykimi i gruas si grua joshëse, si burim i së keqes dhe i vdekjes, apo si shkak i rënies së njerëzimit. Marrëdhënia seksuale dhe riprodhimi nuk bartin vulën e turpit, pasi janë në vetvete të natyrshme si ushqimi, rritja dhe vdekja dhe pasi janë të caktuara nga Zoti si elemente integrale të procesit të ekzistencës dhe jetës, vetë mediumi dhe *matériel* i etikës dhe i fesë.

Në botën muslimane, martesat e parapërgatitura kanë qenë rregull, megjithatë edhe martesat e dy individëve, të zotuar ndaj njëri-tjetrit, gjithmonë janë njohur dhe janë pranuar. Në të gjitha rastet, pajtimi i palëve në martesë është një kërkesë e domosdoshme. Martesa e një fëmije, që kontraktohet nga prindërit, mund të anulohet nga cilido prej bashkëshortëve me kërkesën për arritjen e pubertetit. Me miratimin e bashkëshortëve, prindërit, kujdestarët apo të afërmit, negociojnë kushtet e kontratës të martesës. Martesa nuk është një sakrament; kontrata e saj është një marrëveshje civile, kushtet e së cilës duhet të jenë të pranueshme për të dyja palët. Pasi përfundohet, kontrata rregullon jetën e çiftit të martuar, ndërvarësitë e tyre në nivelin ekonomik dhe çfarëdo niveli tjetër si edhe prishjen e martesës. Me qëllim që të jetë e vlefshme, një kontratë duhet të përfshijë, përveç pëlqimit të shprehur qartë të bashkëshortëve, specifikimin e një prike të menjëhershme dhe një prike të shtyrë për më vonë, që i paguhet femrës nga mashkulli. E para është një shpërblim në argjendari dhe/apo pará për t'u shpenzuar për pajën e nuses, apo për mobilimin e shtëpisë; e dyta është një shpërblim në pará apo në natyrë, që bëhet detyrim dhe paguhet nga mashkulli pas divorcit. Kjo prikë shërben si një mjet frenues, si policë sigurimi, kundrejt vendimit arbitrar të mashkullit për ta prishur martesën. Pasi kompensimi i gruas së divorcuar vendoset përpara se të ndodhë martesa, në kohën e dashurisë dhe vlerësimit reciprok midis bashkëshortëve të ardhshëm, gruaja mbështet mundësinë më të mirë për një kontratë favorizuese.

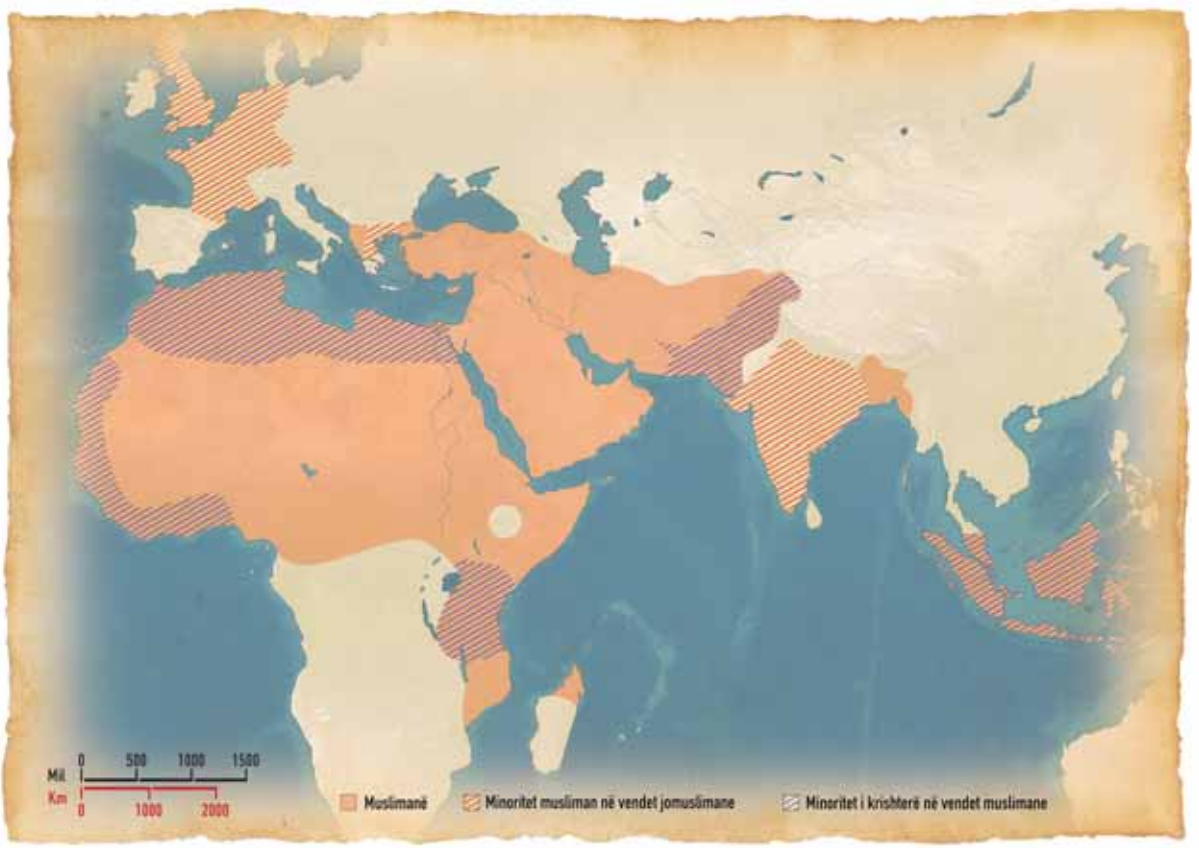
Nën ligjin islam, martesa nuk e ndryshon statusin ligjor të gruas muslimane si një personalitet të plotë, të aftë për të zotëruar dhe administruar të ardhurat dhe pasurinë si të dëshirojë ajo. Martesa nuk e ndryshon as mbiemrin e gruas. Qëndrimi dhe sjellja e saj në jetë rregullohen nga kontrata martesore. Ajo mund të iniciojë proceset gjyqësore të divorcit kundrejt burrit të saj nëse ekziston shkaku, të cilin *sheriati* e përcakton si papajtue-



Foto 7.12 "Edhe ata që thonë: "O Zoti ynë, dhurona nga gratë tona dhe trashëgimtarët tanë, ç'është prehje për sytë tanë dhe bëna shembull për të mirët!". (Surja Furkan, 35/74)

shmëri, egërsi, padrejtësi, mungesë e zgjatur, shkelje e kurorës bashkëshortore, çmenduri dhe sëmundje të pashërueshme apo ngjitëse. Ajo mund të bëjë martesën e saj monogamike, nëse zgjedh që të përfshijë një kusht në kontratën e saj, që e anulon martesën në rast se burri kontrakton një tjetër. Islami i konsideron burrat dhe gratë si absolutisht të barabartë në detyrat e tyre fetare dhe civile, megjithëse ai nuk e kupton këtë barazi si ekuivalencë të aftësive dhe dhuntive natyrore, apo si identitet të roleve. Pikëpamja e Islamit, si rrjedhim, është një pikëpamje e barazisë, jo e ekuivalencës. Burrat dhe gratë u krijuan në mënyrë të ndryshme dhe u destinuan për role të ndryshme në krijim. Të dy rolet kërkojnë inteligjencën dhe përpjekjen më të madhe të mundshme, me qëllim që ata t'i përmbushin qëllimet përfundimtare të krijimit. Pavarësisht nga kjo, Islami i ngarkon burrat që gjithmonë t'i trajtojnë gratë *bil ma'ruf* (me simpati, mirësjellje dhe në mënyrë fisnike). Si zonja shtëpie dhe administruese të familjes, si nëna dhe edukatore të fëmijëve, dhe si burime të *sekines* (prehjes, lumturisë, bekimit, bukurisë), gratë kanë luajtur një rol kapital në bërjen e shoqërisë islame.

Familja islame nuk është një familje bërthamë, që përbëhet vetëm nga prindërit dhe fëmijët. Ajo zgjerohet për të përfshirë gjyshërit, nipat, xhaxhallarët dhe hallat dhe pasardhësit e tyre. Islami e ka udhëzuar familjen në formën e saj të zgjeruar, me anën e ligjeve të varësisë dhe trashëgimisë. Ligjet e varësisë i konsiderojnë si në ngarkim të mashkullit të gjitha gratë në familjen e zgjeruar, pavarësisht nga statusi i tyre financiar, duke i lehtësuar ato nga fitimi për jetesën e tyre; ligjet e trashëgimisë i konsiderojnë të gjithë anëtarët e familjes së zgjeruar si trashëgimtarë në shkallë të ndryshme, duke caktuar për meshkujt dyfishin e pjesës së femrave. Në mos asgjë tjetër, ligji islam i trashëgimisë u ka bërë grave një favor – pasuria e tyre është e tyre, për t'u mbajtur apo për t'u shitur; atyre u takon gjysma e hises së meshkujve; dhe ato janë përgjithmonë persona në ngarkim, mirëmbajtja e të cilave është e obligueshme për meshkujt. Përgjegjësinë për mirëmbajtjen dhe prosperitetin e familjes ligji islam ua lë në dorë burrave, dhe etika islame e lëvdon vlerën që lidhet me këtë përgjegjësi në nivelin më të lartë të nderimit dhe gëzimit. Duke jetuar së bashku, anëtarët e familjes së zgjeruar kapërcejnë çdo hendek midis gjeneratave; ata akulturojnë dhe shoqërizojnë gjeneratën e re me efikasitet dhe lehtësi, dhe sigurojnë për secilin anëtar një shoqërues, njeri të besuar, shok lojërash, apo



Harta 24-D Islami dhe Krishterimi, 1400/1980

mik, që i mundësojnë atij anëtari të kapërcejë vështirësitë e jetës. Individualizmi, egoizmi dhe vetmia dëbohen kështu nga jeta familjare islame. Përveç kësaj, për arsye se familja e zgjeruar siguron me gatishmëri një zëvendësim për pothuajse çdo funksion, ajo bën të mundur për çdo anëtar të saj – duke përfshirë edhe gratë që kanë prirje dhe aftësi – që të ndjekë synimet profesionale jashtë shtëpisë, pa dëmtuar fëmijët, apo harmoninë dhe bukurinë familjare. Kështu sistemi familjar islam është i pajisur më së miri për t'u përballur dhe për të kapërcyer problemet e modernitetit.

Islami e ngarkon përgjegjësinë për edukimin e fëmijëve plotësisht mbi prindërit. Detyrat e tyre, përveç përkujdesjes fizike dhe ushqimit, përfshijnë edukimin sipas Islamit dhe shoqërizimin brenda *ummetit*. *Sheriati* urdhëron që prindërit duhet të kujdesen që t'u japin fëmijëve të tyre udhëzime për ritualet islame, ligjin dhe etikën islame dhe t'i futin ata në anëtarësinë e *ummetit*. Në rast të paaftësisë apo dështimit, përgjegjësia duhet të merret përsipër nga shoqëria. Prindërit recitojnë shehadetin në veshët e fëmijëve të tyre kur ata lindin; iu japin atyre emra islamë; kujdesen për synetimin e tyre nëse janë meshkuj, kujdesen për t'u mësuar atyre "shtyllat e Islamit" dhe kujdesen për leximin dhe recitimin korrekt nga ana e tyre të Kur'anit; i përgatitin ata për një jetë në shërbim të familjes së zgjeruar dhe të shoqërisë; i korrigjojnë kur ata gabojnë; dhe i këshillojnë dhe pajisin ata me një shembull të mirë gjatë gjithë kohës. Nga ana e tyre, *sheriati* i urdhëron fëmijët t'i nderojnë dhe t'iu binden prindërve të tyre dhe më të vjetërve dhe t'i përkrahin ata kur të moshohen.

Familja muslimane është individualisht dhe kolektivisht përgjegjëse për *ummetin*. Është detyrë e familjes për ta populluar kombin, për t'i përgatitur gjeneratat që të mbështesin sistemet sociale, kulturore, politike dhe ekonomike të *ummetit*, për të kontribuar për mirëqenien e të gjithë qytetarëve dhe për të mbrojtur *ummetin* në kohë nevoje.

XHAMIA, MEDRESEJA DHE VAKËFI

Në Islam, xhamia zë një vend të rëndësisë qendrore. Pavarësisht nga madhësia, vendndodhja apo madhështia e saj, xhamia në çdo vend ka përmbushur të njëjtin funksion. Pasi ndërtohet, ajo nuk i përket pronarit njerëzor. Pronar i saj i drejtpërdrejtë është Zoti, duke e bërë të saktë shprehjen "Shtëpi e Zotit" jo vetëm figurativisht, por edhe ligjërisht. Nuk ekziston një gjë e tillë si anëtarësia në, apo për, një xhami; çdo muslimani në botë i jepet njëlloj e drejta për t'i ndjekur të gjitha shërbesat fetare dhe për t'i shfrytëzuar të gjitha lehtësitë. Nuk ekziston "lejim" apo pranim, nuk ka taksa apo nënshkrim, nuk ka kuotizacion, kufi apo kufizim për ndokënd. Ky është rezultati praktik i të qenët të xhamisë *vakëf*, një lënie në kujdes të përhershëm, të cilën dhuruesi ia dha Zotit dhe më pas hoqi dorë nga i gjithë kontrolli. Xhamia drejtohet nga një *muteveli* (përgjegjës), i cili caktohet në post nga *kadiu* (gjykatësi) i zonës. Detyra e tij është të pranojë donacionet e njerëzve dhe të mirëmbajë ndërtesën e xhamisë, ta mbajë të hapur, të pastër,



Foto 7.13 Medresja Ullugbej, Semerkand 1420.



Foto 7.14 Medresja e Sulejman Pashait, Iznik 1332.



Foto 7.15 Një pamje nga qyteti i Travnikut. Bosnjë dhe Hercegovinë.

të ndriçuar mirë dhe në gjendje të mirë. Me qëllim që të sigurojnë të ardhura për xhaminë, *mutevelliun* e saj, dhe *imamin* e saj, dhuruesit fillestarë apo dhurues të tjerë kontribuojnë me pasuri të tjera, apo më mirë akoma, ndërtojnë dyqane rreth xhamisë, të ardhurat e të cilave mbulojnë shpenzimet e xhamisë. *Muteveliu* "drejton" *vakëfin* nën mbikëqyrjen e *kadiut*.

Çdo xhami ka një *muezin* dhe një *imam* (udhëheqës të *salatit*). Të dy janë anëtarë të komunitetit, që e recitojnë Kur'anin mirë dhe gëzojnë një reputacion të përsosur midis shokëve të tyre. Ata nuk janë as priftërinj, as meshtarë; dhe nuk ekziston as shugurim, as sakrament për t'u drejtuar. Udhëheqja liturgjike e *imamit* ka si synim sinkronizimin e lëvizjeve të besimtarëve (fillimin dhe mbarimin e *salatit*, përkuljet dhe rëniet përdhe), recitimin me zë të lartë të fragmenteve kur'anore të *salatit*, dhe mbajtjen e predikimit të së Premtes – funksione të cilat mund t'i kryejë çdo anëtar i komunitetit. Ndonjëherë *imamët* përmbushin edhe funksione të tjera, të tilla si të qenët mësues shkolle, apo udhëheqës shoqërorë dhe politikë të komunitetit; por këto nuk janë shoqëruese të domosdoshme të drejtimit të tyre liturgjik. *Vakëfi* ishte shembulli më i hershëm i një personaliteti moral jonjerëzor i njohur nga ligji. Në emër të *vakëfit*, *muteveliu* mund të bëjë kërkesa; të marrë dhe të administrojë fondet; të hyjë në kontrata shërbimi, riparimi, furnizimi apo konstruktimi. *Vakëfi* është gjithmonë i përhershëm; pasi bëhet, ai nuk mund të revokohet apo të prapësohet. Prona e vakëfit nuk mund të shitet kurrë, por ajo mund të shkëmbehet në rrethana të veçanta. Në të shumtën e rasteve, as *muteveliu*, as *imami* nuk janë të punësuar me orar të plotë. Shpesh ata janë me honorar.

Foto 7.16 Shkup. Maqedoni.



Gjatë kohës që nuk shfrytëzohet për pesë detyrat ditore të *salatit*, xhamia shpesh shërben si një vend "i arsimimit të vazhdueshëm" për besimtarët, një qendër e komunitetit, në të cilën anëtarët lokalë mbajnë mbledhjet e tyre. Qendra kryesore e Pejgamberit ishte në xhaminë e tij në Medinë, dhe ajo mbeti seli e halifëve Rashidunë (10-39/632-660). Xhamitë janë gjithashtu qendra të misionit. Jomuslimanët lejohen të hyjnë për të mësuar bazat e Islamit. Natyrisht, ato më parë u shndërruan në shkolla me mësues dhe nxënës të rregullt. Shkollat u vendosën fillimisht brenda xhamisë dhe orët e mësimit u mbajtën ndërmjet *salateve*. Më vonë, shkollat u vendosën në ndërtesa të pavarura pranë, apo të bashkangjitura, me xhamitë. Po të mos jetë emëruar dikush tjetër për ta drejtuar shkollën, këtë përgjegjësi e mban *imami* i xhamisë. Ai, mësuesit e tjerë, dhe nxënësit, që të gjithë i marrin pagat e tyre respektive nga të ardhurat e *vakëfit* të xhamisë, apo nga një *vakëf* special për *medrese* (shkollë).

Xhamia dhe *medreseja* kontribuuan së tepërmi për rritjen e *evkafit* (shumësi i *vakf*); dhe këto kontribuan në masë të njëllojtë në rritjen e shkollave dhe të mësimit midis muslimanëve. Këtu të rinjtë dhe të rriturit muslimanë ia dedikuan jetën e tyre studimit të shkencave islame: Kur'anit dhe *hadithit*; kritikës dhe ekzegjezës; çdo dege të *sheriatit*; historisë, astronomisë, gjeografisë, gramatikës dhe letërsisë arabe. Sigurisht ata e meritojnë, ka menduar dhuruesi musliman, që t'i lehtësojë nga detyra e fitimit për jetesë, ashtu që ata të mund t'ua

kushtojnë të gjitha energjitë kërkimeve të tyre fisnike. *Medreseja* u bë e mëvetësishme. Çdo shkollë u pajis me kushtetutën e saj, dhe ajo u drejtua dhe rregullua nga brenda. Shkolla u përkrah nga *vakëfi* i saj. Askush nuk ushtron autoritet mbi çështjet e brendshme të shkollës përveç *shejhut* apo dekanit, në konsultim me kuadrin e tij pedagogjik. Muslimanët e konsiderojnë atë si një institucion ta paprekshëm, të denjë për respektin e tyre më të madh dhe për donacione të pakufizuara. Kërkimi i dijes apo urtësisë u vlerësua për herë të parë nga shoqëria në përgjithësi si një institucion i denjë për përkrahjen e tyre materiale dhe morale, pa prekur autonominë dhe integritetin e tij të brendshëm.



Foto 7.17 Pamje nga qyteti i Prizrenit, Kosovë.

UHUVVEH *(VËLLAZËRIA)*

Islami deklaron se të gjithë muslimanët janë vëllezër të njëri-tjetrit, të gjithë ata së bashku përbëjnë një *uhuvveh* apo vëllazëri (Kur'an 10:4). Ai e shtjellon domethënien e vëllazërisë dhe e shpjegon këtë me udhëzime për veprim. Këto udhëzime kanë qenë substanca e predikimit islam gjatë historisë, dhe janë vlerësuar si ligje integrale me *sheriatin*. Megjithatë, pjesa më e madhe e tyre janë ligje pa sanksione të veçanta për shkeljen e tyre, përveçse në rastet kur muslimanët nuk janë në gjendje t'i përmbushin ato për zhdëmtimin e të tjerëve. Ligji islam i trajton rastet e tilla si "krime për mospërfillje" të dënueshme sipas gjykimit të gjykatës në pajtim me peshën e dëmit vijues.

Ashtu si në rendin shoqëror mesopotamik, feja e re islame e konsideroi çdo person si një bari përgjegjës për tufën e tij/saj; si një person që qëndron në qendrën e rrathëve të veçantë që i nënshtrohen ndikimit të tij/saj dhe, si rrjedhim, që varen nga vullneti dhe veprimi i atij personi për t'u sjellë lumturi. Islami e luftoi vazhdimisht individualizmin



Foto 7.18 Pamje nga brendia e xhamisë Selimijje, Edrene (1575).



Foto 7.19 "Bashçarshia". Çarshi osmane e ndërtuar në Sarajevë në shekullin e 15. E cila është në të njëjtën gjendje edhe sot e kësaj dite.

dhe izolacionizmin, dhe e lavdëroi ndërhyrjen në jetën e të tjerëve për t'u sjellë atyre të mirën. "Kushdo që është dëshmitar i një të keqeje – ka thënë Pejgamberi – le ta zhbëjë me duart e tij. Nëse s'është i aftë, me gjuhën e tij; dhe nëse përsëri s'mundet, me zemrën e tij – [por kjo është] më e pakta prej veprimeve të besimit." I pari prej këtyre rrathëve është familja; i dyti është fqinjësia, i treti është kolegjiumi i profesionit apo zanatit; i katërti është fshati, qyteza apo qyteti; dhe më pas populli, *ummeti* botëror, njerëzimi.

Detyrat ndaj anëtarëve të shoqërisë përfshijnë këto që vijojnë: përshëndetjen; vizitimin gjatë sëmundjes; ngushëllimin në fatkeqësi; bashkëpunimin për t'i rezistuar agresionit dhe së keqes; pjesëmarrjen në gëzim; faljen e kundërvajtjes; ndalimin e thashethemeve për fqinjin në mungesë të tij (qoftë për mirë, apo për keq); mbulimin e të metave; mbrojtjen e familjes dhe pronës së fqinjit në mungesë të tij; porositjen dhe këshillimin në të gjitha rastet; përgatitjen në të gjitha fushat e njohjes, qofshin fetare, morale apo teknike; bamirësinë në nevojë; pajtimin gjatë grindjes, qoftë me veten apo me të tjerët; dhe së fundi, pjesëmarrjen në varrim në rast vdekjeje. Ligji islam kërkon ndëshkimin e çdo muslimani, që i shpërfill këto detyra në dëm të fqinjit.

Këto porosi kanë ndihmuar që të vendosen lidhjet e *uhuvves* apo vëllazërisë midis muslimanëve, sado të ndryshme qofshin prejardhjet e tyre. Shërbëtorit apo skllavit duhet t'i jepet ushqim dhe veshje si një anëtari të familjes; fqinji ndihet i siguruar se prapa tij qëndron një masë e tërë njerëzish të gatshëm për të larguar çdo të keqe, apo për të mënjanuar pasojat e saj; të varfrit sigurohen për lehtësim; i padituri për këshillim dhe udhëzim; udhëtari dhe refugjati për mikpritje; jetimi dhe e veja për mbrojtje të plotë të ligjit, të gjykatës dhe ekzekutivit; i falimentuari dhe i burgosuri për përkrahje dhe shpërblesë për lirim. Mjedisi i Islamit është në të vërtetë një vëllazëri në të cilën indoneziani, aziatiku qendror, evropiani, afrikani verior, afrikani nënsaharian dhe indiani, mund t'i pranojnë si vëllezër: sirianin, egjiptianin, mekasin, dhe të gjejnë në shtëpitë e tyre një strehë dhe një shtëpi. Pasojat e kësaj përzierjeje të racave janë të dukshme në pjesën më të madhe të qyteteve, kur njeriu sheh kalimtarët në treg, karakteristikat fizike të të cilëve tregojnë origjinat e tyre të shumëllojshme. Përveç kësaj, fondi i *zekatit*, zyrat dhe njerëzit e tij, janë gjithmonë të gatshëm për të ofruar ndihmën e tyre.

HAREH *(MJEDISI)*

Institucionet e sipërpërmendura të Islamit e bëjnë të domosdoshme që muslimanët të jetojnë afër njëri-tjetrit. Natyrisht, ata kanë vepruar kështu qysh përpara Islamit, por për arsye të tjera, pra, të sigurisë, prejardhjes nga një stërgjysh i përbashkët, apo për përmbushjen e nevojave të përbashkëta ekonomike. Islami e pranoi *status quo*-në; por ai e frymëzoi atë me vlerat e vetë atij dhe, si rrjedhim, e rriti dhe fuqizoi mjedisin shoqëror. Elementet e reja që u inkorporuan në komunitet, si rendi i ri politik i Islamit, mundësuan apo shkaktuan ndryshime dhe lëvizje të mëdha të popullsisë. Më e rëndësishmja ishte heqja e kufijve politikë dhe e barrierave zakonore midis rajoneve të ndryshme të territoreve të tij. Egalitarizmi islam i zhduku dallimet shoqërore të kulturave të mëparshme. Mbreti apo kryetari, fisniku dhe plebeu, të gjithë e gjetën veten të barabartë në Islam. Përveç kësaj, barazisë së tyre i ishte dhënë formë në ritualet e tyre, si edhe në trajtimin që atyre iu bëhet nga *sheriati* dhe mbrojtësit e tij, qofshin në xhami, në komunitet, në çfarëdo organi shtetëror, apo institucioni shoqëror. Tregti të reja u zhvilluan dhe asociacione të reja lindën, të cilat i shtynë njerëzit të lëviznin, të përballonin rrezikun, dhe të fillonin sipërmarrje të reja. Këta emigrantë zbarkuan si një komunitet dhe e bënë të nevojshëm riorganizimin e mjedisit të tij, apo zgjodhën një vend të ri për të ndërtuar

një qytet të ri, qytezë apo fshat, duke ngërthyer vlerat e reja të Islamit.

Qendra e *hares* (lokaliteti) ishte një kompleks që përfshinte xhaminë, *medresenë*, banjën publike dhe ujësjellësin. Afër këtyre, duke përbërë një lloj sfere më të jashtme, ishte *suku* (pazari), që përbëhej nga një apo më tepër radhë dyqanesh përgjatë rrugëve gjarpëruese të veçanta. Rrugët u mbuluan për t'i mbrojtur dyqanet dhe blerësit nga kushtet atmosferike dhe u ndanë në sektorë, secili prej tyre ishte strehë e një zejeje apo tregtie – ushqimore, argjendari, kovaçhanë, marangoz, tregti e tekstilit, dhe kështu me radhë. Secili sektor kishte të paktën një, dhe shpesh më tepër sesa një, furrtar, restorant, kafene, bujtinë, apo hotel. Përtej qendrës së qytetit shtriheshin lagjet rezidenciale. Këto përbëheshin nga rrugë të degëzuara pa krye, në anët e të cilave qëndronin shtëpitë e qytetarëve. Rrugët gjithmonë ishin dredha-dredha, duke siguruar vende alternative për diell dhe hije, duke siguruar shumë forma të ndryshme për shtëpi, oborre dhe kopshte të brendshme dhe ndoshta siguri më të madhe kundrejt sulmit. Zakonisht, ekzistonte vetëm një hyrje për secilin *hareh*. Nëse qyteti ishte mjaft i madh dhe përfshinte disa *harate* (njëjës *hareh*), secili kishte një furrë, një ushqimore, dhe një xhami të vogël në njërën apo tjetrën nga rrugët e tij gjarpëruese.

Hareh administrohej nga një *muhtar* (i zgjedhur), një njeri i shquar, i zgjedhur apo i emëruar, të cilin e njihte çdokush. Ai sundonte në saje të autoritetit moral që buronte nga statusi i tij, si më i vjetri i komunitetit dhe nga reputacioni i tij moral. *Hareh* nuk kishte polici. Zakonisht, *hareh* nuk e strehonte të huajin që nuk ishte mysafir i një prej vendësve të tij. Vendësit, nga ana e tyre, e njihnin njëri-tjetrin dhe ndiqnin zhvillimin e jetës së njëri tjetrit me kuriozitet dhe përkujdesje vëllazërore. Ata e takonin njëri-tjetrin në pazar dhe në xhami gjatë ditës dhe kur shkonin e vinin në dyqanet dhe fabrikat e tyre, brenda apo afër qytetit, apo në fermën apo kullotat e tyre, të cilat normalisht ishin larg qytetit. Fëmijët shkonin në *kuttab* (shkollën fillore) e bashkëngjitur me xhaminë e *hares*; apo, nëse ishin më të mëdhenj në moshë, në *medresenë* e bashkëngjitur me xhaminë e qytetit, dhe atje bashkëvepronin me njëri-tjetrin. Gratë mblidheshin për kryerjen e një numri të punëve të përditshme shtëpiake: mbushjen e ujit, larjen e rrobave, marrjen e produkteve bulmetore dhe e prodhimeve të artizanatit në pazar, marrjen e prodhimeve të manifakturës apo për përpunimin e ushqimeve për depozitim. Në komunitetet bujqësore, familje të shumta zhvendoseshin nga vendi dhe jetonin në tenda, apo nën strehën e degëve dhe gjetheve të thara, gjatë stinës së të korrave. Cilado qoftë mënyra e jetesës, të rinjtë, të vjetrit, burrat dhe gratë e *hares* kishin shumë shkaqe për të ndërvepruar me njëri-tjetrin dhe për të vënë në praktikë vlerat e vëllazërisë islame për të mirën e të gjithëve.

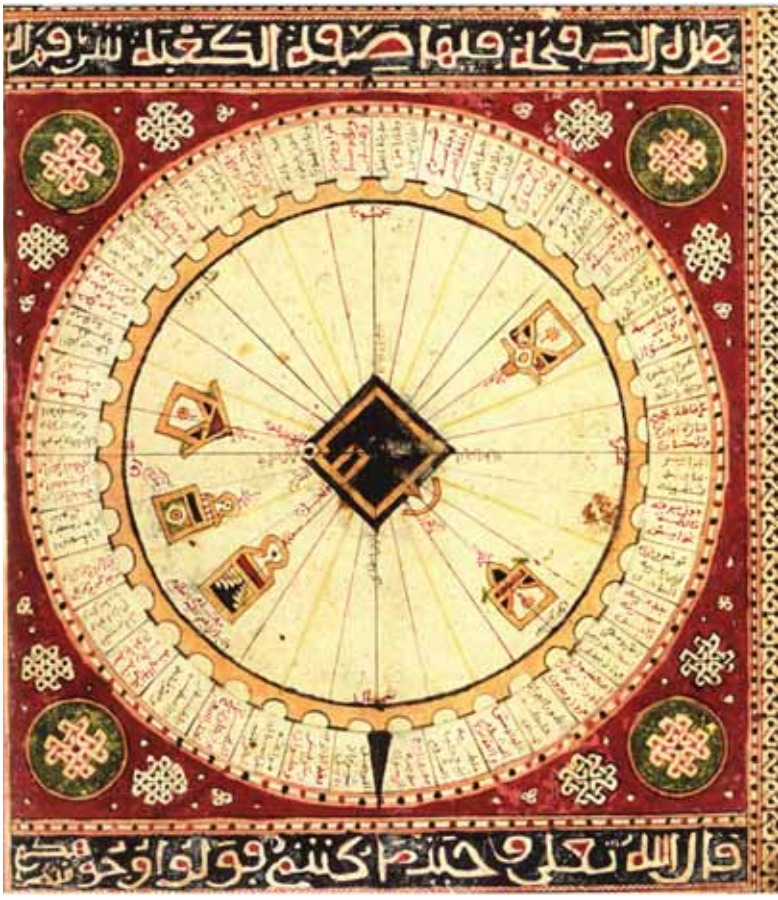


Foto 7.20 Miniaturë që e tregon kiblen në një atlas detar të vitit 1551. Përreth Qabes janë të shkruara emrat e 40 qyteteve. Kibleja konstatohet sipas këtyre qyteteve.

Mjedisi musliman siguronte mundësi të panumërta për të nxitur dhe për të konsoliduar lidhjen e bashkësisë dhe vëllazërisë midis njerëzve. Ramazani i stërviste ata të gjithë me një ritëm të ri të jetës, i cili e rriste homogjenizimin shoqëror dhe kulturor. Kështu vepronte *salati* i përditshëm dhe i së Premtes në xhami dhe festimet e kremtimet procesionale të theksuara të vitit. Banorët e *hares* gëzonin mundësinë për veçimin e shtëpisë së tyre të rrethuar me mure, në të cilën ata mund të tërhiqeshin kurdoherë që ata dëshironin. Dhe ata ishin të detyruar nga bashkëqëndrimi në *hareh*, që të bashkëvepronin dhe që të ndërhynin në çësh-



Foto 7.21 Xhamia Putra, Malajzi.

tjet e njëri-tjetrit. Lindja dhe vdekja, synetimi dhe martesa, diplomimi në shkollë, ndërtimi i çatisë së shtëpisë, mbjellja, korrja dhe magazinimi, nisja dhe kthimi nga një udhëtim i gjatë, haxhi – të gjitha këto, dhe ngjarje të tjera të panumërta, kontribuuan në këtë përforcim të individëve të ndryshëm në *ummetin* islam. Kjo ishte e vërtetë jo vetëm në nivelin e *hares*. Shumë nga këta faktorë ndikuan në nivelet ndër-*hareane*, ndërqytetare si edhe në nivelet rajonale.

HISBEH

Hisbeh është një tjetër institucion unik i Islamit. Çdo distrikt në vendet rurale dhe çdo qytezë dhe qytet, supozohet të ketë një zyrë që mban këtë emër. Në të shumtën e rasteve, zyra e *hisbes* përbëhet nga një person, në disa raste të tjera, aty ku ngarkesa e punës është më e rëndë, apo zona nën juridiksion është tepër e gjerë, *muhtesibi* (mbajtësi i zyrës së *hisbes*) ka një apo më tepër asistentë, një nga të cilët vesh uniformë polici. Normalisht, *muhtesibi* ka qasje të lehtë në dokumentet dhe shërbimet e të gjithë departamenteve qeveritare. Mbi të gjitha, ai mban në dorën e tij fuqinë ekzekutive të guvernatorit të distriktit, fuqinë juridike të gjykatës së distriktit si edhe fuqinë detyruese të policisë së distriktit. Përqendrimi i fuqive të tilla në duart e një njeriu të vetëm, do të ishte çorroditëse po të mos ishin urdhërimet e Islamit për të gjithë pasuesit që të urdhërojnë të mirën dhe që të ndalojnë të keqen. Muslimanët, nga ana e tyre, e marrin këtë urdhërim me seriozitet të plotë. Me qëllimin e përmbushjes së obligimit që u ngarkua mbi ta, ata shpikën institucionin e *hisbes* dhe i ngarkuan *muhtesibit* fuqitë, që ata i mbajnë individualisht dhe si një komunitet. Atë që ata nuk mund ta bënin personalisht, garantohej të kryhej nga dikush tjetër [*muhtesibi*], që vepron si përgjegjës i tyre në parandalimin e së keqes dhe aktualizimin e së mirës. *Muhtesibi*, si rrjedhim, është në përgjithësi përgjegjës për mirëqenien islame të njerëzve në nivelin e masave të gjera. Meqë në sferën e Islamit, edhe çështjet materiale të kësaj bote, edhe shqetësimet shpirtërore të botës tjetër, kanë të bëjnë me mirëqenien, juridiksioni i *muhtesibit* është në të vërtetë i pakufizuar. Çdo gjë që Zoti e ka caktuar dhe çdo gjë që njeriu e ka pranuar ligjërisht si të dëshirueshme, është brenda rrezes së punës së *muhtesibit*; dhe kjo gjithashtu përfshin parandalimin e së gjithë së keqes.

Sheriati specifikon se për të mbajtur zyrën e *hisbes*, njeriu duhet të ketë karakter të përsosur dhe të jetë i njohur dhe i pranuar si i tillë prej shokëve të tij. *Muhtesibi* duhet të jetë një burrë me një përvojë dhe urtësi të madhe, i aftë fizikisht dhe i besueshëm moralisht, një i vjetër që i njeh personalisht të gjithë njerëzit nën kujdesin e tij. *Muhtesibi* duhet të zotërojë një njohje të drejtë të *sheriatit* dhe neneve të tij, një zotërim të drejtë të vizionit të Islamit, një të kuptuar të shëndoshë të problemeve të njerëzve, dhe një keqardhje të thellë për kushtet e tyre. Për të përmbushur këtë funksion, *muhtesibi* nuk mund të punojë në zyrë në pritje të ankesave. Ai është gjithmonë jashtë zyrës dhe "në terren", duke inspektuar dhe duke kontrolluar gjithçka, për të garantuar zbatimin e *sheriatit*. Një pjesë e mirë e ditës së tij zakonisht



Foto 7.22 Fotografi e një shitblerjeje nga Makamat-i Hariri.

kalon në treg, në skenën e një pjese të rëndësishme të marrëdhënieve njerëzore – marrëdhënieve ekonomike – ku ndodh pjesa më e madhe e grindjeve dhe veprimeve të padrejtësisë. Ai inspekton peshat dhe masat për të penguar mashtrimet. Ai kontrollon noterët që shkruajnë kontratat në emër të palëve kontraktuese, dhe aktet e shitjes. Ai dëgjon ankesat e publikut dhe i ndjek ato në vend, duke u kushtuar vëmendje të veçantë fëmijëve dhe grave. Çështje të tjera me përparësi të *muhtesibit* janë shërbimet publike, liria e kalimit në rrugë, mirëmbajtja, ndriçimi dhe pastërtia e rrugëve kryesore si edhe rregullsia dhe pastërtia e xhamive, e restoranteve dhe e banjave publike. Ai inspekton *kuttabin*, gjykatën dhe të gjitha vendet ku njerëzit mblidhen për të zbatuar respektimin e ligjit dhe etikës islame. Ai kontrollon mallrat dhe shërbimet e tërë fshatit apo qytetit, me qëllim që të ndalojë mashtrimin në cilësi dhe/apo matje, duke mbajtur njësi standarde për matje në zyrën e tij. Dhe është detyrë e tij që të shikojë se kafshët e ngarkuara dhe anijet nuk mbingarkohen, duke vënë në rrezik, si rrjedhim, jetën e njerëzve dhe të kafshëve. *Muhtesibi* gjithashtu jep llogari përpara *kadiut* dhe guvernatorit për jomuslimanët. Është detyrë e tij që të shohë se ata nuk janë të shqetësuar nga ndokush, se ata i gëzojnë liritë që u janë dhuruar atyre dhe se ata i përmbushin obligimet e tyre sipas *sheriatit*. Së fundi, *muhtesibi* është përgjegjës për joqytetarët prezentë në territorin e tij, hyrjen dhe daljen e tyre, si edhe për gëzimin e të drejtave të tyre sipas *sheriatit*.

Duke folur përgjithësisht, çdokush mund t'i drejtohet *muhtesibit* për ta zhbërë një të keqe. Dhe *muhtesibi* i ka të gjitha fuqitë ligjore dhe ekzekutive të domosdoshme për t'u marrë me ankesën. Megjithatë, *muhtesibi* nuk mund përdorë spiunimin për qytetarët nën kujdesin e tij; ai nuk mund ta caktojë veten si një gjykatës dhe të dëgjojë dëshmitë dhe provën në një grindje që shkakton polemikë. Padrejtësitë, të cilat ai është i autorizuar që t'i shqyrtojë, janë vetëm ato që janë të dukshme.

EL-HILAFEH: SHTETI DHE RENDI BOTËROR

Nga institucionet publike të Islamit, i fundit nga radha, por jo nga rëndësia, është *el-hilafeh* apo *el-imameh*, shprehje sinonimike që i referohen shtetit dhe qeverisë. *El-hilafeh* është nëna e të gjitha institucioneve të tjera, *conditio sine qua non* e tyre, pa të cilën të gjitha institucionet e tjera i humbasin bazat dhe përkrahjen. Së brendshmi,



Foto 7.23 Ullu Xhamia, Bursë.

justifikimi i *hilafeh* është vënia në jetë e *sheriatit*, aplikimi i përgjithshëm individual dhe institucional i të cilit përbën mënyrën e parë për të zbatuar drejtësinë. Së jashtmi, *hilafeh* është përgjegjës për mirëqenien dhe sigurinë e *ummetit*, për t'i bërë thirrje njerëzimit që t'i nënshtrohet vullnetit të Zotit dhe për të vendosur rendin e ri botëror të paqes dhe drejtësisë në tokë. Të gjitha këto qëllime rrjedhin nga esenca e eksperiencës fetare në Islam. Ato pranohen me dëshirë nga të gjithë muslimanët si rrjedhime të *tevhidit*. Duke e krijuar botën si teatër dhe material të farkëtueshëm për njerëzit që të dëshmojnë vlerën e tyre morale me anën e bërjes së veprave të mira dhe duke i pajisur ata me të gjitha perfeksionimet, mundësitë, aftësitë dhe me një shpallje autentike përherë të kuptueshme të vullnetit të Tij, njerëzit janë të obliguar që ta rikonstruktojnë veten dhe botën sipas shabllonit hyjnor, që ta ndërtojnë kulturën dhe qytetërimin e vazhdueshëm, dhe që ta rrisin vlerën e përgjithshme të kozmosit. Dhe meqë, edhe shablloni i Zotit, edhe aktualizimi i tij në histori, janë individualë dhe shoqërorë, qëllimorë dhe veprimorë, shpirtërorë dhe materialë, të brendshëm dhe të jashtëm, muslimanët duhet ta organizojnë veten në mënyrë kolektive që të vendosin një sistem që të rregullojë marrëdhëniet ndër-njerëzore, që t'i gjykojë konfliktet me drejtësi dhe paanësi dhe që të vërë në jetë synimin e Zotit në botë dhe në histori.

Me përjashtim të një numri të paktë njerëzish në kohët moderne, që i kanë humbur rrënjët e tyre islame përmes edukimit dhe/apo shoqërimit perëndimor (oksidentalizimit), muslimanët e të gjitha moshave dhe vendeve e kanë pranuar shtetin islam si të domosdoshëm për Islamin dhe e kanë



Foto 7.24 Fletë dritarje nga Imareti i Karamanoğlu Ibrahim Beut. Karaman, 1433.

kuptuar përligjjen e tij si të bazuar në *sheriat*. Juristët vënë në dukje kërkesën që seksionet dhe/apo klauzolat e shumta të ligjit të mbështeten dhe të zbatohen nga shteti. Pa shtetin, mendojnë ata, këto segmente të *sheriatit* nuk do të respektoheshin, një mungesë që dënohet qartë nga Kur'ani si e barabartë me braktisjen e tërë religjionit dhe prej këtu, që rezulton në apostazi (Kur'an 5:44; 2:85). *Mutekel-limunët* (teologët, apologjetët) e kanë konsideruar shtetin si një domosdoshmëri plotësisht racionale. Edhe juristët, edhe mendimtarët islamë kanë argumentuar se organizimi shtetëror i mbrojtjes dhe ruajtjes së misionit janë të urdhëruara në mënyrë absolute, me qëllim që vetë jeta, me kulturën dhe qytetërimin e saj, të mbijetojë dhe të zhvillohet. Ata të gjithë nxjerrin përfundimin se shteti është një domosdoshmëri islame si edhe njerëzore.

Të tjerë ende e vlerësojnë shtetin si të diktuar nga arsyeja e tregtisë dhe e sigurisë, e dobisë së përgjithshme dhe e mirëqenies publike. Kjo nuk e bën atë një domosdoshmëri racionale, por një mjet të domosdoshëm të mëkëmbësisë së njeriut në tokë. Cilado qoftë forma e justifikimit, të gjithë muslimanët e konsiderojnë formimin e shtetit dhe pjesëmarrjen në punët e tij si një detyrë morale dhe fetare, një kusht të domosdoshëm për vetë besimin islam. Qëndrimin e tyre ata e shikojnë të konfirmuar në *hadithin* e Pejgamberit, se është nga esenca e Islamit që njeriu, sa të jetë gjallë, të marrë pjesë në të paktën një *bej'ah* (zgjedhje të *halifit*), pra, në procesin politik. Vizioni fillestar i Islamit për domosdoshmërinë e shtetit tregon trashëgiminë e tij mesopotamike në të cilën, një popull pa sundimtar, dhe së këtejmi pa një rregull shoqëror, konsiderohet si dhen pa bari, të destinuara të shkatërrohen.

Ky vizion i shtetit në Islam nënkupton një numër parimesh të natyrës dhe të strukturës; dhe këto janë të lidhura me organizimin e tij të brendshëm dhe marrëdhëniet e tij të jashtme të ndërsjella.

Universalizmi dhe egalitarizmi

El-hilafeh është një rend shoqëror, aktualizimi i të cilit urdhërohet nga Zoti. Vullneti apo urdhri i Zotit është një dhe universal. Ai zbatohet për të gjithë njerëzit si njerëz – pra për të gjitha vendet dhe kontinentet – dhe nuk bën diskriminim midis tyre. Si rrjedhim, Islami e pa shtetin si kozmik dhe universal. Muslimanët e dinin, jo më pak sesa stërgjyshërit e tyre Mesopotamianë, se njerëzit ndryshonin nga njëri tjetri në shumë drejtime, fizike dhe mendore, që shkaktonin rendin fisnor, nacionalizmin, racizmin dhe çdo lloj të partikularizmit kolektiv. Por ata asnjërin nga këta nuk e konsideruan si bazë formuese për diskriminim ndërnjerëzor. Lindja dhe Perëndimi, Veriu dhe Jugu, të zinjtë dhe të bardhët, aziatikët dhe afrikanët – të gjithë ishin njëlloj krijesa të Zotit, të obliguar për të zbatuar vullnetin e Tij. Kështu, të gjithë duhej të përfshiheshin në një rend shoqëror të themeluar, për ta përmbushur këtë vullnet. Meqë baza themelore e shtetit islam është transcendente, shteti nuk mund të jetë përveçse universalisht i aplikueshëm dhe përfshirës për të gjithë njerëzimin, për tërë krijimin. *El-hilafeh* është, si rrjedhim, një rend botëror në të cilin të gjithë njerëzit janë qytetarë, apo qytetarë të ardhshëm; të gjitha shtetet janë krahina federale apo njësi të ardhshme federale. Qoftë aktualisht apo *in potentia*, shteti islam duhet ta përfshijë globin.

Totalizmi

Shteti islam është totalist për aq sa urdhëresat e Zotit nuk janë vetëm të detyrueshme moralisht për të gjithë njerëzit, por janë gjithashtu të lidhura me çdo aktivitet njerëzor. Jeta dhe ekzistenca njerëzore nuk është e ndashme në një sferë fetare, ku përdoren urdhrat e Zotit, dhe në një sferë shekullare, ku ato nuk përdoren. Gjithë jeta dhe ekzistenca përshkohen nga vlerat apo "gjërat morale", ashtu siç përcaktohen në urdhëresat hyjnore. *Sheriati*, aplikimi i të cilit është *raison d'être* e shtetit, është i gjithanshëm, që përfshin çdo fushë dhe çdo veprim. Nuk ekziston sferë e aktivitetit njerëzor që mund të përjashtohet me të drejtë nga relevanca e shabllonit hyjnor. Vullneti i Zotit për njeriun, sipas Islamit, është transformimi i krijimit nga njerëzit në shabllonin e urdhëruar hyjnor, dhe gjatë transformimit të tillë, dëshmimi i vetes së tyre si të denjë moralisht. Në sferën e urdhërimit hyjnor, çdo gjë është relevante. Të gjitha aktivitetet e jetës i nënshtrohen ligjit, sepse të gjitha ato janë shprehje të vetes, të të tjerëve dhe/apo të natyrës. Si rrjedhim, në të gjitha rastet, çdo ndryshim llogaritet, sepse ai mund dhe duhet të jetë një ndryshim për më mirë. Kjo është arsyeja se përse Islami e konsideron çdo akt si një akt adhurimi, një akt të bindjes apo mosbindjes, në harmoni apo disharmoni me vullnetin hyjnor. Shteti është përpjekja kolektive e njeriut për t'i bërë të gjitha aktivitetet në harmoni me vullnetin hyjnor dhe për ta aktualizuar atë në jetë. Vargu i aktiviteteve shtetërore duhet, si rrjedhim, të jetë i pafund, pikërisht sikurse veprimi i tij duhet gjithmonë të llogaritet për ta sjellë njerëzimin dhe botën drejt aktualizimit më të afërt dhe më perfekt të shabllonit hyjnor. Kështu, sa më tepër shteti sundon, qeveris dhe ndërhyn në jetën e qytetarëve me qëllim që t'i bëjë ata t'i përmbahen shabllonit hyjnor, aq më i suksesshëm ai do të jetë. Kjo është e kundërta e pikëpamjes anglo-saksone se sa më pak shteti qeveris, aq më i mirë ai është.

Liria

Shteti islam duhet të jetë i lirë meqenëse aktualizimi i dëshiruar i *sheriatit*, përfaqësimi me shembull i shabllonit hyjnor në tokë, është moral, pra duhet të arrihet me dashje, në bindje ndaj Zotit dhe në ndjekje të vullnetit të Zotit. Një aktualizim i detyruar mund të shkaktojë një zbatim utilitar, jo moral. Si rrjedhim, ai nuk mund ta plotësojë kushtin e nevojshëm të moralitetit, sado i madh të jetë avantazhi që ai shkakton. Totalitarizmi dhe disiplina ushtarake mund të jenë shkaktarë për ndryshim shumë të dëshirueshëm tek njerëzit dhe në natyrë. Por ndryshimi që ata shkaktojnë zvetënohet nga mungesa e lirisë, nga mospasja e një dëshire për t'i shkaktuar këto ndryshime nga dashuria për to si përbërës të vullnetit hyjnor. Me qëllim që të jetë moral, ndryshimi dhe veprimi që e shkakton atë, duhet të jetë i lirë; ai duhet të jetë i vetëdijshëm dhe i bërë me qëllim, duke njohur dhe duke dëshiruar objektivin e tij dhe mënyrat për realizimin e këtij objektivi. Kjo është esenca e *amanetit* që Zoti ia pati ofruar qiellit, tokës dhe maleve dhe të cilin ato e "refuzuan", sepse nga natyra ato nuk zotërojnë lirinë e veprimit. Njeriu e pranoi përgjegjësinë, sepse ai është një qenie e lirë dhe e aftë. Në natyrë dhe anembanë saj, vullneti hyjnor aktualizohet nga domosdoshmëria, nëpërmjet funksionimit të ligjit natyror. Asgjë në natyrë nuk mund të jetë ndryshe nga ajo që është. Vetëm njeriu e ka këtë zgjedhje. Vetëm ai ka lirinë për të vepruar, apo për të mos vepruar në përputhje me vullnetin e Zotit.

Arsimi

Meqë shteti islam nuk mund të jetë totalitar, dhe meqë bindja e qytetarëve të tij duhet të jetë e lirë, kjo do të thotë se influenca e vetme legjitime që ai mund të ushtrojë është përpjekja për t'u mbushur mendjen dhe për t'i bindur, për të arritur pranimin dhe risigurimin njëkohësisht. Si rrjedhim, shteti është një shkollë në një shkallë të madhe, ku sundimtari është mësues dhe të sunduarit janë nxënës;



Foto 7.25 Kompleksi i Bajazidit II në Edrene 1488.



Foto 7.26 Një mbishkrim vakëfi nga shekulli i 10. Munastir, Tunizi.

në të vërtetë i tërë komuniteti është një shkollë në të cilën kushdo është njëkohësisht mësues dhe nxënës, mësues për ato që ai di ndaj atyre që dinë më pak, dhe nxënës për atë që ai nuk di nën ata që dinë më tepër. Në shtetin islam, ashtu si në çfarëdo shkolle të mirë, mësimi është edhe fjalë, edhe shembull. Në shoqërinë islame, urdhërohet e mira, nxitet gara e veprave të mira dhe ndalimi dhe shmangia e së keqes janë detyrë e çdokujt. Pejgamberi a.s. ka thënë: "Çdokush është bari; dhe çdokush është përgjegjës për kopenë e tij/saj". Të gjithë janë të preokupuar që të synojnë virtytin më të lartë, përkushtimin më të madh fetar, pra, njohjen dhe aplikimin e së vërtetës dhe së përmbajtjes së vullnetit hyjnor. Kështu, shteti islam është vërtet *el-imameh* (fjalë për fjalë, udhëheqje), udhëheqje e njerëzve drejt lumturisë dhe mirëqenies të tyre themelore, një udhëheqje që më saktë i vë njerëzit në lëvizje dhe i udhëzon, sesa që i detyron ata.

Pluralizmi

Meqë për të bërë vullnetin e Zotit në tokë duhet të jesh i lirë, i qëllimshëm dhe i vullnetshëm, kjo do të thotë se ndryshimi i pikëpamjeve në shtetin islam duhet të jetë i ligjshëm dhe të marrë mbrojtjen e shtetit. Disidenti nuk duhet të detyrohet. Aktivitetet kriminale dhe aktivitetet e tjera, të dëmshme për sigurinë e qytetarëve apo të shtetit, mund dhe duhet të pengohen; por kjo nuk konsiderohet si kufizim i lirisë, mbasi liria nuk nënkupton mundësinë e vetëshkatërrimit të vepruesit, apo të shkatërrimit të të tjerëve. Aty ku mospajtimi është një çështje e parimit dhe bindjes, ai mund të zgjidhet vetëm me argument dhe bindje, rrugët e të cilave nuk duhet të pengohen kurrë. Kështu, *sheriati* krijoi *dhimmeh*. Ky është një institucion kushtetues, i cili e lejon jomuslimanin të jetë qytetar i shtetit islam dhe ta rregullojë jetën e tij nën çfarëdo sistemi ligjor që ai dëshiron. Ligji islam është ligji i vetëm që i lejon ligjet e tjera që të qëndrojnë dhe që të zbatohen. Në shtetin islam, aty ku ligji islam është sovran, ligji i krishterë, ligji hebraik, ligji hindu dhe çfarëdo ligjesh të tjera që jomuslimanët dëshirojnë t'i zbatojnë, janë *de jure*.

Shteti islam është, si rrjedhim, një shtet i lirë, pikërisht sikurse shoqëria e tij është një shoqëri e lirë, në të cilën çdokush është i mirëpritur me kusht që të denoncohet agresioni dhe lufta dhe të deklarohet angazhimi për paqen dhe të drejtën. Ai është njëlloj i hapur për muslimanët dhe jomuslimanët, këta të fundit janë të lirë që të zbatojnë ligjet e veta për rregullimin e jetës së tyre personale dhe shoqërore. Jeta e qytetarëve muslimanë rregullohet sipas ligjit islam. Dhe kështu, vetë shteti islam është në drejtim të punëve të tij. Lufta dhe paqja, qytetarët dhe joqytetarët, morali publik dhe rendi shoqëror përfshihen njëlloj nën ligjin islam, i cili është burimi i rendit shoqëror në tërësi.



Foto 7.27 Medresja Çifte Minareli (me dy minare), Erzurum 1265.



Foto 7.28 Xhamia dhe medresja el-Ez'her. Kajro, 972.

Sundimi i ligjit

Në *el-hilafeh*, sovraniteti nuk u përket njerëzve si një popull, apo si një kolektiv, por ligjit. Askush në shtetin islam nuk "bën ligje"; vetëm Zoti bën, dhe Ai veproi kështu për herë të fundit me shpalljen e Kur'anit dhe shembullin e Pejgamberit Muhammed. Kështu nuk ekziston ligjvënës as nevojë për të. Çdo qytetar është një zbatues i ligjit në sferën e vet, *halifi* apo kryetari i shtetit është përgjegjës për drejtimin e përpjekjes së përbashkët në tërësi. Interpretimi i ligjit është prerogativë e *ummetit* në tërësi, dhe *ulemaja* e tij (fjalë për fjalë, të diturit) i kushtojnë jetën dhe energjinë e tyre për këtë punë. Megjithatë, ata nuk përbëjnë një priftëri apo legjislaturë. Ata nuk janë as të zgjedhur, as të emëruar, as të caktuar. Secili prej tyre e vërteton besueshmërinë e tij në mënyrë të mëvetësishme, nëpërmjet diturisë dhe urtësisë së tij personale. Ata janë produkt i sistemit arsimor islam. Nëse është plotësisht e përshtatshme që ata t'i quajmë një "klasë", duhet të mbahet në mendje se ata janë një klasë absolutisht "e hapur", të gatshëm për t'ia pranuar anëtarësinë e saj çdokujt që kujdeset që ta mësojë dhe ta zotërojë ligjin, qoftë përmes sistemit arsimor, qoftë përmes punës individuale në vetmi në shtëpinë e tij, me apo pa ndihmën e një njeriu të ditur. Duke qenë mbrojtës të ligjit, *ulemaja* përbëjnë një rezervuar të madh të trurit dhe të fuqisë punëtore për përtëritjen e sistemit të drejtësisë. Në Islam, gjykata është plotësisht autonome. Ajo gjykon sipas ligjit. Në shtetin islam, gjykata jomuslimane gëzon po atë fuqi mbi jomuslimanët, që gjykata islame gëzon mbi muslimanët.

Shûra

Dega ekzekutive e qeverisë në shtetin islam drejtohet mbi bazën e *shurasë* (konsultimit) midis sundimtarit dhe të sunduarve. Procesi institucionalizohet në *Mexhlisu'sh-Shura* (Këshillin Konsultativ), anëtarët e të cilit janë të kualifikuar më së miri për të zbatuar *shuranë*. Megjithatë, metoda e zgjedhjes për anëtarësi nuk ka qenë kurrë e specifikuar, duke e lejuar shtetin islam për t'iu drejtuar formës që i përshtatet më së miri situatës, misionit dhe karakterit të tij. Për të mbajtur nën kontroll fuqinë e ekzekutivit, ligji islam i lejon çdo gjykate në botë që të kontrollojë çdo rast që përfshin islamicitetin e çfarëdo ligji. Në të kaluarën, *sheriati* formoi një gjykatë speciale – *El-Mezalim* – për të dëgjuar ankesat kundër sundimtarit apo përfaqësuesve të tij të deleguar.

Qeveria e shtetit islam ka tri funksione kryesore. Së pari, ajo duhet të përkrahë ligjin islam në jetën



Foto 7.29 Medrseja Tilja-Kori në Samarkand (Medreseja Jalldëzllë, 1646-1660)

e përditshme të nënshtetasve të tij muslimanë. Kjo do të thotë se ajo duhet të organizojë respektimin e përbashkët të kalendarit islam, ku orët e ditës dhe ditët e vitit, vihen në dukje nga ritualet, përkujtimet, dhe ngjarjet e të tjera të veçanta islame. Ajo duhet t'i ndihmojë muslimanët që ta zbatojnë *sheriatin* në marrëdhëniet e tyre me njëri-tjetrin, dhe t'i gjykojë grindjet e tyre me drejtësi dhe paanësi. Së dyti, qeveria islame duhet të përkrahë lirinë dhe integritetin që Zoti u ka dhuruar jomuslimanëve në shtetin islam dhe t'i mbrojë ata gjatë vendosjes së tyre të udhëheqjes fetare dhe gjykatave të tyre të ligjit për të gjykuar konfliktet e tyre. Së treti, qeveria islame duhet të kryejë misionin e shenjtë të thirrjes të të gjithë njerëzve për t'iu kthyer Zotit dhe për të zbatuar Ligjin e Tij. Për këtë qëllim, ajo duhet të synojë që të mbajë paqen e njerëzimit me sa të ketë fuqi dhe me të gjitha mjetet që zotëron. Ajo duhet t'u mundësojë të gjithë njerëzve që ta dëgjojnë Fjalën e Zotit, por kurrë që t'i detyrojë ata që ta pranojnë atë. Vendimet e tyre gjithmonë duhet të respektohen. Ajo, gjithashtu, duhet t'u japë përkrahjen e saj, kudo që të jetë e mundshme, viktimave të padrejtësisë, qofshin muslimanë apo të tjerë; dhe të sjellë paqen dhe pajtimin midis fraksioneve që janë në konflikt, qoftë brenda qoftë jashtë territorit të saj. Së fundi, shteti islam duhet të shërbejë si mjet për vendosjen e një rendi të ri botëror, në të cilin çdo njeri në tokë të mund të jetojë në siguri dhe paqe, të mund ta zgjerojë njohurinë e vetvetes, të ketë pjesë në bujarinë e Zotit dhe të jetë i lirë për të bindur dhe për t'u bindur për të vërtetën.

SHËNIME

1. Historia islame ecën krahas Gjenezës 22:1-15, përveç se në Kur'an, Ismaili është djali flijues, dhe Is'haku i premtohet Ibrahimit si shpërblim për besimin e tij të treguar. Muslimanët e gjejnë vërtetimin e kësaj në pohimin e Gjenezës, "Djali juaj i vetëm," që nuk është i vërtetë në rastin e Is'hakut.

Kapitulli 8

Artet

Në lidhje me çdo aspekt të qytetërimit islam, baza e tij kreative dhe *raison d'être* më e lartë duhen parë si të bazuara në Kur'an, në Shkrimin e Shenjtë të Islamit. Kultura islame është, në fakt, një "kulturë kur'anore"; mbasi përkufizimet e saj, strukturat e saj, synimet e saj, dhe metodat e saj për kryerjen e këtyre synimeve, burojnë të gjitha nga kjo seri shpalljesh të Zotit, drejtuar pejgamberit Muhammed, në shekullin e shtatë të erës sonë. Nuk është vetëm njohja e Realitetit Përfundimtar që muslimani përfton nga Libri i Shenjtë i Islamit. Njëlloj bindëse dhe të përcaktuara janë idetë e tij mbi botën e natyrës, mbi njeriun dhe mbi të gjithë krijesat e tjera të gjalla, mbi njohjen, mbi institucionet shoqërore, politike dhe ekonomike, të domosdoshme për drejtimin e shëndetshëm të shoqërisë – shkurt, mbi çdo degë të mësimit dhe të aktivitetit që njihet. Kjo nuk do të thotë se shpjegimet dhe përshkrimet specifike të çdo fushe janë shkruar fjalë për fjalë në këtë libër të vogël prej 114 *suver* (njëjës *sureh*) apo kapitujsh. Kjo do të thotë se në të sigurohen parimet themelore për një kulturë dhe një qytetërim të tërë. Pa këtë shpallje, kultura nuk do të mund të ishte përftuar; pa këtë shpallje, nuk do të mund të kishte ekzistuar as feja islame, as shteti islam, as filozofia islame, as ligji islam, as shoqëria islame, as organizimi islam politik apo ekonomik.

Pikërisht, po aq sa vërtet këto aspekte të kulturës islame mund të shikohen drejtësisht si kur'anore në bazë dhe motivacion, po aq gjithashtu artet e qytetërimit islam duhet të vlerësohen si shprehje estetike nga prejardhja dhe realizimi i njëjtë. Po, artet islame janë në të vërtetë arte kur'anore.

Kjo shpallje mund të jetë e papritur për jomuslimanët, të cilët për një kohë të gjatë e kanë shikuar Islamin si një religjion ikonoklastik dhe konservator, që i mohon apo i ndalon artet.[1] Ajo mund të jetë njëlloj e çuditshme edhe për disa muslimanë, të cilët i kanë keqkuptuar përpjekjet e *ulemasë* (njerëzve të ditur) dhe *ummetit* për ta drejtuar pjesëmarrjen estetike në drejtim të disa formave dhe llojeve të artit, larg nga disa forma të tjera. Disa muslimanë kanë menduar se ky drejtim nënkupton më saktë një mohim, sesa një drejtim për artin islam. Të dyja këto pikëpamje janë keqkuptime të artit islam dhe të zanafillave të tij.

Si, atëherë, duhet të shihen artet islame si shprehje "kur'anore" në ngjyrë, në vijë, në lëvizje, në trajtë dhe në tingëllim? Ekzistojnë tri nivele mbi të cilat mbështetet një interpretim i tillë.

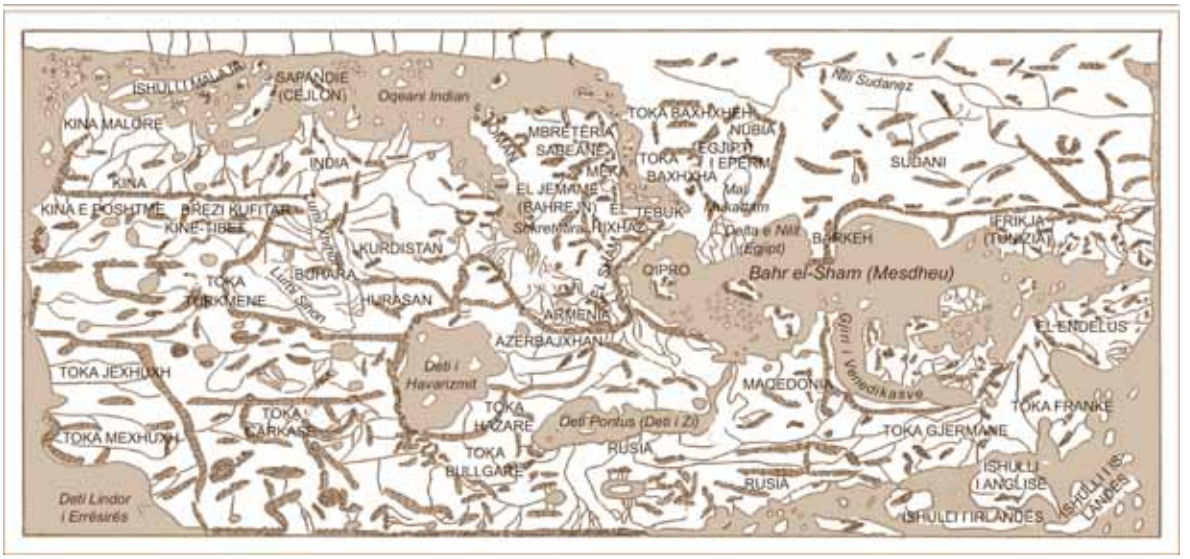
NIVELI I: KUR'ANI SI PËRCAKTUES I *TEVHIDIT* APO I TRANSCENDENCËS

Mesazhi të jetë i shprehur estetikisht: *Tevhidi*

Kur'ani ishte një shpallje që iu dërgua njerëzimit dhe synoi të rimësojë doktrinën e monoteiz-



Harta 25 Bota sipas Sherif el-Idrisiut (1100-1166) (Harta rumbullake në anën e djathtë). Kjo hartë është ndër hartat e para në Evropë dhe është bërë nga ana e gjeografit el-Idrisi me kërkesë dhe shtytje të mbretit normandez të Sicilisë Rogerit të II. Harta është mbështetur në masë të madhe në hartën e Me'munit.
[Harta e mësipërme është përmbledhur nga pjesët e hartave që gjinden në librin *Nuz'hetu'l-Mushtak* të el-Idrisiut nga ana e Konrad Millerit në vitin 1928. Por për shkak se në këtë hartë nuk janë marrë parasysh paralelet e gjërësive të rrumbullakëta në drejtim të veriut, pasi ata zvogëlohen, vendet e ekuadorit verior janë të treguara si shumë të gjera dhe si pasojë është ndryshuar në tërësi konfiguracioni i Azisë Veriore dhe Afrikës (Fuad Sezgin, *Islamda Bilim ve Teknik*, III/28). Botuesi]





mit, një mesazh që iu ishte transmetuar pejgamberëve të shumtë semitë të kohëve të mëhershme – Abrahamit, Noes, Moisiut, dhe Jezusit për shembull. Kur'ani përfshiu një shpallje të re të doktrinës së monoteizmit, të Zotit Një, i Cili është unik, i pandryshueshëm, Krijues i përjetshëm, si edhe Drejtues i universit dhe i gjithçkaje që ekziston brenda tij. Allahu përshkruhet në Kur'an si një Qenie transcendente, për të Cilin nuk është i mundshëm përjetimi vizual apo sensorial. "Atë nuk mund ta arrijnë shikimet, ... Ai është shumë i kujdesshëm, hollësisht i njohur." (Kur'an 6:103). ... "Askush nuk është si Ai." (Kur'an 42:11). Ai është përtej përshkrimit të detajuar, dhe është e pamundshme që të paraqitet me anën e çfarëdo imazhi antropomorfik apo zoomorfik. Në fakt, Allahu është Ai i cili i sfidon përgjigjet e pyetjeve: kush, si, ku dhe kur? Është kjo ide e njëshmërisë dhe transcendencës absolute të Allahut që njihet si *tevhid*.

Shpalljet kur'anore në lidhje me natyrën e Zotit sigurisht e përjashtojnë paraqitjen e Zotit nëpërmjet mënyrave ndijimore, qoftë në formë njerëzore apo shtazore, qoftë në simbole figurale nga natyra; por nuk është kjo e gjitha që mesazhi kur'anor u jep arteve islame. Ne gjejmë se e tërë ikonografia e artit islam është ndikuar në mënyrë kuptimplote nga doktrina kur'anore e *tevhidit*, apo monoteizmit islam. Meqë Zoti ishte aq plotësisht jonatyrë, aq absolutisht i ndryshëm nga krijimi i Tij, nuk ishte thjesht një ndalim mohues i imazheve natyraliste të Tij, ajo që ishte e nevojshme pasi Islami filloi karrierën e tij të re. Kjo ishte një arritje estetike e shpirtit semit, që ishte bërë në një periudhë të mëhershme nga pasuesit e Judaizmit. Imazhet e Jahves u dënuan fuqimisht nga të dërguarit hebraikë, si edhe në Urdhrin e Dytë të mirënjohur të Kodit të Moisiut. Madje caktimi i emrit të Zotit u shkurajua. Në vend të kësaj, katër bashkëtingëllore të emrit "Jahve," apo shkurtime të tjera, shpesh shërbyen si simbol i shkruar për Zotin e hebrenjve.

I lindur, pasi influenca estetike nga një traditë e huaj (ajo e greko-romakëve dhe pasardhësve të tyre helenistikë) ishte ushtruar për shekuj mbi shumë rajone të Lindjes semite, Islami solli kërkesën për një mënyrë të re të shprehjes estetike. Muslimanëve të rinj u nevojitej një metodë estetike që do të mund t'i përmbushte synimet e mendimit estetik, dhe kënaqësi që do ta përforconte ideologjinë themelore dhe strukturat e shoqërisë, dhe do të ishte një kujtim i vazhdueshëm i parimeve të saj. Veprat e tilla të artit do të përforconin vetëdijen për këtë Qenie transcendente, përmbushja e vul-



Foto 8.1 Kandil nga porcelani i punuar në Iznik. Shekulli i 16.

lnetit të të cilës ishte qëllimi përfundimtar, *raison d'être* i ekzistencës njerëzore. Ky orientim dhe synim i estetikës islame nuk do të mund të arrihej nëpërmjet pikturimit të njeriut dhe natyrës. Ai do të mund të realizohej vetëm nëpërmjet soditjes të krijimeve artistike që do ta drejtonin perceptuesin drejt nuhatjes së vetë së vërtetës, se Allahu është aq ndryshe nga krijimi i Tij, saqë është i papërfytyrueshëm dhe i pashprehshëm.

Kjo thirrje për kreativitet estetik u pranua nga muslimanët e hershëm. Ata punuan me motive dhe teknika të njohura nga paraardhësit e tyre semitë, bizantinë dhe sasanidë; dhe ata zhvilluan motive, materiale dhe teknika të reja pasi lindi nevoja dhe frymëzimi. Madje më i rëndësishëm ishte krijimi i tyre i formave të reja të shprehjes artistike, të cilat duhej të adoptoheshin dhe adaptoheshin në pjesë të ndryshme të botës, pasi individë muslimanë dhe fuqia politike u përhapën bashkë me religjionin në rajonet nga Spanja në Perëndim, deri në Filipine në Lindje. Këto forma të reja siguruan një unitet themelor estetik brenda botës muslimane, pa suprimuar apo ndaluar shumëllojshmëritë rajonale.

Arti islam duhej të përmbushte implikimet mohuese përtej deklaratës *La ilahe il-la Allah* – se nuk ekziston Zot përveç Zotit dhe se Ai është plotësisht i ndryshëm nga njeriu, dhe i ndryshëm nga natyra. Por, ai gjithashtu duhej të shprehte dimensionin pozitiv të *tevhidit* – të theksonte jo atë që Zoti *nuk është*, por atë që Zoti *është*. Ndoshta aspekti më i spikatur i Transcendencës, të cilën mësoi doktrina islame, ishte se Zoti është i pafund në çdo aspekt – në drejtësi, në mëshirë, në njohje, në dashuri. Sado që njeriu mund të përpiqet plotësisht që të numërojë atributet e shumta të Tij, apo të përshkruajë cilindo nga këto atribute të përdorura për Të, përpjekja do të përfundonte në dështim.[2] Cilësitë e Tij janë gjithmonë përtej të kuptuarit dhe të përshkruarit njerëzor. Shablloni, i cili nuk ka fillim dhe nuk ka fund, i cili jep përshtypjen e pafundësisë, është si rrjedhim mënyra më e mirë për ta shprehur në art doktrinën e *tevhidit*. Dhe ekzistojnë strukturat e krijuara për këtë qëllim, që karakterizojnë të gjitha artet e popujve muslimanë. Janë këto shabllone të pafundme, me gjithë shumëllojshmërinë e tyre krijuese, që sigurojnë kapërcimin estetik pozitiv të muslimanëve në historinë e shprehjes artistike. Nëpërmjet këtyre shablloneve të pafundme mund të përjetohet përmbajtja e pakapshme e mesazhit islam.

Arti i muslimanëve shpesh është përcaktuar si art i shabllonit të pafundmë apo si "art i pafundësisë."[3] Këto shprehje estetike, gjithashtu, janë quajtur "arabeska."[4] Arabeska nuk duhet të kufizohet me një lloj të veçantë të vizatimit të gjethes së përkryer nga popujt muslimanë, siç mendohet nganjëherë.[5] Ajo nuk përbën thjesht çfarëdo shablloni abstrakt dydimensional që përdor kaligrafinë, figurat gjeometrike dhe format e stilizuara të bimëve.[6] Në vend të kësaj, ajo është një entitet strukturor që përputhet me parimet estetike të idesë islame. Arabeska krijon tek shikuesi intuitën e cilësisë së pafundësisë, të asaj që është përtej kohë-hapësirës; por ajo vepron kështu pa bërjen – për muslimanin – e pretendimit absurd se vetë shablloni tregon atë që është përtej. Nëpërmjet soditjes së këtyre shablloneve të pafundme, mendja e marrësit kthehet drejt Hyjnores dhe arti bëhet një përforcim dhe një rikujtim i besimit fetar.

Ky interpretim i *raison d'être* të artit islam i përjashton shumë konceptime të gabuara të zakonshme në lidhje me këtë mospranim, nga ana e këtij arti, të artit figurativ dhe të koncentrimit në vend të motiveve abstrakte. Për shembull, ai mohon nocionin se muslimani e konsideron natyrën një iluzion. Për muslimanin, natyra është pjesë e krijesave të kapshme të Zotit, njëlloj reale, aktuale dhe

e mrekullueshme sa edhe njerëzimi dhe bota shtazore. Në fakt, natyra konsiderohet si një dëshmi e fuqisë dhe bamirësisë së Krijuesit (Kur'an 2:164, 6:95-99, 10:4-6, dhe me radhë). Asnjëri nuk mund të mendojë se është ide islame që ta vlerësojë natyrën si një të keqe për t'u përçmuar. Si mund ta mendojë muslimani krijimin e Zotit si të keq? Në vend të kësaj, natyra përshkruhet nga Kur'ani si një fushë e mrekullive perfekte dhe të bukura, të paraqitura për përdorimin dhe përfitimin e njerëzimit. (Kur'an 2:29, 78:6-16, 25:47-50 etj. etj). Për muslimanin, natyra, ndonëse e shkëlqyeshme në shumëllojshmërinë dhe perfeksionimin e saj, është vetëm teatri në të cilin njerëzit veprojnë për të përmbushur vullnetin e sferës, apo shkakut më të lartë. Zoti, për muslimanin, është ky Shkak më i lartë, "i Vetmi më i Madhi." *Allahu Ekber* është thirrja muslimane e kudondodhshme e vlerësimit, admirimit, falënderimit dhe frymëzimit që shpreh ky besim. Ndërsa kulturat dhe popujt e tjerë mund ta kenë vlerësuar njeriun si "masë të të gjitha gjërave", apo natyrën si përcaktuesen themelore, përqendrimi i muslimanit tek Zoti ka qenë në transcendencën e Tij të pakompromis.[7] Prandaj, arti islam ka një synim të ngjashëm me atë të Kur'anit – të mësojë dhe përforcojë tek njerëzimi perceptimin e transcendencës hyjnore.

Karakteristikat e shprehjes estetike të *tevhidit*

Kjo nuk është mënyra e vetme në të cilën ekziston një lidhje midis Kur'anit dhe artit islam. Ajo u mishërua, gjithashtu, në karakteristikat estetike të cilat muslimanët i shpikën me qëllim që të krijojnë përshtypjen e pafundësisë dhe transcendencës së kërkuar nga doktrina kur'anore e *tevhidit*. Në çfarë mënyre theksohet kjo doktrinë, nëpërmjet përmbajtjes dhe formës estetike, për të nxitur përshtypjen e pafundësisë dhe transcendencës?

Abstraksioni. Shabllonet e pafundme të artit islam janë, para së gjithash, abstrakte. Megjithëse paraqitja figurative nuk mungon plotësisht, ekziston përgjithësisht pak debat se figurat natyraliste janë të rralla në artet islame. Madje edhe kur përdoren figura nga natyra, ato i nënshtrohen çnatyrimit dhe teknikave të stilizimit, që i bën ato më të përshtatshme për rolin e tyre si mohuese të natyralizmit, sesa si pasqyrime besnike të fenomeneve natyrore.



Foto 8.2 Nga hyrja e Kutub Minarit. Delhi.

Struktura modulare. Vepra e artit islam përbëhet prej pjesëve apo moduleve të shumta, të cilat kombinohen për të paraqitur dizajnin më të lartë. Secili prej këtyre moduleve është një entitet që bart një masë të kulmimit dhe përsosurisë, që e lejon atë të perceptohet si një njësi shprehëse dhe e kënaqshme nga ana e vet, si edhe si pjesë e rëndësishme e kompleksit më të madh.

Kombinimet e njëpasnjëshme. Format e pafundme të zërit, të të parit dhe të lëvizjes dëshmojnë kombinimet e njëpasnjëshme të moduleve themelore dhe/apo të përsëritjeve të tyre. Në këtë mënyrë, formohen kombinimet më të mëdha të shtuara, të cilat bartin statusin dhe identitetin e tyre të pavarur. Kombinimet një pas një më të mëdha në një vepër të artit islam në asnjë mënyrë nuk e prishin identitetin dhe karakterin e njësive më të vogla prej të cilave ato përbëhen. Madje kombinime të tilla më të gjera mund, në kthim, të përsëriten, të ndryshohen dhe të bashkohen me entitete të tjera më të vogla apo më të mëdha, me qëllim që të formojnë kombinime akoma më komplekse. Kështu shablloni i pafundmë ka qendra të shumta të interesit estetik, "pamje" të shumta për t'u përjetuar, ashtu sikurse përjetohen kombinimet e njëpasnjëshme të moduleve, entiteteve, apo motiveve më të vogla. Asnjë dizajn nuk ka një pikë të vetme të prirjes estetike apo zhvillimit progresiv drejt një vatre kulmuese apo përfundimtare. Në vend të kësaj, dizajni islam ka një numër të pashtershëm të qendrave apo vatrave të interesit,



Foto 8.3 Pallati el-Hamra, Granadë.

dhe një formë të perceptimit të brendshëm, që e sfidon caktimin e një fillimi apo fundi vendimtar.

Përsëritja. Karakteristika e katërt, që kërkohet me qëllim që të krijojë përshtypjen e pafundësisë në një objekt arti, është niveli i lartë i përsëritjes. Kombinimet shtuese të artit islam përdorin përsëritjet e motiveve, të moduleve strukturore dhe të kombinimeve të tyre të njëpasnjëshme, të cilat duken se vazhdojnë *ad infinitum*. Abstraksioni rritet dhe përforcohet nga ky kufizim i dallimit të pjesëve përbërëse. Ai pengon çfarëdo moduli në dizajn të marrë përparësi ndaj tjetrit.

Dinamizmi. Dizajni islam është "dinamik", pra, ai është një dizajn që duhet të përjetohet gjatë kohës. Boas-i i ka përshkruar veprat e artit si të bazuara ose në kohë, ose në hapësirë.[8] Për të, artet e bazuara në kohë përfshijnë letërsinë dhe muzikën, ndërsa artet e hapësirës janë ato të arteve vizuale dhe arkitekturës. Vallëzimi dhe drama kategorizohen, nga Boas-i, si arte që përdorin edhe elemente kohore, edhe elemente hapësinore. Megjithëse ky përshkrim mund të tregohet i kuptimshëm për klasifikimin e arteve perëndimore, ai tregohet çorientues për të kuptuarit e arteve islame. Këtu, natyrisht, aplikohen aspektet sipërfaqësore, apo të dukshme, të kohës dhe hapësirës. Një vepër letrare apo muzikore, për shembull, normalisht përjetohet nëpërmjet një serie ngjarjesh temporale estetike. Në rastin e letërsisë, produkti i artit përjetohet ose nëpërmjet leximit, ose nëpërmjet dëgjimit të recitimit të tij; në rastin e muzikës, nëpërmjet pjesëmarrjes apo dëgjimit të një ekzekutimi. Zakonisht, më e pakta, ekzekutimi muzikor mund të "lexohet" nga një partiturë. Nga ana tjetër, të gjitha artet vizuale dhe monumentet arkitekturale shfrytëzojnë hapësirën. Ato zotërojnë hapësirë fizike dhe përdorin elementet hapësinore (pikat, vijat, format dhe vëllimet) për krijimin e tyre.

Ndërkohë, duke i pranuar këto karakteristika, siç vihen në dukje nga Boas-i, ndokush ka nevojë që të shkojë më tej në kualifikimin e arteve islame me qëllim që ato të kuptohen saktësisht. Përveç karakteristikave të jashtme kohore apo hapësinore të përmendura më sipër – karakteristika këto që mund të vlerësohen si universalisht relevante, – çdo vepër e artit islam merr pjesë, në një nivel më të pakapshëm, në një orientim të fuqishëm dhe ndoshta unik kohor. Në fakt, artet vizuale në kulturën islame, ndonëse kanë të bëjnë me elemente hapësinore, nuk mund të përjetohen siç duhet përveçse gjatë kohës. Shablloni i pafundmë kurrë nuk mund të kuptohet me një shikim të vetëm të shpejtë, në një moment të vetëm, me një vështrim të vetëm të pjesëve të tij të llojllojta. Në vend të kësaj, ai e tërheq syrin dhe mendjen nëpërmjet një serie pamjesh apo perceptimesh, që duhet të kuptohen në mënyrë serike. Syri lëviz nga shablloni në shabllon, nga qendra në qendër, në një dizajn dydimensional. Monumenti arkitektural përjetohet gjatë



lëvizjes së njëpasnjëshme përmes dhomave të tij, korridoreve, ndarjeve me kube, apo nënndarjeve të tij. Madje, ndërtesa, apo kompleksi i ndërtesave, nuk kuptohet nga larg si një tërësi, por e bën të nevojshëm përjetimin e tij gjatë kohës derisa vizitori lëviz përmes shumë segmenteve dhe hapësirave të tij.[9] Arti piktorial i miniaturës paraqet gjithashtu një seri karakteresh, apo skenash, që duhet të përjetohen në mënyrë të njëpasnjëshme dhe të pandërprerë, ashtu si në artet kohore të letërsisë, të shprehjes muzikore, apo të vallëzimit. Edhe kur u përket arteve të ashtuquajtura hapësinore, edhe kur u përket arteve kohore, vepra e artit islam kuptohet në mënyrë serike dhe në mënyrë kumulative. Imagjinata nxitet për të plotësuar vazhdimin e një shablloni që evoluon dhe që përsëritet, i cili duket madje se shtrihet, në heshtje, përtej skajit të një pjate, faqes së një libri, panelit të një muri, apo fasadës së një ndërtese. Madje asnjë kuptim i përgjithshëm i shabllonit të pafundmë arkitektural nuk është i mundshëm përveçse pas lëvizjes aktuale, apo të imagjinuar, mbi sipërfaqen e tij dhe përmes hapësirave të tij në një sekuencë kohore. Ardalan dhe Bahtiar flasin për "një arkitekturë lëvizëse ... që lexohet si një kompozim muzikor."[10] Tërësia nuk mund të kuptohet në mënyrë të njëkohshme; në vend të kësaj, njeriu e njeh tërësinë vetëm pas përjetimit dhe shijimit të shumë pjesëve të saj.[11]

Arabeska, si rrjedhim, nuk mund të jetë kurrë një kompozicion statik, siç akuzohet nganjëherë nga interpretues që kanë rënë në gabim.[12] Përkundrazi, vlerësimi i saj duhet të përfshijë një proces dinamik që shqyrton secilin nga motivet, modulet dhe kombinimet e saj të njëpasnjëshme në mënyrë serike. Për ata që e kuptojnë mesazhin dhe strukturat e saj, ajo është estetikisht më dinamikja dhe më aktivja nga të gjitha format e artit.[13] Ajo është një shprehje në të cilën edhe artet e kohës, edhe ato të hapësirës, kërkojnë një përjetim dhe perceptim të caktuar në mënyrë kohore.

Ndërlikimi. Detaji i ndërlikuar është karakteristika e gjashtë që përcakton artin islam. Ndërlikimi nxjerr në pah aftësinë e çdo shablloni apo arabeske për të tërhequr vëmendjen e shikuesit dhe për ta detyruar përqendrimin mbi entitetet strukturore të paraqitura. Një vijë e drejtë apo një figurë e vetme, sado që të kryhet me hijeshi, nuk mund të jetë kurrë materiali i vetëm ikonografik i shabllonit islam. Vetëm me shumëfishimin e elementeve të brendshme dhe me ndërlikimin në rritje të ekzekutimit dhe kombinimit, mund të përftohet dinamizmi dhe vrulli i shabllonit të pafundmë.

NIVELI II: KUR'ANI SI MODEL ARTISTIK

Përveçse i përcaktuar nga mesazhi ideologjik i Kur'anit, arti islam është gjithashtu "kur'anor" në kuptimin se shkrimi i shenjtë i popujve muslimanë ka siguruar modelin e parë dhe kryesor për kreativitetin dhe prodhimin estetik. Kur'ani është përshkruar si "vepra e parë e artit në islam."[14] Kjo nuk do të thotë se Kur'ani konsiderohet si krijim i gjenialitetit letrar të pejgamberit Muhammed, siç është përsëritur aq shumë herë nga jomuslimanët dhe po aq në mënyrë të fuqishme është kundërshtuar nga muslimanët. Përkundrazi, muslimanët mendojnë se Shkrimi i Shenjtë është hyjnor në formën e tij si edhe në përmbajtjen e tij, në shkronjat e tij si edhe në idetë e tij; se ai iu shpall Muhammedit me fjalë ekzakte të Zotit; dhe se renditja e tij e tashme në *ajat* (vargje) dhe *suver* (kapituj) u diktua nga Zoti.

Kjo përmbajtje dhe kjo formë e Kur'anit ka siguruar të gjithë karakteristikat dalluese të cilat, siç e kemi vënë në dukje më parë, janë përfaqësuese të shablloneve të pafundme të arteve islame. Vetë Kur'ani është shembulli më i përsosur i shabllonit të pafundmë – shembulli që do të influenconte gjithë krijimet e ardhme në artet letrare, artet vizuale (edhe dekorimin, edhe monumentet arkitekturale), dhe madje artet e tingullit (shih Kapitullin 21) dhe lëvizjes.[15] Si një vepër letrare, Kur'ani ka një estetikë të mrekullueshme dhe ndikim emocional mbi muslimanët që e lexojnë apo e dëgjojnë prozën e tij poetike. Në të vërtetë, shumë konvertime në besimin e ri u bënë përmes fuqisë estetike të recitimeve të tij dhe janë të shumta njoftimet për njerëzit që qajnë, apo madje vdesin nga dëgjimi i recitimit të tij.[16] Madje edhe jomuslimanët janë impresionuar thellësisht nga përkryershmëria e tij letrare. Ky perfeksionim i paimitueshëm i Kur'anit është emëruar si *i'xhaz* i tij, apo "fuqia për të paaftësuar." Por paaftësia për t'u krahasuar me elokuencën e tij nuk e ka penguar atë nga të qenët një model për të gjitha artet. Ky kontribut në kulturën islame ka përcaktuar adoptimin dhe përdorimin e motiveve dhe teknikave artistike të panumërta të huazuara nga shumë kultura dhe shumë popuj gjatë shekujve. Është ky thelb, apo ky model, që trajtësoi adoptimin e këtyre materialeve dhe ideve dhe përcaktoi krijimin e motiveve dhe teknikave të reja. Mishërimi madhështor i mesazhit islam të *tevhidit* duhej të ishte normë dhe ideal për të gjithë shembujt e ardhshëm të artit islam (shih Kap. 19).



Foto 8.4 Ura e Mostarit dhe rrethi i saj.

Kur'ani siguron modelin e parë për gjashtë karakteristikat e artit islam të përmendura më sipër. E para, në vend të theksimit të pasqyrimit realist apo natyralist, Kur'ani dëshmon një refuzim të zhvillimit narrativ si një parim letrar organizativ. Referimet ndaj ndodhive të caktuara trajtohen në mënyrë segmentore dhe me përmendje të përsëritura, sikur lexuesit të ishin tashmë të familjarizuar me ngjarjet dhe karakteret. Qëllimi kryesor nuk është narrativja, por didaktika dhe morali. Vetë renditja e veprës (*suret* medinase më të gjata dhe më të ngjashme me prozën nga fillimi, dhe *suret* mekase më të shkurtra dhe më shumë poetike afër fundit) kontribuon, gjithashtu, në cilësinë abstrakte të Kur'anit. Vargjet nuk e drejtojnë lexuesin përmes një serie gjendjesh shpirtërore kontrastuese dhe të stimuluara në mënyrë dramatike. Në vend të kësaj, lexuesi preket nga emocionet që duken të abstraktuara apo të ndara nga karakterizimi specifik. *Ajetet* dhe *suret* sigurisht ngjallin emocionet e dëgjuesit, por ata veprojnë kështu pa shkaktuar gjendje shpirtërore specifike.

E dyta, Kur'ani, si një vepër islame e artit, ndahet në module letrare (*ajât* dhe *suver*), të cilat ekzistojnë si pjesë të plota që qëndrojnë më vete. Çdo njëri është i kompletuar, dhe nuk varet nga ai që ka kaluar përpara, apo vjen pas tij. Modulet kanë lidhje të paktë apo joorganike, që do ta bënte të nevojshme një vazhdimësi e veçantë. Gjatë recitimit të tij, periudhat e heshtjes *(vakfât)* sigurojnë një ndarje të qartë të interpretimit muzikor në module dëgjimore (shih Kapitullin 23).

E treta, rreshtat dhe vargjet kur'anore kombinohen për të formuar entitete më të mëdha, apo kombinime të njëpasnjëshme. Këto mund të jenë kapituj të shkurtër, apo pjesë, brenda një kapitulli më të gjatë. Për shembull, dhjetë *ajete* formojnë një *ushr*. Një seri ndarjesh *ushr* bëjnë një *rub* apo "një çerek." Katër "çerekë" kombinohen për të formuar një *hizb*. Dy *ehzab* (shumësi i *hizb*) përbëjnë një *xhuz* ("pjesë"), dhe në Kur'anin e plotë përmbahen tridhjetë *exhza* (shumësi i *xhuz*). Madje, modulet e *ajeteve* ndahen më tej në rreshta të ndarë nga rimat dhe asonancat fundore.

Për sa kohë që kuptimi nuk shtrembërohet, vendet ndaluese të këtyre kombinimeve të vargjeve mund të ndryshojnë. Një mënyrë leximi *(kira'eh)* e Kur'anit mund të përfundojë me kompletimin e një sureje, apo mund të ndalojë pas çfarëdo vargu, apo grumbull vargjesh, edhe sikur ato të mbiharkojnë dy apo më tepër *sure*. Muslimani lexon apo dëgjon *ma tejessere* ("atë që është më e lehtë"), pra, çdo gjë që ai/ajo nxitet për të lexuar apo dëgjuar në atë kohë të veçantë. Recitimi është, si rrjedhim, pa gjatësi, apo fillim dhe fund të paracaktuar. Ai nuk të lë përshtypjen e zhvillimit apo finalitetit përfundimtar.

Karakteristika e katërt që mund të gjendet në të gjitha artet e kulturës islame – begatia e mënyrave përsëritëse – paraqitet njëlloj në prototipin kur'anor. Mjetet poetike që rezultojnë me përsëritje tingulli, apo përsëritje metrike, janë me shumicë në Kur'an. Përveç shembujve të shpeshtë të rimave fundore një apo shumërrokëshe, Kur'ani përmban shumë rima të brendshme në rreshta. Përsëritjet e njësive metrike të tingullit të zanores apo bashkëtingëllores janë të shumta dhe e gjallërojnë poetikisht këtë vepër letrare. Frazat dhe rreshtat e refrenit rifillojnë vazhdimisht për të përforcuar edhe mesazhin didaktik, edhe mesazhin estetik. Përsëritja e ideve dhe e formave të të folurit vlerësohet midis elementeve të elokuencës apo *belagah*. Është kjo elokuencë që ka siguruar vërtetimin për argumentin e muslimanëve se Kur'ani është me të vërtetë i mrekullueshëm dhe, si rrjedhim, fjalë e përjetshme e Zotit.

Karakteristika e pestë e dalluar e arteve vizuale të kulturës islame – domosdoshmëria e përjetimit të tyre gjatë kohës – duhet të kërkohet në Kur'anin Fisnik, meqë të gjitha veprat letrare konsiderohen të jenë arte të kohës. Në këtë rast, megjithatë, si në të gjitha artet islame, ekziston një proces serik i perceptimit dhe i vlerësimit që e sfidon zhvillimin drejt një kulmimi të vetëm kryesor dhe konkluzioni të mëvonshëm. Përshtypja e unitetit të përgjithshëm është e dobët dhe vetëm nëpërmjet përjetimit të pjesëve të tij individuale, një pas një, lexuesi apo dëgjuesi kap një sens të tërësisë.

Ndërlikimi, karakteristika e gjashtë e arteve të popujve muslimanë, modelohet po ashtu sipas Kur'anit. Paralelizmi, antiteza, metafora, krahasimi dhe alegoria janë vetëm disa prej shumë mjeteve poetike që sigurojnë pasurinë dhe përpunimin fjalësor në Kur'an. Shumëfishimi i këtyre elementeve u shkakton atyre që i dëgjojnë, apo i lexojnë fragmentet e tij, mahnitje me bukurinë dhe elokuencën e tij.

NIVELI III: KUR'ANI SI IKONOGRAFI ARTISTIKE

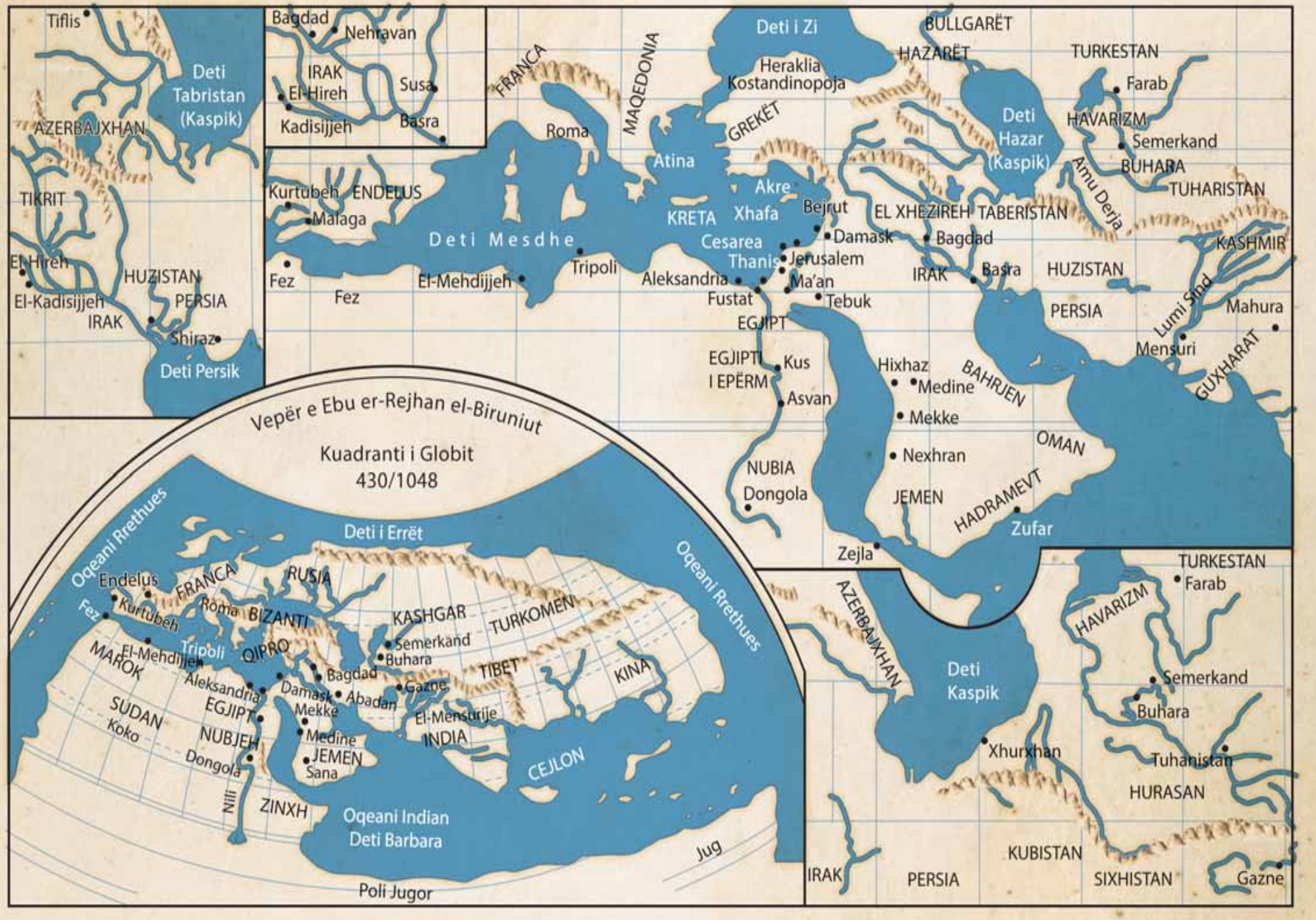
Kur'ani jo vetëm i siguroi qytetërimit islam një ideologji që të shprehet në artet e tij, jo vetëm dha modelin e parë dhe më të rëndësishëm të përmbajtjes dhe formës artistike, por ai gjithashtu siguroi materialin më të rëndësishëm për ikonografinë e arteve islame.

Traditën e gjatë të rëndësisë dhe të përkryerjes letrare ndërmjet pararendësve semitë të shekullit të shtatë muslimanët e njihnin mirë. Në vijim të interesimit dhe përsosurisë së tyre për krijimin letrar, arti i të shkruarit u zhvillua nga popujt semitë në një stad të hershëm. Shkrimi u përdor për mijëvjeçarë në kulturat mesopotamike paraislame si një komponent i arteve vizuale. Shiritat shoqërues të shkrimit që janë zbuluar mbi relieve dhe statuja të shumta artistike të sumerianëve, babilonasve dhe asirianëve, emërtojnë veçse një numër të paktë të këtyre popujve.[17] Megjithatë, funksioni i këtyre përfshirjeve kaligrafike paraislame ishte kryesisht diskursiv. Shkrimi u përdor si një shoqërim logjik për të shpjeguar kuptimin e paraqitjes vizuale. Përdorimi i tillë i shkrimit në krijimet artistike vazhdoi në artin bizantin. Me Islamin, megjithatë, shkrimit dhe kaligrafisë iu desh t'i nënshtroheshin një metamorfoze të thellë, e cila i ndryshoi ato nga simbole të thjeshta diskursive, në materiale estetike dhe plotësisht ikonografike.

Ky zhvillim që ndodhi nuk ishte rastësisht. Më saktë, ai mund të shikohet si një dimension tjetër i influencës themelore "kur'anore" mbi ndjenjën dhe qëndrimin estetik të muslimanëve. Synimi i artit për muslimanin është që t'i drejtojë qeniet



Foto 8.5 Një leuhë/tablo e Mustafa Rakim efendiut 1212/1797 "Subhanallahi ve'l-hamdulil-lahi velâ ilâhe il-lallahu vallahu ekber. Velâ havle velâ kuvvete illâ bil-lahil alijjil-adhîm".

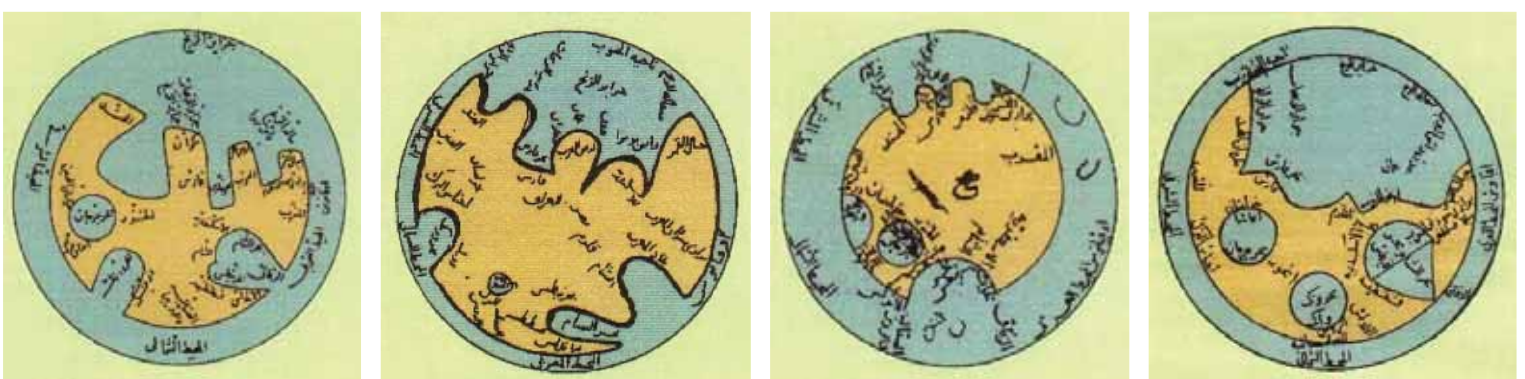

Tiflis
Deti Tabristan (Kaspik)
AZERBAJXHAN
TIKRIT
El-Hireh
El-Kadisijjeh
IRAK
HUZISTAN
PERSIA
Shiraz
Deti Persik
Bagdad
Nehravan
IRAK
El-Hireh
Susa
Kadisijjeh
Basra
FRANCA
MAQEDONIA
Deti i Zi
BULLGARËT
HAZARËT
TURKESTAN
Heraklia
Kostandinopoja
GREKËT
Roma
Atina
Deti Hazar (Kaspik)
Farab
HAVARIZM
Semerkand
BUHARA
Amu Derja
TUHARISTAN
Kurtubeh
ENDELUS
Malaga
Deti Mesdhe
KRETA
Akre
Xhafa
Bejrut
EL XHEZIREH
TABERISTAN
Damask
Bagdad
KASHMIR
Cesarea
Thanis
Jerusalem
Fez
Tripoli
El-Mehdijjeh
Aleksandria
Ma'an
IRAK
Basra
HUZISTAN
Fez
Fustat
Tebuk
PERSIA
Lumi Sind
Mahura
EGJIPT
Mensuri
EGJIPTI I EPËRM
Kus
Hixhaz
Medine
BAHRJEN
GUXHARAT
Asvan
Mekke
Nexhran
OMAN
NUBIA
Dongola
JEMEN
HADRAMEVT
Zufar
Zejla
Vepër e Ebu er-Rejhan el-Biruniut
Kuadranti i Globit
430/1048
Oqeani Rrethues
Deti i Errët
Oqeani Rrethues
Endelus
FRANCA
RUSIA
Fez
Kurtubeh
Roma
BIZANTI
KASHGAR
TURKOMEN
Semerkand
Tripoli
QIPRO
Buhara
El-Mehdijjeh
MAROK
Bagdad
TIBET
KINA
Aleksandria
Damask
Abadan
Gazne
SUDAN
Koko
EGJIPT
Mekke
El-Mensurije
INDIA
NUBJEH
Medine
Dongola
JEMEN
Sana
CEJLON
Nili
ZINXH
Oqeani Indian
Deti Barbara
Jug
Poli Jugor
AZERBAJXHAN
Deti Kaspik
TURKESTAN
Farab
HAVARIZM
Semerkand
Buhara
Xhurxhan
Tuhanistan
HURASAN
KUBISTAN
IRAK
PERSIA
SIXHISTAN
Gazne

njerëzore, si mëkëmbës të një Zoti transcendent, drejt përsiatjes dhe kujtimit të Tij. Në drejtim të këtij synimi, nuk mund të gjendet asnjë element më i përshtatshëm sesa fragmentet poetikisht frymëzuese të Kur'anit Fisnik. Ndonëse Zoti është në të vërtetë përtej natyrës dhe përtej përfytyrimit, Fjala e Tij, siç iu shpall pejgamberit Muhammed, mbart përkujtimin e Tij tek shikuesi apo dëgjuesi, pa frikën e të cenuarit të transcendencës hyjnore. Ai, si rrjedhim, është materiali ikonografik *par excellence* për veprën e artit islam. Tashmë, në shekullin e shtatë e.s., kjo tendencë qe bërë e dukshme, siç u demonstrua qartë në zbukurimin e Kubesë së Shkëmbit *(Kubbetu's-Sahrah)* në Jerusalem. Ky monument, i cili ka një program ekstensiv dekorativ që përfshin citime kur'anore, u përfundua nga halifi emevit Abdu'l-Meliku, në 71/691. Nëpërmjet përdorimit të vazhdueshëm dhe profilik të shprehjeve dhe fragmenteve kur'anore, objektet e artit të popujve muslimanë ishin përkujtese të vazhdueshme të *tevhidit*.

Realizmi i efektshmërisë, fisnikërimit dhe përshtatshmërisë së motiveve vizuale kur'anore dhe diskursive solli në vazhdën e tij një numër të madh influencash korrelative në kulturën dhe artet islame. Këto përfshinë zhvillimin çuditërisht të shpejtë të shkrimit arab, përpunimin e tij në një katalog shumë të adaptueshëm të formave, shumëfishimin e pabesueshëm të stileve dalluese dhe përdorimin e përgjithshëm të materialeve kaligrafike në veprat artistike.

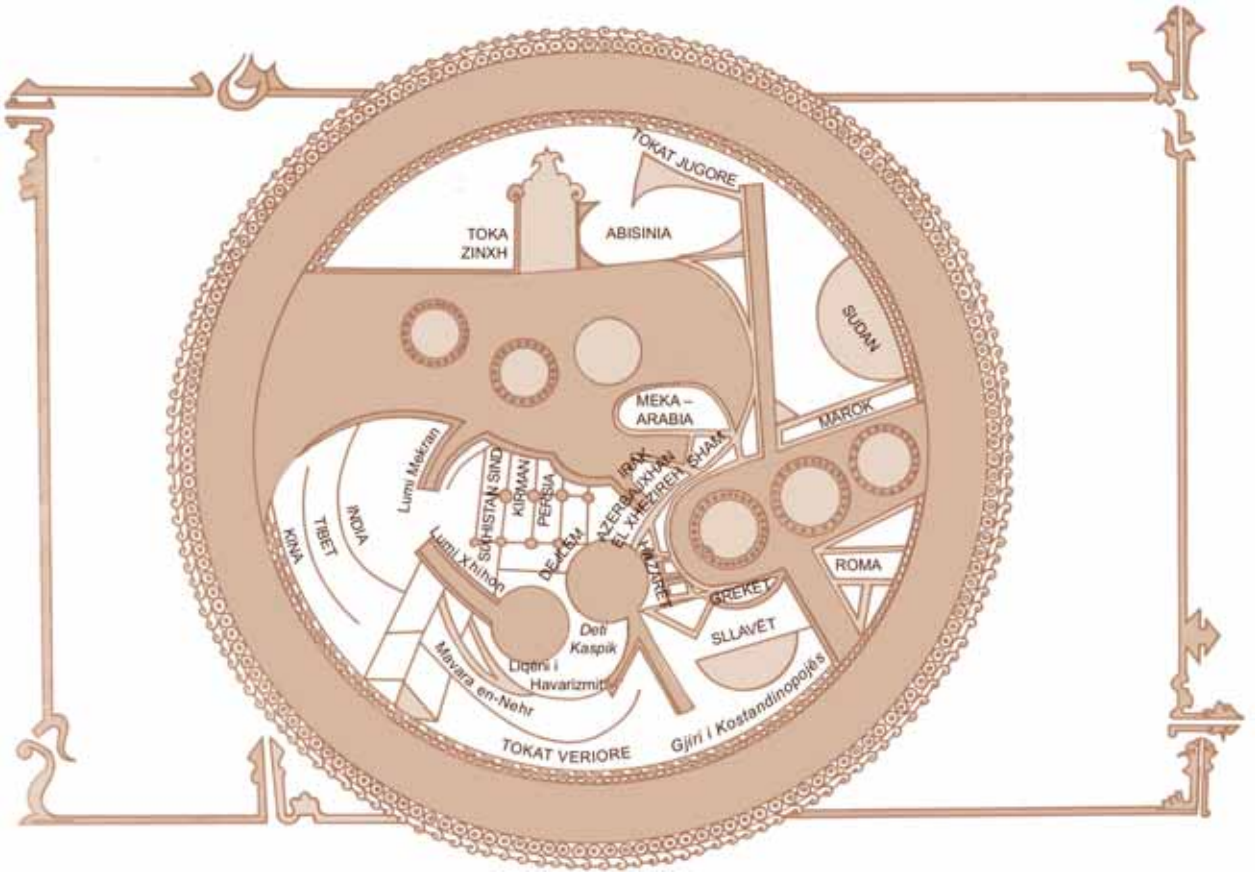
Përfshirja e fragmenteve kur'anore nuk kryhej kurrë pa kujdes, pa nderim dhe pa perfeksionim. Si rrjedhim, arti i të shkruarit bukur, apo kaligrafia, u zhvillua ndërmjet muslimanëve të hershëm me imagjinatë dhe shpejtësi të mahnitshme. As kaligrafia paraislame, as ajo pasislame, nuk kërkoi për vetveten kursivitetin, adaptueshmërinë, plasticitetin si edhe lexueshmërinë, që kërkoheshin për shkrimin arab. U provuan zgjatimet dhe kontraktimet në gjatësi, si edhe në gjerësi, pasi shkronjat formësoheshin në trajta dhe madhësi të ndryshme. Stilet e shumta të shkrimit u shfrytëzuan të vetme, apo u kombinuan me motive jokaligrafike. Shkrimet e çdo mënyre këndore dhe të rrumbullakosur të imagjinueshme janë krijuar nga popujt muslimanë. Disa nga përpjekjet më interesante bashkëkohore estetike në botën muslimane janë në të vërtetë ato që u zhvilluan rreth kësaj teme artistike shumë popullore të popujve muslimanë.

Meqë çdo akt dhe mendim i muslimanit bart një lidhje apo një përcaktim fetar, inkorporimi i fjalëve të Zotit në çdo skemë të mundshme dekorative, në çdo përjetim dëgjimor dhe vizual, është një objektiv i dëshiruar.[18] Fragmentet kur'anore janë përdorur si motive dekorative jo vetëm në elemente të rëndësishme nga pikëpamja fetare, por gjithashtu në pëlhura, veshje, enë dhe tabaka, kuti dhe orendi, mure dhe ndërtesa, madje poçe të cekëta gatimi, në çdo shekull të historisë islame dhe në çdo skaj të botës muslimane. Kjo nuk është më pak e përhapur dhe e spikatur në artet letrare dhe vokale. Me përfshirjen e fragmenteve të Kur'anit të riprodhuara bukur kaligrafikisht, vepra e artit islam përfton jo vetëm një influencë diskursive nga Kur'ani, por gjithashtu një përcaktim estetik kur'anor. Madje edhe kur shkrimi përçon material tjetër përveç fragmenteve të Shkrimit të Shenjtë – thënie të devotshme; proverba; emra të Zotit, të Pejgamberit, apo të personave fetarë, apo detaje të konstruksionit, patronazhit apo artistit – ekziston theksimi mbi ilustrimet imagjinative dhe të bukura të shkrimit arab. Nga Rabati deri në Mindanao, nga Kano deri



Harta 26 Harta e botës dhe të pjesëve të saj nga Ebu'r-Rejhan el-Biruniu 430/1048. El-Biruni në historinë e gjeografisë njihet si konstatuesi kryesor i paraleleve dhe meridianëve midis Gaznes dhe Bagdadit duke i shfrytëzuar vëzhgimet astronomike, distancat dhe rregullat themelore të trigonometrisë. Të dhënat e tij më vonë janë përdorur si prova kryesore për caktimin e vendeve në pjesën lindore të botës islame.





Harta 27 Toka sipas Ibrahim ibn Muhammed el-Istakhriut (shekulli i 4-t/10-të)

në Semerkand, fragmentet kur'anore të shkruara me shkrimin arab kanë siguruar lëndën përbërëse më të nderuar të arteve. Në asnjë traditë estetike të botës nuk është luajtur një rol i tillë vendimtar nga arti i kaligrafisë, apo nga një libër i vetëm.

Një numër studiuesish kanë shkruar vitet e fundit rreth natyrës simbolike të artit islam.[19] Disa prej tyre janë jomuslimanë; të tjerë janë muslimanë. Në të dy rastet, sidoqoftë, këta shkrimtarë, pothuajse pa përjashtim, kanë lindur apo janë edukuar në një ambient perëndimor. Cilësimi i tyre i kuptimit simbolik për artin islam nuk nënkupton thjesht nocionin e pranuar universalisht se artet janë një mënyrë për të shprehur një ide abstrakte në poezi, ngjyra, vija, trajta, tinguj, lëvizje dhe me radhë. Në këtë sens, natyrisht, i gjithë arti është simbolik. Këta shkrimtarë pretendojnë shumë më tepër për ato që ata i shohin si implikime simbolike të artit islam. Për ta, format, trajtat, objektet, skenat dhe madje shkronjat dhe numrat e përdorur në artin islam, kanë një kuptim të fshehtë *(batini)*. Sikurse *mandala*, shtylla falike, apo paraqitjet antropomorfike të perëndive dhe perëndeshave kanë kuptim të veçantë religjioz për hindunë, apo kryqi, skena e kryqëzimit dhe statuja e Krishtit janë simbole të fuqishme për të krishterin, po ashtu, vazhdon argumenti i tyre, ekzistojnë "simbole islame" të veçanta të cilat paraqesin vizualisht një numër të madh domethëniesh që kapen dhe kuptohen nga shikuesi. Ndonëse motivet apo simbolet për të cilat flasin këta studiues gjykohen të jenë tipike për kulturën islame, logjika estetike është identike më atë që lidhet me traditat e tjera të caktuara artistike. Pretendohet se kubeja duhet të konsiderohet si kupë e qiellit[20]; medaljoni në qendër të një qilimi është një paraqitje e vendkalimit në qiell[21]; e kaltra e iluminacionit të dorëshkrimit është një simbol i Pafundësisë, i Zotit[22]; dekorimi epigrafik që përfshin emrin e sundimtarit është përkrahje për shtetin politik,[23] apo madje një manifestim i Allahut.[24] Deri edhe zbrazëtia apo "boshllëku" konsiderohet si "një simbol i transcendencës së Zotit dhe i prezencës së Tij në të gjitha gjërat."[25]

Të gjitha këto atribuime të përmbajtjes literale simbolike janë antagoniste me esencën e artit islam dhe me cilësinë e tij abstrakte. Arti islam lindi dhe u zhvillua në një ambient semit, i cili i mohoi dhe i dënoi të gjitha paraqitjet e mbretërisë transcendente. Ai është një art i bazuar mbi një ide – *tevhidin* – që nuk mund të shprehet estetikisht me anën e lidhjes reale, apo të imagjinuar, midis natyrës dhe Zotit. Lidhja e tillë do të ishte një lloj

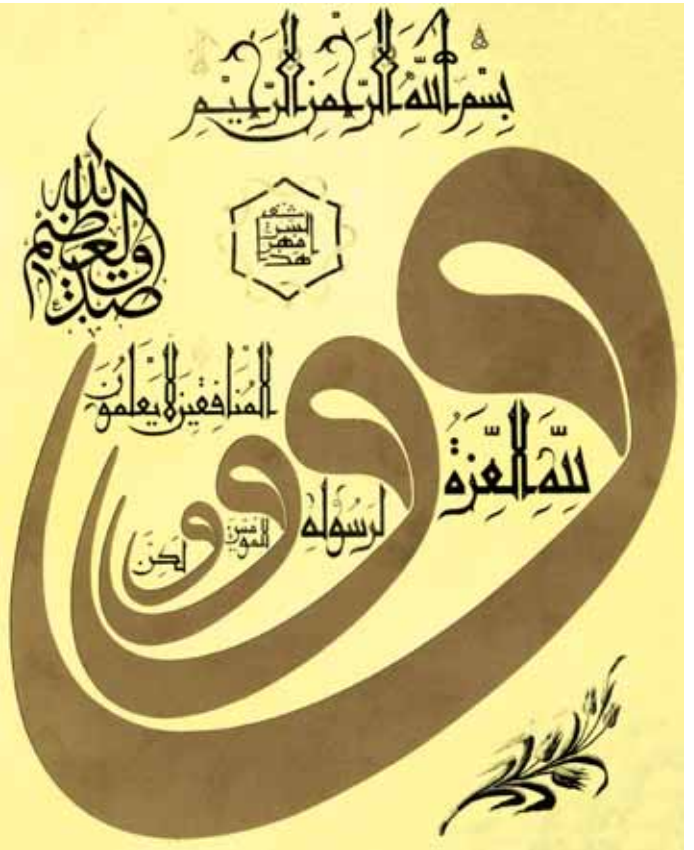
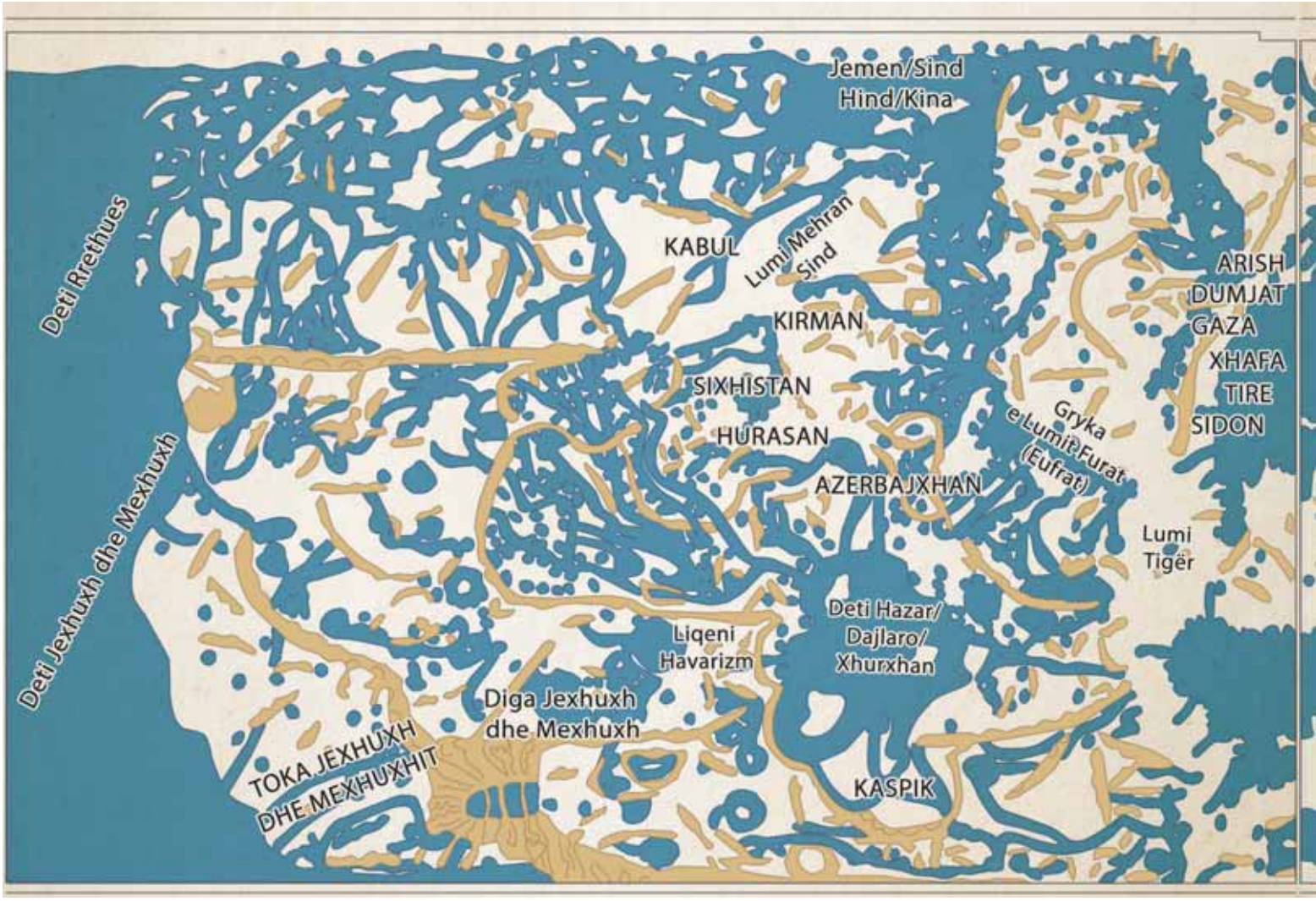


Foto 8.6 Shkrimi i kornizuar i "vavit" nga Mehmed Shefik Beu në Ullu xhaminë e Bursës: "Në të vërtetë, fuqia është e Allahut, e të Dërguarit të Tij dhe e besimtarëve, por hipokritët nuk e dinë." (Surja Munafikun, 63/8)

shirku apo "shoqërimi" i qenieve dhe objekteve të tjera me Allahun; dhe kjo është gjykuar si praktika më e urryer, mëkati më i madh në Islam.

Këto besime dhe premisa kanë krijuar një cilësi në tërësi asimbolike në fenë dhe kulturën e Islamit. Është vënë shpesh në dukje se madje ritualet e Islamit më shumë se simbolike janë në esencë funksionale. Thirrja për t'u falur, madje vetë minarja, nuk janë elemente simbolike dëgjimore apo vizuale. Ato janë, respektivisht, një akt për t'i ndihmuar muslimanët të mblidhen për falje në kohë të veçanta të ditës, dhe një element arkitektural për ta lehtësuar këtë akt.[26] Vendi i *mihrabit* të xhamisë nuk zotëron respekt të veçantë nga ana e besimtarit; vendi nuk është më i shenjtë sesa cilido vend tjetër në xhami.[27] Gjysmëhëna, e cila shoqërohet shpesh me Islamin nga jomuslimanët, nuk ka kuptim si një simbol vizual i fesë brenda kulturës islame.[28] Ajo është më shumë shenjë e ushtrisë otomane, të cilën evropianët e konsideruan gabimisht si një simbol të fesë islame. Meqë kryqi shumë më herët kishte filluar ta simbolizonte Krishterimin,



Harta 28 Toka sipas Es-Safaksiut (shekulli i 4-t/10-të)

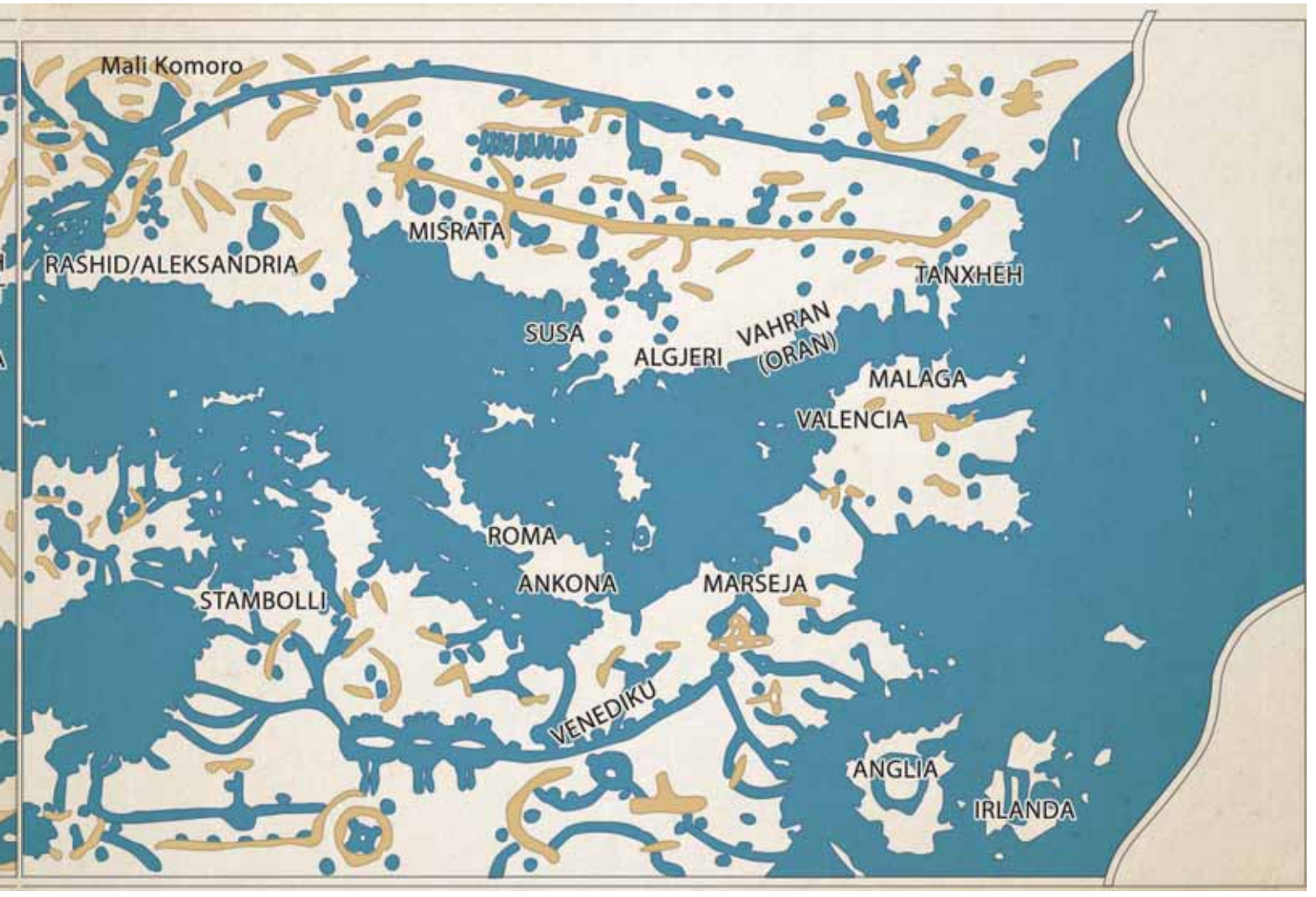
ata dolën në konkluzionin se Islami ka adoptuar gjysmëhënën si simbolin e tij të krahasueshëm.

Sigurisht këto fakte janë të njohura për studiuesit jomuslimanë dhe muslimanë të artit islam. Është e çuditshme, atëherë, që këta studiues këmbëngulin në interpretimin e këtij arti në një mënyrë që është e papajtueshme me pjesën tjetër të kulturës. Hipotezat që vijojnë mund të flasin për mbështetjen e shpjegimeve të tyre të tilla të domethënies estetike në artin islam.

Një hipotezë është se autorët janë aq të indoktrinuar nga interpretimet perëndimore të artit saqë është e vështirë, nëse jo e pamundur, që t'iu shpëtojnë këtyre paragjykimeve qytetërimore kur shqyrtojnë artin islam. Fatkeqësisht, premisat që mund të përshtaten perfekt për interpretimin e artit të krishterë të Evropës, duket se janë transplantuar në fushën e artit islam, ku ato, haptas, s'kanë vend. Kjo sigurisht thekson nevojën për maturi të jashtëzakonshme, për njohje të thellë dhe për të përdorur identifikimin me veten, kur merren me studime krahasuese dhe ndërkulturore në përgjithësi dhe me artin islam në veçanti.

Arsyeja e dytë për mbizotërimin e madh në publikimet e fundit të interpretimeve simbolike të artit islam është se fusha e estetikës dhe historia e artit dominohet ose nga studiuesit perëndimorë, ose nga ata me arsimim perëndimor. Fusha është vlerësuar aq ulët në botën muslimane, saqë ajo ka tërhequr pak talente të rëndësishme nga brenda, duke e bërë të nevojshme kontrollin e saj nga njerëz të huaj të fesë dhe kulturës. Përveç kësaj, meqë shkollat e mesme dhe universitetet në botën muslimane kanë shpërfillur nxitjen e studimeve në estetikë dhe në historinë e artit, muslimanët që u interesuan për këto disiplina, janë arsimuar, praktikisht pa përjashtim, në institucionet perëndimore, nën influencën e tutorëve perëndimorë dhe parimeve të artit perëndimor. Studiuesit muslimanë, si rrjedhim, qoftë të konvertuar, apo muslimanë që nga lindja, shpesh janë të ndikuar nga keqinterpretimet ekzogjene të artit islam siç janë barasvlerësit e tyre jomuslimanë.

Ekziston arsyeja e tretë për atribuimet e kohëve të fundit për një përmbajtje revoltuese simbolike literale ndaj artit islam, në kundërshtim me



cilësinë e tij abstrakte të brendshme. Kjo është influenca e Sufizmit, e rrymës mistike brenda Islamit. Misticizmi, përveç theksit të tij në eksperiencën personale shpirtërore të besimit, është një doktrinë apo bindje që thekson cilësitë misterioze ezoterike dhe magjike të religjionit. Ide të tilla janë të vërteta për mendimin mistik në Islam, si edhe në Krishterim, Hinduizëm, Xhainizëm, Judaizëm dhe tradita të tjera religjioze. Mistikët zakonisht iu kanë atribuar domethëniet e fshehta shkronjave, fjalëve dhe frazave si edhe të gjitha llojeve të motiveve dhe figurave vizuale. Pasi kanë kërkuar me mënyra të ndryshme që të arrijnë bashkimin me hyjnoren, ata kanë qenë shumë pak të kujdesshëm që të ruajnë dallimin e qartë midis transcendencës dhe sferave natyrore, që është një vulë e Islamit ortodoks dhe e *tevhidit* (shih Kapitullin 16).

Askush nuk mund ta mohojë ekzistencën e ideve të tilla brenda historisë islame, apo përhapjen e praktikave dhe interpretimeve të caktuara okulte, që ata futën në vazhdën e tyre. Por këto fakte nuk duhet të fryhen jashtë përmasës për të shpjeguar tërë fenomenin që njihet si art islam. Ndonëse mistikët janë

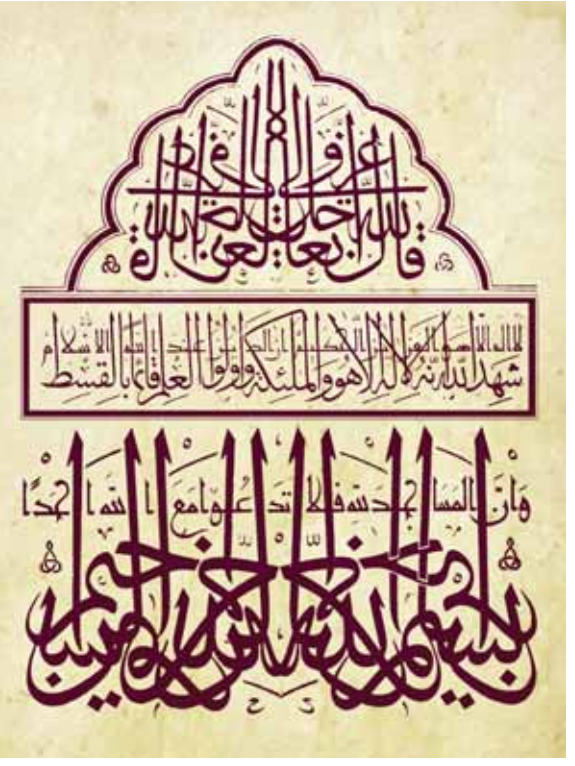
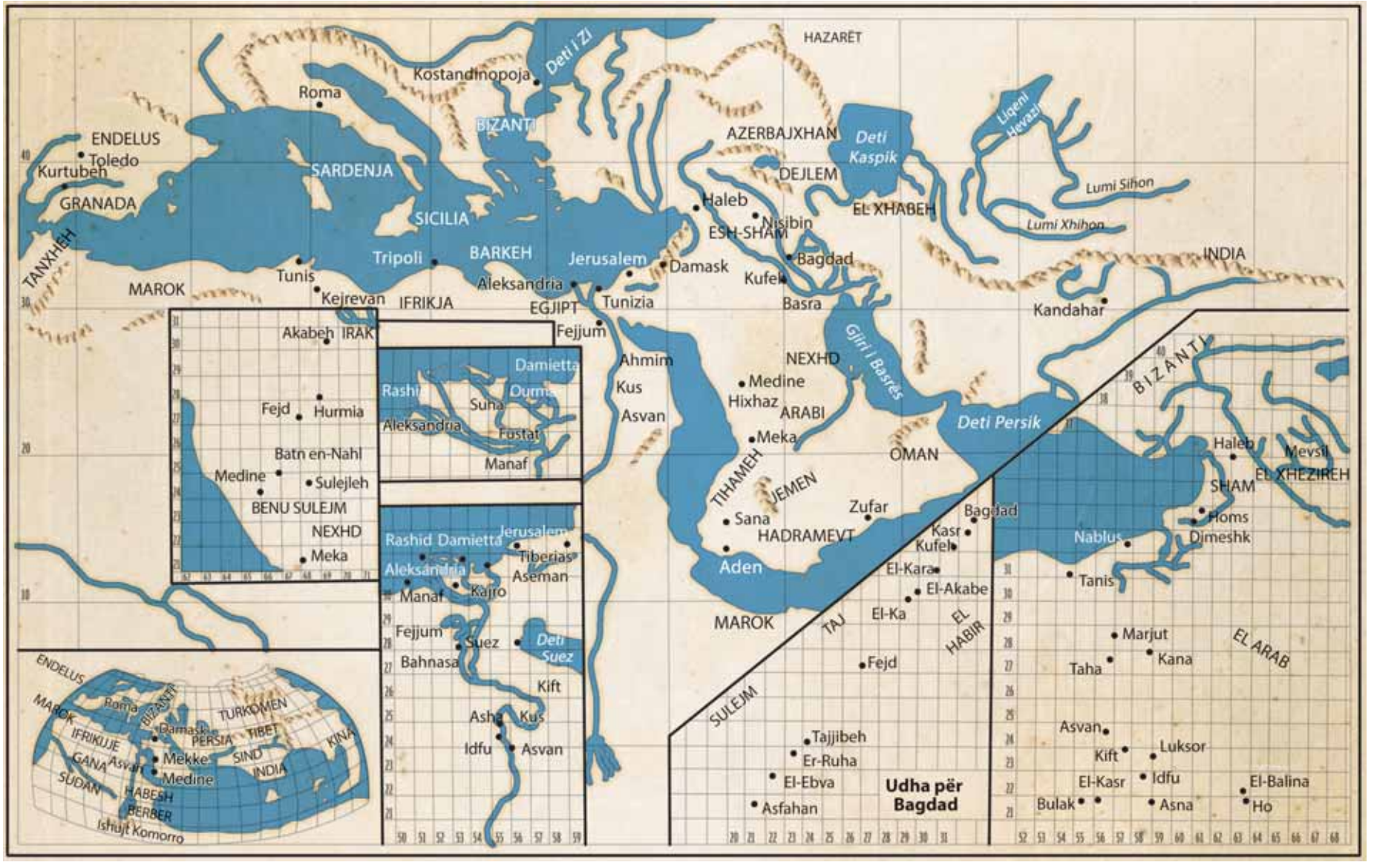


Foto 8.7 Një kornizë tjetër me pasqyrë e Mehmed Shefik Beut në Ullu Xhanimë në Bursa.


HAZARET
Deti i Zi
Kostandinopoja
Roma
BIZANT
ENDELUS
Toledo
Kurtubeh
GRANADA
SARDENJA
SICILIA
TANXHEH
MAROK
Tunis
Kejrevan
Tripoli
BARKEH
IFRIKJA
Aleksandria
EGJIPT
Jerusalem
Damask
Tunizia
Fejjum
AZERBAJXHAN
Deti Kaspik
DEJLEM
Haleb
Nisibin
ESH-SHAM
EL XHABEH
Lumi Sihon
Lumi Xhihon
Ligeni Hevazit
Bagdad
Kufe
Basra
INDIA
Kandahar
Akabeh
IRAK
Fejd
Hurmia
Batn en-Nahl
Medine
Sulejleh
BENU SULEJM
NEXHD
Meka
Damietta
Rashi
Dumia
Suha
Aleksandria
Fustat
Manaf
Ahmim
Kus
Asvan
NEXHD
Medine
Hixhaz
ARABI
Meka
Gjiri i Basrës
Deti Persik
OMAN
TIHAMEH
JEMEN
Sana
HADRAMEVT
Aden
Zufar
Bagdad
Kasr
Kufe
El-Kara
El-Akabe
El-Ka
EL HABIR
TAJ
MAROK
Fejd
SULEJM
Tajjibeh
Er-Ruha
El-Ebva
Asfahan
Udha për Bagdad
Rashid
Damietta
Jerusalem
Tiberias
Aleksandria
Aseman
Manaf
Kajro
Fejjum
Suez
Deti Suez
Bahnasa
Kift
Asha
Kus
Idfu
Asvan
BIZANTI
Haleb
Mevsil
EL XHEZIREH
SHAM
Homs
Dimeshk
Nablus
Tanis
Marjut
Kana
Taha
EL ARAB
Asvan
Kift
Luksor
El-Kasr
Idfu
El-Balina
Bulak
Asna
Ho
ENDELUS
MAROK
IFRIKIJJE
GANA
SUDAN
HABESH
BERBER
Ishujt Komorro
Roma
BIZANTI
Damask
Mekke
Medine
Asvan
PERSIA
TURKOMEN
TIBET
SIND
INDIA
KINA

përpjekur të argumentojnë se themelues i Sufizmit ishte vetë Muhammedi, lëvizja arriti njëfarë rëndësie statistikore vetëm pak shekuj pas vdekjes së Pejgamberit a.s.. Pranimi i saj më i gjerë në periudha të caktuara të historisë islame nuk mund të sillet si provë për të shpjeguar gjenezën dhe tërë historinë e artit islam. Prania e një arti unikisht islam ishte tashmë e dukshme në shekullin e parë sipas Hixhretit, një periudhë që sigurisht e paradaton influencën e përhapur sufite. *Kubbetu's-Sahrah* (Kubeja e Shkëmbit) e Abdu'l-Melikut në Jerusalem (71/691), ka të gjithë elementet përbërëse dhe karakteristikat e artit islam – të artit kur'anor – shumë kohë më parë se Sufizmi të përhapej dhe të fillonte t'ua bashkonte interpretimet e tij të simbolizmit literal arteve islame. Kubeja e Shkëmbit nuk ishte sigurisht një produkt i ideologjisë mistike islame. Si rrjedhim, ajo duhej të përkonte me një interpretim estetik që përkon me Islamin në tërësi.

Ekzagjerimet (fetare dhe shoqërore) e disa grupeve mistike i kanë dhënë Sufizmit një emër të keq në shumë pjesë të botës muslimane. Shikimi i tij i drejtuar përbrenda, tendencat personaliste janë konsideruar nga modernistët islamë si një nga shkaqet kryesore për nënshtrimin dhe degradimin e popujve muslimanë në duart e fuqive të brendshme dhe të jashtme. U argumentua se mbitheksimi i devocionit personal u krye në dëm të theksimit tradicional islam në arritjen, zhvillimin dhe progresin individual dhe kolektiv. Ky tejvlerësim e zvogëloi përpjekjen për bashkëveprim midis *dinit* dhe *dunjasë* (midis "fesë" dhe "kësaj bote"), dhe solli një përkujdesje të ekzagjeruar në vend të kësaj, për jetën e përtejme. Reforma islame e kohëve të fundit dhe lëvizjet përtëritëse, si rrjedhim, e kundërshtoj në shkallë të madhe misticizmin dhe udhëheqja e *ummetit* musliman bashkëkohor është kryesisht jomistike, apo madje antimistike.

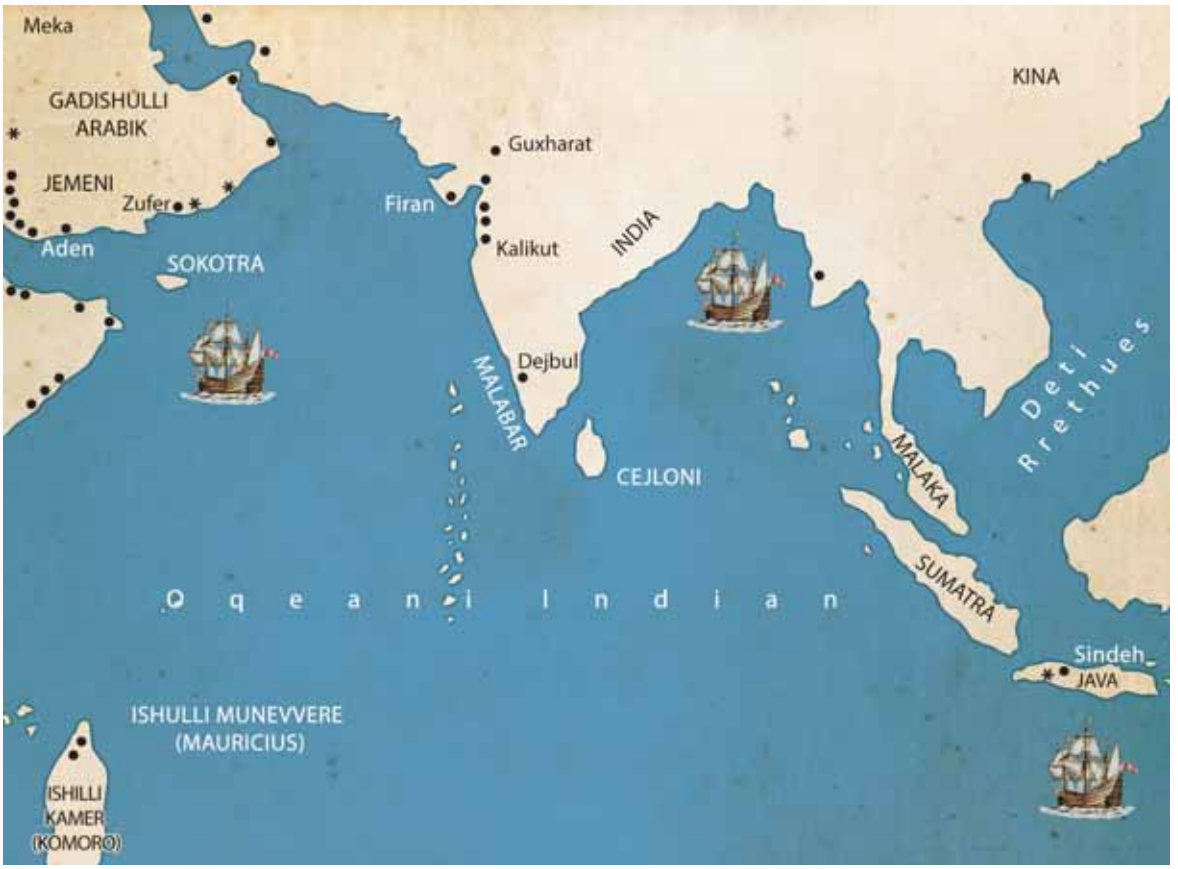
Ndonëse shumica e muslimanëve që jetojnë në botën muslimane nuk janë pasues të vëllazërisë mistike dhe ndonëse këto organizata dhe aktivitetet e tyre shikohen me paksa dyshim nga shumica në botën muslimane, do të ishte sigurisht e gabuar të thuhej se lëvizja mistike e Islamit është e vdekur. Sidoqoftë, fuqia e Sufizmit që u ruajt nga njerëzit pas përçarjeve të invazionit mongol dhe Kryqëzatave, dhe influenca që ai ushtroi gjatë rënies pasuese së fuqisë dhe gjatë rritjes së copëzimit politik, nuk është më e dukshme gjerësisht. Në të vërtetë, së pari Sufizmi lulëzoi në Evropë dhe Amerikë, qoftë në komunitetet aktuale, qoftë në interesimin, kërkimin dhe publikimin studiues. Atje sufisti musliman gjen një vesh miqësor dhe arrin fuqi dhe prestigj. Atje perëndimorët – të shkëputur nga traditat e tyre të mëparshme religjioze dhe të lëshuar pas rrymës pa spiranca ankorimi religjioz – kanë interes për praktikat ekstazike dhe ekzotike të misticizmit islam dhe mbështetën theksin e tij në shpirtin e brendshëm. Një sfond latent në misticizmin e krishterë, apo çifut, shpesh siguron një urë për perëndimorin drejt elementeve mistike në Islam. Në të vërtetë, një numër i konsiderueshëm i të konvertuarve anglo-saksonë në Islam në dekadat e fundit kanë hyrë nëpërmjet influencës së lëvizjeve sufiste. Kontribuesit e shkrimeve, që kanë shpjeguar interpretimet simbolike të artit islam, kryesisht kanë ardhur nga ky grup i të konvertuarve të bardhë, të klasës së lartë, me arsimim perëndimor, apo kolegët e tyre jomuslimanë perëndimorë.

Interpretimet mistike literalisht simbolike të shkrimeve të kohëve të fundit janë në kundërshtim me abstraksionin aq thellësisht të ngërthyer në ndërgjegjen dhe veprën estetike të popujve muslimanë. Ato janë gjithashtu antagoniste me neverinë islame për çdo praktikë që bën fjalë për imanencën hyjnore apo komprometon transcendencën hyjnore. Ndonëse mund të tërheqin studiuesin e arsi-



Foto 8.8 Korniza me "vav" e Mehmed Shefik Beut në Ullu Xhaminë në Bursa: Ajetet 1-7 e sures Shems.

◀ **Harta 29** Bota sipas Ibn Junus el-Misrî'ut (339/951)



Harta 30 Oqeani Indian, prej Ahmed ibn Mexhidit, (shekulli i 10-të/17-të)

muar në Perëndim dhe mistikun, ato nuk e plotësojnë nevojën për një interpretim të përgjithshëm dhe nga brenda konsekuent të arteve islame.

Një teori e pranueshme e artit islam është ajo që ua ngarkon premisat e saj më saktë faktorëve të brendshëm të fesë dhe të kulturës, sesa atyre të imponuar nga një traditë e huaj. Ajo është gjithashtu një teori që e mbështet veten më mirë mbi elementet më të rëndësishme, sesa mbi elementet e parëndësishme apo aksidentale që ndikojnë në atë kulturë. Kur'ani Fisnik, dhënësi i kërkesave të tilla, siguron një burim të gatshëm dhe logjik të inspirimit për krijim estetik. Kur'ani ka qenë po aq influencues për artet, sa edhe për aspektet e tjera të kulturës islame. Kur'ani siguroi mesazhin që u shpreh në mënyrë estetike si edhe mënyrën e të shprehurit të tij, siç u evidencua qartë në gjashtë karakteristikat e formës dhe përmbajtjes së tij letrare. Ai, madje, i ka paraqitur shprehjet dhe fragmentet e vetë atij, si temën më të rëndësishme për ikonografinë e arteve. Artet islame, si rrjedhim, mund të emërohen me plot të drejtë "arte kur'anore".

SHËNIME

1. Kjo pikëpamje negative ilustrohet me anën e deklaratave të tilla si vijon: "Doktrina islame e njësisë së Zotit dhe korrelativja e saj, rreziku i *shirkut*, apo hyjnizimi, kanë kërkuar ndalimin e të gjithë artit figurativ. Në sferën e adhurimit Islami dikton, shpesh me një rreptësi puritane, një veto totale mbi kënaqësinë artistike në formë dhe imazh, muzikë dhe ikonografi. (Kenneth Cragg, *The House of Islam* [Belmont, Kaliforni: Wadsworth Publishing Co., 1975], f. 15).

2. *Sifatet*, apo atributet e Zotit tradicionalisht konsiderohen të jenë nëntëdhjetë e nëntë, ndonëse nënkuptimi është se ato janë të pafundme.

3. Isma'il R. al-Faruqi, *Islam and Culture* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1980), f. 44.

4. "Arabeska" përcaktohet më ngushtësisht si një formë partikulare e gjethes së stilizuar dhe dizajn i hardhisë të krijuar nga arabët/muslimanët. Sipas Ernest Kühnelit (*The Arabesque: Meaning and Transformation of an Ornament*, përk. Richard Ettinghausen [Graz, Austria: Verlag für Sammler, 1949], f. 4), në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë Alois Riegl shkroi një libër, në të cilin ai e kufizoi termin ndaj kësaj kategorie specifike të dizajnit. Ai përgjithësisht ka pasur një domethënie shumë më të gjerë,

që përfshin një sërë dizajnësh ornamentalë, me motive kaligrafike, gjeometrike dhe vegjetative. Një domethënie akoma më e gjerë për këtë term është deklaruar nga Lois Ibsen al-Faruqi, në "Ornamentation in Arabian Improvisational Music: A Study of Interrelatedness in the Arts," *The World of Music*, 20 (1978), f. 17-32; po aty, "The Islamization of the Hagia Sophia Plan", referat i mbajtur në Simpoziumin mbi *The Common Principles, Forms,* & *Themes of Islamic Art*, Istanbul, prill, 1984; dhe Isma'il R. al-Faruqi, "Islam and Art," *Studia Islamica*, 37 (1973), f. 102-103.

5. Kühnel, *The Arabesque*.

6. Ernst Kühnel, "Arabesque," *The Encyclopaedia of Islam*, bot. i ri (Leiden: E. J. Brill), Vol. I, f. 558-561.

7. Për një diskutim më të hollësishëm shih, Lois Ibsen al-Faruqi, "An Islamic Perspective on Symbolism in the Arts: New Thoughts on Figural Representation," *Art, Creativity, and Religion*, red. Diane Apostolos Cappadona (New York: Crossroad Pub. Co., 1983), f. 164-178.

8. Franz Boas, *Primitive Art* (Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1927).

9. Shih përshkrimin e qytetit të Isfahanit në Nader Ardalan dhe Laleh Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture* (Çikago, 1973), f. 97 ff.

10. Po aty, f. 95.

11. Shih përshkrimin e Marshall G. S. Hodgson të *Methnevisë* së Xhelaluddin Rumiut në *The Venture of Islam* (Çikago: University of Chicago Press, 1974), Vol. II, f. 248-249.

12. Ernst Diez, "A Stylistic Analysis of Islamic Art," *Ars Islamica*, 5 (1983), f. 36; Arthur Upham Pope, *Persian Architecture: The Triumf of Form and Color* (New York: George Braziller, 1965), f. 81.

13. Shih David Talbot Rice, "Studies in Islamic Metal Work – VI," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Universiteti i Londrës), 21 (1958), f. 225-253.

14. I. R. al-Faruqi, *"Islam and Art,"* f. 95-98.

15. Lois Ibsen al-Faruqi, "Dance as an Expression of Islamic Culture," *Dance Research Journal*, 10 (pranverë – verë, 1978), f. 6-13.

16. Ali B. Uthman El-Xhul-labi El-Huxhviri, *Kashf Al-Mahjub of Al Hujwiri*, përkth. Reynold A. Nicholson, në *E. J. W. Gibb Memorial Series*, 17 (London: Luzac & Co., 1976), f. 396-397.

17. Shih Giovanni Garbini, *The Ancient World* (New York: McGraw-Hill, 1966); André Parrot, *The Arts of Assyria*, përk. Stuart Gilbert dhe James Emmons (Nju Jork: Golden Press, 1961); *The Great King: King of Assyria,* fotografitë prej Charles Wheeler (Nju Jork: Muzeu Metropolitan i Artit, 1945).

18. Shih René A. Braumann, *African Islam* (Uashington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1983), Kap. 1; dhe Clifford Geertz, "Art as a Cultural System," *Modern Language Notes*, 91 (1976), f. 1489-1490.

19. Për shembull, Martin Lings, *The Quranic Art of Calligrafy and Illumination* (Londër: World of Islam Festival Trust, 1976); Titus Burckhardt, *The Art of Islam* (Londër: World of Islam Festival Trust, 1976); Nader Ardalan dhe L. Bakhtiar, *The Sense of Unity* (Çikago: University of Chicago Press, 1973), Anthony Welch, *Calligraphy in the Arts of Muslim World* (Austin: University of Texas Press, 1979); Erica Cruikshank Dodd, "The Image of the Word," *Berytus* 18 (1969), f. 35-58; Sejjed Hossein Nasr, "The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islam," *The Islamic Quarterly*, 16 (1972), f. 115-120; Annemarie Schimmel, "Schriftsymbolik im Islam," në *Aus der Welt islamischen Kunst: Festschrift für Ernst Kühnel,* ed. Richard Ettinghausen (Berlin, 1959), f. 244-254; Schuyler van R. Cammann, "Symbolic Meanings in Oriental Rug Patterns," *The Textile Museum Journal*, 3 (1972), f. 5-54, po ai, "Cosmic Symbolism on Carpets from the Sanguszko Group," *Studies in Art and Literature of the Near East in Honor of Richard Ettinghausen*, ed. Peter J. Chelkovski (Salt Lake City dhe New York, 1975), f. 181-208.

20. Burckhardt, *Art of Islam*, kap. IV.

21. Cammann, "Symbolic Meanings" dhe "Cosmic Symbolism on Carpets."

22. Lings, *Quranic Art*, f. 76-77.

23. Welch, *Calligraphy*, f. 23.

24. Po aty.

25. Nasr, "Significance of the Void," f. 116.

26. Në kundërshtim me sakramentet e Krishterimit dhe ceremonitë libacioniste të hinduve.

27. Në kundërshtim me domethënien e altarit të katedrales katolike dhe statujës së zotit në një tempull hindu.

28. Thomas Arnold, "Symbolism and Islam," *The Burlington Magazine*, 53 (Korrik-Dhjetor, 1928), f. 155-156.

Brendia e xhamisë Shehzade. Stamboll 1548. (f.212-213) ▶

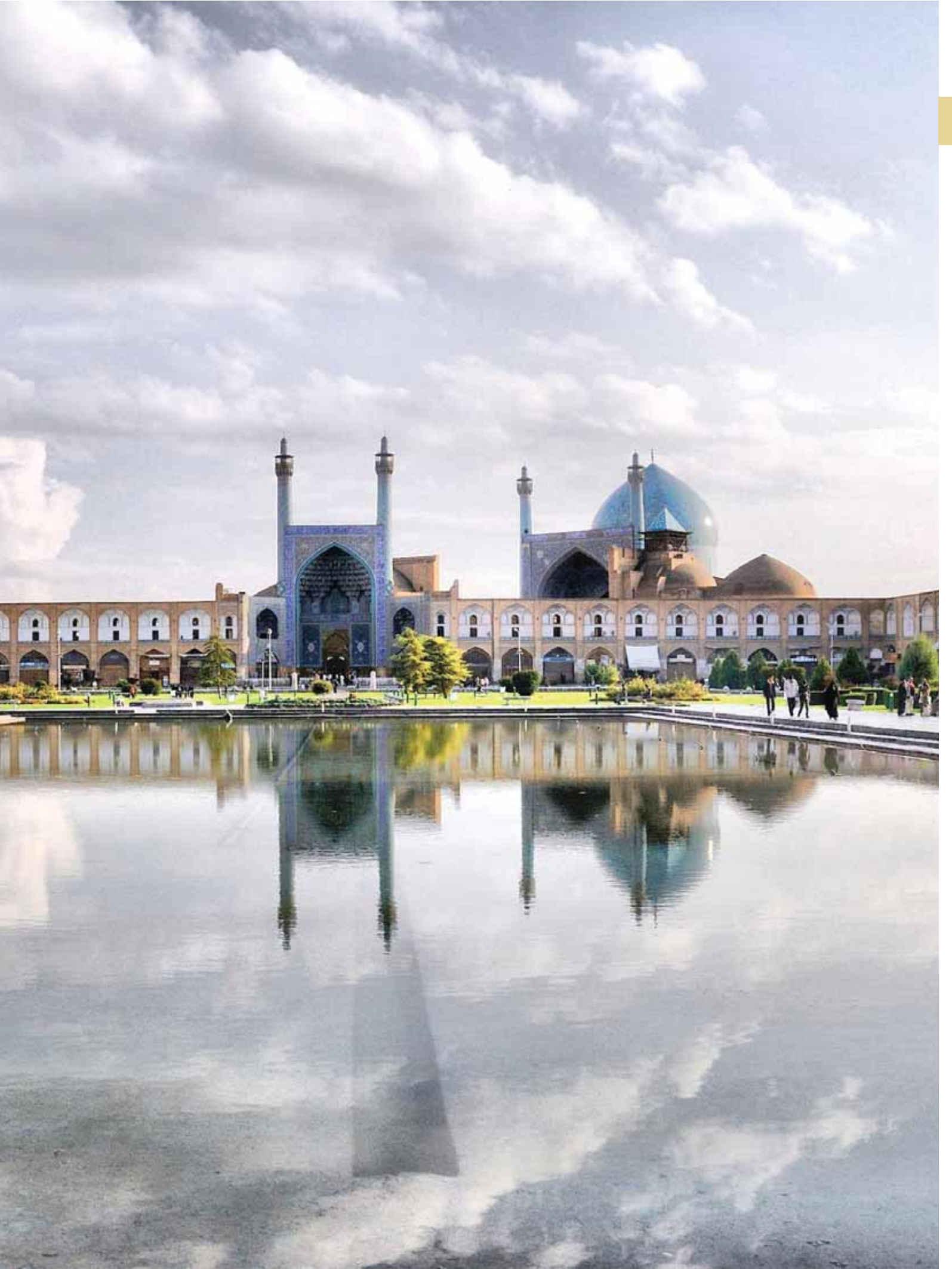




Pjesa e katërt

MANIFESTIMI

PRODUKTET E CIVILIZIMIT ISLAM



Kapitulli 9

Thirrja e Islamit

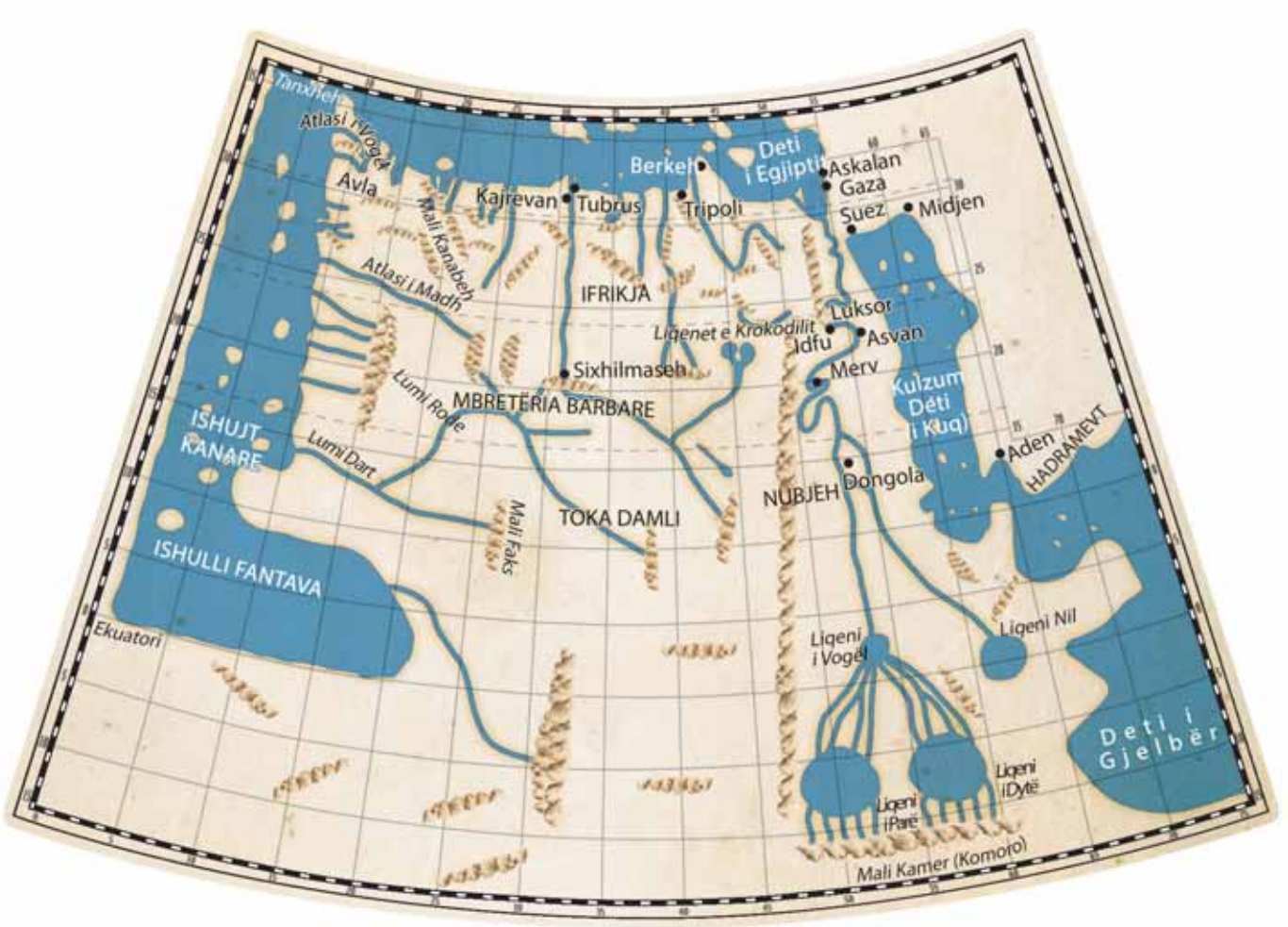
Pasi hyri në histori, feja islame synoi që t'i bindë njerëzit për të vërtetën e saj dhe që t'i rekrutojë ata në bashkësinë e saj. Duke qenë se esenca e eksperiencës fetare është ajo që është, Islami ushqeu shpresat për planin më të madh si asnjëherë, dhe pikërisht, ta konvertonte tërë njerëzimin dhe t'i mobilizonte ata për arritjen e drejtësisë, së vërtetës, mirëqenies, shenjtërisë dhe bukurisë. Ne tashmë kemi parë se Islami nuk bën diferencim midis njerëzve, përveçse për virtytet e tyre, ndershmërinë e tyre dhe përkushtimin e tyre. Dhe ne kemi parë se Islami e shikon urdhëresën hyjnore si të lidhur me çdo fushë të aktivitetit dhe të interesimit njerëzor; dhe se çdo gjë është e lidhur me fenë, jo vetëm ritualet e adhurimit apo sakramentet. Dhe ne kemi parë se Islami nuk është as një religjion i përsiatjes, as një religjion i murgërisë dhe i tërheqjes asketike nga bota. Ai është më saktë një religjion i angazhimit në botë, në kuzhinat dhe tregjet e saj, si edhe në xhamitë dhe në fushëbetejat e saj.

Islami i erdhi një njeriu, Muhammedit. Ai i tha atij "ngrihu dhe tërhiqi vërejtjen farefisit tënd më të afërt" (26:214). Kur ai u ngjeth nga frika e përgjegjësisë – dhe e mbështolli veten nga dridhjet e kësaj frike, zëri e thërriti atë, "O ti i mbuluar! Ngrihu dhe tërhiqu vërejtjen." (74:1-2). Muhammedi iu bind thirrjes. Ai e konvertoi gruan e tij dhe kushëririn e tij, dhe i thërriti miqtë e tij personalë në besimin e ri. Procesi kishte filluar; por ishte një rrugë e gjatë nga objektivi i tij për të konvertuar botën. Si një lëvizje e re, që synonte të reformonte religjionin e vendosur, Islami u urrye dhe u luftua, ndërsa pasuesit e tij të paktë u persekutuan. Fyerje dhe mallkime u grumbulluan mbi ta. Çdo mjet shtypjeje u përdor për t'i kthyer nga besimi i tyre. Dhe kur të gjitha këto taktika dështuan, armiqtë kurdisën një komplot për të eliminuar udhëheqësin, Muhammedin.



Foto 9.2 Besmelja. Bukurshkrim: Nur Zharral (2011)

◀ **Foto 9.1** Nga sheshi Naksh-i Xhihan në Isfahan. Sheshi është i rrethuar me Portën e Lartë nga periudha e Safevitëve, xhaminë e Shejh Lutfullahut dhe xhaminë e Imamit.



Harta 31 Një hartë e Afrikës nga el-Havarizmi (236/851)

Me ndihmën e Zotit, Pejgamberi ua prishi planet dhe shpëtoi. Ata filluan hapur luftën kundër tij dhe pasuesve të tij. Shumë beteja u zhvilluan dhe shumë jetë u humbën; por kauza e Islamit vazhdoi të përparonte dhe më në fund e mposhti rezistencën.

Historia e Islamit është e njohur në historinë e religjioneve. Praktikisht çdo religjion ka pasur një fillim të ngjashëm. Religjioni i shumicës synon ta mbrojë veten duke i ndaluar lëvizjet e tjera fetare që të zhvillohen në mesin e tij. Nëse religjioni i ri ka sukses dhe arrin një pikëmbështetje, religjioni më i vjetër i vendosur e persekuton atë të riun. E njëjta histori tragjike është e vërtetë edhe për kulturat dhe etnicitetet. Kudo që të ketë pakica, kultura apo etniciteti i shumicës përpiqet me forcë t'i absorbojë ato; dhe kur kjo dështon, përdoret tirania dhe detyrimi. Për shumicën, është një tregues i shëndetit dhe i vitalitetit që të kërkojë ta zgjerojë veten dhe ta përthithë pakicën. Nuk ka asgjë të gabuar në këtë dëshirë universale. Më saktë, gabimi është në metodën e përthithjes, në përdorimin nga ana e saj e persekutimit, detyrimit dhe tiranisë, "kulaçit" dhe "kërbaçit" për të arritur qëllimin e saj.

Praktikisht të gjitha religjionet e botës janë fajtore në këtë drejtim – të gjitha, përveç Islamit. Mbasi Islami ka një teori unike të misionit, një teori unike për besimet e tjera dhe një teori unike për religjionet e tjera dhe pasuesit e tyre brenda shoqërisë islame.

TEORIA ISLAME E MISIONIT

Urdhri i Zotit

Muslimani e konsideron veten si të urdhëruar nga Zoti për t'i thirrur të gjithë njerëzit drejt një jete në nënshtrimin ndaj Tij, drejt Islamit si një akt i pjesores së tashme (42:15). Qëllimi i jetës së tij ës-

htë ai i nxitjes së të gjithë njerëzimit në një jetë, në të cilën Islami, feja e Zotit, me teologjinë dhe *sheriatin* e saj, etikën dhe institucionet e saj, të jetë fe e të gjithë njerëzve. Në Kur'an, Zoti e ka urdhëruar muslimanin: "Thirr për në rrugën e Zotit tënd me urtësi e këshillë të mirë, dhe polemizo me ata në atë mënyrë që është më e mira." (16:125). *Da'veh* është përmbushja e këtij urdhri. Ai përfshin detyrën për t'ua mësuar të vërtetën atyre që nuk e dinë; deklarimin e lajmeve të mira të bekimit të kësaj jete dhe të parajsës së botës së përtejme; dhe paralajmërimin ndaj ndëshkimit të afërt të ferrit në botën e përtejme dhe të mjerimit në këtë botë (22:67). Përmbushja e këtij urdhri deklarohet nga Kur'ani të jetë kulmi i virtytit dhe i lumturisë. "E kush është në rrugë më të mirë se ai që thërret në rrugën e Allahut?" (41:33). Pejgamberi gjithashtu e konsideron misionin si virtytin më fisnik, rrjedhimin e tij – konvertimin në Islam – më të madhin e të gjithë shpërblimeve. Meqë bindja ndaj Zotit është nga esenca e Islamit, përmbushja e urdhrit për t'i thirrur njerëzit në bindje ndaj Zotit duhet të jetë përmbushja më e afërt e kësaj esence, një përgjegjësi që të gjithë muslimanët e mbajnë me krenari dhe vendosmëri.

Da'veh është bamirësia më e madhe

Nuk ka dyshim në lidhje me pozicionin qendror të *da'ves* në Islam, as për vlerën e rezultatit përfundimtar të tij për sa i takon fatit të njeriut. Njohja e së vërtetës është zotërimi më i madh; *da'veh* është njoftimi dhe mësimi i së vërtetës. Thirrësi synon ta përhapë të vërtetën dhe i thirruri ftohet që ta përvetësojë atë. Pa dyshim, *da'veh* është dhënia e dhuratës më të çmuar që është e mundshme për t'u dhënë. Përveç kësaj, *da'veh* është paralajmërim kundrejt rrezikut të afërt. Paralajmërimi i miqve, apo i fqinjëve, nga ana e një njeriu, për një zjarr që është duke u përhapur, konsiderohet nga të gjithë si një mirëbërësi e detyrueshme. Sa herë më e madhe do të jetë kjo mirëbërësi kur e paralajmëron fqinjin kundrejt një zjarri pafundësisht më të kobshëm! Së fundi, jeta njerëzore vështirë se paraqet ndonjë kënaqësi më të madhe sesa ajo e ndihmës së një njeriu tjetër për ta dalluar të vërtetën. Kuptimi i së vërtetës dhe zotërimi i realitetit e zgjeron edhe mendjen, edhe zemrën, njëkohësisht, edhe tek nxënësi, edhe tek mësuesi. Nuk është për t'u habitur atëherë që muslimanët i kanë marrë përsipër detyrat e *da'ves* me entuziazëm.

Misioni është i domosdoshëm për religjionin

Asnjë religjion nuk mund të shmangë misionin nëse ai ka ndonjë lloj të karakterit intelektual. Që të mohosh misionin duhet të mohosh nevojën për të kërkuar mirëkuptimin e të tjerëve ndaj asaj që pretendohet të jetë e vërtetë nga religjioni. Të mos kërkosh mirëkuptimin, kur bëhet një pretendim për sa i përket asaj se çfarë është e vërtetë apo e mirë, dhe asaj që nuk është, do të thotë që të jesh joserioz rreth pretendimit, apo deklarimi i pretendimit të jetë absolutisht subjektiv, partikularist, apo relativ dhe, si rrjedhim, i pavlefshëm për ndokënd tjetër, përveç atyre që bëjnë pretendimin. Në mënyrë të dukshme, ky është një shembull ekstrem i organizimit fisnor, i relativizmit fetar, i etnocentrizmit dhe lokalizmit. Në religjion, si në të gjitha çështjet e tjera, relativizmi siguron një mbrojtje të dobët kundrejt kundërshtimeve nga pikëpamjet dhe pretendimet e tjera; dhe madje edhe religjioneve më fisnore, apo më etnike, iu është dashur të shkojnë matanë tij, për ta bërë veten të vlefshëm, madje midis pasuesve të vetë atyre. Relativizmi nënkupton paraqitjen e pretendimit si "të vërtetë vetëm për pasuesit, dhe pretendimet e kundërta mund të jenë njëlloj të vërteta për të tjerët." Por religjionet bëjnë pohimet më të rëndësishme rreth jetës dhe vdekjes; ekzistencës dhe natyrës; së kaluarës, së tashmes dhe së ardhmes; botës dhe krijimit; virtytit dhe vesit; lumturisë dhe mallkimit; njohjes dhe së vërtetës. Kur pohime të tilla dekla-



Foto 9.3 Një kompozicion i përbërë nga përsëritja e gërmave "sin" në Ullu Xhaminë në Bursë: Surja Nas.

rohen jo të domosdoshme nga pretenduesit e tyre, serioziteti i pohimit vihet në dyshim. Akoma më i rëndë, megjithatë, është supozimi se pretendimi bëhet me sinqeritet të plotë. Në këtë rast, kjo bëhet një ftesë për të pranëvënë propozimet e kundërta, për të pretenduar se ato janë të vërteta dhe për të pranuar kontradiktën e tyre si përfundimtare dhe përgjithnjë të papajtueshme. Një qëndrim i tillë, në të cilin relativisti religjioz i redukton pohimet e besimit të tij, mund t'i tërheqë nga natyra vetëm një mendjeje mediokre. Mendja, me çfarëdo doze të inteligjencës, rebelohet ndaj një pretendimi të tillë, sepse e vërteta nga natyra është përjashtuese. Sigurisht çdo person, duke përfshirë edhe njeriun e religjionit, mund të propozojë një deklaratë hipotetike, një propozim të një vlere të dyshimtë, të një aplikimi apo vlefshmërie të kufizuar, apo të një të vërtete jo të sigurt. Por në religjion, veçanërisht për sa u përket premisave themelore të besimit, njeriu nuk mund të flasë me dy kuptime rreth së vërtetës, me gjithë fuqinë, universalizmin dhe karakterin e saj përjashtues. Por kur bindet për të vërtetën e pohimeve të ndokujt, njeriu ka nevojë që t'i mbrojë ato kundrejt kundërshtimit, dhe kështu përfshihet në bindjen e mospasuesit të së vërtetës së tyre – gjë që është ana intelektuale e misionit.

Islami është në të vërtetë një religjion misionar, ndoshta më shumë sesa çdo tjetër, pikërisht sepse pohimet që ai bën janë racionale dhe kritike. Për më tepër, Islami pohon të jetë shpalljes finale, reforma përfundimtare e të gjitha religjioneve, veçanërisht e Judaizmit dhe Krishterizmit, të cilët i paraprinë atij me të njëjtën traditë religjioze. Pohimet e tij, natyrisht, drejtohen kundër të kundërtave të religjioneve të tjera. Si rrjedhim, duke folur në mënyrë intelektuale, misioni i Islamit është një korolar i domosdoshëm i pohimeve dhe mohimeve të tij. Çdokush ftohet që të debatojë; dhe muslimani është epistemologjikisht i detyruar që të provojë të vërtetën e premisave të Islamit dhe të arrijë mirëkuptimin e debatuesit.



Foto 9.4 Xhamia Selimijje nga xhamia me tre sherefe. Edrene.

NATYRA E MISIONIT ISLAM

Liria

Duke qenë një ftesë për të shqyrtuar pohimet më të rëndësishme në lidhje me jetën dhe vdekjen, lumturinë apo ndëshkimin e përjetshëm, gëzimin apo mjerimin në këtë botë, dritën e së vërtetës apo errësirën e falsitetit, virtytin dhe imoralitetin, *da'veh* apo misioni duhet të shoqërohet me një integritet absolut nga të dyja palët: edhe nga thirrësi, edhe nga i thirruri. Mbasi të prekurit e këtij integriteti nga ana e secilës palë, duke kërkuar apo duke marrë ryshfete apo avantazhe, duke aplikuar apo duke duruar çdo lloj shtrëngimi apo shtypjeje, duke e përdorur atë për çfarëdo qëllimi tjetër përveç zbulimit të së vërtetës dhe për hir të Zotit, është një krim kapital, që e zhvlerëson dhe e shfuqizon thirrjen. Thirrja e Islamit duhet bërë me seriozitet të plotë; dhe ajo gjithmonë shpresohet të pranohet me angazhim të njëjtë për të vërtetën. I thirruri duhet të ndihet absolutisht i lirë nga frika, absolutisht i bindur që gjykimi që ai arrin është tamam i vetë atij.

Muslimanët, si rrjedhim, nuk e shikojnë veten si të urdhëruar për t'i thirrur njerëzit në Islam *simpliciter* (pa kufizim). Kushtet e thirrjes së tyre janë vendosur nga Zoti, dhe ato kanë të njëjtin autoritet, sikurse urdhri për thirrje. "Në fe nuk ka dhunë. Është e sqaruar e vërteta nga e kota. ... Kush të dojë le të besojë, e kush të dojë, le të mohojë. ... kush orientohet në rrugën e vërtetë, ai e ka për vete, e kush e humb, ai i bën dëm vetes" (Kur'an 2:256, 18:29, 39:41). Sigurisht, "thirrja" nuk është shtrëngim. Më saktë, ajo është një ftesë, synimi i së cilës mund të përmbushet vetëm me pranimin e lirë të atij që thirret. Meqë synimi është që të bindet ai që thirret se Zoti është Krijuesi, Sundimtari, Pronari dhe Gjykatësi i tij, mendimi i detyrueshëm është një kundërthënie në shprehje. Etika humaniste e vlerëson *da'ven* e detyruar si një dhunim të rëndë të njeriut, vetëm të dytën pas vrasjes, nëse jo të njëllojtë me të. Dhe gjykimi i Islamit nuk është

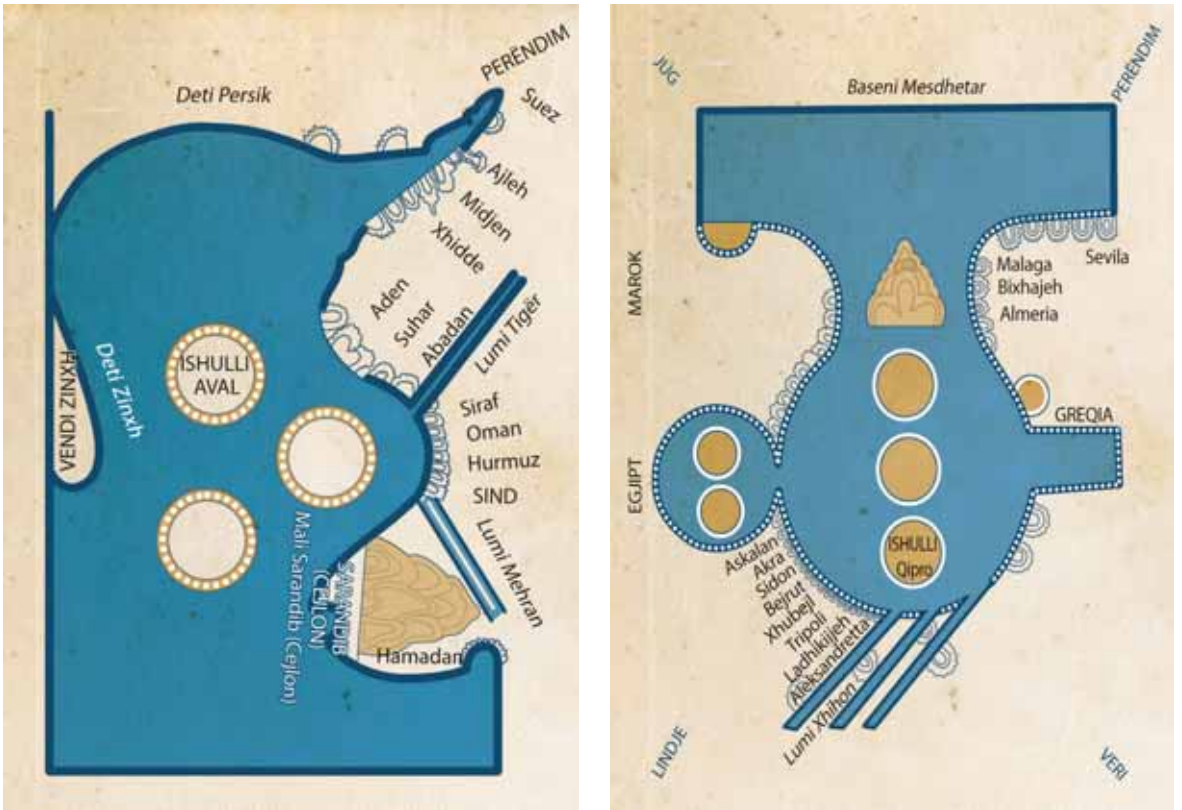


Foto 9.5 Xhamia e madhe në Samarra. Sot kanë mbetur vetëm muret përreth të xhamisë së ndërtuar nga halifi Mutevekkil 848-852 me përmasa 240-156.

më pak i ashpër. Kjo është arsyeja se përse Kur'ani i specifikoi mënyrat e bindjes që duhen përdorur. Nëse çështja diskutohet me jomuslimanët dhe ata nuk binden, ata duhet të lihen në punën e tyre (5:108, 3:176-177, 47:32). Kur entuziazmi i Pejgamberit në thirrjen e njerëzve në Islam e kaloi kufirin, Zoti e ndaloi atë duke i tërhequr vërejtjen (10:99), duke na mësuar ne leksionin se madje edhe një pejgamber nuk mund të shkojë përtej asaj që e ruan integritetin e thirrjes. Për më tepër, rëndësia e asaj që është duke u thënë, kërkon që personi që merr vendimin, të veprojë ashtu me vetëdije të plotë për të gjithë pasojat shpirtërore, shoqërore dhe materiale. Dhe me qëllim që t'i sigurojë muslimanët se nuk është detyra e tyre për të garantuar rezultatin, Kur'ani u tregon se nuk janë ata që i konvertojnë njerëzit në Islam, por Zoti dhe, pasi të bëhet prezantimi i tyre, çështja t'i lihet Atij (28:56, 7:154). Sigurisht, muslimani duhet të përpiqet përsëri dhe kurrë të mos dorëzohet, se Zoti mund ta udhëzojë robin e tij drejt së vërtetës. Shembulli personal i jetës së tij, angazhimi i tij për vlerat që shfaq dhe puna e tij, përbëjnë argumentin e tij final. Nëse jomuslimani ende nuk është i bindur, muslimani duhet t'i drejtohet për çështjen e tij Zotit. Vetë Pejgamberi i kishte lejuar ata të krishterë, që nuk ishin bindur nga paraqitja e Islamit nga ana e tij, që ta mbanin besimin e tyre dhe të ktheheshin në shtëpi me dinjitet.

Racionaliteti

Da'veja islame është një ftesë për të menduar, për të debatuar, për të argumentuar dhe për të gjykuar çështjen mbi meritat që i paraqiten mendjes. Ai nuk mund të shihet me indiferencë, përveçse nga ciniku dhe as të refuzohet, përveçse nga i marri apo keqdashësi. E drejta për të menduar është e lindur dhe i përket të gjithë njerëzve. Asnjë njeri nuk mund t'ia mohojë në mënyrë parandaluese atë



Harta 32 Deti Persik dhe Deti Mesdhe nga Ibrahim ibn Muhammed el-Istahri (shekulli 4-të/10-të)

cilitdo njeri, duke përfshirë edhe veten. Ajo mund të mohohet vetëm me humbjen e integritetit apo respektit të dikujt.

Meqë ajo çfarë kërkohet këtu është gjykimi, nga natyra e gjykimit vijon se *da'veja* nuk mund të ketë për objektiv asgjë tjetër përveçse një pranim të arsyeshëm, të paramenduar dhe të ndërgjegjshëm për përmbajtjen e tij, nga ana e të thirrurit. Kjo do të thotë se nëse ndërgjegjja e të thirrurit zhvlerësohet në çfarëdo mënyre nga cilado e metë apo defekt i saj, vetë *da'veja* është njëlloj i zhvlerësuar. Kjo *da'veh*, e cila përfshin në çfarëdo mënyrë pakujdesinë, bartjen e emocionit, apo shkarjen e shkaktuar artificialisht, apo "zhvillimin psikopatik" të ndërgjegjes, nuk është i ligjshëm. *Da'veja* nuk është punë e magjisë apo iluzionit, nuk është një apel i thjeshtë drejtuar emocioneve, ashtu që përgjigjja më shumë se gjykim të jetë shtirje. Ai duhet të jetë një prezantim gjakftohtë drejtuar ndërgjegjes, një prezantim në të cilin as arsyeja, as zemra nuk e sundojnë njëra-tjetrën. Vendimi duhet të jetë një akt i arsyes diskursive, i përkrahur nga intuita emocionale e vlerave të përfshira, e para, duke e disiplinuar dhe e dyta, duke e pasuruar tjetrën. Gjykimi duhet të arrihet vetëm pas shqyrtimit të alternativave, krahasimit dhe kundërvënies së tyre me njëra-tjetrën, pas peshimit të saktë, të panxituar dhe objektiv të dëshmisë dhe kundërdëshmisë. Pa kriteret e koherencës së brendshme, të konsistencës me njohjen e kundërt, të korrespodencës me realitetin, përgjigjja ndaj thirrjes së Islamit nuk mund të jetë racionale. Thirrja e Islamit, si rrjedhim, nuk mund të bëhet në fshehtësi, mbasi ajo nuk është një apel drejtuar zemrës.

Thirrja e Islamit, si rrjedhim, është një proces kritik i intelektit. Është në natyrën e saj që të mos jetë kurrë dogmatike, që të mos i qëndrojë kurrë besnike brendisë së saj, gjoja nga autoriteti i vetë asaj, apo i zëdhënësit të saj, apo i traditës së saj. Ajo e mban veten gjithmonë të hapur ndaj dëshmisë së re, ndaj alternativave të reja; dhe ajo vazhdimisht e derdh dhe e riderdh veten në forma të reja, në njohje të zbulimeve të reja të shkencës njerëzore, të kërkesave të reja të situatave njerëzore. Thirrësi islam nuk është ambasador i një sistemi autoritar, por bashkëmendimtar që bashkëpunon me të thirrurin për të kuptuar dhe vlerësuar shpalljen e dyfishtë të Zotit, në krijim dhe përmes pejgamberëve të

Tij. Është johumane që procesi i intelektit të ndalet krejt; dhe që mendja ta mbyllë veten kundrejt dritës së dëshmisë së re. Çfarëdo qoftë pranimi i saj i tashëm, ajo duhet të vazhdojë të jetë dinamike, duke u rritur gjithmonë në intensitet, në qartësinë e vizionit dhe aftësinë për të kuptuar. Kështu asnjë mendje e shëndoshë nuk do të mund të ketë mundësi që ta mohojë thirrjen *a priori*. Mendja që është kështu e kënaqur me të vërtetën e vetë asaj, që nuk dëshiron të dëgjojë dëshmi tjetër, është e destinuar të stagnojë, të bëhet e varfëruar dhe ta humbasë mundësinë për të jetuar.

Universalizmi

Asnjë njeri nuk duhet të përjashtohet nga thirrja e Islamit. Ekzistenca, transcendenca dhe njësia e Zotit, lidhja e Tij me këtë botë dhe me këtë jetë, urdhëresat e Tij, janë çështje të çdokujt. Askush nuk mund të përjashtohet nga debati rreth çështjeve të religjionit. Zoti i ka thirrur të gjithë njerëzit drejt Tij, sepse të gjithë njerëzit janë njëlloj krijesa të Tij dhe Ai është njëlloj Krijues dhe Sundimtar i tyre. Çdo kufizim i thirrjes së Tij, është po ashtu një kufizim i Vetes së Tij dhe Fuqisë së Tij, apo një arbitraritet që nuk mund të pajtohet me drejtësinë dhe paanësinë e Tij. Anshmëria mund të jetë karakteristikë e një zoti fisnor etnocentrik. Ky sigurisht nuk është ai i Islamit. Zoti fisnor mund t'i shpëtojë akuzës së arbitraritetit jo më tepër sesa Ai mund t'i shpëtojë akuzave të irracionalitetit dhe mediokritetit. Racizmi, zgjedhja, lokalizmi, apo favoritizmi nuk bëhen më të fuqishme kur ato ia atribuojnë gjykimin e tyre Zotit. Ato vetëm e denigrojnë veten dhe zotin e tyre në sytë e njerëzimit. Janë ato që e ndajnë njerëzimin, duke përfshirë pasuesit e vetë atyre në kasta dhe duke ua njohur "shpirtëroren" dhe "dhuntinë" disave, dhe duke ua mohuar ato të tjerëve, mbi bazën e lidhjes së tyre me këto kasta. Teori të tilla janë madje më të neveritshme sesa rendi fisnor, sepse ato ndërtohen mbi nocionet më të pabazuara dhe më pretenduese.

Islami nuk njeh kufij të tillë. Ai nuk shkarkon askënd nga detyra e dëgjimit të dëshmisë dhe bërjes së gjykimit. Ai e ka thirrur njerëzimin ta dëgjojë dhe ta shqyrtojë kërkesën e tij. Ai nuk i përfill ata që nuk e pranojnë Islamin dhe që nuk mund të paraqesin një kundërargument të vlefshëm. Meqë pranimi i Islamit është urtësi, Islami i konsideron kundërargumentet si të ndershme dhe të vlefshme për të gjithë respektin (sikurse ai bën për kundër-



Foto 9.6 Detal nga Kubbetu's-sahra e ndërtuar në periudhën e halifit emevi Abdulmelik në Jerusalem ose nga pjesa e jashtme e xhamisë së Omerit (72/691). Pjesa e jashtme e xhamisë është restauruar dhe mbështjellur me pllaka nga porcelani në periudhën e Kanuni Sulltan Sulejmanit.

kundërargumentet). Qoftë midis pasuesve të tij, qoftë në botë në përgjithësi, Islami i konsideron të gjithë njerëzit si krijesa të barabarta, pasardhës të njëjtë nga Adami dhe Eva. "O njerëz," deklaron Kur'ani, "Ne ju kemi krijuar juve prej një çifti të vetëm të një mashkulli dhe një femre dhe ju kemi bërë fise dhe kombe që ta njihni njëri-tjetrin. Më parësor në sytë e Allahut është funksioni i virtytit [jo i fisit apo i kombit]" (49:13). Predikimi i fundit i Pejgamberit Muhammed përfshiu këshillimin: "Të gjithë ju rridhni prej Ademit dhe Ademi u bë prej pluhurit (tokës). Asnjë arab nuk ka ndonjë përparësi ndaj një joarabi dhe as i bardhi ndaj të ziut, përveçse në ndershmëri." Të gjithë njerëzit janë njëlloj *mukel-lefun*, pra, të obliguar për t'iu përgjigjur thirrjes së Zotit me bindje. Hyjnia e Zotit vendos një pohim universal mbi tërë krijimin.

TEORIA E ISLAMIT PËR BESIMET E TJERA

Në nivelin e ideve

Për muslimanin, lidhja e Islamit me religjionet e tjera është vendosur nga Zoti në shpalljen e Tij; dhe për të, Kur'ani është autoriteti përfundimtar religjioz, dhe shpallja e fundit dhe përfundimtare e vullnetit të Tij. Ajo çfarë mëson Islami në këtë



Foto 9.7 Xhamia Blu, Malajzi.

pikëpamje është konfirmuar nga praktika muslimane gjatë shekujve. Kontinuiteti i tij përbën një testament të pakundërshtueshëm për kuptimin musliman të domethënieve që i atribuohen vargjeve kur'anore. Pavarësisht nga larmia më e gjerë e mundshme e kulturave etnike, gjuhëve, racave, zakoneve që e karakterizojnë botën muslimane, nga Maroku deri në Indonezi, dhe nga Rusia deri në zemër të Afrikës, kuptimi dhe praktika kanë qenë të njëjta. Relacioni ideacional i Islamit me jomuslimanin do të diskutohet për sa i përket Judaizmit, Krishterimit, religjioneve të tjera, dhe njerëzimit në përgjithësi.

Judaizmi dhe Krishterimi. Islami iu akordon këtyre dy religjioneve statuse speciale. Së pari, secili prej tyre është religjion i Zotit. Themeluesit e tyre në tokë – Abrahami, Moisiu, Davidi, Jezusi – janë pejgamberë të Zotit. Ajo që ata kanë transmetuar – Tora, Psalmet dhe Ungjijtë – janë shpallje nga Zoti. Besimi në këta pejgamberë, në shpalljet që ata kanë sjellë, është përbërës i vetë besimit islam. Të mos i besosh ata – pra, të bësh dallime midis tyre – është apostazi. "Zoti ynë dhe Zoti juaj është në të vërtetë Zoti, Një dhe i Vetmi Zot" (Kur'an 20:88). Zoti e përshkroi Pejgamberin e tij Muhammed dhe shokët e tij si "besimtarë të të gjithë asaj që është shpallur nga Zoti"; që "besojnë tek Zoti, tek engjëjt e Tij dhe te shpalljet dhe Pejgamberët e Tij; dhe që "nuk bëjnë dallim midis Pejgamberëve të Zotit" (2:285).

Duke u argumentuar hebrenjve dhe të krishterëve, që e kundërshtojnë këtë vetidentifikim dhe pretendojnë një monopol përjashtues mbi pejgamberët e mëparshëm, Kur'ani thotë: "Ju pretendoni se Ibrahimi, Ismaili, Jakubi dhe fiset e tyre ishin çifutë apo të krishterë [dhe Zoti pohon ndryshe]. A pretendoni ju njohje superiore për këto çështje ndaj njohjes së Zotit?" "Thuaj: [Muhammed], Ne i besojmë Allahut dhe asaj që na shpallet neve, edhe asaj që i ka ardhur Ibrahimit, edhe Ismailit, edhe Is'hakut, edhe Jakubit edhe fiseve. Edhe asaj që iu dha Musait dhe Isait dhe pejgamberëve nga Zoti i tyre" (3:84). "Ne ty të japim shpallje, ashtu si i kemi shpallur Nuhut dhe pejgamberëve të tjerë pas

tij, e i kemi shpallur edhe Ibrahimit, edhe Ismailit, edhe Is'hakut, edhe Jakubit edhe pasardhësve, Isait dhe Ejubit, edhe Junusit, edhe Harunit, edhe Sulejmanit, edhe Davudit" (4:163). "Allahu është Një, nuk ka Zot përveç Atij, i gjallë dhe i përjetshëm! Të shpalli ty [Muhammed] librin [Kur'anin] me të vërtetën që i vërteton shpalljet e mëparshme. Mbasi është Ai, i Cili e ka shpallur Tevratin dhe Inxhilin si udhëheqje të Tij drejtuar njerëzimit. ... I Cili i shpalli Psalmet Davidit" (3:2-4). "Ata të cilët besuan [tek ty, Muhammed], çifutët, të krishterët dhe sabejt – të gjithë ata që i besuan Zotit dhe Ditës së Gjykimit dhe kanë bërë vepra të mira, do të marrin shpërblimin e tyre të duhur nga Zoti. Ata nuk kanë shkak për t'u frikësuar, as për t'u pikëlluar" (5:69).

Nderi me të cilin Islami e vlerëson Judaizmin dhe Krishterimin, themeluesit dhe shkrimet e tyre, nuk është thjesht kortezi, por pranim i së vërtetës fetare. Islami i shikon ato jo si "pikëpamje të tjera", të cilat ai duhet t'i tolerojë, por si pozitë *de jure*, si vërtet religjione të shpallura nga Zoti. Për më tepër, statusi i tyre legjitim nuk është as sociopolitik, as kulturor, as qytetërues, por fetar. Në këtë, Islami është unik. Mbasi asnjë religjion në botë nuk e ka bërë ende besimin në të vërtetën e religjioneve të tjera një kusht të domosdoshëm të fesë dhe dëshmisë së vetë atij. Krishterimi e pranon shkrimin e shenjtë të Judaizmit si të vetë atij, dhe disa të krishterë e konsiderojnë Torën, apo ligjin hebraik, si të detyrueshëm. Megjithatë, shumica e të krishterëve e konsiderojnë veten të lirë nga ligjet e Judaizmit, duke pasuar arsyetimin e shenjt Palit se misioni i Jezusit ishte esencialisht një çlirim *(apolytrosis)* nga ligji. Të gjithë të krishterët ia nënshtrojnë shkrimin e shenjtë hebraik interpretimit "kristian" dhe e konsiderojnë Judaizmin si një prelud të thjeshtë të planit të shpëtimit të Zotit, një *preparatio* për Krishterimin, dhe jo si një religjion autonom, të vlefshëm në dhe për vetveten.

Islami e ka kërkuar vazhdimisht këtë pranim të së vërtetës religjioze në Judaizëm dhe Krishterim me konkluzionin e tij logjik, pra, njëjtësinë me ta. Njëjësia e Zotit, burimi i shpalljes në tri religjionet, domosdoshmërisht të çon drejt njëjtësisë së shpalljes dhe religjioneve. Islami nuk e shikon veten si hyrje në skenën fetare *ex nihilo*, por si një ripohim të së vërtetës së njëjtë të paraqitur nga të gjithë pejgamberët e mëparshëm të Judaizmit dhe Krishterimit. Ai i konsideron të gjithë ata si muslimanë, dhe shpalljet e tyre po të njëjtë si të vetë atij. Bashkë me Hanifizmin, religjionin monoteistik dhe etik të Arabisë paraislame, Judaizmi, Krishterimi dhe Islami përbëjnë kristalizimet e po të njëjtës koshiencë fetare, esenca dhe thelbi i së cilës është i njëjtë. Uniteti i kësaj koshience fetare mund të shihet me lehtësi nga historiani i qytetërimit që interesohet për Lindjen e Afërt të Lashtë. Ai zbulohet në veprat letrare të këtyre popujve të lashtë dhe përkrahet nga uniteti i tyre gjeografik, gjuhët e tyre (të cilat janë quajtur "semite"), demografia e tyre, historia e tyre dhe shprehja e tyre artistike. Është relevante të kujtojmë këtu përfundimin që ne nxorëm në diskutimin tonë të mëhershëm për religjiozitetin e Lindjes së Afërt të Lashtë (shih Kapitujt 2 dhe 3). Atje ne treguam se uniteti i vetëdijes fetare të Lindjes së Afërt përbëhet nga pesë parime kryesore, të cilat karakterizojnë letërsinë e tij të njohur: realiteti i ndryshëm ontik i Zotit nga krijesat e Tij; qëllimi i krijimit të njeriut për t'i shërbyer Zotit; lidhja e Krijuesit me krijesën; ligji si përmbajtje e vullnetit të Zoti; aftësia e njeriut për të transformuar botën në atë çfarë ajo duhet të jetë; dhe së fundi, lumturia dhe gëzimi që rezultojnë nga përmbushja e urdhrit hyjnor nga ana e njeriut, dhe vuajtja dhe mallkimi si rezultat i dështimit njerëzor në këtë punë.

Islami e ka pranuar të gjithë këtë si të vërtetë. Ai e quajti traditën religjioze qendrore të popujve semitë "Hanifizëm" dhe e identifikoi veten me të. Koncepti islam i "Hanifit" nuk duhet të krahasohet me "të krishterët anonimë" të Karl Rahner-



Foto 9.8 Mesxhidi Kuba, Medine.



Harta 33-A Futuhatet (Triumfet) e Pejgamberit I: Karvani i Kurejshëve (Beteja e Bedrit), 2/624

it. "Hanifi" është një kategori kur'anore, jo shpikje e një teologu modern që ngatërrohet nga pohimi përjashtues i kishës së tij për hirin hyjnor. Ai ka qenë duke vepruar brenda sistemit ideacional islam për katërmbëdhjetë shekuj. Atyre që iu atribuohet janë paradigma të besimit dhe madhështisë, përfaqësuesit më të nderuar të jetës fetare, jo të përbuzur megjithëse përafrues tolerantë të idealit religjioz. Nderimi i pejgamberëve të lashtë nga ana e Islamit dhe e pasuesve të tyre nuk duhet të ndikohet nga çfarëdo pakësimi i respektit apo besnikërisë ndaj tyre nga ana e çifutëve apo të krishterëve. Në Islam, të krishterët lavdërohen për asketizmin dhe përulësinë e tyre, dhe ata deklarohen më të afërtit me muslimanët nga të gjithë besimtarët. Edhe pse, pavarësisht nga ky lavdërim i tyre, i pejgamberëve të tyre dhe i shkrimeve të tyre të shenjta, çifutët dhe të krishterët këmbëngulin në kundërshtimin dhe mohimin e Pejgamberit dhe pasuesve të tij, muslimanët nuk e shikojnë veten aspak të kufizuar për t'i thirrur çifutët dhe të krishterët me këto fjalë: "O njerëz të Librit, ejani të biem në një fjalë të përbashkët, edhe për ne, edhe për ju; se të gjithë ne nuk do të adhurojmë dhe nuk do t'i shërbejmë askujt përveç Allahut, se nuk do t'i shoqërojmë askënd Atij, se nuk do ta marrim njëri-tjetrin si zota në vend të Allahut. Por nëse ata përsëri këmbëngulin në kundërshtimin e tyre, atëherë paralajmëroi ata se edhe Ne do të këmbëngulim në pohimin tonë" (3:63-64).

Islami ka dhënë maksimumin që mund të jepet në mënyrë të arsyeshme nga çdo religjion për tjetrin. Ai i ka pranuar si të vërtetë pejgamberët dhe themeluesit e religjionit tjetër, shkrimin dhe mësimin e tij. Ai e deklaroi Zotin e tij dhe Zotin e atij religjioni si Një dhe të njëjtë, dhe pasuesit e të dy religjioneve si miq të ndërsjellë nën sundimin e Zotit.

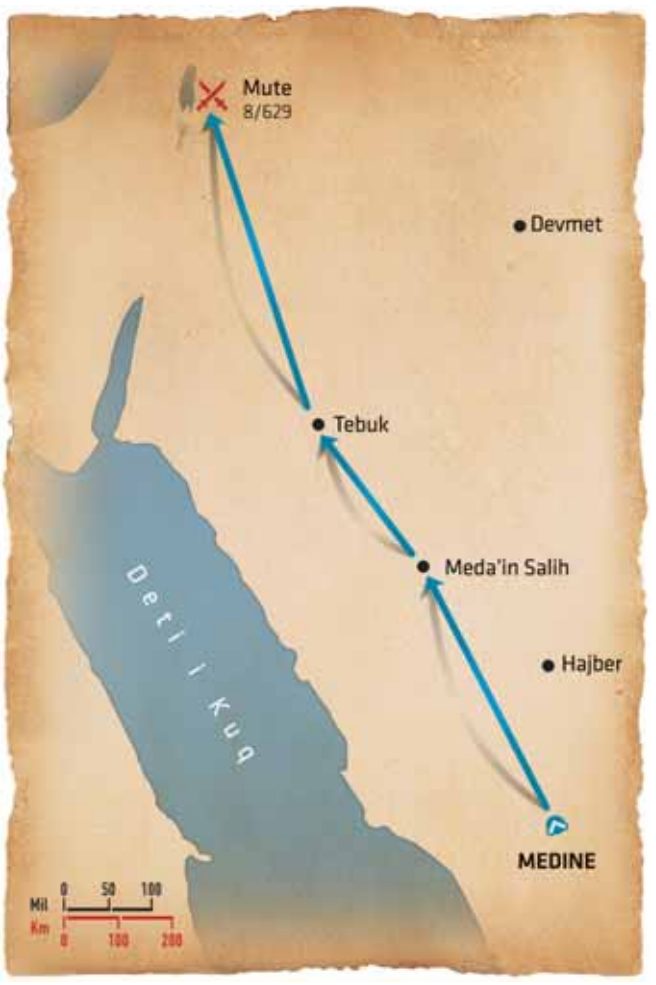
Religjionet e tjera. Islami mëson se fenomeni i profecisë është universal, se ai ka ndodhur gjatë gjithë hapësirës dhe kohës dhe se nuk do të kishte ekzistuar gjykimi po të mos nuk ishte dërguar një pejgamber për secilin popull (Kur'an 17:15). Drejtësia absolute e Zotit kërkon që askush të mos mbajë përgjegjësi, po të mos i jetë transmetuar dhe shpallur ligji i Tij. Transmetimi dhe/apo shpallja është pikërisht fenomeni i profecisë. Disa nga këta pejgamberë njihen gjerësisht; të tjerët jo. As mosdija çifute për ta, as mosdija krishtere, as mosdija muslimane, nuk nënkupton mosekzistencën e tyre. Islami mëson se Zoti nuk ka bërë dallim midis të dërguarve të Tij; se pejgamberët e të gjithë kohëve dhe vendeve kanë mësuar po të njëjtin mësim – dhe pikërisht, se adhurimi dhe shërbimi i takojnë vetëm Zotit, se e keqja duhet të shmanget dhe se e mira duhet të ndiqet (16:36). Kështu Islami shtron truallin për një lidhje me të gjithë popujt si marrës të një shpalljeje identike me atë të Islamit. Por nëse të gjithë pejgamberët kanë përçuar po të njëjtin mesazh, prej nga e përftuan religjionet e njerëzimit shumëllojshmërinë e tyre historike? Ndaj kësaj pyetje, Islami jep një përgjigje teorike dhe praktike.

Islami vlerëson se mesazhet e të gjithë pejgamberëve kanë veçse një esencë të përbërë prej dy elementeve: *tevhidit*, apo pohimit se vetëm Zoti është Zot dhe se i gjithë adhurimi, shërbimi dhe bindja i takojnë vetëm Atij; dhe moralitetit, apo bërjes të së mirës dhe mënjanimit të së keqes. Çdo shpallje ka ardhur me një kod ligji të aplikueshëm për njerëzit e tij, dhe prej këtu i lidhur me kushtet

e tyre historike. Partikularizmi i tillë nuk e prek esencën e shpalljes, por vetëm "si"-në e shërbimit. Teoria islame e shpalljes i bashkon njerëzit rreth parimeve të përbashkëta të religjionit dhe moralit që ajo i bart përtej kundërshtimit.

Shkaku i dytë i diversitetit religjioz është se shpalljet e Zotit janë jo gjithmonë të mirëpritura nga të gjithë njerëzit. *Së pari*, disa njerëz me interesa vetjake nuk pajtohen me urdhëresat hyjnore që mbrojnë në mënyrë këmbëngulëse bamirësinë dhe altruizmin, dhe dhënien nga ana e të pasurve të varfërve. *Së dyti*, duke qenë në mbështetje të një jetese shoqërore të rregulluar, shpallja gjithmonë këshillon bindjen e të sunduarit ndaj ligjit, por nën supozimin e sundimit të drejtësisë, i cili nuk mund të jetë gjithmonë i pëlqyeshëm për sundimtarët dhe mbretërit të cilët kërkojnë që të kenë mënyrën e tyre. *Së treti*, shpallja hyjnore i kujton njeriut ta masë vetveten në lidhje me Zotin dhe Ligjin e Tij, jo me veten. Por njeriu është mendjemadh dhe vetadhurimi është për të një joshje e vazhdueshme. *Së katërti*, shpallja kërkon që njerëzit t'i disiplinojnë instinktet e tyre dhe t'i mbajnë emocionet e tyre nën kontroll. Por njerëzit priren nga indulgjenca dhe prirjet e tyre i shtyjnë ata kundër shpalljes. *Së pesti*, aty ku përmbajtjet e shpalljes nuk kujtohen, nuk mësohen, dhe nuk zbatohen publikisht në mënyrë të arsyeshme dhe në mënyrë shumë të përpiktë, dhe nga numri më i madh, ato priren që të dëmtohen nga dobësimi, nga ndërrimi i theksit, nga ndryshimi; apo që të harrohen plotësisht. *Përfundimisht*, kur shpallja hyjnore zhvendoset përmes kufijve gjuhësorë, etnikë dhe kulturorë, madje, edhe në gjeneratat brenda të njëjtit popull, por të zhvendosur larg në kohë nga marrësit e tij fillestarë, ai i ekspozohet ndryshimit përmes interpretimit. Çdonjëra, apo të gjitha këto rrethana mund të shkaktojnë një korruptim të shpalljes origjinale. Kjo është arsyeja se përse Zoti e ka parë të përshtatshme, nga dashuria dhe mëshira e Tij, që ta përsërisë fenomenin e pejgamberisë, që të dërgojë pejgamberë për ta rinjoftuar mesazhin hyjnor dhe që ta rivendosë atë në mendjet dhe zemrat e njerëzve.

Lidhja e Islamit me të gjithë njerëzit. Islami ka ndier po ashtu një lidhje midis vetes dhe të gjithë religjioneve të tjera, në të vërtetë, deri edhe me afetarët dhe ateistët, të cilët ai ka si qëllim t'i riedukojë si anëtarë integral të një shoqërie njerëzore universale. Kjo lidhje përbën universalizmin dhe humanizmin e Islamit. Në rrënjët e saj qëndron qëllimi i krijimit, të cilin Islami e përkufizon me



Harta 33-B Futuhatet e Pejgamberit I: Beteja e Mu'tes, 8/629

termat e cilësisë së lindur për të zbuluar vullnetin e Zotit – imperativë nga pikëpamje etike – me anën e arsyes, si edhe nëpërmjet aftësisë së fesë së lindur, *dinu'l-fitreh*, e cila është ngulitur nga Zoti te çdo njeri, për t'i mundësuar atij që ta njohë Krijuesin dhe që ta pranojë ligjin e Tij. Çdokush është i pajisur me një dhunti të brendshme për ta menduar dhe për ta perceptuar të vërtetën. Kështu, prapa diversitetit fetar verbues të njerëzimit qëndron një religjion i lindur, i cili është i pandashëm nga natyra njerëzore, një religjion primordial, religjioni i vetëm i vërtetë. (Kur'an 30:30; 3:19). Të gjithë njerëzit posedojnë aftësinë me të cilën ata mund ta perceptojnë Zotin si Zot, dhe ligjin moral si imperativë, nëse udhëzimi i gabuar nuk do t'i kishte mësuar ata ndryshe. Sipas kësaj pikëpamjeje, Islami i rehabiliton të gjithë njerëzit si shembuj të vërtetë të *homo religiosus*. Kjo pikëpamje siguron



Foto 9.9 Kutab Minari dhe Xhamia Kuvvetu'l-Islam ndêrtimi i sê cilês ka filluar nê periudhên e Kutbeddin Ajbegut dhe e cila êshtê pêrfunduar nê kohên e Firuz Shah Tugllakut. Delhi, Indi.

një fitore të pastër të pejgamberisë, të të gjithë historisë dhe të besimeve, se në formën e tyre të lindur, njerëzit ende mund pajtohen për një religjion dhe moralitet që arrihen natyrshëm, jo të ndryshëm nga Islami. Në të vërtetë, në fillimet e tij Islami e identifikoi veten me religjionin natyral apo *din el-fitreh*, të cilën ai lavdëroi si religjion të Zotit.

Në nivelin e praktikës

Duke u bazuar mbi këto parime, Pejgamberi Muhammed themeloi rendin e parë shoqëror ndër-fetar në historinë njerëzore. Kur arriti në Medinë, në korrik të vitit 622, ai i mblodhi të gjithë banorët e qytetit dhe të rrethinave të tij së bashku, dhe shpalli me ta shtetin islam dhe kushtetutën e tij. Kjo ngjarje ishte e një rëndësie kapitale për lidhjen e Islamit me religjionet e tjera dhe të jomuslimanëve me muslimanët për të gjitha kohët dhe vendet. Katër vjet pas vdekjes së Pejgamberit në 10/632, Omer ibnu'l-Hattabi, halifi i dytë, urdhëroi që data e shpalljes të kësaj kushtetute të ishte fillimi i kalendarit islam, mbasi ajo ishte në të vërtetë fillimi i historisë islame.[1]

Kushtetuta ishte një marrëveshje midis pejgamberit, muslimanëve dhe çifutëve. Ajo e anuloi sistemin fisnor të Arabisë sipas të cilit arabi e përcaktonte vetveten, dhe me të cilin udhëhiqej shoqëria. Këtej e tutje, arabi duhej të përcaktohej nga Islami; dhe jeta e tij personale dhe shoqërore duhej të udhëhiqej nga ligji islam, *sheriati*. Besnikëritë e vjetra fisnore humbën në lidhjen e re shoqërore, e cila e lidhi çdo musliman me të gjithë muslimanët e tjerë përtej kufijve fisnorë, për të formuar *ummetin*. *Ummeti* është një trup organik, përbërësit e të cilit e mbështetin dhe e mbrojnë reciprokisht njëri-tjetrin. Përgjegjësitë e tyre personale, reciproke dhe kolektive janë të gjitha të përcaktuara me ligj. Pejgamberi ishte autoriteti i tij kryesor politik dhe ligjor; dhe sa kohë që jetoi, ai e ushtroi këtë pushtet. Pas vdekjes, pasuesit e tij ushtruan autoritetin politik, ndërsa autoriteti ligjor iu përkiste vetëm juristëve, të cilët prej atëherë patën zhvilluar një metodologji për interpretimin, përtëritjen dhe shtjellimin e ligjit.

***Ummeti* çifut.** Ne kemi parë tashmë sesi Pejgamberi themeloi shtetin e parë islam dhe e bëri atë përfshirës për çifutët dhe të krishterët e Arabisë. Mjafton këtu të kujtojmë ato veti që janë të lidhura drejtpërdrejt me statusin e jomuslimanit në shoqërinë islame. Përkrah *ummetit* të muslimanëve, në Medinë qëndronte *ummeti* i çifutëve. Besnikëritë e tyre të vjetra fisnore me fiset arabe Evs dhe Hazrexh u zëvendësuan nga lidhja e Judaizmit. Në vend se qytetaria e tyre të ishte një funksion i lidhjes së tyre me këtë apo atë fis arab, ajo ishte tani një funksion i çifutërisë së tyre. Jeta e tyre u strukturua përreth institucioneve çifute dhe u udhëhoq nga Tora, ligji i tyre i shpallur. Autoriteti politik iu dha atyre kolektivisht si popull çifut dhe autoriteti ligjor iu takoi institucioneve të tyre rabinike. Mbiharkues i të dy *ummeteve*: të çifutëve dhe të muslimanëve ishte një organizim i tretë, gjithashtu i quajtur *"el-ummeh,"* apo *"ed-devletu'l-Islamijjeh"* (shteti islam), qëllimi i të cilit ishte mbrojtja e shtetit, drejtimi i çështjeve të tij të jashtme dhe vënia në jetë e misionit universal të Islamit. Shteti mund t'i rekrutonte muslimanët në shërbimet e tij, qoftë për paqe apo për luftë, por jo çifutët. Megjithatë, çifutët mund t'i bënin vullnetarisht shërbimet e tyre, nëse ata dëshironin. As *um-*

meti musliman, as *ummeti* çifut nuk ishin të lirë që të bënin çfarëdo lidhje me një fuqi të huaj, akoma më pak për të deklaruar luftë apo paqe me ndonjë shtet tjetër apo organizim të huaj, gjë që ishte juridiksion ekskluziv i shtetit islam. Çifutët e Medinës hynë lirisht në këtë marrëveshje me Pejgamberin dhe pasuesit e tij muslimanë. Kushtetuta e re e ngriti statusin e tyre nga klientë fisnorë, që durohet nga zori, në qytetarë *de jure* të shtetit. Në të gjitha shtetet islame gjatë historisë, kudo që ligji i Islamit ishte sovran , çifutët kurrë nuk e humbën këtë status. Pozicioni i tyre nuk mund të sulmohej apo të mohohej sepse ai ishte sanksionuar nga pejgamberi Muhammed. Madje edhe kur çifutët e tradhtonin këtë status, muslimanët vazhdonin t'ua pranonin atë për shkak të shenjtërisë së tij fetare. Kur shteti islam u zgjerua dhe përfshiu Arabinë Veriore, Palestinën, Jordaninë dhe Sirinë, Persinë dhe Egjiptin, ku jetonin një numër i madh çifutësh, ata trajtoheshin automatikisht si qytetarë ligjorë të shtetit islam. Kjo shpjegon harmoninë dhe bashkëveprimin që karakterizoi marrëdhëniet muslimano-çifute gjatë shekujve që pasuan.

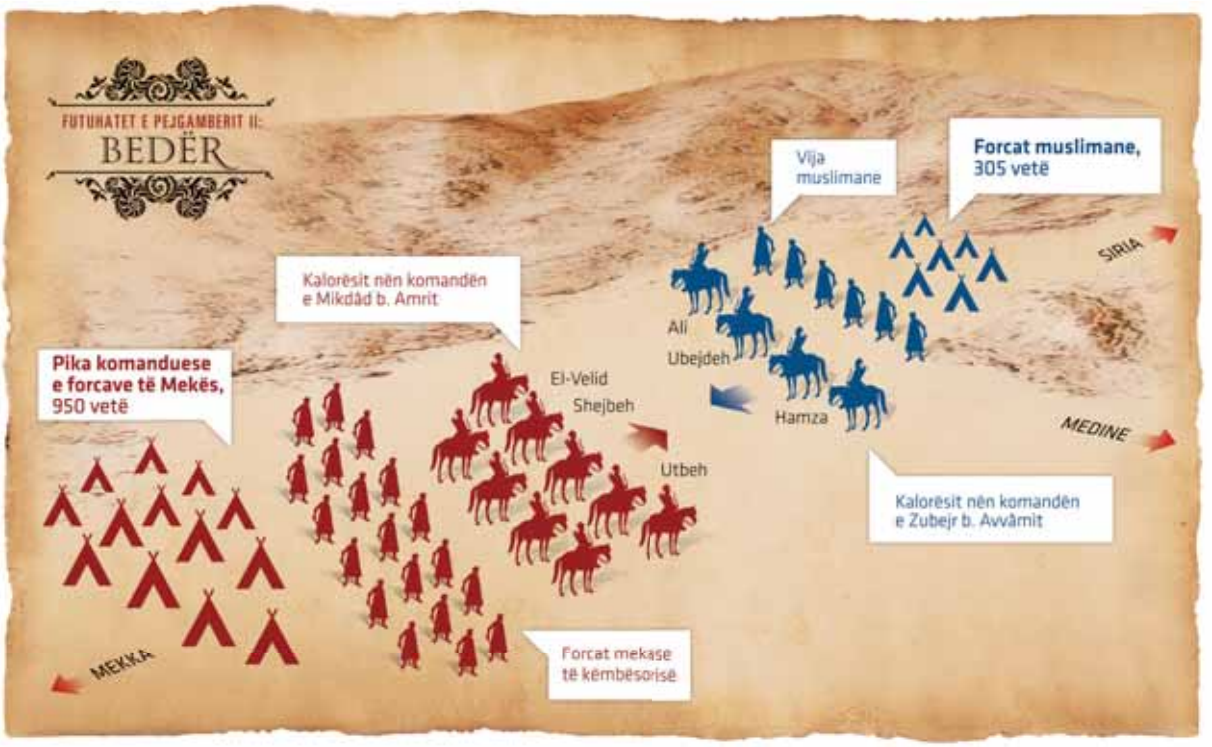
Për herë të parë në histori, qysh nga invazioni babilonas i vitit 586 p.e.s., si qytetar i shtetit islam, çifuti mund ta modelonte jetën e tij sipas Torës dhe të vepronte kështu në mënyrë të ligjshme, i përkrahur nga ligjet publike të shtetit ku ai bananonte. Për herë të parë një shtet joçifut e vendosi pushtetin e tij ekzekutiv në shërbim të një gjykate rabinike. Për herë të parë, shteti e mori përsipër përgjegjësinë për mbrojtjen e çifutërisë dhe e deklaroi veten të gatshëm të ushtronte pushtetin e tij për ta mbrojtur çifutërinë e çifutëve kundër armiqve të çifutërisë, qofshin ata çifutë apo jo çifutë. Pas shekujve të shtypjes dhe persekutimit grek, romak, dhe bizantin (krishter), çifutët e Lindjes së Afërt, të Afrikës Veriore, të Spanjës dhe të Persisë, e panë shtetin islam si çlirimtar. Shumë prej tyre i ndihmuan me dëshirë ushtritë e tij në pushtime dhe bashkëpunuan në mënyrë entuziaste me administrimin e shtetit islam. Ky bashkëpunim u pasua nga akulturimi në kulturën arabe dhe islame dhe u shkaktua një lulëzim verbues i arteve, letërsisë, shkencave dhe mjekësisë çifute. Ai u solli begati dhe prestigj çifutëve, disa prej të cilëve u bënë ministra dhe këshilltarë të halifëve. Në të vërtetë, Judaizmi dhe gjuha e tij hebraike zhvilluan "epokën e tyre të artë" nën mbrojtjen e Islamit. Hebraishtja siguroi gramatikën e saj të parë, Tora fitoi jurisprudencën e saj, letërsia çifute realizoi poezinë e saj lirike, ndërsa filozofia hebraike zbuloi Aristotelin e saj të parë, Musa ibn Mejmunin (Maimonides),



Harta 33-C Futuhatet e Pejgamberit I: Beteja e Tebukut, 9/630

trembëdhjetë parimet e të cilit, të shkruara së pari arabisht, definuan kredon dhe identitetin çifut. Gjithashtu, Judaizmi shfaqi mendimtarin e saj të parë mistik, Ibn Gabirolin, mendimi "sufit" i të cilit solli pajtimin dhe paqen e brendshme tek çifutët anembanë Evropës. Gjatë sundimit të Abdu'r-Rrahmanit III në Kordobë, kryeministri çifut, Hasdai ben Shapirut, ia doli mbanë të kryente pajtimin midis monarkëve të krishterë, të cilët madje edhe Kisha Katolike nuk kishte mundur t'i sillte së bashku. E gjithë kjo u bë e mundshme nga një parim islam, dhe pikërisht, pranimi i Torës si shpallje dhe i Judaizmit si religjion i Zotit, sikurse proklamohej në Kur'an.

***Ummeti* i krishterë.** Pak pas pushtimit të Mekës nga ushtria muslimane më 8/630, të krishterët e Nexhranit në Jemen dërguan një delegacion pri-



Harta 34-A Futuhatet e Pejgamberit II: Bedër

jësish për të takuar Pejgamberin në Medinë. Qëllimi i tyre ishte që të sqaronin qëndrimin e tyre *vis-à-vis* shtetit islam, dhe atë të shtetit *vis-à-vis* tyre. Pushtimi i Mekës e kishte bërë shtetin islam një fuqi të njohur në rajon. Delegatët ishin mysafirë të Pejgamberit; ai i priti në shtëpinë e tij dhe i pranoi ata në xhaminë e tij. Ai ua shpjegoi Islamin dhe i ftoi të konvertoheshin në besimin dhe kauzën e tij. Disa prej tyre pranuan dhe menjëherë u bënë anëtarë të *ummetit* musliman. Të tjerët nuk pranuan. Ata parapëlqyen të mbeteshin të krishterë, dhe t'i bashkoheshin shtetit islam si të krishterë. Pejgamberi i caktoi ata si një *ummet* të krishterë, përkrah *ummeteve* çifute dhe muslimane, brenda shtetit islam. Ai dërgoi me ta një nga shokët e tij, Ebu Ubejdeh, për të përfaqësuar shtetin islam në mesin e tyre. Ata u konvertuan në Islam në periudhën e halifit të dytë (2-14/624-636).

Kur muslimanët i thyen bizantinët në fushëbetejë, këta të fundit u tërhoqën nga territoret e Gjysmëhënës Pjellore për në vendet e tyre të lindjes. Pasi dëgjoi për muslimanët dhe qëndrimin e tyre kundrejt Krishterimit, kryepeshkopi i Jerusalemit refuzoi t'ia dorëzonte çelësat e qytetit dikujt tjetër përveç halifit personalisht. Umeri udhëtoi në Jerusalem dhe, pasi u mor vesh me kryepeshkopin, nënshkroi traktatin që vijon, i cili mbeti *typos* i tolerancës muslimane dhe i vullnetit të mirë në nivelin fetar, si edhe atë shoqëror dhe kulturor.

Në emër të Zotit, të Gjithmëshirshmit, Mëshirëplotit. Kjo kartë i është akorduar nga Umeri, Shërbëtori i Allahut dhe Princi i Besimtarëve, popullit të Aelias. Ajo iu jep atyre siguri për veten e tyre dhe pronat e tyre, për kishat e tyre dhe për kryqet e tyre, për të voglin dhe për të madhin, dhe për pasuesit e religjionit të krishterë. Kishat e tyre nuk do të shpronësohen dhe as do të shkatërrohen, as pasuritë apo territoret e tyre, as kryqet e tyre, apo çfarëdo nga pronat e tyre, nuk do të reduktohen në ndonjë mënyrë. Ata nuk do të detyrohen në ndonjë çështje që lidhet me religjionin e tyre dhe ata nuk do të dëmtohen. Dhe nuk do të lejohet ndonjë çifut të jetojë me ta në Aelia. Mbi popullin e Aelias bie detyrimi për të paguar xhizjen, pikërisht sikurse e paguan populli i Meda'init (Persi), si edhe për të dëbuar nga mesi i tyre ushtrinë bizantine dhe vjedhësit. Cilitdo prej tyre që largohet nga Aelia do t'i jepet siguria e personit dhe e pronës, derisa të arrijë destinacionin e vet. Cilido që vendos të qëndrojë në Aelia, do të sigurohet gjithashtu njëlloj, dhe ka pjesë bashkë me popullin e Aelias në të drejtat e tyre dhe xhizjen. E njëjta gjë aplikohet për popullin e Aelias, si edhe për çfarëdo person tjetër. Çdokush mund të marshojë me bizantinët, të qëndrojë në

Aelia, apo të kthehet në vendin e tij të lindjes, dhe ka kohë për të vendosur deri në çastin kur të korr-en prodhimet e të lashtave. Allahu dëshmon për përmbajtjen e këtij traktati, dhe kështu vepron Pejgamberi i Tij, pasardhësit dhe besimtarët e tij.

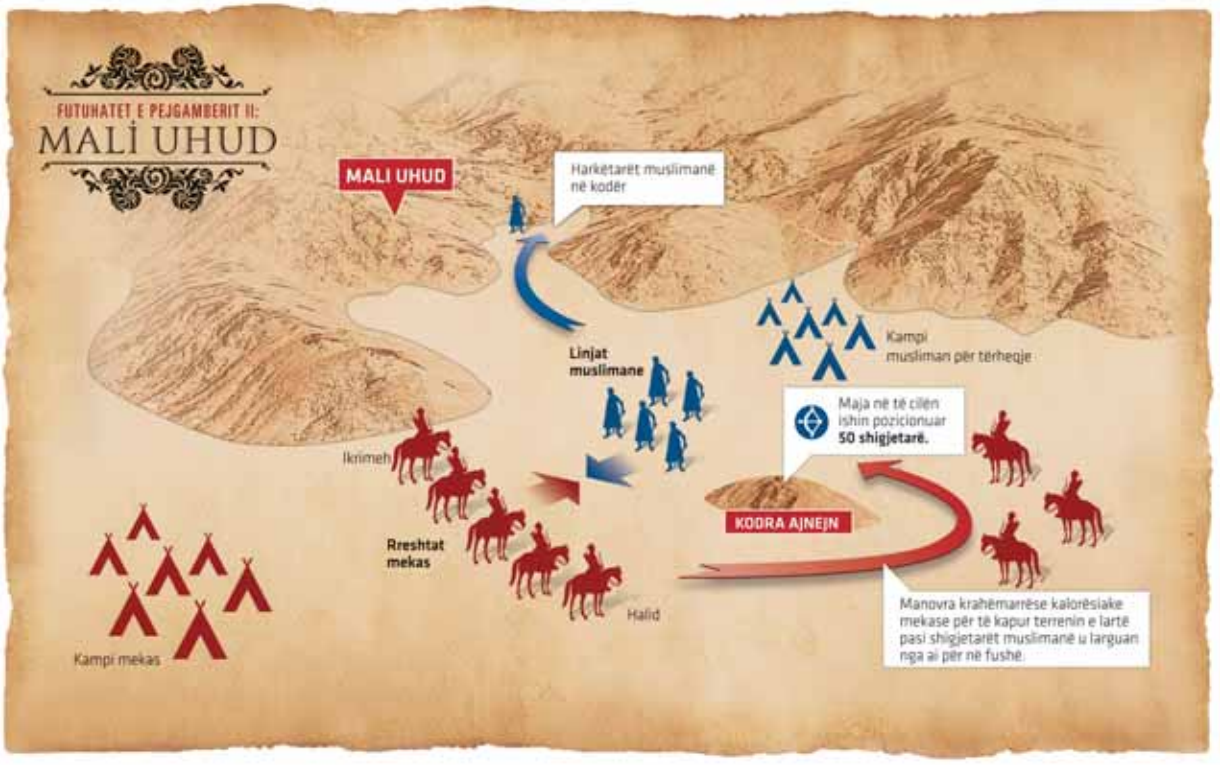
Nënshkroi: Umer ibnu'l-Hattabi

Dëshmuar nga: Halid ibnu'l-Velidi, Amr ibnu'l-A-si, Abdu'r-Rrahman bin Avfi dhe Muavijeh ibn Ebu Sufjani.

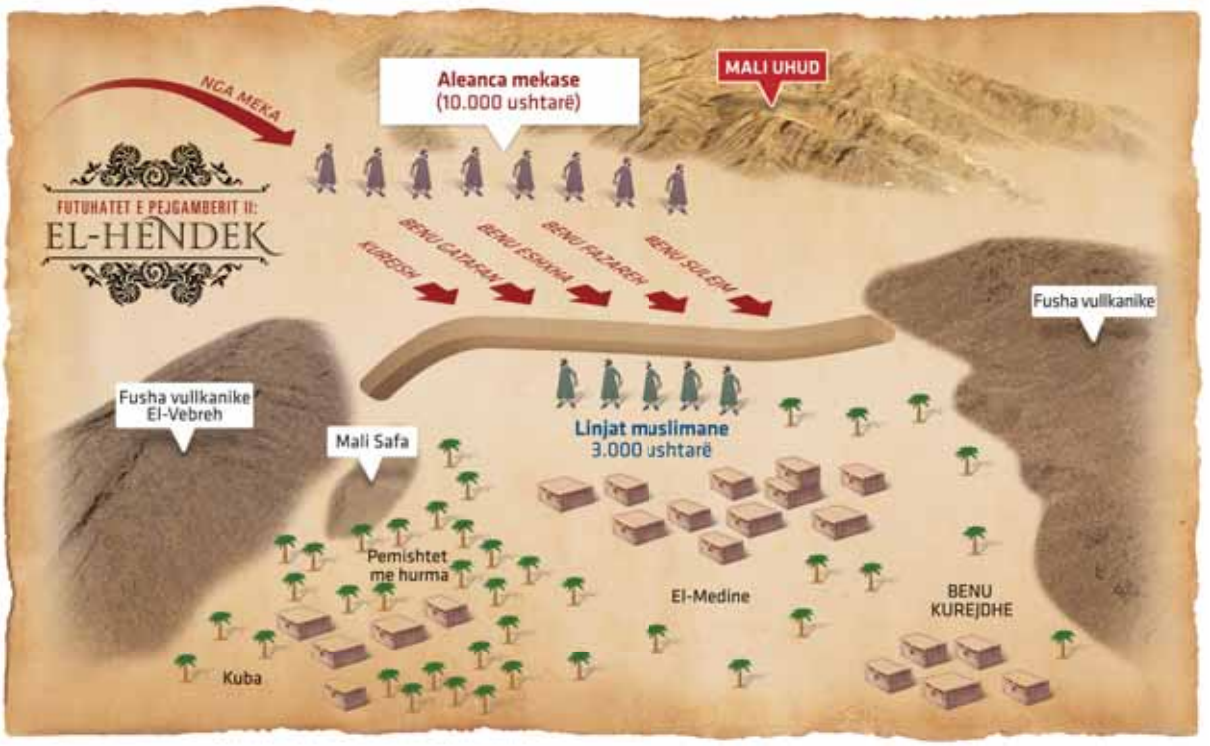
Ekzekutuar në vitin 15 (sipas Hixhretit).[2]

Ummeti i krishterë në shtetin islam vazhdoi të rri-tej duke i shtrirë kufijtë e tij në veri dhe perëndim. Në të vërtetë, në pjesën më të madhe të shekullit të parë sipas Hixhretit, shumica e qytetarëve të shte-tit islam ishin të krishterë që gëzonin respekt, liri dhe një dinjitet të ri, të cilin ata nuk e kishin gëzuar as nën Romën e krishterë, as nën Bizantin grek. Të dyja këto fuqi kishin qenë imperialiste dhe raciste. Ato kishin kolonizuar territoret e Lindjes së Afërt dhe kishin tiranizuar shtetasit e tyre joromakë dhe jogrekë. Përkundrazi, gjatë sundimit të Islamit, të krishterët jetuan në paqe dhe prosperuan për shekuj, kohë gjatë së cilës shteti islam pa sulltanë dhe halifë të drejtë, si edhe tiranë. Po të kishte ek-zistuar qoftë edhe një pjesë e mendimit islam për të zhdukur prezencën e krishterë brenda shtetit islam, kjo do të ishte bërë pa zhurmë. Por ishte re-spekti i Islamit dhe njohja e Jezusit si Pejgamber i Zotit, dhe i Ungjillit të Tij si shpallje, që e ruajti këtë prezencë.

E njëjta gjë është e vërtetë për Abisininë, një shtet fqinj i krishterë, i cili strehoi emigrantët e parë muslimanë, nga zemërimi i Mekës. Kur, në vitet e mëhershme, persekutimi mekas u bë i padurue-shëm për pasuesit e tij, Pejgamberi i urdhëroi ata të kërkonin strehë në Etiopi, një mbretëri e krishterë, i sigurt se pasuesit e Jezu Krishtit ishin të ndershëm, të dhembshur dhe përkrahës së adhurimit të Zotit. Vlerësimi i tij i lartë për ta u justifikua mirë. Perandori i krishterë e mohoi kërkesën e Mekës për ekstradimin e refugjatëve muslimanë dhe e priti me brohoritje pranimin kur'anor të pejgamberisë së Jezusit, pafajësinë e nënës së tij, dhe njëshmërinë e Zotit. Gjatë kohës së Pejgamberit, Abisinia mbajti me shtetin islam një marrëveshje paqeje dhe miqësie. Si rrjedhojë e kësaj, planet ekspansive të shtetit islam nuk e përfshinë kurrë Abisininë.



Harta 34-B Futuhatet e Pejgamberit II: Mali Uhud



Harta 34-C Futuhatet e Pejgamberit II: El-Hendek

Asgjë nuk është më larg nga e vërteta dhe më armiqësore për marrëdhëniet musliman-jomusliman, sesa pretendimi se Islami u përhap me shpatë. Asgjë nuk ka qenë dhe nuk është ende më e dënueshme për muslimanin sesa të detyrojë një jomusliman në Islam. Sikurse vumë në dukje më herët, muslimanët kanë qenë të parët që e dënuan një veprim të tillë si mëkat mortor. Për këtë çështje, Thomas Arnold, një misionar anglez në Administratën Shtetërore Indiane të ditëve koloniale, shkruante:

... ne nuk kemi dëgjuar asgjë për ndonjë përpjekje të organizuar mbi popullsinë jomuslimane, për ta detyruar që të pranonte Islamin, apo për ndonjë persekutim sistematik që synonte të shuante religjionin e krishterë. Nëse halifët do të zgjidhnin që të adoptonin cilindo kurs të veprimit, ata do të mund ta kishin zhdukur Krishterimin me po atë lehtësi që Ferdinandi dhe Izabela e shkulën Islamin nga Spanja, apo Luigji XIV e bëri Protestantizmin të detyrueshëm në Francë, apo çifutët u përjashtuan nga Anglia për 350 vjet. Kishat Lindore në Azi i kishin shkëputur plotësisht lidhjet me pjesën tjetër të Krishterimit, përgjatë të cilave askush nuk do gjente për të ngritur një gisht në emër të tyre, si lidhje heretike. Kështu që vetë mbijetesa e këtyre kishave në ditët e sotme është një dëshmi e fuqishme për qëndrimin përgjithësisht tolerant të qeverive muhammedane kundrejt tyre.[3]

Krahasuar me historitë e religjioneve të tjera, historia e Islamit është kategorikisht e ndryshme për sa i takon tolerancës së komuniteteve jobesimtare. Fatmirësisht, ne kemi shumë prova nga ato ditë të ekspansionit musliman, të cilat ne duhet t'i vlerësojmë për sqarimin e kësaj çështjeje një herë e përgjithmonë. Mikeli Plak, patriarku jakobit i Antiokisë, në gjysmën e dytë të shekullit të 20-të, shkruante: "Kjo është arsyeja se përse Zoti i hakmarrjes ... që e pa ligësinë e romakëve që, gjatë gjithë sundimit të tyre, plaçkitën mizorisht kishat tona dhe manastiret tona dhe na dënuan pa mëshirë – solli nga rajonet e jugut bijtë e Ishmaelit, që të na shpëtonte nëpërmjet tyre nga duart e romakëve."[4] Barhebraeus është autor i një dëshmie po aq të fuqishme në favor të Islamit.[5] Rikoldus de Monte Krucis, një murg domenikan nga Firenca, që vizitoi Lindjen muslimane rreth vitit 1300, dha një dëshmi po aq elokuente të tolerancës, madje, të miqësisë me të krishterët.[6] Dhe megjithatë, i krishteri pyet në mënyrë këmbëngulëse, meqë muslimanët ishin aq tolerantë përse bashkëfetarët e tyre iu bashkuan Islamit me miliona? Nga këta

bashkëfetarë, arabët ishin minoriteti më i vogël. Pjesa tjetër ishin helenë, persianë, egjiptianë, cirenaikenë, berberë, qipriotë dhe kaukazianë.

Duke i dhënë rëndësi të njëjtës çështje, Thomas Arnold shkroi me miratim, nga fjalimi i një udhëheqësi misionar të krishterë – Kanon Tejlor (C. Taylor) të Kishës Anglikane – të mbajtur në kongresin kishtar, që ua respektonte misionin muslimanëve. Ai shkruan në *Preaching of Islam* (Predikimi i Islamit), se Tejlor tha:

Është lehtë të kuptohet se përse Judaizmi i reformuar u përhap aq shpejt në Afrikë dhe Azi. Studiuesit afrikanë dhe sirianë e kishin zëvendësuar fenë e Krishtit me dogmat metafizike të pakuptueshme: ata u përpoqën ta luftonin shthurjen morale të kohës me anën e vendosjes së meritës qiellore të celibatit dhe përsosurisë engjëllore të virgjërisë – veçimi nga bota ishte rruga drejt shenjtërisë, papastërtia ishte karakteristikë e shenjtërisë së murgut – njerëzit ishin praktikisht politeistë, që adhuronin një grup martirësh, shenjtorësh dhe engjëjsh; shtresat e larta ishin të zhburrëruara dhe të shthurura, shtresat e mesme të shtypura nga tatimet, robërit pa shpresë për të tashmen apo të ardhmen. Si fshesë e Zotit, Islami e fshiu këtë masë shthurjeje dhe besëtytnite. Kjo ishte një revoltë kundër polemikave teologjike boshe; ishte një protestë mashkullore kundër lartësimit të celibatit si kurorë e përkushtimit. Ai nxori në pah dogmat fundamentale të fesë – njëjësinë dhe madhështinë e Zotit, se Ai është i mëshirshëm dhe i drejtë, se Ai kërkon bindje ndaj vullnetit të Tij, nënshtrim dhe besim. Ai proklamoi përgjegjësinë e njeriut, jetën e ardhme, ditën e gjykimit dhe ndëshkimin e rreptë që do të binte mbi të ligun; dhe diktoi detyrat e namazit, dhënies së lëmoshës, agjërimit dhe dashamirësisë. Ai hodhi tutje virtytet artificiale, mashtrimet dhe marrëzitë fetare, ndjenjat perverse morale dhe dredhitë verbale të diskutuesve teologjikë. Ai e zëvendësoi murgërinë me burrërinë. Ai u dha robërve shpresë, njerëzimit vëllazërinë dhe i pranoi të vërtetat themelore të natyrës njerëzore.[7]

***Umem* (njëjës *ummeh*) i religjioneve të tjera.** Inkursioni i Persisë në Arabi kishte lënë prapa disa persianë dhe disa arabë, ndonëse tepër pak, të konvertuar në besimin zoroastrian. Numri më i madh i tyre jetonte në një zonë shkretinore tampone midis Persisë dhe Bizantit, dhe në Shat el-Arab, rajonin më të ulët të bashkimit të Tigrit dhe Eufratit, ku Arabia dhe Persia bashkohen me

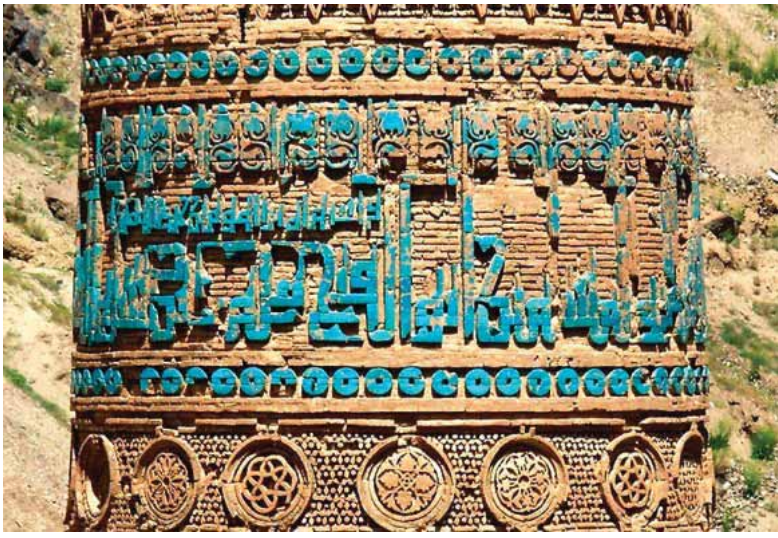


Foto 9.10 Mbështjellësi i jashtëm i Xham Minaresë i stolisur me kaligrafi (ajete nga surja Merjem) dhe me desene gjeometrike. Afganistan.

njëra-tjetrën. Më i shquari midis zoroastrianëve persianë në Arabi ishte Selman el-Farisiu, i cili u konvertua në Islam përpara Hixhretit, dhe u bë një nga shoqëruesit më të shquar të Pejgamberit. Sipas disa gojëdhënave, ishte vetë Pejgamberi që, në "Vitin e delegacioneve" (8-9/630-631), viti që ishte dëshmitar i dërgimit të delegacioneve të fiseve dhe rajoneve të Arabisë në Medinë për të garantuar vasalitetin e tyre ndaj shtetit islam, i njohu zoroastrianët si një *ummet* tjetër brenda shtetit islam. Fill pas kësaj, shteti islam pushtoi Persinë dhe i përfshiu të gjithë milionët e tij brenda qytetarisë së vet. Ata që u konvertuan në Islam iu bashkuan *ummetit* të muslimanëve; miliona të tjerëve, që zgjodhën të mbesin zoroastrianë, iu akorduan privilegje dhe detyra të njëjta në përputhje me kushtetutën e hebrenjve. Pejgamberi e kishte shtrirë tashmë përdorimin e tyre për të krishterët tetë vjet pasi ishte shpallur kushtetuta. Ato u shtrinë për t'u aplikuar për zoroastrianët në 14/636, pas pushtimit të Persisë nga shokët e Pejgamberit, nëse jo më herët nga vetë Pejgamberi.

Pas pushtimit të Indisë nga Muhammed bin Kasimi më 91/711, muslimanët erdhën në kontakt me religjionet e reja, Budizmin dhe Hinduizmin. Të dyja religjionet bashkëjetonin në Sind dhe Penxhab, rajone që u pushtuan nga muslimanët dhe iu bashkuan shtetit islam. Muhammed bin Kasimi kërkoi udhëzim nga halifi në Damask se si t'i trajtonte hindutë dhe budistët. Ata adhuronin idhujt dhe doktrinat e tyre ishin larguar tepër nga Islami. Themeluesit e



Harta 34-D Futuhatet e Pejgamberit II: Meka

tyre nuk ishin të padëgjuar për muslimanët. Halifi thërriti një këshill të *ulemasë* dhe iu kërkoi atyre që të paraqitnin gjykimin mbi bazën e raportit të guvernatorit. Gjykimi ishte se, sa kohë që hindutë dhe budistët nuk e luftonin shtetin islam, sa kohë që paguanin *xhizjen* apo taksën e duhur, ata duhet të ishin të lirë që "të adhuronin zotat e tyre" ashtu si t'u pëlqente, të mbanin tempujt e tyre dhe të përcaktonin jetën e tyre sipas parimeve të besimit që kishin. Kështu, atyre iu akordua status i njëjtë si ai i çifutëve dhe i të krishterëve.[8]

Kështu ishte vendosur parimi që drejtonte Islamin dhe marrëdhëniet e shtetit islam me religjionet e tjera dhe pasuesit e tyre. Ai u zbatua pasi shteti islam hyri në marrëdhënie me ata ithtarë, një proces që ndodhi ose gjatë jetës së Pejgamberit, ose shumë shpejt pas tij. Kur *sheriati* u kristalizua në formë preskriptive, statusi, të drejtat dhe obligimet e qytetarëve muslimanë dhe jomuslimanë, tashmë ishin përfshirë. Për katërmbëdhjetë shekuj në shumë vende, apo më pak për shkak të arritjes më vonë të Islamit apo imponimit të ligjit perëndimor nga administratorët kolonialë, *sheriati* qeverisi në mënyrë të suksesshme marrëdhëniet musliman – jomusliman. Ai krijoi një *modus vivendi* që u mundësoi jomuslimanëve që ta përjetësonin vetveten – duke e vazhduar kështu prezencën në botën muslimane – dhe që të arrinin lumturinë ashtu si përcaktohej nga vetë fetë e tyre. Atmosfera e shtetit islam ishte një atmosferë e mbushur plot me nder dhe respekt për religjionin, me përkushtim dhe virtyt, ndryshe nga toleranca e kohëve moderne – atje ku e tilla mund të ekzistojë – që lindi nga skepticizmi në lidhje me të vërtetën e pohimeve religjioze, nga cinizmi dhe mosinteresimi për vlerat religjioze. *Sheriati* islam është i njohur edhe si sistem *mil-leh* apo *mil-let* (që do të thotë "komunitete fetare"), apo sistem *Dhimmeh* apo *Zimmi* (që do të thotë marrëveshje e paqes, *dhimmeh* apo garantues i së cilës është Zoti). Nuk mund të mohohet që në botën muslimane kanë ekzistuar sundimtarë të këqij, dhe aty ku ata kanë ekzistuar, kanë vuajtur si muslimanët, ashtu edhe jomuslimanët. Megjithatë, askund në historinë islame jomuslimanët nuk u ndoqën apo persekutuan për besnikërinë ndaj besimeve të tyre. Kushtetuta që i mbronte ata konsiderohej nga ana e muslimanëve si e inspiruar nga Zoti dhe e mbrojtur nga Zoti. Pejgamberi tashmë kishte paralajmëruar: "Kushdo që shtyp ndonjë *dhimmi* (nënshkrues jomusliman i marrëveshjes së paqes me shtetin islam), unë do të jem paditës i tij në Ditën e Gjykimit." Asnjë religjion apo sistem tjetër shoqëror nuk e ka vlerësuar ndonjëherë minoritetin fetar në një këndvështrim më të mirë, nuk e ka integruar atë në rrjedhën e shumicës me dëmtimin më të vogël ndaj palës tjetër, apo e ka trajtuar atë jashtë padrejtësisë apo pandershmërisë, sikurse bëri Islami. Vërtetë asnjë! Islami ia doli me sukses në një fushë ku të gjitha religjionet e tjera kishin dështuar për shkak të teologjisë së tij unike që e pranoi religjionin e vërtetë dhe të vetëm të Zotit që është i lindur në çdo person, si bazë primordiale të të gjitha religjioneve, identike me traditën hanifi, me Sabianizmin, Judaizmin dhe Krishterimin.

Larg nga të qenët një shtet nacional, shteti islam është një rend botëror në të cilin komunitetet e shumta fetare, nacionale apo transnacionale,

bashkëjetojnë në paqe. Ai është një *Pax Islamica* që njeh legjitimitetin e çdo komuniteti fetar dhe i jep atij të drejtën për ta rregulluar jetën e vet në përputhje me vetë shpirtin e tij religjioz. Ai është superior ndaj Lidhjes së Kombeve dhe Kombeve të Bashkuara sepse, si parim të anëtarësisë, në vend të sovranitetit, ka marrë parimin e identitetit fetar. Kushtetuta e tij është ligji hyjnor, që vlen për të gjithë dhe mund të kërkohet në çdo gjykatë muslimane nga çdokush, musliman apo jomusliman.



Foto 9.11 Xhamia Kibletejn (me dy kible), Medinë.

SHËNIME

1. "Marrëveshja e Medinës" ishte kushtetuta e shtetit të parë islam. Ajo u diktua dhe u dekretua nga Pejgamberi, javën e parë pas emigrimit të tij nga Meka në Medinë. Për tekstin e plotë, shih Ibn Hisham, *Siret Resul Allah*, përkth. Alfred Guillaume, nën titullin *The Life of Mohammed* (Londër: Oxfrord University Press, 1955), f. 231-234.

2. Cituar nga Alistar Duncan, *The Noble Sanctuary* (Londër: Longman Group, 1972), f. 22. Gjithashtu te Tomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. M. Ashraf, 196, bot. i parë 1896), f. 56-57.

3. Arnold, *Preaching of Islam*, f. 80.

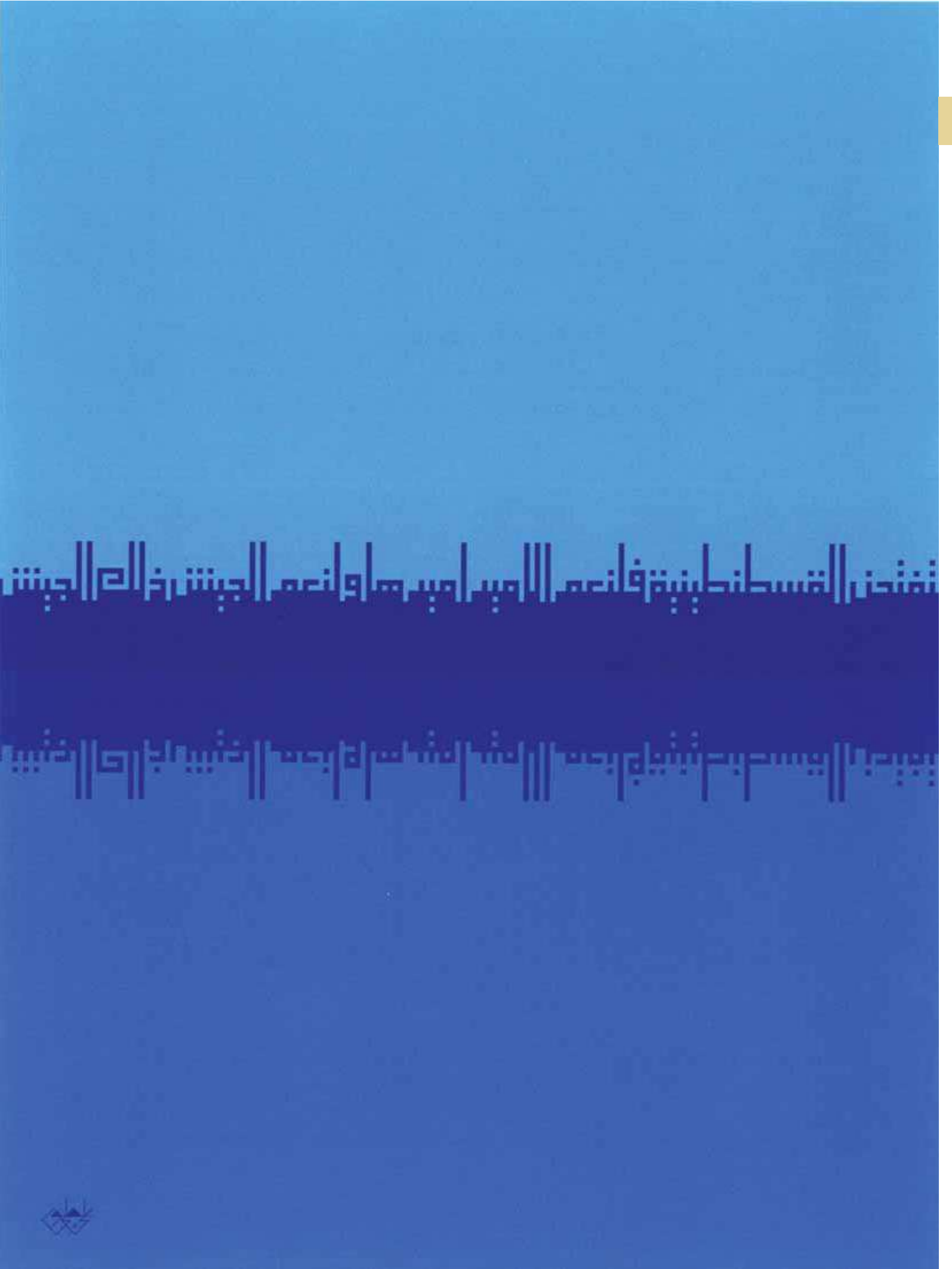
4. Michael The Elder, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche* (1166-1199), bot. J. B. Chabot (Paris, 1899-1901), Vol. II, f. 412-413. Cituar nga Arnold, *Preaching of Islam*, f. 55.

5. Gregorii Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, bot. J. B. Abbeloos dhe T. J. Lamy, (Louvain, 1872-1877), f. 474.

6. Et ego inveni per antiquas historias et autenticas aput Saracenos, quod ipsi Nestorini amici fuerunt Mochometi et confederate cum eo, et quod ipsi Machometus mandavit suis posteris, quod Nestorinos maxime conservarent. Quod unique hodie diligenter observant ipse Saraceni" (J. C. M. Laurent, *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor* [Leipzig, 1864], f. 128.

7. Cituar nga Arnold, *Preaching of Islam*, f. 71-72.

8. Muhammed Ali bin Hamid ibn Ebu Bekr el-Kufi, *Shah Nameh*: *Tarih-i-Hind ve Sind,* përkth. A. M. Elliot, në *The History of India as Told by Its Own Historians* (Allahabad: Kitab Mahal Private, Ltd., pa datë bot.), Vol. I, f. 184-187.



Kapitulli 10

Futuhat: Përhapja e Islamit

Fjala *el-Futuhat* është shumësi i *fet'heh*, që do të thotë "hapje". Në kuptimin e figurshëm, ajo shpesh përdoret për t'iu referuar fushatave ngadhënjimtare të kryera nga Pejgamberi dhe pasuesit e tij nën flamurin e Islamit. Në këtë përdorim, megjithatë termi nuk nënkupton pushtim, në kuptimin e fjalëpërfjalshëm apo material. Më saktë, ai i referohet së pari hapjes së zemrës dhe mendjes për të vërtetën e Islamit; dhe së dyti ndryshimit në konfiguracionet e historisë që i mundësojnë mesazhit të Islamit t'i kapërcejë pengesat dhe t'i arrijë zemrat dhe mendjet e njerëzve. Dëshmia për këtë domethënie është në Kur'an, ku *Sureh El-Fet'h* fillon me një ajet, që është burimi i përdorimit në këtë kuptim të figurshëm. Fragmenti thotë: "Ne të dhamë ty [Muhammed] hapje [fitore] të qartë; ashtu që Allahu të liroi ty nga mëkatet e mëhershme dhe të mëvonshmet, të plotëson ty mirësinë e Tij dhe të udhëzon në rrugë të drejtë, dhe të dhuron ty një fitore të madhe" (48:1-3). Këto dhe ajetet vijuese nuk ishin shpallur pas një fitoreje ushtarake, por pas përfundimit të traktatit të paqes së Hudejbijes me mekasit. Ajo ishte një paqe që të gjithë shokët e gjetën poshtëruese për vetveten, për Pejgamberin dhe për Islamin; një paqe, pranimi i së cilës i nxiti ata për mosbindje dhe për rebelim të hapur. Pejgamberi e gjeti atë të përshtatshëm sepse ai ishte një traktat paqeje dhe paqja ishte më se e nevojshme, me qëllim që njerëzit të ndaleshin dhe të dëgjonin thirrjen e Zotit. Shpallja kur'anore e konfirmoi të kuptuarit e traktatit nga ana e Muhammedit a.s. dhe e quajti atë një "hapje [fitore] të qartë". Njoftimet e paraqitura në këtë kapitull janë konsideruar nga muslimanët si *futuhat* në këtë sens moral. Fakti që ato u mbështetën, apo u shoqëruan me operacione të një natyre ushtarake i përket aspektit të tyre si ngjarje në historinë e kësaj bote. Rëndësia e tyre, megjithatë, qëndroi përtej këtyre operacioneve, sepse bota – me të gjithë fuqinë dhe sovranitetin e saj, kënaqësitë dhe pasuritë e saj materiale – nuk ishte aspak pjesë e synimit. Kjo është arsyeja se përse këta muslimanë ishin të gatshëm që ta mbanin pushtetin politik, ekonomik, shoqëror dhe kulturor aty ku ai ishte. Shqetësimi i tyre i vetëm ishte që të arrinin zemrën dhe mendjen e armikut të tyre – plebe apo mbret – dhe ta bindnin atë për të vërtetën e Islamit. Nëse personi nuk bindej, gjithçka që ata kërkonin ishte liria për të arritur dhe për të bindur të tjerët. Fronet e botës dhe pasuria materiale nuk ishin asgjë në sytë e njerëzve, të cilët ishin të mbushur me vizionin islam të dashurisë së Zotit dhe përmbushjes së imperativit hyjnor.

◀ **Foto 10.1** "Konstantinopoli gjithsesi do të çlirohet. Sa komandant i mirë dhe sa ushtri e mirë është ajo që do ta çlirojë atë" (Hadith-i sherif). Kaligrafi moderne. Ali Toy.

FUSHATAT E MUHAMMEDIT A.S.

I vetëdijshëm se fisi Benu Hashim, i cili i kishte dhënë Muhammedit mbrojtjen e nevojshme për të mbijetuar në një shoqëri të përçarë nga lojalitetet fisnore, e kishte humbur pozitën e tij të fuqishme, Muhammedi vendosi një pakt të ri sigurie me muslimanët e konvertuar të Medinës. Pavarësisht nga besnikëritë e tyre fisnore, këta muslimanë të rinj iu zotuan Muhammedit dy herë në el-Akabeh që ta mbronin Muhammedin kundër armiqve të tij, sikur ata dhe ai të ishin një njësi e re fisnore e tyre. Ky pakt i hapi rrugën Muhammedit që të dërgonte pasuesit e tij në Jethrib (më vonë Medinë); dhe ai i pasoi në korrik të vitit 622, pas dështimit të planit mekas për ta vrarë atë. Këto zhvillime përkuan me përparimin e shpalljes. Duke filluar me thirrjen për të braktisur shumësinë e zotave dhe idhujve dhe për të adhuruar një Zot, i Cili është i vetmi që e meriton shërbimin, shpallja kur'anore ka elaboruar kozmologjinë e universit teocentrik, eskatologjinë e gjykimit të sigurt dhe amshueshmërisë së shpërblimit dhe ndëshkimit dhe antropologjinë e arsyeshmërisë njerëzore, të pafajësisë dhe përgjegjësisë, të pohimit të jetës dhe arritjes pozitive si vepra të shpëtimit dhe gëzimit. Shpallja tani ishte e gatshme për ta kthyer vëmendjen e tij nga shoqëria dhe për ta kristalizuar vendin dhe funksionin e tij sipas planit hyjnor të krijimit.

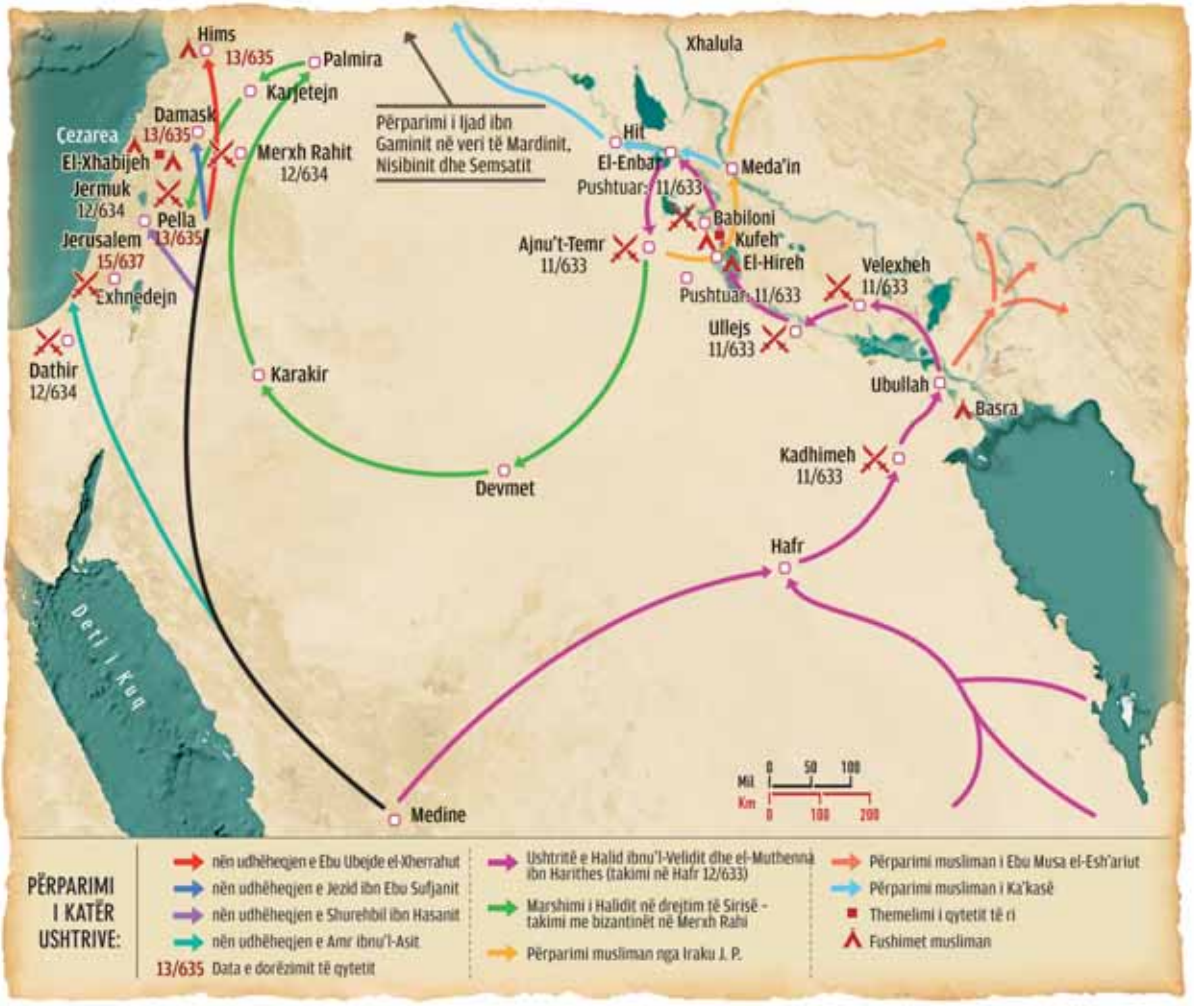
Si rrjedhim, me të arritur në Medinë, Muhammedi ia kushtoi vëmendjen e tij themelimit të shoqërisë së parë islame. Paktet e Akabes u zëvendësuan nga një marrëveshje e re, "Marrëveshja e Medinës". Kjo marrëveshje pohoi guximshëm solidaritetin e muslimanëve si një komunitet autonom integral dhe i refuzoi besnikëritë e tyre të vjetra fisnore. Ajo i veshi ata me një identitet të ri, Islamin. Ata nuk do të njiheshin më si Benu Hashim, Kurejsh (mekas), dhe si Evs apo Hazrexh (medinas). Marrëveshja i dha fund kësaj tradite fisnore me të gjitha të drejtat dhe obligimet e saj njëherë e përgjithmonë; dhe ajo vendosi në Medinë një rend të ri sociopolitik dhe ushtarak që bazohej tek anëtarët si muslimanë. Anëtarët jomuslimanë të fisit u ftuan t'i bashkoheshin rendit të ri – ata nuk kishin zgjidhje pas shpërbërjes se rendit fisnor nga shumica muslimane. Çifutët e Medinës nuk përbënin në vetvete asnjë entitet fisnor, por jetonin si klientë të fiseve Evs dhe Hazrexh. Marrëveshja e Medinës i trajtësoi ata në një komunitet autonom integral të vet atyre; dhe si të tillë i bëri ata një anëtar konstituent të sistemit të ri qeverisës islam. Prej atëherë e tutje, shpalljes iu desh të shpjegonte ligjet sipas të cilave duhej të vepronte rendi i ri, dhe qëllimet dhe format e sjelljes shoqërore që ai shpresonte të arriheshin. Muslimanët, me Pejgamberin si udhëheqës dhe drejtues të shtetit të tyre, duhej ta aktualizonin shpalljen dhe të siguronin shembullin për të gjithë popujt, për të gjithë kohët.

Muhammedi filloi nga vendosja e shtëpisë në rregull. Meqë të mërguarit mekas *(el-Muhaxhirun)* ishin skamnorë, ai sugjeroi që ata të pranoheshin nga medinasit dhe të ndihmoheshin t'ia fillonin jetës nga e para. Pasi kjo u bë, sistemi i ri politik, shteti islam, ishte i gatshëm që ta kthente vëmendjen e tij jashtë. Paraqiteshin dy sfida. Së pari, tani që muslimanët ishin të mbrojtur nga shteti i ri islam, ata do mund t'i thërrisnin të gjithë arabët në Islam. Së dyti, Mekës, armikes së vazhdueshme, nuk duhej t'i lejohej që të dërgonte karvanët e saj përmes territorit të Medinës, pa shlyerjen e veprimeve të saj të shkuara.

Në janar të vitit 623, gjashtë muaj pak pas Hixhretit, muslimanët ndërmorën sulmin e tyre të parë për të penguar një karvan mekas që udhëtonte në veri drejt Sirisë. Ushtria muslimane përbëhej nga dyzet kalorës nën komandën e Hamzës, xhaxhait të Pejgamberit. Karvani ishte nën komandën e Ebu Xhehlit. Ata u takuan në el-Is ku Mexhdij ibn Amr el-Xhuheni i veçoi ata. Në të njëjtën kohë, forca tjetër muslimane prej gjashtëdhjetë kalorësish ishte nisur drejt Rabigut, ku një forcë mekase prej 200 vetash e udhëhequr nga Ebu Sufjani, ki-



Foto 10.2 Mesxhidi Xhihannuma e ndërtuar nga perandori i baburëve Shah Xhihani (1656) (Xhamia Zhama), Delhi, Indi.



Harta 35 Futuhat: Gjysmëhëna Pjellore, 11-18/633-640

shte ardhur për ta mbrojtur karvanin. Mekasit u tërhoqën përpara arritjes së muslimanëve dhe beteja nuk ndodhi. Sa'd ibn Ebu Vekkasi, i cili qëlloi shigjetën e parë në Islam në Rabig, u ngarkua nga Pejgamberi që të hetonte për mekasit më thellë në brendësi të Hixhazit. Ai kishte një forcë luftarake prej vetëm njëzet kalorësish. Sa'di u kthye pa u futur në luftim me armikun. Në qershor të vitit 623, një forcë tjetër ushtarake muslimane u nis për në el-Ebva, nën komandën e vetë Pejgamberit. Ata arritën në Veddan, por asnjë mekas nuk ishte atje për t'u përleshur me ta në betejë. Pejgamberi bisedoi me Benu Demretë, banorët e zonës, dhe i nxiti ata t'i bashkoheshin aleancës muslimane. Në korrik të vitit 623, një forcë tjetër e ekspeditës ushtarake marshoi kundër një karvani mekas, i udhëhequr nga Umejjeh ibn Halefi, pa sukses. Në vjeshtë të të njëjtit vit (tetor 623), Pejgamberi udhëhoqi një tjetër forcë ushtarake drejt Ushejres në rajonin e Jenbusë. Ekspedita ushtarake nuk rezultoi në përleshje, por ajo bëri që Benu Mudlexh t'u bashkoheshin fqinjëve dhe aleatëve të tyre, Benu Demreh, dhe të merrnin pjesë në paktin e përgjithshëm të sigurimit të Islamit. Një muaj më vonë, një ekspeditë tjetër u nis për në Bedër në kërkim të Kurz ibn Xhabir el-Fihrit, i cili kishte bastisur bagëtitë e muslimanëve. Përsëri ata nuk ia dolën të kapnin grupin e kërkuar.

E njëjta stinë ishte dëshmitare e një misioni zbulimi afër Mekës, i cili u udhëhoq nga Abdullah ibn Xhahshi. Muslimanët zunë një karvan me gomarë të ngarkuar me mallra dhe dy robër mekas. Zgjedhja e kohës së këtij sulmi u dha shkas mekasve që të thoshin se muslimanët nuk kishin respekt për muajt e shenjtë të traditës arabe. Kështu pjesëmarrësit në sulm u qortuan nga muslimanët derisa një shpallje e shfajësoi luftimin e padrejtësisë madje edhe në muajt e shenjtë. (Kur'an 2:217). Ndeshja e parë serioze midis mekasve dhe musli-



Foto 10.3 Mesxhidi Meka, Hajdarabad, indi.

manëve ndodhi në pranverën e vitit të ardhshëm, më 624. Ebu Sufjani udhëhiqte karvanin mekas nga Siria. Duke e kuptuar se muslimanët po e ndiqnin atë, ai dërgoi Demdem el-Gifariun për t'i mobilizuar mekasit. Këta ishin të frikësuar për një goditje prapa shpine nga fisi i tyre fqinj, Kinaneh. Kur prijësi i fisit Kinaneh i siguroi, ata marshuan për t'u përballur me Muhammedin dhe grupin e tij prej 305 kalorësish. Muslimanët, të cilët ishin nisur në kërkim të një karvani të shoqëruar nga tridhjetë apo dyzetë kalorës, tani u konfrontuan me një forcë prej afro 2.000 vetash. Sidoqoftë, karvani tashmë kishte shpëtuar. Pejgamberi u dha muslimanëve zgjedhjen e tërheqjes, apo të vazhdimit përpara për një konfrontim me Mekën; vendimi për të vazhduar ishte unanim dhe entuziast. Muslimanët fushuan në Bedër, ku ata pritnin arritjen e armikut. Kundërshtari arriti shpejt dhe beteja filloi. Humbjet ishin të rënda, por muslimanët triumfuan ndërsa ushtria mekase u tërhoq me disfatë.

Beteja e Bedrit pati rrjedhime të rëndësishme. Ajo konsolidoi pozitën e Islamit në mendjet dhe zemrat e njerëzve dhe të shtetit të ri islam. Jomuslimanët, në Medinë dhe përreth saj, tani ishin bindur se Islami ishte një forcë për t'u vlerësuar. Ata mbanin tubime në të cilat recitohej poezia e vjetër përçarëse, për ta prishur unitetin të cilin Islami e kishte farkëtuar midis fiseve Evs dhe Hazrexh. Po u vihej veshi njerëzve që e kundërshtonin unitetin midis muslimanëve dhe çifutëve, mekasve dhe medinasve. Ka'b ibnu'l-Eshrefi, një udhëheqës çifut, e vajtoi disfatën mekase me zë të lartë dhe udhëtoi drejt Mekës për t'i nxitur mekasit për ta rifilluar luftimin – një tradhti e Marrëveshjes së Medinës, të cilën ai e kishte nënshkruar. Kjo tradhti rezultoi me ekzekutimin e tij. Marrëdhëniet muslimano-çifute u keqësuan me shpejtësi. Një sulm mbi nderin e një gruaje muslimane në një dyqan argjendarie, u shpagua nga një musliman duke vrarë një çifut të fisit Kajnuka dhe më pas ky musliman u vra nga ana e këtij fisi. Pas këtij incidenti, muslimanët u nxitën që t'i sulmonin Benu Kajnukat dhe ta bllokonin lagjen e tyre në Medinë. Shokët e Pejgamberit e nxitën atë që më mirë t'i dëbonte sesa t'i vriste robërit; dhe anëtarët e fisit Kajnuka e lanë Medinën dhe u nisën për në Edhri'at, në Arabinë Veriperëndimore. Çifutët që mbetën në Medinë dhe në afërsi u ftuan të qëndronin, dhe u siguruan nga Pejgamberi se Marrëveshja e Medinës do të respektohej; dhe se ata do të gëzonin mbrojtjen, paqen dhe sigurinë e Islamit, nëse do të respektonin detyrimet dhe nuk do ta tradhtonin marrëveshjen e tyre. Ata i dhanë Pejgamberit një premtim të ri sa për sy e faqe se do t'i përmbaheshin marrëveshjes së tyre; por frika e tyre nga muslimanët dhe komploti i tyre për ta përmbysur shtetin islam vazhdoi.

I paaftë për ta përmbajtur hidhërimin e tij pas disfatës mekase, Ebu Sufjani dhe një numër i vogël nga shokët e tij sulmuan el-Urejdin, një rrethinë periferike të Medinës, dogjën pemishtet e tij, vranë dy nga banorët dhe u tërhoqën në Mekë. Pejgamberi i ndoqi, por nuk i arriti. Me qëllim që ta shpejtonin ikjen, ata shkarkuan drithin dhe miellin që bartnin devetë e tyre. Si rrjedhim, muslimanët u ranë në gjurmë. Pavarësisht prej faktit se nuk pati ndonjë betejë, muslimanët iu referuan ekspeditës së tyre si fushata e es-Savikut (fjalë për fjalë, miell). Pas asaj që dukej se ishte një zhvendosje e hegjemonisë mekase në rajon, disa fise u përgatitën për luftë, nga frika për të ardhmen e tyre. Fiset Gatafan dhe Sulejm u mobilizuan dhe u nisën në drejtim të Medinës. Muslimanët u përgatitën për t'u ndeshur me ta në Karkaratu'l-Kudr, por mësuan se armiqtë e tyre ishin tërhequr dhe ishin shpërndarë përpara ardhjes së muslimanëve. Fiset Tha'lebeh dhe Muharib u mblodhën në Dhu Emerr. Një ushtri muslimane e udhëhequr nga Pejgamberi i ndoqi ata atje, por pa dobi.

Një vit pas Bedrit (623 e.s.) Meka ishte gati për të marshuar përsëri, duke nxjerrë në fushë një ushtri me 200 kalorës kuajsh, 3.000 kalorës devesh dhe rreth 1.000 njerëz në parzmore të rënda. Mekasit përparuan drejt rrethinave të Medinës. Pejgamberi mendoi se për t'u mbrojtur më mirë, do të duhej që muslimanët të qëndronin në qytetin e tyre dhe ta përforconin atë. Shokët e tij, megjithatë, ia mbushën mendjen që t'i lejonte të dilnin t'i takonin mekasit në fushat e hapura. Ata u përgatitën për të luftuar me armikun në rrëzë të malit Uhud, pikërisht jashtë Medinës. Muslimanët zunë truallin më të lartë dhe dërguan një formacion në truallin më të ulët për të takuar mekasit e pararojës. Këmbësoria me parzmore e Mekës u shpartallua në përleshje, ndërsa kalorësia u mbajt larg nga harkëtarët muslimanë në truallin më të lartë. Kur këta i braktisën pozicionet e tyre për të ndarë plaçkën e luftës nga armiqtë e rënë, kalorësia mekase, e udhëhequr nga Halid ibnu'l-Velidi, i goditi me shpejtësi në prapashpinë, pushtoi truallin më të lartë dhe iu lëshua muslimanëve nga prapa. Radhët muslimane ranë në pështjellim dhe Pejgamberi do të ishte vrarë, po të mos ishte një grusht shokësh besnikë që e mbrojtën atë me rreptësi në një rreth të çeliktë. Megjithatë ai mori së paku një goditje, e cila shkatërroi një prej dhëmballëve të tij. Mekasit, gjithashtu, druheshin që ta shtynin fatin e tyre më tej, dhe ata u tërhoqën pa arritur një fitore përfundimtare. Muslimanët e morën përsëri veten dhe i ndoqën mekasit për tri ditë dhe tri net. Por tërheqja mekase ishte e shpejtë. Nuk pasoi asnjë përleshje; dhe muslimanët u kthyen me një pretendim më të qëndrueshëm për fitore sesa kundërshtarët e tyre. (Kur'an 8:42).

Në muajt që pasuan u kryen disa fushata të tjera. Fisi Benu Esed marshoi kundër Pejgamberit. Në ushtrinë e mobilizuar për t'u ndeshur me ta morën pjesë tre shokët më të shquar (Ebu Ubejdeh ibnu'l-Xherrah, Sa'd ibn Ebu Vekkas dhe Usejd ibn Hudejr) nën udhëheqjen e Ebu Selemeh ibn Abd el-Esedit. Fushata u siguroi muslimanëve një sasi të madhe bagëtish, të cilat ata i mblodhën në Medinë si plaçkë lufte dhe si dëshmi e fitores. Abdullah ibn Unejsi, i dërguar nga Pejgamberi për të hetuar përgatitjet për luftë të fisit Benu Lihjen, e vrau i vetëm udhëheqësin e fisit dhe e futi ushtrinë armike në konfuzion. Më 625, gjashtë nga shokët e Pejgamberit, të cilët e dinin mirë Kur'anin, u tërhoqën në grackë në er-Raxhi nga fisi Hudhejl, i cili kishte kërkuar njerëz për t'u mësuar atyre Islamin. Këta delegatë u tradhtuan dhe u sulmuan nga mikpritësit e tyre. Katër vdiqën dhe



Foto 10.4 Minarja e Xhamisë Emin e gjatë 44 metra. Është minarja më e lartë në Kinë. Turfan, Kinë, 1796.

dy u shitën si skllevër në Mekë, ku ata u kryqëzuan. Në Bi'r Me'uneh, në të njëjtin vit, pjesa tjetër e muslimanëve u udhëhoq nga El-Mundhir ibn Amri dhe ishte marrë në mbrojte nga Ebu Bera, një nga prijësit e Benu Amir. Muslimani i parë që vuri këmbë në territorin e Benu Amirëve u ekzekutua menjëherë nga prijësit e tjerë, që i urdhëruan njerëzit e tyre që të njëjtin fat t'ua jepnin edhe muslimanëve të tjerë. Prestigji i Ebu Beras ishte vënë në provë dhe anëtarët e fisit refuzuan t'i vrisnin muslimanët. Aleatët e Benu Amirëve iu përgjigjën me entuziazëm dhe i vranë të gjithë muslimanët, të cilët kishin vajtur jo për t'i luftuar, por për t'i mësuar. Më vonë, Ebu Bera u hakmor vetë kundër prijësit të tij mik, i cili ishte kryesisht përgjegjës për tragjedinë muslimane.

Në verë të vitit 626, klanet Benu Muharib dhe Benu The'lebeh, të dy të fisit Gatafan, zbritën në fushën e betejës kundër muslimanëve, duke marrë me vete gratë dhe pasurinë e tyre, duke e detyruar kështu Pejgamberin që të marshonte me shokët e tij për t'u ndeshur me ta. Përleshja ndodhi në Dhate'r-Rika. Jomuslimanët, me të parë kundërshtarin, e braktisën truallin e tyre dhe ikën me vrap, duke lënë familjet dhe pasuritë e tyre të binin në duart e muslimanëve.

Në vjeshtën e të njëjtit vit, Pejgamberi udhëhoqi një ushtri muslimane me 1.000 kalorës për në Devmetu'l-Xhendel (el-Xhavf i sotëm) në shkretëtirën veri-qendrore, në gjysmën e rrugës midis

majës veriore të Hixhazit dhe Irakut. Qëllimi i Pejgamberit ishte, para së gjithash, që të vendoste Islamin dhe shtetin e tij si religjion dhe fuqi dominante në Gadishull, dhe që t'i pengonte fiset arabe nga adoptimi i kauzës së Mekës. Çdo rast për të, ishte një mundësi për ta përhapur fjalën e Zotit dhe për t'i ftuar njerëzit që t'u bashkoheshin radhëve të atyre të cilët e bënin shërbimin e Tij suprem.

Muslimanët kishin arsye që të besonin se, pas gjithë këtyre aktiviteteve luftarake, ata mund të ndiheshin të qetë, mund të uleshin paksa për pushim dhe se mund t'u kushtonin vëmendje çështjeve të tyre të brendshme. Pejgamberit, nga ana tjetër, i duhej t'i mbante hapur sytë dhe veshët, për ndonjë lëvizje nga fiset arabe drejtuar kundër muslimanëve. Kurejshët, turmat e fiseve Hudhejl dhe Gatafan, dhe çifutët, të cilët nuk i kishin ndalur kurrë komplotet e tyre, rrinin të gjithë në pritje të një mundësie për ta sulmuar befasisht Medinën. Në të vërtetë, Hujejj ibn Ehtab dhe Sel-lam ibn Ebi Hukajk, udhëtuan në Mekë për të ndërmjetësuar me paganët se religjioni i tyre ishte më i mirë sesa Islami, se sundimi duhej t'i përkiste Mekës për shkak të traditës së saj idhujtare dhe se e tërë Arabia ishte e etshme dhe e gatshme të marshonte me ta, për ta shuar Islamin njëherë e përgjithmonë. Pasi i bindën mekasit që të orvateshin edhe një herë në pranverën e ardhshme, ata kaluan tek fiset dhe bindën fiset Benu Kinaneh, Gatafan, Benu Sulejm dhe Benu Esed që t'u bashkoheshin. U grumbullua një ushtri me mbi 10.000 këmbësorë me Medinën si objektiv të tyre. Muslimanët vendosën këtë herë të qëndronin në Medinë dhe t'i fortifikonin shtëpitë e tyre, t'i bllokonin shtigjet dhe rrugët dhe t'i pritnin jobesimtarët për t'i sulmuar. Selmani, një shok i Pejgamberit, sugjeroi se duhet të gërmohej një hendek mjaft i gjerë dhe i thellë për të ndaluar çdo sulm kalorësiak. Pejgamberi e aprovoi dhe njerëzit me punë angari u mobilizuan dhe e bënë menjëherë, me vetë Pejgamberin që rrëmihte sup më sup me njerëzit e tij.

Fiset aleate tani e rrethuan Medinën, por nuk mund të përparonin. Benu Kurejzeh ishin të frikësuar nga pasojat në rast se muslimanët fitonin dhe nuk lëvizën. Por kur muslimanët iu kërkuan atyre që t'u siguronin njerëz për shërbim roje, dhe iu drejtuan Marrëveshjes së Medinës, Benu Kurejdheh nuk e pranuan kërkesën dhe e kundërshtuan marrëveshjen që ishin zotuar ta respektonin. Fatmirësisht, një stuhi rëre fryu mbi vend. Ajo ishte aq e fuqishme saqë i përshkënditi kafshët e armikut dhe i shkatërroi çadrat e tyre. Mekasit ishin të parët që mblodhën atë që kish mbetur nga plaçkat e tyre dhe u kthyen në Mekë. Edhe pjesa tjetër e fiseve gjithashtu u shpërnda.

Rreziku i luftës u hoq, muslimanët e gjetën veten fitimtarë, jo nga fuqia e tyre, por nga ajo që ata besonin të ishte ndihmë e Zotit. Muslimanët iu kthyen tradhtarëve Kurejdheh në mesin e tyre, ua rrethuan lagjet dhe u ofruan të zgjidhnin një gjyqtar. Benu Kurejdheh zgjodhën prijësin e Evsëve, Sa'd ibn Mu'adhin si arbitër. Gjykimi i tij ishte se ata duhej të merrnin ndëshkimin e plotë që meritonin për tradhtinë e tyre.

Sipas Traktatit të Hudejbijes (mars 628), midis muslimanëve dhe Mekës sundonte paqja për dhjetë vjet. Traktati u shkel në më pak se dy vjet pas nënshkrimit të tij, kur Meka refuzoi t'i kompensonte muslimanët për një sulm të ndërmarrë kundër tyre nga njëri prej aleatëve të Mekës. Përpjekjet misionare të Pejgamberit dhe të shokëve të tij kishin bindur me mijëra arabë për Islamin. Kështu ishte e mundshme që Pejgamberi të mobilizonte një ushtri të panumërt, për të marshuar me të drejt Mekës dhe për ta pushtuar qytetin pa luftë.

Rrjedhim tjetër i Hudejbijes ishte se ai iu kërkoi muslimanëve që t'i kushtonin vëmendje kufirit të tyre më verior. Çifutët e Hajberit, midis të cilëve jetonin mërgimtarë nga Medina, kishin qenë arkitektë të grumbullimit të madh fisnor që ishte shpartalluar në fushatën e Hendekut, një vit më parë. Ata tani kishin bindur klane të shumta ga-

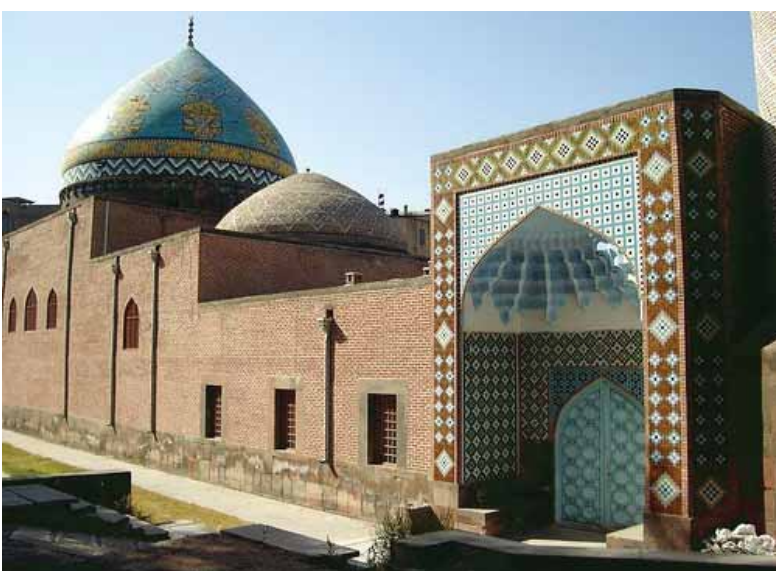


Foto 10.5 Xhamia Blu (qiellore). Erivan, Armeni.

tafane, në të vërtetë të tërë veriperëndimin e Arabisë, që t'u bashkohej mekasve. Duke synuar përhapjen e thirrjes së tij në Islam, Pejgamberi dërgoi lajmëtarë për t'ia paraqitur religjionin e ri Herakliut, perandorit të Bizantit; kryepeshkopit të Aleksandrisë; el-Harithit, prijësit të Gassanëve dhe mbretit të el-Hires; mbretit të Jemenit; dhe Negusit të Abisinisë. Ai iu dërgoi mesazhe identike Kisrasë, mbretërve të Jemames dhe Bahrejnit, dhe prijësve të fiseve arabe të krishtera dhe zoroastriane në rajonet që ndanin Bizantin dhe Persinë në Arabinë Veriore. Këto iniciativa bënë që e tërë Gjysmëhëna Pjellore të gumëzhinte nga fjalët dhe parashikimet për atë që muslimanët mund të bënin pas kësaj. Çifutët e Veriut (Hajberi, Fedeku, Tejma dhe Vadi el-Kura) nuk humbën kohë për fillimin e një komploti kundër lëvizjeve islame dhe, në pritje të luftës, përforcuan kështjellat e tyre në Vatih, es-Sulalim, Na'im, Kamus, esh-Shakk, Zubejr dhe Netat. Sel-lam ibn Mishkam, udhëheqësi i parë i çifutëve, kishte bërë selitë e tij në Netat; por kur muslimanët avancuan, ai doli për t'i takuar ata dhe u vra nga njerëzit e Hazrexhit, klient i të cilëve ai ishte dikur. El-Harith ibn Zejneb, udhëheqësi tjetër çifut, vdiq në të njëjtën mënyrë përpara fortesës së Na'imit; dhe kështu i ndodhi Sa'b ibn Mu'adhit në kështjellën e Kamusit, dhe poetit çifut Merhabit, i cili kishte recituar poezi arabe luftarake përpara se të hidheshin në luftim me muslimanët.

Lajmet për aktivitetet e tyre antiislame e shtynë Pejgamberin që të ndërmerrte një fushatë ushtarake kundër çifutëve të Veriut të Arabisë. Fushata mbaroi me një marrëveshje se çifutët do të qëndronin në vendet e tyre, por do të duhej të ndanin gjysmën e prodhimeve me shtetin islam. Udhëheqësit më të vjetër, Sel-lam ibn Ebu'l-Hukejk dhe Jasir ibn Rezzam, u kapën dhe u ekzekutuan për tradhtinë e tyre. Udhëheqësit lokalë ranë në betejë dhe prezenca çifute në Arabi u reduktua e u bë e parëndësishme. Çifutët nuk do të kishin më ndonjë fuqi politike në Arabi. Ky fakt bëri që muslimanët, veçanërisht ensarët e Medinës, të zbutnin qëndrimin e tyre kundrejt çifutëve dhe të rivendosnin marrëdhënie miqësore. Vetë Pejgamberi anoi në këtë drejtim. Ai e pa të përshtatshme që të shoqëronte ritualin mortor të Abdullah ibn Ubejjit dhe që t'ia shfaqte ngushëllimet personale djalit të tij, dhe që të lajmëronte përfaqësuesin e tij të ngarkuar për çifutët, që të mos ndërhynte në jetën e tyre fetare, apo që të mos t'i shqetësonte ata në asnjë mënyrë. Po ashtu, Pejgamberi e shtriu mbrojtjen e shtetit islam për çifutët e Benu Gazijeh dhe Benu Arid, të cilët nuk kishin qenë të përfshirë në armiqësi luftarake.

Këto ngjarje arritën në veshët e autoriteteve të Bizantit, të cilët më pas urdhëruan një mobilizim të pjesshëm për luftë. Në të njëjtën kohë, Pejgamberi dërgoi pesë nga shokët e tij tek Benu Sulejm në veri, për t'iu prezantuar atyre Islamin. Katër nga delegatët u ekzekutuan shpejt, vetëm njëri mundi të shpëtonte për të treguar ngjarjen. Të pesëmbëdhjetë misionarët e grupit që Pejgamberi dërgoi në Dhate't-Telh për të njëjtin qëllim u vranë. Ai, gjithashtu, i dërgoi një lajmëtar guvernatorit bizantin të Busras, i cili pësoi të njëjtin fat. Pejgamberi u kthye me njerëzit e tij në Medinë dhe filloi të organizonte një ushtri më të madhe. Nën udhëheqjen e Zejd ibn Harithes, dhe me pjesëmarrjen e shokëve të tillë të shquar si Halid ibnu'l-Velidi, Abdullah ibn Revaheh, dhe Xhafer ibn Ebu Talibi, ushtria filloi marshimin e saj në fund të vitit 629.

Bizantinët, në të vërtetë, kishin mbledhur një ushtri shumë të madhe të përbërë nga ushtarë grekë si dhe nga rekrutë arabë nga territoret tampone të Lehmit, Xhudhamit, el-Kejnit, Behres, Belijjit dhe me radhë. Tre udhëheqës të ushtrisë muslimane ranë në betejë dhe Halid ibnu'l-Velidi mori përsipër udhëheqjen. Ai përdori një dredhi për t'i bërë bizantinët të kujtonin se kishin arritur përforcime të mëdha muslimane, prandaj bizantinët vendosën që të tërhiqeshin. Muslimanët u kthyen në Medinë. Pejgamberi organizoi një ushtri tjetër



Foto 10.6 Xhamia Sulltan, Singapur.



Foto 10.7 Medresja Gur Emir (1404). Semerkand, Uzbekistan.

nën udhëheqjen e Amr ibnu'l-Asit dhe e dërgoi atë në drejtim të veriut, pjesërisht për t'u hakmarrë për të rënët e fushatës së Mu'tes dhe pjesërisht për ta sprapsur Bizantin nga aventurat e mëtejshme antiislame. Ushtria muslimane ngriti kampin në Dhate's-Selasil në territorin Xhudhem (i cili i dha emrin ekspeditës ushtarake). Muslimanët arritën një fitore tjetër dhe u kthyen me ngarkesat e plaçkës së luftës (në mars të vitit 630).

Islamizimi i Mekës, që pasoi faljen zemërgjerë nga ana e Pejgamberit të armiqve të tij të mëparshëm, nuk e kënaqi fisin Hevazin. Ata u mobilizuan dhe marshuan me të dëgjuar për lajmin e dorëzimit të Mekës. Muslimanët, radhët e të cilëve ishin përforcuar me të konvertuar të rinj mekas, marshuan për t'u ndeshur me ta. Pavarësisht nga numri i tyre, muslimanët pothuaj e humbën betejën kur ata u zunë në kurth në një pritë në luginën e ngushtë (Vadi Hunejn) midis dy vargmaleve, në të cilat ishin vendosur anëtarët e fisit Hevazin. Pejgamberi qëndroi i paepur, i rikuperoi forcat muslimane përreth tij dhe e përfundoi betejën me një fitore të bujshme (Kur'an 9:25-26).

Gjashtë apo shtatë muaj më vonë (në shtator të vitit 630), Pejgamberi mori vesh se një force e armatosur kanosëse, ishte nxitur nga Bizanti, kundër fiseve arabe që kishin shfaqur dashamirësi për Islamin dhe muslimanët. Një ushtri e madhe ishte në dispozicion në Tebuk. Ai urdhëroi përgatitjen e një ekspedite për në veri dhe e udhëhoqi vetë atë jashtë Medinës. Forca ushtarake u quajt *xhejshu'l-'usreh* ("ushtria e vështirësisë"), sepse ishte vështirë që të grumbullohej dhe të furnizohej, dhe sepse ajo ndërmori një detyrë, madje më të rëndën, në kohën më të vështirë të vitit për njeriun dhe kafshën, pra, në mes të verës. Ushtria muslimane e vendosi fushimin në Tebuk dhe Pejgamberi ftoi Peshkopin Juhanna ibn Ru'beh, guvernatorin e Ejles në skajin verilindor të Detit të Kuq, që ta vizitonte atë. Guvernatori erdhi dhe atij iu dorëzua një marrëveshje nga Pejgamberi. Ajo përmbante një premtim se shtetasit e krishterë të guvernatorit, miqtë, anijet dhe pasuritë e tyre, religjioni, kultura dhe zakonet e tyre, do të respektoheshin dhe do të mbroheshin të gjitha nga Islami. Pejgamberi i dha guvernatorit një mantel nga Jemeni dhe shfaqi çdo mirësjellje. Lajmi i arritjes së ushtrisë muslimane në Hixhr i detyroi bizantinët të tërhiqeshin në brendësi të vendit. Meqë synimi i parë i ekspeditës u parandalua nga tërheqja e tyre dhe meqë hyrja e Ejles në marrëveshjen islame të paqes u sigurua, Pejgamberi vendosi të kthehej në shtëpi.

Viti vijues (631) ishte një vit paqeje për tërë Arabinë. Ai u quajt Viti i Delegacioneve. Fiset, njëri pas tjetrit, dërgonin përfaqësuesit e tyre në Medinë për t'i njoftuar Pejgamberit të Zotit lajmin e hyrjes së popullit të tyre në besimin e Islamit dhe bashkimin e tyre me shtetin islam. Fiset që kishin rënë nën proteksionizmin e Bizantit apo Persisë, apo nën fise të tjera më të fuqishme, nuk e ndien më nevojën për të mbetur nën tutelën e tyre. Shteti islam dhe paqja e Islamit ishin një; dhe çdo musliman e ndiente sigurinë e re që e rrethonte atë. Të gjithë dëshironin që t'i bashkoheshin rendit të ri, nëse jo për përkrahjen e tij ideologjike, atëherë, natyrisht, për mirëqenien shoqërore, ekonomike dhe politike që ai premtonte.

Meriton të përmendet veçanërisht delegacioni i fisit Thekif, i popullit të qytetit të Ta'ifit, i vendosur në majat më të larta të Hixhazit, në juglindje të Mekës. Pejgamberi e kishte rrethuar Ta'ifin pas fushatës ushtarake të Hunejnit, pa e nënshtruar atë. Pjesa më e madhe e njerëzve të tij, anëtarë të fisit Thekif, vazhdonin të adhuronin idhullin e perëndeshës el-Lat. Tani atyre iu duhej ta kishin parasysh shtetin islam, fuqia e të cilit shtrihej pothuaj në tërë Gadishullin. Ata vendosën të dërgonin një delegacion me tre nga prijësit e tyre për të negociuar kushtet e tyre me Muhammedin. Ata u lutën për shpëtimin e idhullit el-Lat dhe për vazhdimin e adhurimit të tij bashkë më Allahun për tre vjet, apo më pak. Pejgamberi i refuzoi të gjitha kushtet e tyre dhe urdhëroi shkatërrimin e menjëhershëm të idhullit. Ai pranoi lutjen e fundit të delegacionit, që të mos e shkatërronin ata vetë idhullin me duart

e tyre, në mënyrë që të shpëtonin nga fyerja e popullit të vet. Ai caktoi Ebu Sufjan ibn Harbin dhe el-Mugire ibn Shu'benë për këtë detyrë.

Shtatëdhjetë e katër fise dërguan delegacione te Pejgamberi për ta siguruar atë për besimin dhe bindjen e tyre. E tërë Arabia kishte hyrë në Islam, e kishte bashkuar veten nën mbrojtjen e shtetit të parë islam dhe qëndronte e baraspeshuar për t'i sjellë bekimet e besimit dhe paqes botës së trazuar jashtë Arabisë.

FUSHATAT HISTORIKE TË MUSLIMANËVE

Në Gadishullin Arabik: Luftërat e apostazisë

Lajmi i vdekjes së Pejgamberit më 632 u përhap me shpejtësi midis shokëve dhe pasuesve të tij. Ebu Bekri ishte ndarë prej tij në namazin e sabahut, për ta kaluar ditën në një oazë të afërme dhe kishte kujtuar se sëmundja e Pejgamberit ishte kapërcyer. Me të dëgjuar lajmin, ai u kthye menjëherë në Medinë. Muslimanët tashmë ishin grumbulluar në paradhomën e mysafirëve të Benu Sa'ides, të tronditur nga vdekja e Pejgamberit dhe udhëheqësit të tyre dhe pyesnin veten si të vepronin. Duke qenë kryesisht medinas, njerëzit e grumbulluar u prirën që të zgjidhnin prijësin e tyre fisnor, Sa'd ibn Ubaden (të fisit Hazrexh), si pasardhës të Pejgamberit. Më pas arritën Ebu Bekri, Omer ibnu'l-Hattabi dhe Ebu Ubejdeh ibnu'l-Xherrahu. Prezenca e tyre e ndërroi kursin e historisë. Po të kristalizohej ndjenja fisnore rreth Sa'dit, kjo do të kishte ringjallur partikularizmin paraislam, të cilin Islami e kishte dënuar me aq ashpërsi. Ndërsa biseda ishte në zhvillim e sipër, medinasit sugjeruan që dy pasardhësit të zgjidheshin menjëherë, një medinas për ensarët (fjalë për fjalë, ndihmësit) dhe një kurejsh për mekasit. Tre mekasit kundërshtuan se kjo gjë do ta përçante *ummetin*, të cilin Zoti e kishte deklaruar të ishte një (Kur'an 21:92). Omeri, atëherë, emëroi guximshëm si kandidat Ebu Bekrin për të zëvendësuar Pejgamberin për arsye se ai ishte shoku më i vjetër dhe më i besuar, të cilin Pejgamberi e kishte ngarkuar për të udhëhequr muslimanët në *salat* (namaz), pothuaj në secilën lutje gjatë mungesës së tij në Medinë. Omeri i kërkoi Ebu Bekrit ta shtrinte përpara dorën, e vendosi dorën e tij mbi të tijën, siç ishte zakon dhe dha betimin e tij për varësi ndaj tij. Ebu Ubejdeh e pasoi dhe dha betimin për varësi ndaj tij. Të pushtuar nga ndjenja e solidaritetit dhe unitetit islam, ensarët e pranishëm ndoqën shembullin e dy mekasve, njëri pas tjetrit. Besueshmëria e Ebu Bekrit, afërsia e tij me Pejgamberin dhe respekti i jashtëzakonshëm me të cilin ai dhe Omeri vlerësoheshin botërisht, ishin dukshëm të pakundërshtueshme.

Ebu Bekri i pranoi betimet e tyre, i falënderoi ata dhe u kthye në shtëpinë e Pejgamberit për të përgatitur funeralin dhe varrimin. Ishte vendimi i Ebu Bekrit se Pejgamberi duhej të varrosej pikërisht në vendin ku ai vdiq, në dhomën e Aishes, e cila ishte e ngjitur me xhaminë dhe më vonë u përfshi brenda saj. Në ditën e mëpasshme, Ebu Bekri zuri vendin e tij në predikatore në xhami dhe mbajti fjalimin inaugural. Ai tha: "O njerëz! Më është caktuar detyra për t'ju udhëhequr ju kur unë nuk jam më i miri prej jush. Si rrjedhim, nëse unë veproj mirë, më



Harta 36 Beteja e Jermukut, 14/636



Foto 10.8 Xhamia Nuizhie (966). Peking, Kinë.

ndihmoni; nëse unë gaboj, më përmirësoni. ... Të dobëtit do të jenë të fuqishëm në sytë e mi derisa unë t'ua kem kthyer atyre të drejtën e tyre; të fuqishmit do të jenë të dobët derisa unë t'i kem kthyer nga ata të drejtat e të dobëtëve. ... Bindmuni mua për sa kohë që unë i bindem Zotit dhe Pejgamberit të Tij. Por, nëse unë nuk u bindem atyre, atëherë asnjë bindje nuk është detyrë për ju."[1] I tërë kuvendi u çua dhe duke u rreshtuar pranë Ebu Bekrit, i dhanë atij betimin e besnikërisë. Kjo ishte *bej'eh* (zgjedhje) publike e halifit (pasardhësit) që duhej të bëhej model i zgjedhjes së halifit në Islam. Vendimi i ditës së mëparshme ishte "*bej'eh* i parë" që veproi si një emërim i halifit nga *ehlu'l-hal-l ve'l-akd* (vendimmarrësit e komunitetit).

Vendimi i parë politik që mori Ebu Bekri ishte dërgimi i ushtrisë muslimane përsëri në Sham (Siri). Pejgamberi e kishte dërguar ushtrinë në Siri në përgjigje të mobilizimit bizantin. Udhëheqës i saj ishte Zejd ibn Harithe, i cili mori përforcim nga një forcë ushtarake kalorësiake nën udhëheqjen e Halid ibnu'l-Velidit. Ushtria e parë e humbi betejën në Mu'teh, në Jordani; dhe tre udhëheqësit e saj ranë njëri pas tjetrit. Bizantinët po ashtu ishin lodhur dhe ishin zmbrapsur, duke mos u kujdesur për të kërkuar me ngulm fitoren e tyre në fushëbetejë. Arritja e Halidit në skenë ishte e vonuar dhe nuk rezultoi në përleshje. Pejgamberi atëherë e çoi të njëjtën ushtri prapa në veri, lidhi marrëveshje paqeje me Ejlen në Jordaninë Jugore dhe kështu siguroi anën veriperëndimore. Halidi u dërgua në Devmet ku ai siguroi krahun qendror verior pasi nënshtroi Ukejdirin, prijësin e tij, dhe e solli atë rob në Medinë. Kur Pejgamberit, pak para se të vdiste, i arriti lajmi i dislokimit të mëtejshëm të trupave nga Bizanti, ai dërgoi të njëjtën ushtri nën udhëheqjen e Usames, djalit adoleshent të gjeneralit të rënë, i cili e kishte udhëhequr ushtrinë në ekspeditën e mëhershme. Ushtria u kthye në Medinë pa u përleshur me armikun. Në fakt, ajo pati marshuar për dy ditë, kur arriti lajmi i vdekjes së Pejgamberit, dhe komandanti i saj vendosi të kthehej në shtëpi. Kryetari i ri i shtetit, *halifi* Ebu Bekr, vendosi ta përforconte ushtrinë dhe e ktheu atë përsëri në veri, për të përmbushur misionin që asaj i ishte besuar nga Pejgamberi. Ebu Bekri nuk i pranoi argumentet se Usame ishte tepër i ri për të udhëhequr dhe se koha kishte nevojë për unitetin musliman dhe për praninë e ushtrisë afër shtëpisë. Ai argumentoi se asnjë veprim i filluar nga Pejgamberi nuk do të ndryshohej dhe nuk do të ndërpritej; dhe ai ndoshta vlerësoi se prania e ushtrisë në rajonet veriore përbënte një mbrojtje më të mirë kundër rreziqeve të vetme reale që i dilnin përballë shtetit islam, dhe pikërisht, Bizantit dhe Persisë.

Lajmi i vdekjes së Pejgamberit shkaktoi një krizë tjetër të një përmase shumë më të madhe. Një numër fisesh nuk e plotësonin detyrimin e pagimit të *zekatit* tek mbledhësit e tij, duke argumentuar se ai kishte qenë një taksë për Muhammedin; meqë ai kishte vdekur, taksa nuk ishte më i detyrueshëm. Pa dyshim, ky ishte ose një keqkuptim i institucionit të *zekatit*, ose një maskë prapa së cilës rendi fisnor i vjetër dhe separatizmi e ripohoi përsëri vetveten. Në cilindo rast, ai tërhoqi zemërimin e Ebu Bekrit dhe e detyroi atë që të përgatitej për luftë. Kur kundërshtarët e tij iu kundërvunë se asnjë luftë nuk ishte e ligjshme kundër atyre që dëshmonin njësinë e Zotit dhe Pejgamberinë e Muhammedit, Ebu Bekri iu përgjigj se zekati ishte esenca e Islamit dhe nuk mund të mohohej pa mohuar vetë fenë. Fiset Abs dhe Dhubjan, që mbanin një pikëpamje joortodokse për *zekatin*, fushuan në Dhu'l-Kass, tridhjetë milje në lindje të Medinës. Ebu Bekri urdhëroi menjëherë çdo njeri të vlefshëm të kapte armët e tij, duke i zënë në befasi dy fiset dhe duke e mposhtur forcën e tyre kryesore ushtarake në betejë dhe duke e detyruar ndërkohë pjesën tjetër të arratisej. Mbetjet e arratisura i bashkoi Tulejhah, prijësi i Benu Esed, i cili fushoi më larg në lindje dhe e kishte deklaruar veten Pejgamber. Ebu Bekri e caktoi Halid ibnu'l-Velidin në krye të ushtrisë së tij, dhe ai u kthye në Medinë pasi e urdhëroi Halisin të rikthente në

Islam çdo të pabindur në Arabi. Anëtarët e fisit Taj nga zona u bashkuan me Halidin. Muslimanët korrën një fitore të madhe në Buzaha dhe i shpartalluan armiqtë e tyre. Vetë Tulejhah u arratis në Siri, por më vonë u pendua dhe u fal. Disfata e tij jehoi anembanë Arabisë. Benu Esedët shprehën *en mass* vasalitetin dhe dorëzimi i tyre e shtyu fisin Benu Sulejm dhe fisin Hevazin që të ndiqnin shembullin e tyre dhe të paguanin *zekatin*. Ebu Bekri i fali me gjithë zemër të gjithë për kthimin e tyre në anën e Islamit.

Më larg në lindje, Benu Temim dhe Benu Hanifeh i dhanë përkrahjen e tyre Musejlimes, i cili gjithashtu pretendoi të ishte një pejgamber. Halidi marshoi kundër tyre. Një degë e Benu Temimit, Benu Jerbu, rezistoi nën udhëheqësin e tyre Malik bin Nuvejreh. Halidi i luftoi ata derisa u kthyen në Islam. Udhëheqësi i tyre, Malik, ra rob dhe u vra. Benu Hanifet i luftuan muslimanët dhe vranë një numër nga shokët e vjetër të Pejgamberit. Midis shumë të tjerëve, Zejd ibnu'l-Hattab, Thabit ibn Kejs, el-Bera dhe Ebu Duxhaneh, flijuan jetën e tyre. Benu Hanifet u zunë ngushtë në një kopsht në Jemameh dhe anëtarët e tij u vranë deri te njeriu i fundit. Ndeshja u bë e njohur si Beteja e Jemames. Musejlime u vra nga Vahshiu, tashmë një musliman i zjarrtë dhe i njëjti mekas i cili, përpara konvertimit në Islam, kishte luftuar për Mekën kundër muslimanëve dhe, në fakt, kishte vrarë xhaxhain e Pejgamberit, Hamzën në Uhud. Shtiza e tij kishte vrarë "më të mirin dhe më të keqin e njerëzve". Numri i shokëve të vrarë ishte shumë i madh – disa historianë pohojnë se ishte sa gjysma e ushtrisë prej 5.000 vetash – saqë muslimanët u frikësuan për humbjen e vetë Kur'anit, të cilin heronjtë e rënë e kishin mbajtur në kujtesën e tyre.

Beteja e Jemames ishte beteja më e rëndësishme e Luftërave kundër *Riddes* (apostazisë) të cilat zienin pas vdekjes së Pejgamberit. Por kjo nuk ishte e fundit. Ikrime, djali i Ebu Xhehlit, dhe dy prijës fisesh, Hudhejfe dhe Erfexheh, bashkuan forcat për ta nënshtruar Umanin dhe ia dolën mbanë që t'ia bashkonin atë provincë të madhe shtetit islam. Më vonë, gjatë marshimit, ata morën provincën e Mehres. Një numër fisesh që jetonin në jug dhe jugperëndim iu bashkuan kauzës fitimtare. Nexhrani i krishterë e përtëriti marrëveshjen që ata kishin bërë me Pejgamberin. Fqinjët e tyre, megjithatë, fiset Zubejd dhe Kindeh, u rebeluan nën udhëheqjen e Amr ibn Ma'di Karibit dhe el-Esh'eth ibn Kejsit, respektivisht. Lajmi i arriti Ebu Bekrit, i cili menjëherë dërgoi me detyrë el-Muhaxhir ibn Ebu

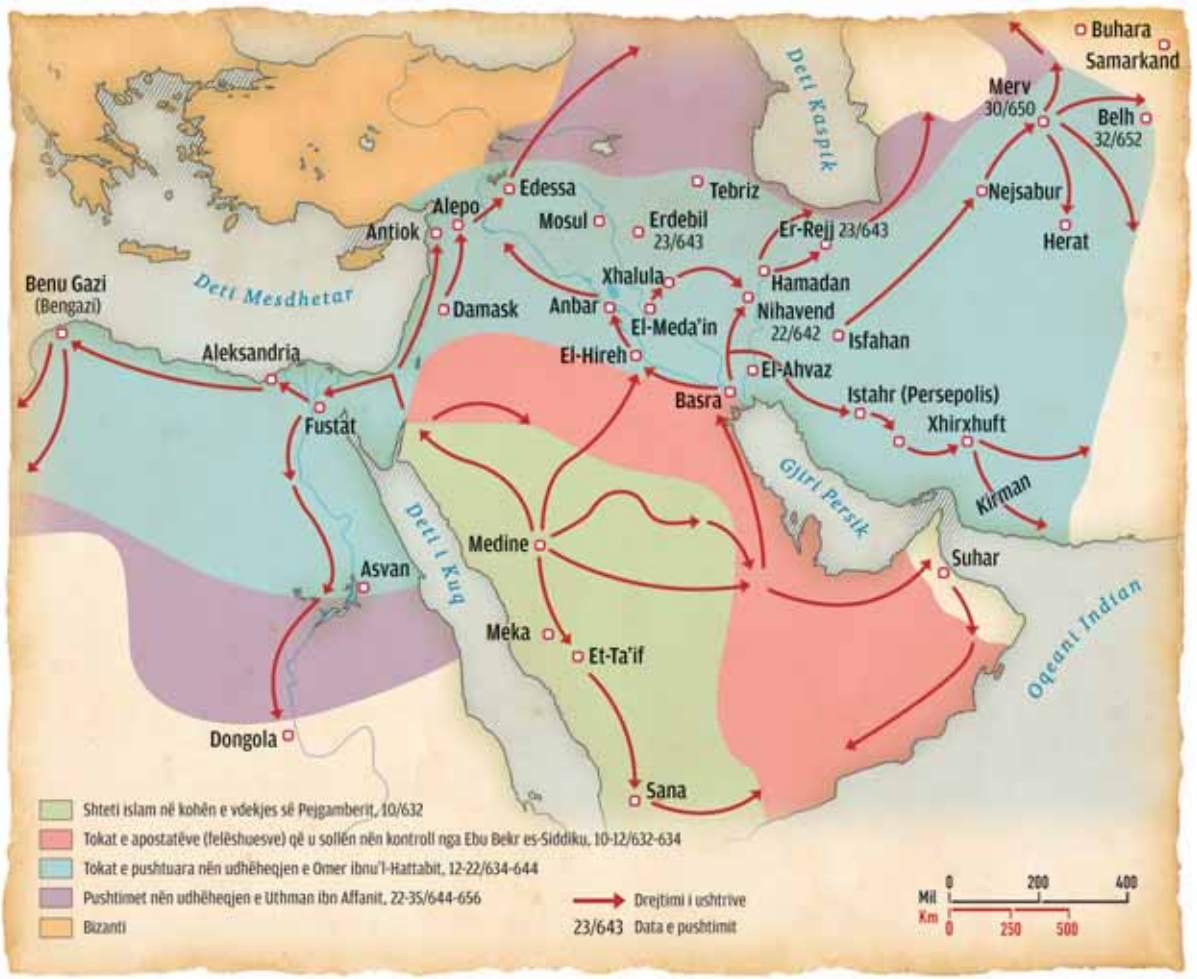


Foto 10.9 Xhamia Kowloon (1896) Hong Kong, Kinë.

Ummejjen me një ushtri të vogël në Jemen dhe e urdhëroi Ikrimen dhe njerëzit e tij që të vazhdonin tutje me nxitim. Të dy iu bashkuan forcave në Magrib, vendndodhja e digës së madhe, dhe u zhvendosën në drejtim të perëndimit kundër fiseve të rebeluar në Jemen. Ata rrethuan el-Esh'ethin në Nuxhejr; el-Esh'ethi u kap dhe u dërgua rob në Medinë, ku Ebu Bekri e fali atë dhe i dha të motrën për grua. Prijësi tjetër, Amr ibn Ma'di Karib, iu dorëzua el-Muhaxhirit dhe u pendua. Kjo i solli Luftërat kundër *Riddes* drejt fundit dhe Arabia qëndroi edhe një herë e bashkuar, këtë radhë në një njësi të pazgjidhshme religjioze si edhe administrative. Paskëtaj, luftërat fisnore të Arabisë u ndalën, duke qenë të dënuara fetarisht dhe politikisht nga Islami, si religjion dhe si shtet.

Në frontin persian

El-Muthenna ibn Harithi, prijësi i Benu Shejban, një klan i fisit Benu Bekr, që ishte shquar si një nga heronjtë e betejës në Dhu Kar kundër persianëve, kishte fituar respektin më të madh të fisit Benu Bekr. Ai kishte pjesën më të madhe të meritës për pajtimin e klaneve të ndryshme të Benu Bekr, në kohën kur Halid ibnu'l-Velidi rravgonte përmes territoreve të tyre. Këto klane, që jetonin në hijen e Perandorisë Persiane, kishin formuar shtetin satelit të Lahmit, me kryeqytet të tij në el-Hireh.



Harta 37 Fushatat triumfuese në Azi, 28-40/650-661

Ato ishin prekur keq kur Persia e shfuqizoi statusin gjysmë të pavarur që ato kishin gëzuar dhe ia nënshtroi ato sundimit të drejtpërdrejtë kolonialist të Persisë. Të mbushur me zemërim kundër sundimtarëve të tyre perandorakë, këta anëtarë fisesh e mirëpritën mundësinë që siguronte udhëheqja e el-Muthennas për t'u bashkuar së bashku nën shtetin islam dhe për t'u përballur, si një njësi e re me një identitet të mëvetësishëm, me një qëllim të ri dhe me një mision të ri, me Perandorinë Persiane. Pajtimi midis klaneve të Benu Bekr ishte rezultat i besnikërisë së tyre ndaj Islamit dhe shtetit islam. Natyrisht, anëtarët e fisit panë në të gjithë këtë, përveç shpresës së Islamit, një rast për të rivendosur dinjitetin e tyre dhe për të pohuar vullnetin e tyre kundër Persisë. Megjithatë, halifi Ebu Bekr nuk iu zuri besë, pikërisht për shkak të apostazisë së tyre të mëparshme dhe e ndaloi Halid ibn Velidin që të rekrutonte ndonjë prej tyre në ushtrinë islame. Vetëm një numër i vogël klanesh, të cilat nuk kishin hequr dorë nga feja kurrë u lejuan t'i bashkoheshin ushtrisë muslimane, dhe këto përfshinë el-Muthennan dhe njerëzit e tij. Njerëzit e el-Muthennas iu bashkuan forcave ushtarake të Halidit në el-Hafir në verilindje (rreth 100 milje në juglindje të Kuvajtit modern). Së bashku me forcat e fisit Taj, që jetonin më larg në lindje, në Xhebel Shemmer, dhe të bashkuar nën komandën e Halidit, ata bënë një ushtri shumë të madhe.

Me këto përforcime, ushtria muslimane u zhvendos në Kadhime (Kuvajti i ditëve të sotme) dhe i mundi persianët më 11/633. Duke çarë drejt grykës së gjerë të Eufratit, muslimanët morën Ubul-len, qytetin detar në Shatu'l-Arab, dhe i morën banorët e tij arabë kryesisht të krishterë nën mbrojtjen e shtetit islam. Buzë Eufratit, ushtria muslimane vazhdoi në veri. Por përpara se të luftonte me persianët në Ullejs, ajo kaptoi Eufratin për t'u ndeshur me persianët në Velexheh (afër Shetres së sotme). Të dy qytetet u pushtuan dhe hynë nën të njëjtën

marrëveshje paqeje. Ishte koha për një përparim në el-Hireh. Me afrimin e muslimanëve, komandanti persian mori arratinë në Meda'in (Ktesifon) dhe ua la qytetin banorëve të tij, të cilëve iu desh shpejt që t'i mirëpritnin muslimanët, të pranonin të paguanin *xhizjen* dhe të gëzonin paqe nën flamurin islam. Më pas, Halidi përparoi drejt el-Enbarit, në anën veriperëndimore të Savadit, në rrafshinën lymore midis lumenjve Tigër dhe Eufrat. Për shekuj kryeqyteti i rajonit ishte banuar nga fiset arabe Teglib, Namir dhe Ijad. Pas pushtimit të tij, Halidi iu drejtua Ajnu't-Temrit, të cilin ai e mori pas një beteje të shkurtër në pikën e tij të fortifikuar e të braktisur. Në këtë vend, atij i erdhi urdhri i *halifit* për të marshuar me njerëzit e tij në Siri.

Në frontin bizantin

Sundimtari i Devmetu'l-Xhendelit, një i krishterë, kishte përqafuar Islamin gjatë fushatës së fundit ushtarake të Pejgamberit në Tebuk dhe Ajleh. Me vdekjen e Muhammedit, ai shkau dhe hoqi dorë nga besnikëria e tij. Bashkë me lajmin e lëvizjeve të mëtejshme ushtarake nga ana e Bizantit, kjo ishte arsyeja parësore pas vendimit të Ebu Bekrit për të dërguar ushtrinë islame në veri. Tri kolona u urdhëruan të marshonin nën komandën e Amr ibnu'l-Asit, Shurahbil ibn Hasenes dhe Jezid ibn Ebu Sufjanit në drejtim të Palestinës, Jordanisë dhe Sirisë, respektivisht. Jezidi luftoi dhe i mundi bizantinët në Vadi Arebeh, në jugperëndim të Detit të Vdekur, duke vrarë komandantin grek Sergius. Pjesa tjetër e ushtrisë bizantine u zmbraps për në Gaza; por në udhë e sipër Amri në Dethin hyri në përleshje me ta në një tjetër betejë, e cila pothuajse i asgjësoi. Kjo betejë ndodhi në jug të Bi'r es-Sabit apo Birshibas. Më pas, dy kolonat u kthyen prapa në udhën shkretinore në lindje dhe marshuan krahas me kolonën e Amrit në drejtim të Dir'es dhe Busras. Këto qytete zotëronin gryka të ngushta për në Damask, midis vargmaleve të esh-Shejhut (Hermonit) dhe Havranit. Atje, marshimi i tyre u ndal nga pjesa më e madhe e ushtrisë bizantine, që ishte përforcuar me rekrutë të rinj nën komandën e vëllait të Herakliut, Teodorit.

Halidit iu deshën vetëm tetëmbëdhjetë ditë që ta kalonte shkretëtirën nga lindja në perëndim dhe ai e zuri në befasi armikun, kur u shfaq prapa radhëve të tij. Marshimi ndodhi në mars të vitit 634 dhe u konsiderua si bëma më e madhe ushtarake në historinë e vendit. Duke shkuar në jugperëndim nga Hireh, Halidi arriti në Devmet dhe e ktheu atë përsëri në anën e Islamit. Më pas, ai vazhdoi përmes Vadi Sirhanit në Kurakir. Atje ai u përgatit për të kapërcyer një nga shkretëtirat më të thata të botës, për t'u marrë krahët bizantinëve dhe kolonave të tjera muslimane. Pesë ditë më vonë, ushtria e tij arriti në Suva apo Sab Abar, ku ata gjetën pak ujë nën një sipërfaqe afër një peme akacie. Duke e furnizuar përsëri veten dhe kafshët e tyre, burrat udhëtuan për në Tedmur (Palmira), e pushtuan atë, dhe u zhvendosën në jugperëndim për t'u ndeshur me bizantinët prapa radhëve të tyre. Gjatë udhës, Kerjetejn dhe Merxh Rahit ishin skenat e përleshjeve të përgjakshme me bizantinët, në të cilat muslimanët dolën fitimtarë. Marshimi vazhdoi në drejtim të jugut, dhe qytetet e Busras dhe el-Fihlit (Pella greke) u dorëzuan. Ushtria e tërhequr bizantine u sulmua përsëri në Merxh es-Suffar; dhe në vjeshtë të vitit 23/635 ushtria islame hyri në Dimeshk (Damask). Ba'albekun, Himsin, Hemanë dhe qytete të tjera të Sirisë i priti i njëjti fat.

I paepur nga kjo disfatë, Herakliu mendoi për një strategji tjetër për ta kundërsulmuar ushtrinë muslimane. Pikërisht, ashtu sikurse muslimanët ishin të pamposhtur kur luftonin nën kushtet e shkretëtirës, Herakliu, me ushtrinë e tij të koracuar rëndë, mund të lëvizte pa rrezik brenda Palestinës. Rruga në veri ishte më e shkurtër, dhe ai mund të arrinte në Vadi Arebeh më përpara se mund ta arrinte ndonjë musliman. Atje ai shpresonte të ndërpriste radhët rezervë nga Medina dhe rrugën e zmbrapsjes së tyre të mundshme.



Foto 10.10 Namazgâh (1455) Prizren, Kosovë.

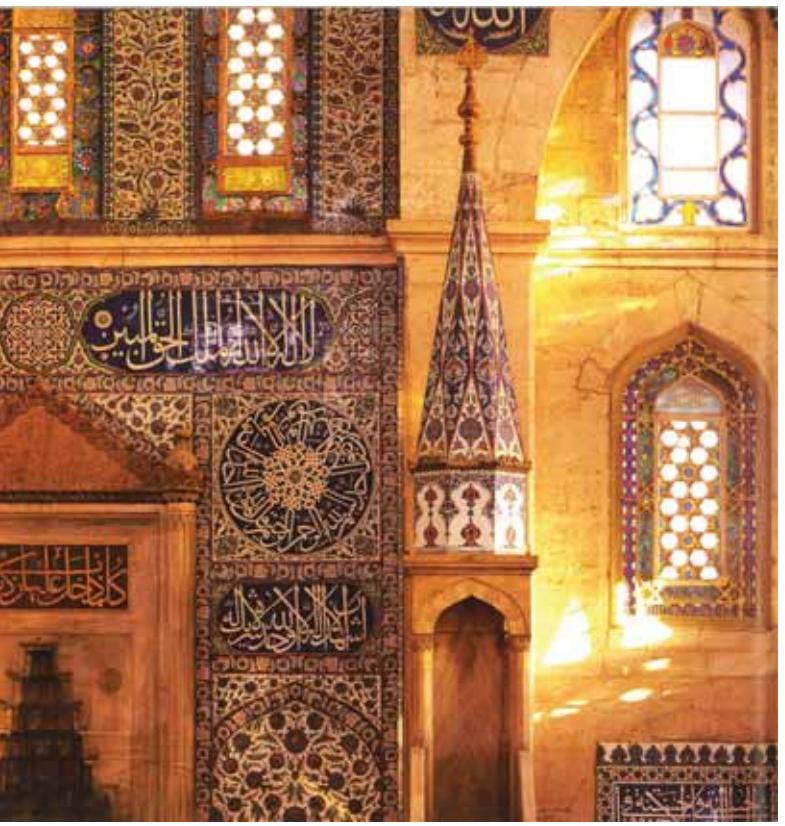


Foto 10.11 Eksponimi i çinive të rralla të Iznikut në brendinë e xhamisë që e mban emrin e ndërtuesit të saj Mehmed Pashë Sokolloviqit. Stamboll, 1571-72.

Pas mobilizimit të një ushtrie tjetër, Herakliu marshoi në jug duke kaluar nga Çezarea në bregdet, me synimin që të eliminonte ushtrinë mbrojtëse që muslimanët kishin lënë në Bi'r es-Sab në Palestinën Jugore. Halidi mori vesh për këtë marshim dhe nxitoi për t'i bërë ballë atij. Komandanti musliman mori rrugën më të gjatë dhe më të mundimshme, duke kaluar përmes Karakut dhe Ajn Hasbit në krye të Vadi Arebesë. Ai u bashkua me ushtrinë tjetër muslimane nën udhëheqjen e Amr ibnu'l-Asit dhe arriti në Bi'r es-Sab shumë kohë përpara Herakliut. Pa vonesë, ai marshoi në drejtim të veriut për t'u ndeshur me Herakliun në gjysmën e rrugës midis Çezareas dhe Bi'r es-Sabit. Dy ushtritë u përleshën në Exhnadejn, midis bregdetit Mesdhe dhe Bejt Xhibrinit dhe u korr një fitore tjetër muslimane.

Pas gjithë këtyre luftimeve mbeti vetëm ushtria bizantine në Dir'eh. Halidi u kthye drejt këtij fronti pa vonesë, bashkoi të gjitha forcat muslimane dhe u ballafaqua me armikun. Me disfatën e tyre në Exhnedejn dhe humbjen e territoreve në veri, pozita bizantine në Dir'eh u bë e pambrojtshme. Herakliu urdhëroi një tërheqje në një rrafshinë të vogël në brigjet e Lumit Jermuk, i cili ishte rrethuar me shkëmbinj të lartë, një pozicion që ai e konsideroi si të mbrojtur. Një stuhi rëre – një fenomen i zakonshëm në këtë kohë të vitit – i verboi bizantinët dhe kuajt e tyre dhe u dha përparësi trupave muslimane që ishin mësuar me kushtet e shkretëtirës. Halidi i bashkoi forcat muslimane që mund t'i mblidhte. Ushtria muslimane e sulmoi dhe shpartalloi armikun në një ditë. Bizanti u dëbua nga Gjysmëhëna Pjellore njëherë e përgjithmonë.

Pak ditë pasi lajmi i fitores muslimane i kishte arritur Ebu Bekrit, ai vdiq. Ai kishte qenë halif pak më tepër se dy vjet. Umer ibnu'l-Hattabi e zëvendësoi atë si halif. Sundimtari i ri e emëroi Ebu Ubejdeh ibnu'l-Xherrahun guvernator të Sirisë dhe vazhdoi vetë t'i inspektonte territoret e reja, garnizonet dhe gjeneralët e tyre, dhe të përcaktonte statusin e tyre, të drejtat dhe përgjegjësitë. Ai arriti në el-Xhabijeh, një nga vendfushimet e ushtrisë muslimane në veri të fushëbetejës së Jermukut. I braktisur nga bizantinët, Jerusalemi, i cili deri atëherë ishte nën rrethim, ofroi të hapte portat e tij. I gatshëm për të bërë paqe me muslimanët, peshkopi i Jerusalemit i kërkoi Umerit të marrë përgjegjësinë e qytetit personalisht. Umeri e pranoi kërkesën e tij, udhëtoi drejt Jerusalemit dhe i mori në dorëzim çelësat e tij në vjeshtë të vitit 25/637. Me këtë rast ai zbatoi marrëveshjen e përmendur më herët (shih Kapitullin 9).

Kthimi drejt frontit persian

Në frontin lindor, nisja e Halidit për në Siri, me gjysmën apo më shumë të forcave të armatosura muslimane, e kishin lënë këtë vend të pambrojtur. El-Muthennas iu desh të vinte në Medinë për të kërkuar ndihmë, dhe Ebu Bekri, në shtratin e tij të vdekjes, kishte urdhëruar rekrutimin e një ushtrie të re që të dërgohej në frontin lindor kundër Persisë. Pasardhësi e tij Umeri, e përmbushi urdhrin duke kërkuar rekrutë të rinj. Ebu Ubejdeh ibn Mes'udi nga Ta'ifi, që ishte i pari ushtar vullnetar, u emërua gjeneral. El-Muthenna u kthye në frontin lindor, përpara shokëve të tij, për të rekrutuar gjatë udhës më shumë njerëz nga fiset që kishin qenë të ndaluar nga Ebu Bekri për t'u bashkuar për shkak të apostazisë së tyre të mëhershme. Umeri kishte lëshuar një dekret të ri që

lejonte rekrutimin e tyre. Perandori i ri persian Jezdigird emëroi Rustumin komandant të frontit kundër muslimanëve. Rustumi filloi të dërgonte delegatë në qytetet që kishin bërë marrëveshjen e paqes me muslimanët, duke i nxitur ata që të hiqnin dorë nga marrëveshjet e tyre.

Shpejt dy kundërshtarët u konfrontuan me njëri tjetrin afër el-Hireh. Atje, ata zhvilluan Betejën e Urës, e cila rezultoi me humbjen e disa mijëra muslimanëve. Pjesa e mbetur e ushtrisë u tërhoq nën komandën e el-Muthennas pas rënies së Ebu Ubejdes. Së shpejti arritën përforcimet nga Medina. Një muaj më vonë, dy kundërshtarët qëndruan përsëri ballë për ballë në el-Buvejb (midis Kufes dhe Nexhefit) në anën perëndimore të Eufratit. Persianët ishin tani në të njëjtin pozicion, siç kishin qenë arabët në betejën e mëparshme. Ura ishte pushtuar nga el-Muthenna. Duke mos pasur mundësi për të hyrë dhe një kalim për zmbrapsje, persianët u zhdukën në masë. Muslimanët që e ripushtuan el-Enbarin dhe Ajnu't-Temrin, përparuan dhe morën el-Hiren dhe depërtuan thellë në rrafshinën midis dy lumenjve. Për një kohë të shkurtër ata qëndruan përpara portave të el-Meda'init.

El-Muthenna nuk e mori veten nga plagët që ai pësoi në Buvejb dhe vdiq një muaj pas fitores së tij. Halifi Umer emëroi një shok të afërt të Pejgamberit për të marrë përsipër komandën e frontit lindor. Ky ishte Sa'd ibn Ebi Vekkasi, një veteran i Betejës së Bedrit, një burrë rreth të dyzetave. Ai u dërgua përpara me një ushtri prej 5.000 njerëzish, me premtimin se më vonë do t'i vinin më shumë. Heqja e ndalimit për fiset të cilat ishin fajtore për apostazi i rriti burimet e fuqisë punëtore të ushtrisë. Madje Talha, pejgamberi i rremë, u konvertua në Islam dhe arriti në skenë duke kryesuar 3.000 njerëz nga fisi i tij Benu Esed. Forcat muslimane, të shkathëta dhe të shpejta në këmbë, sepse ato nuk ishin të veshura me koraca, ishin krejtësisht të familjarizuara me shkretëtirat ndanë Eufratit. Përveç kësaj, ato kishin pushuar gjatë dy apo tre muajve të dimrit dhe pranverës, të plagosurit e tyre e kishin rimarrë veten dhe kuajt dhe devetë e tyre ishin ushqyer në kullotat pranverore në oazat e Sherefit, Sulmanit, Thelebijjes dhe Gudejit, tetëdhjetë milje larg nga Eufrati, dhe ishin plotësisht përtej kapjes nga ana e kalorësisë persiane. Persianët, nga ana tjetër, ishin ngarkuar me mjete të koracuara. Si një "regjiment tank", ata sollën në betejë një forcë prej tridhjetë e tre elefantësh për t'i prirë sulmit. Jezdigirdi, mbreti persian, kishte urdhëruar me gjaknxehtësi



Foto 10.12 Xhamia e Hanit. Bahçesaraj, Krime.

Rustumin, gjeneralin e tij komandues, që të mos humbte kohë dhe të sulmonte ushtrinë muslimane. Rustumi, kundër gjykimit të tij, që ishte më i mirë, dha urdhër, dhe ushtria kaloi në Kadisije, dyzet e pesë milje larg nga Eufrati, në shkretëtirë. Beteja u bë atje në pranverën e vitit 15/637. Muslimanët fituan dhe i ndoqën armiqtë e tyre deri dhe përtej Meda'init (qytetet e binjakëzuar të Seleukias dhe Ktesifonit, në të dy brigjet e Tigrit). Megjithëse halifi e kishte udhëzuar Sa'din të ndalonte atje dhe të mos përparonte më thellë në Persi, përgatitja e një ushtrie tjetër nga ana e Persisë për të ripushtuar Irakun e detyruan halifin që ta shfuqizonte urdhrin e tij dhe ta lejonte ushtrinë muslimane që të përparonte. Një betejë në Xhalula, në veri, e pasuar nga një tjetër në Mevsil e shtoi më tej disfatën e persianëve. Beteja e fundit efektive ndodhi në Nihavend (Ekbatana e lashtë), dhe pjesa e mbetur e ushtrisë së Jezdigirdit u shpartallua plotësisht. Kuzistani, Elami, Parsi dhe Persepolisi pasuan më 28/649-29/650. Hurasani, Mekrani dhe Baluçistani gjithashtu u nënshtruan; Jezdigirdi u vra nga një gjeneral i tij në Merv në 29/651.

Asgjë nuk e zbërthen më shumë shpirtin që i nxiti muslimanët në këto beteja sesa biseda, siç raportohet nga el-Beladhuriu, midis Rustumit, gjeneralit komandues të persianëve, dhe el-Mugire ibn Shu'bes, delegatit musliman. Pa ceremoni, el-Mugire hyri në sallonin e shtruar me qilim i hipur në

kurrizin e kalit të tij dhe u drejtua për t'u ulur në anën e Rustumit. Kur u pengua që të vepronte kështu, ai qëndroi në këmbë me kalin e tij. Rustumi i sugjeroi se, meqë anëtarët e fiseve arabe u nxitën në këtë luftë nga varfëria dhe mungesa e ushqimit, persianët do t'u jepnin atyre me kënaqësi pasuri dhe ushqim me shumicë, me kusht që ata të premtonin se do të ktheheshin në shtëpi. El-Mugire iu përgjigj: "Ne nuk jemi këtu as për ushqim, as për pasuri, por për t'i orientuar njerëzit e tu nga adhurimi i njeriut në adhurimin e një Zoti. Njerëzit tanë janë po aq të etshëm për të flijuar jetën e tyre për këtë kauzë, sa njerëzit tuaj janë të etshëm për të ruajtur të tyren. Unë ju ftoj juve në Islam. Nëse pranoni, ju jeni një prej nesh. Nëse ju nuk pranoni, unë ju ofroj juve paqen e Islamit dhe iu kërkoj të paguani *xhizjen*. Nëse ju nuk e pranoni këtë, atëherë luftë."[2]

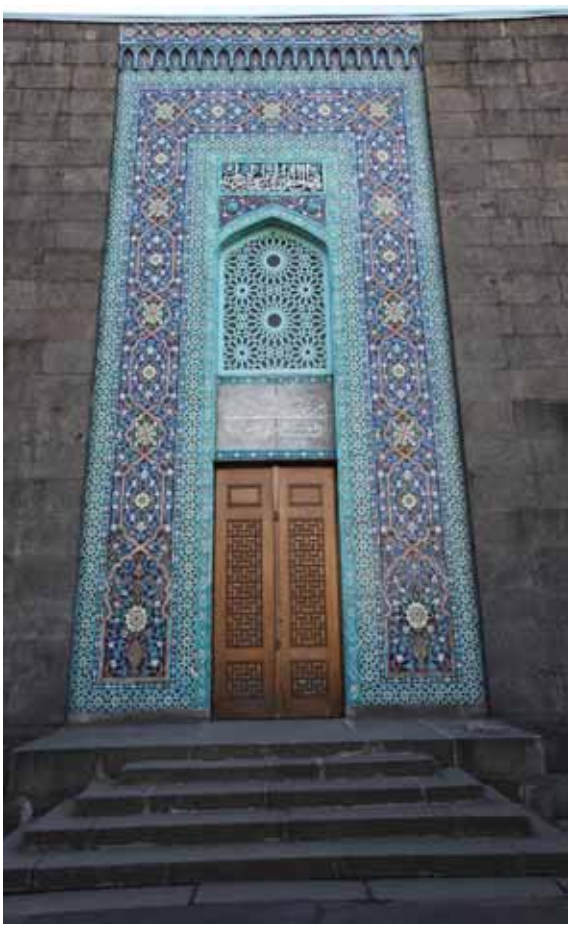


Foto 10.13 Xhamia Tatare (1913). Petersburg, Rusi.

Futuhatet në Egjipt dhe Afrikën Veriore

Halifi Umer ibnu'l-Hattabi përgatiti një ushtri, ia dha komandën e saj Amr ibnu'l-Asit dhe e autorizoi atë ta çonte Islamin në Egjipt. Marshimi filloi në dimrin e vitit 18/639. Pas marrjes së el-Ferames (Pelusium), ushtria lëvizi për në Babiljun (Babilon), ku ishte drejtuar ushtria bizantine. Kiri, kryepeshkopi i Aleksandrisë dhe përfaqësuesi i perandorit, i cili erdhi për të mbrojtur Babilonin, u kthyen në Aleksandri pas rënies së Babilonit, duke i përshkruar muslimanët në këtë mënyrë:

Ne kemi qenë dëshmitarë të një populli, çdo pjesëtar i të cilit më shumë se jetën parapëlqen vdekjen, më shumë se të dukurit, përuljen, ndërsa për asnjërin kjo botë nuk ka as atraksionin më të vogël. Ata nuk ulen përveçse në tokë dhe nuk hanë askund përveçse mbi gjunjët e tyre. Udhëheqësi [*emiri*] është njëlloj si çdonjëri prej tyre: i ulëti nuk mund të dallohet nga i larti, as zotëria nga skllavi. Dhe kur vjen koha e faljes, asnjë nuk mungon, të gjithë lajnë gjymtyrët dhe zbatojnë përulësisht lutjen e tyre.[3]

Për ta shpëtuar Aleksandrinë nga një disfatë e ngjashme, Kiri pranoi t'ia paguante haraçin Amr ibnu'l-Asit, të ruante paqen, dhe të mbante garnizon musliman në qytet. Amri hapi sërish kanalin e moçëm që lidhte Nilin me Detin e Kuq. Pakënaqësia popullore për qeverinë bizantine të Aleksandrisë e detyroi perandorin grek që të dërgonte një forcë detare nën udhëheqjen e Manuelit, një gjeneral armenian, për të nënshtruar qytetin. Grekët patën sukses në marrjen e qytetit dhe ata e masakruan garnizonin musliman. Megjithatë, ushtria muslimane u kthye, luftoi dhe e shpartalloi ushtrinë bizantine në Nikiu (25/646) dhe më pas vazhdoi që t'i dëbonte bizantinët nga Aleksandria. Këtë herë, ata vendosën një administratë muslimane permanente. Kjo fushatë ishte arsyeja e akuzës false të Abdu'l-Latif el-Bagdadiut – e përsëritur verbërisht nga një numër historianësh muslimanë dhe orientalistë pas tij – se halifi Umer ka urdhëruar shkatërrimin e Bibliotekës së Famshme Ptolomeike të Aleksandrisë. Në të vërtetë, kjo librari së pari u dogj në vitin 48 p.e.s. nga Jul Cezari dhe më pas u shkatërrua plotësisht në vitin 389 e.s. me një dekret të perandorit Teodos. Në vitin 28/649 muslimanët ndërtuan një flotë. Nga Aleksandria dhe pjesë të tjera të bregdetit lindor mesdhetar, ata ndërmorën një sulm kundër Kirit dhe e hoqën atë me forcë nga Bizanti.

Në vitin 34/655 beteja detare e Dhu es-Sevarit, në të cilën u shkatërruan 500 anije greke, i dha fund hegjemonisë greke në Mesdheun Lindor. Rënia e Aleksandrisë u hapi rrugën muslimanëve që të marshonin në perëndim në drejtim të Libisë. Berkeh (Pentapolis) u pushtua nga Amr ibnu'l-Asi me një rezistencë të paktë, apo pa rezistencë fare. Njerëzit e Tripolit ofruan haraçin të njëjtin vit; dhe pasardhësi i Amrit, Abdullah ibn Sa'd ibn Ebu Serhi lëvizi në drejtim të perëndimit në Ifrikjeh (Afrikë) dhe e detyroi gjithashtu Kartagjenën që të paguante haraçin. Në vitin 31/652 Abdullahu u shtri në drejtim të jugut dhe hyri në një marrëveshje paqeje me nubianët.

Futuhatet në Lindje dhe në Perëndim

Zhvillimet e pastajme në lindje ndodhën nën udhëheqjen e el-Haxhaxh ibn Jusuf eth-Thekafiut (95/714) dhe në perëndim nën Musa ibn Nusejrin (97/716). Pasi e kishte e shquar veten në shërbim të dinastisë Emevite në Hixhaz, el-Haxhaxhi u emërua guvernator i provincave lindore në vitin 74/694, me qëllim që t'i paqësonte ata. Ai veproi kështu me një ushtri të kalitur dhe e mobilizoi rajonin për të ndërmarrë ekspansionin e mëtejshëm të Islamit në Azi. El-Haxhaxhi zgjodhi tre gjeneralë të shquar dhe i dërgoi ata në drejtime të ndryshme me tri ushtri të pajisura mirë. Abdu'r-Rrahman ibnu'l-Esh'ethi shkoi në Kabul dhe e nënshtroi mbretin e tij, Zunbilin, në vitin 80/700. Kutejbeh ibn Muslimi pushtoi Belhin në vitin 85/705 dhe Buharan, Semerkandën dhe Havarizmin (Hiva e ditëve tona) në një periudhë të shkurtër kohe prej dy vitesh (91/710-93/712). Ferganeh u pushtua një vit më vonë dhe Kashgari (në Turkestanin kinez) në 96/715. Më 133/751, esh-Shashi (Tashkendi) iu shtua Perandorisë Islame. Gjenerali i tretë, Muhammed bin Kasimi, e paqësoi Mukranin dhe hyri në Sind në vitin 92/711 për të shpëtuar ngarkesën e një anijeje të tregtarëve muslimanë, të mbytur në Dejbul, në grykën e Lumit Sind (afër Karaçit të sotëm). Ai përparoi në drejtim të Nirunit (Hajderabadi i sotëm) dhe vendosi administrimin islam deri në Multan.

Në frontin perëndimor, Musa ibn Nusejri emëroi gjeneral Ukbeh ibn Nafiun për të udhëhequr një ushtri në drejtim të Ifrikjes. Në vitin 50/670, Ukbeh themeloi qytetin e Kajrevanit (Tunizia e ditëve të sotme), afër Kartagjenës, për ta përdorur si një bazë muslimane. Ukbeh e pushtoi



Foto 10.14 Xhamia e Madhe. Hartum, Sudan.

tërë Afrikën Veriore dhe arriti bregun e Oqeanit Atlantik. Muslimanët kujtojnë deklaratën e tij: "Nëse unë do të dija për ndonjë vend matanë këtij deti, do ta kapërceja atë në shpinë të kalit dhe do ta pushtoja atë për Islamin!" Por ai nuk jetoi për ta pushtuar Magribin (Afrikën Veriperëndimore) për Islamin, mbasi vdiq në 63/683. Musa ibn Nusejri mori përgjegjësinë e Ifrikjes me anën e një autorizimi të drejtpërdrejtë nga halifi në Damask. Ai u shtri në kufirin me Atlantikun dhe e vuri thellësinë e vendit nën kontrollin e drejtpërdrejtë. Banorëve berberë iu prezantua Islami dhe ata filluan t'u bashkoheshin radhëve të tij *en masse*. Në 92/711, Tarik ibn Zijadi, një berber i konvertuar në islam, zbarkoi afër shkëmbit në fundin jugor të Gadishullit Iberik. Prej asaj kohe, shkëmbi njihet si "Xhebel Tarik" (mali i Tarikut) – apo në formën e tij të shtrembëruar më vonë, Gjibraltar. Mbreti Roderik, që me një ushtri prej 25.000 vetash u ndesh me ushtrinë muslimane pranë el-Buhejres, pësoi një disfatë dërrmuese dhe humbi jetën e tij. Me këtë fitore, çdo mundësi e rezistencës së centralizuar u shmang dhe mbetën vetëm garnizonet lokale në qytete. Këto ranë njëra pas tjetrës, ose pas një rrethimi të shkurtër, ose përmes mësymjes direkte. Tariku marshoi drejt kryeqytetit, Toledos, duke marrë Ekijan në udhë e sipër. Kolona tjetër mori Arkidonan, një e tretë pushtoi Elviran dhe një



Foto 10.15 Xhamia e madhe e Xhennes (shekulli i13). Dxhenne, Mali.

e katërt, e udhëhequr nga Mugith er-Rumi, mori Kordobën. Vitin që pasoi, vetë Musa ibn Nusejri arriti në skenë me 10.000 trupa të reja. Objektivat e tij ishin qytetet e fortifikuara, të cilat Tariku i kishte shmangur gjatë marshimit të tij. Medina, Sidonia, Karmona, Sevilja dhe Merida ishin të gjitha në duart e muslimanëve përpara fundit të vitit. Trupat muslimane vazhduan përparimin e tyre në drejtim të Aragonit, Leonit, Asturias dhe Galicias. Pushtimi i Saragozës e vulosi fatin e Spanjës, të cilën muslimanët e riemëruan el-Endelus.

Muslimanët nuk u ndalën në Spanjë, por vazhduan marshimin e tyre në drejtim të Francës, derisa ata arritën në Poitiers/Tours, ku beteja me Sharl Martelin e ndali mësymjen në drejtim të veriut më 113/732. Lëvizja e tyre në drejtim të Francës, megjithatë nuk u ndal. Avinjoni (Avignon) ra në duart e tyre dy vjet më vonë (115/734); Lioni, Narbona dhe pjesa më e madhe e sipërfaqes së Provansës deri në detin Mesdhe, dy vjet pas kësaj. Në 176/792 u grumbulluan dy ushtri me urdhrin e Hishamit I (172/788-180/796) për ta bartur flamurin e Islamit më thellë në skutat e veriperëndimit dhe verilindjes të Gadishullit Iberik. Kolona e fundit përjetoi një sukses më të madh sesa të mëparshmet. Pasi nënshtroi Katalonian, ajo marshoi në drejtim të Francës Juglindore dhe bashkoi radhët me pjesët e mbetura të ushtrisë muslimane që ishin tërhequr nga Puatje/Tur (Poitiers/Tours). Ata ripushtuan Narbonën dhe Karkasonën. Vijuan Arl (Arles) dhe Nim (Nimes). Pasi pushtuan ishujt e Majorkas, muslimanët e Spanjës dhe ata të Afrikës kryen një numër sulmesh kundër Korsikës dhe Sardenjës në 191/806-193/808. Ata u ndihmuan nga bashkëfetarët e tyre nga Nica. Por vetëm në fund të shekullit muslimanët bënë një përparim serioz në Francën Juglindore. Muslimanët zgjodhën një vend tjetër në lindje të Marsejës, rreth gjirit të Grimodit (Grimaud), dhe vendosën një bazë për operacionet e tyre në Fraksinet (Garde-Frainet i sotëm) për shkak të pozitës së tij strategjike: i hapur nga deti, i mbrojtur nga pylli i dendur prej frashri *(fraxini)*, me kalim të sigurt në drejtim të Alpeve. Muslimanët pushtuan kalimet e vargmaleve alpine, njëri pas tjetrit dhe e shtrinë sundimin e tyre mbi vend. Prej 288/900, rajonet e Provansës, Dofinit (Dauphine), Piemonit (Piedmont), Monferratit dhe La Morenës (La Mauriene), dhe sipër Rinit duke përfshirë Sh. Gall, Sh. Bernardin e Madh, Sh. Reminë (St. Rémy) dhe në jug në drejtim të detit Mesdhe paksa në lindje të Nices, gjithçka ishte nën kontrollin musliman. Muslimanët u nxorën me forcë nga këto vende nga hunët pushtues nga veriu dhe nga hungarezët nga lindja. Kështjella Fraksinet u pushtua nga francezët më 365/975 dhe prezenca muslimane në Francë dhe Zvicër mori fund në shekullin e katërt-/e dhjetë. Muslimanët pushtuan ishullin e Sicilisë më 217/832 dhe atë e sunduan deri në ardhjen e normanëve në 450/1058. Megjithatë, normanët lidhën aleancë me muslimanët, të cilët e mbajtën qeverinë aktuale të mbretërisë së tyre në duar për dy shekuj të tjerë, siç pranohet, me një dobësim gradual të influencës në qeverisje, tregti, industri, bujqësi, qeverisje lokale dhe arte. Pjesa e fundit e mbetur e muslimanëve u evakuua nga Sicilia, me urdhër të mbretit gjerman Frederik.

Futuhatet në Veri

Në shekujt e gjashtë-shtatë/trembëdhjetë-katërmbëdhjetë, prezencës muslimane në Spanjë i dridhej trualli nën këmbë; kjo mori teposhtëzën e vërtetë me rënien e Granadës në 901/1492. Njëkohësisht, shteti Osman u themelua në Anadoll në 699/1299 nga Othmani I, si pasues i fuqisë bizantine në rënie në këtë rajon. Ai përbëhej nga turkmenët që kishin emigruar nga Azia Qendrore dhe kishin arritur në botën

muslimane në valët e përsëritura si "tartarë" apo mongolë nën udhëheqjen e Xhengis Hanit dhe Timurlengut. Turqit që themeluan shtetin osman ishin nipër të konvertuar të pushtuesve. Qëkurse kishin arritur gjatë valëve të emigrimeve, numri dhe dendësia e tyre në Turqinë qendrore dhe lindore ishte rritur gjatë viteve, dhe vendet që ata kishin marrë në zotërimin e tyre ishin zgjeruar vazhdimisht. Ata formuan një numër shtetesh të vogla nën dinasti të ndryshme. Në Turqinë e sotme (Azia e Vogël), Artukisi sundonte Dijarbekirin që nga 495/1102-811/1408, kur Karkojunlu i larguan ata dhe bashkuan vendet e të dy fiseve. Danishmandët sunduan Anadollin qendror dhe lindor që nga 464/1071-563/1178, kur Selxhukët e Rumit, të cilët themeluan të parët pushtetin e tyre në Anadoll, e zgjeruan zotërimin e tyre dhe ia bashkuan atë të Danishmandëve zotërimit të tyre. Selxhukët e Rumit e sunduan Anadollin derisa ata u shpërngulën nga invazioni mongol nën udhëheqjen e fëmijëve të Xhengis Hanit. Pjesa e mbetur e Anadollit, e cila nuk ra nën pushtimet e lartpërmendura, ishte nën sundimin e Karamanëve prej 654/1256 deri në 883/1483, kur shteti osman ia bashkoi atë territorit të tij.

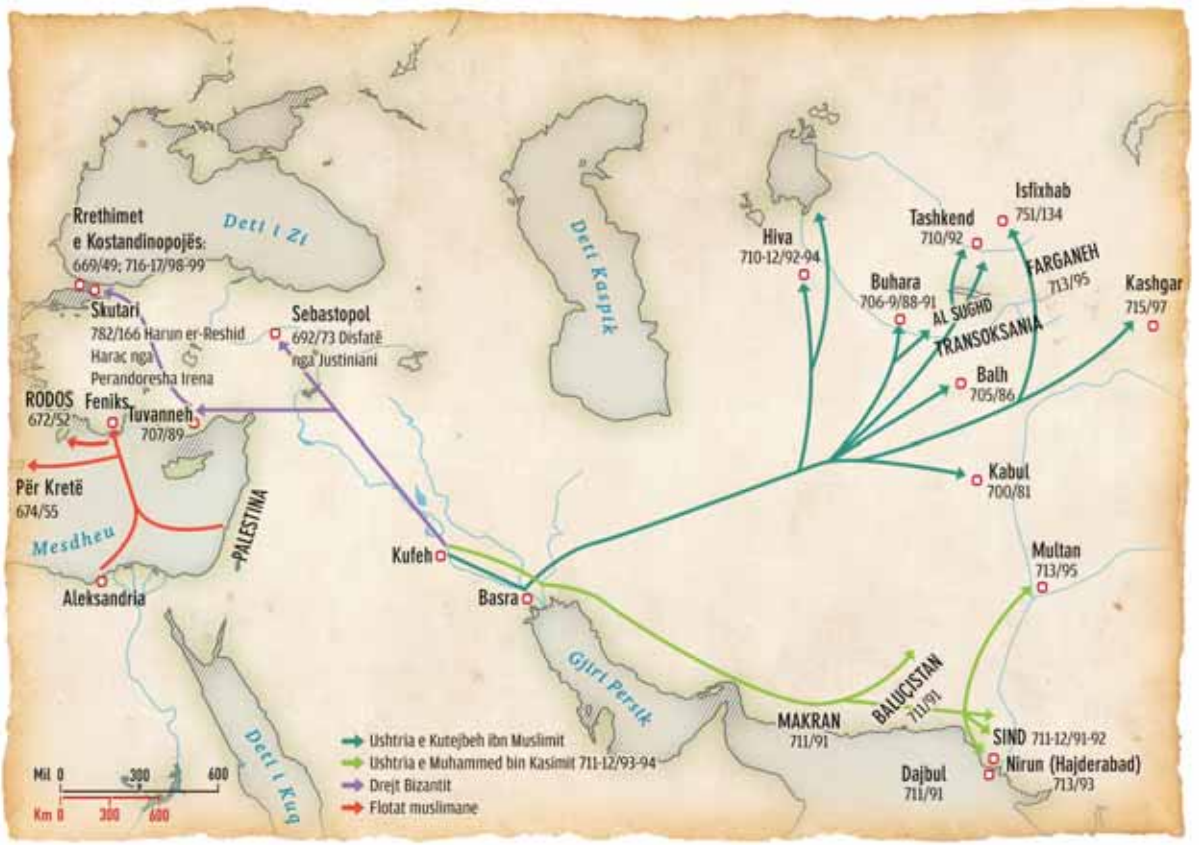
Shteti osman kishte një udhëheqje të fuqishme, e cila e shtriu sundimin e saj në mënyrë të vazhdueshme për tre shekuj. Bursa u pushtua dhe u bë kryeqytet në vitin 715/1315; Izniku (Nikea) u pushtua në vitin 730/1329. Midis shtetit osman dhe regjentit bizantin, Kantakuzinosit (bija e të cilit, Teodora, ishte martuar me Sulltanin osman, Orhan Gazi), u bë një aleancë. Kjo aleancë, që u bë kundër pjesëve përbërëse rebele greke të regjentit bizantin, u bë shkak për arritjen e trupave turke në Evropë. Shteti osman e zhvendosi selinë e tij në Adrianopojë në 768/1366. Përfundimisht, vetë Kostandinopoja u çlirua më 857/1453, dhe emri i saj u ndryshua në Istanbul (një ndryshim i emrit Islampul, apo qyteti i Islamit). Qyteti i pushtuar u bë kryeqytet i një Perandorie muslimane që po rritej fuqimisht. Përpara pushtimit, muslimanët kishin vënë pjesën më të madhe të Bullgarisë, Serbisë dhe Rumanisë nën sundimin osman. Në shekullin që pasoi, muslimanët vazhduan përparimin e tyre në drejtim të Ballkanit, Evropës Qendrore dhe Rusisë Jugore. Nga mesi i shekullit të gjashtëmbëdhjetë, Deti i Zi ishte bërë një pellg musliman, ushtarët muslimanë rrethuan Vjenën, pushtuan ishullin e Rodit, dhe Islami hodhi rrënjë fuqimisht në Ballkanin Qendror.

Futuhatet në Azinë Jugore

Në Azinë Jugore, pasi pushteti shtetëror abbasid u dobësua, u shfaqën shtete autonome muslimane në Baluçistan, Afganistan, Multan dhe Sind. Sebuktigini ishte futur vetë në Gazne në 367/977 dhe i kishte përforcuar provincat që e rrethonin atë, kur shteti fqinj indian hyri në luftë kundër muslimanëve. Indianët u mposhtën nga Mahmudi, djali i Sebuktiginit. Megjithatë, shtetet e Uxhejnit, Gvaliorit, Kalinxharit, Kanavxhit, Delhit dhe Exhmerit formuan konfederatë me qëllim që të luftonin kundër muslimanëve; por ata u mposhtën në betejën e Peshavarit në vitin 399/1008. Nga dëshira për ta forcuar mbretërinë për të ardhmen, Mahmudi mori më pas iniciativën për ta shtrirë sundimin e tij në këto shtete indiane. Ushtria e tij luftoi me hindutë dhe marshoi ngadhënjimtare në Nagarkot, Thanesar, Kanavxh, Kalinxhar dhe Somnath. Pushteti gaznevit kaloi në duart e guritëve një shekull më vonë; dhe nën Gijathu'd-Din Muhammedin, pushteti musliman u shtri mbi pjesën më të madhe të Indisë Veriore. Uç dhe Guxharat u pushtuan në vitin 573/1178, Lahore në 582/1186, Batinda në 587/1191, Delhi dhe Exhmeri në 588/1192, Kanavxhi dhe Benaresi në 590/1194. Nën sundimin e pasardhësit Shihab ed-Din, një forcë e vogël e ekspeditës ushtarake, e udhëhequr nga Bahtijar Halxhi, pushtoi Biharin dhe Bengalin. Sulltanati Halxhit, që vetë përdori si bazë Delhin (659/1196-720/1320) dhe e sigu-



Foto 10.16 Xhamia Jaame. Niger.



Harta 38 Futuhatet në Azi, 41-133/661-750

roi Devagiriun (Devletabad) i cili i ishte bashkuar sundimit musliman dy vjet më herët, pati pushtuar Varangelin, Maduran dhe Dvarasamudran në 710/1310. Gijathu'd-Din Tugluk, një sundimtar provincial, kishte ardhur në drejtim të Delhit për të ndëshkuar skllavin hindu, i cili kishte rrëmbyer pushtetin nga sulltani i fundit halxhit. Ai themeloi një sulltanat të ri, i cili mbajti emrin e tij. Sulltanati Tugluk (723/1323-801/1398) nuk i bashkoi territor të ri zotërimit të Islamit, dhe ai bëri vetëm një ekspeditë në tokat hinduse – në Kangra, në malet e Himalajeve. Dinastitë Sejjid dhe Lodi sunduan provincat muslimane të Indisë pas Sulltanatit Tugluk; por nuk ua bashkuan territoreve muslimane.

Dinastia Mogule u themelua nga Baburi pas fitores së tij mbi lodët tek Panipati në vitin 932/1516. Pasoi një periudhë konsolidimi. Më 971/1564, Gondvana u aneksua dhe Ekberi marshoi kundër Kitorit dhe e pushtoi atë. Shtesa e vetme e rëndësishme territoriale pas kësaj ishte Xhinxhi më 1110/1698, dhe Kukani më 1112/1700. Kjo pasoi përfundimin e suksesshëm të rezistencës së Marathas kundër fuqisë muslimane mogule. Prej atëherë, fuqia politike dhe ushtarake muslimane shkoi drejt rënies, por jo fuqia për të bindur për të vërtetën e Islamit.

FUTUHATET VAZHDUESE

Asgjë nuk është më larg nga e vërteta sesa pretendimi se Islami u përhap me shpatë, apo sesa imazhi holivudian i kalorësit apo ushtarit musliman duke sulmuar armikun me një pamje për ta vrarë, për ta nënshtruar apo për ta konvertuar. Fatkeqësisht, me fyerjen e muslimanëve nga ana e tyre, armiqtë e Islamit bënë shumë për të rrënjosur këtë imazh në mendjet e shumë brezave. Besimtari musliman, i cili supozohet se flijon jetën në procesin e tillë të konvertimit me forcë të të tjerëve, e di shumë mirë se Zoti e ka urdhëruar të mos ta detyrojë askënd në besim. (Kur'an 2:256). Ai e di se madje Zoti e paralajmëroi Pejgamberin e tij kundër çfarëdo praktike të tillë (Kur'an 10:99, 88:22) dhe se përgjegjësia e besimtarit nuk mund të shkojë përtej prezantimit të kërkesave të fesë. Së fundi, ai e di shumë mirë se është Zoti ai që udhëzon, jo ai; dhe se Zoti disa

i udhëzon dhe disa të tjerët i lë të shkojnë në rrugë të gabuar (13:27). Nëse ai nuk e di këtë, si mund ai të jetë "besimtari" në fjalë? Dhe nëse e di, si mundet ai të jepet pas krimeve të tilla të dënueshme? Logjika, megjithatë, nuk është pika e fortë e falsifikatorëve të historisë.

Tomas Arnoldi, të cilin ne e kemi përmendur më herët në këtë libër, dhe veprës së shkëlqyer të të cilit, *The Preaching of Islam*, ne i jemi referuar, citonte fakt pas fakti për ta varrosur pretendimin dashakeq njëherë e përgjithmonë.[4] Duke përshkruar ngjarjet e *futuhaeve*, Arnoldi shkruante:

Këto pushtime të mahnitshme që vendosën themelet e Perandorisë Arabe, sigurisht nuk ishin rezultat i një lufte të shenjtë, të zhvilluar për përhapjen e Islamit, por ato u pasuan me një largim të madh nga feja e krishterë saqë ky rezultat shpesh është supozuar të ketë qenë qëllimi i tyre. Kështu shpata u shikua nga historianët e krishterë si mjeti i propagandës muslimane, dhe në dritën e suksesit që iu atribuua asaj, u errësuan dëshmitë e aktivitetit misionar të pastër të Islamit.[5]

Islami është një religjion misionar. Mungesa nga ana e tij e një kishe të organizuar e bëri detyrën e të mësuarit të Islamit jomuslimanëve të detyrueshme për çdo anëtar të komunitetit. Çdo musliman e konsideronte veten si një thirrës të njerëzve drejt Zotit dhe ndiente krenari personale në përpjekjen dhe rezultatet e tij. Ai ishte i kujdesshëm që ta harmonizonte deklaratën dhe fjalën me veprën. Dhe ai përpiqej në një masë të madhe për cilësitë e tij, për të qenë një model për njerëzit, pikërisht sikurse Pejgamberi ishte një model për të. Sinqeriteti i angazhimit të tij, çiltërsia e gjykimeve të tij dhe qëndrueshmëria dhe këmbëngulja e veprimeve të tij ushtruan një efekt çarmatosës mbi fqinjët e tij.

Arsyeja e dytë për këtë hyrje masive në besimin islam ishte rendi i drejtësisë që vendosën muslimanët. Shpejtësia, disiplina dhe efikasiteti i sistemit gjyqësor islam dhe gatishmëria e tij e menjëhershme për të pasurin dhe të varfrin, për aristokratin apo plebeun, pa pagesë, bëri një përshtypje të thellë tek njerëzit që ishin mësuar me shfrytëzimin kolonialist të grekëve dhe romakëve për shumë shekuj. Për gjenerata, punëtorët dhe fshatarët, çifligarët dhe tregtarët e mëdhenj, nuk kishin qenë kurrë të sigurt nga fuqia tekanjoze e shtetit që sundonte paratë dhe pronat. Provincat nuk ishin trajtuar kurrë të barabarta me Bizantin, steren



Foto 10.17 Xhamia Karavijjin (859). Marok

greke. Popullsitë semite ishin popuj të nënshtruar, shfrytëzimin e të cilëve shteti e ushtronte me zell të pashuar. Muslimanët hynë aty si çlirimtarë të vërtetë nga kjo zgjedhë koloniale. Në çdo rast që iu paraqitej, ata ktheheshin me ashpërsi dhe menjëherë në anën e drejtësisë. Për herë të parë, madje që kur gjyshërit e tyre mund të kujtonin, njerëzit ndienin se pronat e tyre dhe të ardhurat e tyre ishin të sigurta, se drejtësia nuk ishte një ideal apo pohim i thjeshtë, se ajo ishte e tyrja për ta kërkuar dhe për ta marrë.

Arsyeja e tretë që shpjegon konvertimet e hershme masive në Islam duhet të kërkohet në autoritetin e ri që u shoqërua me religjionin. Papati, autoriteti suprem kishtar, dhe përfaqësuesit e tij, perceptoheshin si sundimtarë të përkohshëm në kërkim të fuqisë dhe pasurisë, të cilat ata i siguronin dhe i mbanin të sigurt se nuk dënoheshin. Historia e tyre e heretikimit, shkishërimit, persekutimit dhe konvertimit me forcë, mbahej mend mirë për shumë kohë. Në gjysmën e dytë të shekullit të dymbëdhjetë, pesë shekuj pas arritjes së Islamit në këto



Foto 10.18 Xhamia Ukbe. Kajrevan, Tunizi.

vende, Mikeli Plak, patriarku jakobit i Antiokisë, shkruante:

Kjo është arsyeja se përse Zoti i hakmarrjes, i Cili është i vetmi i gjithëfuqishëm, dhe i Cili e ndryshon perandorinë e vdekatarëve ashtu si Ai dëshiron, duke ia dhënë atë cilitdo që Ai dëshiron, dhe i Cili e lartëson të përvuajturin – duke parë ligësinë e romakëve të cilët, gjatë gjithë sundimeve të tyre, plaçkitën mizorisht kishat tona dhe manastiret tona dhe na dënuan ne pa mëshirë – solli nga rajonet e jugut bijtë e Ishmaelit, që të na shpëtojë ne, nëpërmjet tyre, nga duart e romakëve. Dhe, nëse në të vërtetë, ne kemi pësuar disa humbje, sepse kishat katolike, që na ishin marrë dhe që iu ishin dhënë kalkedonianëve, mbetën në zotërim të tyre; mbasi kur qytetet iu dorëzuan arabëve, ata ia dorëzuan secilit sekt kishat që ata i gjetën të ishin në zotërim (dhe në atë kohë kisha e madhe e Emesas dhe ajo e Harranit ishin marrë nga ne); megjithatë nuk ishte përfitim i vogël për ne që të çliroheshim nga mizoria e romakëve, nga ligësia e tyre, nga zemërimi i tyre dhe nga zelli mizor kundër nesh, dhe që ta gjenim vetveten në paqe.[6]

Muslimanët as nuk i persekutuan, as nuk i detyruan njerëzit që të besonin. Pavarësisht nga respekti më i madh për fenë dhe vendin vendimtar që ajo zë në jetën e tyre, *sheriati* qëndron rojë kundër çdo shkeljeje nga ana e tyre e urdhrave kur'anorë për mbrojtjen e "Njerëzve të Librit" dhe për respektimin e bindjeve religjioze të fqinjëve të tyre.

Arsyeja e katërt për konvertimin masiv të të krishterëve dhe të çifutëve në Islam kishte të bënte me natyrën e mentalitetit të shtetasve provincialë të Perandorisë Bizantine. Në Azinë Perëndimore, këta njerëz ishin kryesisht me prejardhje semite (të Lindjes së Afërt apo arabë); dhe mendimet e tyre ishin formuar prej të njëjtave vizione që paraqitën qytetërimin mesopotamian. Në të vërtetë, ata ishin pasardhës të akadianëve, amurruve, dhe aramianëve. Shumica fliste gjuhën siriake, gjuhën aramiane, hebraike apo arabe, përveç gjuhës greke, e cila ishte detyruar mbi ta nga grekët, qysh nga koha e Aleksandrit. Kur seleukitët, pasardhës të Aleksandrit, imponuan programin e tyre të helenizimit në religjion, gjuhë dhe kulturë, shumë njerëz u rebeluan. Disa kundërshtuan në heshtje, duke e çuar stilizimin e objekteve të tyre sakrale në lartësi të reja, në mbrojtje të pikëpamjes së tyre transcendentaliste të hyjnisë kundër natyralizmit grek, siç vërtetojnë rrënojat e tyre arkeologjike. Të tjerë kundërshtuan me luftë të armatosur si çifutët makabeanë, apo të krishterët nën sundimin e Justinianit që u rebeluan në vitin 532 e.s. kundër ekleziasticizmit bizantin, i cili e konsideronte perandorin dhe oborrin e tij si Madhëri Hyjnore, të privilegjuar me të drejtën për të shtypur dhe për të paguar për të 35.000 jetë të masakruara nga ushtria e perandorit. Klithma e luftës ishte: "ne do të bëhemi çifutë ... ose do t'i kthehemi paganizmit grek" më mirë sesa t'i nënshtrohemi tiranisë së tillë.[7]

Ekziston një arsye e pestë që ndihmon shpjegimin e konvertimit të menjëhershëm të popujve në Islam në shekullin e *futuhateve*. Kjo ishte gjendja e palakmueshme në të cilën ishte fundosur religjioni i Krishtit. Për pjesën më të madhe të historive të Kishës është e zakonshme që ta përshkruajnë atë që ato e quajnë "Krishterimi Lindor" me shprehje të dënueshme. Dean Milman shkruante:

Sekti kundërshtonte sektin, priftërinjtë grindeshin me priftërinjtë për pjesën më të madhe të çështjeve të pakuptueshme dhe metafizike të doktrinës. Ortodoksët, nestorianët, eutikianët dhe jakobitët [dhe ne mund të shtojmë, të ashtuquajturit katolikë që i luftonin të gjithë këta njëkohësisht] e persekutonin njëri-tjetrin me armiqësi të pashtershme. ... Në lodhjen dhe pështjellimin e tyre, kërkuan mbrojtje prej këtyre polemikave të pafundme dhe të pamëshirshme në të vërtetën e qartë dhe të kuptueshme të Njësisë Hyjnore, ndonëse huazohej nga pranimi i misionit pejgamberik të Muhammedit.[8]

Kontrasti midis Krishterimit dhe Islamit ishte verbues në sytë e të krishterit të Lindjes së Afërt, i cili u kap pas një ideologjie që do të përkonte me koshiencën e tij më të thellë, aq gjatë të tjetërsuar prej vetes, së pari nga paganizmi helenistik, më pas nga Krishterimi helenistik. E njëjta gjë ishte e vërtetë për çifutët. Duhet të kujtohet se të krishterët i patën ndaluar çifutët të hynin apo që të jetonin në Jerusalem. Ky rregull kishte qenë një traditë qysh nga shkatërrimi i Jerusalemit nga ana e romakëve në vitin 70 e.s. Peshkopi i krishterë i Jerusalemit e bëri respektimin e tij një kusht të dorëzimit të qytetit nga ana e tij Umer ibnu'l-Hattabit, dhe muslimanëve iu desh ta respektonin atë, sepse Jerusalemi ishte atëherë një qytet plotësisht i krishterë. Nën sundimin e emevitëve, ky ndalim mbi çifutët u shfuqizua gradualisht. Pjesa më e madhe e banorëve të tij ishin konvertuar në Islam dhe përkrahja e ndalimit u bë e pakuptimtë. Çifutët, së pari, u lejuan ta vizitojnë Jerusalemin, dhe më vonë të banonin brenda mureve të tij, pasi banorët e tij ishin konvertuar në Islam. Si rrjedhim, falë Islamit, tolerancës së tij dhe universalizmit të tij, çifutët ia dolën mbanë të rikthenin praninë e tyre në qytetin e shenjtë.[9]

Gjysmëhëna Pjellore

Vendet e ndodhura në gjirin e Gjysmëhënës Pjellore dhe shkretëtira që e rrethonte atë nga tri anë banoheshin nga fise arabe që flisnin arabisht dhe kultura e të cilëve ishte po aq arabe sa edhe ajo e Mekës. Ato kishin rënë politikisht nën influencën e dy gjigantëve, Bizantit dhe Persisë, për të cilët ato vepronin si ndërmjetës, dhe nga të cilët ata ishin kthyer në fe të re. Pjesa më e madhe e Benu Gassanëve në Perëndim ishin konvertuar në Krishterim, dhe disa nga anëtarët e fiseve Bekr, Teglib, Leehm dhe Tenuk, që banonin në rajonet lindore, ishin konvertuar në Krishterim dhe të tjerë në Zoroastrianizëm.

Kur u shfaq Islami, në vitin 13/635, lidhjet e përbashkëta kulturore me arabët e Gadishullit u kombinuan me pesë arsyet që u përmendën më lart për të bindur pjesën më të madhe të arabëve të Gjysmëhënës Pjellore që të konvertoheshin në Islam. Zoroastrianët u konvertuan të parët, pjesërisht për shkak se ata kishin humbur pak kohë më parë statusin e tyre gjysmë autonom si shtet tampon dhe ishin bërë një koloni e drejtpërd-

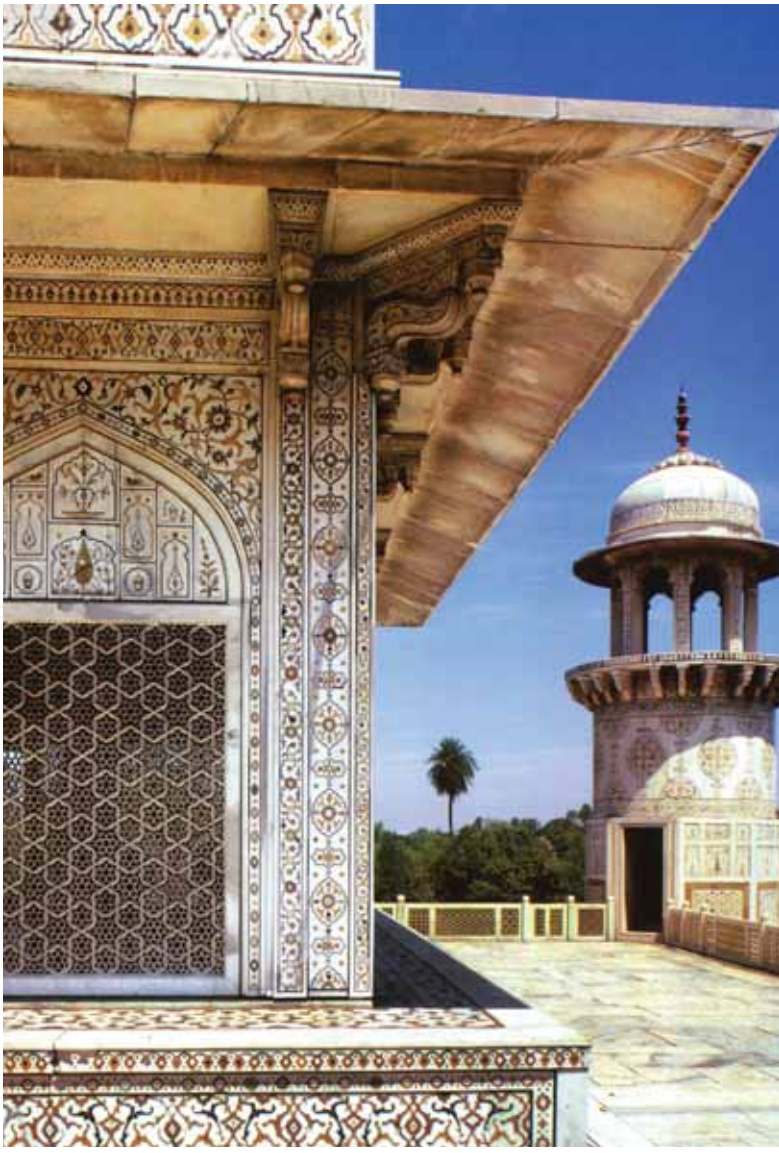


Foto 10.19 Zbukurimet e murit të jashtëm të tyrbes që Nur Xhihani e ka ndërtuar për babain e tij Itimadu'd-devle dhe nënën Esma Begum.

rejtë e Persisë, dhe pjesërisht për shkak se padrejtësia e rendit persian dhe korruptimi i brendshëm i shoqërisë zoroastriane ishin madje akoma më të mëdha se ato të Bizantit. Shtrirja e Islamit në Siri dhe Persi ishte e shpejtë, me t'u mposhtur fuqia perandorake e Bizantit dhe e Persisë. Disa të krishterë në Siri e kanë ruajtur fenë e tyre deri në ditët e sotme, duke iu gëzuar jo vetëm tolerancës së Islamit, por gjithashtu miqësisë së halifëve dhe qeverive të tyre. Analet e historisë muslimane janë të mbushura me të dhëna të të krishterëve në detyra të larta pushtetare në qeveritë muslimane. Qysh nga koha e Muavijes, halifit të parë emevit (41-61/661-680), thesarmbajtësi i të cilit ishte babai i Xhonit të Damaskut, deri te halifi i mëvonshëm abbasid dhe sulltanët buvejhitë, sekretarët e shtetit, të luftës, të mbrojtjes dhe të thesarit ishin shpeshherë të krishterë.[10]

Kryqëzatat, fushatat e shumta të të cilave mund të studiohen në Hartën 48, lanë mijëra evropianë dhe kryqtarë të tjerë në territoret që ata pushtuan. Trajtimi që këtyre fatkëqijve iu bë nga duart e komandantëve të tyre, apo nga duart e eskortës greke, e pronarëve të anijeve veneciane, dhe e mikpritësve bizantinë, u kundërvu në mënyrë tronditëse me atë të muslimanëve kur ata kaluan nën sundimin e tyre. Odo i Deuilit, një murg i Shenjt Denisit dhe kapelan te Luigji VII, shoqëroi patronin e tij në Kryqëzatën e Dytë dhe dha një raportim prekës të konvertimit në Islam të një numri të madh kryqtarësh. Pas një sulmi të rreptë nga ana e muslimanëve në Frigjia (543/1148), kryqtarët e pasur dhe me influencë i plotësuan kërkesat e tepruara të grekëve dhe venecianëve dhe morën detin, duke lënë pas mijëra kryqtarë të varfër, të plagosur apo të dërrmuar. Mjerimi i tyre nxiti tek muslimanët keqardhjen dhe mëshirën. Ata u kujdesën për të sëmurët dhe të plagosurit, dhe ushqyen të uriturit, dashamirësi dhe zemërgjerësi kjo që bëri kryqtarët ta braktisnin kryqëzatën, si edhe fenë e tyre, dhe t'u bashkoheshin armiqve, edhe në radhët e tyre, edhe në besim. "Të lënë nga bashkëfetarët e tyre, të cilët kishin qenë aq mizorë ndaj tyre" – shkruan Odoni i Deuilit, "ata shkuan në vend të sigurt midis të pafeve që patën mëshirë për ta, dhe, siç dëgjuam, më tepër sesa tre mijë iu bashkuan turqve kur ata u tërhoqën. Oh, mirësia më mizore sesa e gjithë tradhtia! Ata iu dhanë atyre bukë, por ua grabitën besimin, megjithëse është e sigurt se duke u mjaftuar me shërbimet që ata kryenin, nuk detyronin asnjë midis tyre për të braktisur religjionin e tij."[11] Superioriteti i dukshëm i muslimanëve – në çështjet shoqërore, kulturore, etike dhe religjioze – ishte gjithashtu njëlloj i efektshëm në konvertimin e shumë prej udhëheqësve kryqtarë. Roberti i Shenjt Albanit, një tempullar anglez, e braktisi Krishterimin dhe iu bashkua Islamit nga dashuria dhe admirimi për etikën dhe përsosjen e tij. Ai u martua me një mbesë të Salahuddinit.[12] Benedikti i Peterborouit raportonte se në prag të betejës së madhe të Hitinit, gjashtë nga kalorësit e Gait, mbretit të Jerusalemit, "të pushtuar nga shpirti djallëzor, e dezertuan Mbretin dhe ikën në kampin e Salahudinit, ku me pëlqimin e tyre u bënë saraçenë."[13]



Foto 10.20 Zbukurimet murale të tyrbes së Xhelaluddin Buhariut.

Afrika Veriore dhe Spanja

Të njëjtat influenca që ndikuan prezencën e krishterë në Lindjen e Afërt ishin prezente në Afrikën Veriore, ndoshta madje në një shkallë më të madhe. Persekutimi i kishave kundërshtuese kryhej më sistematikisht dhe me egërsi më të madhe në Afrikë sesa në territoret aziatike perëndimore. Justiniani thuhet të ketë urdhëruar masakrën e 200.000 koptëve në Aleksandri, dhe paraardhësit e tij i kishin nënshtruar jakobitët (siç identifikoheshin koptët) me përbuzje që nuk ishin harruar kurrë. Fitorja muslimane mbi bizantinët, e arritur nga Amr ibnu'l-Asi dhe nga pasardhësit e tij që e çuan flamurin e Islamit në Tunizi, e solli popullsinë e krishterë nën sundimin islam që u karakterizua nga të njëjtat kushte që Umer ibnu'l-Hattabi u ki-

shte dhuruar të krishterëve të Jerusalemit. Në vend të persekutimit dhe ndërhyrjes në punët e tyre të brendshme kishtare, muslimanët iu dhuruan atyre autonomi të plotë në të gjitha çështjet që kishin të bënin me religjionin. Në vend të hidhërimit dhe mllefit, të krishterët gjetën respekt për pikëpamjet e tyre religjioze dhe drejtësi në marrëdhëniet e tyre me muslimanët. Në vitet e para të *futuhateve* në Afrikën Veriore, të ardhurat nga *xhizja* (taksa për frymë e vjelë nga qeveria islame për jomuslimanët e rritur meshkuj dhe të aftë, si shpërblim për mbrojtjen dhe sigurimin të cilin e siguronte *Pax Islamica*) arrinte shumën 12 milionë *dërhemë* vetëm prej Egjiptit. Gjatë halifatit të Muavijes, dhjetë vjet më vonë apo më pak, shuma ra në 5 milionë; dhe gjatë halifatit të Umer ibn Abdul Azizit (62/682) sasia u shua krejt, gjë që bëri që guvernatori të kërkonte autorizim për të vjelë taksa të reja për shpenzimet e administratës së tij.

Këtyre faktorëve iu shtojmë influencën e fiseve arabe të Gadishullit dhe ngulimin e tyre në Afrikën e Veriut. Të penguar nga religjioni i tyre për çdo diskriminim të bazuar në racë, ngjyrë, etnicitet apo gjuhë, të lejuar nga ligji islam për t'u martuar me jomuslimane dhe të inkurajuar nga vizioni i tyre për të praktikuar martesat e përziera dhe për t'u bashkuar me njerëzit, këta emigrantë arabë u përzien me vendësit me entuziazëm të madh. Vendësit, nga ana e tyre, ishin të dëshiruar për t'u përzier me ta, për shkak të rritjes së prestigjit që siguronin lidhjet e tilla. Fiset arabe e mbushën Afrikën Veriore dhe u përhapën pothuajse gjithandej, veçanërisht në drejtim të jugut përgjatë Nilit dhe në drejtim të perëndimit përgjatë vijës bregdetare mesdhetare. Në shekullin e katërt sipas Hixhretit, depërtimi i tyre kishte arritur në Soba, dymbëdhjetë milje në veri të Hartumit të sotëm, ku ata ndërtuan një xhami të madhe. Në shekullin e katërmbëdhjetë, në mënyrë të veçantë fisi Xhuhejneh kishte konvertuar tashmë pjesën më të madhe të Dongolas, sipas udhëtarit të botës Ibn Batutas. Themelimi i Perandorisë Funxh në shekullin e nëntë sipas Hixhretit, nënkuptoi shuarjen e afërt të Krishterimit në zonën veriore të Sudanit të sotëm.

Në vitin 1502 një dekret nga Ferdinandi dhe Izabela e shpalli Islamin të paligjshëm në Spanjë dhe ushtrimin e tij kriminal. Kështu prezenca muslimane e tetë shekujve shkoi drejt fundit në një vend ku kishte shkëlqyer si një xhevahir, duke sjellë disa nga kontributet më të mëdha të shkencës dhe qytetërimit në Evropë. Ky kapitull i shkëlqyer i historisë njerëzore filloi në vitin 92/711, kur



Foto 10.21 Mexhidi Ijdgah, Kashgar, Turkistani lindor.

afrikanët e konvertuar vendës të veriut ndërmorën një ekspeditë përmes ngushticës së Gjibraltarit, për të përkrahur një grup musliman misionar, i cili kishte përjetuar vdekjen në duart e autoriteteve spanjolle një vit më parë. Kisha Katolike e Spanjës sapo kishte marrë pushtet të plotë mbi monarkinë, pas përleshjeve të saj me Arianizmin, dhe ushtronte pushtet të pakufizuar mbi të gjitha çështjet e mbretërisë. Ky pushtet u orientua veçanërisht në zhdukjen e të gjitha gjurmëve të Arianizmit dhe në persekutimin e çifutëve, por jo të atyre që kishin pikëpamje të krishterë. Megjithatë, ngadhënjimi katolik u arrit me kosto të jashtëzakonshme në qëndrimet e të krishterëve arianë kundrejt Kishës Katolike. Në veprën e tij *Historia e arianizmit vizigot*, Adolf Helferik njoftonte saktësisht se mbetjet e tij doktrinore në koshiencën e popullit spanjoll i kishin predispozuar ata për ta pranuar Islamin. Njëlloj si Arianizmi, Islami e mohoi çdo dualitet të qenies tek Krishti si edhe kryqëzimin dhe ringjalljen e tij, ndërsa doktrina ariane e natyrës hyjnore në lidhje me Krishtin duhet të interpretohet si shpirt apo fjalë e Zotit e frymëzuar brenda Jezusit.[14]

Për shkak të kësaj lufte teologjike të zhvilluar nga Kisha Katolike kundër Kishës Ariane, një numër i madh i klerit u konvertua në Islam, duke dhënë një shembull të paprecedent në pastoratet e tyre. Kështu Alvari, një murg dhe historian i Kishës së Kordobës, ankohej në 240/854:



Foto 10.22 Xhamia e Parisit. Francë

Ndërsa ne po i shqyrtojmë urdhëresat e shenjta të tyre [të muslimanëve] dhe po takohemi së bashku për të studiuar sektet e filozofëve të tyre, jo me qëllim që të përgënjeshtrojmë gabimet e tyre, por për sharmin e përkryer dhe për elokuencën dhe bukurinë e gjuhës së tyre – duke e lënë pas dore leximin e Librave të Shenjtë, ne jemi veçse duke e bërë idhull numrin e bishës (Apokalips xiii, 18). Ku mund të gjejmë ne sot ndonjë njeri të ditur i cili, i zhytur në studimin e Shkrimeve të shenjta, të kujdeset që të analizojë veprat e ndonjë prej Etërve Latinë? Kush ka ndonjë zell për shkrimet e evangjelistëve, apo të profetëve, apo të apostujve? Të rinjtë tanë të krishterë, me krekosjen e tyre elegante dhe të folurin e tyre të rrjedhshëm, bien në sy për veshjen dhe dukën e tyre, dhe shquhen për mësimin e paganëve; të dehur nga elokuenca arabe ata i prekin me lakmi, i përpijnë me etje dhe i diskutojnë në mënyrë të zellshme librat e kaldeasve [muslimanëve], dhe i bëjnë ato të njohura duke i lavdëruar me çdo zbukurim retorike, duke mos njohur asgjë nga bukuria e literaturës së Kishës, dhe duke vështruar me përbuzje në rrjedhat e Kishës që bien nga parajsa; eh, medet! të krishterët janë aq injorantë për ligjin e tyre, latinët i kushtojnë aq pak vëmendje gjuhës së tyre, sa që në tërë tufën e krishterë, me vështirësi ekziston një njeri në një mijë që të mund të shkruajë një letër për të pyetur për shëndetin e një shoku në mënyrë të kuptueshme, ndërkohë që ju mund të gjeni fundërrina të panumërta të të gjitha llojeve të atyre që mund të shpalosin me shumë dituri periudhat madhështore të gjuhës kaldease. Ata madje mund të bëjnë poema, duke e përfunduar çdo rresht me të njëjtën shkronjë, gjë që tregon për hovet e larta të bukurisë dhe për më tepër mjeshtëri në përdorimin e vargut, sesa që zotërojnë vetë paganët.[15]

Evropa Lindore

Ndërsa periudha e Islamit ishte duke u shuar në Evropën Perëndimore, Islami bëri histori në Evropën Lindore. Atje, Islami e shtriu sundimin e tij, duke filluar nga viti 753/1353, kur Adrianopoja u bë kryeqytet i shtetit të shfaqur osman. Në gjysmën e parë të shekullit që pasoi, ky sundim u shtri gjatë gjithë rrugës deri në Danub dhe përfshiu pjesën më të madhe të Greqisë; dhe në gjysmën e dytë, e cila gjithashtu ishte dëshmitare e pushtimit të Kostandinopojës dhe e riemërtimit të saj Islampul, ky sundim u shtri deri në Detin Adriatik. Nën sundimin e Sulejmanit (926/1520-974/1566), u bashkëngjitën Hungaria, Polonia Jugore, Rusia Jugore, Kaukazi dhe Kreta; dhe Deti Egje dhe Deti i Zi u bënë pellgje muslimane.

Sikurse në vendet e tjera, grindjet dhe luftërat shekullore ndërkrishtere kishin lënë gjurmë në mendjet dhe zemrat e njerëzve. Këtu antagonizmi ishte midis katolikëve dhe ortodoksëve, grekëve dhe rusëve, grekëve dhe sundimtarëve të tyre frankë dhe venecianë dhe, së fundi, midis masave popullore greke dhe pronarëve të tyre feudalë, të cilët ishin vendosur nga sundimtarë të huaj e të largët dhe të cilët e kishin shfrytëzuar dhe tiranizuar popullin. Para së gjithash, administrata e Perandorisë Bizantine ishte e korruptuar deri në palcë dhe kishte lënë shumë të pakënaqur, të mbushur me zemërim dhe dëshirë për hakmarrje.

Regjimi i ri i muslimanëve osman u solli rregullin dhe dinjitetin këtyre popujve; qeverisja ishte shumë më e drejtë se asnjëherë më parë nën sundimin bizantin. Tregtarët e mëdhenj grekë preferonin të lundronin nën flamurin osman dhe ata e linin vetë gjuhën e tyre dhe stilin e veshjes së tyre për ato të osmannjve. Në nivelin doktrinar, midis Islamit dhe Krishterimit Palikian nuk kishte vetëm afinitet, por shumë më tepër. Krishtologjitë e tyre ishin identike, edhe me Jezusin si një njeri, edhe si një i dërguar, dërguar nga Zoti për të mësuar të vërtetën religjioze supreme të njëjësisë dhe drejtësisë hyjnore. Kjo thirrje "palikiane" e Islamit zgjoi kujtimet që ishin të freskëta midis njerëzve, perandorët e të cilëve e kishin luftuar Kishën palikiane me dhëmbë dhe me thonj, dhe i kishin masakruar ata me qindra mijë. Ndonëse shumë të paktë në numër, disa të krishterë e quajtën veten palikianë pasi kaluan nën sundimin e Islamit. Ata njiheshin si ikonoklastë dhe unitarianë të rreptë. I shtojmë kësaj faktin se administrimi osman jo vetëm i hoqi të gjitha pengesat për të emigruar midis provincave aziatike dhe evropiane, por e inkurajoi atë. Emigrantët e krishterë ishin gjithmonë të pranuar mirë, të rehabilituar dhe të ndihmuar nga muslimanët, dhe si rezultat i martesave ndodhi një përzierje e madhe shoqërore dhe etnike.

Në Shqipëri, për shembull, muslimanët së pari arritën në vitin 789/1387, por ata nuk u njohën si sovranë deri në vitin 827/1423. Të krishterët dhe muslimanët bashkëpunonin në mënyrë harmonike, ndërkohë që të krishterët gëzonin autonomi në çështjet e tyre të brendshme. Konvertimi ishte i ngadalshëm, por prej shekullit të gjashtëmbëdhjetë muslimanët patën epërsi numerike mbi të krishterët. Më tej në veri, në Jugosllavinë e dikurshme, muslimanët u shpërndanë në numër të madh, dhe Islami u përhap me anën e tyre në Bosnjë, Serbi, Mal të Zi, Hercegovinë dhe Kroaci. Përhapja e Islamit u ndihmua shumë nga konvertimi masiv i bogomilëve, nën udhëheqjen e Muhammedit II (Sulltan Fatihut) (855/1451-886/1481). Krishterimi bogomil kishte një afri të madhe me Islamin. Ai e urrente adhurimin e Marisë, institucionin e pagëzimit, dhe çdo formë të priftërisë. Ai e refuzonte kryqin si simbol fetar, kambanat, dekorimet pa shije të Kishës katolike; dhe e dënonte çdo përkulje përpara kryqit si idhujtari. Ashtu sikurse palikianët dhe arianët në përgjithësi, bogomilët e mohonin doktrinën e inkarnimit, kryqëzimit dhe ringjalljes. Ata nuk pinin as verë, as alkool, mbanin mjekrat e tyre dhe thoshin vetëm lutjen e Zotit. Kalimi në Islam ishte i lehtë për ta, dhe shembulli i tyre i nxiti të tjerët të pasojnë rrugën e tyre.

Kreta hyri së pari nën sundimin musliman nga viti 210/825 deri në vitin 350/961. Në këtë periudhë të gjithë banorët e saj u konvertuan në Islam. Kur Bizanti e pushtoi Ishullin e Kretës, u dërgua një murg armen për ta prozelitizuar atë dhe, me kalimin e kohës, popullsia u konvertua përsëri. Në fillim të shekullit të dymbëdhjetë, kur kretanët ishin të gjithë ortodoksë grekë, ishulli u ble nga venecianët katolikë prej "pronarit" të saj francez, Dukës së Montserratit, të cilit ai i kishte rënë pas copëtimit të Perandorisë Bizantine. Një rebelim ishte shtypur me egërsi të tillë saqë gjysma e ishullit apo më tepër ishte lënë djerrë dhe e shkretë për një shekull. Njerëzit që mbijetuan ishin bujkrobër,



Foto 10.23 Xhamia Sulejmanijje dhe qendra kulturore (1998). Londër

që shfrytëzoheshin mizorisht nga feudalët e tyre venecianë. Si rrjedhim, kretanët digjeshin nga dëshira për një çlirimtar që t'i jepte fund mjerimit të tyre. Sapo arritën muslimanët, autoriteti grek për çështjet fetare dhe shekullare u riaktivizua menjëherë. Rikonvertimi në Islam përparoi në paqe dhe liri deri në revolucionin grek dhe largimin e sundimit musliman nga ishulli në shekullin e nëntëmbëdhjetë.

Persia

Të njëjtin vend që Kur'ani iu akordoi "Ithtarëve të Librit" (të krishterëve, sabianëve dhe çifutëve) dhe të njëjtin trajtim që *sheriati* iu akordoi atyre, po atë muslimanët ua ofruan zoroastrianëve, menjëherë sapo Persia kaloi nën sundimin islam. Ligjshmëria dhe autonomia religjioze në lidhje me çështjet e brendshme, veçanërisht ato që lidheshin me statusin personal, ishin një çështje konstitucionale, dhe u pranuan me dëshirë. Martesa i shndërroi "të mundurit" në krushq të udhëheqësve dhe komandantëve islamë. Husejni, nipi i Pejgamberit, u martua me Shehrbenunë, bijën e Jezdigirdit, monarkut të rrëzuar të mbretërisë së mundur. Situata e të krishterëve në Persi ishte më keq sesa ajo e bashkëfetarëve të tyre arabë në Bizant. Kur Bizanti e mundi Persinë, Husro II i nënshtroi shtetasit e tij të krishterë nën një valë të tmerrshme persekutimi. Sa i përket masave zoroastriane, gjendja e tyre ishte po ajo e skllavërisë ndaj kastave të familjes mbretërore dhe priftërisë.

Si rrjedhim, hyrja e Islamit në skenë u besua të ishte një çlirim nga mjerimi i sigurt, iluminizëm, dhe ringjallje e devocionit pas rrënimit më të errët religjioz. Një numër tepër i madh njerëzish u konvertuan menjëherë. Toleranca islame, megjithatë, iu mundësoi konservatorëve që ta praktikonin dhe ta ruanin besimin e tyre. Nga fundi i shekullit të dytë sipas Hixhretit, Samani, një fisnik nga Belhi, u konvertua në Islam, dhe e riemëroi djalin e tij Esed. Djali më vonë themeloi dinastinë Samani (261/874-390/999). Në vitin 260/873, i tërë qyteti i Dejlemit u konvertua në Islam nëpërmjet përpjekjes së një misionari musliman, Ebu Muhammed Nasir el-Hakk; dhe provinca e Taberistanit veproi po kështu në vitin 300/912 nëpërmjet përpjekjes së Hasan bin Aliut. Në Samarkand, shkatërrimi i një idhulli të popullarizuar, nga Kutejbeh ibn Muslimi, e hodhi poshtë besimin se kushdo që e prek atë do të vdesë dhe shikuesit magianë e përqafuan Islamin me mijëra. Gjatë kohës së El-Mu'tesimit, shumica e njerëzve të Transoksanisë iu bashkuan radhëve të besimtarëve. Ishte merita e Dinastisë Samani për shfaqjen e Islamit në Turkestanin fqinj, me anën e konvertimit të princit të tij Satuk Bugra Han në vitin 349/960. Duke bërë garë me princin e tyre, 20.000 familje e pranuan Islamin në të njëjtën ditë. Perspektiva e martesës midis Dinastisë Gazneh dhe Ilik-Hanëve paganë të Azisë Qendrore, i solli këta të fundit në grigjën e Islamit në 1042, dhe pjesa më e madhe e mbretërisë i pasoi. Mbreti i Kabulit u konvertua në Islam gjatë halifatit të El-Me'munit; por pjesa më e madhe e Afganistanit nuk iu bashkua Islamit deri në vitin 258/871, kur Jakub ibnu'l-Lejthi e vuri Kabulin nën sundimin e Dinastisë Sefarite.

Kina

Arabët kishin vendosur marrëdhënie tregtare me Kinën përpara Islamit. Lundërtarët e tyre kishin lundruar në Oqeanin Indian, kishin kaluar përmes ngushticës së Malakas ndërmjet Sumatrës dhe Malajzisë gadishullore, kishin kapërcyer detin e Kinës Jugore, dhe kishin vendosur postat tregtare në bregun juglindor të Kinës, si edhe gjatë udhës, për shembull, në Sumatra dhe në bregdetin Malabar të Indisë. Gjatë Dinastisë T'ang, e cila erdhi në pushtet në vitin 618 e.s., analet kineze përmendin për herë të parë arabët, që e quanin mbretërinë e tyre Medinë dhe e përshkruanin besimin e tyre si Islam. Anale të njëjta pohonin prezencën e muslimanëve kinezë në Kanton, i quanin ata Hui Hui, dhe përshkruanin xhamitë e tyre. Analet muslimane përmendin se Kutejbeh kishte dërguar ambasadorë në Kinë pasi Islami ishte futur në Samarkand dhe Shash (Tashkendi i sotëm). Por, analet kineze përmendin një ambasador të quajtur Sulejman, i cili ishte dërguar nga Hishami në vitin 108/726 te perandori Hsuan Tsung. Kjo mund të jetë një legjendë për të shpjeguar origjinat arabe të muslimanëve kinezë. Gjoja, El-Mensuri dërgoi një grup të trupave muslimane me kërkesën e djalit të Perandorit, Su Tsung, në vitin 139/756 për ta ndihmuar atë që të rifitonte fronin e tij nga një uzurpator dhe ushtria muslimane vendosi të qëndronte në Kinë në vend se të kthehej në shtëpi.

Zhvendosja e përgjithshme e njerëzve, e shkaktuar nga invazionet mongole të Azisë Qendrore,

Jugore dhe Perëndimore, bëri që shumë muslimanë të emigrojnë drejt vendeve të largëta më të sigurta. Disa emigruan drejt Kinës, apo drejt vendeve që udhëhiqeshin prej saj. Nga ana tjetër, pushtimi mongol i vendeve muslimane qendrore aziatike bëri që një numër muslimanësh t'iu vinin në ndihmë mongolëve dhe të punonin për ta. Më 642/1244 Abdu'r-Rrahman u vu në krye të financave perandorake dhe voli taksat e ngarkuara mbi Kinën. Pasardhësi i tij, një musliman tjetër i quajtur Sejid Exhel, i emëruar në vitin 658/1259 nga Kubla Hani, u bë guvernator i Junanit, ku ai ndërtoi xhamitë dhe tempujt budistë për shtetasit e tij. Në vitin 1335 Exheli kërkoi dhe siguroi një lajmërim perandorak se Islami ishte "religjioni i vërtetë dhe i pastër". Në vitin 1420 u ndërtuan xhamitë në kryeqytetet Singnanfu dhe Nankin dhe prania muslimane ishte aq e dukshme saqë i ra në sy Marko Polos (1275-1292) në Junan dhe në kryeqytetin e tij, Talifu. Pak dekada më vonë, kjo prezencë ishte evidente përgjatë rajonit jugor bregdetar të Kinës. Së fundi, nën Dinastinë Ming (1369-1644), themeluesi i tij, Perandori Hungvu i njohu shtetasit e tij muslimanë dhe iu bëri atyre privilegje të shumta.

India

Lundrimi arab paraislam në Oqeanin Indian kishte vendosur kolonitë e tregtarëve në bregdetin jugperëndimor të Indisë që u njoh përmes emrit të tij arab Ma'bar (Malabar). Këta duhet të jenë konvertuar në Islam kur ai u vendos në Arabi dhe filloi të përhapej në Azinë Perëndimore. Ata ishin individë apo e shumta komunitete të vogla, që jetonin nën qeverisjen hinduse. Arritja e Muhammed bin Kasimit me një ushtri në Dejbul, në vitin 93/711 shënoi fillimin e qeverisjes së parë muslimane në nënkontinent. Paqësimi i zonës nga ana e tij dhe pyetja që i drejtoi Halifit në Damask se si t'i trajtonte të huajt të cilët nuk ishin ithtarë të Librit", por që kishin pranuar ta paguanin haraçin dhe të jetonin në paqe me muslimanët, shkaktoi zgjerimin e kësaj kategorie ligjore (*dhimmi*) tek hindutë dhe budistët, duke përcaktuar kështu qëndrimin e Islamit ndaj këtyre dy religjioneve.

Studiuesit e Sindit kishin meritën e futjes së njohurisë dhe diturisë sanskrite në Lindjen e Afërt. Muslimanë nga Arabia dhe të konvertuar lokalë filluan ta përhapnin Islamin në zonat që ishin fqinjë me Sindin. Kështu Islami filloi karrierën e tij në nënkontinent.

Qyteti i parë musliman në Indi ishte el-Mensureh, i themeluar në vitin 112/730, në një ishull në lumin Ind, afër Shahdadpurit. Multani, më tutje në veri, u bë një qendër islame që atëherë e tutje, dhe kryeqytet i një shteti musliman prej vitit 236/850. Ibn Hevkal e vizitoi qytetin në vitin 367/977 dhe e paraqiti populllsinë e tij si të gjithë muslimane. Prej atje Islami u përhap në drejtim të Penxhabit në veri dhe të Guxharatit në lindje dhe në jug. Islami u shtri edhe nga veriperëndimi. Mahmudi i Gaznes (998-1030) e pushtoi Indinë përmes Afganistani dhe vendosi një bazë në Lahore. Ai vendosi gjeneralët e tij si guvernatorë të zonave të gjera që përfshinin Penxhabin dhe Multanin. Prej atje Islami filloi të përhapej në të gjitha drejtimet, dhe në saje të Muhammed Alefiut, u përhap deri në Kashmir, ku ai kishte gjetur strehim nga muslimanët dhe hindutë jomiqësorë. Kur Mes'udi i Gaznes arriti në Kashmir në 425/1033, në këtë provincë ekzistonte tashmë një komunitet i lulëzuar i muslimanëve.

Në jugperëndim, Mekrani ishte një shtet musliman përpara fundit të shekullit të dhjetë. Në shekullin që vijoi, Islami bëri inkursione të rëndësishme në Guxharat nëpërmjet dy misionarëve të shquar të Islamit, Abdullahut dhe Mulla



Foto 10.24 Hyrja e xhamisë së madhe të Xi'anit (700). Kinë



Foto 10.25 Xhamia Qendore. Seul, Korea Jugore.

Aliut; në Pirana Imam Shahu vendosi marrëdhënie miqësore me hindutë dhe ia doli me sukses të konvertonte mijëra prej tyre. Imam Shahu ishte i pashoq për zellin e tij misionar deri në çastin që Melik Abdu'l-Latifi, gjatë mbretërimit të Mahmud Begaresë (863/1458-917/1511), konvertoi mijëra hindu në Islam. Mu'inudin Çishti arriti në Exhmer kur të gjithë njerëzit e këtij qyteti] ishin hindu. Përpara se të vdiste, në vitin 644/1246, ai, i vetëm, e kishte transformuar atë në një bazë të Islamit dhe e kishte bërë atë kryeqytet të një rendi të gjerë sufit, i cili rrezatonte Islamin në të gjitha drejtimet.

Në Bengal, Çitagongu kishte qenë për shekuj një qendër e tregtisë detare arabe. Rrethina ishte një komunitet i fuqishëm budist, religjioni i të cilit kishte rënë në një formë primitive dhe kishte përfshirë flijimet njerëzore. Islami nuk përparoi me ndonjë shpejtësi të madhe, deri pas vdekjes së Mbretit Kans (796/1393), i cili e urdhëroi djalin e tij që të bëhej musliman dhe të zinte vendin e tij në fron si Mbreti Xhelalu'd-Din, dhe më pas e ndryshoi mendimin, e shfronësoi të birin dhe e rikonvertoi në hinduizëm. Kur vdiq, djali i tij u ringjit në fron si një musliman i entuziazmuar dhe i angazhuar sovran. Brenda intervalit prej një shekulli, shumica dërrmuese e njerëzve ishte konvertuar në Islam.

Afrika Lindore, Qendrore, Perëndimore dhe Jugore

Berberët bënë qëndresën e fundit kundër ushtrisë muslimane në vitin 84/703 dhe humbën. Si rrjedhim, atyre iu desh të furnizonin 12.000 trupa të ushtrisë islame. Në shërbimin ushtarak, ata do të mbanin dinjitetin dhe nderin e tyre, do të mësonin Islamin, do të ishin të disiplinuar sipas ligjit dhe do të kishin pjesë në plaçkën e luftës. Njerëz të ditur u caktuan për t'i mësuar dhe për t'i shoqëruar në ekspeditat e tyre ushtarake. Ata që e shoqëruan Tarik ibn Zijadin në fushatën kundër Spanjës ishin të konvertuar të tillë të rinj. Karriera e tyre gjeti përmbushje në Spanjë. Në brendësinë afrikane, megjithatë, Islami bëri një progres të ngadalshëm. Në shekullin e njëmbëdhjetë, një prijës Sanhaxheh solli me vete një musliman të shkolluar për t'ua mësuar Islamin anëtarëve të fisit të tij kokëfortë. Ky njeri ishte Abdullah bin Jasini. Ai nuk ia doli veçse ta bënte besimin e njerëzve një respekt të shtirë. Ai u largua në një ishull në lumin Senegal me një numër të paktë pasuesish. Së shpejti, të tjerë iu bashkuan dhe radhët e nxënësve të tij u shtuan. Atëherë kur numri i tyre arriti një mijë, ai i nisi për udhë për të bërë reformë nëpërmjet mësimdhënies; por vendosi me ta, që në rast dështimi, ata duhej të ktheheshin tek ai për ta bërë detyrën me forcë. Prova mësimdhënëse dështoi përsëri dhe Abdullah bin Jasini u përgatit për të marshuar me pasuesit e tij për të luftuar. Fushata e tij ishte e suksesshme dhe ai e gjeti veten në krye të një lëvizjeje të gjerë në kontroll të vendit. Lëvizja u quajt el-Murabitun.

Nga vendi i berberëve, islamizimi u shtri në fiset pagane të Sudanit. Lamtuna dhe Xhedela, dy klane të Sanhaxhes, u shquan për futjen e Islamit tek paganët. Nëpërmjet përpjekjeve të tyre, i tërë fisi Fulbe u bë musliman përpara fundit të shekullit të njëmbëdhjetë. Pjesa më e madhe e qytetarëve të Xhenes dhe Timbuktut, të themeluara në vitin 494/1100, ishte muslimane. Këto qytete u bënë qendra të rëndësishme të mësimit islam dhe ato ua mësuan Islamin mandingove, të cilët pushtuan Ganën dhe u bënë aktivistët më të mëdhenj muslimanë, duke e futur Islamin tek populli hausa. Islami gjithashtu u fut në Sudanin Perëndimor nga egjiptianët dhe nubianët, që shkuan për të banuar apo për të tregtuar. Prezenca dhe aktiviteti i tyre misionar e sollën Islamin në zonën e liqenit Çad. Në shekullin e katërmbëdhjetë përpjekjet misionare muslimane u fuqizuan nga arabët tunxharë që emigruan nga Tunizia në Darfur dhe vendet e tjera

jugore. Një prej tyre, Ahmedi, u pëlqye nga mbreti pagan i Darfurit, dhe ai u mor në punësimin dhe patronazhin e tij. Ai më vonë u martua me vajzën e patronit të tij dhe themeloi një dinasti, e cila vazhdoi detyrën e prozelitizimit të vendësve. Nga viti 1017/1608, pjesa më e madhe e njerëzve vadai dhe bagirmi u konvertuan në Islam, duke e bërë të mundshëm themelimin, nga Abdu'l-Kerimi në 1021/1612, e Vadait si qendër të influencës islame anembanë Afrikës Perëndimore.

Populli fulbe u mobilizua dhe iu kushtua propagandimit të Islamit nën udhëheqjen e Shejh Uthman den Fodios, në fund të shekullit të tetëmbëdhjetë. Ata ishin të suksesshëm në mënyrë të shquar, pasi ata e futën Islamin deri në Adamana në juglindje, themeluan qytetin e Ilorinit në vendin Joruba dhe i bënë qendra nga të cilat Islami rrezatoi në jug dhe në jugperëndim. Rendet sufite Mirganijje (themeluar nga Muhammed Uthman el-Amir Gani në 1251/1835), Kadirijje me origjinë nga Bagdadi i vjetër nga qendrat e tij në Valata dhe Timbuktu, Tixhanijje që rrodhi nga Algjeri, dhe Senusijje nga bazat e tij në Kufra dhe Xhagbub në Libinë Juglindore u konsoliduan dhe vazhduan fitoret e bëra më herët.

Në bregdetin lindor afrikan, kontaktet që ishin bërë me arabët përpara Islamit vazhduan të rriteshin fuqimisht më tutje. Makdisu (Makdishu, Magadokso) u themelua në vitin 339/950 nga emigrantët muslimanë që e quajtën veten Ummeh Zejdijjeh (Emozejdixh) apo pasues të Zejd ibn Aliut. Emigrantë të tjerë themeluan qytetet e tyre më tej në jug. Aliu, djali i Sulltanit Hasan të Shirazit, emigroi me nënën e tij të zezë dhe pasuesit e vet, dhe themeloi qytetin Kiloah. Lajmi i prosperitetit të tyre inkurajoi shumë të tjerë për të emigruar, duke përforcuar prezencën dhe misionin islam tek fiset që jetonin në zonat e thella. Përpjekjet e tyre u ndihmuan nga muslimanët që zbritën nga veriu nëpër luginën e Nilit. Me rëndësi ishte, midis arritjeve të tyre misionare, konvertimi i popullit të Galas dhe Zejlas, që nga ibn Hevkali ishin raportuar të ishin të krishterë në shekullin e nëntë, dhe nga Ebu'l-Fida në shekullin e katërmbëdhjetë të ishin muslimanë.

Holandezët i inkurajuan muslimanët nga Pellgu Malez që të emigronin në Afrikën Jugore me qëllim që të punonin në plantacionet e reja që ata ishin duke shfrytëzuar afër Kepit të Shpresës së Mirë. Këta lidhën martesa me pronarët e tyre holandezë si edhe me afrikanët vendës, dhe e shumëfishuan numrin e tyre. Së bashku me emigrantët muslimanë nga India, të cilët u vendosën në bregdetin lindor të Afrikës së Jugut, ata formuan një prani të rëndësishme në vend.

Pellgu Malez

Rrethanat e përhapjes së Islamit në Pellgun Malez janë aq të ngjashme me të Afrikës, saqë ato mund të bashkohen në një njoftim të vetëm. Elementi më i rëndësishëm në këtë njoftim është ndeshja e Islamit me mentalitetin primitiv të Malezisë paraislame. Ky mentalitet e kishte fragmentarizuar ekzistencën njerëzore në fise të panumërta të mëvetësishme. Ai e kishte përfytyruar botën si të huaj, të frikshme dhe mbi të gjitha të mbushur me shpirtra, të cilat atij i duhej t'i qetësonte dhe t'i pajtonte. Këto fise vareshin nga ushqimi që grumbullonin, apo nga bujqësia e paktë për të mbijetuar dhe e lidhnin mjerimin e tyre me mitet fantastike, sipas kushteve me të cilat ata e kuptonin veten dhe realitetin rreth tyre. Ata jetonin në kanibalizëm, praktikonin flijimin njerëzor, toleronin vrasjen e foshnjave dhe nuk e gjykonin kurrë lakuriqësinë e trupit apo nevojën për ta pastruar atë. Ata kurrë nuk e kishin kuptuar nevojën për të lexuar, për të shkruar dhe për të regji-



Foto 10.26 Xhamia Shat Gambuzh (Me gjashtë kube). Bagerhat, Bangladesh.



Foto 10.27 Xhamia Kristal, Malajzi.

struar eksperiencën njerëzore dhe ekzistonin pa qytetërim, madje pa dijeni për kulturën njerëzore. Aty ku Perëndimi kishte shkelur përpara Islamit, si në Afrikë, perëndimorët kishin shkëmbyer mallrat pa e zhvilluar ndonjëherë tregtinë apo industrinë vendëse dhe përveç që sollën sëmundje të panjohura deri atëherë, të cilat i dobësuan njerëzit, ata futën xhinin (pije) dhe rumin me të gjitha pasojat e tyre shoqëruese. Aty ku influenca e parë e jashtme në mentalitetin primitiv erdhi nga Hinduizmi apo Budizmi, si në Arkipelagun Malez, ajo nuk siguroi ekspozim apo lidhje me botën e jashtme dhe nuk formoi as shoqëri, as perandori. Në vend të zhvillimit të tregtisë dhe industrisë vendëse apo vendosjes së themeleve për zhvillimin e diturisë dhe qytetërimit, Hinduizmi e shtyu mitologjinë primitive në një shkallë më të lartë kompleksiteti dhe sofistikimi. Për sa i përket ndikimit të Budizmit, ai mund t'i ketë mësuar malezët si të ndërtonin tempujt dhe të gdhendnin statujat e Budës (megjithëse nuk është aspak e sigurt se Borobudur është vepër e vendësve; më saktë ai shihet si vepër e zejtarëve të importuar, që nuk lanë prapa vetes traditë të skulpturës apo arkitekturës!). Por ashtu si në rastet e tjera të kontaktit, mentaliteti primitiv mbeti primitiv.

Islami e transformoi mentalitetin primitiv plotësisht. Ai e eliminoi besëtytninë dhe fantazmat dhe ia atribuoi të gjithë shkakësinë Krijuesit të Vetëm Suprem, vullneti i të Cilit është sistematik dhe të drejtat përjashtimore të të Cilit në krijim janë të përjetshme. Ai ua zhveshi prijësve fisnorë dhe të parëve të tyre gjykimin e paskrupullt të trilluar dhe fuqinë detyruese, dhe ia veshi të gjithë karakterin normativ një ligji të përhershëm dhe unik, që mbështetej nga sanksionet e kësaj bote dhe të botës tjetër. Ai e shpërbëri fisin, i shpërnjohu besnikëritë e tij dhe i grupoi njerëzit në kombe dhe perandori, duke i mbrujtur me besnikëri për kauza më të mëdha se ato të vetvetes. Ai i dha fund njëherë e përgjithmonë kanibalizmit, flijimit njerëzor dhe vrasjes së foshnjave. Ai e ndaloi me ligj alkoolin dhe lakuriqësinë, e detyroi pastërtinë dhe e bëri të domosdoshme veshjen e këpucëve. Ai e ndaloi *gazvin* (grabitjen) dhe plaçkitjen, dhe e mbrojti jetën dhe pasurinë. Ai e rregulloi familjen dhe marrëdhëniet e saj të brendshme mbi bazën e drejtësisë, dhe i ngriti gratë në një status që nuk është arritur nga shumë kombe të qytetëruara të kohëve moderne. Ai themeloi shkolla dhe e imponoi shkrimin dhe këndimin mbi të gjithë pasuesit e tij, duke iu dhënë atyre një *lingua franca* me të cilën ata të mund të komunikonin ndërkombëtarisht, dhe bëri të mundshme përkthimin e librave mbi religjionin dhe ligjin, për ta bërë zbatimin e tyre më të gjerë dhe më të thellë. Ai i urdhëroi ata që të ndërtonin shtëpi, që u siguronin intimitet familjeve të tyre dhe xhami, në të cilat të mblidhen për adhurim dhe për drejtimin e çështjeve publike. Ai inkurajoi udhëtimin, tregtinë dhe industrinë dhe iu solli të konvertuarve diturinë më të mirë dhe më të avancuar të njohur nga muslimanët e tjerë në botë. Shkurt, konvertimi në Islam nënkuptonte për primitivin një kërcim në qytetërim, nga një jetesë e vajtueshme e zhveshur nga nderi dhe dinjiteti, në një jetesë të mbushur plot me nder dhe dinjitet, të zbukuruar me krijimet e poezisë dhe të artit islam.

Islami erdhi në Pellgun Malez menjëherë pas shfaqjes së tij në Arabi, mbasi kontaktet arabe dhe kolonitë tregtare në zonë ishin paraislame. Bazat në Sumatër, në nushticën e Malakas, duhet të jenë themeluar për ta bërë tregtinë më Kantonin (Kinën) të mundshme. Periudha nga shekulli i shtatë deri në shekullin e trembëdhjetë ishte dëshmitare e një vërshimi të vazhdueshëm të tregtarëve dhe emigrantëve, të cilët u vendosën në rajon për të drejtuar tregtinë e tij të jashtme të lulëzuar. Këta arritën nga Arabia, si edhe nga Persia, Afganistani dhe India, ku Islami tashmë kishte vendosur një prezencë të fuqishme dhe të zgjeruar. Këta tregtarë u martuan me gra vendëse, mësuan gjuhët vendëse dhe ua propaganduan Islamin atyre me të cilët erdhën

në kontakt. Gradualisht, ata zhvilluan një masë të qëndrueshme sigurie dhe popullariteti. Ndonëse analet e shënojnë Abdullah Arifin si themelues të shtetit të parë musliman në Açeh në Sumatër, në gjysmën e shekullit të dymbëdhjetë, ka të ngjarë që mbretëri më të vogla të muslimanëve duhet të kenë qenë formuar më herët dhe se monarkia "Sri Paduka Sultan" e Abdullahut ishte pika e lartë e një zhvillimi të gjatë. Marko Polo kishte raportuar se Perlak (skaji verilindor i Sumatras) ishte tashmë një mbretëri muslimane në vitin 692/1292.

Çrregullimet që kishin shkaktuar pushtimet mongole sollën shumë emigrantë në Azinë Juglindore. Kështu, nga shekulli i trembëdhjetë, zona u bë dëshmitare e një ekspansioni të madh të fuqisë muslimane. Ulema, sufitë, ushtarë të shpërndarë, zejtarë dhe njerëz të të gjitha profesioneve të jetës dhe të shumë racave vërshuan në Pellgun Malez në kërkim të paqes dhe sigurisë, larg nga invazionet tartare dhe luftërat e tjera. Islamin e përqafuan një numër i madh njerëzish në Palembang, Sumatrën Jugore dhe Qendrore, dhe Javën veriore në gjysmën e parë të shekullit të katërmbëdhjetë. Minak Kamala Bumiut i atribuohet përhapja e Islamit në Javë, pasi ai kishte hedhur rrënjë midis lampongëve në perëndim të ishullit. Islami u përhap kryesisht nga Sumatra në Malajzi në shekullin e trembëdhjetë dhe katërmbëdhjetë. Koloni të vogla të muslimanëve ishin ngritur gjithashtu nga detarët në bregdetin lindor të Malajzisë, dhe këto u zhvilluan në shtete moderne të Trenganut (i cili ka mbishkrimin më të vjetër musliman të zonës, Guri i Trenganut që mban datën e vitit 702/1303) dhe Kelantanit dhe koloni të tjera muslimane të vendosura në Tajlandë, Kamboxhia dhe Vietnam.

Evropa Perëndimore dhe Bota e Re

Ky shqyrtim nuk do të jetë i kompletuar pa bërë fjalë të paktën shkurt për përhapjen e Islamit në Evropën Perëndimore dhe në Amerikë në njëqind vjetët e fundit. Kolonializmi ua kishte hapur portat të kolonizuarve që të emigronin në vendin kolonial si fuqi e lirë punëtore; dhe industritë e zhvilluara të Perëndimit pas Luftës II Botërore ishin të uritura për fuqi punëtore, që nuk mund të gjendej në Evropë. Si rrjedhim, dhjetë deri në pesëmbëdhjetë milionë muslimanë tani jetojnë në Evropën Perëndimore. Muslimanët erdhën në Amerikën Veriore pas Luftës së II Botërore, për të studiuar apo për të kërkuar fatin dhe me kohë hodhën



Foto 10.28 Xhamia sufite Lao Huasi. Linxia, Kinë.

rrënjë në Botën e Re. Aktiviteti i tyre misionar çoi në konvertimin e dy apo tre milionë amerikanëve vendës. Së bashku, ata formuan një komunitet aktiv me rritje të shpejtë, me rreth pesë apo gjashtë milionë njerëz. Grupe më të vogla ekzistojnë në Kanada dhe vende të tjera të Botës së Re.

SHËNIME

1. Hejkel, M. H. *The Life of Muhammed*, përkth. I. R. al-Faruqi (Çikago: American Trust Pubs., 1976), f. 510-511.

2. Në forma që ndryshojnë paksa nga njëra-tjetra, fjalimi i el-Mugires raportohet nga et-Taberi (*Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk,* Kajro, 1358/1939, Vol. 3, f. 36); Ibnu'l-Ethir (*El-Kamil fi't-Tarih*, Kajro, 1303-1318/1885-1900, Vol. 2, f. 179); Ebu Jusuf (*Kitabu'l-Haraxh*, Kajro, 1346/1924, f. 35); dhe Ebu Hanife ed-Dinaveri (*El-Ehbaru't-Tival*, Kajro, Vizareh eth-Thekafeh, 1380/1960, f. 120).

3. Njoftimi është nga *Futuh Misr ve Ahbaruha* i Ibn Abdu'l-Hakemit dhe është cituar nga P. K. Hitti në librin e tij *History of the Arabs* (Londër: Macmillan, 1950), f. 163.



Foto 10.29 Xhamia Zhama Asr Hassanil Bolkiah. Brunei.

4. Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. M. Eshref, 1961), f. 56-57.

5. Po aty, f. 46.

6. *Michael the Elder,* Vol. II, f. 412-413. Barhebraeus, rreth një shekull më vonë, shkroi me një ton të ngjashëm (*Chronicon Ecclesiasticum*, bot. J. B. Abeloos dhe Lamy, f. 474). Cituar sipas Arnoldit, *The Preaching of Islam*, f. 54-55.

7. Arnold, *The Preaching of Islam*, f. 72-73.

8. *History of Latin Christianity*, Vol. II, f. 216-217, cituar sipas Arnoldit, The *Preaching of Islam*, f. 70.

9. D. Baramki, "From Ancient Times to the Beginnig of the Muslim Era," sipas *Jerusalem: The Key to Worl Peace* (Londër: Islamic Council of Europe, 1980), f. 103, 143.

10. Gjatë sundimit të el-Mu'tedidit (892-902), Umer b. Jusuf, një i krishterë, ishte guvernator i el-Enbarit; Nasr ibn Harun, një tjetër i krishterë, ishte kryeministër i Adud ed-Devles (949-982); madje ushtria muslimane ishte disa herë nën komandën e një gjenerali të krishterë, sikurse gjatë halifatit të el-Mu'temidit (870-982), kur komanda iu besua Izraelit, një oficeri ushtarak të krishterë, apo gjatë halifatit të el-Muktedirit (908-932), kur një të krishteri tjetër iu ngarkua mbrojtja e Perandorisë.

11. Odo de Diogilo, *De Ludovici*, vii, Itinere, Migne, *Patrologia Latina*. Cituar sipas Arnold, *The Preaching of Islam*, f. 89-90.

12. Roger Hoveden, *Chronica Magistri Regeri de Hovedene*, bot. W. Stubbs (Londër, 1868), Vol. II, f. 307-308, Arnold, *The Preaching of Islam*, f. 91.

13. *Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti Abbatis* (Londër, 1867), Vol. II, f. 11-12.

14. Adolph Helfferich, Der Westgothische Arianismus und die Spanische Ketzer-Geschichte. Cituar sipas Arnold, *The Preaching of Islam*, f. 136.

15. Alvar, *Alvari Cordubensis Epistolae* (Migne, *Patrologia Latina*) xxi, 2. Cituar sipas Arnold, *The Preaching of Islam*, f. 139-140.

Kapitulli 11

Shkencat metodologjike

ISLAMI DHE KËRKIMI I DISIPLINUAR I DIJES

Islami e identifikoi veten me dijen. Ai e bëri dijen kushtin e tij si edhe qëllimin e tij. Ai e barazoi kërkimin e dijes me *ibadetin* (adhurimin) dhe derdhi lavdet e tij më të pakursyera mbi ata që angazhohen për kultivimin e saj, duke i bërë ata të shenjtë dhe miq të Zotit dhe duke e ngritur bojën e tyre, në vlerë, mbi gjakun e martirëve. Dija islame, megjithatë, nuk është një njohuri upanishadike, të cilën njeriu e fiton nga një mësues guru. Ajo nuk është as një shkreptimë e pavullnetshme në ndërgjegjen e një pasuesi që i nënshtrohej një eksperience mistike, ndonëse disa muslimanë sufitë e përcaktuan atë në këtë mënyrë. Ajo nuk ishte as një informacion ezoterik i përftuar nga autoriteti pas pranimit, apo një ndriçim i arritur subjektivisht nëpërmjet përsiatjes. Më saktë, dija islame është perceptim racional – empirik dhe intuitiv – i çdo sfere të realitetit. Ajo është dije kritike e njeriut dhe e historisë, e tokës dhe e qiellit. Ajo është dije e verifikuar dhe e zbatuar në praktikë, që sjell rezultate dhe që udhëheq drejt virtytit, synimit të lutjes së muslimanit, "O Zot, na dhuro ne një dije që është e dobishme dhe mirëbërëse!" Ajo është në largësinë më të madhe të mundshme nga spekulimi, të cilin Islami e dënon si të kotë dhe të padobishëm. Aversioni i Islamit ndaj dijes spekulative nuk është kundërintelektualizëm. Më saktë, ai është kulmi i kritikalitetit. Gjurmimi njerëzor nuk do të jetë kurrë i suksesshëm apo i vlefshëm pa strategji dhe ekonomi. Kërkimi i dijes së pamundshme është natyrisht i pavlerë; përdorimi i metodologjisë së gabuar e asgjëson iniciativën përpara se ajo të fillojë. *Gajb*, sfera transcendente – çështjet themelore të metafizikës, sfera e Zotit, e qiellit të Tij, e engjëjve të Tij, e aktivitetit të Tij, e përtej kohës dhe përtej hapësirës – është përgjithmonë përtej njohurive tona. Nga natyra, ne nuk mund të kemi dije tjetër prej tyre, përveç asaj që na ka shpallur Zoti. Vjedhja e dijes nga qielli, si Prometeu, është qesharake dhe naive; dëshirimi i saj sikurse bëri Adami dhe Eva pavarësisht nga pasojat është i padobishëm. Të pjekur, të përgjegjshëm dhe të mençur midis njerëzve janë ata që kënaqen me gjendjen e tyre njerëzore. Ata e pranojnë atë me mirënjohje, duke i njohur kufizimet e tyre; dhe ata nxiten për të ndërmarrë detyrën e rëndësishme të vendosjes të së vërtetës që njerëzit mund të vendosin – dhe pikërisht, njohjen e vetvetes dhe të ambientit të tyre.

Dija është e pafundme për shkak se e vërteta është e pafundme. Nuk ekziston shkurtesë për të; rruga që të çon drejt saj është e vështirë dhe e rrezikshme dhe kërkon vetaplikim dhe devotshmëri të disiplinuar. Para së gjithash, ajo është e gjatë, tepër e gjatë, dhe konsumon vitet më të mira të jetës së njeriut. Fatmirësisht, njeriu nuk e fillon kërkimin e dijes *ex nihilo*. Ai është i pajisur me një numër dhuntish të cilat e bëjnë kërkimin të lehtë dhe e sjellin qëllimin brenda kufirit të arritjes. Ai është i pajisur me shqisa dhe me aftës-

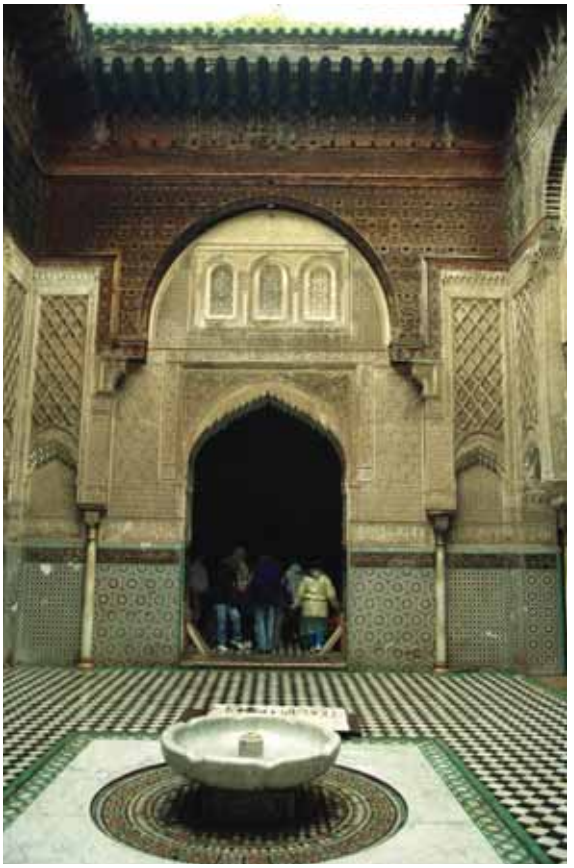


Foto 11.1 Medresja Attarin (1323). Maroko

të së vërtetës. Ai vendos një kusht mbi kërkuesin, dhe pikërisht, zotërimin e gjuhës arabe. Kur'ani qëndron si një libër përkrah "librit" tjetër, natyrës apo realitetit, i cili është i hapur, publik dhe në dispozicion për kërkuesin. Përmbajtjet e dy "librave" janë identike: ligjet e natyrës janë shabllone që Krijuesi i ka ngërthyer në krijesat e Tij. Ato janë, prej këtu, vullneti i Tij, qofshin të aplikuara në natyrë – në tokë dhe qiell, tek sendet dhe organizmat – apo në histori – në synimet dhe veprimet e njeriut. Ndërsa Kur'ani kërkon kompetencë gjuhësore që të hysh në brenditë e tij, libri i natyrës kërkon më tepër "që ta lexosh" dhe që ta kuptosh atë. Ai kërkon përdorimin e të gjitha aftësive njohëse njëkohësisht. Pavarësisht prej barasvlerës së dy librave, përparësia i takon Kur'anit, sepse ai vendos bazën e dijes si të tillë, tezën e vërtetë të vendit të Zotit, të njeriut, të natyrës dhe të dijes në skemën e përgjithshme të gjërave. Përveç kësaj, kompetenca gjuhësore dhe aftësia për ta lexuar Kur'anin janë një dritare drejt një mbretërie të pafundme domethëniesh. Për t'i kapur këto domethënie dhe për të kuptuar ndërmarrëdhëniet e tyre, për të zbuluar realitetet e krijimit ndaj të cilave ato aplikohen dhe atyre të cilave ato i projektojnë për njeriun që t'i bëjë, njeriut i nevojiten të gjitha aftësitë e njohjes, si edhe trashëgimia grumbulluese e dijes njerëzore.

itë e kujtesës dhe imagjinatës, të perceptimit teorik dhe aksiologjik. Dhe sipër të gjitha atyre qëndron aftësia e arsyes për të udhëhequr, për të krahasuar dhe për të vërtetuar, dhe së fundi për të sistematizuar dijen e përftuar dhe për ta lidhur atë me veprimtarinë. Të gjitha këto janë dhunti, për të cilat njerëzimi kurrë nuk mund të jetë mirënjohës.

Për ta bërë kërkimin akoma më të lehtë, Islami e konsideron pejgamberinë si një ndihmë për kërkimin njerëzor. Shpallja, mendon Islami, nuk është zbulim i Zotit, por njohja e vullnetit të Tij dhe e urdhërimeve të Tij. Qëllimi i tij është dija, dhe vetëm dija. Ai ofrohet si një paralajmërim kundrejt gabimit dhe kurthit, si një udhëheqje drejt së vërtetës, së njëjtës së vërtetë që është objekt i kërkimit njerëzor dhe të cilën aftësitë e dijes e kërkojnë. Ai është i shënuar në një libër – në Kur'an – si një përmbledhje e parimeve të përgjithshme dhe domethënie e të gjithë dijes. Kur'ani përbën një referim të gatshëm për të gjithë ata që kërkojnë burimin e hapur dhe publik

Muslimanët i emëruan *el-ulumu'sh-sher'ijjeh* shkencat që synojnë të mësojnë domethëniet e shpalljes. Ata përfshinë në atë kategori shkencat e gjuhës, shkencat e Kur'anit, ato të *hadithit*, dhe të *sheriatit*. Shkencat e gjuhës ishin me rëndësi të dorës së parë për shkak se ato përbëjnë çelësin e të dhënave të shpalljes, të teksteve si edhe të domethënieve. Shkencat e Kur'anit sillen rreth tekstit të fjalës së Zotit – fjalëve, gramatikës, sintaksës dhe leksikologjisë së tij – dhe të historisë bashkëkohore si kontekst situacional i shpalljes, si edhe i domethënieve të qarta dhe/apo të nënkuptuara në tekst. Shkencat e *hadithit* merren me *sunnetin* e pejgamberit Muhammed si sqarim, ilustrim dhe konkretizim të domethënieve kur'anore. Shkencat e *hadithit* gjithashtu merren me problemet e vërtetimit të autencitetit të thënieve dhe të teksteve të tyre. Së fundi, shkencat e *sheriatit*, që i marrin të gjitha shkencat e përmendura më parë për të sigurta, përpiqen që të specifikojnë urdhëresat e Islamit, që t'i përkthejnë ato në legjislacion urdhërues, dhe që të hartojnë institucionet si edhe metodologjitë për zbatimin e vazhdueshëm të *sheriatit*.

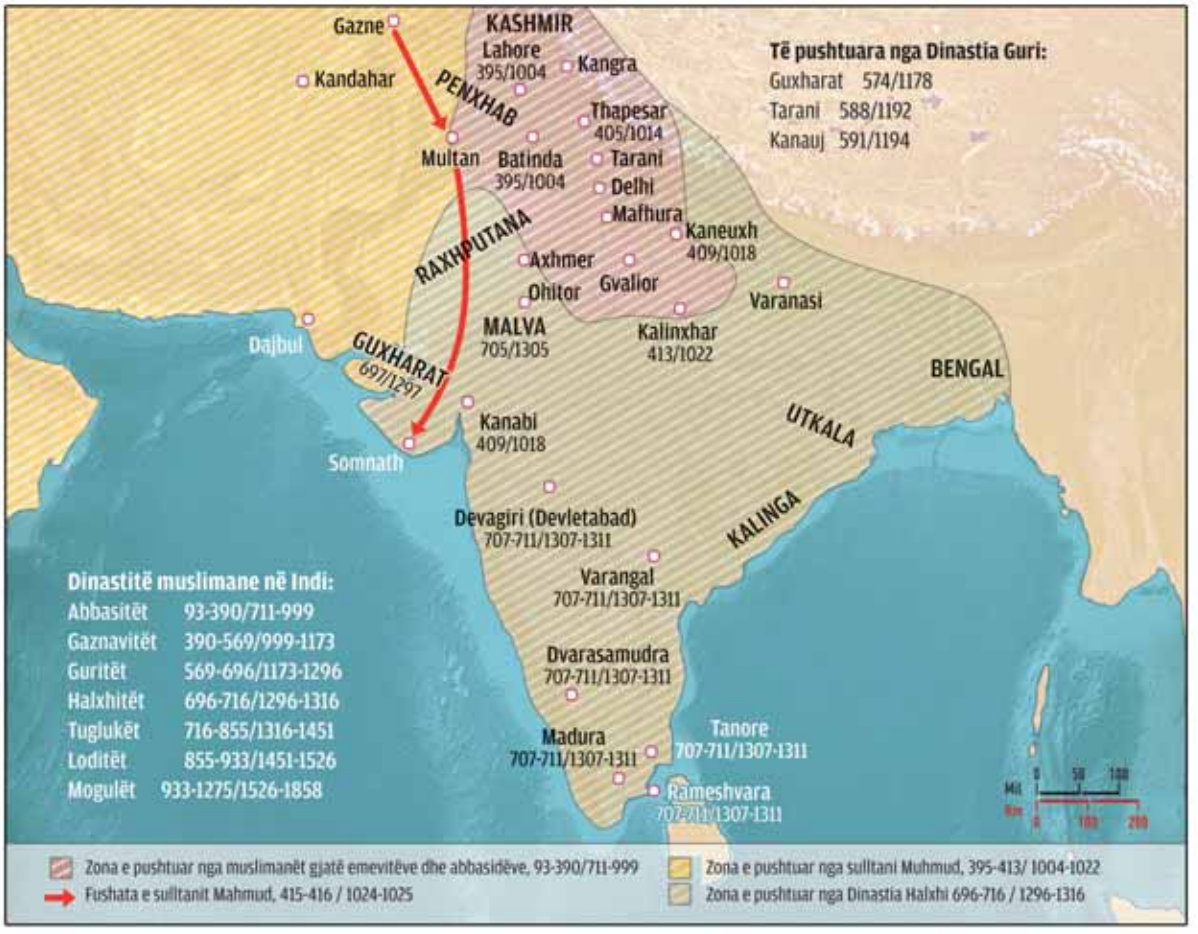
SHKENCAT E GJUHËS

Hyrje

Duke qenë gjuhë e shpalljes, gjuha arabe ishte e para që filloi të studiohej nga të shkolluarit. U veprua kështu nën presionin e milionave të konvertuarve të rinj, të cilët dëshironin të kishin qasje në shpalljen, të cilën ata e besonin të ishte mesazh hyjnor. Disa prej tyre flisnin gjuhë të afërta me arabishten, mbasi gjuhët semite njiheshin nga shumë njerëz në Azinë Perëndimore. Ata, apo të tjerë, mund ta kenë njohur madje arabishten si një gjuhë të dytë. Megjithatë, kuptimi i Kur'anit dhe zotërimi i domethënieve të tij, që ishte dëshira e çdonjërit, kërkonte kompetencë më të madhe, sesa ata mund të zotëronin. Prej këtu edhe dëshira e tyre e zjarrtë për të mësuar.

Historia nuk ka dëshmuar kurrë një fenomen të ngjashëm. Miliona të konvertuar, të të gjitha moshave dhe prejardhjeve etnike, u turrën për t'u lidhur me programin mësimor të arabishtes. Mbi arabët qëndronte urdhri hyjnor që t'ua përçonin mesazhin e Islamit të gjithë njerëzve. Për shumicën, ky ishte justifikimi për shkuarjen e tyre jashtë Arabisë në vendet e reja në të cilat Islami kishte vajtur. Tani që armiqësitë ishin ndërprerë dhe siguria publike ishte siguruar, arabëve iu duhej të merreshin pak me veten. Xhamia u kthye menjëherë në një klasë dhe kështu ishin edhe rrugët, tregjet dhe shtëpitë private. Arabët nuk kishin tekst për të mësuar përveç Kur'anit, të cilin e kishin mësuar përmendsh dhe të cilin ata e përdornin si standard të rregullave gramatikore dhe ilustrim të tyre. Kudo, muslimanët e rinj grumbulloheshin rreth një arabi për të mësuar prej tij drejtpërsëdrejti, dhe më pas ndoshta për t'i mësuar të tjerët që nuk kishin mësues arab.

Me kohë, kërkesa për t'ua mësuar arabishten muslimanëve joarabishtfolës nxori shkencën e gjuhës, dhe pikërisht, gramatikën, ortografinë, sintaksën, leksikologjinë, gjuhësinë dhe poetikën. Po të ishte kufizuar mesazhi tek njerëzit arabishtfolës, zhvillimi



Harta 39 Futuhatet në Indi, 93-1112/711-1700


Si rezultat i ndodhive kataklizmike në botën muslimane (invazionet tartare dhe kryqtare midis tyre) një numër i madh njerëzisht kërkuan banim në toka të reja.
Nga Arabia
Për Kanton
Ma'men Allah
Sulltanatet Islame:
1. Açec 1200-1400, 1500-1650
2. Malaka 1400-1511
3. Brunei 1300-Deri tani
4. Demak 1475-1580
5. Sulu 1405-1915
6. Bantam 1625-1682
7. Mataram 1588-1749
8. Makasar 1605-1669
MALAJA
Trengganu
ACEH
Ngushtica e Malakës
MALAKA
Malaka
Fansur
BRUNEI
Brunei
MINDANAO
SULU
BORNEO
SUMATRA
CELEBES
Makasar
Bantam
Demak
JAVA
Mataram
Koloni muslimane
Udha tregtare paraislame
Përhapja e islamit në brendësi të vendit
Migrimet e shekullit XIII
Kufijtë perandorakë (të përafërta)
Mil
Km
0
200
400
600

i shkencave arabe nuk do të mund të kishte ndodhur aq herët sikurse ndodhi.

Studiuesi i parë që ngriti detyrën e vendosjes së një gramatike të gjuhës arabe në formë sistematike ishte Ebu'l-Esved ed-Du'aliu (69/689). Ai i përkiste klasës së *Tabi'unëve* (gjeneratës së dytë të muslimanëve), dhe kishte qenë shok i Ali ibn Ebu Talibit, halifit të katërt, në Betejën e Sifinit. Ed-Du'ali ishte gjithashtu përgjegjës për hartimin e shenjave të vokalizimit, të cilat përcaktohen nga statusi gramatikor i fjalëve dhe të cilat përbëjnë indekset për këtë status dhe e bëjnë të mundshëm kuptimin. Shenjat e para të vokalizimit të përdorura në arabisht ishin ato që u përdorën në gjuhën siriake dhe që më vonë u adoptuan nga hebraishtja: një pikë sipër për "a"-në e shkurtër të kundrinorit të drejtë; një pikë brenda shkronjës për "u"-në e rasës emërore; dhe një pikë nën shkronjë për të treguar zanoren fundore "i" të kundrinorit të zhdrejtë. Ky sistem nuk vazhdoi gjatë. Para fundit të shekullit të parë të periudhës islame, u paraqitën shenjat e përdorura sot. E njëjta kohë ishte dëshmitare e vendosjes së shenjave për të treguar bashkimin e dy fjalëve apo ndarjen e tyre, dyfishimin e një bashkëtingëlloreje dhe të pikave për të dalluar shkronjat që kishin formë të njëjtë. Nga koha e el-Haxhaxhit, guvernator i Irakut dhe provincave lindore, këto procese u kompletuan. Ai i futi për herë të parë ato në shkrimin kur'anor gjatë halifatit të Abdu'l-Melik ibn Mervanit (66-86/685-705).

Halifët emevitë i inkurajuan të talentuarit midis shtetasve të tyre që të vendosnin bazat e gjuhës arabe dhe i shpërblyen me zemërgjerësi ata që dhanë kontribute të vlefshme. Halifi Abdu'l-Melik i pyeti shoqëruesit e tij: "Kush mund t'i renditë organet e trupit që fillojnë me shkronja sipas renditjes së alfabetit?" Suvejd ibn Gafleh u ngrit dhe tha, "O Prijës i Besimtarëve, unë jam në gjendje ta bëj këtë"; dhe ai u përgjigj "A është për ... , B është për ... ," deri te Z. Kur një shoqërues tjetër u ngrit dhe tha, "Unë mund të përmend dy organe për secilën shkronjë," Suvejdi ia ktheu, "Unë mund të përmend tre"; dhe ai veproi ashtu. Librat e el-Esma'iut për kafshët dhe bimët nuk ishin libra të zoologjisë apo botanikës, por traktate gjuhësore që identifikonin, analizonin dhe klasifikonin emrat e kafshëve apo bimëve dhe përdorimet e tyre. Vepra të tilla ishin fjalorë të specializuar, në të cilët fjalët renditeshin sipas domethënies së tyre, më saktë sesa sipas drejtshkrimit të tyre. Arabët i botuan ato me qindra dhe kështu vendosën themelet për gjuhësinë arabe. Përveç veprave të el-Esma'iut, më të famshmet ishin *Fikhu'l-Lugah* e eth-The'alibiut dhe *El-Muhassass* e Ibn Sejjidi.

Mësuesi më i hershëm dhe ndoshta më i madhi i gjuhës arabe ishte Halil ibn Ahmedi (180/796), mësuesi i Sibevejhut dhe udhëzuesi i gramatikanëve dhe njerëzve më të mëdhenj të letrave të shekullit të dytë sipas Hixhretit. Ai zbuloi, teorizoi dhe vendosi mënyrat ritmike të poezisë arabe dhe iu dha atyre emrat e tyre. Ai shkroi *Kitabu'l-Ajn*, thesarin e parë të fjalëve arabe dhe librin e gramatikës dhe sintaksës. Ai shqyrtoi dhe numëroi fjalët e gjuhës arabe dhe gjeti se ato ishin 1.235.412 fjalë. Ebu Bekr ez-Zebidiu (379/989), i cili publikoi një përmbledhje të kryeveprës së Ibn Ahmedit, dha regjistrimin e gjuhës dhe arriti në tabelën që vijon:

DISA SUNDIMTARË MUGALË:

Babur	932-937/1525-1530
Humajun	937-964/1530-1556
Ekber	964-1014/1556-1605
Xhahangir	1014-1037/1605-1627
Shah Xhahan	1037-1069/1627-1658
Aurangzeb	1069-1119/1658-1707

FIRUZ TUGLUK (752-790 / 1351-1388) NDËRTOI:

200 qytete	50 diga
40 xhami	100 spitale
30 shkolla	100 banja publike
30 rezervuarë	150 ura

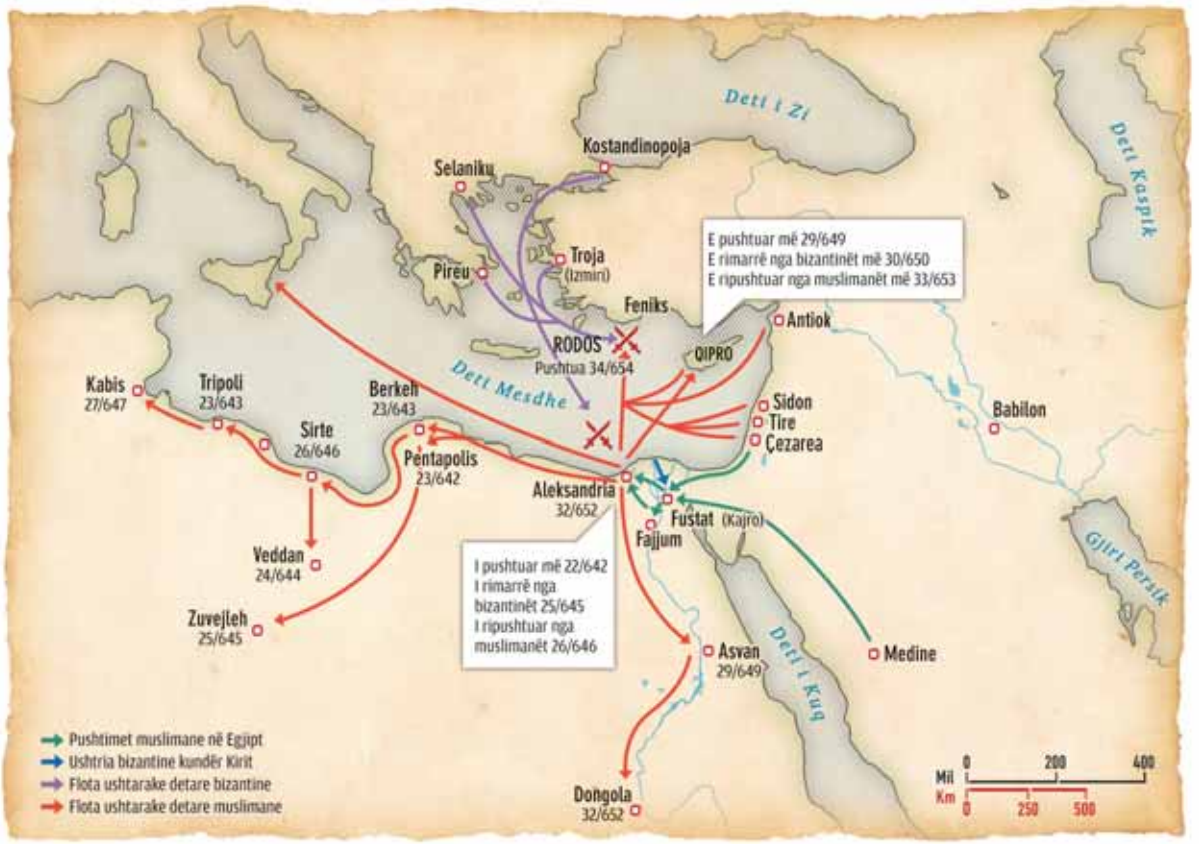
ALAUDDIN HALXHI (696-716 /1296-1316):

Shumë shkollarë, dijetarë të fesë, poetë, mendimtarë, artsitë dhe letrarë, që iknin nga dhuna mongole, u strehuan në salltanatinturk të Delhit, të cilin e shihnin si një vend të sigurt dhe kontribuan dukshëm në zhvillimin e kulturës muslimane turke të Indisë dhe në ruajtjen e gjallërisë së saj ndër shekuj. Shfaqja e muzikës indo-muslimane është rrjedhim i mbrojtjes së artistëve gjatë qeverisjes së tij.

POETËT E FAMSHËM URDU:

Maz'ha	1111-1195/1699-1781
Sauda	1130-1194/1717-1780
Dard	1132-1200/1719-1785
Mir	1137-1223/1724-1808

◀ **Harta 40** El-Futuhat në Azinë Juglindore, 1-1112 / 622-1700



Harta 41 Futuhatet përreth Detit Mesdhe, 11-133 / 632-750

NUMRI I FJALËVE	FORMA E RRËNJËVE	NË PËRDORIM	JASHTË PËRDORIMIT
750	Dy shkronja	589	161
19.650	Tre "	4.269	15.381
33.400	Katër "	2.820	30.580
6.375.600	Pesë "	42	6.375.558
6.429.400		7.720	6.421.680

Shkenca e Edebit

Përveç të qenët një term i përgjithshëm që i referohet të gjitha studimeve që lidhen me gjuhën arabe, fjala *edeb* ka fituar dy domethënie teknike, të cilat, që të dyja, dallohen nga *ilmi* (shkenca). Në krahasimin e *alimit* (njeriut të shkencës) me *edibin* (njeriun e *edebit*), i pari përcaktohet si "kushdo që specializon në ndonjë degë të shkencave dhe e perfeksionon njohjen e tij për të," ndërsa i dyti është "kushdo që e familjarizon veten me çdo degë të dijes, merr pjesën më të mirë të saj dhe e përvetëson atë." Për të qenë një njeri i *edebit* duhet t'i njohësh të gjitha fushat e dijes aq sa për të kuptuar parimet e tyre themelore, metodat, problemet, objektivat, arritjet dhe shpresat e tyre dhe për t'i njohur këto aq mirë sa të mund t'i lidhësh në mënyrë kuptimplote me iniciativën e mendimit dhe jetës njerëzore. Domethënia e dytë teknike ishte një shpikje e mëvonshme. Ajo vlente për njeriun e shkencës, specializimi i të cilit përbëhej nga proza dhe poezia.

Në periudhën e hershme të historisë islame, *edebi* i referohej domethënies së parë teknike. Ai përdorej veçanërisht për të nënkuptuar grumbullimin, organizimin, dhe përhapjen e thënieve, diturisë, poezisë, historisë dhe materialeve kulturore të arabëve si ndihmëse për kuptimin e Kur'anit. Ishte Ibn Abbasi, ekzegjeti i parë kur'anor, i cili i këshilloi muslimanët që të kërkonin shpjegim, për çdo gjë që ata e gjenin problematike në Kur'an, në poezi dhe në *edebin* e arabëve. Kur joarabët u konvertuan në Islam dhe kërkonin të mësonin gjuhën arabe, materialet e domosdoshme për konfirmimin dhe ilustrimin e rregullave të gramatikës, leksikologjisë, sintaksës dhe kështu me radhë, u kërkuan në kulturën e arabëve. Zbatues të synimeve të arabizmit aq shumë të dëshiruar nga emevitët, halifët i inkurajuan teorizuesit e arabishtes dhe ofruan shpërblime të mëdha për një lloj të ri të kolektorëve, *ruvatu'l-edeb*, ata që kërkonin në

Gadishullin Arabik materiale kulturore, i memorizonin ato dhe ua përçonin studentëve.

Kufeh dhe Basra, që qëndronin midis botëve persishtfolëse dhe arabishtfolëse, u bënë qendrat vitale të aktivitetit të *edebit*. Klientët persianë të Benu Esed u dalluan si studentët dhe mësuesit kryesorë të arabishtes dhe *edebit*. Ata, dhe të tjerë me angazhimin e njëjtë për të mësuar Kur'anin, e kishin bërë shprehi të udhëtonin drejt zemrës së Arabisë në kërkim të materialeve të *edebit*. Dhe ata e bënin këtë vullnetarisht me qëllim që të shquheshin në përhapjen e Islamit dhe të gjuhës së tij. Sa më tepër halifët i shpërblenin të famshmit midis tyre, aq më tepër *edebi* dhe *rivajeh* (mbledhja dhe shpërndarja intelektuale) u bënë profesione, njerëzit e të cilëve shpresonin që të shpërbleheshin për shërbimet e tyre. Në *El-Fihristin* e tij, Ibnu'n-Nedimi ka dhënë emrat e shumicës së mësuesve të hershëm të gjuhës arabe (*el-fusaha*) dhe të mbledhësve dhe shpërndarësve të *edebit*. Dy gjeneratat e para të këtyre mbledhësve ishin emigrantë nga pjesët qendrore dhe perëndimore të Gadishullit; gjenerata e tretë përfshinte, kryesisht, klientë të njërit apo të fisit tjetër arab, një numër i mirë i të cilëve ishin klientë të Benu Esedëve. Midis gjeneratës së parë, më të shquarit ishin Ebu'l-Xhamus Thevr ibn Jezid, mësuesi i ibnu'l-Mukafas, Shubejl ibn Arareh (një harixhit), Ebu Thevabeh el-Esedi, Nasr ibn Mudar (i Benu Esed) Ebu Mehlem esh-Shejbani, el-Fek'esi (i Benu Esed); dhe Halafu'l-Ehmer (180/796), klient i Ebu Musa el-Esh'ariut. Midis gjeneratës së dytë dhe të tretë të mësuesve të *edebit* dhe *rivajes* ishin: Katadeh ibn De'ameh (117/735); Ebu Amr ibnu'l-Ala (154/770); Ebu Ubejdeh Mu'ammer ibnu'l-Muthenna (209/824); Abdu'l-Melik el-Esma'i (214/829), autor i më se dyzet librave për poezinë dhe për emrat e kafshëve, deveve, kuajve, dhive, bimëve, hurmave, dhe kështu me radhë; Ebu Zejd el-Ensari (215/830), autor i *Perlat e Gjuhës*, *Libri i Shiut* dhe *Libri i Qumështit*; dhe Ebu Ubejd el-Kasim ibn Selam (223/837), autor i *Garibu'l-Musannef*, i cili i mori dyzet vjet punë për ta përfunduar. Grupi tjetër i *ruvatit* u specializua dhe u shqua në mbledhjen dhe përhapjen e poezisë. Midis tyre ishin Hammad er-Ravijeh (156/772), një klient i Benu Bekr; Mufeddal ed-Dabbi (168/784), autor i antologjisë së famshme *El-Hemaseh* dhe i *El-Mufeddalijjat*, një tjetër antologji me 126 kompozime të tjera poetike dhe materiale; Ebu Amr esh-Shejbani (206/821); Muhammed ibn Selam, krijuesi i shkencës së klasifikimit të poetëve; dhe Ibn Ebu'l-Hattab, autor i klasikes *Xhemheret Esh'aru'l-Arab*.

Muslimanët ishin të parët që sistematizuan kritikën letrare, që identifikuan standardet, parimet dhe rregullat e saj, dhe që shkruan libra për arsimimin e studentëve. I pari nga këta ishte Ibn Kutejbeh (267-880), autor i *Edeb el-Katib*. Ai u pasua nga Abdu'l-Kahir el-Xhurxhani, *Esraru'l-Belageh fi Ilmu'l-Bejan* i të cilit trajtoi më shumë dhe bëri analiza kritike në nivele më të larta. Së fundi, Dijau'd-Din ibnu'l-Ethir el-Xhezeri shkroi *El-Methel es-Sa'ir*-in e tij dhe me të e përsosi disiplinën.

Shkenca e gramatikës dhe sintaksës

Njerëzit e Basras e filluan disiplinën e gramatikës arabe me Ebu'l-Esved ed-Du'aliun, i cili identifikoi dhe organizoi parimet dhe rregullat e saj. I pari që dha një shpjegim dhe justifikim për rregullat e gramatikës ishte Ibn Ebu Is'hak el-Hadramiu (117/735). Isa ibn Umer Thekefi (149/766) dhe Harun ibn Musa ishin të parët që shkruan libra mësimorë, ndërsa Sibevejhu (183/799) i pari që e bëri librin në vargje. Libri i tij ishte i pari që e paraqiti njohjen gramatikore në formë letrare, duke e bërë kështu ndjekjen e saj një kënaqësi të lartë intelektuale. Libri i tij u bë shpejt klasik dhe u vlerësua nga gjithsecili. Ai fitoi titujt *el-Ki-*

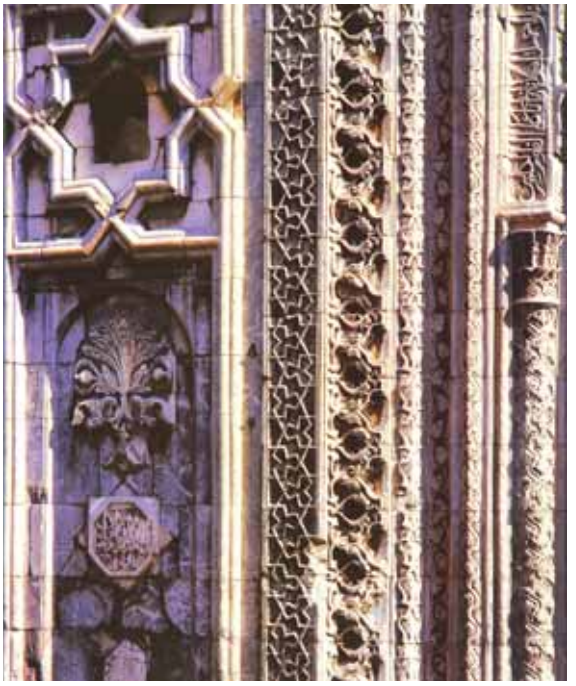


Foto 11.2 Detaj në hyrjen e Gök Medresesë të ndërtuar nga ana e vezirit të selxhukëve Fahruddin Aliut është një nga shembujt kryesorë të gurëgdhendjes së njohur të arkitekturës së selxhukëve të Anadollit.

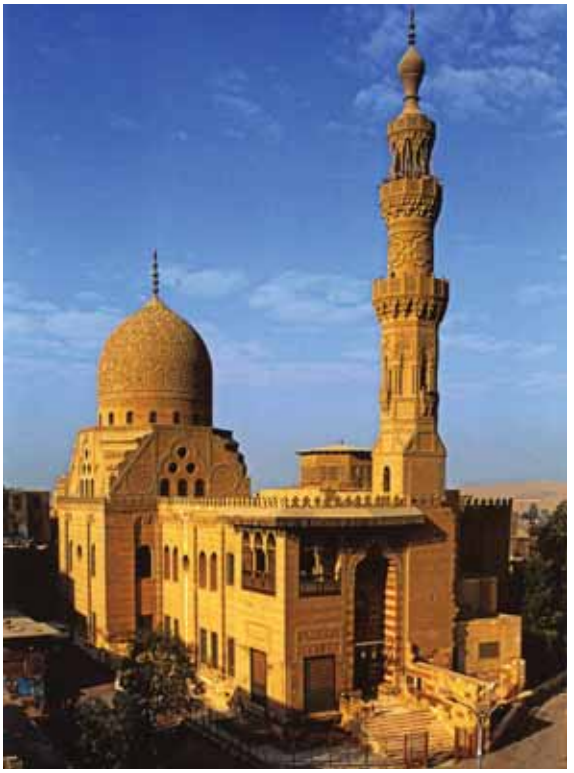


Foto 11.3 Xhamia dhe medresja e ndërtuar në periudhën e sulltanit të memlukëve el-Eshref Sejfeddin Kajitbaj (1468-1496). Kajro.

tab (libri) dhe "*el-Bahr*" (oqean). Ali ibn Hamzeh el-Kasa'i (189/801) një student i Benu Esed, ishte i preferuari i halifit abbasid Harun er-Reshidit dhe mësues i djalit të tij el-Eminit. Pasi ky i fundit u bë halif, ai anoi në mënyrë të padrejtë nga mësuesi i tij kundër Sibevejhut në një debat publik midis dy mësuesve. Jahja ibn Zijad el-Ferra (207/822), një student tjetër i Benu Esed, shkëlqeu deri në pikën sa që pasardhësit e pranojnë atë si kampionin më të madh të gjuhës arabe. Ai ishte i preferuari i halifit el-Me'mun, fëmijët princorë të të cilit haheshin me njëri tjetrin se kush do ta kishte privilegjin që t'ia çonte studiuesit këpucët e tij, sa herë që ai i linte në oborr. Ai diktoi dy vepra mbi gramatikën *El-Hudud* dhe *El-Me'ani*. Së fundi, Jakub ibn Is'hak Ibnu's-Sakit (244/858), mësuesi i fëmijëve të halifit el-Mutevekkil, shkroi *Islahu'l-Mentik* dhe *Tehdhibu'l-Elfaz*.

Vepra e Halil ibn Ahmedit në gramatikë ishte aq themelore dhe aq e përsosur saqë ajo plotësoi nevojën e disa gjeneratave. Shumë vepra u shkruan si komente dhe zgjerime të *Kitabu'l-Ajn* të tij. Ibn Ahmedi dhe bashkëkohësit e tij Ebu Ubejdeh dhe el-Esma'iu diplomuan qindra gramatikanë të mëdhenj që udhëhoqën fushën pas tyre. Së bashku, ata zhvilluan *tesrifin* (zgjedhimin e foljeve dhe ndarjen e fjalëve) në një shkencë dhe e shkruan atë. Ebu'l-Abbas Tha'lebi (291/903) ishte një tjetër student i Ibn Ahmedit, Ebu Ubejdes dhe el-Esma'iut. Ai shkroi njëzet e dy libra mbi gramatikën, midis tyre *Kitabu'l-Fesih* dhe *Kitab Keva'idu'sh-Shi'r*. Ebu Is'hak ez-Zexhaxhi (311/923) shkroi *Kitab Sirr en-Nehv* në të cilin ai përfshiu një analizë për "të zgjedhueshmen dhe të pazgjedhueshmen"; ai gjithashtu nxori një libër mbi trupin njerëzor, *Halk el-Insan*, dhe një tjetër mbi domethëniet e Kur'anit, *Me'ani'l-Kur'an*. Ebu'l-Abbas Muhammed el-Muberred (285/898) kontribuoi me veprën e tij klasike, *El-Kamil*. Gramatika arabe vazhdoi të pushtonte mendjet më të mëdha, dhe nxjerrja e kryeveprave në këtë fushë vazhdoi. Në shekullin që pasoi, Ibn Halevejh (370/980) udhëhoqi disiplinën e bërjes së analizës gramatikore, të cilën ai e aplikoi sistematikisht tridhjetë suret e Kur'anit, duke i shënuar ato në një libër të titulluar *Analiza gramatikore e Kur'anit*. Ai gjithashtu nxori një libër mbi *lejsen* kopulative mohuese. Uthman ibn Xhinni (392/1001), djali i skllavit grek, e kurorëzoi shekullin me dymbëdhjetë vepra të shquara mbi gramatikën.

Epoka tjetër e madhe e gramatikanëve ishte shekulli i shtatë sipas Hixhretit. Ajo ishte dëshmitare e librit të Muhammed ibn Malikut (672/1273), *Elfijjet ibn Melik*, një përmbledhje e gramatikës arabe me 1.000 vargje të poezisë së bukur dhe e atij të Muhammed ibn Axherrumit (723/1323), *El-Axherrumijjeh*, i cili ka mbetur teksti standard i gramatikës arabe anembanë botës arabe deri tani.

Shkenca e leksikologjisë

Leksikologjia, apo shkenca e vendosjes së domethënieve të fjalëve, është po aq e vjetër sa edhe gjuha së cilës ajo i shërben. Nevoja për të mësuar diksionin e saktë, dhe për të kuptuar domethënien e saktë të një thënieje, është universale. Në rastin e gjuhës arabe kjo nevojë është vendimtare; mbasi arabishtja ka një fjalë tjetër për çdo nënndarje apo nuancë të domethënies dhe për çdo anëtare të një klase të cilën një fjalë e nënkupton. Çdo orë e një dite për shembull, ka një emër të ndryshëm; dhe kështu ka çdo natë në ciklin e hënës. Flokët në çdo vend të identifikueshëm të kokës, çdo e metë e syrit njerëzor, secila ka shprehjen e saj përkatëse. Çdo veprim ka një llojshmëri të shkallëve të intensitetit dhe të cilësimeve të tjera, secila nga të cilët ka një fjalë tjetër për ta përcaktuar atë. Shikimi, ulja, qëndrimi, ecja, ngrënia, pirja – secila ka duzina fja-

lësh që i referohen veprimit të njëjtë, përgjithësisht të shprehur nga këto fjalë, por çdo njëra prej fjalëve e cilëson veprimin në një mënyrë që siguron identitetin e saj të veçantë. Po ashtu, objektet e zakonshme kanë emra të shumtë, të cilat i referohen të njëjtit objekt dhe megjithatë dallojnë shembuj paksa të ndryshëm të tij. Trembëdhjetë emra i takojnë qumështit, trembëdhjetë mjaltit, njëzet e një dritës, njëzet e katër vitit, njëzet e nëntë diellit, pesëdhjetë llojeve të ndryshme të reve, pesëdhjetë e dy errësirës, gjashtëdhjetë e katër shiut, tetëdhjetë e tetë burimit, njëqind verës, njëqind gjarprit, njëqind e shtatëdhjetë ujit, dyqind e pesëdhjetë e pesë devesë femër, treqind e pesëdhjetë luanit. Kali, gomari, kafshët e egra, shkretëtira, shpata, njeriu i gjatë, njeriu i shkurtër, heroi, mikpritësi, koprraci, bujari – të gjithë kanë një numër termash për t'i përcaktuar ata. I shtojmë kësaj faktin se arabishtja është unike me pasurinë e disa qindra fjalëve që bartin një kuptim dhe të kundërtin e tij në të njëjtën kohë, duke e bërë përdorimin dhe kontekstin të përcaktojë se cilin kuptim dëgjuesi duhet të perceptojë si kuptimin që është menduar të thuhet. Sikur të mos mjaftonte kjo, disa fjalë bartin tri apo më tepër kuptime në të njëjtën kohë. Leksikologët kanë raportuar njëqind e pesëdhjetë fjalë me tre kuptime, njëqind e pesëdhjetë me katër, njëqind e pesëdhjetë fjalë të tjera me pesë, dhe kështu me radhë shkalla rritet deri sa ato arrijnë tridhjetë e pesë domethënie për fjalën *ajn* (sy) dhe gjashtëdhjetë për fjalën *axhuz* (i moshuari).

Është e kuptueshme se një gjuhë e tillë si arabishtja, kur mësohet nga një i rritur, kërkon një fjalor. Por në arabisht, për shkak të bashkimit dhe ndarjes të fjalëve, përdoruesi i leksikonit duhet të jetë një leksikolog, i aftë për ta shpërbërë një fjalë dhe për ta reduktuar atë në formën e saj rrënjore. Më pas ai duhet të gjejë kuptimin e rrënjës, dhe të përdorë kuptimin strukturor formal të kësaj rrënje, me qëllim që të gjejë kuptimin e fjalës së përdorur.

Shfaqja e Islamit i ndryshoi kuptimet e disa fjalëve dhe paraqiti fjalë të reja me domethënie të reja. Përdorimi kur'anor i përcaktoi këto ndryshime. Po ashtu, një numër fjalësh përftuan një konotacion të ri juridik, një konotacion liturgjik, një konotacion religjioz, etik, politik, ekonomik apo shoqëror, duke pasuar përkufizimet e *sheriatit* apo kërkesat e etikës islame personale dhe/apo shoqërore. Këto duhej të mësoheshin edhe nga arabishtfolësit, edhe nga muslimanët e tjerë. Ndryshimi nga kup-



Harta 42 Futuhat në Afrikën Veriore dhe në Evropë, 11-133 / 632-750

timet e vjetra në të reja ishte më i lehtë për t'u kapur nga njerëzit arabishtfolës të Gadishullit; dhe ai ishte dyfish më i vështirë për ata që ishin gjysmakë në zotërimin e njohurive gjuhësore në provincat fqinje të Gadishullit Arab.

Si rrjedhojë e shfaqjes së Islamit dhe përhapjes së tij të shpejtë në botën e njohur, një varg i tërë kuptimesh të reja u bashkuan me fjalët e vjetra, apo fjalët e reja "u ndanë" nga rrënjët e vjetra, për t'iu referuar kërkesave të situatës së re. Termat administrativë, termat ekonomikë dhe financiarë, termat ushtarakë, termat diplomatikë dhe termat që shprehnin probleme të reja, gjendje të reja dhe eksperienca të reja, çanë rrugën e tyre në gjuhë dhe u kërkuan leksikologëve që t'i futnin ato dhe të rregullonin përdorimin e tyre.

El-Xhurxhaniu (816/1413) përgatiti përmbledhjen e parë të leksikologjisë, të titulluar *Et-Ta'rifat* (Paris, 1845). Ai u pasua nga et-Tahaneviu (1158/1745) me librin e tij *Keshshaf Istilahatı'l-Funun* (Kalkuta, 1861). Mistikët zhvilluan një fjalor të tyrin, dhe Ibn Arabiu e përfshiu një të tillë në librin e tij *El-Futuhatu'l-Mekkijjeh*. Më e rëndësishmja është se, nga gjithsecili u zhvillua dhe u vrojtua një metodologji për të shkruarit dhe për të folurit në çdo shkencë apo degë të diturisë. Natyrisht, metodologjia u përdor së pari në ekzegjezën e Kur'anit. Ajo përfshiu së pari identifikimin e secilës fjalë në fjali për sa i përket formës së saj gramatikore, funksionit dhe ndërvarësisë me pjesët e tjera të fjalisë: së dyti, kuptimin literal të fjalëve, pra, të rrënjëve të tyre dhe të formave të tyre strukturore; së treti, kuptimin leksikologjik të termave në kontekstin e përdorimit të tyre; së katërti, kuptimin teknik të termave në lidhje me shkencën, disiplinën apo fushën hetimore në të cilën ato bien.

Në përfundim të shekullit të tretë sipas Hixhretit, ishte akumuluar një koleksion shumë i madh veprash leksikologjike, duke e bërë të domosdoshëm organizimin e tyre në një fjalor të përgjithshëm të gjuhës arabe. Përpjekjet e mëhershme për botimin e një fjalori – *Kitabu'l-Ajn* i Halil ibn Ahmedit, *Xhemhereh* i Ibn Durejdit, dhe *El-Bedi* i el-Kaliut – ishin jo të plota. Shpejt u paraqit një varg i ri fjalorësh, më të plotë dhe të organizuar më mirë. Muhammed ibn Ahmed el-Ez'heriu (370/980) shkroi *Et-Tehdhibin* e tij pas një qëndrimi të përkohshëm prej njëzet vjetësh midis fiseve të Arabisë Qendrore. Sahib ibn Abbad (385/995) nxori *El-Muhit*; Ahmed ibn Farisi (390/999) *El-Muxhmelin* e tij; Ismail el-Xhevheriu (398/1007) *Es-Sihahun* e tij; dhe Ali ibn Sejjidih, *El-Muhkemin* dhe *El-Muhassassin* e tij. Dy të fundit, i pari që vuri rregullin alfabetik dhe i dyti sipas kuptimit, ishin më të plotë dhe ishin më mirë të sistemuar nga të gjithë fjalorët e arabishtes për shekujt që erdhën. *El-Muhkem* mbizotëroi fushën deri kur Muhammed ibn Mandhuri (711/1311) nxori *Lisanu'l-Arab* të tij, Mexhdu'd-Din el-Firuzabadi (817/1414), *El-Kamusu'l-Muhit* të tij dhe Murteda ez-Zebidiu (1206/1791) *Taxh el-Arusin* e tij. *El-Muhkemi* dhe tri veprat e mëvonshme përdoren ende sot gjerësisht dhe konsiderohen si referenca leksikologjike themelore për gjuhën arabe.

Akademitë e gjuhës arabe të Kajros, Bagdadit, Damaskut, Amanit, Marokos dhe, kohëve të fundit, Komisioni i Gjuhës Arabe i Ligës së Shteteve Arabe, kanë qenë të angazhuar me zgjerimin e fjalorit të gjuhës arabe për të përshtatur shpikjet, zbulimet dhe produktet e shkencës dhe teknologjisë moderne. Duke respektuar rregullat klasike të gjuhës, fjalorët e rinj të mëdhenj, që ata paraqitën, përmbajnë fjalë të reja që plotësojnë nevojat moderne. Këto u krijuan ose nga bashkimi i rrënjëve ekzistuese, ose nga adoptimi i rrënjëve të reja dhe bashkimi i tyre sipas rregullave të arabishtes për të përftuar modalitet e dëshiruara të kuptimit. *El-Lisanu'l-Arabi* ("Gjuha arabe"), botuar në Rabat, Marok, në emër të Ligës së Shteteve Arabe, ka nxjerrë deri tani mbi tridhjetë volume me disa mijëra fjalë të reja në secilën.

Kapitulli 12

Shkencat e Kur'anit

SHKENCA E KIRA'ETIT (RECITIMIT)

Duke qenë fjalë e mirëfilltë e Zotit, Kur'ani ishte objekti i nderimit më të madh midis muslimanëve. Ai vazhdon të jetë i tillë deri në ditët e sotme. Natyrisht, recitimi i tij në mënyrë korrekte është kërkesa e parë e domosdoshme për njeriun e ditur, si edhe për adhuruesin. Disiplina e parë që u zhvillua në këtë pikëpamje ishte *Ilmu'l-Kira'eh,* shkenca e leximit apo recitimit të Kur'anit. Fjala *kari'* (lexues apo recitues) është një titull nderi. Pejgamberi ka aprovuar një numër recitimesh të ndryshme, në përputhje me shqiptimet dhe dialektet e disa prej fiseve të Arabisë, por ai shpalli se standard ishte ai i kurejshëve. Si pasojë, u zhvilluan një numër traditash të recitimit sipas varianteve të lejuara nga Pejgamberi. Dallimi midis tyre dhe recitimi sipas standardit kurejsh ishte disiplina e parë. Traditat përfshinë recitimet e Abdullah ibn Kethirit (120/737), Asim ibn Ebu'n-Nuxhudit (127/744), Abdullah ibn Amirit (118/736), Ali ibn Hamzes (189/804), Ebu Amr ibnu'l-Alasë (155/771), Hamzeh ibn Habibit (156/772) dhe Nafi' ibn Ebu Nu'ajmit (169/785). Njohja e tyre mbeti traditë gojore e pasuar nga mësuesi tek nxënësi, gjeneratë pas gjenerate. Regjistrimi më i vjetër i shkruar vjen nga fundi i shekullit të katërt sipas Hixhretit, kur Muhammed ibn Kasim el-Enbariu (328/939) shkroi *El-Idetu'l-Vakf ve'l-Ibtida*-në e tij. Ibnu's-Sejrefiu (444/1052) shkroi *Et-Tejsir fi'l-Kira'ati's-Seb'*, *Xhamiu'l-Bejan* dhe *Mufredatu'l-Kira'at*, duke e vendosur kështu traditën gojore si një shkencë. Nga të pashkolluarit është pohuar se shtatë variantet e recitimeve përbëjnë versione të ndryshme të Kur'anit. Asgjë nuk mund të jetë më larg nga e vërteta. "Shtatë" madje nuk janë dialekte, ndonëse disa nga variantet janë për shkak të dialekteve. Ato janë indulgjenca të vogla gjuhësore të cilat Pejgamberi i lejoi me qëllim që të lehtësonte recitimin për ata, edukimi i të cilëve e bënte të vështirë shqiptimin kurejsh të disa fjalëve.

SHKENCA E *ESBABU'N-NUZULIT* (KONTEKSTET E SHPALLJES)

Shkenca e dytë që u zhvillua nga studimi kur'anor ishte *Ilm Esbabu'n-Nuzul* (kontekstet historike të shpalljes). Gjatë mësimit të Kur'anit, muslimanët e kuptojnë se nuk është e mundshme që të kuptojnë fjalën e Zotit pa njohjen e kohës në të cilën ajo u shpall, rrethanave që e shkaktuan atë dhe situatave reale që ajo iu adresua. E gjithë shpallja është kontekstuale, situacionale. Madje edhe kur shpallja flet për Zotin, engjëjt e Tij dhe mbretërinë qiellore, ai është i tillë që njerëzit të mund ta njohin dhe ta falënderojnë Atë si Krijuesin dhe zotëruesin e tyre. Kjo nuk e bën shpalljen relative në histori, por të lidhur me të, pasi relativja dhe relacionalja janë të ndryshme. Absolutja, e cila është e kundërta e relatives, është relacionale. Kur'ani është absolut meqë ai është vullnet i Zotit dhe fjalë e Tij, por ai është



Harta 43 Pushtimi musliman i Provansës dhe Zvicrës deri te Rini, 225-294 / 839-906

relacional me botën dhe historinë meqë i adresohet botës.

Esbabu'n-Nuzul, shkaqet apo situatat e shpalljes, e rrisin në mënyrë të konsiderueshme kuptimin tonë të çdo ajeti, dhe për ajetet që mbajnë një gjykim, një imperativë, apo një sanksion, njohja e tyre është vendimtare. Kjo është një shkencë e pavarur, për të cilën analizat gramatikore, gjuhësore dhe leksikologjike janë të domosdoshme, por e cila shkon përtej tyre. Disiplina u mbështet te tradita gojore dhe aplikoi të gjitha normat e njohura të kritikës për të siguruar autencitetin e njoftimeve që ajo merrte. Ajo pranonte ato tradita që ishin dëshmuar dhe raportuar nga disa kanale. Variantet verifikoheshin kundrejt njëra-tjetrës dhe krahasoheshin në aspektet e formës të raportimeve. Duke pranuar lidhjen e tyre me ajetet kur'anore në diskutim, domethëniet rezultante që përftoheshin krahasoheshin dhe ballafaqoheshin me ajete të ngjashme dhe kontekstet e caktuara të tyre të shpalljes.

Ali ibn Ahmed el-Vahidiu (427/1035) ishte i pari që i mblodhi dhe i sistematizoi fragmentet e informacionit dhe të dhënat e shpërndara në vëllime të shumta që trajtojnë Kur'anin si edhe tema të tjera, nën titullin *Esbabu'n-Nuzul*. I njëjti titull u përdor nga Xhelalu'd-Din es-Sujutiu (911/1505) për librin e tij, të cilit ai i vuri parashtesë fjalët *"Lubabu'n-Nukul"*. Titulli i zgjeruar e paralajmëroi lexuesin se libri ishte vetëm një përzgjedhje nga të dhënat në dispozicion. Ibrahim el-Xhe'beriu (732/1331) dhe Ibn Haxher el-Askalaniu (852/1448) shkruan libra mbi *esbabu'n-nuzulin*. Pjesa më e madhe e materialeve përkatëse, megjithatë, u përfshi në librat e ekzegjezës. Pavarësisht nga ky fakt, kontekstet e shpalljes mbetën një shkencë e pavarur e dalluar nga ekzegjeza.

SHKENCA E *MEKKI* DHE *MEDINI* (KRITICIZMI HISTORIK)

Shkenca e tretë që u zhvillua nga studimi i Kur'anit ishte *Ilmu'l-Mekki ve'l-Medeni* (njohja e vendit të shpalljes – Mekë apo Medinë). Ashtu si kontekstet e shpalljes, studimi i vendit të shpalljes mund të përfshihet nën ekzegjezën. Pjesa më e madhe e materialeve përkatëse përfshihet në veprat ekzegjetike. Megjithatë, studimi është i pavarur dhe autonom, për arsye se trajton materiale historike të ndryshme nga ato të shkencës së *esbabu'n-nuzulit*. Kjo e fundit merr në shqyrtim materialet e veçanta historike tek individët dhe ndërlidhjet e tyre dhe ngjarjet, veprimet, dhe rrethanat që përbëjnë matricën reale të ajetit apo ajeteve specifike në diskutim. Këto, megjithatë, nuk janë të vetmet materiale historike relevante për kuptimin e saktë të shpalljes. Shkenca Mekki dhe Medini u zhvillua me qëllim që t'u përgjigjej tri pyetjeve të ndryshme.

Së pari, të sigurt se ajeti apo ajetet në diskutim i referohen këtij apo atij personi dhe kësaj apo asaj vepre apo ngjarjeje, shpallja e ajetit apo ajeteve të lidhura u mendua si një adresim drejtuar mekasve, pra jomuslimanëve. Ky adresim siguroi një kontekst më të gjerë, një sfond me të cilin mund të lidhej shpallja. Përse Zoti zgjodhi këtë person apo veprim të veçantë? Për çfarë vlere u veçua një ngjarje e veçantë nga shpallja e tillë? Cilat ishin qëllimet hyjnore prapa një përdorimi të tillë? Sa lidheshin këto qëllime me situatën e përgjithshme

të mekasve? Në mënyrë të dukshme nëse marrësit e shpalljes do të ishin muslimanët dhe jo jomuslimanët mekas, në to mund të perceptohet një formë e ndryshme domethëniesh. Ndoshta më mirë sesa cilado tjetër, kjo shkencë kur'anore ngjalli sensin historik të studiuesit dhe e nxiti atë që të ngrejë pyetje më të shtrira të kriticizmit historik. Mbasi bigëzimi Mekë-Medinë nuk është thjesht gjeografik. Ai është njëlloj – dhe ne mund të themi madje, para së gjithash – kronologjik apo historik. Së dyti, ngritja e pyetjes Mekë – Medinë duhet domosdoshmërisht ta vështrojë Islamin si një lëvizje në histori dhe ta hetojë perceptimin tonë të tij si zbritje në stade, në vende dhe kohë të ndryshme, dhe në shkallë të ndryshme të zhvillimit brenda njëzet e dy apo njëzet e tre vjetëve të jetës së Pejgamberit. Relevanca e njohjes së tillë historike e Islamit si një lëvizje shkon përtej njohjes së asaj që kishin marrësit. Në hapat e gjerë të një lëvizjeje të madhe, madje edhe marrësit si një grup, mund të jenë një kontekst për një adresim që i drejtohet njerëzimit në përgjithësi. Kjo mund t'i përfshijë dhe të mos i përfshijë mekasit dhe medinasit, por ajo duhet sigurisht të ketë pasur lidhje me gjendjen e religjionit dhe kulturës gjatë asaj pjese të jetës së Pejgamberit. Ekzistojnë shumë ajete të Kur'anit të cilat studiuesit kanë pohuar të jenë ose mekase ose medinase, por të cilat aktualisht nuk flasin as për njërën, as për tjetrën. Mënyra e vetme për t'i identifikuar këto ajete është të bësh pyetjen gjeografike dhe kronologjike, nëse shpallja ishte mekase apo medinase.

Disa ajete nuk u shpallën as në Mekën gjeografike, as në Medinën gjeografike. Kjo klasë përfshin ajetet e shpallura në Jerusalem, Ta'if, Hudejbije dhe Xhuhfeh. Kur Meka dhe Medina merren në mënyrë kronologjike, studiuesit përpiqen të vërtetojnë nëse shpallja ndodhi gjatë ditës apo natës, nëse Pejgamberi ishte i vetëm apo në shoqëri me të tjerët. Në fakt, studiuesit muslimanë i japin liri të plotë imagjinatës së tyre, duke ngritur të gjitha llojet e pyetjeve të hollësishme dhe duke kërkuar përgjigje kritike për to. A ishte Pejgamberi në tendë, në shtëpi, apo në një vend të hapur? A ishte ai në një gjendje të palëvizshme apo në lëvizje? Me çfarë aktiviteti ishte i angazhuar ai në atë kohë? Nëse shpallja kishte ndodhur kur ai kishte qenë i shoqëruar, kush ishin shoqëruesit dhe çfarë arsyeje i kishte sjellë ata së bashku me Pejgamberin? Madje edhe moti gjatë kohës së shpalljes ishte objekt hetimi. Relevanca e tij me disa ajete është realiste.

Së treti, megjithëse duke folur gjeografikisht disa ajete u shpallën në mënyrë të sigurt në Medinë, ato iu adresuan apo kishin si qëllim mekasit. Ajete të tjera u shpallën pa dyshim në Mekë, por ato kishin për qëllim një shoqëri të projektuar muslimane, dhe prej këtu një Medinë të ardhshme. Respektivisht, këto u emëruan nga studiuesit si medinase me status mekas *(Medinijjeh hukmuha Mekkijjeh)* apo mekase me status medinas *(Mekkijjeh hukmuha Medinijjeh)*. Gjithashtu, ekzistonin ajete që nuk iu adresoheshin as mekasve, as medinasve, por të krishterëve dhe çifutëve, "Ithtarëve të Librit". Emërtimi i tyre për mekase apo medinase mund të ketë një kuptim gjeografik apo kronologjik. Por rëndësia e tyre reale mund të jetë tjetërkund, në faktin se ato iu adresohen Ithtarëve të Librit gjithkund. Të tjera akoma shkojnë përtej çdo referimi mekas, medinas apo të Ithtarëve të Librit. Ato iu drejtohen njerëzimit dhe prekin tema dhe probleme njerëzore universale.

Kuptimi i saktë i Kur'anit kërkon ngritjen e pyetjes mekase apo medinase, mbasi ai kuptim është shënjestra e hetimit historik e rendit më të lartë. Ngritja dhe kërkimi i përgjigjeve për të gjitha këto pyetje përbënte një iniciativë të cilën Islami e



Foto 12.1 Një faqe nga Kur'ani e shkruar me shkrimin magribi. Periudha e Merinitëve. Maroko, shekulli 13-14.



Foto 12.2 Një faqe nga Kur'ani që i përshkruhet Othmanit r.a.

bekonte, duke i mundësuar kështu asaj që të mbledhë materialet e saj dhe të lulëzojë si një shkencë. Kritika historike nuk kishte qenë kurrë një shkencë përpara se muslimanët ta ndërmerrnin këtë iniciativë; dhe asgjë nuk kishte qenë e trajtuar në mënyrë kritike. E përplotësuar me shkencat e gjuhës, ajo e kreu detyrën e saj me dije të tërësishme. Përpjekja u nxit prej një sensi të sofistikuar dhe kërkues historik, të cilin Islami e nguliti tek pasuesit e tij, duke i mësuar ata se e vërteta është e njohshme në mënyrë kritike dhe në mënyrë racionale; se Islami nuk ka sekrete ezoterike dhe nuk ka asgjë për të fshehur; se ai nuk i druhet një zbulimi të plotë dhe të tërësishëm të të gjithë asaj që lidhet me të. Mbasi ai nuk është as mitik, as dogmatik, as partikularist, as gnoseologjik. Studiuesit kur'anorë ishin në dijeni në mënyrë të përsosur për lidhshmërinë e shpalljes së tyre me shkretëtirën, fshatin dhe qytetin; me arabët dhe jo arabët, muslimanët dhe jomuslimanët; me të krishterët, çifutët dhe të tjerët. Puna e tyre në çështjen mekase dhe medinase ishte detyra e tyre më e mirë në kritikën historike. Përshkrimi i el-Hasan ibn Habib en-Nejsaburiut është pa dyshim i vërtetë: "Njohja e zbritjes dhe e vendit të shpalljes dhe renditja e shpalljeve siç i përkisnin periudhës së hershme, të mesme, të vonë apo përfundimtare përbën një prej shkencave më fisnike."[1]

SHKENCAT E *TEFSIRIT* (EKZEGJEZA)

Ekzegjeza nëpërmjet Traditës (*Bil-me'thur*)

Në kuptimin e përgjithshëm, muslimani e konsideron *sunnetin* si një sqarim apo ekzegjezë (komentim) të Kur'anit. Ky ishte nënteksti i Kapitullit 6, në të cilin *sunneti* u trajtua si një formë e esencës së Islamit. Meqë Kur'ani është ajo esencë që shprehet me fjali diskursive për t'u kuptuar më mirë, vijon se ajo që e sqaron dhe plotëson atë esencë, ajo që e ilustron dhe e konkretizon atë, përmbush të njëjtin funksion për Kur'anin. Përveç këtij kuptimi të përgjithshëm, *sunneti* përmban materiale specifike që lidhen me ajete specifike kur'anore për qëllimin e ekzegjezës. Duke qenë i pari dhe autoriteti më i lartë në të kuptuarit e Kur'anit, Pejgamberi bëri njoftime të shumta që shpjegojnë përmbajtjen e ajeteve kur'anore si përgjigje ndaj pyetjeve të shokëve të tij. Askush nuk guxoi që ta shpjegonte Kur'anin gjatë jetës së Pejgamberit. Gatishmëria e tij e menjëhershme për ta kryer këtë funksion e kishte mënjanuar nevojën.

Askush nuk mund të ishte i aftësuar më mirë për këtë detyrë se Pejgamberi. Natyrisht, ai e dinte më mirë situatën për të cilën fliste Kur'ani dhe domethënien e asaj që ai thoshte. Nëse shpallja nuk ishte e qartë plotësisht dhe nuk kuptohej menjëherë prej njerëzve që u adresohej, ishte e natyrshme që ndokush të kërkonte një shpjegim dhe Pejgamberi ishte gjithmonë i gatshëm për t'iu përgjigjur. Fjalët e interpretuara nga Pejgamberi mbaheshin në mendje për t'ua kaluar të tjerëve, të cilët nuk kishin qenë dëshmitarë të shpalljes. Gjithashtu, nëse shpallja ishte e kuptueshme në mënyrë të menjëhershme për njerëzit e pranishëm dhe që ishin dëshmitarë të ngjarjes, ai mund të mos ishte ashtu për ata që mungonin. Kur shpallja u çua prej shokëve të Pejgamberit tek ata që ishin larg prej tij, ishte e natyrshme që raportuesit të jepnin një përshkrim apo analizë sqaruese me qëllim që të tregonin relevancën e tij. Po ashtu, pasi Pejgamberi vdiq, ndërkohë që shpallja ishte mësuar nga miliona njerëz afër dhe larg prej skenës, shokët e bënin vullnetarisht shpjegimin e shpalljes apo e jepnin atë sipas kërkesës, me qëllim që të lehtësonin kuptimin dhe zbatimin. Është gjithashtu e natyrshme se nevoja dhe kërkesa për sqarimin e shpalljes do të rritej në përpjesëtim të drejtë me katër faktorë: distancën gjeografike prej Mekës dhe Medinës; distancën kohore prej jetës së Pejgamberit; angazhimin e drejtpërdrejtë me veprimtaritë e Pejgamberit

dhe/apo progresin e lëvizjes islame; dhe distancën gjuhësore prej gjuhës arabe dhe dialektit të kurejshëve. Sqarimet duhet të jenë numëruar me mijëra. Ato u mësuan përmendsh dhe qarkulluan gjatë kohës së tyre, dhe iu kaluan gjeneratave të dyta, të treta dhe të katërta të muslimanëve. Mbështetja në to krijoi shkollën e parë të ekzegjezës së quajtur sipas procesit që e krijoi atë, *Tefsir bil Me'thur*, apo Ekzegjeza nëpërmjet Traditës.

Disa shokë ishin më të prirë sesa të tjerët për ta kryer detyrën e ekzegjezës, dhe disa shkëlqyen. Për sa i përket sasisë dhe cilësisë së raportimeve të tyre, studiuesit muslimanë i vlerësojnë këta dhjetë që vijojnë si më të shquarit: katër halifët rashidunë (Ebu Bekrin, Umerin, Othmanin dhe Aliun), Ibn Mes'udin, Ibn Abbasin, Ubejj ibn Ka'bin, Zejd ibn Thabitin, Ebu Musa el-Esh'ariun dhe Abdullah ibn ez-Zubejrin. Midis këtyre, Ibn Mes'udi spikat si shoqëruesi më i aftë, meqë ekzegjezat e tij ishin aprovuar disa herë nga Pejgamberi; Pejgamberi e kishte quajtur atë "ekzegjet të Kur'anit" dhe e kishte lutur Allahun që ta ngrinte dhe ta drejtonte atë në këtë punë. Grupi tjetër i shokëve të angazhuar me ekzegjezën përfshinte Ebu Hurejren, Enes ibn Malikun, Abdullah ibn Umerin, Xhabir ibn Abdullahun dhe A'ishen, gruan e Pejgamberit. Shokët përbënin *tabakenë*, apo klasën, apo gjeneratën e parë të ekzegjetëve, gjeneratat e tjera përbënë *tabakatin* e dytë dhe të tretë. Ekzegjetët gjithashtu ndahen sipas vendit të tyre të aktivitetit. Studiuesit njohin katër shkolla: të Mekës, Medinës, Basras dhe të Kufes. Ibn Tejmijjeh, midis të tjerave, preferon shkollën mekase për arsye se Ibn Abbasi, Muxhahidi, Ata ibn Ebu Rebahu, Ikrimeja, Sa'id ibn Xhubejri, dhe Tavusi i takojnë asaj. Të tjerë preferojnë shkollën e Kufes për shkak të bashkëshoqërimit të saj me Ibn Mes'udin; apo atë të Medinës për shkak të bashkëshoqërimit të saj me Zejd ibn Eslemin, djali i të cilit, Abdu'r-Rrahman ibn Zejdi, ishte mësues i Malik ibn Enesit, themeluesit të shkollës së ligjit Malikite dhe autor i një prej regjistrimeve më të vjetra të *hadithit*.

Midis gjeneratës së tretë të ekzegjetëve, dallohen këta që vijojnë: Sufjan ibn Ujejne, Vaki ibnu'l-Xherrah, Shu'beh ibnu'l-Haxhaxh, Jezid ibn Harun dhe Abd ibn Hamid. Këta ishin autoritetet prej të cilëve u hartua vepra më e rëndësishme: "Ekzegjeza nëpërmjet Traditës", *Xhamiu'l-Bejan fi't-Tefsiri'l-Kur'an* prej Ibn Xherir et-Taberiut (310/922). E një rëndësie të njëjtë – dhe e një qartësi e më të madhe – është vepra *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Adhim* i Imadu'd-Din ibn Kethirit (774/1372). Më tej sipas rëndësisë vijnë veprat që vijojnë: *Ed-Durr el-Menthur fi't-Tefsir bi'l-Me'thur* e Xhelalu'd-Din es-Sujutiut (911/1505); *Bahru'l-Ulum* e Nasr ibn Muhammed es-Semerkandiut (375/985); *Me'alimu't-Tenzil* e Husejn ibn Mes'ud el-Begviut (516/1122); dhe *El-Muharreru'l-Vexhiz* e Abdu'l-Hak ibn Atijes (546/1151).

Ekzegjeza përmes arsyes (*Bi-Re'j*)

Duke u deklaruar të jetë religjion i arsyes dhe i mendimit të shëndoshë, disiplinat e të cilit e respektojnë përdorimin kritik të aftësive njerëzore të intelektit, Islami i hapi portat në mënyrë të vazhdueshme për ata që ishin të prirë për ta lënë Kur'anin të flasë për vetveten për sa i përket domethënieve që ai synonte të përçonte. Ekzegjeza e Kur'anit përmes Kur'anit, kudo që kjo është e mundshme, duhet të ketë përparësi mbi traditën. Ky është kriteri i parë. Së dyti, thëniet ishin aq të shumta dhe të ndryshme dhe vinin prej personave, kohëve dhe shkollave aq të ndryshme, saqë ishte i domosdoshëm një kriter më i lartë për të pajtuar dallimet e tyre, apo për të zbuluar dhe për të hequr të pavlefshmet. Kriteri i tillë më i lartë duhej të ishte koherent me perceptimin e arsyes. Sigurisht, ai duhej të disiplinohej prej gjuhës dhe historisë dhe duhej të merrte vlerësimin e duhur të gjithçkaje



Foto 12.3 Një faqe e Kur'anit e shkruar me shkrimin magribi.



Foto 12.4 Nga muri i Medresesë Ebu Inanijje. Periudha e merinitëve, Fez, 1350.

që kritika gjuhësore, formale dhe historike kishte për të ofruar. Por gjykimi përfundimtar duhet t'i përkasë arsyes në dritën e mesazhit të Islamit në tërësi. Së treti, ekzegjeza duhet të përmbushë nevojën për perceptimin doktrinar, për deduktimin juridik të ligjeve apo për ekstrapolimin e urdhrave për veprim. Procese të tilla duhen pranuar dhe mbështetur mbi një perceptim kritik të koncepteve dhe urdhrave themelore të shpalljes, i cili është i pamundshëm pa arsyen.

Së këtejmi, shkolla tjetër e ekzegjezës u zhvillua veç asaj e cila u mbështet mbi traditën – shkolla e *er-Re'jit* (arsyes). Përkrahësit e saj kryesorë ishin ata që merreshin me elaborimin e ligjeve. Pranë tyre qëndronin mësuesit e Islamit të ngarkuar me prezantimin e besimit jomuslimanëve dhe mbrojtjen e tij kundrejt sulmeve të tyre. Këto detyra ranë mbi shokët dhe pasardhësit e tyre në përgjithësi. Por me shumëllojshmërinë dhe shumëfishimin e problemeve u shfaq specializimi. Detyra e parë u bë fushë veprimtarie e juristëve; e dyta, ajo e mu'tezilitëve, e dialektikëve të parë të Islamit. Paraqitja e të dyve ishte absolutisht e domosdoshme. Sukseset brilante të Islamit në historinë e tij të hershme, qoftë në fushën e drejtimit të veprimtarisë dhe të zgjidhjes së problemeve praktike, qoftë në konvertimin e masave të njerëzve të kontinenteve me miliona, po qëndrojnë si monumente të jetësisë së tij dhe mendimit të tij të shëndoshë, të arsyeshmërisë dhe mendjeshmërisë së shëndetshme të thirrjes së tij.

Kuptohet që ekzegjeza me anën e arsyes nuk mund të lejohet që të veprojë jashtë kritereve që drejtojnë zbatimin e saj. Me qëllim që të parandalojë që Kur'ani të merret përtej qëllimit të tij real, dituria islame identifikoi një numër parakushtesh për ekzegjetin. Së pari, ai duhet të jetë një linguist i përkryer, i familjarizuar në mënyrë perfekte me gjuhën arabe, veçanërisht me përdorimin e saj nga arabët të cilët ishin bashkëkohës të shpalljes. Së dyti, ai duhet të ketë një zotërim të padiskutueshëm të mesazhit të Islamit, të esencës së tij dhe të futet në historinë e religjionit dhe shpalljes, në mënyrë që ekzegjeza e tij të mund të qëndrojë koherente me Islamin si kristalizim final i pejgamberisë. Së treti, ekzegjeti duhet të ketë një aftësi ndijore për të kapur domethëniet, për të abstraguar relacionet dhe për të përgjithësuar parimet e lidhura me pasazhe të ndryshme të shpalljes. Kjo është aftësia për të organizuar dhe për të rregulluar idetë, për të zbuluar rendin e tyre të rangjeve dhe relacioneve dhe për t'i paraqitur vetëdijes rregullimin më koherent. Së katërti, ai duhet të marrë në konsideratë njoftimet e traditës së rrjedhur prej Pejgamberit dhe shokëve të tij. Por ai duhet të jetë i aftë të dallojë midis autentikes dhe të falsifikuarës, si edhe midis shkallëve të ndryshme të vlefshmërisë së asaj që traditat e vërteta shpesh transmetojnë.

Veprat kryesore të ekzegjezës nëpërmjet arsyes janë: *El-Keshshaf an Heka'iki't-Te'vil* e Mahmud ez-Zemehsheriut (538/1143); *Mefatihu'l-Gajb* e Fahr ed-Din er-Raziut (606/1209); *Envar et-Tenzil* e Abdullah el-Bejdaviut (691/1191); dhe *Medarik et-Tenzil* e Abdullah en-Nesefiut (701/1301).

Një shumëllojshmëri veprash ekzegjitike mbi Kur'anin synoi ta interpretonte shpalljen prej një pikëpamjeje të paracaktuar të një autori apo një shkolle. Të tillë ishin ekzegjetët mu'tezilitë, sufitë, shi'itë, sektet e tyre dhe modernistët. Megjithëse të gjithë ata mund të pretendojnë se bien nën kategorinë e ekzegjezës nëpërmjet arsyes, meqë secili ka racionalizimin e vet që vijon prej shkollës së tij, fakti se secili është sektar apo se interpreton sipas një pikëpamjeje, e njollos atë si aplikim të paligjshëm të ekzegjezës nëpërmjet arsyes. Asnjë respektim dogmatik i ndonjë pikëpamjeje nuk është i saktë për arsyen. Ekzegjeza racionale është, para së gjithash, kritike dhe e hapur. Ajo e pranon dëshminë ngado që ajo mund të vijë dhe kudo që ajo mund ta udhëheqë. Ajo kurrë nuk paragjykon. Si rrjedhim, ajo nuk mund t'i mbetet besnike ndonjë shkolle, përveçse shkollës së paemër të arsyes dhe të së vërtetës. Vlera e këtyre veprave qëndron, si rrjedhim, jo në paraqitjen apo mbrojtjen konsekuente të pikëpamjeve të tyre sektare, por në

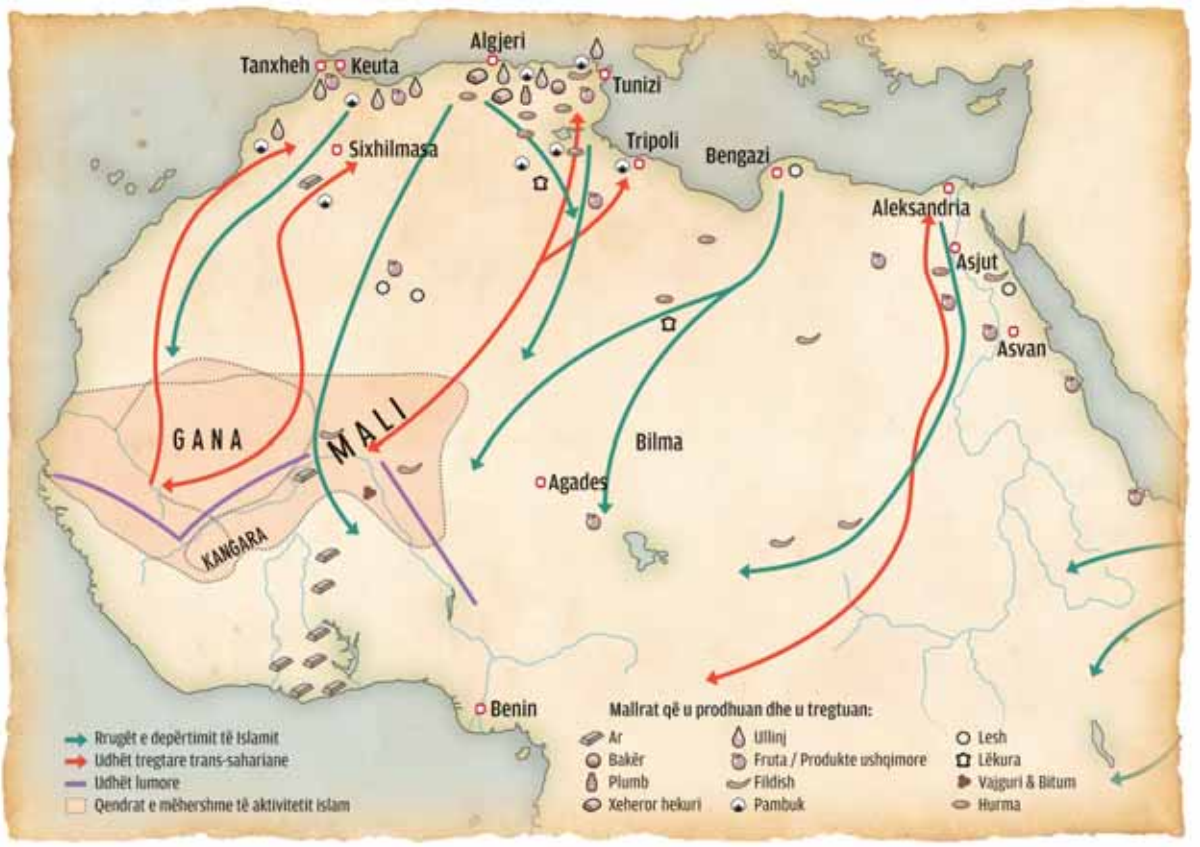
demonstrimin e tyre të pasurisë së domethënieve të cilat ajetet e Kur'anit i bartin shpesh, të atyre të cilat i shpëtojnë vëzhgimit të zakonshëm.

SHKENCA E *ISTINBATU'L-EHKAM* (EKSTRAKTIMI I LIGJIT)

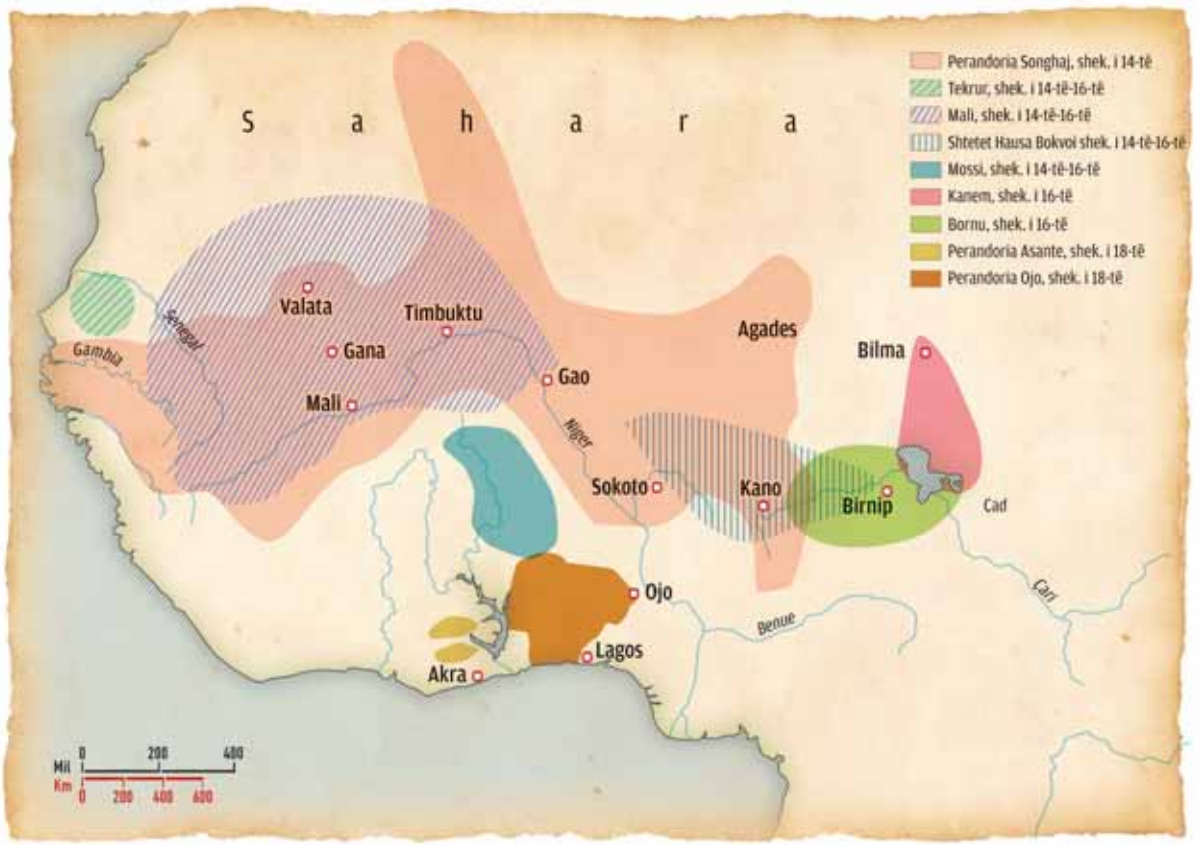
Islami e njeh Kur'anin si burimin parësor të ligjit islam; dhe muslimanët gjithmonë e kanë kuptuar atë si vullnet komandues dhe imperativ të Zotit. Ajo që Kur'ani e përshkruan si të dëshirueshme dhe të mirë është e tillë; dhe ajo që ai e përshkruan si të padëshirueshme dhe të keqe është ashtu. Megjithatë, muslimanët i kanë njohur urdhrat dhe dëshirat e Kur'anit si të rreshtuara në shkallë të ndryshme të rangut apo prioritetit. Megjithëse ato të gjitha i përkasin vullnetit hyjnor dhe janë përbërës të tij, vlerat kur'anore nuk gëzojnë të gjitha të njëjtën shkallë të karakterit normativ. Disa janë më fondamentale dhe më të rëndësishme se të tjerat. Disa janë direkte dhe specifike në atë që ato kërkojnë për njeriun; disa janë indirekte, duke vënë në dukje drejtimet e përgjithshme. Disa janë eksplicite dhe të kuptueshme me leximin e parë; të tjerat janë implicite dhe duhet të deduktohen prej një, apo disa premisave kur'anore. Kur'ani u shpall në mënyrë që ai të mund të jetë një udhërrëfyes. Të dëshiruar për t'i rregulluar jetët e tyre në përputhje me modelin e tij, muslimanët i drejtuan vetvetes detyrën e nxjerrjes, prej tekstit të tij, të urdhëresave dhe porosive të cilat ata mund t'i respektonin. Kështu ishte e domosdoshme shkoqitja e një sistemi parimesh apo rregullash, me anën e të cilave të mund të arriheshin imperativat, dhe e një metodologjie për përkthimin e teksteve kur'anore në ligje për zbatim, apo udhëzime praktike për udhëheqjen e njerëzve.

Kategorizimi juridik

Kur'ani është analizuar prej juristëve për qëllimet e vetë atyre, dhe pjesët përkatëse të tij janë ndarë në kategoritë që vijojnë: (1) tekstet apo parimet parësore; (2) detyrimet religjioze; (3) imperativat etike; dhe (4) ligjet në kuptimin e përpiktë të të drejtave dhe detyrimeve. Të gjitha këto kategori u vlerësuan si relevante me *sheriatin*, i cili u pranua të ishte



Harta 44 El-Futuhat në Afrikën Perëndimore deri në 700/1300.



Harta 45 Futuhatet në Afrikën Perëndimore, shekujt 7-të-12-të / 14-të-18-të.

reformues i të gjitha aspekteve të jetës njerëzore. Relevanca e ligjeve kur'anore është mjaft e dukshme. Ajo e të tjerave mbështetet në faktin se Kur'ani përmban rregulla të përgjithshme për sjelljen si edhe për zbatimin e drejtësisë. Është baza juridike që i bën të gjitha burimet e tjera të ligjit islam – *sunnetin*, *kijasin* (ligjet e deduktuara), *ixhtihadin* (interpretimi krijues), *ixhma'në* (konsensusi), *urfin* (zakoni) dhe *maslahanë* (e mira e përgjithshme) – të ligjshme.

Nga ana tjetër, juristët i grupuan ligjet kur'anore (në kuptimin e përpiktë të të drejtave dhe obligimeve) në tri ndarje kryesore: (1) ligje që përcaktojnë muslimanin dhe besimin e tij; (2) ato që drejtojnë etikën apo të moralshmen; dhe (3) ligje praktike që drejtojnë veprimtarinë njerëzore dhe relacionet ndërnjerëzore në mënyrë të drejtpërdrejtë dhe të përnjëhershme. Kategoria e fundit u nda në ligje ritualiste dhe joritualiste. Ligjet joritualiste përfshijnë nënndarjet që vijojnë: (1) statusin personal (martesa, divorci, ligjshmëria, varësia, etj.); (2) ligjet civile, ligjet ekonomike (financiare, tregtare, industriale); (3) ligjet penale; (4) ligjet kushtetuese; (5) ligjet ndërkombëtare; dhe (6) ligjet e procedurës juridike. Për sa i përket dëshmisë ligjore që nenet kur'anore parashtrojnë në proceset ligjore, studiuesit muslimanë dalluan midis dëshmisë kategorike apo përfundimtare (*kat'i*) dhe dëshmisë së mundshme apo ndihmëse (*dhanni*).

Kuptimet e drejtpërdrejta dhe të ndërmjetme (*El-Mantuk dhe el-Mefhum / El-Lafdh dhe el-Ma'na*)

Kuptimi i drejtpërdrejtë përcaktohet si ai të cilin të kuptuarit e kap sipas paraqitjes së termit. Disa terma në gjuhë janë të prekshëm vetëm ndaj një interpretimi. Ato mbartin një domethënie të shoqëruar me to dhe zakonisht të njohur për të gjithë. Asnjë njoftim plotësues nuk është i domosdoshëm për të identifikuar apo sqaruar domethënien. Të tilla, për shembull, janë ajetet që urdhërojnë kryerjen e një gjëje të caktuar në sasi specifike. Studiuesit kanë dalluar gjithashtu dy nënkategori të domethënieve të drejtpërdrejta: së pari, ato, domethënia e të cilave jepet në shqiptimin e termit; së dyti, ato, shqiptimi i të cilave e konfirmon domethënien që synohet mbi të gjitha të tjerat, ose vetvetiu, ose prej vendit të saj në fjali.

Domethënia e ndërmjetme përcaktohet si ajo që e mëson kuptimin prej një faktori tjetër përveç paraqitjes së termit. Të kuptuarit e saj nënkupton paksa intelekt, përveç të ndijuarit me veshë apo me sy. Domethënia e ndërmjetme mund të konfirmohet prej paraqitjes së termit, ose mund të ndryshojë prej tij. Xhelalu'd-Din es-Sujuti e konfirmoi këtë ndryshim dhe caktoi titullin *fehvau'l-hitab* (përmbajtja e komunikimit) për llojin e parë, dhe *lehnu'l-hitab* (referenca e komunikimit) për të dytin, mbi bazën e pranisë dhe mungesës së ekuivalencës midis tyre. Të parat janë të thjeshta, dhe të kuptuarit e tyre është i lehtë për shkak të ekuivalencës së domethënies që tregohet në shqiptim dhe domethënies që kuptohet prej intelektit. Të dytat, megjithatë, janë më komplekse, për shkak se shumë faktorë mund të kontribuojnë në mospajtimin e tyre me domethëniet e paraqitura të termave të tyre. Dituria kur'anore pranoi tri lloje mospajtimesh: atë që është për shkak të cilësimit me anën e mbiemrit; atë që është për shkak të cilësimit me anën e kushtit apo hipotezës; dhe atë që është për shkak të cilësimit me anën e përjashtimit. Në llojin e parë, studiuesit dallojnë tri lloje të cilësimit mbiemëror për shkak të trajtës vetjake të një gjëje, numrit apo sasisë së saj, dhe rrethanës apo kushtit të saj.

Ndërkohë që i mban të gjitha këto dallime të ndara dhe i aplikon ato për të kuptuarit e çdo fragmenti kur'anor, dituria islame ka hartuar rregullat për ekstraktimin e ligjit në çfarëdo kategori dhe ka caktuar për secilin ekstraktim një vend sipas shkallës së vlefshmërisë. Për shembull, nga ajeti kur'anor 2:223, që thotë "mbi babanë bie [përgjegjësia e] ushqimit dhe e veshjes së nënës," juristët kanë ekstraktuar dy ligje: varësinë (*nafakah*) dhe prejardhjen (*neseb*). Domethënia e parë është menjëherë e qartë pas paraqitjes; mbasi njeriu nuk mund t'i dëgjojë këto fjalë dhe të kuptojë diçka tjetër përveç varësisë, apo detyrimit të babait për të mbajtur nënën. E dyta arrihet nëpërmjet një të kuptuari të ndërmjetëm, që kalon prej lidhjes së të porsalindurit me detyrimin e babait për të mbajtur foshnjën dhe nënën, deri te pranimi publik se i porsalinduri është vërtet pasardhës i vetë atij. Është e qartë se lloji i parë i dëshmisë është më i fuqishëm sesa i fundit dhe bart një shkallë më të lartë të vlefshmërisë.

Lloje të tjera të domethënieve të ndërmjetme janë ato që nënkuptohen prej fjalisë në përgjithësi, apo prej kontekstit kompozicional i cili mund të përfshijë më tepër sesa fjalia përkatëse. Dituria islame ka hartuar rregullat për të kuptuarit e këtyre

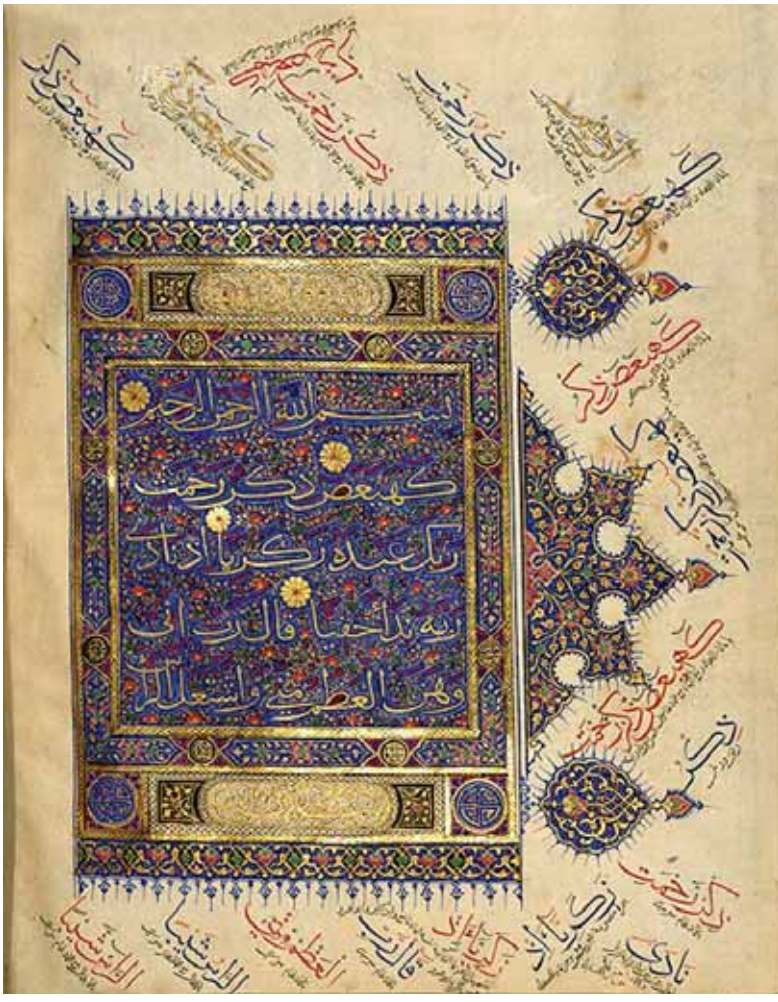
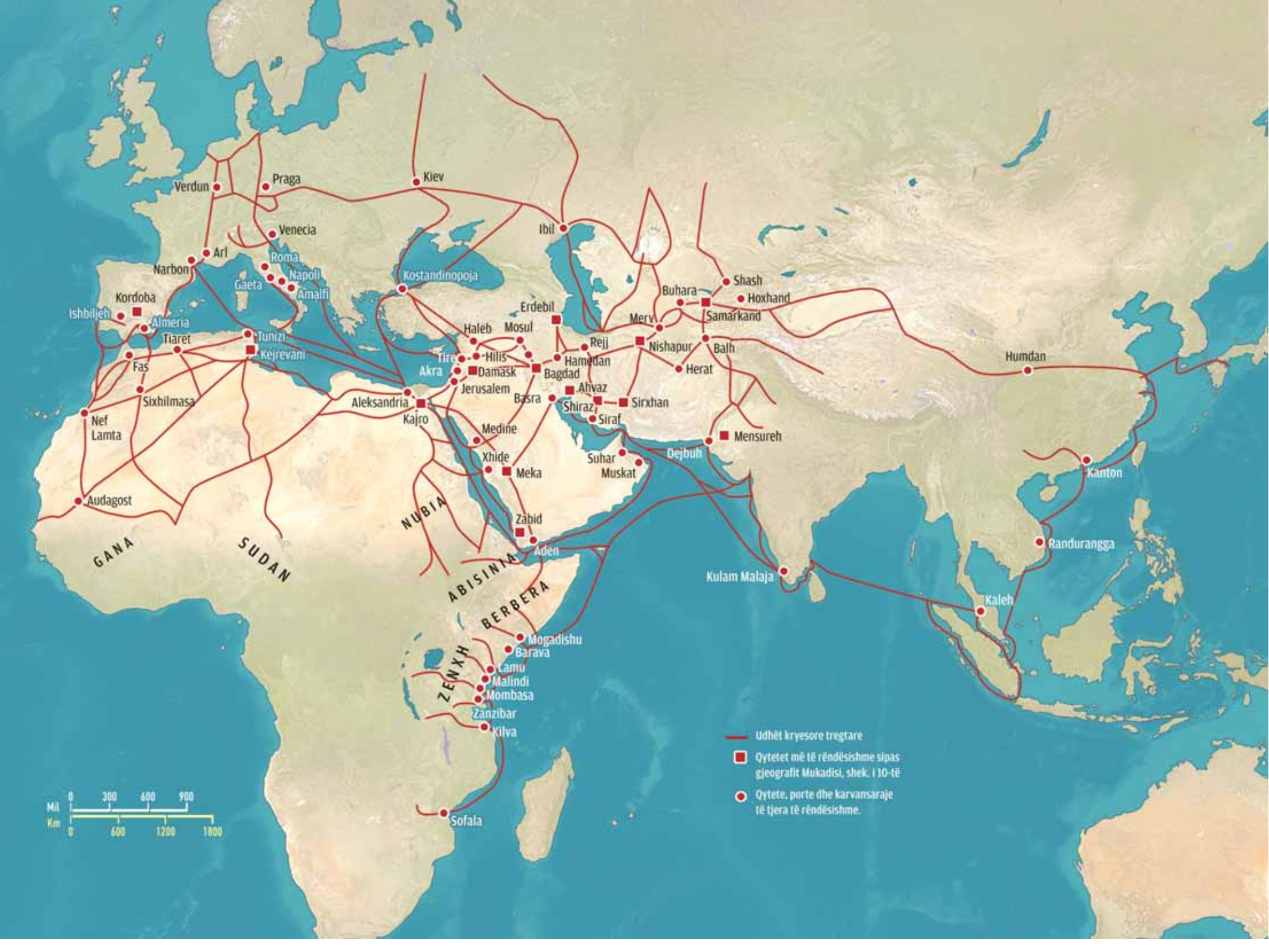


Foto 12.5 Një faqe e Kur'anit e shkruar me shkrimin Muhakkak (Fillimi i sures Merjem) India Veriore, shekulli 9/15.

domethënieve, për përftimin e ligjeve prej tyre, dhe për rregullimin e kundërshtimit prej juristëve me mendime të ndryshme që i aplikojnë këto rregulla.

E përgjithshmja dhe e veçanta

Ndoshta problemi më kompleks në ekstraktimin e përmbajtjes së ligjeve prej deklaratave të hartuara si premisa kodale është çështja e përcaktimit të shkallës së aplikimit të asaj që urdhërohet apo dëshirohet për t'u bërë. Problemi është i lidhur intimisht me logjikën formale, e cila, si rrjedhim, është e ngërthyer me gjuhën arabe dhe mund të shprehet vetëm me shprehjet e saj. Kjo është pjesërisht arsyeja se përse *usulijjunët* (filozofët e ligjit) e mohuan logjikën aristetoliane dhe iu desh të zhvillonin logjikën e vetë atyre me qëllim që të rregullonin legjislacionin. Dituria islame e quajti "të përgjithshëm" *(am)* termin që përfshin një pluralitet dhe


Verdun
Praga
Kiev
Venecia
Ibil
Arl
Roma
Narbon
Napoli
Gaeta
Amalfi
Kostandinopoja
Kordoba
Ishbiljeh
Almeria
Tiaret
Tunizi
Kejrevani
Fas
Sixhilmasa
Nef
Lamta
Audagost
Haleb
Mosul
Erdebil
Rejj
Hilis
Tire
Akra
Damask
Hamedan
Bagdad
Jerusalem
Aleksandria
Kajro
Basra
Ahvaz
Shiraz
Siraf
Sirxhan
Medine
Xhide
Meka
Suhar
Muskat
Dejbuh
Mensureh
Zabid
Aden
NUBIA
GANA
SUDAN
ABISINIA
BERBERA
ZENXH
Mogadishu
Barava
Lamu
Malindi
Mombasa
Zanzibar
Kilva
Sofala
Buhara
Shash
Hoxhand
Samarkand
Merv
Nishapur
Balh
Herat
Humdan
Kanton
Randurangga
Kulam Malaja
Kaleh
Udhët kryesore tregtare
Qytetet më të rëndësishme sipas gjeografit Mukadisi, shek. i 10-të
Qytete, porte dhe karvansaraje të tjera të rëndësishme.
Mil
Km
0
300
600
900
0
600
1200
1800

dalloi dy variante të tij – gjeneralitetin në vetë termin, dhe gjeneralitetin në domethëniet, të cilave termi mund t'u referohet. Ajo e quajti partikular [të veçantë] (*hass*) termin që përfshin vetëm një objekt dhe dalloi tri variante të tij – veçantinë e një gjinie, të një specieje, apo të një qenieje të vetme. Juristët i shtjelluan dhe iu shtuan këtyre dallimeve një sasi të jashtëzakonshme hollësish, gjithçka me qëllim të specifikimit të aplikueshmërisë së një urdhërese ligjore. Ata e ndanë veten në gjeneralistë (që mbrojnë prioritetin e termit të përgjithshëm), partikularistë (që mbrojnë atë të termit të veçantë) dhe medianistë (që refuzojnë të anojnë drejt njërit apo tjetrit pa dëshmi plotësuese).

Partikularistët i mbahen fuqimisht pikëpamjes se ligji që buron prej termit të përgjithshëm duhet të aplikohet në minimumin që kërkohet për të ruajtur saktësinë e termit. Shtrirja e ligjit përtej atij minimumi kërkon dëshmi *ad hoc*. Në mungesë të një dëshmie të tillë, zbatimi i ligjit është i diskutueshëm, dhe në Islam asnjë ligj nuk është i vlefshëm kur dëshmia apo baza e tij është në dyshim. Gjeneralistët mendojnë se ligji që buron prej termit të përgjithshëm duhet të zbatohet ndaj të gjithë anëtarëve që tregohen prej atij termi, meqë gjithëmbarshmëria pason në mënyrë analitike prej termit të përgjithshëm. Ajo që kërkon dëshmi të veçantë është, më saktë, kufizimi i ligjit ndaj disa anëtarëve. Megjithatë, gjeneralistët nuk u pajtuan ndërmjet vete për sa i përket natyrës së dëshmisë për gjithëmbarshmëri, qoftë kur ajo ishte kategorike apo qoftë kur ajo pranohej për kufizim dhe përjashtim, me pasoja serioze për zbatueshmërinë e ligjeve. Të ndërmjetmit (*el-vakifijjeh*), nga ana e tyre, refuzojnë të shkojnë cilësdo rrugë, duke hedhur kështu dyshimin mbi atë që të tjerët e kanë marrë si në mënyrë analitike, dhe prej këtu në mënyrë të domosdoshme, të nënkuptuar në termat në fjalë. Diskutimet e juristëve i çuan ata drejt të caktuarit të shkallëve të ndryshme të vlefshmërisë së ligjeve, për ta bërë kështu drejtësinë plotësisht më të sigurt. Ata klasifikuan partikularen, kudo që ajo shërbeu si bazë për ligjin, si më të lartën në vlefshmëri; sa më tepër e tillë, aq më specifik partikularizmi i themelit të saj. Ata e barazuan vlefshmërinë e saj me atë të së përgjithshmes në mungesë të ndonjë përjashtimi të veçantë, që lind në mendje faktorin kohë në shpallje. E përgjithshmja e pasuar nga partikularja ishte më e dobët sesa partikularja e pasuar nga universalja.



Foto 12.6 Një dizajn modern i Kaligrafit Ali Toy: "Besmele".

Urdhërimi dhe ndalimi

Shumëllojshmëria e njëjtë e dallimeve dhe kategorive kanë ndikuar në komandimet dhe ndalimet e Kur'anit për sa i përket detyrueshmërisë së tyre. Në mënyrë të dukshme, ekzistojnë shkallëzime që ndikojnë në çdo urdhërim apo ndalim. Para së gjithash, ishte i domosdoshëm përcaktimi i së mirës si objekt i urdhërimit dhe së keqes si objekt i ndalimit. Lidhja e termave etikë të ligjit u analizua plotësisht dhe u përcaktuan të gjitha pozicionet e mundshme dhe u identifikuan rrjedhimet e tyre. Në këto diskutime njeriu ndesh aksiologjinë e Islamit apo teorinë e njohjes, si edhe deontologjinë e tij, apo teorinë e moralitetit. Jurisprudenca islame ka njohur shkolla që e konsiderojnë mirësinë dhe të keqen si të qenësishme tek objektet (el-Mu'tezileh, Ebu Hanife) dhe të tjerë që i konsiderojnë ato si funksione të ligjit (el-Esh'ari, *Ehlu'l-Hadith*). Dallimet u bënë për sa i përket natyrës të së mirës dhe të së keqes, qoftë kur detyrimi ishte për një zbatim apo zbatim të përsëritur, për ek-

◀ **Harta 46** Udhët tregtare të Botës Muslimane, shekujt 4-t-10-të

zekutim të menjëhershëm apo të stërzgjatur dhe qoftë kur ndonjë komandë nënkuptonte bërjen apo mosbërjen e së kundërtës së saj. Në lidhje me këtë, studiuesit muslimanë i kanë dalluar veprimet si të vullnetshme (*ihtijari*), të pavullnetshme (*muvel-led*), dhe një spektër të tërë kategorish midis këtyre dy poleve. Ata kanë dalluar midis të detyrueshmes (*vaxhib*) dhe të ndaluarës (*haram*), duke vendosur midis këtyre poleve të rekomanduarën (*mendub*), neutralen apo të pranueshmen (*mubah*) dhe të këshilluarën kundër të papëlqyeshmes (*mekruh*). Ata gjithashtu kanë elaboruar rregullat që drejtojnë ndërvarësitë e të gjitha këtyre kategorive. Problemi i lidhjes të së mirës dhe së keqes me ligjin u lëviz në drejtim të zgjidhjes duke dalluar midis mirësisë së qenësishme dhe instrumentale; midis objektit në vetvete dhe objektit *in-percipi* dhe midis urdhërimeve dhe ndalimeve që përfshinë shpërblime apo sanksione dhe të atyre që nuk përfshinë. E mira dhe e keqja ishin të perceptueshme në mënyrë racionale tek objektet; dhe *sheriati* ishte gjithashtu i kuptueshëm në mënyrë racionale, mbasi ai ishte i aftë për justifikimin e vetvetes mbi bazën e mirëbërësisë së tij për njerëzimin. Midis dhënies së arsyes dhe dhënies së shpalljes, ekziston prej këtu një ekuivalencë që përjashton çdo mospërputhje themelore. Kjo plotësohet prej parimit se nuk mund të ekzistojë sanksion apo ndëshkim pa një ligj që mbështetet në tekst, ndonëse mund të ekzistojë faji apo lavdërimi pa një ligj të tillë. *Sheriati* e cakton të parën në *hudud* (krime kapitale me sanksione specifike) dhe *te'azir* (krime më pak të dënueshme sipas gjykimit të një gjykatësi). E njëjta gjë vlente për të drejtat dhe obligimet që rrjedhin prej së mirës dhe së keqes, pavarësisht prej pajtimit apo mospajtimit të tyre me *sheriatin*.

Shkenca që studion metodat dhe rregullat e nxjerrjes së ligjit prej tekstit të Kur'anit është sferë e *usul el-fikhut*. *Usulinjtë* sollën një trashëgimi të një përmase dhe rëndësie të jashtëzakonshme. Dhe mund të thuhet se kjo është unike për Islamin, meqë në asnjë religjion apo kulturë tjetër nuk ishte aq mirë e zhvilluar disiplina e metodologjisë së ligjit. Shkenca filloi si një traditë gojore prej kohës së shokëve të Pejgamberit. Esh-Shafi'iu dha tekstin e saj të parë në *Risaleh*. Më vonë studiuesit muslimanë dhanë një mori veprash. Prej tyre, ne mund të përmendim vetëm studimet më të rëndësishme klasike në rendin kronologjik.

1. *Usulu'l-Fikh*, nga Ubejdullah el-Kerhi (340/951)
2. *El-Fusul fi'l-Usul*, nga Ahmed er-Razi el-Xhessass (370/980)
3. *Et-Tekrib min Usuli'l-Fikh*, nga Muhammed el-Bakil-lani (403/1012)
4. *El-Ihtilaf fi Usuli'l-Fikh*, nga el-Kadi Abdu'l-Xhebbar (415/1024)
5. *Takvimu'l-Edil-leh fi'l-Usul*, nga Ubejdullah ed-Debbusi (430/1038)
6. *El-Ihkam fi Usuli'l-Ahkam*, nga Ali ibn Hazm (456/1063)
7. *El-Mu'temed fi Usuli'l-Fikh*, nga Muhammed ibn Ali el-Basri (463/1070)
8. *El-Burhan fi Usuli'l-Fikh*, nga Abdu'l-Melik el-Xhuvejni (478/1085)
9. *Usulu'l-Fikh*, nga Ali Muhammed el-Bejdavi (482/1089)
10. *Usulu'l-Fikh*, nga Muhammed Ahmed es-Serahsi (490/1096)
11. *El-Mustesfa min Ilmi'l-Usul*, nga Ebu Hamid el-Gazali (505/1111)
12. *El-Mahsul fi Usuli'l-Fikh*, nga Fahr ed-Din er-Razi (606/1209)
13. *El-Ihkam fi Usuli'l-Ahkam*, nga Sejfuddin el-Amidi (631/1233)
14. *El-Muvafekat fi Usuli'l-Fikh*, nga Ibrahim esh-Shatibiu (790/1388)

I'xhaz el-Kur'an

Ne nuk duhet të harrojmë të përmendim këtu se njohja e aspekteve të *ixh'azit* (natyrës madhështore) të Kur'anit konsiderohet si një prej shkencave kur'anore kryesore. Analiza letrare e tekstit kur'anor ishte sigurisht një shkencë e pavarur, e cila kërkonte shkallën më të lartë të kompetencës gjuhësore dhe njohjes letrare. (Për hollësira të *i'xhazit* kur'anor shih Kapitullin 5.)

SHËNIME

1. Ali ibn Ahmed el-Vahidi en-Nejsaburi (468/1075), *Esbabu'n-Nuzul* (Bejrut: Daru'l-Kutub el-Ilmijjeh, 1400/1980), f. 4.

Kapitulli 13

Shkencat e Hadithit

SUNNETI SI BURIM I DYTË I ISLAMIT

Ne kemi parë se *sunneti* i Pejgamberit Muhammed – veprimet, thëniet, gjykimet dhe qëndrimet e tij – përbëjnë ilustrimin e mesazhit të Islamit. Dhe ne kemi parë se *sunneti* përbëhet nga njoftimet gojore, të cilat shokët e Pejgamberit ia kaluan gjeneratës së dytë të muslimanëve, dhe ata së tretës dhe së katërtës. Një pjesë e këtij informacioni, prej fillimit fare, u shkrua prej disa shokëve; por pjesa më e madhe e tij u ruajt në praktikat të cilat i respektoi i tërë *ummeti* (si në rituale) dhe në njoftime të mësuara përmendsh. *Sunneti* e mori karakterin e tij normativ prej Kur'anit. Prej urdhërimit të drejtpërdrejtë kur'anor, të gjithë muslimanët janë të obliguar për t'iu bindur Pejgamberit, për ta respektuar fjalën e tij dhe për ta pasuar shembullin e tij. Në të vërtetë, *sunneti* i bëri specifike urdhëresat e përgjithshme të Kur'anit. Ai siguroi shpjegimin dhe sqarimin e qëllimeve të shpalljes.

Natyrisht, një burim i Islamit aq autoritativ sa *sunneti* meritonte gjithë vëmendjen që muslimanët mund t'i jepnin atij. Si edhe Kur'ani, *sunneti* trajton pothuaj çdo temë, dhe trajtimi i tij shtrihet prej më abstraktes dhe të përgjithshmes, drejt më konkretes dhe së veçantës. Natyrisht, muslimanët e shqyrtuan atë për t'iu përgjigjur pyetjeve të tyre në lidhje me religjionin, moralin, tregtinë, kontratat, krimet, shtetin dhe kështu me radhë. Me sa më tepër probleme ata përballeshin dhe sa më të ndryshme këto probleme ishin, aq më tepër ata e shqyrtonin *sunnetin* për përgjigjen, apo për udhëzimet që t'i drejtonin drejt përgjigjeve. Meqë nevoja për *sunnetin* u rrit, dhe meqë numri i njerëzve që e ndienin këtë nevojë u shtua, njoftimet gojore të *sunnetit* u përhapën. Sa më tepër ato u përhapën, aq më tepër ishte e mundshme që raportuesit e tij të gabonin gjatë raportimeve të tyre, dhe dëgjuesit gjatë të dëgjuarit dhe të kuptuarit të materialeve të tij. Ndonëse me qëllimet më të mira, nuk ishte e mundshme për ta ruajtur *sunnetin* prej materialeve të huaja të përfshira në të. Ai nuk kishte një karakter dhe stil unikisht të vetë atij; ai nuk ishte *mu'xhiz* (i mrekullueshëm dhe i paimitueshëm) si Kur'ani; dhe ai nuk ishte urdhëruar nga Pejgamberi për t'u memorizuar dhe për t'u transmetuar fjalë për fjalë si Kur'ani.

Sa kohë që Pejgamberi ishte gjallë, ishte e mundshme për t'iu drejtuar atij për shpjegim dhe informim, apo për të verifikuar çfarëdo raportimesh të marra rreth tij. Pas vdekjes së tij, kjo nuk ishte më e mundshme. Vdekja e tij ishte një shkak më vete për pasuesit që ta përhapnin *sunnetin* me ndërgjegje e mirë. Sa u përket atyre që dëshiruan përhapjen e tillë me ndërgjegje të keqe (dhe tradita nuk është plotësisht e lirë prej tyre), ata mund të vepronin kështu pas vdekjes së Pejgamberit pa ndëshkim, derisa u zhvilluan mjetet me anën e të cilave u bë e mundshme që të verifikoheshin dhe të vlerësoheshin raportimet e *sunnetit*. Këtyre shkencave instrumentale ne do t'u kthehemi tani.



Harta 47 Invazioni tartar.

Shkenca e *Rivajes* (Raportimit)

Shkencat e *hadithit* ndahen në dy grupe kryesore. Njëri, me një anëtarësi të vetme, është shkenca e *rivajes* (*rivajetit*), apo raportimit. Ajo përbëhet nga të mësuarit e teksteve të *hadithit*, të vargut të raportuesve dhe të klasifikimit të tyre në disa mënyra, me qëllim që t'i bëjë ata më me lehtësi të rikthyeshëm. *Rivajeh* është aftësia për të kujtuar dhe për të raportuar për kërkesën e ndonjë *hadithi*, të cilën e kërkon situata. Ajo është një disiplinë e sigurt, që nuk bart vetë aparate kritike. *Rivajeh* është një disiplinë e veçantë tek arabët, dhe ata e kanë kultivuar atë deri në pikën e të bërit të saj një shkencë të pavarur. Përpara Islamit, prirja e tyre e lindur dhe aftësia për *rivajen* përqendrohej mbi poezinë, pasardhësit dhe prejardhjen familjare të njerëzve dhe kafshëve, proverbat dhe fjalët e urta, ligjëratat dhe deklaratat e *kuhhanëve* (njëj. *kahin*, prifti i orakullit). Pas lindjes së Islamit, ata iu shtuan këtyre materialeve Kur'anin dhe *hadithin* e Pejgamberit dhe të shokëve të tij. Grupi i dytë i shkencave u quajt *dirajeh*; ai përfshiu të gjitha disiplinat që kanë të bëjnë me njohjen e vlefshmërisë së *hadithit* dhe të gjithçkaje që ka të bëjë me vërtetimin e thënieve gojore. Ai përfshin gjashtë disiplina, të cilat ne do t'i paraqesim tani.

Shkenca e *Rixhalu'l-Hadithit* (Biografisë)

Disiplina synon të vendosë biografitë e plota të raportuesve të *hadithit*. Në saje të përkujdesjes së studiuesve muslimanë për *sunnetin*, biografia u bë një shkencë me hulumtimin dhe metodat kritike të vetë asaj. Ajo përbëhet nga të mbledhurit dhe të klasifikuarit e të dhënave rreth njoftuesve. Lindjet dhe vdekjet e tyre, prejardhja e tyre dhe ajo e bashkëshorteve të tyre, profesionet dhe statuset e tyre personale, kushtet e tyre ekonomike dhe shoqërore, qëndrimet dhe udhëtimet e tyre, shokët dhe miqësitë e tyre, pëlqimet dhe mospëlqimet e tyre, qëndrimet dhe gjykimet e tyre, inteligjenca dhe kujtesa e tyre, lidhjet e tyre politike dhe kulturore, ajo që i nxiste dhe ajo që i qetësonte ata – të gjitha këto ishin të dhëna të nevojshme, koleksionimi, klasifikimi, ruajtja dhe shpëtimi i të cilave ishin të një rëndësie vendimtare për vlerësimin kritik të *hadithit*. Duke marrë parasysh se shokët

e Pejgamberit numëroheshin rreth 10.000 njerëz, mbledhja e informacionit të saktë rreth atyre që ishin të lidhur në ndonjë mënyrë me një *hadith* të raportuar ishte një detyrë e jashtëzakonshme. Veprat më të rëndësishme që u nxorën në këtë fushë janë këto që vijojnë:

1. *El-Isti'ab fi Ma'rifeti'l-As'hab*, nga Jusuf ibn Abd el-Berr (463/1070). Në të, autori ka regjistruar çdo person që e ka takuar Pejgamberin, qoftë edhe një herë gjatë jetës së tij, madje edhe si foshnje.

2. *Usdu'l-Gabeh fi Ma'rifeti's-Sahabeh*, nga Izzuddin ibnu'l-Ethir, në të cilën autori përfshiu 7.500 biografi të plota. I njëjti studiues nxori një vazhdim të titulluar *Texhrid Esmai's-Sahabeh*, në të cilin ai përfshiu 8.000 persona.

3. *Texhrid Esmai's-Sahabeh*, nga Muhammed ibn Ahmed edh-Dhehebi (748/1337), që përmban 8.000 biografi.

4. *El-Isabeh fi Temjizi's-Sahabeh*, nga Ahmed ibn Haxher el-Askalani (852/1448), në të cilën autori përfshiu mbi 10.000 biografi.

Studiuesit e *Rivajes* i klasifikuan metodat me anën e të cilave çdo person, në zinxhirin e njoftuesve, e kishte marrë *hadithin* e tij dhe ata caktuan për të shkallën e autoritetit. Forma e parë dhe më autoritative e transmetimit ishte ajo e dëgjimit të "hallkës më të lartë" në zinxhirin që i tregon thënien vetë "hallkës më të ulët", duke bërë kështu të mundur për të dytin që ta nisë njoftimin e tij me deklaratën "Unë e kam dëgjuar X që më ka thënë se. . . ." I dyti nga autoriteti ishte *hadithi* i marrë nëpërmjet *kira'etit* (leximit), i cili nënkuptohet në këtë kontekst: "Unë e kam treguar përpara X dhe ai e ka aprovuar tregimin tim, se. . . ." I treti në autoritet ishte *hadithi* i përfituar nëpërmjet *ixhazes*, që nënkupton se hallka më e lartë, që ishte mësuesi i më të ulëtit, e lejonte të fundit për të treguar në emër të të parit dhe me autoritetin e tij. I katërti sipas autoritetit ishte *munaveleh*, apo "dhënia nga autoriteti më i lartë më të ulëtit, posaçërisht për qëllimin e *rivajes*." I pesti ishte *mukatebeh* (të mësuarit me anën e korrespodencës); i gjashti ishte *i'lam* (deklarata publike me qëllim të informacionit); i shtati ishte *vasijjeti* (lënia e diçkaje të shkruar nga një amanet); i teti ishte *vexhede* (zbulimi i diçkaje nëpërmjet kërkimit në dokumentet e shkruara).

Dija islame i ka klasifikuar raportuesit, pas zbatimit të këtyre dhe kritereve të tjera, në një duzinë klasash të besueshmërisë progresive, dhe ka caktuar

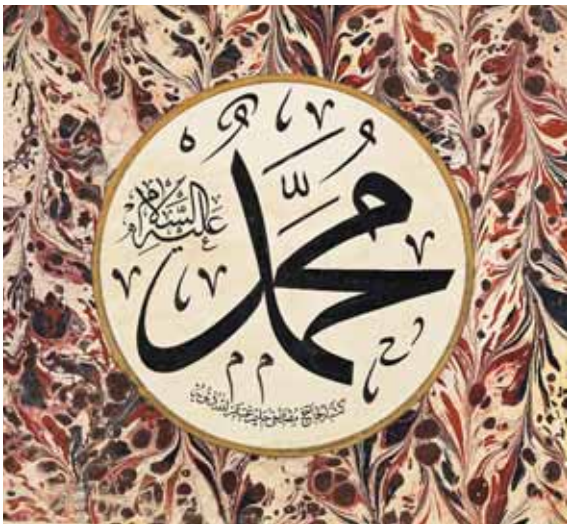


Foto 13.1 Leuha/pano "Muhammed" e kaligrafit Mustafa Halim.

për njoftimet e tyre një titull kualifikimi që dëfton shkallën e besueshmërisë së tregimtarit të tyre.

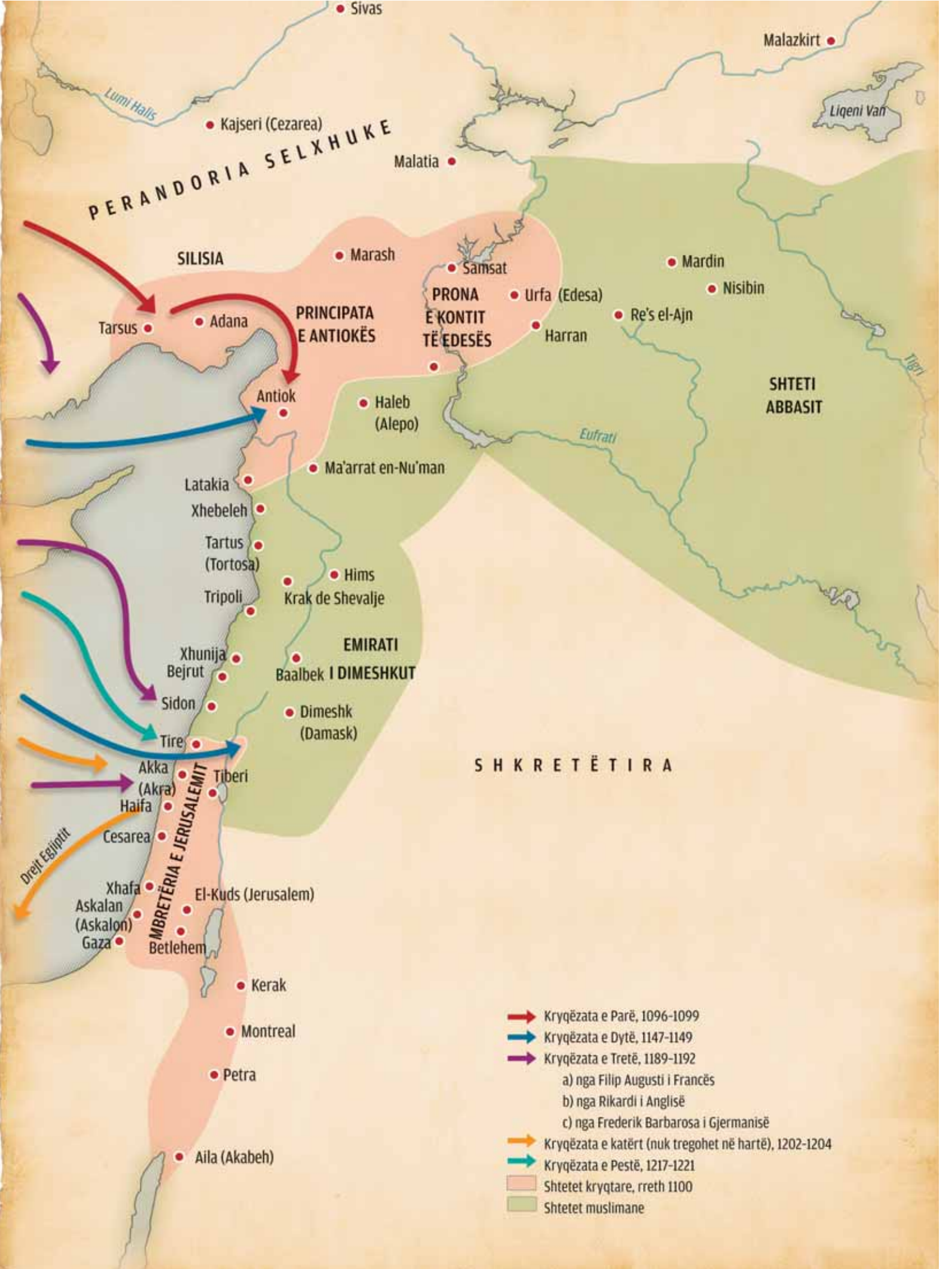
Shkenca e *El-Xherh Ve't-Ta'dil* (Shqyrtimi i karakterit)

Kjo shkencë synon të shqyrtojë të gjitha të dhënat e disponueshme, me qëllim që të përcaktojë besueshmërinë e personit si një raportues i *hadithit*. Kjo është aparatura kritike e shkencës së mëparshme, mbasi ajo mëton të përpunojë një formë të plotë të kritereve, me qëllim që të caktojë për secilin raportues shkallët e ndryshme të besueshmërisë.

Rregulli i parë ishte se e gjithë kritika e karakterit personal duhet të ishte punë e të gjallit për të vdekurin. Çdo kritikë prej të gjallit për të gjal-



Foto 13.2 Medresja Zejtunijje e themeluar nga komandanti emevit Hasan b. Numan el- Gassani (80/700), Tunis.


Sivas
Malazkirt
Lumi Halis
Liqeni Van
Kajseri (Cezarea)
PERANDORIA SELXHUKE
Malatia
SILISIA
Marash
Samsat
Mardin
Nisibin
PRONA E KONTIT TË EDESËS
Urfa (Edesa)
Re's el-Ajn
Tarsus
Adana
PRINCIPATA E ANTIOKËS
Harran
Tigri
SHTETI ABBASIT
Antiok
Haleb (Alepo)
Eufrati
Ma'arrat en-Nu'man
Latakia
Xhebeleh
Tartus (Tortosa)
Hims
Krak de Shevalje
Tripoli
EMIRATI I DIMESHKUT
Xhunija
Bejrut
Baalbek
Sidon
Dimeshk (Damask)
Tire
SHKRETËTIRA
Akka (Akra)
Tiberi
Haifa
MBRETËRIA E JERUSALEMIT
Cesarea
Drejt Egjiptit
Xhafa
El-Kuds (Jerusalem)
Askalan (Askalon)
Gaza
Betlehem
Kerak
Montreal
Petra
Aila (Akabeh)
Kryqëzata e Parë, 1096-1099
Kryqëzata e Dytë, 1147-1149
Kryqëzata e Tretë, 1189-1192
a) nga Filip Augusti i Francës
b) nga Rikardi i Anglisë
c) nga Frederik Barbarosa i Gjermanisë
Kryqëzata e katërt (nuk tregohet në hartë), 1202-1204
Kryqëzata e Pestë, 1217-1221
Shtetet kryqtare, rreth 1100
Shtetet muslimane

lin ishte *ipso facto* e papranueshme. I dyti erdhi kriteri i racionalizmit, përpikërisë, pafajësisë apo ndershmërisë ligjore *(adl)*, dhe besnikërisë ndaj Islamit. Racionalizmi apo arsyeshmëria supozohej nëse njoftimi kishte ndodhur në moshën e pjekurisë së njoftuesit, e cila u përcaktua si pjekuria seksuale për të dëgjuarit e një *hadithi*, dhe mosha prej pesëmbëdhjetë, apo më sipër, për të raportuarit e tij. Racionalizmi gjithashtu supozohej të nënkuptonte se raportuesi e kishte drejtuar jetën e tij personale dhe familjare, aktivitetin e tij ekonomik dhe shoqëror, në një mënyrë të logjikshme dhe të vetëdijshme. Ai nuk duhej të ishte i njohur për kapërcime irracionale të temperamentit, në të cilat ai e humbiste vetëkontrollin.

Me përpikëri *(dabt)* kritikët nënkuptuan aftësinë e njoftuesit për të dalluar midis të dhënave të sakta dhe të rreme, qoftë në lidhje me njoftuesin, qoftë me tekstin që njoftohej. Sipas një studiuesi, një raportues e humbiste besueshmërinë e tij nëse ai raportonte rreth shokëve të shquar atë që nuk njihej zakonisht rreth tyre; nëse ai raportonte një *hadith* të vetëm që ishte i dyshimtë mbi baza të tjera; nëse njoftimi i tij përfshinte gabime të gjuhës, diksionit, përbërjes, apo të renditjes së raportuesve në zinxhir; apo, së fundi, nëse ai raportonte një *hadith* që nga ana tjetër njihej të ishte fals. Pafajësia ligjore u përcaktua si pasja e një dëshmie të një sjelljeje pa të meta. Ajo që veçanërisht e zhvlerësonte pafajësinë ligjore ishte çdo provë fajësie e mëparshme për krim (*hadd*), bërje dëshmie e rrejshme, apo çdo sjellje e keqe që përfshinte punë të turpshme morale. Mungesa publike për të zbatuar detyrat e *sheriatit*, për të qenë i ndershëm edhe me vepra edhe me fjalë, ishin gjithashtu zhvlerësuese. Pafajësia ligjore mund të vërtetohej me anën e dëshmisë solemne të çdo personi të pafajshëm ligjërisht; por për këtë qëllim urdhërohej që ai që dëshmonte për pafajësinë ligjore të një personi tjetër duhej të ishte ose fqinj gjatë gjithë jetës së tij, ose partner i tij në disa iniciativa të rëndësishme ekonomike, ose shok i tij në disa udhëtime të gjata dhe të rrezikshme – duke vërtetuar kështu në mënyrë empirike karakterin e mirë, jo thjesht mbi besimin e mirë fetar. Kritikat vendosën se karakteri i mirë, i vërtetuar nëpërmjet dëshmisë së padyshimtë të sjelljeve të drejta me shokët nga ana e një njeriu, çlirimi nga çdo shkelje e premtimit, apo nga çdo dhunim i virtyteve themelore të Islamit, ishin më të fuqishme sesa pafajësia ligjore e vërtetuar nga rekomandimi i dikujt.

Nën rigorozitetet e tilla, megjithatë, dija islame ishte mjaft realiste për të siguruar rregullat për t'iu



Foto 13.3 Një leuhë e Kaligraf Huseyin Habli Efendiut.

besuar e atyre njoftuesve, të dhënat e të cilëve linin deri diku për të dëshiruar. Ata hartuan një njehsues të virtytit me anën e të cilit mund të peshoheshin pikat e mira kundrejt pikave të këqija; dha ata vendosnin në favor të atij njoftuesi, balanca përfundimtare e të cilit ishte pro-virtytit. Zbatimi i këtyre kritereve bëri caktimin për secilën hallkë në zinxhirin e raportuesve të një vendi në një shkall-

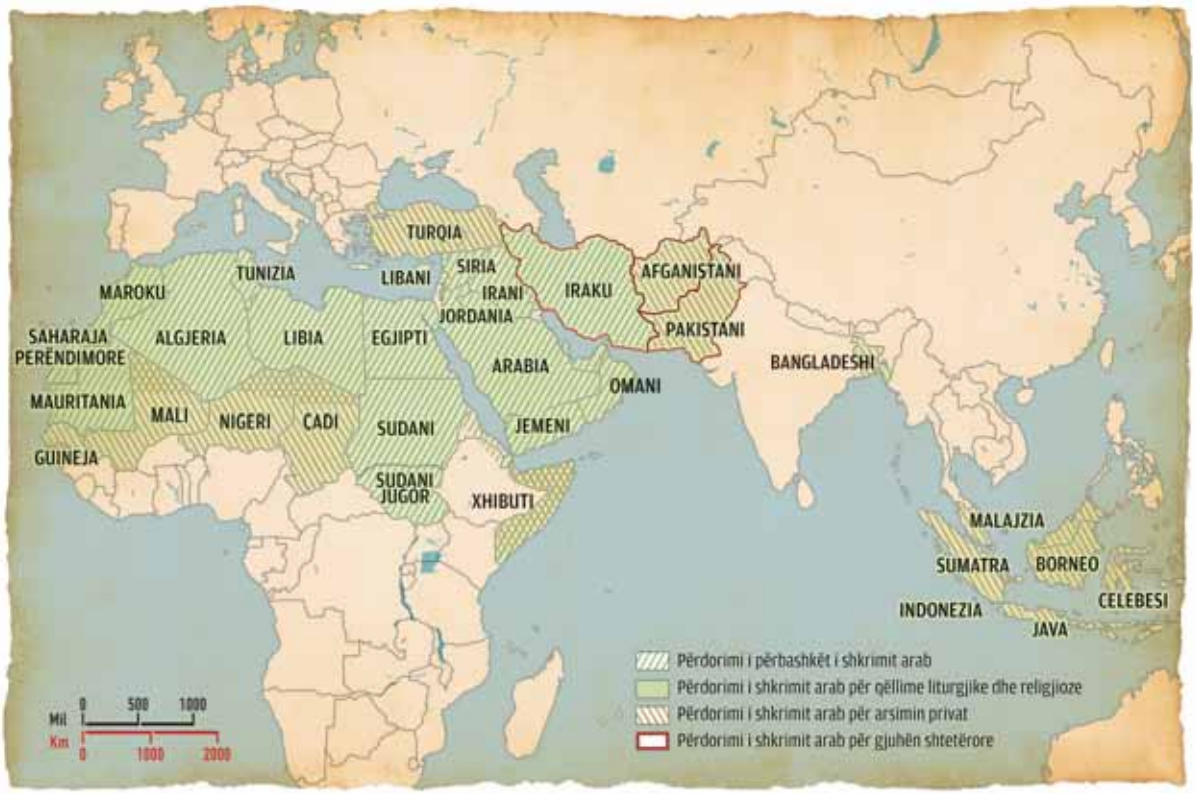
PASOJAT E KRYQËZATAVE

1. Shkatërrim i muslimanëve dhe qyteteve të tyre; i të krishterëve lindorë dhe kishave të tyre, duke përfshirë Kostandinopojën; dhe i çifutëve evropianë gjatë rrugës së kryqtarëve.

2. Urrejtje dhe zemërim midis të krishterëve evropianë nga njëra anë, dhe të krishterëve, muslimanëve dhe çifutëve të Lindjes nga ana tjetër; shtrembërim i Islamit në mendjet e krishtera. Të dyja të këqijat vazhdojnë edhe sot.

3. Një rrjedhje e kulturës dhe qytetërimit nga Lindja në Perëndim. Kryqtarët morën me vete artet e mjekësisë dhe spitalet; banjat publike; librat mbi astronominë, gjeometrinë dhe letërsinë; instrumentet muzikore; artet ushtarake dhe heraldikën; frutat dhe perimet; parfumet dhe sheqerin; mullinjtë me erë dhe rrotat hidraulike; tekstilet; monedhat prej ari; busullën; dhe artet e lundrimit.

◀ Harta 48 Kryqëzatat



Harta 49 Shkrimi arab në Botën Muslimane

ëzim prej dymbëdhjetë nivelesh. Imam el-Buhari (256/869), Ibn Sa'd (230/844), Jahja ibn Me'in (233/817), Ibn Hanbel (241/855), dhe Malik ibn Enes (179/795) ishin midis më të mëdhenjve në këtë fushë, që shkruan rezultatet e kërkimeve të tyre për të mirën e gjeneratave të mëvonshme.

Shkenca e *Ilelu'l-Hadithit* (shkaqet e zhvlerësimit të *hadithit*) dhe *Garibul-Hadithit* (jo aq i njohur)

Të dyja këto disiplina synojnë ta shqyrtojnë secilin *hadith*, për të verifikuar se ai është i lirë nga çdo shkak zhvlerësues. E para kërkon të dhëna për çdo mospërputhje historike, e dyta e shqyrton *hadithin* në fjalë në dritën e të gjithë *ahaditheve* të tjera për të siguruar pazakonshmërinë apo veçantinë e tij. Me qëllim që ta kryejë punën e saj, shkenca e *Ilelu'l-Hadithit* shqyrton kontekstet situacionale në të cilat ka ndodhur *hadithi*. Në një farë mënyre, rrethanat historike në të cilat veprimi i Pejgamberit ishte bërë, deklarata e tij ishte thënë, apo gjykimi i tij ishte njoftuar, caktuan dokumentimin për të qenët *ilet*, që i atribuohej apo jo secilit *hadith*. Shqyrtimet e të dyja këtyre disiplinave plotësuan njohjen e kuptimit të *hadithit*, domethënies së tij historike, pajtimit të tij apo ndryshimit të tij prej *hadithit* tjetër. Njohja e tillë ishte e domosdoshme për nxjerrjen e ligjit prej çdo *hadithi* të dhënë.

Studiuesit muslimanë, megjithatë, nuk vendosën kritere për përcaktimin e *ilelit*, sikurse bënë në rastin e kritikës së raportuesve. Situatat historike ishin aq të pafundme në ndryshueshmëri, sa që shkaqet për dëmtim nuk mund të renditeshin apo klasifikoheshin në mënyrë të saktë. Shkaqet për kategorizimin apo jo të *hadithit* si *garib* ishin po ashtu të papërcaktuara për shkak të numrit të pafundmë të shkaqeve të mundshme për gjykimin e një *hadithi* si "të panjohur". Kur u pyetën për emrin e kritereve të tilla, studiuesit e *hadithit* të specializuar në këto dy degë të dijes ishin përgjigjur me fjalët e Ibn Haxherit, një prej autoriteteve më të mëdha në fushë: "Kjo është një prej degëve më të vështira të njohjes, sepse ajo kërkon vizionin më të mprehtë dhe njohjen më të gjerë të mundshme të historisë, të raportuesve, të marrësve të *hadithit*, të teksteve dhe zinxhirëve të të gjitha *ahaditheve* të tjera. Disa prej nesh kanë njohje dhe të tjerë jo."[1] Megjithatë, në *Ma'rifet Ulumi'l-Hadith* të tij, el-Hakim en-Nejsaburiu guxoi t'i përvishej kësaj pune të pamundshme dhe i sistemoi shkaqet e pavlefshmërisë nën dhjetë kategori, duke i renditur ato sipas shkallës së tyre të rëndësisë.

Dija islame ka dhënë një numër veprash të shkëlqyera në dy fushat e përmendura këtu. Ato janë *Kitabu'l-Ilel*, nga Ali ibnu'l-Medini (234/818), mësues i Imam el-Buhariut; *Ez-Zehru'l-Metlul fi'l-Haberi'l-Ma'lul*, nga Ibn Haxher el-Askalani (853/1449); dhe *El-Ilelu'l-Matenahijeh*, nga Ibnu'l-Xhevzi (655/1257).

Shkenca e *Muhtelefu'l-Hadithit* (Harmonizimi i *Hadithit*)

Madje edhe pas kalimit të të gjitha testeve të sipërpërmendura, *ahadithet* mund ta kundërshtojnë njëri-tjetrin, ose të paraqiten në një mënyrë të tillë si për ta zvogëluar vlefshmërinë e tjetrit. Mospërputhja, variacioni, apo kontradikta e tillë e plotë mund të jetë e vërtetë; ose ajo mund të jetë vetëm në dukje dhe një gabim i patëkeq. Në rastin e parë, një prej *haditheve* duhet të jetë fals, apo më pak i vlefshëm se tjetri; ose njëri mund të jetë shfuqizuar nga ana e tjetrit gjatë një ndryshimi real të gjykimit nga ana e Pejgamberit (*nes'h*). Në rastin e dytë, gabimi duhet të korrigjohet dhe kontradikta të largohet. Njoftimet duhet të lidhen me dy ngjarje në jetën e Pejgamberit më mirë sesa me një; apo ndryshimi mund të shpjegohet për shkak të analizës gjuhësore.

Studiues të shumtë të *hadithit* shkruan vepra në këtë fushë dhe hartuan rregulla dhe metoda për të shqyrtuar probleme të ndryshme. Ata i klasifikuan mundësitë e gabimit si edhe të zgjidhjeve të tyre; ata caktuan edhe shkallët e vlefshmërisë për *hadithet* sipas masës në të cilën ata i përmbushnin kërkesat e provuara. Imam esh-Shafi'iu (204/819) shkroi *Ihtilafu'l-Hadith*; Abdullah ibn Kutejbeh (276/889) shkroi *Kitab Te'vil Muhtelefi'l-Hadith;* Ebu Xhafer et-Tahavi (321/933), *Mushkil el-Athar* dhe Ebu'l-Ferexh ibnu'l-Xhevzi (597/1290), *Et-Tahkik fi Ahadithi'l-Hilaf*. Këto vepra janë më të mirat në shkencën e harmonizimit të *hadithit*.

Shkencat e gjuhës dhe ato të Kur'anit

Të gjitha shkencat që u diskutuan në kapitujt 11 dhe 12, qoftë ato të gjuhës arabe, qoftë ato të Kur'anit, aplikohen njëlloj për *hadithin*, me përjashtim të njërës – shkencës së *i'xhaz el-Kur'an* – meqë *sunneti* nuk është hyjnor, por njerëzor. Parimet, metodologjitë dhe kriteret e zhvilluara prej të gjitha këtyre shkencave u aplikuan për *hadithin* me rezultate të shkëlqyera.

SHKRIMI ARAB

1. Trashëgimia kulturore: Prej shfaqjes së Islamit deri tani.
2. Përdorimi liturgjik: tërë bota muslimane
3. Arsimi fetar: e tërë bota muslimane
4. Për të gjitha qëllimet: bota arabe
5. Përdorimi dekorativ estetik: tërë bota muslimane
6. Arsimi fillor dhe i mesëm: të gjitha vendet e tjera përveç botës arabe.

NDRYSHIMI NË SHKRIMIN LATIN

1. Ndryshimi prej Qeverisë Koloniale Britanike

GJUHA	VENDI	KOHA
Hausa	Gana, Nigeria	Pas Luftës I Botërore
Svahili	Kenia, Tanzania	Pas Luftës I Botërore
Maleze	Malajzi	Pas Luftës I Botërore

2. Ndryshimi prej Qeverisë Koloniale Franceze

Bambara	Senegali deri	Pas Luftës I Botërore
Malinke	te Bregu i Fildisht	"
Teda	Çadi, Nigeri, Mali	Pas Luftës I Botërore
Tamaçek	"	"

3. Ndryshimi prej Qeverisë Koloniale Holandeze

Maleze	Indonezia	Pas Luftës I Botërore

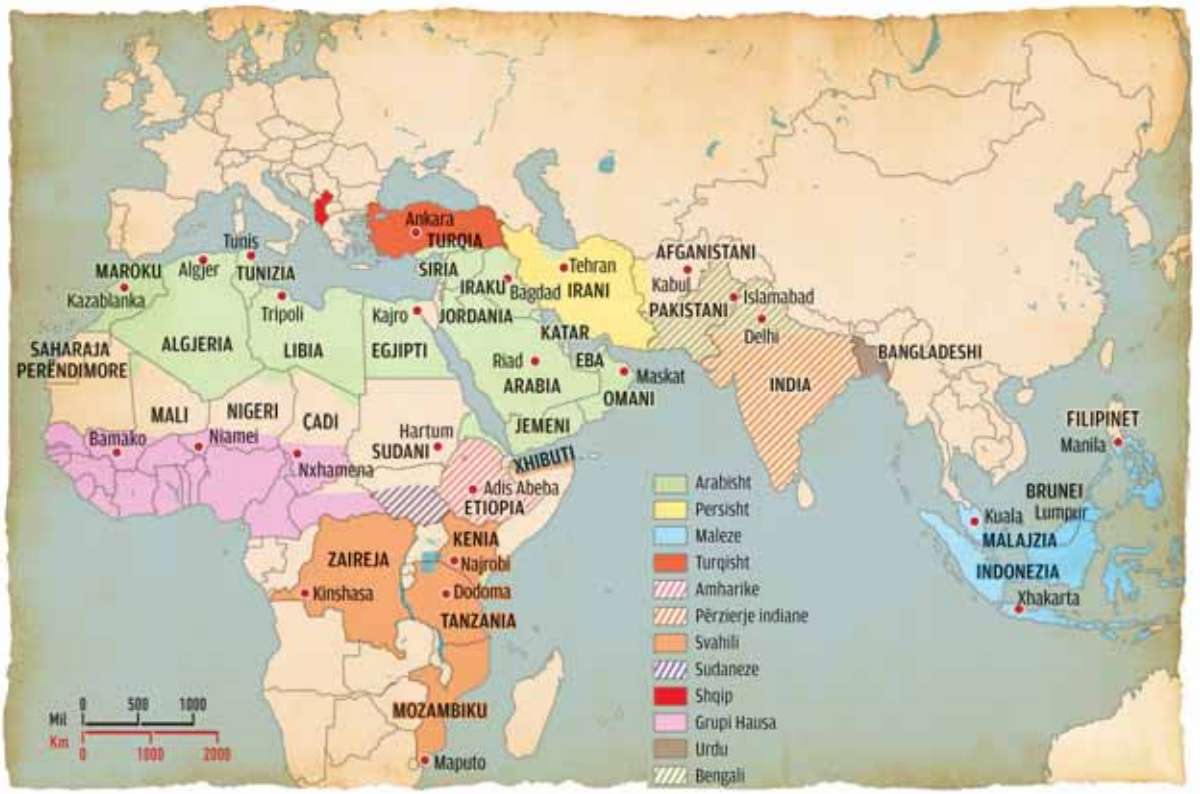
4. Ndryshimet e bëra prej Qeverive Shtetërore

Turqishte	Turqi	Pas Luftës I Botërore
Shqipe	Shqipëri	Pas Luftës I Botërore
Gjuha azeriane	Azerbajxhan	pas vitit 1991
Kroatishtja	Kroaci	pas vitit 1992
Boshnjakishtja	Bosnjë e Hercegovinë	pas vitit 1992
Gjuha turkmene	Turkmenistan	pas vitit 1993
Gjuha yzbeke	Yzbekistan	pas vitit 2002

NDRYSHIMI NË SHKRIMIN CIRILIK

Prej Qeverisë Koloniale të BRSS.

GJUHA	VENDI	KOHA
Gjuha azeriane	Azerbajxhan	1923-1939 me alfabet latin, 1939-1991 me alfabet cirilik, nga 1991 deri më sot me shkronja latine
Gjuha kazake	Kazakistan	1927
Gjuha kirgize	Kirgizi	1927
Gjuha taxhike	Taxhikistan	1940
Gjuha tatare, bashkire	Tataristan	1927 (Tatarët e Kazanit)
Gjuha turkmene	Turkmenistan	1928-1940 me alfabet latin, 1940-1993 me alfabet cirilik, nga 1993 e këndej me alfabet latin
Gjuha yzbeke	Yzbekistan	1924-1940 me alfabet latin, 1940-2002 me alfabet cirilik, nga viti 2002 e këndej sërish me alfabet latin
Gjuha tuvase	Alfabeti tuvas	latin-ujgur-goktyrk, pas vitit 1940 me alfabet cirilik
Mongolishtja	Mongoli	Kalimi nga alfabeti ujgur në atë cirilik: 1941
Gjuha malazeze	Mali i Zi	



Harta 50 Gjuhët e Botës Muslimane

REZULTAT E DIJES ISLAME NË SHKENCAT E *HADITHIT*

Një milion apo më tepër *ahadithe* ishin në qarkullim, nga fundi i shekullit të dytë sipas Hixhretit. Detyrat e mbledhjes, klasifikimit dhe vlerësimit të tyre ishin shumë të vështira. Megjithatë, studiuesit muslimanë vazhduan punën me zell. Shpesh atyre iu duhej të udhëtonin mijëra milje me qëllim që të verifikonin mundësinë e një hallke në zinxhirin e raportuesve, apo saktësinë e një fjale, apo të një shprehjeje, në tekstin e një *hadithi*. Por ata ishin shumë më tepër të përkushtuar sesa të dëshiruar për t'u shpërblyer, mbasi çështja lidhej me religjionin e tyre dhe Pejgamberin e tyre. Studimit iu deshën disa gjenerata për të përfunduar dhe ai rezultoi me miratimin e përgjithshëm të gjashtë përmbledhjeve si autoritative. Këto janë veprat e el-Buhariut, Muslimit, Ebu Davudit, en-Nesa'iut, et-Tirmidhiut dhe Ibn Maxhes. Dy koleksione të tjera u vlerësuan prej disa muslimanëve si njëlloj autoritative: ato të Malik ibn Enesit dhe Ahmed ibn Hanbelit. Përtej këtyre, ekzistonin shumë koleksione të tjera, të cilat studiuesit i klasifikuan si të pasigurta, sepse autorët e tyre ishin të dobët në aplikimin e kritereve të disiplinave. Këto përmbledhje të pasigurta përfshinin disa *ahadithe* të vërteta si edhe ato që ishin të dobëta, problematike dhe të dyshimta. Përmbledhje të tjera ishin të njohura për sektarizmin dhe paragjykimin e tyre.

Për sa u përket gjashtë përmbledhjeve autoritative, disa studiues kanë pranuar se përmbledhja e Ibn Maxhes nuk ishte aq kritike sa pesë të tjerat; dhe si rrjedhim ata e kishin zëvendësuar atë me ato të Malikut dhe Ibn Hanbelit, duke i bërë kështu shtatë në numër përmbledhjet autoritative në kategorizimin e tyre. Midis këtyre, përmbledhjet e el-Buhariut dhe Muslimit janë veçanërisht të besueshme dhe qëndrojnë veç, mbi të tjerat. Midis koleksioneve të këtyre dy studiuesve, ajo e Buhariut pati përparësi në besueshmëri dhe autoritet. Një nivel akoma më i lartë autoriteti u përket atyre *ahaditheve* të raportuara edhe prej el-Buhariut edhe prej Muslimit.

Numri i *ahaditheve* që u konsideruan dhe u njoftuan si të vlefshme hodhën shumë dritë mbi vlefshmërinë e përmbledhjeve. Ibn Hanbeli shqyrtoi 750.000 *ahadithe*, prej të cilave ai zgjodhi 40.000 si të vlefshme. El-Buhariu shqyrtoi 300.00 të raportuara prej 1.000 autoriteteve dhe zgjodhi vetëm 7.275 si të vlefshme. Midis të vlefshmeve të pranuara prej el-Buhariut, ekzistonin përsëritje të shumta të cilat, nëse do të eliminoheshin, do ta çonin numrin e *ahaditheve* të pranuara nga ana e tij në 2.602. Nëse të njëjtat kritere do të aplikohe-

shin për përmbledhjen e Muslimit , ne do të gjenim se autori pranoi rreth 4.000 *ahadithe* si të vlefshme. Ato *ahadithe* që u gjykuan autentike, edhe prej el-Buhariut, edhe prej Muslimit u numëruan rreth 1.500.

Për sa i përket vlefshmërisë apo autencitetit, studiuesit e *hadithit* e kanë klasifikuar *hadithin* në katër kategori kryesore: *Sahih* apo autentik; *Hasen,* apo i mirë, i mundshëm për të qenë autentik; *Da'if*, i dobët, apo i mundshëm për të qenë joautentik, dhe *Mevdu'*, apo i trilluar dhe prej këtu jo *hadith*. Ligjet që buruan prej dy të parave janë të detyrueshme për të gjithë muslimanët; ligjet që rrodhën prej *Da'ifit* nuk janë të detyrueshme, por rekomandohen për zbatim.

Cilësitë që arsyetojnë klasifikimin e *hadithit* në kategorinë *Sahih*, më i larti në autenticitet, janë si vijojnë: (1) *musned*, që do të thotë se ai raportohet prej një zinxhiri të pandërprerë raportuesish të kualifikuar që kthehen prapa deri te Pejgamberi, çdo anëtar i të cilit e ka dëgjuar atë personalisht prej hallkës tjetër në zinxhir (të dëgjuarit është forma më e besueshme e transmetimit); (2) *mutevatir*, apo e treguar përgjithësisht prej të paktën katër, por nganjëherë prej 310 raportuesish të ndryshëm, në formë apo domethënie saktësisht të njëjtë, pa kundërthënie me ndonjërin; (3) e çliruar absolutisht prej çfarëdo të mete që rezulton prej kontekstit historik, apo në lidhje me *hadithet* e tjera, dhe që plotëson çdo kërkesë të racionalizmit, koherencës, përputhjes me faktin historik dhe përputhshmërisë me gjuhën dhe stilin e pranueshëm; dhe (4) të gjitha hallkat në zinxhirin e raportuesve i përmbushin të gjitha kërkesat, dhe formojnë kështu një zinxhir të pakundërshtueshëm, anëtarët e të cilit nuk mund të pranohet racionalisht që të jenë pajtuar për mashtrim, falsifikim, apo gabimin e patëkeq.

Hadithi që cilësohet në kategorinë e dytë, *Hasen*, përmbush të njëjtat kërkesa si *Sahih*, përveç njërës, dhe pikërisht, përpikërisë. Disa njoftime të tij shfaqin pasaktësi në raportim. Shembujt *Da'if* janë më kompleksë. Ata hyjnë në po aq shumë lloje dhe klasa sa ekzistojnë pika që iu japin dobësinë e tyre. Pjesa më e madhe e librave të *hadithit* numëron rreth njëzet kategori të tilla, dhe disa shkojnë lartë deri në shtatëdhjetë e pesë lloje apo shkallë të dobësisë.

Nga ndershmëria e tyre absolute në çështjet e fesë, studiuesit e Islamit nuk guxuan t'i asgjësonin *ahadithet* që kriteret e tyre i kishin provuar të ishin të dobët apo të trilluar. Ata i ruajtën ato dhe i klasifikuan, i regjistruan dhe i botuan në përmbledhje të posaçme. Ata dhanë shkaqet apo dëshminë e gjykimeve të tyre dhe madje caktuan shkallët e joautencitetit tek ato, prej *ahaditheve* të falsifikuara haptas, deri te ato që përfshinin fjalë apo ide tërësisht të papërshtatshme për Pejgamberin.

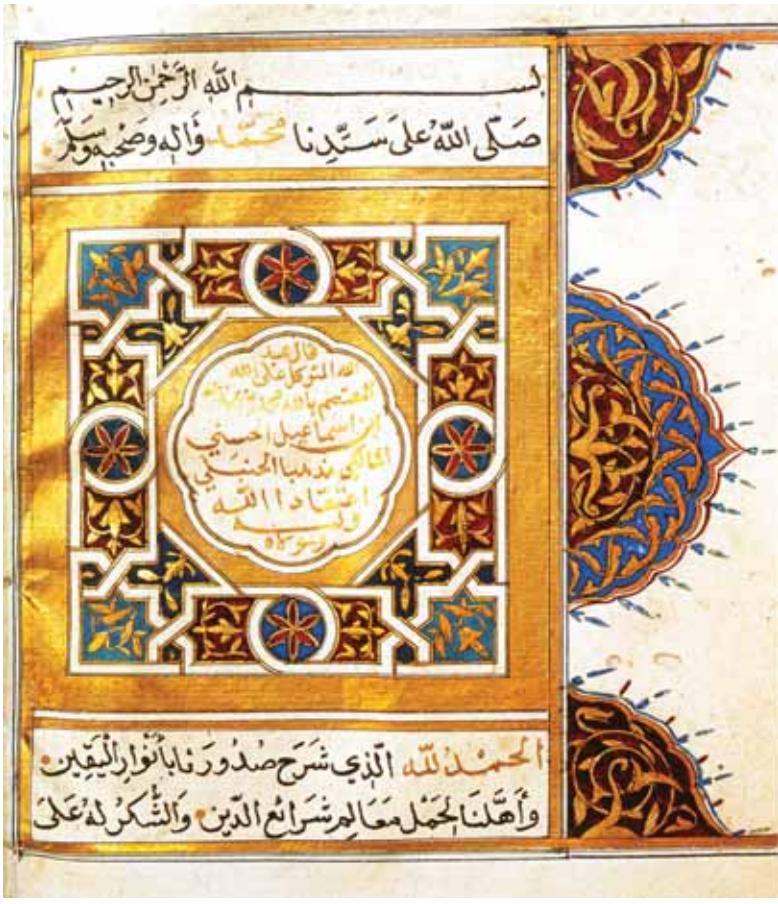


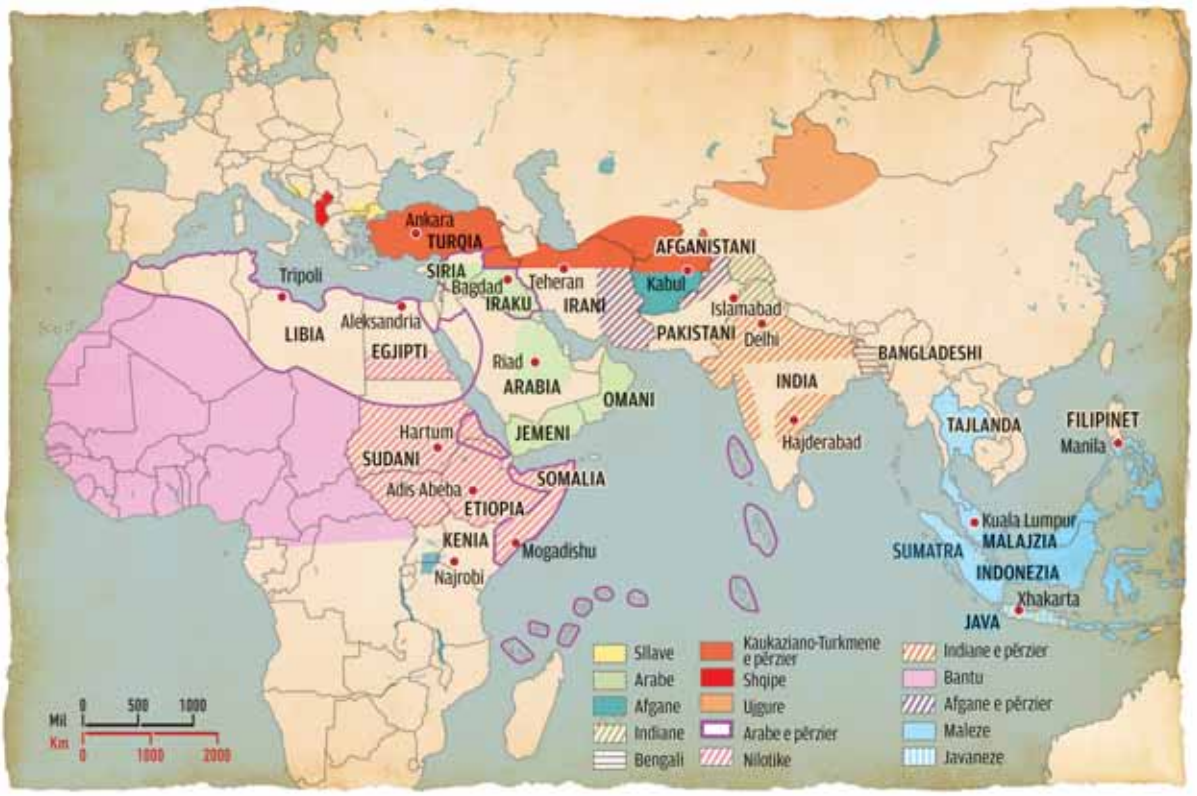
Foto 13.4 Një faqe nga përmbledhje e hadithit me datë 1204. Biblioteka Karavijjin, Maroko.

PËRFUNDIM

Nuk ka dyshim se shkencat metodologjike të



Foto 13.5 Një detal nga Hiljeja e kaligraf Mehmed Selim Sirri Efendiut.



Harta 51 Etnografia e botës muslimane

Islamit ishin ndërmjet arritjeve më të rëndësishme të tyre. Dhe as nuk mund të ekzistojë ndonjë dyshim se feja e Islamit, për shkak të këtyre shkencave, arriti për vete statusin më autentik midis religjioneve të botës. Po të ktheheshin themeluesit e religjioneve të botës sot, asnjë, përveç pejgamberit Muhammed, nuk do të ndiej si në shtëpi me atë që kaluar brez pas brezi përgjatë shekujve si e ardhur prej tij. Kush mund të tregojë për atë që religjioneve të tjera mund t'u kishte ndodhur nëse pasuesit e tyre do të kishin zhvilluar dhe aplikuar shkencat kritike metodologjike të muslimanëve në shekullin e parë apo të dytë të historisë së tyre? Perëndimi ia doli mbanë në të zhvilluarit e kritikës biblike në dy shekujt e fundit. Çdokush duhet ta pranojë se kjo disiplinë ka arritur suksese brilante, por fakti se ajo ndodhi tetëmbëdhjetë shekuj më vonë e heq mundësinë e paraqitjes historike të religjionit në pajtim me këto arritje. Në vend të kësaj, ajo ka rezultuar në pranëvënien e dy alternativave: skepticizmit dhe fundamentalizmit naiv.

SHËNIME

1. Cituar nga Subhi es-Salih, *Ulumu'l-Hadith ve Mustalahih* (Bejrut: Daru'l-Ilm lil Melajin, bot. i dytë, 1378/1959), f. 180.

Kapitulli 14

Ligji

NEVOJA PËR LIGJ

Zoti dhe krijimi janë ontologjikisht dy sfera të ndryshme të ekzistencës. Midis tyre është i mundshëm vetëm një relacion, dhe pikërisht, se krijimi përmbush vullnetin e Krijuesit, mbasi ky i dyti është norma përfundimtare e tij apo e asaj që duhet të jetë. Në natyrë, përmbushja e vullnetit hyjnor është e brendshme dhe e domosdoshme. Përputhja e natyrës me vullnetin hyjnor është pikërisht ajo që shkencëtarët e quajnë "ligje natyrore" që nënkuptojmë ligjet hyjnore (adetullâh). Një sferë tjetër e ligjeve hyjnore është rendi shoqëror, ku njerëzit ndërlidhen me njëri-tjetrin sipas ligjeve morale dhe shoqërore, të cilat shpallja i paraqet si urdhëresa dhe nënshtrimi ndaj të cilave është i lirë. Në të vërtetë, nënshtrimi ndaj tyre, nëse nuk është i lirë, është pa vlerë. Njeriu mund të mos i respektojë ato; ose ai mund t'i realizojë ato vullnetarisht për hir të Zotit, Autorit të tyre. Përmbushja e tillë i jep njeriut një meritë tjetër, më të lartë sesa të gjitha krijesat e tjera. Kjo është ajo meritë që muslimanët e quajnë moral; e kundërta e saj është amorali. Për këtë arsye, Kur'ani tregon: "Ne i ofruam amanetin qiejve, tokës dhe maleve, e ata nuk deshën ta merrnin përsipër atë dhe u frikësuan prej tij, ndërsa njeriu e mori mbi vete." (Kur'an 33:72). Për këtë arsye Kur'ani shton, "Zoti ia mësoi njeriut emrat e sendeve [i shpalli atij esencat e tyre] dhe më pas i urdhëroi engjëjt të përuleshin përpara tij." (Kur'an 2:34). Kështu njeriu është më i lartë se engjëjt për shkak të aftësisë së tij për të vepruar moralisht. Funksioni i tij është një funksion kozmik: të aktualizojë në kohë-hapësirë pjesën më të lartë të vullnetit hyjnor – moralin – [gjë] të cilën vetëm ai mund ta bëjë.

Me qëllim që të realizohet qëllimi i krijimit duhet të plotësohen pesë kushte. Së pari, përmbajtja e urdhëresës hyjnore duhet të jetë e njohur apo, të paktën, e njohshme. Së dyti, njeriu duhet të jetë i aftë për veprim, për aktualizimin e urdhëresave hyjnore në kohë-hapësirë. Së treti, kohë-hapësira, natyra apo krijimi duhet të jetë e adaptueshme, pra, e aftë për t'u ndryshuar prej veprimit njerëzor në të duhurën e dëshirueshme. Së katërti, duhet të ekzistojë gjykimi, në mënyrë që veprimi të mos jetë më kot, por të sjellë pasoja të rëndësishme. Së



Foto 14.1 Një shkrim nga salla e gjykatës së pallatit el-Hamra: "Hyr brenda dhe pyet. Mos ki frikë nga kërkimi i drejtësisë. Atë do ta gjesh këtu".


KAZAKISTANI
BOSNJA DHE HERCEGOVINA
KOSOVA
UZBEKISTANI
KIRGIZIA
AZERBAJXHAN
TURKMENIA
TAXHIKISTANI
SHQIPËRIA
TURQIA
TUNIZIA
QIPRO
LIBANI
PALESTINA
SIRIA
IRAKU
IRANI
AFGANISTANI
KASHMIR
SAHARAJA
MAROKU
JORDANI
KUVAJT
BAHREJN
KATARI
EBA
PAKISTANI
ALGJERIA
LIBIA
EGJIPTI
ARABIA
OMAN
BANGLADESH
MAURITANIA
MALI
NIGERI
ÇADI
SUDANI
JEMENI
SENEGALI
VOLTA
E SIPËRME
ERITREA
GUINEJA
BENIN
SUDANI
JUGOR
SOMALIA
MINDANAO
BREGU
I FILDISHTË
NIGERIA
ETIOPIA
REPUBLIKA
E AFRIKËS
QENDRORE
KAMERUNI
MALDIVET
MALAJZIA
SIERRA LEONE
TOGO
KENIA
GUINEJA BISAU
GAMBIA
TANZANIA
INDONEZIA
KOMORO
Mil
Km
0
500
1000
0
1000
2000
Vendet e pavarura
Pavarësia e humbur

pesti, vlerësimi i përmbushjes nga ana e njeriut e asaj që duhet të jetë, duhet të bëhet mbi shkallën e drejtësisë absolute.

Në mbështetje të kushtit të parë, Islami mësoi se njeriu është i pajisur me të gjitha aftësitë e domosdoshme për dallimin e urdhëresave hyjnore. Atij i është dhënë të parët, të dëgjuarit, të nuhaturit, të shijuarit, të prekurit, zemra dhe të kuptuarit, si aftësi njohëse me anën e të cilave mund të dallojë shabllonet teorike dhe aksiologjike të krijimit, brenda dhe jashtë vetes, në natyrë dhe tek njerëzit e tjerë. Ai është i pajisur me gjuhë si një mjet i shprehjes diskursive, me ngjyra dhe forma, dritë dhe hije, tingull dhe imagjinatë si mjete të shprehjes estetike. Para së gjithash, ai është pajisur me arsye, me anën e së cilës mund të peshojë dhe të mendojë, të bashkërendojë dhe t'i gjykojë të gjitha gjërat. Përveç gjithë kësaj, Zoti me dashurinë dhe mëshirën e Tij i shpalli njeriut vullnetin e Tij. "Tek çdo popull – pohon Kur'ani – Zoti ka dërguar pejgamberë për t'ua mësuar atyre urdhëresat hyjnore në gjuhën e vetë atyre." (Kur'an 14:4). Arsyeja dhe shpallja janë "dy libra të hapur" në dispozicion të njeriut, për të dalluar urdhërimin hyjnor. Ndonëse të arsyetuarit njerëzor është i gabueshëm, megjithatë ai është i besueshëm si një mjet i së vërtetës, meqë mund t'i rishqyrtojë dhe korrigjojë përfundimet e tij të mëparshme. Dhe sado që shpallja nuk është e gabueshme, të kuptuarit e njeriut për të është, dhe, si rrjedhim, duhet të korrigjohet prej arsyes. Dy burimet bëhen kështu të barasvlershme në kuptimin se asnjë kundërthënie midis tyre nuk mund të jetë kurrë përfundimtare. Aty ku ekziston gabimi, rishqyrtimi me anën e arsyes është i vetmi mjet shpëtimi. Fatmirësisht, ajo është rrugëzgjidhje e hapur, e lirë, publike, e vetëdijshme dhe kritike.

Në mbështetje të kushtit të dytë, Islami mësoi se njeriu është në të vërtetë autor i veprimeve të tij, qoftë të mira apo të këqija, dhe se ky fakt është një fakt i fortë i ndërgjegjes. Njeriu bëhet i vetëdijshëm për të kur përballet me mundësi të ndryshme për veprim dhe/apo mosveprim, dhe ai vendos në favor të njërës; kur gjatë vetë ushtrimit të veprimit subjekti bëhet i vetëdijshëm se ai mund të ndikojë ose jo dhe ta ndërrojë *status quo*-në në fjalë; kur pasi ta ketë bërë veprimin, subjekti bëhet i vetëdijshëm për përgjegjësinë e tij, të fajit apo të meritës për veprimin e ndërmarrë, dhe për pasojat e tij në kohë-hapësirë.

Në mbështetje të kushtit të tretë, Islami mësoi se i tërë krijimi, me diellin, hënën dhe yjet e tij, i është nënshtruar njeriut (Kur'an 22:65; 31:20) me qëllim të të provuarit të vlerës së tij morale. Edhe shkenca edhe metafizika mësojnë domosdoshmërinë e shkakut përkatës për të shkaktuar ndonjë pasojë, si edhe domosdoshmërinë e pasojës pasi ekziston shkaku përkatës. Asnjëri nuk pohon se lidhja shkakësore përfundohet në ndonjë përcaktim tjetër prej forcave të jashtme nëse ekzistojnë të tilla; as se, kur forca të tilla hyjnë në lidhje, ato nuk gjenerojnë por vetëm e shmangin lëvizjen e lidhjes drejt një fundi ndryshe nga ai drejt të cilit ajo do të kishte lëvizur pa ndërhyrjen shtojcë. Kjo hapshmëri e natyrës në përcaktimin nga iniciativa njerëzore që vepron si shkak plotësues është saktësisht ajo që nënkuptohet me nënshtrimin e saj; dhe asgjë më tepër nuk është e nevojshme për të provuar përshtatshmërinë e saj.

Së fundi, në mbështetje të kushtit të katërt, Islami mëson se njeriu do ta marrë hakun e tij apo të saj qoftë në kohë-hapësirë, qoftë përtej saj; se gjykimi fillon në lindje, jo përpara saj. Prandaj, Islami e mohoi si të padrejtë – dhe së këtejmi të pavërtetë – çdo doktrinë të mëkatit fillestar, çdo përpjekje për ta rënduar peshoren përpara lindjes, qoftë kundër njeriut (si në Krishterim, Hinduizëm, Xhainizëm,



Foto 14.2 Një shandan me shkrim kufi dhe thuluth. Iznik 1480.

◀ **Harta 52** Pavarësia politike në botën muslimane



Foto 14.3 Një kandil i punuar në Iznik që gjendet në tyrben e Sulltan Bejazidit II (1481-1512)

dhe Budizëm) apo në favor të tij (si në religjionin grek). Merita dhe jomerita e njeriut, mbështeti ai, ishin funksione të veprave të vetë atij, asnjëherë të transferueshme. Përveç kësaj, Islami mësoi se Zoti është gjykatësi absolut, peshorja e të Cilit është ajo e drejtësisë absolute, një peshore e cila nuk e humbet kurrë as peshën e atomit të veprave të mira – apo të veprave të këqija; një peshore e cila nuk lejon ndërmjetësim prej ndokujt, as favorizim prej ndokujt.

Vizioni i Islamit nuk është pjesë e të menduarit utopist. Ai nuk iu la përpjekjes personale të mendjelartëve, për t'u aktualizuar kur ata ishin të prirë ashtu, dhe për të pësuar braktisje apo dhunim kur ata nuk ishin. Ai duhet të shpjegohet dhe u shpjegua nga *sheriati*, sistemi i ligjeve që e përfshijnë jetën njerëzore prej djepit në varr. Vlerat e Islamit, si rrjedhim, nuk mbetën dëshira etike të cilave nuk mund t'u drejtohesh në një proces ligjor. Si *sheriat* vlerat ideale gëzuan fuqinë e plotë të ligjit të pranuar dhe u bënë fakte të jetës të përditshme. Ato u bënë të njohura për të shkolluarin dhe të pashkolluarin po ashtu, një mijëvjeçar të tërë përpara kohës së shtypshkrimit. Ato u kuptuan dhe u ndoqën prej masave. Mbretërit dhe punëtorët i vlerësuan dhe iu drejtuan neneve të tyre mbi një bazë të përditshme për të korrigjuar padrejtësinë, për të justifikuar pasurinë, apo për të rivendosur një të drejtë. Ideali shoqëror u bë aq shumë pjesë e jetës, saqë spiritualiteti nuk ishte i konceptueshëm nëse nuk fillonte me përmbushjen e ligjit. Ky realizëm e ruajti përkushtimin musliman kundrejt moralizmit bosh, dhe moralin musliman kundrejt shtegtimit spekulativ të mistikëve.

Përveçse në pak raste, kuptimi i elaborimeve urdhëruese të vlerave të Islamit nuk u deklarua i shenjtëruar dhe prej këtu absolutisht i pandryshueshëm. Cilësitë e përjetësisë dhe pandryshueshmërisë u përkisnin vlerave apo parimeve që qëndronin prapa elaborimit urdhërues, dhe jo formës ligjore që iu jepej atyre nga zbërthimi i qëllimeve të ligjit në urdhra legjislative. Përjetësia dhe absolutja i përkisnin, kryesisht, postulateve aksiologjike. Me përjashtim të këtyre postulateve dhe direktivave, të gjitha elaborimet deontologjike ishin të hapura për t'u ri-interpretuar prej njerëzve. Kjo hapshmëri u diktua prej kushteve dhe situatave gjithmonë të ndryshueshme të jetës njerëzore, të cilat kërkonin, si rrjedhim, një gatishmëri nga ana e ligjit për t'i plotësuar ato në kërkim të objektivave të tij të përjetshme. *Sheriati* ishte hyjnor dhe i përjetshëm jo në kuptimin e tij, por në shpirtin e tij. Kuptimi i ligjit u respektua për shkak të prejardhjes së tij, prej atij që është hyjnor dhe i përjetshëm.

Për të drejtuar procesin e shpjegimit të vlerave të Islamit në urdhra legjislativë, dhe për t'i mundësuar *sheriatit* t'u përshtatet kushteve të ndryshueshme njerëzore, shpallja siguroi edhe ligjin, edhe mekanizmin për përtëritjen e tij. Parimet themelore, vlerat dhe plani themeltar për ligjin dhe metodologjinë, për zhvillimin e tij dinamik u dhanë nga Islami sipas autoritetit hyjnor. Muslimanët shpikën shkencën e *usulu'l-fikhut* për të sistematizuar zhvillimin e ligjit që t'u përgjigjej situatave dhe problemeve të reja dhe për të institucionalizuar adaptimin e vazhdueshëm të ligjit ndaj ndryshimit historik. Ishte detyrë e *usulu'l-fikhut* për të dalluar midis të ndryshueshmes dhe të pandryshueshmes dhe për të zhvilluar një metodologji prej parimeve relevante të dhëna në Kur'an dhe *sunnet* për ndryshimin drejtues. E pandryshueshmja përfshiu ligjet urdhëruese (*mekadir*) të Kur'anit dhe *sunnetit*, të detyrueshme sikurse ishin prej teksteve të tyre. Meqë muslimanët ishin absolutisht të sigurt për prejardhjen hyjnore, si edhe për transmetimin e pastër të teksteve të tyre, ligjet urdhëruese të Kur'anit dhe *sunnetit* ishin të ndjeshme vetëm ndaj hermeneutikës gjuhësore, sqarimit të qartë të domethënieve të tyre gramatikore, sintaksore dhe

leksikografike. Këto u pranuan universalisht si të detyrueshme dhe të pandryshueshme prej muslimanëve të të gjitha kohëve. Pjesa tjetër e përmbajtjes juridike e Kur'anit dhe *sunnetit* u gjykua, nga ana tjetër, prej të gjithë muslimanëve, si e mundshme për ndryshim dhe zhvillim, ndonëse lindën mosmarrëveshje në lidhje me zbatimin e parimeve metodologjike që drejtojnë ndryshimin. *Usulu'l-Fikh* lindi me qëllim që të vendosë kriteret e vlefshmërisë për zhvillimin e ligjeve të reja nga burimet e tyre në shpallje.

Ixhmaja dhe *kijasi* nuk hasën mosmarrëveshje midis muslimanëve dhe u pranuan si parime të vlefshme të legjislacionit prej të gjitha shkollave. *Ixhmaja* përbëhet nga pajtimi i të gjithë juristëve në çdo periudhë të dhënë mbi një çështje të ligjit. *Kijasi* përbëhet nga përfshirja e një çështje të re nën ligjin e pranuar, për shkak të ekuivalencës së shkaqeve që ndodhen në themel të tyre. Këtyre kritereve themelore, *usulu'l-fikhu* iu shtoi këto që vijojnë:

1. *Et-temessuk bi'l-asl*, rregulli që fillimisht dhe esencialisht të gjitha veprimet e dobishme janë të ligjshme, të gjitha gjërat e dëmshme të paligjshme.

2. *Istis'habu'l-hal*, rregulli që ligjet janë përherë të vlefshme po të mos ekzistojë dëshmia që e kundërshton natyrën e tyre të dobishme.

3. *El-mesalihu'l-murseleh*, rregulli që një dobi gjykohet legjitime nëse nuk njihet që *sheriati* ta ketë vendosur apo kundërshtuar atë.

4. *Edh-dhera'i*, rregulli që legjitimiteti i asaj që është e vlefshme ndikohet drejtpërsëdrejti nga dobia apo dëmi implicit në qëllimin final drejt të cilit ajo të shpie.

5. *El-istikrau'n-nakis*, rregulli që një ligj universal mund të burojë nga një ligj i pjesshëm nëpërmjet përgjithësimit në ngjitje, nëse nuk njihet asnjë përjashtim që e kundërshton përgjithësimin.

6. *El-istihsan*, rregulli që një *kijas* më i dobët mund të preferohet ndaj një më të forti, nëse ai i përmbush qëllimet kryesore të *sheriatit* më mirë.

7.*El-'urf ve'l-adeh*, rregulli që zakoni dhe praktika e vendosur mund të jenë burime të ligjshme të ligjit.

Me anën e këtyre mënyrave, shkenca e *usulu'l-fikhut* vendosi metodologjinë e deduksionit logjik dhe ekstrapolimit analogjik nga *data revelata*, si edhe kriteret për zbulimin empirik të mirëqenies



Foto 14.4 Çini në rrethin e të cilit është shkruar hadithi: "Bujari është afër xhennetit". Iran, Nishapur, shekulli 10.

së përgjithshme të njerëzve. Për shumicën mbizotëruese të muslimanëve, aktualizimi i drejtësisë dhe mbajtja e barazisë, vendosja në mënyrë kritike e rekuizitave të mirëqenies publike dhe klasifikimi i tyre – ose nëpërmjet deduktimit direkt ose indirekt, preferencës juridike apo shqyrtimit juridik të së mirës së përgjithshme nën qëllimet kryesore të ligjit – u vlerësua si kulmi i diturisë juridike dhe përkushtimit islam.

Ne, si rrjedhim, nuk jemi duke trajtuar as një ligj të fosilizuar, forma apo kuptimi i të cilit është i pandryshueshëm, as një fluks urdhrash që ndryshojnë sipas çdo situate. Më saktë, ligjet e Islamit u ankoruan në parimet apo vlerat e përjetshme, aplikimi i të cilave zhvilloi situatat njerëzore që vijuan, por vetëm me garanci kritike për qëndrueshmërinë e këtyre parimeve dhe vlerave.

VLERAT E *SHERIATIT*

Sheriati dhe drejtësia

Muslimanët besojnë se *sheriati* është pronë e të gjithë njerëzimit, se gjithsecili ka të drejtë t'i gjykojë konfliktet me shokët e vet, sipas kushteve të tij. Askush nuk mund të ndalet që ta përdorë për ndihmë atë, nëse ai dëshiron ashtu, qoftë mashkull apo femër, i pasur apo i varfër, mbret apo endacak, i bardhë apo i zi, musliman apo jomusliman, vendës apo kalimtar, qytetar apo joqytetar. Po ashtu,



Foto 14.5 Çini në të cilën është shkruar hadithi "Bujari është afër xhenentit". Iran, Nishapur, shekulli 10.

asnjë musliman nuk është i imunizuar nga të qenët i akuzuar sipas neneve të tij. Kushdo mund të sjellë një akuzë të tillë në gjykatë dhe gjykata është e obliguar që ta shqyrtojë akuzën. Nga ana tjetër, po të mos jetë fajtor për një krim të dëmshëm ndaj shtetit, apo kundër *ummetit* në tërësi, apo po të mos ketë kryer një dëmtim trupor kundrejt të tjerëve, apo të mos ketë sulmuar pronën e tjetrit, asnjë jomusliman nuk mund të gjykohet sipas *sheriatit*, nëse ai nuk e kërkon shprehimisht atë. *Sheriati* rekomandon se jomuslimani gjykohet me ligjin e vetë atij, qoftë ai çifut, i krishterë, hindu, budist apo çfarëdo qoftë. Kjo është prerogativë e jomuslimanit të cilën *sheriati* e pranon prej njohjes së ligjeve të jomuslimanëve si njëlloj të vlefshme nën sundimin e vet.

Për këtë *sheriati* është unik në të gjitha sistemet ligjore që ka njohur historia. Vetëm ai i njeh ligjet e tjera si të vlefshme për ata që dëshirojnë t'i përkrahin ato, dhe vepron kështu në mënyrë konstitucionale apo *de jure*. Vetëm ai e bën shoqërinë muslimane pluraliste në kuptimin e vetëm që vlen realisht. Asnjë sistem tjetër ligjesh apo kushtetutë tjetër shtetërore nuk e ka shqyrtuar ndonjëherë mundësinë e caktimit të një ligji tjetër pranë tij si përjashtimësi njëlloj të vlefshme ligjore që është nga vetë esenca e sovranitetit shtetëror apo politik. *Sheriati*, përkundrazi, kurrë nuk është trembur prej bashkëjetesës së ligjeve të tjera në territorin që ai sundon dhe i ka dhënë bekimin e tij të plotë respektimit dhe aplikimit të tyre. Në të njëjtën kohë, muslimanët vazhdonin të besonin në vërtetësinë dhe vlefshmërinë e *sheriatit* dhe ndiheshin të obliguar ta ftonin njerëzimin për t'u kthyer drejt Islamit dhe *sheriatit*. Përjashtimësia e tyre ishte një çështje e epistemologjisë, metafizikës dhe etikës, jo e veprimit personal apo shtetëror. Në nivelin e veprimit, toleranca dhe pluralizmi ishin rregull.

Drejtësia është aq e rëndësishme në Islam saqë *sheriati* urdhëroi që ajo të jepet falas dhe menjëherë, me qëllim që të jetë shpejt në dispozicion për të gjithë. Prej të gjitha kontributeve të Islamit, e drejta universale për drejtësi, të cilën *sheriati* e ka mbrojtur gjatë katërmbëdhjetë shekujve të historisë së tij, është ndoshta më madhështorja. Islami mësoi se vendosja e drejtësisë në tokë është detyra supreme e çdo qenie njerëzore. Çdo njeri është fetarisht i obliguar për t'u ngritur – madje, për të sakrifikuar jetën e tij – në vendosjen dhe mbrojtjen e drejtësisë. Në të vërtetë, drejtësia është aq e shenjtëruar dhe e dëshiruar sa që çdokush, ndonëse i përulur, i varfër, apo i mjerë, duhet të ndihet absolutisht i sigurt se drejtësia është e tij për ta kërkuar dhe për ta marrë. Kjo është arsyeja se përse *sheriati* urdhëron që dhënia e drejtësisë të jetë absolutisht falas. Nuk ka taksë dhe çmim; dhe çdo gjykatë është e kualifikuar konstitucionalisht që të shqyrtojë çdo rast dhe që të kërkojë këshillën e ekspertit për cilindo. Praktika islame ka veçuar rastet në të cilat i pandehuri është shteti apo ndonjë prej zyrtarëve të tij, dhe ka caktuar për ta një gjykatë speciale të quajtur *mahkemetu'l-medhalim* (gjykata për aktet e padrejtësisë). Ligji islam nuk përdor detyrimin e pagesës për të prapësuar procesin gjyqësor; por ai përdor ndëshkime shumë të rënda për ata që paraqesin pretendime false, duke përfshirë mosdhënien e përhershme ligjore të së drejtës për votim, humbjen e statusit natyral të *adlit* (personalitetit ligjor), apo të drejtën për t'u dëgjuar në gjykatë.

Dhënia e dëshmisë konsiderohet prej *sheriatit* si një detyrim, dhe merita më e madhe i përket dhënies së dëshmisë vullnetarisht dhe përpara se të kërkohet. Duke urdhëruar barazi absolute për të gjithë ata që qëndrojnë përpara tij, *sheriati* supozon pafajësinë e tyre derisa dëshmia ligjore të ketë vërtetuar të kundërtën. Ai njeh të drejtën e cilitdo për të gjykuar dhe për të rregulluar konfliktin e tij me gjyq; dhe ai e mendon njeriun përgjegjës vetëm për veprat e tij personale, duke mohuar fuqimisht çdo sugjerim të fajit në vend të tjetrit, apo fajësisë kolektive. Në dhënien e drejtësisë, muslimanët urdhërohen të jenë shembuj dhe dëshmitarë të parë

(Kur'an 2:143), madje edhe sikur e tërë bota të veprojë ndryshe. Drejtësia islame u ndërtua mbi një parim të trashëguar nga Mesopotamia: "Jetë për jetë, sy për sy, hundë për hundë, vesh për vesh, dhëmb për dhëmb dhe për dëmtimet e tjera, shpagim të drejtë."(Kur'an 5:47), 42:21).

Sheriati dhe racionalizmi

Islami pretendon se e vërteta është një, pikërisht sikurse Zoti është Një, dhe se ajo është e njohshme për njerëzit me anën e çdonjërës prej mënyrave binjake të arsyes dhe shpalljes. E përkthyer në ligj, kjo vlerë islame urdhëron se të gjithë njerëzve u jepet e drejta për ta njohur të vërtetën; dhe se asnjë censurë apo kufizim nuk mund të imponohet prej askujt. *Sheriati* pohon se të gjithë njerëzve u jepet e drejta për të pyetur, për të kërkuar, për të mësuar dhe për t'i mësuar të tjerët, dhe urdhëron punën kërkimore dhe mësimin si detyra universale, nga të cilat nuk është i përjashtuar asnjë. Sipas *sheriatit*, shoqëria njerëzore konsiderohet si një shkollë e një shkalle të lartë ku çdonjëri është student dhe mësues në të njëjtën kohë. *Sheriati* thotë se skepticizmi ideologjik është fals, kundërshtim i hapur i Zotit dhe ai urdhëron se asnjë nuk duhet ta përkrahë atë që të shkatërrojë traditën e njohjes dhe të diturisë njerëzore, apo të pengojë cilindo nga përvetësimi i saj apo kontributi në zhvillimin e saj. *El-akl* (arsyeja apo njohja racionale) u nderua nga *sheriati* si një prej gjashtë *mekasidu'sh-sheriah* (qëllimeve themelore të ligjit) bashkë me jetën, pronën, familjen, religjionin dhe nderin.

Sheriati dhe pohimi i botës

Islami mendon se Zoti e ka krijuar jetën dhe botën për një qëllim, se ato janë vlerat parësore, aktualizimi i të cilave është i dëshirueshëm. Jeta sipas *sheriatit,* duhet të jetohet, bota të zhvillohet, instinktet të kënaqen; talentet, aftësitë dhe potencialitetet duhet të realizohen, dhe lumturia duhet të synohet dhe të arrihet. Rezultat i të gjitha këtyre aktiviteteve duhet të jetë ndërtimi dhe zhvillimi i kulturës dhe i qytetërimit. Kërkimi njerëzor i këtyre objektivave është vetë matrica në të cilën ligji dhe etika duhet të përmbushen. Ato janë, rrjedhimisht, të domosdoshme në mënyrë që të realizohet qëllimi hyjnor i vetë krijimit.

Sipas *sheriatit,* pohimi i jetës dhe i botës urdhëron se i linduri duhet të ketë të drejtën për të ekzistuar

TË DHËNA DEMOGRAFIKE PËR BOTËN ISLAME

VENDE TË PAVARURA ISLAMIKE

Shih tabelën "Shtetet islame të kohës sonë", në kopertinën e pasme të librit.

POPULLATA E VENDEVE ISLAMIKE QË ENDE S'E KANË ARRITUR PAVARËSINË(x1000)

VENDI	GJITHSEJ POPULLATË	POPULLATA MUSLIMANE	PËRQINDJA MUSLIMANE
Palestina	3,450	3,003	87
Kashmiri	7,613	5,939	78
Sinkiangu (Turkistani Lindor)	10,706	8,665	82

PAKICAT MYSLIMANE

SHTETI	POPULLATA MUSLIMANE	PËRQINDJA MUSLIMANE
Administrata Palestineze	4,173,000	98
Afrika Jugore	731,000	1.5
Angolë	190,000	1
Argjentinë	784,000	1.9
Armenia	1,000	< 0.1
Australi	365,000	1.7
Austri	353,000	4.2
Belgjika	281,000	3
Belize	1,400	0.1
Bjellorusia	19,000	< 0.1
Bocuana	8,000	0.4
Bolivia	2,000	< 0.1
Bosnjë-Hercegovina	1,522,000	40
Brazili	191,000	0.1
Bullgaria	920,000	12.2
Burma (Mjanmar)	7,200	15
Burundi	180,000	2
Butan	7,000	1.0
Çekia	1,000	< 0.1
Danimarka	88,000	2
Ekuadori	2,000	< 0.1
El Salvadori	2,000	< 0.1
Eritrea	1,854,000	36.5
Estonia	2,000	0.1
Filipinet	4,654,000	5.1
Finlanda	24,000	0.2
Fixhi	53,000	6.3
Franca	3,554,000	6
Gaboni	140,000	9.5
Gana	3,787,000	15.9
Gjeorgjia	423,000	9.9
Gjermani	4,026,000	4
Greqia	310,000	3

SHTETI	POPULLATA MUSLIMANE	PËRQINDJA MUSLIMANE
Guajana	55,000	7.2
Guatemala	1,000	< 0.1
Haiti	2,000	< 0.1
Hollanda	946,000	5.7
Hondurasi	11,000	0.1
Hungaria	24,000	0.2
India	160,945,000	13.4
Irlanda	22,000	0.5
Ishujt e Kepit të Gjelbërt	1,000	< 1
Ishujt Sejshele	1,000	1.1
Italia	36,000	< 0.1
Jamajka	1,000	< 0.1
Japonia	183,000	0.1
Kaledonia e Re	7,000	2.8
Kamboxhia	236,000	1.6
Kanadaja	657,000	2.0
Kenia	2,793,000	7.0
Kina	21,667,000	1.6
Kolumbia	14,000	< 0.1
Koreja Jugore	71,000	0.1
Koreja Veriore	2,000	< 0.1
Kosova	1.663.202	95.6
Kroacia	62.977	1.47
Kuba	9,000	0.1
Laosi	2,000	< 0.1
Lesoto	1,000	< 0.1
Letonia	2,000	< 0.1
Liberia	483,000	12.2
Lituania	3,000	0.1
Luksemburgu	13,000	3
Madagaskari	215,000	1.1
Mali i Zi	111,000	17.7
Malta	1,000	< 0.2
Maqedonia	680,000	33
Mauriciusi	214,000	16.6
Mbretëria e Bashkuar	1,647,000	2.7
Meksiko	110,000	< 0.1
Moldavia	17,000	0.5
Mongolia	133,000	5.0
Mozambiki	5,224,000	22.8
Namibia	8,000	0.4
Nepali	1,231,000	4.2
Nikaragua	1,000	< 0.1
Norvegjia	65,000	1
Panama	24,000	0.7
Papua Guineja e Re	2,000	< 0.1

dhe për të jetuar, sa kohë që Zoti e lejon; se askush nuk mund të privohet nga jeta, përveçse për arsye legjitime. *Sheriati* gjithashtu urdhëron se të lindurit duhet t'i jepet e drejta për emrin e babait, për kujdesin dhe përkrahjen e tij, apo të shtetit në rast të bonjakërisë apo paaftësisë, për një arsim të lirë dhe mbrojtje prej shoqërisë dhe/apo institucioneve të saj. Çdo njeriu i jepet e drejta për profesion të zgjedhur sipas dëshirës së tij, për të marrë pjesë në bujarinë e Zotit në tokë, për t'u martuar dhe për të ngritur familje, për të fituar dhe gëzuar pasuri.

Sheriati dhe egalitarizmi universal

Islami pohon se lidhja midis Zotit dhe të gjithë njerëzve është e njëjtë, se lidhja është një funksion i krijesshmërisë, apo i vendit të tyre në kozmos. Ai i mohon si rrjedhim të gjitha pretendimet e favoritizmit apo parapëlqyeshmërisë të çfarëdo qenie njerëzore dhe i konsideron pretendimet e tilla si kërcënime ndaj transcendencës dhe ultimacisë hyjnore.

I interpretuar në ligj, ky egalitarizëm urdhëron se askush nuk mund të përjashtohet nga urdhrat e *sheriatit* mbi bazën e identitetit. Të gjithë muslimanët janë *mukel-lefun* (të detyruar për t'iu bindur ligjit) dhe janë kështu në masë të barabartë. As raca, as etnia, as gjinia, as pozita në shoqëri, as diturija, as pasuria nuk mund ta ndryshojnë barazinë e tyre përpara ligjit. Pejgamberi i qortonte fëmijët e tij dhe fakti se Muhammedi ishte babai i tyre, nuk u vlente aspak; dhe halifi Umer, nuk mund ta përjashtonte djalin e tij nga zbatimi i ligjit mbi të. Guvernatorët e provincave dhe mbretërit e konvertuar rishtas iu nënshtruan shpagimit ndaj personit më të ulët, të drejtat e të cilit ata i kishin shkelur. Madje kolektivi musliman në tërësi – *ummeti* – nuk kërkon ndihmë në kundërshtim me ligjin, dhe dënohet prej gjykatësit më të ulët kur shkel ligjin.

Egalitarizmi i *sheriatit* nuk aplikohet vetëm për muslimanët, apo për qytetarët e shtetit islam, pavarësisht prej përcaktimit të tyre religjioz. Ai aplikohet për të gjithë njerëzit në tokë, duke iu dhënë atyre të drejtën – muslimanë apo jomuslimanë, qytetarë apo joqytetarë, vendës apo kalimtarë, individ apo grup – për të hyrë në marrëveshje paqeje, tregtie, sigurie reciproke dhe marrëdhënie miqësore me shtetin islam. "Ligji i shteteve" nuk ka dëshmuar kurrë ndonjë ligj të krahasueshëm. Mbasi *sheriati* njeh të drejtën jo vetëm të të gjitha kombeve, apo popujve, apo të qeverive sovrane, për të hyrë në pakt paqeje dhe miqësie me shtetin

islam, por gjithashtu të individëve, madje vetëm mbi bazën e natyrës së tyre njerëzore. Në rast se joshtetasi, që është nënshkrues i marrëveshjes, është një musliman, duhet të aplikohet *sheriati* sipas të gjitha neneve të tij; në rastin e një jomuslimani, aplikohet ligji i *mil-letit* (komunitetit) të shkruesit të marrëveshjes, gjatë qëndrimit brenda shtetit islam. Sipas *sheriatit*, shteti islam nuk ka të drejtë të refuzojë hyrjen, apo marrëveshjen e paqes dhe marrëdhëniet miqësore, ndaj kujtdo që i aplikon, pa shkakun e duhur. *Sheriati* i jep të drejtën një personi të tillë që të ngrejë një proces gjyqësor kundrejt shtetit në ndonjë gjykatë islame.

Me qëllim që të vendosë kuptimin dhe bashkëpunimin e ndërsjellë midis shteteve – një kusht i domosdoshëm për përçimin e fjalës së Zotit – *sheriati* ndalon çdo përqeshje apo tallje të ndonjë njeriu, shteti apo religjioni tjetër dhe i deklaron veprimet e tilla të ndëshkueshme. Agresioni i një shteti kundër një tjetri është akoma më i rëndë. Ai konsiderohet prej *sheriatit* si një padrejtësi dhe si një krim që duhet të ndalet. *Sheriati* e ngarkon shtetin islam dhe të gjithë muslimanët që të ngrihen kundër agresorit. Ai i jep të drejtë viktimës së padrejtësisë për t'iu drejtuar cilësdo gjykate islame për kërkesë ankimore, dhe shteti islam e ka për detyrë që të zbatojë vendimin e gjykatës, edhe sikur ai të çojë drejt konfrontimit të dhunshëm. Për më tepër, ai i jep të drejtë viktimës së agresionit dhe padrejtësisë për të kërkuar strehim brenda shtetit islam. Shteti islam nuk mund t'i trajtojë joshtetasit mbi bazën e marrëveshjeve *ad hoc* me shtetet e tyre respektive, apo mbi atë të reciprocitetit. Duke qenë ligj i Zotit, *sheriati* nuk u nënshtrohet tekave apo interesave të qeverive apo shteteve, edhe sikur ato të jenë muslimane.

Sheriati dhe shoqëria

Islami mësoi se të gjithë njerëzit u krijuan për t'i shërbyer Zotit, dhe se fati i tyre do të varet më në fund nga përmbushja nga ana e tyre e këtij shërbimi. Ai e përkufizoi këtë shërbim me terma morale, dhe e bëri lirinë *conditio sine qua non* të tij. E interpretuar në ligj, liria paracaktoi se jeta e individit apo grupit nuk mund të regjimentohet apo të shtrëngohet në çfarëdo mënyrë, përveçse në emergjenca të jashtëzakonshme dhe të përkohshme. *Sheriati* ngarkoi ndëshkim të rëndë mbi shkelësit e lirisë së njeriut dhe i dha të drejtën personit të shtrënguar për t'u kthyer në gjendjen e tij fillestare. *Sheriati* e deklaroi çdo dëshmi apo informacion

SHTETI	POPULLATA MUSLIMANE	PËRQINDJA MUSLIMANE
Paraguaji	1,000	< 0.1
Peru	1,000	< 0.1
Polonia	48,000	< 0.1
Porto Riko	1,000	< 0.1
Portugalia	15,000	0.1
Republika Demokratike e Kongos	943,000	1.4
Republika Dominikane	2,000	< 0.1
Republika e Afrikës Qendrore	395,000	8.9
Republika e Kongos	59,000	1.6
Romania	66,000	0.3
Ruanda	182,000	1.8
Rusia	16,482,000	11.7
Sahara Lindore	510,000	99.4
Serbia	244,000	3.2
SHBA	2,454,000	0.8
Shri Lanka	1,711,000	8.5
Singapori	706,000	14.9
Sllovenia	49,000	2.4
Spanja	650,000	1
Suedia	149,000	2
Surinami	83,000	15.9
Sudani Jugor	610.000	6.2
Svazilandi	2,000	0.2
Tajlanda	3,930,000	5.8
Tajvani	23,000	< 0.1
Timori Lindor	43,000	3.8
Trinidad dhe Tobago	78,000	5.8
Uganda	3,958,000	12.1
Ukraina	456,000	1.0
Venecuela	94,000	0.3
Vietnami	57,000	0.2
Zambia	58,000	0.4
Zelanda e Re	37,000	0.9
Zimbabve	109,000	0.9
Zvicra	323,000	4.3

PAVARËSIA POLITIKE E VENDEVE ISLAME

SHTETET E PAVARURA

KONTINENTI	SHTETI	VITI I PAVARËSIMIT
Afrikë	Egjipti	1922
	Libia	1951
	Maroku	1956
	Sudani	1956
	Tunizia	1956
	Guineja	1958
	Kameruni	1960

KONTINENTI	SHTETI	VITI I PAVARËSIMIT
	Afrikë Republika e Afrikës Qendrore	1960
	Çadi	1960
	Mali	1960
	Mauritania	1960
	Nigeri	1960
	Nigeria	1960
	Senegali	1960
	Somalia	1960
	Togo	1960
	Volta e Sipërme	1960
	Sierra Leone	1961
	Tanzania	1961
	Algjeria	1962
	Gambia	1965
	Ishujt Komoro	1975
	Rio de Oro	1976
Azi	Irani	1921
	Iraku	1932
	Arabia Saudite	1921
	Turqia	1923
	Jemeni	1911
	Jordania	1945
	Libani	1945
	Siria	1945
	India	1947
	Pakistani	1947
	Indonezia	1949
	Malajzia	1957
	Kuvajti	1961
	Jemeni Jugor	1968
	Omani	1970
	Bahrejni	1971
	Bangladeshi	1971
	Katari	1971
	Emiratet e Bashkuara Arabe	1971
	Maldivet	1977
	Brunei	1983
Europë	Shqipëria	1912
	Bosnjë-Hercegovina	1992
	Kosova	2008
Amerikë Latine	Surinami	1975
Afrikë	Eritrea	1918
Azi	Mindanao	përafërsisht viti 1500
	Pattani	shek. XIX
	Qiproja	1878
	Khanatet e Azisë Qendrore	1884
	Palestina	1918
	Kashmiri	1947
	Afganistani	1980

që është rrjedhim i shtrëngimit, mashtrimit, apo spiunimit, si të shfuqizuar, të pavlefshëm dhe të papranueshëm në çdo proces ligjor.

Ligji islam i dha të drejtën çdo qytetari, muslimani apo jomuslimani, për të zgjedhur dhe vazhduar karrierën e zgjedhur sipas dëshirës së tij, për të transferuar veten, familjen e tij, mallrat dhe pasurinë e tij kudo qoftë, për të banuar kudo që ai dëshiron, për të praktikuar religjionin sipas dëshirës së tij/saj, për të respektuar dhe zhvilluar kulturën e tij pa pengesë nga çfarëdo burimi. *Sheriati* e mbrojti atë kundrejt çdo ndërhyrjeje në çështjet e tij, dhe i ofroi atij gjykatën për të parashtruar ankesën e tij falas dhe për të marrë mbrojtje. Përveç kësaj, *sheriati* mendon se asnjë njeri nuk është përgjegjës për veprimin e tjetrit. Përveç rastit kur tjetri është një i vogël, në varësi të dikujt, apo ligjërisht i çmendur, ai nuk e pranon as fajin, as meritën e tjetrit dhe e konsideron dënimin dhe ndëshkimin grupor si të padrejtë dhe imoral.

Sheriati e konsideroi njeriun si një anëtar apo drejtues të një familjeje dhe, së këtejmi, si person në ngarkim apo përgjegjës për familjen dhe anëtarët e saj. Ai përcaktoi të drejtat dhe detyrimet reciproke të gruas dhe burrit, të prindërve dhe fëmijëve, vëllezërve dhe motrave, xhaxhallarëve dhe hallave, gjyshërve dhe nipërve, dhe kushërinjve. Ai deklaroi se të gjithë këta persona të varur nga kreu i familjes, në rast nevoje apo paaftësie të tij, duhet të jenë kryetarë të familjes së tyre. Familja në formën e saj të zgjeruar ishte njësia konstitutive e shoqërisë, duke i disiplinuar anëtarët e vet për besnikëri dhe bashkëpunim reciprok për mirëqenien e të gjithë anëtarëve.

Për më tepër, *sheriati* e përkufizon personin në kushtet e lidhjes religjioze dhe, së këtejmi, si një anëtar të komunitetit religjioz. Anëtarësia e tillë përcaktoi ligjin e aplikueshëm ndaj këtij personi dhe e vendosi atë brenda një rrethi të drejtash dhe detyrimesh përkatëse ndaj këtij komuniteti religjioz. Qytetaria në shtetin islam ngarkoi gjithashtu përgjegjësinë e pjesëmarrjes në proceset politike, për ta këshilluar sundimtarin si edhe për ta korrigjuar aty ku është e nevojshme. Megjithatë, asnjë entitet – qoftë familja, *mil-leti* apo komuniteti, apo shteti – nuk mund ta absolutizojë veten dhe të bëhet burim, apo kriter i ligjit. Përkundrazi, të gjithë këta rrathë të influencës i nënshtrohen sundimit të përgjithshëm të *sheriatit*.

Sheriati dhe lëmosha

Njihet botërisht se ndihma për të dobëtit, të mjeruarit dhe të privuarit, dhe synimi për të përmirësuar vullnetarisht cilësinë e jetës për të gjithë, është objektiv i moralit njerëzor. Megjithatë, të pakta janë kulturat që kanë synuar ta institucionalizojnë atë, ndërsa asnjëra nuk ka synuar që ta ligjësojë atë.

Sheriati e përballoi këtë detyrë në dukje të pamundshme. Ai ligjësoi një kontribut minimal specifik për të gjithë pronarët e pasurisë, dhe rekomandoi një sasi shtojcë të papërcaktuar. Kjo e fundit u quajt *sadaka* (lëmoshë). Ajo është gjithmonë personale dhe e pafundme në mundësi, natyrë, llojshmëri dhe aplikim. Kontributi i caktuar quhet *zekat*. Ai mblidhet prej pushtetit shtetëror dhe kap shumën deri në 2½ për qind të të gjithë pasurisë të përvetësuar mbi nevojën personale të pronarit dhe nevojën e personave në ngarkim të tij. Ai mblidhet çdo vit.



Foto 14.6 Çini në të ciën është e shkruar surja Ihlas dhe Ajetu'l Kursijj. Periudha e dinastisë Ming. Pas shekullit të 16.

Përgjithshmëria e *sheriatit*

Islami shtjelloi një ligj të përgjithshëm, që përfshiu tërë periudhën e jetës njerëzore. Kjo gjithëmbarshmëri rrjedh prej konceptit të Islamit për jetën njerëzore si të krijuar për përmbushjen e urdhrave që përbëjnë vullnetin hyjnor. Të gjitha veprimet, si rrjedhim, merren si të përfshira brenda sferës së ligjit dhe janë ose *vaxhib* (të detyrueshme), ose *mubah* (të lejueshme), ose *mendub* (të këshillueshme), ose *mekruh* (jo të këshillueshme) ose *haram* (të ndaluara). Në të njëjtën kohë, ligji i Islamit pranoi se mirëqenia e përgjithshme e njerëzve ishte qëllimi i tij. Ai e shkallëzoi këtë qëllim si të përbërë nga *darurijjat* (nevojat universale), *haxhijat* (kërkesat personale) dhe *tehsinat* (të dëshirueshmet).

Ndërsa etika rekomandoi trajtimin e sjellshëm të gruas, të fëmijëve dhe të të afërmve, ligji urdhëroi se ushqimi, strehimi dhe kujdesi për ta duhet të jetë i barabartë me trajtimin që njeriu i bën vetvetes. Në këtë frymë, ligji i anuloi të gjitha interesat dhe caktoi financimin pa interes për të gjithë. Ai i dhuroi të kapurit rob mundësinë për ta liruar veten me shpërblim me anën e kontratës, të pashkolluarit të drejtën për të mësuar dhe të privuarit të drejtën për të marrë pjesë në pasurinë e të kamurit.

Ligji, përveç kësaj, e deklaroi mëkat të ndëshkueshëm përgojimin (gijbet) e fqinjit nga ana e ndokujt, madje edhe kur ajo e keqe është e vërtetë; mospranimin për ta kompensuar dhe për t'i kërkuar ndjesë fqinjit; mosvajtjen për vizitë gjatë sëmundjes së tij. Njeriu duhet ta ndihmojë një fqinj në nevojë, t'ia kthejë përshëndetjen me një më të mirë, ta këshillojë vazhdimisht atë për të mirë, qoftë kur ai e kërkon atë apo jo; madje ta bekojë atë kur teshtin. Një musliman është i obliguar që ta mbrojë familjen dhe pronën e fqinjit në mungesë të tij, ta shoqërojë funeralin dhe varrimin e tij kur ai vdes, apo të kryejë ceremoninë e varrimit në rast nevoje.

Ligji islam e ndalon njeriun nga spiunimi, mashtrimi dhe nga të qenët gënjeshtar. Ai nuk e lejon të folurit pa dije, të folurit me zë të lartë, hyrjen në shtëpinë e tjetrit pa trokitur dhe mendjemadhësinë e krekosur me fodullëk dhe kryelartësi. Ai urdhëron për ta mbajtur veten të pastër, për të shprehur më të mirën e njeriut në kongregacion, për të përmbushur premtimin e dikujt në të gjitha kushtet, për të ruajtur mirësjelljen e njeriut në të gjitha kohët dhe për të përkulur kokën ndaj prindërve dhe më të mëdhenjve, ndaj njerëzve të dijes dhe atyre me autoritet.

Kështu korpusi i ligjeve që përbëjnë *sheriatin* zakonisht ndahet në dymbëdhjetë degë:

1. ritualet dhe liturgjia
2. statusi personal
3. kontrata



Foto 14.7 Dera e avllisë në Xhaminë Sulltan Ahmed. Stamboll.

4. dëmet
5. ligji kriminal
6. ligji konstitucional
7. taksa dhe financa publike
8. ligji administrativ
9. ligji i tokës
10. ligji i tregtisë dhe ai komercial
11. ligji ndërkombëtar
12. etika dhe sjellja personale

Shpesh thuhet se ligji është pasqyrë e qytetërimit, në kuptimin se, kur ai arrin pjekurinë dhe është kompletuar, qytetërimi e reflekton veten në ligjet e tij. Kjo pikëpamje supozon se ligji është një produkt i qytetërimit, i shkaktuar njëlloj si veçoritë e tjera të qytetërimit me anën e forcave që operojnë brenda tij. I kundërt është rasti me *sheriatin*. Më shumë se një produkt apo reflektim i qytetërimit islam, *sheriati* është shkaku i tij i parë. Respektimi i tij prej muslimanëve të botës është burimi që e ngjizi qytetërimin islam, që ushqeu dhe e mbrojti atë në histori. *Sheriati* ishte dhe vazhdon të jetë fuqi qytetëruese midis muslimanëve.

LIGJI NË HISTORI

Formimi

Duke qenë përçues i rrjedhës së vazhdueshme të shpalljes, Pejgamberi u siguroi muslimanëve përgjigjet ndaj pyetjeve të tyre në lidhje me atë që ata duhet të bënin. Shpallja fliste për të gjithë situatat. Kur'ani përmban legjislacion të paktë urdhërues, por shumë parime dhe skema për të moralshmen. Megjithatë, Pejgamberi i sqaroi, dha shembuj, i ilustroi këto parime, dhe kështu i shpjegoi ato në mënyra dhe ligje konkrete për veprim. Madje gjatë jetës së tij, dhe përpara përfundimit të shpalljes kur'anore, Pejgamberi miratoi përdorimin e arsyetimit të tyre nga shokët e tij, nën udhëheqjen e urdhëresave hyjnore, për një kërkesë apo problem të caktuar që nuk përmendej në shpalljen. Pas vdekjes së tij, dhe pas vendosjes së Islamit në tokat e tjera nëpërmjet *futuhateve*, kërkonin zgjidhje një varg i gjerë problemesh, me të cilat muslimanët e kohës së Pejgamberit nuk ishin ballafaquar më parë. Të shtrënguar për zgjidhje dhe në mungesë të shpalljes së re, muslimanët filluan detyrën e shpjegimit të parimeve etike në urdhrave ligjore dhe të ekstrapolimit apo të deduktimit prej shembujve të dhënë të Kur'anit dhe *sunnetit*, të direktivave të reja ligjore që ata kishin nevojë. Ky proces nuk u centralizua; dhe ai shumë shpejt çoi në shfaqen e shkollave të ndryshme në Medinë dhe në qytetet provinciale të Kufes, Damaskut, Fustatit, dhe Bagdadit.

Nën halifët rashidunë, e shquan veten në formimin e opinionit ligjor njëzet e shtatë shokë të Pejgamberit. Studiuesit i kanë ndarë ata në dy grupe sipas sasisë dhe cilësisë së legjislacionit për të cilit ata ishin përgjegjës. Shtatë i takojnë grupit të parë: Umer ibnu'l-Hattab, Ali Ibn Ebi Talib, A'ishah, Abdullah Ibn Mes'ud, Zejd in Thabit, Abdullah Ibn Abbas dhe Abdullah Ibn Umer, kurse grupit të dytë: Ebu Bekr es-Siddik, Umm Selemeh, Enes Ibn Malik, Ebi Sa'id el-Hudrij, Ebu Musa el-Esh'ari, Sa'd Ibn Ebu Vekkas, Ebu Hurejreh, Othman Ibn Affan, Abdullah Ibn Amr, Abdullah ibn ez-Zubejr, Selman

el-Farisi, Xhabir Ibn Abdullah, Mu'adh Ibn Xhebel, Talha, Ez-Zubejr, Abdu'r-Rrahman Ibn Avf, Imran Ibn Husejin, Ebu Bekreh, Harisi Thkafi, Ibadeh Ibn es-Samit dhe Muavijeh Ibn Ebi Sufjan.

Metoda që ata përdorën u diktua prej rrethanave. Duke qenë plotësisht të familjarizuar me *data revelata* dhe të mësuar prej Pejgamberit, ata së pari, iu drejtuan Kur'anit, dhe më pas *sunnetit* të Pejgamberit. Nëse këto burime nuk flisnin mbi çështjen në fjalë, ata përdornin arsyen e tyre për të ekstrapoluar apo deduktuar, më pas këshillohesin me shokët e tjerë, dhe vepronin mbi konsensusin që dilte nga konsultimi. Gjykimet e tyre u akumuluan me shpejtësi në një traditë frytdhënëse. Përpara se koha e tyre të kalonte, Umeri e caktoi këtë korpus të opinioneve ligjore si një burim të tretë pas Kur'anit dhe *sunnetit*, të domosdoshëm për legalistët e ardhëm për ta konsultuar përpara bërjes së gjykimeve të reja. Në të njëjtën kohë, u ndie nevoja për parimet e legjislacionit, apo direktivat për gjykatësit, për të vepruar në rastet e reja. Kur Umeri e emëroi Shurejhun si gjykatës, i dha atij një deklaratë, e cila u bë burim i jurisprudencës islame. Ajo përfshiu parimet që vijojnë:

1. Dhënia e drejtësisë atyre që e kërkojnë është detyrë islame dhe e pashmangshme.

2. Në gjykatë të gjithë njerëzit janë të barabartë.

3. Barra e provës bie mbi paditësin; ajo e betimit mbi të padituri n.

4. Duhet të pranohet kërkesa për kohë për të paraqitur dëshminë përkatëse nga ana e secilës palë, brenda arsyes. Paaftësia për të sjellë dëshmi, është dëshmi për të kundërtën.

5. Një gjykim që vërtetohet të jetë i gabuar me anën e dëshmisë duhet të shfuqizohet.

6. Të gjithë muslimanët e rritur janë persona ligjorë – *adl* – me përjashtim të atyre që shpallen fajtorë për dëshmi të rreme apo *hadd* (krim).

7. Asnjë njeri nuk mund të paditet për qëllimet e tij. Vetëm veprimet e tij mund të paditen dhe kjo sipas dëshmisë ligjore.

8. Aty ku Kur'ani dhe *sunneti* nuk flet për ndonjë çështje, gjej rastin apo parimin e krahasueshëm dhe dedukto apo ekstrapolo ligjin prej tij.

9. Ajo që kolektivi musliman e ka gjetur të mirë dhe të dëshirueshme është ashtu nga këndvështrimi i Zotit.



Foto 14.8 Pjesa e sipërme e shtyllës qendrore në sallën kryesore të pallatit në Fatehpur Sikri i cili ishte kryeqytet i perandorisë mongole në kohën e Ekber Shahut (1542-1605)

Nevoja për ligj në këtë periudhë të hershme dhe hyrja në Islam e një numri të madh njerëzish joarabishtfolës, shtroi një tjetër problem, atë të paraqitjes së interpretimit dhe të të kuptuarit të saktë të doktrinave të Kur'anit dhe *sunnetit*. Kjo u kërkoi juristëve që të vendosnin rregullat për të kuptuarit mbi nivelet gjuhësore si edhe mbi nivelet juridike. Kështu u zhvillua disiplina e hermeneutikës gjuhësore si edhe e ekzegjezës gjuhësore. E para ndërtoi një logjikë formale në gramatikën arabe dhe shtjelloi lidhjet e termave të përgjithshme (*el-amm*) dhe termave të veçantë (*el-hass*) dhe shndërrimin e tyre të mundshëm te njëri-tjetri, me hollësi të madhe. E dyta bëri dallimin midis ligjeve kredale, liturgjike, etike dhe urdhëruese (që përfshijnë ligjet kriminale, civile, kontraktuese, të statusit personal, publike dhe procedurale) dhe analizoi natyrën e forcës ligjore që ka lidhje me secilën. Ata dalluan midis dëshmisë kategorike dhe të mundshme dhe midis urdhëresave finale dhe instrumentale.

Gjithashtu gjatë kësaj periudhe veprimet, thëniet dhe qëndrimet e Pejgamberit u verbalizuan, pra, ato u kujtuan nga kujtesa e shokëve dhe u kthyen në formë të diskurseve si një deklaratë e bërë prej Pejgamberit, apo një shoku, dhe e transmetuar nga një varg rrëfyesish, të cilët e kishin marrë atë prej njëri-tjetrit. Në mënyrë të dukshme, prestigji i rrëfyesve, afërsia e tyre me Pejgamberin dhe shpeshtësia e rrëfimit prej shokëve përbënin kështu shumë argumente për autencitetin e asaj që raportohej, dhe u përdorën si bazë për legjislacionin e ri.

Lulëzimi

Një shekull pas vdekjes së Pejgamberit, asnjë prej shokëve të tij nuk ishte gjallë për të dhënë një njoftim si dëshmitar okular. Ndërsa teksti i Kur'anit ishte vërtetuar pa diskutim, domethëniet e tij dhe relacionet që ato kishin me ligjet që pretendonin të mbështeteshin në to, iu nënshtruan rishqyrtimit kritik. Nga ana tjetër, nuk ishte vërtetuar as teksti i *sunnetit*, as domethëniet e tij. Transmetimi i tij ishte mjaft i largët për t'iu lënë ekzaminimit të pavarur. Gjeneratat e mëhershme i dinin kontekstet e situatave dhe shkaqet e shpalljes dhe ishin mëkuar në mënyrë të mjaftueshme me frymën e Pejgamberit për ta perceptuar domethënien islame apo qëllimin pa vështirësi. Së shpejti filloi të shfaqej një brez i ri, që u karakterizua nga largësia prej dy burimeve të shpalljes, prej problemeve të panjohura që kërkonin me ngulm zgjidhje të menjëhershme dhe prej një vetëdijeje gjuhësore jo aq të sigurt në vetvete. Shpesh, mendime, njoftime dhe gjykime të shumta qarkullonin në lidhje me të njëjtën çështje. Risigurimi që vetëdija fetare kërkonte nuk ishte gjithnjë prezente. Nuk ishte më çështja nëse një veprim, apo masë, ishte apo jo islame, porse si mund të demonstrohej islamiciteti i saj dhe se si mund të arrihej bindja kritike.

Verbalizmi, verifikimi dhe kanunizimi i *sunnetit*, siç përshkruhet në Kapitullin 6, filloi. Si rezultat u krijuan *sihahet* (gjashtë koleksionet e traditave të verifikuara-Kutub-i sitte) dhe *ulumu'l-hadithi*, shkencat e *hadithit*. Në të njëjtën kohë, u krijuan *ulumu'l-Kur'an*, apo "shkencat e Kur'anit" (shih Kapitullin 10). Trualli ishte i gatshëm për një shkencë të re, *usulu'l-fikh*, për të caktuar parimet e saj për ratifikimin e derivimit të ligjit nga shpallja.

Vasil ibn Ata (130/748), themeluesi i lëvizjes mu'tezileh (Kapitulli 14), kishte shtjelluar më parë disa parime relevante në *usulu'l-fikh*, të tilla si burimet e njohjes, dallimi midis shpalljes së faktit dhe gjykimit apo urdhrit, midis partikulares dhe universales, midis pjesës dhe së tërës. Ndonëse këto probleme u përkisnin çështjeve filozofike të shtruara prej dialogut ndërfetar të kohës, prej konvertimit të të krishterëve me një prirje për teologjinë dhe diskutimin metafizik, dhe prej përkthimit të teksteve filozofike greke, ato patën disa rrjedhoja për jurisprudencën. Pa dyshim, atmosfera intelektuale ndihmoi të ngrihen dhe të theksoheshin çështjet teorike në lidhje me ligjin.

Njeriu që u ngrit për ta vënë në diskutim dhe që themeloi disiplinën e re ishte Muhammed Idris esh-Shafi'iu (204/820). Ai mësoi prej Malik ibn Enes*it*, udhëheqësi më i shquar i juristëve në Medinë dhe zëdhënës i shkollës tradicionale, dhe prej Ebu Hanifes, udhëheqës i Kufes dhe zëdhënës i shkollës liberale. Ai udhëtoi shumë dhe ishte i njohur me problemet e botës muslimane dhe mendimin e juristëve kudo. Në veprën e tij, ai përcaktoi parimet e deduksionit (*kijas*) nga tekstet dhe vendosi kriteret për sanksionimin e aplikimit të tyre. Ai shqyrtoi *huxhxhijjeh* apo ratifikimin e rëndësisë të *sunnetit*, duke e barazuar fuqinë e tij juridike me atë të Kur'anit; të *istihsanit* (preferencës juridike), të cilën ai e deklaroi të pavlefshme për fuqinë vërtetuese; të thënieve të shokëve të Pejgamberit, të cilat ai i gjeti të dobëta po të mos mbështeteshin prej *sunnetit*; dhe të *ixhmasë* të cilën ai e deklaroi të paqenë përveçse në ritualet dhe transmetimin e vetë Kur'anit.

Në shekullin e tretë sipas Hixhretit, bota muslimane ishte dëshmitare e një prurjeje të madhe idesh nga antikiteti klasik, Persia dhe India dhe dija muslimane u rrit në mënyrë kuptimplote. Lindën shkolla të ndryshme të mendimit, disa prej të cilave qëndruan të afërta me besimin origjinal, dhe të tjera që u shmangën prej tij. Në këtë periudhë u ngrit problemi i krijueshmërisë kundër amshueshmërisë së Kur'anit, që ia ekspozoi shpalljen relativizmit të historisë. Nën udhëheqjen e Ahmed ibn Hanbelit pikëpamja e krijueshmërisë u anulua dhe kërcënimi u largua. Këto rryma, natyrisht, ndikuan në mendimin juridik. Publikimi i *Risales* së esh-Shafi'iut nxiti mendimtarë të shumtë për të shkruar pro apo kundër pikëpamjeve të tij. Isa ibn Ibbani (221/836) u ngrit në mbrojtje të liberalizmit, siç shpjegohej në shkollën e Irakut, të themeluar nga Ebu Hanifeh (150/768). En-Nezzami (221/836) shtoi një argument dialektik kundër *ixhmasë* dhe mundësisë së tij; dhe Esbag ibn Ferexhi (225/840) shkroi në mbrojtje të pikëpamjes së Shafi'iut. Polemikat e furishme nuk munguan për të shkaktuar një reagim konservator. Davud ibn Ali edh-Dhahiriu shkroi kundër të dy palëve, duke kërkuar shenjtërinë e kuptimit të shpalljes dhe prej këtu të domethënieve që i bashkëngjiteshin atij. Vepra e tij, *El-Vusul ila Ma'rifeti'l-Usul* mbetet deri këtë ditë mbrojtja më e mirë e interpretimit literalist . Vetë ligji ishte duke u zhvilluar furishëm prej dishepujve dhe pasuesve të Ebu Hanifes, të tillë si Sufjan ibn Ujejneh (198/814), Muhammed Abdu'r-Rrahman ibn Ebu Lejla, gjykatësi suprem i Kufes (148/756), Abdu'l-Melik ibn Xhurejxh (150/768), Abdu'r-Rrahman el-Evza'i (157/775) dhe el-Lejth ibn Sa'd el-Fehmi (175/792), të cilët, që të gjithë, morën avantazhin

e pragmatizmit dhe racionalizmit liberal të shkollës hanefite dhe operuan nën hovin intelektual që siguroi metodologjia e saj.

Në shekullin e katërt sipas Hixhretit, fillimet e hershme të mendimit *usuli* ishin zmadhuar dhe formuan një disiplinë të plotë. Ligji ishte zhvilluar për tre shekuj, duke trajtuar çdo veprim apo situatë problematike të konceptueshme, sipas drejtimeve të parashtruara nga secili prej mendimtarëve, imamëve apo juristëve të shquar të shekujve të mëhershëm. Mbi mendimtarët e shekullit të katërt tani ra detyra e ekspozimit të parimeve metodologjike implicite në këtë legjislacion dhe justifikimi i tyre kundrejt kritikës prej shkollave të tjera, të cilat kishin arritur dekrete të njëjta apo të tjera, por duke përdorur supozime të ndryshme metodologjike. Shembujt nga të cilët teoricienët e ligjit mund të nxirrnin justifikimin për interpretimet e tyre sistematike ishin të bollshme. Natyrisht, shkrimet mbi *usulu'l-fikhun* nga ai shekull u përkitnin të njëjtave shkollave të cilat ato mbronin dhe me të cilat ata synonin të konsolidonin parimet e tyre formale.

Shkolla shafi'ite ishte e para që u themelua e armatosur, si të thuash, me *Risalen* e themeluesit të saj. Ibn Burhan el-Farisiu (305/919) nxori dy libra mbi *usulin*, që shtjellonin dhe sqaronin parimet *usuli* të *Risales*. Prej tyre është i ruajtur vetëm një, *Edh-Dhâhireh fi Usuli'l-Fikh*. Me të njëjtën prirje, midis shumë të tjerëve për t'u përmendur, Muhammed Abdullah es-Sejrefiu (330/642) nxori tre libra, një komentim, një traktat mbi *ixhmanë*; dhe *El-Bejan fi Dela'ili'l-A'lam Ala Usuli'l-Ehkam*, dhe Ibrahim Ahmed el-Mervazi (340/952) shkroi *El-Fusul fi Ma'rifeti'l-Usul*, në të cilët ata sqaruan dhe mbrojtën pikëpamjet shafi'ite. Një tjetër jurist shafi'it, Ahmed bin Umer bin Surejxh (306/920) e tërhoqi Ibn Davud edh-Dhahiriun në një debat në mbrojtje të parimit shafi'i të *kijasit*, të cilin edh-Dhahiri e kishte shpallur të pavlefshëm. I ngritur në mbrojtje të *kijasit*, si një burim i njohjes së re dhe të sigurt, ishte mendimtari i madh mu'tezilit, i kthyer në antimu'tezilit, Ebu'l-Hasan el-E-sh'ariu (324/936). Ai shkroi një traktat në mbrojtje të logjikës deduktive të titulluar *Ithbatu'l-Kijas* dhe një tjetër mbi të veçantat dhe të përgjithshmet, *El-Hass ve'l-Amm*. Ebu Mensur el-Maturidiu (333/945) iu bashkua diskutimit në një nivel më të lartë filozofik në librin e tij *El-Xhedel fi Usuli'l-Fikh*, që synonte të paraqiste dhe të mbronte pikëpamjen hanefite.

Në shkollën malikite, Amr Muhammed el-Lejthiu (331/943) shkroi *El-Luma*, Ebu Bekr Ala el-Kushej-



Foto 14.9 Një punimi i artistit irakien Hasan Mes'udi.

riu (344/956) shkroi *Kitabu'l-Kijas* dhe *Usulu'l-Fikh* dhe Muhammed Abdullah el-Ebhariu (375/986) shkroi *El-Usulu'l-Fikh* të tij dhe një traktat që mbronte *huxhxhijjetin* e konsensusit të Medinës, *Ixhma Ehli'l-Medineh,* për shpjegimin e pikëpamjeve të Malik ibn Enesit, themeluesit të shkollës.

Veprat e lartpërmendura mund të jenë të rëndësishme vetëm në historinë e shkollave të tyre respektive të ligjit, pasi ato nuk bënë ndryshime të rëndësishme dhe nuk i dhanë kontribute disiplinës. Me rëndësi për disiplinën, duke i tejkaluar edhe veprat malikite edhe shafi'ite, ishin veprat e juristëve hanefitë Ubejdullah el-Kerhiu (340/952) dhe nxënësit të tij, Ebu Bekr er-Razi el-Xhessas (370/981). Kontributi kryesor i të parit është futja në disiplinë e tridhjetë e nëntë rregullave ligjore, duke i dhënë kështu fund natyrës së saj formale dhe duke e bërë atë një filozofi të përgjithshme të ligjit, përveç të qenët një metodologji formale e derivimit të ligjit. I dyti vendosi metodën historike dhe kritike në disiplinë. Në mënyrë sistematike, el-Xhessas u dha të gjitha çështjeve trajtim të njëjtë: përkufizimit; raportimit dhe shtjellimit të



Foto 14.10 Çini në formë ylli, Iran 1444.

pikëpamjeve të paraardhësve; vlerësimit, qortimit, dhe kompletimit të tyre me ato të autorit; prezantimit, vlerësimit dhe kritikës së pikëpamjeve të kundërshtarëve; sintetizimit dhe vlerësimit të gjendjes dhe caktimit të fuqisë, dobësisë dhe vendeve të tij ku hulumtimi i mëtejshëm ishte i domosdoshëm.

Kontributi më i madh i el-Xhessasit, megjithatë, qëndron në refuzimin e argumenteve të Shafi'iut kundër *istihsanit* dhe vendosjen e tij si kusht të domosdoshëm për të gjithë të menduarin kreativ ligjor. Gjatë kohës së Shafi'iut, aftësia e juristit për t'u kujdesur për mirëqenien e komunitetit u reduktua dhe ajo e reagimit ndaj problemeve të reja me zgjidhje të reja, ashtu si frymëzohen nga qëllimet themelore të *sheriatit*, u eliminua. Pa *istihsanin*, ligji islam ishte i dënuar të fosilizohej. Megjithatë, *istihsani* nuk duhet të barazohet me licencë juridike, mbasi qëllimet e *sheriatit* e ruajnë atë kundrejt çdo shmangieje të mundshme.

Në shekullin e pestë disiplina e *usulu'l-fikhut* përjetoi lulëzim të madh. Numri i studiuesve të specializuar për të dhe librat që ata shkruan – trajtime dhe diskutime sistematike të aspekteve të ndryshme të disiplinës dhe problemeve të saj – u zgjeruan në mënyrë kuptimplote. Pasi kish qenë një veçanti e juristëve, tema u bë një komponent i rëndësishëm i çdo programi mësimor të shkollave, pasi relevanca e saj me mësimin islam në tërësi arriti të kuptohej dhe të vlerësohej prej të gjithëve. Përveç kësaj, *usulu'l-fikhu* iu bashkua betejës së përgjithshme të ideve që zienin gjatë kohës. Studiuesit *usulitë* u ngritën për ta mbrojtur Kur'anin kundër pretendimit mu'tezilit të krijueshmërisë, gjë që kërkoi prej tyre vendosjen e një teorie të qëndrueshme të hermeneutikës dhe gjuhës, të profecisë dhe pejgamberisë. Ata vetë u ngritën për të kundërshtuar pretendimin *sufit* për një kuptim *batini* (ezoterik) pas fjalëve arabe që arrihej nëpërmjet interpretimit alegorik apo mbi autoritetin e pranuar. Forcat e sektarizmit nuk ishin më pak objekt i mendimtarëve *usulitë* të cilëve iu desh të refuzonin pretendimet e tyre me anën e universalizmit islam mbi themele të sigurta epistemologjike dhe etike. Konservatorët në njërin skaj dhe radikalët në tjetrin u desh të refuzoheshin dhe *sheriati* u desh të vendosej si ligj i së mesmes së artë. Së fundi, rigoroziteti dhe preferenca skolastike për arsyetimin *a priori* të vetë studiuesve *usulitë* u desh të përqendrohej dhe të frenohej, aq sa për ta mbajtur *sheriatin* të ndjeshëm ndaj kërkesave empirike të *ummetit*. U desh që të ekzistonin metoda të qëndrueshme që të vlerësonin mirëqenien e masave, të cilat *usulu'l-fikhu* i pohoi si një burim definitiv i ligjit.

Pjesërisht përgjegjës për këtë lulëzim dhe ekspansion të dijes *usulitë* ishte copëzimi i shtetit musliman në shtete të vogla, të udhëhequra nga dinasti princore, të cilat haheshin me njëra-tjetrën për prestigj dhe ishin në garë për t'i bërë gjykatat e tyre respektive yjet ndriçuese më të rëndësishme të kohës. Dinastia Hamdani kishte në Sirinë veriore dhe Irak dy kryeqytete, Haleb (Alepo) dhe el-Mevsil. Dinastitë Tuluni dhe Ihshidi, që erdhën fill pas fatimidëve në Egjipt, vazhduan dhe zhvilluan institucionet e arsimit më të lartë – veçanërisht el-Ez'herin. Selxhukët në Hurasan kishin gjykatën e tyre në Merv; dhe gaznevitët, në lindjen e largët në Gazne (Afganistan). Gjithashtu në këtë kohë, Azia Qendrore muslimane përparoi nën Dinastinë Samani, duke i bërë Buharan dhe Semerkandin qendra të shkëlqyeshme të arsimit islam, dhe Taberistani lulëzoi nën Kabus bin Veshemgir në Hiva, afër Detit Kaspik. Persia Jugore dhe Iraku lulëzuan nën buvejhitët, të cilët kishin gjykatën e tyre në Isfahan dhe er-Rejj. E fundit nga radha, por jo nga rëndësia, ishte gjykata e emevitëve në Kordobë, e cila i barazonte qytetet e Lindjes muslimane në shkëlqim dhe rafinim, duke tërhequr drejt universiteteve dhe institucioneve të saj mendjet më të mëdha të Evropës.

Midis veprave më të rëndësishme të *usulu'l-fikhut*, vepra që ushtruan një influencë të qëndrueshme në disiplinat, si edhe në mendimin islam, ishin këto që vijojnë:

Studiuesit shafi'itë

1. Ahmed Muhammed el-Isferajini (406/1016), *Kitab Usuli'l-Fikh*.

2. Ibrahim Ali el-Firuzabadi (476/1083), *El-Luma' fi Usuli'l-Fikh*, *Et-Tebsireh fi Usuli'l-Fikh*.

3. Imam el-Haremejn el-Xhuvejni (478/1085), mësues i el-Gazaliut, *El-Burhan fi Usuli'l-Fikh*, *Et-Tuhfeh fi Usuli'l-Fikh*, dhe *El-Verekat*.

4. Ebu Hamid el-Gazali (505/111), *Tehdhibu'l-Usul*, *El-Menhul min Ilmi'l-Usul*, dhe *El-Mustesfa min Ilmi'l-Usul*.

Studiuesit malikitë

1. Ebu Bekr Muhmmed el-Bakilani (403/1012), *Et-Tekrib min Usuli'l-Fikh* dhe *El-Mukni fi Usuli'l-Fikh*.

2. Abdu'l-Vehab Ali el-Bagdadi (421/1030), *El-Ifadetu fi usuli'l-Fikh*.

3. Ahmed Muhammed el-Me'afiri (429/1037), *El-Vusul ila Ma'rifeti'l-Usul*.

4. Ali Ibn Hazm (456/1063), kritiku i famshëm biblik dhe krahasuesi i religjionit në Kordobë, *El-Ihkam fi Usuli'l-Ahkam*.

Studiuesit hanbelitë

1. El-Hasan ibn Hamid el-Bagdadi (403/1012), *Kitab Usuli'l-Fikh*.

2. Ebu Ja'la el-Ferra (458/1065), udhëheqës i shkollës hanbelite në Bagdad, *El-Uddeh fi Usuli'l-Fikh*, *El-Umdeh fi Usuli'l-Fikh*, dhe *El-Kifajeh fi Usuli'l-Fikh*.

Studiuesit hanefitë

1. Ahmed Husejn el-Bejheki (458/1065), *El-Jenabi fi'l-Usul*.

2. Abdullah Umer ed-Debbusi (430/1038), *Takvimu'l-Edil-leh fi Usuli'l-Fikh* dhe *Esraru'l-Usul ve'l-Furu*.

3. Ali Muhammed el-Bezdevi (482/1089), *Kanzu'l-Vusul ila Ma'rifeti'l-Usul*.

4. Ebu Bekr es-Serahsi (490/1096), *Usulu'l-Fikh*.

Studiuesit mu'tezilitë. Ndonëse jo të njohur për pikëpamjen e tyre mbi ligjin dhe jurisprudencën, por mbi *kelamin* (teologjinë dhe filozofinë), disa mendimtarë mu'tezilitë paraqitën studime klasike në *usul*. Pa dyshim, këta që vijojnë nxorën vepra të tilla klasike, influenca e të cilave arriti përtej radhëve mu'tezilite.

1. Muhammed Ali el-Basri (436/1044) shkroi kryeveprën *El-Mu'temed fi Usuli'l-Fikh*.

2. El-Kadi Abdu'l-Xhebbar (415/1024) ia kushtoi një vëllim të tërë të *El-Mugni* të tij enciklopedik shkencës së *usulit* dhe shkroi gjithashtu pesë traktate të tjera mbi temën: *El-Ihtilaf fi Usuli'l-Fikh*, *Usulu'l-Fikh*, *El-Amed*, *Mexhmû el-Ahd* dhe *En-Nihajeh*.

Studiuesit muslimanë përgjatë shekujve kanë vlerësuar tetë prej mendimtarëve të lartpërmendur si autoritetet më të rëndësishme dhe u janë referuar vazhdimisht në mendimet dhe shkrimet e tyre. Këta ishin Abdu'l-Xhebbar, el-Basri, Ebu Ja'la, el-Xhuvejni, el-Gazali, ed-Debbusi, es-Serahsi dhe el-Bezdevi. Abdu'l-Xhebbari dhe Basriu themeluan disiplinat e deontologjisë dhe aksiologjisë, të cilat ata i vlerësuan si kushte të domosdoshme për njohjen e *usulu'l-fikhut* dhe ligjit. Ata u udhëhoqën për ta ndërmarrë këtë detyrë nga dy premisa të ligjit islam. Së pari, kjo vijon nga natyra e Zotit se urdhrat, për njeriun dhe për krijimin, duhet të nxir-



Foto 14.11 Tryezë nga druri (kundeqari) e stolisur sipër me desene të porcelanit. Turqi, 1560.

ren nga Ai që të ndiqen. Njohja e urdhrit si urdhër, si diçka që duhet të bëhet, është prej esencës për të gjithë njohjen etike dhe ligjore. Së dyti, urdhëresat e Zotit janë racionale dhe prandaj të përkrahura prej *el-me'ani* (qëllimeve apo vlerave), ashtu si gjenden në natyrë apo që kanë të bëjnë me jetën etike dhe shpirtërore të njeriut, të cilat u korrespondojnë urdhërimeve si baza të tyre ontologjike. Këto vlera apo baza janë të njohura prej arsyes dhe janë çështje të intuitës së drejtpërdrejtë të njerëzve me nivelin e domosdoshëm të ndjeshmërisë morale dhe shpirtërore.

Ebu Ja'la el-Ferra, el-Xhuvejni dhe el-Gazali ishin kolektivisht përgjegjës për eksplorimin e natyrës së dëshmisë dhe për zhvillimin e teorisë që u bë gurthemeli për jurisprudencën, si edhe për dijen religjioze dhe filozofike. Në këtë pikëpamje, *data revelata*, ishte *me'ani* për të cilin Kur'ani si dhe *sunneti* si shpallje diskursive ishin *bejan* apo sqarim. Përveç kësaj, *bejan* ishte ekuivalent i dëshmisë dhe prej këtu fjalët e Kur'anit dhe të *sunnetit* përbënin pjesën reportative të dëshmisë. Pajtimi me dëshminë reportative është kushti i parë i vlefshmërisë. Megjithatë, ekziston një pjesë tjetër e domosdoshme për t'u dëshmuar, racionalja. Këtu, komponentë janë kriteret e koherencës së brendshme (*delaleh bil mandhum*), të mjaftueshmërisë (*delaleh bil mefhum*) dhe të korrespodencës me realitetin (*delaleh bil iktida*). Por aty ku e gjithë kjo nuk është e mjaftueshme për të provuar çështjen, mund t'i drejtohemi një niveli më të lartë të dëshmisë racionale, për t'i mbiharkuar dëshmitë e ndryshme dhe për të kapërcyer ndryshimet e tyre. El-Gazaliu e quajti këtë dëshmi më të lartë: "racionale", e përkufizoi atë me terma intuitivë dhe e identifikoi si një përmbajtje *a priori* eidetike të mendimit (*delaleh bil me'na el-me'kul*).

Së fundi, ed-Debbusi, es-Serahsi dhe el-Bezdevi, juristët hanefitë, rilidhën me fije më të forta ligjin dhe religjionin, duke e bërë të parin instrument dhe formë të mëkëmbësisë së njeriut për Zotin në tokë. Kjo lidhje ishte garancia e suksesit për *sheriatin*, mbasi ai i siguroi komunitetit kohezionin përballë diversitetit etnik dhe individit ndershmërinë morale përballë tundimit. Ai nguliti në ndërgjegjen e njeriut të zakonshëm, në masat prej miliona njerëzish përgjatë shekujve dhe anembanë botës, *vadi* (apo frenues i brendshëm) që përkrah mbrojtjen e njeriut kundrejt së keqes, *tema'nineh* (apo risigurim) për të ecur drejtë sipas Zotit dhe *izzeh* (apo dinjitet) i cili i përket me të drejtë njeriut dhe që mund ta shikojë botën dhe historinë si një objekt për t'u formësuar prej tij, për lavdërimin më të madh të Zotit.

Ligji islam e bëri qytetërimin islam, jo anasjelltas. Ai i disiplinoi dhe i bashkoi muslimanët nga brezi në brez, ndër shekuj dhe kontinente, në çdo aspekt të jetës së tyre, duke ua vulosur mendjet, zemrat dhe veprat e tyre me vulën e Islamit. Me ndërmjetësinë e tij, i konvertuari shpesh u ngrit nga Koha e Gurit drejt modernitetit me një kërcim, nga miti dhe besëtytnia drejt empirizmit dhe dëshmisë racionale dhe nga lufta për mbijetesë individuale apo fisnore drejt asaj të mëkëmbësisë hyjnore të historisë njerëzore.

Kapitulli 15

Kelami *(Teologjia)*

SHFAQJET E HERSHME

Lindja e *Kelamit*

Shfaqjet e para të mendimit islam ndodhën jashtë Arabisë, në tri fronte. I pari ishte ai i jurisprudencës. Të ballafaquar me situata dhe probleme të reja, dhe në mungesë të Pejgamberit, tek i cili muslimanët mund të kërkonin udhëzime të reja për urdhëresat hyjnore, atyre iu desh ta merrnin vetë përsipër shpjegimin e idealeve të Islamit në urdhra, për të përballuar situatat e reja të jetës së përditshme dhe për të hartuar zgjidhjet për problemet e reja. Atyre iu desh të shpiknin shkencën e jurisprudencës për të drejtuar dhe rregulluar procesin e legjislacionit, sikurse ne e pamë në Kapitullin 15. Për këtë qëllim atyre iu desh të ngrinin dhe t'u përgjigjeshin pyetjeve në lidhje me qëllimet e *sheriatit*, natyrës së veprimeve njerëzore, domethënies së obligimit, të së mirës dhe të së keqes, dhe për të vendosur rregullat për të kuptuarit e shpalljes. Kështu, ata u involvuan në shtjellimin dhe themelimin e logjikës, një sistem rregullash që përkon me gramatikën arabe, për të udhëhequr të kuptuarit e tyre të domethënieve gjuhësore, deduktimin e domethënieve dytësore, rregullat për ekstrapolim dhe metodat për verifikimin e së vërtetës empirike. Po ashtu, sikurse e vumë në dukje më parë, kritika e *hadithit* i shtyu ata që të themelonin një grup të tërë disiplinash kritike, duke përfshirë historiografinë dhe biografinë. Muslimanët, të ngarkuar për t'i përballuar këto sfida dhe përpjekje, paraqitën një filozofi pozitive, racionale dhe kritike të prirë për përmbushjen e nevojave të një qytetërimi të pasur dhe në lulëzim e sipër.

Nuk ka dyshim se të gjitha këto mendime ishin prezente në Gadishullin Arabik, si edhe jashtë tij, në provincat e vëna nën sundimin islam. Megjithatë, pavarësisht nga begatia, të cilën perandoria e solli në Arabi, natyra dhe cilësia e jetës atje nuk ndryshoi. Ndryshimi ideologjik dhe shoqëror që solli Islami ishte radikal dhe i përhapur. Ai u trashëgua aq mirë saqë edhe pasi Pejgamberi dhe gjenerata e tij kishin vdekur, asnjë mendimtar nuk e mbrojti, apo madje e paraqiti si çështje: idhujtarinë, asociacionizmin, rendin fisnor, hedonizmin, *dehrin*, apo fatalizmin. Këto probleme të cilat mbizotëronin në të menduarit dhe të jetuarit e Arabisë paraislame, nuk ishin më probleme për muslimanët e Gadishullit. Ndryshe ishte në provincat ku jeta paraqiste probleme të ndryshme. Zotërimi i tokës, ujitja dhe bujqësia intensive, tregtia e vazhdueshme midis qendrave të mëdha urbane, e cila pati mbizotëruar deri tani perandoritë botërore, dhe lëvizshmëria fizike dhe shoqërore të cilën e solli Islami dhe shteti islam – të gjitha këto krijuan probleme për të cilat nuk ishin në dispozicion kurrfarë përgjigje të gatshme, sepse jeta në Gadishull nuk kishte të ngjashme. Situatat e reja kërkuan një përpjekje intelektuale për të zbuluar relevancën e Islamit me to.



Foto 15.1 Xhamia dhe medresja Karavijjin (859), Maroko.

Fronti i dytë, po ashtu i brendshëm për situatën e muslimanëve, ishte prirja, e natyrshme tek njerëzit, për të menduar dhe për të sistematizuar të vërtetat që u paraqitën nga vizioni i ri islam. Gjeneratat e mëhershme, të cilat ishin dëshmitare të shpalljes, fëmijët dhe nipërit e tyre, ishin tepër të afërt me fenomenin e jashtëzakonshëm të profecisë dhe vetëm mund të kridheshin në vizionin që ai kumtonte. Në prezencë të realitetit ultimativ, prirja njerëzore është që të njohë dhe të pranojë, të deklarojë dhe të marrë pjesë në adhurim dhe bindje. Ndërgjegjja muslimane ishte sunduar plotësisht nga vizioni i shabllonit hyjnor që e urdhëronte pasuesin e besimit që ta transformonte kohë-hapësirën; dhe gjatë jetës së tij muslimani ishte gjithashtu i angazhuar me detyrën e bërjes së historisë për të shqiptuar misionin dhe ideologjinë e tij në një mënyrë sistematike. Ai sigurisht argumentoi rreth saj, por polemika nuk kishte fuqi tërheqëse për të. Ta tregonte veten dhe miqtë e tij muslimanë si shembuj të besimit – ky ishte argumenti më i madh dhe final që ai kishte; dhe, edhe ai, edhe kundërshtarët e tij, bindeshin me anën e këtij argumenti. Pamja e muslimanit që ia dorëzonte plotësisht veten vlerave të reja fetare dhe morale, dhe që i realizonte ato me një plotësi që vështirë njihte apo toleronte përjashtime, ndërkohë që bënte historinë, ishte aq fisnike sa që të bënte për vete. Megjithatë, mendja njerëzore, në një epifenomen, dëshiroi që t'i parashtronte dhe ta përpunonte besimin e ri, dhe t'i sistematizonte dhe deduktonte aplikimet në të gjitha fushat. Aty ku kjo punë kërkonte një përpjekje minimale, si në rastin e Islamit – me *kitab mubin* të tij (librin e qartë), *sunneh mubejjineh* (ilustrimin sqarues) dhe *sheri'ah muhakkikeh* (ligjin aktualizues) – shqyrtimi i plotë i fenomenit të Islamit dhe i revolucionit që ai solli në të gjitha aspektet e jetës njerëzore, e detyroi mendjen të mendojë dhe të kërkojë përgjigjet, nëse jo të pyetjeve: nga dhe ku, atëherë sigurisht ndaj asaj: përse.

Shpallja, në të kaluarën sikurse edhe në Islam, rrallëherë është sistematike apo e gjithanshme. Ai është gjithmonë kontekstual, në atë se shpalljet e tij flasin për situata të dhëna. Ajo nuk pretendon që t'i trajtojë të gjitha situatat, as që t'i klasifikojë dhe rregullojë ato, me qëllim që të aplikohet ndaj tyre sistematikisht. Më saktë, ajo shprehet në njërin apo tjetrin aspekt të jetës apo interesimit njerëzor, me sasi drite dhe nxehtësie të madhe, që zbulon skutat më të errëta dhe majat më të larta. Detyrat e rregullimit dhe kategorizimit, të aplikimit të dritës së shpalljes ndaj situatave të tjera, nuk janë punë e shpalljes, por e dijes dhe e mendimit që vepron nën udhëheqjen dhe dritën e saj. Po ashtu, nëse shpallja është gjithmonë e gjithanshme – sikurse është pa dyshim shpallja kur'anore – ajo është kështu në nivelin e parimeve dhe vlerave të para, por kurrë në atë të materialeve specifike për aktualizim. Meqë qëllimi i shpalljes, dhe ai i religjionit, është që ta rirregullojë jetën njerëzore *in totto*, është e natyrshme për të që të flasë në nivelet më të larta të përgjithësisë. Më vonë, mësuesit dhe studiuesit fetarë e plotësojnë me hollësi.

Në frontin e tretë, muslimanët e hershëm u ndeshën me çifutët, të krishterët, sabianët dhe zoroastrianët, të cilët pyesnin për pohimet e Islamit dhe kërkonin përgjigje të kënaqshme përpara se ata të mund të konvertoheshin në fenë e re. Natyrisht, kur u konvertuan në Islam, ata sollën me vete disa bagazhe fetaro-ideacionale të cilat paracaktuan të kuptuarit e besimit të tyre të ri. Si muslimanë, ata i zgjidhën vështirësitë e tyre në të kuptuarit e besimit dhe u dhanë atyre interpretime të gabuara. Perceptimet fundamentale të besimeve dhe kulturave të tyre të vjetra ishin ngërthyer tepër në vetëdijen e tyre, për të qenë të fshira prej Islamit gjatë natës; kategoritë e tyre të të kuptuarit i detyronin ata t'i merrnin të vërtetat islame në dritën e vetë atyre. Lindja e Afërt, në të cilën Islami ishte futur, nuk ishte asgjë përveçse një vakuum filozofik. Trashëgimitë e Mesopotamisë së lashtë dhe Egjiptit, të Greqisë dhe Indisë, të Judaizmit dhe Krishterimit, të religjioneve dhe kulturave të rajonit, ishin të gjitha të ruajtura mirë. Ato mund të ishin bashkuar me religjionet dhe kulturat dominante gjatë ardhjes së Islamit në shekullin e shtatë; por ato ishin sigurisht të afta që të dyshonin dhe t'i rezistonin religjionit të ri.



ZHVILLIMI I HAXHIT

Përpara fillimit të Haxhit
1. Shlyej borxhet.
2. Siguro me furnizim personat në ngarkim.
3. Shmangi grindjet dhe fillo një jetë të virtytshme.
4. Vendos ta kryesh haxhin vetëm për hir të Allahut
5. [Siguro] Buxhet të mjaftueshëm për udhëtim nga paratë e fituara hallall (të fituara me ndershmëri), për të cilat është paguar zekati.

Gjatë Udhës
1. Fale salatin në secilën kohë të caktuar.
2. Shto leximin e Kur'anit
3. Bëj inventarin e të kaluarës tënde.
4. Ruaj sjelljen e virtytshme.

Pesë Mevakitet (njëj. Mikat); shih Hartën 54
1. Dhul Hulejfeh, verilindje
2. El-Xhuhfeh (afër Rabigut), veriperëndim
3. Karnu'l-Menazil, lindje
4. Jelemlem, jug
5. Dhat 'Irk, verilindje

DITA E PARË

Në mikat:
1. Bëj dush, ose të paktën merr abdes.
2. Vish veshjen e ihramit (pëlhurë prej dy pjese pambuku apo liri të bardha të paqepura). Gratë përjashtohen.
3. Thuaj përmendsh qëllimin për ta kryer haxhin.

Nga mikati në Mekë:
Recito "Lebbejke Allahume ..." (për thirrjen tënde o Zot, unë vij këtu. Ti je i pashoq. Lavdërimi, mirënjohja dhe Mbretëria janë të gjitha Tuat.)

Në Mekë, brenda Vendit të Shenjtë (El-Haram esh-Sherif):
1. Bjeri rrotull Qabesë shtatë herë, në drejtim të kundërt të akrepave të orës, duke filluar nga këndi i Gurit të Zi.
2. Fale salatin prej dy rekatesh afër Qabesë.
3. Vrapo lehtë shtatë herë midis kodrave Safa dhe Merva, brenda Faltores të Shenjtë.
4. Vazhdo në drejtim të Arafatit.

Në Arafat:
1. Fali salatet dhuhr (drekës) dhe asr (ikindisë) së bashku.
2. Dëgjo predikimin e imamit.
3. Qëndro në lutje me pamje nga Meka deri në perëndim të diellit.
4. Vazhdo në drejtim të Muzdelifes.

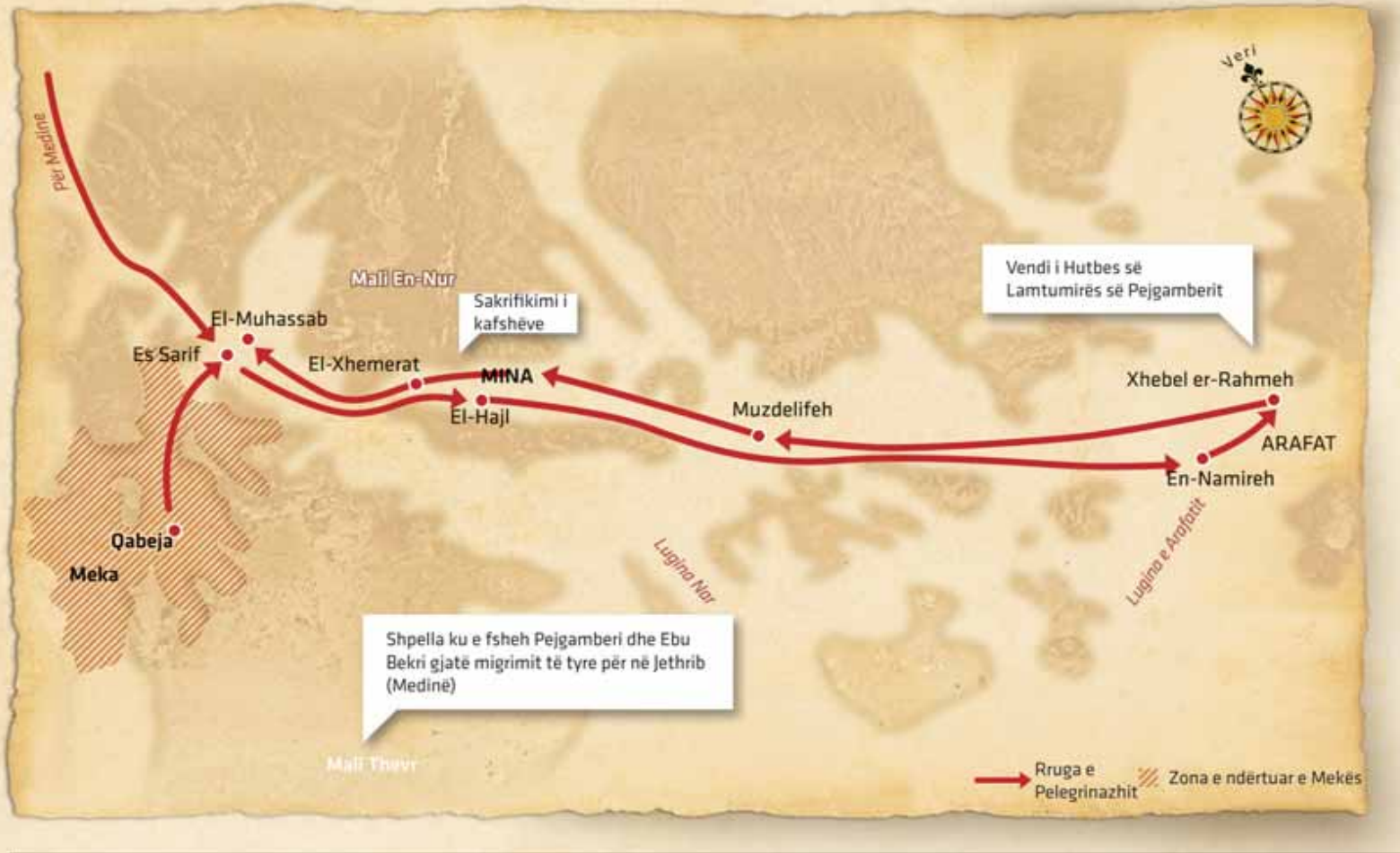
Në Muzdelife:
1. Fali salatet magrib (aksham) dhe isha (jaci), së bashku.
2. Kalo natën.
3. Fale salatin fexhr (sabahut).
4. Vazhdo në Mina.
5. Mblidh gurë me madhësinë e një kokërr bizeleje gjatë rrugës.

DITA E DYTË

Në Mina:
1. Flijo një kafshë dhe shpërndajua mishin e saj të varfërve.
2. Hidh shtatë guralecë në secilën prej tri xhemerateve (altarë apo shtylla) të Shejtanit, duke thënë gjatë secilës hedhje: "Allahu është më i Madhi."
3. Çshenjtërohu duke hequr ihramin, duke prerë flokët, duke u rruar, etj.
4. Kalo natën në Mina, apo vazhdo drejt Mekës.

DITA E TRETË

Në Mekë, brenda Vendit të Shenjtë:
1. Bjeri rrotull Qabesë shtatë herë, si në ditën e parë.
2. Fal një salat prej dy rekatesh afër Qabesë.
3. Vrapo lehtë midis Safas dhe Mervas shtatë herë.
4. Çshenjtërohu dhe kthehu në shtëpi.



DOMETHËNIA E HAXHIT

1. Bindje ndaj Zotit
2. Vlerësim i saktë i gjendjes morale dhe shpirtërore
3. Shlyerje e borxheve dhe pajtim i grindjeve
4. Përtëritje dhe fuqizim i besimit
5. Ridedikim i jetës në shërbim të Zotit
6. Mëson dhe mësohesh prej muslimanëve të tjerë
7. Bashkim i të gjitha etniciteteve, të gjitha klasave dhe të gjitha kulturave në një ummet.
8. Konkretizim i vëllazërisë universale të të gjithë njerëzve nën një Zot
9. Komunikimi i besueshëm midis muslimanëve të botës në lidhje me Islamin në vendet e tyre respektive
10. Mobilizim i energjive globale muslimane

"Dhe thirri njerëzit për haxh. Do të vijnë në këmbë dhe me deve të rraskapitura; do të vijnë nga rrugë të largëta. Që të jenë të pranishëm në dobitë e tyre dhe që ta përmendin Allahun në ato ditë të caktuara për atë që i ka furnizuar me kafshë. Hani, prej tyre (kurbaneve) dhe ushqejini të varfrit e mjerë. Pastaj le të heqin papastërtitë e tyre, le t'i zbatojnë premtimet e veta dhe le të sillen rreth Shtëpisë së Lashtë... Kjo është kështu. Respektimi i dispozitave të Allahut është shenjë e devotshmërisë së zemrave. (Kur'an 22:27-30)

Si e bëri haxhin e fundit lamtumirës Pejgamberi a.s.?

Në muajin Dhulkade të vitit të dhjetë pas hixhretit Pejgamberi a.s. i filloi përgatitje për të shkzar në haxh. Për këtë i lajmëroi edhe muslimanët e tjerë dhe u tha që të fillojnë me përgatitjet. Ata që kishin dëshirë të shkojnë në haxh së bashku me te u tubuan në Medinë. Pejgamberi a.s. në 26 Dhulkade 10/22 Shkurt 632, ditën e shtunë, duke i pasur pranë vetes edhe zonjat dhe vajzën e tij Fatimenë, muhaxhirët, ensarët dhe muslimanët e tjerë të përbërë nga fiset arabe u nis nga Medineja. Me vete morri edhe njëqind deve për t'i therur si kurban. Kur arritën në vendin e quajtur Dhu'l-Hulejfe e falën namazin e drekës dy reqate pasi që ishin udhëtarë dhe të njëjtën ditë po në këtë vend i veshën ihramet. Ka përcjellje ku thuhet që drekën e ka falur në Medinë, ndërsa iqindinë në Dhu'l-Hulejfe. Pejgamberi a.s. me 4 Dhu'l-Hixhxhe ditën e diel (Vakidiu thotë ditën e martë, Makriziu ditën e hënë) në kohën e drekës hyri në Mekë duke e shaluar devenë e tij Kasva; E bëri tavaf Qaben, i fali dy reqate namaz dhe e bëri sa'jin ndërmjet Safasë dhe Merves.

Gjatë kohës së Haxhit Lamtumirës u strehua në tendën që ishte vendosur enkas për të në Ebtah të Mekës. Ai qëndroi në Mekë deri ditën e enjte. Po atë ditë (Tervije) u nis për në Mina. Drekën, Iqindinë dhe akshamin i fali aty. Në Mina e kaloi edhe natën. Të nesërmen, pasi që e fali namazin, qëndroi aty deri sa të lindte dielli. Urdhëroi që të vendoset një tendë në vendin e quajtur Nemire në Arafat. Pastaj u nis prej Minës drejt Muzdelifes. Ditën e premte arriti në tendën e vendosur për të në Arafat. Pasiqë dielli e kaloi kupën e qiellit doli nga tenda, i hypi deves dhe shkoi në qendër të luginës së Arafatit. Në vendin e quajtur Urane e prezantoi hutben lamtumirëse të famshme. E lexoi vetëm një ezan dhe dy ikamete dhe e fali drekën të bashkuar me iqindinë (xhem-i takdim), i hypi deves përsëri u kthye në Arafat. U kthye nga kibleja dhe bëri dua deri në mbrëmje. Përderisa ishte në Arafat i zbriti ajeti në të cilin i thuhej se është plotësuar dërgesa hyjnore: "Sot jua përsosa fenë tuaj, e plotësova dhuntinë Time ndaj jush dhe zgjodha që Islami të jetë feja juaj..." (Kur'an, Maide, 5/3). Pas perëndimit të diellit Pejgamberi a.s. i hypi deves dhe prej Arafatit erdhi në Muzdelife. Në kohën e jacisë e fali bashkë namazin e akshamit dhe të jacisë (xhem-i te'hir).

Akshamin e fali tre reqate ndërsa jacinë dy reqate, do të thotë me një ezan dhe dy ikamete. Natën e kaloi në Muzdelife. Mëngjesin e nesërm, do të thotë, të shtunën (ditën e parë) të bajramit namazin e sabahut e fali në Muzdelife dhe erdhi në Mesh'ari haram. Pasi që i hodhi shtatë guralecë në Xhemre-i Akabe u kthye në Mina. Përsëri edhe këtu e mbajti një fjalim i hypur në deve. Gjashtëdhjetë e tre nga devetë që i kishte sjellur me vete i therri me dorë të vet për kurban, për çdo vit të jetës nga një. Devetë tjera i therri Aliu r.a.. Pejgamberi a.s. pasi që hëngri një copë nga mishi i i kurbanit pjesën tjetër ua ndau muslimanëve. Pastaj u qeth dhe i nxori ihramet. Shkoi në Qabe dhe aty e fali namazin dhe e bëri tavafin. Më pas u kthye në Mina ku i kaloi dy ditët e Bajramit dhe i hodhi edhe guralecët që i kishin ngelur. Ditën e dytë të Bajramit e mbajti fjalimin e tretë në Mina. Ditën e pestë të bajramit erdhi nga Mina në Mekë e bëri tavafin dhe u kthye në Medinë. (29 Dhulhixhxhxe 10 / 26 Mars 632).

Mendimi filozofik apo teologjik në Islam filloi me tri probleme: natyra e *imanit* (besimit) dhe statusi i mëkatarit të rëndë (*sahibu'l-kebireh*); determinizmi dhe liria; dhe natyra e atributeve hyjnore. Dy të parat rrodhën nga përçarja e muslimanëve në lidhje me pretenduesit për sundimin e halifatit dhe konfliktet e dhunshme që pasuan. Kur disa muslimanë i quajtën kundërshtarët e tyre jomuslimanë për shkak të sjelljes së tyre të dhunshme, u desh të përballohej çështja nëse *imani* është i pajtueshëm me mëkatin. Dhe kur përgjegjësit e dhunës u sollën për t'u gjykuar për veprat e tyre dhe ata u shprehën si të pafajshëm, sepse ata kishin vepruar nën përcaktimin e plotë të Zotit, u desh të përballohej dhe të zgjidhej çështja e determinizmit dhe e vullnetit të lirë. Problemi i tretë erdhi nga një burim i jashtëm për Islamin. Muslimanët arabishtfolës nuk kishin vështirësi në të kuptuarit e Kur'anit në një mënyrë të drejtpërdrejtë dhe të menjëhershme. Domethëniet kur'anore mbusheshin dhe shkëlqenin me fjalët dhe shprehjet e tyre, tepër të qarta për të qenë të pakuptueshme. Por kur muslimanë të tjerë synuan që t'i kuptonin tekstet, rruga e perceptimit intuitiv të menjëhershëm nuk ishte e hapur për ta. Pengesë ishin kategoritë e të kuptuarit që ata trashëgonin nga gjuhët e tyre joarabe dhe religjionet e tyre joislame. Një gjendje e tillë e kërcënoi *tevhidin*, esencën e Islamit, kur ajo preku atributet hyjnore.

Kelam (literalisht "fjalë" apo "fjalim", dhe që i referohet ligjëratës) ishte emri që muslimanët përdorën për disiplinën që studionte çështjet e sipërpërmendura, dhe *mutekel-lim* (shum. *mutekel-limum*) u përdor për personin e angazhuar me ndjekjen e saj. Asnjë fjalë nuk mund të përshtatet më mirë. *Hutbeh*, ligjërata apo fjalimi i atypëratyshëm, ishte mënyra parësore e mësimit, diskutimit, prozelitizmit apo thjesht e komunikimit të informacionit. Megjithëse shkrimi ishte bërë gjithmonë e më shumë i përdorshëm, ai ende nuk ishte bërë qendror. Mbi oratorin e aftë bin te detyra e mbrojtjes së besimit, e sqarimit dhe shqyrtimit të tij, dhe e sjelljes së tij në nivelin e të kuptuarit e njerëzve.

SHKOLLAT E PARA TË *KELAMIT*

El-Kaderijjeh. E themeluar nga Ma'bed ibn Halid el-Xhuheni (79/699), kjo shkollë mori emrin e saj nga mendimi se njeriu është i aftë për veprim (*kader* apo *kudreh*) dhe kështu është përgjegjës

◀ **Harta 53** Haxhi (Pelegrinazhi)



STATISTIKAT E PELEGRINAZHIT

A. Numri i njerëzve që bëri pelegrinazhin më 2000, 2011, dhe 2012

	1420 H/2000	1431 H/2011	1432 H/2012
Pelegrinët nga Arabia Saudite	571,599	1,099,522	1,408,641
Pelegrinët nga vendet e tjera	1,267,555	1,828,195	1,752,932
TOTALI	1,839,154	2,927,717	3,161,573

B. Kuota e ndarë Turqisë

2010	88.089
2011	91.433
2012	71.607
2013	57.329

C. Numri i njerëzve që kanë kryer haxhin mes viteve 2000-2010 (përjashtuar Arabinë Saudite)

Viti	Numri
2000	1,267,555
2001	1,534,759
2005	1,654,407
2006	1,707,814
2007	1,729,841
2008	1,613,000
2009	1,799,601
2010	1,828,195

D. Numri i haxhinjve nga viti 1977 sipas shteteve

SHTETI	NUMRI	SHTETI	NUMRI
Afganistani	6,590	Mauriciusi	315
Algjeria	53,230	Maroku	22,674
Bahrejni	2,269	Nigeri	2,854
Bangladeshi	5,815	Nigeria	104,575
Benini	205	Omani	2,429
Brunei	201	Pakistan	47,591



Foto 15.2 Haxhinjtë në Xhebel-i rahme.

për veprimet e tij. Gejlan ibn Mervan ed-Dimeshki zëvendësoi themeluesin në udhëheqjen e shkollës, e cila mësonte parimet që vijojnë. Së pari, njeriu është i lirë dhe i aftë dhe si rrjedhim autor i veprave të tij, qoftë të mira apo të këqija. Në Ditën e Gjykimit, Zoti do ta gjykojë atë, duke e shpërblyer atë për veprat e tij të mira dhe duke e ndëshkuar për veprat e tij të këqija. Ata citonin ajetet kur'anore që konfirmonin qartë pikëpamjen e tyre dhe interpretonin ato që dukeshin të vepronin ndryshe. Së dyti, imani është rrjedhim i dijes dhe aftësisë për të kuptuar, i pranimit të thirrjes profetike të Muhammedit, dhe prej këtu i lidhur me veprimin, por nuk e kërkon domosdoshmërisht atë. Mëkatari i rëndë, mendonin ata, ishte në të vërtetë një musliman, pavarësisht prej mëkatit të tij; por Zoti sigurisht do ta ndëshkojë në Ditën e Gjykimit. Së treti, atributet që kanë të bëjnë me personin hyjnor, të tilla si dora, të parët dhe të dëgjuarit, duhej të merreshin figurativisht, ashtu që të mund të ruhej transcendenca e Zotit. Pohimi i atributeve të Zotit, paralajmëronin ata, është ndryshe nga ai i rastësisë apo cilësisë së substancës, së cilës ai i bashkohet. Mbasi atributi, pohonin ata, është tregues tjetër për unin hyjnor.

El-Xhebrijjeh. E themeluar nga Xhehm Ibn Safvani (127/745), nga Tirmizi në kundërshtim me shkollën el-Kaderijjeh, kjo shkollë njihet nganjëherë me emrin e themeluesit të saj si *el-Xhehmijjeh*. Ajo përkrahu parimet që vijojnë. Së pari, njeriu është i determinuar në të gjitha veprimet nga fuqia hyjnore, duke përfshirë veprimet e besimit dhe virtytit, apo të pabesimit dhe vesit. Ata citonin ato ajete kur'anore që konfirmonin dukshëm tezat e tyre, të tilla si 76:29-30, dhe ia nënshtronin interpretimit alegorik ajetet e cituara nga kundërshtarët e tyre, të tilla si 41:40. Ata e reduktonin kështu lirinë kur'anore në një paralajmërim. Së dyti, njësoj si el-Kaderijjeh, shkolla synonte të ruante transcendencën hyjnore nga interpretimi i atributeve që kishin të bënin me unin e Zotit. Ata pohuan se meqenëse për Zotin mund të pohohet vetëm veprimi dhe krijimi, atëherë është e ligjshme që këto cilësi t'i atribuohen unit hyjnor. Së treti, transcendenca e Zotit e bën të pamundur që bota të jetë ndonjëherë e dukshme për njeriun. Kështu, ata e interpretuan ajetin 75:22, i cili thotë se të bekuarit do ta shikojnë Zotin në Parajsë, vetëm si kuptim se ata do të jenë në prezencën e Tij. Dhe ata mohuan përjetësinë e Parajsës dhe Ferrit, sepse ata e mendonin vetëm Zotin të ishte i përjetshëm.

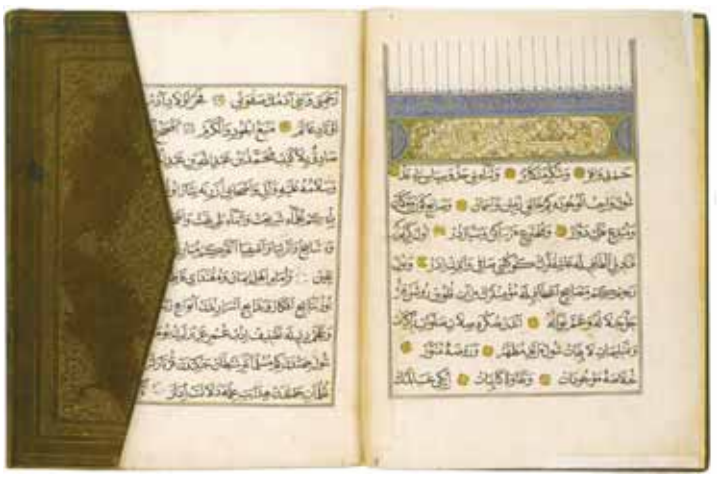


Foto 15.3 Dy faqet e para nga vepra akaidologjike " Ifadatu'l-Envar" e autorit Saduddin ed-Dihlevi Abdullah b. Abdulkerim.

Es-Sifatijjeh. Shkollat e lartpërmendura u bënë popullore dhe filluan ta përçanin *ummetin*. Argumente dhe kundërargumente dëgjoheshin kudo. Disave, pohimet e tyre iu dukën të ekzagjeruara dhe pasuesit e tyre iu dukën të larguar nga të kuptuarit e drejtpërdrejtë të domethënieve arabe të fjalëve kur'anore. Natyrisht, ky grup u ngrit në mbrojtje të muslimanëve të heshtur, të cilët e gjetën fenë e tyre të keqinterpretuar prej të dy shkollave, dhe u njohën si *Sifatijjeh* apo "atributistët". Kështu u themelua shkolla e tretë nga Abdullah ibn Sa'id el-Kulabi, e cila mësonte dy parime. Pohimi i parë ishte ai i atributeve hyjnore në domethënien e tyre të njohur leksikografike arabe; dhe dënimi i të gji-

tha pyetjeve lidhur me natyrën e tyre apo pohimin për Zotin. Ata mohuan se "dora" apo "syri" i Zotit është njëlloj si ndonjë gjë njerëzore. Kështu ata e ruajtën transcendencën dhe i pohuan atributet. Së dyti, es-sifatijjet e mohuan qëndrimin e kaderijjeve mbi lirinë njerëzore dhe aftësinë për veprim. Ata e mendonin njeriun të ishte i determinuar nga Zoti në gjithçka që ai bënte, dhe gjykimi (shpërblimi apo ndëshkimi) ishte po ashtu i diktuar nga Zoti, duke e larguar në këtë mënyrë kontradiktën e dukshme midis tyre.

El-Havarixh. Kur Othman ibn Affani u zgjodh për të qenë halifi i tretë në 12/644, disa udhëheqës të komunitetit musliman ishin të gëzuar dhe disa të tjerë nuk ishin. Të parët ishin klani i Umejjes, mbasi Othmani i përkiste familjes së tyre, të dytët ishin klani i Hashimit, mbasi kandidati i tyre, Ali ibn Ebu Talibi, e humbi orvatjen e tij për halifatin. Pritjet e klanit emevit u plotësuan: halifi emëroi një numër guvernatorësh të provincave nga klani i tij dhe kështu tërhoqi smirën e të tjerëve dhe akuzën për nepotizëm nga disa të tjerë. Shpejt, ushtria antiosmane mori guxim dhe e vrau halifin (35/656). I njëjti grup që e zgjodhi Othmanin për halif tani zgjodhi Aliun për ta zëvendësuar atë. Klani emevit ishte tërbuar. Muavijeh ibn Ebu Sufjani, guvernatori i Sirisë, dhe Amr ibnu'l-Asi, guvernator i Egjiptit, të dy të klanit umejje, u bashkuan dhe i kërkuan Aliut t'i identifikonte dhe t'i ndëshkonte vrasësit, ose ai do të duhej të shkarkohej nga halifati për pjesëmarrje. Sado që ai personalisht mund të kishte dëshiruar që ta përmbushte kërkesën, Aliu ishte tepër i pafuqishëm për të vepruar kështu sepse në shumë rajone të mbretërisë shpërthyen kryengritjet. Kështu, Muavijeh dhe Amri bashkuan ushtritë dhe deklaruan pavarësinë e tyre nga halifati i Aliut. Grindja e tyre për pushtet u bë kundërshtim i hapur.

Kur ushtritë e tyre respektive u konfrontuan me njëra tjetrën në Sifin, në jug të er-Rekkes pranë Eufratit (36/657), dhe ushtria e Aliut ishte gati për të dalë fitimtare, kundërshtuesit përdorën një dredhi dhe propozuan që të pranonin arbitrazhin. I dëshiruar për ta kursyer gjakun dhe i lodhur, Aliu e pranoi propozimin dhe u tërhoq. Propozimi i arbitrazhit ishte një rreng dhe Muavijeh e rigrupoi ushtrinë e tij për një raund tjetër. Arbitrazhi ndodhi në 38/659, në Edhruh, në udhën e karvanëve nga Medina në Damask, midis Me'anit dhe Petras. Një grup i pasuesve të Aliut nuk u pajtua dhe insistoi në mënyrë të fuqishme se çështjen duhet ta



STATISTIKAT E HAXHIT (vazhdim)

SHTETI	NUMRI
Kameruni	990
Republika Qendrore e Afrikës	621
Çadi	1,720
Xhibuti	590
Egjipti	30,951
Etiopia	1,121
Franca	642
Gambia	99
Gana	2,982
Greqia	197
Guineja	1,244
India	21,113
Indonezia	35,703
Irani	36,942
Iraku	34,909
Bregu i Fildishtë	1,129
Jordania	14,211
Kenia	590
Kuvajti	3,187
Libani	3,815
Liberia	80
Libia	20,770
Malajzia	4,278
Mali	2,740
Mauritania	1,084

SHTETI	NUMRI
Palestina	1,434
Filipinet	784
Katari	1,139
Senegali	4,825
Sierra Leone	20
Singapori	731
Somalia	4,786
Afrika Jugore	765
Spanja	52
Shri Lanka	407
Sudani	32,353
Rep. Arabe e Sirisë	24,829
Tanzania	1,086
Tajlanda	233
Tunizia	7,914
Turqia	91,497
Uganda	4,621
Emiratet e Bashkuara Arabe	3,560
Mbretëria e Bashkuar	1,309
Volta e Sipërme	1,995
Republika Demokratike e Jemenit	7,599
Republika Arabe e Jemenit	79,347
Jugosllavia	1,115
Shtetet amerikane	473
Shtete të tjera	2,661

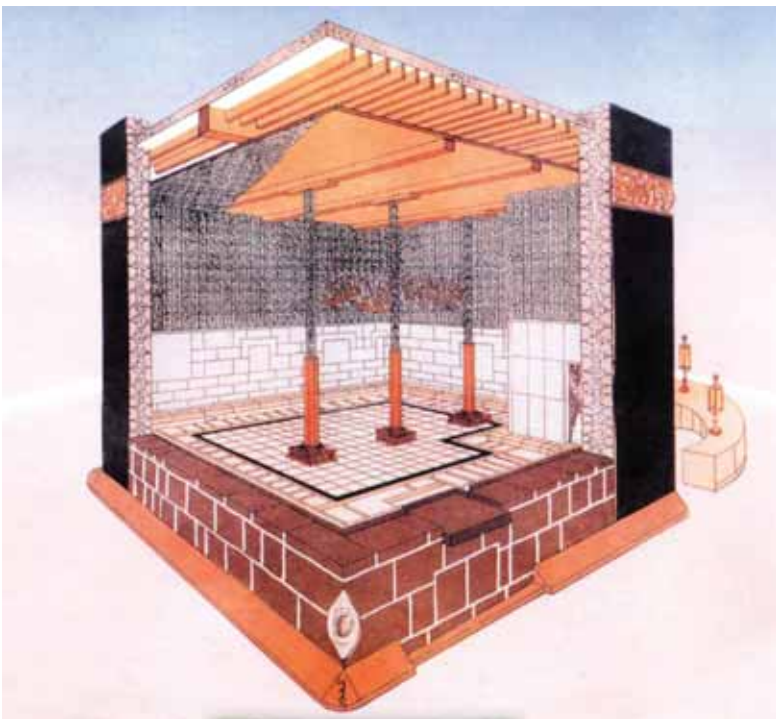


Foto 15.4 Plani i brendshëm i Qabes. Struktura e mureve të Qabes është në formë të kubit. Muri verilindor i Qabes: 12,63; muri veriperëndimor 11.03; muri jugperëndimor 13.10 metra; muri juglindor 11.22 m. Dhe lartësia është 13 metra. Si rrjedhojë ka sipërfaqe prej 145 metra katrorë. Gurët e përdorur në muret janë nga graniti që gjindet në kodrat përreth Mekës. Tavani i Qabes është nga druri. Dyshemenë e ka të shtruar me gurë katrorë nga mermeri dhe guri gëlqeror. Pjesa e poshtme e mureve është e mbështjellur me mermer mbi të cilën ka leuha të mermerit ku janë të shkruara ajete nga Kur'ani. Pjesa e sipërme e mureve të brendshme është e mbështjellur me një mbulesë të gjelbër me zbukurime nga ari.

zgjidhnin armët. Ata udhëhiqeshin nga Abdullah ibn Vehb er-Rasibiu dhe numëronin disa mijëra ushtarë. Aliut iu desh t'i luftonte ata, për të penguar një përmbysje të marrëveshjes. Ai i sulmoi dhe pothuajse i asgjësoi pasuesit e Rasibiut në të njëjtin vit. Por gjatë ndeshjes të tij me ta, ai u vra nga dora e njërit prej burrave të tyre, Abdu'r-Rrahman ibn Mulxhemit, në 40/661. Me humbjen e Aliut, Muavijje e deklaroi veten halif legjitim të njëjtin vit.

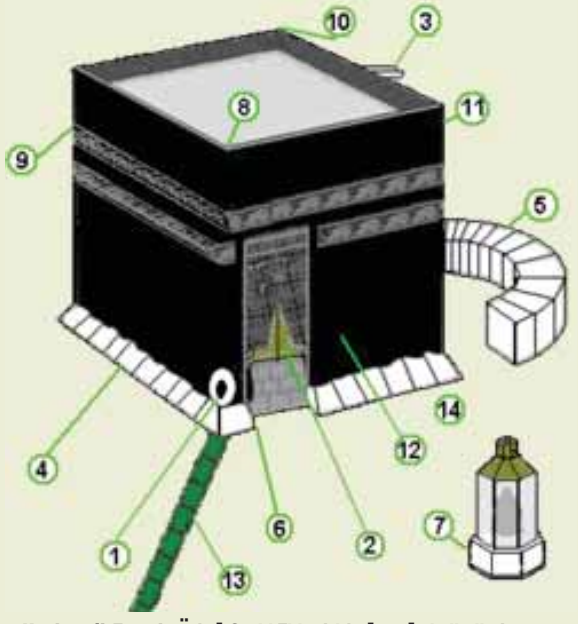
Kundërshtarët e arbitrazhit u përjashtuan nga radhët e pasuesve të Aliut dhe u deklaruan heretikë. Ata u akuzuan për dalje kundër konsensusit të *ummetit* dhe iu dha emri *havarixhë* apo separatistë. Më vonë, ata u luftuan nga çdokush. El-Haxhaxhi, guvernatori emevit i Irakut, zhvilloi shumë beteja kundër tyre. Ata ishin të ashpër dhe të përkushtuar dhe pushtuan Irakun jugor nën udhëheqjen e Nafi' ibnu'l-Ezrakut, dhe Nexhdin lindor nën atë të Nexhdeh ibn Amirit. Katarî ibnu'l-Fuxha'eh ishte poeti dhe heroi i tyre më i madh. Ata pranuan si të ligjshëm vetëm dy halifët e parë, Ebu Bekrin dhe Umerin dhe ata mendonin se çdo njeri i aftë mund ta mbante atë post, nëse do të ishte kompetent dhe i zgjedhur nga komuniteti. Ata, nga pikëpamja teologjike, e mendonin mëkatarin si një *kafir*, një të nxjerrë jashtë ligjit, apo apostat, të cilin ishte e ligjshme dhe fetarisht e domosdoshme që ta luftoje. Disa mbetje të këtij grupi kanë mbijetuar deri në ditët e sotme në brigjet e Gjirit Arabik, në Afrikën Lindore, në Tunizi dhe në Algjeri; ata janë të njohur si ibaditë apo *ibadijje*, sipas Abdullah ibn Ibadit, i cili e zbuti izolimin e tyre, duke udhëzuar se ishte e ligjshme për ta që të jetonin dhe që të përzieshin me muslimanët e zakonshëm, të cilët nuk pajtoheshin me ta. Ata përmenden sot për poezinë e tyre të bukur të devotshme.

El-Mu'tezileh. Tri shkollat që u diskutuan më sipër njiheshin gjithashtu me emra të tjerë, në varësi të qëndrimit që ato morën në lidhje me çështjet e përfshira. Në lidhje me qëndrimin e tyre mbi atributet hyjnore, shkollat u njohën si *Mu'ettileh* (asnjanësit) nëse ata ia nënshtronin atributet interpretimit alegorik; *Mushebbiheh* (antropomorfistët) nëse ata i pohonin ato tekstualisht; dhe *Sifatijjeh* nëse ata i pohonin ato dhe dënonin çdo shfaqje të mënyrës se si ato deklaroheshin për Zotin. Në lidhje me qëndrimin e tyre mbi lirinë njerëzore, ata njiheshin si *Kadarijjeh* dhe/apo *Mu'tezileh* nëse e mendonin njeriun të lirë, të aftë dhe përgjegjës; *Murxhi'eh* nëse ia linin Zotit gjykimin e mëkatarit dhe Ditës së Gjykimit; dhe *Havarixh* (shkëputës) nëse e deklaronin mëkatarin musliman një jomusliman dhe e bënin atë një të nxjerrë jashtë ligjit.

Nga Vasil ibn Ata, i cili vdiq në Basra në 131/749, deri te Ebu'l-Hasan el-Esh'ariu, i cili vdiq në Bagdad në 322/953, rrodhi një varg mendimtarësh brilantë të cilët formuan traditën Mu'tezileh.[1] Kjo traditë u themelua nga Vasil ibn Ata dhe u nda në dy shkolla: atë të Basras, që përfshiu midis anëtarëve të saj të shquar: Amr ibn Ubejdin, Ebu'l-Hudajl el-Al-lafin, Ibrahim en-Nezzamin, Amr el-Xhahizin, Ebu Aliun dhe Ebu Hashim el-Xhubba'iun; dhe atë të Bagdadit, të themeluar nga Bishr ibnu'l-Mu'temer (210/826) dhe që numëronte midis anëtarëve të saj të rëndësishëm: Ebu Musa el-Murdarin, Ahmed ibn Ebu Du'adin (i preferuari i halifëve el-Me'mun, el-Mu'tesim, dhe el-Vathik, 204-232/820-848), Thumameh ibnu'l-Eshre-

sin, dy Xhaferët (Xhafer ibn Harb dhe Xhafer ibn Mubeshir), Muhammed el-Iskafiun dhe Abdu'r-Rrahim el-Hajjatin. Ebu'l-Hasan el-Esh'ariu ishte *mu'teziliti* i fundit i madh i cili, pasi përvetësoi mendimin dhe metodën e tyre, u kthye kundër *mu'tezilitëve* dhe vendosi kristalizimin e parë të teologjisë sunnite. Shfaqja dhe lulëzimi i *mu'tezilitëve* përkoi me periudhën formuese të mendimit islam. Ajo ishte një kohë kur vargu i ideve që i paraqiteshin studiuesit ishte shumë çoroditës. Detyra e diskutimit të mendimeve të kundërshtarëve, e peshimit të alternativave dhe zbulimit të të metave të tyre, ra mbi supet e *mu'tezilitëve*, dhe ata sigurisht e treguan veten në shumë beteja idesh, në të cilat hynë. Historia e tyre ishte po aq brilante sa edhe ajo e vëllezërve të tyre – ushtarakëve, udhëheqësve të qeverisë dhe administratës, të bujqësisë dhe industrisë, të tregtisë dhe komunikacioneve, të arsimit dhe shkencave – të cilët i ishin kushtuar realizimit të shabllonit hyjnor, brenda si edhe jashtë, në vete si edhe në botën përreth tyre.

Në fushën e mendimit abstrakt, ishte e pashmangshme që çështjet e rëndësisë së madhe, që e lindën atë, të mos kërkonin përgjigje që të kënaqnin edhe arsyen, edhe besimin. Përgjigjet e *mu'tezilitëve* bënë një rrugë të gjatë për ta arritur këtë, por ishin të pamjaftueshme për qëllimin. Përpjekjet e tyre hapën portat e polemikës për çështjet që ishin thelbësore për religjionin dhe etikën. Atmosfera e kohës ishte i favorshme dhe udhëheqësit *mu'tezilitë* u ftuan nga halifi el-Me'mun për të marrë pushtetin dhe për të udhëhequr *ummetin*. Megjithatë, polemika u përhap në radhët e tyre. Duke u mbështetur tek fuqia e tyre politike, më tepër sesa tek arsyeja, ata bënë gabimin tragjik duke i detyruar njerëzit e zakonshëm që t'i pranonin doktrinat e tyre. Ata që e kundërshtuan doktrinën *mu'tezilite* u hoqën nga pozita apo froni dhe u futën në burg. Ahmed ibn Hanbeli u burgos për shkak të kundërshtimit të tij të pikëpamjes *mu'tezilite*. Ahmed ibn Ebu Du'adi (160-240/777-855), udhëheqësi *mu'tezilit*, u emërua kryetar i gjykatës nga halifi el-Mu'tesim, sipas testamentit të babait të tij, halifit el-Me'mun,



1. Haxheru'l-Esved: Është Guri i Zi i ndrithsëm në skajin lindor. Ky gur është ndarë në 15 copë si pasojë e një zjarri që ka dalur në Qabe. Këta pjesë të gurit janë të tubuara në një kornizë nga argjendi.
2. Dera e Qabes: Gjindet në murin lindor të Qabes në lartësi prej 2.13 metrash nga platforma.
3. Mizabi ose ulluku nga ari: Është ulluku nga ari që gjindet në murin verior. Është bërë nga ana e osmanlinjëve në vitin 1627 për të zbritur prej Qabes ujin e shiut edhe pse shumë rralë bie.
4. Shazervan: Pano nga mermeri në tre anët e Qabes të bëra me qëllim që ti mbrojë themelet e Qabes nga shiu dhe vërshimet.
5. Hatim: Një hapësirë që gjindet në para murit perëndimor të Qabes, në lartësi prej 90 cm dhe gjërësi prej 1,5 m., e punuar nga mermeri i bardhë dhe i rrethuar me mur të stolisur bukur në formë të gjysëmrrethit që quhet muri i Ismailit.
6. Multezem: Pjesa e murit në murin lindor të Qabes që është i vendosur midis derës së Qabes dhe Haxheru'l-Esvedit (Gurit të Zi).
7. Makam-i Ibrahim: Një vend ku ka ngelur gjurma e këmbës së Ibrahimit a.s. gjatë ndërtimit të Qabes nga ana e tij dhe birit të[tij Ismailit.
8. Pjesa lindore: Haxheru'l-Esvedi (Guri i Zi) ose Sharki (Lindorja)
9. Pjesa jugore: "Jemani"
10. Pjesa perëndimore: "Shami"
11. Pjesa veriore: "Iraki"
12. Kisve ose Mbulesa: Mbulesa e zezë me shkrime të arta me të cilën është mbuluar Qabja. Kjo mbulesë është e punuar nga një stof prej mëndafshi, në te është shkruar Kelime i shehadeti (Fjala e dëshmisë), ndërsa në pjesën afër pullazit ka një shirit nga ari; në këtë shirit në formë të harkut janë të shkruara ajete nga Kur'ani. Mbulesa për çdo vjet në stinën e haxhit ripërtrihet.
13.Shirit nga mermeri i cili e tregon vendin prej ku fillohet tavafi (rrotullimi rreth Qabes)
14. Makami i Xhibrilit: Vendi para murit lindor të Qabes, në pjesën ku nuk ka derë dhe pikërisht afër pjesës "Iraki" të Qabes.



Foto 15.5 Miniaturë e Qabesë së madhërishme.
Në afërsi të derës së jashtme të Xhamisë së Rustem Pashait.
Stamboll, 1561.

që e kishte lënë përpara vdekjes në 218/833, por ai kishte ushtruar influencë të madhe nën të dytin qysh prej vitit 204/820. Halifi el-Mutevekkil (232-247/847-862) e çemëroi atë nga detyra në 229/851 dhe urdhëroi konfiskimin e pasurisë së tij. Prej atëherë, *el-mu'tezile*, si një lëvizje, e humbi favorin dhe u ndalua. Ajo u bë pikëpamje e pakicës dhe shpejt i bashkoi disidentët e tjerë muslimanë – shi'itët – dhe e tjetërsoi veten nga shumica "ortodokse", ku vazhdonin disa nga parimet e saj.

Doktrina *mu'tezilite* u mbështet mbi pesë aksioma[2]: së pari, në *et-tevhidin*, apo në njëshmërinë e Zotit. Kjo aksiomë u theksua kundrejt pretendimeve të karaitëve (antropomorfistëve çifutë), të dualistëve maneanë, të trinitarianëve të krishterë dhe të filozofëve të Lindjes së Afërme, të cilët në pjesën më të madhe ishin emanacionistë gnostikë. Me këtë parim *mu'tezilitët* synuan që të vërtetonin ekzistencën, njëshmërinë dhe transcendencën e Zotit, të cilat ishin të kërcënuara prej këtyre shkollave. Midis muslimanëve, megjithatë, pohimi *mu'tezilit* i *tevhidit* pati një domethënie krejtësisht të ndryshme. Ai kërkoi që atributet hyjnore të jenë "të neutralizuara". Nëse, sikurse pohonin muslimanët e zakonshëm, atributet nuk ishin Zot dhe të përjetshme, atëherë transcendenca nuk mund të ruhet më. Argumenti i tyre ishte i thjeshtë dhe i drejtë. Dija hyjnore është ose e përjetshme ose është e krijuar. Nëse është e përjetshme, ajo është ose brenda Zotit, ose jashtë Zotit, ose askund. Nëse është brenda Zotit, atëherë Zoti është një skenë ku ndodh ndryshimi. Nëse është jashtë Zotit, atëherë Zoti nuk është i gjithëditur dhe është dikush tjetër. Dhe dija nuk mund të jetë askund. Ajo është diku dhe është e përjetshme. Por ajo nuk mund të jetë jashtë Zotit, mbasi shkakton politeizmin. Ajo, si rrjedhim, duhet të jetë brenda Zotit dhe e qenësishme tek Ai.

Po ashtu, të gjitha atributet hyjnore duhet të deklarohen ose negative, që mohojnë se të kundërtat e tyre janë të pohueshme për Zotin, ose pozitive, që pohojnë një anë të unit hyjnor, jo një rastësi apo cilësi. Nocioni islam se Kur'ani ishte fjala e përjetshme e Zotit kërkoi të njëjtin lloj argumenti. *Mu'tezilitët* pohonin se Kur'ani u krijua prej Zotit gjatë kohës për të përmbushur qëllimin që Ai kishte për njeriun dhe krijimin. Dëshmia që ata sillnin ishte se Kur'ani përbëhej prej gjuhës, prej fjalëve dhe kuptimeve të vendosura prej zakonit njerëzor, se ai ruhej në bojë dhe në letër dhe mësohej përmendsh plotësisht prej njerëzve. Ai nuk mund të jetë "në" apo "te" Zoti. Nga ana tjetër, të mendosh se Kur'ani është "jashtë" Zotit dhe i përjetshëm është të pohosh ekzistencën e një ekzistence tjetër të përjetshme përveç Zotit. Së fundi, *mu'tezilitët* iu drejtuan të njëjtit argument kundër vizionit lumturues në parajsë. Zoti, sipas tyre, nuk mund të shihet me sytë e njeriut, madje edhe në Parajsë, mbasi vetëm trupat materialë mund të shihen. Kështu, ajetet kur'anore që pohojnë të njëjtën gjë (75:22) duhet të interpretohen për të nënkuptuar diçka tjetër, të tillë si vetëdijen për prezencën hyjnore.

Doktrina e dytë e *mu'tezilitëve* ishte ajo e *el-adlit* (drejtësisë). Kjo aksiomë u theksua kundrejt pretendimeve të mbrojtësve të racizmit, zgjedhjes, paracaktimit, irracionalizmit, dhe justifikimit me anën e fesë, ndërmjet të gjitha grupeve të sipërpërmendura, si edhe kundër atyre muslimanëve që ishin deterministë, ndërmjetësues dhe mbrojtës të epërsisë të shpalljes mbi arsyen. Këtu, *mu'tezilitët* u përpoqën që të vendosnin universalizmin, racionalizmin, humanizmin dhe lirinë morale të Islamit. Kur'ani përmban ajete që përkrahin: edhe lirinë, edhe determinizmin (74:41, 41:46, 76:3 për të parën; 9:51, 7:188, 11:36 për të dytin; dhe 13:13 për të dy). *Mu'tezilitët* e konsideronin lirinë si themelore për tërë religjionin dhe punën e tij. Për këtë ata paraqitën pesë argumente: *teklifi*, apo obligimi moral, fenomeni i pejgamberisë dhe dërgimi i pejgamberëve, pohimi i drejtësisë hyjnore, gjithëmirësia e Zotit, dhe racionalizmi i së mirës dhe së keqes – të cilat që të gjitha, ata pohuan, ishin esenciale për religjionin dhe etikën dhe përfshinin lirinë

njerëzore, aftësinë për veprim dhe përgjegjësinë. Në lidhje me të parën, ata i ndanë veprimet njerëzore në të domosdoshme dhe të vullnetshme, duke i shfajësuar të parat nga përgjegjësia dhe duke i ngarkuar të dytat me përgjegjësi. Ata gjithashtu e mohuan ndërmjetësimin si ndërhyrje në drejtësinë hyjnore. Në lidhje me të dytin, ata argumentuan se pejgamberia duhet të jetë e kotë – në të vërtetë absurde – nëse njerëzit nuk do të ishin të lirë që të paralajmëroheshin dhe që të udhëzoheshin nga pejgamberët. Një pikëpamje e tillë e minon të gjithë shpalljen, duke përfshirë edhe Kur'anin. Sa i përket gjithëmirësisë së Zotit, ajo është absolute dhe nuk mund të kompromentohet prej padrejtësisë dhe së keqes së lejuar të Tij, të cilat Ai duhet t'i bënte meqë Ai ishte autor i veprave njerëzore. Që drejtësia hyjnore përjashton çfarëdo padrejtësie, po ashtu lë të kuptohet se e mira dhe e keqja duhet të jenë të zbulueshme prej arsyes, si edhe të dhëna prej shpalljes. Mbasi është padrejtësi që t'i dërgosh në ferr ata që jetuan përpara shpalljes, dhe ata të cilët ai nuk i ka arritur.

Aksioma e tretë dhe e katërt, *el-va'd ve'l-va'id* (premtimi i shpërblimit dhe kërcënimi i ndëshkimit) dhe *el-menzileh bejne'l-menziletejn* (vendqëndrimi i ndërmjetëm midis shpëtimit dhe mallkimit) ishin ndihmëse për parimin e drejtësisë. Nga njëra tjetër, shpërblimi dhe ndëshkimi mendoheshin të ishin të domosdoshme, meqë vendosja e fatit të njeriut nga ana e Zotit duhet të ishte absolutisht një vendosje e drejtë. Nëse të gjitha veprat e njeriut mbaronin në falje dhe parajsë, apo në ndëshkim dhe ferr, apo në asnjë, drejtësia hyjnore do të kompromentohej rëndë. Nga ana tjetër, një vend i ndërmjetëm midis besimit dhe mosbesimit, midis shpëtimit dhe mallkimit, ishte i domosdoshëm për shkak të besimtarit që kishte shkarë në mëkat të rëndë. Kjo aksiomë e rehabilitoi personin e tillë në kundërshtim me dy llojet e ekstremizmave: atë, i cili e konsideronte devotshmërinë ndaj besimit si gjithçka që është e domosdoshme për shpëtim, sipas të cilit mëkatari konsiderohet vetëkënaqësisht si i shpëtuar; dhe atë i cili e konsideronte të gjithë shpëtimin, si logjikisht dhe materialisht ekuivalent me veprat dhe sipas të cilit mëkatari është shkurt i dënuar për ndëshkim në këtë botë dhe në tjetrën. Kundrejt dy ekstremeve, ky parim e mbante besimtarin, si besimtar ashtu edhe mëkatar, nën gishtin akuzues të Zotit për mëkatin për të cilin ai ishte fajtor.

Aksioma e pestë ishte *el-emr bi'l-ma'ruf ve ennahj ani'l-munker* (urdhërimi për të mirë dhe ndalimi nga e keqja), roli i së cilës ishte që të vërtetonte domosdoshmërinë e krijimit të papërsosur, megjithatë të përmirësueshëm për vetërealizmin moral të njeriut, apo përmbushjen e urdhrit hyjnor nga ana e tij; së këtejmi nevojën e njeriut për ta angazhuar veten, për ta marrë historinë në duart e tij, dhe për ta gatuar dhe rimodeluar botën sipas shëmbëllimit të shabllonit hyjnor që Zoti kishte shpallur.

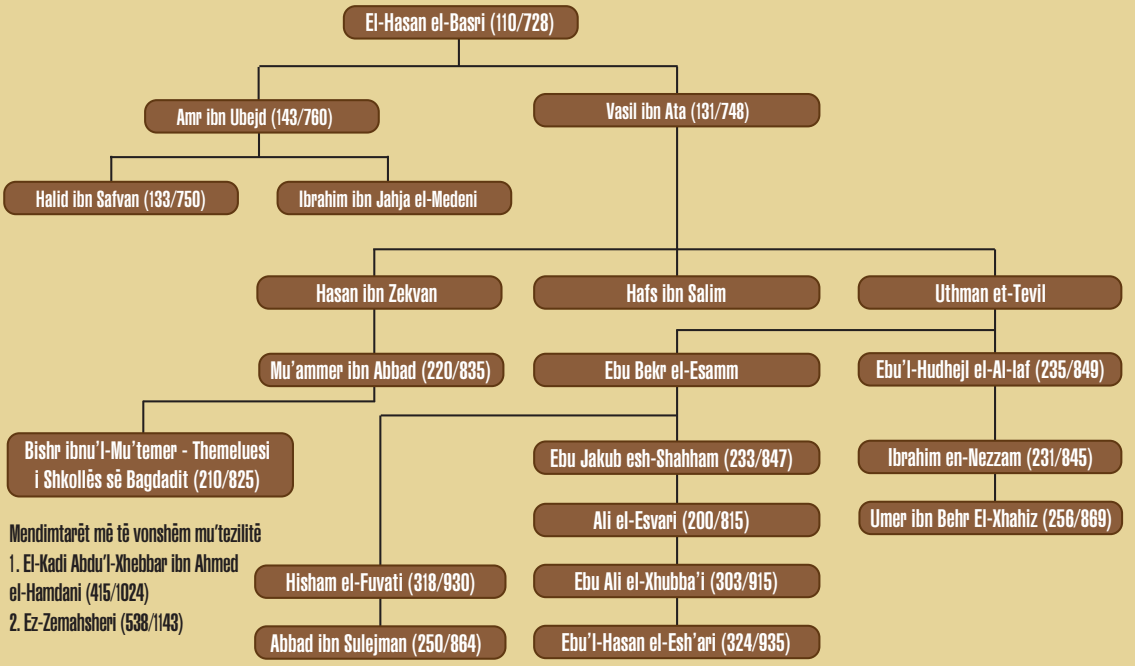
Këto pesë aksioma ishin themelore për *mu'tezilitët*.[3] Kundërshtimi apo mohimi i çdonjërës prej tyre e largonte kundërshtuesin nga radhët *mu'tezilite*. Megjithatë, nëse duhet ta karakterizojmë doktrinën *mu'tezileh* me anën e një ideje të vetme dominante, ne detyrohemi të themi se i tërë qëllimi i lëvizjes së tyre sillej rreth problemit të natyrës etike të njeriut, të cilin ata e konsideronin si problemin qendror të unit. Shqetësimi i tyre ishte një shqetësim tamam islam, meqë në Islam qëllimi përfundimtar i jetës njerëzore – në të vërtetë i të gjithë krijimit – është realizimi në kohë-hapësirë i besimit hyjnor. Dhe arsyetimi i tyre ishte i qartë. Meqë Zoti është transcendent – dhe muslimani beson se Ai është – nuk mund të thuhet se Ai e pushton krijimin, apo pushtohet nga ai. Zoti është përgjithmonë unik. Si rrjedhim, në Islam nuk ekziston as inkarnim, as panteizëm; as emanacion nga Zoti, as bashkim me Të. Këto janë të gjitha kons-



Foto 15.6 Haxheru'l-Esvedi (Guri i Zi)

TABELA 15.1 EL-MU'TEZILEH, DEGA E BASRAS

---> [Nga] Mësuesi tek nxënësi



trukte pa themel. Realiteti i vetëm i padiskutueshëm i dhënë është se njeriu, krijesa, qëndron nën një imperativë, dhe pikërisht, urdhrin e vlerës; se ai urdhërohet, si edhe nxitet nga vlera që të kërkojë realizimin e saj në sferën e reales.

Sipas *mu'tezilitëve*, vijojnë katër parime të ndryshme nga ky realitet i dhënë, vërtetimi i të cilave është detyrë e të gjithë mendimit religjioz dhe filozofik. Këto janë, së pari, se ekziston një urdhër, një ligj, apo *sheriat* – një shabllon hyjnor i cili është vullneti hyjnor për njeriun; dhe se ky shabllon nuk është krijim i njeriut, por *sui generis*, mbasi edhe duke qenë ligji relacional me njeriun, ai nuk është relativ ndaj tij. Për ndryshe, nëse vlera apo urdhri i ashtuquajtur hyjnor do të ishte krijim i njeriut ose do të ishte relativ ndaj tij, atëherë etika do të ishte ose përmbushje e instinkteve dhe dëshirave, ose normë e vendosur me marrëveshje. Në çdo rast karakteri imperativ dhe justifikimi i urdhrit janë të rrezikuar.

Parimi i dytë është se njeriu ka një aftësi të lindur për ta njohur atë urdhër apo shabllon hyjnor, një aftësi të kultivueshme dhe të ndjeshme nga shkallët më të larta dhe më të ulëta të fuqisë perceptive, por megjithatë të brendshme për realitetet e njeriut dhe që i përkasin atij. Përndryshe, skepticizmi dhe cinizmi bëhen të pashmangshëm. Përveç kësaj, aftësia e tillë e çliron njeriun nga traditat, të cilat nuk mund të jenë kurrë kritike vetë.

Parimi i tretë është se njeriu, qoftë si subjekt, qoftë si *matériel* i realizimit të vlerës, ka aftësinë për të vepruar apo për të mos vepruar në përputhje me urdhrin. Aspekti i njeriut si subjekt i realizimit të vlerës është saktësisht liria e tij morale; aspekti i tij si *matériel* është përshtatja e tij dhe ajo e krijimit, dhe hapshmëria e të gjithë kohë-hapësirës për brendaformimin sipas shabllonit hyjnor.

Parimi i katërt dhe i fundit është se duhet të ekzistojë rregulli sipas të cilit të bërat dhe të pabërat e njeriut, realizimi apo mosrespektimi i shabllonit hyjnor, nuk do të jenë më kot, por do të jenë me pasojë për të, si edhe për kozmosin; se ndërkohë që pasoja për kozmosin është objektive, pasoja për subjektin është shpërblimi apo ndëshkimi personal. Mbi këtë parim varet përjetësia e shpirtit, ringjallja e trupit, Dita e Gjykimit, Parajsa dhe Ferri. Ishte shqyrtimi i mendimtarëve *mu'tezileh–itë* i këtyre problemeve që çoi drejt vendosjes së këtyre parimeve në traditën e mendimit islam.

LULËZIMI

El-Esh'ariu

Ali ibn Ismail el-Esh'ariu (258-322/873-935) e filloi karrierën e tij si një anëtar i doktrinës *mu'tezileh* dhe si student i Ebu Ali el-Xhubba'iut, në degën e Basras. Në moshën dyzetvjeçare, ai e braktisi doktrinën *mu'tezileh* dhe i kundërshtoi pikëpamjet e saj, duke predikuar në xhaminë e Basras. Pikëpamjet e tij fituan popullaritet kur Nizam el-Mulku hapi shkollën *nizamijjeh* në Bagdad me degë në Nejsabur, Belh, Herat, Isfahan, Merv, Basra dhe Mevsil, dhe i autorizoi mësuesit për t'i mësuar pikëpamjet e el-Esh'ariut. Qysh atëherë, *el-esh'arijjeh* ka qenë pikëpamja e shumicës së muslimanëve në pjesën më të madhe të çështjeve filozofike-teologjike që kanë të bëjnë me Islamin.[4]

Gojëdhëna na tregon se el-Esh'ariu një ditë iu shpërball mësuesit të tij el-Xhubba'iut për problemet që vijojnë: tre vëllezër, një i keq, një i drejtë dhe një i vogël, vdiqën. Cili ishte fati i secilit prej tyre? El-Xhubba'iu iu përgjigj se i drejti ishte në Parajsë, i keqi në Ferr; dhe i treti i përkiste grupit të papërcaktuar të "Njerëzve të Paqes". El-Esh'ariu e pyeti: Nëse i vogli kërkon leje ta vizitojë vëllain e tij në Parajsë, a do t'i pranohet? Përgjigja e El-Xhubba'iut, e bazuar në doktrinën *mu'tezileh* të drejtësisë, ishte: Jo! – sepse Parajsa mund të fitohet vetëm me vepra të mira. El-Esh'ariu iu përgjigj: Por çfarë nëse i vogli pohon: Po të isha lejuar të jetoja, unë do ta kisha fituar atë. Duke e bazuar pozicionin e tij mbi parimin *mu'tezileh* të gjithëmirësisë hyjnore, el-Xhubba'iu iu përgjigj se djalit do t'i thuhej se ishte më mirë për të që kishte vdekur më herët. El-Esh'ariu atëherë nxori konkluzionin e tij: Por nëse djali i keq atëherë do ta pyeste Zotin: Ti o Zot e ke ditur të mirën e të voglit dhe vendosët t'i jepnit fund jetës së tij me qëllim që ta pengonit atë prej bërjes të së keqes dhe shkatërrimit të vetes. ti e dije të ardhmen time gjithashtu. Përse atëherë ti i bëre atij favor dhe mua jo? El-Xhubba'iu u nxor në rrenë dhe el-Esh'ariu doli nga radhët *mu'tezileh*.

Pakënaqësia ndaj doktrinës *mu'tezileh* u drejtua sigurisht kundër absolutizimit të parimeve të drejtësisë dhe gjithëmirësisë nga ana e *mu'tezilitëve*; por ajo u shtri edhe ndaj fushave të tjera gjithashtu. Së pari, neutralizimi i saj i atributeve hyjnore ishte i papajtueshëm me Islamin. Kryefjala dhe kallëzuesori nuk mund të jenë një dhe të njëjtë, as Zoti dhe atributet e Tij nuk mund të jenë. Këto nuk janë as Zoti, as jo-Zoti; as ajo që *mu'tezilitët* pohojnë (se ato janë të qenësishme te Zoti dhe kështu vetë Ai), as ajo që ata e mohojnë (se atributi i përjetshëm është tjetër Zot përveç Zotit). Dyshimi i tyre ishte rrënjësisht fals. Atributet janë në të vërtetë atribute të Zotit meqë Ai e përshkruan Veten me termat e tyre. Atyre iu përket cilësia transcendente që i përket Atij, që e bën çdo pyetje të tepërt, meqë transcendentja, nga përkufizimi, është përtej ekzaminimit njerëzor. Ta shtrosh pyetjen, si rrjedhim, është irracionale; t'i përgjigjesh asaj është mohim i transcendencës dhe prej këtu blasfemi. Së dyti, el-Esh'ariu ishte i mendimit se fjalët, tin-

TABELA 15.2 EL-MU'TEZILEH, DEGA E BAGDADIT

---> [Nga] Mësuesi tek nxënësi

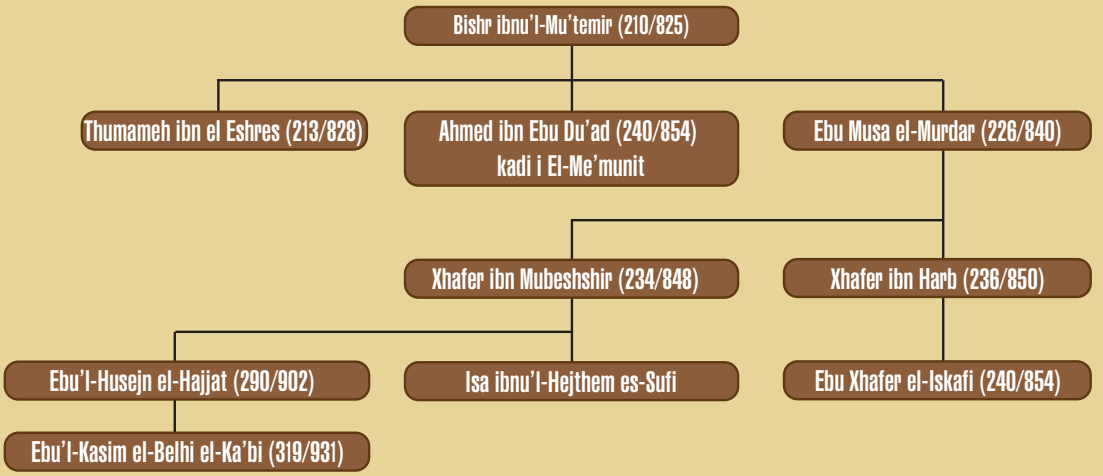


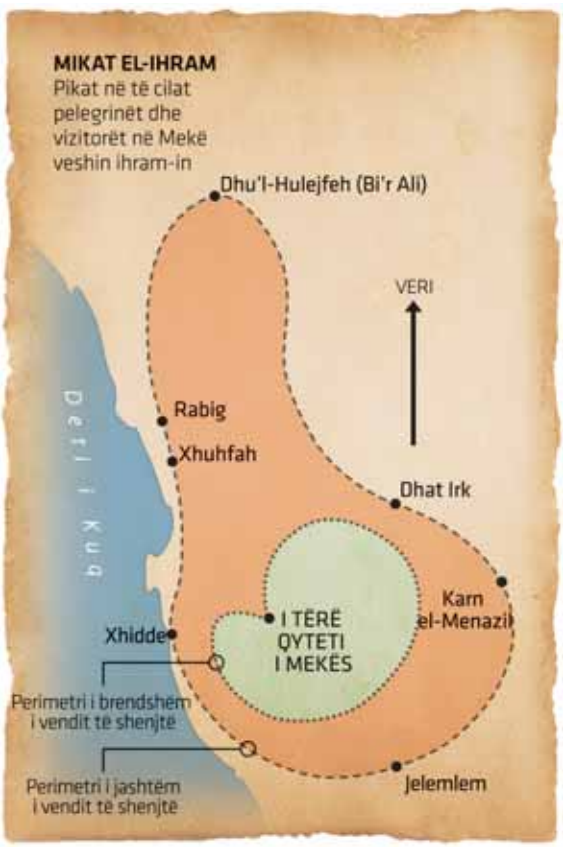


Foto 15.7 Hixhri

gujt dhe bashkëshoqërimet e tyre të kuptimshme janë të krijuara dhe të vendosura me marrëveshje. Këto, sidoqoftë nuk janë Kur'an, por thjesht substrati i tij empirik. Kur'ani është të folurit personal i Zotit; si i tillë, ai përbën një realitet të një shkalle të ndryshme, një realitet shpirtëror të kuptueshëm për ne nëpërmjet mendjeve tona. Ai është i përjetshëm sepse ai është i Zotit; dhe njëlloj si Zoti, ai është i pakrijuar. Së treti, *mu'tezilitët* gabonin në mohimin e shikimit lumturues në Parajsë. Pohimi i tyre supozon se në parajsë, shikimi ndodh sikurse në tokë. Por Parajsa i përket sferës transcendente, ku asgjë nuk është njëlloj si natyra. Duke qenë se Zoti ua premtoi shikimin e Tij të drejtëve në Parajsë, ne nuk kemi as të drejtë, as dëshmi për ta mohuar atë. Përkundrazi, muslimanët duhet të pohojnë atë, ashtu sikurse ai përshkruhet në shpallje (Kur'an 75:23).

Ekzistenca e njëjësisë së Zotit. El-Esh'ariu jo vetëm që i kundërshtoi *mu'tezilit*. Ai shtjelloi një sistem të plotë idesh, që t'i përgënjeshtronte shkollat e tjera dhe ta prezantonte pohimin islam në mënyrë racionale. Kundër ateistëve el-Esh'ariu paraqiti tri argumente. Së pari, bota përbëhet prej trupave dhe trupat janë të ndashëm në atome – më të imëtat e të gjithave që ekzistojnë. Meqë atomet janë të krijuara dhe trupat përbëhen prej tyre, vijon se gjithçka është e krijuar, gjë që kërkon një shkak të pakrijuar i cili është Zoti. Së dyti, gjërat janë ose të domosdoshme ose të kushtëzuara, të parat që krijohen nga shkaku i vetë atyre dhe të dytat që shkaktohen prej të tjerave. Zoti nuk mund të jetë i kushtëzuar; mbasi, nëse do të ishte, Ai do të kërkonte një qenie tjetër prej të cilit Ai do të duhej të vinte në ekzistencë, dhe kështu *ad infinitum*. Regresioni i pafundmë nuk është një mundësi racionale. Lidhja e rasteve duhet të shkojë drejt një shkaku të pashkaktuar në të cilës mbështetet. Ky është Zoti. As bota nuk mund të jetë e domosdoshme, mbasi kjo do ta bënte atë një ekzistencë tjetër të përjetshme. Së treti, rregullsia, qëllimi, dhe urtësia janë të dukshme anembanë krijimit, i cili do të ishte i pamundshëm pa to. Ato nënkuptojnë ekzistencën e një qenie rregulluese të matur, një qenie unike që nuk mund të jetë plurale pa e përmbysur rregullin e krijimit. Kjo qenie është Zoti.

Doktrina e *kesbit*. El-Esh'ariu ishte gjithashtu përgjegjës për doktrinën e *kesbit* (fitimit). Ai dalloi midis aftësisë për të vepruar, pra për të krijuar, apo për të prodhuar, apo për t'i ndryshuar krijesat dhe asaj të dëshirimit të së njëjtës. Ai ia mohoi njeriut të parën mbi bazën se vetëm Zoti e ka një aftësi të tillë. Njeriu vetëm i dëshiron gjërat dhe fuqia e



Harta 54 Haxhi: Mikat el-Ihram (pikat në të cilat pelegrinêt dhe vizitorêt në Mekë veshin ihramin)

Zotit bën që objekti i dëshiruar të ekzistojë; njeriu merr meritën apo jomeritën e ndodhisë jo sepse ai e bëri atë, por sepse ai e dëshiroi atë. Sundimi absolut i universit nga ana e Zotit, autorësia e Tij për të gjitha ngjarjet, drejtësia e Tij dhe përgjegjësia e njeriut – të cilat i pohon Islami – janë kështu të pajtueshme. Doktrina e *kesbit* e El-Esh'ariut është konsekuente me pikëpamjen moderne të realitetit si një sistem i mbyllur pa ndërprerje shkakore, dhe të veprimit të njeriut jo më tepër sesa si një ndërhyrje e cila shmang rrjedhën shkakore nga një pasojë tek tjetra të zgjedhur prej tij.

Shablloni hyjnor, shkakësi jo e domosdoshme. Pohimi i Islamit se Zoti është Autor i të gjitha ngjarjeve është rrjedhim logjik i sundimit të vetëm të universit nga ana e Zotit, i providencës së Tij të plotë. Asnjë vazhdimësi shkakore nuk është e domosdoshme në vetvete; rregulli dhe rrjedha e saj janë të kushtëzuara; të përcaktuara nga Zoti për të qenë ato çfarë ato janë. Në kontrast me grekët, el-Esh'ariu mësoi se materia nuk gjeneron materie, se materia po kështu nuk e bën materien të ndryshojë. Është Zoti Ai që e bën. Kjo është njëlloj si të mohosh shkakësinë; dhe el-Esh'ariu veproi kështu sipas bindjes se plotfuqishmëria e Zotit e bënte të pamundur ekzistencën e faktorëve të tjerë shkakorë primarë apo përfundimtarë. Më shumë se për ligjet e natyrës, el-Esh'ariu parapëlqente të fliste për shabllone të Zotit në natyrë. Ky qëndrim kishte si qëllim që të plotësonte kërkesat religjioze, si edhe ato filozofike.

Shpallja dhe arsyeja. Ne tashmë kemi parë se doktrina *mu'tezileh*, që pohonte prioritetin e arsyes mbi shpalljen, e vlerësonte të mirën dhe të keqen si gjykime racionale të konfirmuara nga shpallja, dhe se el-Esh'ariu pohoi të kundërtën. Duke shtjelluar prioritetin e shpalljes mbi arsyen, el-Esh'ariu i lidhi së bashku çështjet e së mirës dhe të së keqes, të natyrës së imanit dhe të mëkatit, dhe të ringjalljes dhe të gjykimit. Këto, mendoi ai, janë të gjitha të dhëna nga shpallja, jo nga arsyeja, mbasi ato nuk janë të domosdoshme në vetvete; as të kundërtat e tyre nuk janë domosdoshmërisht të vërteta. Nëse e mira dhe e keqja do të ishin thjesht çështje të arsyes, atëherë ato mund të ekzistonin brenda sundimit hyjnor, por jashtë vullnetit të Zotit. Veprat e këqija të njeriut do të ndodhin atëherë kundër vullnetit të Zotit, gjë që tregon dobësi tek Ai. Sa i përket pohimit se Zoti nuk mund ta bëjë të keqen, el-Esh'ariu argumentoi se është e pasaktë që të caktosh çfarëdo kushtesh mbi Absolutin. Po të duket se Zoti është duke e bërë të keqen, e vërteta është se një gjë e tillë do të jetë në kundërshtim me natyrën e Tij, qoftë edhe e mundshme, dhe se ajo që na duket neve e keqe mund të mos jetë aspak ashtu në realitet. Gjithashtu, el-Esh'ariu mohoi papajtueshmërinë e *imanit* dhe veprave të këqija, duke argumentuar se besimi nuk nënkupton domosdoshmërisht virtytin, dhe se keqbërësi mund të ndëshkohet, ose të falet prej Zotit. E njëjta gjë, pohoi ai, është e vërtetë edhe për pejgamberinë. Zoti mund të mos kishte dërguar pejgamberë; dërgimi i tyre nuk ishte edhe ai një gjë e pamundshme. Por, pasi Ai i dërgoi ata, të pranuarit e asaj çfarë ata sollën nga Zoti ishte e detyrueshme për njerëzit.

Këto ide u përpunuan prej nxënësve dhe pasuesve të el-Esh'ariut në një sistem të plotë, të cilin ata e mësuan dhe e identifikuan me mendimin islam sunnit. *El-esh'arijje* së shpejti u bë pikëpamja e

TABELA 15.3 IMAMËT SHI'ITË



TABELA 15.4. HALIFËT FATIMIDË TË KAJROS
297-567/909-1171

Ubejdullah el-Mehdi	297-322/909-934
el-Ka'im	322-334/934-946
el-Mensur	334-341/946-953
el-Mu'iz	341-365/953-975
el-Aziz	365-368/975-996
el-Hakim	386-411/996-1021
edh-Dhahir	411-427/1021-1036
el-Mustansir	427- 487/1036-1094
el-Musta'li	487- 495/1094-1101
el-Amir	495-524/1101-1130
Regjenca e el-Hafidhit	524-525/1130-1131
El-Hafiz	525-544/1131-1149
Ez-Zafir	544-549/1149-1154
El-Fa'iz	549-555/1154-1160
El-Adid	555-567/1160-1171

shumicës së muslimanëve. Pasuesit më të rëndësishëm saj ishin Ebu'l-Me'ali el-Xhuvejni, el-Bakil-lani, el-Maturidi, el-Kushejri dhe Ebu Hamid el-Gazali.

SHËNIME

1. Për një studim biografik dhe bibliografik të doktrinës mu'tezileh, shih Ibnu'l-Murteda, *Tabekatu'l-Mu'tezileh*, bot. S. Diwald-Wilzer (Bejrut: Catholic Press, 1961). Për një prezantim sistematik të doktrinës *mu'tezileh* dhe raportime të shumta për historinë e tyre, shih Zuhdi Hasan Xhar-Allah, *El-Mu'tezileh* (Kajro: En-Nadi el-Arabi Fi Jafa Publications) 1366/1947); A. N. Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezileh: Felasifetu'l-Islami'l-Esbekin*, 2 vol. (Aleksandri: Dar Neshr eth-Thekafeh, 1950-1951); A. N. Nadir, *Le système philosophique des Mu'tezileh (Premiers penseurs de l'Islam)* (Bejrut: Editions des Lettres Orientales, 1956). Për veprat e anëtarëve të doktrinës *mu'tezileh*, shih: *Kitabu'l-Intisar ve'r-Redd Ala Ibn er-Revendi* të Abd er-Rahim el-Hejjat, bot. A. Nyberg (Kajro: Lexhneh et-Te'lif ve't-Terxhemeh ve'n-Neshr, 1952); dhe botimin arabisht nga A. N. Nadir dhe përkthimin frëngjisht (Bejrut: Catholic Press, 1957), botimin anglisht dhe komentin prej I. R. el-Farukit që del së shpejti; El-Kadi Abdu'l-Xhebbarin, *El-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, në vellimet serike të botuara prej ministrisë së Kulturës dhe Udhëheqjes Shtetërore (Kajro, 1959-); El-Kadi Abdu'l-Xhebbarin, *Sherhu'l-Usul el-Hamseh* (Kajro: Dar Ihja el-Kutub el-Arabijjeh).

2. Një njoftim i shkurtër i këtyre pesë parimeve themelore të doktrinës *mu'tezileh* mund të lexohet në D. B. Mac-Donald, *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (Nju Jork: Scribner's, 1903), f. 119-164; A. S. Tritton, *Muslim Theology* (Londër: Luzac, 1947, f. 79-106; W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londër: Luzac, 1948), f. 61-92; T. J. De Boer, *History of Islamic Philosophy*, përk. E. R. Jones (Londër: Luzac, 1933), f. 41-64; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Londër: Oxford University Press, 1949), f. 110-117; Baron Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam* (Paris: Geuthner, 1923), vol. IV, kap. IV, f. 133-156.

3. El-Hejjat, *Kitabu'l-Instisar ve'r-Redd Ala Ibn er-Revendi*, f. 93.

4. El-Esh'ariu shkroi shumë libra, në një prej të cilëve ai hodhi poshtë pikëpamjet e tij, të cilat ai i mbronte kur ishte mu'tezilit. Më të shquarat e veprave të tij janë: *El-Ibaneh fi Usuli'd-Dijaneh, Istihsanu'l-Havd fi Ilmi'l-Kelam, Makalatu'l-Islamijjin*, dhe *El-Luma'*.

5. Është pohuar shpesh se el-Esh'ariu e huazoi doktrinën e atomizmit prej grekëve (T. J. De Boer, *History of Muslim Philosophy*, f. 57ff). Faktet janë ndryshe. Atomizmi grek i mendonte atomet të ishin ekzistenca dinamike që bartnin brenda tyre potencialitetin për ndryshim, sikurse jepej prej përkufizimit. Ato ishin porcione të materies të cilat Demokriti i vlerësonte si dinamike dhe të afta për gjenerim. Atomet e el-Esh'ariut ishin të pajeta, inerte dhe të palëvizshme, pa veprimin e Zotit mbi to.

Kapitulli 16

Tesavvufi *(Misticizmi)*

ORIGJINAT

Tesavvuf, apo veshja e të leshtave, është emri që iu dha lëvizjes që mbizotëroi në mendjet dhe zemrat e muslimanëve për një mijëvjeçar, lëvizje kjo ende e fuqishme në shumë qarqe të botës muslimane. Ai i ushqeu shpirtrat e tyre, pastroi zemrat e tyre dhe përmbushi dëshirën e tyre për përkushtim, për virtyt dhe drejtësi, dhe për afërsi me Zotin. Ai u shtri dhe u fut në çdo kënd të botës muslimane. Ai ishte përgjegjës për konvertimin e miliona njerëzve në Islam si edhe për një numër formash militante dhe lëvizjesh socio-politike. Ai ishte po ashtu përgjegjës për eklipsin e fuqisë muslimane, për këmbimin nga ana e muslimanëve të njohjes racionale me njohjen intuitive dhe të njohjes kritike me njohjen e besëtytnishme; për braktisjen nga ana e tyre të kësaj bote dhe të çështjeve të saj për botën tjetër. *Tesavvufi* ishte një lëvizje edhe e së mirës së madhe, edhe e së keqes së madhe në historinë e qytetërimit islam.

Tri rryma të pavarura të mendimit e ushqyen lumin e *tesavvufit* dhe përcaktuan përmbajtjen dhe karakterin e tij. Së pari, Islami solli me të diçka prej asketizmit të shkretëtirës, një neveri ndaj jetës së luksit të qytetit dhe jetës së sistemuar në një vend të caktuar. Kur'ani dhe recitimi i tij i vazhdueshëm, poezia arabe, thirrjet dhe lutjet e devotshme të bëra për lavdërimin e Zotit, dashuria adhuruese për Zotin dhe prezenca e Tij hyjnore, të cilën Islami e theksoi, krijuan traditën e shenjtërisë si pushtim nga ideja e Zotit dhe devocioni absolut ndaj Tij dhe Pejgamberit të Tij. Kjo devotshmëri asketike luftoi kundër angazhimit indulgjent për çështjet materiale. Ai mori shprehje shembullore në jetën e bashkëkohësit të Pejgamberit, Ebu Dherr el-Gifariut (31/652), në administrimin e halifit emevit Umer ibn Abdul Azizit, dhe në sjelljen e studiuesit të ditur el-Hasan el-Basriut (109/728). Devocioni për *tesavvufin* duket se ka sunduar plotësisht jetën e Ebu Hashim el-Kufiut (158/776), i cili e kaloi pjesën më të madhe të kohës së tij në lutje në xhaminë e Kufes. Vizioni i *tesavvufit* frymëzoi poezinë tepër të ndjeshme të Rabi'ah el-Adevijjes (184/801). Ajo mësoi dashurinë për Zotin, të pastër dhe të papërzier nga frika e ndëshkimit apo dëshira për shpërblim.

Së dyti, helenizmi pitagorian dhe gnosticizmi aleksandrian, të cilët kishin hyrë në Judaizëm dhe Krishterim, e kishin dominuar Lindjen e Afërt për një mijë vjet para ardhjes së Islamit. Kur popujt e Lindjes së Afërt dhe Afrikës Veriore u konvertuan në Islam, ishte e natyrshme që idetë dhe metaforat gnostike të futeshin me bagazhin e tyre shpirtëror. Dialektika e shpirtit dhe materies, e dritës dhe errësirës, e qiellit të lartë dhe tokës së ulët kishte depërtuar kudo. Dy mendimtarë egjiptianë të influencuar nga gnosticizmi helenik e kthyen rrymën për të bashkuar ujërat e tij me ato të rrjedhës arabe vendëse të dashurisë asketike për Zotin: El-Harith ibn Esed el-Muhasibi (222/838) dhe Dhu'n-Nun el-Misri (246/861). I pari mësoi doktrinën e së vërtetës me anën e iluminacionit (*ishrak*), dhe

TABELA 16.1. RRJEDHA E TESAVVUFIT (MISTICIZMIT)

Origjina
Rrjedha e tesavvufit u formua prej tri burimeve të mendimit. Burimi i parë i kontribuoi tesavvufit me idealet që vijojnë:
- Asketizmin shkretinor arab
- devocionin e palëkundur
- dashurinë e fuqishme për Zotin
- shprehjen poetike

Figurat kryesore të kësaj lëvizjeje të parë ishin:
- Ebu Dherr el-Gifari, Medinë (32/652)
- Umer ibn Abdul Aziz, Damask (101/720)
- El-Hasan el-Basri, Basra (110/728)
- Rabi'eh el-Adevijjeh, Basra (185/801)

Burimi i dytë i mendimit që e ushqeu tesavvufin u karakterizua nga:
- gnosis (ma'rifeh) si njohje e sigurt
- shëmbëlltyra e dritë/errësirës
- lavdërimi i shpirtit dhe dënimi i materies
- nxitja e jetës soditëse mbi atë të angazhimit aktiv

Mendimtarët kryesorë të kësaj shkolle mendimi ishin:
- El-Harith ibn Esed el-Muhasibi, Bagdad (243/837)
- Dhu'n-Nun el-Misri, Aleksandri (245/859)
- Ebu Hashim el-Kufi, Basra (160/776)

Burimi apo lëvizja e tretë parashtroi idealet që vijojnë:
- mundimin trupor
- ngritjen shpirtërore
- antimaterializmin
- antisocietizmin

Përkrahësit kryesorë të kësaj lëvizjeje ishin:
- Ibrahim ibnu'l-Ed'hem (Emir i Belhit, Hurasan) (161/777)
- Abdullah ibn Mubarek, Merv (181/797)
- Shakik i Belhit, Belh (194/810)
- Hitam el-Esamm, Belh (237/852)
- Ebu Jezid el-Bistami, Bistam (261/875)

Lulëzimi
Tre burimet u takuan për të rrjedhur në një rrëke. Në bashkëderdhjen e tyre qëndroi Xhunejd el-Bagdadi (298/910), i cili i bashkoi dhe i sistematizoi të gjitha idetë sufite (të tri burimet) vendosi kategoritë e logjikës dhe njohjes, të metafizikës dhe etikës, të lidhura drejtpërdrejt me tesavvufin; islamizoi fjalorin e tesavvufit duke e veshur atë me terma kur'anorë, ndërmori interpretimin alegorik të Kur'anit për t'u shërbyer qëllimeve sufite.

Sundimi
Pas Xhunejd el-Bagdadiut tesavvufi rrodhi si një lumë i fuqishëm dhe përfshiu tërë botën muslimane. Mendimtarët më të rëndësishëm të kësaj periudhe ishin:
- Umer ibnu'l-Farid, Kajro (632/1234)
- Ebu Talib el-Mekki, Kufe (386/996)
- Ebu Nasr es-Serraxh, Damask (388/998)
- Ebu Na'im el-Isbehani, Isfahan (430/1038)
- Ebu'l-Kasim el-Kushejri, Nejsabur (465/1072)
- Ebu Hamid el-Gazali, Bagdad (505/1111)
- Ibn Arabi, Andaluzi (638/1240)
- Xhelalu'd-Din er-Rumi, Turqi (672/1273)
- Ibn Ata Allah el-Iskenderi, Aleksandri (709/1309)

Rënia
Farat e rënies ishin brenda sistemit të tesavvufit, dhe ato u rritën gjatë kohës:
- kompromisi i transcendentes me imanenten
- kompromisi i intuitionizmit me ezotericizmin
- kompromisi i societizmit me murgërinë dhe individualizmin
- kompromisi i arsyes me besëtytninë
- kompromisi i tevhidit me adhurimin e shenjtit
- kompromisi i autoritetit të sheriatit me atë të udhëheqësit të vëllazërisë
- kompromisi i aktivizimit me përsiatjen

Reforma
Mendimtarët që vijojnë u përpoqën t'i kundërshtonin kompromiset e sipërpërmendura:
- Takijju'd-Din Ahmed ibn Tejmijjeh, Damask (727/1326)
- Ahmed Sirhindi, Indi (1024/1615)
- Velijjullah ed-Dihlevi, Indi (1176/1762)
- Muhammed ibn Abdu'l-Vehab, Arabi (1206/1792)
- Othman dan Fodio, Sudani Perëndimor (1233/1817)
- Muhammed Ali es-Senusi, Libi (1275/1859)
- Muhammed Ahmed (el-Mehdi), Sudan (1303/1885)

tjetri dëshirimin dhe mundësinë e ribashkimit me Zotin në shpirtin që vazhdon të ngrihet nëpërmjet virtytit dhe përsiatjes.

Së treti, duke qenë religjioni mbizotërues i pjesës më të madhe të provincave të Azisë të përfshira në gjirin e Islamit, Budizmit iu desh të ushtronte shpejt influencën e tij. Dënimi budist i kësaj bote, mohimi e tij i plotë në favor të jetës së zhytur në mendime dhe jetës së murgut, e gjeti zëdhënësin e tij tek Ibrahim ibnu'l-Ed'hem (159/777). Siç thuhet prej pasuesve të tij të mëvonshëm, jeta e tij nuk ishte e ndryshme nga ajo e Budës. Ibnu'l-Ed'hem kishte një prejardhje fisnike, nga një princ sundues i Belhit, i cili vendosi papritur të braktiste postin dhe pasurinë e tij, familjen dhe njerëzit e tij të dashur, dhe të çonte një jetë asketike të vetmuar në xhami, i kushtuar në recitimet dhe lutjen e tij, pa u kujtuar për ushqim dhe gjithçka që i përket botës. Ebu Jezid el-Bistami (260/875) propozoi idealin

hindo-budist të nirvanas si një synim (*beka*) të një jete vetëmohuese dhe sfilitëse (*fena*'). Idetë helenike dhe budiste qarkulluan në botën muslimane si kuptime të huaja derisa Xhunejd el-Bagdadi (269/910) i bashkoi ato me rrjedhën arabe asketike të dashurisë së Zotit dhe i veshi ato me terma islamë, në të vërtetë me terma kur'anorë. Paskëtaj, tri rrjedhat u bënë një dhe rridhnin si një lumë i fuqishëm.

ZHVILLIMI

Rendi vëllazëror

Sufitë, apo pasuesit e *tesavvufit*, hartuan për vete një rend dhe institucionalizuan për të një ideologji, një organizim, një program dhe rite të pranimit dhe të adhurimit. Në kohën e el-Kufiut dhe Ibnu'l-Ed'hemit, xhamia ishte vendi ku bëhej praktika sufite. Shpejt sufitë e shtrinë praktikën jashtë kohëve të namazit dhe, për të mos penguar *salatin* e josufive, ata vendosën të ngrinin një lokal të veçuar, larg nga çdo ndërhyrje. Kështu lindën *zavijeh*, *tekijjeh* (teqe) apo *ribat* si institucion i ndarë nga xhamia. Atje sufitë kalonin ditët dhe pjesën më të madhe të netëve të tyre në falje, lutje, dhe *dhikr*, apo kujtim të Zotit. Ata kishin pak për të ngrënë, një rrobë të leshtë për të veshur dhe flinin në dysheme, larg nga kënaqësitë dhe rehatia e shtëpisë. Së bashku, ata formuan një rend vëllazëror, një komunitet të pavarur, të veçuar nga *ummeti*. Megjithëse vëllazëria ishte e hapur për të gjithë, për anëtarësim duhet të përmbusheshin kushte të caktuara. Midis tyre ishin: (1) vendimi për të hyrë duhej të ishte absolutisht me dashje dhe personal; (2) e gjithë pasuria duhej t'i jepej, nëse jo vëllazërisë, atëherë të afërmve të njeriut apo të varfërve, ashtu që anëtari të mund të ishte i lirë nga të gjitha lidhjet me mallrat materiale; (3) kërkohej bindje absolute ndaj më të moshuarit apo *shejhut*, eprorit të *tarikatit*, apo pikëpamjes mistike, organizimit apo vëllazërisë, dhe ndaj atyre të deleguarve prej tij për të ushtruar anëtarët e ardhshëm; (4) caktohej një periudhë prove për çdo fillestar, pas së cilës kandidati pranohej në anëtarësi dhe i jepej rroba e tij prej leshi ngjyrë blu.

Pasi pranohej, anëtarit i duhej të kalonte një numër stadesh. Së pari ai bëhej një *murid*, apo një kandidat në stërvitje. Më pas ai bëhej një *salik*, apo bashkudhëtar. Nëse kalonte me sukses mjaft kohë në *zavijeh*, mund të bëhej një *mexhdhub*, pra, i tërhequr në rrugën sufite. Më vonë, ai mund të bëhej një *mutedarek*, apo një i ruajtur nga të këqijat dhe tundimet e botës. Anëtarët e *tarikat*it e klasifikonin veten si vijon: *el-Mubtedi'* (fillestar); *el-Mutederrixh* (praktikant i suksesshëm); *esh-Shejh* (mësues, më i moshuari, apo drejtuesi i *zavijeh*); dhe *el-Kutb* (shtylla, autoriteti më i lartë i *tarikatit* me të gjitha degët dhe shtëpitë e tij). Jeta e sufiut konsiderohej si një lloj udhëtimi apo *sefer*, i ndërprerë nga një numër stacionesh (*mâkamat*) në rendin më të lartë në mënyrë progresive. Shpirti apo ndërgjegjja e anëtarit duhet të lëvizë përmes një serie gjendjesh (*ahval*, njëj. *hal*) pasi provohet suksesi në praktikën sufite. *Makamatet* apo karakteristikat e sufiut të mirë ishin shtatë: pendimi (*tevbeh*), frikë-respekti (*verâ*), asketizmi (*zuhd*), varfëria (*fakr*), durimi (*sabr*), mbështetja (*tevekkul*) dhe kënaqësia (*rida*). *Ahvalet* apo gjendjet gjithashtu ishin shtatë në numër: afërsia (*kurb*), dashuria (*mehabbeh*), frika (*havf*), shpresa (*rexha*), përmallimi (*shevk*), dëshmimi (*mushahadeh*) dhe bindja (*jakin*).

Për shumë shekuj, vëllazëritë sufite ekzistuan pa

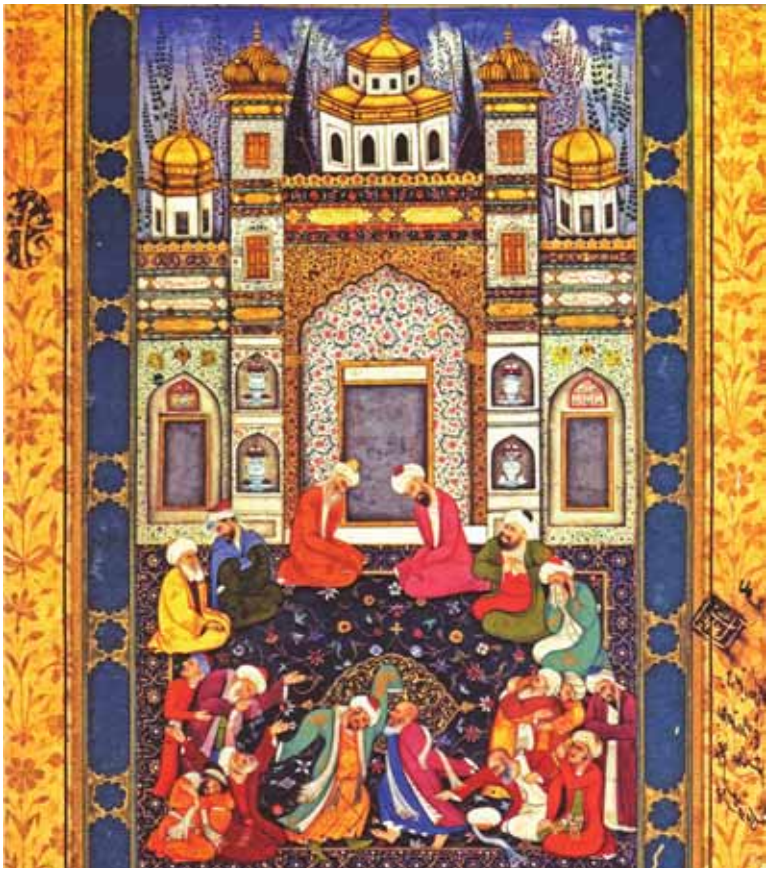


Foto 16.1 Ilustrim i bisedës sufike në një qilim persian. Shekulli i 17.



Foto 16.2 Një tubim i dhikrit (përkujtim i Allahut) i tarikatit kadiri në Sarajevë.

zënë ndonjë vend të dukshëm në komunitet. Ideologjia e tyre luftonte kundër tij. Kur *zavija* (fjalë për fjalë: këndi) i xhamisë ishte vend i takimit, dhe më vonë kur sufitë u zhvendosën në një ndërtesë të tyre afër xhamisë, anëtarët hynin, faleshin dhe adhuronin sipas kënaqësisë së zemrës së tyre, jepnin lëmoshë dhe largoheshin. Më vonë vëllazëritë kishin fituar mjaft pasuri dhe u quajtën të pasur, apo ato kishin përfshirë të gjithë, apo pjesën më të madhe të anëtarëve të një profesioni të caktuar, dhe kështu u bënë bazë e një shoqate, unioni pune, apo partneriteti. Vëllazëria më e hershme që u formua si një individualitet ligjor me ndihmesa të gjera ishte krijuar nga Abdul Kadir el-Xhilani (560/1166) në Bagdad. Në dy shekujt që pasuan, ajo hapi degë në shumë vende muslimane, ku u njoh si *kadirijjeh*. Afërsisht në të njëjtën kohë, një vëllazëri tjetër u themelua nga Ahmed er-Rifa'iu (570/1175). Ajo gjithashtu u shtri anembanë botës muslimane dhe u njoh si *rifa'ijjeh*. *Esh-shadhilijjeh*, e themeluar nga Ali esh-Shadhili (655/1258), u përhap kryesisht në Egjipt dhe Afrikën Veriore; *mevlevijjeh*, e themeluar dhe e zhvilluar nga pasuesit e Xhelalu'd-Din er-Rumiut (670/1273) në Konja, në Turqi, fitoi famë, por pak anëtarë, anembanë Lindjes së Afërt. E njëjta gjë ishte e vërtetë për *esh-Shishtijjeh*, vëllazërinë e themeluar nga Mu'inuddin Shishti (633/1236) në Indi. Vëllazëri të tjera u formuan pothuaj në çdo rajon apo provincë, por nuk ia dolën mbanë në të përftuarit e një konstituence të përbotshme. Të tilla ishin *bektashijjeh* në Turqi, *tixhanijjeh* në Marok dhe *ahmedijjeh*, e themeluar nga Ahmed el-Bedevi (675/1278) në Tanta, në Egjipt.

Ritualet

Megjithëse të gjithë sufitë praktikonin ritualet e Sufizmit, çdo *tarikat* institucionalizoi organizimin e vet të tyre. I pari dhe i përbashkët për të gjitha ishte rituali i *dhikrit*, i cili përbëhej prej lutjeve dhe litanive përsëritëse të cilat nganjëherë ishin të shkurtra dhe të thjeshta, që përbëheshin nga një emër i Zotit, dhe herë të tjera ishin më tepër të hollësishme dhe të ndërlikuara. Shpesh *dhikri* praktikohej deri sa vetëdija e adhuruesit rrëshqiste apo ai rrëzohej nga rraskapitja. *Dhikri* kishte meritën e shkarkimit të vetëdijes nga të gjitha përkujdesjet dhe interesat e jetës njerëzore dhe përqendrimin e saj tek Zoti, tek fjala dhe ligji i Tij, apo tek personi i Pejgamberit Muhammed. Praktika ishte për sufiun, ashtu sikurse ajo ishte për mistikët në shumë tradita të tjera religjioze, mënyra më e sigurt për eksperiencën mistike ekstazike. Nëse mistikët e botës dallohen, dallimi i tyre nuk qëndron në induksionin e eksperiencës mistike, mbasi çdo religjion dhe kulturë ka njohur një shumëllojshmëri të mënyrave të zbatuara. Dallimi në fjalë qëndron në rezultatin e dukshëm të eksperiencës për subjektin dhe për shoqërinë. Ndërsa në Taoizëm rezultati mund të jetë soditja e natyrës, në Theravada Budizëm ai është botëmohimi dhe vetëmohimi. Në Krishterim, ai është vetëndëshkim dhe/apo largim nga shoqëria; tregjet dhe fushëbetejat e saj. Në Islam, ai është vetëpërkushtimi për një tregti apo zanat, apo për luftën e shenjtë. Është e mundshme që të gjenden shembuj për të gjithë këto forma në traditat religjioze të njerëzimit; por traditat e ndryshme mistike mund të diferencohen sipas llojit të rezultatit të dukshëm me të cilin mistikët e asaj tradite u drejtuan në eksperiencën e tyre të së shenjtës.

Sema (dëgjimi i recitimit kur'anor apo këndimi i lutjeve sufite dhe lutjeve të veçanta), *gina* (recitimi i poezisë sufite dhe literaturës tjetër me përgjërim mallëngjyes), *musika* dhe *raks* (interpretimi, dëgjimi apo vallëzimi me muzikë të bukur) ishin aktivitete të tjera sufite që besohej të sillnin *tarab* (gëzim të veçantë dhe kënaqësi të madhe nëpërmjet dëgjimit), *neshveh* (ekstazë emocionale) dhe *gajbeh* (kalim në botën përtej dhe lidhje të ngushtë me realitetin transcendent). Në eksperiencën

e tij mistike, sufiu ndiente se ai dëgjonte thirrjen e qiellit për të kapërcyer botën e shqisave dhe për t'u lidhur me plotësinë qiellore. Nëse këto rituale nuk kishin sukses që të shkaktonin eksperiencën mistike, sufitë mund të ndihmoheshin nga pirja e verës apo konsumi i bareve narkotike, të cilave sufitë iu dhanë emrin tërheqës *banxhu'l-esrar* (anestezik të sekreteve qiellore). Së fundi, sufitë e caktuan vetëndëshkimin si mënyrë tjetër për synimin e njëjtë të eksperiencës mistike. Agjërimi, ekspozimi i trupit ndaj të ftohtit, të nxehtit dhe pëlhurave të ashpra, madje shkaktimi vullnetar i dhembjeve, konsideroheshin si mënyra të vetë-disiplinimit në daljen nga kjo botë, të cilën ata e konsideronin si një burg në krahasim me lirinë e së përtejshmes.



Foto 16.3 Kubja me feta e Hoxha Ahmed Jeseviut dhe pjesa e jashtme e saj.

Letërsia

Tesavvufi ka qenë përgjegjës për një trashëgimi të madhe të letërsisë në gjuhën arabe dhe në të gjitha gjuhët e tjera muslimane. Sufitë i këndonin temat e tyre me poezi të ndjeshme; ata adhuronin Zotin dhe kërkonin me lutje bekimet dhe ndihmën e Tij me *sexhin* apo prozën e rimuar më prekëse. Midis poetëve, nderi më i madh u përkiste Ibnu'l-Faridit (632/1235), Sa'diut, Hafizit, dhe Xhelalu'd-Din er-Rumiut, *Methnevia* e të cilit është një enciklopedi e dijes religjioze dhe etike gjithashtu. Paraqitjet kryesore në prozë të vizionit dhe praktikës sufite u shkruan nga Ebu Nasr es-Serraxh (377/988) në librin e tij *Kitabu'l-Luma* (Libri i Njoftimeve); Ebu Talib el-Mekki (385/996) në librin e tij *Kutu'l-Kulub* (Ushqimi i Zemrave); Ebu Hamid el-Gazali (606/1111) në librin e tij me famë botërore *Ihja Ulumi'd-Din* (Përtëritja e Shkencave të Religjionit); Ebu'l-Kasim el-Kushejri (466/1074) në librin e tij *Risaleh*; dhe Muhjiddin ibn Arabi (636/1240) në librin e tij *El-Futuhatu'l-Mekkijjeh* (Frymëzimet mekase). Ebu Abdu'r-Rrahman es-Sulami (410/1021) shkroi Vjetarin e Njerëzve të Shquar më të autoritetshëm në Sufizëm deri në kohën e tij.

Letërsia sufite është aq e pasur me metafora, krahasime dhe alegori saqë ajo mund të pretendojë një leksikografi të vetë asaj. Simbolizmi nuk ka parë kurrë kohë më të ndritshme në tërë historinë e Islamit dhe në fushën e letërsisë së tij sesa me sufitë. Sa kohë që mënyra e të shprehurit sufi mbeti shpirtërore dhe e rafinuar, ajo i tërhoqi njerëzit. Me kalimin e kohës, sidoqoftë, ajo u zvetënua nga përdorimi i shprehjeve të tilla si përqafimi, kënaqja dhe biseda me Zotin, apo bashkimi me Të, gjë që si rrjedhim shkaktoi zmbrapsje në mendjet e pjesës më të madhe të muslimanëve.

Mendimi spekulativ

Nga koha që *tesavvufi* pushtoi radhët e *ummetit*, dhe studiuesit e të gjitha fushave të dijes e pranuan atë, trashëgimia e mendimit dhe e letërsisë së tij ishte e jashtëzakonshme.

El-Gazaliu. Ebu Hamid el-Gazali studoi nën el-Xhuvejniun i cili ia rekomandoi atë Nizam el-Mulkut për ta emëruar si profesor të filozofisë në Shkollën Nizamijjeh në Bagdad. Në kulmin e famës së Gazaliut si një studiues, ai u godit nga dyshimi në lidhje me pjesën më të madhe të asaj që ai kishte mësuar. Si rrjedhim, ai e la postin e tij. Ai u end për dhjetë vjet, duke vizituar Damaskun, Jerusalemin, Mekën dhe Medinën, Nejsaburin dhe më në fund, Tusin, ku kishte lindur. Gazaliu shkroi *Mekasidu'l-Felasifeh* dhe *Tehafutu'l-Felasifeh*, që kritikonin pikëpamjet e përhapura filozofike; veprën i tij më të rëndësishme: *Ihja Ulumu'd-Din*; *El-Munkidh min ed-Dalal*, autobiografinë e tij shpirtërore; dhe dy traktate të vogla të këshillimeve dhe njoftimit – *Ejjuhe'l-Veled* dhe *Mizanu'l-Amel*. Ai gjithashtu shkroi shumë vepra të tjera për Kur'anin, *tesavvufin*, ligjin dhe jurisprudencën.

El-Gazaliu i parapriu Dekartit në dyshimin e tij metodik, por ai nuk arriti në ndonjë *cogito* të sigurt, veçse në fenomenin e *jaekinit* (sigurisë epistemologjike), e cila rishikon në mënyrë kritike dhe vlerëson në mënyrë racionale të dhënat e realitetit, por vetëm pasi vetëdija të jetë ndriçuar me dritën e *imanit*, të cilën Zoti ia dhuron kërkuesit të sinqertë. Një person i tillë vazhdon të perceptojë drejt nëpërmjet aftësisë intuitive të quajtur *dhevk*, të cilën el-Gazaliu e huazoi nga juristët usulitë. Këta të fundit flisnin për "*dhevkun* juridik" si një aftësi me anën e së cilës njeriu njeh qëllimet e *sheriatit* dhe i lidh ato ngushtë me problemet juridike. El-Gazaliu e përballoi problemin me *mutekel-limët*, batinitë, sufitë dhe filozofët.

El-Gazaliu pohoi se *mutekel-limët* e mbrojtën besimin kundrejt armiqve dhe keqinterpretuesve të tij, dhe se ata artikuluan parimet dhe kategoritë e tij për ta bërë shpejt të arritshëm për përdorimin e arsyetimit. Por në entuziazmin e tyre, ata adoptuan disa nga metodat e armiqve të vet, veçanërisht postulatet e logjikës dhe të metafizikës greke, të cilat i larguan edhe më nga dija islame. *Mutekel-limët* u mbështetën tek shpallja më tepër sesa tek arsyeja, dhe ua pohuan armiqve të tyre se ata kishin vepruar kështu, duke e bërë në këtë mënyrë veten të pabesueshëm. *Kelami* i tyre nuk pati sukses në ndalimin e polemikave të furishme dhe ai mund t'i ketë ndezur më tepër ato. Së fundi, *mutekel-limët* nuk ia dolën mbanë në arritjen e nivelit më të ulët të dijes apodeiktike, që është synimi i të gjithë të menduarit.

Sa për batinitë, el-Gazaliu i qortoi ata për apelimin që u bënin mendjetrashëve dhe për shfrytëzimin e të pashkolluarve, duke iu mësuar doktrinat ezoterike destruktive për autoritetin e udhëheqësve okultë të cilët ata i deklaronin të pagabueshëm. Kundërshtimi i batinive për përdorimin e tekstit nga ana e sunnitëve, si edhe të *ixhtihadit* (interpretimit kreativ të bazuar mbi tekstin e shpalljes), argumentoi el-Gazaliu, u vendos gabim, sepse "tekstet e fundme nuk mund të përfshinin rastet e pafundme të realitetit" dhe sepse njeriu duhet t'i përmbahet tekstit kudo që kjo është e arritshme dhe t'i drejtohet interpretimit kreativ në mungesë të tekstit. Kërkimi i batinive për një udhëheqës të gjallë të pagabueshëm ishte përpjekje e kotë përderisa asnjë njeri nuk është i pagabueshëm dhe Islami e kishte pasur tashmë një mësues – Muhammedin a.s. – shpallja dhe *sunneti* i të cilit ishin ruajtur. Përdorimi nga ana e batinive i pitagoreanizmit për të justifikuar pohimet e tyre ishte i kotë. Ai ishte filozofia që Aristoteli me të drejtë e shpërfilli dhe të gjithë njerëzit e arsyeshëm e refuzuan.

Duke ripohuar pikëpamjen e tij se *tesavvufi* është edhe njohje, edhe veprim, el-Gazaliu i qortoi ata që synonin të arrinin eksperiencën mistike me nxitim. Ai gjithashtu mohoi pohimin sufit se në eksperiencën mistike njeriu e arrin Zotin nëpërmjet shkrirjes apo bashkimit me Qenien Hyjnore. Një pohim të tillë ai e konsideroi si blasfemues. Perceptimi i vërtetë i Zotit është gjithmonë perceptim i prezencës së transcendencës si një qenie komanduese; njohja e Tij nuk është kurrë një njohje e vetë Atij, por e vullnetit të Tij. El-Gazaliu, si rrjedhim, nuk mund ta mbështeste predikimin e Mensur el-Hallaxhit (309/922), i cili sillej përqark Bagdadit duke pretenduar se nëpërmjet eksperiencës mistike ai dhe Zoti ishin bërë një. Duke ripohuar se Islami nënkupton veprimin, el-Gazaliu kishte si qëllim që t'i refuzonte ata sufinj që predikonin murgërinë dhe tërheqjen nga shoqëria, çdo formë të asketizmit apo mundimit, apo mosobligimin për të respektuar ritualet dhe të gjitha ligjet e tjerat të *sheriatit*. El-Gazaliu e bëri kështu *tesavvufin* të respektuar dhe të përputhshëm me *sheriatin* dhe frymën e Islamit.

Kritika e filozofëve dhe e mjeshtërisë së tyre ishte kontributi më i madh i el-Gazaliut. Ai i njihte mirë doktrinat e tyre, pasi ai i kishte mësuar ato si student dhe i kishte dhënë mësim ato si mësues. Midis filozofëve, el-Gazaliu i dalloi ateistët, të cilët ai i dënoi për shkak të mohimit të Zotit nga ana e tyre dhe pohimit të tyre se bota ekziston vetvetiu; natyralistët, të cilët e pranojnë ekzistencën e Zotit, por e mohojnë relevancën e Tij dhe gjykimin e Tij dhe ia lejojnë vetes që të jepen pas ndjekjes së kënaqësive të kësaj bote; dhe filozofët e përveçëm, të tillë



Foto 16.4 Një tubim i dhikrit të tarikatit kadiri në Stamboll.

si el-Farabiu dhe Ibn Sina, doktrinat e të cilëve ai ia nënshtroi analizës kritike. Gazaliu i pranoi kontributet e tyre në matematikë, astronomi, logjikë, shkencat e natyrës, politikë dhe etikë. Sipas el-Gazaliut, ishte metafizika ajo ku filozofët bënë gabimet e tyre më të mëdha; midis tyre ishte mohimi i ringjalljes trupore në Ditën e Gjykimit, kufizimi i dijes së Zotit tek universalet [të përgjithshmet] dhe jo tek partikularet [të veçantat], dhe pohimi i tyre se universi është i përjetshëm dhe i pakrijuar.

Në lidhje me gabimin e parë, el-Gazaliu i rishqyrtoi argumentet e filozofëve se materia është e korruptueshme ndërsa shpirti nuk është dhe se, si rrjedhim, ky është një realitet material i mëvetësishëm; se vetë është i pavdekshëm, sepse është prej esencës së *logos*-it i cili është shpirt. Kundër këtyre pretendimeve, el-Gazaliu argumentoi se drejtësia kërkon që i njëjti person – me shpirt dhe me trup – të bashkohet me çdo gjë që i takon atij në Ditën e Gjykimit; se diçka më pak do ta kompromotonte drejtësinë hyjnore, e jo më që do ta kundërshtonte fjalën hyjnore. Rikrijimi i trupit dhe ribashkimi i tij me shpirtin e tij nuk duhet të jetë më tepër i habitshëm sesa kombinimi i tyre në tokë. Lidhur me gabimin e dytë të filozofëve, el-Gazaliu e mohoi pohimin se njohja e partikulareve ndryshon, siç veprojnë ata; se parashikimi i pandryshueshëm i partikulareve ndryshuese është në të vërtetë i mundshëm. Meqë Zoti nuk mund të pësojë ndryshim, njohja e Tij duhet të jetë vetëm për universalet të cilat nuk ndryshojnë. El-Gazaliu argumentoi se as njohja, as subjekti i njohjes nuk ndryshojnë kur, duke qenë i informuar për ndryshimin përpara ndodhjes së tij, objekti i njohjes kalon përmes ndryshimit të paranjohur. Gjithashtu, el-Gazaliu hodhi poshtë pohimin e filozofëve se njeriu njihet nga Zoti vetëm si një universale. Njohja e tillë, mendonte ai, është në mënyrë të panevojshme kufizuese, si edhe e pamjaftueshme. Njohja e partikulares, mendonte el-Gazaliu, nuk është kërcënim për natyrën absolute dhe transcendente të njohësit; dhe përveç kësaj, ajo është absolutisht e domosdoshme për një gjykim të shëndoshë. Së fundi, el-Gazaliu argumentoi se, është aq jo-vetë-evidente dhe aq intelektualisht çoroditëse që të dallosh midis përjetësisë së kohës dhe përjetësisë së ekzistencës, sa të dallosh midis një krijuesi të përjetshëm dhe një krijimi i cili ka ndodhur *ex nihilo* dhe që filloi proceset e kohës dhe ndryshimit.

Në lidhje me gabimin e tretë, dhe pavarësisht prej dallimit të përjetësisë së kohës dhe përjetësisë së



Foto 16.5 Shejhu nakshibendi Mehmed Zahid Kotku (Bursa 1897- Stamboll 1980)

ekzistencës nga ana e Ibn Sinasë, el-Gazaliu mendoi se në asnjë rast nuk mund të rrjedhë ai që nuk është i përjetshëm nga ai që është i përjetshëm. El-Gazaliu me të drejtë nxori përfundimin se dallimi që filozofët kishin bërë nuk kishte aspak dobi. Përveç kësaj, filozofët argumentuan se urdhri për të krijuar botën duhet të nënkuptojë një ndryshim në mendjen dhe vullnetin e Zotit. Kjo do të aludonte se Zoti dikur nuk dinte, dhe në një kohë të mëvonshme diti, duke ia ngarkuar kështu Zotit ndryshimin dhe lëvizjen. Meqë kjo është e pamundur, filozofët gjykuan se ishte e parrezikshme të deduktohej përjetësia e botës. El-Gazaliu i kritikoi filozofët për supozimin se çdo ngjarje në kohë nënkupton një ndryshim në vetëdijen e Zotit. Fakti se, në një kohë dhe vend të caktuar në të ardhmen, një diçka e caktuar do të vijë për të ekzistuar, mund të jetë vetë një pjesë e njohjes së përjetshme tek Zoti. Si rrjedhim, kur kjo bëhet e vërtetë, nuk nënkuptohet aspak ndonjë ndryshim në subjektin e njohjes. Përveç kësaj, el-Gazaliu argumentoi se, meqë Zoti vepron nëpërmjet shkaqeve dytësore dhe tretësore, zinxhiri që të çon drejt një ngjarjeje të caktuar mund të ketë filluar në përjetësi me parashikimin e plotë të tërë zhvillimit të tij të mirënjohur nga Zoti. Filozofët, tha ai, gaboheshin në të pretenduarit e një kohe përpara se bota të vinte në ekzistencë. Në fakt, edhe hapësira edhe koha janë të pamundshme pa krijimin. Ato erdhën në ekzistencë në të njëjtën kohë.



Foto 16.6 Nga tyrbja e mbretit të Gaznês Sulltan Mahmudit (vd. 1030). Gazne, Afganistan.

Kështu el-Gazaliu ndërtoi sistemin e tij me Zotin si pikënisje dhe bazë, ndryshe nga filozofët të cilët filluan me shqisat, apo me arsyen. Ai e ankoroi arsyen në *iman*, prej nga ai nxori postulatet e saj themelore; dhe më pas i dha asaj lirinë për të qenë aq kritike sa ajo të dëshironte. Pa ankorimin e tillë, arsyeja është e gabueshme dhe e pasigurt. Zoti është i njohshëm nëpërmjet veprave të Tij, rregullit të Tij, dizajnit të natyrës dhe urtësisë së Tij të kudondodhur – të cilat që të gjitha arsyeja është e aftë t'i dallojë në tentativë, por jo në formë përfundimtare. Midis Zotit dhe botës qëndron sfera e *melekutit* dhe *emrit*, me të cilat el-Gazaliu kishte parasysh sferën e vlerave që përbëjnë gjithçka që është apo do të jetë, një sferë që është absolute, a priori dhe transcendente (*melekut*), si edhe normative dhe imperative (*emr*). Njohja e saj është *jekin* (siguri apodeiktike) dhe njohja e tillë është baza për të gjithë njohjen tjetër. Ne mund të pranojmë se el-Gazaliu, mësoi epërsinë e njohjes aksiologjike, e cila e lidh njeriun me Zotin, mbi njohjen e botës, e cila do të jetë e gabuar dhe e pabazë pa të parën.

Zbulimi i madh i el-Gazaliut qëndroi në kritikën e tij të shkakësisë. Filozofët e kishin ngatërruar perceptimin e zakonshëm të thjeshtë për të vërtetën. Ata e pranonin si të domosdoshme atë që nuk ishte ashtu. Lidhja e shkakut dhe e pasojës bie në këtë kategori. Filozofët argumentuan se, pas dhënies së shkakut, pasoja duhet të vijojë pa paraqitur dëshmi, përveç asaj se pasoja ishte shfaqur në të kaluarën duke vijuar shkakun, gjë që në asnjë mënyrë nuk provon domosdoshmërinë që ata pohojnë. "Të pasuarit pas" nuk nënkupton kurrë "të pasuarit nga". Kjo kërkon një lloj tjetër të dëshmisë, që të vërtetojë se shkaku i supozuar ishte real dhe shkak i vetëm i pasojës. Ky është zakoni dhe rregulli i thjeshtë që qëndron në rrënjë të të menduarit tonë, jo dëshmia racionale. Ajo çfarë e lidh pasojën me shkakun e saj, pohoi el-Gazaliu, është veprimi i Zotit, që ne mund të besojmë se e përsërit vetveten sipas shablloneve sepse Zoti nuk synon që të na mashtrojë dhe të na çorientojë. Nëse shkaqet veprojnë dhe janë të vërtetuara nëpërmjet shkencës, kjo është për arsye se shabllonizohet veprimi i Zotit, dhe jo, siç pretendojnë filozofët, për arsye të ndonjë fuqie të domosdoshme tek shkaku që të sjellë pasojën e tij.

Ibn Arabiu. Muhjiddin ibn Arabiu lindi në Mursia (Andaluzi) më 559/1165, dhe u edukua në Sevilje, Kordobë dhe Granadë. Ai vizitoi vendet e Lindjes, u vendos në Kajro në 596/1201 dhe u shpërngul në Mekë dy vjet më vonë. Ai gjithashtu vizitoi Bagdadin, Jerusalemin dhe Damaskun, ku vdiq dhe u varros më 636/1240. Tradita i atribuon atij një numër shumë të madh veprash, prej të cilave janë të ruajtura vetëm tri: *El-Futuhatu'l-Mekkijjeh* (e përmendur sipër), *Fususu'l-Hikem* (Margaritarët e Urtësisë) dfhe *Terxhumanu'l-Eshvak* (Interpretuesi i dëshirave). Mendimi i tij ishte më spekulativi në Islam. Zoti, sipas pikëpamjes të tij, është Një, Absolut dhe Burim i të gjithë ekzistencës, esenca e ekzistencës. Bota është edhe e krijuar, edhe e përjetshme; e krijuar për sa ajo është në hapësirë dhe kohë, e përjetshme për sa ajo është në dijen e Zotit. Në të vërtetë, bota është Zoti dhe Zoti është bota. Ata janë të padallueshëm nga njëri-tjetri, përveçse në njohjen abstrakte njerëzore. Njeriu kurrë nuk bëhet Zot; as Zoti njeri. Por nëpërmjet njohjes është e mundshme që të arrihet bashkimi me Zotin. Çdo pejgamber është fjala e Zotit dhe Muhammedi është fjala e Zotit, vatra e të gjitha pejgamberive të tjera, të cilat Ibn Arabiu i deklaroi të pjesshme. Pas Pejgamberit qëndron *El-Hakikatu'l-Muhammedijjeh* (e vërteta apo esenca muhammedane) e cila është forca kreative e Zotit. Qëllimi i krijimit është *el-insanu'l-kamil* (njeriu i përkryer), i cili është gjithashtu mikrokozmosi që reflekton lavdinë e Zotit, makrokozmosin. Për aq sa pejgamberët e historisë ishin

reflektime të njeriut të përkryer, ata ishin *evlija* (njëjës *velijj* apo shok) të Zotit. Kjo cilësi është më e lartë sesa pejgamberia. Ibn Arabiu sugjeroi se ai ishte gjithashtu një *velijj* i Zotit, në të vërtetë se ai ishte *hatim* (vulë, apo i fundit) i miqve të Zotit, pikërisht sikurse Muhammedi ishte *hatim* i pejgamberëve. Lidhja që e lidh Zotin me njeriun e përkryer, pohonte Ibn Arabiu, është dashuria; dhe kjo dashuri nuk ushtrohet për hir të vetë atij, apo për hir të palës tjetër. Më saktë, ajo ka një qëllim të cilit i shërben dhe ndaj të cilit qëndron si pasoja ndaj shkakut, dhe pikërisht, bukurisë.

Kjo teori e *vilajetit*, e lidhur me atë të identifikimit të Zotit me botën, i dha emër të keq Ibn Arabiut. Teoritë e tij u dhanë sufive argumente me të cilat ata kundërshtuan influencën e matur të el-Gazaliut, dhe u dhanë shtysë për t'u larguar më tej nga Islami normativ. *Ulemaja*, mbrojtësit e *sheriatit*, muslimanët ortodoksë dhe ortopraksë, u zbrapsën nga kapërcimet e mendimit spekulativ të Ibn Arabiut. Në panteizëm, dallimet midis së mirës dhe së keqes shuhen meqë të dyja janë njëlloj ekzistente, dhe ekzistenca dhe hyjnia janë një realitet. E njëjta gjë është e vërtetë për dallimet e shëmtisë dhe bukurisë, të mëkatit dhe drejtësisë, të cilat Ibn Arabiu i vlerësoi si tërësisht relative. Konkluzioni përfundimtar i kësaj mënyre të të arsyetuarit është shkrirja e dallimeve midis religjioneve, duke përfshirë edhe Islamin. Ibn Arabiu arriti dhe shprehu konkluzionin se të gjitha religjionet janë një dhe se polemika, konflikti dhe rivaliteti religjioz është plotësisht i pakuptimtë. Madje edhe argumentin dhe diskutimin në religjion Ibn Arabiu e konsideroi si të pakuptimtë.

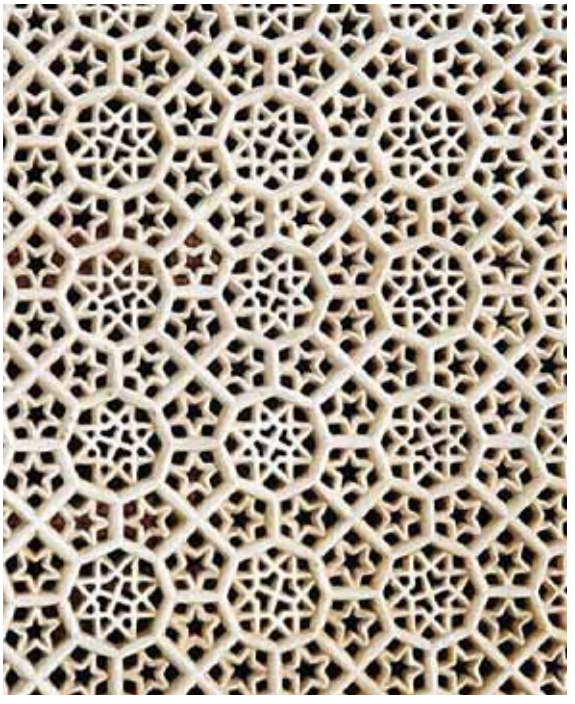
RËNIA

Fatkeqësisht dhe pavarësisht prej influencës së tij të jashtëzakonshme, reforma e *tesavvufit* e el-Gazaliut, përpjekja e tij për të përmbajtur ekzagjerimin me të cilin lëvizja u drejtua, nuk pati sukses. Kalorësit e misticizmit kaluan në natyrën e tyre të papërmbajtur dhe u bënë të pamposhtshëm. *Ummeti* pësoi një eklips nga i cili ai është duke u munduar me dhembje për ta marrë veten në dy shekujt e fundit. Në vend që të vazhdonte ta disiplinonte njeriun për t'iu bindur Zotit dhe për të respektuar *sheriatin*, për të thelluar angazhimin e tij për Islamin dhe për ta pastruar dhe ngritur shpirtin e tij në rrugën e veprimit të drejtë, *tesavvufi* u bë një sëmundje që shkaktoi, apo acaroi simptomat që vijojnë:

1. *Keshf* apo sqarimi gnostik zëvendësoi njohjen. Nën *tesavvufin*, bota muslimane e braktisi angazhimin dhe ndjekjen e njohjes së saj racionale shkencore për vizionin e eksperiencës mistike. Ajo e braktisi peshimin dhe verifikimin kritik të alternativave për shprehjet ezoterike, orakullore dhe autoritare të *shejhut* apo udhëheqësit sufit. Pasi qëndrimi i mendjes ndaj realitetit ndryshoi dhe prirja subjektive ezoterike e mori kontrollin, të gjitha shkencat u dëmtuan. Kur njerëzit besuan se e vërteta mund të arrihej në një rrugë më të shkurtër dhe me më pak dhimbje, dëshira për njohje kritike, racionale dhe empirike u dëmtua. Matematika u përzje me numerologjinë, astronomia me astrologjinë, kimia me alkiminë dhe, përgjithësisht, inxhinieria e natyrës me teurgjinë.

2. *Keramatet* apo "mrekullitë e vogla" të cilat *tesavvufi* mësoi se ishin të mundshme në gjendjen e bashkimit apo komunikimit me hyjninë dhe të cilat ai i arsyetoi si favore që Zoti ua ka dhuruar njerëzve më të devotshëm, e rrënuan respektin e muslimanit për shkakësinë natyrore dhe e mësuan atë që të kërkojë rezultatet me anën e metodave të përçueshmërisë spiritualiste. Në mendjen e tij, lidhja natyrore e shkakut me pasojën, e mjeteve me qëlli-

Foto 16.7 Paravani i ndërtuar nga mermeri në Fetihpur Sihri për nder të Shejh Salim Çishtiut nga Ekber Shahu i cili e respektonte tej mase atë. Është nga shembujt e rrallë të gdhendjes në gur dhe mermer. 1572.



min u asgjësua dhe u zëvendësua me lidhjen e tij me mësuesin sufit të aftë për të kryer një *kerameh* për të.

3. *Ta'abbud*, heqja dorë me qëllim nga aktiviteti shoqëror, politik dhe ekonomik për hir të adhurimit të plotë ritualist, dhe angazhimi i të gjitha energjive për *dhikrin* apo devocionin e përkushtuar, u bë qëllimi më i lartë. Sigurisht, Islami ngarkon kryerjen e pesë shtyllave të institucionalizuara të Islamit, por ai po ashtu ngarkon përmbushjen e *hilafetit* apo "mëkëmbësisë" nga ana e njeriut dhe të *amanetit*, "amanetit hyjnor".

4. *Tevekkul*, mbështetja e plotë në faktorin shpirtëror për të paraqitur rezultatet empirike, e zëvendësoi bindjen e muslimanëve për efikasitetin e sigurt të ligjeve të patundshme të Zotit në natyrë dhe, së këtejmi, të domosdoshmërisë absolute të ndërhyrjes njerëzore në lidhjen shkakësore të natyrës, me qëllim që të realizohen synimet e projektuara.

5. *Kismeti*, pranimi pasiv i asaj që ndodh si të qenët veprim i forcave arbitrare të mbinatyrshme, zëvendësoi *teklifin*, apo obligimin e njeriut për të ribërë, riprerë dhe rimodeluar kohë-hapësirën, ashtu që të përmbushë aty shabllonin hyjnor. Më shumë sesa *amaneti*, apo marrja nga ana e njeriut e këtij qëllimi hyjnor për kohë-hapësirën si *raison d'être* personale e vetë atij, *tesavvufi* mësoi një lidhje të shkurtër nëpërmjet *dhikrit* apo lutjeve të përsëritura dhe kultivoi shpresën për manipulimin e forcave arbitrare të mbinatyrshme, të cilat i hapën derën magjisë, hajmalisë dhe sharlatanizmit.

6. *Fenâ* dhe *adem*, pavërtetësia, jetëshkurtësia dhe mosrëndësia e botës, zëvendësuan seriozitetin e muslimanit në lidhje me ekzistencën. Kjo errësoi vetëdijen e tij të statusit të vet kozmik si urë e vetme nëpërmjet së cilës vullneti i Zotit si vlerë morale mund të realizohet në hapësirë dhe kohë. Sufizmi mësoi se jeta në tokë s'është veçse një udhëtim i shkurtër drejt botës së përtejshme. Në kontrast me parimin islam se realizimi përfundimtar i absolutes në kohë-hapësirë nuk është vetëm një mundësi e qartë por detyrë supreme njerëzore, *tesavvufi* mësoi se bota nuk është skenë e tillë dhe se ky realizim i përket botës së përtejshme. Pas el-Gazaliut, kjo e denigroi botën përtej arsyes apo mendimit të shëndoshë.

7. *Ta'ah*, bindja absolute, e pakundërshtueshme, e paarsyeshme dhe totalistike e njeriut ndaj *shejhut* të vëllazërisë sufite e zëvendësoi *tevhidin*, njohjen e asnjë zoti si Zot përveç Atij. Kultivimi i ekstazës mistike e zëvendësoi *sheriatin* apo përmbushjen e detyrave të përditshme dhe obligimeve të jetës. Kjo, së bashku me metafizikën panteiste të *tesavvufit*, njollosi gjithçka prej nocioneve etike të Islamit.

Këto simptoma e rrënuan shëndetin e shoqërisë muslimane gjatë gjysmës së mijëvjeçarit, nga rënia e Bagdadit te tartarët më 655/1257, deri në lindjen e *Vehabijjeh* (Vehabizmit), lëvizjes së parë reformuese antisufite, më 1159/1747. Gjatë periudhës sufite, muslimani ishte bërë apolitik, asocial, amilitar, aetik dhe prej këtu joproduktiv, i painteresuar për *ummetin* (vëllazërinë botërore nën ligjin moral), një individualist dhe, më në fund, një egoist, objektivi parësor i të cilit ishte që të shpëtonte veten dhe që të përthithej në konsumimin e madhështisë së qenies hyjnore. Ai nuk lëkundej as prej mjerimit, as prej varfërisë, as prej sëmundjes dhe as prej nënshtrimit të shoqërisë së vetë atij, as edhe prej fatit të njerëzimit në histori.

Kapitulli 17

Filozofia helenistike

Është e saktë të thuhet se përkthimi i teksteve shkencore greke dhe filozofike në arabisht u bë një lëvizje aty nga fundi i shekullit të dytë/tetë për shkak të programeve të tij masive dhe shpejtësisë me të cilën materialet e tij u përvetësuan dhe u inkorporuan në kulturën islame. Procesi u ndihmua prej të krishterëve që u konvertuan në Islam, si edhe prej atyre që kërkuan fatin dhe prosperitetin në rendin e ri që Islami kishte vendosur në Lindjen e Afërt. Këta ishin instrumentet e këtij procesi. Lëvizja u nxit prej pyetjeve të të konvertuarve të rinj, si edhe prej të atyre që mbetën të krishterë dhe që kundërshtuan përpjekjet misionare të muslimanëve me argumente të nxjerra nga filozofia greke. Për t'iu përgjigjur në mënyrë të mjaftueshme atyre, ishte e domosdoshme që muslimanët t'i mësonin këto argumente, të zbulonin postulatet dhe logjikën e tyre themelore dhe t'i përdornin ato kundër kundërshtarëve të tyre. Një faktor i tretë që i kontribuoi lindjes së filozofisë helenistike midis muslimanëve ishte fakti se filozofia nuk ishte e palidhur me mjekësinë dhe shkencat natyrore, të cilat muslimanët i synonin me etje. Tekstet e shkencës dhe të filozofisë u ndërthurën, dhe shpesh përfshiheshin në të njëjtën vepër apo dorëshkrim, duke pasuar njëri-tjetrin si kapituj në të njëjtën vepër sistematike. Ishte ideacionalisht e vështirë, nëse jo e pamundshme, për t'i ndarë ato prej njëri-tjetrit. *Mu'tezilitët* ishin të parët që kërkuan, që studiuan dhe që përdorën trashëgiminë filozofike të grekëve. Inteligjencia muslimane pasoi shembullin e tyre.

EBU JAKUB EL-KINDI

El-Kindiu (vdiq më 251/866) ishte muslimani i parë që përpunoi një sistem mendimi të bazuar në logjikën e filozofisë greke. Ai ishte i pari që krijoi një fjalor arabisht të shprehjeve filozofike dhe formuloi përkufizimet e kategorive të ndryshme. Këtij qëllimi ai i kushtoi një libër të tërë, *Risaleh fi Hududi'l-Eshja' ve Rusumiha*, traktati i parë në epistemologji dhe logjikë. Ai ishte gjithashtu i pari që pa hendekun midis mendimit islam dhe arab, nga njëra anë, dhe ideve greke të cilat ai i paraqiti, nga ana tjetër, dhe kështu ishte i pari që synoi që ta kapërcente atë. Midis religjionit dhe filozofisë, midis *sheriatit* dhe logjikës greke, pohoi ai, ekziston një koincidencë e qëllimit pavarësisht nga dallimi në metodë. Ai e përcaktoi filozofinë si "vendosje e asaj që është e vërtetë dhe e drejtë" dhe argumentoi se religjioni dhe filozofia janë njëlloj të domosdoshme dhe legjitime, dhe se plotësojnë njëra-tjetrën. Kontradikta apo mospajtimi midis tyre nuk është kurrë real, kurrë përfundimtar, por gjithmonë i sipërfaqshëm. Ai vjen nga aplikimi i metodës së gabuar; mbasi për çdo lloj kërkimi njerëzor ekziston një metodologji e përshtatshme për të, e cila, nëse nuk



Foto 17.1 Pullë memoriale e shtypur në Jemen për nder të Jakub b. Is'hak el-Kindiut.

respektohet apo ndërrohet do të rezultojë në kontradiktë. El-Kindi u anua në drejtim të *mu'tezilitëve*, por ai pranoi doktrinën gnostike të iluminacionit si metodë të përshtatshme për të arritur të vërtetën religjioze.

IHVANU'S-SAFA

Ihvanu's-Safa (rreth vitit 313-363/927-975), fjalë për fjalë Vëllezër të Pastërtisë, ishte një asociacion burrash e themeluar në Basra, rreth vitit 350/961, *Resa'ilet* (Traktatet) e të cilëve u njohën rreth vitit 375 sipas Hixhretit. Ekziston një mosmarrëveshje e gjerë rreth identitetit të tyre dhe rolit të tyre të shfaqur në shoqëri. Identiteti i ihvanëve – autorëve të traktateve, *Resa'il Ihvanu's-Safa* – është vërtetuar nga ditarët e Ebu Hajjan et-Tevhidiu (414/1023), një bashkëkohës i ihvanëve. Këta ditarë u botuan nga Ahmed Amini dhe u publikuan nën titullin *El-Imta ve'l-Mu'aneseh* në Kajro (1939-1944). Et-Tevhidiu i përmend Zejd ibn Rifa'eh, Ebu Sulejman Muhammed ibn Ma'sher el-Bisti (i njohur ndryshe el-Makdisi), Ebu'l-Hasan Ali ibn Harun ez-Zenxhani, Ebu Ahmed el-Mihrexhani dhe el-Avki, si aëtarë të vëllazërisë dhe autorë të *Resa'ileve* të cilat ai i lexoi, e mësoi te mësuesi i tij, dhe e diskutoi me ata dhe të tjerët në vitin 373 sipas Hixhretit. Sipas *Resa'ileve*, ihvanët ishin të shumtë dhe të përhapur; por organizimi i tyre ishte i ngushtë. "Ne kemi ihvanë dhe miq midis të shquarve dhe të virtytshmëve, të shpërndarë nëpër tërë vendin. Disa janë me gjak mbretëror, disa janë vezirë, guvernatorë, njerëz të letrave, të tjerë janë fisnikë, tregtarë, ulema, juristë, zejtarë dhe fëmijët e tyre. Për çdo klasë prej tyre ne kemi deleguar një *Eh* (njëjës i *ihvan*) të denjë dhe të mençur për t'u shërbyer dhe për t'i këshilluar ata."[1] Për këtë çështje, el-Kiftiu (646/1249) shkroi: "Pasi autorët nuk e kishin zbuluar identitetin e tyre, njerëzit nuk u pajtuan rreth tyre. Disa thanë se *Resa'ilet* ishin vepër e disa pasardhësve të Aliut; të tjerë thanë se ishin vepër e filozofëve mu'tezilitë të periudhës së parë. Askush nuk ishte i aftë që ta vërtetonte pohimin e vet në çfarëdo qoftë mënyre, mbasi gjithçka ishte hamendje."[2] Duke e konfirmuar intuitën e el-Kiftiut, dituria moderne i ka përjashtuar pretendimet e tilla, për arsye se të gjithë personat në fjalë jetuan dhe vdiqën përpara një numri poetësh dhe mendimtarësh (Ibnu'r-Rumi, el-Mutenebbi, Ebu'l-Ala el-Ma'arri) autorësia e shumë ajeteve dhe citimeve të të cilëve në *Resa'ilet* është përtej dyshimit, dhe në bazë të dëshmisë të cilën e ka sjellë zbulimi i ditarëve të et-Tevhidiut.



Foto 17.2 Një faqe në miniaturë nga traktatet filozofike të Ihvanu's-safasë.

Ihvanët synuan të arrinin dy detyra: së pari, të përtërinin në grupin kryesor të Islamit, tek *ummeti*, kuptimin e tij origjinal etik islam; dhe së dyti, për t'i dhënë mundësi *sheriatit*, duke e frymëzuar atë me racionalizmin liberal, që të udhëzojë intelektin njerëzor kokëfortë dhe të vetëdijshëm që refuzon të adoptojë urdhëresat pa bindje të brendshme personale racionale. Sipas Ebu Hejjan et-Tevhidiut, ihvanët mblidheshin së bashku për të "përpunuar një filozofi e cila, pohonin ata, i çonte afër hirit të Zotit. *Sheriati*, thoshin ata, ishte përzier me gënjeshtrën dhe nuk ekzistonte asnjë mënyrë për ta pastruar atë përveçse nëpërmjet filozofisë, sepse vetëm filozofia mund të japë të vërtetën doktrinare dhe njohurinë praktike. Mbasi kur filozofia greke harmonizohet me *sheriatin* arab, ekziston perfeksionimi."[3]

Zbulimi i ditarëve të et-Tevhidiut hodhi më tej dritë mbi natyrën e argumentit të ihvanëve për tradicionalistët. Ata thonë se ihvanët e konsideronin *sheriatin* si ilaç për të sëmurët dhe një mënyrë për



Foto 17.3 Faqet e para me tematikë filozofike nga vepra *El-Mu'teber fi'l-hikme* të autorit Ebu'l-Berekat.

t'ua përtërirë atyre shëndetin e tyre të humbur. Ata e konsideronin filozofinë si ilaç për të shëndetshmin, që do të thotë për të ruajtur shëndetin dhe për t'i bërë të mundur njeriut që të fitojë virtytin dhe ta përgatisë atë për jetën hyjnore dhe përjetësinë qiellore. Kështu, sipas ihvanëve, filozofia i dhuron *sheriatit* një vend në skemën e saj, megjithëse i dyti e refuzon të parën. Me *sheriatin* njeriu do të afrohet më afër hirit të Zotit me anën e bindjes së thjeshtë; por me anën e diturisë ai e fiton atë hir duke kuptuar fuqinë dhe providencën e Zotit në kozmos. Është argument i mirësisë së Zotit se për këtë ekzistojnë dy mënyra reciprokisht përplotësuese për shpëtim, arsyeja dhe shpallja. Kështu, secili do ta shtojë përsosmërinë e tjetrit: filozofia duke iu dhënë të devotshmëve dëshmi të së vërtetës, bindjes dhe diturisë; dhe shpallja duke iu dhënë të diturve përkushtim, përkore dhe dashuri për Zotin.

Ihvanët e pranuan dualizmin grek për sa i përkiste natyrës së njeriut, por ata caktuan për trupin dhe shpirtin funksione në përputhje me urdhëresat e *sheriatit* dhe gjërat e dëshiruara të Islamit. "Ushqimi për trupin dhe dija për shpirtin" ishte për ata një lloj thirrjeje lufte. Dijen dhe kërkimin e saj, ihvanët e caktuan në vendin e parë midis virtyteve. Asnjë prej të gjitha detyrave të ngarkuara nga *sheriati* nuk ishte më e domosdoshme, më e vlefshme, apo më afër me Zotin – pasi Ai dhe pejgamberët e Tij pranoheshin – sesa dija, kërkimi dhe propagandimi i saj. Ky entuziazëm për dijen i çoi ihvanët drejt një sokratizmi të përkryer, ku dija, e mira dhe virtyti identifikoheshin me njëra-tjetrën. Dija u deklarua të sillte në vazhdën e saj çdo virtyt të mirë dhe përfitim moral dhe material. Ajo e bën koprracin bujar dhe i jep të dobëtit fuqi, të përvuajturit madhështi, krenarit përulësi.[4]

Duke pasuar interpretimin e tyre alegorik të Kur'anit, ihvanët, përveç kësaj, e identifikuan *iblisin*, apo satanin, me ligësinë, dhe e përcaktuan ligësinë si besim të verbër në opinionet false pa dije apo intuitë. Ata e ballafaquan shpirtin e mirë me shpirtin e keq, i cili i bën të gjithë punët e tij të këqija pa u menduar, apo pa kujdes. Ata konkluduan nga krahasimi i tillë se të gjitha veprimet etike dhe aktet morale që i atribuohen shpirtit racional janë rezultate të kësaj dijeje të vërtetë dhe besimi të bukur të shpirtit; se e gjithë dija dhe besimi është rezultat i *ixhtihadit* (përpjekjes kreative intelektuale) dhe maturisë. Për njeriun i cili kërkon shpëtim, ata kështilluan një vetëpastrim nëpërmjet pastrimit të opinioneve false dhe çlirimit prej errësirës të së pavërtetës. Arsimi, pra, ndriçimi, është detyra kryesore – madje, e vetme – e shoqërisë dhe shtetit. Dija duhet t'i mësohet vëllait dhe fqinjit, mbasi ajo është metoda e vetme e marrëdhënieve morale me njëri-tjetrin. Dashuria fqinjësore e ihvanëve nuk qëndron në sakrificat mirëbërëse dhe altruiste apo në rezultatet etike të dëshiruara në personat e tjerë, por para së gjithash në edukimin e fqinjit, në dhënien e dijes, pronës më të çmueshme të njeriut.



Foto 17.4 Para dhe pulla të shtypura për nder të Farabiut, Ibn Sinaut dhe Ibn Rushdit.

Të mësuarit, të edukuarit dhe të përhapurit e dijes është vetë esenca e gjithçkaje të mirë. Ihvanët u interesuan veçanërisht për mësimin e fëmijëve, sepse këta janë "të pastër në zemër" dhe "të dëshiruar për të fituar parajsën" dhe "fillestarë në shkencë". Njerëzit e moshuar, nga ana tjetër, janë "të lidhur verbazi me sektin e tyre, me besimin e tepruar në vete dhe me paragjykime." Ata theksuan se mësimi duhet të vazhdojë "në stade në proporcion me aftësinë përvetësuese të kandidatit, me mirësjellje dhe simpati."[5]

Ihvanët u përpoqën t'i trajtonin të gjithë shkencat e kohëve të tyre dhe t'i organizonin në një *summa* të gjitha sferat e dijes të lidhura së bashku me një strukturë të vetme. *Resa'ilet*, pesëdhjetë e tre në numër, trajtojnë të gjitha fushat, nga mineralogjia, botanika dhe gjinekologjia, deri tek etika dhe ligjet religjioze.[6] Kuptohet që struktura unifikuese është etike. Madje numrat nuk u studiuan si sasi të pastra, por si interpretim i fenomeneve natyrore, dhe ky kuptim i numrit ishte kozmos-mbizotërues. Shkencat u klasifikuan sipas rendit të rëndësisë së tyre etike, duke qenë më e lartë ajo që i sjell njeriut njohjen e mbretërisë hyjnore, dhe më e ulëta, ajo e cila e mëson atë rreth objekteve në këtë botë. Mbretëria shtazore u rendit mbi bazën evolucionare, por jo në lidhje me karakteristikat fizike të specieve, sipas mënyrës së Darvinit, por sipas rendit të shkallës së vlerave që kishte fituar secila specie. Kështu për besnikërinë, kujtesën dhe fisnikërinë e karakterit, kali dhe elefanti kishin një pozitë të një rendi më të lartë dhe, si rrjedhim, më të afërt me njeriun sesa majmunët, pavarësisht nga përngjasimi fizik më i afërt i të dytëve. Sipas renditjes së mënyrave të shqisës dhe mendimit që të çon drejt tyre, shkencat u menduan të jenë empirike (që kanë të bëjnë me raportimet e shqisës), diskursive (që kanë të bëjnë me mendimin e pastër, të tilla si logjika dhe matematika), racionale (që merren me njohjen etike dhe vlerësuese dhe ligjin botëror hyjnor) dhe iluminative (të vendosura prej Zotit dhe të drejtuara drejt natyrës së Tij dhe mistereve kozmike). Meqë shkenca e fundit nuk mund të synohet dhe është prerogativë e pejgamberëve, energjitë e njeriut duhet të drejtohen drejt më së lartës së mundshme, drejt njohjes etike.

EL-FARABI, IBN SINA DHE IBN RUSHD

Ebu en-Nasr Muhammed el-Farabiu (vdiq më 339/950) mësoi pesë gjuhë dhe studioi filozofinë, mjekësinë, matematikën, kiminë dhe muzikën; ai ishte një lutanist i shkëlqyer. Ai e kaloi pjesën më të madhe të jetës së tij në Alepo, duke gëzuar përkrahjen dhe mbrojtjen e sundimtarit të tij, Sejf ed-Devleh. Puna e tij e parë ishte pajtimi i *sheriatit* me filozofinë, të cilën ai e pa të përfaqësuar nga polariteti i Platonit dhe Aristotelit. Ai e trajtoi çështjen në një libër që ai e titulloi: *Bashkimi i dy Burrave të Mençur – Platoni dhe Aristoteli*, dhe e përftoi pikëpamjen e tij të bashkimit të tyre nga traktati plotinian *Teologjia*, të cilin ai, bashkë me të tërë traditat aleksandriane dhe të krishtera, i ngatërroi për një vepër të Aristotelit. El-Farabiu i gjykoi dy degët e mësimit që kanë të bëjnë me materialet (ligjet natyrore dhe ligjet morale) të rrjedhura nga burimi i njëjtë – nga Zoti. Ai mendoi se ato duhet të jenë anë të të njëjtit realitet, sado të ndryshme që përafrimet mund të jenë. *Sheriati* dhe filozofia, nxori përfundimin ai, bashkohen në objektivin, qëllimin si edhe në materialin që ato studiojnë; mbasi të dyja e fokusojnë vëmendjen e tyre mbi të njëjtin realitet – krijimin dhe rregullin e Zotit.

Në logjikë dhe epistemologji, el-Farabiu pasoi Aristotelin dhe i shtoi logjikës së tij *Isagogia*-n e Porfiriut dhe iluminacionet e *Teologjisë së Aristotelit*. El-Farabiu kombinoi racionalizmin e *sheriatit* me intuitionizmin e *tesavvufit*. Kozmologjia e Plotinit e konfirmoi më tej pikëpamjen e tij. Engjëlli i cili zbriti shpalljen, pohoi ai, ishte gjithashtu inteligjenca aktive (*logos*) e cila iu dha filozofëve format. Pejgamberia dhe filozofia janë, pohoi ai, vërtet të njëjta. Ndryshimi nuk është në përmbajtjen që u është dhënë perceptuesve, por në vetë perceptuesit që janë filozofë apo pejgamberë. Në metafizikë, el-Farabiu ndërtoi sistemin e tij me Zotin si bazë të domosdoshme të të gjithë ekzistencës, dhe gjeti në trashëgiminë gnostike konfirmimin e kësaj premise parësore të Islamit. Në ndarjen e realitetit në të domosdoshëm dhe të mundshëm, ai dalloi të domosdoshmen prej vetvetes, të mundshmen prej vetvetes – të domosdoshmen prej tjetrës, dhe të mundshmen por jo të domosdoshmen. Ai e identifikoi Zotin me të parën, krijimin me të dytën, dhe të ardhmen e krijimit dhe veprimet e ardhshme të njeriut me të tretën. Njëlloj si el-Kindiu përpara tij, el-Farabiu e përcaktoi Zotin si qenie të domosdoshme, esenca e të cilit është që të ekzistojë, të jetojë, të njohë, të krijojë dhe të dashurojë. Sipas tij, Zoti nuk njeh (gjë tjetër) përveç Vetes. Si në rastin e sistemit plotinian, Zoti mendon Veten; Ai nuk di asgjë prej çështjeve të botës. Akuza që el-Gazaliu ngriti kundër filozofëve ishte kështu e justifikuar; mbasi sistemi që ata mbrojtën nuk kishte vend për Zotin e Islamit, Qenien providente aktive me anën e lejes dhe vullnetit të të Cilit është, apo ndodh çdo gjë. Zoti i filozofit ishte në të vërtetë një *deus otiosus*. Dhe ai nuk i ndihmoi filozofët për të pohuar se seria e mendjeve (*logoi*) që burojnë prej Zotit, absolutit, përfundojnë në Mendjen Aktive e cila është burimi dinamik i Formave dhe prej këtu i krijimit. Pretendimi i tillë i çoi ata drejt blasfemisë së politeizmit.

El-Farabiu ishte më i suksesshëm në teorinë e tij sociale, ku ai kombinoi njohurinë e shëndoshë të Platonit me rekuizitat e Islamit dhe mënjanoi çfarë e kundërshtonte atë. Në utopinë e tij, të shtjelluar në *Ara Ehlu'l-Medinetu'l-Fadileh*, sundimtari është njëkohësisht edhe filozof edhe pejgamber, duke kombinuar prerogativat dhe virtytet e të dyve. El-Farabiu e perceptoi vëllazërinë islame si kërkesë që qytetarët të jenë si anëtarë të një trupi organik, që puna të jetë në përputhje me kompetencën, dhe shpërblimi në përputhje me aftësinë. Ai e shmangu bashkësinë e grave dhe burrave të Platonit, duke e ditur se shumë shpejt një pikëpamje e tillë do t'i ngrinte muslimanët që ta dënonin atë. El-Farabiu gjithashtu shkroi *Ihsau'l-Ulum* (Klasifikimi i Shkencave), që kristalizoi përpjekjen e filluar nga el-Kindiu për ta veçuar filozofinë nga *kelami*, dhe që përligji filozofinë e adoptuar greke si një disiplinë të varur plotësisht mbi arsyen, ndryshe nga *kelami*, të cilin ai deklaroi të varej nga shpallja, faktet e dhëna të besimit. Filozofia, sipas pikëpamjes së filozofëve, ishte racionale dhe kritike; *kelami*, dogmatik. El-Farabiu dhe el-Kindiu e vlerësuan pak racionalizmin kritik implicit në *tevhidin*; dhe el-Farabiu e kuptoi pak se përpjekja e tij për të pajtuar *sheriatin* me filozofinë – duke qenë pajtimi i tillë baza epistemologjike e njohjes – ishte e dënuar për të dështuar, edhe sikur *Teologjia e Aristotelit* të ishte shkruar vërtet prej Aristotelit.

Ebu Ali el-Husejn ibn Sina (vdiq në 428/1037), i njohur në botën perëndimore si Avicena, lindi në Afshana, afër Buharas. Ai studioi matematikë nën el-Havarizmin dhe mjekësinë nën Isa ibn Jahjanë dhe u shqua në të dyja në moshën shtatëmbëdhjetëvjeçare. Ibn Sina punoi në oborret e një numri princash dhe paraqiti deklaratat e para sistematike të filozofisë dhe mjekësisë në përmbledhje të përgjithshme të të gjithë dijes së vlefshme në këto fusha. Ai shkroi *En-Nexhat, esh-Shifa* në filozofi, *El-Kanun fi't-Tibb* në mjekësi, *Ehvalu'n-Nefs* në psikologji. Ai gjithashtu shkroi dy ngjarje, *Risaletu't-Tajr* dhe *Hajj ibn Jakdhan*, në stilin simbolik për të shprehur të vërtetat shoqërore dhe religjioze, në një mënyrë të kuptueshme jo lehtë për lexuesin e zakonshëm. Pavarësisht nga epërsia e tij në mjekësi (libri i tij ishte autoritet i padiskutuar i botës për më shumë se gjysmë mijëvjeçari, nga publikimi i tij deri në fund të shekullit të shtatëmbëdhjetë), ai i thelloi dhe iu shtoi hollësi teorive spekulative të el-Farabiut në logjikë, epistemologji dhe metafizikë. Strukturat e përgjithshme të mendimit të tyre ishin identike: të dy e pranonin intuitionizmin e iluminacionit gnostik dhe etikën sufite të përsiatjes si metodën e kthimit drejt absolutes. Ndryshe nga el-Farabiu, i cili e parafytyronte shoqërinë ideale si një shoqëri të bazuar mbi vëllazërinë dhe diturinë dhe të udhëhequr nga një mbret-pejgamber, Ibn Sina e denigroi shoqërinë duke e deklaruar atë të angazhuar shpresëhumbur në mediokritet dhe opozitare me filozofët e elitës. Shmangia e tij nga kozmologjia dhe etika sociale e Islamit ishte shumë më e madhe. Ishte kundër tij veçanërisht, që el-Gazaliu ndërmori sulmin e tij mbi filozofinë. Mendimi i Ibn Sinasë ishte pikërisht mishërim i asaj që ishte e papranueshme në Islam për disiplinën në tërësi.

Muhammed Ebu'l-Velid Ibn Rushdi (vdiq në 593/1198) i njohur në Perëndim si Averroes, lindi në Kordobë. Ai studioi mjekësi nën doktorët e Ez-Zuhrit, veçanërisht Mervanit; dhe studioi filozofinë, religjionin, ligjin dhe jurisprudencën për disa kohë nën kujdestarinë e halifit Muvehhidun në Merrakish, të cilit i pëlqenin hetimet filozofike. Por ai i hyri në zemër sundimtarit të Seviljes, i cili e emëroi atë Kryetar Gjykate. Ai u kthye në qytetin e tij të lindjes, në Kordobë, për të zënë postin e Kryetarit të Gjykatës, por e la atë shpejt dhe u kthye në Merrakish për t'u bërë vezir. Ai më pas ra nga favori, u gjykua dhe u dëbua në Eliseneh, afër Kordobës. Më vonë ai u fal dhe u lejua ta kalonte pjesën tjetër të jetës në Merrakish, ku vdiq. Eshtrat e tij u bartën në Kordobë, ku u varrosën në varrezat e stërgjyshërve të tij.

Ibn Rushdi shkroi *El-Kul-lijat*, një përmbledhje të dijes mjekësore, që e tejkaloi atë të Ibn Sinasë në qartësi, pasuri dhe organizim të materialeve; *Bidajetu'l-Muxhtehid ve Nihajetu'l-Muktesid* në drejtësi dhe jurisprudencë; *Feslu'l-Mekal fi ma bejne'l-Hikmeti ve'sh-Sheriah Mine'l-Ittisal*, si një përpjekje të mëtejshme për të pajtuar religjionin me filozofinë; dhe *Tehafutu't-Tehafut* në filozofi, në të cilën ai u përpoq të përgënjeshtronte akuzat e el-Gazaliut kundër filozofëve. Ai gjithashtu shkroi atë që u bë komenti standard mbi veprat e Aristotelit dhe stili standard në literaturën e mëvonshme në të gjitha fushat e dijes: *Esh-Sherhu'l-Esgar* (Shpjegimi më i Vogël), një paraqitje e përmbledhur dhe sistematike e mendimit të Aristotelit; *Esh-Sherhu'l-Vasat* (Shpjegimi i Mesëm) në të cilin shkrimi i Aristotelit citohej dhe komentohej sipas temës; dhe *Esh-Sherhu'l-Kebir* (Shpjegimi i Madh), në të cilin shkrimi i Aristotelit citohej fjalë për fjalë, paragraf për paragraf dhe diskutohej e komentohej.



Foto 17.5 Pullë memoriale e shtypur në Tunizi për nder të Ibn Haldunit.

Ibn Rushdi ishte për Ibn Sinanë ajo çfarë i dyti ishte për el-Farabiun dhe el-Kindiun, dhe pikërisht, paraqitës i prezantimit më të detajuar, më të qartë dhe më sistematik të filozofisë greke. Kjo ishte kryer aq mirë prej tri komenteve të Ibn Rushdit mbi Aristotelin, saqë ato i dhanë atij me meritë titullin "Mjeshtri i Dytë", pas Aristotelit, dhe u bënë udha e vetme drejt mendimit të Aristotelit. Përpjekja e tij për të pajtuar filozofinë me *sheriatin* u dënua madje më tepër sesa ajo e el-Farabiut, sepse kontrasti midis metodologjive respektive të dy disiplinave ishte bërë më i fortë. Sipas tij, teologët – *mutekel-limun* – ishin "predikues" të nevojshëm për popullin që të ngulitnin tek ta vetëpërmbajtjen morale, duke filluar dhe mbaruar me *data revelata* të cilën ata duhet të pranonin *ex hypothesi*. Filozofët, nga ana tjetër, ishin mësuesit realë që lëviznin prej një hapi logjik drejt një tjetri, vetëm pas të pyeturit dhe vërtetimit të shqyrtimit kritik të dëshmisë me anën e aftësisë më të lartë dhe më fisnike – arsyes. Kështu hendeku midis filozofisë dhe religjionit ishte vërtet i pakapërcyeshëm. Në të vërtetë, Ibn Rushdi mund të thuhet t'i ketë paraprirë teorisë moderne të religjionit në Perëndim, si të përcaktuar me anën e ndjenjës dhe eksperiencës personale, bazat mbi të cilat pranohen të vërtetat e shpalljes. Ibn Rushdi përkrahu dhe shtjelloi çështjet për të cilat Ibn Sina dhe el-Farabiu u akuzuan për herezi. Shfajësimi i akuzave të el-Gazaliut u bazua mbi interpretimin alegorik të urdhërimit të religjionit, duke e dobësuar kështu pohimin religjioz me qëllim që të rehatonte filozofinë.

IBN HALDUN

Ibn Halduni (vdiq më 808/1406) jetoi në një kohë kur perandoria islame në Perëndim ishte duke u copëtuar. Për herë të parë lëvizjet *murabitun* dhe më pas *muvehhidun* i kishin mbledhur njerëzit rreth një flamuri; por mungesa e udhëheqjes e kishte shpërbërë përsëri autoritetin qendror dhe e kishte rifragmentuar mbretërinë në principata të vogla që konkurronin dhe komplotonin kundër njëra-tjetrës. Benu Hafsë në Tunizi, marinitët në Marok, mehditë në Bixhajeh, Benu Nasr në Granadë, dhe dinasti dhe shtete të tjera të vogla, nganjëherë jo më të mëdha sesa kryeqytetet e tyre, kishin arritur nadirin e ndarjes dhe kundërshtimit reciprok. Ndërkohë, spanjollët ishin duke i bashkuar mbretëritë e tyre, duke i konsoliduar fitoret e tyre, duke nxjerrë më tepër koncesione nga muslimanët dhe duke cenuar territoret e kontrolluara nga të dytët. Për dy shekuj, provincat e Spanjës muslimane ranë njëra pas tjetrës në duart e pushtuesit të krishterë nga Veriu – Toledo në 1085, Kurtubeh në 1236 dhe Sevilja në 1248. Ishte koha e intrigës politike, e zëvendësimit të shpejtë



Dinar nga periudha e sulltanit emevit emevît Abdulmelik. Sham, 77/696-7.



Dirhem nga periudha emevite. Damask, 79/698-9



Dirhem i shtypur me emër të mbretit abbasid el-Mehdiut. 160/776-7



Dinar i shtypur në emër të Ebu Bekr b. Umer el-Lamtuni nga periudha e murabitëve. 472/1079-80.



Dinar i shtypur në emër të el-Mustansirit nga periudha e Fatimitëve. Tripoli, 444/1052-3



Dirhem i shtypur në emër të mbretit Sallahuddin nga periudha e ejjubitëve, Halep, 579/1183-4



Dinar i shtypur në emër të Ebu Said Bahadirit, mbretit të Ilhanëve. Bahrazan, Ilhani 33/1333-4



Dirhem i selxhukëve të Anadollit. Në te është emri i halifit abbasid en-Nasir lidinillah dhe i mbretit Sulejman Shah i II, në skaj e ka kelime-i tevhidin dhe një figurë të kalorësit. Konjë, 579/1183-4.

Foto 17.6 Monedha nga periudha të ndryshme. Si kusht i sovranitetit të dinastive të ndryshme në traditën islame ka qenë që të lexohet hutbja e ditës së premte dhe të shtypen monedha në emër të mbretit të asaj dinastie. Në monedhat islame krahas datës dhe vendit të shtypjes së tyre janë të shkruara edhe emrat dhe titujt e mbretërve. Pothuajse të gjitha shtetet islame në to e kanë shkruar datën sipas kalendarit hixhri, madje e dhe sot ka numër të madh të shteteve që vazhdojnë me këtë traditë.

dhe të dhunshëm midis shteteve muslimane, gjendja e të cilave ishte pa dyshim në rënie dhe shpërbërje. Muslimanët komplotonin kundër njëri-tjetrit, duke e ndryshuar besnikërinë e tyre nga një qeveri tek tjetra dhe nga një princ tek tjetri, sipas interesit. Ibn Halduni iu përshtat në mënyrë perfekte këtij mjedisi, sikur të mos ishte vetëm i lindur në të por për të.

Ibn Halduni lindi në Tunizi dhe studioi drejtësinë dhe letërsinë aty. Ai punoi në gjykatën tuniziane për një periudhë kohe, duke pritur për një mundësi për vetëgradim. Nuk kishte rëndësi që rasti që paraqitej nënkuptonte tradhti ndaj punëdhënësit të tij. Marokenët ishin duke përgatitur truallin për të pushtuar Tunizinë; sa i përket Ibn Haldunit, gradimi i tij ishte i mjaftueshëm për t'u siguruar atyre



Dinari i selxhukëve të Anadollit. Në te janë të shkruara emrat e kalifit abbasid en-Nasir lidinil-lah dhe mbretit selxhuk Izzeddin I. Kejkavus. Sivas, 614/1217-18



Dinari i memlukëve. Është shtypur në emër të Bajbarsit të I. Kajro, 659/1260-1



Një sulltanije osmane. Është shtypur në emër të Sulltan Sulejmanit. Konstantinijje (Stamboll) 926/1520-1.



5 lira osmane (500 grosh). Është shtypur në emër të Sulltan Abdulhamitit të II. Konstantinijje (Stamboll), 1293/1876-7.



Para nga argjendi e safevitëve. Është shtypur në emër të Shah Ismailit të I. Mbi te është shkruar kelime-i tevhidi së bashku me shtesën shiite. Herat, 911/1505-6



Tuman (para) e artë e shtetit të kaçarëve. Është shtypur në emër tët Fet'h Ali Shahut. Jezd,1228/1813-14.



Dinari i shfrytëzuar nga samanitët dhe gaznevitët. Në te nga njëra anë është shkruar emri i Mahmud gazneviut ndërsa nga ana tjetër e emirit samani Nuh b. Mansur. Nishapur, 385/995-6

Foto 17.7 Monedha të ndryshme

informacionin e nevojshëm. Kur fushata ushtarake marokene dështoi, Ibn Halduni ia mbathi këmbëve për të shpëtuar jetën. Ai vajti në Fas ku patroni i tij, Ebu Inan el-Marini, e vendosi atë në gjykatë dhe e emëroi atë në postin e sekretarit të përgjithshëm të qeverisë. Ibn Halduni e kuptoi shpejt se mundësitë për gradim ishin më të mëdha tjetërkund, kështu ai komplotoi kundër punëdhënësit të tij të ri, në dobi të sundimtarit të Bixhajes fqinje, duke kërkuar postin e vezirit atje si shpërblim për tradhtinë e tij. Sundimtari marinit i Fasit e zbuloi komplotin, dhe Ibn Halduni u fut në burg për dy vjet. Nga burgu ai korrespondoi me sulltanin e Kasantines, tek i cili u punësua kur fitoi lirinë. Ky udhëheqës gjithashtu u tradhtua nga Ibn Halduni, këtë herë në dobi të sulltanit të Tilimsanit; dhe ky i fundit pësoi një fat të ngjashëm kur Ibn Halduni u përpoq të fitonte favorin e sulltanit të Merrakishit. I njëjti skenar u përsërit në Merrakish dhe Granada, derisa nami i tij i keq bëri që Ibn Halduni ta kishte të pamundshme që të qëndronte ndokund në Magrib, nga Tunizia deri në Atlantik. Atëherë, vendosi ta provonte fatin e tij në Lindje. Ai shkoi në Egjipt dhe i ofroi shërbimet e veta sundimtarit të tij. Ky i fundit e dërgoi në një mision të rrezikshëm tek Timurlengu (Tamerlani), i cili në atë kohë kishte pushtuar Damaskun. Misioni pati sukses dhe Ibn Halduni u shpërblye me bollëk. Nuk ishte hera e parë që ai ia dilte mbanë në një mision diplomatik. Ai ia dilte mbanë çdo misioni të tillë që i besohej prej punëdhënësve të tij të shumtë – një fakt që

provon zgjuarsinë dhe vlerësimin e saktë të konflikteve, për zgjidhjen e të cilave ishte caktuar. Megjithatë, ai digjej nga dëshira për t'u kthyer në Magrib, për të filluar atje gjithçka nga e para. Në 774/1375 ai u burgos në kështjellën e Ibn Selames dhe mendoi se ishte koha për të shkruar atë çfarë ai kishte mësuar për fatin e kombeve gjatë jetës së tij dhe eksperiencës së ngritjes dhe rënies e tyre.

Sa i përket metodës, Ibn Halduni pasoi gjurmët e filozofëve muslimanë helenistë – el-Farabiut, Ibn Sinasë dhe Ibn Rushdit – në ndarjen e njohjes midis dy sferave: atë të së vërtetës racionale, ku arsyeja është kriter dhe gjykatës, dhe atë të së vërtetës shpirtërore, ku shpallja dhe pejgamberia janë supreme. Në të vërtetë, ai i qortoi filozofët për përpjekjen për të pajtuar *sheriatin* dhe shpalljen me arsyen dhe filozofinë. Ai argumentoi se të dyja janë përgjithmonë të pabarabarta, me aftësi dhe metoda të ndryshme për t'u aplikuar ndaj tyre. Filozofët ishin përpjekur për të pajtuar të papajtueshmen. Arsyeja kurrë nuk do t'i arrijë të vërtetat shpirtërore, sepse të dytat nuk janë objekt i saj, ashtu sikurse nuk është e mundshme për sytë që të shohin zërin, apo për veshin që të dëgjojë dritën. E gjithë e vërteta transcendente bie jashtë juridiksionit të arsyes, pa u bërë ndonjë e vërtetë më e vogël. E vërteta transcendente duhet të kërkohet tek pejgamberia, jo tek arsyeja. Ka mundësi që klasifikimi i tij i të gjithë njohjes religjioze jashtë sferës së arsyes ta ketë nxitur Ibn Haldunit që ta mbushë boshllëkun me shkencat njerëzore. Asnjë prej filozofëve nuk e ka kufizuar juridiksionin e arsyes aq radikalisht; dhe të gjithë ata kanë dëshiruar dhe kanë përmendur tërthorazi, se ajo ishte mjaft e gjerë për t'i gjykuar të gjitha çështjet që përfshijnë shpirtëroren. Në klasifikimin e Ibn Haldunit, ndarja është kategorike. Dy sferat nuk mund dhe nuk do të takohen nën arsyen dhe duhet të mbeten të ndara. Arsyeja, si rrjedhim, u gjykua se kishte të bënte vetëm me sferën e natyrës. Ibn Halduni i shtoi kësaj sfere atë të marrëdhënieve njerëzore dhe historisë. Është kjo që e bëri atë shkencëtarin e parë shoqëror. Ibn Halduni nuk dyshoi në domosdoshmërinë e shkakësisë me qëllim që të përshtaste providencën dhe plotfuqishmërinë e Zotit. Sipas pikëpamjes së tij, shkakësia është një domosdoshmëri e koracuar, e cila e dominon sferën e marrëdhënieve shoqërore si edhe ato të natyrës. Kjo perspektivë e re për shoqërinë njerëzore nxiti përpjekjet e Ibn Haldunit për të kërkuar dhe për të gjetur ligjet që udhëheqin shoqërinë, sikurse kërkonte ato që udhëhiqnin fenomenet e natyrës. Ogyst Konti (August Comte), babai i shkencës shoqërore, i solli pa druajtje marrëdhëniet shoqërore, nën drejtimin e arsyes empirike, në madhështinë dhe shpresën e shkencës, pas arritjeve dhe fitoreve të saj mbi magjisteriumin e Kishës. Ibn Halduni i parapriu Kontit për gjysmë mijëvjeçari. Ai i solli marrëdhëniet shoqërore nën drejtimin e arsyes për shkak të vizionit të tij më të qartë të natyrës së iniciativës shkencore dhe atij të realitetit njerëzor. I dyti që duket se nuk e përfill shkencën dhe qëndron përtej saj, e nxiti Ibn Haldunin që ta shqyrtonte problemin më afër. Pasi e lokalizoi turbullirën në sferën religjioze, Ibn Halduni e veçoi atë zonë prej sferës së çështjeve njerëzore, doli kundër juridiksionit të arsyes për të gjykuar në të, dhe siguroi një vend të sigurt dhe të qëndrueshëm për pjesën tjetër – marrëdhëniet shoqërore – nën sundimin e arsyes.

Marrëdhëniet shoqërore kanë shkaqet dhe pasojat e tyre njëlloj si çdo fenomen natyror. Historiani duhet t'i zbulojë ato dhe t'i vërtetojë me fakte dhe dëshmi, njëlloj si çdo shkencëtar që verifikon ngjarjet e natyrës. Për një shqyrtim të tillë, historia është laboratori, dhe sociologjia – shkenca e shoqërisë njerëzore – produkti. Ai nuk kishte dyshim se një kërkim i tillë ishte shkencë e pavarur dhe gjithashtu e re, me një objekt, qëllim dhe metodë po aq të përkufizuar qartë sa çdo shkencë tjetër. Përpara Ibn Haldunit ishin shkruar shumë libra që përshkruanin mbretërit dhe sundimtarët dhe që dallonin të suksesshmit prej të dështuarve midis tyre. Shumë të tjerë trajtonin se si të vendosej dhe të ruhej rendi shoqëror, apo përshkruanin shoqërinë ideale për të cilën njerëzit duhet të synonin. Veprat greke kurrë nuk shkuan matanë këtyre objektivave. Ibn Halduni shkoi. Ai kërkoi ligje



Foto 17.8 Pjatë me kapak e punuar nga bakri prej periudhës së Ilhanitëve. Afganistan f.1265



Foto 17.9 Një pjatë e punuar nga selxhukët. Jashahn, Iran. Fillimi i shekullit të 13.

nën të cilat të gjitha shoqëritë zhvillohen, lulëzojnë dhe rrënohen; dhe ai u përpoq t'i vendoste ato si vija-udhëzuese për çdo parashikim të së ardhmes të çdo shoqërie.

SHKENCA SHOQËRORE E IBN HALDUNIT

Perspektiva më e rëndësishme e shoqërisë qëndron në faktin se ajo është një organizëm që rritet, piqet dhe vjetrohet, jo rastësisht apo prej dekretit hyjnor, por për shkak të shkaqeve reale që veprojnë brenda saj. Relacioni midis pasojave dhe shkaqeve shoqërore që çojnë drejt tyre është universal dhe i domosdoshëm. Në historinë shoqërore nuk ekzistojnë gjëra të rastit, por vetëm shkaqe dhe pasoja të tyre, disa të qarta dhe të mirënjohura, të tjerat më pak të tilla. Shkaku parësor i formimit të shoqërisë është nevoja. Individët njerëzorë janë shumë më pak të aftë sesa kafshët për të ruajtur veten. Ata kanë nevojë për njëri-tjetrin për të përplotësuar fuqitë e tyre që të mbijetojnë. Në ushqim dhe bujqësi, në strehim dhe industri, si edhe në mbrojtje, njerëzit duhet të bashkëveprojnë dhe të mblidhen së bashku. Gjatë të vepruarit kështu, në rezultat ndikojnë edhe shkaqe të tjera, përveç nevojës: vendndodhja gjeografike dhe pasojat e saj në formimin biologjik dhe jetën ekonomike. Ibn Halduni ua atribuoi pjesën më të madhe të variacioneve fizike dhe psikike në shoqëri këtyre shkaqeve fizike. Temperaturat e ftohta, të buta dhe të nxehta ishin shkaktare për pigmentimin e lëkurës (në kundërshtim me mitin biblik të Noes dhe pasardhësve të tij); për personalitetet për të qenë mendjelehtë, aktivë, seriozë, apo letargjikë; dhe për ushqimin për të qenë i bollshëm apo i pamjaftueshëm. Si rrjedhim, këta faktorë përcaktuan jetën e shoqërisë. Ushqimi dhe luksi i tepërt e korrupton trupin dhe mendjen, ndërsa ushqimi i paktë, dhe mungesa e luksit dhe e komoditetit, i kontribuojnë vetëdisiplinimit dhe seriozitetit më të madh. Madje edhe devocioni religjioz nuk mund të shpëtojë së qeni i ndikuar prej këtyre faktorëve. Popullsitë e zonave të djerra janë si rrjedhim më të dhëna ndaj kërkesave dhe përkushtimit religjioz sesa ato të zonave pjellore. Pasi hyn në histori, si rrjedhim i këtyre faktorëve formues, shoqëria kalon ciklin e fëmijërisë, rinisë, pjekurisë dhe pleqërisë. Ibn Halduni e barazoi stadin e fëmijërisë me jetën e popujve pastoralë dhe bujqësorë. Ai e quajti atë stad të *bedvit* apo nomadizmit, periudha në të cilën një shoqëri varet nga kullotat dhe kafshët që të mund të mbështetet. Ai përfshiu edhe bujqësinë, qoftë nën vadë apo të varur nga shirat. Në cilindo rast, tipari dominant është përmbushja e nevojave më të thjeshta të mbijetesës. Shtimi i popullsisë dhe pamjaftueshmëria e ushqimit e detyron shoqërinë *bedv* që të hyjë në stadin *gazv* (të agresionit), kur ajo fillon t'i përmbushë nevojat e saj duke sulmuar shoqëritë e tjera në të njëjtin stad, apo në një stad më të dobët. Luftërat ndërfisnore midis arabëve, dhe shkelja e popujve nomadë dhe baritorë në vendet nën ujitje i përkasin kësaj kategorie. Eksperienca e një jete në bollëk, sado që për një periudhë kohe të shkurtër, do ta shtyjë shoqërinë në stadin *gazv* që të synojë vendosjen e përhershme në vendet që sigurojnë begati. Kur ndodh kjo, shoqëria hyn në stadin tretë, atë të *hadarit* (qytetërimit). Ky stad fillon kur shoqëria bëhet satelit i një shteti akoma më të avancuar dhe merr subvencione të rregullta, justifikimi për të cilat mund të jetë mbrojtja kundrejt shoqërive të tjera sulmuese. Por shteti i përparuar vazhdon të vjetrohet dhe bëhet më i dobët. Menjëherë, shteti satelit e zëvendëson dhe vendoset në vend të tij. Atëherë fillon një jetë qytetërimi, me një shoqëri të re që trashëgon të gjitha përparimet e të vjetrit, dhe që e imiton atë në zakonet e jetesës. Duke qenë më pak e qytetëruar, shoqëria e re sunduese synon të bëhet njëlloj me shtetin e vjetër. Ajo e kopjon dhe imiton të mundurin. Ky proces merr tri apo katër gjenerata për të përfunduar. Në të njëjtën kohë, shoqëria e mundur e kopjon shoqërinë e re sundimtare, sepse kjo e dyta vlerësohet të jetë superiore dhe ky superioritet merret si shpjegim dhe justifikim për fitoren e saj. Në mënyrë të pashman-

gshme, shoqëria sunduese vlerësohet si e vlefshme për rivalitet. Rezultati është shfaqja e një shoqërie më homogjene, plotësisht të qytetëruar, por që fillon të fundoset në përmbushjen e kërkesave dhe që u ekspozohet sulmeve të të jashtmëve.

Ibn Halduni gjithashtu analizoi ngritjen e shoqërisë. Këtu ai zbuloi se natyra e tyre shtazore i shtyn njerëzit që të luftojnë me njëri-tjetrin për të mirat materiale që iu nevojiten. Në këtë situatë konflikti, ngrihet ai që është i pajisur me fuqi dhe prestigj, ai që imponon autoritetin e tij mbi shoqërinë. Kështu lind një shtet. Ai nuk ka të bëjë fare me religjionin. Sundimtarit nuk i nevojitet religjioni për të legjitimuar apo sanksionuar sovranitetin e tij. Sovraniteti i sundimtarit ekziston në saje të fuqisë së tij dhe mirëbesimit që frymëzon tek shokët e tij për ta pranuar atë pushtet dhe për t'i besuar atij detyrën e mbrojtjes. Për ta emëruar këtë kohezivitet midis tyre Ibn Halduni zgjodhi nocionin paraislam të *asabijjes* (të lidhjes midis anëtarëve të të njëjtit fis), të cilin Kur'ani (48:26) dhe Pejgamberi e dënuan me shprehje të qarta. Ibn Halduni e bëri atë bazë të të gjithë fuqisë politike dhe deklaroi se sovraniteti i përket grupit me *asabijjen* më të fuqishme. Esenca e tij është forca shtazore dhe forca detyruese së cilës nuk mund t'i rezistojë asnjë kundërshtar. Ibn Halduni e vlerësoi vazhdimësinë mesatare të *asabijjes* si atë të katër brezave, duke e quajtur të parin si "provues", të dytin si "pasues", të tretin si "ruajtës të traditës", dhe të katërtin si "humbës të traditës".

Këto pikëpamje e çuan Ibn Haldunin drejt një pikëpamjeje ciklike të historisë. Shoqëritë lindin, zhvillohen dhe vdesin dhe shoqëri të tjera zënë vendin e tyre, vetëm për t'u zhvilluar dhe për të vdekur si paraardhëset e tyre. Në mënyrë të dukshme, pikëpamja e historisë njerëzore së Ibn Haldunit bie në kundërshtim me filozofinë kur'anore se ngritja dhe rënia e popujve janë të kushtëzuara nga përmbushja apo shkelja e imperativave hyjnore, cilado prej të cilave është gjithmonë e mundshme. Sipas shprehjeve të Ibn Haldunit, ngritja dhe rënia e kombeve sundohen nga një ligj i domosdoshëm i natyrës; aktualizimi i tyre mund të vonohet për një, apo për dy, apo për tri gjenerata, por ai është i pashmangshëm. Ibn Halduni e mendoi ligjin moral të jetë irelevant në shpalosjen e historisë. I vetmi faktor relevant ishte kultivimi i *asabijjes* apo e dëshirës për ta përdorur atë për përfitim. Meqë kjo filozofi u aktualizua në vetë jetën personale të Ibn Haldunit, do të mbetet përgjithmonë një pyetje nëse jeta e tij u shkatërrua prej mendjes së tij, apo mendja e tij u drejtua në rrugë të gabuar prej jetës së tij.

SHËNIME

1. *Resa'il Ihvanu's-Safa* (Bejrut: Dar Sadir-Dar Bejrut, 1958); vol. II, f. 165.

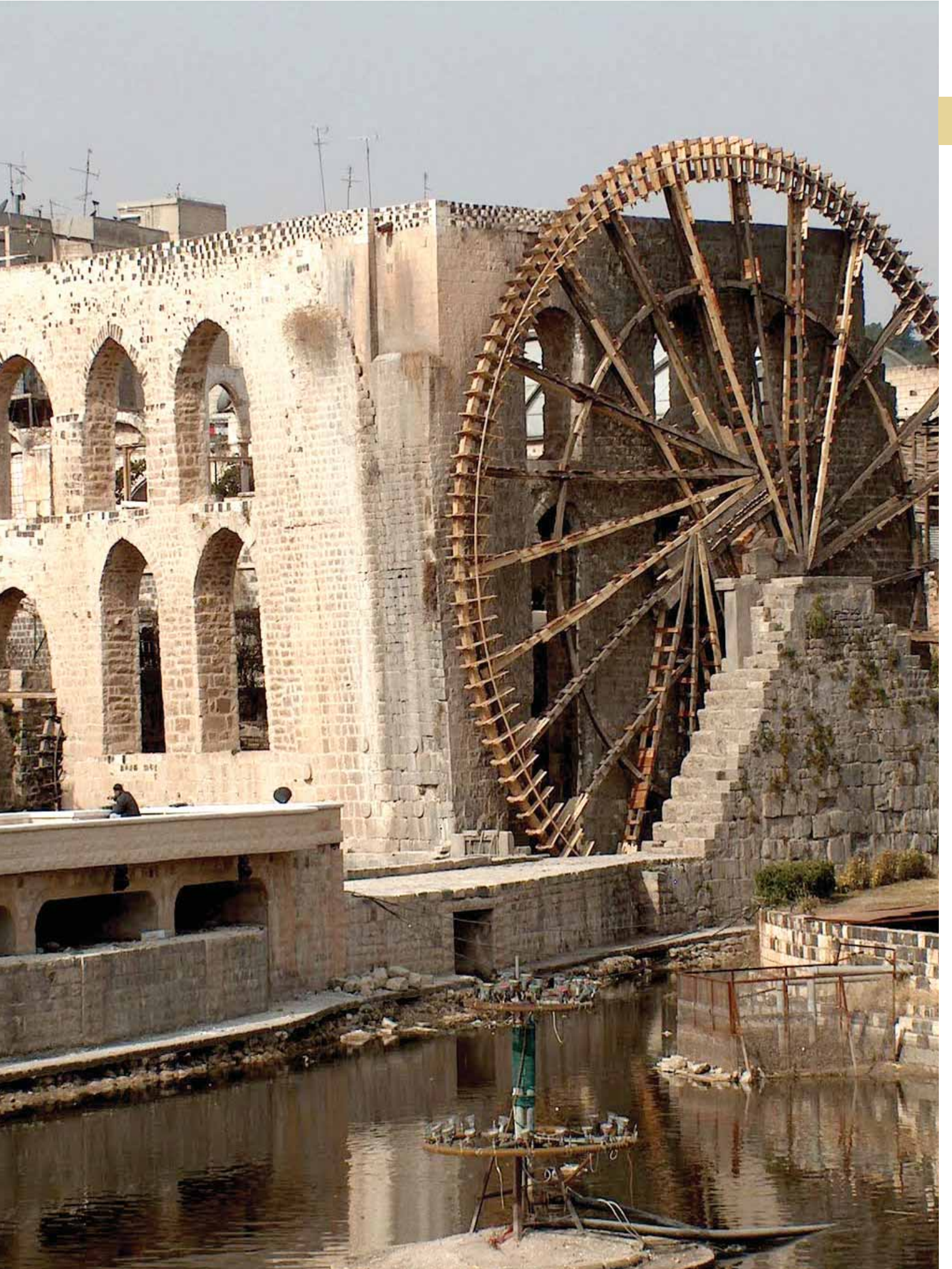
2. *Tarihu'l-Hukama*, bot. J. Lippert (Lajpcig, 1903), f. 82

3. Et-Tevhidi, Ebu Hajjan, në *El-Imta ve el-Mu'aneseh*, bot. Ahmed Amin (Kajro, 1358-1364/1939-1944), f. 11.

4. *Resa'il*, Vol. III, f. 346. Duke cituar Pejgamberin, ihvanët shkruanin, "Kërkoje dijen; mbasi përvetësimi i saj është frikë nga Zoti, gjurmimi i saj është adhurim, diskutimi i saj është lutje, kërkimi i saj është luftë e shenjtë, propagandimi i saj është bamirësi, mësimi i saj është vëllazëri. Mbasi ajo është tregues i së drejtës dhe së gabuarës, fari ndriçues i rrugës drejt parajsës. Ajo siguron ngushëllim në vetmi, miqësi në largim, besnikëri në ditë të mirë e të keqe, krahë mbrojtës kundrejt armikut, afrim miqësor për të ardhurit, dekor midis miqsh... Për shoqërinë e tyre, engjëjt kërkojnë njerëzit e dijes, i përkëdhelin ata me krahët e tyre, i kujtojnë ata në lutjet e tyre ... Dija të bën t'i bindesh Zotit, nëpërmjet saj Ai adhurohet. ... Me anën e dijes e mira zbulohet, dashurohet dhe zbatohet, mbasi ajo është prijëse e veprimit, parimi i parë i çdo pune të mirë."

5. *Resa'il*, Vol. X, f. 50-51.

6. Botimi i parë i plotë i *Resa'il* u publikua në Bombei më 1306/1888. Ai u korrektua nga Nuru'd-Din Xhiva Hani, një ismailit, dhe iu atribuua gabimisht Ahmed Abdullahut. Botimi përfshiu pesëdhjetë e dy trakte dhe ishte harruar të përmendej dorëshkrimi nga i cili ishte marrë. Botimi tjetër u publikua në Kajro më 1347/1928, i botuar nga Hajr ed-Din ez-Zirikliu nga një dorëshkrim në Librarinë Kombëtare të Kajros. Botimi i tretë u publikua në Bejrut, nga Dar Sadir-Dar Bejrut më 1378/1958. *Er-Risaletu'l-Xhami'eh* u publikua nga Akademia e Shkencave Arabe në Damask më 1347/1948, botuar nga Xhemil Saliba.



Kapitulli 18

Rregulli natyror

Të ngresh pyetjen e lidhjes së Islamit me rregullin natyror do të thotë të kërkosh përgjigjen e Islamit ndaj tri pyetjeve të ndryshme: Çfarë është natyra? Sa është e njohshme natyra? Si duhet të shfrytëzohet natyra? E para është një pyetje e metafizikës; e dyta e epistemologjisë apo shkencës së natyrës; e treta e aksiologjisë dhe etikës. Sipas pikëpamjes së Islamit, të tria pjesët janë të pavarura. Përgjigjja që i jepet së parës nuk është vetëm relevante, por i determinon dy të tjerat. Së bashku, të tria përbëjnë një teori integrale të natyrës së veçantë për Islamin.

ÇFARË ËSHTË NATYRA?

Islami e merr natyrën shumë seriozisht. Një pjesë e madhe e Kur'anit e trajton natyrën, qoftë në mënyrë direkte apo indirekte. Natyra e natyrës përcaktohet me anën e pesë parimeve: profaniteti, krijueshmëria, rregullshmëria, qëllimshmëria dhe dobishmëria.

Profaniteti

Religjionet ekzistuese të botës mund të ndahen midis atyre që e shikojnë natyrën si të shenjtë – natyralistët – dhe ata që e shikojnë natyrën si profane – transcendentalistët. Taoizmi, Budizmi Mahajana, Hinduizmi dhe religjionet arkaike futen në kategorinë e parë; Budizmi Theravada, Judaizmi, Krishterimi dhe Islami futen në të dytën. E përbashkët për grupin e parë është pikëpamja se Zoti dhe natyra janë të dallueshme vetëm në mendje; se në realitet ato janë një. Natyra, pohojnë të gjithë ata, është në të vërtetë Zoti, apo Realiteti Përfundimtar, apo Absoluti; por mënyra në të cilën Zoti dhe natyra paraqiten dhe kuptohen mund të jetë e ndryshme.

Ky shoqërim shpesh shprehet në mit, për shkak se gjuha e mitit është e përshtatshme për shprehje të tillë. Religjionet natyralistike e mendojnë natyrën të jetë numinoze, pra, misterioze, të tmerrshme dhe mahnitëse. Misteri (fshehtësia, pakuptueshmëria, padepërtueshmëria), plotfuqishmëria (fuqia mbizotëruese, superioriteti absolut, mbresëlënia), dhe madhështia (bukuria, tërheqshmëria dhe fuqia prekëse) janë të gjitha cilësi që i atribuohen natyrës. Në disa religjione natyralistike balanca përfundimtare është dënimi i natyrës si e keqe, demoniake, një degradim i Absolutit; në të tjerat, balanca përfundimtare është pëlqim, dashuri dhe respekt. Të dy urdhërojnë adhurimin: njëri prej frikës përulëse plot nderim, tjetri prej dashurisë plot nderim.

Një mur ndryshimesh i ndajnë religjionet natyralistike nga ato të transcendencës. Në të dytat, natyra është profane, e kundërta e së shenjtës. Ajo është pa cilësitë numinoze. Ajo nuk është as e tmerrshme, as misterioze, as mahnitëse. Ajo është

◀ **Foto 18.1** Çekrekë uji në Hama, Siri.

vetë, proces i pamëshirshëm i gjenerimit dhe shkatërrimit, një mekanizëm me kurdisje, fuqia e të cilit është e brendshme në vetvete. Qoftë në tërësinë e saj, në elementet apo speciet e saj, apo në objektet e saj individuale, natyra është gjithmonë vetja, jo-Zoti, jo-e shenjtë, jo-realiteti Përfundimtar. Ashtu si religjionet e transcendencës veçojnë midis llojshmërive teistike dhe jo-teistike, natyra konsiderohet ose e përjetshme ose kalimtare, ose e mirë ose e keqe. Për Budizmin Theravada, natyra është e përjetshme, por e keqe. *Tanha*, dëshira apo prirja për të ndryshuar, dhe pësimi përbëjnë esencën e tij. Për Judaizmin, Krishterimin dhe Islamin, natyra është kalimtare. Në vetvete ajo është e mirë, por në lidhje me atë që njeriu bën me të, apo në lidhje me atë se si ai sillet vetë kundrejt saj, ajo mund të bëhet ose e mirë ose e keqe. Përgjithësisht, kjo është substanca e pajtimit midis religjioneve transcendentaliste në çështjen e natyrës. Natyrisht, ndryshimet midis tyre përcaktojnë pozitën e tyre transcendentaliste, duke e dobësuar dhe duke e kompromentuar, apo duke e përforcuar dhe duke e theksuar atë. Islami qëndron në anën ekstreme të këtij spektri, ku profaniteti i natyrës është i plotë dhe absolut. Asgjë nuk është e shenjtë përveç të shenjtit, pra Zotit; dhe gjithçka tjetër është profane, plotësisht profane në të gjitha aspektet e saj. Kjo është domethënia islame të besimit, *La ilahe il-la Allah* (Kur'an 3:18). T'i atribuosh shenjtëri natyrës apo çdo gjëje në të është të bësh *shirk* apo shoqërim të qenieve të tjera me Zotin. Islami e dënon qartë pohimin e shenjtërisë së natyrës. T'i bësh krijesat e Tij një pjesë të Tij (Kur'an 43:15), t'i lutesh ndonjë gjëje tjetër përveç Zotit për ndihmë (39:43), të adhurosh ndonjë pjesë të natyrës përveç Zotit (40:66), të pohosh një lidhje gjenealogjike midis Tij dhe njerëzve apo *xhinëve* (37:158), të pranosh nga toka ndonjë gjë si hyjnore (21:21) – është krim kapital, mëkat i pafalshëm (4:48, 116). Në sytë e muslimanit, *shirku* apo atribuimi i ndonjë shenjtërie profanes, çdo gjëje në krijim, është neveria më e përbuzur. Kur në ekstazën mistike, Mensur el-Hallaxhi pohoi se shenjtëria i përket atij, ai iu nënshtrua menjëherë ndëshkimit më të keq të mundshëm – kryqëzimit. Më parë, kur Umer ibnu'l-Hattabi, nën tronditjen e vdekjes së Pejgamberit, pohoi një status paksa joprofan për të, Ebu Bekri e largoi atë prej predikatores dhe tha, për aprovimin dhe kënaqësinë e të gjithë muslimanëve: "Kushdo që ka adhuruar Muhammedin, le ta dijë se Muhammedi ka vdekur. Por kushdo që ka adhuruar vetëm Zotin, le ta dije se Zoti është i përjetshëm dhe nuk vdes kurrë." (Ibn Hisham, *Siret Resul Allah*, vol. IV, f. 1070).



Harta 55 Spitalet dhe shkollat kryesore të mjekësisë të Turqisë, 1250-1609

DÂRUSHSHIFATË* (SPITALET) E THEMELUARA NA ANADOLLI

VITI I THEMELIMIT	VENDI
1206	Dârushshifaja e Kajserit
1217	Dârushshifaja e Sivasit
1228	Dârushshifaja e Divrigit (Tefrikesë)
1219 - 1332	Spitalet e Konjës
1235	Dârushshifaja e Çankërësë
1250	Dârushshifaja Sahip Ata e Akshehirit
1272	Dârushshifaja e Kastamonut
1275	Dârushshifaja e Tokatit
1288	Shtëpia e pleqve Rahatogulları, Sivas
shek. XIII	Dârushshifaja e Aksarajit të Konjës
shek. XIII	Dârushshifaja e Harput Nureddin Artukît
1301	Dârushshifaja e Amasjasë
shek. XIII	Dârushshifaja e Erzinxhanit
shek. XIII	Dârushshifaja e Erzurumit
shek. XIII	Shtëpia e të pastrehëve e familjes Zylkadir, Adana

Krijueshmëria

Natyra në Islam është një krijim i Zotit, e krijuar *ex nihilo* nga urdhërimi i mirëfilltë i Zotit për të që të ekzistojë. Ajo është absolutisht ndryshe dhe tjetër nga Zoti, i Cili përkufizohet si "plotësisht tjetër" apo *lejse ke mithlihi shej* (Kur'an 42:11). Tjetërshmëria e Zotit, që do të thotë se realiteti është i dyfishtë, një sferë është e zënë vetëm prej Zotit, Krijuesit transcendent, dhe tjetra prej gjithçkaje tjetër, pra prej krijimit, është leksioni më i spikatur që Islami ka mësuar. Kur'ani mëson se të ngatërrosh krijesën me Krijuesin është një gabim shumë i madh sepse vetëm Zoti është Krijues (13:16). Nëse do të ekzistonte më tepër sesa një Krijues i vetëm, toka dhe qielli, Krijuesi dhe krijesa, do të kishin rënë në tokë dhe do të ishin shpërbërë (21:22). Vetëm Zoti krijon dhe rikrijon; dhe askush tjetër nuk krijon (10:34). Qielli dhe toka dhe gjithçka që është në to janë krijesa që marrin pjesë në krijesshmëri, pra që vijnë në ekzistencë dhe zhduken sipas të gjitha relativiteteve të hapësirës dhe kohës (11:7; 46:3). Të gjitha krijesat u krijuan nga asgjëja, u urdhëruan që të bëhen dhe ato u bënë (2:118; 3:47, 59; 6:73; 16:40 etj.) Zoti është në të vërtetë i aftë që ta shkatërrojë krijimin dhe që ta krijojë atë të gjithë përsëri në një çast (30:40, 10:34). Krijimi i Tij nuk është një akt gjenerativ ["Ai nuk ka ekuivalent, nuk ka bashkëshorte. ... Ai s'ka lindur dhe s'është i lindur. Dhe askush nuk është i barabartë me Të" (6:101-103; 112:1-4)], por një urdhër i thjeshtë (36:80-83).

SHKOLLAT KRYESORE MJEKËSORE DHE SPITALET NË TURQI

QYTETI	DATA E THEMELIMIT	THEMELUESI(T)
Kajseri	1205	Sulltanesha Nesibeh Hatun dhe vëllai i saj Sulltani Gijathu'd-Din Kejhusro
Sivas	1217	Sulltani Izzuddin Kajkavus
Amasija	1308	Anbar bin Abdullah
Bursa	1400	Bajezid Jëlldërëm
Stamboll	1470	Spitali Fatih
Edrene	1488	Bajezidi II
Manisa	1535	Hafsa, gruja e Selimit I
Stamboll	1539	Hunamja, gruaja e Sulejmanit
Stamboll	1557	Sulejmani
Stamboll	1609	Sulltani Ahmed, Ahmedi I

Rregullshmëria

Islami mendon se natyra është një mbretëri e rregullt: një ngjarje ndodh si rezultat i shkakut të saj; si rrjedhim, ndodhja e saj është shkak i një ngjarjeje tjetër. Ngjarje të njëjta dëftojnë shkaqe të njëjta, dhe shkaqe të njëjta dëftojnë pasoja të njëjta. (Kur'an 65:3, 36:12). Natyra, përveç kësaj, ka një rregull të plotë, sepse të gjitha ngjarjet ndjekin ligje të njëjta dhe asgjë nuk qëndron jashtë tyre. Në të vërtetë, që një krijesë të ekzistojë, ajo duhet të ekzistojë në natyrë dhe t'u nënshtrohet ligjeve të saj të qëndrueshme. Të jesh ndryshe nga natyra, apo të qëndrosh jashtë prej ligjeve të saj, duhet të jesh Zot dhe Krijues i natyrës. Ky rregull u ngulit në natyrë prej Zotit, Krijuesit i Cili e krijoi dhe e modeloi atë ashtu sikurse ajo është. Asgjë në të nuk i shpëton dijes së Tij, dhe çdo gjë në të qëndron nën ligjet përkatëse të saj. Kjo është ajo çfarë i jep rregullshmërinë asaj. Veprimi shkakor i çdo krijese është i matshëm; dhe kështu është efekti dhe koha e tij. Natyra është kështu një sistem i plotë dhe integral i shkaqeve dhe pasojave pa defekt, pa ndërprerje, i modeluar në mënyrë perfekte prej Krijuesit të saj. "Në krijimin e Mëshiruesit nuk mund të shohësh ndonjë kontrast, andaj, drejto shikimin se a sheh ndonjë çarje? Mandej, herë pas here drejto shikimin, e shikimi do të kthehet te ti i përulur dhe i molisur." (Ku'ran 67:3-4). Ky perfeksionim do të cilësojë natyrën sa kohë që ajo do të ekzistojë; mbasi krijimi i Zotit do të jetë gjithmonë



Foto 18.2 Medresja Shifaijje në Sivas. Me dimensionet 48x68 m. Është nga komplekset më të mëdha mjekësore të periudhës së selxhukëve të Anadollit. Është ndërtuar në vitin 1217 nga ana e Izzeddin Kejkavusit I.

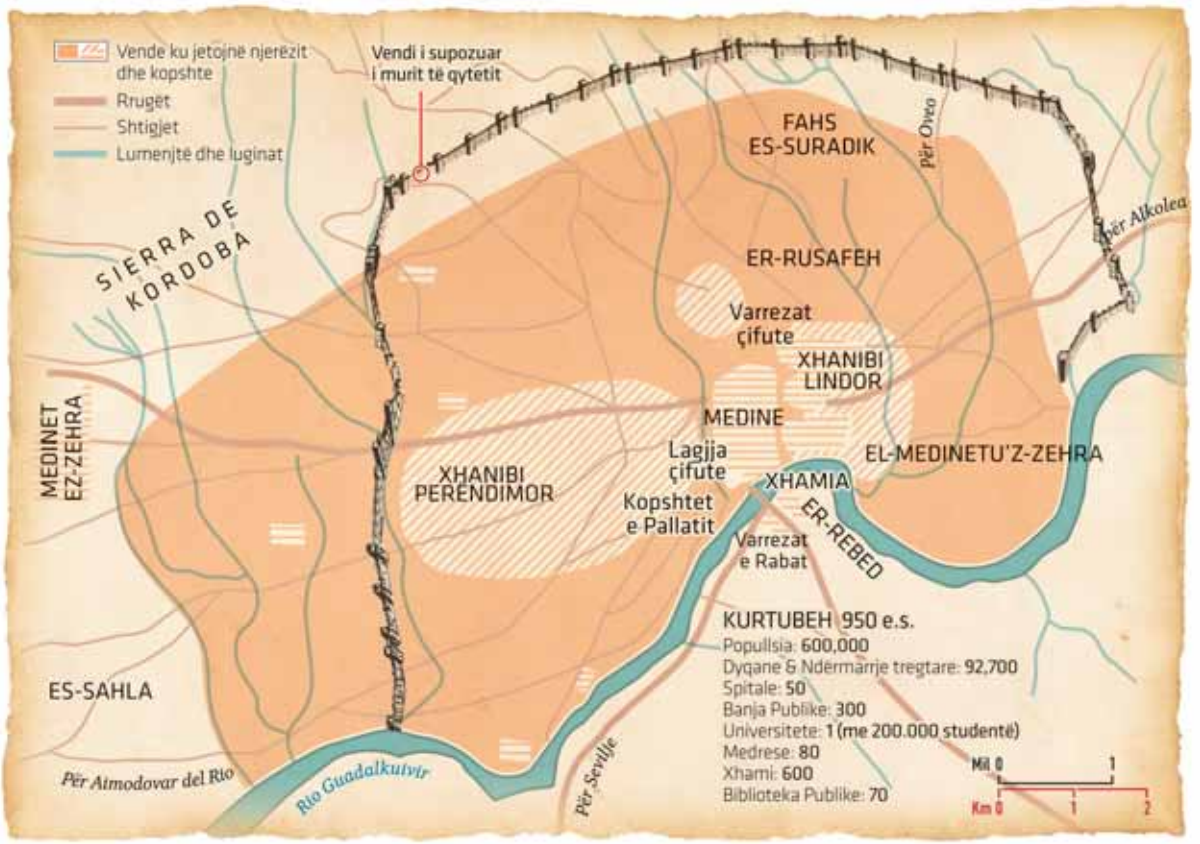
i njëjtë. Arsyeja është se shabllonet e Zotit janë të pandryshueshme (48:23). Ai nuk i ndryshon mënyrat e Tij sepse Ai qëndron përtej ndryshimit.

Qëllimshmëria

Secilit prej objekteve që përbën natyrën i është paracaktuar një qëllim të cilin ai duhet dhe do ta përmbushë. "Zoti krijoi gjithçka dhe caktoi për të *kaderin* e saj," apo masën, fatin, rolin dhe qëllimin (Kur'an 25:2; 87:3). Qëllimi i tillë e rrethon objektin si natyrë e tij, drejt të cilit ai lëviz me domosdoshmëri të patundur. Ai mund të jetë i qartë dhe i mirënjohur, apo i fshehur, apo pothuaj i panjohshëm. Por, ai është sigurisht atje, një "*kederen mekdura*," specifik dhe i saktë (Kur'an 33:38). Qëllimshmëria është ana tjetër e rregullshmërisë. Relacioni i njëjtë i dy objekteve në natyrë është shkakësia kur shqyrtohet teorikisht, dhe qëllimshmëria kur shqyrtohet aksiologjikisht. Më mirë akoma, siç kanë thënë filozofët tanë, veçanërisht Ibn Sina, relacioni *in toto* quhet shkakësi, por brenda tij aspektet formale, materiale, efektive dhe finale, apo të qëllimshme janë të dallueshme qartë. Qëllimi shtrihet në të tërë krijimin pa përjashtim. Përjashtimi i tillë do të binte jashtë njohjes dhe providencës së Zotit dhe do të përbënte një mohim të njësisë dhe ultimacisë hyjnore. Kur'ani pohon: "Ne nuk i krijuam qiejt dhe tokën dhe çka ka ndërmjet tyre, pa një qëllim. ... [Më saktë] Ne i kemi krijuar ato me drejtësi . . . me qëllim që ta hedhim poshtë të keqen dhe të gabuarën me të vërtetën dhe vlerën (44:38, 21:16). Si objekt në natyrë, njeriu është, sipas pikëpamjes islame, po ashtu i qëllimshëm; mbasi ai është një pjesë integrale e sistemit finalistik, që është krijimi. Në të vërtetë Islami e deklaron njeriun të jetë qëllimi i të gjithë zinxhirit finalistik të natyrës. Kjo cakton ndërvarësinë e tij ekologjike me gjithçka që është në natyrë.

Dobishmëria

Islami përveç kësaj pohon se qëllimshmëria nuk është vetëm një atribut i çdo objekti në natyrë, por gjithashtu një predikat i tërësisë së natyrës.



Harta 56 Kurtubeh (Kordoba): Xhevahiri i Perëndimit, 950 e.s.

Zoti nuk e krijoi botën (në Kur'an, "qiellin dhe tokën") më kot, por për një qëllim, dhe pikërisht, që njeriu të mund të bëjë vepra të mira (Kur'an 11:7, 18:7, 67:2). Islami si rrjedhim pohon një qëllim, një synim në krijim dhe e koncepton këtë qëllim si vepër morale të njeriut. Për këtë qëllim, Zoti siguroi mjetet e domosdoshme. Ai e pajisi njeriun me sy dhe shikim, me veshë dhe gjuhë, me arsye dhe me të kuptuar, ashtu që ai të mund të jetë i aftë për ta kryer qëllimin në botë (17:36, 46:26, 22:46). Ndaj atyre që shpërfillin përdorimin e kësaj pajisjeje të dhënë prej Zotit, me anën e së cilës kuptohet natyra, Islami deklaron se ata e meritojnë ndëshkimin.

Dobishmëria e natyrës për njeriun nënkupton se qëllimi që Zoti i caktoi çdo objekti është që të çojë ultimativisht drejt së mirës së njeriut, që njeriu të mund ta përdorë atë për të arritur lumturinë. Kjo gjithashtu do të thotë se Zoti e ka bërë natyrën të adaptueshme, të aftë për pranimin e efikasitetit shkakor të njeriut, për mbajtjen e fijeve të tij shkakore të hapura ndaj determinimit të mëtejshëm nga ana e tij, dhe për ta bërë energjinë e tij të suksesshme në zbatimin e objektivit të dëshiruar të veprimit njerëzor. Kjo është ajo që Kur'ani e ka shprehur me anën e idesë së *tes'hirit*. Dielli, yjet, hëna, qielli, toka, kafshët, bimët, sendet, retë, ajri dhe të gjitha elementet i janë nënshtruar njeriut (Kur'an 13:2, 31:20, 22:65 etj.). Është e drejtë e njeriut që ta shfrytëzojë natyrën ashtu si ai dëshiron. Mbasi *tes'hiri* i natyrës nuk është vetëm për mbijetesë, por edhe për *zineh* apo kënaqësi (37:6). Në të vërtetë, sistemi teologjik i vetë natyrës është i qëllimshëm në kuptimin më të lartë të përmbushjes së qëllimeve të dobishme të domosdoshme për detyrën morale të njeriut. Instrumentalizimi më i lartë i tillë i natyrës është i pamundshëm pa rregullshmërinë e natyrës. Natyra si rrjedhim, është esencialisht e mirë; dhe kjo mirësi është mjeti i saj perfekt për aktualizimin e vlerës nga ana e njeriut, e cila, si rrjedhim, është qëllimi i krijimit. Kur'ani pohon se Zoti e krijoi njeriun vetëm për t'i shërbyer Atij (51:56), dhe e përcaktoi atë shërbim si një detyrë hyjnore, të cilën as engjëjt (2:30), as qielli, as toka dhe as malet nuk mund të bartin, sepse ajo kërkon liri morale. Sipas Islamit, kjo është domethënia e jetës njerëzore, e kohës dhe e historisë: njeriu është *halifeh* apo mëkëmbës i Zotit në tokë, me qëllim që të realizojë vlerat morale që janë pjesa më e lartë e vullnetit të Zotit. Kjo rëndësi e njeriut është në të vërtetë kozmike, meqë vetë kozmosi u krijua për hir të tij.



Foto 18.3 Darush-shifa (spital) në Jëlldërëm të Bursës, 1394.

SA ËSHTË E NJOHSHME NATYRA?

Domosdoshmëria e njohjes natyrore

Islami mendon se tërësia e botës u krijua prej asgjësë. Brenda botës, gjërat u krijuan apo erdhën në ekzistencë nëpërmjet shkaqeve natyrore, me anën e shkaqeve materiale, formale, efektive dhe finale të vendosura prej Krijuesit në natyrë. Lidhjet e këtyre shkaqeve me pasojat e tyre janë



Foto 18.4 Darush-shifa (spital) i Bejazidit II. Në Edrene.

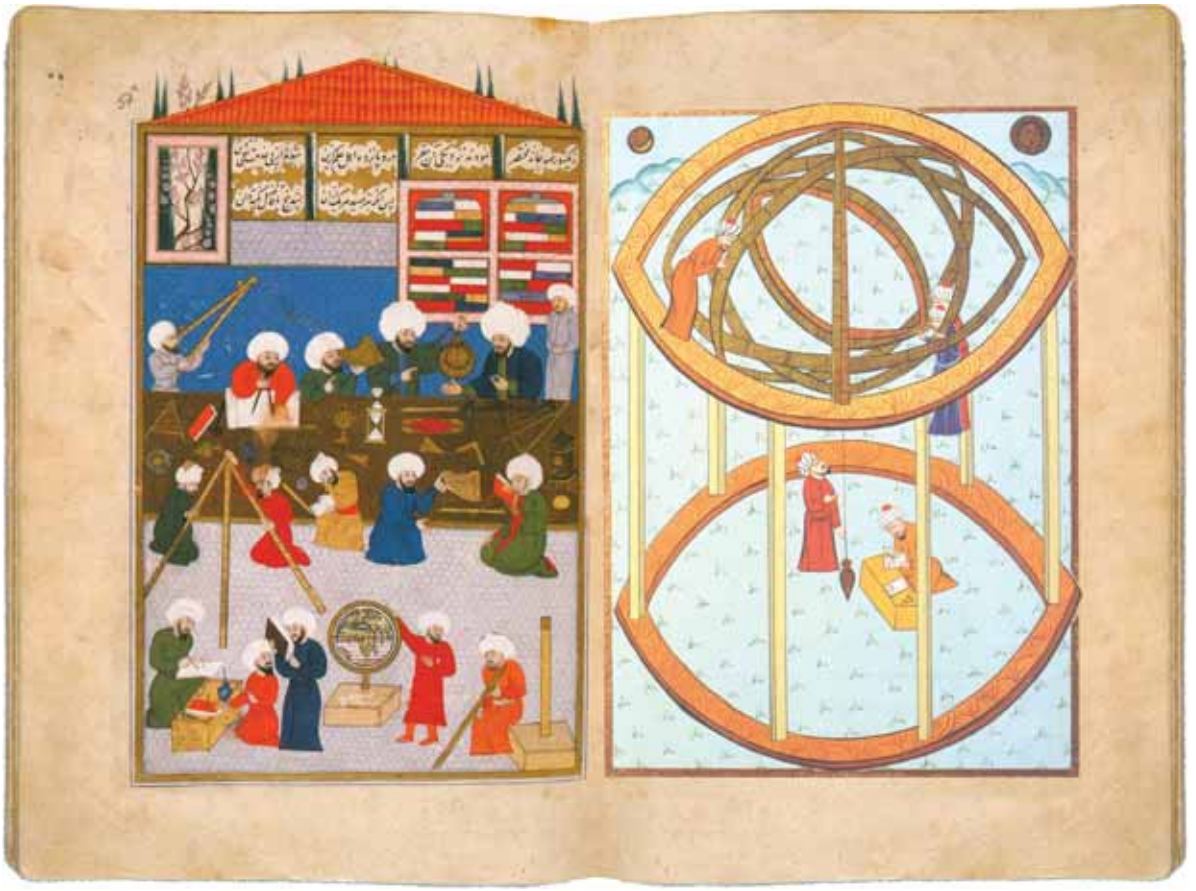


Foto 18.5 Takijuddin er-Rashid dhe kolegët e punës së tij duke i shfrytëzuar mjetet e observatoriumit të Stambollit. Shehinshahname.

gjithmonë të njëjta, duke formuar kështu shablloonet në natyrë, apo mënyrat me anën e të cilave gjërat lindin, me anën e të cilave ato rriten, ndryshojnë, vdesin, dekompozohen dhe rigjenerohen. Këto shabllone janë ligje të natyrës. Ato udhëheqin të gjitha gjërat që ekzistojnë në natyrë, qofshin në ardhjen e tyre në ekzistencë, në "jetën" apo relacionet e tyre me ekzistentet e tjera, apo qoftë në zhdukjen e tyre nga ekzistenca. Është ky aspekt i krijimit që e bën atë një kozmos, një sferë të rregullt, një skenë ku objektet janë dhe ngjarjet ndodhin në përputhje me ligjet; ku vrojtimi, studimi dhe zbulimi i këtyre ligjeve është i mundshëm për shkak të vazhdimësisë dhe qëndrueshmërisë, dhe ku parashikimi i ngjarjeve është i mundshëm. Rregullshmëria e universit kërkon që në të të mos ketë ndërprerje shkakore. Çdo gjë është pasojë e shkaqeve dhe shkak i pasojave të tjera. Shkaqe të ngjashme krijojnë pasoja të ngjashme; dhe pasoja të ngjashme nënkuptojnë domosdoshmërisht shkaqe të ngjashme, duke e bërë kështu botën një rrjet marrëdhëniesh shkakore të ndërlidhura dhe të ndërvarura, që përsëriten dhe që e bëjnë kështu veten të zbulueshme. Të zbuluarit dhe të vërtetuarit e vlefshmërisë së këtyre shablloneve apo ligjeve, dhe të aplikuarit e tyre në ngjarjet e natyrës, është shkencë. Shkenca, si rrjedhim, kërkon – dhe mundësia e saj nënkupton – shkakësinë si ligj të parë të të gjithë asaj që është, apo ndodh në natyrë. Jashtë shkakësisë, pra, jashtë sigurisë që shkaqet identike do të çojnë drejt pasojave identike, mundësia e shkencës dëmtohet dhe mund të rrëzohet vetë plotësisht. Nëse disa gurë mund të bien drejt qendrës së tokës kur ata nuk pengohen gjatë rënies së tyre nga ndonjë shkak tjetër, dhe disa gurë të tjerë mund të largohen nga qendra e tokës nën kushte identike, atëherë ligji i gravitetit nuk mund të vërtetohet, apo madje nuk mund të zbulohet ndonjëherë. Rregulli natyror nuk lejon zbrazëti shkakore. Ai është universal dhe gjithashtu i domosdoshëm.

Krahasimi i vjetër i natyrës me mekanizimin e orës është vërtet i saktë. Brenda kozmosit, rregullshmëria është rregullative dhe konstitutive. Ajo e dallon botën tonë nga kaosi. Islami pohon plotësisht rregullshmërinë kozmike, apo shkakësinë brenda natyrës. Islami deklaron, pa ekuivoke, se natyra

është një mbretëri e rregulluar në mënyrë perfekte, dhe nga Pejgamberi Muhammed është larguar sistematikisht çdo dyshim se, përmes, apo për hir të njeriut, mund të prishet rregulli natyror.

Si rrjedhim, të gjitha cilësitë e sipërpërmendura të natyrës, janë të domosdoshme për shkencën. Nga njëra anë, domosdoshmëria e profanitetit dhe e rregullshmërisë janë të qarta. Pa to, mund të ekzistojë miti, por jo shkenca. Nga ana tjetër, qëllimshmëria dhe dobishmëria janë të domosdoshme prej moralitetit. Qëllimshmëria është perspektiva tjetër e shkakësisë dhe është e pandashme nga ai. Nuk ka rëndësi nëse proceset e natyrës determinohen apo jo për mirëqenien e njeriut. Në të vërtetë, tërmetet, eksplozionet, përmbytjet, thatësirat, zjarret, sëmundjet epidemike dhe katastrofa të tjera natyrore tregojnë më tepër diçka tjetër sesa shërbim ndaj njeriut. Më e rëndësishmja është se proceset e natyrës ndërlidhen aq sa për të siguruar vazhdimësinë dhe rregullshmërinë e natyrës. Qoftë kur natyra i shërben Zotit apo ndonjë fuqie tjetër, vazhdimësia dhe rregullshmëria janë të mjaftueshme për të bërë atë një vend frytdhënës për orvatjen e njeriut. Dobishmëria është e domosdoshme me qëllim që njeriu të jetë efektiv si një element veprues moral dhe me qëllim që veprimet e tij të bëjnë ndonjë ndryshim në histori. Në të vërtetë, moralshmëria dhe etika, shpallja dhe religjioni, do të ishin të gjitha më kot nëse krijimi do të ishte i pandryshueshëm, nëse njeriu do të jetonte në një ambient ku natyra nuk do të ishte e adaptueshme, ku njerëzit nuk do të ishin në gjendje që t'i kthenin vendimet dhe dëshirat e tyre në fakte në natyrë. Në një botë të tillë, e gjithë detyra e religjionit do të kishte qenë e bërë dhe e përfunduar. Një jetë njerëzore, rezultati i përgjithshëm përfundimtar i së cilës në krijim dhe histori është zero, nuk është ideali i synuar prej asnjë religjioni, sigurisht që jo as prej Islamit. Vlera e jetës, si edhe ajo e religjionit dhe moralshmërisë, janë të dyja të bazuara në mundësinë e të kontribuarit të ndonjë ndryshimi në krijim. Përndryshe, vetë nocionet: i mirë – i keq, i drejtë – i lig, i dëshirueshëm – i padëshirueshëm do të bëheshin të pakuptimta. Askush nuk do të qëndronte nën çfarëdo obligimi moral apo religjioz, sepse ky përfshin në mënyrë të domosdoshme aftësinë për të ndryshuar kursin e natyrës.

Mundësia e njohjes së natyrës

Islami pohon fuqishëm se një natyrë vijuese dhe e rregullt, të tillë siç ne e gjejmë krijimin të jetë, është në të vërtetë e mundshme si objekt i njohjes njerëzore. Së pari, ajo është e vëzhgueshme dhe e matshme meqë funksionon sipas ligjeve apo shabllloneve. Kur'ani në mënyrë të përsëritur pohon se shabllonet e Zotit janë të pandryshueshme (30:30, 33:62). Njohja njerëzore e këtyre shablloneve të përjetshme mund të jetë e drejtpërdrejtë nëpërmjet shpalljes; apo zellshmërisht e ngadalshme, tentative, dhe gjithmonë e papërfunduar, nëpërmjet ekzaminimit racional. Islami pohon se vullneti i Zotit është i lexueshëm në cilindo prej dy librave: në Kur'an, shpallur nga Zoti Pejgamberit të Tij në arabishte të qartë, dhe në natyrë, libri që kushdo e "lexon" nëpërmjet vëzhgimit, matjes, *nezerit* apo intelektit dhe shqyrtimit, dhe të provuarit në eksperiencë. Natyra nuk do të mbetet pa ia dhënë sekretet e saj – shabllonet e përjetshme hyjnore – çdokujt që e zbaton vetë seriozisht detyrën dhe që e lejon natyrën të flasë për vetveten nëpërmjet eksperiencës. Ligjet e natyrës janë hipoteza që arrihen nëpërmjet vëzhgimit dhe eksperimentimit. Kjo përfshin veçimin e faktorëve apo shkaqeve dhe pasojave që veprojnë në një fenomen, vëzhgimin dhe matjen e tyre, dhe ndryshimin apo vërtetimin e hipotezave në eksperiencë.

Njohja e natyrës nuk është kurrë e përfunduar. Ajo është e pafundme në të dy ekstremitetet, mikrokozmike dhe makrokozmike. Krijimi është pafundësisht i vogël, pafundësisht i madh dhe pafundësisht kompleks. Shqyrtimi i çdo fenomeni natyror zbulon një kompleksitet hutues të faktorëve vendimtarë që veprojnë në të, dhe po ashtu një kompleksitet hutues të pasojave që rrjedhin nga ai. Një



Foto 18.6 Një hartë e botës nga vepra enciklopedike për gjeografi dhe histori *Mesaliku'l- Ebsar* e autorit Ebu'l-Abbas Ahmed b. Jahja b. Fadlullah el- Umeri. Shekulli i 14.



Foto 18.7 Medrejsa e Ullug beut (1394-1449). Semerkand, Uzbekistan.

"fushë" e tërë shkaqesh dhe një "fushë" e tërë pasojash është përshkrimi më i saktë i çdo fenomeni të natyrës, sesa një vijë apo seri e vetme e shkakut dhe pasojës. Një "fushë" është një numër i pafundmë faktorësh të cilët konvergjojnë në ndonjë pikë të kohë-hapësirës dhe divergjojnë prej aty në "fushën" tjetër të pafundme të pasojave. Nuk është për t'u habitur, si rrjedhim, që shqyrtimi i veprave të natyrës është një problem i pafundmë; mbasi i tillë është në fakt shqyrtimi i veprës së Zotit. Në mënyrë të dukshme, njohja e pafundme nuk është prerogativë e njerëzve, por e Zotit.

Islamit i mbeten dy pyetje për t'iu përgjigjur me qëllim që ne të sqarojmë lidhjen e tij me shkencën natyrore. Së pari, a mund të zotërojnë njerëzit një masë të mjaftueshme të saj? Së dyti, a është njohja e tillë e besueshme? Përgjigja e Islamit ndaj pyetjes së parë është një pohim dinamik. Përmbushja nga ana e njeriut e detyrave të mëkëmbësisë është proporcionale në mënyrë të drejtpërdrejtë me zotërimin e ligjeve të natyrës nga njeriu. "Ata që dinë – pyet Kur'ani në mënyrë retorike – a janë të barabartë me ata që nuk dinë?". Në të vërtetë, sa më tepër që njeriu di, aq më i aftë është ai që ta njohë Zotin si Zot.[1] Si pasojë, veprat e të parëve duhet t'i kalojnë dhe t'i kapërcejnë ato të të dytëve, dhe po kështu edhe merita e tyre respektive. Në të njëjtën mënyrë, Pejgamberi e barazoi bojën e studiuesit me gjakun e martirit. Meqë nuk ekziston kufi në përpjekjen e individit apo grupit për të kërkuar njohjen, mjaftueshmëria është funksion i vetaplikimit dhe i suksesit të tyre në dijen e përftuar.

Përgjigjja e Islamit ndaj pyetjes së dytë është jo më pak pohuese. Njohja e natyrës është në të vërtetë e besueshme, pohon Islami, për tri arsye. *Së pari*, njohja natyrore është një pjesë e njohjes së përgjithshme të vullnetit hyjnor, e cila është e besueshme me një domosdoshmëri që rrjedh nga i tërë qëllimi i krijimit. Relevanca e vullnetit hyjnor për gjithçka dhe vlefshmëria e qëllimit hyjnor do të rrëzoheshin po të mos ishte e mundshme për njeriun njohja reale e vullnetit hyjnor. *Së dyti*, besueshmëria e njohjes njerëzore të natyrës është e domosdoshme sepse moralshmëria dhe religjioni e kërkojnë atë. Sikurse kemi parë më herët, pa bindjen e arsyeshme se një shkak i caktuar do të çojë, dhe në fakt çon, drejt një pasoje të caktuar, përpjekja morale si edhe jetesa në përgjithësi e humbasin ankorimin e tyre dhe bëhen të pasigurta. *Së treti*, Islami mëson se njohja njerëzore e natyrës, nëse kërkohet në mënyrë të kujdesshme dhe të ndershme, është e besueshme sepse Zoti, Autori i shablloneve si edhe i dramës së njerëzimit, nuk është një mashtrues i djallëzuar, por Zoti më bamirës dhe më i mëshirshëm. Njerëzve nuk iu janë dhënë aftësitë e tyre të

njohjes për t'u mashtruar prej tyre, as ata nuk u vendosën në një vend ku do t'u urdhërohej nga Zoti për të bërë mirë, por të mos ishin të pajisur për ta zbatuar aktualizimin e saj në krijim. Megjithatë, të thuash se njohja njerëzore e natyrës është e besueshme nuk është të thuash se ajo është apodeiktikisht e sigurt. Dallimi midis besueshmërisë dhe sigurisë apodeiktike është i madh; dhe ai zë një pjesë të mirë të mendimit të filozofëve muslimanë.

El-Farabiu, Ibn Sina dhe Ibn Rushdi mendojnë se njohja e natyrës, për shkak se ajo nuk merr asgjë për të sigurt dhe ia nënshtron gjithçka provës, është racionale, e domosdoshme dhe e vërtetë. Përfundimet e saj janë apodeiktikisht të sigurta për shkak të këtyre arsyeve. Kur prova e vërteton një rregullshmëri të vëzhguar, njohja rezultante është e sigurt. Filozofët pajtohen se natyra ishte e modeluar dhe e rregulluar dhe kështu ata ishin të sigurt se njohja racionale e saj ishte njohje e sigurt e realitetit. Ata mendonin se në natyrë, mospërputhjet ishin vetëm në dukje dhe mund të korrigjoheshin me studim të mëtejshëm. Kur mundësia e mospërputhjes të hiqet me aplikimin kritik të metodës shkencore, rezultati është njohja racionale që është e vërtetë dhe e sigurt. Pikëpamja e filozofëve ishte absolutizimi i rregullshmërisë së fenomeneve natyrore, i çiftuar me vetëbesimin e tepruar në fuqinë njerëzore të intelektit racional.

Ishte Ebu Hamid el-Gazaliu (vdiq më 505/1111) që i kundërshtoi filozofët e paraqitur. Qëndrimi i tyre ishte i pakundërshtueshëm për aq sa kishte lidhje rregullshmëria e natyrës në vetvete. Ky është gjithashtu qëndrimi i Kur'anit. Por, ndërsa teologjia islame pranon se rregullshmëria natyrore është një produkt i providencës hyjnore, filozofia pohon se ajo është një parashtrim i fakteve të natyrës si e tillë, pa iu drejtuar providencës hyjnore apo pa nevojën për një qenie hyjnore fare.

Ashtu si Dejvid Hjumi (David Hume) një mijëvjeçar më vonë, El-Gazaliu e vuri në dyshim këtë pohim për rregullshmërinë metafizike në librin e tij *Tehafutu'l-Felasifeh*. El-Gazaliu akuzoi se ajo që filozofët pohonin të ishte dëshmi, ishte thjesht një pohim pa dëshmi. Pohimi shpall se një gjendje apo fenomen i caktuar B pason A-në kur kjo përmban të gjitha faktorët e domosdoshëm për t'u shfaqur B-ja. "Të pasuarit pas", megjithatë, nuk është "të pasuarit nga"; dhe s'ka rëndësi sa e rregullt kjo është, "të pasuarit pas" nuk mund të përbëjë dëshmi për "të pasuarit nga", as nuk mund ta shpjegojë apo ta justifikojë atë. Për këtë nevojitet një lloj tjetër dëshmie nga përsëritja e thjeshtë. "Të pasuarit pas" është përsëritje, "të pasuarit nga" është shkakësi. E dyta, nëse njihet, jep njohje apodeiktike, aftësi për të parashikuar dhe përsëritje të domosdoshme. Por, përsëritja prej vetvetes nuk mund të përbëjë kurrë dëshmi të domosdoshmërisë; dyshimi se ai mund të jetë i rastësishëm apo i paparashikueshëm nuk mund të hiqet kurrë.

Si, atëherë, njeriu i klasifikon fenomenet si shkaqe dhe pasoja kur nuk ekziston asgjë përveç një përsëritje e tyre? Dhe si ndodh që në pjesën më të madhe të rasteve të parashikimeve të bazuara mbi përsëritjen, pasoja e parashikuar vjen në ekzistencë? El-Gazaliu u përgjigj, ashtu si Xhorxh Santajanas (George Santayana) iu desh t'i përgjigjej në kohën tonë, se përsëritja shkakton shprehinë e të menduarit; dhe se njerëzit, ashtu si qeni i Pavllovit, mësohen për të shoqëruar atë që pason me atë që i paraprin dhe i quan ato shkak dhe pasojë. Shkakësia e domosdoshme është, si rrjedhim,

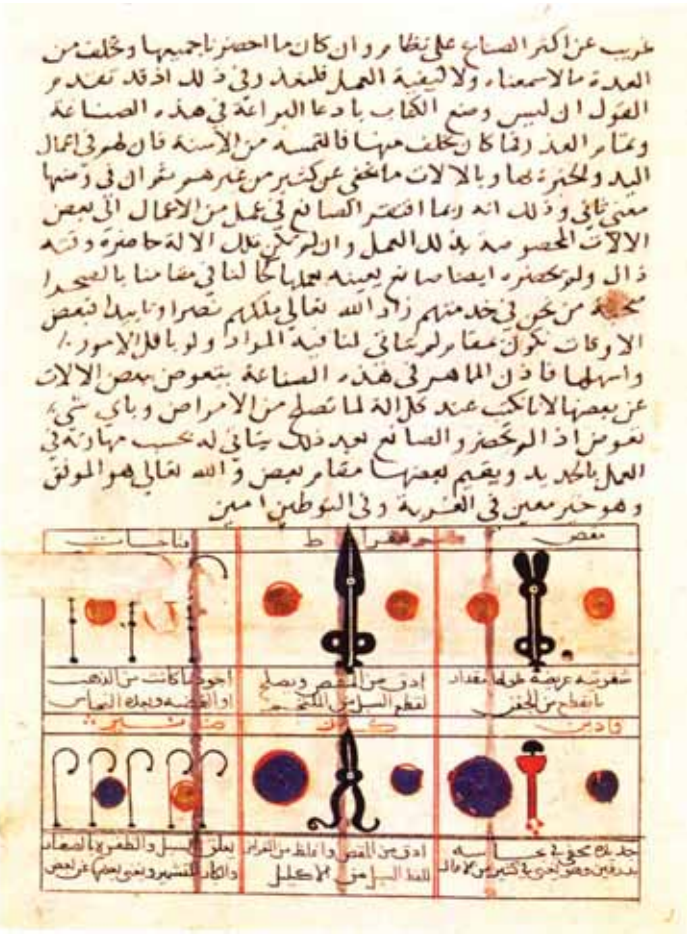


Foto 18.8 Mjete oftalmologjike nga vepra *Kitabu'l-Kafi fi'l- Kuhl* e autorit Halife b. Ebi el- mehasin el-halebiut.



Foto 18.9 Iliustrime miniaturike të mjeteve të përdorura gjatë intervenimeve kirurgjike dhe operacioneve nga vepra *Xherrahijje-tu'l-hanijje* e autorit Sherafettin sabunxhuogllu (vd. 872/1468)



jo një fakt i natyrës, por një shpikje e mendjes që i atribuohet natyrës me besimin se, për një shkak të dhënë, do të vijojë pasoja e ashtuquajtur e tij. Ky besim i vëzhguesit shkencëtar të natyrës, i cili nuk supozon providencën hyjnore dhe veprimin hyjnor të të gjitha ngjarjeve në natyrë, është naiv, një tendencë e thjeshtë e natyrës shtazore. Ai është pa bazë metafizike, është i pa përkrahur nga dëshmia epistemologjike dhe është një pjesë e thjeshtë e të menduarit dëshirues. Por aty ku providenca hyjnore dhe veprimi aktiv pranohen si një domosdoshmëri e arsyes, besimi se për shkakun e dhënë A do të pasojë pasoja e tij B, bëhet një përfundim i domosdoshëm i një sistemi racional. Zoti, krijuesi i universit, Pronari i vetëm dhe suprem i tij, Zotëruesi, Mbajtësi dhe Shkaktari, e ka rregulluar natyrën ashtu që ajo të mund të jetë një vend në të cilin njerëzit të jetojnë jetën e tyre dhe ta shquajnë veten me veprat morale.

Shkakësia, si rrjedhim, nuk është as e domosdoshme, as një parashtrim faktesh metafizike i një natyre autonome. Më saktë, ai është rregullim i natyrës nga Zoti mirëbërës. Ai është i domosdoshëm prej dhe nëpërmjet kësaj mirëbërësie hyjnore. Paparashikueshmëria apo papërcaktueshmëria do ta karakterizojë gjithmonë atë; dhe ky fakt nuk e pengon shkencëtarin, që bindet për veprimin hyjnor të të gjitha ngjarjeve, të mendojë dhe të flasë për shkakësinë me shprehjet e domosdoshmërisë. Për një shkencëtar të tillë është apodeiktikisht e sigurt se Zoti nuk do t'i ndryshojë shabllonet e Tij arbitrarisht, por do t'i mbajë përjetësisht dhe pandryshueshmërisht, sikurse Ai ka premtuar, për t'i mundësuar njeriut që të veprojë moralisht dhe për ta justifikuar vetveten. Ky konceptim i natyrës, në të cilin arsyetimi i el-Gazaliut e çoi atë pothuajse një mijë vjet më parë, është esencialisht i njëjtë si ai i cili kuptohet nga njeriu modern i sotëm. Për disa shekuj shkencëtarët luftuan kundër autoritetit kishtar në lidhje me kozmologjinë dhe natyrën. Ata ia dolën mbanë në vendosjen e një shkence autonome pa baza metafizike. Ata pohuan, ashtu si filozofët muslimanë, se shkakësia ishte ligj i domosdoshëm i natyrës; dhe ata e konceptuan natyrën si një sistem autonom, të mbyllur mekanik, pa të çara, që nuk i nevojitet asgjë jashtë saj për ta vendosur atë në rregull. Kjo pikëpamje mbizotëroi e padiskutueshme deri në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Në kohën e sotme vështirë se ndonjë shkencëtar ushqen këtë pikëpamje për universin. Relativiteti, papërcaktueshmëria, hapësira, studimi atomik dhe ekologjia e kanë lëkundur këtë pikëpamje. Sot, bota e shkencës është duke kërkuar verbërisht një pikëpamje të re që do të tregohet e drejtë ndaj zbulimeve të reja. Pa dyshim, pikëpamja islame që u kristalizua në vizionin e el-Gazaliut është një konkurruese e fuqishme. Për muslimanin, megjithatë, njohja shkencore e natyrës do të mbetet e pamjaftueshme për sa kohë ajo nuk merr në konsideratë prezencën dhe përmbajtjen e vullnetit hyjnor.

Dëshirueshmëria e njohjes së natyrës

Islami ua mësoi këto mësime pasuesve të tij dhe i nxiti të studiojnë natyrën. Ajetet e Kur'anit që urdhërojnë, paralajmërojnë, këshillojnë dhe i jo-

shin njerëzit që të vëzhgojnë fenomenet e natyrës – zëvendësimin e ditës dhe natës; lëvizjen e yjeve, të diellit, të hënës, dhe të trupave të tjerë qiellorë; krijimin dhe shkatërrimin; jetën, rritjen dhe vdekjen; ngjarjet fizike tek individët; dhe ngjarjet shoqërore në grupe dhe në lëvizjen më të përgjithshme të historisë, janë gjithashtu të shumta për t'u shënuar. Shumëllojshmëria dhe bukuria e luleve, e pemëve dhe e frutave; e fiseve, e kombeve, e kulturave dhe e entiteteve etnike; e maleve, luginave, lumenjve dhe fushave; e deteve, klimave dhe stuhive – të gjitha janë *ajat* (shenja apo tregues) që tregojnë Krijuesin dhe Burimin e rregullit, sipas Kur'anit. Njerëzit urdhërohen që t'i studiojnë ato, t'i shqyrtojnë dhe t'i kuptojnë, t'i shikojnë në perspektivën e drejtë e cila aplikohet ndaj tyre si edhe ndaj rregullit apo shabllonit të përgjithshëm të Zotit. Islami e fton çdokënd të jetë një shkencëtar që heton çdo fushë dhe aspekt të natyrës; një historian që shqyrton çdo kapitull të sjelljes njerëzore dhe grupore përgjatë shekujve. Ai kërkon për këtë dijen më të gjerë të mundshme, i sigurt se njerëzit do t'i gjejnë të konfirmuara pohimet e Islamit për Zotin dhe providencën e Tij, për natyrën, për njeriun dhe historinë. Ai e bëri çështje të besimit dallimin e shablloneve të Zotit në natyrë, dhe akt devotshmërie artikulimin e këtyre shablloneve në mënyrë të saktë dhe adekuate; dhe akt bamirësie për t'ua mësuar ato të tjerëve. Ai iu kërkon pasuesve të tij që ta verifikojnë lëvizjen e kohës dhe që ta lokalizojnë në mënyrë të saktë pozitën e tyre gjeografike në tokë, veçanërisht kur ata udhëtojnë, dhe që të gjejnë ujë dhe të spastrohen nga papastërtia, si parakushte të adhurimit dhe kryerjes së ritualit.

Nën shtysën që Islami siguroi, shkenca e natyrës u bë pasion i masave. Të varfrit dhe mbretërit bënin konkurrencë për të fituar dije. Në kërkimin për dije që vijoi pas *Futuhateve* dhe pas hyrjes në kontakt me trashëgimtarët e dijes së lashtë antike – greke, mesopotamike, persiane dhe indiane – çdokush e ndjeu veten për të qenë një rekrut. Asnjë energji dhe asnjë pasuri nuk ishte më e çmueshme për të mos e shpenzuar për këtë iniciativë. Inkurajimi religjioz i shkencës nga ana e Islamit i prishi privilegjet e hermitëve, të kishave dhe të tempujve dhe bëri që thesaret dhe depozitat e dijes të pushtoheshin dhe përmbajtjet e tyre të popullarizoheshin midis masave. Islami ishte përgjegjës për tregimet fantastike të çantave me xhevahire dhe florinj të paguara për pak faqe të një dorëshkrimi të braktisur farmakologjik apo astronomik; të udhëtimit aventurier të mijërave miljeve në kërkim të një personi i cili mund të siguronte zgjidhjen e një problemi matematik. Shkenca u bë okupacion i masave;



Foto 18.10 Anatomia e syrit e vizatuar nga Hunejn b. Is'haku (vd. 259/873)

historia njerëzore nuk kishte parë kurrë më përpara një përhapje të tillë, me shtrirje kaq të gjerë, të kërkimit dhe njohjes shkencore. Përparimet shkencore të bëra nga të konvertuarit e rinj në Islam ishin spektakulare. Në Azinë Qendrore dhe Juglindore, dhe veçanërisht në Afrikë, njerëzit kaluan nga shamanizmi dhe animizmi i Epokës së Gurit menjëherë drejt modernitetit, pas kon-



Foto 18.11 Një faqe nga traktati në persishte me tematike farmakologjike nga shekulli i pesëmbëdhjetë.



Foto 18.12 Ibni Sina duke qëndruar pranë shtratit të nipit melankolik të mbretit të dinastisë Zijarijje të Iranit verior, ku kishte qëndruar një periudhë të caktuar. (Nga një dorëshkrim me datë 835/1431)

vertimit në Islam. Artefaktet që ata na kanë lënë nga shekulli i tyre i parë islam (vegla të Epokës së Gurit, teknologjia më e lartë e disponueshme në botë në atë kohë) dëshmojnë për këtë kërcim të jashtëzakonshëm të shpirtit njerëzor nën përkujdesjen e Islamit.

Zoti, pohon Islami, e krijoi botën dhe vendosi në të shabllonet e Tij të pandryshueshme që e bëjnë atë një kozmos. Ai e projektoi atë në një mënyrë që fton për t'u habitur: të përsosur, të rregullt, të adaptueshme, pjesët e saj të lidhura në mënyrë shkakore dhe teleologjikisht me njëra-tjetrën dhe tërësinë e saj të nënshtruar ndaj njeriut. Ai e ftoi njeriun që ta studiojë dhe ta shqyrtojë natyrën, që të bëjë deduktimin e domosdoshëm dhe kështu që ta njohë, ta adhurojë dhe t'i shërbejë Atij. Në të vërtetë, Ai i qortoi rreptë ata që kishin mbetur prapa në studimin e natyrës dhe nuk kishin arritur konkluzionin e domosdoshëm në lidhje me Të.

Islami dhe metoda shkencore

Fragmentarizimi i dijes në kërkime, që përdorin metodën shkencore dhe ato që nuk e përdorin, nuk është një fenomen modern. Ai erdhi në Perëndim me lindjen e shkencave të natyrës në shekullin e shtatëmbëdhjetë. Pasi shkencëtarët ia dolën me sukses të çlironin veten nga autoriteti i Kishës dhe të vendosnin një trashëgimi frytdhënëse, edhe "shkencat shoqërore" i pasuan dhe, në dorën e Ogyst Kontit, ato arritën lirinë e tyre nga autoriteti i njëjtë, duke ua lënë dijen e njeriut – filozofinë, letërsinë, artet, gjuhën dhe religjionin – "studimeve klasike". Në themel të këtij përfundimi ishte mendimi se shkencat e natyrës ndjekin një metodë kritike dhe si rrjedhim çojnë drejt një njohjeje të sigurt të së vërtetës. Shkencat shoqërore u veçuan nga studimet klasike dhe u quajtën "shkenca" për arsye se ato adoptuan metodën shkencore dhe si rrjedhim siguruan për vete një pjesë të së vërtetës përkrah shkencave të natyrës. Në epokën që u dominua nga romantizmi, studimet klasike ishin lënë për të trajtuar atë që ishte lënë nga jeta njerëzore – sferat e pasionit dhe ndjenjës, të shpresës dhe bukurisë. Por ndarja tashmë i kishte shpallur ato të pavlefshme në sferën e mendimit, ku mund të shprehej e vërteta subjektive, po ku nuk mund të gjendej asnjë e vërtetë objektive. Filozofia mbeti e pakategorizuar derisa në shekullin e dymbëdhjetë, empirizmi dhe analiza e kishin kthyer atë ose në anën e shkencave natyrore, ose në atë të instrumentalizmit konvencional ku ajo e humbi relevancën e saj.

Shkaku i këtij zhvillimi ishte metoda shkencore; dhe kjo u përkufizua si metoda e arritjes të së vërtetës së natyrës me anën e vrojtimit, hipotezës dhe eksperimentimit. Metoda gjithashtu u karakterizua nga përkufizimi i të dhënave dhe i dëshmisë me shprehje plotësisht materiale, të dukshme prej shqisave dhe të matshme në mënyrë sasiore. Mendimtarët muslimanë ngritën pyetje serioze në lidhje me gjykimin e drejtë të kësaj "metode shkencore" kur e aplikuan për shkencat shoqërore.[2] Ata kishin ngritur jo më pak pyetje thelbësore në lidhje me përshtatshmërinë e saj kur e aplikuan në shkencat natyrore, në një epokë ku shkenca amorale dhe e pavlerë dukej se ishte duke e çuar botën

drejt shkatërrimit.[3] Kritika e tillë, sidoqoftë, nuk e preku vrojtimin, hipotezën, dhe eksperimentimin e bazuar në të dhënat ndijimore të matshme. Në vetvete, këto mënyra të kërkimit të dijes mbeten të imunizuara dhe të vlefshme. Çështja, si rrjedhim, është nëse kjo metodë është shpikje vetëm e Evropës moderne.

Ilm apo *fikh* (shkencë apo njohje) u përdor së pari prej muslimanëve në lidhje me njohjen e shpalljes, të të dhënave, të traditave dhe të domethënieve të tij. Si i tillë ai e ruajti domethënien e vet gjuhësore. Ai filloi që të merrte një domethënie teknike kur u aplikua për njohjen e ligjit të Zotit. Aty ai do të thotë njohje nëpërmjet *istidlalit* (thirrjes për dëshmi), që synon që nëpërmjet dëshmisë ta bëjë të panjohurën të njohur. Megjithatë, *istidlali* nënkupton vrojtimin e të dhënave dhe shqyrtimin e tyre nëpërmjet eksperimentimit, matjes dhe vrojtimit. Një dallim tjetër u bë midis *istikrasë* (lejimi i të dhënave për të folur për veten) dhe *istinbatit* (nxjerrja nga të dhënat e asaj që është e brendshme në vetvete). E para është identike me metodën empirike induktive, e dyta është identike me metodën analitike. Kjo është e dukshme kudo, veçanërisht në arritjet mjekësore të Xhabir ibn Hejjanit (vdiq më 198/813), Ibnu'l-Hejthemit (vdiq më 431/1039) dhe Ebu'r-Rejhan el-Biruniut (vdiq më 440/1048).

Nga veprat e shkencëtarëve muslimanë është e qartë se ata ishin mjaft kritikë ndaj të lashtëve – grekëve, banorëve të Lindjes së Afërt, indianëve dhe persianëve – të cilët ata i vlerësonin me respektin më të madh, si edhe të paraardhësve të vetë atyre. Ibnu'n-Nafisi e deklaroi të gabuar autopsinë që kishte provuar Galeni edhe Ibn Sina; dhe el-Biruniu refuzoi të pranonte çfarëdo njoftimi të mësuesve pa e provuar atë në eksperiencë dhe pa e konfirmuar atë me anën e ekzaminimit. Muslimanët ishin të vetëdijshëm për rëndësinë e dëshmisë ndijimore dhe për dobësinë dhe të metat e shqisave njerëzore. Kështu ata zhvilluan instrumente për të korrigjuar dhe zgjeruar dëshminë ndijimore dhe atyre iu desh që t'i përsëritnin eksperimentet si një mënyrë për të kontrolluar rezultatet dhe për të shmangur gabimet. Xhabir ibn Hejjani përdori një emër të veçantë për eksperimentimin shkencor, *et-tedrib;* dhe Ibnu'l-Hejthemi e quajti atë *el-i'tibar*.



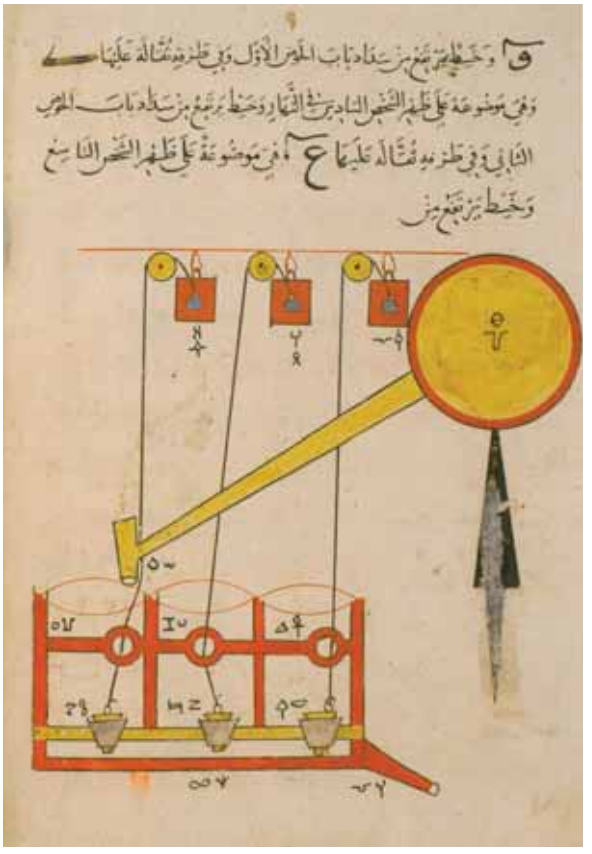


Foto 18.13 Nga vepra inxhinierike e el-Xhezeriut me titull *El-Xhami' bejne'l-ilmi ve'l-ameli'n-nafi' fi sinaati'l-hijel.*

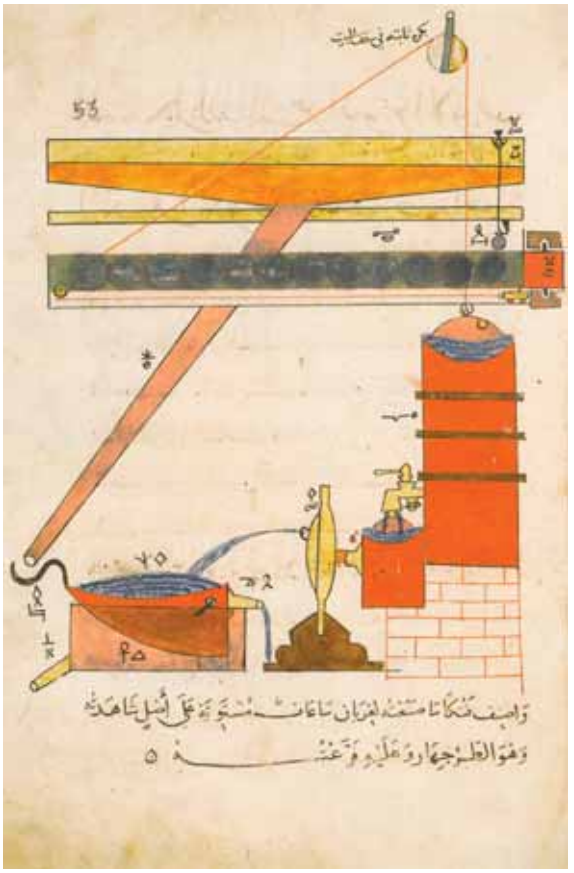


Foto 18.14 Mjetet e ndryshme mekanike të el-Xhezeriut.

SI DUHET TË SHFRYTËZOHET NATYRA?

Përgjigjja e Islamit ishte e hapur dhe pa ekuivoke. "Zoti është Ai i cili krijoi qiejt dhe tokën ... që ju të mund ta dalloni veten tuaj me anën e veprave tuaja të mira" (Kur'an 11:7). Në një fragment tjetër, Kur'ani shpalli: "Zoti krijoi vdekjen dhe jetën që ju të mund ta provoni vlerën tuaj morale me veprat tuaja të mira." 67:2). Të gjithë muslimanët, si rrjedhim, janë të mendimit se natyra nënkuptohet që të shfrytëzohet për një qëllim moral. Ajo nuk u krijua më kot apo për zbavitje (21:16), por si skenë dhe mjet për përpjekje morale. Në vete ajo nuk është as e mirë, as e bukur; por ajo u bë prej Zotit edhe e mirë, edhe e bukur, me qëllim që t'i shërbejë njeriut dhe t'i bëjë të mundur atij që të bëjë vepra të mira. Mirësia e saj buron nga ai i qëllimit hyjnor. Për muslimanin, natyra është një *ni'met*, një dhuratë e bekuar e bujarisë së Zotit, dhuruar njeriut për ta shfrytëzuar dhe gëzuar, për ta transformuar në çfarëdo mënyre për qëllimin e arritjes së vlerës etike. Natyra nuk i është dhënë njeriut për t'u zotëruar apo për t'u shkatërruar, apo për t'u përdorur në ndonjë mënyrë të dëmshme për veten dhe njerëzimin, apo për atë vetë si krijim i Zotit. Meqë natyra është vepër e Zotit, *ajet* apo shenjë e Tij, dhe instrument i qëllimit të Tij, që është e mira absolute, natyra gëzon në sytë e muslimanit një dinjitet të jashtëzakonshëm. Muslimani e trajton natyrën me respekt dhe mirënjohje të thellë për Krijuesin dhe Dhuruesin e saj bamirës. Çdo transformim i saj duhet të ketë një qëllim të qartë bamirës për të gjithë, përpara se ai të mund të deklarohet i ligjshëm.

Kështu muslimanët nuk vuajnë nga pengesat apo komplekset në lidhje me përdorimin e natyrës nga ana e tyre. Zoti i ka urdhëruar ata që ta shfrytëzojnë atë, gjë që ata e ushtrojnë pa ndonjë ndjenjë fajësie. Ata nuk e shikojnë natyrën si një shpirt të keq, perëndi mëkatare, apo kundërshtar të denjë për kundërshtim, pushtim dhe nënshtrim. Ajo nuk është një forcë djallëzore. Po ashtu, muslimanët nuk e shikojnë natyrën si trupëzim të një perëndie apo të një shpirti të mirë, si diçka numinoze, të cilën ata duhet të kenë frikë, ta duan, apo ta adhurojnë. Shpallja e Kur'anit se çdo gjë në natyrë është një *ajet* nuk nënkupton se ekziston ndonjë relacion ontologjik midis Krijuesit dhe krijesës. Krijesa nuk është në asnjë sens Krijues; por, për arsye se ajo është një krijesë, ajo tregon për një Krijues që e solli atë në ekzistencë dhe e mban atë në kohë-hapësirë. Midis njeriut dhe natyrës, në Islam, nuk ekziston as armiqësi, as luftë, as adhurim; në të vërtetë, nuk ekziston asnjë relacion personal.

Si vepër e Zotit, natyra zotëron respekt dhe nderim. Kompleksiteti dhe rregullshmëria e saj, dizajni dhe karakteri i saj organik, adaptueshmëria dhe nënshtrimi i saj ndaj njeriut janë shkak për njeriun që të habitet, që ta çmojë krijimin e Zotit, dhe që të kthehet drejt Tij me lavdërim dhe bindje.

ARRITJET E MUSLIMANËVE NË HISTORI

Arritjet që ne do t'i shqyrtojmë në këtë seksion mund të quhen me të drejtë "arabe" pavarësisht prej faktit se një numër jo i paktë prej tyre ishin rezultate të joarabëve. Arsyeja është e dyfishtë. Së pari, edhe joarabët shkruan në gjuhën arabe, të cilën ata e konsideronin si të tyren dhe për të cilën ata krenoheshin tepër. Së dyti, askush – përveç perëndimorëve dhe atyre muslimanëve që ishin të indoktrinuar prej tyre – nuk e përkufizuan arabësinë në kushtet e etnicitetit. Për të gjithë ata, si edhe

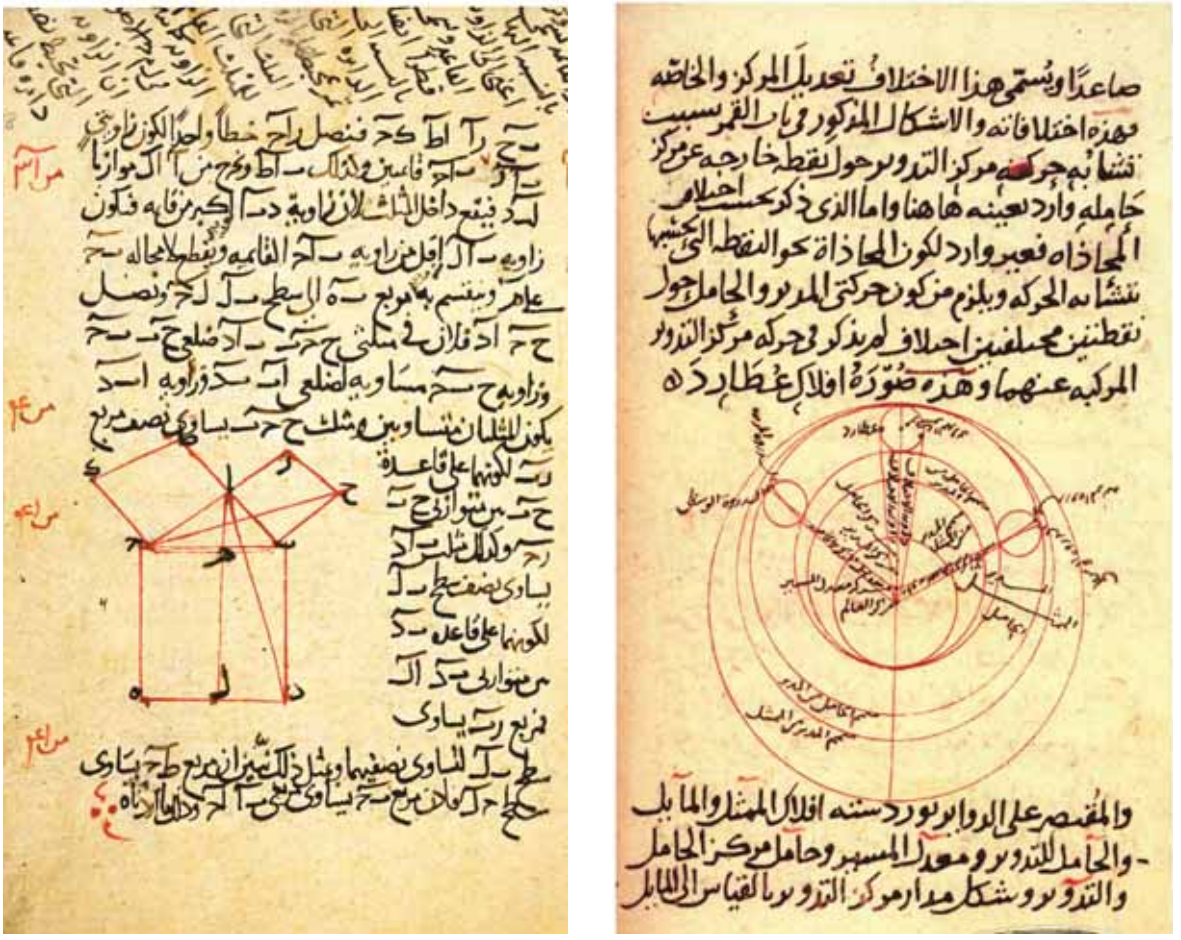


Foto 18.15 Dy faqe nga vepra me tematikë matematikore e Nasiruddin Tusiut. 1258.

për arabët e Gadishullit përgjatë shekujve, arabësia ishte gjithmonë dhe pandryshueshmërisht një çështje e gjuhës.

Të njëjtat arritje me të drejtë mund të quhen muslimane apo islame, pavarësisht prej faktit se disa ishin arritje të sabejëve, të çifutëve dhe të të krishterëve. Ekzistojnë përsëri dy arsye. Së pari, veprat e jomuslimanëve përbëjnë një pjesë tepër të vogël të tërësisë dhe i përkasin ose periudhës parapërgatitore, ose asaj të grumbullimit dhe sistematizimit, por jo të asaj të lulëzimit kreativ. Së dyti, kontribuuesit jomuslimanë ishin në shërbim të muslimanëve si të punësuar të tyre, të urdhëruar për të prodhuar atë që muslimanët dëshironin ta shikonin të prodhuar. Religjionet e tyre joislame nuk kishin të bënin fare me veprat e tyre që ishin plotësisht të përcaktuara nga kategoritë dhe vlerat islame të punëdhënësve dhe kolegëve të tyre dhe nga mjedisi në të cilin ata jetuan. Veprat e tyre ishin pjesë e kulturës islame, të përcaktuara sipas pikëpamjes islame, të rregulluara sipas kategorive islame. Prej këtu, dy emërimet – arabe dhe islame – janë të justifikuara; dhe e dyta është e preferueshme sepse është më tepër e përgjithshme dhe më përfshirëse dhe ka më saktë konotacion pararendës të parimeve dhe të vlerave të para, të kulturës në tërësi, sesa thjesht të mjetit të saj gjuhësor.

MJEKËSIA DHE SHËNDETI PUBLIK

Në Islam, trupi njerëzor, aftësitë dhe funksionet e tij, shëndeti dhe mirëqenia e tij konsekuente, ishin objekt habie dhe vlerësimi. Kur'ani u referohet atyre në shumë raste dhe deklaroi vendet ku përftohen shabllonet e Zotit (23:14). Pejgamberi, në kërkim të kësaj fryme, pohoi: "Merrni ilaçet për sëmundjet tuaja. Zoti nuk krijoi sëmundje pa caktuar për të një kundërhelm përveç pleqërisë. Kur përdoret kundërhelmi, pacienti do ta marrë veten me vullnetin e Zotit." Këto udhëzime siguruan vrullin e domosdoshëm pozitiv për zhvillimin e shkencës së mjekësisë të ndërtuar mbi ligje em-

pirike të provuara në eksperiencën e përditshme. Dënimi, nga ana e Kur'anit dhe *hadithit*, i magjisë dhe i praktikave të saj i largoi muslimanët nga këto punë, dhe i orientoi ata drejt mjekësisë së vërtetë dhe kujdesit të shëndetit publik. Besimi se çdo sëmundje ka kundërhelmin e saj i nxiti muslimanët që të kontrollojnë botën e mineraleve, të bimëve, dhe të kafshëve në kërkim të një kundërhelm, dhe të zhvillojnë shkencën e sofistikuar të farmakologjisë. Ky ishte rasti në të cilin religjioni u bë aleat me shkencën e saktë dhe empirike të trupit, që e inkurajoi zhvillimin e saj dhe që i dënoi të gjitha praktikat e mëparshme që nuk ishin shkencore.

Kërkimi i përgjithshëm i dijes shkencore, të cilin Islami e kishte rekomanduar shumë, gjeti në mjekësi një fushë jashtëzakonisht atraktive, pjesërisht për arsye të dobive të menjëhershme për të cilat ajo ishte e aftë, dhe pjesërisht për shkak të respektit me të cilin dija dhe profesioni i mjekësisë ishin respektuar në të kaluarën. Në një numër qendrash të tilla si Ruha, el-Hireh, Xhundishapur dhe Harran, doktorët e krishterë dhe sabejë, shumë prej të cilëve ishin larguar nga persekutimi i Kishës dhe kishin gjetur strehim në shtetet tamponë mi-



Foto 18.16 Anatomia e kalit (shekulli 9/15). Biblioteka e Universitetit të Stambollit.

dis Persisë dhe Bizantit, kishin ndërtuar një traditë frytdhënëse të dijes mjekësore. Muslimanët i punësuan ata, u mblodhën pranë këmbëve të tyre për të mësuar prej tyre, dhe i autorizuan ata për t'i përkthyer librat dhe dokumentimet e tyre në arabisht. Xhurxhi bin Bahtishu (vdiq më 215/830) u punësua nga el-Mensuri si mjek oborri. Të mësuar prej babait të tyre, djemtë e Bahtishusë vazhduan të njëjtën punë. Juhanna ibn Masevejh (vdiq më 243/857) u ftua për t'ua mësuar profesionin e tij muslimanëve. Hunejn ibn Is'hak (vdiq më 260/873) u emërua nga el-Me'muni si drejtues i Daru'l-Hikmes (Shtëpia e Urtësisë) dhe u autorizua me kolegët dhe nxënësit e tij që të siguronin dhe përkthenin tërë trashëgiminë e dijes mjekësore dhe shkencore në gjuhën arabe.

Kështu mjekësia islame lindi dhe filloi të zhvillohej me shpejtësi. Arritja e saj e parë ishte vlerësimi dhe rishqyrtimi i trashëgimisë së antikitetit klasik, dhe i shkrimeve shkencore persiane dhe hinduse. Kjo trashëgimi u studiua dhe u vërtetua, u sistematizua dhe u përkthye, dhe kategoritë e reja u përshtatën me parimet e përgjithshme të religjionit dhe kulturës islame. Midis mësuesve më të hershëm muslimanë ishin Abdullah ibn Sehl Rebban et-Taberiu (vdiq më 241/855), autor i *Firdevsu'l-Hikmeh*, dhe Jakub el-Kindiu, themelues i filozofisë së helenizuar muslimane (vdiq më 260/873). Mjekësia gjeti vendin e saj të nderuar si mbretëreshë e shkencave të natyrës. Njohja e natyrës dhe njohja e religjionit ishin binjakë të pandarë, duke plotësuar dhe duke përkrahur njëri-tjetrin. Kjo është arsyeja se përse një numër i mirë i traktateve mbi shkencat e natyrës u përfshinë nën rubrikën e përgjithshme të *tevhidit*.[4] E pasuruar me shenjat e fjalëve dhe të koncepteve të reja të cilat përkthyesit i shpikën me qëllim që t'u jepnin një përkthim të saktë shkencave të reja, gjuha arabe përgatiti mjetin për komunikim si edhe për zhvillimin e dijes së re. Aq të bollshme ishin burimet e saj saqë shpejt traktatet mjekësore, sikurse ato të gramatikës një shekull më herët, filluan të kompozoheshin në poezi. Shkenca e mjekësisë nxiti zhvillimin e farmakologjisë, dhe kjo, të botanikës dhe kimisë, të fiziologjisë dhe kirurgjisë. Bagdadi numëronte 869 mjekë që u njohën për ekzaminim të licencuar të lëshuar nga qeveria e halifit el-Muktedir më 319/931. Prej asaj kohe e në vazhdim, mjekët, farmacistët dhe spitalet u mbikëqyrën nga *muhtesibi*, nëpunësi i ngarkuar për *hisben* (shih Kapitullin 7).

Arti i diagnozës përbëhej prej tri pjesëve: historisë së rastit, e cila përfshinte situatën e gjendjes shëndetësore të familjes dhe të të gjithë anëtarëve

të saj; analizës së urinës së pacientit (*et-tefsireh*), të temperaturës së trupit, të kundërmimit dhe të gjendjeve të tjera të dukshme; dhe kontrollit të pulsit.

Qyteti i Bagdadit tashmë kishte ndërtuar shkollat e tij të mjekësisë dhe iu kishte bashkangjitur atyre spitalet dhe klinikat për pacientët e jashtëm, në të cilat studentët praktikonin, dhe mësuesit i mësonin dhe bënin kërkime. Spitali i parë u ndërtua nga Velid ibn Abdu'l-Melik, halifit emevit, më 88/706, sipas el-Mekriziut. Më vonë, spitalet muslimane u ndanë në ato që trajtonin sëmundjet mendore apo trupore, kjo e fundit ishte e ndarë midis sëmundjeve ngjitëse dhe jongjitëse. Muslimanët gjithashtu shpikën spitalin ambulant: një spital që bartej mbi shpinën e deveve në stilin e karvanit të mbushur me shtretër, ushqim, ujë, ilaçe, dhoma operuese dhe të izoluara, dhe një personel doktorësh, infermieresh, shoqëruesish, nëpunësish dhe shërbyesish. Spitali ambulant udhëtonte nga qyteti në qytet, apo nga fshati në fshat, për t'u marrë me epidemitë dhe viktimat e katastrofave natyrore. Spitalet muslimane gjithashtu u pajisën me mjete dëfryese dhe disa muzikantë të punësuar. Spitali ambulant kishte privilegjin për ta ngritur kampin edhe brenda burgjeve, me qëllim që të kujdesej për të burgosurit dhe rojat. Sa herë që ai shkonte në një qytet që nuk kishte një spital të përhershëm, të varfrit, handikapatët, udhëtarët, të mjerët dhe të dëbuarit, që të gjithë gëzonin përfitimet e tij. Çdo spital kishte farmacinë, kuzhinën, fabrikën e qepjes së rrobave dhe bibliotekën e vet. Ashtu si në kohët moderne, mjekët muslimanë mësonin të tjerët në kolegjet dhe spitalet e tyre në mëngjes dhe merreshin me profesionin e tyre pasdite.

Spitalet u ndërtuan, u mirëmbajtën dhe vepruan ose me shpenzimet e qeverisë, ose me dhurimet e përhershme (*vakf*, shum. *evkaf*) nga dhurues individualë. Shërbimet e tyre ishin gjithmonë falas. Mjekët e brendshëm dhe studentët e tyre konsideroheshin, njëlloj si të gjithë profesorët dhe studentët e tjerë të kolegjit, si shërbëtorë publikë që ia dedikonin kohën dhe energjinë e tyre kërkimit të dijes në përmbushje të urdhërimit më të rëndësishëm të Zotit.

Një prej spitaleve më të famshme u ndërtua prej Ahmed ibn Tulunit më 259/872. Ai ua hapi dyert e tij të gjithë pacientëve me çfarëdo sëmundje që u shkaktonin vuajtje. Pacienti lirohej prej veshjes, arit dhe çdo pasurie personale të bartur në trup; dhe ato i ruheshin atij në spital të sigurta derisa ai të largohej nga spitali. Spitali Dar esh-Shifa, i ndërtuar në Kajro më 638/1284 nga Kalavuni,



Foto 18.17 Astrolab, İran, 1650.

mjekoi deri në invazionin napoleonik të Egjiptit më 1213/1798, kur u bë tërësisht një spital psikiatrik. Ai ekziston ende edhe sot e kësaj dite. El-Muktediri ndërtoi një spital të ri në Bagdad më 303/915, i cili u bë i famshëm për shkak të ekspertizës mjekësore të drejtuesit të tij, Sinan ibn Thabitit. Më vonë në të njëjtin shekull, Bagdadi pa konstruktimin e një spitali tjetër të madh, El-Adudi, i cili kishte njëzet e katër mjekë të brendshëm, një bibliotekë mjekësore shumë të madhe, salla leksionesh dhe qindra studentë nga të gjitha anët e botës muslimane. Ishte Ibn Ebu Usejbi'eh (668/1269) ai i cili e ruajti këtë dhe informacione të tjera të shumta rreth mjekësisë, spitaleve dhe mjekëve islamë në librin e tij *Tabekatu'l-Etibba*, një histori e mjekësisë dhe një vjetar i njerëzve të saj të shquar.

Mjekësia islame u nda në dy pjesë kryesore: teorike dhe praktike. Nën të parën, njohja u nda në pesë disiplina. Sipas fiziologjisë u njohën shtatë elemente përbërëse të trupit të njeriut, secili nga të cilët u bë objekt i një disipline të specializuar. Pjesa praktike u nda në terapeutikë apo shkencën e kurimit të sëmundjes, dhe higjienë apo mjekësi parandaluese. E para u nda në kirurgji, terapi narkotike, terapi dietetike dhe terapi regjimentale, e cila përfshiu masa të tilla si kauterizimin, diaforën, vjelljen, ventuzën, masazhin, ushtrimin fizik, trajti-

min me kompresa të ngrohta, purgativin, flebotomin [hapjen e venës], vënien e kupave, etj. Këtyre muslimanët iu shtuan në shekullin që pasoi specializimet e stomatologjisë, obstetrikën, gjinekologjinë, oftalmologjinë, pediatrinë dhe psikiatrinë. Praktika e tyre udhëhiqej nga një betim i zgjeruar hipokratik, i cili kombinonte shërbimin mjekësor me devocionin ndaj Zotit.

Parandalimi i shëndetit të sëmurë u vlerësua si kërkimi i ekuilibrit dhe harmonisë midis gjashtë çifteve të të kundërtave: ekskretioni dhe retensioni, lëvizja dhe pushimi psikik, lëvizja dhe pushimi trupor, gjumi dhe pagjumësia, ushqimi dhe pirja e tepërt apo e paktë dhe ajrosja e tepërt apo e paktë. Muslimanët ia kushtuan një pjesë të madhe të talentit të tyre mjekësor mjekësisë parandaluese, me besimin se ajo ishte më e rëndësishme sesa shkenca e terapeutikës. Mjeku Ali ibn Abbasi ia kushtoi tridhjetë e një kapituj të librit të tij *Es-Sina'eh et-Tibbijjeh* (Profesioni i Mjekësisë) parandalimit të sëmundjes dhe ruajtjes së shëndetit të mirë.

Me qëllim që t'ua mësonin anatominë studentëve të tyre, kolegjet muslimane të mjekësisë përdorën autopsinë e trupave të vdekur, siç kanë konfirmuar një numër njoftimesh. Për shembull, në librin e tij *El-Ifadetu ve'l-I'tibar*, Abdu'l-Latif el-Bagdadi njofton se ai kishte mundësi të hynte në një grumbull të madh skeletesh dhe kufomash njerëzore, nga të cilat ai mësoi të vërteta të kundërta me ato që ai kishte lexuar në librat e Galenit dhe të tjerëve. Pohimi se *sheriati* ua kishte ndaluar autopsinë muslimanëve nuk është i vërtetë; mbasi *sheriati* e lejon të ndaluarën nëse ajo të çon drejt së mirës së njerëzve. Muslimanët e mëvonshëm gjatë dekadencës së tyre e ndalën së praktikuari autopsinë dhe e justifikuan veprimin e tyre duke marrë si pretekst ndalimin e *sheriatit*. Falë perceptimit të gjeneratave të mëhershme, autopsia u praktikua, anatomia u mësua dhe kirurgjia u zhvillua. Helef Ebu'l-Kasim ez-Zehravi (vdiq më 414/1013) ishte kirurgu më i madh i shekullit të tij. Ai shkroi *Et-Tesrif Limen Axhiza ani't-Te'lif* dhe ia kushtoi një pjesë të madhe të tij kirurgjisë dhe instrumenteve dhe praktikave të saj. Ai ishte shpikës i metodave për copëtimin dhe nxjerrjen e gurëve nga veshka apo fshikëza.

Muslimanët ishin të parët që zbuluan se epidemitë përhapen nga ngjitja nëpërmjet prekjes dhe ajrit. Prekja e rrobave të pacientit gjithashtu çon në ngjitjen e sëmundjes. Ata ishin të parët që përdorën anestezinë në kirurgji, të cilën ata e quajtën *el-murkid* (ajo e cila të vë në gjumë), duke futur një sfungjer të lagur me lëng në hundën dhe gojën e pacientit. Ata ishin gjithashtu të parët që kauterizuan plagët në kirurgji dhe që ndalën rrjedhjen e gjakut duke përdorur akullin apo ujin e ftohtë.

Disa nga mjekët më të mëdhenj që nxori bota muslimane ishin:

Ebu Bekr Muhammed er-Razi (vdiq më 311/932) ishte pa dyshim mjeku më i madh i botës në Mesjetë. Ai e filloi karrierën e tij si një muzikant (lutanist), më pas iu kthye studimit të filozofisë nën Ebu Zejd el-Belhin dhe së fundi iu kthye mjekësisë në spitalin e Bagdadit. Atje, ai shkroi librin e tij *El-Muxherrebat*. Në 290/902, me ftesën e Mensur ibn Is'hakut, ai u shpërngul në Er-Rejj për të drejtuar spitalin e tij. Atje, ai shkroi pjesën më të madhe të librave të tij mjekësorë dhe ia dedikoi ato patronit që e përkrahte, duke e titulluar njërin prej tyre *Et-Tibbu'l-Mensuri* për nder të tij. Ai gjithashtu shkroi një libër mbi psikiatrinë, të cilin e titulloi *Et-Tibbu'r-Ruhani*. Ai ishte i pari që insistoi që studentët e tij të vazhdonin studimet pasuniversitare në mjekësi me qëllim që të pasuronin disiplinën. Libri i tij kurorëzues ishte *El-Havi fi't-Tibb*, një enciklopedi e të gjithë dijes mjekësore të epokës së tij. Ky libër u përkthye në latinisht nga Ferexh ibn Selimi dhe u botua në 1486 e.s., dhe ishte libri i parë mjekësor i botuar ndonjëherë në Evropë. Ai ishte i pari që përdori muzikën për të shëruar pacientët e tij. Ai i renditi studentët e tij në rrathë koncentrikë përreth pacientëve, ashtu që të gjithë të mund të merrnin pjesë, dhe që t'u bënte të mundur studentëve më të rinj (rrethit më të jashtëm) për të mësuar nga studentët më me përvojë (rrethi më i brendshëm). Për herë të parë në historinë njerëzore, ai e dalloi sëmundjen e lisë nga sëmundja e fruthit. Ai e themeloi pediatrinë si një disiplinë të pavarur dhe shkroi një manual mbi këtë temë. Ai zbuloi lidhjen e goditjes së diellit me qarkullimin e gjakut dhe botoi disa libra mbi cilësitë kimike të elementeve – minerale, shtazore dhe bimore – dhe mbi mundësitë e tyre për të kuruar sëmundje të caktuara.

Ebu Ali Husejn Ibn Sina (vdiq më 428/1037) ishte i famshëm edhe si mjek, edhe si filozof. Libri i tij *El-Kanun fi't-Tibb* ishte më i rëndësishmi që ishte shkruar ndonjëherë. Ai qëndroi referenca themelore në mjekësi për shekuj dhe nuk e lëshoi vendin e tij të superioritetit deri në shekullin e nëntëmbëdhjetë, duke qenë manuali standard i mjekësisë në botë mbi 700 vjet. Ibn Sina, kudo që udhëtonte, kryente eksperimente dhe ekzaminonte të dhënat mjekësore dhe rastet e freskëta për të konfirmuar



Foto 18.18 Dy busolla të Kibles. Iran, fundi i shekullit të 19.

zbulimet e tij të mëparshme. Ai drejtoi operacione kirurgjike për trajtimin e indit kanceroz dhe vërtetoi efektin e muzikës në shërimin e pacientëve. Oborri princor i Hamedanit në Alepo e zgjeroi patronazhin për të, por mendimet e tij metafizike dhe arroganca personale nuk kontribuuan në ndonjë sukses politik. Shpesh, atij i duhej të arratisej dhe të duronte asgjësimin e librave të tij filozofikë. Ibn Sina zbuloi se ulcera e stomakut mund të formohej nga një prej dy shkaqeve: nga një shkak psikik, i tillë si shqetësimi apo depresioni, dhe nga një shkak material apo organik që vepron në stomak. Ai e diagnostikoi kancerin dhe inkurajoi mjekimin e hershëm nëpërmjet operimit kirurgjik.

Helef ibn Abbas ez-Zehravi (vdiq më 414/1013) u lind, u rrit dhe u edukua në Kurtubeh (Kordobë). Ai u emërua në ez-Zehra, në qytetin e ri mbretëror të ndërtuar nga El-Nasiri, nipi i Abdu'r-Rrahmanit, themelues i dinastisë emevite në Spanjë. Atje, ez-Zehravi jetoi dhe punoi derisa vdiq. Nga librat e tij ka mbijetuar vetëm një. Në librin e tij *Et-Tesrif Limen Axhiza An et-Te'lif*, ai përfshiu një traktat mbi kirurgjinë, trajtimi i parë i pavarur për këtë temë, me mbi 200 vizatime të instrumenteve kirurgjike dhe operacioneve kirurgjike që kishte drejtuar. Ai citohet gjerësisht nga kirurgët evropianë deri në fund të shekullit të gjashtëmbëdhjetë.

Ebu'l-Velid Muhammed Ibn Rushdi (vdiq më 595/1198) ishte mjek, filozof dhe gjykatës. Ibn Rushdi e ndau njohjen mjekësore në shtatë degë: anatomia; shëndeti dhe gjendjet e tij, sëmundja dhe llojet e saj; simptomat e sëmundjes dhe shëndetit; instrumentet e shëndetit si ushqimi dhe ilaçet; metodat e ruajtjes së shëndetit; dhe metodat për largimin e sëmundjes. Ai ishte i pari që zbuloi dhe vlerësoi rolin e ushtrimeve fizike në ruajtjen e shëndetit.

Farmakologjia dhe kimia

Nën patronazhin e Islamit, farmakologjia u nda nga mjekësia dhe arriti status të pavarur si një disiplinë dhe profesion. Ky proces rritës filloi në shekullin e parë sipas Hixhretit, kur emeviti Halid ibn Jezid mësoi dhe adoptoi përgatitjet mjekësore të Shkollës Greke të Aleksandrisë. Xhafer es-Sadiku (vdiq më 140/757) e mësoi këtë traditë greke nga Halidi. Xhabir ibn Hejjani, el-Kindiu dhe er-Raziu, i kontribuuan që të gjithë në mënyrë të rëndësishme disiplinës, e cila u përsos dhe u vendos si një shkencë e pavarur nga el-Biruniu (vdiq më 443/1051), i cili e përkufizoi disiplinën, vendosi metodat dhe parimet e saj dhe shkroi tekstin më të kompletuar për të. Deri atëherë, farmacistët muslimanë mbështeteshin në dy farmakope [lista barnash] me të njëjtin titull, *El-Ekrebedhin*, shkruar nga Sabur ibn Sehli (vdiq më 255/868) dhe Ibnu't-Tilmidhiu (vdiq më 560/1164). Muslimanët përgatitën acidin nitrik, acidin sulfurik, acidin nitro-hidroklorik; ata zbuluan kaliumin dhe përgatitën nitratin e tij, si edhe nitratin e argjendit. Ata gjithashtu përgatitën klorurin dhe oksidin e zhivës, sulfatin e hekurit, acidin borik, dhe një numër të madh të produkteve të reja kimike.

Sa i përket farmakologjisë vegjetative, farmacistët muslimanë filluan me *Materia Medica* të Dioskoridit dhe shpejt përvetësuan dijen e Indisë, Persisë dhe të botës mesdhetare. Ata u dhanë emra arabë atyre bimëve apo ilaçeve shëruese, të cilat ata i njohën për herë të parë, dhe shumë njihen ende me emrat e tyre arabë. Libri i Dioskoridit, i plotësuar nga shtesat e studiuesve muslimanë, mbeti i pasfiduar në autoritetin e tij deri në kohën e Ibnu'l-Bejterit nga Malaga, i cili jetoi në mes të

shekullit të shtatë/trembëdhjetë. Pas përfundimit të kërkimeve të tij, të cilat përfshinë vizitat në Bizant, Greqi, Itali dhe rajone të tjera evropiane, Ibnu'l-Bejteri nxori librin e tij *El-Mugni fi'l-Edvijeh*, të cilin ai ia paraqiti mbretit Salih el-Ejjubiut, në Kajro. Ai e pasoi këtë libër me dy vepra të tjera – *Xhami Mufredatu'l-Edvijeh ve'l-Agdhijeh* dhe *Mizanu't-Tabib*.

Një tjetër famakologjist i madh musliman, i cili ishte bashkëkohës i Ibnu'l-Bejterit, ishte Reshidu'd-Din Ibnu's-Suri (vdiq më 639/1241), i cili jetoi në provincat lindore. Ai ishte aq i përpiktë në kërkimin e tij saqë merrte me vete një piktor me përvojë dhe shkonte në fusha dhe male dhe regjistronte çdo specie të rëndësishme të bimëve mjekësore, duke pasur me vete piktorin që i pikturonte për t'i përfshirë në librin e tij.

Disa farmakologjistë dhe kimistë të tjerë të mëdhenj të botës muslimane ishin:

Xhabir ibn Hejjani (vdiq më 193/808) çoi jetën e një sufiu asketik dhe e kaloi pjesën më të madhe të jetës në shtëpinë e tij në Damask, ku kishte gjithashtu laboratorin e vet. Ai i kontribuoi aq shumë kimisë saqë vetë disiplinës iu vu nofka "zanati i Xhabirit". Ai shkroi më tepër se 200 libra, prej të cilëve tetëdhjetë në kimi; prej tyre ekzistojnë vetëm pak. *El-Hevassu'l-Kebir* (Libri i Rëndësishëm i Vetive Kimike), *El-Ehxhar* (Mineralet), *Es-Sirru'l-Meknun* (Sekretet e Elementeve), *El-Mevzazin* (Peshat dhe Përmasat), *El-Mizaxh* (Kombinimet Kimike), *El-Hema'ir* (Fermentimi), *El-Esbag* (Ngjyrat) dhe shumë të tjera që ai i botoi me shumicë. Ai ndërtoi një peshore të saktë e cila ishte e aftë për peshimin e elementeve 6.480 herë më të vogla sesa *ratl* (e cila është afërsisht një kilogram). Ai e përcaktoi kombinimin kimik si bashkim të elementeve në grimca shumë të vogla, që nuk mund të shihen me sy të lirë pa e humbur karakterin e tyre, sikurse e zbuloi Xhon (John) Daltoni dhjetë shekuj më vonë. Ai e refuzoi kështu nocionin më të vjetër se kombinimi i shkatërron kombinuesit dhe krijon një element të ri. Ai e përcaktoi në mënyrë të saktë djegien si një proces në të cilin energjia latente në elementin djegës çlirohet duke lënë prapa mbetje të padjegshme. Duke iu përgjigjur dëshirave të Xhafer es-Sadikut, ai shpiku një lloj letre që i rezistonte djegies, dhe një bojë që mund të lexohej natën. Ai shpiku një lëndë shtojcë, e cila kur përdorej në një sipërfaqe hekuri, e pengonte ndryshkjen dhe kur përdorej në tekstil, mund ta bënte atë të padepërtueshëm nga uji. Ai gjithashtu u interesua për prodhimin e çelikut dhe për mbrojtjen e njerëzve nga elementet toksike – bimore, shtazore dhe minerale – dhe shkroi libra rreth të dyve, duke njoftuar rreth eksperimenteve së tij dhe duke paraqitur rezultatet e tyre me shprehje të qarta, të sakta për të mirën e njerëzve. Ai këshilloi që laboratorët kimikë duhet të vendosen larg nga vendet e populluara.

Izz ed-Din el-Xheldekiu (vdiq më 762/1360) ishte përgjegjës për disa kontribute të rëndësishme: se kundrejt gazrave të rrezikshme që dalin nga reaksionet kimike duhet të mbrohemi me anën e përdorimit të maskave; se rrobat, kundrejt sodës kaustike të pranishme në sapun, mund të mbrohen duke përzier një lëndë shtojcë me sodën përpara se ajo të përdoret për bërjen e sapunit; dhe se argjendi ndahet nga floriri duke e tretur atë në acid nitrik, i cili nuk ndikon mbi floririn. Ai insistoi në pastrimin e ujit të dyshimtë me anën e avullimit dhe kondensimit, jo thjesht filtrimit, sepse, ai zbuloi, se procesi i fundit largon vetëm papastërtitë më të mëdha dhe më të dukshme. Midis librave të tij të shumtë ishin dy vellime me mbi 1.000 faqe secili, të titulluar *Nihajetu't-Taleb (?)* dhe *Et-Tekrib fi Esrari't-Terkib*.

Fizika

Filozofët muslimanë e ndanë dijen filozofike në dy grupe kryesore: *El-Ilahijjat* (fjalë për fjalë, teologji), e cila përfshiu *tevhidin*, atributet dhe ekzistencën e Zotit, dhe *et-Tabi'ijjat* (studimet e natyrës), e cila përfshiu trupat materialë dhe lëvizjen e tyre, apo ndryshimin dhe shkaqet e tij. Nxehtësia, drita, zëri, magnetizmi dhe mekanika hynë në ndarjen e fundit dhe atyre iu dha po aq shumë rëndësi sa edhe studimeve teologjike.

Shkencëtarët muslimanë shpikën instrumente për matjen e peshave dhe graviteteve specifike të elementeve. Disa monedha floriri të prera nga muslimanët një mijë vjet më parë, janë zbuluar të kenë një ndryshim peshe prej tre të mijtën e një grami – një fakt që tregon një nivel tepër të lartë të përpikërisë në peshim. Muslimanët gjithashtu shpikën orën me lavjerrës, busullën magnetike dhe astrolabin.

Ibnu'l-Hejthemi (vdiq më 431/1039) u ftua nga el-Hakimi për të vizituar Egjiptin pas një dëshire që ai kishte shprehur dikur për të rritur dobitë e përftuara nga lumi Nil. Pas kontrollimit të lumit përgjatë rrjedhës të tij të gjatë, Ibnu'l-Hejthemi sugjeroi ndërtimin e një mali në Asvan, i cili do t'u

bënte pritë ujërave dhe do ta ngrinte nivelin e tyre për ta rritur sipërfaqen nën ujitje. El-Hakimi, megjithatë, nuk mundi të ngrihej në një nivel të tillë të imagjinatës dhe projekti nuk u shqyrtua seriozisht. Ibnu'l-Hejthemi ishte gjithashtu përgjegjës për përcaktimin e efekteve të presionit atmosferik dhe të forcës magnetike të tokës mbi peshën. Ai shkroi afër 200 libra, 47 nga të cilët ishin në matematikë, 58 në inxhinieri. Arritjet e tij më të famshme ishin në fushën e optikës, ku studimet filluan me refuzimin e pikëpamjes se shikimi shkaktohet prej një rrezeje që lëshohet nga syri, që e godet objektin dhe që kthehet në sy. Ai e studioi fenomenin e dritës dhe ishte i pari që shpjegoi përthyerjen dhe reflektimin dhe formuloi ligjet e tyre. Pa dyshim ai ishte themeluesi i shkencës së optikës, që kombinoi metodat matematike dhe parimet fizike. Libri i tij *El-Menazir* (Bota e Dukshme) formuloi një teori të re të perceptimit vizual, të bazuar në absorbimin nga ana e syve të rrezeve të dritës që dalin nga objekti, që kalojnë përmes bebes së syrit dhe që arrijnë në tru nëpërmjet shikimit apo nervave të syrit. Ibnu'l-Hejthemi caktoi bazën e shpjegimit të ylberit dhe të dhomës së errët, të përpunuar më vonë nga Kemaluddin el-Farisiu, duke vëzhguar sjelljen e dritës që kalonte përmes sferave prej qelqi, të dritës së një dielli dhe të një gjysmëhëne të eklipsuar, dhe dritën nëpërmjet një të çare të vogël të një dhome të errët. Shpjegimi nëpërmjet vëzhgimit dhe eksperimentimit, dhe kristalizimi i rezultateve nëpërmjet formulës matematike e bëri punën e tij prototipin më të mirë të metodës shkencore islame.

Matematika dhe astronomia

Ndoshta karakteristika më dalluese e kontributit të muslimanëve në shkencat ekzakte ishte vizioni i tyre për lidhjen midis matematikës, gjeometrisë dhe astronomisë. Ky vizion iu kumtua atyre nga Kur'ani, i cili pohonte: "Ne do t'u bëjmë atyre të mundshme që të shohin argumentet Tona në horizonte dhe në veten e tyre derisa t'u bëhet e qartë se ai (Kur'ani) është i vërtetë" (Kur'an 41:53). Qiejt dhe toka u rregulluan me drejtësi, dhe u bënë të dobishme për njeriun, duke përfshirë diellin, hënën, yjet, ditën dhe natën. Çdo trup qiellor lëviz në një orbitë të caktuar për të nga Zoti dhe nuk shmanget kurrë, duke e bërë universin një kozmos të rregullt, jeta dhe ekzistenca, zvogëlimi dhe zgjerimi i të cilit, janë të përcaktuar plotësisht nga Krijuesi (Kur'an 30:22). Duke u bazuar mbi këtë vizion, astronomët muslimanë ndërtuan pikëpamjen e tyre për qiejt. Ai ishte kriteri me anën e të cilit ata shoshitën me hollësi dijen që ata kishin grumbulluar nga bota paraislame, veçanërisht nga Mesopotamia, ku astronomia ishte mjaft e avancuar. Astronomia paraislame ishte një fushë në të cilën qe përhapur mitologjia dhe muslimanëve iu desh ta spastronin atë nga miti. Islami filloi një betejë të rreptë kundër astrologjisë. Astrologët ushtronin një profesion të ngritur mbi falsitetin. Ata janë fals madje edhe kur predikimet e tyre janë të vërteta, thoshte Pejgamberi. Besimi kur'anor i astronomëve muslimanë ishte motivimi dhe udhërrëfyesi i tyre kryesor. Duke ia atribuuar të gjithë shkakësinë dhe të gjithë lëvizjen Zotit, dhe duke e perceptuar dominimin e Tij si të modeluar dhe të pandryshueshëm, u përmbushën kushtet e domosdoshme për një astronomi shkencore dhe qiejt u bënë objekt i ekzaminimit objektiv. Muslimanët e përdorën dijen që ata trashëguan nga antikiteti klasik, Persia dhe India; dhe ata e zgjeruan dhe e transformuan atë trashëgimi me kreacionet e vetë atyre.

Për sa i përket teorisë së numrave, Thabit bin Kurreh u nda nga trashëgimia euklidiane duke propozuar teorinë e numrave të pafundmë që ishin pjesë e vargjeve të tjera të pafundme të numrave. Umer Hajjamit (Kajami) (vdiq më 525/1130) dhe Nasiru'd-Din et-Tusi (vdiq më 645/1247) ia dolën mbanë në formimin e formulimeve në të cilat madhësitë shpreheshin me numra. Në fushën e aritmetikës, muslimanët dhanë një kontribut të rrallë. India zotëronte një numër formash për shprehjen



Foto 18.19 Kiblename (doracak i Kibles). Stamboll, 1808.



Foto 18.20 Astrolab. Maroko, shekulli 18.

e numrave, të cilat muslimanët i mësuan. Ata i kombinuan disa dhe i riorganizuan ato në dy seri, duke e emëruar njërën seri "indiane" dhe tjetrën "gubari." Ata i përdorën të dyja. E dyta u adoptua nga perëndimorët për shkak të përdorimit të saj të gjerë në Spanjë dhe në Afrikën Veriore dhe numrat e kësaj serie u quajtën nga perëndimorët "numra arabë". Më e rëndësishmja ishte shpikja, nga ana e muslimanëve, e një simboli për zeron (indianët e kishin bërë zakon ta linin vendin bosh!), dhe emërtimi i saj, duke u qua0jtur *sifr* (shifër, zero). Ata më pas i organizuan numrat në sistemin dhjetor ku pozicioni shifror fitonte një vlerë numerike përveç vlerës së brendshme të vetë atij. Ky zhvillim ishte i një rëndësie vendimtare për përparimin e të gjithë shkencave të natyrës. Përpara tij, numrat shpreheshin me fjalë me prapësim të gishtave për të kompletuar një veprim. Muhammed ibn Musa el-Havarizmi (vdiq më 236/850) ishte matematikani që futi për herë të parë sistemin e simboleve që paraqisnin nëntë numra dhe ishte shpikësi i *sifrit* apo zeros për të paraqitur mungesën e ndonjërit. Ai ishte gjithashtu i pari që shprehu vlerën numerike me anën e pozicionit shifror. Dy sistemet, njëri që paraqiste numrin me anën e një simboli më mirë sesa me një fjalë, dhe tjetri që shprehte vlerën me një pozicion shifror, u vazhduan në veprën e Ibrahim el-Uklidisiut, dhe u popullarizuan nga Gijath ed-Din Xhemshid el-Kashiu. Ai më pas u shpërnda në Evropë. Ishte el-Havarizmi i cili shpiku *el-xhebr* apo algjebrën. Ai e quajti disiplinën e re *el-Xhebr ve'l-Mukabeleh* ("lidhje dhe pranëvënie") për të përshkruar atë që ndodh në llogaritjen algjebrike. Muslimanët gjithashtu shpikën simbolin për të shprehur çdo madhësi të panjohur, pra x (apo s, që vlen për *shej* arabisht), e cila u adoptua prej Evropës nga spanjishtja që thjesht e kishte transliteruar atë nga arabishtja.

Në astronomi, muslimanët jo vetëm e pastruan fushën prej miteve, por ata gjithashtu mohuan se vrojtimet dhe llogaritjet e grekëve ishin përfundimtare. Duke i deklaruar të gjitha ato eksperimentale dhe të mundshme, ata hapën dyert për rishikimin e tyre. Një prej sukseseve të tyre më të rëndësishme u arrit nga Fahr ed-Din er-Raziu (vdiq më 606/1209), i cili e vuri në pikëpyetje pohimin e Aristotelit se yjet ishin të palëvizshme dhe të baraslarguara prej tokës, si edhe pohimin se lëvizjet e trupave të tjerë qiellorë ishin të gjitha të njëjta. Në komentimin e tij mbi fragmentin kur'anor 2:258, er-Raziu pohoi se nuk kishte dëshmi se e kundërta nuk mund të ishte e vërtetë, se lëvizja reale e trupave qiellorë mund të ishte e ndryshme nga ajo që është e vëzhgueshme me anën e shqisave të pandihmuara. Deklarata klasike, megjithatë, i përket el-Biruiut: "Në këto dhe çështje të ngjashme njeriu duhet të mbështetet tek eksperimentimi dhe të bazohet vetëm mbi shqyrtimin e hollësishëm të të dhënave apo rezultateve."[5]

Një libër grek mbi astronominë, që i atribuohej Hermes Trismegistusit, ishte i pari që u përkthye në arabisht në vitin 125/742. El-Mensuri, halifi i dytë abbasid, e vlerësonte astronominë me aq ndërim saqë e ftoi astronomin persian Nevbeht për të qenë shoqëruesi i tij i vazhdueshëm; dhe kur ky i fundit vdiq, emëroi të birin në vendin e tij, bashkë me Ibrahim el-Fezariun, djalin e tij Muhammed, Ali Ibn Isa el-Astrolabiun dhe të tjerë. Në 156/772, halifi e autorizoi Ebu Jahja el-Batrikun për të përkthyer në arabisht librat e Ptolemeut dhe të burimeve të tjera greke, të cilat ai i kishte kërkuar nga perandori bizantin, dhe Muhammed el-Fezariun e autorizoi për të përkthyer librin Sind-Hind, i cili përmbante dijen e Indisë në të njëjtën fushë. Këto përkthime u përdorën nga el-Havarizmi për të nxjerrë *zixhin* e tij të famshëm apo *Tabelën e llogaritjeve që tregonin pozicionet e trupave qiellorë*. Prej atëherë e në vazhdim filloi një garë e gjerë për trashëgiminë e të gjithë diturisë së mëparshme, të cilën muslimanët e përvetësuan dhe e korrigjuan. Këto libra i vendosën muslimanët në kufijtë e astronomisë, sikurse edhe në shkencat e tjera; dhe ata filluan detyrën kreative të transformimit të tyre në

shkencat moderne që ne njohim sot. Muslimanët përvetësuan observimin, testimin dhe matjen. Ata ishin të parët që vizatuan dhe matën hapësirat mbi sipërfaqen e tokës, të cilën ata e morën në formën e një sfere; ata ishin të parët që bënë matjen e shtrirjes së një grade gjatësore dhe gjerësore, dhe ishin të parët që paraqitën lëvizjen e planetëve në lidhje me diellin. Ebu'l-Vefa el-Buzexhani (vdiq më 338/998) zbuloi i pari gabimin në lëvizjen e hënës, dhe el-Batani llogariti gjatësinë e vitit diellor dhe e llogariti atë gabim për dy minuta dhe njëzet e dy sekonda. Gjatë kohës së emevitëve u ndërtuan disa observatorë; el-Me'muni e kompletoi një në Malin Kejsun afër Damaskut, dhe një tjetër në esh-Shemmasijjeh në Bagdad. Më vonë, observatorët muslimanë u përhapën anembanë provincave dhe bënë një numër zbulimesh dhe matjesh të rëndësishme. Observatori më i madh, në botën e njohur atëherë, u ndërtua në Merageh në vitin 657/1258, nën drejtimin e Nasiru'd-Din et-Tusiut, i cili e pajisi atë me një numër instrumentesh astronomike të ndërtuara për të nga ekipi i astronomëve më të mirë, të cilët ai i kishte mbledhur nga të gjitha anët e botës muslimane. Observatorë të tjerë që u shquan për zbulimet e tyre dhe/apo përpikërisë së llogaritjeve të tyre ishin ato të Ibnu'sh-Shatirit dhe el-Bettaniut në Damask, të ed-Dinaveriut në Isfahan, të el-Biruniut në Gazneh dhe të Ulug Bakut në Samarkandë. Me pak fjalë, mund të thuhet pa hezitim se bota u detyrohet muslimanëve për ruajtjen e dijes së të lashtëve, për korrigjimet e rëndësishme, për shpikjet dhe zbulimet e reja, për themelimin e astronomisë si një shkencë empirike dhe për pastrimin e disiplinës nga magjia dhe miti.

Gjeografia

Kur'ani i urdhëroi muslimanët që të udhëtojnë nëpër tokë në kërkim të shablloneve të Zotit në natyrë dhe në çështjet e burrave dhe të grave. Ligji islam urdhëron se çdo musliman duhet ta gjejë *kiblen* (orientimin drejt Mekës) për kryerjen e ritualeve, gjë që e bën të nevojshme njohjen e gjeografisë. Ai gjithashtu porositi udhëtimin për në Mekë për pelegrinazh, i cili, përpara kohës së trenit dhe aeroplanit, e bënte të nevojshme njohjen gjeografike të vendeve që do të përshkoheshin. Kjo dije gjeografike u popullarizua për shkak të përsëritjes së këtyre ritualeve dhe të kryerjes së tyre si nga të fuqishmit dhe të pasurit, ashtu edhe nga të ulëtit dhe të varfrit. Muslimanët ishin tregtarë dhe udhëtarë të etur, të patrembur prej rreziqeve dhe peripecive të zakonshme të udhëtimeve të gjata. Ata inkurajoheshin prej përhapjes së përbotshme të Islamit, të gjuhës arabe si mjet të komunikimit dhe të etikës islame, e cila vendosi vlerësim të lartë për mikpritjen dhe mbarëvajtjen e udhëtarit. Në të vërtetë, Islami e lehtësoi udhëtarin prej një numri detyrash religjioze, të tilla si të agjëruarit apo të kryerit e *salatit* në kohë. El-Makdisi shkruante se gjeografia është një parakusht absolut për tregtarin, udhëtarin, sulltanin, gjykatësin dhe *fakihun* (juristin). Ashtu si edhe në rastin e astronomisë, muslimanët ishin ata që e çliruan gjeografinë nga miti dhe që e shkruan dhe e ngritën atë në statusin e një shkence empirike. Në hyrjen e librit të tij *Muruxhu'dh-Dheheb ve Me'adinu'l-Xhevher*, el-Mes'udiu (vdiq më 346/957), shkruante: "Çdo vend ka sekretet të cilat i njeh vetëm populli i tij. Njoftimet e atyre që nuk e kanë vizituar atë dhe që janë bindur duke besuar atë që është thënë rreth atij vendi nga të tjerët, nuk mund të jenë të njëjta për studime empirike me ato të atyre të cilët kanë udhëtuar atje, të cilët kanë qenë dëshmitarë dhe kanë nxjerrë çdo fakt dhe janë siguruar për çdo të dhënë." Ai e kritikoj Ebu Jezid el-Belhiun për "njoftime rreth vendeve që ai nuk i kishte vizituar kurrë, për të dhëna që ai nuk i kishte parë kurrë." Urdhrat kur'anorë i përgatitën muslimanët për të eksploruar tokën dhe për të siguruar të vërtetat gjeografike për të mirën e njerëzimit. Tregtia e tyre në kohët paraislame i kishte përgatitur tashmë ata për mision. Ata ishin ekspertë në udhëtimet përmes shkretëtirës; ata lundronin detet midis Arabisë, Afrikës Lindore, Indisë dhe Azisë Juglindore dhe mësonin artet e lundrimit ditë e natë.

Si rrjedhim, nuk është çudi që muslimanët paraqitën një trashëgimi të pasur të dijes gjeografike. Përshkrimet e tyre të vendeve dhe të popujve kanë hyrë në harta, si edhe në tekste. Tekstet e tyre ishin rezultat i vëzhgimit të drejtpërdrejtë dhe konfirmimit në vendin e ngjarjes. Hartografia e tyre u zhvillua, si edhe njohja e tyre e tokës u zgjerua. El-Havarizmi (236/850) ishte i pari që nxori një gjeografi të përgjithshme; dhe Ebu'l-Kasim Abdullah Ibn Hurdadhbihu (vdiq më 300/912) dha hartën e plotë dhe përshkrimin e udhëve kryesore tregtare të botës muslimane në librin e tij *El-Mesalik ve'l-Memalik*. Më vonë, muslimanët filluan të nxirrnin atlaset e vendeve të tyre për përdorim popullor dhe profesional. Të tillë ishin librat e Is'hak el-Istarfiut (vdiq më 322/934), Ahmed el-Belhiut (vdiq më 322/934), Muhammed Ibn Hevkalit dhe Muhammed el-Mekdisiut (vdiq më 493/1101). El-Mekdisiu ishte i pari që nxori harta me ngjyra natyrale me qëllim që ta bënte më të kapshme njohjen gjeografike. Kurorëzimi i arritjeve muslimane në

gjeografi u arrit në shekullin gjashtë/dymbëdhjetë pas zbulimit të mënyrave për të kryer matjet e sakta të sipërfaqes të tokës. Në këtë kohë, ata filluan të paraqesin harta të tërë botës së njohur. Kjo periudhë arriti apogjeun e saj me veprën e esh-Sherif el-Idrisiut (vdiq më 562/1166), të cilit iu kërkua nga Roxheri (Roger) II, mbreti norman i Sicilisë, që të paraqiste hartën e botës së njohur të asaj kohe. El-Idrisiu mori një sferë prej argjendi, me peshë 400 rotolë (afërsisht 400 kg) dhe vendosi mbi të shtatë kontinente, liqenet dhe lumenjtë e tyre, qytetet, rrugët, malet, fushat, udhët tregtare dhe shënoi mbi secilën distancën, lartësinë, apo gjatësinë e matur. El-Idrisiu shkroi librin: *Nuzhatu'l-Mushtak fi Ihtiraki'l-Afak* për ta shoqëruar rruzullin e parë tokësor të ndërtuar ndonjëherë. E njëjta periudhë ishte dëshmitare e një vale udhëtarësh të mëdhenj, të cilët lanë një trashëgimi të pasur të përshkrimeve gjeografike të vendeve që ata vizituan dhe të përshkrimeve antropologjike të popujve të tyre. Midis tyre ishin Ibn Xhubejr (vdiq më 614/1217), Jakut el-Hemevi (vdiq më 626/1229), Abdu'l-Latif el-Bagdadi (vdiq më 629/1231), el-Kazvini (vdiq më 682/1283), Ebu'l-Fida (vdiq më 732/1331) dhe Ibn Baztuteh (vdiq më 779/1377).

SHËNIME

* Ndërtesë me arkitekturë specifike, nga periudha selxhuke dhe osmane, që ka kryer funksionin e shtëpisë së shëndetit dhe shkollës së mjekësisë, pjesë kjo e kompleksit të xhamisë dhe medresesë. (shën. i red.)

1. Kur'an 39:9, 35:28.

2. I. R. al-Faruqi dhe Umer A. Naseef, *The Social and Natural Sciences* (Londër: Hodder & Stoughton), 1981).

3. Po aty.

4. Një prej eksperimenteve më të hollësishme të skicuara për të vërtetuar gravitetet specifike të elementeve ishte pjesë e veprës mbi *tevhidin*, e titulluar *Sherhu'l-Mekasid* prej Sa'd ed-Din el-Teftezaniut (vdiq më 792/1389).

5. Cituar sipas Xhelal A. H. Musa, *Minhaxh el-Behth el-Ilmi* (Bejrut: Daru'l-Kitab, 1392/1972), f. 259.

Kapitulli 19

Arti i letrave

MATRICA E ARABISHTES

Disiplina e historisë së religjioneve na njofton se të gjitha shpalljet duhet të jenë kontekstuale, të përshtatshme me mjedisin në të cilin ato zbritën. Përndryshe, mesazhi i pejgamberit do të binte në vesh të shurdhët dhe qëllimi hyjnor do të asnjanësohej. Në vigjilje të pejgamberisë së Muhammedit, mekasit dhe arabët përgjithësisht nuk kishin asgjë që të mund të shërbente si matricë për shpalljen përveç gjuhës së tyre dhe shijes për përsosuri letrare, të cilën ata e kishin të zhvilluar. Gjuha e tyre kishte përftuar një kapacitet të rëndësishëm për të shprehur sfera të gjera të eksperiencës; ajo kishte krijuar fjalë që i përkonin çdo realiteti. Ajo dallonte midis deve të moshave të ndryshme, leshit të ndryshëm, ngjyrave të ndryshme dhe numrit të ndryshëm të pasardhësve, si edhe midis topografive të panumërta të shkretëtirës, duke i dhënë secilës një emër të ndryshëm. Ajo dallonte orët e ditës dhe natës, ndodhjen e tyre gjatë muajve, dhe secilës i dha një emër të ndryshëm. Arabishtja ishte aq e pasur në emra dhe mbiemra, sa që elokuenca u përcaktua si harmonia midis shprehjes dhe realitetit ashtu siç paraqitej në vetëdije. Roli i artistit letrar ishte ai i seleksionimit, nga një pafundësi mundësish, i fjalës më të përshtatshme për idetë e duhura. Përveç kësaj, arabët kishin krijuar poezinë arabe, një formë të shprehjes letrare që kishte shënuar shkallën përfundimtare të disiplinës në mjeshtërinë e letrave.

KUR'ANI SI LETËRSI MADHËSHTORE

Kjo përgatitje gjuhësore dhe letrare shërbeu si kusht paraprak për zbritjen e Kur'anit. Kur'ani e pohoi veten të jetë dhe prej muslimanëve u vlerësua si një mrekulli e formës madhështore që përshtatet në mënyrë absolute me përmbajtjen madhështore dhe që shkakton efekt madhështor. Kjo mrekulli estetike apo letrare e Kur'anit u pranua nga të gjithë muslimanët si dëshmi për autorësinë e tij hyjnore. Me qëllim që të pranohej dhe të vlerësohej si një mesazh nga Qielli, njerëzit, të cilëve iu adresohej Kur'ani, duhej të ishin në një nivel të tillë të zhvillimit letrar saqë ta perceptonin se ai nuk ishte vepër njerëzore. Fenomeni historik i *i'xhaz el-Kur'an*, sfidimi nga ana e Kur'anit për të krahasuar ndonjë pjesë të tij për nga bukuria letrare, e bëri të domosdoshme që arabët që do të mateshin në garë, si edhe ata që do të vlerësonin dhe gjykonin garën, të kishin aftësinë për të njohur përsosmërinë letrare të asaj që do të paraqitej. Pa atë, s'ka dyshim se Kur'ani nuk do të mund të kishte ushtruar fuqinë e tij të jashtëzakonshme, të mrekullueshme, magjepsëse, prekëse dhe mallëngjyese. Dhe pa këtë fuqi, arabët nuk do ta kishin pranuar atë si hyjnor. Rasti i pejgamberisë së Muha- mmedit është unik sepse ai e mbështeti rastin e tij në diçka letrare, jo fizike, dhe e bëri vërtetësinë apo vlefshmërinë e pohimit të tij, vetë hyjninë e burimit të tij, të varur në fillin e bukurisë letrare. Karakteri madhështor i këtij mesazhi ishte absolutisht i pakrahasueshëm. Dëgjuesi, i pajisur me

nivelin më të lartë të mundshëm të vetëdijes dhe stërhollimit letrar, e pranoi.

Në të vërtetë, Kur'ani i theu të gjitha normat e përsosmërisë letrare që arabët kishin njohur. Çdo ajet i tij përshtatej dhe i përmbushte normat e njohura letrare – dhe megjithatë i tejkalonte ato përtej masës. Arabët kishin nocionet e idealeve letrare për të cilat gjuha e tyre ishte e aftë, dhe ata kishin dëshmuar me poetët, oratorët dhe *kuhhanët* (shum. i *kahin* apo meshtarit orakullor) e tyre të shumtë, aktualizime pak a shumë perfekte të këtyre normave. Aktualizimi i Kur'anit e tejkaloi çdo gjë që ishte njohur ndonjëherë. Kjo ishte arsyeja se përse ata e vlerësuan atë të jetë i mbinatyrshëm, apo *mu'xhiz*, një sfidë për t'u krahasuar me atë që nuk mund të krahasohet kurrë. Kur'ani i çarmatosi plotësisht kundërshtarët e vet me prezantimin e tij të pastër. Vetë recitimi i tij e mposhti aq shumë rezistencën e tyre, i trazoi dhe i nxiti ata aq shumë drejt pikës më të lartë të mundshme të hovit letrar, saqë ata e pranuan origjinën e tij hyjnore dhe ia nënshtruan veten urdhëresave të tij. Idealet letrare u realizuan – dhe u dërrmuan! – për kënaqësinë më të lartë të arabëve.

NATYRA E MADHËSHTISË LETRARE

Madhështia e formës

Mendjet muslimane iu kushtuan studimit të Kur'anit si vepër letrare dhe u përpoqën që të zbulonin sekretet e bukurisë dhe mrekullisë së tij. Këto ata i quajtën *evxhuh* apo *dela'il el-i'xhaz*, aspekte apo shkaqe që e bëjnë Kur'anin të papërballueshëm dhe të pakrahasueshëm. Pothuajse të gjithë mendimtarët e prekën çështjen në shkrimet e tyre, dhe disa i kushtuan traktate të gjatësive dhe thellësive të konsiderueshme. Midis këtyre autorëve, el-Xhahizi (vdiq më 255/868), Ebu'l-Hasan el-Xhurxhaniu (vdiq më 366/976), el-Kummaniu (vdiq më 384/994), el-Hattabiu (vdiq më 388/996), el-Bakillaniu (vdiq më 403/1013), Abdu'l-Kahir el-Xhurxhaniu (vdiq më 470/1078), Fahru'd-Din er-Raziu (vdiq më 606/1209), ez-Zemlekaniu (vdiq më 651/1253), dhe në kohët moderne, Mustafa Sadik er-Rafi'iu (vdiq më 1355/1937), Muhammed Ahmed Halafallahu dhe Abdul Kerim el-Hatibi, kanë kontribuar me vepra



Harta 57 Grupet etnike në Afrikën Perëndimore.

shumë të rëndësishme. Ekziston unanimiteti për karakteristikat apo manifestimet vijuese të madhështisë kur'anore.

Së pari, Kur'ani nuk është as *shi'r* (poezi), as *sexh'* (prozë e rimuar). E para përbëhet nga vargje identike në skemën e tyre metrike (numër, zgjatje, dhe pozicion të rrokjes) dhe rimë (bashkëtingëllore dhe vokalizim të rrokjes së fundit). E dyta është proza, fjalitë dhe frazat e së cilës theksohen prej një rime e cila mbahet gjatë gjithë veprës. Kur'ani nuk është asnjëra, ndonëse ai përmban diçka prej karakteristikave të të dyjave. Më shumë se i kontrolluar prej tyre, dhe në raste të ndryshme i dhënë pas elokuencës në favor të disiplinës, siç ndodh shpesh madje në shembujt më të mirë, Kur'ani bën përdorimin e lirë të tyre me qëllim që të nxjerrë në pah synimet e tij. Përdorimi nga ana e Kur'anit i elementeve të *shi'rit* dhe *sexhit* është gjithmonë më i miri dhe më elokuenti, por ai nuk është kurrë i tillë sa për të bërë të mundshëm ngjashmërinë apo pështjellimin më të paktë me to. Kjo është arsyeja se përse duhej shpikur një kategori e re për ta klasifikuar Kur'anin përtej poezisë dhe prozës, dhe pikërisht, *en-nethru'l-mutlak* apo prozë absolutisht e lirë.

Së dyti, ajeti kur'anor përbëhet prej fjalëve dhe frazave që i përshtaten domethënieve në mënyrë perfekte. Diksioni i tij është gjithmonë i saktë dhe perfekt në mënyrë absolute. Çdo ndryshim, sado i vogël, është një ndryshim për keq. Asnjë fjalë nuk mund të kapërcehet pa prishjen e rrjedhjes dhe domethënies së vargut. Asgjë nuk mund të shtohet pa tepri apo barrë të huaj mbi të afërtën apo organiken.

Së treti, fjalët dhe frazat kur'anore të një vargu, apo të një pjese të vargut, krahasohen apo vihen në kontrast në mënyrë perfekte me ato të frazës apo vargut paraprijës apo pasues, qoftë në ndërtim, qoftë në domethënie. Rrjedhja e fjalëve të tij shkakton kështu tensionin dhe shpresën më të madhe, qetësinë dhe kënaqësinë më të madhe të mundshme. Kjo cilësi e kompozicionit kur'anor u quajt *tevazun* apo balancë dhe ajo vepron në formën, si edhe në përmbajtjen e tekstit.

Së katërti, fjalët dhe frazat kur'anore shprehin domethëniet më të pasura dhe më të fuqishme në format më të shkurtra. Ai nuk është kurrë fjalëshumë dhe asnjë fjalë nuk është kurrë e tepërt. Çdo parafrazim i një fraze, fjalie apo vargu, kërkon më tepër fjalë dhe gjithmonë shfaqet i zgjatur, artificial, fjalëshumë dhe rrjedhimisht, më pak i fuqishëm, më pak elokuent dhe më pak prekës sesa origjinali kur'anor. Dhe megjithatë shkurtësia nuk është parim absolut për t'u respektuar në çdo rast. Ekzistojnë shembuj në Kur'an në të cilët përsëritja dhe shtrirja janë të domosdoshme. Por atje ato duhet të kenë, dhe në fakt kanë, justifikimin e tyre të veçantë; shkurtësia nuk ka nevojë për justifikim dhe nuk është rregull i përgjithshëm i prozës kur'anore.



Foto 19.1 Një shkrim i shkruar me shkrimin klasik kufi.

Së pesti, krahasimet dhe metaforat, konjuksionet dhe disjunksionet e koncepteve dhe urdhrave, përçojnë tërheqjen më të madhe të mundshme. Ato përplasen me imagjinatën me një forcë të tillë të fuqishme, saqë e lënë atë "pa frymë" në trondítjen dhe magjepsjen e saj. Për këtë cilësi unike të Kur'anit, estetët letrare arabë shpikën termin *bedi'* (madhërishëm kreative) dhe e pohuan atë për frazat dhe shprehjet kur'anore.

Së gjashti, kompozimi kur'anor është gjithmonë i përpiktë, i lidhur bukur, i bërë saktësisht, si një vepër arti me perfeksionim absolut. Rrjedha dhe struktura e tij është krejtësisht e lirë prej zbrazëtirave apo pikave të dobëta. Ekzistojnë shembuj të shumtë ku një fjalë apo një frazë e tërë mungon, por domethënia është gjithmonë e qartë, sado që *sous-entendu*. Fjala apo fraza munguese është hequr në mënyrë të qëllimshme, me qëllim që ta bëjë atë që i paraqitet vetëdijes akoma më të tendosur.

Së shtati, stili kur'anor është i fuqishëm, emfatik dhe ngulmues, si edhe i butë dhe delikat. Lexuesi mund ta ndiejë atë të bjerë si shkëmb mbi të, apo të bjerë me finesë dhe butësi të pafundme. Kjo është arsyeja se përse u quajt *husnu'l-ika* (bukuria e rënies mbi vetëdije). Qoftë kur ai murmurit si një krua i kulluar, qoftë kur godet furishëm si një përrua,



Harta 58 Afrika Perëndimore sot

qoftë kur kërcen dhe hidhet vetë me rrëmbim si një sulm kalorësie, *ikaja* e tij është gjithmonë perfekte.

Së teti, kompozimi kur'anor nuk ka strukturë në kuptimin e zakonshëm të termit. Ai kombinon kohën e tashme, të shkuar, të ardhme, dhe mënyrën urdhërore në të njëjtin fragment. Ai zhvendoset nga fjalimi raportues i personit të tretë tek personi i dytë adresues; nga deskriptivja tek normativja, nga pyetësja tek thirrmorja dhe nxitësja. Ai është përsëritës, ndonëse në çdo përsëritje përçohet një mesazh i ndryshëm. Dhe së fundi, teksti kur'anor nuk është i renditur as tematikisht, as kronologjikisht, mbasi qëllimi i tij nuk është as analiza sistematike, as raportimi, as historiografia. Ai është përmbi gjithçka, fillim e fund, trup i letërsisë në të cilin çdo frazë, varg, grup vargjesh, apo *sure* përbën një njësi autonome, të plotë në vetvete, dhe njësitë janë të lidhura së bashku *seriatim*. Ndryshimi i papritur i kohës dhe tonit ushtron një fuqi më emocionale mbi imagjinatën, dhe e detyron të kuptuarin të lëvizë nga pranimi në pjesëmarrje dhe nga perceptimi në një gjykim që është gjithmonë pohues, duke u pajtuar me Kur'anin. Përsëritja nuk është kurrë e tepërt meqë mësohet dhe theksohet një mësim i ri që bazohet në një aspekt të ri të një ngjarje tashmë të njohur. Asnjë rrëfim i Kur'anit nuk jepet për informacion. Më saktë, familjaritetin e pranuar të dëgjuesit me vijën e përgjithshme të ngjarjes apo ndodhisë, Kur'ani e përdor si mbartës për mësimin e ri që ai synon ta ngulitë në mendjen e dëgjuesit. Së fundi, rrjedha e vazhdueshme e njoftimeve, përshkrimeve, dhënieve të llogarisë dhe leksioneve të Kur'anit synon që të të bindë dhe të të mbushë mendjen me anën e bukurisë dhe forcës së frazave, vargjeve, apo grumbullit të vargjeve të tij. Një person me kompetencën e nevojshme në gjuhën arabe ndoshta mund t'i rezistojë kërkesës së një vargu, apo një grumbulli vargjesh, vetvetiu; por asnjë nuk është i aftë që t'i rezistojë kërkesës që shfaqet nga rrjedha në dukje e pafundme. Rrjedha kur'anore gjeneron një energji që e dëbon mosbindjen e dëgjuesit dhe kokëfortësinë e tij me anën e goditjes së larmishme dhe e bart më në fund atë dëgjues në destinacionin e saj.

Madhështia e përmbajtjes

Madhështia e mesazhit të Kur'anit shprehet në shumë aspekte:

Së pari, Kur'ani e pohon mendimin e shëndoshë dhe arsyeshmërinë si qëndrimin ideal të mendjes njerëzore. Ai mëson çlirimin nga kontradikta, moskoherenca, ambiguiteti; nga paradoksi, miti dhe çdo lloj obskurantizmi. Ai nuk njeh papat, as autoritet kishtar me anën e të cilit të imponojë mendime arbitrare dhe gjykime dogmatike. Me përjashtim të pak urdhrave në lidhje me ritualet, përmbajtja e tij pohon të pajtohet me arsyen, dhe të bartë bazat e saj të arsyeshmërisë dhe të së vërtetës. Kur'ani nuk i paracakton prioritet as shpalljes, as arsyes, por deklaron barasvlerën e tyre, duke i shpjeguar të gjitha mospërputhjet midis tyre ose si një mungesë në të kuptuarit e shpalljes, ose si një gabim në proceset e arsyes. Qëndrimi kur'anor është, si rrjedhim, optimist në lidhje me aftësinë e njeriut për dije. E vërteta, mendon ai, është e njohshme; e pavërteta nuk është kurrë përfundimtare, dhe mund të kapërcehet gjithmonë me njohje më të mirë. Islami, aftësinë për të njohur të vërtetën, e pohon për të gjithë njerëzit dhe e pohon atë si bazë të universalizmit islam. Ai mohon çdo kategorizim të njerëzve, që bën diskriminim midis tyre në lindje për sa i përket aftësisë së tyre, apo për sa i përket lidhjes së tyre me Zotin, Krijuesin e tyre.

Së dyti, Kur'ani e justifikon njeriun ashtu si është, pasi ai është krijuar në më të mirën e formave, i lirë



Harta 59 Afrika Perëndimore: Përqindja e popullsisë muslimane, 2000

nga çdo ngushticë prej së cilës nuk ka dalje. Përkundrazi, Kur'ani e vlerëson njeriun si të aftësuar në mënyrë eminente për ta përmbushur funksionin e tij dhe e përkufizon këtë funksion si mëkëmbësi të Zotit në tokë. Ai nuk e hyjnizon njeriun; as nuk e konsideron atë si masë të të gjitha gjërave. Kjo, gjykon ai, do të ishte ekzagjerim i pastër. Më saktë, Kur'ani pohon se njeriu është qëllimi i krijimit, dhe suksesi i tij moral është objektivi themelor i të gjithë jetës dhe vdekjes. Për këtë qëllim, Kur'ani i konsideron të gjitha krijesat e tjera, duke përfshirë tokën, diellin, hënën, yjet, dhe gjithçka që ato përmbajnë, si të nënshtruara ndaj njeriut. Ai i dhuron njeriut të drejtën e përdorimit dhe shfrytëzimit të gjithçkaje që ekziston. Kështu Kur'ani nuk njeh konflikt të njeriut me Zotin, apo të njeriut me natyrën. Ai e mendon njeriun në tokë, ndonëse e deklaron atë të jetë qëllim dhe kurorëzim i krijimit. Njeriu është i lirë dhe gëzon fuqi të pakufizuara, por ai duhet të jetë përgjegjës, ose e humbet dinjitetin dhe vendin e tij si kurorëzim i krijimit, si mëkëmbës i Zotit. Kjo përgjegjësi është krejtësisht morale; dhe njeriu gjykohet më në fund sipas përputhjes me ligjin moral. Personi, jeta dhe gjykimi i njeriut, janë të gjitha të siguruara me integritet dhe shenjtëri të pacenuar. Ato janë prej vlerës së brendshme. Në të vërtetë, ato nuk do të ishin, në fund të fundit, të vlefshme po të mos ishte vullneti i Zotit, urdhërimi i Tij, i cili është ligji moral dhe

POPULLSIA MUSLIMANE E AFRIKËS PERËNDIMORE

VENDI	POPULLSIA NË MILIONA	PËRQINDJA MUSLIMANE
Benini	3.3	26
Kameruni	7.0	55
Çadi	4.6	85
Gambia	.4	86
Gana	12.0	26
Guineja	4.9	95
Guineja-Bisau	.9	70
Bregu i Fildishtë	5.0	56
Liberia	1.8	30
Mali	6.2	90
Mauritania	1.4	100
Nigeri	5.0	91
Nigeria	91	75
Senegali	4.6	95
Sierra-Leone	3.1	85
Togo	2.4	55
Volta e Sipërme	6.3	70

i cili qëndron sipër njeriut dhe përbën kriterin e vlerës së tij.

Së treti, Kur'ani i bekon dhe u jep shtysë proceseve të jetës, dhe e konsideron kundërshtimin e tyre, më shumë, si një shenjë të shëndetit të sëmurë, sesa të moralshmërisë. Në vetvete, dëshira për ushqim dhe pije, për marrëdhënie seksuale dhe riprodhim, për mirëqenie dhe prestigj, për pasuri dhe fuqi, për kënaqësi dhe bukuri, për shoqërizim dhe familje, për dituri, zotërim dhe përjetësi, janë prirje të nderuara të cilat Zoti i nguliti tek njeriu për t'u përmbushur, jo për t'u luftuar. Bujaria e Zotit në natyrë është për t'u pasur dhe për t'u gëzuar, jo për t'u mohuar. Historia nuk duhet të braktiset, as për Cezarët, as për fatin. Më saktë, ajo duhet kthyer dhe drejtuar nga ana e njeriut drejt përsosurisë morale, fatbardhësisë tokësore dhe lumturisë njerëzore. Dhe me qëllim që të parandalojë ndonjë zhvlerësim të botës për shkak të shpresës së njeriut në Ditën e Ringjalljes, apo frikës së gjykimit, Kur'ani kujdeset që të theksojë se kjo botë është e vetmja "botë" që ekziston; se "bota tjetër" me parajsën dhe ferrin e saj, nuk është alternativë ndaj kësaj bote, kundërpeshë e mjerimeve të kësaj bote. Kur'ani pohon se kjo botë duhet të përdoret prej njeriut, administrator apo mëkëmbës, sikur ajo të ishte e përjetshme; se bota tjetër është vetëm një gjykim dhe një konsumim i gjykimit – një parajsë e lumtur nëse në këtë botë e meriton atë, dhe një zjarr i mundimshëm në rast të kundërt. Kështu, ta mbushësh këtë botë me mirësi, ta bësh tokën një kopsht dhe ta mbushësh atë me njerëz të shëndetshëm dhe të fortë, ta edukosh njerëzimin ashtu që jeta e çdo njeriu të mund të shprehë sa më shumë dhunti, heroizëm dhe shenjtëri të mundshme, dhe të veprosh kështu në liri dhe në përputhje me imperativën morale – këto janë idealet e përpjekjes njerëzore, kriteret e lumturisë dhe meritës njerëzore.

Së katërti, mesazhi kur'anor është edhe i qëllimshëm, edhe veprues. Kriteret e etikës së tij shkojnë përtej qëllimit, përtej përcaktuesve të subjektit. Këto janë sferë e vetëdijes; dhe vetëdija është gjykatësi i vetëm i tyre i aftë. Islami nuk i mohon vlerat personaliste që lidhen me qëllimet dhe vetëdijen. Më saktë, ai i thekson ato, duke pranuar nevojën e moralshmërisë për pastërtinë dhe fisnikërinë e qëllimit. Duke kërkuar kultivimin e tyre, Kur'ani përçon njohurinë më të thellë morale, dhe pikërisht, se vlera morale është funksion edhe i qëllimit, edhe i veprimit. Ai mëson se përpjekja morale duhet të çojë drejt veprimit, drejt determinizmit aktual të kohë-hapësirës. Atje, vetëdija është e paaftë. Ligjit publik dhe gjykatësve iu kërkohet të përcaktojnë atë që është e drejtë dhe e arsyeshme. Mirëqenia publike, drejtësia e kontratave, altruizmi dhe përkujdesja për të tjerët, e drejta e qytetarisë dhe ushtrimi i të drejtave të njeriut, përdorimi i fuqisë për drejtësi dhe për të mirën e botës – *ummetit* – këto janë vulat e shoqërisë kur'anore.

Së pesti, mesazhi i Kur'anit është familja e sigurt. Islami e konsideron njeriun si të përkryer vetëm kur martohet, dhe vetëm kur personi ka marrë vendin e tij në shoqëri, duke gëzuar privilegjet e saj dhe duke përmbushur obligimet e saj. Kur'ani deklaron se martesa është një kontratë civile midis dy partnerëve të barabartë, mirëkuptimi dhe përgjegjësia e të cilëve për kushtet e saj janë konstitutive. Përkujdesja e Kur'anit për suksesin e jetës familjare e çoi atë që ta nënrrethojë me një ligj tepër të detajuar dhe të gjithëmbarshëm, i cili rregullon çdo aspekt të jetës së secilit prej anëtarëve të saj. Sipas pikëpamjes kur'anore, prindërit dhe fëmijët, xhaxhallarët dhe hallat, nipat dhe mbesat, kushërinjtë nga nëna dhe babai, që të gjithë përbëjnë një familje të vetme me të drejta dhe obligime reciproke.

Së gjashti, mesazhi i Kur'anit është universal. Duke iu adresuar të gjithë njerëzve pa dallim, ai i mëson se ata janë të gjithë krijesa të Zotit, të barabartë në krijesshmërinë e tyre, në marrëdhënien e tyre me Zotin, në obligimin e tyre esencial për t'iu bindur Atij dhe për të përmbushur vullnetin Tij, në mëkëmbësinë e tyre për Të. Ai kurrë nuk lodhet duke iu kujtuar atyre se në Ditën e Gjykimit të gjithë njerëzit do të qëndrojnë absolutisht të barabartë përpara ligjit; dhe se secili do të marrë absolutisht atë që i takon, pa zvogëlimin dhe pa shtimin më të papërfillshëm. Sipas Kur'anit, nuk do të ketë as favorizim, as ndërmjetësim; as faj, as meritë në vend të një tjetri apo të një grupi. Mëshira e Zotit nuk është në kundërshtim me drejtësinë; gjykimi i Tij është i drejtë për të gjithë njerëzit. Islami nuk ka përkrahur një status të një "të parapëlqyeri", "të zgjedhuri" apo "të mbeturi", as për muslimanët, as për ndokënd tjetër. Ai e urren çdo lloj të partikularizmit, rendit fisnor, nacionalizmit, racizmit apo etnocentrizmit; dhe mëson se asnjë karakteristikë e lindur nuk fiton ndonjë prioritet për askënd. Çdo njeri duhet dhe do të marrë ekzaktësisht atë që ai e meriton.

Së shtati, mesazhi kur'anor është ekumenik. Kur'ani e fton njerëzimin që ta pranojë mesazhin e tij në mënyrë racionale, në mënyrë kritike dhe në liri. Ai tërheq vëmendjen e njerëzve në shabllonet e

natyrës dhe historisë, dhe i fton ata që ta gjykojnë vetë vërtetësinë e pohimit islam. Ai i urdhëron muslimanët që të jenë pozitivë në misionin e tyre, që të theksojnë vendet e pajtimit dhe t'i forcojnë ato, "për të thirrur në rrugën e Zotit me urtësi dhe këshillë të mirë" (Kur'an 16:125), dhe për të mos e detyruar kurrë, askënd, në çështjen e fesë (Kur'an 2:256). Gjykimi personal i gjithsecilit duhet të respektohet, dhe liria e tij për të besuar dhe për ta rregulluar jetën në përputhje me besimin e tij duhet të nderohet. Kur'ani e deklaron *ummetin* një vëllazëri universale, brenda së cilës mund të veprojnë në të njëjtën kohë një pluralitet sistemesh ligjore dhe kulturore. Mesazhi kur'anor e redukton ndryshimin midis Islamit dhe religjioneve të tjera në një zhvillim shtëpiak, të brendshëm jo të qenësishëm cilindo religjion, dhe iu kërkon studiuesve të të dyja palëve që të zbulojnë rrënjët historike të divergjencës. Ai deklaron se të gjithë njerëzit kanë lindur me të njëjtën fe, se të gjithë njerëzit janë pajisur prej Zotit të tyre me ndjenjën e të shenjtës, se të gjithë janë të aftë për ta njohur të Shenjtin, dhe për të vepruar sipas imperativëve të Tij moralë. Për më tepër, Kur'ani deklaron se të gjithë njerëzit janë marrës të të njëjtit mesazh identik nga Zoti, duke pranuar kështu pjesën më të mirë të religjioneve të tyre si të vërtetë dhe hyjnorë *de jure*. Ky parim e bëri mesazhin kur'anor dhe religjionin e mbështetur mbi të, rrjedhë prej të njëjtit burim me të gjitha religjionet e njerëzimit, një vëllazëri evidente me elemente të shumta dhe ende ekzistuese të religjioneve të tjera, të cilat Kur'ani pohon t'i përkasin atij mesazhi origjinal. Për sa u përket vendeve të mospërputhjes, Islami i identifikoi ato se u përkasin atyre pjesëve të mesazhit origjinal që janë humbur, harruar, keqinterpretuar apo braktisur, qoftë në mënyrë të paqëllimshme dhe të paevitueshme, qoftë në mënyrë të qëllimshme. Mesazhi kur'anor u bën thirrje studiuesve dhe njerëzve të mëdhenj të besimit të religjioneve, që ta studiojnë historinë e besimeve të tyre dhe t'ua rivendosin religjioneve të tyre integritetin e shkrimeve dhe shpalljeve të tyre të shenjta. Kështu, Islami i konsideron ndryshimet e tij me traditat e tjera religjioze si çështje të kuptueshme, të afta për t'u shpjeguar, për t'u zbuluar dhe për t'u larguar, duke bërë që të gjitha religjionet të bashkohen përfundimisht nën flamurin hyjnor. Ky qëndrim i mesazhit kur'anor kundrejt religjioneve të botës është edhe universal, edhe dinamik; dhe ai ka bërë të mundur një teologji botërore kritike të religjioneve të njerëzimit.

Së teti, mesazhi kur'anor është i gjithëmbarshëm; dhe i tillë është edhe *sheriati*, sistemi ligjor i ndërtuar mbi të. Ai nuk e ndan realitetin material



Foto 19.2 Shenjë për pjesë të leximit të Kur'anit (ashere) nga një mus'haf.

në të shenjtë dhe profan, jetën njerëzore në religjioze dhe shekullare, as aktivitetet shoqërore në sfera morale dhe amorale. I gjithë realiteti dhe të gjitha ngjarjet u nënshtrohen kritereve dhe determinimit të tij. Megjithatë, relevenca e mesazhit të Kur'anit, si edhe ajo e *sheriatit*, nuk është një libër i mbyllur. Ai është gjithnjë i hapur ndaj realiteteve të reja. *Usul el-Fikh* (jurisprudenca islame) ka treguar mekanizmat e domosdoshëm me anën e të cilëve ligji duhet të ndërrohet, pezullohet, rritet, apo përforcohet. *Sheriati* është edhe ligj, edhe filozofi e ligjit, duke siguruar për të dyja vetëkritikën dhe vetëpërtëritjen.

Së nënti, mesazhi kur'anor zotëron bukuri dhe kënaqësi estetike me terma absolutë. Ai e deklaron bukurinë esenciale, dhe prej këtu indeks të shpalljes. Arsyeja për këtë lartësim të bukurisë qëndron në faktin se ajo është një anë e transcendencës së Zotit. Asnjë pozitë më e lartë nuk mund të konceptohet. Muslimanët janë të urdhëruar që ta kërkojnë dhe që ta vendosin bukurinë në çdo rast, në çdo vend.

Madhështia e efektit

Vetë forma është e zbrazët. Ajo është e pajisur me një neutralitet që e bën atë t'i nënshtrohet çdo përdorimi kur një autor i aftë dëshiron të ketë përfitime prej saj. Megjithatë, forma ka një tendencë që ta rrisë bukurinë, nëse asaj i bashkohen ide që janë vetë të bukura. Sa më fisnike përmbajtja, aq

më e madhe forma; sa më vulgare përmbajtja, aq më e dobët forma. Në Arabinë paraislame, vlerat e *muru'es* apo fisnikërisë – trimëria, elokuenca, mikpritja, besnikëria dhe prejardhja – ndihmuan që të krijoheshin format më të bukura të poezisë. Por këto forma u përdorën gjithashtu për të shprehur vlerat romantike më pak të respektuara të shoqërisë fisnore dhe etnocentrizmit, vlerat hedoniste të verës dhe kënaqësisë seksuale, apo vlerat cinike të përkohshmërisë, papërgjegjshmërisë dhe inkonsekuencës absolute. Ishte ky përdorim i fundit i formës poetike, të cilin Kur'ani e dënoi si prostitucion të formës së bukur. (26:224-227)

Nga ana tjetër, vetë përmbajtja është inerte. Vlera apo fisnikëria e saj mbetet e fshehur derisa forma e mirë e nxjerr atë në dritë për t'u kuptuar, për t'u kënaqur dhe për t'u përvetësuar. Pa formën e mirë, apo e shprehur në formë jo tërheqëse, përmbajtja e humbet fuqinë e saj tërheqëse. Mbasi mirësia ideacionale nuk është mirësi përveçse nëse ajo përjetohet. Megjithëse vlera e ideve të mira nuk është kurrë zero, forma mund ta zvogëlojë atë aq sa për t'i bërë ato "të vdekura", "të rëna në vesh të shurdhër", "të çakorduara me situatën në të cilën ato ndodhin." Kur vishet me formë të mirë dhe të përshtatshme, përmbajtja ushtron fuqinë e saj për ta lëvizur, për ta frymëzuar, dhe për ta gjallëruar perceptuesin. Vlera apo mirësia e saj atëherë shkëlqen me të gjithë madhështinë e saj të brendshme. Në të vërtetë, forma e mirë vepron në mënyrë misterioze mbi përmbajtjen duke e sjellë atë në jetë dhe duke e ngritur forcën e saj tërheqëse.

Si rrjedhim, relacioni midis formës dhe përmbajtjes nuk është statik, por dinamik. Kur përmbajtjes i jepet forma, asnjëra nuk mbetet po ajo. Rezultati është gjithmonë një efekt më i madh, më i thellë, më prekës dhe më i qëndrueshëm. Synimet e komunikimit – përvetësimi me anën e të kuptuarit, determinimi i gjykimit, dhe nisma efektive e veprimit – janë objektivat themelorë të artit letrar. Efekti është rezultat i veprimit të kombinuar të formës me përmbajtjen, dhe jo një funksion i cilitdo faktor të vetëm; dhe proporcioni i saktë i secilës nuk mund caktohet kurrë. Por masa e efektit, si e tillë, është shkalla e intensitetit të vetëdijshmërisë, apo thellësisë së angazhimit, të cilin perceptuesi e përjeton si një rezultat të prezantimit. Idetë e mëdha që shprehen saktësisht në formë të bukur kanë fuqi madhështore. Ato mund të transmetojnë në mënyrë bindëse një botëkuptim të ri, të diktojnë një gjykim dhe vullnet të ri, ta zotërojnë vetëdijen njerëzore dhe të shkaktojnë transformim radikal.

Nga kjo rrjedh se efekti madhështor është rezultat i përmbajtjes madhështore të lidhur me formën madhështore. Efekti madhështor është transformimi radikal i perceptuesit. Prezantimi ngulitet në vetëdije me forcë të tillë saqë subjekti vetëm mund ta pranojë dhe t'i dorëzohet fuqisë së tij prekëse dhe determinuese. Në përgjigje të madhështores së perceptuar, njeriu vetëm mund të thërrasë: Është pikërisht kjo! Është pikërisht kjo, ajo që duhet të jetë! Meqë madhështorja pohohet të jetë fjalë e Zotit, përgjigjja e subjektit për të është e njëjtë ashtu si në përplasjen me realitetin ultimativ, dhe pikërisht: Fjala Juaj është e vërtetë! Vetëm Ti je i Shenjtë! Kjo është saktësisht domethënia e thirrjes së muslimanit: "*Sadaka Allahu'l-Adhim!*" (Zoti i Gjithëfuqishëm e thotë të vërtetën!), një pasthirrmë e thënë në fund të çdo recitimi kur'anor.

Perceptimi i madhështores në përmbajtje dhe në formë dhe dëmtimi i efektit madhështor pasues mbi të janë eksperienca shkatërrimtare, të cilat i rrëzojnë normat dhe standardet e vjetra. Por ai është gjithashtu një eksperiencë konstruktive për aq sa ai e rimodelon vetëdijen sipas normave dhe parimeve të reja të perceptuara. Subjekti perceptues, së këtejmi, nuk është kurrë i njëjtë pas eksperiencës. Modelet e reja, që determinojnë pikëpamjet dhe aftësinë e gjykimit, kanë si përfundim konvertimin në vizionin e ri, të cilin eksperienca e ka parashikuar, dhe dëshirën për të konvertuar të tjerët. Eksperienca e madhështores, gjithashtu, mund të imponojë riorganizimin e natyrës – mjedisit, ambientit, apo fshatit – për t'u dhënë formë modeleve implicite në vizion. Efekti madhështor përbën dëshminë dhe përligjjen e vetë atij. Ai rrjedh nga përjetimi i mashështores në formë dhe përmbajtje, meqë është rrjedhim i tyre i natyrshëm. Efekti thuhet të jetë i domosdoshëm dhe universal, në kuptimin se ai duhet të jetë dhe të realizohet tek personi në të cilin përgatitja apo aftësia e nevojshme është e pranishme.

Si rrjedhim, ne mund të konkludojmë se madhështorja nuk është kurrë madhështore vetëm në formë, as vetëm në përmbajtje, as vetëm në efekt. Ajo është në të tria njëkohësisht. Forma madhështore pa përmbajtjen madhështore, apo përmbajtja madhështore pa formën madhështore, shkaktojnë pak apo aspak efekt, sigurisht jo efektin që ka madhështorja. Nga ana tjetër, një "efekt madhështor" i cili nuk është produkt i formës dhe përmbajtjes madhështore, është i padallueshëm nga marrëzitë apo çrregullimet e forta psikike. *Ex hypothesi*, efekti i tillë nuk ka shkak në të cilin ai ankorohet, dhe nuk ka parim apo kriter me anën e të cilit di-

siplinohet. Kështu, ai çon drejt sjelljes së çrregullt. *Per contra*, kur efekti madhështor është i vërtetë, ai është produkt i formës madhështore dhe përmbajtjes madhështore, të cilat i japin atij drejtimin dhe stilin, dhe përbëjnë shkakun dhe esencën e tij kulturore.

EFEKTI I KUR'ANIT NË ARTIN E LETRAVE

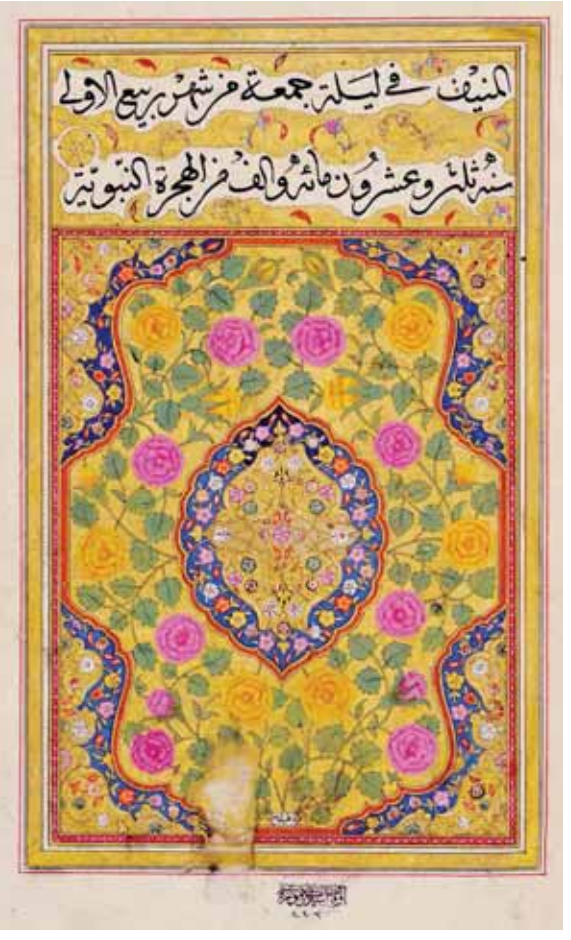
Shfaqja e Kur'anit në histori shkaktoi rezultate me rrjedhoja të mëdha. Aty ku audienca ishte arabisht-folëse, konvertimi ndodhi me prezantimin e pastër të Kur'anit – një ilustrim perfekt i madhështores në formë dhe përmbajtje, që shkakton efekt madhështor.

Vetëdija e botës semite, veçanërisht e anëtarëve arabishtfolës të saj, u kaplua; dhe një numër i madh i njerëzve u konvertuan në Islam *en masse*. Vetëdija e tyre letrare, e ushtruar dhe e disiplinuar gjatë shekujve, e perceptoi dhe e përvetësoi madhështoren kur'anore në formë dhe përmbajtje, dhe iu dorëzua ndikimit. Efekti madhështor i vetëtransformimit radikal dhe angazhimi për kauzën e transformimit të botës dhe historisë sipas shëmbëllimit të shabllonit që ata panë në shpalljen hyjnore zotëroi shpirtrat e tyre, mendjet e tyre, zemrat e tyre dhe dëshirat e tyre.

Sa u përket aftësive të tyre letrare, ata u shtangën. Natyrisht, përjetimi i madhështores i kishte shushatur ata. Ata kishin mendim të lartë për veten për faktin e përsosurisë së tyre letrare; dhe tani atyre u erdhi diçka që i tejkaloi ata në atë sferë, dhe i la prapa të pashpresë. Natyrisht, Kur'ani e dërrmoi krenarinë e tyre. Poezitë e gjenive më të frymëzuar letrarë u zbehën përpara Kur'anit madhështor. Natyrisht, ai i poshtëroi ata dhe vendosi ndalesë të përkohshme në produktivitetin e tyre letrar. Disa poetë u betuan se nuk do të kompozonin më kurrë poezi; ndërsa, disa të tjerë vendosën që ta mbanin Kur'anin vazhdimisht, duke recituar ajetet e tij në çdo rast, për përgjigje apo për koment ndaj çdo çështjeje. Çdo njeri e memorizoi pjesën më të madhe dhe u familjarizua me të gjithë Kur'anin; çdo njeri i recitonte ajetet e tij në mbrëmje dhe mëngjes; dhe çdo njeri i dha vetes kënaqësinë më të madhe duke meditуar për shprehjet dhe frazat e tij. Asnjë libër nuk ka zotëruar një nderim kaq të gjerë, apo kaq të thellë, sikurse zotëron Kur'ani; asnjë libër nuk është kopjuar dhe rikopjuar, nuk është kaluar nga gjenerata në gjeneratë, nuk është memorizuar pjesërisht apo *in toto*, nuk është recituar në adhurime solemne, si edhe në sallone, tregje dhe klasa shkolle, siç bëhet me Kur'anin. Mbi të gjitha, asnjë libër nuk ka qenë ndonjëherë shkak i ndryshimit të tillë të thellë religjioz, intelektual, kulturor, moral, social, ekonomik dhe politik, në jetën e miliona njerëzve, apo të njerëzve aq të ndryshëm etnikisht, siç është Kur'ani.

Sikurse e pamë më herët, shfaqja e Kur'anit e ngriu gjuhën arabe, si edhe kategoritë e logjikës, kuptimit, dhe ngulitjen e së bukurës në gjuhë. Papritmas arabishtja kur'anore u bë standard dhe normë e gjuhës arabe për sa kishte të bënte fjalori, sintaksa, gramatika dhe elokuenca (*belageh* apo *fesaheh*) e saj. Çdokush e shikonte atë si kriterin themelor të kompozicionit dhe përsosmërisë letrare. Ai ishte udhëzues i çdo shkrimtari dhe oratori. Shprehjet dhe figurat e të folurit të saj, krahasimet dhe metaforat e saj, idiomat dhe artefaktet e saj, u bënë pjesë e të folurit të përditshëm, dhe ato u përdorën si xhevahire dhe zbukurime me të cilat stolisej çdo vepër letrare. Rezultati ishte ruajtja

Foto 19.3 Evidentimi përfundimtar i shkruesit të një Mus'hafi.



e arabishtes, përgjatë katërmbëdhjetë shekujve, pa u bastarduar dhe pa u ndryshuar. Nëse arabishtja është sot gjuhë e bisedës së përditshme për 150 milion arabë, dhe gjuhë e kulturës, moralit, religjionit dhe ligj për një miliardë muslimanë, kjo është kështu vetëm për shkak të Kur'anit. Në të vërtetë, është një fenomen unik në historinë e kulturës njerëzore që sot, çdo njeri në botën e malezëve apo atë të zuluve, mijëra milje larg nga Arabia, katërmbëdhjetë shekuj pas Pejgamberit, dhe në një distancë të pafundme larg nga karakteristikat e arabëve, ka mundësinë që ta kuptojë Kur'anin arabisht, pikërisht sikurse e kuptonte Pejgamberi dhe shokët e tij.

Si rrjedhim është shumë e natyrshme që Kur'ani të ketë prekur kulturën – dhe *a fortiori* veprat – e të gjithë muslimanëve. Në botën arabe ai, madje, ndikoi edhe në veprat e të krishterëve dhe çifutëve. Gjatë bërjes së tyre muslimanë, popujt joarabishtfolës përvetësuan gjuhën e Kur'anit dhe të shkencave religjioze që u shfaqën më vonë, brenda gjuhës së vetë atyre. Kështu shkrimi pahlevi u bë farisi i Firdevsit, turqishtja u bë turqishtja osmanlie, sanskritja u bë urdu, bantuja u bë hausa në Perëndim dhe sevahili në Lindje. Kulturat e këtyre gjuhëve u transformuan, po ashtu, në kulturat muslimane, duke mbartur vlera dhe modele të njëjta. Secila prej këtyre gjuhëve muslimane adoptoi një numër të madh shprehjesh dhe frazash, nganjëherë më shumë se gjysmën e fjalëve të tyre. Çdokush adoptoi kategoritë e mendimit dhe kuptimit të ngulitura në Kur'anin arabisht, vlerat dhe normat, kriteret dhe parimet e devocionit, virtytit, mirësisë dhe bukurisë. Natyrisht, literaturat e këtyre gjuhëve i reflektuan të gjitha këto ndryshime dhe u transformuan në literatura islame. Në shumë raste gjuhët (për shembull, maleze, turke, hausa, savahili) ishin thjesht verbale dhe nuk kishte literaturë të shkruar. Islami u solli atyre alfabetin, i bëri ato trashëgimtare të trashëgimisë së madhe të literaturës arabe, i vendosi ato në kontakt me rrymat intelektuale të botës, krijoi për to një literaturë të re në gjuhët e tyre të islamizuara dhe u dha hov shkrimtarëve, mendimtarëve, oratorëve dhe poetëve të tyre për karriera të ndritura të kreativitetit dhe përsosmërisë letrare.

Përgjatë gjithë botës muslimane si edhe historisë isalme, Kur'ani ka qenë ideali absolut letrar i pasfiduar. Përpara kohës së kolonializmit, kur fuqitë e huaja detyruan zëvendësimin e shkrimit arab me atë latin dhe filluan të influencojnë shijet letrare të popujve muslimanë, së pari nëpërmjet sistemit arsimor perëndimor, dhe kohëve më të fundit nëpërmjet masmedias të perëndimorizuar, pothuaj të gjitha veprat e krijuara prej muslimanëve reflektonin karakteristikat tradicionale të Kur'anit. Zhanret letrare të literaturës islame ishin universale. *Hutbeh* (ligjërata), *risaleh* (ese apo letër), *mekameh* (histori e shkurtër shprehëse e hershmërisë gjuhësore/letrare të heroit), *kisseh* (një histori e shkurtër me një moral), *kasideh* (poemë), *mekaleh* (ese që vërtitet rreth një ideje e cila është qendër) në prozë dhe llojshmëri më specifike të poezisë, u krijuan dhe u pëlqyen prej të gjithë muslimanëve. Poezia muslimane pasoi rregullat e njëjta të poezisë arabe dhe pikërisht *ebhur* apo mënyrat ritmike, ndarjen e vargut në dy, tre, katër dhe pesë hemistike (nëse ndahej në më tepër sesa dy, ata ndaheshin me anën e një hemistiki koral të përsëritur), *kafijeh* apo rimën, dhe autonominë e plotë të *bejtit* (vargut) apo *mektasë* (seksionit). Kudo, fuqitë kreative të letrarëve u përqendruan në seleksionimin e fjalëve dhe domethënieve të sakta, në përpunimin e kompozicionit dhe stilit. Në krijimet e tyre, vargu i poezisë shkëlqente prej dritës së tij dhe e përftonte bukurinë e tij nëpërmjet rafinimit të shprehjeve dhe frazave të tij.

Proza muslimane, nga ana tjetër, ndoqi rregullat e prozës arabe. Këtu u përfshinë *sijageh*, apo formimi delikat i fjalëve më të mira së bashku për të përshtatur një domethënie të caktuar; *el-mukabeleh* apo *tevazun*, ekuilibrimi apo pranëvënia e fjalëve simetrike, frazave apo domethënieve; përsëritja, apo shprehja e një forme, modaliteti, apo teme një numër herësh, secila e ndryshme nga të tjerat por megjithatë që e fokuson vëmendjen mbi të njëjtën temë; *et-teressul* apo vazhdimi jozhvillimor, pra vijimi i temave, pjesëve apo kapitujve, pa ndërlidhje organike, por me fraza apo tema standarde, që hapin dhe mbyllin secilin pasazh, dhe që gjeneron një shpejtësi në drejtim të vijimit të pafundmë; *el-ixhaz*, shkurtësia, përpikëria, dhe thjeshtësia, apo përdorimi i numrit më të paktë të fjalëve për të përmbledhur domethëniet më të mëdha; *el-ika*, apo vendosja e secilës fjalë në vendin e saj përkatës; *el-intikal*, apo ndryshimi i papritur i kohës, formës së fjalimit, apo domethënies, në një tjetër kundërvënëse me të, si një mënyrë për përforcimin e të dyjave; *temthil el-me'ani*, apo përçimi i domethënies abstrakte nëpërmjet impresioneve që u jepen shqisave, duke e bërë kështu munguesen prezente, iluzoren reale, dhe abstrakten konkrete; *el-bejan*, qartësia e shprehjes, apo mungesa e kripticizmave, simboleve dhe domethënieve të fshehta; dhe së fundi, *mutabeketu'l-ibareh li mukteda 'l-hal*, bukuria e shprehjes, përshtatshmëria e saj me ngjarjen, apo përzgjedhja

e shprehjeve dhe stileve që i përshtaten lexuesit/dëgjuesit, si edhe temës në diskutim.

Respektimi i të gjitha këtyre kritereve, për shkak se ato rridhnin nga Kur'ani, ilustrimi i tyre ideal, synohej universalisht prej të gjithë muslimanëve. Aktualizimi i këtyre kritereve ishte treguesi i suksesit, i përmbushjes letrare estetike të autorit, si edhe e auditorit.

ARRITJET NË PROZË

Sadru'l-Islam (Periudha e hershme, 1-100/ 622-720) apo Epoka e thjeshtësisë

Kjo periudhë e hershme e Islamit ishte vazhdim i periudhës paraislame. Arabët e njihnin shkrimin, dhe transaksionet e tyre tregtare u kërkonin atyre që të mbanin disa të dhëna. Pjesa më e madhe e trashëgimisë së asaj periudhe, megjithatë, ishte transmetuar gojarisht, pasi ishte mësuar përmendsh. Ishin shkrimtarët e shekullit të dytë të Hixhretit ata që i regjistruan ato që ata i kishin dëgjuar dhe i kishin marrë nga gjeneratat e mëhershme. Mund të pranohet se reportazhi nuk ishte gjithmonë i saktë, por kjo nuk e dëmton tezën se letërsia, në tërësinë e saj, përbënte një trup homogjen, duke pasqyruar të njëjtat karakteristike letrare, si edhe dokumente më të pakta por absolutisht të vërteta. Përveç kësaj, korpusi përmban dëshmi të shumta të brendshme, historike dhe formale, që vërtetojnë autencitetin e tij jashtë çdo dyshimi. Sidoqoftë, materialet e *hadithit*, veçanërisht për shkak të rëndësisë së tyre religjioze, si edhe relevancës së tyre me *sheriatin*, iu nënshtruan rigorozitetit të kritikës së *hadithit*, i cili shpiku kritikën tekstuale dhe një numër shkencash për ta kryer detyrën e tij.

Sadru'l-Islam përfshin periudhën pejgamberike, si edhe periudhat e halifateve rashidune dhe emevite. Hapësira, në të cilën u paraqitën materialet relevante përfshiu Arabinë përkatëse, territoret e Azisë Perëndimore dhe Afrikës Veriore, të cilat iu bashkëngjitën shtetit islam. Megjithëse të islamizuara, territoret ishin ende duke u arabizuar, prandaj vendësit e tyre nuk kontribuuan pothuaj asgjë. Materialet pothuaj u shkruan vetëm nga arabët gadishullorë, ose brenda Gadishullit, ose pasi emigruan dhe hodhën rrënjë në provincat e islamizuara. Kontributet e vendësve provincialë ishin të parakohshme në këtë stad, ndonëse ato i tejkaluan prodhimet letrare të arabëve gadishullorë në periudhën pasuese. Përveç Pejgamberit, shkrimtarë dhe oratorë, që ishin autorë materialesh, ishin kryesisht shokët dhe bashkëkohësit e tjerë të tij; dhe stili i të folurit dhe i të shkruarit të tyre është i dukshëm kudo. Pa dyshim, ky stil ka evoluuar nga kohët e lashta dhe ka shërbyer si një matricë për fenomenin e ri të Islamit. Ai ishte i përbashkët për të gjithë, për të lartët dhe të ulëtit, të pasurit dhe të varfrit.

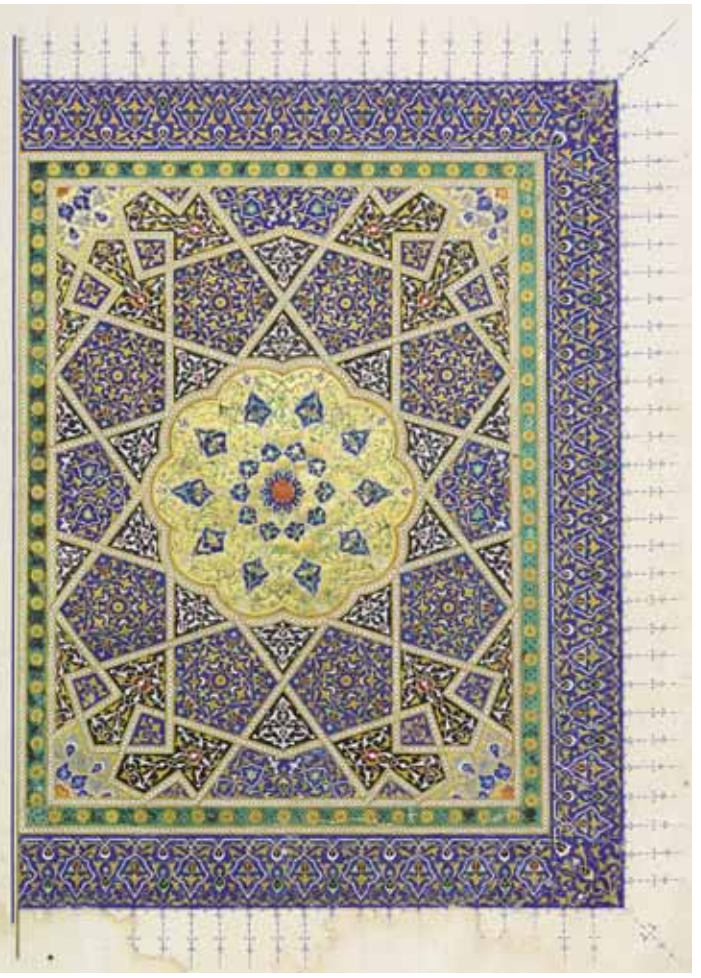


Foto 19.4 Prarimi i faqes së brendshme të kopertinës së një Mus'hafi.

Materialet mund të ndahen në tre kategori: (1) *hadithi* – traktatet, predikimet dhe letrat e Pejgamberit; (2) thëniet e zakonshme; dhe (3) *hutab* – fjalimet, traktatet, mesazhet dhe *vesajatet* (njëj. *vasijjeh* apo testament) e halifëve dhe udhëheqësve të mëhershëm. Dy të parat tregojnë pak apo aspak nga influenca letrare e Islamit, meqë ato paraqesin matricën në të cilën lindi Islami. E treta vepron kështu në mënyrë të jashtëzakonshme dhe përbën mesoren midis literaturës në të cilën lindi Islami dhe të asaj të cilën ai e krijoi për të çuar përpara idetë dhe etosin e tij.

Hadithi. I shqyrtuar dhe i mbledhur në gjashtë antologji të kanonizuara, *hadithi*, së bashku me traktatet, mesazhet dhe predikimet e Pejgamberit, paraqet stilin e Pejgamberit. Ndonëse personal, stili ishte familjarizuar në mënyrë perfekte në ambientin më të gjerë të Arabisë dhe të aristokracisë intelektuale të Mekës. Parimi i harmonisë stilistike me të gjithë trashëgiminë letrare të *Sadru'l-Islamit* ishte kanuni i kritikës së brendshme, që u përdor prej studiuesve të *hadithit*, për të dalluar thëniet e vërteta nga ato të trilluara. Me anën e këtij parimi, si edhe me anën e kanuneve të tjera të kritikës së brendshme dhe të jashtme tekstuale, materialet e *hadithit* u klasifikuan sipas shkallës së autencitetit që gëzonte secili njoftim pas kontrollimit. Përgjithësisht, studiuesit e *hadithit* dalluan tri nivele të vërtetësisë apo vlefshmërisë: e vlefshme *(sahih*), e mirë *(hasen)* dhe e dobët *(da'if)*, si edhe nënkategori të shumta nën secilin prej këtyre niveleve. Kontrollimet u aplikuan edhe për *isnadin* (zinxhirin e rrëfyesve të cilët e kishin transmetuar *hadithin* nga njëri raportues tek tjetri) edhe për *metnin* (tekstin e transmetuar), përmbajtjen e tij dhe formën e tij. Aplikimi i këtyre kritereve për qindra mijë *ahadithe* që qarkullonin në shekullin e dytë dhe të tretë, themeluan *ulum el-hadith* (disiplinat e kritikës tekstuale, biografisë dhe kritikës së traditës gojore). Veprimi u zbatua me ndershmëri dhe kritikalitet të plotë. *Ahadithet* me një shkallë më të paktë vlefshmërie apo autenciteti, u ruajtën dhe për to u caktua një vend i përshtatshëm në poshtëshënime dhe në komentet ekzegjetike, më mirë sesa ato të liheshin në harresë.

Termi *hadith* shpesh përdoret për të përfshirë traktatet që Pejgamberi kontraktoi dhe tekstet që ai diktoi, letrat apo mesazhet që ai ua dërgoi korrespodentëve të largët, qoftë përfaqësuesve të vetë atij, qoftë monarkëve dhe prijësve të rajoneve fqinje, dhe fjalimet që ai mbajti për raste të rëndësishme. Midis atyre që i përkasin grupit të parë janë tekstet e traktateve të El-Akabas (621-622 e.s.) dhe të Hudejbijes (6/628), dhe kushtetuta e parë e shtetit të parë islam, të cilin Pejgamberi e themeloi me të arritur në Medinë, në ditën e parë të Hixhretit. Të shquara midis grupit të dytë janë letrat që Pejgamberi ua dërgoi, në vitin 8/630, perandorëve të Bizantit dhe Persisë, dhe prijësve të kishave të Egjiptit dhe Abisinisë; midis të tretave është predikimi i fundit që ai mbajti me rastin e pelegrinazhit të tij lamtumirës në Mekë. Kësaj kategorie i përkasin traktatet dhe mesazhet e halifëve rashidunë dhe halifëve shumë të hershëm umevi-*të* (10-124/632-749).

Thëniet e zakonshme *(el-Emthal).* Të trashëguara nga kohët paraislame, proverbat dhe thëniet e zakonshme të arabëve gadishullorë përdoreshin vazhdimisht prej muslimanëve për shkak të elokuencës dhe mprehtësive të tyre letrare, si edhe pasurisë së fjalorit që ato paraqitnin, të cilat bashkë me poezinë paraislame, i ndihmuan të konvertuarit e rinj muslimanë që të kuptonin fjalorin dhe sintaksën e Kur'anit dhe *hadithit*. Ky korpus materialesh u mblodh më vonë në antologji nga el-Mufeddal ed-Dabbi (168/775), Ebu Ubejdeh (211/827) dhe el Esma'i (213/829).

***Hutab* (ligjëratat) dhe *vesaja* (testamentet).** Oratoria është e vjetër sa edhe vetë njerëzimi. Ngjarjet e jashtëzakonshme si lufta, apo tensioni i skajshëm emocional, qoftë i gëzuar apo i pikëlluar, përgjithësisht kërkojnë ushtrim të veçantë oratorik. Nëpërmjet Islamit, muslimanëve u ishte dhënë shkaku për të cilin do të përpiqeshin; dhe ata ishin pushtuar aq shumë nga vizioni i ri, saqë u bënë personalisht zëdhënësit dhe misionarët e tij. Asnjë kishë, apo organizatë, nuk ishte atje për t'i lehtësuar ata nga obligimi individual për të thirrur për Islam. Kështu thirrja për Islam ishte detyrë e përditshme për çdokënd, dhe çdokush e praktikoi atë me një elokuencë kush më të shumtë, e kush më të paktë. Rastet dhe ngjarjet e jashtëzakonshme ndihmuan për të shpërthyer në flakë një zjarr që ishte vazhdimisht duke u përflakur në zemrat dhe imagjinatën e tyre. *Hutbeja* ishte instrumenti i kësaj përpjekjeje të re masive prozelitizimi; ishte mjeti i komunikimit midis masave dhe udhëheqjes që dëshironte të ndikonte mbi ta, për ta përkrahur rolin e saj politik.

Tek *hutbeja* muslimani gjeti përmbushjen e kësaj thirrjeje nga thellësitë e qenies së tij. Në të, si rrjedhim, ai shtrydhi të gjitha energjitë e tij letrare; nga elokuenca dhe tërheqja e saj mallëngjyese varej nxitja, bindja, dhe konvertimi i dëgjuesit të saj në idealet e Islamit. Dhe meqë këto ideale tashmë ishin formuluar në formë madhështore në Kur'an, praktika e thurjes së materialeve kur'anore në strukturën e *hutbes* u bë metoda parësore e arritjes së fuqisë letrare dhe tërheqjes letrare. Kështu, lindi arti i improvizimit me fjalë dhe me konstrukte të ndryshme mbi temat dhe vargjet e Kur'anit apo *hadithit*. Ky vendtakim i ri për artin e letrave shkaktoi një rrëke shkrimesh të reja dhe u bë dëfrim kombëtar i tërë popullit.

U shtojmë këtyre të mësipërmve edhe tri fakte tepër të rëndësishme. Së pari, *futuhatet* (fushatat për përhapjen e Islamit) e sollën shumicën e

njerëzve në Azinë Jugperëndimore, të cilët e flisnin apo ishin të aftë ta kuptonin arabishten, drejt prozelitizimit. Së dyti, shpërthimi i antagonizmit politik midis vetë arabëve, veçanërisht që prej halifatit të Othmanit (12-39/644-650), zgjoi nevojën e tyre për oratori që të ndikonin mbi masat që qëndronin prapa udhëheqësve të kampeve të ndryshme. Së treti, zgjerimi i territorit dhe numri shumë i madh i njerëzve sollën pikëpamje të reja – religjioze, sociale, ligjore dhe kulturore – dhe probleme të reja të cilat kërkonin interpretim të ri të praktikave të Islamit të njohura në Medinë. Të gjitha këto i mbushën muslimanët me më tepër energji, me më tepër arsye, dhe me më tepër shkak për t'iu drejtuar oratorisë, mjetit kryesor të komunikimit masiv të kohës. E memorizuar menjëherë, *hutbeja* më e mirë recitohej në raste të shpeshta dhe kalohej nga gjenerata në gjeneratë për hir të kënaqësisë letrare, pikërisht sikurse edhe poezia e kohëve paraislame.

Nga këndvështrimi i estetikës letrare, letërsia në *Sadru'l-Islam* vazhdoi traditën e vjetër të prozës arabe, ndërkohë që ajo vendosi themelet për stilin e ri islam. Cilësitë e mëposhtme ishin përfundimtare:

1. Shkurtësia, apo ngjeshja e ideve dhe domethënieve në fjalët më të pakta të mundshme. Më pak fjalë do ta kishin bërë shprehjen të paqartë, më tepër do ta kishin bërë atë të hollësishme, apo të tepërt. Kompozicioni ishte plotësisht i lirë nga përsëritja dhe nga shtojcat dekorative, shpjeguese apo mësimdhënëse.

2. Thjeshtësia, apo rrjedha e shtruar e kompozicionit, e lirë nga struktura komplekse, ilustrimi i zmadhuar, krahasimet dhe metaforat e zgjatura, rimimi i trajtuar keq, apo konjuksionet dhe disnjuksionet. Proza *Sadru'l-Islam* është vazhdimisht e lirë prej stolisjeve; dhe ajo është e bukur pa ndihmën e tyre.

3. *Telmih*, apo drejtimi drejt domethënieve të paramenduara, pa i përmendur ato qartë, duke e ngacmuar kështu mendjen dhe duke e nxitur imagjinatën për t'i kapur domethëniet, ashtu siç ato ishin, të mbuluara. Me kusht që domethënia e kërkuar të mos humbasë apo të mos bëhet e paqartë, *telmihu* mund t'i shtojë hir të jashtëzakonshëm një deklarate. Ai i jep mendjes kënaqësinë e të kërkuarit dhe të zbuluarit.

4. *Xhezaleh*, apo thurja e ngjeshur e ideve dhe fjalëve, ndërkohë që ruhet shqiptimi i ëmbël dhe tingëllimi i këndshëm. Proza arabe në këtë periudhë ishte jashtëzakonisht e lirë nga shtrirja, nga elaborimi i sajuar, dhe nga zgjerimi. Ajo zbret në mënyrë të natyrshme dhe vrapon shpejt, dhe kështu e përçon mesazhin e saj pa u lodhur. *Hutabet* i përmbushën këto kanune apo ideale – edhe më tepër. Ato siguruan rast të bollshëm për kreativitetin letrar, shtrirjen dhe citatet e drejtpërdrejta nga Kur'ani dhe *hadithi*. Gradualisht, inkorporomi i *data revelata* në një kompozicion u bë vula e mjeshtërisë letrare.

Duhau'l-Islam (Periudha e Mesme: emevitët e vonshëm dhe abbasidët e hershëm, rreth vitit 100-360/ 720-972): Epoka e *Tevazunit*

Epoka e re filloi me halifin emevit El-Velid ibn Abdu'l-Melikun, i cili mbretëroi midis viteve 85-96/705-715. Sipas informacionit të el-Kelkeshendiut, shkrimi gjatë emevitëve vijoi stilin e të lashtëve deri tek El-Velidi, i cili solli përmirësim të madh në sekretariatin e qeverisë, në shkrimin dhe korrespodencën zyrtare, dhe në kaligrafi.[1] Stili i ri i El-Velidit mbeti në veprim deri në vitin 360/972, me përjashtim të intervalit të kthimit në stilin antik gjatë Umer ibn Abdu'l-Azizit (98-101/717-720), dhe Jezid ibnu'l-Velidit, mbretërimi i të ci-



Foto 19.5 Një kopertinë e Mus'hafit

lit vazhdoi më pak sesa një vit në 125-126/744. Ishte në shpirtin letrar të El-Velidit, që Mervan ibn Muhammedi (126-132/744-750), halifi i fundit emevit, e autorizoi Abdu'l-Hamid ibn Jahjanë, eseistin më të madh të kohës, që të zhvillonte stilin e shkrimit më të zbukuruar me shprehje, për të cilin ai ishte i njohur. Mesazhet e qeverisë u bënë kështu aq të gjata, saqë thuhet se Abdu'l-Hamidi shkroi për punëdhënësin e tij një letër, që u desh një deve për ta bartur deri tek marrësi i saj.

Stili i ri u quajt *tevazun* apo simetri letrare, dhe u paraqit sipas imitimit të stilit kur'anor. Ai përbëhet prej të shkruarit të frazave me një numër të njëllojtë të rrokjeve, zgjatje të njëllojtë dhe strukturë të njëllojtë. Kjo ishte forma e tij më e lartë. Simetria e plotë, megjithatë, nuk ishte e domosdoshme. Një kompozicion thuhet i përket këtij stili nëse disa grumbuj rrokjesh, në secilën frazë apo fjali, pajtohen me këtë kërkesë. Ishte esenciale, megjithatë, që grumbujt simetrikë të ishin në mënyrë të mjaftueshme afër me njëri-tjetrin, ashtu që njëri të mund të shoqëronte çdo dy, apo tre, pa përpjekje. Aty ku ata ndodheshin në çifte, rregulli ishte se fraza e mëvonshme nuk duhej të ishte kurrë më e gjatë sesa e mëhershmja, ashtu që grumbujt simetrikë të mos ishin të zhvendosur tepër larg nga njëri-tjetri. Shembulli më i dobët i *tevazunit* ishte ai në të cilin vetëm grumbulli i fundit i rrokjeve, në secilën frazë apo fjali, pajtohej me kërkesën. Pa dyshim, *tevazuni* është karakteristikë e prozës kur'anore. Në të vërtetë, Kur'ani është shembulli më i mirë – pra, madhështor – i *tevazunit*. *Tevazuni* ishte gjithashtu i njohur në letërsinë para-islame, veçanërisht në thëniet e zakonshme dhe shprehjet orakullore të parashikuesve (*kuhhan*, njëj. *kahin*).

Autorët më të mëdhenj të stilit *tevazun* ishin Abdu'l-Hamid el-Katib (130/749), Ebu Amr Uthman el-Xhahiz (253/868) dhe Ebu Hajjan et-Tevhidi (375/987).

Abdu'l-Hamid el-Katibi u shërbeu tre halifëve të fundit emevitë, si shkruesi kryesor i librave. Ai e mësoi artin e letrave nën Selimin, një student i Hisham ibn Abdu'l-Melikut, dhe i shërbeu këtij të fundit kur ai ishte guvernator i Armenisë. Kur Hishami u bë halif dhe u zhvendos në Damask, Abdu'l-Hamidi shkoi me të dhe mori përsipër udhëheqjen e korrespodencës së halifatit. El-Mes'udi e paraqet atë si shkruesin e parë që e hapi çdo vepër me përmendjen e emrit të Zotit *(besmeleh)*, lavdërim të Allahut *(hamdeleh),* dhe lutje bekimesh për Pejgamberin e Tij *(salavate)*.[2] Abdu'l-Hamidi ishte gjithashtu i pari që e zgjati veprën përtej praktikës normale të kohës, për asnjë arsye tjetër përveç zbukurimit. Kjo u quajt *teressul* (indulgjencë në shtrirjen e shkrimit). Së bashku me *tevazunin*, këto karakteristika shpejt u bënë modë që u shoqëruan me Abdu'l-Hamidin, nismëtarin e tyre. Sipas Ibnu'n-Nedimit, ai la një trashëgimi prej mbi 1.000 fletë me materiale.[3] Më të famshmet dhe më të rëndësishmet prej tyre janë: një ese drejtuar shkruesve të mbretërisë mbi artin e të shkruarit, dhe një ese shkruar në emër të halifit drejtuar djalit të tij, Abdullah ibn Mervanit, i cili ishte dërguar për të mposhtur një rebelim harixhit.[4] Të dy veprat ilustrojnë plotësisht stilin e ri. Në të dyja, shtrirja kryhet me anën e shtimit të sinonimeve tek fjalët individuale, frazat paralele dhe hollësirat shpjeguese.

I lindur në Basra (150/767) Ebu Amr el-Xhahizi studioi nën el-Esma'iun dhe Ebu Ubejden, dhe ishte kryesues i padiskutuar i kohës së tij në oratori dhe në të shkruar, më i madhi në mendjemprehtësi, dhe më i ashpri në kritikë. Ai la 160 libra të vëllimeve të ndryshme, më të famshmet prej të cilëve mbanin titujt që vijojnë: Dialog midis dimrit dhe verës; Prerja katrore dhe rrumbullakimi; Virtytet e turkmenëve; Mbi fisnikërinë, Mbi pajtimin dhe faljen; Elokuenca dhe qartësia; Mbi botën shtazore; Lakmitari; *Ixhazi* i Kur'anit; Stili kompozicional i Kur'anit; Dëshmitë e pejgamberisë.

Stili i el-Xhahizit ishte besnik ndaj kohës së tij. Shkrimi i tij i përmbushi në mënyrë të spikatur normat e saj në një shkallë të lartë. Ai paraqiti këto norma:

Përputhja e shprehjes me kuptimin. "Folësi/shkruesi duhet të jetë i vetëdijshëm për përmasat e kuptimit, të audiencës së tij dhe të situatës, me qëllim që fjalët e tij të jenë në harmoni me të gjitha këto. Në këtë rast, çdo situatë duhet të kërkojë një shprehje të ndryshme, ashtu sikurse duhet ndryshe çdo domethënie. ... Vepra e tij duhet të jetë e lirë nga shovinizmat, nga shprehjet që janë të panjohura për auditorin. ... Ashtu sikurse njerëzit janë të karaktereve të ndryshme, ashtu janë edhe fjalët dhe domethëniet. Fjalët mediokre bartin në mënyrë të pashmangshme domethënie mediokre; fjalët fisnike bartin domethënie të rralla dhe të bukura. Fjalët dhe kuptimet janë të dyja të nxehta ose të dyja të ftohta; dhe asgjë nuk është më mbytëse sesa fjalët dhe kuptimet që nuk janë asgjë."[5]

***El-Bejan* apo kuptimi i qartë.** Domethëniet, mendonte el-Xhahizi, janë të fshehura në vetëdije. Atje, ato qëndrojnë në një gjendje anonimite-

ti të izoluar. Kur jepet shprehja e duhur, ato vijnë në jetë, dalin dhe ushtrojnë fuqinë e tyre lëvizëse, duke e bërë të largëtën të afërt, munguesen të pranishme, kompleksen të thjeshtë, të panjohurën të njohur. Kuptimet janë të gjalla dhe me influencë në përpjesëtim të drejtë me hijeshinë e shprehjes së tyre. Në të vërtetë, *el-Bejan* është çdo gjë që zbulon dhe tregon kuptimin.

Shkurtësia dhe joartificialiteti. "Vepra më e mirë" – mësonte el-Xhahizi – "është ajo ku fjalët më të pakta shmangin nevojën për më tepër; ku domethëniet përçohen me anën e fjalëve në pamje të plotë. Dhe nëse të dyja janë të përshtatshme për njëra-tjetrën, ato bien në zemër si shiu në tokën e mirë."[6] Kuptimet dhe fjalët rendin përpara, duke kaluar dhe duke u kaluar prej njëra-tjetrës, në vrapimin e tyre drejt zemrës së dëgjuesit."[7]

***El-Iftinan* (mjeshtëria artistike).** Shkrimi i el-Xhahizit është gjithmonë i mbushur me shembuj, përjashtime dhe variacione. Argumentet e tij pro apo kundër diçkaje vijnë me rrebeshe aq depërtuese dhe aq të begata, saqë lexuesi apo dëgjuesi çarmatosej plotësisht kur qëllimi i autorit ishte që ta çarmatoste, dhe ngazëllehej kur autori dëshironte që dëgjuesi i tij të ngazëllehej. "Përgjatë gjithë veprës, fjalët dhe frazat kur'anore, idetë dhe perceptimet janë si xhevahire të ndritshme në një rrjedhë masive metali të çmueshëm." El-Xhahizi ishte vërtet krijues i një stili dhe ai ishte shembulli i tij më i mirë.[8] Ai ishte gjithashtu krijuesi i formës letrare të quajtur *er-risaleh*, një ese që ka një temë të dukshme që është gjithashtu edhe titulli i saj, por që e trajton temën e saj në paragrafë të veçuar, secili prej të cilëve fokusohet në një aspekt të çështjes. Në *er-risaleh*, shtjellimi nuk zhvillohet në mënyrë të tillë që të bëhet një strukturë me ndarje që lidhen organikisht me njëra-tjetrën. Çdo ndarje, paragraf, apo seksion është autonom, vetëlëvizës dhe i vetëmjaftueshëm, dhe ata pasojnë njëri-tjetrin *seriatim*. Rrënja e foljes *teressele*, kundrinë e së cilës është emri *risaleh*, do të thotë që ta orientosh veten drejt një teme dhe të hartosh rreth saj, aq sa mundesh apo dëshiron, paragrafë, analiza, diskutime, shtjellime dhe komente. *Er-risaleh* është jozhvillimore, josistematike, jodramatike. Vlera e saj qëndron në njohurinë individuale të fjalëve dhe shprehjeve të saj, të fjalive apo të grumbujve të fjalive të saj. *Er-risaleh*, si një formë letrare, me të gjitha karakteristikat letrare të paraqitura më sipër, u ushqye prej normave letrare të Kur'anit dhe u krijua për të shprehur mesazhin e autorit që



Foto 19.6 Dorëshkrimi i Nasrullahit i veprës *Kelile ve Dimne* e autorit Bejdeba. Periudha e timurëve, Herat, Afganistan, 1429.

qëndronte në mes të një qytetërimi në lulëzim të plotë dhe të ndritshëm.

Ne pamë se Abdu'l-Hamidi ishte krijuesi i stilit të ri dhe se el-Xhahizi ishte ekzemplari i tij, që qëndroi në apogje të periudhës së karakterizuar nga ai stil. Pasi stili ndryshoi dhe një grup i ri normash filloi t'i determinonte veprat letrare, Ebu Hajjan et-Tevhidiu u ngrit për ta afirmuar atë stil, i cili prej atëherë u bë tradicional dhe rezistent ndaj novatorizmave të së resë. Modeli i tij ishte el-Xhahizi, të cilin ai e lavdëroi si "më të dashurin për zemrën, si shokun më fisnik të shpirtit, si shejh të madh të letrave, dhe si përligjje të arabëve."[9]

Et-Tevhidiu u rrit në Bagdad dhe bëri një jetesë të varfër me të ardhurat e fituara nga kopjimi dhe shitja e librave. I vetëdijshëm se njerëzit e letrave rreth e qark tij i ishin bashkëngjitur një oborri princor apo një tjetri, dhe fitonin të gjitha llojet e dhuratave dhe përfitimeve nga patronët e tyre, ai vendosi

që t'i drejtohej shkrimtarit të famshëm të oborrit dhe vezirit Ibnu'l-Amidit me shpresë që të siguronte një punë në pallat. Kur kjo iniciativë dështoi, ai shkoi tek konkurrenti dhe rivali i Ibnu'l-Amidit, es-Sahib ibn Abbadi, shkrimtar i oborrit dhe vezir në er-Rejj. Kjo ekspeditë gjithashtu dështoi. Me zhgënjimin më të hidhur, ai shkroi librin e tij *Methalib el-Vezirejn* ("Poshtërsitë e dy Vezirëve"), një satirë e fuqishme kundër të dy qeveritarëve. Ai u përpoq herën e tretë, me Ibn Sa'danin, vezirin tjetër, por me sukses të paktë. Kur Ibn Sa'dani u vra, et-Tevhidiu u frikësua për jetën e tij dhe iku në Shiraz, ku ai iu bashkua një vëllazërie sufite.

Et-Tevhidiu la një trashëgimi të mrekullueshme literature përveç *Poshtërsive*: *El-Mukabesat, El-Imta ve'l-Mu'aneseh, El-Havamil ve'sh-Shema'il, El-Besa'ir ve'dh-Dhaha'ir* dhe *El-Isharat el-Ilahijjeh* si edhe një numër të madh të *resa'ileve* (shum. i *risaleh*).

Et-Tevhidiu ishte i pari që e paraqiti veprën e tij letrare në formën e një ditari në të cilin paraqiteshin tubimet e njëpasnjëshme të salloneve (letrare), duke regjistruar në secilën bisedën e miqve mbi tema të ndryshme dhe duke krijuar kështu një *"super-risaleh"* prej disa *risaleve* më të shkurtra. Shkrimi i tij i përmbushte normat letrare të traditës së tij në mënyrë të admirueshme. Novatorizmi i tij qëndron në gjërat rreth të cilave ai shkroi, jo në formë. Ai kombinoi *edebin* (shkrimin letrar) me mendimin filozofik dhe idetë sufite.

Kulmi (Periudha e fundit abbaside, rreth 360-600/972-1203): Epoka e *Sexhit* dhe *Bedisë*

Stili i mesëm nuk doli nga moda papritmas. Numri i shkrimtarëve të mëdhenj që vazhdonin ta vëzhgonin atë si stil të ri *sexh'*, fitoi truall rreth tyre. Muhammed ibn Jahja es-Suliu (vdiq më 335/947) shkroi një *risaleh* të mrekullueshme të titulluar "Disiplina e Letrave", si një plotësim për *risalen* e famshme të Abdu'l-Hamidit drejtuar shkruesve të mbretërisë. Ali ibn Abdu'l-Aziz el-Xhurxhaniu (vdiq 392/1001) shkroi një tjetër mbi rolin e shkrimtarit, si mjet përçues midis sundimtarit dhe të sunduarit, të titulluar *El-Vesateh*. Ebu Hilal el-Askeriu (vdiq në 395/1004) kontribuoi me një libër të titulluar *Es-Sina'etejn* (Dy mjeshtëritë – ajo e letrave dhe ajo e qeverisjes). Të gjithë këta autorë i përmbushën normat e *tevazunit* në shkallën më të lartë të mundshme.

Megjithëse *sexhi* ishte i mirënjohur përpara Islamit dhe ishte prezent gjatë gjithë historisë islame, ai kurrë nuk ishte dominant përpara ardhjes së kësaj periudhe kulmore në shekullin e pestë të Hixhretit. Ai i filloi depërtimet në shekullin e katërt, dhe arriti dominim mjeshtëror mbi letërsinë në të pestin. Meqë Kur'ani ishte i mbushur plot me *sexhe*, apo fraza të rimuara që kombinonin këtë cilësi me *tevazunin* dhe me të gjitha normat e tjera të bukurisë letrare, mbrojtësit e stilit të ri iu drejtuan atij për të justifikuar shkrimet e vetë atyre.

Sexhi përbëhet nga proza, frazat e së cilës janë të rimuara në grumbuj prej dy, apo më tepër, pjesësh. Kushtet e tij thonë: fjalët të jenë të ëmbla dhe të kumbueshme; secila prej frazave të rimuara të bartë një domethënie të ndryshme; frazat e rimuara të përmbushin kërkesat e *tevazunit*; dhe fraza e mëvonshme të jetë gjithmonë më e shkurtër sesa e mëhershmja. *Bedi*, nga ana tjetër, i cili e përfshin *sexhin* dhe më tepër, mund të jetë i shumë formave. Disa njerëz të letrave numëruan katërmbëdhjetë variante të *bedisë*, dhe të tjerë e dyfishuan atë numër, apo më tepër. *Bedi'* përbëhet prej frazave të krijuara që janë identike në strukturën rrokjesore, ndonjëherë madje në formën e shkronjave pa shenjat e tyre diakritike, por të ndryshme në domethënie. Ndryshimi i tillë mund të jetë i llojit që ekziston midis krahasimeve dhe të ngjashmeve, të kundërtave dhe të ndryshmeve, apo që shpreh dualizëm apo cilësi, apo mund të jetë i kohës dhe vendit,[10] dhe e bën kështu fillimin e një fjalie tregues të fundit të saj edhe në domethënie edhe në kuptim – një cilësi e njohur si *tevshih*.

Shembujt më të mëdhenj të *sexhit* dhe *bedisë* ishin:

Korrespondenca halifike. Korrespodenca halifike iu ngarkua *divanit* apo sekretariatit të oborrit. Oborri halifik punësonte shkrimtarët më të aftë dhe nëpërmjet tyre e vendoste dhe e popullarizonte stilin. Përfundimi i mesazheve të çështjeve të rëndësishme të shtetit varej nga fuqia prekëse e kompozicionit për të shkaktuar zgjidhjen e dëshiruar, si ishte rasti i rebelimit të Ibn Belkas kundër halifit Rukn ed-Devleh (337/949). Ibnu'l-Amidi shkroi letrën që, sipas pohimit të vetë Ibn Belkas, ia solli rebelët në gjunjë dhe transformoi zemrat e tyre. Shkrimtarë të tjerë të famshëm ishin Ebu'l-Fadl Muhammed Ibnu'l-Amid (vdiq më 360/970), Ebu Is'hak es-Sabi (vdiq më 384/994), el-Kadi el-Fadil (vdiq më 596/1200), Lisanu'd-Din Ibnu'l-Hatib (vdiq më 776/1375) dhe es-Sahib Ibn Abbad (vdiq më 385/995). Më pak të famshëm sesa këta, por po aq elokuentë në shkrimet e tyre për halifët,

ishin Abdu'l-Aziz bin Jusuf, Ebu'l-Abbas ed-Dabbi, Ali el-Iskafi dhe Ebu'l-Fet'h el-Busti, të shekullit të pestë dhe të gjashtë sipas Hixhretit.

Esetë letrare. Esetë letrare u kompozuan prej autorëve të tyre për të paraqitur bisedat, për të njoftuar fjalimet, për të treguar ngjarjet, apo për të shtjelluar temat morale apo humane islame. Midis më të famshmeve ishte *Risalat el-Gufran* (Ndjesa) shkruar nga Ebu'l-Ala el-Ma'arri (vdiq më 449/1059), që përshkruante bisedën imagjinare me banorët e Parajsës, midis të cilëve el-Ma'arriu përfshiu shumë keqbërës me arsyen se Zoti ua kishte falur atyre mbrapshtitë, bisedat me banorët e Ferrit si edhe diskutimet e besimeve të ndryshme të njerëzimit. Kjo *risaleh* filloi një zhanër të shkrimit që u përhap me shpejtësi në Evropë, ku Danteja nxori librin e tij *Divina Comedia* duke e imituar atë. El-Ma'arriu shkroi një numër *resa'ilesh* të tjera prej të cilave *Er-Risaletu'l-Igridijjeh* ishte vlerësuar shumë për bukurinë e saj të veçantë letrare. *Er-Risaleh* e Ibn Zejdunit (vdiq më 463/1072) dhe *Risaletu'sh-Shukr* e Ebu Abdullah el-Gafikiut (vdiq më 540/1146), u shkruan të dyja nga autorë andaluzianë. *Mufehereh bejne es-Sejf ve'l-Kalem* ("Garë për nder me shpatë dhe penë") e El-Kalkashandiut u shkrua në 749/1383. Taxhu'd-Din el-Bezjeriu shkroi një ese në vitin 740/1340 që përshkruante gjuetinë e sulltanit Mensur ibn Kelavun, e cila e pavdekësoi atë dhe mësuesin e tij në analet e letërsisë. Ebu Bekr el-Havarizmi, një shkrimtar i madh i *risales*, gjithashtu edhe poet, pati fat të mirë nën patronazhin e es-Sahib ibn Abbadit dhe shkroi një numër të madh esesh të shkëlqyera letrare. Ai hyri në një garë me el-Haririun dhe humbi.

Mekamat.Në formën e njëjësit, *mekameh* është një lloj sesioni në të cilin një numër njerëzish flasin mbi një temë të caktuar. Zakonisht njëri prej tyre u tregon të tjerëve një histori të shkurtër që sillet rreth një njeriu që e shquan veten me zgjuarsinë dhe elokuencën e tij për këtë temë, dhe të tjerët komentojnë mbi të. Megjithëse ky lloj sesioni letrar njihej në të kaluarën, ishte Bediu'z-Zeman el-Hemedhani (vdiq më 398/1008), ai që i dha asaj formën e tij dhe e vendosi atë si një zhanër letrar. Prej afro 400 *mekamateve* që shkroi, kanë mbijetuar vetëm pesëdhjetë e një. Ebu Muhammed el-Kasim el-Hariri (vdiq më 516/1119) e çoi zhanrin drejt përsosjes me pesëdhjetë *mekamatet* e tij, të cilat u bënë të famshme sapo ai i përfundoi ato. Në *Mu'xhemu'l-Udeba*, Jakuti rrëfente se el-Hariri shkroi me autograf njëkohësisht 700 kopje të *Mekamatit* të tij, pikërisht në vitin që ai e përfundoi veprën. Përdorues të tjerë të famshëm të zhanrit ishin Ibnu'l-Ishterakuni (vdiq më 538/1134); Muhammed Ibrahim ed-Dimeshki (vdiq më 727/ 1327), i cili i shtoi *mekamateve* të tij një dimension filozofik; dhe Shehabu'd-Din el-Hafaxhi (vdiq më 1069/1659). *Mekameh* mbe-

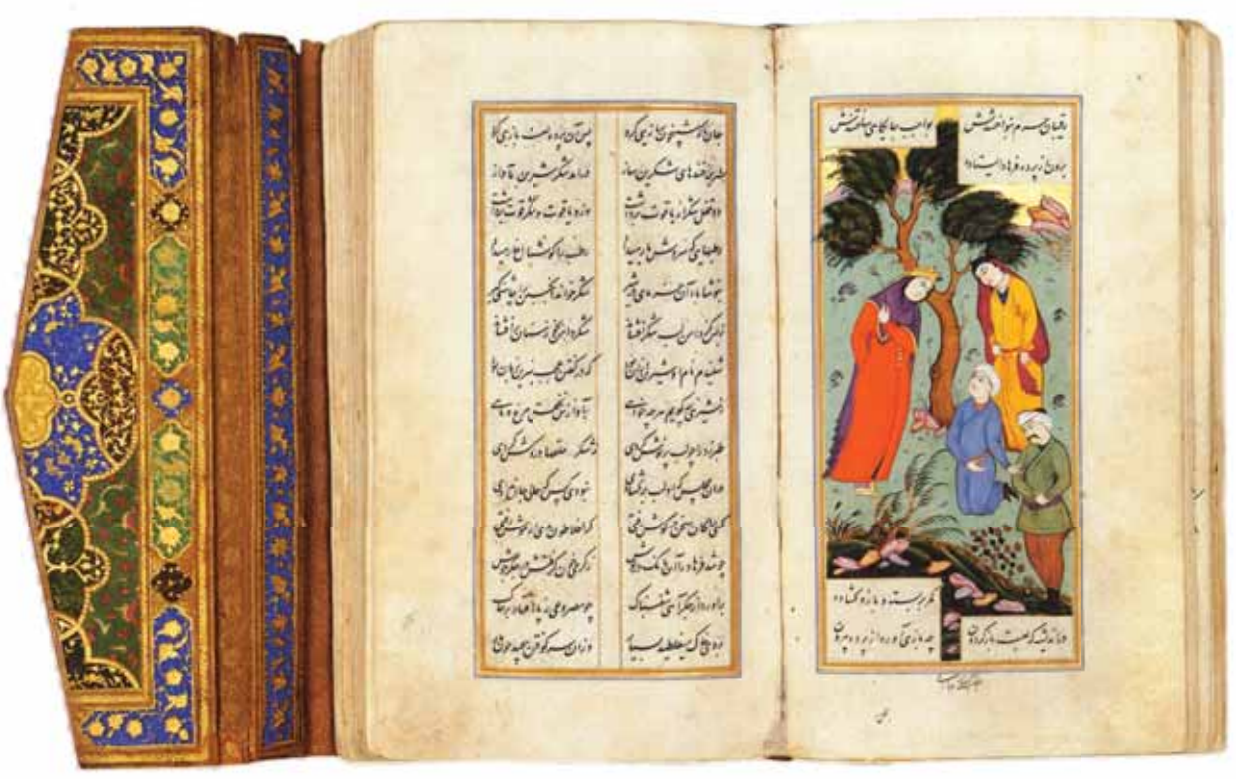


Foto 19.7 Dy faqe nga vepra poetike Husrev ve Shirin e përfunduar në vitin 1881 nga Nizamiu.

ti forma klasike e shprehjes letrare deri në kohët moderne, kur u braktis si rezultat i dekadencës muslimane. Midis shkrimtarëve të mëvonshëm, Ahmed el-Barbiri (vdiq më 1226/ 1811), Shehab el-Ellusiu (vdiq më 1270/1854), Nasif el-Jazixhiu (vdiq më 1288/1871), Ahmed Faris esh-Shidjek (vdiq më 1303/1887), Ibrahim el-Ahdab (vdiq më 1308/1891) dhe Abdullah Fikri (vdiq më 1307/1890) shkruan ndërmjet pesëdhjetë dhe tetëdhjetë *mekamat*-e secili.

Mjeshtëria letrare arriti lartësi të jashtëzakonshme në të tria format e shkrimit islam. Stili kur'anor ishte modeli absolut kudo, dhe vlerat e tij letrare ishin norma të padiskutueshme për të gjithë krijimin letrar. Pika e përsosmërisë më të lartë u arrit nga *risaleh* e Ma'arriut, e quajtur *El-Fusul vel-Gajat*, një vepër e mrekullueshme e pietizmit dhe falënderimit të Allahut, por përsosmëria e saj bëri që mbi autorin të ngrihej akuza se ai kishte guxuar ta krahasonte veprën e tij me *suret* dhe *ajetet* e Kur'anit. El-Ma'arriu nuk e kishte synuar kurrë ndonjë gjë të tillë; dhe nxënësit, pasuesit dhe shokët e tij e shfajësuan dhe e mbrojtën atë kundër akuzës. Ishte një rast unik në të cilin shkalla e lartë e përsosmërisë kanosi vetëdijen që e gjente qetësinë e saj tek madhështorja.

ARRITJET NË POEZI

Sadru'l-Islam (1-100/622-720)

Periudha pejgamberike dhe rashidune. Kur'ani nuk e dënoi poezinë, ndonëse mohoi se ai vetë ishte poezi. Kur'ani i dënoi ata poetë që e shitnin talentin e tyre dhe e vendosnin poezinë e tyre në përkrahje të ndonjë çështjeje (26:224-227). G.E. von Grunebaum, nga dëshira tendencioze për të lexuar në Kur'an një dënim të të gjithë kreativitetit artistik duke përfshirë edhe artin letrar, e kapërceu qëllimisht nga shqyrtimi *ajetin* që i përjashton poetët që i besojnë Zotit dhe bëjnë vepra të ndershme, duke i çorientuar kështu lexuesit e tij.[11] Pejgamberi, nga ana e tij, ishte jashtëzakonisht i ndjeshëm ndaj gjendjes së vështirë të arabëve që ishin tepër të prirë në armiqësi dhe dhunë për shkak të poezisë partizane. Kështu, në disa raste ai e shkurajoi poezinë. Por, sa herë që poezia përkrahte urtësinë dhe virtytin, ai e lavdëronte atë. Lebid dhe Umejjeh ibn Ebu es-Salt, që të dy, vlerësoheshin tepër lart prej tij, për shkak të pietizmit dhe moralshmërisë së dukshme në poezitë e tyre, pavarësisht prej faktit se ata ishin jobesimtarë. Një dëshmi e mëtejshme ishte edhe fakti se Pejgamberi u bëri thirrje tre poetëve muslimanë – Hasan ibn Thabitit, Ka'b ibn Malikut, dhe Abdullah ibn Revahes – që të ngriheshin në mbrojtje të Islamit me poezi, gjë që ata e bënë deri në tronditjen e plotë të armiqve mekas. Kur joarabët, zotërimi nga ana e të cilëve i gjuhës arabe dhe i domethënieve të saj linte deri diku për të dëshiruar, filluan të hynin në Islam, halifi Umer ibnu'l-Hattabi i nxiti të konvertuarit e rinj që ta mësonin poezinë dhe të zhvillonin kështu zotërimin e tyre të arabishtes. Pasi muslimanët filluan ta interpretonin Kur'anin, Ibn Abbasi, ekzegjeti i parë, iu tha atyre që, për atë që nuk mundeshin që ta kuptonin nga Kur'ani, t'i drejtoheshin poezisë së Arabisë paraislame. Në të vërtetë, halifët rashidunë shpesh recitonin poezi, qoftë për t'i nxitur muslimanët drejt virtytit, qoftë për t'i ngritur ata në luftë në mbrojtje të besimit.

Periudha emevite. Periudha emevite dëshmoi një ngritje të rëndësishme në kompozicionin dhe recitimin e poezisë. Këtij zhvillimi i kontribuuan tre faktorë. Së pari, *futuhatet* e hershëm kishin sjellë një numër tepër të madh joarabësh nën sundimin islam; dhe shumë prej tyre tashmë ishin konvertuar në Islam. Të kuptuarit e arabishtes nga ana e tyre, dhe rrjedhimisht e Islamit, ishte larg nga të qenët perfekt. Për t'i ndihmuar ata që ta përfundonin islamizimin e tyre, shtetit islam iu desh që ta nxiste gjuhën arabe. Kultivimi i poezisë ishte një mënyrë plotësuese drejt këtij qëllimi. Së dyti, ishte dashuria që halifët emevitë kishin për poezinë dhe bujaria me të cilën ata i pritnin ata që këndonin lavdërime për ta, apo që shquheshin në art. Mu'avijeh, Abdu'l-Meliku dhe Hishami ishin jashtëzakonisht të dhënë pas poezisë dhe bënë tepër për t'i përkrahur poetët dhe artin e tyre. Ishte kjo periudha që Xheriri dhe Ferezdeku, poetët më të mëdhenj emevitë, e ndanë tërë shoqërinë në partizanë të njërit apo tjetrit, që recitonin vargjet e tyre në çdo rast për të provuar superioritetin e të preferuarit të tyre.

Poezia umevi zbuloi tri karakteristika të shquara. Së pari, diksioni i saj ishte i pastër, i thjeshtë dhe i saktë. Duke qenë aq afër me periudhën e Pejgamberit, pothuaj të gjithë arabët flisnin një gjuhë që pasonte ngushtësisht stilin paraislam dhe kur'anor. Poezia emevite ishte e lirë nga përdorimi i shprehjeve të panjohura, komplekse, apo të vështira. Së dyti, ndërsa halifët rashidunë i akuzonin poetët për shije të keqe nëse ata i hapnin veprat e tyre me lavdërime të grave të tyre të dashura, shumë prej emevitëve ishin të shkujdesur dhe e

lejuan praktikën. Gjatë kohës së tyre, përshkrimi i së dashurës *(et-teshbib)* u bë zakon i pranuar. Ndoshta përzierja e arabëve shkretinorë me popullsitë e ngulitura të provincave të pushtuara ishte një shkak kontribuues në këtë drejtim. Lavdërimi i Buthejnes nga ana e Xhemilit ishte aq i bukur saqë ajo u bë e dashura e të gjithë poetëve, dhe këta i fillonin kompozimet e tyre me mburrje novatore për magjepsjet e saj. Kështu lindi miti i "gruas së amshuar" së quajtur Buthejneh, Lejla, Hind apo Da'd; dhe një poezi e re *(gazel)* u krijua rreth tij. Së treti, kritika, satira dhe sarkazmi ishin praktikisht të panjohur në poezinë paraislame, pavarësisht nga armiqësia dhe konkurrenca fisnore. Gjatë kohës së umevi-*tëve*, tensionet politike midis palëve jo vetëm i mobilizuan poetët në shërbim të tyre, por gjithashtu i lejuan ata që t'i sulmonin kundërshtarët. Kjo përfshirje e poetëve çoi drejt krijimit të një zhanri të ri, deri tani të panjohur, të poezisë politike dhe satirike. Si rrjedhojë, ajo që dikur dënohej si shitje e talentit u bë normale dhe poetët krijonin në përpjesëtim të drejtë me shpërblimet që merrnin, apo që shpresonin. Më vonë, poezia politike çoi drejt satirës letrare si një zhanër që ndiqej për hir të vetë atij, qoftë kur armiku ishte real, qoftë imagjinar, siç ishte rasti me *gazelin*. Së katërti, shkujdesja e përgjithshme e moralshmërisë së poetëve dhe përhapja e poetëve të krishterë, bënë që vera të bëhej subjekt popullor i poezisë.

Numri i poetëve në secilin fis, gjatë periudhave para-islame dhe emevite, është si vijon:

Fisi	*Paraislame*	*Emevite*
Kajs	27	26
Rabi'eh	20	11
Temim	12	13
Mudar	16	9
Kurejsh	10	23
Jemen	22	16
Kuda'eh	4	8
Ijad	2	–
Çifutët arabë	4	–
Mevali (Joarabë nën patronazhin arab)	1	21

Pasi fitoi betejën politike të kohës, fisi Kurejsh tregoi ngritje më të madhe, bashkë me lindjen e një klase të re poetësh, klientë apo *mevali* midis popujve të pushtuar. Përveç atyre tashmë të përmendur, poetët më të mëdhenj të *Sadru'l-Islamit* ishin Ebu'l-Esved ed-Du'ali (vdiq më 69/689), sistema-



Foto 19.8 Nimetname, Është shkruar për Sulltan Gijasettin Halxhiun (1469-1501) dhe i ngërthen gjurmët e ndikimit iranian në pikturimin miniaturik të Indisë.

tizuesi i parë i gramatikës arabe, dhe el-Ehtal (një poet i krishterë nga Salti, në Jordani, dhe prej fisit Teglib (vdiq më 95/714). Xheriri (vdiq më 111/730) dhe Ferezdeku (vdiq më 110/729) i nxitën poetët bashkëkohës që t'i përkrahnin apo t'i kundërshtonin ata në vargje. Kjo shpesh u bë duke kompozuar poema me metrikë dhe rimë të njëjtë si poemat konkurruese të Xharirit dhe el-Ferezdekut. Betejat poetike që rezultonin e detyronin çdonjërin që të dëgjonte dhe që të merrte pjesë në debat. Umer ibn Ebu Rabi'eh (vdiq më 93/712) dhe Kejs ibnu'l-Muleveh, të mirënjohur si Mexhnun Lejla (njeri i "pushtuar" prej Lejlas, së dashurës) i futën poetët në *gazel*, në poezinë e dashurisë.

Duhau'l-Islam (100-656/720-1258)

Me kalimin e *Sadru'l-Islamit*, proceset e urbanizimit dhe kozmopolitanizmit arritën kulmin e tyre gjatë sundimit të abbasidëve. El-Basra, El-Kufeh dhe Bagdadi u ngritën me shkëlqim të plotë



Foto 19.9 Dy faqe nga vepra me fjalë të urta nga *Muhtaru'l-hikem ve mehasinu'l-kelim* e autorit Ebu'l-vefa el-Mubeshshur b. Fatik (vd. 499/1106). Shekulli ii 13.

dhe eklipsuan qytetet më të vjetra të Sirisë dhe Provincat Lindore të Persisë dhe Azisë Qendrore. Bollëku dhe luksi u bënë normë, duke zëvendësuar disiplinën asketike të shkretëtirës, dhe jeta fitoi një milion ngjyra dhe një strukturë shumë më komplekse, duke iu kundërvënë ashpër thjeshtësisë së dukshme të kohëve të mëhershme. Edhe poezia u ndikua shpejt. Si pasqyrë e ndërgjegjes, ajo i pranoi idetë e epokës së saj.

Ndryshimi i parë ndodhi në përmbajtjen e poezisë. Poetët e qytetit të epokës së re nuk mund të kënaqeshin me repertorin e ideve të kohës së mëhershme, të përdorura në përpjekje për të islamizuar dhe arabizuar popullsinë. Gjatë emevitëve, vera, gratë dhe politika ishin bërë subjekte legjitime të poezisë; gjatë abbasidëve, ato u bënë të popullarizuara dhe të zakonshme. Po ashtu, imagjinata u pasurua me krahasime dhe metafora; arsyeja e diskurseve me dije dhe ide të reja, të cilat që të gjitha ishin në dispozicion të poetëve. Përveç këtyre temave, hortikultura dhe kopshtet e saj, akuakultura dhe burimet dhe rrjedhat e saj, arkitektura dhe pallatet dhe xhamitë e saj shpalosën përpara imagjinatës poetike tablonë më të pasur. Shpesh kjo ushtroi një influencë të dëmshme mbi moralshmërinë e poetëve. Ne tashmë kemi parë se si, gjatë emevitëve, poetët ishin mësuar t'ua shitnin talentin e tyre patronëve të tyre princorë. Gjatë abbasidëve, kjo tendencë u rrit, dhe shpejt, poezia degjeneroi në shthurje në nivelin moral, si edhe doktrinar. Ebu Nuvas (vdiq më 198/811) ishte mbret i poetëve imoralë; Ibnu'l-Mukafa (vdiq më 108/727), mbret i poetëve heretikë.

Poetët e suksesshëm shpejt u bënë shumë të pasur; aq të mëdha ishin dhurimet dhe shpërblimet që iu dhanë nga patronët saqë shumë prej tyre ishin midis personave më të pasur në vend. Shpesh, ata gjithashtu ushtronin fuqi të pamasë, duke mos përjashtuar mundësinë për jetë dhe vdekje të halifit, gjë të cilën ata e manipulonin. Poezia e Sadifit bëri që udhëheqja fitimtare abbaside ta shfaroste familjen emevite; dhe ajo e Malik ibn Tavkit dhe e Rabi'es solli shfuqizimin e ndëshkimit kapital të ngarkuar mbi ta. Shkrimtarët që shkruan për halifin nuk e gëzonin kurrë një mundësi të tillë. Poezia ishte në çdo buzë, në çdo ngjarje, ose si një kompozim i improvizuar në çast nga poetët, ose si e memorizuar dhe e recituar nga të tjerët. Periudha paraislame kishte *ukazin* e vet ku poetët konkurronin çdo vit. Mbretëria abbaside kishte *el-Merbedin* e saj në Basra, ku konkurrenca ishte në sesion të përhershëm. Arabët, gjatë abbasidëve, e gjallëruan dashurinë e tyre për poezinë drejt lartësive të panjohura deri atëherë. Ata dinin aq shumë për të, saqë tregonin për një poet me anën e një vargu të tij, apo për një varg të veçantë të poezisë me anën e përmendjes thjesht të emrit të poetit me rastin e përshtatjes së vargut në fjalë. Poezia zbukuronte muret e shtëpive brenda dhe jashtë, perdet e dyerve dhe dritareve, kanatat dhe jastëkët, gotat dhe enët e kuzhinës, bizhuteritë dhe instrumentet muzikore, rrobat e brendshme dhe të jashtme, madje edhe sandalet dhe këpucët. Poezia ishte përherë pak a shumë e mbishkruar me këna mbi fytyrë dhe krahë.

Periudha abbaside u bekua me një numër tepër të madh poetësh të mëdhenj. Shtatë poetë të shquar e mbushën pjesën e hershme të kësaj periudhe (deri në halifatin e el-Mutevekilit më 222/838) me poezinë e tyre dhe vendosën një stil të ri të jetës, të patronazhit dhe të kompozicionit poetik.

Beshshar ibn Burd (vdiq më 167/784) ishte një djalë i verbër i një skllavi, që u çlirua nga pronari i tij për shkak të elokuencës së tij. Ai kompozoi poezi në moshën dhjetëvjeçare, dhe la një trashëgimi prej 12.000 poemash. Es-Sejjid el-Himjeri (vdiq më 172/789) anoi nga grupi i Aliut dhe kompozoi 2.300 poema. Ai refuzoi çdo dhuratë, duke përfshirë edhe atë të halifit. El-Hasan ibn Hani Ebu Nuvas (vdiq më 198/811) ishte i pari që e çliroi poezinë nga rregullat dhe standardet e paraislamit dhe *Sadru'l-Islamit*, për sa i përket përmbajtjes dhe diksionit, si edhe stilit të kompozicionit. Trashëgimia e tij, prej mbi 13.000 vargje, futet në çdo kategori të njohur poetike. Muslim ibnu'l-Velidi (vdiq më 209/825) kompozoi poezi, ndërkohë

që punonte si përgjegjës poste i Xhurxhanit dhe shkëlqeu në *gazel*. Ismail Ebu'l-Etahijeh (vdiq më 211/827) ishte shitës vazosh që bartte mallra në shpinë. Duke kaluar pranë një grupi të rinjsh që ishin duke recituar poezi, ai i ftoi ata në garë për të kompozuar hemistike të tjera, prej dy apo tri vargjeve që ai recitoi. Ai e vuri në bast vlerën e mallrave të tij për paaftësinë e tyre për të vepruar. Ai e fitoi bastin dhe u bë i famshëm. Ai krijoi skema të reja metrike, u pri drejt jetës asketike, dhe refuzoi të kompozonte *gazel,* madje edhe kur u urdhërua të vepronte ashtu nga halifi El-Mehdi. Habib Ebu Temmam (vdiq më 232/847) e filloi karrierën e tij si ujar në një xhami në Fustat (Kajron e Vjetër) dhe shpejt udhëtoi drejt Bagdadit ku arriti famë. I bllokuar nga një reshje e rëndë bore në shtëpinë e mikpritësit të tij Ibn Selames në Hurasan, ai shkroi nga memoria e tij një përmbledhje shumë të madhe të poezisë paraislame, e njohur si *Divan el-Hemaseh*, si edhe katër vëllime me poezi. Së fundi, Da'bel el-Huza'iu (vdiq më 246/861) ishte poeti të cilit i frikësoheshin më së shumti princat dhe të tjerë të ngjashëm, për satirat e tij thumbuese. Vargjet e tij përhapeshin menjëherë dhe reputacioni i çdo personi që satirizohej nga vargjet e tij shembej. Ai gjithashtu i refuzoi të gjitha dhuratat dhe jetoi me bujarinë e të afërmve, duke derdhur lavdërimet e tij të bollshme mbi familjen e Pejgamberit.

Pjesa e mesme e periudhës abbaside (nga hilafeti i el-Mutevekilit deri në ngritjen e shtetit buvejhit në 334/946) dëshmoi një rënie në patronazhin halifik të poetëve, për shkak se vetë halifët ranë rob të ushtarëve dhe shërbëtorëve të tyre që ishin bërë sulltanë. Ishte një kohë e pasigurisë së përgjithshme dhe pak, apo aspak, e lirisë së shprehjes. Përveç kësaj, dyndja shumë e madhe i ideve nga jashtë nëpërmjet përkthimeve të shekullit pararendës i bëri vetë ata të ndjeshëm. Poezia u tërhoq nga çështjet publike dhe u përqendrua mbi personalen. Gjithashtu, në këtë kohë *el-bedi* e pushtoi poezinë dhe i përthithi gjenitë e saj.

Poetët më të famshëm të kësaj periudhe ishin Ibnu'r-Rumiu (vdiq më 283/898), i pari që i dha domethënies dhe përmbajtjes prioritet mbi diksionin dhe formën, dhe Ebu Ibadeh el-Buhturiu (vdiq më 284/899) që i rezistoi kësaj prirjeje dhe këmbënguli në bukurinë e formës. Ai shkroi një përmbledhje më të gjerë të poezisë paraislame, sesa jo e Ebu Temmamit (që përfshiu veprat e rreth 600 poetëve), së cilës ai i dha të njëjtin titull, *Divan el-Hemaseh,* por për të cilën ai përdori një klasifikim të ri prej 174 kategorish, më mirë sesa 10 kategoritë e Ebu Temmamit. Ibnu'l-Mu'tazzi (296/909), djali i halifit abbasid me këtë emër dhe nipi i el-Mutevekkilit, përveç kompozimit të poezisë, shkroi disa libra. Midis tyre është një libër i kritikës letrare, një mbi historinë e poezisë, një mbi format *bedi*, dhe dy mbi poezinë mbretërore dhe poezinë e verës.

Periudha e vonshme abbaside filloi me themelimin e shtetit buvejhi në 334/946 dhe përfundoi me zëvendësimin e tij nga ana e shtetit selxhuk turk në 447/1056. Kjo periudhë ishte e jashtëzakonshme për arritjet e saj në të gjitha fushat e përpjekjeve intelektuale dhe shpirtërore, për shkak se perandoria abbaside u copëtua në një numër shtetesh të vogla autonome, të cilat rivalizonin njëra-tjetrën në përkrahjen e poezisë, të arteve dhe të shkencave. Poezia u bë më filozofike apo më teologjike, duke kultivuar në mënyrë të specializuar vlerat e shoqërisë dhe të qytetërimit urban, të historisë dhe asketizmit. Ndryshe nga koha e mëhershme, poetët numëronin njerëz të shumtë të ligjit, të mjekësisë

Foto 19.10 Fuzuliu në vitin 1535 e ka shkruar në trajtë të mesnevisë (dyvargëshve) rrëfimiin e Lejlasë dhe Mexhnunit i cili duke filluar nga Nizamiu është përpunuar nga shumë autorë të tjerë.



dhe të filozofisë midis tyre. Ekzagjerimi dhe ekstremizmi u bënë të popullarizuara në çdo fushë, duke përfshirë edhe poezinë. Madje skemat metrike *(el-ebhur)* u rritën nga shtimi i të rejave, si *el-muvesh-shehatet* e el-Endelusit.

Disa nga poetët më të mëdhenj të kësaj periudhe ishin më të mëdhenjtë e të gjithë kohëve. Midis tyre janë Ebu et-Tajjib el-Mutenebbi (vdiq më 354/968), poezia e të cilit shpërtheu me një dëshirë gjigante për pushtet dhe për bërjen e historisë, dhe ka mbetur objekt i polemikës së gjallë deri në ditët e sotme. Të gjithë njerëzit e letrave pajtohen se poezia e el-Mutenebbiut ishte madhështore në të gjitha llojet e kompozimeve që ai shkroi, dhe ai shkroi në të gjitha llojet e njohura. Ebu Firas el-Hamdani (vdiq më 357/969) ishte një princ i shtëpisë së Hamdanit, që sundonin shtetin hamdani në Irakun Verior dhe Siri. Duke iu referuar atij, es-Sahib ibn Abbadi komentonte se poezia arabe filloi me pushtet mbretëror (mbreti paraislam Imru el-Kajs) dhe përfundoi me pushtet mbretëror. El-Hamdani u plagos nga bizantinët në betejë dhe u burgos në Kostandinopojë, ku ai shkroi një poezi të shkëlqyer në lidhje me robërinë. Së fundi, Ebu'l-Ala el-Ma'arri (vdiq më 449/1058) ishte i fundit nga vargu i gjatë i poetëve. I verbuar nga lija në moshën trevjeçare, ai kishte një kujtesë të fortë që i mundësonte të ruante me saktësi çdo gjë që dëgjonte. Përpara se të arrinte moshën njëmbëdhjetëvjeçare, ai ishte një poet i konfirmuar, i njohur nga të gjithë. Ai i kaloi dyzetë e nëntë vjetët e fundit të jetës së tij në shtëpinë e vet, duke u ushqyer me një dietë vegjetariane dhe duke jetuar nga të ardhurat që atij i ishin lënë nga stërgjyshërit. Përveç poezisë, ai shkroi me bollëk në shumë fusha. Veprat e tij *El-Luzumijjat* dhe *Saktu'z-Zend* përfshijnë mijëra vargje; vepra e tij *Er-Resa'il* përmban mbi 800 poema që trajtojnë pothuaj çdo objekt mbi tokë. Libri i tij *Risaleh el-Gufran* është përmendur më parë.

SHËNIME

1. *Subh el-E'sha* (Kajro: El-Metba'eh el-Emirijjeh, 1913-1918, (Vol. 6, f. 391).

2. *Muruxh edh-Dheheb* (Kajro: El-Metba'eh et-Tixharijjeh, 1385/1965), Libri 6, f. 81.

3. El-Fihrist (Lajpcig, 1871), f. 117.

4. Tekstet e plota të dy kompozimeve mund të lexohen tek el-Kelkeshendi, *Subh el-E'sha*, Vol. 1, f. 85-89, dhe Vol. 10, f. 195-233, respektivisht.

5. *El-Bejan ve't-Tebjin* (Kajro: El-Metba'eh el-Ilmijjeh, 1311/1893), Vol. 1, f. 77-78.

6. Po aty, f. 83.

7. Po aty, f. 49.

8. El-Bakil-lani, *I'xhaz el-Kur'an* (Kajro: Daru'l-Me'arif, 1964), f. 58.

9. El-Mukabesat (Kajro: El-Metba'eh er-Rahmanijjeh, 1929), f. 181.

10. Shih listën e llojeve dhe formave të ndryshme të *bedi'* në Dijau'd-Din Ibnu'l-Ethir, *El-Methel es-Sa'ir* (Kajro: Bulak Press, 1282/1865), f. 114-118, 147-151; Kabus ibn Vashinkir, *Kemalu'l-Belageh* (Kajro: Selefijjeh Press, 1341/1922), f. 19-22; Ibn Shit el-Kureshi, *Me'alimu'l-Kitabeh* (Bejrut, 1913) f. 68-85.

11. Shih refuzimin e këtij autori ndaj pretendimit të Gustav von Grunebaum-it te al-Faruqi, "Misconceptions on the Nature of Art in Islam," *Islam and the Modern Age* (1970), f. 29-49.

Kapitulli 20

Kaligrafia

Me qëllim që të shqyrtojmë karakteristikat unifikuese të arteve islame, të cilat i paraqet mesazhi kur'anor i *tevhidit*, si edhe shumanshmërinë dhe shkathtësinë e jashtëzakonshme në arritjen gjithmonë të formave të reja dhe kreative të këtyre karakteristikave, është e domosdoshme që të analizojmë vepra me një prejardhje të gjerë gjeografike dhe të prodhuara përgjatë shumë shekujve të historisë islame. Vetëm në këtë mënyrë mund të zbulohen cilësitë unike të unitetit të përgjithshëm brenda arteve islame dhe mund të shijohen arritjet e veçanta të rajoneve dhe periudhave të ndryshme.

Sfera gjeografike e çdo paraqitjeje të artit islam është e shumë e madhe. Kjo e bën të vështirë çdo përpjekje për të qenë i gjithanshëm, mbasi shembujt artistikë gjenden në vende aq të largëta si: Spanja dhe Filipinet Jugore, Azia Qendrore dhe Tanzania (shih hartën 62). Po ashtu, është e gjerë edhe periudha kohore e krijimit të tyre. Studimi i artit islam trajton materiale nga shekulli i shtatë deri në ditët tona – mbi katërmbëdhjetë shekuj të shprehjes artistike në të gjitha materialet, motivet dhe teknikat e ndryshme të prodhimit të njohura në rrjedhën e kësaj periudhe të gjatë.

Për ta thjeshtësuar punën tonë, ne do ta ndajmë botën muslimane në shtatë nënrajone apo zona artistike, për trajtimin e arteve vizuale në kulturën islame.[1] Megjithëse ekzistojnë arsye historike, si edhe estetike, për vijën ndarëse të këtyre zonave, lexuesi paralajmërohet se zonat artistike që paraqiten në hartën 62 nuk është e lehtë të kufizohen me kufij të saktë. Ndërveprimi midis zonave ka rezultuar në dyzimin e shpeshtë të karakteristikave rajonale, dhe stilet e një zone mund të bartin shumë ngjashmëri me ato të një zone tjetër për shkak të influencave reciproke dhe karakteristikave të përbashkëta që gjenden në themel të tyre. Lexuesi duhet të jetë i vetëdijshëm se veçoritë stilistike janë më të prira t'i depërtojnë zonat, sesa të burojnë apo ndërpriten në një mënyrë të përcaktueshme qartë. Karakteristikat strukturore përgjithësisht janë zbuluar të kenë një kuptim më të gjerë, ndërsa motivet e veçanta, teknikat e ekzekutimit, apo materialet zbulojnë një tendencë për ndryshueshmëri më të madhe.

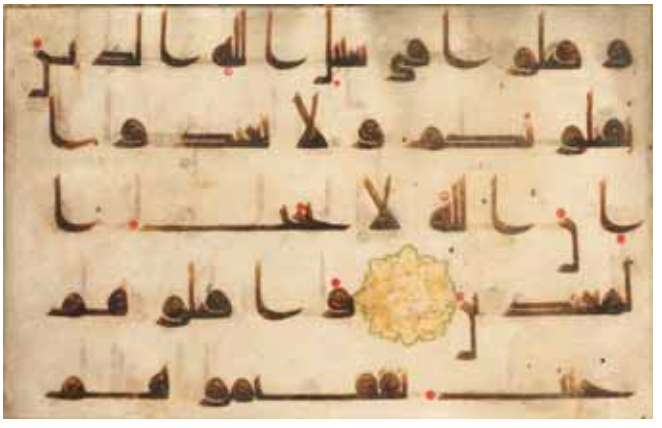
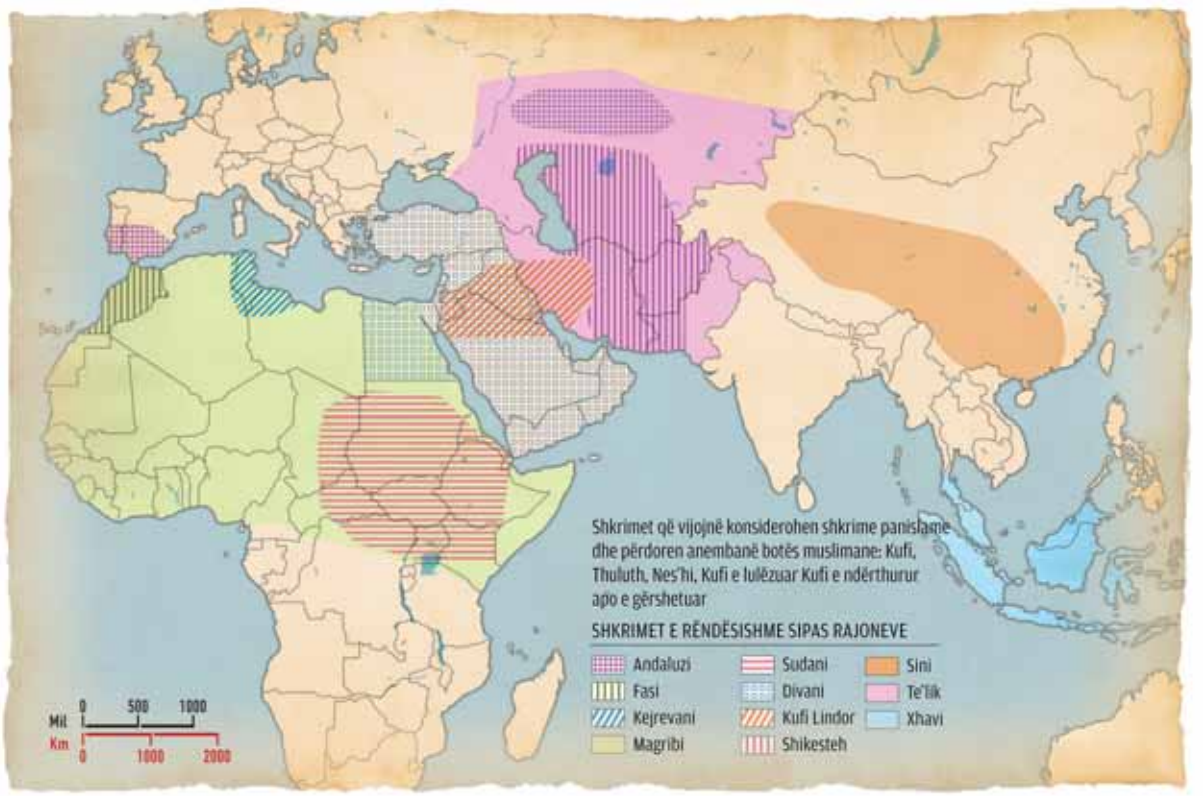


Foto 20.1 Ilustrime të shkrimit kufi nga periudha e parë. (Me metodologjinë e Ebu'-Esved ed-Dueliut dhe e vokalizuar me pika të kuqe.



Harta 60 Përdorimi i stileve kaligrafike arabe në botën muslimane

Stilet me të cilat këto nënndarje paraqiten nuk kanë qenë patjetër statike gjatë kohës. Ndonëse çdonjëri prej rajoneve të artit zbulon një pjesë të mirë të unitetit në kreacionet artistike të periudhave të ndryshme të tij, megjithatë mund të gjenden ndryshime. Ne, si rrjedhim, flasim për tipare apo prirje të periudhave të caktuara – prodhim qeramike të lustruar në Irakun e shekullit të nëntë, mozaik qeramike në Iranin e shekullit të gjashtëmbëdhjetë, zbukurim me inkrustim *pietra dura* në Indinë e shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë, brokadë [qëndisje me ar] dhe kadife në Turqinë e shekullit të gjashtëmbëdhjetë, dhe kështu në vazhdim. Por, megjithatë, këto veçori të periudhës dhe vendit janë që të dyja të bazuara në prodhimin e mëhershëm artistik dhe janë pararendëse të kreacioneve të mëvonshme estetike.



Foto 20.2 Një faqe si ilustrim i shkrimit kufi mashriki (të lindjes)

Numërimi i zonave bëhet nga Perëndimi në Lindje. Ai nuk nënkupton status hierarkik. Zona I përfshin Magribin apo rajonin "perëndimor", pra, Mauritaninë, Saharanë Perëndimore, Marokun, Algjerinë, Tunizinë, Libinë, si edhe Spanjën Maure. Zona II përfshin rajonet e Afrikës së Mesme me një popullsi mbizotëruese muslimane dhe me influenca të dukshme estetike nga kultura islame. Ne preferojmë shprehjen "Afrika e Mesme" për "Afrikën Nënsahariane", mbasi zona që përfshin këto pjesë joarabe të Afrikës, tregon një influencë të fuqishme islame. Sikurse tregohet në hartën 62, ato përfshijnë edhe rajonet sahariane dhe nënsahariane, grupe etnike joarabe dhe arabe, dhe popuj joarabisht si edhe arabishtfolës. Ajo përfshin pjesët më të rëndësishme të të paktën njëzet e pesë shteteve. Zona III është ajo e Mashrikut, apo rajonit "lindor" të botës arabe. Ajo u korrespondon afërsisht vendeve të Egjiptit, Palestinë/Izraelit, Jordanisë, Sirisë, Libanit, Irakut, Gadishullit Arabik dhe rajonit të Gjirit. Turqia do të trajtohet si Zona IV, pra si

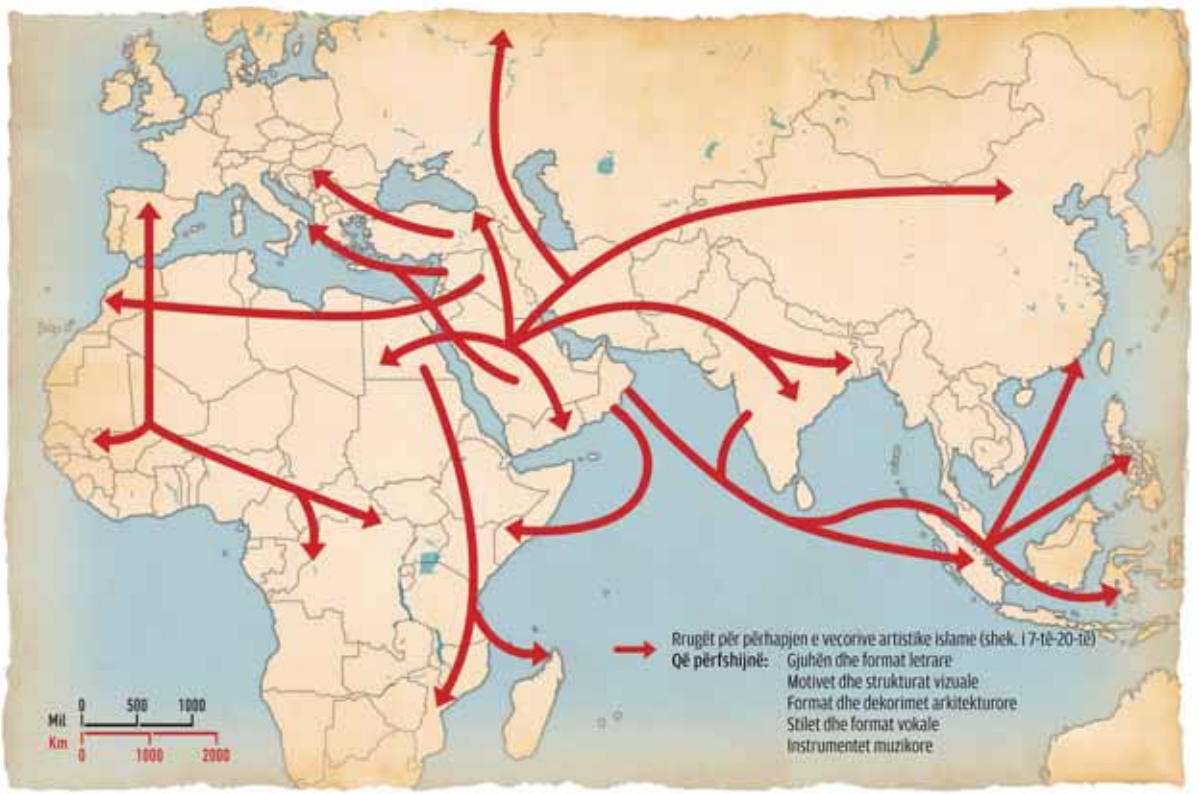
TABELA 20. 1. KALIGRAFISTËT MË TË RËNDËSISHËM MUSLIMANË

Zejd ibn Thabit, sekretari i pejgamberit Muhammed.
Ali ibn Ebu Talib (vdiq më 661), halifi i katërt rashidun, i cili njihej për kaligrafinë e tij të bukur.
Ebu'l-Esved ed-Du'ali (vdiq më 668), besohet të ketë qenë shpikësi i sistemit të pikave të mëdha me ngjyrë, të përdorura në periudhën e hershme islame si shenja zanoreje.
Kutbetu'l-Muharrir, kaligrafist i hershëm umevi, të cilit i atribuohet zbulimi i katër shkrimeve më të rëndësishme: tumar, xhelil, nisf, dhe thuluth.
Halid ibnu'l-Hejjaxh, kaligrafisti zyrtar i halifit emevit El-Velid ibn Abdu'l-Melikut (705-715). Ai e kopjoi shumë herë Kur'anin në shkrimet tumar dhe xhelil.
Halil ibn Ahmed (vdiq më 786), zhvillues i shenjave diakritike.
Ed-Dahhak ibn Axhlan (shek. 8-të), kaligrafist i shquar sirian i periudhës së hershme abbaside.
Is'hak ibn Hammad (shek. 8-të), sirian, mjeshtër i shkrimit thuluth.
Ibrahim es-Sixhzi (vdiq më 815), sirian, vëlla i Jusufit, dhe një kaligrafist i përkryer.
Jusuf es-Sixhzi (vdiq më 825), sirian, nxënës i Is'hak ibn Hammadit; një mjeshtër i shkrimit thuluth dhe përpunues i shkrimit xhelil.
Hvaxha Taxh es-Selmani (shek. 9-të), Isfahan, i atribuohet zhvillimi i shkrimit te'lik.
El-Ehvalu'l-Muharrir (shek. 9-të), nxënës i Ibrahim es-Sixhziut, i cili derivoi një numër shkrimesh kursive dhe shpiku shkrimin gubar.
Ali Ibn Ubejdeh er-Rejhani (vdiq më 834), shpikës i shkrimit rejhani.
Ebu Ali Muhammed Ibn Mukleh (vdiq më 939-940), nxënës i El-Ehvalu'l-Muharririt. Ai ishte një mjeshtër i shkrimeve kursive popullore në kohën e tij – Sitteh – dhe zhvilloi një metodë të re të perfeksionimit dhe të standardizimit të shkrimit të shkronjave arabe. Metoda u njoh si el-Hatu'l-Mensub.
Ebu'l-Hasan Ali ibn Hilal, i njohur si Ibnu'l-Bevvabi (vdiq më 1022), i cili e perfeksionoi më tej Sitten. Ai e kopjoi 64 herë tërë Kur'anin.
Ahmed ibn Muhammed (Ibnu'l-Hazin) (vdiq më 1124), nxënës i gjeneratës së dytë të Ibnu'l-Bevvabit dhe mjeshtër i shkrimeve tevki dhe rika'.
Jakut el-Musta'simi (vdiq më 1298), një vendës i Abisinisë, që ishte skllav i halifit abbasid el-Muste'sim. Ai i perfeksionoi shkrimet e mëhershme dhe zhvilloi shkrime të reja, përgatiti shumë kaligrafistë të mëvonshëm dhe paraqiti një prerje të ndryshme të majës së penës prej kallami.
Mir Ali Sulltan et-Tebrizi (vdiq më 1416), i atribuohet shpikja e shkrimit neste'lik; ishte mësues i shumë kaligrafistëve të shquar.
Ibrahim Munif (shek. 15-të), zhvillues i shkrimit divani në Turqi.
Hamdullah el-Amasi (vdiq më 1520), konsiderohet të jetë kaligrafisti më i madh i periudhës osmane dhe përpunues i shkrimit divani.
Ismail ibn Abdullah, i njohur si Ibnu'z-Zemekxheli (vdiq më 1386), përfaqësues i shquar i shkrimit ghubar.
Kasim Gubari (vdiq më 1624), përfaqësues i shquar i shkrimit gubar.
Ahmed Karahisari (vdiq më 1698), e ka zhvilluar shkrimin thuluth dhe nesih. Ka qenë mësues shkrimi i Sulltan Ahmedit III dhe Sulltan Mustafasë II. Ka shkruar 25 Kuranë. Për herë të parë ka përpiluar një hilje (vepër që flet për tiparet fizike dhe bukurinë e Profetit Muhamed) me shkrimet thuluth dhe nesih.
Hafiz Othman (vdiq më 1698), Turqi, i cili zhvilloi shkrimin divani xhali.
Shafi'iu nga Herati i atribuohet shpikja e stilit të prejardhur shikesteh.
Dervish Abdu'l-Mexhid Talikani, mjeshtri më i rëndësishëm i shkrimit shikesteh.

një zonë e veçantë, për shkak të variacioneve rajonale që e dallojnë atë nga fqinjët e saj gjeografikë. Zona V, Irani – Azia Qendrore, përfshin vendet e Iranit dhe Afganistanit të sotëm, si edhe pjesët më kryesore të (ish-)Bashkimit Sovjetik. Zona VI u korrespondon rajoneve mbizotëruese muslimane të nënkontinentit indian – Pakistani, Bangladeshi dhe pjesë të Indisë. Pjesët e Azisë Lindore me popullsinë më të madhe muslimane – Malajzia, Indonezia, Filipinet Jugore dhe pjesët e Kinës – përfshihen në Zonën VII. Ndonëse rajonet e tjera brenda botës mesdhetare të mesjetës (për shembull, Sicilia, Italia Jugore, dhe rajone të caktuara të Francës Jugore dhe të Evropës Juglindore) kanë dëshmuar gjithashtu influenca artistike, ato nuk përfshihen në diskutimin e tanishëm dhe as nuk u akordohet përfaqësim në hartën e zonave artistike. Kjo nuk duhet të konsiderohet si një mohim i rëndësisë së këtyre rajoneve në kuadrin e plotë të artit islam, por si një lënie jashtë që diktohet nga natyra e përgjithësuar e këtij diskutimi.

Të gjitha zonat e sipërpërmendura sigurojnë dëshmi të mjaftueshme për një përcaktim të krijimeve të tyre artistike sipas karakteristikave estetike thelbësore islame. Megjithatë, detyra jonë kryesore do të jetë që ta vërtetojmë atë unitet në prodhimin estetik; ne gjithashtu do të përpiqemi që të sqarojmë se si ky unitet është trupëzuar në mënyrë kreative në variacionet e rëndësishme në mënyrë rajonale.

Këtu përfshihen katër kapituj që trajtojnë artet vizuale dhe muzikore: kapitulli i tashëm mbi 'Kaligrafinë'; Kapitulli 21 mbi 'Ornamentimin në artet



Harta 61 Përhapja e artit islam, shekujt 7 / 20

islame'; Kapitulli 22 mbi 'Artet hapësinore'; dhe Kapitulli 23 mbi '*Hendesetu's-Savt,*' apo 'Artin e tingullit'. Artet letrare tashmë janë trajtuar në Kapitullin 19. Sigurisht, këta kapituj nuk i përfshijnë të gjitha prodhimet artistike të krijuara nën influencën e botëkuptimit islam; por ata ose i trajtojnë, ose i caktojnë parimet për sferën e plotë të kreativitetit artistik.



Foto 20.3 Një faqe e Kur'anit Fisnik. Periudha e emevitëve, fillimi i shekullit të 8.

HISTORIA DHE ZHVILLIMI

Siç është vënë në dukje në Kapitullin 8, influenca kur'anore e bëri kaligrafinë formën më të rëndësishme artistike të kulturës islame. Efekti dhe rëndësia e saj gjendet në çdo vend të botës muslimane, në çdo shekull të historisë islame, në çdo degë të krijimit apo formës estetike dhe në çdo lloj objekti të imagjinueshëm artistik. Prej të gjitha kategorive të artit islam, kaligrafia është më mbizotëruesja, më e rëndësishmja, më e vlerësuara dhe më e nderuara nga muslimanët.

Në fillim të shekullit të shtatë e.s., midis njerëzve të Gadishullit Arabik kishte ndodhur një zhvillim i paktë i shkrimit. Në Gadishull, siç është evidencuar nga gjetjet arkeologjike, ekzistonin shkrime rudimentare (mbishkrimet mbi gurë, shtylla, dhe kështu me radhë). Përveç kësaj, mbetje të caktuara paleografike (shkrime mbi materiale të tilla që mund të prishen, si pergamenë dhe papirus) japin dëshmi se arabët e kohës zotëronin një njohje të artit të shkrimit. Megjithatë, ai nuk ishte një aftësi



Foto 20.4 Një leuhë (pano) me shkrim xheli ta'lik. Shkrimi: Kemal Batanay

e praktikuar gjerësisht prej bashkëkohësve të Muhammedit. Ndonëse disa prej shokëve dhe të afërmve të tij ishin të aftë të lexonin dhe të shkruanin, vetë Pejgamberi nuk i zotëroi kurrë këto aftësi. Poezia dhe proza, në pjesën më të madhe, regjistrohej në kujtesë dhe recitohej në forma të sakta, apo të improvizuara, prej krijuesve të tyre, apo poetëve të tjerë lokalë. Praktika e gjatë në zotësinë e të memorizuarit kishte rezultuar në një aftësi shumë të zhvilluar të kujtesës verbale midis anëtarëve të shoqërisë arabe. Poezia ishte interesimi parësor estetik i arabëve, dhe panairet sezonale në Mekë dhe qendra të tjera ishin një rast për konkurrime midis poetëve të rajonit. Ky rivalitet për supremaci poetike-gojore shkaktonte te banorët një interesim më pasionant dhe më të përhapur sesa ndeshjet e futbollit të kohës moderne në shoqërinë perëndimore. Nuk është për t'u habitur, si rrjedhim, se ishte një kryevepër letrare – Kur'ani – ajo që i ndezi arabët e shkretëtirës dhe fqinjët e të tyre semitë në rajonin e Mesopotamisë me zell religjioz.

Shpalljet drejtuar Muhammedit, të cilat u përpiluan si Kur'ani Fisnik, mësoheshin përmendsh menjëherë nga Pejgamberi dhe shokët e tij. Përveç



Foto 20.5 Një leuhë (pano) me shkrim xheli ta'lik. Shkrimi: Sami Efendiu



Foto 20.6 Mbishkrimi (kitabe) nga tyrbja e Muradit të III. Stamboll

kësaj, midis shoqëruesve të Pejgamberit, ata që ishin të aftë për të shkruar i transkriptuan *suvaret* (kapitujt) mbi copa prej balte, guri, kocke, papirusi, apo mbi çdo material tjetër që mund të gjendej.[2] Disa prej fragmenteve kur'anore u ruajtën në xhaminë e Pejgamberit, disa në shtëpinë e tij, dhe disa në shtëpitë e shokëve të tij. Me vdekjen e Pejgamberit më 10/632, dhe me vdekjen në betejat e pastajme të shumë prej shokëve të tij që e kishin memorizuar tërë Kur'anin, komuniteti ndjeu



Foto 20.7 Kryeleuhë (pano kryesore) e Mus'hafit Shkrimi: Shejh Hamdullah.



Foto 20.8 Një faqe ilustrative e shkrimit kufi mashriki.



Foto 20.9 Besmele në shkrimin thuluth. Shkrimi: Macid Ayral.



Foto 20.10 Besmele xheli ta'lik. Shkrimi: Ali Alparslan.



Foto 20.11 Besmele në shkrimin kufi në stilin selxhuk në sfond me gjeth dhe e zbukuruar me lule.



Foto 20.12 Mbishkrim xheli thuluth. Shkrimi xheli: Shefik Beu.

një nevojë të fuqishme për ta regjistruar shpalljen në formë më të qëndrueshme. Me nxitjen e Umer ibnu'l-Hattabit, Ebu Bekri, halifi i parë, urdhëroi sekretarin e Pejgamberit, Zejd ibn Thabitin, që të mblidhte dhe të shkruante të gjitha fragmentet e tij, në renditjen e treguar prej Pejgamberit.

Me vonë, pasi religjioni u përhap drejt horizonteve më të gjera, lindi shqetësimi se shpallja do të humbej, apo do të shtrembërohej, po të mos mund t'iu dërgohej një tekst standard secilës qendër politiko-fetare të shtetit islam. Pasi mesazhi i Kur'anit u përvetësua nga të konvertuarit e rinj, shumë prej të cilëve nuk ishin arabishtfolës, ishte e ngutshme që të bëhej e përdorshme një kopje e vetme për mësimin dhe përhapjen e fesë. Kopja e Zejd ibn Thabitit dhe të gjitha pjesët dhe fragmentet kur'anore u mblodhën përsëri dhe u kontrolluan më 31/651 me urdhër të halifit Othman, dhe u bënë një numër kopjesh të sakta të teksteve të plota (Kapitulli 5).

Ky proces ruajtjeje dhe mësimi i të konvertuarve të rinj solli gjithashtu kërkesa të reja për përmirë-

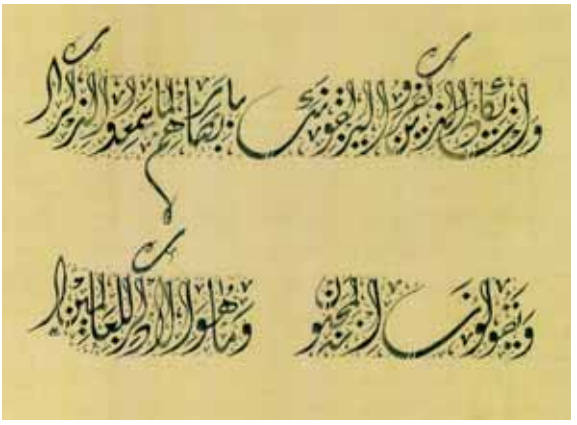


Foto 20.13 Shkrimi xheli divani: Ali Alparslan.

simin e shkrimit dhe përpunimin e paraqitjes së tij. Shkronjat e alfabetit arab, deri në fillim të shekullit të shtatë e.s., ishin shkruar veç e veç, ashtu siç është ende e zakonshme në shkrimin hebraik dhe shkrime të tjera të caktuara semite. Gradualisht u vendosën rregulla për bashkimin e shumë shkronjave arabe. U shtua vënia e pikës për të dalluar midis atyre shkronjave që paraqiteshin me anën e një forme të vetme (për shembull: ب, ت, ث, ج, ح, خ, د, ذ etj.).[3] U zhvilluan shenjat e zanoreve të shkurtra sipër dhe poshtë shkronjave (*fet'heh* për "a" të shkurtër, *dammeh* për "u" të shkurtër, *kesreh* për "i" të shkurtër) për të plotësuar bashkëtingëlloret dhe zanoret e gjata.[4] Gjithashtu, më vonë, u shtuan metodat e sakta për tregimin e diftongjeve, *hemzeh* (ndalim glotal), *meddeh* (zgjatje e zanores), *sheddeh* (bashkëtingëllore e dyfishtë), dhe *sukun* (bashkëtingëllore e pazëshme).

Interesimi për shkrimin u rrit në përpjesëtim me interesimin e zgjuar rishtas për tekstin kur'anor si udhëheqës për të gjithë mendimin dhe aktivitetin dhe dëshirën për ta ruajtur dhe për ta paraqitur atë me përpikëri. Ndërkohë që ishin duke u bërë përmirësime ortografike të arabishtes së shkruar, gjithashtu ishin duke u zhvilluar një numër shkrimesh apo stilesh të të shkruarit. Një prej shkrimeve më të hershme, që mendohet të jetë zhvilluar në Irak në gjysmën e dytë të shekullit të tetë e.s., ishte në formë këndore. Emri i tij, *Kufi*, lidhet me origjinën që kishte në qytetin e ri islam të Kufes dhe popullaritetin në rajonin përreth Basras dhe Kufes. Ai mendohet të jetë zhvilluar nga shkrimet paraardhëse aramaike dhe siriake. Stile të tjera të një cilësie më të rrumbullakosur dhe kursive ishin gjithashtu në përdorim për shkrimet zyrtare dhe personale nga dekadat e mëhershme.[5] Këto shkrime të rrumbullakuara u zhvilluan nga shkrimi i mëhershëm neo-sinaitik dhe nabatean. Variantet



Foto 20.14 Një faqe me shkrimin magribi.

e shkrimeve të rrumbullakuara ishin veçanërisht të popullarizuara brenda dhe përreth Mekës dhe Medinës në shekujt e parë të periudhës islame. Ato, megjithatë, zakonisht nuk përdoreshin për dorëshkrimet kur'anore në atë kohë. Për disa shekuj shkrimi *kufi* ishte shkrimi i shquar për kopjimin e Kur'anit, si edhe për përfshirjen artistike në tekstile, qeramika, monedha, vegla, epitafe dhe monu-



Foto 20.15 Nga shkrimet mbi çinitë e xhamisë së Rustem Pashait. Stamboll.



Foto 20.16 Përzgjedhje nga divani (përmbledhje poezish) e Selame b. Xhendelit. Shkrimi: Ibn Bevvab.

mente të kulturës.

Në kopjet e hershme të Kur'anit, vijat horizontale të shkrimit *kufi* shpesh zgjateshin për të krijuar një shkrim më të ngjeshur dhe kompakt (Ilus. 20.1). Ky variant më shpesh emërohet si "kufi i hershëm". Në fund të shekullit të dhjetë e.s., vijat vertikale u zgjatën në një stil të ri të zhvilluar prej popujve të Persisë (Ilus. 20.2). Kjo formë njihet zakonisht si "kufi lindore", për shkak se shembujt e tij janë më mbizotërues në kopjet e Kur'anit të bëra në Lindje. Ai gjithashtu quhet "kufi i përthyer" për shkak të pjerrësisë në të majtë të vizave të tij të shkurtra vertikale. Zbukurimi i përpunuar i shkronjave të tij shpesh përfshihet poshtë vijave të shkrimit. Në tërësi, ai ishte një shkrim shumë më delikat sesa format e tjera të shkrimit *kufi* të kohës.

Pasi u zgjidhën problemet e para të zhvillimit të një sistemi të plotë dhe të përpiktë shkrimi, muslimanët e hershëm i shtruan vetes detyrën e zbukurimit të shkrimeve të tyre. Përveç variacioneve të stilit të krijuara prej shkrimeve *kufi* të zgjatura horizontalisht dhe vertikalisht, kaligrafistët muslimanë zhvilluan variante të reja të formës kryesisht këndore. Që të tri variantet e shkrimit *kufi*, që njihen më gjerësisht, rezultuan nga zgjatja e vetë shkronjave në motive të ndryshme jokaligrafike. Një prej këtyre stileve, në të cilin vertikalet e shkrimit shtrihen në format e gjethes dhe lules, njihet si "kufi i lulëzuar" (Ilus. 20.3). I dyti, në të cilin vertikalet formojnë gërshetime dekorative, quhet "i ndërthurur" apo "kufi i gërshetuar" (Ilus. 20.4). Stili i tretë është emëruar si "kufi i animuar" mbasi shkronjat përfundojnë në figura të stilizuara shtazore apo njerëzore. I fundit prej këtyre stileve u përdor kryesisht në Iran, ku shembujt e artit figurativ të stilizuar (për shembull, pikturat në miniaturë) ishin gjithashtu më të spikatura sesa në rajonet e tjera të botës muslimane.

Nga shkrimet kryesore këndore dhe të rrumbullakuara u zhvilluan shumë stile të tjera. Disa fjalë të prejardhura përfshinin veçori nga të dyja kategoritë. Çdo shkrimi të ri iu dha një emër i veçantë dhe u caktuan rregulla të përpikta për shkrimin e

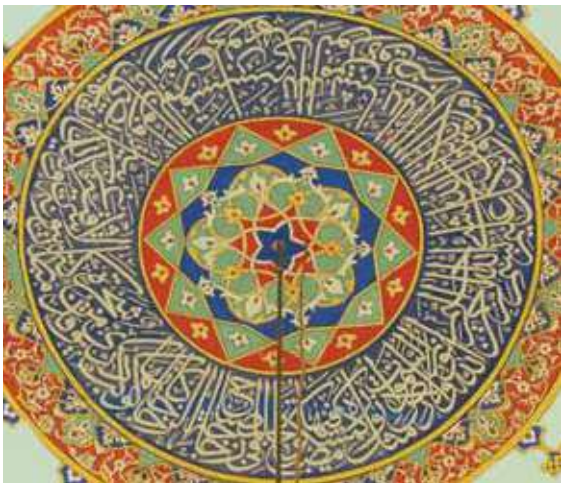


Foto 20.17 Shkrim i kubesë në formën xheli thuluth. Xhamia e Husein Agait. Bejogllu, Stamboll.



Foto 20.18 Gërvishtje në trajtën thuluth me shkrimin e Kamil Akdikut.



Foto 20.19 Shkrimi "Elhamdulillah" në trajtën ma'kili në bazën e minaresë së xhamisë Hubjar në Sirkexhi të Stambollit

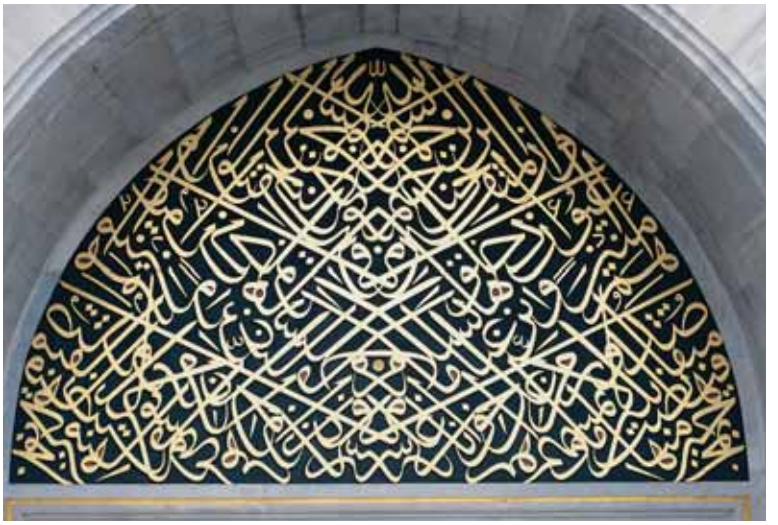


Foto 20.21 Shkrimet në trajtën xheli mbi derën Bab-i Humajun të Topkapi Sarajit. Shkrimi: Ali bin Sufi.

tij. Në shumë raste, megjithatë, stilet e ndryshme ishin pak më tepër sesa variacione individuale apo rajonale të një lloji kryesor. Prej fundit të shekullit të nëntë e.s., përdoreshin përgjithësisht mbi njëzet stile kursive, përveç shkrimeve këndore.

Në shekullin e dhjetë, kaligrafisti dhe veziri i famshëm Ibn Mukleh (vdiq më 329/940) bëri reformim dhe sistematizim në shkrimin e varianteve të shumëfishuara të kaligrafisë kursive arabe. Ai hartoi rregullat e përmasave për të gjitha shkronjat që bazohen mbi pikën rombike (♦). Sipas rregullave të tij, *elif* duhet të ishte një vertikale ekuivalente në gjatësi me shtatë nga këto pika. Po ashtu, shkronjave të tjera iu ishin dhënë përmasa të sakta për vizat e tyre vertikale, horizontale dhe të lakuara. Në këtë mënyrë, Ibn Mukleh standardizoi çdonjërin nga stilet më të rëndësishme kursive të njohura të kohës.



Foto 20.20 Një leuhë (pano) me shkrim musenna xheli thuluth.

Nga shekulli i njëmbëdhjetë, ndonëse shkrimi *kufi* vazhdonte të përdorej për shiritat ornamentalë për dekorimin e dorëshkrimit, për dekorimin arkitekturor dhe për dekorimin e objekteve të vogla, erdhi në përdorim të dukshëm një shkrim më kursiv dhe më i rrumbullakuar i quajtur *nes'hi* (Ilus. 20.5)[6] I shquar për qartësinë, thjeshtësinë dhe lexueshmërinë e tij, ai mendohet të jetë zhvilluar nga Ibn Mukleh, i cili e vuri atë në zbatim në oborrin mbretëror në Bagdad. Ndonëse mund të jetë përdorur shumë më herët, Ibn Mukleh pa dyshim luajti një rol të rëndësishëm në zhvillimin dhe popullarizimin e varianteve të shkrimeve të rrumbullakuara. Veziri tjetër, Ibnu'l-Bevvab (vdiq më 423/1032), është i dyti nga treshja e kaligrafistëve të shquar muslimanë. Ai ndoqi rregullat e vendosura nga pararendësi i tij, Ibn Mukleh, por paraqiti versione akoma më të hijshme të gjashtë stileve të njohura më të mira të shkrimit kursiv të kohës së tij. Ibnu'l-Bevvabi mendohet të ketë filluar përdorimin e shkrimit të rrumbullakuar për kopjet kur'anore. Kur'ani më i vjetër që kemi në shkrimin *nes'hi* është bërë prej vetë Ibnu'l-Bevvabit. Ai ruhet sot në Bibliotekën Beatty Chester të Universitetit të Dublinit, në Irlandë. Për shkak të qartësisë së tij, shkrimi *nes'hi* filloi gradualisht të favorizohej në krahasim me shkrimin *kufi* për kopjimin e Kur'anit. Ashtu si shkrimi *kufi*, edhe shkrimi *nes'hi*



Foto 20.22 Shkrimi xheli divani. Shkrimi: Mustafa Sirri

u përhap në të gjitha rajonet e botës muslimane.

Shkrimet e rrumbullakuara dhe kursive u përpunuan dhe u përsosën më tej prej kaligrafistit të tretë të famshëm, Jakut ibn Abd Allah el-Muste'simit (vdiq më 698/1298). Megjithëse nganjëherë për të thuhet se ka krijuar *sitteh*, "gjashtë" format e popullarizuara të shkrimit kursiv të kohës së tij, ka të ngjarë që ato të njiheshin shumë më herët. Ai, sidoqoftë, i përsosi ato më tej duke shpikur një sistem të ri për rregullimin e penës prej kallami dhe përgatitjen e majës së saj për të shkruar.

Ndërkohë që traditat më të rëndësishme të shkrimeve të rrumbullakuara arabe ishin vendosur, përmirësuar dhe përsosur gjatë kohës të Jakut el-Musta'simit, gjeneratave të mëvonshme iu desh t'i përdornin këto materiale për bërjen e kopjeve më të mëdha, më dekorative, dhe më ekstravagante të Kur'anit, si edhe të librave të poezisë dhe prozës. Eleganca në të shkruar dhe zbukurimi që gjendet në kopjet e Kur'anit, që u shkruan në shekujt në vijim, është i pakapërcyeshëm. Çdo sundimtar, çdo dinasti, çdo patron i pasur konkurronte për autorizimin apo shkrimin e Kur'anit më të bukur të kohës. Kaligrafistët ishin një shtresë e çmuar për çdo oborr mbretëror, dhe çdo person i ditur përpiqej të arrinte mjeshtërinë më të madhe të mundshme të artit. Interesimi për kaligrafinë u përhap nga zbatimi i saj tek Kur'ani në përdorimin për zbukurimin e objekteve të bëra prej metali, xhami, fildishi, tekstili, druri, guri, stukoje dhe qeramike (Ilus. 20.6). Çdo material dhe objekt i mundshëm u zbukurua me shirita (Ilus. 20.7), medaljone, motive, apo dizajno të bazuara në përgjithësi në artin e të shkruarit.

Secili prej shkrimeve të ndryshme këndore dhe shkrimeve të rrumbullakuara dëshmoi një stil të veçantë dhe një emër të dalluar (*Thuluth, Nes'hi, Muhakkak, Rika'i, Rejhani, Tevki*, etj.). Veçoritë e stilit që krijonin një shkrim tjetër përfshinin



Foto 20.23 Një ferman(dekret) në shkrimin divani dhe me vulë të Mahmudit të II.



Foto 20.24 Një strofë në shkrimin mail ta'lik. Shkrimi: Mir Ali

mënyrën me të cilën bëheshin kokat e vertikaleve të kthyera si grep, formën e fundeve shkronjore, ngjeshmërinë e shkronjave, shkallën e pjerrësisë së shkronjave, sasinë e zgjatjeve horizontale apo vertikale, shkallën e rrotullimit të këndeve, dhe kështu me radhë. Një nga shkrimet e rrumbullakuara më të rëndësishme që u zhvillua e që u përdor në të gjithë rajonet e botës muslimane, është ai që njihet si *thuluth* (Ilus. 20.8) *Thuluth* është një shkrim dekorativ që përdoret për dekorimet arkitekturore dhe për dekorimet e objekteve më të vogla, si edhe për rreshtat apo titujt dekorativë dhe kolofonet për dorëshkrimet kur'anore dhe për dorëshkrime të tjera (Ilus. 20.9 - 20.11). Ai është një shkrim tepër i vjetër, që u popullarizua në dekadat e hershme të periudhës abbaside, pra, në fund të shekullit të tetë e.s. Ky u vlerësua si një prej gjashtë shkrimeve më të rëndësishme (*Sitteh*). Gjatë përdorimit në forma të ndryshme, deri në ditët e sotme, *thuluth* dëshmon një plasticitet, i cili i lejon shkronjat të zgjerohen apo ngjishen, për t'iu përshtatur çdo hapësire, apo forme të dhënë. Vijat e mbivendosura dhe vertikalet e zgjatura janë veçori të tjera të zakonshme të këtij shkrimi.



Foto 20.26 Një leuhë e shkruar me shkronja të përziera një mbi një (istif) në shkrimin xheli thuluth. Shkrimi: Halim Efendi.

Ndonëse variantet e shkrimeve *kufi, nes'hi* dhe *thuluth* u përdorën në të gjitha rajonet e botës muslimane (shih hartën 60), është gjetur gjithashtu dëshmi edhe për shkrimet e rëndësishme në mënyrë rajonale. Një prej këtyre është shkrimi i njohur si *magribi* (Ilus. 20.12.). I përdorur në Spanjën maure dhe Afrikën Veriperëndimore, ky shkrim u përdor për kopjet e Kur'anit, për dorëshkrime të tjera, dhe për dekorimin e objekteve të tjera të vogla. Megjithatë në Magrib, ai nuk arriti kurrë spikatje në fushën e epigrafisë, ku kishin influencë shkrimet panislame. Shkrimi *magribi*, i cili duket të ketë lulëzuar rreth vitit 400/1000, është karakterizuar si një kryqëzim midis cilësive këndore të shkrimit *kufi* dhe formave të rrumbullakuara të shkrimit *nes'hi*. Ai ka veçorinë dalluese të zgjerimit të ekzagjeruar të leqeve poshtë rreshtave të formave finale të shkronjave të caktuara. Sistemi i shenjave diakritike të përdorura në Magrib nuk ndryshon shumë nga ai i përdorur në Mashrik. Sistemi proporcional i shkrimit *(mensub)*, i hartuar nga Ibn Mukleh, sidoqoftë, nuk u adoptua kurrë gjerësisht në rajonet perëndimore të Islamit.



Foto 20.25 Hilje-i sherif në shkrimin thuluth nesih.
Shkrimi: Hasan Riza Efendiu

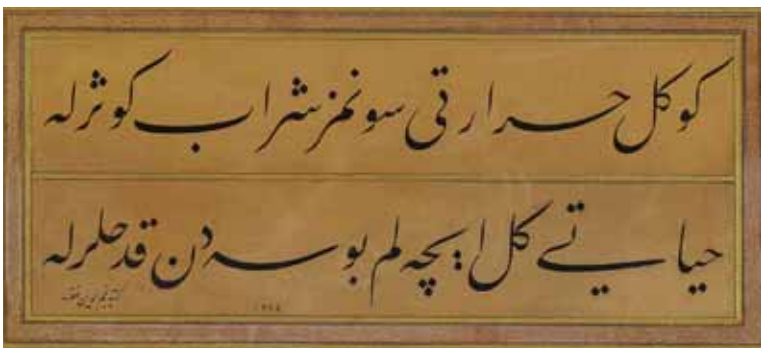


Foto 20.27 Një leuhë në shkrimin xheli ta'lik.
Shkrimi: Necmedin Okyay.

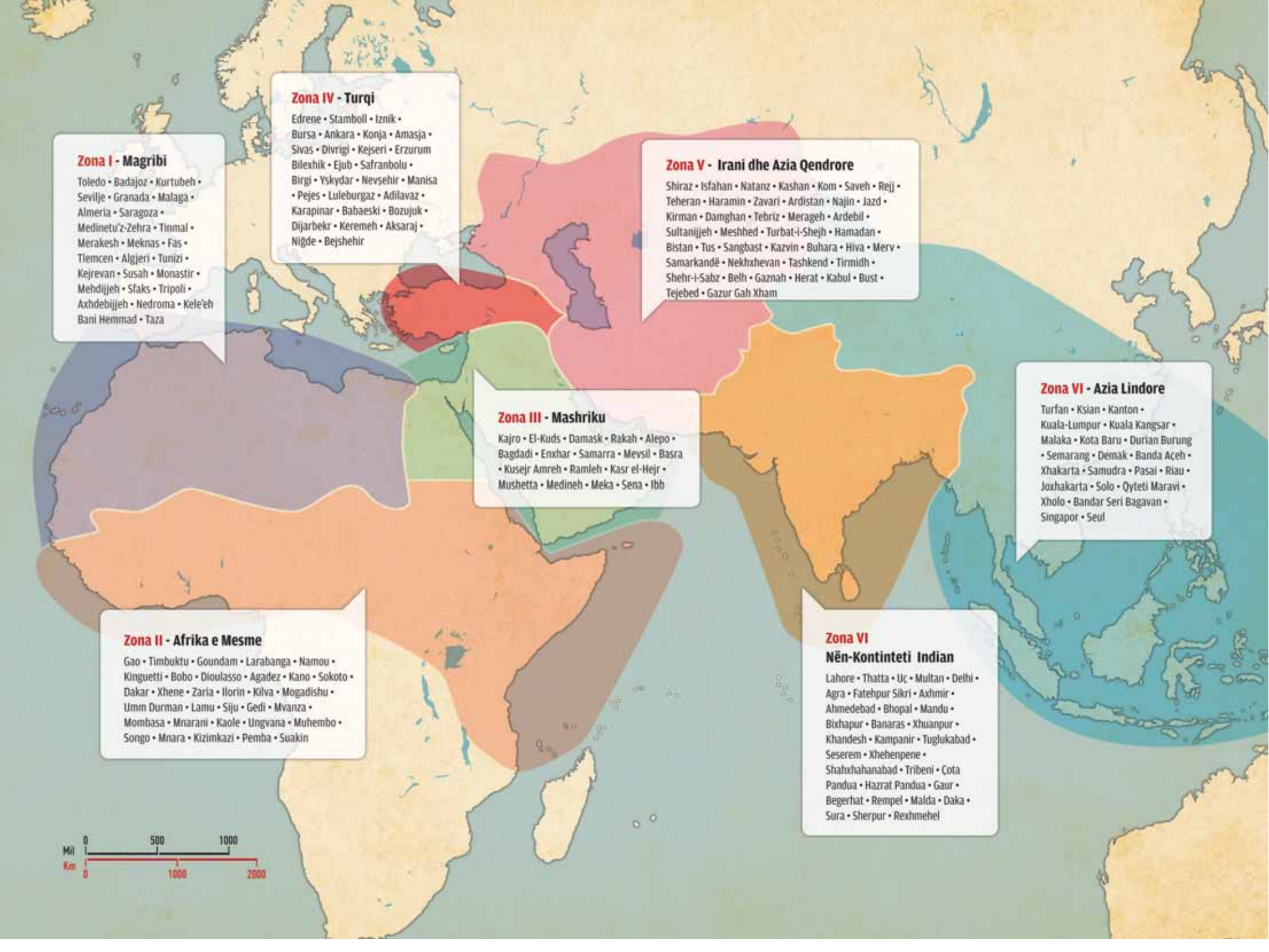
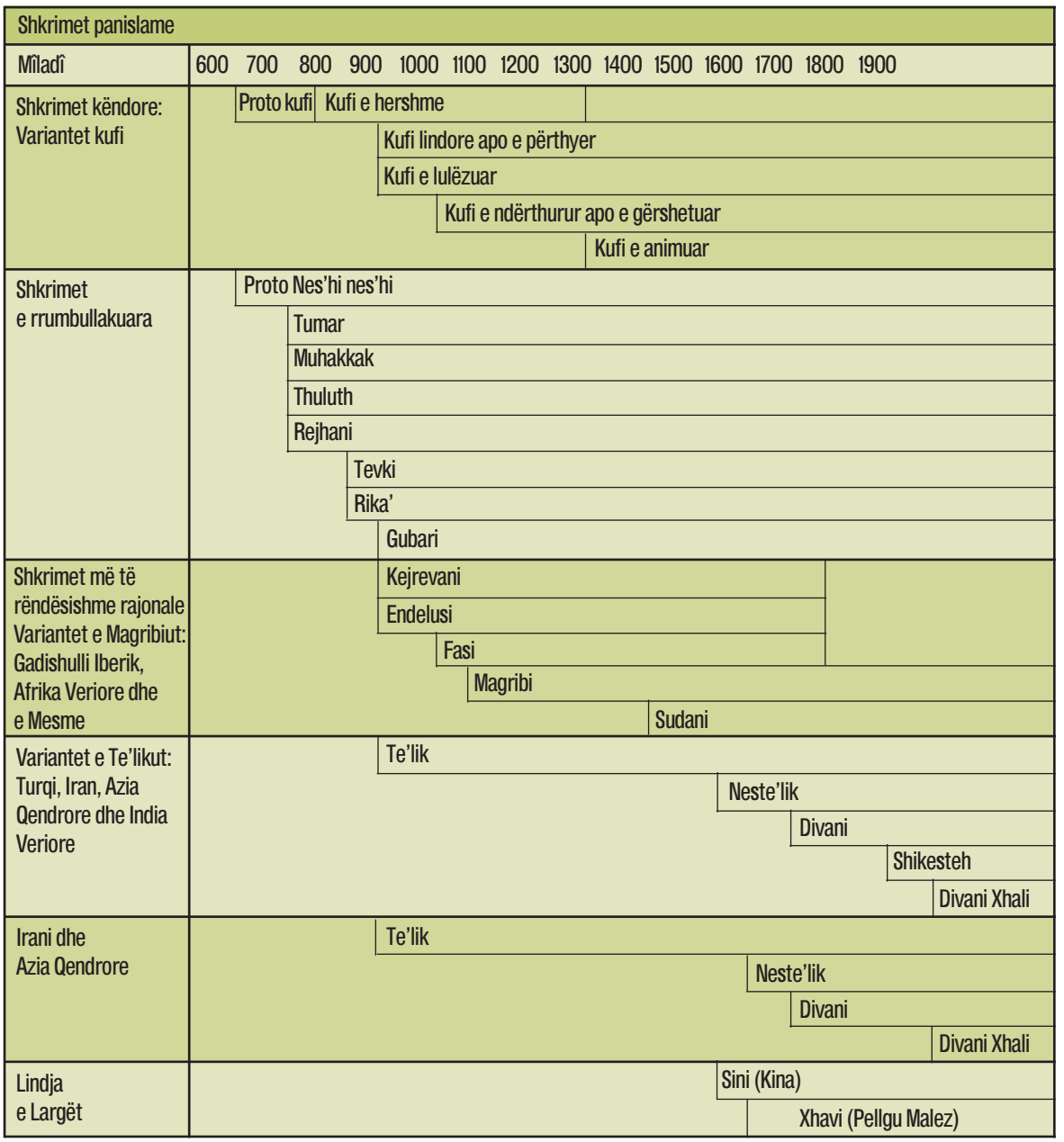

Zona I - Magribi
Toledo • Badajoz • Kurtubeh • Sevilje • Granada • Malaga • Almeria • Saragoza • Medinetu'z-Zehra • Tinmal • Merakesh • Meknas • Fas • Tlemcen • Algjeri • Tunizi • Kejrevan • Susah • Monastir • Mehdijjeh • Sfaks • Tripoli • Axhdebijjeh • Nedroma • Kele'eh Bani Hemmad • Taza
Zona IV - Turqi
Edrene • Stamboll • Iznik • Bursa • Ankara • Konja • Amasja • Sivas • Divrigi • Kejseri • Erzurum Bilexhik • Ejub • Safranbolu • Birgi • Yskydar • Nevşehir • Manisa • Pejes • Luleburgaz • Adilavaz • Karapinar • Babaeski • Bozujuk • Dijarbekr • Keremeh • Aksaraj • Niğde • Bejshehir
Zona V - Irani dhe Azia Qendrore
Shiraz • Isfahan • Natanz • Kashan • Kom • Saveh • Rejj • Teheran • Haramin • Zavari • Ardistan • Najin • Jazd • Kirman • Damghan • Tebriz • Merageh • Ardebil • Sultanijjeh • Meshhed • Turbat-i-Shejh • Hamadan • Bistan • Tus • Sangbast • Kazvin • Buhara • Hiva • Merv • Samarkandë • Nekhxhevan • Tashkend • Tirmidh • Shehr-i-Sabz • Belh • Gaznah • Herat • Kabul • Bust • Tejebed • Gazur Gah Xham
Zona III - Mashriku
Kajro • El-Kuds • Damask • Rakah • Alepo • Bagdadi • Enxhar • Samarra • Mevsil • Basra • Kusejr Amreh • Ramleh • Kasr el-Hejr • Mushetta • Medineh • Meka • Sena • Ibb
Zona VI - Azia Lindore
Turfan • Ksian • Kanton • Kuala-Lumpur • Kuala Kangsar • Malaka • Kota Baru • Durian Burung • Semarang • Demak • Banda Açeh • Xhakarta • Samudra • Pasai • Riau • Joxhakarta • Solo • Qyteti Maravi • Xholo • Bandar Seri Bagavan • Singapor • Seul
Zona II - Afrika e Mesme
Gao • Timbuktu • Goundam • Larabanga • Namou • Kinguetti • Bobo • Dioulasso • Agadez • Kano • Sokoto • Dakar • Xhene • Zaria • Ilorin • Kilva • Mogadishu • Umm Durman • Lamu • Siju • Gedi • Mvanza • Mombasa • Mnarani • Kaole • Ungvana • Muhembo • Songo • Mnara • Kizimkazi • Pemba • Suakin
Zona VI
Nën-Kontinteti Indian
Lahore • Thatta • Uç • Multan • Delhi • Agra • Fatehpur Sikri • Axhmir • Ahmedebad • Bhopal • Mandu • Bixhapur • Banaras • Xhuanpur • Khandesh • Kampanir • Tuglukabad • Seserem • Xhehenpene • Shahxhahanabad • Tribeni • Cota Pandua • Hazrat Pandua • Gaur • Begerhat • Rempel • Malda • Daka • Sura • Sherpur • Rexhmehel
Mil
0
500
1000
Km
0
1000
2000

TABELA 20.2 DIAGRAMI KOHOR I KALIGRAFISË ISLAME



Pavarësisht prej konformizmit të tyre me karakteristika të caktuara të përgjithshme, në histori janë shquar katër nënstile të shkrimit *magribi*. Më i hershmi prej këtyre është quajtur *kejrevani*, sipas qendrës të rëndësisë së tij, qytetit të Kejrevanit. Ky variant i shkrimit *magribi* shquhet prej vertikaleve shumë të shkurtra. Shkrimi që u quajt *endelusi* apo *kurtubi* ("i Andaluzisë" apo "i Kordobës") ka vija më të holla dhe është më kompakt sesa shkrimet e tjera të afërta dhe dëshmon zgjatje të konsiderueshme të vizave horizontale dhe të vizave nën rreshta (Ilus. 20.13). Ai u bë stili më i rëndësishëm i Spanjës muslimane dhe prej atje u përhap në Afrikën Veriore me dëbimin e muslimanëve nga Gadishulli Iberik. *Fasi*, lloji i tretë i shkrimit *magribi*, ishte më i gjerë, më i rëndë dhe më i përpunuar. Në fillim të shekullit të shtatëmbëdhjetë, ai u kombinua me shkrimin *endelusi*. Kjo përzierje njihet thjesht si *magribi*. Ai u bë shkrim i rëndësishëm në Marok, Algjeri, Tunizi, dhe, në një masë më të vogël, në Libi. *Sudani* është variant rajonal i shkrimit *magribi* i zhvilluar dhe i favorizuar nga popujt muslimanë të Afrikës së Mesme (Ilus. 20.14). Ai ka karakteristikat e përgjithshme të shkrimit *magribi*, por vijat janë më të

◀ **Harta 62** Zonat artistike të botës muslimane: Vendet e rëndësishme



Foto 20.28 Shkrimi thuluth. Shkrimi: Hafiz Osman.

rënda dhe struktura është më e dendur. Sot *sudani* është i vetmi nga stilet *magribi* që mban emrin e tij të mëvetësishëm.

Tri shkrimet e tjera rajonale, që arritën influencë të gjerë, u atribuohen novatorëve iranianë të shekullit të trembëdhjetë dhe katërmbëdhjetë e.s. Këto janë shkrimet *te'lik*, *neste'lik* dhe *shikesteh*. Dy të fundit konsiderohen variante të shkrimit burimor *te'lik*. Prej këtyre shkrimeve të rrumbullakuara dhe kursive, *te'liku* mund të njihet nga forma e pjerrët që i dha emrin e tij "i varur" (Ilus. 20.15). I përdorur rrallëherë për kopjet e Kur'anit, ai kryesisht ka qenë një shkrim për kopjimin e veprave të tjera letrare dhe shtojcat dekorative për objektet e vogla. Ndoshta i krijuar aty nga shekulli i nëntë e.s., *te'liku* nuk arriti përdorim të përhapur deri në kohën e artistit dhe kaligrafistit të famshëm Mir Aliut nga Tebrizi (fundi i shekujve të katërmbëdhjetë dhe pesëmbëdhjetë e.s.).



Foto 20.29 Besmele në shkrimin xheli divani dhe lutje përreth të shkruara me shkrimin gubari. Shkrimi: Abdulkadir.

Një përpunim i mëvonshëm i *te'likut* rezultoi në shkrimin *neste'lik*. Ky ishte një sistem shkrimi më i lehtë dhe më elegant. Midis karakteristikave të tij të shquara janë vijat e lakuara të zgjatura në mënyrë ekstravagante dhe vijat e lakuara horizontale të lirshme të shumë prej shkronjave të tij, ngarkimi me rrathë të vegjël, fundoret shkronjore shumë të holla dhe të mprehta, theksimi në lëvizjet horizontale më mirë sesa në lëvizjet vertikale dhe kontrasti i madh në trashësinë e vijave (Ilus. 20.16). Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, *neste'liku* praktikisht e zëvendësoi *nes'hin* si një shkrim për kopjimin e veprave letrare persiane. Emri *neste'lik*, mendohet të jetë një shkurtim i *nes'h* dhe *te'lik*. Që prej zhvillimit të shkrimit, në fund të shekullit të pesëmbëdhjetë e.s., ai ka qenë shkrimi nacional i Persisë (Ilus. 20.17). *Neste'lik* është përdorur kryesisht për veprat letrare shekullare, apo për kaligrafinë e faqeve *(murekka)* që u krijua për koleksionet e albumeve. Ai pothuaj nuk është përdorur kurrë si një shkrim kur'anor, ndonëse pas vitit 900/1500, ai u bë i popullarizuar në Iran dhe Azinë Qendrore për epitafet dhe mbishkrimet në monumentet arkitekturore. Stili u përhap me shpejtësi në ato rajone lindore ku gjuha persiane dhe influenca iraniano-islame ishte e fuqishme. Përtej këtyre zonave



Foto 20.30 Mbishkrimi në ndërtesën e postës së re në shkrimin kufi " Posta ve Telegraf Nezareti (Drejtoria e postës dhe telegrafit). Stamboll.



Foto 20.31 Leuhë e qartë në shkrimin xheli thuluth në Xhaminë Sulejmanijje (Surja Fatiha 1/1-5). Shkrimi: Abdulfettah efendiu.

influenca e shkrimeve persiane mund të dallohet pak, apo aspak.

Shkrimi *shikesteh* ("forma e thyer") u zhvillua në Herat, rreth mesit të shekullit të njëmbëdhjetë/shtatëmbëdhjetë. Ai është një shkrim i ndërlikuar dhe i vështirë për të lexuar variacionin e *te'likut*.[7] Ky shkrim jashtëzakonisht i ngjeshur u shkrua me shkronja të vogla që kishin vertikale shumë të shkurtra dhe të pjerrëta. Ai nuk ka shenja zanoreje. Rreshtat vendosen në kënde të ndryshme mbi faqe. *Shikesteh* është përdorur kryesisht për korrespodencën personale, tregtare apo zyrtare në gjuhën perse dhe urdu (Ilus. 20.18).

Një shkrim tjetër që ka rëndësi dhe përdorim të gjerë në botën muslimane është shkrimi *divani*, që u popullarizua nga shkrimtarët e sulltanatit osman, në fund të shekullit nëntë/pesëmbëdhjetë (Ilus. 20.19). Ai gjithashtu konsiderohet të jetë një variant e *te'likut*, ndonëse lidhja me shkrimin e mëhershëm persian nuk është aq e qartë si me *neste'likun* dhe *shikestenë*.[8] *Divani* është përdorur veçanërisht për dokumente zyrtare, dekrete dhe vulat e nënshkrimit zyrtar (njëj. *tugra'*) të cilat ishin krijuar për secilin nga sulltanët osmanë (Ilus. 20.20). *Divani* nuk gëzoi kurrë popullaritet për bërjen e kopjeve të Kur'anit, apo për mbishkrimet epigrafie. Ai është një shkrim i rrumbullakët që mund të njihet nga lëvizjet e tij të lirshme në mënyrë ekstravagante dhe ngritjen dhe zgjatjen e shkronjave në fundin e rreshtave (Ilus. 20.21). Ai nxjerr në pah një tendencë të theksuar për mbivendosjen dhe bashkimin jokonvencional të shkronjave. Shenjat e zanoreve zakonisht nuk përfshihen.

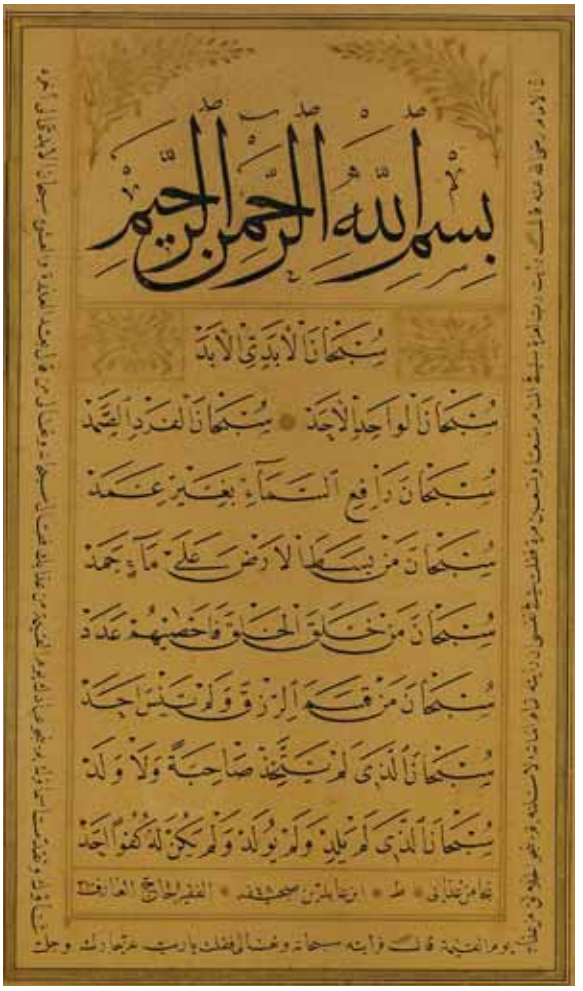


Foto 20.32 Leuhë thuluth-nesih. Shkrimi: Bakkal Arif Efendiu

KALIGRAFIA BASHKËKOHORE NË BOTËN MUSLIMANE

Meqë midis popujve bashkëkohës muslimanë ndihet ngritja e vetëdijes islame dhe një kuptim i ri i identitetit etnik, nacional dhe religjioz po i nxit popujt e Botës së Tretë, kaligrafistët muslimanë janë përsëri duke eksploruar dhe eksperimentuar me artin e tyre. Interesi në rritje për kaligrafinë është evident sot midis mirëdashësve muslimanë, si edhe midis artistëve në të gjithë pjesët e botës muslimane. Megjithëse tipare të caktuara të këtyre shembujve të rinj të kaligrafisë ndryshojnë nga rajoni në rajon, në përpjekjet e reja për të praktikuar artin e vjetër islam nuk është e mundshme të dallosh stile të veçanta rajonale apo nacionale. Kjo nuk do të thotë se përpjekjet bashkëkohëse të kaligrafistëve nuk tregojnë shumëllojshmëri. Madje është e vërtetë e kundërta! Por, kjo shumëllojshmëri bazohet

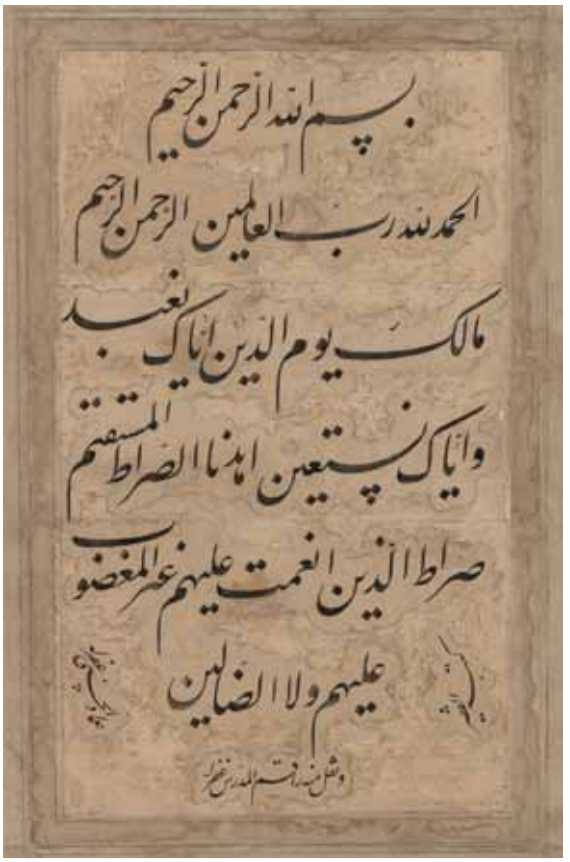


Foto 20.33 Surja Fatiha me shkrimin ta'lik. Shkrimi: Rakim.

më tepër mbi adaptimet e ndryshme të influencave nga bota joislame, sesa mbi partikularizmat nacionalë apo rajonalë. Nëse dikush do të bënte përpjekje për t'i kategorizuar tendencat në kaligrafinë bashkëkohëse të botës muslimane, pjesa më e madhe e shembujve të këtij arti do të hynte në njërën prej kategorive që vijojnë: (1) "Tradicionale"; (2) "Figurale"; (3) "Ekspresioniste"' (4) "Simbolike"; dhe (5) "Abstra- ksion i Pastër".

Kaligrafia tradicionale

Shembuj të kaligrafisë "tradicionale" janë paraqitur nga kaligrafistët bashkëkohës muslimanë në shumë nga stilet dhe shkrimet e njohura nga gjeneratat e mëhershme. Ne zgjodhëm termin 'tradicional' për shembujt e kësaj kategorie për shkak se ai ka një përputhshmëri me zakonet e vendosura për një kohë të gjatë, si edhe me elementet më standarde në traditën islame. Tradicionalja, si rrjedhim, nënkupton jo vetëm korrespodencën me të kaluarën, por gjithashtu përputhshmërinë e përgjithshme me rrymën kryesore, apo me aspektet dominante, të prodhimtarisë totale kaligrafike të muslimanëve. Lloje të tjera të kaligrafisë bashkëkohore tregojnë një lidhje me aspekte më pak tradicionale të trashëgimisë dhe me influenca të huazuara nga traditat e huaja.

Kaligrafistët bashkëkohës tradicionalë zakonisht janë ushtruar sipas sistemit të pajtimit të nxënësve si çirakë tek një nga kaligrafistët udhëheqës të lokalitetit të tyre. Disa vende muslimane kanë pasur shkolla për stërvitjen e kaligrafistëve, por këto institucione janë rrënuar gjatë kohëve të vështira të dekadave të fundit si pasojë e kolonializmit, perëndimorizimit, dhe depresionit kulturor-ekonomik që ndien këto vende. Shkollat religjioze *kuttab*, të cilat përdoreshin për të ushtruar fëmijët muslimanë, e mbajtën gjallë interesimin dhe zotësinë për artin e të shkruarit bukur të arabishtes në të gjitha pjesët e botës muslimane. Këto kështjella të traditës kaligrafike, megjithatë, u dobësuan rëndë nga prezenca e institucioneve kolonialiste dhe misionare edukative. Madje shumë prej shkollave të vendeve muslimane, që drejtoheshin nga vendësit e zonës, kanë qenë aq të dëshiruara për t'i imituar rivalët e tyre të huaj saqë kultivimi dhe përpunimi i kaligrafisë arabe ka rënë viktimë e pafat. Megjithatë, pavarësisht nga këto rrethana të pavolitshme, përfaqësues të kaligrafisë tradicionale mbijetojnë ende. Ndoshta arsyeja më e rëndësishme për këtë qëndresë të traditës është pajtueshmëria unike e këtij arti me kërkesat estetike të popujve muslimanë. Si një formë arti, kaligrafia është veçanërisht e përshtatshme për të dëshmuar karakteristikat themelore të përshkruara në Kapi-

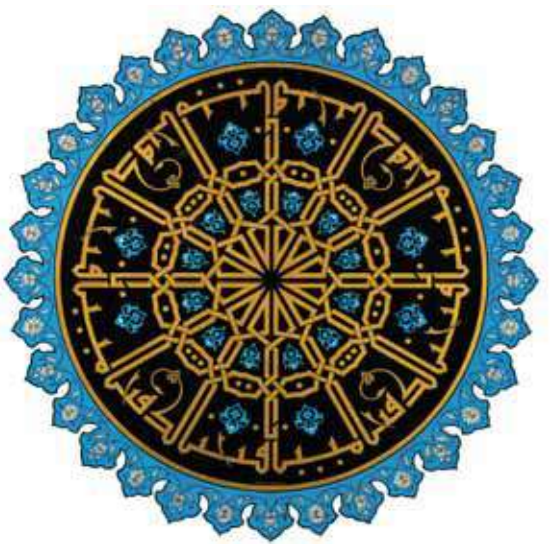


Foto 20.34 Një studim me shkrim bashkëkohor. (Surja Fet'h, ajeti 1) Shkrimi: Emin Barin.

tullin 8, që përbëjnë shabllonin e pafundmë islam apo arabeskën.

Kaligrafistët tradicionalë të këtij shekulli i mbeten besnikë kërkesës për cilësi abstrakte nëpërmjet zgjedhjes të një teme abstrakte për artin e tyre. Ata theksojnë mesazhin diskursiv dhe renditjen e bukur të shkronjave, më mirë sesa paraqitjen e figurave të natyrës. Gjethja e stilizuar, apo motivet me lule, dhe modelet gjeometrike gjenden në kombinim me figurat kaligrafike, por efekti i përgjithshëm në veprat bashkëkohore të kaligrafistëve tradicionalë është abstrakt (Ilus. 20.22).

Ilustrimet 20.23 dhe 20.24 tregojnë shembuj të karakteristikës së dytë thelbësore të arteve islame, siç ilustrohen në dizajnët e kaligrafistëve tradicionalë: cilësinë e tyre modulare. Në ilustrimin 20.23 kjo arrihet me anën e trajtimit dysegmentesh *muthenna* ("të dyfishtë") të fjalës arabe Allah.[9] Organizimi i tillë simetrik i një fjale, fraze apo fjalie në një renditje të pasqyruar djathtas/majtas, apo lart/poshtë është praktikuar në kaligrafinë islame të paktën nga shekulli i shtatë/trembëdhjetë, madje ndoshta më herët.

Shembulli tjetër i cilësisë modulare (Ilus. 20.24) përdor një njësi më të gjatë dhe e kombinon atë jo me një, por me tri përsëritje shtesë, të cilat kompletojnë një dizajn rrethor. Këtu, jo vetëm cilësia modulare, por gjithashtu edhe karakteristika e tretë dhe e katërt thelbësore – kombinimi dhe përsëritja e njëpasnjëshme – shfaqen qartë.

Secili prej këtyre shembujve duhet të përjetohet



Foto 20.36 Leuha "Aman Muruvvet" në formë të dardhës. Shkrimi Shefik beu.

me shqyrtimin e njëpasnjëshëm të moduleve përbërëse. Lëvizja dhe dinamizmi që ky shkakton, është karakteristika e pestë thelbësore për çdo vepër të artit islam. Çdo segment diskursiv-estetik kuptohet si një tërësi, pas së cilës syri dhe mendja e spektatorit lëvizin drejt njësisë tjetër brenda



Foto 20.35 Shkrimi kufi në formë të minberit në Ulu xhaminë në Bursë. "Barekallahu"



Foto 20.37 Besmele në shkrimin ajnali xheli thuluth nga Hamit Aytaç.



Foto 20.38 Një shkrim divani me ilustrime të hënës së re dhe me yll. Në yll është shkruar "besmelja", ndërsa në hënën e re "kelime-i tevhidi".

modelit. Përjetimi i veprës së artit kaligrafik tradicional mund të shikohet kështu, edhe në mënyrë diskursive, edhe në mënyrë estetike, si një vazhdimësi dinamike.

Karakteristika e gjashtë thelbësore, imtësia e ndërlikuar, gjithashtu haset në kaligrafinë tradicionale të artistëve bashkëkohorë muslimanë. Në ilustrimin 20.25, artisti Adil es-Sagir, ka paraqitur një dizajn të ndërlikuar në akrilik. Artistë të tjerë bashkëkohorë, të cilët përfaqësojnë këtë kategori tradicionale, janë Muhammed Sa'id es-Saggar, Muhammed Ali Shakir dhe Isam es-Sa'id.



Foto 20.39 Ilustrime shkrimesh në formë të zogjve.

Kaligrafia figurale

Kategoria e dytë e kaligrafisë bashkëkohore mund të specifikohet si "figurale", meqë ajo kombinon motivet figurale me elementet kaligrafike në mënyra të ndryshme. Disa janë kombinime shtesë, pra, motivet kaligrafike dhe figurale thjesht janë pranëvënë brenda veprës së artit. Kjo është esenca e cilësisë figurale që gjendet në shembullin kaligrafik të ilustrimit 20.26. Kjo mënyrë kombinimi është përdorur në të kaluarën (Ilus. 20.27), por elementet figurale në përgjithësi kufizohen në motivet e gjethes, apo të lules, që stilizohen apo çnatyrohen për të përshtatur më mirë cilësinë abstrakte të artit islam. Figurat zoomorfike dhe njerëzore nuk përfshihen në kopjet kur'anore, në dekorimet e xhamive, medreseve, apo orendive dhe pajisjeve të tyre, ndonëse ato gjenden në enët dhe mjetet për përdorim shtëpiak.

Një formë e dytë e kombinimit të motiveve figurale me kaligrafinë, në artin e muslimanëve të së kaluarës dhe të së tashmes, është ajo që mund të emërohet si e modeluar (Ilus. 20.28). Në dizajnë të tilla shkronjat zgjaten dhe shkurtohen, shtrihen dhe ngjishen, apo përpunohen me zgjatje, përdredhje, leqe, apo shenja dhe mbushës të tjerë shtesë për t'i përshtatur ato me formën e një figure jokaligrafike, gjeometrike, vegjetale, zoomorfike apo njerëzore. *Besmeleh* (në emër të Allahut, të Gjithmëshirshmit, Mëshirëplotit"), e cila hap çdo fragment të shkruar apo të recituar kur'anor, si

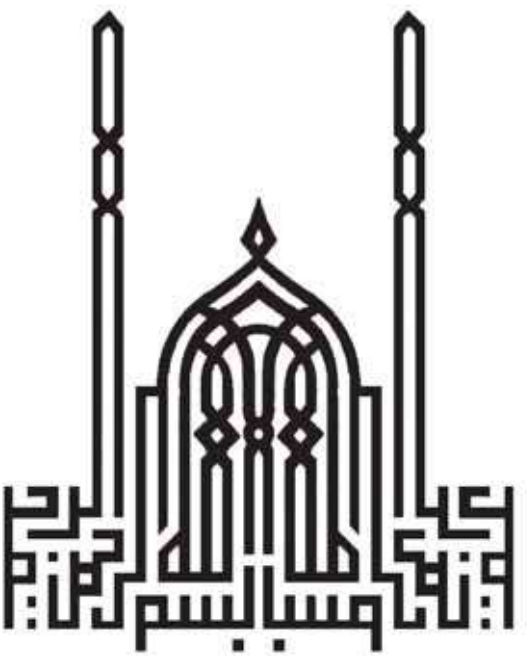


Foto 20.40 Besmele në stilin muthenna ma'kili në ilustrimin e xhamisë Çift minareli.

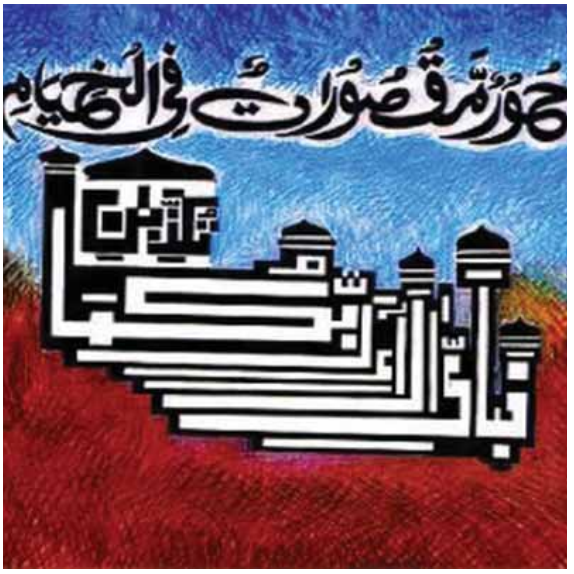




Foto 20.41 Shkronjat në punimet e artistit pakistanez Sadikejn Ahmed Nakvi janë të pikturuara me koncept figurativ

edhe çdo libër, apo vepër të shkurtër, të shkruar nga një musliman, është një moto e preferuar për dizajnë të tillë kaligrafikë. Sejjid Nekib el-Attas është një prej shumë muslimanëve bashkëkohorë që ka krijuar shembuj të modeluar të kaligrafisë figurale (Ilus. 20.29). Në veprat e Sadikejnit, një kaligrafist i mirënjohur pakistanez, modelimi i shkronjave për të arritur një pasqyrim figural është një teknikë e spikatur (Ilus. 20.30).

Kaligrafia bashkëkohore islame shfaq një formë të tretë të kombinimit me motive figurale, e cila mund të përcaktohet si një dizajn integrimi (Ilus. 20.31). Në këto, vetë shkronjat zgjerohen në motive bimësh, kafshësh apo njerëzish. Ashtu sikurse e nënkupton edhe fjala, integrimi përfshin pamundësinë e ndarjes të elementeve përbërës të dizajnit – kaligrafik dhe figural. Shkronjat e këtyre shembujve janë bërë përbërës të elementit figural. Heqja e cilësdo do ta prishë dizajnin.

Kaligrafia ekspresioniste

Kaligrafia "ekspresioniste" është lloji i tretë i artit kaligrafik bashkëkohor i botës muslimane. Ky stil, njëlloj si krijimet e tjera kaligrafike të kohës së fundit, lidhet me lëvizjet e krahasueshme estetike perëndimore. Ato janë rezultat i akulturimit të artit dhe artistëve muslimanë nga arti perëndimor gjatë kohëve të fundit. Edhe pse kaligrafistët ekspresionistë përdorin "fjalorin" e trashëgimisë artistike islame, ata janë larguar shumë nga ilustrimi i "gramatikës" së saj.[10]

Termi "ekspresionist" është përdorur për të kategorizuar atë kaligrafi në të cilën spikat emocioni, apo elementet emotive, që zakonisht shprehen nëpërmjet shformimit dhe ekzagjerimit të fortë (Ilus. 20.32). Si një lëvizje moderne në botën perëndimore, në fundin e shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe gjatë shekullit të njëzetë, ajo ilustrohet me veprat e artistëve që përpiqen të përçojnë te shikuesit emocionet e tyre subjektive. Ata gjithashtu dëshirojnë të pasqyrojnë një përgjigje personale, vizuale dhe emocionale ndaj objekteve, personave apo ngjarjeve të paraqitura. Ata sigurisht nuk synojnë portretizimin realist.[11] Një lëvizje e tillë e artit mishëron reprezentacionalen dhe individualistiken. Ajo shfaq një mungesë të dukshme të raportit – madje një antagonizëm të mprehtë –



Foto 20.42 Një punim i artistit irakian Zija el-Azzavi



Foto 20.43 Një punim me shkrim me metodologji bashkëkohore: "Allahu ekber". Shkrimi: Ali Toy

me cilësitë abstrakte dhe universale të artit islam. Artisti musliman ka synuar që ta largojë spektatorin nga vetja dhe qeniet e gjalla, në drejtim të përqendrimit mbi transcendenten. Arti ekspresionist, përkundrazi, thekson emocionin njerëzor, portretizimin e gjendjes shpirtërore, ndjenjat subjektive, dhe çështjet individualiste. Ai paraqet më tepër një "zhytje" në natyrë, dhe shpesh në aspektet e saj më pak të larta dhe ideale, sesa një ngritje drejt një përsiatjeje të një rendi më të lartë të ekzistencës.

Pavarësisht nga premisat e huaja në mënyrë të dukshme të artit ekspresionist, një numër kaligrafistësh muslimanë bashkëkohorë u përpoqën që t'i adaptojnë këto karakteristika estetike në kaligrafinë islame. Ata më tepër duken se janë përpirë nga tradita e huaj, sesa nga premisat e traditës dhe ideologjisë islame, saqë nuk e kuptojnë mospajtimin e përpjekjeve të tyre për të paraqitur kaligrafinë në këtë mënyrë të huaj dhe joislame. Veprat e Kuteibe Shejh Nuriut paraqesin një orientim të tillë. Buland el-Haidari i ka përshkruar me përpikëri veprat e tij si një përpjekje për ta përdorur shkronjën "për shprehjen e ndjenjave dhe ideve më intime të tij, dhe forma e saj, si rrjedhim, ndikohet nga ajo që është e gjallë në vetëdijen e tij."[12] Ndonëse ata artistë mund të përdorin motive nga trashëgimia islame – shkronjat dhe fjalët e gjuhës arabe – veprat e tilla janë pjesë e pandarë e traditës së artit perëndimor. Ata kanë pak për t'i ofruar rilindjes artistike muslimane, apo një audience muslimane. Gjykimi i atyre veprave si art islam ka një dallim të paktë nga veshja e një të krishteri perëndimor me një turban, dhe emërimi i tij një musliman.

Kaligrafia simbolike

Kategoria e katërt e kaligrafisë bashkëkohore muslimane përfshin shembuj të asaj që ne do ta quajmë kaligrafi "simbolike". Pavarësisht nga pazbatueshmëria tipike e simbolizmit literal për artet islame, disa kaligrafistë bashkëkohorë muslimanë e kanë ndjekur këtë drejtim. Në kaligrafinë e tillë, perëndimorizimi ka ndërhyrë përsëri mbi orientimin dhe procesin artistik. Dëshmia e akulturimit të tillë mund të shikohet në dizajnët e kaligrafistëve bashkëkohorë, të cilët përdorin një shkronjë, apo një fjalë të veçantë, që t'u shërbejë si simbol i një ideje apo një kompleksi idesh. Gjithashtu përfshihen veprat në të cilat një shkronjë e zgjedhur arabe shoqërohet me objekte, emrat e të cilave fillojnë me tingullin e saj, për shembull, س me *sejf* ("shpatë") apo *sikkin* ("thikë"). Shkronja apo shkronjat simbolike janë të pranëvëna në kompozicione të tilla me përfaqësueset e objekteve të shoqërimit, me qëllim që të përçojnë një mesazh specifik.[13] Kështu idetë e shprehura më tepër lidhen me objektet, sesa me një mesazh diskursiv që bartet me anën e shkrimit. Domethënia pas objekteve shpesh nxirret në pah me anën e vetë formës, apo mënyrës së bërjes së shkronjës apo shkronjave. Kombinimet e tilla kanë kuptim vetëm si zbulime të dëshirës dhe ndjenjave të artistit. Duke qenë të detyruara në shoqërimin me një kombinim të tillë artificial të kuptimeve, shkronjave u mohohet roli

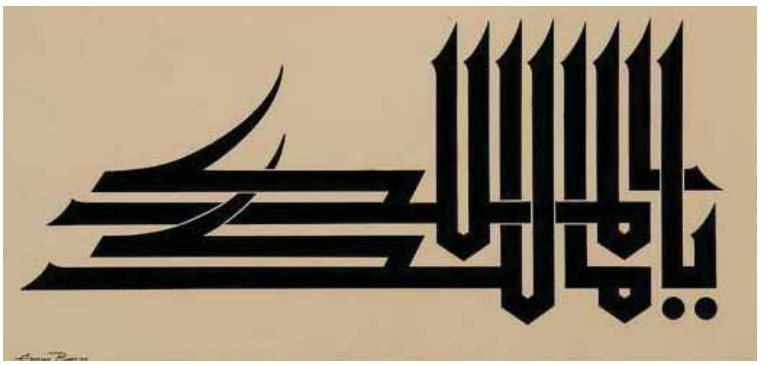


Foto 20.44 Me shkrim kufi : "Ja Malike'l-mulki". Shkrimi: Emin Barin



Foto 20.45 Punimet ilustrative në stilin "abstrakcion i pastër" të artistit tumnizian Nexha Mahdavi.

i tyre si bartëse të një mesazhi diskursiv. Me këtë petk asociativ dhe simbolik, ato zakonisht gjenden në vepra që shprehin një mesazh proteste apo një mesazh të reformës sociale. Një motivim i tillë për krijimin artistik nuk është i vetmi që ka luajtur një rol të rëndësishëm në historinë e artit islam. Njeriu habitet nëse lidhje të tilla të afërta me jetën e përditshme të njerëzimit ndoshta mund të arrijnë vlefshmëri për artin islam të kohës sonë apo të së ardhmes. Kjo do të jetë një shmangie e qartë nga orientimi në drejtim të transcendencës së traditës estetike islame.

Disa historianë arti, që kanë arritur suksese të dalluara në studimin e të dhënave historike, linguistike dhe arkeologjike që kanë të bëjnë me kaligrafinë islame, kanë rënë veçanërisht në interpretimin simbolik joislam të veprave artistike kaligrafike islame. Një pohim i tillë është se, kur shkruhen, shkronjat vertikale të *shehadetit* (pohimi i besimit) janë "dëshmi kaligrafike edhe për origjinën hyjnore të shkrimit, edhe për të vërtetën e besimit." I njëjti autori vazhdon: "Pothuaj të gjitha shkronjat mund të përdoren në mënyrë metaforike."[14] Në fakt, epigrafi pohohet të funksionojë "si një manifestim i hyjnores së paprekshme dhe të përjetshme."[15] Për muslimanin, nuk mund të ekzistojë një manifestim i tillë i Hyjnisë. T'i atribuosh përfaqësimin hyjnor ndonjë figure apo objekti, kjo konsiderohet nga pjesa më e madhe e anëtarëve të komunitetit, jo thjesht e gabuar, por madje blasfemuese.

Duke ndjekur një simbolikë të ngjashme dhe linjë joislame, historianë të caktuar të artit madje kanë gërmuar "eshtrat e vjetra" të atyre trilleve mesjetare që iu atribuojnë vetë shkronjave një vlerë numerike dhe kuptim magjik.[16] Përngjasimi i formës në gjuhën arabe të emrit të Pejgamberit me adhuruesin e përkulur në lutje, që ishte përmendur në shkrimet e disa autorëve të mëhershëm të periudhës islame, është cituar si dëshmi e këtij kuptimi simbolik të fjalës në artin islam dhe miratimit të tij të përhapur nga muslimanët. Argumenti që bazohet në një pranim të kufizuar të një ideje të tillë dhe në një periudhë të kufizuar të kohës sugjerohet gabimisht si një universal brenda historisë islame.

Pseudo-kaligrafia apo abstraksioni i pastër

Ekziston një lloj i pestë i përdorimit bashkëkohor të kaligrafisë nga artistët muslimanë. Ai mund të përcaktohet si "pseudokaligrafi" apo "abstraksion i pastër". Pseudokaligrafia, sigurisht, tregon se motivet e këtij lloji të artit iu shëmbëllejnë shkronjave



Foto 20.46 Punimi i "Besmeles" në formë të peshkut e Sejjid Nakib el-Attasit



Foto 20.47 Përfaqësuesit e rrymës ekspresioniste në artin bashkëkohor në përdorimin e fjalëve të artit islam nuk u kushtojnë rëndësi rregullave gramatikore. Dy punime të artistit irakian Hasan Mes'udi.

dhe/apo fjalëve, por format nuk bartin asgjë nga domethëniet konvencionale të shoqëruara me to. Abstraksioni i pastër është etiketa tjetër e nxjerrë nga një lëvizje perëndimore e artit të shekullit të njëzetë, për të etiketuar llojin estetik brenda krijimtarisë estetike muslimane. Megjithëse termi abstraksion është përdorur në rrethet e artit perëndimor për të kategorizuar një numër lëvizjesh krejtësisht të ndryshme të artit, kombinimi i tij me mbiemrin "i pastër" ka specifikuar përgjithësisht një lëvizje të veçantë brenda abstraksionizmit. Piet Mondrian, një piktor holandez që është specializuar në abstraksionin gjeometrikisht të pastër, ishte njëri nga kontribuuesit më të rëndësishëm të kësaj lëvizjeje. Abstraksionizmi përshkruhet si prodhim arti në të cilin "format, vijat dhe ngjyrat kanë vlera dhe marrëdhënie absolute autonome të vetë atyre, të ndara nga çfarëdo roli asociativ."[17] Grupi i pestë i kaligrafistëve muslimanë marrin udhëzime prej pikëpamjeve të tilla. Shkronjat, format gjeometrike, apo çfarëdo motivi tjetër, u përdorën nga artistët muslimanë të abstraksionit të pastër si forma të pastra, të ndara nga çfarëdo domethënie apo rëndësie e tyre tradicionale. Të zhveshura nga domethënia e tyre gjuhësore, shkronjat përdoren si elemente të pastra të dizajnit. Nëse motivet kaligrafike ruajnë ndonjë domethënie, kjo rrjedh nga cilësitë ekspresioniste të interpretimit apo të nënkuptimeve të atribuuara letrare simbolike të tyre.

Disa artistë të botës muslimane, që përdorin kaligrafinë në këtë mënyrë, janë përpjekur të themelojnë një shkollë të re të artit, të cilën ata e quajnë "Grupi Njëdimensional". Qëllimi i tyre është që ta përdorimin shkrimin arab sikur ai të mos ishte i ndryshëm nga një motiv gjeometrik apo figural. Duke shfrytëzuar potencialet plastike të alfabetit, këta kaligrafistë të abstraksionit të pastër më tepër i trajtojnë shkronjat si forma që manipulohen, sesa si elemente të një mesazhi diskursiv.[18] Sipas këtyre artistëve, shkronjat nuk janë më motive të domethënies dyfish të pasur, sikurse ato ishin në kaligrafinë islame të kohërave të mëhershme. Në fakt, për skulptorin Muhammed Gani, forma e shkronjave është aq e modifikuar dhe e përzier me shkronjat paraprijëse apo pasuese, si edhe me hapësirën që e rrethon atë, sa që rrezikohet vetë identiteti i saj. Nexha Mehdavi, një artist bashkëkohor tunizian, paraqiti kompozicione mbishkrimesh që janë më tepër punime në formë të pastër, sesa diçka që lexohet (Ilus. 20.33 dhe 20.34). Këto vepra ndonjëherë anojnë në drejtim të ekspresionizmit; të tjera janë plotësisht të lira nga çfarëdo përpjekjeje për të përcjellë domethënie. Kështu ato mohojnë vetë esencën dhe funksionin e kaligrafisë islame – të paraqesin një mesazh diskursiv në format e bukura vizuale të shabllonit të pafundmë.

Veprat e kaligrafistëve të abstraksionit të pastër mund të vlerësohen përgjithësisht si jashtë rrethit të artit islam. Ato mund të konsiderohen art "musliman" vetëm në kuptimin se krijuesit e tyre janë muslimanë statistikorë. Por mohimi nga ana e tyre e integritetit të shkronjave dhe fjalëve që shoqërohen me gjuhën arabe, dhe si rrjedhim mohimi i tyre i një marrëdhënieje midis artit të tyre dhe mesazhit kur'anor, është antagonist me atë element të kreativitetit artistik, i cili, nga muslimanët përgjatë shekujve, është menduar të jetë përmbajtja e tij më fisnike. Përveç kësaj, shembuj të pseudokaligrafisë apo të abstraksionit të pastër që priren në drejtim të ekspresionizmit, pra, që përpiqen të vizualizojnë emocionet dhe ndjenjat e artistit, janë të kundërta me synimet abstrakte islame. Eksperimentet në abstraksionin e pastër, që janë shembuj të "artit për hir të artit", pra, thjesht ushtrime në ngjyrë dhe formë, janë po ashtu joislame. Islami dhe doktrina e *tevhidit*, e cila thekson aq fuqimisht natyrën telike të ekzistencës njerëzore dhe të çdo aspekti të natyrës dhe aktivitetit njerëzor, nuk mund të ushqejë apo të përkrahë një art që ekziston në mënyrë egoiste dhe në mënyrë të papërshtatshme "për hir të vetë atij". Në fakt, arti i tillë, mendon Islami, është një pamundësi. Mbasi, nëse ai nuk është ekspresiv dhe nuk përforcon një të vërtetë apo një grup të vërtetash, ai domosdosh-




Foto 20.48 Punimet akrilike të Adil es-Sagirit e përbëjnë një seri "peisazhesh".

mërisht duhet të jetë ekspresiv dhe përforcues i një të vërtete tjetër, apo i një grupi tjetër të vërtetash. Madje ekspresioni dhe përforcimi i mohimit të së vërtetës është një pohim i së vërtetës për nihilizmin. Në çdo rast, arti që shpreh diçka tjetër, përveç parimeve islame, nuk mund të sigurojë kurrë vlerësimin apo lavdërimin e kulturës islame apo popujve muslimanë.

Ndonëse disa shembuj të kaligrafisë bashkëkohore në botën muslimane duken me tepër të lidhur me artin perëndimor sesa me artin islam, interesimi dhe përkujdesja tepër e fuqishme për motivet arabe – shkronjat dhe fjalët arabe – është vetë një tregues i rëndësisë dhe i mbijetesës së karakteristikave thelbësore estetike islame për aktivitetin e ardhshëm estetik. Pavarësisht nga përdorimi i motiveve figurale që theksohen aq fuqimisht në kulturat e tjera, madje praktikohen nga skulptorët dhe piktorët e kohëve të fundit të artit jokaligrafik në botën muslimane, shumë kaligrafistë muslimanë kanë mbetur të lidhur me traditën në zgjedhjen e materialeve të tyre abstrakte ikonografike.

Përveç përdorimit nga ana e tyre të motiveve abstrakte, madje edhe kaligrafistët jotradicionalë bashkëkohorë shpesh japin dëshmi të lidhjes së punës së tyre me karakteristikat thelbësore të artit islam.

Në dizajnin kaligrafik të punuar në akrilik, nga Adil es-Sagir (Ilus. 20.25), karakteristikat islame të njësive modulare dhe të kombinimeve të njëpasnjëshme janë evidente në mënyrë të dukshme dhe të realizuara në mënyrë ngacmuese. Vijat e rrjedhshme të së verdhës, të blusë, të së gjelbrës dhe të së bronztës, që ndryshojnë në gjerësi, bartin vijat kaligrafike dhe përmbajtjen diskursive të kompozicionit. Çdo segment apo formë është një modul brenda tërësisë. Këta shirita me ngjyra janë kombinuar që të arrijnë nivelin e dytë të organizimit; dhe në nivelin e tretë, kompozicioni zbulon një paraqitje figurale tepër të stilizuar të një figure njerëzore. Vepra, si rrjedhim, ashtu si çdo vepër e suksesshme islame e artit, më tepër duhet të shqyrtohet në mënyrë të njëpasnjëshme në pjesë dhe kombinime pjesësh, si një seri "pamjesh", sesa si një njësi e vetme. Struktura të tilla shtojcë kërkojnë përdorimin e përsëritjes, shqyrtimin e saktë, dhe kompleksitetin, të cilat janë karakteristika të tjera thelbësore të arteve islame.

Duke marrë parasysh prodhimtarinë e konsiderueshme të kaligrafistëve tradicionalë, pavarësisht nga disa huazime të papajtueshme prej një numri të kufizuar kaligrafistësh jotradicionalë, është e qartë se në botën muslimane bashkëkohore ekziston një tendencë e fuqishme për të ruajtur veçoritë që ka arti islam i brendaformuar, i cili krijoi një traditë të njohshme nëpër shekuj, në çdo rajon të botës muslimane. Përtëritja e gjallë e interesimit, nga ana e artistëve dhe e shikuesve, për kaligrafinë, si edhe eksperimentimet e reja për të zbuluar mënyra të reja të shprehjes së shpirtit islam nëpërmjet shkrimit të bukur, janë shenja shpresëdhënëse për të ardhmen e kaligrafisë, që është më e respektuara nga artet islame.[19]

SHËNIME

1. Kapitulli 23 *Hendesetu's-Savt*, apo Arti i tingullit, përdor një nënndarje alternative të botës islame për sqarimin e korrespodencës së zhanreve muzikore me karakteristikat thelbësore estetike. Kjo, megjithatë, nuk e mohon përshtatshmërinë e

nënndarjes në shtatë pjesë për të trajtuar aspekte të tjera të shumëllojshmërisë rajonale në artin e tingullit.

2. Bishr ibn Abdu'l-Meliku dhe Harb ibn Umejjeh besohet t'i kenë njohur mekasit me artin e të shkruarit të shkrimit verior arab, një derivat i përftuar nga gjuha nabatene. Harbit i atribuohet popullarizimi i tij midis aristokracisë së kurejshëve, fisit të Muhammedit. Midis bashkëkohësve të Pejgamberit që u bënë ekspertë në shkrim ishin Umer ibnu'l-Hattabi, Othman ibn Affani dhe Ali ibn Ebu Talibi, tre nga katër halifët e parë rashidunë.

3. Ky novatorizëm u urdhërua nga el-Haxhaxhi, udhëheqësi i fuqishëm musliman që kontrollonte, për halifatin në Damask, rajonet lindore të perandorisë muslimane të fund të shekullit të tetë e.s. Ka të ngjarë që sistemi i "treguesit të drejtimit" me një, dy, apo tri pika të zeza, të cilat ishin shpikur gjatë drejtimit të tij, nuk ishte një krijim i ri, por një përpunim dhe perfeksionim i praktikave të mëhershme.

4. Ebu'l-Esved ed-Du'ali (vdiq më 69/688) mendohet të ketë shpikur sistemin e pikave të ngjyrosura të mëdha, që u përdorën në atë periudhë të hershme si shenja të zanoreve. Këto u zëvendësuan në shekullin e tetë nga shenjat diakritike të zhvilluara nga Halil ibn Ahmedi (vdiq më 170/786). Këto të fundit janë esencialisht ato që përdoren sot.

5. Nabia Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri I, Historical Texts* (Çikago: University of Chicago Press, 1957); shih gjithashtu Jasin Hamid Safadi, *Islamic Calligraphy* (Boulder, Colo.: Shembhele, 1979), f. 14.

6. Sipas një autoriteti, ai e mori këtë emër për shkak se anuloi forma të tjera të shkrimit *(nesehe)* (Ibn Mir-Munshi el-Husejni Kadi Ahmed, *Calligraphers and Painters*, përkth. V. Minorsky (Uashington, D.C.: Freer Gallery of Art, 1959], bot. 4339, f. 56, n. 135). Të tjerë e lidhin përdorimin e këtij termi me domethënien e "tejshkrimit", "transkriptimit", apo "kopjimit" të qenësishëm në foljen rrënjore nga e cila ai përfitohet.

7. Safadi, *Islamic Calligraphy*, f. 30.

8. Po aty.

9. Emra të tjerë për këtë lloj dizajni janë *ajnali* ("përsëritje identike"), *me'kus* ("i pasqyruar"), apo *mute'akiseh* ("sendi që është pasqyruar").

10. Kjo analogji për fjalorin dhe gramatikën e të folurit u përdor nga kontribuuesit e *Architecture as Symbol and Self-Identity*, Punimet e Katër Seminareve Aga Khan, "Architectural Transformations in the Islamic World," Fez, Marok, 1979.

11. Pak shembuj të kësaj tendence në artin perëndimor janë Van Gogh, Gauguin, Seurat, Rouault, Klee, dhe Kandinsky. Arti i tyre është përshkruar si "një 'dokumentim' artistik i gjendjeve emocionale dhe marrëveshjeve ideologjike" (Umbro Apollonio, "Expressionism," *Encyclopedia of World Art* [Nju-Jork, Toronto, London: McGraw-Hill, 1965], Vol. V, kol. 317). Arti i tyre "ishte vetëm përcjellës për përmbajtjen e intensifikuar emocionalisht; paraqitja e fenomeneve të jashtme ishte plotësisht e kushtëzuar nga njoftimi vizual i ndjenjave më të brendshme" (po aty, kol. 311).

12. Buland el-Haidari, "Calligraphy in Modern Arab Art," *Arts and the Islamic World*, Vol. I, Nr. 1 (1983), f. 21.

13. Po aty.

14. Enthony Welch, *Calligraphy in the Arts of the Muslim Word* (Austin: Universiteti i Shtypit të Teksasit, 1979), f. 25-26. Shih gjithashtu Erika Kruikshenk Dood, *"The Image of the Word," Berytus* 18 (1969), f. 35-58.

15. Welch, *Calligraphy*, f. 23.

16. Po aty, f. 25.

17. Artikulli për Mondrian-in në *Encyclopaedia of the Arts*, bot. Geoffrey Hindley dhe Herbert Read (Nju Jork: Meredith Press, 1966), f. 636.

18. Shakir Hassan es-Said e konsideron shkronjën "si vlerë të pastër plastike" (el-Haidari, "Calligraphy," f. 20).

19. "Është plotësisht e natyrshme për disa artistë në vendet në zhvillim që të ngashënjehen, në stade të caktuar të zhvillimit të tyre, nga format artistike tashmë të perfeksionuara në vendet më të përparuara, dhe nga veprat e këtyre vendeve, gjë që ndikon në formën e shkollave artistike, tendencave dhe aventurave plastike. Gjithashtu, është njëlloj e natyrshme që magjepsje të tilla sipërfaqësore s'do të zgjasin shumë dhe se në lëvizjen e zgjimit do të çmohen vlerat e traditës për frymëzimin dhe përforcimin e identitetit kombëtar" (el-Haidari, "Calligraphy," f. 17).

Kapitulli 21

Ornamentimi në artet islame

Pasi gjashtë karakteristikat kryesore, apo thelbësore, të veprës së artit islam janë parashtruar në Kapitullin 8, dhe kaligrafia është diskutuar në Kapitullin 20, lexuesi mund të shpresojë se ne tani do të vazhdojmë të shqyrtojmë arkitekturën, zbukurimin e dorëshkrimit, veprat prej metali, qeramikat, punimet prej druri, stampimet në lëkurë, qilimat, dhe tekstilet – në këtë, apo në ndonjë renditje tjetër. Sidoqoftë, ne menduam, se një organizim tjetër i materialeve të artit islam ishte i domosdoshëm për të arritur një vlerësim të saktë të bukurisë dhe rëndësisë së ornamentimit islam. Në fakt, të merresh me lloje të ndryshme të artit në mënyrë të veçantë, kjo mund ta çojë njeriun të mendojë se ato iu përmbahen karakteristikave dukshëm të ndryshme të metodës kreative dhe të perceptimit estetik. Kjo sigurisht nuk është kështu. Uniteti i arteve islame është i tillë që qoftë kur artisti përdor bojërat, drurin, tullat, gurin, metalin, baltën apo tekstilet, rezultatet janë të ngjashme në efekt. Funksioni dhe rëndësia e shtjellimit dekorativ të këtyre veprave, si edhe strukturat dhe format e tyre, zbulojnë një përputhshmëri të dalluar të qëllimit dhe efektit.

Qëllimi i këtij kapitulli do të jetë që të diskutojë funksionet unike të ornamentimit në artet islame, si rrjedhim, të zbulojë rëndësinë e aplikimit të shabllonizimit të pafundmë në çdo vepër arti. Përveç kësaj, ky kapitull përshkruan disa nga organizimet e rëndësishme strukturore të cilat zbulohen në të gjitha kategoritë e artit islam. Qëllime të tilla nuk ndihmohen me anën e një studimi thjesht historik apo arkeologjik, në të cilin numërohen detajet e prejardhjes gjeografike dhe dinastike, influencat lokale, teknikat e mjeshtërisë dhe imtësitë e motive unike të dizajnuara. Detajimi i tillë, natyrisht, duhet të kërkojë trajtim individual për secilin medium. Por qëllimi ynë, këtu, nuk është ky. Studime që përmbushin këtë nevojë janë tashmë në dispozicion në libra të përgjithshëm mbi artet islame.[1] Shkrime të tjera paraqesin artet që prodhohen në një rajon, apo në një vend të veçantë, të botës muslimane.[2] Libra dhe artikuj të tjerë, me rëndësi historike dhe arkeologjike, që trajtojnë veç e veç një medium të vetëm, apo ndonjë lloj të artit islam, mund të gjenden ende në bibliotekat ba-

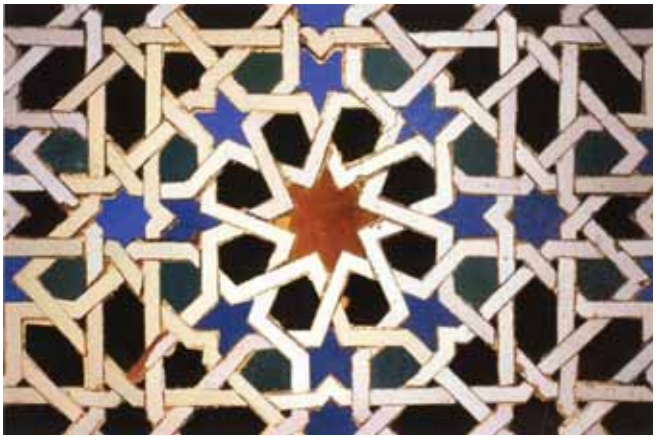


Foto 21.1 Disa pjesë të pallatit Alkazar në Sevilla (Ishbilijje) të ndërtuar nga ana e muvahhidëve, ndërsa dekorimet murale janë bërë nga mjeshtërit e Granadës. Gjysma e dytë e shekullit të 14.



Foto 21.2 Mihrab me mozaik nga porcelani (zellizh). Maroko

shkëkohore[3]; dhe artikujt individualë mbi ndonjë objekt nga ai medium, apo madje një dizajn mbi një objekt nga një medium, janë të shumtë për t'u shënuar.[4]

Natyrisht, puna kërkimore plotësuese është e domosdoshme në të gjitha kategoritë e artit islam. Materialet që do të shqyrtohen do të sigurojnë projekte të rëndësishme kërkimore për historianët e artit për dekada, madje për shekuj, në të ardhmen. Në stadin e tashëm të zhvillimit, megjithatë, ekziston një nevojë tjetër që duket më tepër vendimtare për të kuptuarit e artit islam: një analizë që do ta vendosë informacionin e studimeve të



Foto 21.3 Pjatë nga porcelani i punuar në Iznik. Periudha osmane, 1545-50

partikularizuara që u përmendën, në një kuadër të kuptueshëm referimi. Me fjalë të tjera, ekziston nevoja për të përshtatur shumë pjesë të informacionit, tashmë në dispozicion, në mozaikun analitik të arteve islame.

Ky kapitull do të diskutojë marrëdhënien speciale dhe unike të arteve të Islamit me ornamentimin. Kjo marrëdhënie nuk është e veçantë për ndonjë kategori të veçantë të artit apo mediumit. Ai i mbiharkon artet vizuale, si edhe ato të tingullit dhe lëvizjes. Ornamentimi islam përfshin dekorimin e objekteve portative të bëra prej leshit, metalit, qeramikës, pëlhurave, apo ndonjë materiali tjetër. Ai gjithashtu ngërthen atë që merret përgjithësisht si dekorim arkitekturor, si edhe zbukurimin në artet e zërit dhe lëvizjes. Pavarësisht nga materialet apo teknikat e përdorura, ornamentimi islam përvijon aspektet e dukshme të unitetit – në funksionet dhe rëndësinë e tij, si edhe në strukturat formale mbi të cilat ai bazohet. Përdorimi i gjerë i ornamentimit e bën të domosdoshëm një kapitull mbi këtë temë për të kuptuarit e arteve islame.

FUKSIONET E ORANAMENTIMIT NË ARTET ISLAME

Një historian arti perëndimor e ka përshkruar ornamentimin si "komponentin e prodhimit artistik që i shtohet, apo që punohet në të, për qëllime zbukurimi. . . [Ai] u referohet motiveve dhe temave të përdorura në objektet e artit, ndërtesave apo ndonjë sipërfaqeje pa qenë esencial për strukturën dhe funksionimin. . . . Kjo hapësirë e plotë shprehjeje përdoret për qëllime ornamentale."[5]

Ky përkufizim mund të jetë i saktë për përshkrimin e ornamentimit në pjesën më të madhe të traditave të tjera të artit. Fatkeqësisht, shumë studiues perëndimorë apo të perëndimorizuar që janë marrë me artet islame e kanë konsideruar këtë përkufizim si universal në artet e të gjitha kulturave dhe qytetërimeve, dhe janë influencuar prej tij në analizat dhe përshkrimet e artit islam. Kjo ka rezultuar që të keqkuptojnë disa prej premisave më thelbësore të këtij arti. Meqë ornamentimi është për ta vetëm një shtesë sipërfaqësore në një entitet estetik, shumëfishimin e ornamentit në artin islam ata e kanë gjykuar të jetë ose tregues i hedonizmit të popujve muslimanë, ose një *horror vacui* kulturor (një urrejtje për hapësirën e zbrazët).[6] Duke mos kuptuar funksionin unik dhe rëndësinë e or-

namentimit në krijimin estetik islam, shumë studiues nuk mund t'i vlerësojnë kontributet pozitive të këtij aspekti të veprave të artit të muslimanëve. Ata mund t'i ngarkojnë atij vetëm një rol negativ dhe denigrues.

Në artin islam, ornamentimi apo *zuhruf* ("dekorimi") nuk është vetëm diçka që i shtohet sipërfaqësisht veprës së përfunduar të artit me qëllim që ta zbukurojë atë në një mënyrë joesenciale. Ai nuk është, gjithashtu, një mjet për kënaqjen e oreksit të një populli që kërkon kënaqësi. Ai nuk duhet të vlerësohet si një mbushje e thjeshtë e hapësirës për t'i shpëtuar zbrazëtisë. Në vend të kësaj, dizajnët e bukur dhe të ndërlikuar që njeriu gjen në objektet e artit të çdo rajoni, dhe në çdo shekull të historisë islame, përmbushin katër funksionet specifike dhe të rëndësishme, të cilat përcaktojnë rëndësinë e tyre.

Përkujtues i *tevhidit*

Së pari, shabllonet e bukurisë, të gjetur në artet islame, janë konkretizime të asaj përpjekjeje estetike të kudogjendshme të popujve muslimanë, për të krijuar prodhime artistike që e çojnë shikuesin drejt intuitës së transcendencës hyjnore. Ornamentimi i veprave të artit është rezultati dhe vetë substanca e kësaj përpjekjeje. Meqë nevoja për përkujtues të tillë të ideologjisë islame të *tevhidit* vlerësohet një shtesë e rëndësishme për ambientin: në punë, në shtëpi, dhe në xhami, shabllonet e pafundme që përfshin ornamentimi i arteve islame duhen të gjenden kudo. Nuk janë vetëm faqet e Kur'anit Fisnik që përbëhen nga shembuj të shtjelluar të kaligrafisë dhe iluminacionit; kopja e një përmbledhjeje tregimesh apo poemash të bëra për një halif apo princ, zbukurohet në të njëjtën mënyrë. Nuk është vetëm xhamia që shfaq ornamentimin transcendent-përkujtues; një karvansaraj, një shkollë *(medrese)*, apo një vendbanim privat, zbukurohet në të njëjtën mënyrë. Nuk është vetëm mbështetësja *(kursi)* mbi të cilën Kur'ani vendoset në xhami, që mbulohet me modele të pafundme; madje edhe pjata nga e cila muslimani ha ushqimin e tij, koraca apo shpata e ushtarit, dhe pëlhura e shamisë së kokës, zbukurohen në të njëjtën mënyrë. Si rrjedhim është plotësisht e saktë ta konsiderosh artin islam si përfshirës në mënyrë unike të të gjitha llojeve të objekteve të bukura dhe të zbukuruara, pavarësisht nga përdorimi për të cilin ato janë dizajnuar.

Megjithëse në një farë kuptimi krijimet shekullare të çdo kulture marrin pjesë në një lidhje me objektet që krijohen për përdorim religjioz gjatë çdo periudhe të veçantë të kohës, është një nocion i pranuar përgjithësisht se shprehja "art i krishterë" lidhet vetëm me ato objekte arti dhe godina që krijohen për një përdorim veçanërisht religjioz në kulturën e krishterë. Kjo është posaçërisht e vërtetë pas Rilindjes, kur uniteti i jetës në Krishterim u thye nga ndarja gjithnjë e më shumë e theksuar e religjiozes nga shekullarja. Në fakt, disa shkrimtarë kanë menduar se, pas Rilindjes, prodhimi i "artit të krishterë" u ndërpre.[7] Arti i periudhave të mëvonshme mund të jetë prodhuar prej artistëve që ishin formalisht të krishterë, por arti i tyre nuk përmbushte më synimet e estetikës së krishterë dhe nuk mund të lidhej më me teologjinë e krishterë. Duke pasuar tendencën që veçoi në mënyrë progresive aktivitetet religjioze nga ato shekullare pas shekullit të katërmbëdhjetë, sferat e artit religjioz dhe shekullar u prirën për t'u shmangur gjithnjë e më tepër nga njëra-tjetra dhe për t'u zhvilluar në mënyrat e tyre të veçanta. Kjo arriti një shkallë të tillë saqë tani vetëm i pari konsiderohet si "art i krishterë."

Një zhvillim i krahasueshëm nuk mund të ndodhë në kulturën islame. Aty, nga vetë fillimi i besimit, ideja ka qenë e rrënjosur aq fuqimisht, saqë çdo aktivitet, çdo ide, çdo ngjarje dhe çdo objekt, jo vetëm duhej të ndikohej, por gjithashtu edhe të determinohej nga ideologjia islame. Arti, njëlloj si



Foto 21.4 Kubja e Gjelbër e stolisur e Darb-i Imamit. Isfahan, 1453



Foto 21.5 Portali i xhamisë së Alauddinit (1223). Nigde

gjithçka tjetër, konsiderohet të jetë pjesë e sistemit përfshirës dhe të gjithanshëm që përshkon jetën e *ummetit*. Për këtë arsye, të gjitha llojet e objekteve të përdorura apo të bëra prej muslimanëve janë të zbukuruara në mënyrë të shtjelluar me këto shablloone të pafundme, që i lidhin ato me religjionin dhe tërësinë islame. Ornamentimi, si rrjedhim, është një mbrojtje nga bigëzimi i jetës në një sferë religjioze, në të cilën *tevhidi* ka fuqi dhe influencë, dhe në një sferë shekullare, në të cilën ideologjia ka pak apo aspak relevancë. Ornamentimi, pra, nuk është një komponent joesencial që i shtohet sipërfaqësisht një vepre të artit pas përfundimit të saj, por thelbi i ngritjes spiritualizuese të krijimit artistik islam dhe të ambientit musliman. Me anën e sigurimit të shablloneve të pafundme të kudogjendshme, ornamentimi e ngre çdo objekt nga sfera e shërbimit të thjeshtë dhe e bën atë një shprehje të ideologjisë islame.

Transfigurimi i materialeve

Ne i kemi karakterizuar artet islame si abstraksion apo çnatyrim i theksuar në lidhje me zgjedhjen dhe përdorimin e objektit nga ana e tyre. Por objekti nuk është gjëja e vetme që përcaktohet nga dëshira e artistëve muslimanë për të shprehur *tevhidin*. Përdorimi i materialeve ndikohet, gjithashtu, në mënyrë kuptimplote nga dëshira për një mënyrë shprehjeje që përputhet me ideologjinë e tyre. Ne do të dëshironim të përdornim fjalën "transfigurim" për të përcaktuar teknikat që përbëjnë funksionin e dytë të ornamentimit në artet islame. Ky term mendohet i përshtatshëm këtu, para së gjithash, sepse nënkupton se objekti që transfigurohet nëpërmjet ornamentimit ka pësuar një ndryshim në formë apo pamje, por jo në substancë. Kjo, sigurisht, është e vërtetë për veprën e zbukuruar të artit islam. Druri, prej të cilit ajo përbëhet, nuk i humbet vetitë e tij natyrale; graniti është ende po aq i fortë; metali është i pazbutur dhe e kundërshton shpimin, sikurse ishte përpara se të fillonte procesi i ornamentimit. Por forma dhe pamja e materialeve kanë ndryshuar në mënyrë rrënjësore.

Së dyti, termi "tranfigurim" nënkupton se ndryshimi nuk është një ndryshim i thjeshtë, por një ndryshim lartësues, glorifikues apo spiritualizues. Ky është njëlloj i përshtatshëm për kontributin e ornamentimit në artet islame. Vepra e artit që zbukurohet me shablone të pafundme ka në të vërtetë një status të ngritur në mendjen e muslimanit, dhe veçanërisht nëse dizajnët dekorativë përfshijnë elemente kur'anore, apo elemente të tjera kaligrafike fetare.

Meqë qëllimi i artit islam është që ta largojë spektatorin nga përqendrimi mbi vetveten dhe mbi këtë botë, në drejtim të përsiatjes së *tevhidit* dhe të një Zoti, i Cili është përtej dhe plotësisht ndryshe nga natyra, artistit i nevojitet që t'i trajtojë materialet artistike në mënyra speciale dhe konsekuente. Nëse trajtimi i materialeve bën që shikuesi të përqendrohet mbi cilësitë e tyre natyraliste, qëllimi estetik i *tevhidit* nuk do të plotësohet, dhe përkrahja e cilësisë abstrakte do të mohohet. Është shkruar shumë rreth natyrës abstrakte dhe të stilizuar të artit islam, rreth mospranimit nga ana e tij e artit figural si material i rëndësishëm për shprehjet e tij kreative. Megjithatë, vëmendje më e paktë u është kushtuar mënyrave të tjera që muslimanët kanë zhvilluar për natyrën e çnatyruar dhe transfiguruese në artet e tyre. Ne tashmë kemi diskutuar në Kapitullin 8 se në çfarë mënyre janë zgjedhur dhe stilizuar motivet dhe temat e artit islam për të arritur këto qëllime. Ne tani do të shqyrtojmë metodat që artistët muslimanë kanë zhvilluar, gjatë përdorimit të tyre të ornamentimit, për t'i transfiguruar – pra, stilizuar, çnatyruar dhe zbukuruar – materialet me të cilat ata punojnë.

Mbulesa. Një teknikë e përbashkët për artet e ndryshme islame është mbulimi i materialeve themelore të ndonjë objekti, apo të ndonjë ndërtese, me një mbulesë dekorative të shabllonit të pafundmë (Ilus. 21.1). Kutia prej druri që mban një takëm veglash shkrimi, mbulohet me zbukurime me inkrustim të ndërlikuar të margaritarit, fildishit, apo pjesëve të ngjyrosura të drurit. Njeriu

nuk është në dijeni, apo nuk është i interesuar, për materialin e vetë kutisë. Ka pak rëndësi për shikuesin nëse ajo është prej dushku apo lisi, pishe apo mogani, meqë të gjitha pjesët e dukshme mbulohen me shabllone ornamentale të pafundme. Në veprën prej qeramike, shabllonet e ndërlikuara si endje rrjetëzore, apo të thurura gërshet, u janë bashkëngjitur këtyre objekteve të njohura si prodhime "barbotine". Në zejen e poçarit, një baltë gjysmë e butë përdoret nga një tub, në një mënyrë të ngjashme me atë që përdoret nga një dekorator torte.

Monumentet arkitekturore, po ashtu, mund të tregojnë metodën e mbulesës. Pothuaj çdo monument i rëndësishëm, apo strukturë e thjeshtë përmban dëshmi të transfigurimit të tillë (Ilus. 21.2). Materialet aktuale të konstruktimit të një ndërtese – qoftë ajo pallat apo xhami, medrese apo karvansaraj, varr apo tendë – nuk theksohen kurrë. Kjo do ta largonte tepër vëmendjen nga synimi i artit islam për ta mbajtur kujtesën e shikuesit në një sferë hyjnore që është plotësisht ndryshe nga natyra; ajo do ta orientonte më tepër shikuesin në drejtim të materialeve të natyrës sesa drejt transcendencës. Një ndërtesë mund të bëhet prej tullave, gurëve të palatuar, apo madje haliçëve; por asnjë arkitekt musliman i denjë për profesionin e tij, nuk do ta tërhiqte vëmendjen e shikuesit tek këto materiale bazë, me të cilat ai punon. Në vend të kësaj, ai thekson modelet e transfiguruara me të cilat ato mbulohen. Një mbulim me pllaka ornamentale prej tulle apo qeramike, një lustër guri apo stukoje e zbukuruar me skulptura në mënyrë të ndërlikuar, apo një mbulesë prej druri e gdhendur dhe e pikturuar, i fsheh materialet bazë. Mbulesa



Foto 21.6 Dera e Xhamisë Fatih e punuar në teknikën kundeqari. Stamboll



Foto 21.7 Ibrik nga bakri i stolisur

është një nga mënyrat më të rëndësishme dhe më mbizotëruese për transfigurimin e materialeve në artet islame. Ajo përputhet me kërkesën e përhapur kulturore për abstraksion dhe çnatyrim të botës së krijuar.

Maskimi i cilësive të brendshme të materialeve. Transfigurimi i materialeve nëpërmjet ornamentimit islam përdor një mënyrë të dytë për rritjen e çnatyrimit dhe transfigurimit. Kjo përfshin trajtimin e materialeve në mënyra që e mohojnë theksimin e cilësive të tyre natyraliste – me fjalë të tjera, i paraqet ato më abstrakte apo të stilizuara. Gdhendja e përpunuar e një fasade prej guri shpesh krijon më tepër një cilësi drite të lakueshme, madje si të zbukuruar me dantellë, sesa përshtypjen e peshës dhe ngurtësisë, që janë cilësitë natyrore të atij materiali (Ilus. 21.3). Tullat ornamentale mund të bëhen një mbulesë me endje të rrjetëzuar për një ndërtesë. Qeramikat, për objektet e vogla dhe dekorimet arkitekturore, mund të trajtohen me anën e glazurimit që u jep prodhimeve lustrim të përkryer, dhe që ruan një shkëlqim dhe dukje metalike. Ndërtimi dhe ngjyra e drurit, të cilat identifikojnë llojin e tij dhe theksojnë cilësitë e tij natyraliste, bëhen të parëndësishme nga dizajnët e zbukuruar me inkrustim, apo të pikturuar (Ilus. 21.4). Vëmendja e shikuesit gjithmonë largohet nga vetë materiali për ta përqendruar atë në vend të tij mbi modelet ornamentale të kryera në atë medium [mjet], modele që çojnë drejt intuitës së transcendencës së Allahut.

Mungesa e përkujdesjes për vlefshmërinë e materialeve. Si dëshmi e mëtejshme për abstraksionin apo transfigurimin dhe gjykimin e materialeve në artin islam, njeriu gjen interes të paktë për vlefshmërinë e vetë materialeve. Ndonëse ndonjëherë përdoret ari, argjendi, mozaikët, plumbi i kristaltë, dhe materiale të tjera të çmueshme, vepra e artit islam e përfton më tepër karakterin dhe përsosurinë e saj nga "punimi" i këtyre materialeve, sesa nga vlera e tyre vetjake.

Bollëku i metaleve më pak të çmuara në objektet që kanë mbetur nga shekujt e mëhershëm, ndonjëherë i atribuohet tendencës asketike në religjionin dhe kulturën islame. Në të vërtetë, kjo ka bazë të paktë. Fragmente të caktuara nga literatura e *hadithit*, të cilat e dekurajojnë përdorimin ekstravagant të veglave prej ari dhe argjendi,[8] janë konsideruar nga jomuslimanët, si edhe nga disa muslimanë, si dëshmi e një asketizmi dominant në Islam. Megjithatë, këto tekste duhet të vështrohen në dritën e fragmenteve të vetë Kur'anit, që sigurojnë në mënyrë të qartë direktiva antiasketike.[9] Shpjegimi më i besueshëm i shembujve të *haditheve* në fjalë është se këto tregojnë një tendencë autentike kulturore për të ulur rëndësinë e pasurisë dhe të mallrave materiale, me qëllim që të nxjerrin në pah gjërat më të rëndësishme. Përdorimi i materialeve të zakonshme dhe madje të rëndomta për objektet me ndërlikime të stërholluara dhe larmia e imtësive është, si rrjedhim, aspekti tjetër i transfigurimit të materialeve në artet islame. Ekstravaganca e punimit qëndron në kontrast të fortë me përkoren e treguar gjatë zgjedhjes së materialeve themelore. Vorba prej balte e fshatarit, tigani prej hekuri, dera prej druri – të gjitha mund të trajtohen për të përpunuar skemat e ornamentimit, punë kjo që duket se shkon përtej asaj që materialet dhe përdorimi i tyre siguron. Si rrjedhim, zanatçiu apo artisti musliman refuzon që ta vlerësojë materialin si element të rëndësishëm në vlerësimin estetik të veprës së artit. Në vend të kësaj, u jepet përparësi modeleve të pafundme që mbulojnë objektin dhe që syri i ndesh kudo që ai bie.

Transfigurimi i strukturave

Ndërsa shumë tradita të artit botëror mund të synojnë që t'i theksojnë strukturat që ndodhen në themel të një vepre të veçantë, arti islam përpiqet ta maskojë këtë konstruksion themelor. Kontributi në këtë cilësi mund të konsiderohet si një funksion i tretë i ornamentimit në artet islame. Ky është një tipar tjetër i veprës së artit që dizajnohet për

TABELA 21.1 MOTIVET ARTISTIKE TË BOTËS MUSLIMANE

Stilet e ornamentimit të përdorura anembanë botës muslimane:
- Kaligrafia
- Modelet gjeometrike
- Figura të stilizuara të natyrës (objekte bimore, shtazore dhe të pajetë)
- Motive arkitekturore

Ornamentimi i përdorur në Zonën I (Magrib, Afrika Veriore dhe Spanjë)
- Ndërthurje rombesh
- Motive me guaska
- Harqe/harknaja të lobuara
- Harqe/harknaja me patkua
- Harqe të ndërthurura

Ornamentimi i përdorur në Zonën II (Afrika e Mesme)
- Stilet e influencuara nga motivet e Zonës I
- Format gjeometrike drejtvizore
- Paraqitje dizajnësh me dorë të lirë

Ornamentimi i përdorur në Zonën III (Mashrik)
- Kubetë me hulliza
- Kubetë e zbukuruara me skulptura
- Breza me ngjyra të alternuara
- Ornamentimi i përdorur në Zonën IV (Turqi)
- Harku trekëndor
- Trekëndëshat turkë
- Kubetë trekëndore apo konike

Ornamentimi i përdorur në Zonën V (Irani dhe Azia Qendrore)
- Figura të stilizuara nga natyra (shumë të rëndësishme)
- Paraqitje delikate e motiveve

Ornamentimi i përdorur në Zonën VI (Nënkontinenti indian)
- Harqe/harknaja të lobuara [gungëta]
- Figura prej zambaku uji të kthyera përmbys në kulmin e kubeve
- Natyralizëm më i madh në bërjen e figurave nga natyra
- Kubetë bulbore

Ornamentimi i përdorur në Zonën VII (Azia Lindore)
- Motive valësh
- Motive të bashit të anijes
- Forma bimore dhe shtazore argëtuese
- Motive me ombrellë
- Motive me dragua
- Harqe/harknaja të lobuara
- Kubetë bulbore

të larguar vëmendjen nga elementet përbërëse dhe karakteristikat e rëndomta, drejt një shkalle më të lartë të shprehjes dhe domethënies.

Ornamentimi i çfarëdo vepre islame të artit luan rolin e transfigurimit të saj nga pikëpamja strukturore, duke fshehur format themelore, apo duke minimizuar ndikimin e tyre mbi shikuesin. Për shembull, sipërfaqja e jashtme e një kupe mund të jetë vetëm një mbulesë e brimuar për enën e papërshkrueshme brenda nga uji (Ilus. 21.5). Mbulesa prej qeramike e një fasade, apo muri të brendshëm, rrallëherë i skicon elementet arkitekturore. Ato zbulohen vetëm kur këto elemente arkitekturore sigurojnë përvijimet për njësitë e dizajnuara të shabllonit të pafundmë. Në raste të tilla, megjithatë, ato më tepër përjetohen si entitete brenda strukturës së dizajnuar të shabllonit të pafundmë, sesa si njësi apo elemente të strukturës arkitekturore. Theksimi i strukturës së dizajnuar të një vepre të artit islam është gjithmonë i dëshirueshëm meqë ai nxit një perceptim estetik të veprës së artit që bazohet në *tevhid*. Theksimi i strukturës aktuale të ndërtesës nuk kryhet meqë ky do të theksonte natyralisten, elementet tokësore të papërpunuara, përbërjen organike prej tullash dhe gurësh të objektit apo të strukturës arkitekturore. Kjo nuk do të mund të siguronte një përkujtesë estetike të cilësive të Hyjnisë, të ndryshme nga natyra. Për këtë arsye, artistët muslimanë janë kujdesur që t'i maskojnë hollësirat e konstruksionit me mbulesa të transfiguruara.

Zbukurimi

Funksioni i katërt i ornamentimit në artet islame është një funksion që gjendet në traditat artistike të të gjitha kulturave, dhe është kështu universal në krijimin artistik. Ky është përdorimi i ornamentit për të zbukuruar dhe për të stolisur. Ornamentimi islam mund të thuhet se e kryen këtë funksion me sukses të madh, meqë shabllonet që ai krijon mbi objektin e dekoruar janë qenësisht vetë të pëlqyeshme për syrin. Ky fakt që bazohet në simetrinë e tyre, ngjyrat e tyre të pëlqyeshme, dhe format e tyre të hijshme dhe të ndryshme, është pranuar si nga jomuslimanët që janë të paaftë për t'i vlerësuar këto arte brenda matricës kulturore, ashtu edhe nga vetë muslimanët. Ornamentimi që gjendet në këto vepra arti kumton një dimension shtesë të bukurisë për perceptuesin musliman; mbasi çdo figurë apo objekt, çdo frazë apo lëvizje, çdo vijë apo anekdotë që shpreh *tevhidin*, është për pasuesin e Islamit një shprehje e së vërtetës



Foto 21.8 Detajet e mureve të jashtme në pallatin El-hamra.

dhe e mirësisë. Ai është si rrjedhim, *a fortiori*, një shprehje e bukurisë.

Shumë studiues e kanë pranuar unitetin e artit islam.[10] Megjithatë, ndonëse pranohet, hollësitë e shprehjes së tij rrallëherë formulohen. Ne, në Kapitullin 8 dhe në këtë kapitull, jemi përpjekur që të vendosim një numër karakteristikash dominante, të cilat lidhen përgjithësisht me artet islame. Këto karakteristika përbëjnë unitetin e tij. Ato mund të gjenden në artet e çdo mediumi apo teknike, në çdo rajon të botës muslimane, në çdo shekull të periudhës islame.

Studiuesit kanë qenë jo pak në dijeni edhe për shumëllojshmërinë në artet islame. Shumëllojshmëria zakonisht i është atribuuar efektit të parapëlqimeve etnike, raciale dhe rajonale. Pavarësisht nga pranimi i ekzistencës së tyre, elementet e tilla të shumëllojshmërisë brenda unitetit të përgjithshëm, rrallëherë janë shqiptuar apo analizuar për t'u kuptuar më mirë. Ka ekzistuar një "ndjenjë" e theksimit, apo e veçantisë rajonale me një përpjekje të paktë për të kuptuar natyrën e saj. Pa humbur shikimin nga karakteristikat e shumta që i japin një vazhdimësi të gjithanshme ornamentimit në artet islame, ne këtu do të bëjmë një përpjekje

FIGURA 21.1 FJALORI I MOTIVIT I ARTEVE ISLAME

1. Motivet jofigurative apo abstrakte

A. Kaligrafia



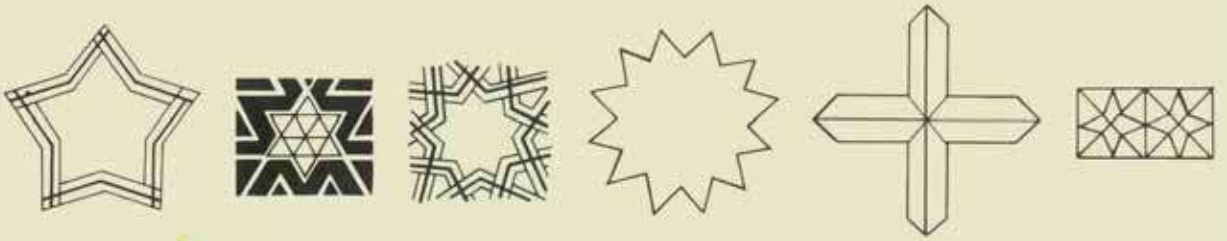
B. Format gjeometrike

1. Vijëdrejta

a. Poligonet



b. Yjet dhe kryqet



c. Svastikat [kryqet e thyera] dhe zbukurimet me gajtan



ç. Dredhat këndore



i. dredhë kyçe

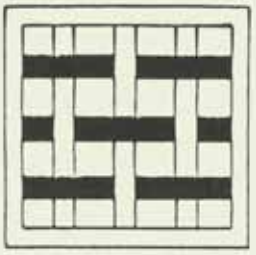
ii. dredhë gërshërëz, zigzage

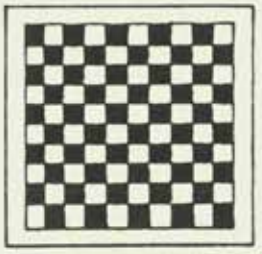
d. modele gërshërëz

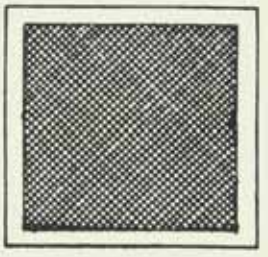


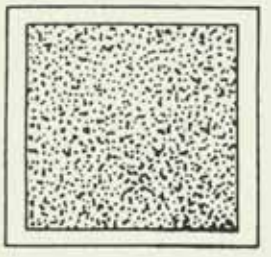


dh. thurimë [rrjetë], punim me kuadrate, hijezim dhe pikëzim









2. Vijëlakuara

a. Rrathë (i vetëm, koncentrikë dhe të lidhur)







b. Zbukurime me fiston



c. Dredha vijëlakuara dhe lakore S





i. Shirit apo dallgëzim

ii. Valë



iii. Guiloke





iv. Spirale



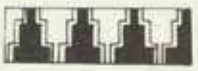
E rrafshët



Tredimensionale

3. E përzier
a. Shabllone të kundërkthyera



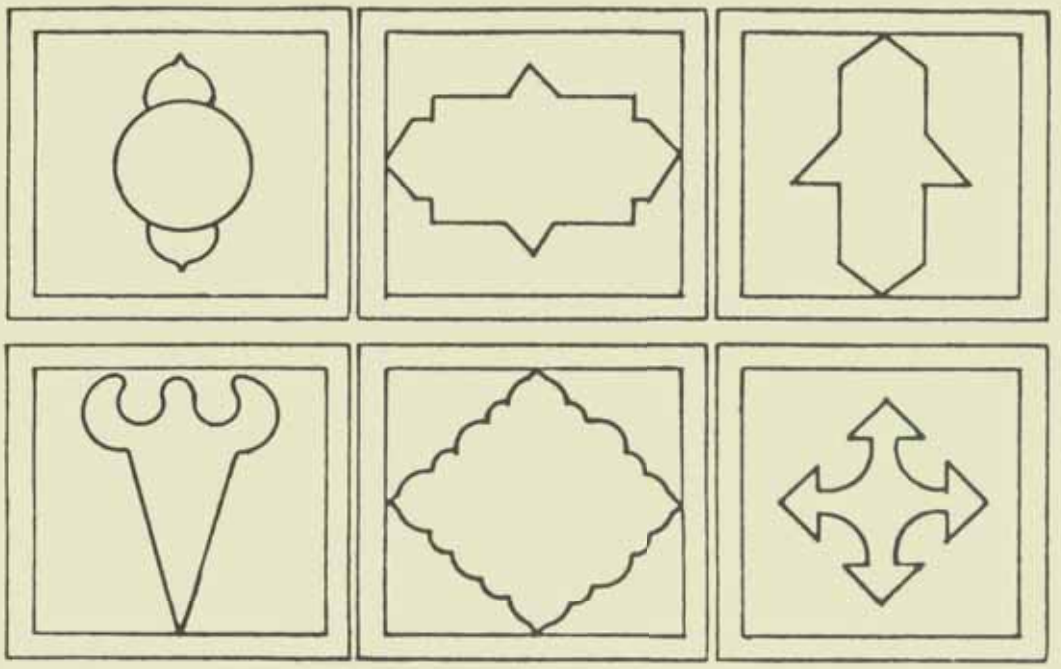


Këndore



Vijëlakuara

B. Medaljon, kartushe dhe rombe



II. Motive figurative

A. Figura të gjalla

1. Bimore

a. Rozetash





b. Lulesh





c. Gjethesh







ç. Pemësh





d. Hardhish





dh. Frutash









2. Qenie njerëzore











3. Kafshë







4. Krijesa hibride

a. Sfinksi

b. Centauri

c. Grifa (gjysmëshqiponjë e gjys mëluan)

ç. Harpitë





B. Objekte të pajetë nga natyra

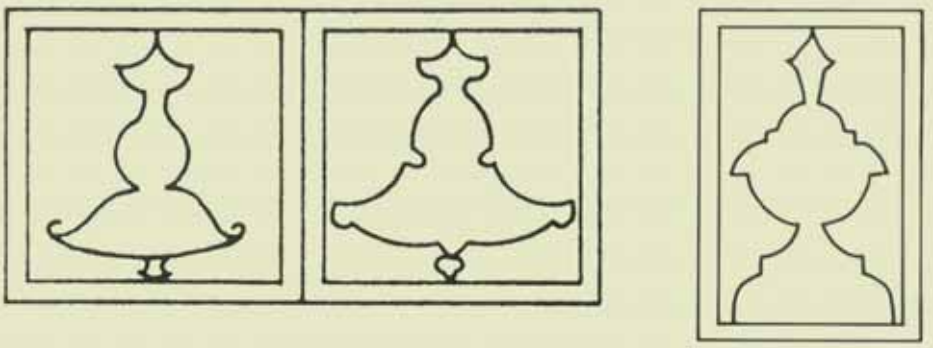
1. Objekte të stilizuara

a. Vazo, shtamba

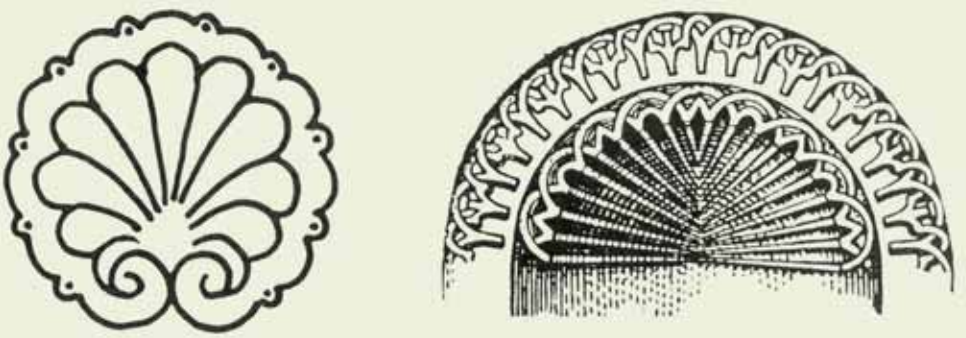




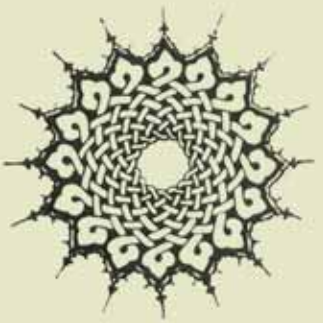
b. Llamba

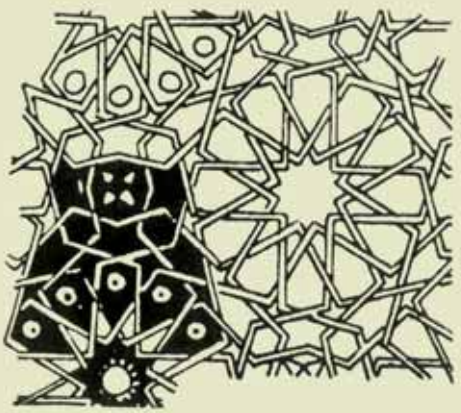


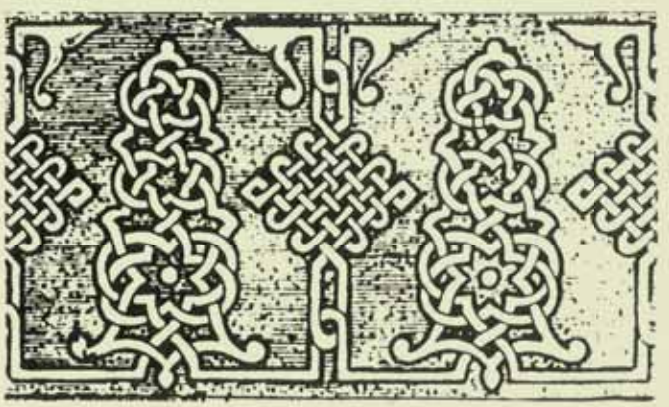
c. Guaska



ç. Ndërthurje, litarë dhe gajtanë

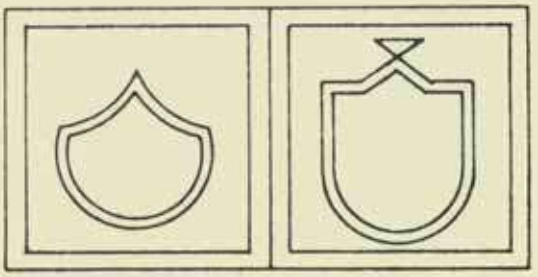




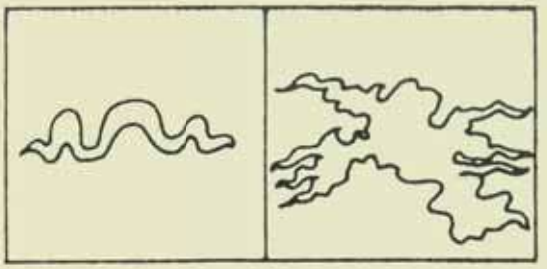




dh. Mburoja, emblema

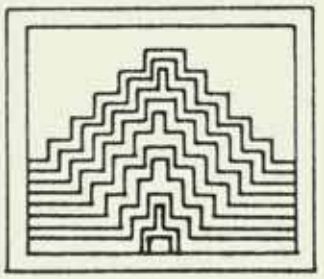


e. Shtëllunga resh



ë. Motive ujore dhe të valëzuara

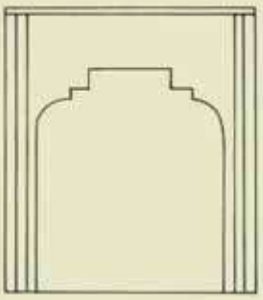




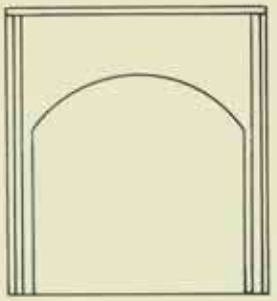


2. Motivet arkitekturore

a. Harqet (e mbyllura dhe të hapura)



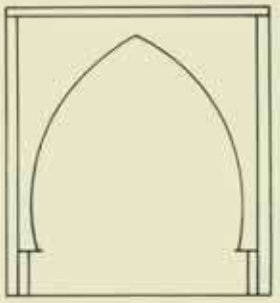
i. Katrore



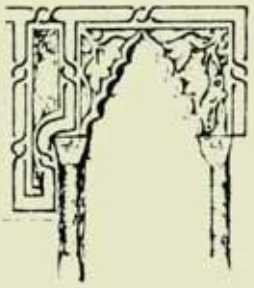
ii. Të rrumbullakëta



iii. Të mprehta

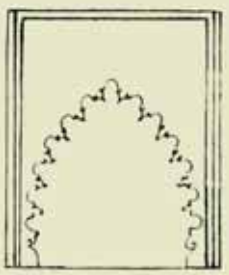


iv. Me patkua

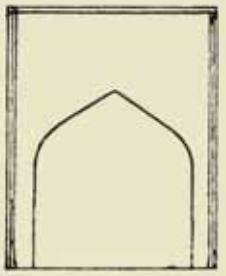


v. E kulmuar, e lobuar





vi. Lambrekuin

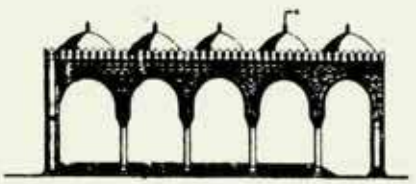


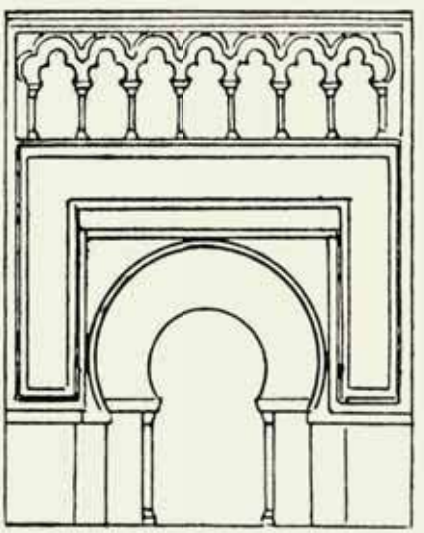
vii. Kil [anije e kthyer përmbys]



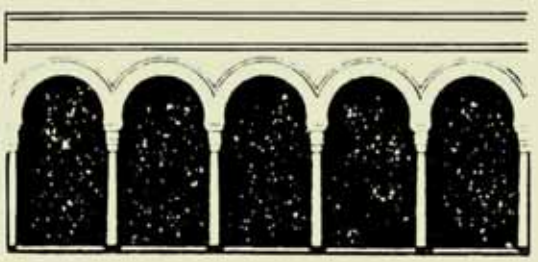
viii. E ndërthurur

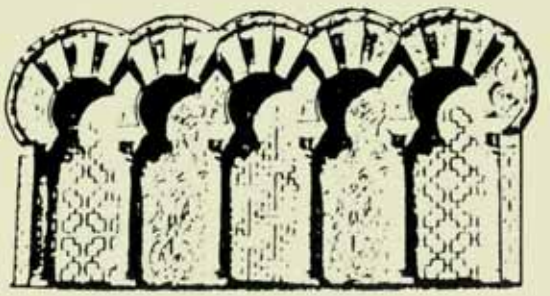
b. Harknajat (e mbyllura dhe të hapura)



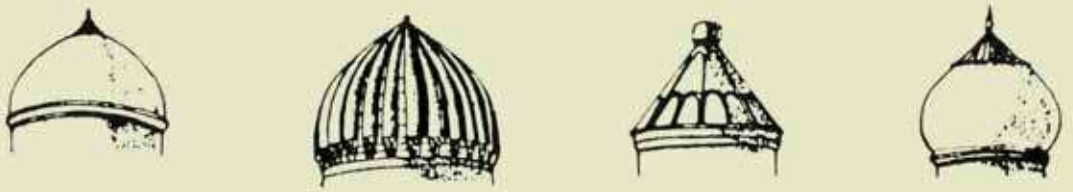


c. Kolonat dhe shtyllat (me apo pa rol strukturor)





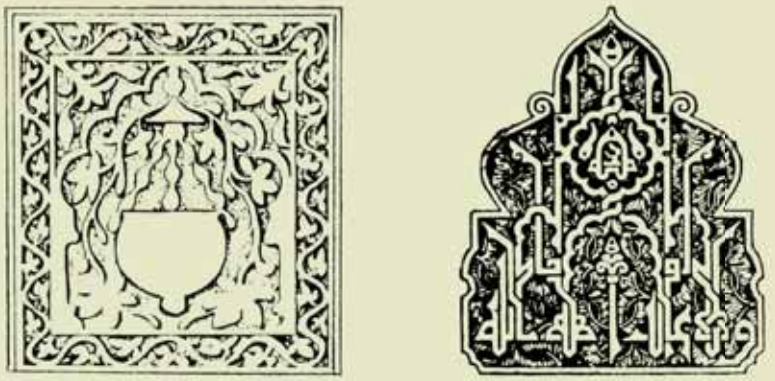
ç. Kubetë dhe kupolat



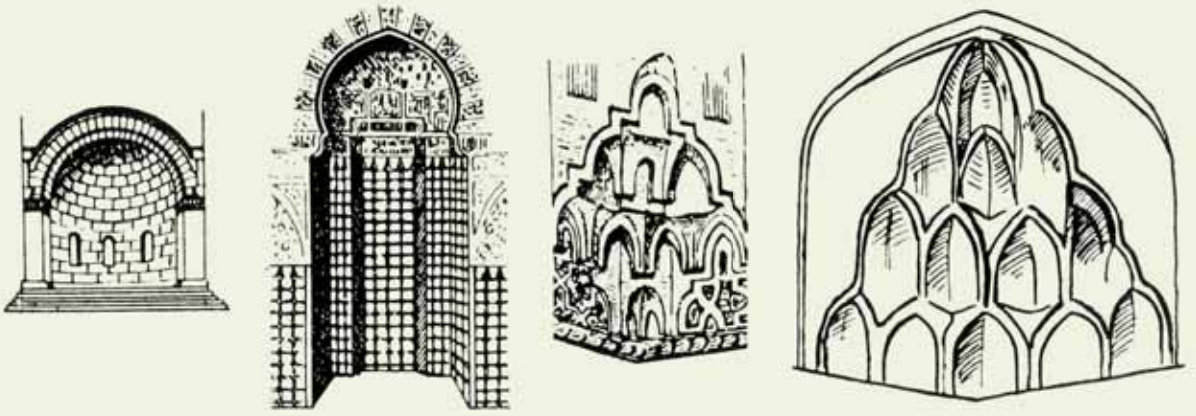
d. Çeltinat/bedenat



dh. Kamaret
i. Dydimensionale



ii. Tredimensionale *(mukarnas)*



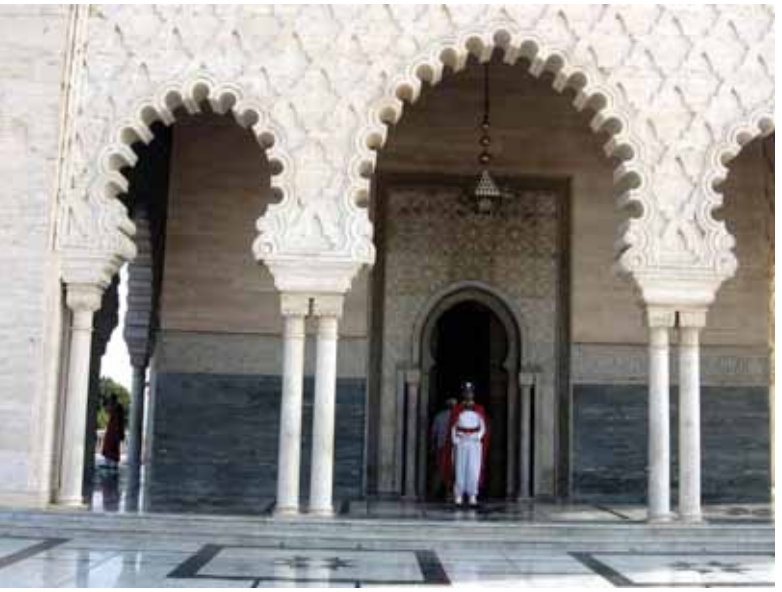


Foto 21.9 Shtyllat dhe harqet me feta të tyrbes së Muhammedit të 5., Rabat, Maroko

për të paraqitur ato elemente të shumëllojshmërisë që tipizojnë përdorimin e ornamentimit në pjesë të ndryshme të botës muslimane. Për këtë qëllim, ne do të përdorim po ato shtatë rajone të skicuara në hartën 62 (f. 364), të cilat u përafrohen nënndarjeve të njohshme artistike brenda tërësisë. Ndonëse skajet e treguara në hartën 62 duken si kufij të përpiktë të shtatë rajoneve, duhet të kuptohet se formulimi i tillë i aspekteve kulturore është i ndjeshëm ndaj "humbjeve" që rezultojnë nga akulturimi dhe difuzioni. Si rrjedhim, çdo element që paraqitet si karakteristikë e një rajoni nuk mund të jetë statikisht unik për atë rajon; por mbizotërimi e tij atje dhe përdorimi i tij i kufizuar dhe jokarakteristik në rajone të tjera kontribuon në stilin karakteristik të rajonit. Këtu si elemente të mundshme që sigurojnë veçantinë rajonale do të merren parasysh tre faktorë. Këta janë teknikat, materialet dhe motivet.

Në fushën e teknikave të ornamentimit, një rajon dallohet shumë pak nga tjetri. Gdhendja, endja, rimesimi,[11] gravura apo skalitja me gjilpërë të thatë,[12] relievizimi,[13] stampimi në lëkurë, emalimi,[14] filigrani,[15] fryrja e qelqit, dhe derdhja e metalit gjenden në çdo rajon. Është e pamundshme që të sigurosh dëshmi të ekskluzivitetit të ndonjë prej këtyre teknikave për ndonjë rajon. Në fakt, kjo përputhshmëri e teknikave në rajone të ndryshme është një aspekt i unitetit të artit islam.

Vetëm materialet janë paksa më pak homogjene në artet islame, pavarësisht nga rajoni dhe periudha e kohës. Ky element i veçorisë së mundshme rajonale varet, sigurisht, nga disponueshmëria e materialeve në rajone të ndryshme. Stukoja, boja, druri, metali, fijet për endje, dhe argjila për prodhimet e qeramikës, janë aq të shtrira për nga prejardhja e tyre, saqë ato mund të konsiderohen si tipike për të shtatë rajonet. Dallimi mund të shihet në prodhimin e qilimave për të zbukuruar vendet publike dhe private. Në Turqi, Iran – Azia Qendrore, dhe në Nënkontinentin indian prodhimet e qilimave kanë qenë më të rëndësishme. Ornamentimi prej guri, qoftë me anën e gdhendjes, qoftë me anën e rimesimit, ka qenë sigurisht mbizotërues në ato rajone të vendit ku kishte sasi të mëdha gurësh dhe ato nxirreshin pa vështirësi. Egjipti, Turqia dhe Nënkontinenti indian janë shquar në këtë drejtim. Për shkak se guri gjendet zakonisht më pak në Magrib, në Afrikën e Mesme, në Iran – Azinë Qendrore dhe Azinë Lindore, këto rajone kanë përdorur më tepër ornamentimin me tulla, dru, qeramikë dhe suvatim.

Motiveve, që janë të fundit nga tri aspektet, mund t'u atribuohen dallimet më të dukshme midis arteve të rajoneve të ndryshme. Ne do t'i diskutojmë



Foto 21.10 Nga brendia e Xhamisë së Kordobës.



Foto 21.11 Detaj nga kubja e Xhamisë së Kordobës

shtatë rajonet veç e veç, me qëllim që të parashtrojmë elementet më të rëndësishme të fjalorit të motivit. (Për një tipologji të motiveve në artet islame, shih tabelën 21.1).

Ndonëse në zonën I, në Magrib, përdoren edhe motivet figurative, edhe motivet jofigurative, artet e këtij rajoni dëshmojnë një mbizotërim të kategorisë së fundit. Të gjitha nënndarjet e motiveve jo-figurative – kaligrafia dhe llojet e ndryshme të formave gjeometrike, edhe drejtvizore edhe të lakuara – janë të spikatura në dekorimin e objekteve arkitekturore dhe të objekteve më të vogla të rajonit. Format e poligonit dhe yllit gjenden me denduri të veçantë. Për sa u përket motiveve figurative që përdoren, më tepër ato paraqesin objekte bimore apo jofrymore, sesa qenie njerëzore, kafshë apo krijesa hibride. Objektet figurative stilizohen dhe abstraktohen shumë nga format e tyre natyraliste.

Në Magrib, përveç këtyre karakteristikave të përgjithshme të seleksionimit të motivit, pak motive përdoren me konsistencë të tillë që të të ndihmojnë të dallosh një stil magribi në ornamentim. Këto gjenden mbi objekte të vogla, si edhe mbi strukturat e mëdha të "arteve hapësinore." Ndoshta më i dallueshmi prej këtyre është një formë speciale e ndërthurjes. Ky shabllonizim inkorporon forma prej rombi, si edhe forma të harkuara, në dizajnë të ndërlikuar. Ai është veçanërisht i spikatshëm si dekorim arkitekturor mbi muret e ndërtesave dhe të shtyllave (Ilus. 21.6), ku ai gjendet në një numër të pafundmë variantesh kreative. Motive të tjera, që shpesh përdoren në mënyrë të mjaftueshme për të formuar një element të veçantisë për një stil rajonal magribi, janë motivet me guacka, harqet e dala dhe me patkua, dhe trajtat në formë harknaje (Ilus. 21.7, 21.8, 21.9).

Dy veçori karakteristike të paraqitjes së motivit në zonën II, në Afrikën e Mesme islame, janë spikatshmëria e formave gjeometrike vijëdrejta dhe aspekti i bërjes së tyre me dorë të lirë (Ilus. 21.10, 21.11). Motivet njerëzore dhe shtazore, gjithmonë tepër të stilizuara, janë më të shpeshta këtu sesa në shumë pjesë të tjera të botës muslimane (Ilus. 21.12). Kjo mund të shikohet si një influencë e fuqishme nga kultura artistike paraislame e zonës. Në Afrikën Perëndimore, influenca e Magribit është shpesh e dallueshme më qartë në zgjedhjen e motiveve të dekorimit.

Në zonën III, në Mashrik, mund të gjenden të gjitha elementet e fjalorit të motivit islam. Është e vështirë që të caktosh mbizotërimin e ndonjë elementi të veçantë, mbasi të gjitha janë përdorur me shkathtësi në disa apo të gjitha periudhat. Nëse dikujt do t'i duhej të veçonte diçka si tipike brenda rajonit, ka të ngjarë që do të veçonte dekorimin e hullizës dhe dekorimin me skulptura të kupolave, dhe brezat e alternuar me ngjyra që gjenden shpesh edhe në ornamentimin arkitekturor, edhe në ornamentimin e objekteve të vogla.

Zona IV, Turqia, njëlloj si fqinjët e saj në Mashrik, ka përdorur një fjalor të gjerë të motivit. Veçanërisht e dalluar dhe e shquar ka qenë kaligrafia artistike. Format gjeometrike dhe bimore, si edhe objektet e pajeta nga natyra, kanë qenë të gjitha motive popullore në artin turk, edhe gjatë



Foto 21.12 Dera Kasbah Udaja (shekulli i 12). Rabat, Maroko.



Foto 21.13 Stalaktiti i portës madhështore.

periudhës selxhuke (1078-1308), edhe gjatë periudhës osmane (1300-1922). Motivet që shoqërohen veçanërisht me Turqinë janë harqet e mprehta dhe trekëndëshe (Ilus. 21.13) dhe figurat dalluese të njohura si "trekëndëshat turkë" (Ilus. 21.14). Këta të fundit janë sipërfaqe prizmatike trekëndëshe që formojnë një lloj zone përreth bazës së brendshme të kupolave për të lehtësuar ndryshimin midis rrethit dhe katrorit, midis entiteteve më të vogla dhe më të mëdha. Ndonëse, në thelb, ky është element arkitekturor edhe në origjinë, edhe në funksion, ai gjithashtu siguron një motiv për dekorimin arkitekturor.

Irani – Azia Qendrore, zona V, mund të karakterizohet si një rajon që është i përqendruar më tepër mbi figurat e stilizuara njerëzore dhe shtazore, sesa pjesa më e madhe e rajoneve të tjera (Ilus. 21.15). Këto përshkrime shpesh lidhen me jetën e oborrit mbretëror – për shembull, një sundimtar i ulur me shoqëruesit apo miqtë e tij, ekspedita gjuetie, apo skena beteje dhe dyluftimesh kalorësiake.

Kafshët simetrike të përqasura dhe zogjtë dykrerësh, janë gjithashtu motive popullore për dekorime të të gjitha llojeve të veprave artistike. Njëlloj si arti paraislam i Persisë dhe i vendeve të Gjysmëhënës Pjellore, shumë nga format shtazore janë krijesa hibride që bashkojnë kokën e një kafshe dhe trupin e një tjetre. Ndonëse kafshët ndonjëherë janë paraqitur me gjallëri të konsiderueshme, ato gjithmonë janë stilizuar në përputhje me tendencën e çnatyruar të artit islam. Është e vështirë që të caktosh spikatshmërinë e ndonjë motivi të veçantë të përdorur në këtë zonë, por produktet estetike të Iranit – Azia Qendrore, paraqesin një stërhollim dhe delikatesë në ornamentim, gjë që pavarësisht nga motivi i përdorur, i kontribuon në mënyrë kuptimplote veçantisë së tyre estetike rajonale.

Në Nënkontinentin indian, zona VI, motivet e artit islam nga kategoria figurative janë trajtuar përgjithësisht më tepër në mënyrë natyraliste sesa në rajonet e tjera të botës muslimane. Kjo aplikohet si ndaj figurave njerëzore dhe shtazore, po ashtu edhe ndaj formave bimore (Ilus. 21.16). Përveç kësaj, motivet në formë harku dhe harknaje të varianteve të lobuara dhe bulbore janë të spikatura në mënyrë të veçantë (Illus. 21.17,21.18). Hulliza dhe figurat e kthyera përmbys të zambakut të ujit që mbulojnë kubetë dhe kupolat janë gjithashtu elemente të zakonshme në Nënkontinentin indian; ndonëse shpesh janë paraqitur edhe shumë motive të tjera.

Afërsia me oqeanin e shumë prej vendeve të Azisë Lindore të mbizotëruara nga muslimanët, ka rezultuar në një përdorim të spikatshëm të dekorimeve të bashit të anijes dhe të motiveve të valëzuara në zonën VII. Madje edhe format bimore dhe shtazore janë të rrjedhshme dhe të dallgëzuara. Vegjetacioni i pasur i vendeve të tilla si Malajzia, Indonezia dhe



Foto 21.14 Portali i Jeshil Xhamisë. Bursa.

Filipinet Jugore i ka kontribuuar paraqitjes pothuaj argëtuese të motiveve vegjetale, të cilat karakterizojnë ornamentimin e prodhimeve të artit të këtyre vendeve (Ilus. 21.19). Këtij elementi të veçorisë rajonale i shtohet një influencë nga India dhe nga Islami indian për harkun e lobuar dhe bulbor, dhe për motivet e kubéve (Ilus. 21.20). Përdorimi i ombrellave, si një mbrojtje fizike nga dielli dhe shiu, dhe si një tregues simbolik i pushtetit mbretëror në Azinë Juglindore, e ka bërë motivin e një çadre që mbyllet dhe paloset motiv të dalluar në dekorimin arkitektural. Në veprat e artit të muslimanëve kinezë, elementet dekorative janë nxjerrë kryesisht nga Azia Qendrore (Ilus. 21.21, 21.22), apo nga arti indigjen kinez (Ilus. 21.23, 21.24).

Përveç këtyre karakteristikave identifikuese të rajoneve të ndryshme, ne gjejmë motive të bimëve që ndryshojnë paksa nga rajoni në rajon, në përputhje me vegjetacionin e çdo pjese të botës muslimane. Për shembull, tulipani është tipik për ornamentimin turk, por pothuaj nuk gjendet kurrë në atë të rajoneve të tjera të botës muslimane; dizajni i mangos (i quajtur gjithashtu "kashmiri") është veçanërisht i rëndësishëm në Iran – Azia Qendrore, dhe në Nënkontinentin indian. Pavarësisht nga variacionet e tilla të vogla në përdorimin apo në spikatjen e motiveve, shkalla e homogjenitetit madje edhe në këtë aspekt të materialeve artistike vizuale, është e dukshme. Në fakt, aplikimi i të gjitha kategorive të fjalorit të motiveve islame në të gjitha rajonet është aq konsekuent saqë përbën edhe një element tjetër të unitetit në artin islam.

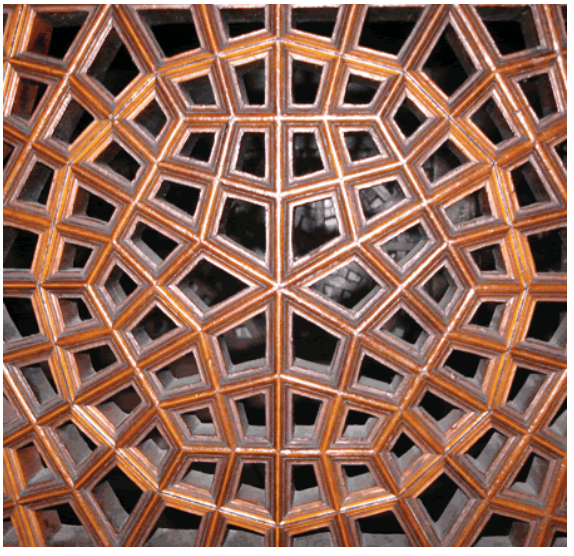


Foto 21.15 Kafazi i dritares nga druri i xhamisë Rustempashës



Foto 21.16 Mukarnaset (stalaktitet) i Xhamisë Nasr-i Mulk. Shiraz, iran

STRUKTURAT ME ARABESKË

Përveç perceptimit të katër funksioneve të rëndësishme të ornamentimit islam dhe, si rrjedhim, të vetëdijesimit për rëndësinë e tij, është e domosdoshme që të shqyrtojmë organizimet strukturore që ndodhen në themel të modeleve të tij të pafundme. Modeli i pafundmë islam apo arabeska – qoftë kur përdoret në dekorimet e dorëshkrimeve kur'anore, në dizajnët e qilimit, në improvizimet e lutanistit, apo qoftë kur përdoret në ornamentimin e ndërlikuar prej qeramike të një ndërtese – gjendet në përputhje me një numër llojesh strukturore të cilat rishfaqen në variante të panumërta. Këto kategori formale mund të zbulohen dhe të dallohen në veprat e artit të krijuara anembanë botës muslimane, gjatë katërmbëdhjetë shekujve të shkuar.

Katër kategori të përgjithshme të strukturës me arabeskë identifikohen si përfaqësuese. Kjo nuk nënkupton një sistem të mbyllur, të cilit nuk mund t'i shtohet asnjë strukturë shtesë. E kundërta e kësaj është e vërtetë. Çdo "specie" strukturore që përmbush kërkesat estetike të modelimit të pafundmë islam dhe që përshtatet me karakteristikat e tij thelbësore, mund të jetë një shtesë kreative dhe e mirëseardhur në repertorin e artit islam. Arti i frymëzuar nga *tevhidi* përfshin një përafrim konceptual për të cilin manifestimet e mundshme janë në fakt të pafundme. Kuptimi i përdorimit të katër strukturave që u paraqitën në ornamentim do të ndihmojë në sqarimin e shumanshmërisë dhe mundësive të pafundme të mënyrës estetike islame.



Foto 21.17 Nga brendia e xhamisë Badshahi.

Artet vizuale – për sa i takon, arteve islame të literaturës, të tingullit dhe të lëvizjes – zbulojnë ngjashmëri të jashtëzakonshme me gjuhën arabe, në të cilën iu dërgua shpallja Muhammedit a.s. Arabishtja, përveç mbajtjes së këtij çelësi për interesimin dhe kërkesën muslimane, ka qenë gjithashtu mediumi për pjesëmarrjen në ritualet religjioze, si edhe *lingua franca* e botës muslimane për katërmbëdhjetë shekujt e shkuar. Madje në gjuhët e tjera të ashtuquajtura islame (turke, perse, urdu, svahili, meleze, etj.) strukturat e brendshme të arabishtes duket se kanë pasur ndikim të gjerë.

Arabishtja është gjuhë e ndërlikuar që bazohet në një sistem domethëniesh thelbësore që shprehen nëpërmjet rrënjëve të saj treliterale. Meqë nuk ekziston kufi për numrin e fjalëve të tilla rrënjore, mundësia e shtrirjes së domethënieve në gjuhë është potencialisht e pafundme. Rrënjët trebashkëtingëllorëshe arrijnë nuanca specifike të domethënies, në pajtim me format që iu nënshtrohen rregullave të caktuara *(tef'ilat,* një. *tef'ileh)* të gjuhës arabe. Nëpërmjet shtimit të parashtesave, prapashtesave, apo shtimit të brendshëm të zanoreve, të bashkëtingëlloreve dhe të dyfishimeve, këto *tef'ilate* i furnizojnë të gjitha pjesët e ndryshme të ligjëratës, pa e humbur lidhjen e tyre me rrënjën triliterale. Për shembull, *d-r-b* ka një domethënie rrënjore "të qëllosh"; *s-b-k* do të thotë "të vraposh, të vazhdosh." Duke shtuar një "a" të gjatë pas bashkëtingëllores së parë, dhe një "i" të shkurtër pas së dytës, rrënja bëhet *darib*, "një që godet"; dhe *sabik*, "një që vrapon apo vazhdon." Në formën tjetër, një zanore "u" përpara bashkëtingëllores së parë dhe pas së dytës *(udrub)* paraqet urdhëroren njëjës mashkullore ("godit!"). Po ashtu, *usbuk* është urdhri "shko përpara!" Çdo domethënie foljore, emërore, mbiemërore dhe ndajfoljore ka formën e saj të lidhur dhe të partikularizuar. Gjashtëdhjetë apo më tepër *tef'ilate* të përdorura gjerësisht paraqesin një përmasë tjetër potencialisht të pakufizuar të gjuhës arabe. Nga mjeshtrit e gjuhës janë paraqitur dhe janë përdorur shumë më tepër forma, dhe akoma më tepër mund të shtohen nëse do të lindë nevoja.

Tipat apo format strukturore të arteve islame janë analoge me këto *tef'ilate* të gjuhës arabe. Ndërsa *tef'ilate* gjuhësore sigurojnë një strukturë të rregullt dhe përsëritëse në mënyrë të bukur për kombinimin e shkronjave në fjalë, *tef'ilate* estetike janë një strukturë për motivet dhe figurat artistike që krijojnë shabllonet e artit islam.

Në mënyrë të ngjashme me format gjuhësore, strukturat e shabllonit të pafundmë tregojnë një pakufizueshmëri dynivelesh. Në artet islame është zbuluar se janë mbizotëruese të paktën katër struktura themelore me arabeskë, por është i dëshirueshëm edhe zbulimi i strukturave të reja me arabeskë që shprehin karakteristikat thelbësore të artit islam. Në të njëjtën kohë, shumëllojsmëria në

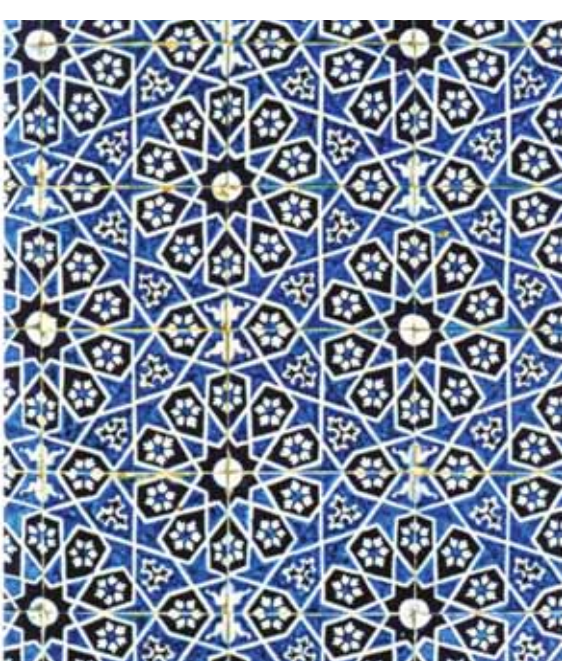


Foto 21.18 Një shembull nga çinitë e xhamisë Thatta.

ekzekutimin e këtyre strukturave është e pafundme. Teknikat e mundshme, materialet dhe motivet janë të pafundme; dhe mënyrat e ndryshme të përpunimit të strukturave themelore janë po ashtu pa kufij. Nga shumëllojshmëria e pasur e këtyre strukturave në historinë e artit islam duket qartë se realizimi i shabllonit të pafundmë ofron mundësi të pakufizuara kreative.

Në disa shembuj të shabllonit të pafundmë, artisti duket se ka përdorur më tepër sesa një nga format themelore në një dizajn të vetëm arabeske, secilën formë në një segment të ndryshëm të veprës, apo duke i kombinuar veçoritë e tyre në një strukturë të përgjithshme për dizajn. Në raste të tilla, zakonisht është e mundshme që të përcaktohet influenca dominante e njërës apo tjetrës prej strukturave, apo që të përkufizohet dizajni si ilustrim i kombinimit të dy apo më tepër strukturave të identifikueshme.

Prej katër kategorive strukturore themelore të shabllonizimit të pafundmë islam, të cilat janë njohur në vepra të shumta, dy janë në themel të shkëputura *(munfesileh)* apo të pavazhduara në organizim, ndërsa dy të tjerat janë, në themel, të bashkuara *(muttesileh)* apo të vazhduara. Ky karakterizim, ashtu si identiteti i tipave strukturorë, mund të përvijohet dukshëm në disa vepra,

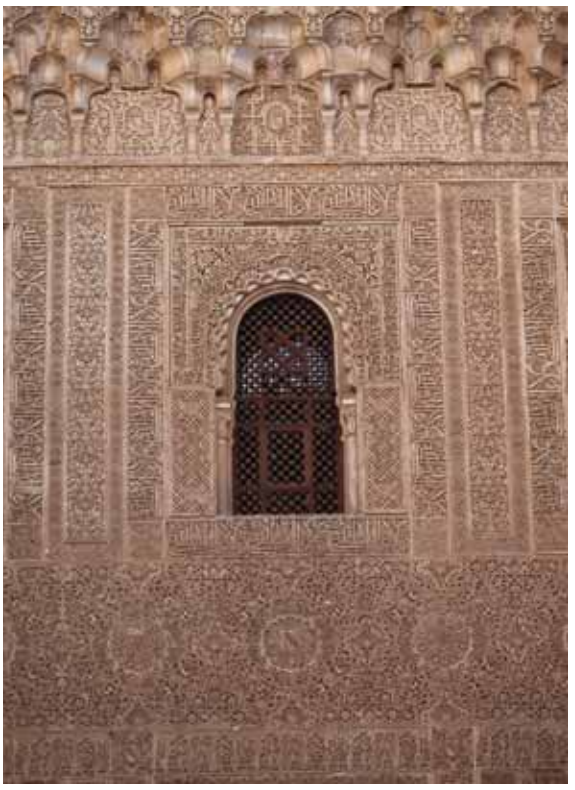


Foto 21.19 Detal nga muret e pallatit El-hamra. Granada, Spanjë.



Foto 21.20 Detal nga muret e pallatit El-hamra. Granada, Spanjë.

ndërsa në disa të tjera ilustrimi i tij mbulohet apo priret në gjini të tjera. Pavarësisht nga problemet rezultante të klasifikimit, ne do të përpiqemi të përcaktojmë arketipat dhe të lidhim shembujt specifikë të artit me një apo më tepër modele teorike.

Struktura shumë-njësi

Struktura e parë e shkëputur *munfesileh* mund të quhet arabeska apo shablloni i pafundmë "shumë-njësi". Ajo përbëhet prej pjesëve apo moduleve të dalluara që kombinohen në mënyrë shtuese dhe përsëritëse. Rrallëherë një modul ka përparësi mbi tjetrin. Çdo njësi ruan në mënyrë të theksuar një identitet të mëvetësishëm, ndonëse ajo mund të bashkohet me njësi të tjera për të krijuar një kombinim më të gjerë. Ashtu sikurse në çdo dizajn islam, vetëm një fokusim i syrit dhe mendjes nuk është i mjaftueshëm për shikimin apo vlerësimin e saj.

Kjo strukturë, e cila përshtatet lehtë ndaj çdo mediumi apo metode, përdoret gjerësisht në artin islam. Organizmi shumë-njësi gjendet në



Foto 21.21 Bordurë nga porcelani. Xhamia e Rustempashës. Stamboll 1561.

dekorimet e enës prej qeramike apo prej metali (Ilus. 21.25), në armën apo parzmoren e ushtarit, në fragmentet apo iluminacionet dekorative të Kur'anit apo të ndonjë libri tjetër, në dizajnët e mobilieve (Ilus. 21.26), qilimave dhe pëlhurave, si edhe në mbulesat dekorative të monumenteve arkitekturore (Ilus. 21.27, 21.28). Madje pikturimi në miniaturë, të cilin shumica do ta konsideronin të ishte forma e artit që ndikohet më së paku prej premisave estetike islame, shpesh demonstron një organizim strukturor shumë-njësi. Ilustrimi mund të jetë një koleksion "pamjesh" të veçanta që vihen në pah nga njëra-tjetra me anën e elementeve arkitekturore (ndarësve të dhomës, harqeve, dritareve, hyrjeve dhe kështu me radhë) apo pengesave natyrore (Ilus. 21.29). Ndarje të tilla i veçojnë këto trupëzime figurale të strukturës shumë-njësi në module të ndara. Çdo miniskenë perceptohet sipas radhës, ndërsa syri dhe mendja tërhiqen nga një njësi tek tjetra.

Modulet e një arabeske shumë-njësi mund të vlerësohen vetëm mbi një nivel shqyrtimi, por ato gjithashtu shpesh organizohen në formën e kombinimit të nivelit të dytë (dhe ndoshta të nivelit të tretë). Kjo mund të kërkojë një vendosje simetrike të njësive në të djathtë apo në të majtë (Ilus. 21.28), apo lart dhe poshtë nga një pikë qendrore; apo mund të marrë formën e kombinimit të moduleve në një strukturë rrethore apo zinxhirore (Ilus. 21.30).

Struktura lidhëse apo *Mutedahileh*

Struktura e dytë që haset zakonisht si parim themelor organizues pas shabllonit të ornamentimit islam do të quhet "lidhëse" apo *mutedahileh*. Këtu, ashtu sikurse edhe në strukturën shumë-njësi, kombinohen një numër modulesh; por futja e elementeve të dizajnit, që rezulton nga kombinimi i këtyre njësive, e zëvendëson pranëvënien e thjeshtë shtuese të dizajnëve shumë-njësi. Këtu, përsëritjet dhe larmia e pikave të vatrës janë njëlloj të rëndësishme për të dhënë përshtypjen e vargut që nuk mbaron kurrë. Depërtimi i elementeve të dizajnit mund të ndeshet në çdo nivel, si në atë të kombinimit të motiveve individuale, po ashtu edhe në atë që përfshin organizimet e moduleve dhe të kompleksëve më tepër të ndërlikuara brenda modelit. Çdo modul apo kombinim modular në këtë ornamentim mund të përjetohet ndarazi, por pjesët e çdo entiteti, apo entiteti si një tërësi, mund të shikohen gjithashtu si plotësim i një roli të ndryshëm në pjesën tjetër të dizajnit. Për shembull, secila nga njësitë e vogla gjashtë-faqëshe që përmban motive gjeometrike që përbëjnë arabeskën lidhëse të Ilus. 21.4., mund të vlerësohet veç e veç. Në nivelin tjetër, secila prej këtyre figurave mund të shikohet si një pjesë e një gjashtëkëndëshi më të madh. Ende, në një nivel tjetër strukturor, çdo modul i njësisë së skajit të gjashtëkëndëshit më të gjerë ka një funksion të dyfishtë në strukturë; ai depërton (është *mutedahileh)* në kombinimin tjetër gjashtëfaqësh. Depërtimet e tilla bëhen tepër komplekse në shumë modelime dekorative islame.

Strukturat e shkëputura – strukturat shumë-njësi dhe strukturat lidhëse – përfshijnë organizimet e një numri modulesh që ruajnë identitetin e tyre të ndarë dhe të dallueshëm, pavarësisht nga kombinimi i tyre në entitete më të mëdha artistike. Të dyja strukturat e përmbushin kërkesën e shabllo-

nizimit të pafundmë për një multiplicitet pikash të vatrës në shabllonin e tyre përsëritës dhe japin përshtypjen e vazhdimësisë së pafundme. Të dyja strukturat shfaqin gjashtë karakteristikat themelore të arteve islame: abstraksionin, modulet, kombinimet e njëpasnjëshme, përsëritjen, dinamizmin dhe ndërlikimin.

Strukturat e treta dhe të katërta, të përdorura për artet islame, janë klasifikuar më shumë si "të bashkuara" sesa "të shkëputura". Këto struktura, gjithashtu, janë shembuj të shabllonizimit të pafundmë, por ato paraqesin një shprehje vizuale estetike të *tevhidit* që është më tepër simbolizuese e vazhdimësisë, sesa e shkëputjes.

Struktura dredhuese

Struktura e parë dhe më pak e komplikuar nga strukturat e bashkuara apo *muttesileh*, është arabeska "dredhuese", në të cilën një varg në dukje që nuk mbaron kurrë i kaligrafisë, gjetheve, luleve, bimëve kacavjerrëse, dhe/apo formave abstrakte, vijojnë njëra-tjetrën, por nuk janë të ndashme lehtë në module të veçuara apo të dallueshme në arabeskën shumë-njësi. Motivet mund të jenë të vendosura mbi një bimë kacavjerrëse, apo mund të sigurojnë vetë "rrugë" për një evolucion të vazhdueshëm. Ato e sfidojnë caktimin e fillimit apo mesit, të kulmimit apo konkluzionit, në shabllonizim. Organizime të tilla të vazhdueshme shtuese të komponentëve të motivit mund të gjenden në panelet me arabeskë për një objekt më të vogël, si edhe në panelet apo bordurat për pjesët arkitekturore apo njësitë e dizajnuara. Në rastin e parë, panelet që tregojnë organizimin dredhues të elementeve të dizajnuara shpesh kombinohen me module të tjera të formave të ngjashme apo të pangjashme për të krijuar nivelin tjetër të kombinimit të njësisë së dizajnuar. Struktura e brendshme për arabeskën e tillë është e bashkuar, ndërsa struktura e përgjithshme për veprën mund të bazohet në *tef'ileh* apo në një formë tjetër artistike.

Strukturat e zgjeruara

Llojet e dyta të strukturës së bashkuar, dhe e katërta nga format themelore të përdorura gjerësisht të ornamentimit islam, do të emërohet si arabeskë "e zgjeruar"; mbasi ajo jep përshtypjen e një shndritje gjithmonë të shpalosur apo dizajni shpërthyes. Bërthama e saj qendrore modulare siguron një "pamje" brenda shabllonit të pafundmë, por në asnjë mënyrë vetëm një. Bordurë pas bordure dhe figurë pas figure i shtohen në mënyrë të njëpasnjëshme kësaj bërthame qendrore, qoftë nga artistit gjatë krijimit, qoftë nga shikuesi gjatë perceptimit. Çdo shtim furnizon një përbërje të re dhe një vizion të ri të arabeskës. Së fundi, bordura e faqes, skajet e pjatancës, ekstremitetet e panelit të murit, fasada e ndërtesës mbërrihen, dhe shablloni duhet të ndërpritet, pa kompletim apo finalizim. Kjo papërfundueshmëri nuk është për t'u fshehur apo shmangur; në fakt, është prej esencës së mode-



Foto 21.22 Pano nga porcelani. Xhamia e Rustempashës. Stamboll 1561.

lit islam që, nëpërmjet kësaj papërfundueshmërie, dizajni të kërkojë vazhdim përtej kufijve të tij empirikë me anën e imagjinatës së shikuesit. Mendja, më së fundi, është e paaftë për ta vazhduar këtë proces, dhe duhet t'i përulet realizimit të paaftësisë së saj përballë kërkesës. Në këtë detyrë estetike, në përjetimin e druajtjes të cilën ajo shkakton, perceptuesi arrin të kuptojë se ekziston një Realitet i pashpjegueshëm, i cili është përtej kohë-hapësirës, por i cili është Burimi dhe Përcaktuesi i të gjithë asaj që përfshin krijimi.

Nga rëndësia e tij në çdo degë të artit islam, ornamentimi mund të shihet si një nga elementet më të rëndësishme, në mos elementi më i rëndësishëm, në traditën estetike të popujve muslimanë. Ai nuk është një shtim i tepërt në objektin e artit, i cili mund të shtohet apo të hiqet pa dëmtim apo pa pasojë estetike. Në vend të kësaj, ai është prej vetë esencës së arteve islame – esenca që përcakton përdorimin e materialeve, formëson perceptimin e formave dhe krijon një seri strukturash që mund të njihen në çdo degë të prodhimit artistik. Si rrjedhim, ky element esencial nuk është thjesht një rezultat i faktorëve dhe influencave sociologjike, ekonomike, apo gjeografike. Ai nuk është vetëm një komponent për t'u "futur" në veprën e artit "për qëllime zbukurimi." Më saktë, ai rrjedh nga motivimi themelor, *raison d'être* e tërë kulturës dhe qytetërimit të popujve muslimanë. Kjo ka qenë e domosdoshme dhe e përcaktuar prej mesazhit të *tevhidit*.

SHËNIME

1. Për shembull, Titus Burckhardt, *Art of Islam*: *Language and Meaning* (Londër: World of Islam Festival Publishing CO., 1976); Ernest Grube, *The World of Islam* (Nju Jork: McGraw-Hill, 1966); Ernest Kühnel, *Islamic Art and Architecture,* përkth. Katherine Watson (Londër: G. Bell and Sons, Ltd., 1966); G. Marçais*, L'Art musulman* (Paris: 1962); David Talbot Rice, *Islamic Art* (Nju-Jork: Praeger, 1965).

2. Shih, për shembull, Oktay Aslanapa, *Turkish Art and Architecture* (Nju Jork: Praeger, 1971); G. Marçais, *L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, et Sicile* (Paris, 1954); Arthur Upham Pope, *Persian Architecture: The Triumph of Form and Color* (Nju-Jork: George Braziller, 1965); A. Volwahsen, *Living Architecture: Islamic Indian* (Nju-Jork, 1970).

3. Thomas W. Arnold, *Painting in Islam* (Nju-Jork: Dover Publications, 1965); Arthur Urbane Dilley, *Oriental Rugs and Carpets: A Comprehensive Study*, i rishikuar prej Maurice S. Dimand-it (Filadelfia: J. B. Lippincott Co., 1959); Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* (Londër: World of Islam Festival Trust, 1976); Arthur Lane, *Later Islamic Pottery*, bot. i dytë (Londër, 1971).

4. Dy shembuj: Arthur Upham Pope, "Foliate Patterns on the Alp Arslan Salver," *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology*, 4 (1908), f. 75-78; dhe R. Neth, "Depiction of Fabulous Animals (Gaj-Vyala) at the Delhi Gate of Agra Fort," *Medieval India, 2* (1972), f. 45-52.

5. Vinigi L. Grottanelli, "Ornamentation," *Encyclopedia of World Art* (Nju-Jork: McGraw-Hill, 1965), Vol. 10, kol. 831.

6. E. Herzfeld, "Arabesque," *Encyclopédie de l'Islam* (Paris: Picard, 1913), Vol. 1, f. 367-372; M. S. Dimand, *A Handbook of Mohammedan Decorative Arts* (Nju-Jork: Metropolitan Museum of Art, 1930), f. 12; Anthony Hutt, *Islamic Architecture, North Africa* (Londër: Scorpion Publications, 1977), f. 21; Derek Hill and Lucien Golvin, *Islamic Architecture in North Africa* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1976), f. 64.

7. Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods*, përkth. Lord Northbourne (Londër: Perennial Books, 1967), Hyrja; dhe Ananada K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (Nju-Jork: Dover Publications, 1956), Kap. 2.

8. Shih *Sahihl-Buhari* (arabisht–anglisht), përkth. Muhammed Muhsin Khan (El-Medina el-Munevere: Universiteti Islam, 1974), Vol. 7, f. 365-367.

9. Për shembull, Kur'an 7:30-33, 57:27, 18:7, 16:8, 15:16, 37:6.

10. "Nous avons reconnu que ces oeuvres, créées à plusieurs milliers de kilomètres les unes des autres et à quelques siècles d'intervalle, présentaient entre elles un air de famille" (George Marçais, *L'Art musulman* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), f. 2.

11. Kjo fjalë emëron një kategori që përmban të gjitha ato lloje të ornamentimit artistik që përfshijnë bashkimin e pjesëve të materialit për të prodhuar një mbulesë për bazën themelore – inkrustim, mozaik prej gurësh dhe pjesësh qeramike, metal i zbukuruar me inkrustim, etj.

12. Gdhendja është term më tepër përfshirës. Ai përfshin procesin e prerjes së një dizajni mbi një sipërfaqe, apo të përdorimit të acidit për të prodhuar dizajnin. Kjo e fundit njihet si gravurë.

13. Në këtë proces, dizajnët me reliev krijohen në objekte metalore nëpërmjet rrahjes me çekan nga ana e kundërt.

14. Procesi i bashkimit të një substance të qelqtë, të ngjyrosur, të errët me sipërfaqen e një metali, xhami apo poçeje.

15. Ornamentimi filigran përbëhet prej fijeve të holla, më shpesh prej argjendi dhe më pak prej bakri, apo prej floriri. Kur këto dizajnë me arabeskë me fije fiksohen në pjesë solide prej metali – arka, kuti, apo enë – teknika e dekorimit njihet si inkrustim.

16. Të derdhësh në formë diçka (metal, baltë, plastikë) do të thotë ta formosh atë në një formë të veçantë me anën e derdhjes apo ngjeshjes të materialit në një formë.

Kapitulli 22

Artet hapësinore

Pasi kemi trajtuar esencën e artit islam (Kapitulli 8), kaligrafinë si formën më të rëndësishme të artit të kulturës islame (Kapitulli 20), dhe funksionet, rëndësinë, dhe strukturat e ornamentimit islam (Kapitulli 21), ne tani do t'i kthehemi një fushe tjetër të arteve vizuale të qytetërimit islam, "arteve hapësinore". Kjo shprehje është përfshirëse për një numër përpjekjesh dhe prodhimesh kreative të popujve muslimanë që kanë aq shumë tipare të përbashkëta, saqë trajtimi i përbashkët i tyre është më i përshtatshëm sesa paraqitja e veçuar e secilës formë të artit.

ÇFARË JANË "ARTET HAPËSINORE"?

Hapësira nganjëherë përshkruhet si e kundërta e masës, si mohim i trupit të ngurtë në arkitekturë.[1] Sipas këtij përkufizimi, artet hapësinore do të përfshinin vetëm ato monumente arkitekturore me hapësira të brendshme në të cilat është e mundshme të hyhet. Në mënyrë të rëndësishme konkurron edhe një pikëpamje tjetër se të gjitha artet vizuale mund të konsiderohen si "arte hapësinore" meqë ato përfshijnë dy, dhe ndonjëherë tri dimensione hapësinore.[2]

Asnjëri nga këto interpretime të shprehjes: "arte hapësinore" nuk është i përshtatshëm për qëllimin tonë. Teoria e parë është tepër e kufizuar meqë ajo përjashton kreacionet që përfshijnë hapësirën e jashtme, rëndësinë e përpunimit dhe ornamentimit të murit dhe rëndësinë estetike të eksterierëve të ndërtesave. Të gjitha këto tipare kanë qenë të rëndësishme në mënyrë thelbësore në përjetimin dhe vlerësimin e një ambienti të ndërtuar islam. Po ashtu, teoria e dytë nuk pranohet këtu, meqë ajo e pengon organizimin tonë të arteve vizuale islame në nënndarjet e përshtatshme dhe të qëllimshme që na nevojiten.

Cilët janë atëherë perimetrat e "arteve hapësinore" që i përshtaten më së miri diskutimit të artit islam? A do të përfshijë kjo kategori, për shembull, skulpturën që ka trajtë të rrumbullakuar, artin që riprodhon figura zoomorfike, njerëzore, apo figura të



Foto 22.1 Divan-i has (salloni i sulltanit) në pallatin Fatehpur Sikri. Salloni i veçantë i vizitorëve. Indi.



Foto 22.2 Mesxhidi i Kazvinit. Iran.

tjera nga natyra në gur, metal, dru apo gips? Vepra të tilla natyrisht përfshijnë përmasa hapësinore, por ato janë pothuajse të paqena në artin islam.[3] Përfshirja e tyre si shembuj të "arteve hapësinore" do të jetë si rrjedhim e tepërt për këtë prezantim. Përdorimi i paraqitjeve natyraliste nuk është përkrahur për shprehjen e ideologjisë islame dhe ai nuk ka fituar vlerësim të gjerë.

Kjo nuk do të thotë se në artin islam nuk ekziston skulptura, ashtu siç kanë pohuar disa historianë arti. Në fakt, ekziston një pjesë e mirë e artit islam që merret me skulpturë; por, duke iu përmbajtur kërkesës karakteristike për abstraksion, shembujt e tij kanë treguar interes të paktë për figurat e modeluara plastike dhe natyraliste. Në vend të kësaj, shembujt më të shpeshtë dhe më të vlerësuar të skulpturës së bërë nga muslimanët kanë qenë ato të gdhendjeve në reliev që përvijojnë shabllone të pafundme. Vepra të tilla mund të gjenden me bollëk në të gjitha pjesët e botës islame; në to është përdorur një shumëllojshmëri e madhe materialesh dhe motivesh (Ilus. 22.1). Skulpturën islame, pavarësisht nga rëndësia e shembujve të saj, ne nuk do ta trajtojmë në Kapitullin e tashëm mbi artet hapësinore, meqë në kulturën islame ajo përfshihet nën kategorinë e ornamentimit (Kapitulli 21). Ajo i nxjerr karakteristikat, funksionet dhe format e saj nga ai aspekt i prodhimit artistik.

Si rrjedhim, kategoria e parë, që përfshihet në "artet hapësinore" islame është kategoria që, ndonëse ka karakteristika skulpturore dhe ornamentale, luan rolin e ekstra-ornamentimit në artin islam. Në shembujt e saj shfrytëzohen përmasat horizontale dhe vertikale të hapësirës, si edhe cilësia plastike e vëllimit. Këto "njësi vëllimore", sikurse ne do t'iu referohemi atyre, përfshijnë elemente që qëndrojnë në mënyrë të lirë, apo që janë gjysmë të bashkëngjitura, si shatërvanët, kolonat, shtyllat, harqet triumfale, urat dhe ujësjellësit. Si objekte tredimensionale, ato janë projektuar që të shihen vetëm nga pamja e jashtme. Ashtu sikurse skulpturat në formë të rrumbullakuar, ato mund të shqyrtohen dhe përjetohen nga një numër pikëpamjesh ndërsa vrojtuesi lëviz në pozicione të ndryshme përreth objekteve. Zakonisht ato nuk kanë hapësirë të brendshme që mund të futesh. Ato i paraqesin shikuesit një sërë pamjesh dhe shpesh përfshijnë një numër faqesh, planesh apo shiritash të mbivendosura, si edhe një varg njësish integrale në ornamentimin me arabeskë që mbulon sipërfaqet e tyre. Këto struktura ndryshojnë nga artet e ornamentimit për shkak të përfshirjes së cilësive të theksuara hapësinore të vëllimit dhe masës. Ato janë emocionale jo vetëm në vetvete, por edhe në ndryshimin e hapësirave të jashtme dhe të brendshme të mjediseve rrethuese.

Kategoria e dytë e arteve hapësinore përfshin ato vepra artistike që e rritin hapësirën dhe rrethimin



Foto 22.3 Një shembull i mukarnasit (stalaktit) nga pallati i El-hamrës.

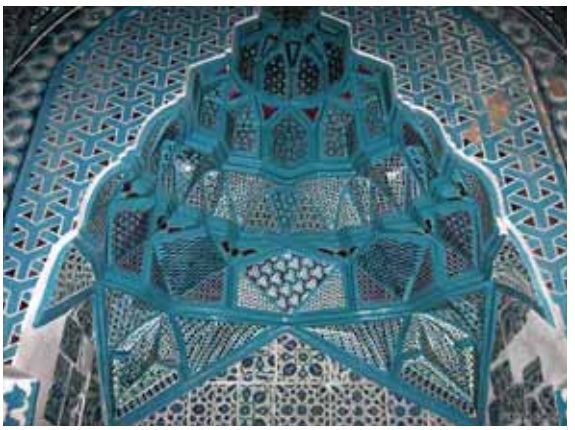


Foto 22.4 Mihrabi nga porcelani i xhamisë Gyl-lyk. Vepër e Danishmendëve (shekulli i 13). Kajseri.

e brendshëm në dimensionet horizontale dhe vertikale dhe japin perceptimin e thellësisë, vëllimit dhe masës. Këto janë artet që emërohen zakonisht si "arkitekturale".

Përbërësi i tretë i arteve hapësinore është peizazhi, forma e artit që u zhvillua gjerësisht dhe me sukses të veçantë nga popujt muslimanë. Ai përfshin tiparet krijuese dhe të bukura të hortikulturës (mbjellja dhe kujdesi për bimët), si edhe atë të akuakulturës (shkenca e përdorimit artistik të ujit në kanale, pellgje, shatërvanë dhe ujëvara).

Trajtimi estetik i hapësirës përfshin një komponent të katërt që mund të përshkruhet si lidhja e një ndërtese me ndërtesat fqinje, me hapësirat e hapura përreth tyre, me territoret e rrethuara, me komplekset, fshatin, lagjen urbane, apo qytetin, pjesëtare e të cilave është ndërtesa. Tipare të tilla të ambientit të ndërtuar janë jo më pak të rëndësishme në artin islam. Ndonjëherë shprehja "planifikim urban" përdoret për të përcaktuar këtë nënndarje të arteve hapësinore. Megjithatë, ky etiketim është i gabuar, meqë ai nuk merr parasysh rëndësinë e tipareve të tilla në dizajnin rural, si edhe në atë urban. Për qëllimet e këtij diskutimi,



Harta 63 Planet e xhamive të përdorura në Magrib.

PLANET KRYESORE TË XHAMIVE

Zona I

Salla hipostile (zakonisht me oborr me harknaja)

Marrakesh:	Xhamia e Kasbas (1185-1190)
	Kutubijjeh (1125-1130)
Rebat	Xhamia e Hasanit (1195-1196)
Tinmal:	Xhamia Xh mi' (1153-1154)
Algjer:	Xhamia e Madhe (fundi i shek. të 11-të)
Tripoli:	Xhamia En-Nekeh (shek. i 8-të-10-të)
Kurtubeh:	Xhamia e Madhe (785-987)
Fas:	Bu 'Inanijjeh (1350-1355), me qemerë të brendshëm
	Kerevijjin (857)
Kejrevan:	Xhamia e Madhe (836)
Tunis:	Xhami ez-Zejtuneh (864)
Susah, Tunizia:	Xhamia e Madhe (850-851)
Sfak:	Xhamia e Madhe (998)
Mehdijjeh, Tunizia:	Xhamia e Madhe (916)
Tlemcen:	Mesxhidu'l-Mensur (shek. i 14-të)
	Xhamia e Madhe (1082, 1136

Njësi(të) me kubé

Toledo:	Bab Mardun (999)

Plani me kubé qendrore

Algjer:	Xhamia e Peshkatarëve (1660)

ne do ta identifikojmë kategorinë e katërt të arteve hapësinore me shprehjen më të saktë, sado që të pavolitshme, "dizajni urban dhe rural". Si rrjedhim artet hapësinore të kulturës islame do të përfshijnë katër nënndarje të rëndësishme të krijimit artistik: (1) njësitë vëllimore, ndërtesat që qëndrojnë në mënyrë lirë, apo që kanë një mur të përbashkët, pa hapësirën e brendshme; (2) arkitekturën apo strukturat me hapësirë të brendshme; (3) peizazhet (edhe të hortikulturës, edhe të akuakulturës); dhe (4) dizajnin urban dhe rural.

Ashtu si edhe artet e tjera të kulturës islame, të gjitha artet hapësinore japin dëshmi se janë të përcaktuara nga botëkuptimi islam dhe pikëpamja për Zotin – me fjalë të tjera, nga *tevhidi*. Njësitë vëllimore, arkitektura, peizazhi dhe dizajni urban dhe rural, ashtu siç zbatohen nën stimulimin e kulturës islame, janë po aq shprehje të Islamit dhe ideologjisë së tij sa edhe artet kaligrafike dhe ato të ornamentimeve dy- dhe tredimensionale që i transfigurojnë veprat e artit islam. Më poshtë, ne do të shohim se këto katër kategori të krijimit artistik bazohen mbi të njëjtat karakteristika thelbësore që janë të lidhura me të gjitha artet islame.



Harta 64. Planet e xhamive të përdorura në Afrikën e Mesme

PLANET KRYESORE TË XHAMIVE

Zona II

Salla hipostile

Kilva, Tanzani:	Xhamia e Madhe (shek. i 15-të)
Agadez:	Xhamia e Madhe (shek. i 16-të-19-të)
Bobo-Dioulasso:	Mesxhid Xh mi (shek. i 19-të)
Çinguetti:	Xhamia e Madhe (shek. i 13-të-15-të)
Xhene:	Xhamia e Madhe (shek. 14-të-20-të)
Gao:	Askia el-Haxh (1325)
Kano:	Mesxhid Xh mi (shek. 15-të-19-të)
Larabanga:	Mesxhid Xh mi (shek. i 17-të-19-të)
Maska:	Mesxhid Xh mi (shek. i 19-të)
Mogadishu:	Fahru'd-Din (shek. i 13-të)
Timbuktu:	Xhamia e Madhe (1325)
	Xhamia Sankore (shek. i 14-të-15-të)
Zaria:	Mesxhid Xh mi (shek. i 19-të)

Njësi(të) me kubé

Kilva:	Xhamia e Vogël me kubé (shek. i 15-të)

Plan me kubé qendrore

Namou:	Mesxhid Xh mi (shek. i 18-të-19-të)

KARAKTERISTIKAT THELBËSORE

Abstraksioni

Lexuesi mund ta ketë plotësisht të lehtë që t'i imagjinojë dhe t'i kuptojë pasojat e abstraksionit në artet e ornamentimit – refuzimin e përgjithshëm të figurave si përmbajtje ikonografike dhe stilizimin apo çnatyrimin e motiveve të përdorura – por ai mund ta ketë më pak të qartë se si një shtyllë, një ndërtesë, një dizajn peizazhi, apo një qytet, mund të japë dëshmi të cilësisë abstrakte. Në artet hapësinore islame janë zhvilluar dhe përdorur metoda dhe teknika të veçanta për ta ç'theksuar natyrën dhe për të përmbushur kështu synimet estetike islame. Transfigurimi i natyrës, ashtu siç ilustrohet në artet hapësinore, u përket të paktën pesë kategorive kryesore.

Mbulesa. Një prej këtyre transfigurimeve ecën paralel me një metodë që u diskutua në Kapitullin 21, dhe pikërisht, mbulesën e materialeve. Kjo aplikohet në njësitë vëllimore, ndërtesat e veçanta, shtëpitë e pushimit dhe në tendat që formojnë një pjesë të rëndësishme të peizazhit islam, si edhe në komplekset e ndërtesave që përbëjnë pjesët më të mëdha, apo më të vogla, të ambientit të ndërtuar rural apo urban. Meqë idetë që janë paraqitur në



Foto 22.5 Ullu Xhamia e ndërtuar nga ana e Jëlldërëm Bajezidit. Bursa (804/1399)

diskutimin mbi ornamentimin janë po aq të përshtatshme edhe këtu, atëherë ekziston një nevojë më e paktë për shtjellimin e mëtejshëm të këtij tipari. Sidoqoftë, ne do të dëshironim të ritheksonim se abstraksioni në artet hapësinore nuk mund kompletohet pa teknikat e mbulesës që janë përdorur vazhdimisht nga ndërtuesit muslimanë.

Transfigurimi i materialeve. Transfigurimi i materialeve në artet hapësinore përputhet përsëri me atë që u paraqit më herët në lidhje me artet e ornamentimit. Perceptimi i cilësive natyraliste të materialeve që janë përdorur është i parëndësishëm nga ana estetike, dhe vëmendja e shikuesit nuk drejtohet tek to, por drejtohet në drejtim të bukurisë dhe ndërlikimit të shablloneve të pafundme. Përbërjet, shtresëzimet, dhe cilësitë e tjera natyrore të materialeve të konstruksionit largohen nga vëmendja për shkak të shablloneve të pafundme që mbulojnë sipërfaqet e tyre.

Si rezultat i abstraksionit që arrihet nëpërmjet transfigurimit të materialeve, struktura hapësinore islame që njeriu has në fshat, apo në qytet, nuk e tërheq vëmendjen në atë se sa të rënda apo të lehta, të forta apo të buta, të padepërtueshme apo të përshkueshme, janë materialet strukturore. Pesha e një fasade largohet në mënyrë vizuale me anën e gropëzimeve, harqeve të mbyllura, dritareve, hyrjeve dhe shablloneve dekorative (Ilus. 22.2, 22.3, 22.4). Shtyllat e holla që mbajnë një mur e maskojnë masën dhe peshën e tij aktuale (Ilus. 22.5). Kubetë konstruktohen me dritare dhe ornamentime që e mohojnë ngarkesën dhe peshën e rëndë të tullave, të gurit, apo betonit, prej të cilëve ato janë bërë (Ilus. 22.6, 22.7). Përveç dekorimeve të pikturuara dydimensionale, dekorimeve prej qeramike, prej tulle apo prej stukoje, [edhe] mbulesat tredimensionale *mukarnas* i fshehin materialet që ndodhen nën to (Ilus. 22.8).



Foto 22.6 Brendia e Xhamisë Emin. Turfan, Kinë.

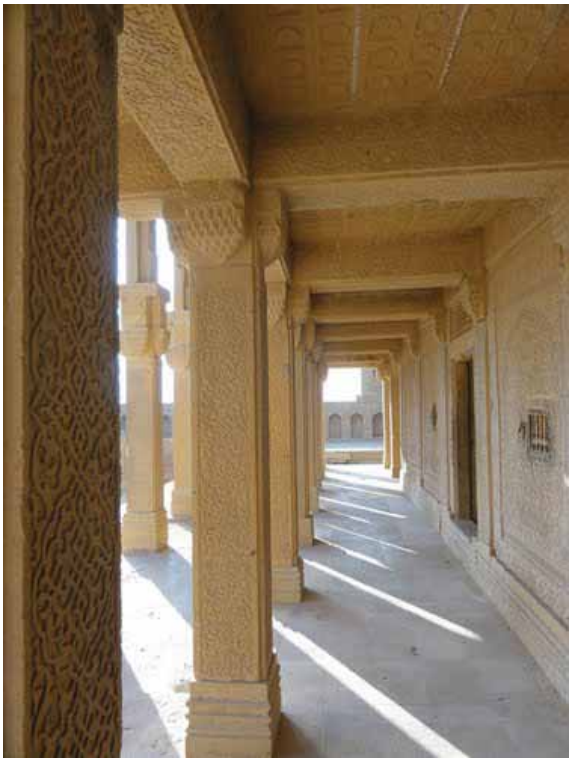


Foto 22.7 Tyrbja e Mirza Isa Hanit. Thatta, Pakistan.

Arti i peizazhit përdor deri diku materiale ndërtuese për konstruksionin e tendave dhe të strukturave të tjera që përfshihen brenda kopshtit islam. Këtu futen edhe veçoritë e ngjashme për transfigurimin e materialeve që gjenden në ndërtesat kryesore, pavarësisht nga përmasat e kufizuara të këtyre strukturave. Peizazhi shfaq një mënyrë tjetër të transfigurimit të materialeve që është tipike për vetë atë. "Materialet" e projektuesit të kopshtit janë pemët dhe shkurret, frutat dhe lulet, bimët kacavjerrëse dhe bari, uji dhe shatërvanët. Në trajtimin e këtyre materialeve, disenjatorët muslimanë kanë shfaqur në mënyrë të dukshme metoda karakteristike dhe novatore për arritjen e cilësisë abstrakte.

Për shembull, ekziston një përpjekje e theksuar për të paraqitur imagjinaren dhe çnatyruesen në artin e peizazhit të kulturës islame. Kopshti islam është një kopsht formal në të cilin hortikultura dhe akuakultura përdoren për të krijuar shabllone të stilizuara dhe të pafundme. Peizazhisti musliman nuk e ruan apo nuk e imiton gjendjen e pakultivuar të natyrës – sado e bukur që ajo mund të jetë nganjëherë. Në vend të kësaj, pemët dhe shkurret janë të mbjella, të krasitura dhe drejtohen në mënyrë të tillë si për të krijuar shabllone simetrike dhe që nuk mbarojnë kurrë. Më tepër sesa një mjedis tokësor, ai është një mjedis qiellor që kultivohet. Uji dhe mbjelljet nuk përfshihen kurrë në gjendjen e tyre të papunuar dhe natyrale. Një burim nuk lihet të gulfojë në mënyrë të papërmbajtur nga shpati i malit, as kopshti nuk ndërtohet që të përmbajë shtratin natyror të një kroi apo përroi. Madje ujëvarat, rrallëherë, janë rezultat i fenomeneve natyrore në kopshtin islam. Përfshirja e tyre gjithmonë kërkon një disiplinim dhe transfigurim të materialeve të natyrës. Përdorimi i kontrolluar dhe i modeluar i ujit, më tepër i disiplinon dhe i zbeh karakteristikat natyrore të ambientit rrethues, sesa i thekson ato. Kështu trajtimi i këtyre materialeve është përsëri reflektim i dëshirës së muslimanëve për ta formësuar objektin dhe ambientin brenda shprehjes së identitetit islam dhe shembullit të shabllonizimit të pafundmë.

Transfigurimi i strukturave. Transfigurimi i strukturave, ashtu si karakteristikat e mbulesës dhe transfigurimi i materialeve, shpesh është një funksion i ornamentimit në artet islame. Si i tillë, ai lidhet me zbukurimin e arteve hapësinore, si edhe me atë të objekteve të lëvizshme duke siguruar mënyra të tjera të abstraksionit apo të çnatyrimit në artet islame. Transfigurimi i strukturave arkitekturore është trajtuar tashmë në Kapitullin



Foto 22.8 Hyrja e Ullu Xhamisë (1229). Divrigi, Sivas.

21, por ekzistojnë disa aspekte të kësaj metode të veçantë të transfigurimit të natyrës që aplikohen veçanërisht në artet hapësinore, duke kontribuuar më tej në përmbushjen e synimeve estetike islame. Le t'i shqyrtojmë këto metoda të tjera të abstraksionit, të cilat muslimanët i kanë përfshirë në shtylla apo në ura, në xhami apo në pallat, në kopsht apo në planimetrinë e një qyteti që inkorporojnë zona urbanistike, shtigje për lëvizje, dhe hapësira të hapura për tregti dhe argëtim.

Qofshin të shikuara apo të përjetuara nga një pikë e favorshme e brendshme apo e jashtme, njësia e vëllimit, ndërtesa, kopshti, kompleksi, apo qyteti, japin udhëzim të paktë për planin e përgjithshëm. Kjo nuk është si të thuash se plani nuk ekziston. Përkundrazi, artet hapësinore të kulturës islame kanë struktura të organizuara me kujdes dhe të ndërlikuara, të cilat bëhen të qarta dhe të kuptueshme nga hetimi i një plani të detajuar, apo nga përjetimi i veprës hapësinore të artit në një mënyrë kohore, pra, duke lëvizur përreth dhe përmes tij. Për shembull, salla e shumëpërdorur me anijata, apo plani hipostil, ashtu siç është materializuar në Xhaminë e Kurtubes (Ilus. 22.9), nuk mund të përjetohet përveçse duke ecur pa u ngutur përmes anijátave të tij të shumta (Figura 22.1).[4] Vizitori i rastit, pasi hyn në xhami nga oborri, nuk ka asnjë ide për dizajnin e përgjithshëm të ndërtesës apo për përpunimin e ndërlikuar dekorativ të vendit afër *mihrabit* të saj. Pavarësisht nga larmia e dekorimit të *mihrabit* dhe të vendeve aty pranë, struktura nuk njeh një qendër të vetme estetike për ndërtesën në tërësi. Në vend të kësaj, kjo xhami



Foto 22.10 Pallati El-hamra. Granada, Spanjë.

është një përbërje shtuese e harqeve dhe anijátave përsëritëse. Ky fakt i bëri të mundshme zgjerimet e njëpasnjëshme në konstruksionin origjinal, pa e dëmtuar cilësinë dhe perfeksionimin e tij estetik.[5]

Përshtypja e jashtme që jepet nga çdo shembull i arteve hapësinore islame zbulon jo pak transfigurimin e strukturës të tij. Ndërtesa islame rrallëherë vendoset në një majë mali, apo veçohet nga mjediset e saj rrethuese, në mënyrë që të sigurojë perceptimin vizual të planit të saj të përgjithshëm. Përkundrazi, nuk ekziston kuptimi i tërësisë derisa të përjetohen të gjitha pjesët e saj nga lëvizja brenda dhe jashtë, përmes dhe përreth strukturave dhe hapësirave të saj midis tyre. Fasada *ivan* (Ilus. 22.8) apo porta monumentale (Ilus. 22.10)



Foto 22.9 Xhamia e Sulltanahmedit. Stamboll



Foto 22.11 Xhamia Muradije. Bursa



Harta 65. Planet e xhamive të përdorura në Mashrik

është aq masive saqë ajo e fsheh të gjithë nocionin e pjesës tjetër të ndërtesës, apo të ndërtesave më pas. Ndërtesat ngatërrohen me rrethinat në mënyrë që të maskohen caqet e tyre më të jashtme. Madje kufijtë e jashtëm bashkohen me ndërtesat fqinje ndërsa muret e xhamisë mbështeten me dyqane apo banesa, dhe muret e një *hajji*, apo një lagjeje, bashkohen me ato të një tjetre (Figura 22.2).



Foto 22.12 Mesxhidi xhuma i Isfahanit i ngërthen gjurmët e arkitekturës së selxhukëve.

Transfigurimi i rrethojës. Mënyra e katërt me të cilën artet hapësinore islame e rritin abstraksionin apo çnatyrimin është nëpërmjet transfigurimit të rrethojës. Kjo nuk konsiston në prishjen apo eliminimin aktual të mureve rrethuese, por në përpunimin e tillë si për të çtheksuar ngurtësinë e tyre dhe kështu përshtypjen e kufizimit dhe ngushtimit special që ato japin. Ne kemi folur tashmë shkurtimisht për efektin që ka pasur ornamentimi islam në zvogëlimin e masivitetit dhe të padepërtueshmërisë së mureve, qemerëve, kubeve dhe çative. Sigurisht, këto tipare janë po aq të rëndësishme edhe në çtheksimin e ngurtësisë së rrethojës.

Një tipar tjetër karakteristik që ilustron transfigurimin e rrethojës haset në ato ndërtesa që përfshijnë oborr të brendshëm. Aty ku muret e ngurta rrethojnë tri anët e një hapësire të mbyllur, shpesh ana e katërt lihet e hapur nga oborri fqinj. Kjo mënyrë veprimi për transfigurimin e rrethojës ka efektin e mohimit nga ana vizuale të çdo antagonizmi apo kundërvënie ndërmjet njeriut dhe rrethojës apo ambientit hapësinor në të cilin ai jeton dhe lëviz. Vendet si kamare janë me bollëk në ndërtesat islame. Ndërkohë që e ruajnë identitetin e tyre si rrethoja, ato janë, në të njëjtën kohë, pjesë e pandarë e oborrit të hapur apo të mbyllur fqinj,

në të cilin ato shtrihen dhe për të cilin ato sigurojnë një element mbrojtjeje dhe zmadhimi të hapësirës. Dritaret ndonjëherë shumëfishohen (Ilus. 22.11, 22.12) aq sa muret mund të paraqiten saktësisht më tepër si rrjeta dritaresh sesa si barriera muresh të mbyllura që e ndajnë hapësirën njerëzore nga ajo e botës më të madhe prapa. Portat me qemer dhe hyrjet zmadhohen dhe shumëfishohen për të lehtësuar lëvizjen fizike dhe estetike nga një modul hapësinor tek tjetri (Ilus. 22.13) dhe për të sfiduar çdo përshtypje të ngushtimit (Figura 22.3.) Harknajat i bashkojnë vendet rrethuese me oborrin e hapur të një banese, xhamie apo medreseje, duke mohuar si rrjedhim ndjenjën e hapësirave të brendshme dhe të jashtme të përcaktuara qartë (Figura 22.4). Ballkonet dhe tarracat, oborret dhe sheshet sigurojnë shtojca të jashtme në vendet e një ndërtese ku banohet dhe punohet. Madje edhe kubetë e humbasin përshtypjen e tyre të rrethojës dhe kufizimit si mbulesa dekorative dhe shumëfishimi i dritareve e nxit shikuesin të lëvizë estetikisht dhe imagjinativisht në hapësirën përtej. Ndonjëherë një varg me gjysmëkupola dhe plinta flluskon nga kubeja qendrore për të zgjeruar vizualisht kufijtë e saj (Ilus. 22.14, 22.15; Figura 22.5), apo një seri kupolash të vogla zëvendësojnë barrierën më të mbyllur të një tavani të rrafshët (Ilus. 22.16; Figura 22.6). Në këta shembuj të arteve hapësinore hapësira duket se është e lirë për lëvizjen e njeriut si edhe për perceptimin estetik.

Transfigurimi apo ambiguiteti i funksionit. Si një tipar të pestë të abstraksionit, artet hapësinore islame ilustrojnë transfigurimin apo ambiguitetin e funksionit. Dhoma e veçantë nuk kufizohet për një përdorim të vetëm.[6] Orenditë janë të rralla dhe lënë shumë hapësirë të lirë për një shumëllojshmëri aktivitetesh. Si nevojat pu-

PLANET KRYESORE TË XHAMIVE

Zona III

Salla hipostile

Raka, Siri:	Xhamia e Madhe (772, e rindërtuar në 1165-1166)
Bagdad:	Xh mi el-Kazimijjeh (shek. i 19-të)
Samarra:	Xhamia e Madhe e Ebu Dulefit (859-861)
	Xhamia Xh mi e El-Mutevekkilit (847-861)
Damask:	Xhamia e Madhe (705-715)
Alepo:	Xhamia e Madhe (1090)
Kajro:	Xhamia e es-Salih Tala'iut (1160)
	Xhamia e sulltanit Muhammed Ibn Kelavun (1283-1285)
	El-Ekmar (1125)
	El-Ez'her (970-972)
	El-Hakim (990-1012)
	El-Mu'ajjed Shejh (1415-1420)
	En-Nasir Muhammed (1318)
	Ez-Zahir Bejbers (1267-1269)
	Amir Altunbuga (shek. i 14-të)
	Amr Ibnu'l-As (641)
	Ibn Tulun (876-879)
	Berkuk (1392)
San'a:	Xhamia e Madhe (shek. i 7-të-17-të)
Basrah:	Xhamia e Umerit (shek. i 8-të)

Njësi(të) me kube

Kajro:	Xhamia El-Xhujushi (1085-1092)

Plani me kubé qendrore

Kajro:	Muhammed Ali (1824-57)
San'a:	El-Bakirijjeh (shek. i 16-të)



Foto 22.13 Mukarnasêt (stalaktitêt) në hyrjen e Mesxhid-i Shahut.



Foto 22.14 Detaji i gjysêmkubes nga Mesxhid-i Xhuma e Kazvinit.



Foto 22.15 Xhamia e madhe e Kordobês ka 11 koridore. Kordoba (Spanjë)

blike ashtu edhe ato private mund të përmbushen me anën e një dhome të vetme në kohë të ndryshme të ditës. Gjithashtu, shfrytëzimi i dhomave mund të ndryshojë nga stina në stinë bashkë me ndryshimin e kushteve atmosferike – pjesët më të ngrohta të shtëpisë shfrytëzohen më tepër gjatë muajve të dimrit dhe pjesët më të freskëta gjatë verës. Ekziston dëshmi e paktë në një ndërtesë islame, qoftë kur ndërtohet si një shkollë, si një banesë, apo si një xhami, se ajo duhet të përdoret vetëm për një qëllim të veçantë. Elementet arkitekturore që konsiderohen si karakteristika të xhamisë nuk janë përdorur vetëm në këtë kontekst. Një shumëllojshmëri e gjerë e strukturave të tjera, që janë ndërtuar për përdorim publik, si edhe privat, kanë inkorporuar të njëjtat elemente. Për shembull, *sahni* apo oborri i hapur ka qenë një tipar mbizotërues në ndërtesat shtëpiake si të përmasave të pallatit, ashtu edhe në ndërtesat modeste, gjatë gjithë shekujve të historisë islame (Figura 22.7). Ai ka qenë gjithashtu një tipar i zakonshëm i ndërtesave të tilla publike si: xhamive, karvansarajeve, medreseve, hoteleve dhe zyrave (Figura 22.8, 22.9). Kamarja e *mihrabit*, që tregon drejtimin e lutjes në xhami, është një ndihmë për adhuruesin kudo që ai jeton apo punon. Si rrjedhim, ky element përfshihet shpesh edhe në ndërtesa, qëllimi kryesor i të cilave nuk është ai i adhurimit. Në fakt, kamarja si një element arkitekturor është përdorur për lloj-lloj qëllimesh – si hyrje apo si portë, si tezgë për të bërë tregti, apo si vend gjysmë i veçuar për gjumë, për të ngrënë apo për bisedë. Harknajat janë element tjetër i konstruktimit të xhamisë që gjenden gjithashtu edhe në ndërtesat e tjera private dhe publike. Madje ato janë elemente të shquara të këtyre konstruksioneve hapësinore që nuk përfshijnë hapësirë të brendshme, ujësjellës, ura, shatërvanë, harqe triumfale dhe kështu me radhë, që identifikohen si njësi vëllimore (Ilus. 22.17). Kubeja identifikohet zakonisht si një tipar i shquar i arkitekturës së xhamisë, por ajo luan një rol po aq të rëndësishëm edhe si çati për llojet e tjera të ndërtesave.

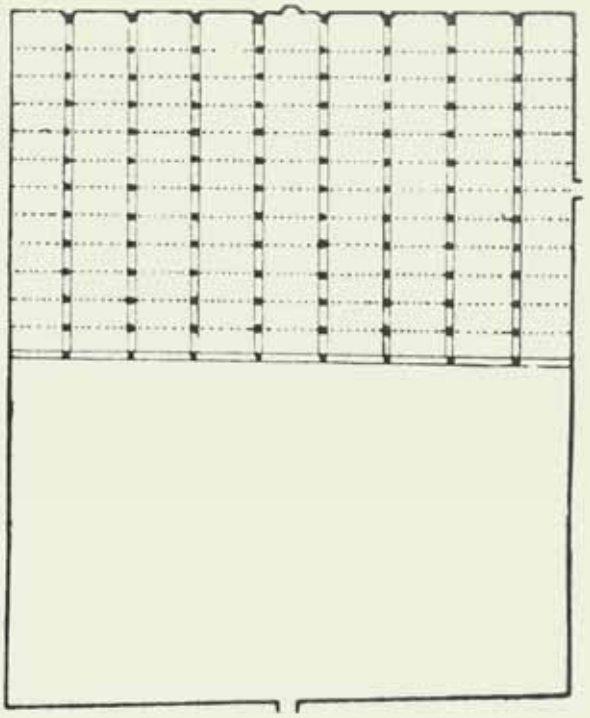
Funksioni gjithashtu transfigurohet apo maskohet në artet hapësinore për shkak të faktit se në të gjitha ndërtesat aplikohen praktikisht të njëjtat teknika, materiale dhe motive të ornamnetimit, qoftë kur ato ndërtohen kryesisht për qëllime religjioze, qoftë për qëllime shekullare. Ndonëse, veçanërisht në strukturat religjioze arti figural mënjanohet vazhdimisht, pjesa më e madhe e shembujve të



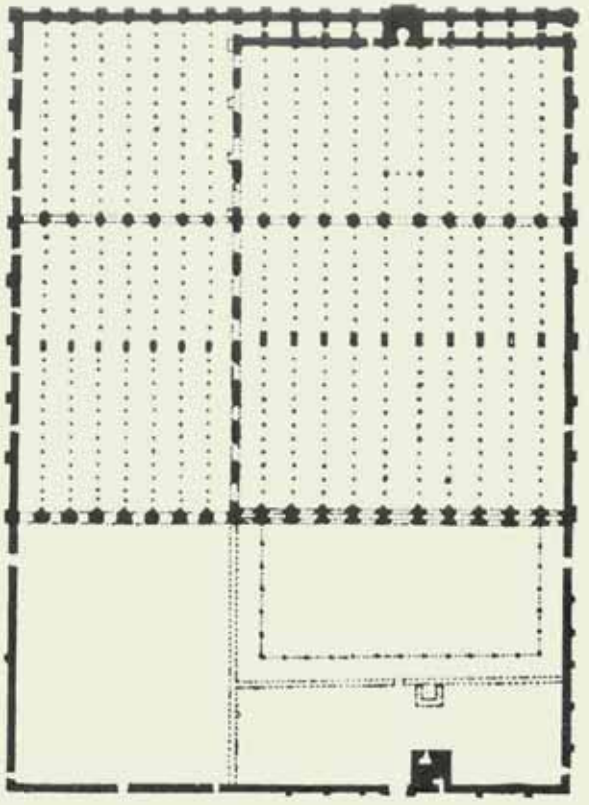
Foto 22.16 Xhamia Rahim – Jar Han. Sadikabad, Pakistan.



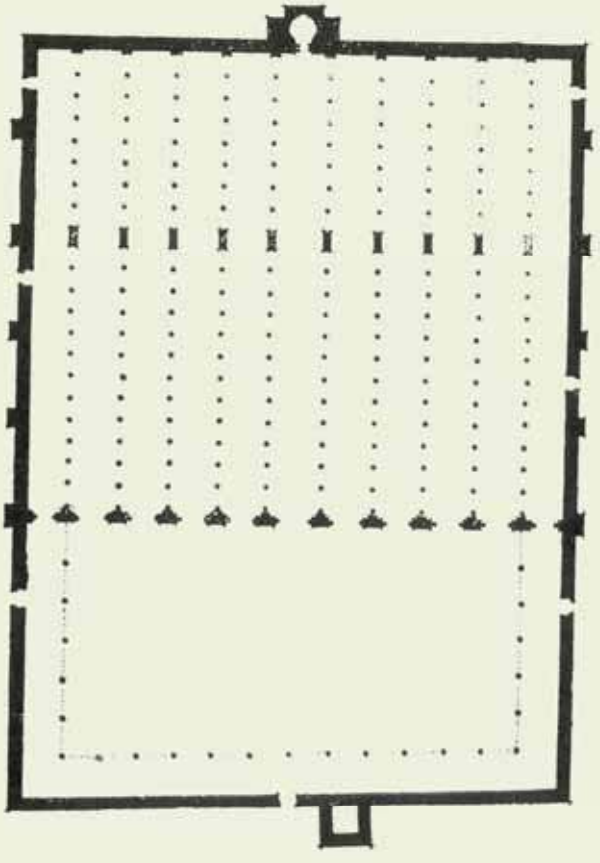
Foto 22.17 Çezma e Ahmedit III. Sultanahmed, Stamboll.



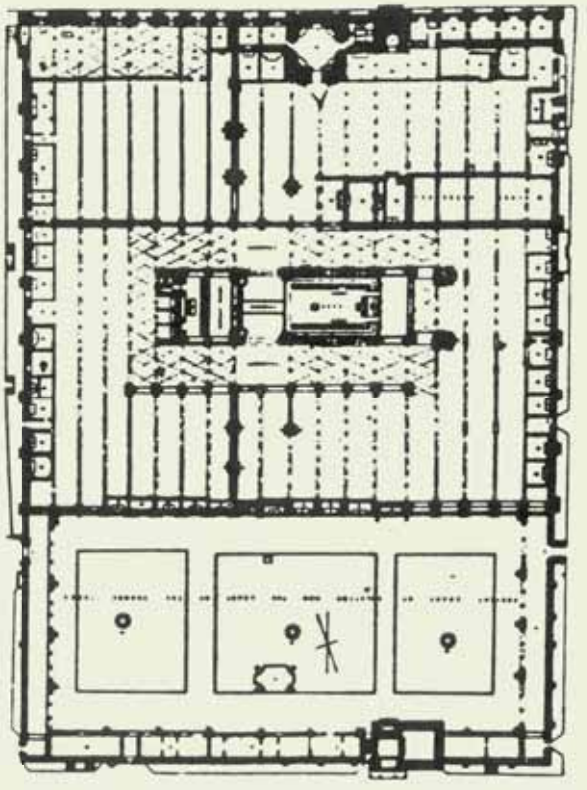
1. Si është ndërtuar nga halifi Abd er-Rahman në vitin 170/786.



3. Si është zgjeruar në 377/987.



2. Si është zgjeruar në 234/848.



4. Si një kishë pas dëbimit të muslimanëve nga Spanja.

Figura 22.1 Xhamia e Kordobës gjatë katër periudhave të historisë.



Harta 66. Planet e xhamive të përdorura në Turqi

tjerë të arteve hapësinore islame përdor gjithashtu motive artistike jofigurative. Kaligrafia, figurat gjeometrike dhe motivet vegjetative kanë qenë fjalori i kudondodhshëm i dekorimit gjatë gjithë historisë islame, në çdo rajon të botës muslimane, pavarësisht nga funksioni i ndërtesës apo kompleksit arkitekturor. Teknikat dhe materialet e ndërtimit kanë ndryshuar sipas lokalitetit dhe disponueshmërisë, por asnjëherë për shkak të funksionit të ndërtesës së përfunduar.



Foto 22.18 Nga brendia e Xhamisë Selimijje. Edrene.

Në lidhje me transfigurimin e funksionit është fakt se, në kontekstin islam, ekziston dëshirë e paktë për të siguruar një ambient të izoluar për çfarëdo aktivitet njerëzor. Në fakt, jeta e komunitetit musliman është një shoqërim i vazhdueshëm i aktiviteteve religjioze me kërkimet shekullare. Integrimi i tillë i shekullares dhe religjiozes është gjithashtu i dukshëm në artet hapësinore. Përdorimi polivalent i hapësirave publike dhe private karakterizon ambientin e ndërtuar islam.

Megjithëse *suku* (pazari) është një lagje urbane ku zhvillohet pjesa më e madhe e blerjeve dhe shitjeve të qytetit islam, ai nuk është i izoluar nga aktivitetet e tjera të jetës. Përveç dyqaneve, bankave dhe magazinave, të cilat janë të domosdoshme për tregtinë e pronarëve të dyqaneve, xhamia e lagjes është gjithmonë fare pranë për t'u shfrytëzuar nga blerësit dhe pronarët. Pronarët e dyqaneve i bëjnë shtëpitë mbi magazinat e tyre apo në hyrjet e poshtme të apartamenteve aty pranë. Shpesh në

hapësirat e *sukut*, gjenden lehtësira rezidenciale, si edhe karvansaraje, dhe vetë ato janë ndërtesa apo komplekse shumë-funksionale. Tradicionalisht, karvansarajet apo hotelet e botës islame, hapësirën e banueshme, si për vendësit ashtu edhe për udhëtarët, e kanë përfshirë në katet e sipërme, ndërsa hapësirat për magazinat, dyqanet dhe madje strehimet për kafshët, i kanë siguruar në katet e mëposhtme. Çdo *medrese* ka xhaminë e saj, dhe komplekset arkitekturore të të gjithë rajoneve dhe të të gjithë periudhave japin dëshmi për këtë karakter shumëfunksional që nënkuptohet nga transfigurimi i funksionit (Figura 22.10).[7]

Vetë xhamia ilustron transfigurimin e funksionit në një mënyrë tjetër pasi shpesh është e rrethuar me hapësira tregtare, qiraja e të cilave siguron një burim të qëndrueshëm të të ardhurave për mbajtjen e ndërtesës. Ajo shpesh kombinohet me vende për qëllime arsimore, mortore dhe banimi.

Kjo mungesë e qartësisë në funksion, që është një tjetër aspekt i abstraksionit, nuk kërkohet vetëm nga dëshira për të krijuar shprehjet artistike të *tevhidit*; ajo kërkohet gjithashtu nga zakonet shoqërore dhe religjioze të popujve muslimanë. Muslimani beson se religjioni luan një rol të rëndësishëm në çdo aspekt të jetës, dhe, si rrjedhim logjik, që të gjitha aspektet e jetës janë në një farë kuptimi religjioze. Nuk ekziston dallim i madh midis së shenjtës dhe profanes, nuk ekziston ndarje midis religjiozes dhe shekullares. Transfigurimi estetik i funksionit nëpërmjet përdorimit të shumëllojshëm të ndërtesave dhe elementeve arkitekturore i ka siguruar monumentit arkitekturor të veçantë, si edhe ambientit të ndërtuar, përgjithësisht një karakter shumëfunksional. Të gjitha monumentet, madje edhe ato me funksion kryesisht shekullar, janë të lidhura në një farë mënyre me dimensionin religjioz të jetës islame, me anë të përfshirjes së një vendi për lutje, të një burimi apo shatërvani që është dhuruar nga të devotshmit për të ndihmuar të varfrit, apo të një mbishkrimi të rëndësishëm religjioz që i shtohet dekorimit të një muri.



Foto 22.19 Kubja kryesore e xhamisë Selimijje. Edrene.

PLANET KRYESORE TË XHAMIVE

Zona IV

Salla hipostile

Bursa:	Xhamia e Madhe (1394-1413)
Bejshehir:	Xhamia Eshrefoğlu (1297-1299)
Divriği:	Ullu Xh mi (1228-1229)
Konja:	Alau'd-Din (1220)

Njësi(të) me kubé

Amasja:	Bajezid Pasha (1414-1419), shumë-njësi
	Jorguç Pasha (1428), shumë-njësi
	Mehmed Pasha (1486), shumë-njësi
Bursa:	Xhamia e Orhaniit (1339-1340), shumë-njësi
	Jildirim (1390-1395), shumë-njësi
	Xhamia Jeshile (1412-1419), shumë-njësi
	Muradi II (1424-1426), shumë-njësi
	Hamza Bej (mesi i shek. të 15-të), shumë-njësi me ivane boshtore të kryqëzuara
Edrene:	Muradijje (1435), shumë-njësi
	Eski Xhami (1402), shumë-njësi
Stamboll:	Murad Pasha (1469), shumë-njësi
	Mahmud Pasha (1462), shumë-njësi
Iznik:	Xhamia Jeshile (1378-1392), njësi e vetme
	Haxhi Ozbek (1333), njësi e vetme

Plani me kubé qendrore

Edrene:	Selimijje (1569-1575)
	Yç Sherefeli (1447)
Stamboll:	Nurosmanijje (1748-1755)
	Shehzade Mehmet (1548)
	Sokollu Mehmet (shek. i 16-të)
	Sulejmanijje (1550-1556)
	Sulltan Ahmed (1609-1617)
	Rustem Pasha (1560)
	Jeni Xhami (1597)
Manisa:	Muradijje (shek. i 16-të)
Konja:	Sherefu'd-Din Xhami (1636)



Foto 22.20 Xhamia Alfar. Shri Lankë.

Njësitë/Modulet

Gjatë diskutimit të aspekteve të ndryshme të abstraksionit në artet hapësinore islame, ne kemi shtjelluar pesë karakteristikat thelbësore të artit islam në përgjithësi. Në pjesën tjetër të këtij seksioni mbi artet hapësinore, ne do të diskutojmë shembuj specifikë të aspekteve të tjera estetike që lidhen me artet hapësinore.

Ashtu sikurse shabllonet e transfiguruara të ornamentimit në objekte të vogla, apo në monumente arkitekturore, shfaqin një numër modulesh apo njësish të brendshme, të cilat kombinohen në mënyrë shtuese, artet hapësinore janë përmbledhëse të entiteteve më të vogla modulare. Pallati islam nuk është vetëm një grup dhomash që të çon në një sallë të rëndësishme apo në dhomën e fronit. Në vend të kësaj, shpesh ai është një kombinim i njësive të oborreve, ku çdo oborr i hapur vepron si një bërthamë që rrethohet nga dhomat e tij të ndërvarura. Medreseja përmban një numër segmentesh të pavarura; një për falje; katër vende për secilën shkollë të ligjit; një sektor për dhoma fjetjeje; dhe ndoshta një kompleks apartamentesh apo një mauzole. Lulishtja është e përbërë nga një seri modulesh toke të sistemuara dhe të mbjella me kujdes, që janë të shpërndara aty-këtu me pishina, tenda dhe kopshte të veçuara. Kompleksi i apartamenteve ka segmente të brendshme të ndryshme, disa për pritjen e mysafirëve, dhe disa të tjera për përdorim familjar, për magazinë apo për tregti. Karvansaraji ka një modul për dhomat e miqve, një tjetër të caktuar si xhami, të tjerat për dyqane, strehim për kafshët, dhe kështu me radhë. Madje edhe lagja urbane, apo qyteti në tërësi, ndahet në një numër njësish të banueshme të pavarura arkitekturore, shoqërore dhe administrative. Çdo njëra prej këtyre njësive njihet si *hareh* ("vendi për kthim"), apo *hajj* ("hapësirë e banueshme"). E para është ekuivalente, përgjithësisht, me një rrugë të vogël të hapur vetëm nga njëra anë, e cila të çon drejt një numri shtëpish apo vendesh për tregti.



Foto 22.21 Stolitë e mureve të jashtme të Mesxhdiit Bagha.



Foto 22.22 Tyrbja Xhihangir. Lahor, Pakistan.

Termi *haǰj* përdoret për një segment më të madh, të pavarur, të lagjes apo qytetit. Në një ambient islam, çdo rrethinë është një entitet i kompletuar dhe i integruar, një modul mjedisor, me xhaminë, dyqanet, restorantet, vendbanimet dhe vendet e saj për argëtim.

Kombinimet e njëpasnjëshme

Modulet e arteve hapësinore kombinohen për të formuar kombinime më të mëdha në një numër nivelesh. Për shembull, dhomat e ndara të një banese, të cilat janë elementet hapësinore modulare më themelore dhe më të thjeshta, kombinohen për të formuar dhomat kufizuese të oborrit të hapur. Kombinimi i njëpasnjëshëm në një nivel më të gjerë i numrit të njësive të oborreve dhe dhomave paraqet vendbanimin apo pallatin. Në një nivel ende më të gjerë, ata i shtohen modulit të kopshtit ngjitur, apo një, apo më tepër ndërtesave fqinje.[8] Xhamia mund të përfshijë seritë shtojca të njësive me kubé në një nivel kombinimi. Këto mund të bashkohen me një oborr me harknaja, me një hyrje, apo me një tendë në një nivel më tepër përfshirës (Ilus. 22.18). Sikurse e kemi parë, një kompleks religjioz mund të përmbajë një dhomë lutjeje, një mauzole, një *sahn* apo oborr, fjetore, një spital, një muze, si edhe sektorë apo module të veçanta për mësim. Çdo sektor e ruan identitetin e tij si një njësi e pavarur, ndërkohë që formon pjesën e një identiteti më të madh pasi ai kombinohet me modulet e ngjashme apo të ndryshme përreth tij. Planifikimi i qytetit dëshmon një seri të ngjashme kombinimesh të cilat sigurojnë "një nënndarje të qartë funksionale të sistemit urban, por gjithashtu një integrim të plotë të ndërtesave të veçuara në një strukturë të përgjithshme urbane."[9] Çdo vendbanim është një rrethojë e mbyllur mirë që siguron intimitet dhe siguri; muret e tij shpesh ndërtohen pranë e pranë me një ndërtesë fqinje (Ilus. 22.19). Një numër ndërtesash të tilla, dhe ndoshta hapësirat e hapura për lëvizje dhe argëtim, formojnë një kombinim urban më të përgjithshëm. Këto kombinohen si një lagje urbane, dhe në një nivel tjetër ende, një numër kombinimesh të tilla të rrethinave bashkohen për të paraqitur lagjen apo qytetin. Asnjëri prej këtyre segmenteve shtues nuk merr përparësi estetike mbi tjetrin. Në vend të kësaj, pjesët integrale të ambientit urbanistik përshtaten së bashku si teserë të një mozaiku gjigant.



Foto 22.24 Xhamia e Shejh Lutfullahut (1618), Isfahan.



Foto 22.23 Zbukurimet e brendshme të kubes në Mesxhid-i Imam. Isfahan

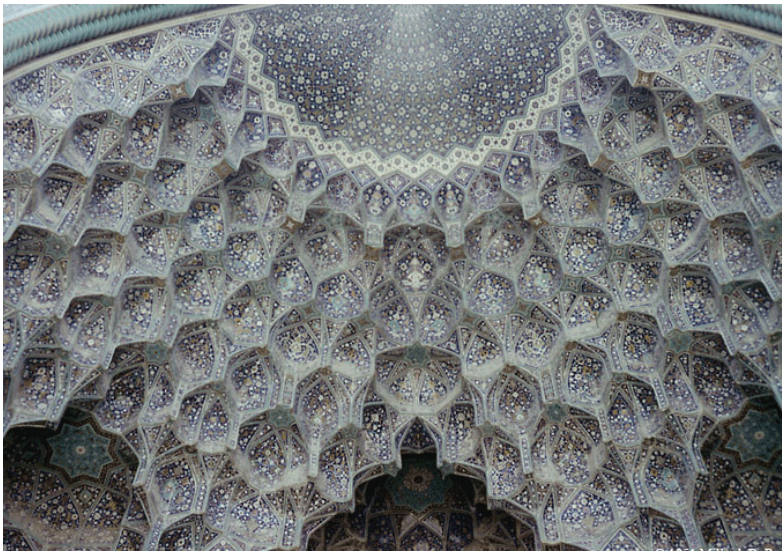


Foto 22.25 Mukarnasi (stalaktit) në portalin e Mesxhid-i Imamit.



Foto 22.26 Pallati El-hamra, kopshti i luajve.

Përsëritja

Karakteristika e përsëritjes, që ishte aq e rëndësishme për krijimin e ornamentimit dy- dhe tre-dimensional në artin islam, është gjithashtu një faktor i përbashkët në artet hapësinore. Njësitë që janë komponentë të kombinimeve të njëpasnjëshme të hapësirave të hapura apo të mbyllura përsëriten në formë identike apo të ndryshme në këto struktura hapësinore shtojcë. Kjo gjithashtu ndeshet në njësitë e brendshme të ndërtesave dhe kopshteve individuale, si edhe në kombinimet e ndërtesave që formojnë një kompleks publik apo privat religjioz, civil, ekonomik apo arsimor; një lagje urbane; apo një fshat apo një qytet të tërë. Përsëritja e dhomave dhe oborreve të hapura, e ngastrave të kopshteve dhe e shatërvanëve, e *ehjave* (një. *hajj*) dhe e rrethinave kontribuon në organizimin simetrik të dizajnit islam, në mohimin e partikularizmit të pjesëve të tij dhe në cilësinë shtuese të arabeskës hapësinore.



Foto 22.27 Xhamia Badshah (1674). Lahor, Pakistan.

Dinamizmi

Kuptimi dhe vlerësimi i çdo shembulli të arteve hapësinore islame duhet të arrihet duke lëvizur në mënyrë të vazhdueshme përmes njësive të tij hapësinore. Përshtypja apo pamja e përgjithshme nuk është e mundur kurrë nga larg. Nuk ka zhvillim apo evolucion arkitekturor drejt një pike të vetme të kulmimit estetik. Një ndërtesë e veçantë është aq e ndërthurur dhe e pleksur me rrethinat e saj saqë është e vështirë që të dish se ku mbaron ajo dhe se ku fillon ndërtesa ngjitur. Madje edhe muret e qytetit janë "pothuaj të padukshme dhe konkretizohen vetëm prej portave. ... Përveç kësaj ato fortifikohen plotësisht në strukturën urbane, pasi përbëhen nga muret e shtëpive individuale të vendosura në skaj të zonës hapësinore korresponduese."[10] Si rrjedhim, shembulli i artit hapësinore islam nuk duhet të përjetohet në një moment të vetëm statik të kohës, por duhet të përjetohet në një mënyrë dinamike. Ashtu si edhe artet e tjera islame, ai duhet të kuptohet nëpërmjet vlerësimit të pandërprerë të pjesëve të tij të shumëfishta.

Ndërlikimi

Kombinimet e njësive hapësinore që përbëjnë një njësi vëllimore, një ndërtesë, një kopsht, apo një ambient të ndërtuar islam janë të krahasueshme për nga ndërlikimi me atë të dekorimeve dy- apo tredimensionale të artit islam. Shembujt e artit hapësinore janë një organizim kompleks i elementeve artistike jo më pak sesa dizajni i zbukuruar me inkrustim, i zbukuruar me skulptura, apo i pikturuar.

Pjesërisht, cilësia e ndërlikimit rritet me anën e shablloneve të kudondodhshme të dekorimit të brendshëm dhe të jashtëm (Ilus. 22.20). Kjo është e vërtetë për të gjitha artet hapësinore. Por gjithashtu është i pranishëm edhe ndërlikimi strukturor.

Vështrimi apo përjetimi i një prodhimi estetik në unitetin e përgjithshëm mund t'i mundësojë



Harta 67. Planet e xhamive të përdorura në Iran dhe në Azinë e Mesme

PLANET KRYESORE TË XHAMIVE

Zona V

Salla hipostile

Buhara: Mesxhidu'l-Kelan (1514)
Ardestan: Xhami Xhāmi (1072-1092), me oborr dhe katër ivanë
Belh: Mesxhidu't-Tarih (830-840)
Demghan: Tarik Haneh (mesi i shek. të 8-të), me qemerë të brendshëm
Varamin: Mesxhid Xhāmi (1322-1326), hipostili me kubé, me katër ivanédhe me oborr
Isfahan: Mesxhid-i-Xhāmi (shek. 11-të-18-të), kombinim i sallës hipostile me qemerë të brendshëm dhe planin me katër ivanë
Nejin: Mesxhid Jāmi' (960), me qemerë të brendshëm
Shiraz: Mesxhid Vekil (shek. i 18-të), me dy ivanë
Zavari: Mesxhid Xhāmi (1135-1136, 1156) salla hipostile me kubé, me oborr dhe katër ivanë

Njësi(të) me kubé

Isfahan: Mesxhid-i-Shah (1612-1638)
Shejh Lutfullah (1602-1628)
Nejin: Mesxhid-i-Bab Abdullah (1300?)
Jezd: Mesxhid Xhāmi (1324-1364), dy dhoma me kubé dhe një ivan

Plani me kubé qendrore

Belh: Ebu Nasr Parsa Mesxhid (shek. i 15-të)
Isfahan: Mesxhid-i-Ali (1522)
Tebriz: Xhamia Blu (1462-1465), me tetë kubé më të vogla
Jezd: Mesxhid-i-Vakt ve Se'at (1326)

perceptuesit që të arrijë një kapje më të shpejtë dhe më të lehtë të tërësisë, sesa që mund të arrihet me anën e një leximi të vëmendshëm të ngjashëm të një pune jozhvillimore. Në procesin e perceptimit, ndërlikimi është kështu në njëfarë mase i brenda-qenësishëm në veprën e artit islam. Organizimi i saj shumështresor, përsëritjet dhe dinamizmi i përjetimit të saj, që të gjitha kontribuojnë në përshtypjen e ndërlikimit të saj.

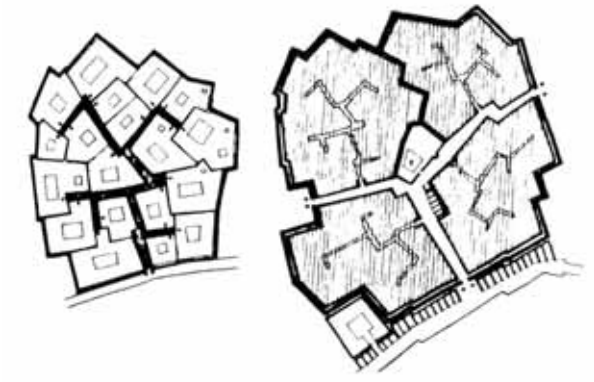


Figura 22.2 Plan tipik për organizimin urban-rural
(a) grumbuj njësish të banuara tregtare përreth një rruge anësore; (b) kombinim i njëpasnjëshëm i këtyre moduleve në një kompleks më të madh që bëhet i hapur nga një rrugë më e madhe (sipas Stefano Bianca)

Megjithëse modulet në çdo nivel kombinimi brenda ambientit të ndërtuar sigurojnë ndarje të pavarura që ruajnë mëvetësinë dhe intimitetin e brendshëm, ky veçim nuk arrihet nëpërmjet izolimit të jashtëm të strukturave nga njëra-tjetra. Përkundrazi, ndërtesat fqinje në një qytet tradicional islam formojnë një masë të puqur dhe të ndërlikuar, që hapet vetëm nga hapjet për ajër dhe për diell që sigurohen prej oborreve të brendshme. Vetëm vendkalimet kryesore për lëvizje janë shumë të dukshme; rrugët kryesore për këmbësorë shpesh janë gjysmëprivate dhe kalimet me strehë sigurojnë mundësi për të hyrë nga sektorët publikë në vendet private.

Një faktor tjetër ende, që ndikon në krijimin e përshtypjes së ndërlikimit në artet hapësinore, është fakti se strukturat e fshatit apo qytetit islam nuk kufizohen me blloqe ndërtesash identike që krijohen nga kryqëzimi i rrugëve perpendikulare. Në vend të kësaj, arteriet e lëvizjes përcaktohen nga nevojat dhe kërkesat për hyrje në modulet e brendshme dhe kombinimet modulare. Ky mund të shihet si një kontrast i mprehtë me planet e mëhershme romake, që e kishin rrjetin e rrugëve të



Foto 22.28 Nga brendia e xhamisë Sulejmanije. Stamboll.



Foto 22.29 Dera Mersinli e pallatit El-hamra.

tyre paralel dhe perpendikular. Figura 22.11 tregon rindërtimin me vija të pikëzuara të qytetit romak të Adrianopojës, dhe planin e qendrës së qytetit të mëvonshëm islam të Edrenesë në Turqi, që është ndërtuar mbi të njëjtin vend. Mungesa e rregullshmërisë apo e planimetrisë së qartë të rrjetit është një faktor i rëndësishëm që kontribuon në ndërlikimin e ambientit të ndërtuar islam.

Shpesh, qyteti islam është krahasuar me një labirint nga vizitorët që nuk e kuptojnë logjikën e tij të brendshme. Si çdo model tjetër i pafundmë islam ai është i ndërlikuar; por nuk është kaotik. Studimet e kohëve të fundit të ambientit të ndërtuar tradicional në qytetet muslimane kanë dëshmuar logjikën sociale, ekonomike, politike dhe religjioze të këtyre lagjeve dhe qyteteve dhe pajtueshmërinë e tyre me njerëzit që banojnë në to.[11] Ne vetëm do të uronim që këto përgjegjësi të ishin të njohura në planet bashkëkohore të ndërtimit dhe restaurimit dhe do të shihnim se ambientet e reja do të ishin në përputhje me jetën dhe traditat e vendësve dhe përfaqësuese dhe mbështetëse të tyre.

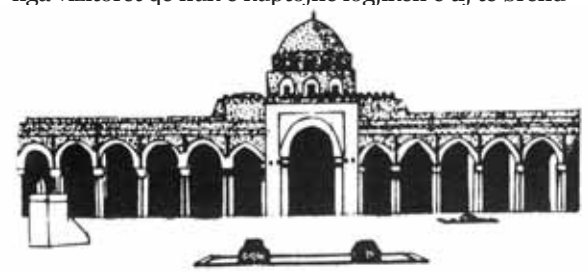


Figura 22.3 Harknaja që rrethojnë oborrin e Xhamisë së Madhe të Kejrevanit, në Tunizi (836)

PËRDORIMI I STRUKTURAVE ME ARABESKË NË ARTET HAPËSINORE

Katër strukturat që përfshiheshin në dizajnët e ornamentimit islam (shih Kapitullin 21) janë gjithashtu relevante për artet hapësinore të popujve muslimanë. Këtu, do të ishte e pamundshme të

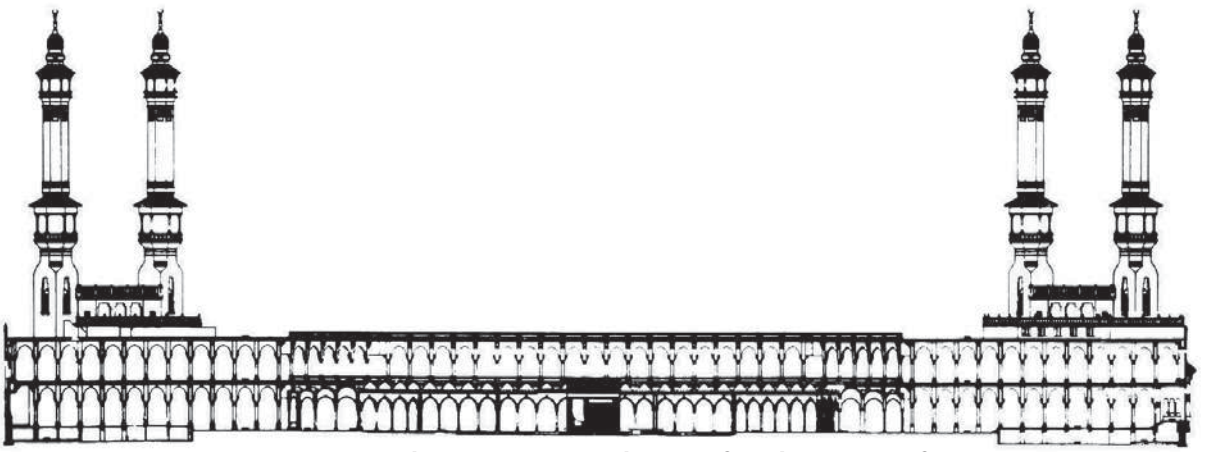


Figura 22.4 Kalime nënharkore me harknaja të renditura Sahn të El-Haram esh-Sherifit



Foto 22.30 Zbukurimet e brendshme të kubes kryesore të Xhamisë Shejh Lutfullah.

përshkruanim dhe të diskutonim të gjitha llojet e ndryshme të strukturave që janë krijuar nga arkitektët, peizazhistët, dhe planifikuesit ruralë/urbanë muslimanë për më tepër sesa katërmbëdhjetë shekuj të historisë islame. Si rrjedhim, shembujt që vijojnë duhet të pranohen vetëm si një mostër prej shumë paraqitjeve të këtyre tipave strukturorë. Ne nuk po orvatemi që të shterojmë materialet e artit hapësinore që gjenden në botën muslimane. Në vend të kësaj, shembujt tregojnë relevancën e këtyre shablloneve organizative dhe si rrjedhim i ndihmojnë lexuesit që t'i zbulojnë dhe t'i njohin vetë paraqitjet e tjera.

Struktura shumë-njësi

Në artet hapësinore islame, planit të ndarë "shumë-njësi" i është dhënë një sferë e gjerë për reali-

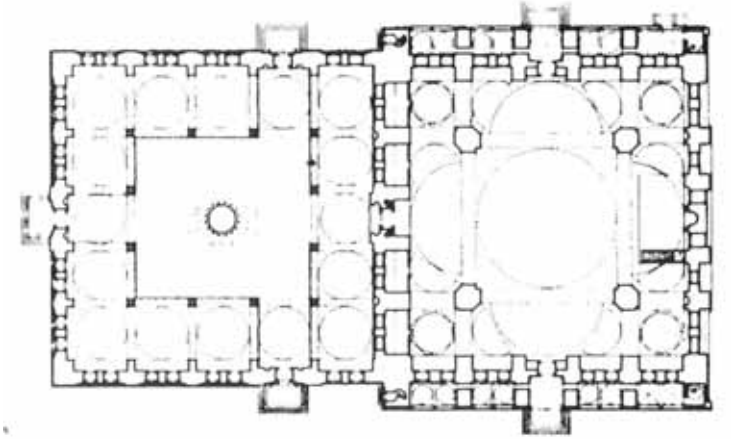


Figura 22.5 Xhamia Shehzade Mehmet (struktura me kube qendrore), Stamboll (1548)



Foto 22.31 Vitrazhet e dritareve të Xhamisë Sulltanahmed. Stamboll.

zime të ndryshme. Ai është përdorur si konstruksion për ndërtesat individuale, për planet e kopshteve si edhe për komplekset rurale apo urbane. Një nga realizimet më të zakonshme arkitekturore të strukturës shumë-njësi është xhamia me kubé të shumëfishta. Ndërtesat e tilla kanë krijuar një model veçanërisht të rëndësishëm për Turqinë (Figura 22.12) dhe Nënkontinentin indian (Ilus. 22.21, 22.22, 22.23). Disa nga këto ndërtesa përbëhen nga vargje prej dy apo tri ndarjesh, ku secila është e mbuluar me një kubé dhe shërben si një modul për planin e përgjithshëm. Plane të tjera tipike të strukturës shumë-njësi kombinojnë një numër të madh të njësive më të vogla me kubé për të mbuluar me çati një hapësirë të mbyllur (Ilus.



Foto 22.32 Aeroporti ndërkombëtar i mbretit Halid. Rijad, Arabia Saudite.

PLANET KRYESORE TË XHAMIVE

Zona VI
Salla hipostile

Agra:	Mesxhid Moti (1646-1653)
Ahmedabad:	Mesxhid Xh mi (1423)
Bagerhat:	Mesxhid Sath-Gumbad (rreth v. 1440)
	Kampanir (në Guxharat): Mesxhid Xh mi (1523)
Delhi:	Mesxhid Xh mi (1644-1658), me qemerë të brendshëm
	Mesxhid Hirki (rreth v. 1375), me qemerë të brendshëm
	Mesxhid Moti (shek. i 17-të), me qemerë të brendshëm
	Kuvvah el-Islam (1311-1316)
Fatehpur Sikri:	Mesxhid Xh mi (rreth v. 1570-1580), me qemerë të brendshëm
Gaur:	Tantipara, me qemerë të brendshëm
	Mesxhid Bara Sona (526), me qemerë të brendshëm
	Hazrat Pandua
(Firuzabad):	Mesxhid Kutb Shahi (1528)
	Xhamia Adina (1375), hipostili që rrethon një oborr qendror
Mandu:	Xhamia e Baba Ademit (1483), me qemerë të brendshëm
Tribeni:	Xhamia Zafer Han Gazi, me qemerë të brendshëm

Njësi(të) me kubé

Dakka:	Xhamia Allakuri (fundi i shek. të 17-të), njësi e vetme
	Xhamia Lalbeg (1678-1679), tre njësi me kubé
	Xhamia e Bibi Merjemes, tre njësi me kubé
Gaur:	Mesxhid Latton (1457), kubé e vetme
Lahore:	Xhamia Bedshahi (1674)
	Mesxhid Vezir Han (1634-1636)
Sherpur:	Xhamia Herua (1582), tre njësi me kubé
Silhet:	Xhamia Sankarpasa

Plani me kubé qendrore

Gaur:	Xhamia Çamkati (1475)

22.16).[12] Kubetë e llojit të fundit mbështeten në kolona apo shtylla të rënda, duke siguruar kështu një segmentim të hapësirës së dyshemesë, të çatisë dhe vëllimit hapësinor, pa ndarjen e hapësirës së brendshme në dhoma të ndara.

Planin shumë-njësi nuk e kanë shfrytëzuar vetëm strukturat religjioze. *Suku* i Isfahanit është shembulli i një strukture të ngjashme për përdorim shekullar. Planet e kopshteve përbëhen nga një numër parcelash të ndara, me qendra të theksuara apo që vihen në dukje nga shatërvanët, pishinat dhe tendat (Ilus. 22.24). Përshkrimet dhe hartat e qyteteve tradicionale tregojnë se ato janë jo më pak përfaqësuese të kësaj strukture të ndarë. Në raste të tilla modulet përbërëse janë më tepër fqinje sesa ndarje të veçanta.



Harta 68. Planet e xhamive të përdorura në Nënkontinentin Indian

Struktura lidhëse

Ashtu si ornamentimi islam, konstruksionet e artit hapësinore shpesh i kombinojnë modulet në mënyra që rezultojnë në një rol të dykuptimshëm për segmentet individuale të strukturës. Ky tipar më tepër e ngre sesa e ul efektshmërinë e dizajnit duke stimuluar interpretime të shumëfishta

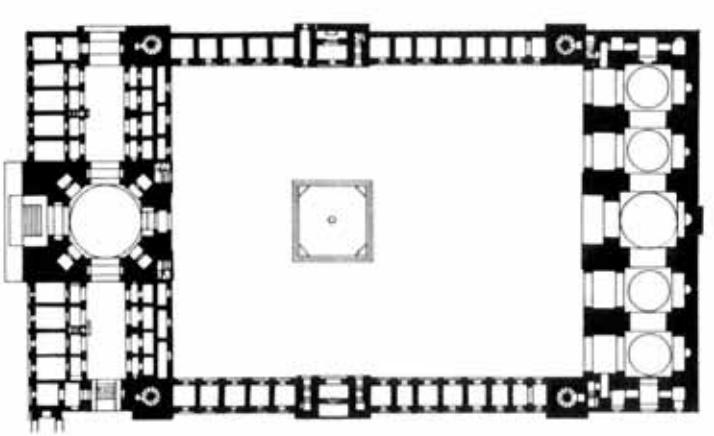
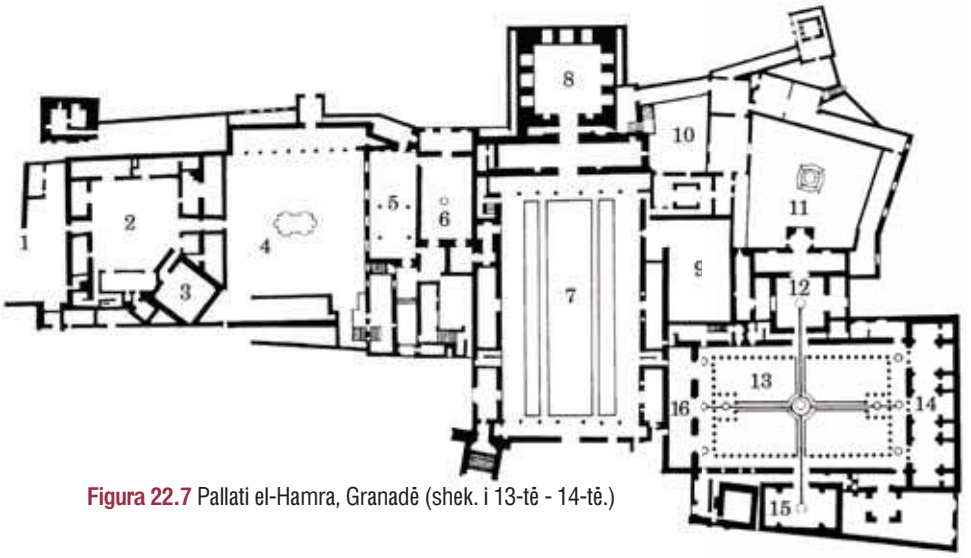


Figura 22.6 Plani i mesxhidit të Vezir Hanit (struktura me [disa] njësi kubeje), në Lahore (1634-1636)



1. Hyrja
2. Oborri i parë
3. Xhamia
4. Oborri i Maçucas
5. Mexuar
6. Oborri i Kuarto Dorados
7. Oborri i Mërsinave
8. Kulla e Komoresit dhe Salla e Ambasadorëve
9. Banjat
10. Oborri me mur mbrojtës
11. Kopsht
12. Salla e Dy Motrave
13. Oborri i Luanëve
14. Salla e Drejtësisë
15. Salla e Abenserahëve

Figura 22.7 Pallati el-Hamra, Granadë (shek. i 13-të - 14-të.)

dhe mënyra të ndryshme për shqyrtimin e pjesëve përbërëse. Metoda e kombinimit, që është përmendur si strukturë apo arabeskë "lidhëse", i përmbush të gjitha karakteristikat thelbësore të rëndësishme të veprës së artit islam.

Një shembull mahnitës i strukturës me arabeskë lidhëse në artet hapësinore gjendet në kompleksin Taxh Mahall (Ilus. 22.25). Ai përmban mauzoleun e ndërtuar nga sundimtari mugal Shah Xhahan më 1631-1648, për gruan e tij Mumtaz Mahal, si edhe kopshtet e punuara me kujdes dhe një numër ndërtesash dytësore. Ndërtesa kryesore, mauzoleu, përbëhet nga një dhomë me kubé qendrore që rrethohet nga katër dhoma me kubé dytësore. (Figura 22.13). Çdo dhomë përfaqëson një njësi brenda kombinimit modular të kësaj kryevepre arkitekturore. Dhoma me kubé qendrore luan një rol të shumëfishtë. Ajo është një entitet i plotë që përfshin shumë mure dhe panele të dekorimit islam. Ajo gjithashtu vepron si një qendër për katër dhomat që e rrethojnë. Ndërtesa siguron vetëm një nivel kombinimi në një dizajn më të madh. Katër kulla apo minare, përafërsisht 140 këmbë të larta, ndodhen në qoshet e plintës mbi të cilën mbështetet mauzoleu. Këto paraqesin module shtesë që, në kombinim me mauzoleun me kubé, kontribuojnë në një kompleks strukturor më të madh. Çdo minare, ashtu si edhe dhomat e veçanta të ndërtesës kryesore, mund të vlerësohen si modul i veçantë apo si pjesë e një kombinimi më të gjerë.

Në një kombinim akoma më të gjerë, dy ndërtesa të tjera e rrethojnë ndërtesën mortore në ekstremitetet e përkundërta të mjedisit drejtkëndësh. Në

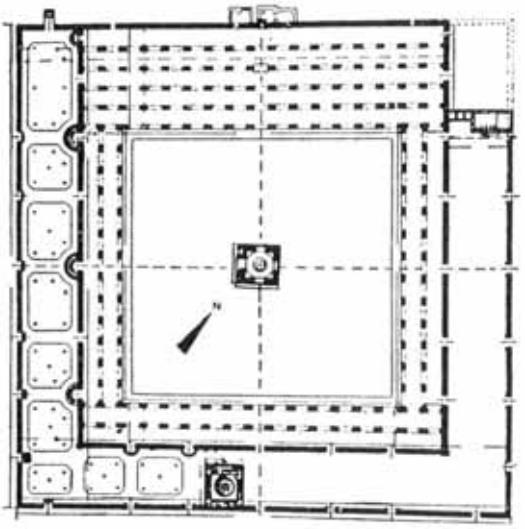


Figura 22.8 Plani i Mesxhidit Ibn Tulun (struktura hipostile), në Kajro (876-879)

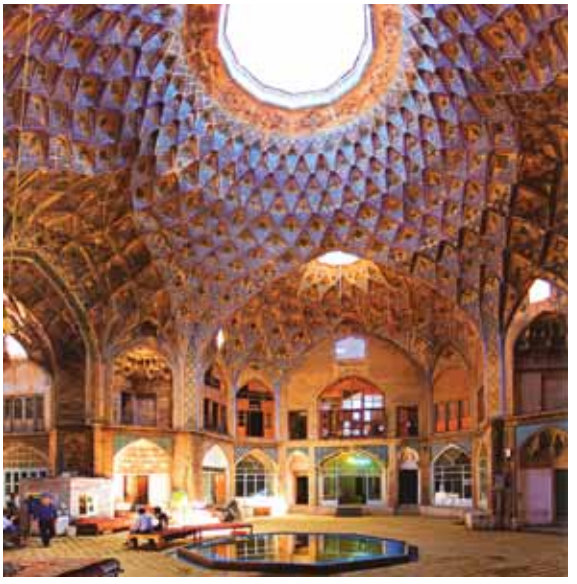
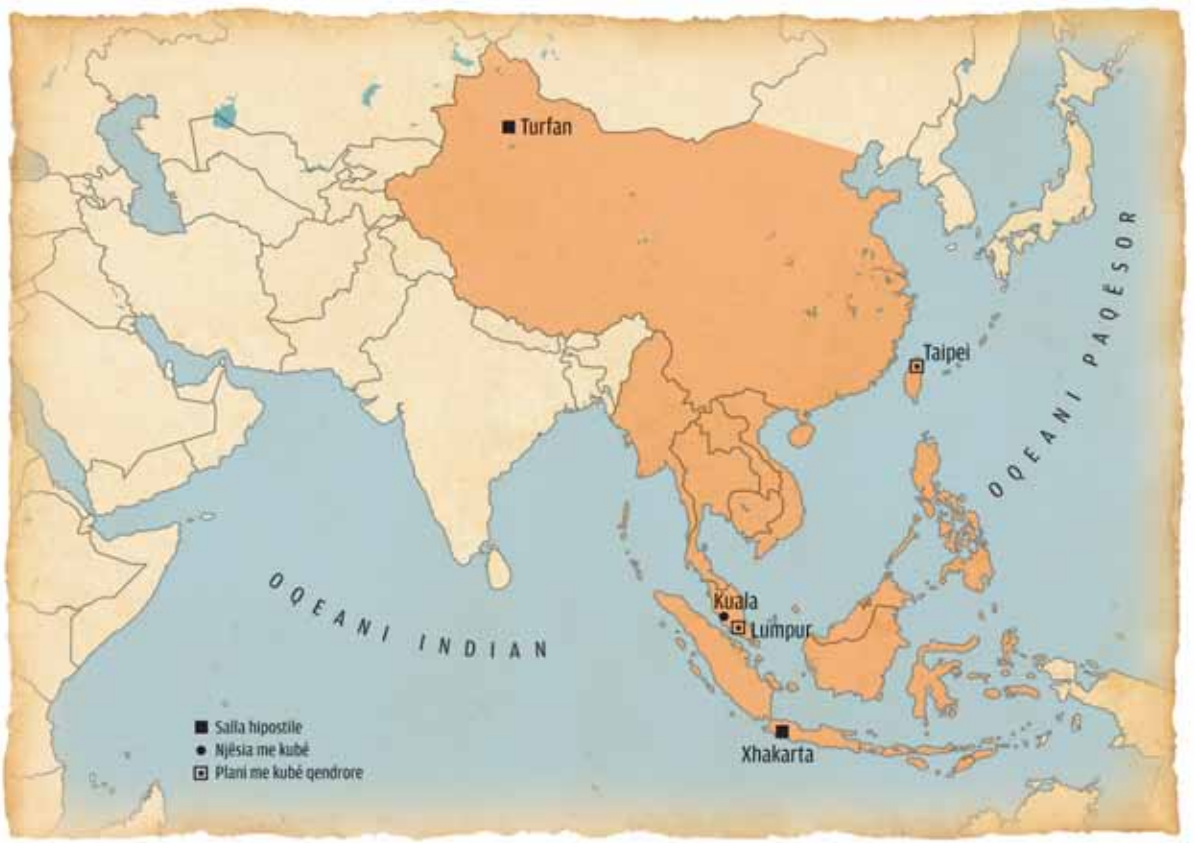


Foto 22.33 Çarshia e Kashhanit. Iran



Harta 69. Planet e xhamive të përdorura në Azinë Lindore

të majtë është xhamia; në të djathtë, një hotel me përmasë dhe formë të llogaritur në mënyrë simetrike. Secila prej këtyre tri ndërtesave – mauzoleumi, xhamia dhe hoteli – është një njësi e dizajnuar e pavarur si edhe pjesë e një organizimi më të gjerë. Hapësira tjetër aty pranë, pothuaj tri herë më e madhe, siguron ende një segment tjetër të këtij dizajni "hapësinore". Ky është kopshti i kompleksit. Brenda kësaj hapësire peizazhi, janë sistemuar një numër kombinimesh të moduleve më të vogla sipas shembullit të ndërlikuar dhe simetrik të dizajnit islam. Peizazhisti, në vend që të theksojë cilësitë natyrore të lumit që rrjedh aty pranë, i ka drejtuar ujërat e tij në postafët dhe kanalet e vogla që e ndajnë hapësirën e kopshtit në katër njësi të mëdha me përmasa të barabarta. Secili prej këtyre segmenteve ndahet më tej në katër module

PLANET KRYESORE TË XHAMIVE

Zona VII

Salla hipostile

Xhakarta:	Xhamia e re
Turfan:	Mesxhid Turfan (shek. i 17-të)

Njësi(të) me kubé

Kuala Lumpur:	Mesxhid Xhami (fillimi i shek. të 20-të)

Plani me kube qendrore

Kuala-Lumpur:	Mesxhid Negara (mes i shek. të 20-të)
Taipei:	Xhamia Taipei

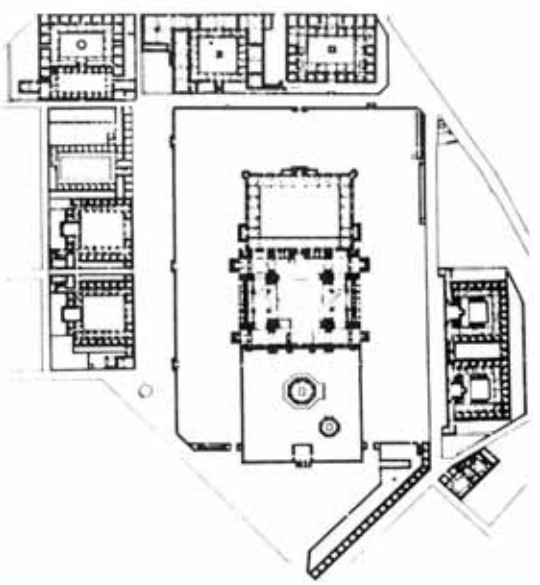


Figura 22.9 Kompleksi Sulejmanijje, Stamboll (1550-1557) Kompleksi përfshin katër medrese, shkollat për studimin e hadithit, shkollën fillore, shkollën mjekësore, spitalin, karvansarajin, hotelin publik për udhëtarë, xhaminë, varret, banjën turke, mensën fushore dhe tregun.



1. Xhamia
2. Mauzoleu i themeluesit, sulltanit Kalavun
3. Oborri për pacientët
4. Dhoma e pritjes së pacientëve
5. Apartamentet e vizitorëve

Figura 22.10 Spitali i Kelavunit, në Kajro (shek. i 13-të.)

më të vogla; dhe këto nëndahen në katër segmente ende më të vogla. Çdo segment shërben si një entitet modular dhe si një pjesë përbërëse e serive të njëpasnjëshme të kombinimeve më të mëdha. Brenda planit të përgjithshëm, disa tenda të gjelbëruara, disa varre më të vogla të farefisit apo të



Foto 22.34 Hyrja e Medresesë karataj. Konja, 1252.



Foto 22.35 Qyteza e Takrunes. Tunizi.

zonjave të oborrit, dhe një kabinë, veprojnë si njësi modulare shtojcë.

Struktura dredhuese

Struktura me arabeske "dredhuese", që evidencohet në artet hapësinore, ashtu si ekuivalentja e saj në dizajnët e ornamentimit, zbulon një organizim më pak të rregullt dhe më pak simetrik të pjesëve të brendshme sesa, në përgjithësi, në strukturat shumë-njësi apo në strukturat lidhëse. Ajo ilustrohet, për shembull, në planet e atyre ndërtesave në të cilat modulet e brendshme të dizajnuara ekzistojnë pa shkëputje të dukshme. Plani arkitekturor që e ilustron me sukses të madh arabeskën dredhuese, është holli me anijata apo salla hipostile (Figura 22.14). Ky plan që përdoret nga koha e Pejgamberit Muhammed (në xhaminë e tij në shekullin e shtatë në Medinë), ka qenë një plan i favorizuar për ndërtimin e xhamive anembanë botës muslimane (Figura 22.15). Ai ka qenë veçanërisht i spikatur në Magrib, në Afrikën e Mesme dhe në Mashrik.[13]

Një shembull i arabeskës hapësinore dredhuese është Xhamia e Kurtubes (Figura 22.9). Organizimi i njësive me anijata apo me harqe në këtë godinë të ndërtuar në shekullin e tetë dhe të zgjeruar në shekullin e nëntë dhe të dhjetë, i mundëson vizitorit që ta hedhë vështrimin në të gjitha drejtimet: përpara dhe mbrapa, majtas dhe djathtas, si edhe në drejtimin diagonal drejt ekstremiteteve të pavënëre të ndërtesës. Nuk ka kufij të dukshëm ndarës midis moduleve përbërëse, as organizim në kombinimet e futura. Në vend të kësaj, hark pas harku dhe anijatë pas anijate sigurohen njësitë fqinje të arabeskës dredhuese. Nuk ekziston përshtypja estetike e fundësisë pasi harku apo anijata e fundit ndeshet në çdo anë. Ndërtuesi mund të shtonte hark tjetër apo anijatë tjetër pa e prishur bukurinë e këtij modeli të pafundmë. Në fakt, ar-



Figura 22.11 Plani i Edrenesë në Turqi, që tregon rindërtimin e qytetit të lashtë romak të Adrianopojës në të njëjtin vend me vija të pikëzuara.

kitektët e njëpasnjëshëm që e zgjeruan Xhaminë e Kurtubes bënë në të vërtetë shtime të tilla. Struktura origjinale u rrit disa herë edhe në gjatësi edhe në gjerësi pa e prishur fuqinë tërheqëse estetike dhe organizimin themelor të strukturës.

Gjithashtu, një park apo një kompleks ndërtesash mund të nxjerrë në pah karakteristikat e një arabeske dredhuese. Shembulli i një organizimi të tillë që shfrytëzon si hapësirat e hapura ashtu edhe ato të mbyllura është kompleksi Fatehpur Sikri në Indi, një qytet i ndërtuar për Ekberin, sundimtarin mogul që mbretëroi nga viti 1556 deri në vitin 1605 (Figura 22.16). Ndërtesat e këtij qyteti mbretëror numërojnë mbi njëzet entitete. Të vendosura brenda dhe përreth disa oborreve të hapura, ato përfshijnë

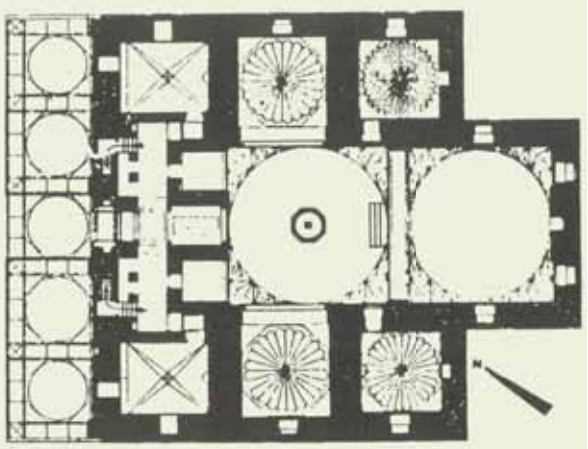
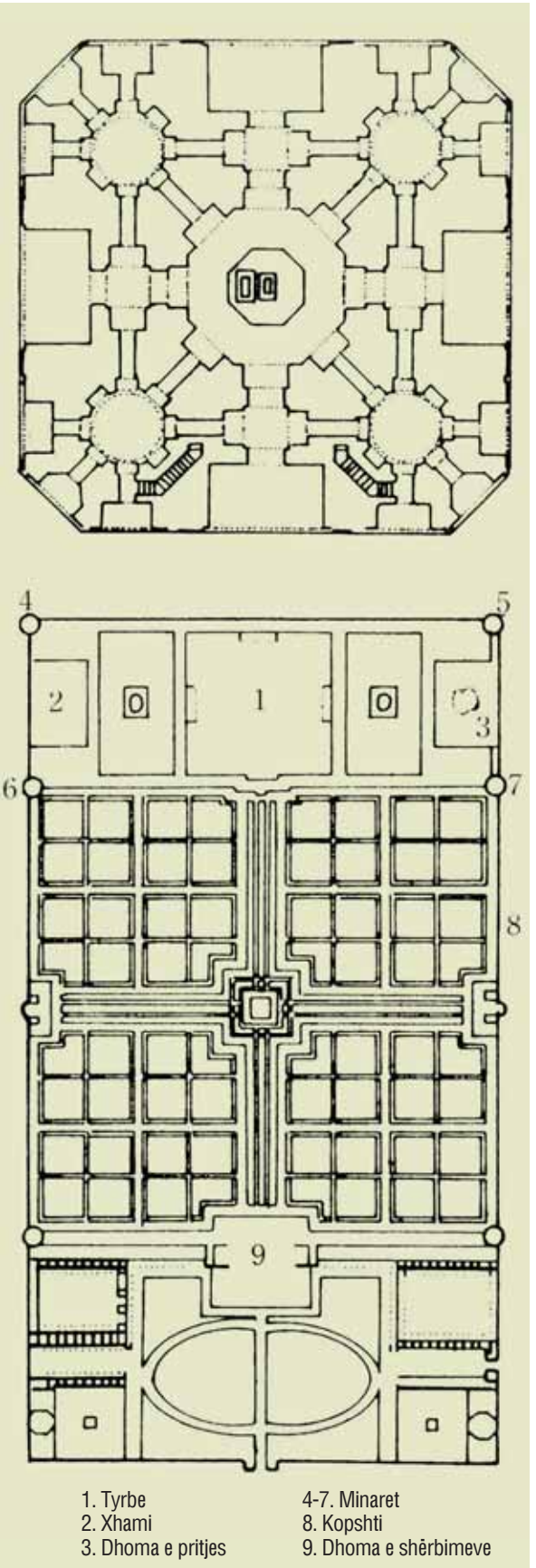


Figura 22.12 Plani i Xhamisë Jeshile (struktura me njësi me kubé), Bursa, Turqi (1412-1419)



1. Tyrbe
2. Xhami
3. Dhoma e pritjes
4-7. Minaret
8. Kopshti
9. Dhoma e shërbimeve

Figura 22.13 Taxh Mahall, Agra (1631-1648)



Foto 22.36 Taxh Mahalli, ndërtimin e të cilit e ka filluar perandori i baburêve Shah Xhihani në vitin 1632 ndërsa ndërtimi ka përfunduar pas 20 viteve. Agra, Indi.

pallate dhe vendbanime, salla pritjeje publike dhe private, një punishte për prerjen e monedhës dhe vendin për ruajtjen e thesarit, një shkollë dhe këndin e lojërave, xhamitë dhe varret, një spital dhe një qendër ujërash termale, një kabinë dhe një karvansaraj, tenda dhe kopshte, arkivin dhe lagjet e shërbëtorëve. Ndërtesa pason ndërtesën, kopshti pason kopshtin dhe oborret e hapura janë me bollëk. Çdo strukturë apo kopsht i kompleksit vepron si një modul i një dizajni dredhues. Asgjëje nuk i është dhënë pozicioni i një theksimi apo i një rëndësie unike, dhe përshtypja e një vatre të vetme për theksim estetik nuk ekziston. Fatkeqësisht, qyteti mbretëror u braktis nga perandori pak kohë pas ndërtimit të tij, pasi furnizimi me ujë i zonës ishte i pamjaftueshëm për të përmbushur nevojat mbretërore.

Struktura e zgjeruar

Lloji i katërt i strukturës me arabeskë, që ka qenë i suksesshëm për dizajnët e ornamentimit dhe transfigurimit të popujve muslimanë, është emëruar si arabeskë "e zgjeruar". Ajo jep përshtypjen e një bërthame apo qendre që zmadhohet në mënyrë progresive nëpërmjet kombinimit të saj me motivet apo modulet shtesë. Shtimet në bërthamë shkaktojnë një seri entitetesh të reja dhe, në mënyrë të njëpasnjëshme, më të mëdha. Struktura të tilla mund të gjenden gjithashtu në artet hapësinore të kulturës islame. Këtu, struktura e zgjeruar hapësinore përbëhet nga dhomat individuale, vëllimet e brendshme hapësinore, segmentet apo parcelat e një kopshti, dhe distriktet apo lagjet e një qyteti.

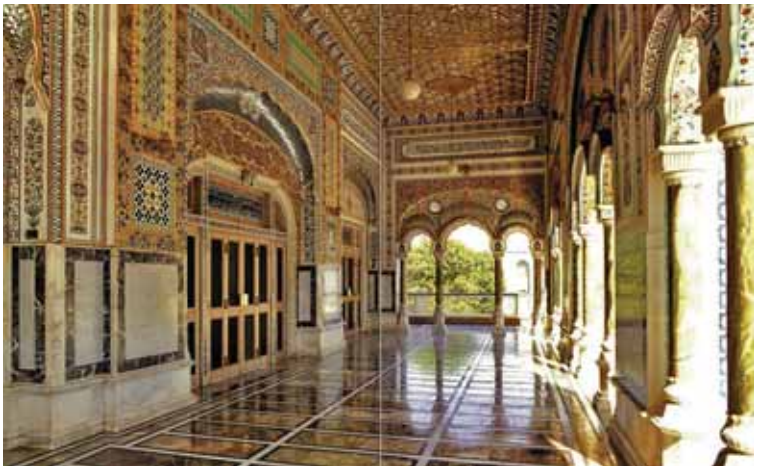


Foto 22.37 Hyrja e xhamisë Bong. Sadikabad, Pakistan.

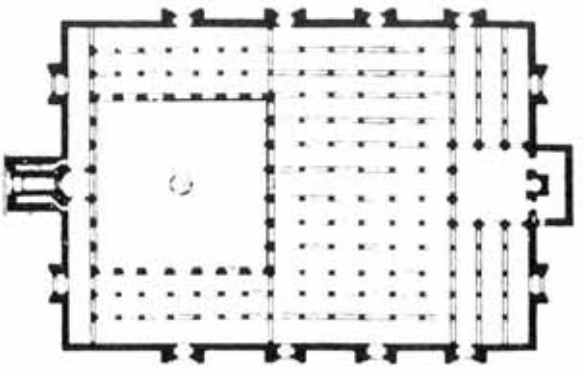


Figura 22.14 Plani i Xhamisë së Mensures (struktura hipostile), Tlemcen (1303, 1336)

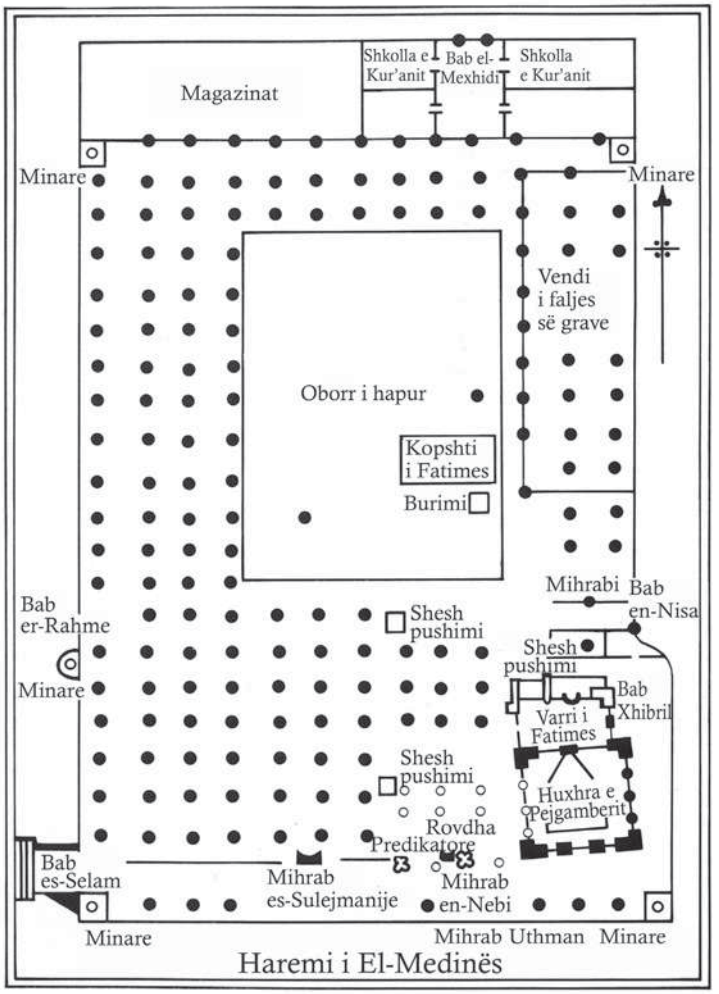


Figura 22.15 Xhamia e Pejgamberit (struktura hipostile), Medinë.

Një shembull veçanërisht i suksesshëm i strukturës së zgjeruar është xhamia e ndërtuar për sulltanin Selimi II, në Edrene të Turqisë (1569-1674). Xhamia u projektua nga Sinani, kryearkitekti i sulltanatit osman, kur ai ishte tetëdhjetëvjeçar. Ky version i arabeskës së zgjeruar ka një bërthamë qendrore tetëkëndëshe poshtë kubesë së saj masive. Kombinimi i nivelit të parë i ndarjeve të planit të dyshemesë dhe i vëllimeve hapësinore i shton katër gjysmëkubé hapësirës së madhe me kubé qendrore. Këto janë të vendosura në qoshet e mureve drejtkëndëshe më të jashtme të ndërtesës (Figura 22.17). Në nivelin e dytë të kombinimit, verandat me harknaja në anët lindore dhe perëndimore të ndërtesës bashkohen me vendin qendror të zgjeruar. Ato konstruktohen në mënyrë të tillë që të duken si të shkrira me vendin nën kubé pasi ato e mbushin hapësirën midis gjysmëkubeve që zënë katër qoshet e ndërtesës. Aq shumë dritare ka në muret anësore poshtë kubesë saqë të krijohet përshtypja se "nuk mbetet hapësirë muri."[14] Kështu madje edhe kufijtë me mur të kësaj arabeske të zgjeruar arkitekturore e

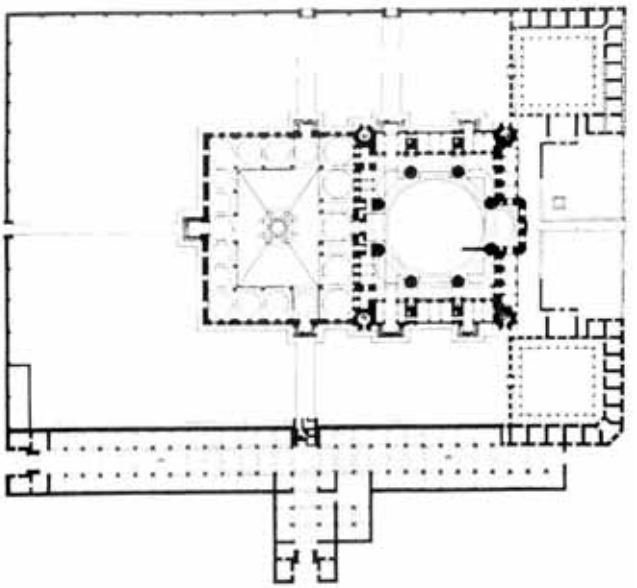
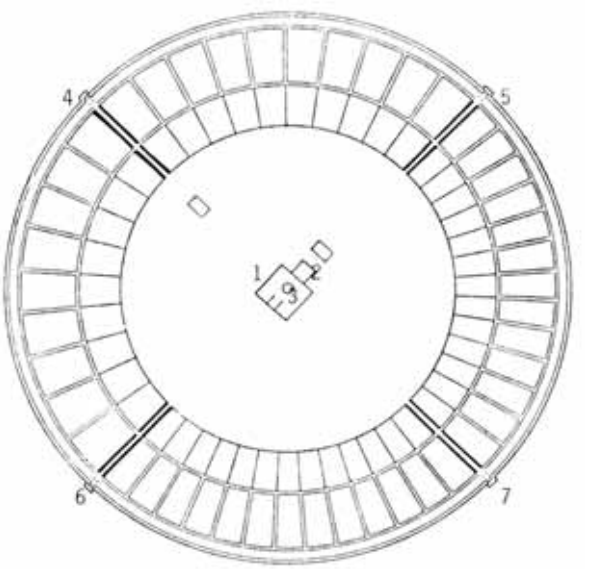


Figura 22.16 Mesxhidi Selimijeh (struktura me kube qendrore), në Edrene të Turqisë (1569-1575)

tërheqin imagjinatën e shikuesit në drejtim të hapësirës së jashtme dhe në një nivel tjetër kombinimi.

Njeriu mund të gjejë shembuj të shumtë të strukturave të zgjeruara në artet hapësinore. Të shumta janë planimetritë e kopshteve, për shembull, që përfshijnë shtesa të përsëritura dhe të njëpasnjëshme në një qendër në formë ylli (Figura 22.18). Këto mund të gjenden në shumë rajone të botës muslimane, në fakt, kudo ku kanë jetuar muslimanët dhe kudo ku ka lulëzuar kultura islame. Plani i halifit Mensur për



1. Pallati i Artë
2. Mesxhidu'l-Mensur
3. Kubeja Jeshile e Pallatit
4. Hyrja e Damaskut
5. Hyrja e Hurasanit
6. Hyrja e Kufes
7. Hyrja e Basras

Figura 22.17 Bagdadi, plani i qytetit në formë rrethi i halifit El-Mensur (762-767)



Foto 22.38 Pamje e përgjithshme nga oborri dhe hyrja e pallatit Fatehpur Sikri. Agra, Indi.



1. Hvabgeh, apo Dhoma e Gjumit, fjalë për fjalë "Shtëpia e ëndrrave."
2. Shkolla e vajzave.
3. Penç Mahal, ndoshta një pallat dëfrimi për zonjat e oborrit.
4. Divan-i-Has, salla për audiencat private, nganjëherë njihet si Ibadet Haneh apo "shtëpia e adhurimit."
5. Ankh Miçoli, ndoshta e përdorur për arkivin.
6. Shtëpia e Miriames, nënës së perandorit Xhahangir, me kopsht dhe banjë aty pranë.
7. Shtëpia e Raxha Birbalit, një hindu i rëndësishëm që përqafoi religjionin e ri të perandorit Ekber.
8. Pallati i Xhodh Bai, gruas së perandorit Xhahangir.
9. Varri i Shejh Selim Çishtiut (vdiq më 1571).
10. Varri i Islam Hanit, nipit të të shenjtit dhe guvernatorit të Bengalit.
11. Porta e Fitores (Buland Darvazeh), "porta e lartë" në murin jugor të Mesxhid Xhāmisë.
12. Shtëpia e Fazlit dhe Fejziut, dy vëllezërve që ishin të preferuarit të Ekberit.
13. Shtëpia e Hakimit ("mjekut"), afër banjave të Hakimit.
14. Shtëpia e Pëllumbit.
15. Spital.
16. Varri i djalit të Selim Çishtiut.
17. Nagina, apo Xhamia e Zonjave.
18. Karvansaraj.
19. Punishte.
20. Oborri i fushës së shahut
21. Divan-i-Am, salla e audiencës publike.

Figura 22.18 Planimetria e Fatehpur Sikri



Foto 22.39 Ura e Haxhisë (Khazhu) në gjatësi prej 133 m. dhe gjerësi prej 13 m.



Foto 22.40 Nga kopshtet e kullës së Halifit. Dubai.



Foto 22.41 Oborri me pishinë e pallatit El-hamra. Granadë, Spanjë.



Foto 22.42 Zabeli i Emirganit. Stamboll



Foto 22.43 Rrethina e Mesxhdit Shahi dhe tyrbes Peri Bibi. Dakka, Bangladesh.



Foto 22.44 Xhamia e Shah Xhihanit. Tatta, Pakistan.





Foto 22.45 Pamje të ndryshme nga kopshtet e Shalimarit. Lahor, Pakistan.



Foto 22.46 Xhennetu'l-Arif (Generealife),. Granadë Spanjë.



Foto 22.47 Kopshti i Taxh Mahallit me rrugicat për ecje dhe me pishinat. Agra, indi.



Foto 22.48 Kopshti i pallatit Amber. Jaipur, Indi.



Foto 22.49 Sheshi i Nakshi Xhihanit, Isfahan, Iran

Bagdadin e shekullit të nëntë është një shembull historik në planifikimin urban të strukturës së zgjeruar (Figura 22.19). Qoftë i bërë në mënyrë të ndërgjegjshme, qoftë në mënyrë të pandërgjegjshme, ai ishte një tjetër përpjekje për të paraqitur një mjedis që do të ishte konsekuent me ideologjinë islame dhe përkrahës i kësaj ideologjie, si nga ana estetike, ashtu edhe nga ana politike, ekonomike dhe sociale.

SHËNIME

1. "Hapësira, në kontrast me plasticitetin, i ndesh kufizimet e saj aty ku ajo përplaset me masat plastike; ajo përcaktohet nga pjesët e brendshme" (A. E. Brinckmann, *Baukunst des 17. und 18. Jahrhunderts in der ramanischen Ländern* [Berlin, 1915]; "Hapësira është vlera e qëndrueshme e arkitekturës. ... Arkitektura duhet të shihet, të ndihet dhe të kuptohet nga anët e jashtme duke u kthyer në drejtim të atyre të brendshme" (E. W. Rannels, "The Study of Architecture as Art", *College Art Journal*, 3 [1949]. Të dy citatet janë në raportin e përmbledhur të Bruno Zevi-*t* për këtë pikëpamje në "The Spatial Concept", një nënndarje e artikullit të tij, "Architecture," *Encyclopedia of World Art* (Nju-Jork: McGraw-Hill, 1959), Vol. 1, kol. 633ff.
2. Kjo teori ndjek një klasifikim të vjetruar të të gjitha arteve ose si hapësinore ose si kohore. Është provuar se ajo është e paqëndrueshme dhe se e shtrembëron natyrën e vërtetë të arkitekturës dhe të arteve të tjera (Zevi, "Architecture," kol. 636ff).
3. Statujat e Ibrahim Bashait, Mustafa Kamilit, Sulejman Bashait, dhe Muhammed Aliut që gjenden në Egjipt, në vende publike të Kajros, nuk mund të konsiderohen gjë tjetër veçse si një importim i artit të kolonizatorit në vendin e kolonizuar.
4. Shembuj të tjerë të dukshëm të sallës hipostile apo me anijata janë xhamitë e Ibn Tulunit (Kajro), Xhamia e Madhe e Damaskut, El-Ez'heri (Kajro), Kejrevijjini (Fas), Xhamia e Madhe e Kejrevanit, dhe El-Harem esh-Sherif (Mekë).
5. Ndërtesa, që u ndërtua në shekullin e tetë, iu nënshtrua restaurimeve dhe zgjerimeve të mëdha në shekullin e nëntë dhe të dhjetë.
6. Për shembull, shih përshkrimin e cilësisë së dykuptimsisë së dhomave në një pallat musliman, Oleg Grabar, *The Alhambra* (Kembrixh, Mass: Harvard University Press, 1978), f. 48-90.
7. Për shembull, kompleksi i ndërtuar për Universitetin e Kuvajtit; Mesxhid Negara në Kuala-Lumpur, në Malajzi; kompleksi Sulltan Hasan në Kajro të Egjiptit; kompleksi i Medresesë Karavijjin në Fas, në Marok; kompleksi Sulejmanijje në Stamboll të Turqisë.
8. Bianca i përcakton këto kombinime të njëpasnjëshme si "nivele hierarkike" (Stefano Bianca, "Unity and Variety in Domestic Architecture of Islam," kumtesë e pabotuar e mbajtur në Simpoziumin "Parimet, Format dhe Temat e Përgjithshme të Artit Islam," në Stamboll, prill 1983, f. 7). Shih planet e Daru'l-Imareh (Kufe), Mushatta (Siri), Ukejdir (afër Bagdadit), Pallatit Bulkavara (Samara), Medresesë së sulltanit Hasan (Kajro), Topkapi Sarajit (Stamboll), dhe Pallatit Alhambra (Granadë, Spanjë), në John D. Hoag, *Western Islamic Architecture* (Nju-Jork: George Braziller, 1963).
9. Bianca, "Unity and Variety," f. 7.
10. Stefano Bianca, "Traditional Muslim Cities and Western Planning Ideology – An Outline of Structural Conflict," kumtesë e pabotuar e paraqitur në "Simpoziumin mbi qytetin arab, karakterin i tij dhe trashëgiminë kulturore islame," në Medinë, në Arabinë Saudite, f. 12-15.
11. Shih Stefano Bianca, *Architektur und Lebensform im islamischen Stadwesen* (Curih, Verlag für Architektur Artemis, 1979); A. Rejmond, "La Géographie des hāra du Caire," B.I.F.A.O. (Kajro, 1980); Besim Hakim, bot., *Sidi Bou Said, Tunisia: A Study in Structure and Form* (Halifax, Nova Scotia: Shkolla e Arkitekturës, 1978); dhe punën e arkitektëve dhe projektuesve të caktuar në planin e përgjithshëm të Fas-it (1975-1978), apo në Qendrën e Haxhit, të Universitetit të mbretit Abdu'l-Aziz, në Xhide të Arabisë Saudite.
12. Për shembull, Ullu Xhami në Sivas dhe Bursa, në Turqi; dhe Xhamia Sath-Gumbad në Bagerhat, në Bangladesh.
13. Shih Nader Ardalan, "The Visual Language of Symbolic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture," *Architecture as Symbol and Self-Identity*, Punimet e katër seminareve në seri, "Transformimet arkitekturore në botën muslimane" (Fez, Marok, 9-12 tetor, 1979), f. 18-42, ku ky autor siguron një tipologji të planeve të xhamive që dokumentojnë përqindjen e lartë të xhamive me organizim hipostil në tri rajonet e përmendura. Kjo nuk do të thotë se ai nuk ekziston në rajonet e tjera; ai mund të gjendet madje në xhamitë e ndërtuara në Lindjen e Largët nga muslimanët kinezë (Ilus. 22.26).
14. Oktaj Aslanapa, *Turkish Art and Architecture* (Nju-Jork: Praeger, 1971), f. 224.

Kapitulli 23

Hendesetu's-Savt *apo Arti i tingullit*

Këtij kapitulli mbi materialet estetike që zakonisht emërohen si "muzikë" i është dhënë titulli *Hendesetu's-Savt*, apo Arti i tingullit. Kjo vë në dukje faktin se "muzika" apo termi arab *musika*, nuk përdoret për të gjitha llojet e kompozimeve artistike vokale dhe instrumentale të të gjitha shkallëve dhe ritmeve, sikurse përdoret termi anglisht dhe barasvlerësit e tij në gjuhët e tjera evropiane. Në vend të kësaj, *musika* përdoret vetëm për zhanre të veçanta të artit të tingullit; dhe në pjesën më të madhe ajo ka specifikuar vetëm ato zhanre që kanë një status disi të dyshimtë apo madje famëkeq në kulturën islame.[1] Si rrjedhim, të trajtosh "muzikën" ashtu si ajo kuptohet në kulturën islame do të thotë të kufizosh diskutimin në një segment të kufizuar të zhanreve të artit të tingullit të popujve muslimanë dhe të përjashtosh llojet më të rëndësishme dhe të pëlqyera. Nga ana tjetër, përdorimi i termit si përfshirës i këndimit kur'anor dhe i formave të tjera të tingullit që nuk vlerësohen të jenë muzikë në këtë kulturë, për muslimanët do të jetë jo vetëm pasaktësi, por madje blasfemi. Me qëllim që të shmangim çdo paraqitje të gabuar, shtrembërim dhe acarim të tillë, materialet e artit të tingullit të paraqitura në këtë kapitull do të konsiderohen si shembuj të *hendesetu's-savt*. Kjo shprehje arabe e krijuar kohët e fundit do t'i përfaqësojë të gjitha kombinimet artistike të toneve dhe ritmeve që ndodhen brenda kulturës islame.[2] Ajo nuk duhet të kuptohet si një barasvlerës për *musikan* tepër të kufizuar. Për shkak të shoqërimit të pashmangshëm me termin *musika* dhe relevanten e saj të kufizuar, fjala "muzikë" do të shmanget si një ekuivalent për tërësinë e arteve të tingullit në kontekstin islam. Kur përdoret në lidhje me muzikën në përgjithësi, apo me atë të botës jomuslimane, ajo do të bartë kuptimin e saj të zakonshëm dhe të përhapur. Kur për diskutimin e artit të tingullit sipas kontekstit islam do të nevojitet forma mbiemërore e këtij termi, *savti* do të përfaqësojë "muzikoren" në kuptimin e saj të gjerë inkluziv.

Religjioni i Islamit urdhëron dhe muslimanët synojnë që të arrijnë një unitet të mendimit dhe veprimit sipas urdhrit të Zotit. Kur'ani ashtu siç ka shërbyer si një model për shprehjet e tjera estetike, po ashtu ka siguruar figurizacionin e esencës për shfaqjen estetike në artin e tingullit. Ai ka ndikuar në *hendesetu's-savtin* në dy mënyra të rëndësishme: së pari, në mënyrë sociologjike, duke bërë që interpretuesit dhe dëgjuesit ta vlerësojnë dhe përdorin artin *savti* në mënyra unikisht islame; dhe së dyti, në mënyrë teorike, duke i formësuar karakteristikat e shembujve aktualë të artit të tingullit ashtu si ekzekutohen dhe pëlqehen nga popujt muslimanë. Ne do të trajtojmë materialet sociologjike, të parën nga dy kategoritë e influencës kur'anore, në paragrafët poshtë nën titujt "Arti i tingullit në shoqërinë islame", dhe "Modeli për kreativitet: Kur'ani i kënduar." Paragrafi mbi "Karakteristikat thelbësore siç manifestohen në *Hendesetu's-Savt*" paraqet materialet që i përkasin llojit të dytë apo teorik të efektit që Kur'ani ka pasur në artin e tingullit.



Foto 23.1 Hafiz dhe lexuesi i njohur i Kur'anit nga Egjipti Abdulbasid Abdussamed (Luksor 1927- Kajro 1988)

ARTET E TINGULLIT NË SHOQËRINË ISLAME

Pavarësisht nga mungesa e një termi të përgjithshëm për shprehjen muzikore, pikëpamjet për *hendesetu's-savtin* si edhe përdorimi i tij në shoqëritë islame përreth botës, zbulojnë shumë faktorë të homogjenitetit. Këto përfshijnë (1) kategoritë e zhanreve muzikore (religjioze, shekullare, folklorike, artistike etj.); (2) kontekstet për ekzekutim; (3) ekzekutuesit e zhanreve të ndryshme; (4) pjesëmarrjen e audiencës; (5) shtrirjen historike dhe (6) relevancën ndërrajonale.

Kategoritë e zhanreve muzikore

Mospranimi në qytetërimin islam i një ndarjeje të religjiozes nga sfera shekullare është bartur edhe në hapësirën e artit të tingullit. *Tevhidi* nuk është relevant vetëm për përdorimin e zhanreve religjioze të *hendesetu's-savtit*, por ai gjithashtu e nxit të menduarit e muslimanit dhe pjesëmarrjen e tij në forma të tjera të artit të tingullit. Si rrjedhim, sipas kontekstit islam, kategoritë që u përdorën për të dalluar në përgjithësi një lloj muzike nga një lloj tjetër – muzikën fetare nga ajo shekullare, muzikën artistike nga ajo folklorike dhe muzikën klasike nga ajo popullore – nuk ia dolën të përçonin dallimet e tyre të zakonshme. Ashtu siç jemi përpjekur që ta tregojmë edhe tjetër kund,[3] *hendesetu's-savti* zbulon "njësinë ekstensive" që lidh llojet e zhanreve dhe kategorizimin e zhanreve. Karl Signell e paraqet "muzikën e xhamisë" si një "nënzhanër të muzikës klasike."[4] Amnon Shiloah shkruan për "lidhje të afërta" dhe "ndërveprim" të muzikës fetare dhe muzikës artistike tek popujt muslimanë,[5] dhe për një "infiltrim" të muzikës artistike në repertorin folklorik.[6]

Kontekstet për ekzekutim

Homogjeniteti në përdorimin e shoqërive islame të *hendesetu's-savtit* është gjithashtu i dukshëm në mungesën e konteksteve të përpikta për ekzekutimin e shumë zhanreve. Ekziston një ndjenjë e paktë për izolimin e zhanreve të ashtuquajtura fetare në një kontekst rreptësisht fetar në këtë kulturë. Për shembull, këndimi kur'anor është një zhanër i *hendesetu's-savtit* religjioz, që ka kuptim të gjerë (Ilus. 23.1). Ai përdoret çdo ditë në kryerjen e *salatit*, adhurimit formal islam. Përveç kësaj, ai dëgjohet në shumë raste të tjera të rëndësishme fetare: në *salatet* e veçanta që bëhen gjatë çdo feste të rëndësishme (*Idu'l-Fitr [Bajrami i Ramazanit]* dhe *Idu'l-Ad'ha [Kurban Bajrami]*), në funeralin dhe ceremonitë e zisë për miqtë dhe të afërmit e të ndjerit, në *salatet teravih* që bëhen çdo mbrëmje gjatë muajit të agjërimit (Ramazanit) dhe kështu me radhë. Por këndimi kur'anor apo *kira'eh* ("recitimi") nuk përdoret vetëm në kontekstet religjioze. Ai dëgjohet, gjithashtu, në tubimet publike, në tubimet shoqërore apo në ngjarjet festive dhe në programet ditore të radios dhe televizionit. Shumë shembuj të tjerë të artit *savti* – poezia e kënduar, improvizimet vokale dhe instrumentale dhe këngët e ritmuara me fjalë serioze – gjithashtu ekzekutohen në një shkallë të gjerë kontekstesh. Vetëm



Foto 23.2 Hafizi nga Afrika Jugore Abdurrahman Sadien fitues i garave botërore në leximin e Kur'anit në Kajro, 1988.

këto zhanre të një pranimi të kufizuar dëgjohen në kontekstet e ekzekutimit të kufizuar dhe specifike. Duhet të shënohet se edhe pse këndimi kur'anor përdoret në një shkallë të gjerë kontekstesh, ai është zhanri i vetëm i *hendesetu's-savtit* që pranohet si pjesë e adhurimit formal *(salatit)*.

Ekzekutuesit e zhanreve të ndryshme

Dallimi midis ekzekutuesve të zhanreve të ndryshme është shumë më pak i theksuar në shoqërinë islame sesa në shoqëritë e tjera. Një instrumentist i tillë si Benny Goodman, i cili mund të kryqëzojë në mënyrë të suksesshme kufijtë që ndajnë muzikën klasike nga xhazi, është përjashtim në kulturën muzikore perëndimore. Në kulturën islame, ekzekutues të njëjtë shpesh luajnë apo këndojnë zhanre plotësisht të ndryshme dhe për funksione plotësisht të ndryshme.[7] Shumë nga këngëtarët e suksesshëm të muzikës të ashtuquajtur shekullare kanë marrë në të vërtetë mësimet e tyre të para si recitues të Kur'anit. Umm Kulthumi e ndjerë ishte një nga shembujt më të shquar. Për shkak të përçmimit kulturor për muzikantin profesional, gjenden pak specialistë që i kushtohen ekskluzivisht ekzekutimit muzikor.Pjesëmarrja e joprofesionistëve në të gjitha llojet e artit të tingullit, si rrjedhim, është kuptimplote – qoftë në këndimin e Kur'anit dhe në këndimet e tjera fetare, qoftë në ekzekutimin vokal dhe instrumental për argëtim shoqëror. Amatorët shpesh janë po aq të rëndësishëm në një ekzekutim *savti* sa edhe profesionistët.[8]

Pjesëmarrja e audiencës

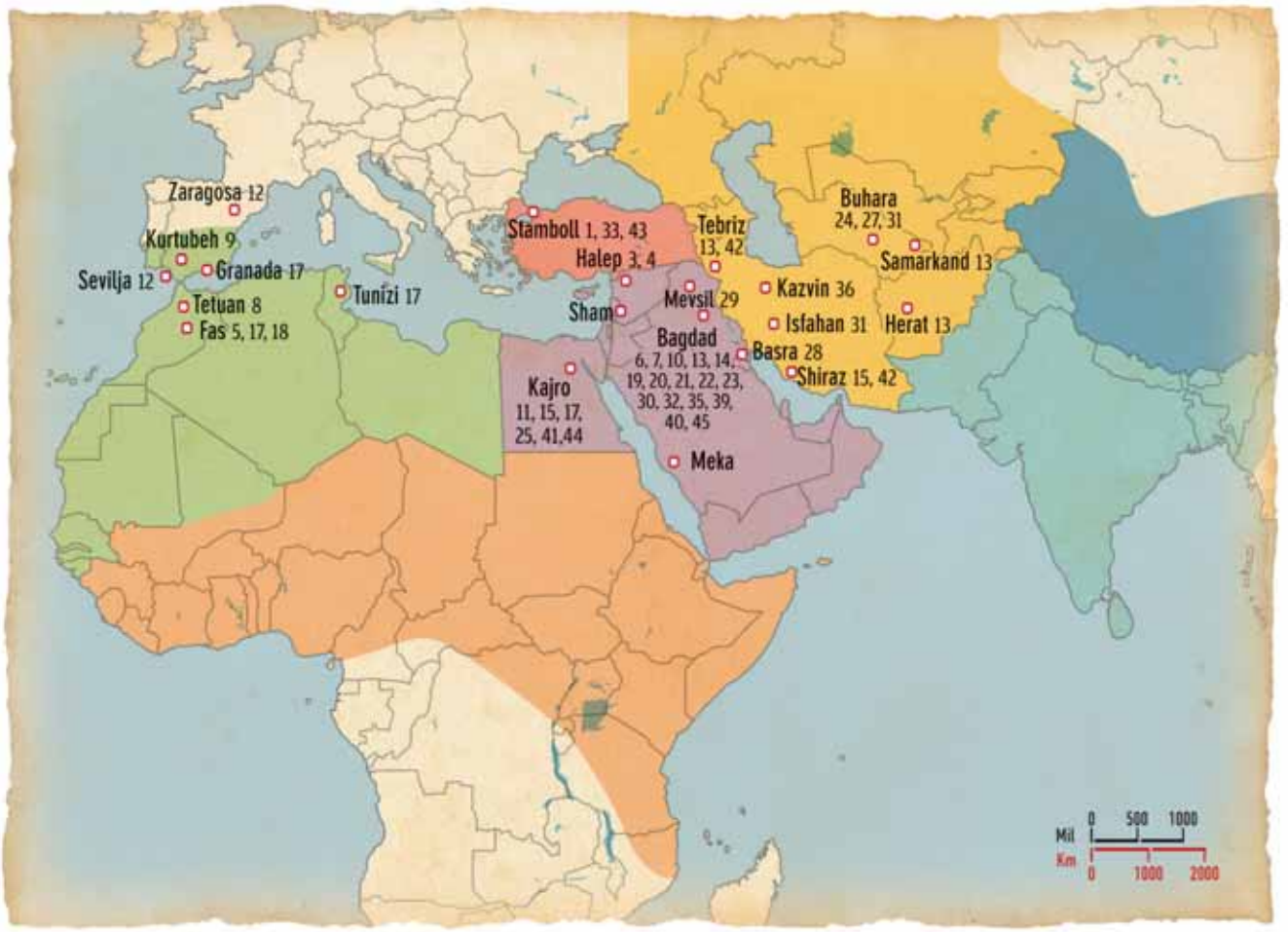
Pjesëmarrja e audiencës tregon gjithashtu homogjenitetin e përdorimit të artit të tingullit në shoqëritë muslimane. Meqë ekziston dallim i paktë që i ndan qartë kategoritë e ekzekutimit *savti*, asnjë zhanër i formave tradicionale nuk është jashtë vlerësimit estetik të çfarëdo pjese të popullsisë. Në të vërtetë, vetëm muzika popullore bashkëkohore e perëndimorizuar dhe muzika klasike, që rrjedhin nga tradita të huaja, kanë një tërheqje për audiencë të kufizuar dhe të veçantë, që kushtëzohet nga përgatitja speciale e dëgjuesve potencialë. Sa u përket arteve tradicionale të tingullit, lidhja e tyre me prototipin kur'anor i ka bërë ato të kuptueshme nga ana estetike për të gjithë. Nuk ka nevojë për kurse të sforcuara dëgjimi apo vlerësimi formal.

Shtrirja historike

Uniteti esencial apo homogjeniteti i *hendesetu's-savtit* ka gjithashtu një dimension historik. Shumë nga karakteristikat që vëzhguesi i kujdesshëm gjen në shembujt muzikorë të këtij shekulli mund të jenë të dokumentuara në materialet që paraqesin ekzekutimin *hendesetu's-savt* të shekujve të mëhershëm. Baron d'Erlanger shkruan se, si në veçoritë melodike ashtu edhe në veçoritë ritmike, karakteristikat e përgjithshme të muzikës së arabëve fisnorë bashkëkohës mund të konsiderohen një "jehonë besnike" e asaj të periudhës paraislame;[9] dhe Zhorzh (George) Sava e ka treguar me hollësi vazhdimësinë midis praktikës arabe mesjetare të ekzekutimit dhe asaj bashkëkohëse.[10]



Foto 23.3 Jashar Çuhadar duke lexuar Kur'an, fitues i garave botërore të leximit të Kur'anit në janar të viti 2013 në Kazablankë të Marokos.



Harta 70. Krijuesit më të rëndësishëm në Hendeseh es-savt

TABELA 23. 1. KRIJUESIT MË TË RËNDËSISHËM NË HENDESEH ES-SAVT

1. el-Enkerevi/el-Enkiravi Galata (Stamboll)
2. el-Attar, Damask
3. el-Bistami, Alepo
4. el-Farabi, Alepo
5. el-Fasi, Fas
6. el-Gazali (Ebu Hamid), Bagdad
7. el-Gazali (Mexhdu'd-Din), Bagdad, Kazvin
8. el-Ha'ik, Titvan
9. Ibn Abd Rabbihi, Kurtubeh
10. Ibn Ebi'd-Dunja, Bagdad
11. Ibn Ebi Usejbi'eh, Damask, Kajro
12. Ibn Baxheh, Zaragosa, Sevilje
13. Ibn Gajbi, Samarkandë, Bagdad, Herat
14. Ibnu'l-Xhevzi, Bagdad
15. Ibnu'l-Xhezeri, Kajro, Shiraz
16. Ibnu'l-Kejjal, Damask
17. Ibn Haldun Fas, Granada, Tuniz, Kajro
18. Ibnu'l-Hatib, Fas
19. Ibn Hurdadhbih, Bagdad
20. Ibnu'l-Munexhxhim, Bagdad
21. Ibnu'n-Nedim, Bagdad
22. Ibn Kejserani, Bagdad
23. Ibn Selemeh, Bagdad
24. Ibn Sina, Buhara
25. Ibn Tagri Birdi, Kajro
26. Ibn Tejmijjeh, Damask
27. Ibn Zejleh, Buhara
28. Ihvanu's-Safa, Basra
29. el-Irbili, Mosul
30. el-Isfahani, Bagdad
31. el-Havarizmi, Buhara, Isfahan
32. el-Kindi, Bagdad
33. el-Ladhiki, Stamboll
34. Meshakeh, Damask
35. el-Mes'udi, Bagdad
36. el-Muslim el-Mevsili, Mevsil
37. en-Nabulusi, Damask
38. el-Kari', Mekë
39. Shafiu'd-Din el-Hilli, Bagdad
40 Shafiu'd-Din Urmevi, Bagdad
41. Shihabu'd-Din, Damask, Kajro
42. esh-Shirazi , Shiraz, Tebriz
43. esh-Shirvani, Stamboll
44. es-Sujuti, Kajro
45. et-Tusi, Bagdad

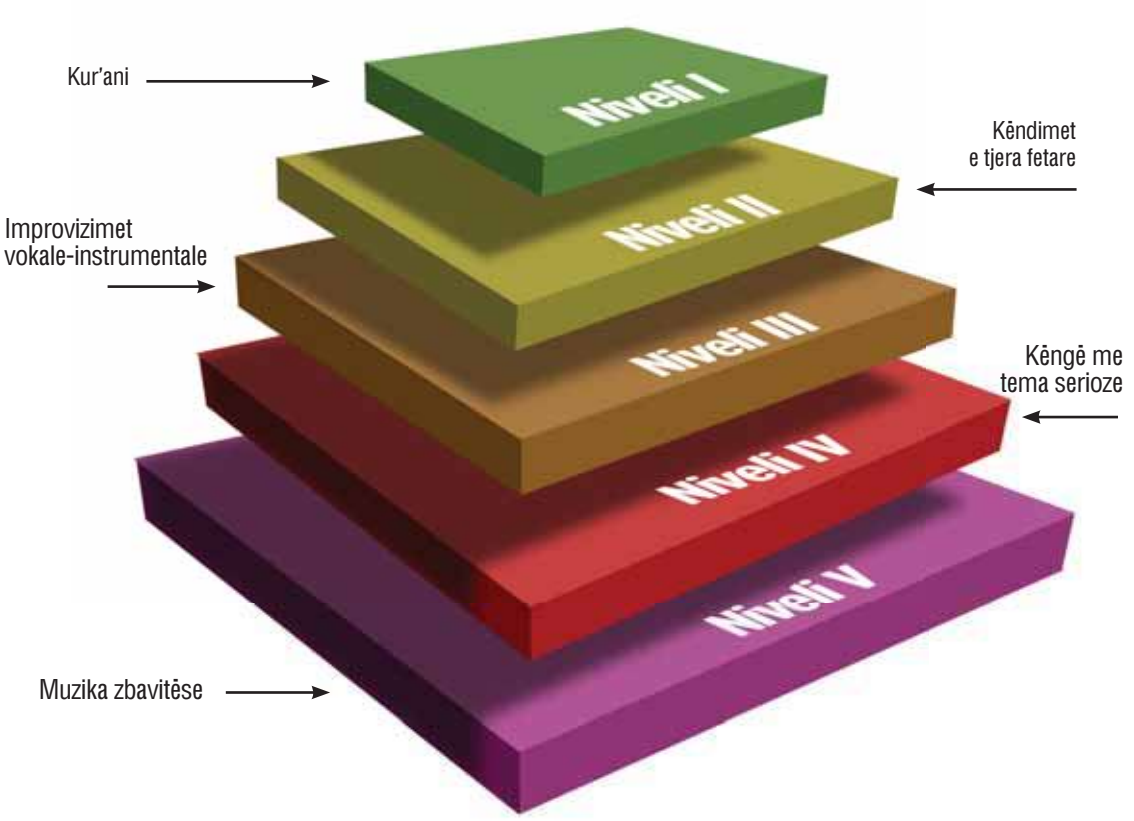


Figura 23. 1 Relevanca e zhanreve me karakteristikat thelbësore të Hendesetu's-Savtit

Në përshkrimin e tij të një vepre anonime mbi teorinë muzikore arabe, Amnon Shiloah shkruan se ky dokument është "një çelës ... për kuptimin e sistemit modal që kthehet prapa deri te Shafiu'd-Dini [shekulli i 7-të/13-të] dhe Abdu'l-Kadir Ibn Gajbi [vdiq më 839/1435] dhe i cili qëndron në themel të sistemit që praktikohet ende sot."[11]

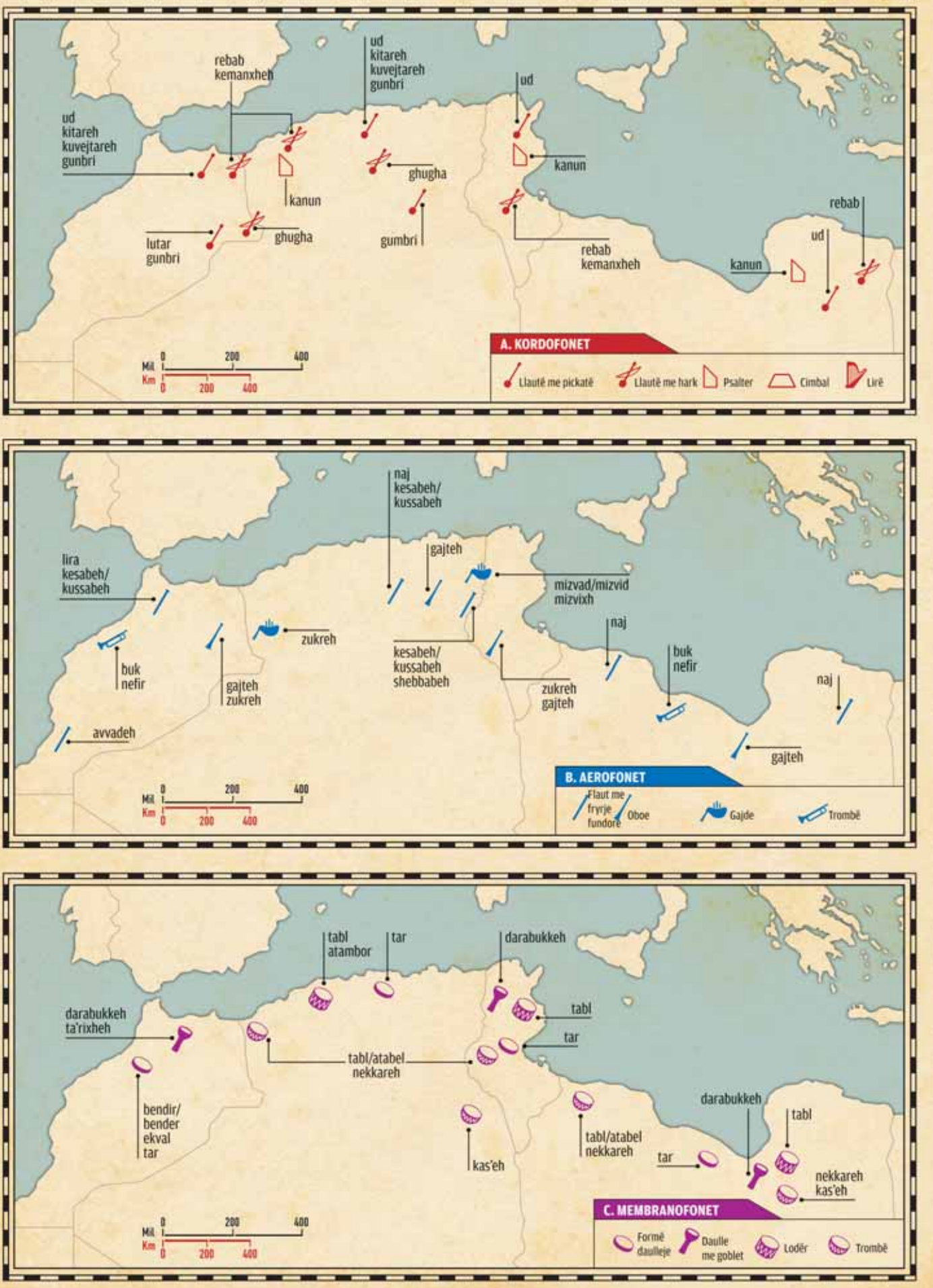
Relevanca ndërrajonale

Përveç elementeve të sipërpërmendura të homogjenitetit, shprehjet *savti* në shoqërinë islame zbulojnë një homogjenitet ndërrajonal. Ndonëse nga fshati në fshat dhe nga qyteti në qytet kanë ekzistuar ndryshime në teorinë muzikore, në instrumente, në zhanre dhe në praktikën e ekzekutimit, kulturat mu-zikore të popujve muslimanë i bashkon një numër i jashtëzakonshëm karakteristikash. Këto karakteristika janë të dukshme në ato vende që kanë shumicë muslimane dhe madje edhe në shumë vende ku Islami ekziston vetëm si religjion i një pakice të rëndësishme.

Karakteristika të caktuara *savti* fitohen më mirë apo më me lehtësi me anën e disa llojeve të caktuara të instrumenteve, sesa me disa të tjera. Ky fakt bëri që instrumentet më tipike të muslimanëve të hershëm në djepin arab të përhapeshin në të gjitha rajonet e botës muslimane. Përhapja e instrumenteve u ndihmua dhe u përforcua nga ndërveprimi në rritje midis popujve që pasuan gjurmët e lindjes së Islamit. Ky ndërveprim u nxit nga tregtia në rritje, nga pushtimi politik dhe nga udhëtimi për ar-



Foto 23.4 Hafizë të vegjël gjatë leximit të Kur'anit.



Harta 71. Instrumentet muzikore në Magrib

simim dhe pelegrinazh. Instrumentet më të rëndësishme të muslimanëve të hershëm u gjendën gradualisht në çdo rajon (Ilus. 23.2). Nganjëherë ato mbajtën të njëjtët emra dhe karakteristika të ndërtimit sikurse paraardhësët e tyre; herë të tjera, ato u riemëruan dhe u adaptuan për t'iu përshtatur preferencave rajonale dhe disponueshmërisë së materialeve. Homogjeniteti ndërrajonal i instrumenteve për ekzekutimin *hendesetu's-savt* (Ilus. 23.3-23.8) shprehet në mënyrë vizuale në hartat 71-77: një për kordofonet (instrumentet në të cilat tingulli shkaktohet me anën e dridhjeve të telave); një e dytë për aerofonet (instrumentet me një shtyllë ajrore që shkakton tingullin); dhe një e tretë për membranofonet (në të cilat materiali rrethues është një lëkurë e tërhequr fort). Idiofonet, instrumentet e bëra nga një material i kumbueshëm që e shkakton vetë tingullin me anën e tundjes, teknikat me perkusion, apo përplasje, shfaqen gjithashtu midis instrumenteve të popujve muslimanë. Sidoqoftë, këto instrumente nuk kanë luajtur ndonjë rol aq të rëndësishëm në ekzekutimin e zhanreve *savti* sa kanë luajtur kordofonet, aerofonet dhe membranofonet. Si rrjedhim, ne nuk kemi përfshirë një hartë përkatëse për këtë kategori të instrumenteve muzikore.

Homogjenitetit ndërrajonal mund të ketë qenë madje më i fuqishëm në shekujt e hershëm sesa në kohët bashkëkohore. Në periudha të hershme të historisë islame, nuk ekzistonin kufij shtetërorë për të kufizuar lëvizjen e personave dhe ideve. Arabishtja, gjuha e Kur'anit, njihej nga shumë popuj. Ajo siguronte një medium të përbashkët për shkëmbimin kulturor të muslimanëve, dhe madje edhe për shumë jomuslimanë anembanë atyre vendeve ku kultura islame ishte një forcë dominuese. Ishte kjo gjuhë e përbashkët dhe ishin ngjashmëritë e praktikës *savti*, pavarësisht nga ndryshimet rajonale, që bënë të mundshme që shumë nga teoricienët *savti* të botës muslimane të kishin ndikim të madh. Traktatet e tyre nuk u lexuan vetëm nga njerëzit e shekullit të tyre dhe nga enklava politike apo rajoni i tyre gjeografik i veçantë. Shkrimtarë të tillë mbi *hendesetu's-savtin* si el-Farabiu (vdiq më 339/950) dhe Shafiu'd-Din el-Urmeviu (vdiq më 693/1294) u kopjuan dhe cituan për shekuj pas vdekjes së tyre, si nga teoricienët e interesuar, ashtu edhe nga laikët (Harta 70). Figura 23.1 paraqet vargun e gjerë të veprave letrare të lidhura drejtpërdrejt me *hendesetu's-savtin*.

Relevanca ndërrajonale është e dukshme madje edhe në pikëpamjet e të konvertuarve të fundit në Islam në Evropën Perëndimore dhe në Amerikë. Këta muslimanë të rinj në mënyrë të etshme po sy-



Foto 23.5 Artisti pakistanez Nusret Fatih Ali Han.

nojnë që ta akulturojnë dhe ta lidhin veten me *ummetin* ("komunitetin") musliman, në çdo aspekt të jetës së tyre. "Hopi" i tyre religjioz në Islam ka influencuar në interesat dhe vlerësimet e tyre estetike, si edhe në bindjet religjioze. Për sa i përket arteve *savti*, këndimi kur'anor është vendimtar për to. Ai është zhanri më i vlerësuar i tingujve të ekzekutuar artistikisht në jetën e muslimanëve të rinj, pavarësisht nga prejardhja e tyre. Dëshira për afri kulturore me këta të konvertuar ka bërë gjithashtu që zhanret *hendesetu's-savt* të vlerësohen sërish nga rajone të ndryshme të botës muslimane.

MODELI PËR KREATIVITET: KUR'ANI I KËNDUAR

Ndonëse këndimi kur'anor nuk është konsideruar nga muslimanët si muzikë, ai është zhanri *hendesetu's-savt* që dëgjohet gati në çdo kontekst, në çdo lloj audience, në çdo skaj të botës muslimane. Madje edhe për jomuslimët që jetojnë në një rajon me popullsi të madhe muslimane ai është një përjetim i pashmangshëm i artit të tingullit. Këndimi kur'anor është, si rrjedhim, zhanri më i përhapur i *hendesetu's-savtit* në kulturën islame. Ndonëse pak thuhet se ajetet dhe kapitujt e Kur'anit mund të interpretohen si përcaktues të eksperiencës *savti*,[12] shkrimi i shenjtë i kënduar i gjithëpranishëm luan një rol vendimtar, ndonëse të pakapshëm dhe zakonisht të nënvetëdijshëm, në përcaktimin e karakteristikave të zhanreve të tjera të artit të tingullit në kulturën islame. Kur'ani është një prototip për shprehjen artistike në *hendesetu's-savt*.



Foto 23.6 Artisti marokien Rashid Gulam.

Pavarësisht nga faktorët e homogjenitetit të përmendur më sipër, karakteristikat e unifikuara të *hendesetu's-savtit* që ilustrohen në Kur'anin e kënduar pasojnë një model të një domethënieje të larmishme. Me këtë ne duam të themi se zhanre të caktuara të *hendesetu's-savtit* zbulojnë një nivel më të lartë përputhjeje me këto karakteristika, sesa të tjerat. Kjo mund të kuptohet më mirë duke imagjinuar një varg rrathësh apo cilindrash koncentrikë të shkallëzuar që përfaqësojnë kategoritë e ndryshme të zhanreve të *hendesetu's-savtit* (Figura 23.2). Në krye dhe në qendër është këndimi kur'anor që shpreh besnikërisht karakteristikat thelbësore në çdo periudhë dhe në çdo rajon. Në recitimin kur'anor janë bërë përpjekjet më të mëdha dhe është arritur suksesi më i madh në shmangien e devijimeve nga normat e këndimit të vendosura gjatë kohës së pejgamberit Muhammed. Këndimi kur'anor është esenca dhe zemra e traditës *savti*, qendra e cilindrave koncentrikë që paraqesin influencën e tij të ndryshueshme dhe me stade. Ai është mbartësi kryesor dhe forma më e pastër e karakteristikave thelbësore të *hendesetu's-savtit*.

Çdo vend ka pasur "ruajtësit" e tij të traditës kur'anore *kira'eh*, të cilët shkruan, predikuan apo vepruan për të ruajtur integritetin e kësaj tradite vokale.[13] Fatmirësisht, përpjekjet e tyre nuk rezultuan në një traditë të fosilizuar; kjo u pengua në saje të natyrës improvizuese të artit, një cilësi e ruajtur mirë deri në kohën e tashme.[14] Kjo, megjithatë, siguroi një vazhdimësi dhe homogjenitet në traditën e këndimit që bën të mundur që muslimani të ndihet i kënaqur me recitimin kur'anor kompetent që dëgjohet në çdo pjesë të botës muslimane. Kjo nuk do të thotë se recitues të veçantë duhet të jenë të padalluar nga njëri-tjetri, apo se ata të gjithë duhet t'i kënaqin njëlloj dëgjuesit e tyre, meqë *kurratë* (njëj. *kari*'; "lexuesit") ndryshojnë dukshëm sipas aftësive gjuhësore, vokale dhe estetike. Kjo nënkupton se recitimi i Kur'anit ka kufij të fuqishëm të cilët "vetëdija estetike" e kulturës i mbron nga shkelja. Si rrjedhim, këndimi në Malajzi, nuk ndryshon në mënyrë të ndjeshme nga ai i Egjiptit, Turqisë apo Iranit; dhe ajo që ne lexojmë për këndimin kur'anor të periudhave të hershme nuk tregon devijim të theksuar të pranueshëm nga norma.[15]

Niveli apo rrethi i dytë në modelin tonë është ai i këndimeve që shoqërohen me thirrjen për lutje *(edhan/ezan)* apo pelegrinazh, dhe recitimi me zë të lartë i poezisë fetare. Ndonjëherë poezia e tillë lavdëron pejgamberin Muhammed (*medih*). Herë të tjera ajo përçon lavdërime për Allahun (*tehmid, hamd*), apo shprehje mistike. Këto interpretime *savti* zbulojnë një nivel lidhjeje paksa më pak konsekuent me karakteristikat thelbësore të kreativitetit estetik islam, sesa ajo e *kira'etit*. Ato ekzekutohen në të gjitha rajonet e botës muslimane, në tubime private si edhe publike, në shtëpi apo xhami, në ngjarje të rëndësishme fetare, si edhe në raste të tjera. Lirikat mund të jenë në arabisht, megjithëse përdoren edhe gjuhët vendëse. Disa shembuj janë *ne't* apo *ne'tijeh* të Afganistanit, *merheben*, *berzenxhi*, *rebeneh* apo *kompang*, *hedreh* dhe *rodat* të Malajzisë, *mersija* dhe *soz* të Pakistanit dhe *nâat*, *miraxhije* dhe *mevlit* të Turqisë, ashtu siç ato emërohen zakonisht në këto vende.

Cilindri apo unaza e tretë në model përfshin improvizimet instrumentale dhe vokale (Ilus. 23.9), për shembull, *tekasim*, *lejali*, dhe *kasideh* të Turqisë dhe Meshrikut, *avaz* të Iranit, *shekl* të Afganistanit, *da'ireh* dhe *istihbar* të Magribit, *sejil* apo muzikën vokale *beket* në Azinë Juglindore, dhe *rok'van Allah* dhe *xhinxhin* të Hausas së Afrikës Perëndimore. Ndonëse disa mund të shmangem nga interpretimi i saktë vokal i kategorive të dy zhanreve të para, shembuj të tillë të ekzekutimit të improvizuar me ritëm të lirë zbulojnë një konformizëm të dukshëm me karakteristikat thelbësore të arteve islame të *hendesetu's-savtit* dhe të modelit kur'anor. Këtu, sidoqoftë, elementet e shumëllojshmërisë rajonale kanë tendencë të jenë më të shpeshta dhe të dukshme, si në shembujt vokalë, ashtu edhe në ata instrumentalë.

Kategoria e katërt, e cila paraqet lidhje akoma më të paktë me karakteristikat thelbësore të shfaqura në këndimin kur'anor, është ajo e këngëve me tema fetare: *kasideh* e Malajzisë, *gazel* i Iranit

TABELA 23. 2. AUTORËT E LITERATURËS EKZISTUESE ARABE NË HENDESETU'S-SAVT (2-1300 S.H./800-1900 E.S.)

Në listën e emrave që vijojnë, autorët janë caktuar në shekullin në të cilin ata kaluan pjesën më të madhe të jetës së tyre. Informacion i mëtejshëm rreth autorëve dhe veprave të tyre mund të merret nga burimet që vijojnë: Ibn Hallikan, Ahmed Ibn Muhammed. Vefejat el-E'jan ve Enba Ebnau'z-Zeman (Kajro: Bulak, 1858), 2 vëll.; po ai, Biographical Dictionary, përk. Mac Guckin de Slane (Paris, 1843-1871), 4 vëll.; Dogde, Bajard, bot. dhe përk. The Fihrist of el-Nedim (Nju Jork: Columbia University Press, 1970), 2 vëll.; Farmer, H. G. The Sources of Arabian Music (Beardsen, 1940, bot. i dytë, Leiden: E. J. Brill, 1965); Shiloah, Amnon. The Theory of Music in Arabic Writings (rr. 900-1900), International Inventory of Musical Sources (Munich: G. Genle Verlag, 1979). Artikujt relevantë mund të gjenden në: Encyclopedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, bot. i rishikuar, 1960-19); The New Grove Dictionary of Music and Musicians, bot. Stanley Sadie (Londër: Macmillan, 1980). Një shqyrtim i shpejtë i "Llojeve të literaturës që përfshijnë materialet mbi Hendeseh es-savtin" mund të gjendet në Figurën 23.1.

EMRI	DATA E VDEKJES	VENDBANIMI KRYESOR I JETËS DHE VEPRËS PËRKATËSE	FUSHA(T) KRYESORE E VEPRËS
SHEKULLI I NËNTË			
Ibn Ebu el Dunja, Ebu Bekr Abdullah Ibn Muhammed	281/894	Bagdad	Ligjshmëria e sema'-s; instrumentet muzikore
Ibn Hurdadhbih (Hurredadhbih), Ubejd Allah Ibn Abdullah	300/911	Bagdad	Muzika, instrumentet muzikore
Ibn el Munexhim, Jahja Ibn Ali Ibn Jahja Ibn Ebi Mensur	300/912	Bagdad	Teoria e muzikës
Ibn Kutejbeh, Ebu Muhammed Abdullah Ibn Muslim el Dineveri	274/887	Bagdad	Tertil el Kur'an dhe biografitë e recituesve të tij
Ibn Selemeh, Ebu Talib Ibn 'Asim el Dabbi el Mufeddel	292/905	Bagdad	Instrumentet muzikore
El Xhahiz, Ebu 'Uthman 'Amr Ibn Behr el Fukejmi	255/869	Basra	Edeb (literaturë)
El Kindi, Ebu Jusuf Ja'kub Ibn Ishak	pas 256/870	Basra, Bagdad	Teoria e muzikës
SHEKULLI I DHJETË			
El Farabi, Ebu Nasr Muhammed Ibn Muhammed Ibn Tarhan	339/950	Alepo	Teoria e muzikës
Ibn Abd Rabbihi, Ebu Umer Ahmed Ibn Muhammed	328/940	Kurtubah	Edeb
Ihvan el Safa (një vëllazëri që lulëzoi gjatë gjysmës së dytë të shekullit të dhjetë)		Basra	Enciklopedia e shkencës dhe filozofisë
El Isfahani, Ebu el Ferexh Ali Ibn el Husejn Ibn Muhammed	356/967	Bagdad, Alepo	Edeb, biografi, këngë dhe përmbledhje këngësh
El Havarizmi, Ebu Abdullah Muhammed Ibn Ahmed Ibn Jusuf	387/997	Buhara	Enciklopedia e arteve dhe e shkencave
El Mekki, Ebu Talib Muhammed Ibn Ali el Harithi	386/996	Basra, Bagdad	Sufizmi
El Mes'udi, Ebu el Hasan Ali el Husejn	345/956	el Fustat (Kajro)	Historia
el Reffa el Serij, Ibn Ahmed el Kindi el Mevsili	pas 366/976	Alepo, Bagdad	Edeb
el Serraxh, Ebu Nasr Abdullah Ibn Ali Ibn Muhammed Ibn Jahja Ta'us el Fukara	378/988	Tus	Sufizmi, sema'
el Sulemi, Ebu Abd el Rahman Muhammed Ibn Husejn el Azdi el Nejsaburi	412/1021	Nejsabur (Nishapur)	Sufizmi

EMRI	DATA E VDEKJES	VENDBANIMI KRYESOR I JETËS DHE VEPRËS PËRKATËSE	FUSHA(T) KRYESORE E VEPRËS
SHEKULLI I NJËMBËDHJETË			
el Gazali, Ebu Hamid Muhammed Ibn Muhammed el Tusi	505/111	Tus, Bagdad	Shkencat religjioze
el Gazali, Mexhd el Din Ahmed Ibn Muhammed el Tusi	520/1121	Tus, Bagdad	Ligjshmëria e sema'-s
el Hasan, Ibn Ahmed Ibn 'Ali el Katib	shek. i 11-të	Siri Veriore	Teoria e muzikës
el Husri, Ebu Ishak Ibrahim Ibn Ali Ibn Temim el Kejrevani	413/1022	Mensurijjeh, afër Kejrevanit	Edeb
Ibn el Kejserani, Ebu el Fadl Muhammed Ibn Tahir Ali Ibn Ahmed	507/1113	Bagdad	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Sida, Ebu el Hasan Ali Ibn Ismail	458/1066	Denia (Spanjë)	Fjalor
Ibn Sina, Ebu Ali el Husejn Ibn Abdullah	428/1037	Buhara	Enciklopedi
Ibn Zejleh, Ebu Mensur el Husejn Ibn Muhammed Ibn Umer	440/1048	Isfahan, Buhara	Teoria e muzikës
El Kushejri, Ebu el Kasim Abd el Kerim Ibn Havazin	465/1074	Bagdad, Nejsabur	Sufizmi
El Ragib el Isfahani, Ebu el Kasim el Husejn Ibn Muhammed Ibn el Mufeddal	502/1108	nuk dihet	Edeb
El Tabari, Ebu el Tajjib Tahir Ibn Abdullah Ibn Tahir	450/1058	Bagdad, Nejsabur	Ligjshmëria e sema'-s
SHEKULLI I DYMBËDHJETË			
Ibn Ebi el Salt, Umejeh Ibn Abd el Aziz	529/1134	Denia (Spanjë), Kajro	Teoria e muzikës
Ibn Baxheh, Ebu Bekr Muhammed Ibn Jahja Ibn el Sa'igh el Endelusi	533/1139	Zaragosa, Sevilje	Akusitikë
Ibn el Xhevzi, Abd el Rahman Ibn Ali Ibn Muhammed Ebu el Ferexh	597/1200	Bagdad	Religjion, edeb
Ibn Kudameh, Muvafak el Din Ebu Muhammed Abdullah Ibn Ahmed Ibn Muhammed	620/1223	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Sena el Mulk, Hibatullah Ibn Xha'fer	608/1211	Egjipt	Përmbledhje këngësh
el Razi, Fahr el Din Ebu Abdullah Muhammed Ibn Umer Ibn el Husejn	606/1209	Rej, Havarizm, Herat	Enciklopedi
el Suhreverdi, Dija el Din Ebu Nexhib Abd el Kahir	563/1168	Bagdad	Sufizmi
el Turtushi, Ibn Ebi Rendekeh Ebu Bekr Muhammed Ibn el Velid Ibn Muhammed	520/1126 ose 525/1131	Aleksandri	Ligjshmëria e sema'-s
el Zemahsheri, Ebu el Kasim Mahmud Ibn Umer	538/1144	Havarizm	Etikë
SHEKULLI I TREMBËDHJETË			
el Firkah, Abd el Rahman Ibn Ibrahim	691/1291	Siri	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Ebi Usejbi'eh, Muvafak el Din Ebu el Abbas Ahmed Ibn el Kasim Ibn Halifeh Ibn Junus el Hazrexh	668/1270	Damask, Kajro, Sarhed	Fjalor bibliografik
Ibn el 'Arabi, Muhji el Din Abdullah Muhammed Ibn Ali Ibn Muhammed	638/1240	Sevilje, Damask	Sufizmi

EMRI	DATA E VDEKJES	VENDBANIMI KRYESOR I JETËS DHE VEPRËS PËRKATËSE	FUSHA(T) KRYESORE E VEPRËS
Ibn Hallikan, Ahmed Ibn Muhammed Ibn Ibrahim Ebu el Abbas Shems el Din el Bermeki	681/1282	Damask, Kajro	Fjalor bibliografik
Ibn el Kifti, Xhemal el Din Ebu el Hasan Ali Ibn Jusuf Ibn Ibrahim	646/1248	Alepo	Fjalor bibliografik
Ibn el Uhuveh, Dija el Din Muhammed Ibn Muhammed Ibn Ahmed	729/1329	Egjipt	Jurisprudenca
el Makdisi, Ibn Ganim Izz el Din Abd el Selam Ibn Ahmed Ibn Ganim	678/1279	Kajro	Sufizmi
el Nevevi, Muhji el Din Ebu Zekerija Jahja Ibn Sheref	676/1277	Nava, jugu i Damaskut	Mësime fetare
Safi el Din Abd el Mu'min Ibn Jusuf Ibn Fahir el Urmevi	693/1294	Bagdad	Teoria e muzikës
el Sakizi, Muhammed Ibn Jusuf el Halebi	693/1294	ndoshta Siria	Sufizmi
el Sarhadi, Taxh el Din Muhammed Ibn Abid Ibn el Husejn el Temimi	674/1275	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
el Shirazi, Kutb el Din Mahmud Ibn Mes'ud Ibn Muslih	710/1311	Shiraz	Fjalori i shkencave
el Suhraverdi, Shihab el Din Ebu Hafs Umer	632/1234	Bagdad	Sufizmi
el Tusi, Nesir el Din Ebu Xha'fer Muhammed Ibn Muhammed Ibn el Hasan	672/1274	Merageh, Bagdad	Teoria e muzikës
Jakut el Rumi Shihab el Din Ebu Abdullah Ja'kub Ibn Abdullah el Hamevi	626/1229	Alepo, Bagdad	Fjalori bibliografik
SHEKULLI I KATËRMBËDHJETË			
el Adfuvi, Xha'fer Ibn The'leb Ibn Xha'fer	748/1347	Kajro	Ligjshmëria e sema'-s
el Bistami, Bedr el Din Muhammed Ibn Ahmed Ibn el Shejkh Muhammed el Halebi	807/1404	Alepo	Ligjshmëria e sema'-s
el Demiri, Muhammed Ibn Musa Ibn Isa Kemal el Din	808/1405	Kajro	Edeb
el Dhehebi, Shems el Din Ebu Abdullah Muhammed Uthman Ibn Kejmaz Ibn Abdullah	748/1348 ose 753/1352	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
el Dhehebi, Shems el Din el Sajdavi	shek. i 14-të	Siri	Teoria e muzikës
el Hisni, Teki el Din Ebu Bekr Ibn Muhammed Ibn Abd el Mu'min	829/1426	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Ebi Hexhala, Ebu el Abbas Ahmed Ibn Jahja Shihab el Din el Tilimsani	776/1375	Kajro	Antologjia e poezisë
Ibn el Ekfani, Ebu Abdullah Shems el Din Muhammed Ibn Ibrahim Ibn Sa'id el Sinxhari	749/1348	Kajro	Enciklopedia e shkencave
Ibn el 'Attar, Ebu el Hasan Ali Ibn Ibrahim Ibn Davud	724/1324	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Batuta, Shems el Din Abdullah Ibn Muhammed Ibn Ibrahim Ibn Jusuf el Levati el Tanxhi	770/1368ose 779/1377	Fas	Udhëtimi

EMRI	DATA E VDEKJES	VENDBANIMI KRYESOR I JETËS DHE VEPRËS PËRKATËSE	FUSHA(T) KRYESORE E VEPRËS
Ibn Batuta, Shems el Din Abdullah Ibn Muhammed Ibn Ibrahim Ibn Jusuf el Levati el Tanxhi	770/1368ose 779/1377	Fas	Udhëtimi
Ibn el Haxh, Ebu Abdullah Muhammed el Abdari el Fasi	737/1336	Fas	Jurisprudenca
Ibn Xhema'eh, Burhan el Din Ebu Is'hak Ibrahim Ibn Abd el Rahim	790/1388	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Haldun, Veli el Din Abd el Rahman Ibn Muhammed Ibn Ebi Bekr Muhammed Ibn el Hasan	808/1406	Fas, Granada, Tunis, Kajro	Filozofia e historisë
Ibn el Hatib, Lisan el Din Ebu Abdullah Ibn Sa'id Ibn Ali Ibn Ahmed	776/1374	Fas, Granada	Teoria e muzikës
Ibn el Mukri, Siraxh el Din Ismail Ibn Ebu Bekr	837/1433	Te'izz, Zebid (Jemen)	Poezia
Ibn Rexheb, Zejn el Din Ebu el Ferexh Abd el Rahman Ibn Ahmed	795/1392	Damask, Bagdad	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Tejmijjeh, Teki el Din Ahmed	728/1328	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
el Irbili, Shems el Din Muhammed Ibn Ali Ibn Ahmed el Hatib	729/1329	Mevsil	Teoria e muzikës në formë poetike
el Xhevzijeh, Shems el Din Ebu Bekr Muhammed Ibn Ebu Bekr el Zer'i Ibn Kajjim	751/1350	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
el Xhili apo el Kilani, Abd el Kerim Kutb el Din Ibn Ibrahim	832/1428	Aden, Zebid (Jemen)	Sufizmi
el Xhurxhani, Ali Ibn Muhammed	816/1413	Shiraz	Fjalori i termave shkencorë
el Merdini, Abdullah Ibn Halil Ibn Jusuf Xhemal el Din el Kahiri	809/1406	Damask	Teoria e muzikës në formën e poezisë dhe të prozës
el Nuvejri, Shihab el Din Ahmed Ibn Abd el Vehab el Bekri el Kindi el Shafi'i	732/1332	Tripoli, Kajro	Enciklopedia
el Umeri, Ibn Fadl Allah Shihab el Din Ahmed	749/1349	Damask	Gjeografia, manuali administrativ
SHEKULLI I PESËMBËDHJETË			
el Axhemi, Shihab el Din	pas 900/1494	nuk dihet	Teoria e muzikës
el Hamevi, Uvejs	901/1496	Tripoli	Antologjia e poezisë
el Haskefi, Muzafer Ibn el Husejn Ibn el Muzafer	shek. i 15-të	nuk dihet	Teoria e muzikës
Ibn Gajbi, Abd el Kadir el Hafiz el Meragi	839/1435	Bagdad, Samarkandë, Tebriz, Herat	Teoria e muzikës
Ibn Hixhxheh, Ebu el Bekr Teki el Din el Hemevi el Azrari	836/1435	Kajro	Edeb
Ibn el Xhezeri, Shems el Din Ebu el Hajr Muhammed Ibn Muhammed Ibn Ali Ibn Jusuf	833/1429	Damask, Shiraz	Texhvid el Kur'an
Ibn el Hatib, Muhji el Din Muhammed Kasim Ibn Ja'kub	940/1533	Stamboll	Edeb
Ibn Tagri Birdi, Ebu el Mehasin Xhemal el Din Jusuf	874/1470	Kajro	Historia
Ibn Zegdun, Xhemal el Din Ebu el Mevahib Ibn Ahmed Ibn Muhammed el Tunisi el Vefa'i el Shadhili	882/1477	Tunis, Kajro	Ligjshmëria e sema'-s

EMRI	DATA E VDEKJES	VENDBANIMI KRYESOR I JETËS DHE VEPRËS PËRKATËSE	FUSHA(T) KRYESORE E VEPRËS
el Ibshihi ose Ebshihi, Baha el Din Ebu el Feth Muhammed Ibn Ahmed Ibn Mensur	pas 850/1446	Mehalleh el Kubra, Kajro	Antologjia e edeb-it
el Ladhiki, Muhammed Ibn el Hamid	shek.900/1495	Stamboll	Teoria e muzikës
el Mekdisi, Ebu Hamid Ibn Muhammed	893/1488	nuk dihet	Antologjia e sema'-s
el Shirvani, Mevlana Fet'h Allah el Mu'min	shek. i 15-të	ndoshta Stambolli	Teoria e muzikës
el Sujuti, Ebu el Fadl Abd el Rahman Ibn Ebu Bekr Ibn Muhammed Xhelal el Din	99/1505	Kajro	Enciklopedia e historisë dhe shkencat kur'anore
SHEKULLI I GJASHTËMBËDHJETË			
el Adili, Bedr el Din Ebu Umer Muhammed Ibn Umer Ibn Ahmed	970/1562	Egjipt	Çështjet fetare
el Entaki, Davud Ibn Umer el Darir	1008/1599	Antiok, Damask, Kajro, Mekë	Vepra të mjekësisë
el Burhanpuri, Shejkh Muhammed Isa Sindhi	shek. i 16-të	Indi	Ligjshmëria e sema'-s
el Hamevi, Alvan Ali Ibn Atijjeh Ibn Hasan Ibn Muhammed el Haddad	936/1527	Hamah (Siri)	Jurisprudenca
el Hejthemi, Ebu el Abbas Ahmed Ibn Muhammed Ibn Ali Ibn Haxher	974/1567	Kajro, Mekë	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Kemal ose Kemal – Pasha – Zadeh, Shems el Din Ahmed Ibn Sulejman	941/1535	Adrianopojë, Stamboll	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn el Kejjal, Shems el Din Ebu el Berekat Muhammed Ibn Ahmed Ibn Muhammed el Shafi'i	938/1532	Damask	Tertil/ Texhvid el Kur'an
Ibn Tulun, Shems el Din Muhammed Ibn Ali Ibn Ahmed el Salihi	953/1546	Damask	Enciklopedia e arteve dhe shkencave
Xhemal el Din, Hasan Ibn Ahmed	shek. i 16-të	nuk dihet	Teoria e muzikës
el Kizavani, Ali Ibn Ahmed Ibn Muhammed el Hamevi el Shadhili	955/1548	Hamah (Siri)	Sufizëm
el Muksiri, 'Afif el Din Abd el Selam Ibn Shejh el Islam Vaxhih el Din Abd el Rahman Ibn Abd el Kerim Ibn Zijad	973/1565	Zebid (Jemen)	Sufizmi
el Mutteki el Hindi, 'Ali Ibn Hisham el Din Abd el Melik Ibn Kadi Khan	975/1567	Burhanpur (India), Multan, Mekë	Përmbledhje fjalësh të urta
el Kari', Ali Ibn Sultan Muhammed el Herevi	1014/1605	Mekë	Ligjshmëria e sema'-s dhe ghina-s
el Shami, Umer Muhammed Ibn Ivad	993/1585	Buhara	Jurisprudenca
Shems el Din Ibn Hamid el Shafi'i	shek. i 16-të	Siri	Jurisprudenca
el Sigetvari, Ali Ibn Mustafa Ala el Din el Bosnevi	1007/1598	Bosnjë	Enciklopedia e shkencëtarëve
Tashkopruzade, Ahmed Ibn Mustafa Ibn Halil	968/1561	Stamboll	Enciklopedia e shkencë-tarëve, shkencat kur'anore
SHEKULLI I SHTATËMBËDHJETË			
el Enkerevi apo el Enkirevi, el Shejh Isma'il Ibn Muhammed el Mevlevi	1042/1636	Galata (Turqi)	Ligjshmëria e sema'-s
el Dilusi, Mevla Xhihad el Din	shek. i 17-të	Samarkand	Teoria e muzikës në formë poetike

EMRI	DATA E VDEKJES	VENDBANIMI KRYESOR I JETËS DHE VEPRËS PËRKATËSE	FUSHA(T) KRYESORE E VEPRËS
el Fasi, Abd el Rahman Ibn Abd El Kadir	1096/1685	Fas	Teoria e muzikës në formë poetike
Haxhi Halifeh, Mustafa Ibn Abdullah	1067/1657	Stamboll	Bibliografia
el Husri el Husejni, Nasri Ibn Ahmed	1085/1674	Damask	Ligjshmëria e sema'-s
Ibn Bistam, Muhammed el Kheshshabi Vani Efendi Vankuli	ndoshta 1069/1685	nuk dihet	Jurisprudenca
el Mekki, Ali Ibn Muhammed	shek.17-të–18-të	nuk dihet	Antologjia
el Mekerri, Ebu el Abbas Ahmed Ibn Muhammed Ibn Ahmed Jahja el Tilimsani	1041/1632	Fas, Kajro	Historia e letërsisë
el Nabulusi, Abd el Gani Ibn Ismail	1143/1731	Damask	Ligjshmëria e sema'-s dhe Sufizmi
el Rumi, Ahmed Ibn Abd Kahir	1041/1631	nuk dihet	Sufizmi
el Seharanpuri, Ismetullah Ibn Azam Ibn Abd el Resul	1089/1678	Indi	Ligjshmëria e sema'-s
el Shirvani Mullazadeh, Muhammed Amin Ibn Sadr Amin	1036/1628	Turqi	Ligjshmëria e sema'-s
el Uskudari, Aziz Mahmud Ibn Fadlullah el Huda'i	1038/1628	Turqi	Ligjshmëria e sema'-s
SHEKULLI I TETËMBËDHJETË			
el Attar, Muhammed Ibn Husejn	1243/1828	Damask	Teoria e muzikës
el Dikdikxhi, Abd el Vehab	1189/1775	Damask, Stamboll	Ligjshmëria e sema'-s
el Ha'ik, Ibn Ahmed	shek. i 18-të	Titvan (Tetouan)	Teoria e muzikës
el Kabisi, Husejn Ibn el Shejh Ahmed	fundi i shek. 18-të	ndoshta Tunizia	Teoria e muzikës në formë poetike
Kalim Allah, Ibn Nur Allah Ibn Ahmed	1142/1729	Delhi	Sufizmi
el Muslim el Rifa'i Ibn Abd el Rahman	1142/1712	ndoshta Mevsil	Teoria e muzikës
el Rempuri, Selam Allah Ibn Shejk el Islam	1229/1814 ose 1203/1788	Indi	Ligjshmëria e sema'-s
el Talifati, Muhammed Ibn Muhammed el Magribi el Ez'heri	1191/1777	ndoshta Jerusalem	Ligjshmëria e sema'-s
SHEKULLI I NËNTËMBËDHJETË			
el Bulaki, Mustafa Ibn Ramadan Ibn Abd el Kerim el Burullusi	1263/1847	Kajro	Ligjshmëri e instrumenteve dhe këngës
el Damuni, Muhammed Ibn Muhammed	1215/1800	Egjipt	Ligjshmëria e sema'-s
Meshakeh, Miha'il Ibn Xhirxhis Ibn Ibrahim Ibn Xhirxhis Ibn Jusuf Betreki	1305/1888	Damask	Teoria e muzikës
Shihab el Din, Muhammed Ibn Isma'il el Hixhazi	1274/1857	Kajro	Teoria e muzikës
Sulejman Ibn Muhammed Ibn Abdullah Ibn Isma'il Ebu el Rabi' el Sherif el Alevi, sulltan i Marokut	1238/1822	Maroko	Ligjshmëria e sema'-s

-Azia Qendrore dhe Nënkontinentit indian, *ilahi*, *nefes* dhe *sugul* të Turqisë, *muveshsheh dini* i Mashrikut, *neshid* i Azisë juglindore (Ilus. 23.10), *vek'e eddini* i Hausas dhe kështu me radhë. Këto janë kompozime ritmike, të cilat zakonisht ekzekutohen nga grupe ekzekutuesish djem dhe/apo vajza që këndojnë njëzëri, pra, në një linjë të vetme melodike të ekzekutuar njëkohësisht nga të gjithë zërat. Shoqërimi instrumental mund të përfshihet, ose jo. Lirikat shpesh janë në gjuhën arabe, por gjithashtu përdoren edhe gjuhët rajonale të botës muslimane. Në disa raste, përmbajtja e fjalëve është një përzierje e arabishtes me gjuhët vendëse. Pavarësisht nga baza e tyre ritmike dhe përdorimi i mundshëm i instrumenteve (dy veçori që shmangen gjatë *kira'etit*), ato dëshmojnë shumë nga karakteristikat e këndimit kur'anor.

Në përgjithësi ato që zbulojnë akoma më pak vazhdimësi me përmbajtjen kur'anore, formën, dhe stilin e ekzekutimit, janë këngët solo apo korale me tema shekullare dhe kompozimet instrumentale të nivelit të pestë. Aty ku zhanret tregojnë midis tyre një nivel të lartë të përputhshmërisë, ato janë influencuar pa dyshim nga Kur'ani dhe nga stilet muzikore të përçuara nga udhëtarët, emigrantët dhe shtegtarët muslimanë. Elemente të tjera të përfshira në këtë kategori tregojnë se janë të determinuara më dukshëm nga kulturat e huaja apo paraislame.[16] Shkalla e përputhshmërisë së tyre me karakteristikat thelbësore ka determinuar ose tolerimin e tyre ose mospranimin e tyre si zbavitje dhe shprehje estetike. Shoqërimi me aktivitete të dënueshme, të tilla si përdorimi i alkoolit dhe drogave, dhe përzierja e llojllojshme e gjinive është arsyeja tjetër për dënimin e zhanreve të caktuara që i përkasin këtij niveli dhe për të qenët e tyre të kënaqur vetëm me një ndjenjë faji dhe shfajësimi, si nga ana e ekzekutuesve, ashtu edhe nga ana e dëgjuesve.[17]

Këto nivele koncentrike të konformizmit në rënie janë të aplikueshme në të gjitha rajonet e botës muslimane. Sidoqoftë, në të gjitha rajonet dhe zonat, shkalla më e lartë e përputhshmërisë ekziston në shembujt e këndimit kur'anor. Ndonëse ekziston një tendencë drejt shmangies në rritje, pasi një zhanër del jashtë nga niveli 1, ky faktor nuk është i njëjtë në të gjitha pjesët e botës muslimane. Në disa rajone, shmangia nga karakteristikat thelbësore takohet rrallë madje edhe në muzikën e nivelit të pestë, ndërsa në rajone të tjera, ajo mund të jetë e dukshme në veçoritë e një niveli apo të niveleve të brendshme. Me qëllim që ta kuptojmë më mirë këtë tipar të kulturës *savti* islame, bota muslimane është ndarë në tri zona *hendesetu's-savt*, që

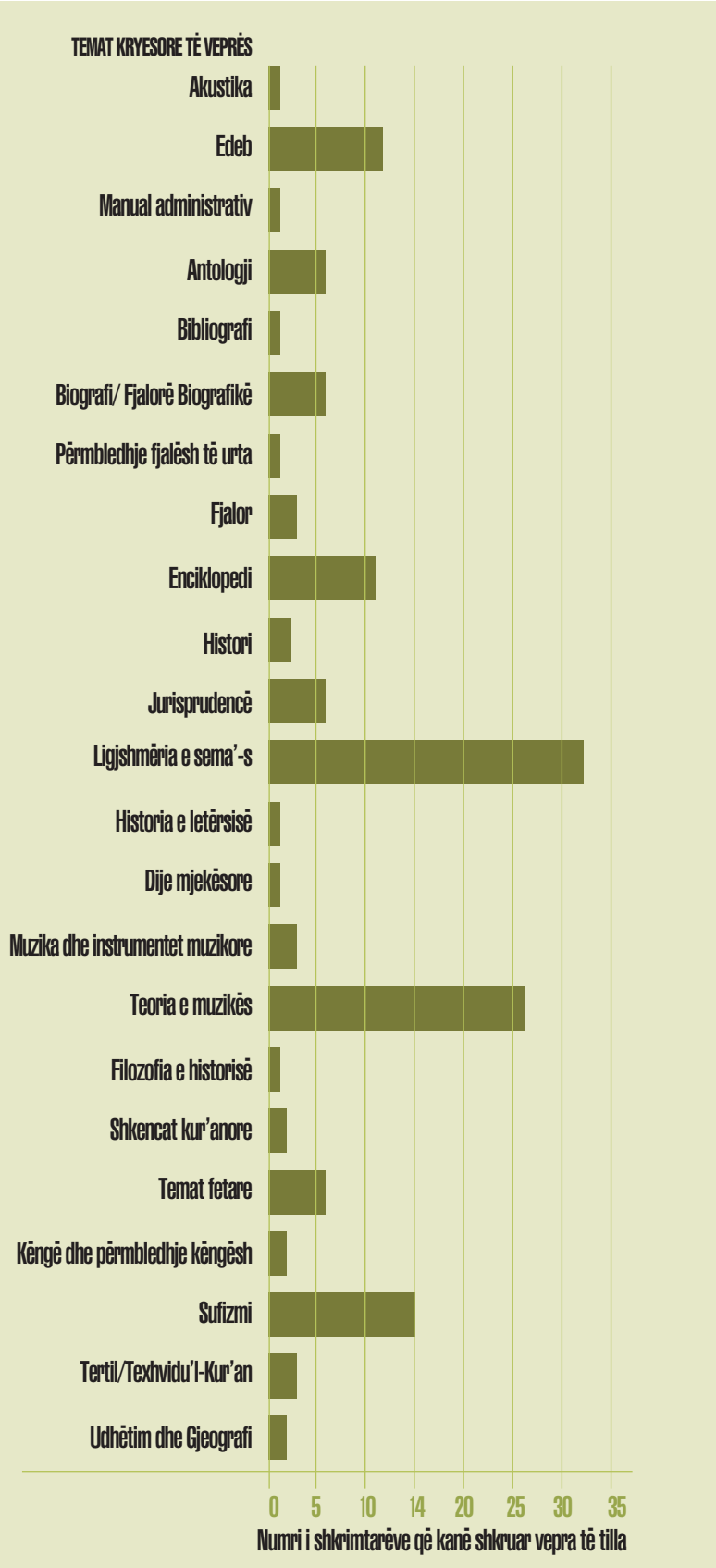


Figura 23.3 Llojet e literaturës që përfshijnë materialet mbi Hendesetu's-Savt



Foto 23.7 Bosnjë dhe Hercegovinë, grupi i ilahive nga Mostari.

përfaqësojnë shkallë të ndryshme të konformizmit që zhanret e artit të tingullit tregojnë me prototipin kur'anor (Figura 23.3). Pavarësisht nga rreptësia e dukshme e vijave kufizuese, ndarjet e tilla të këtyre zonave nuk duhet të kuptohen se ekzistojnë me kufij të prerë. Në vend të kësaj, një zonë shkrihet me tjetrën pa perimetra të përcaktuar qartë. As ndarja nuk nënkupton një identitet të praktikës së ekzekutimit brenda nënrajoneve përbërëse të çdo zone. Përkundrazi, ndonëse çdo zonë mund të dëshmojë konformizëm të dukshëm me zhanret e niveleve të sipërme/të brendshme të figurës 23.1, ajo mund të shfaqë mospajtim domethënës me llojet e ekzekutimit të nivelit 5.

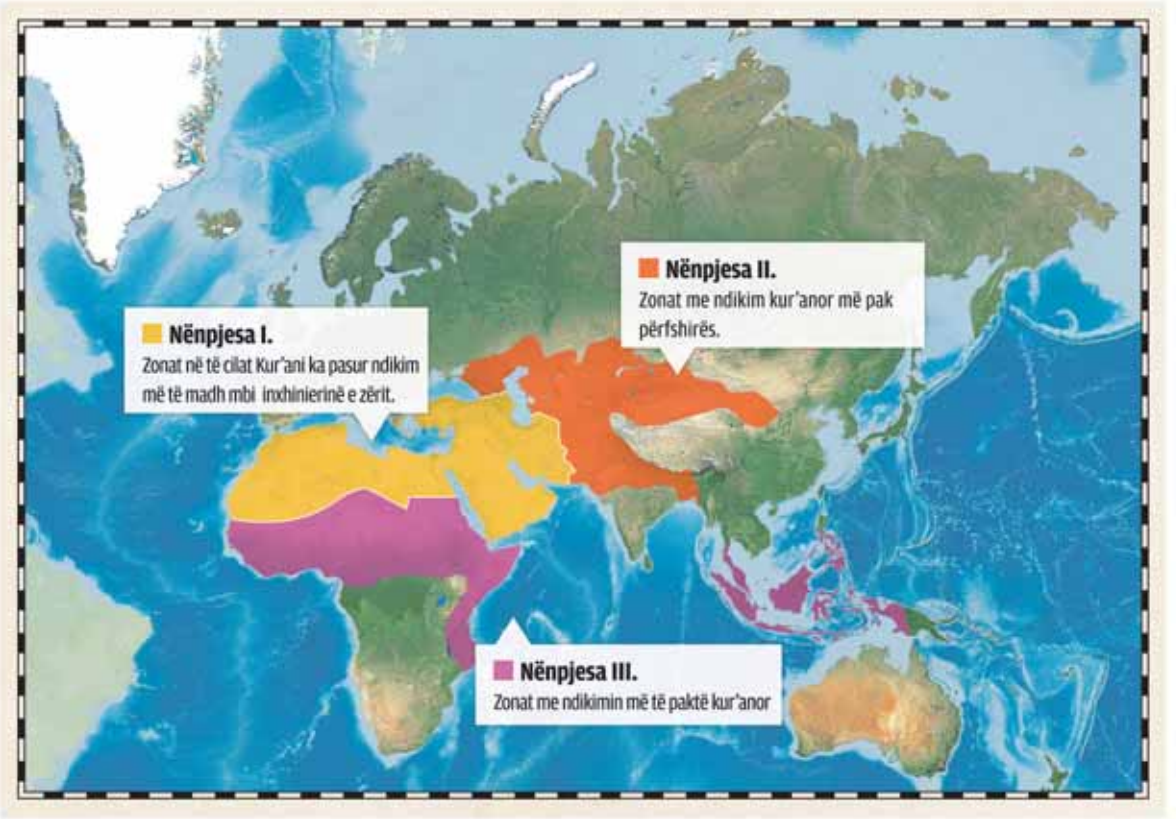
Mospërputhjet e tilla në zbatueshmërinë dhe influencën e modelit kur'anor kushtëzohen kryesisht nga katër faktorë. Këta janë: (1) aërsia me djepin e religjionit dhe kulturës së Lindjes së Mesme; (2) shkalla e përshtatjes së bazës kulturore paraislame; (3) zgjatja e procesit të islamizimit; dhe (4) intensiteti i prezencës islame në rajon.[18] Tri zonat *hendesetu's-savt* të botës muslimane, të paraqitura në figurën 23.3, tregojnë shkallët e ndryshme të përshtatjes dhe mospërshtatjes me gjashtë karakteristikat thelbësore të shprehjes estetike në kulturën islame. Gjeografikisht, nënrajonet përbërëse brenda secilës prej zonave janë nganjëherë fqinje, ndonëse jo gjithmonë. Ato pjesë të një nënndarjeje që janë më shumë të shkëputura, sigurisht, ndryshojnë më tepër nga njëra-tjetra sesa rajonet fqinje.

Nënndarja i përfshin në vija të përgjithshme Meshrikun, Magribin, Turqinë dhe Iranin. Kjo është zona që tregon njëjtësinë më të madhe me karakteristikat thelbësore kur'anore. Ppërputhshmëria e saj është për shkak të arsyeve që vijojnë. Së pari, kjo nënndarje përfshin ato pjesë të botës muslimane që janë në fqinjësinë më të afërt me djepin e Islamit. Së dyti, baza kulturore paraislame e këtyre rajoneve ishte më e përputhshme me shtresën e mëvonshme islame. Me përjashtim të Turqisë, këto rajone kanë marrë pjesë në një kompleks popujsh dhe kulturash më të madh semitik, për mijëvjeçarë përpara ardhjes së Islamit. Si rrjedhim, ato patën shumë gjëra të përbashkëta me kulturën që u zhvillua nën flamurin e Islamit. Këta popuj ishin tashmë të përgatitur nga ana estetike dhe muzikore për procesin e islamizimit. Ata ishin tashmë të aftë për t'u nxitur nga ato karakteristika estetike dhe muzikore që duhej të përkraheshin gjatë periudhës islame. Meqë karakteristikat muzikore, ashtu si veçoritë e tjera kulturore, veprojnë me lehtësinë më të madhe aty ku ekzistojnë më shumë marrëdhënie, konformizmi me karakteristikat thelbësore ka qenë i dukshëm në zonën I. Së treti, kjo zonë përfshin ato vende që kanë një kohë më të gjatë në Islam, mbasi në këtë zonë numri më i madh i popullsisë e përqafoi religjionin që gjatë shekullit të parë pas shfaqjes së Islamit. Së katërti, në këtë zonë përqindja më e madhe e njerëzve u bënë pasues të fesë, duke e përhapur kështu ndikimin kulturor në shoqëri.

Nëndarja II përfshin Azinë Qendrore dhe Nënkontinentin indian. Influenca paksa e zvogëluar e karakteristikave thelbësore në zhanret *hendesetu's-savt* e këtyre vendeve rezultoi nga arsyet që vijojnë. Së pari, këto rajone të botës muslimane janë gjeografikisht më larg sesa ato të nënndarjes I nga djepi i Lindjes së Mesme. Kjo e ka bërë ndërveprimin dhe influencën estetike më të vështirë. Së dyti, bazat kulturore paraislame mbi të cilat u desh të ndërtohej ideologjia islame ishin më të ndryshme në këtë zonë kur krahasohen me nënndarjen I. Së treti, influenca islame nuk është ndier aq gjatë në këtë zonë, për shkak të periudhës më të vonshme të konvertimit të këtij rajoni në përgjithësi. Së katërti, jomuslimanët përfaqësojnë numrin më të



Foto 23.8 Kor i një shkolle në Malajzi.



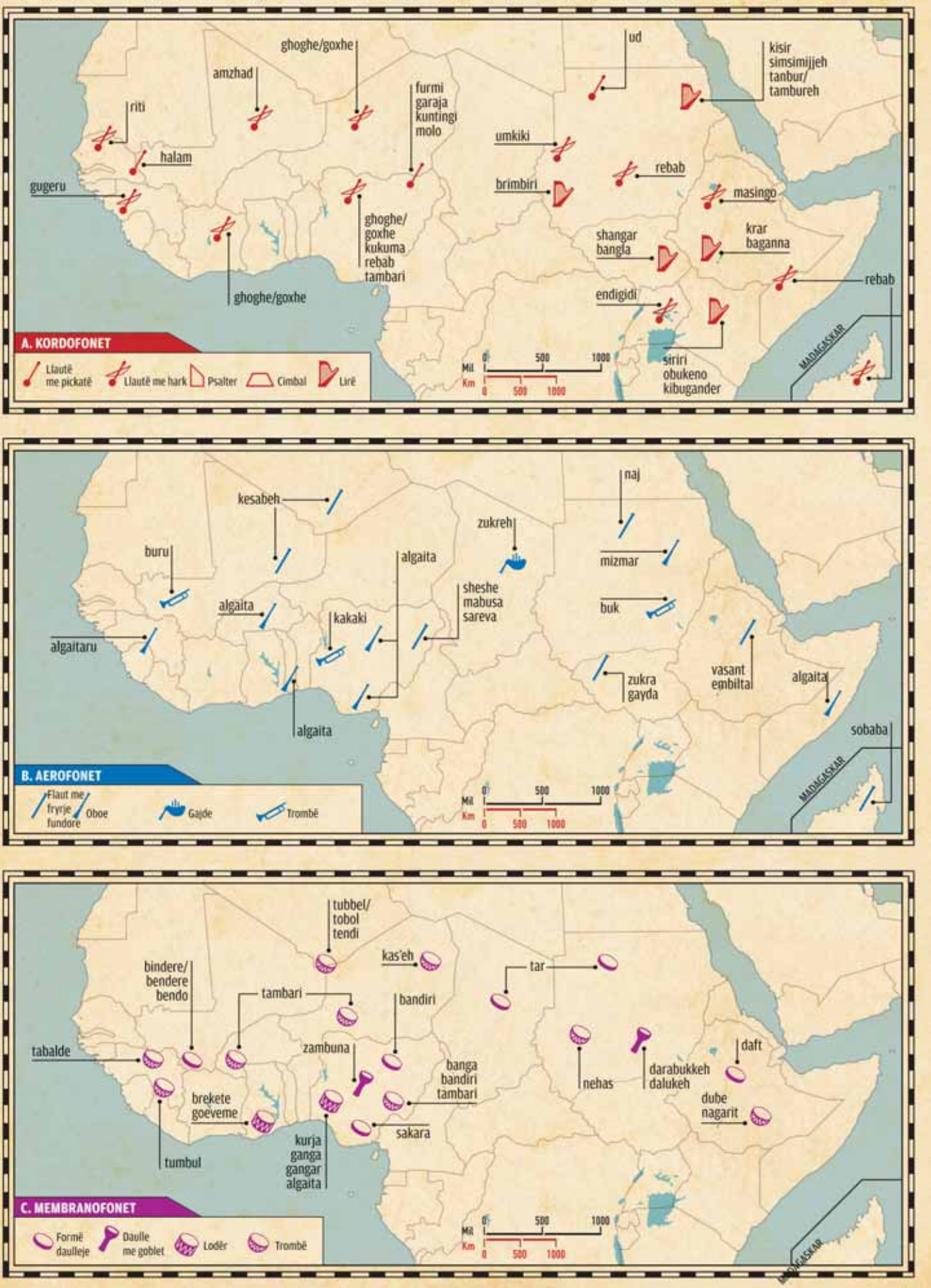
Harta 72. Inxhinieria e zërit: Nënpjesët e botës islame

madh në popullsinë e zonës. Meqë këta njerëz janë më pak të ndikuar nga procesi i islamizimit sesa muslimanët, prezenca estetike islame këtu është më pak intensive sesa në nënndarjen I. Për shkak të këtyre ndryshimeve të fqinjësisë, të traditave kulturore paraislame, të zgjatjes së islamizimit dhe intensitetit të prezencës islame, niveli i depërtimit të karakteristikave thelbësore që ilustrohen në këndimin kur'anor në zhanret e tjera të *hendesetu's-savtit* ka qenë paksa më i ulët në nënndarjen II sesa në nënndarjen I. Azia Qendrore dhe India Veriore kanë të përbashkëta shumë tradita muzikore me Meshrikun, Magribin, Turqinë dhe Iranin. Zhanret e *hendesetu's-savtit* afër qendrës së rrathëve koncentrikë (këndimi kur'anor, këndimet e tjera me karakter fetar, dhe improvizimet vokale dhe instrumentale) nuk shfaqin ndryshim të rëndësishëm në karakteristikat thelbësore nga nivelet e zhanreve të krahasueshme të nënndarjes I. Megjithatë, në zhanret në distancë më të madhe nga qendra, ekziston një influencë në rritje nga sfondi kulturor vendës dhe një determinim në rënie nga karakteristikat thelbësore, jo vetëm në numrin e zhanreve të ndikuara por edhe në dendurinë e influencave që dëshmohet në zhanre të ndryshme.

Nënndarja III përfshin rajonet e Afrikës së Mesme dhe të Lindjes së Largët, ku Islami është një forcë e rëndësishme fetaro-kulturore. Në këto rajone ekzistojnë ende dëshmi të fuqishme të karakteristikave thelbësore në zhanre të caktuara të artit muzikor, ndonëse variantet e ndryshme nga norma në vetë zhanret dhe përdorimi i tyre në kulturë janë më të spikatshme sesa në cilëndo nga dy zonat e tjera. Qoftë Afrika e Mesme apo Lindja e Largët, para së gjithash, janë rajone më larg nga origjinat gjeografike të Islamit. Së dyti, ato dëshmojnë shumë më te-



Foto 23.9 Një Kanun turk me 79 tone.



Harta 73. Instrumentet muzikore në Afrikën e Mesme

për faktorë mospajtimi midis Islamit dhe kulturave të tyre vendëse paraislame. Së treti, futja e Islamit në këto vende, në përgjithësi, ishte shumë më e vonshme sesa në dy zonat e tjera. Së katërti, ndonëse këto vende janë me një popullsi me shumicë muslimane, përqindjet e jomuslimanëve janë shumë më të mëdha sesa në secilën nga dy zonat e tjera. Indonezia është një përjashtim në këtë drejtim, mbasi popullsia e saj është 99 për qind muslimane. Sidoqoftë influenca e tre faktorëve të tjerë në shqyrtim – distanca gjeografike, kontrasti më i madh me bazën kulturore dhe konvertimi i mëvonshëm – e kundërpeshon popullsinë e paraqitur në këtë rast.

Pavarësisht nga faktorët që veprojnë kundër vazhdimësisë së karakteristikave thelbësore në nënndarjen III, zhanret e niveleve më të brendshme janë të lidhura ngushtë me karakteristikat thelbësore të nënndarjes I. Trashëgimitë e recitimit kur'anor janë identike. Për shembull, shumë *kari'* dhe *kari'eh* (fem.) të Azisë Juglindore shquhen dukshëm në garën e recituesve kur'anorë nga të gjitha rajonet e botës muslimane (Ilus.23.12, 23.13).[19] Këndimet kur'anore, improvizimet solo me ato instrumente që iu përshtaten karakteristikave thelbësore, këngët me tema serioze, dhe madje edhe disa shembuj të repertorit thjesht zbavitës, shpesh ilustrojnë fuqishëm karakteristikat thelbësore. Nga ana tjetër, elemente të tjera të traditës muzikore të nënndarjes III paraqesin shmangie radikale nga normat kur'anore. Muzika e *kulintangut* e Filipineve, e *gamelanit* e Indonezisë, apo muzika polifonike shumëritmike e Afrikës së Mesme paraqesin llojet e *hendesetu's-savtit* që janë të lidhura fuqishëm me traditat paraislame. Si pasojë, karakteristikat thelbësore islame shpesh janë injoruar apo kundërshtuar dhe janë ruajtur apo shtuar influenca të shumta të huaja që paraqesin shembuj të veçorive shumë kontrastuese. Duhet të ekzistojë



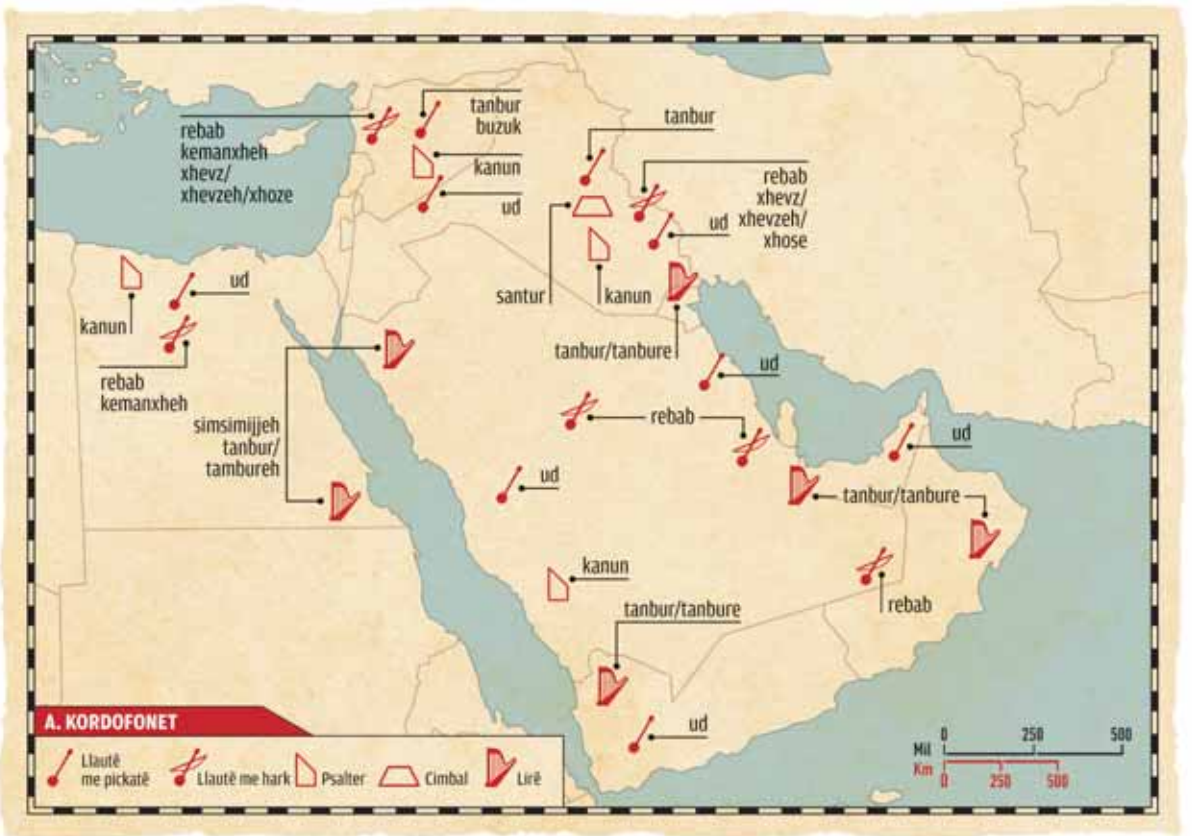
Foto 23.10 Kudumi, instrument që më tepër është përdorur në koret e mehterëve dhe në teqe.

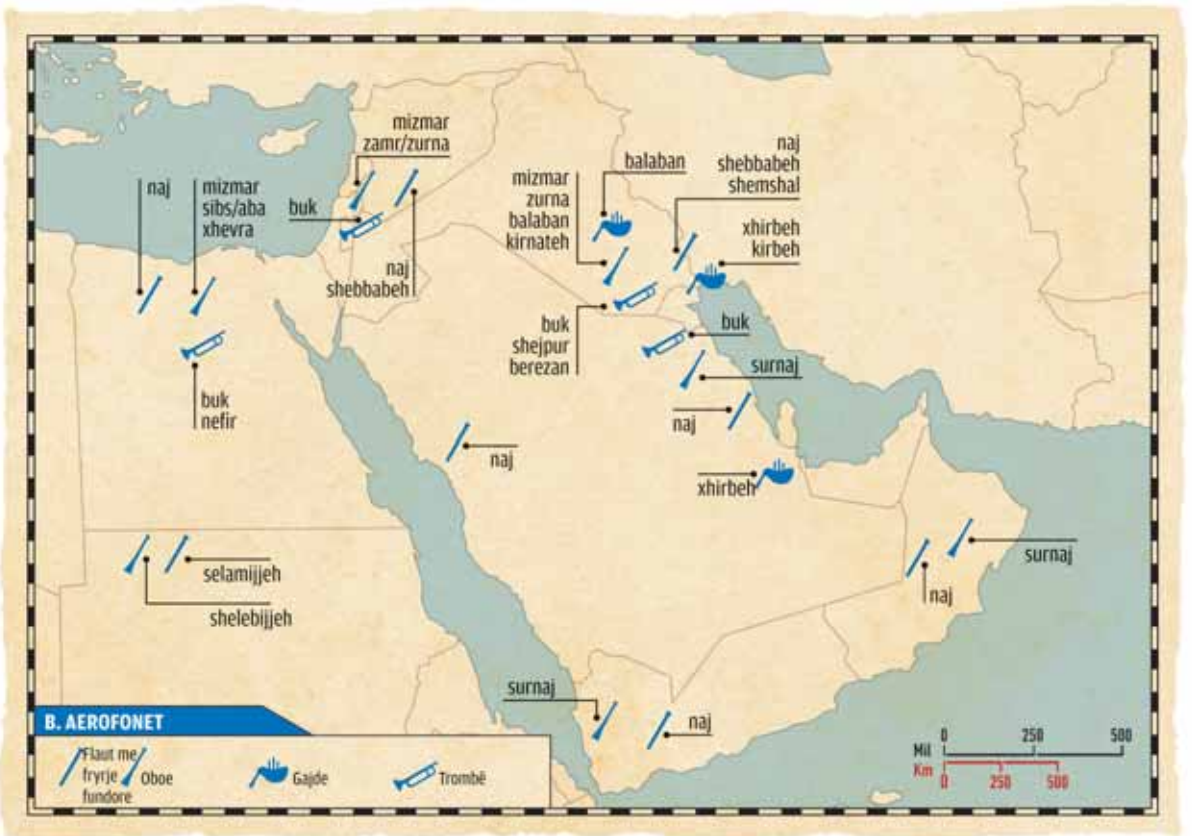
njëfarë mendimi, ndoshta i nënvetëdijshëm, i mungesës së raportit kulturor me identitetin e tyre musliman; mbasi indonezianët e arsyetojnë kështillueshmërinë e mbajtjes gjallë të traditës *gamelan*,[20] njerëzit e tyre të shquar bënë një lloj pendese në xhami për përdorimin e *gamelanit* gjatë muajit të agjërimit,[21] dhe muslimanët e Filipineve përmbahen nga interpretimi i *kulintangut* gjatë muajit të agjërimit, brenda xhamisë, gjatë riteve islame, apo gjatë ditëve të festave islame.[22]

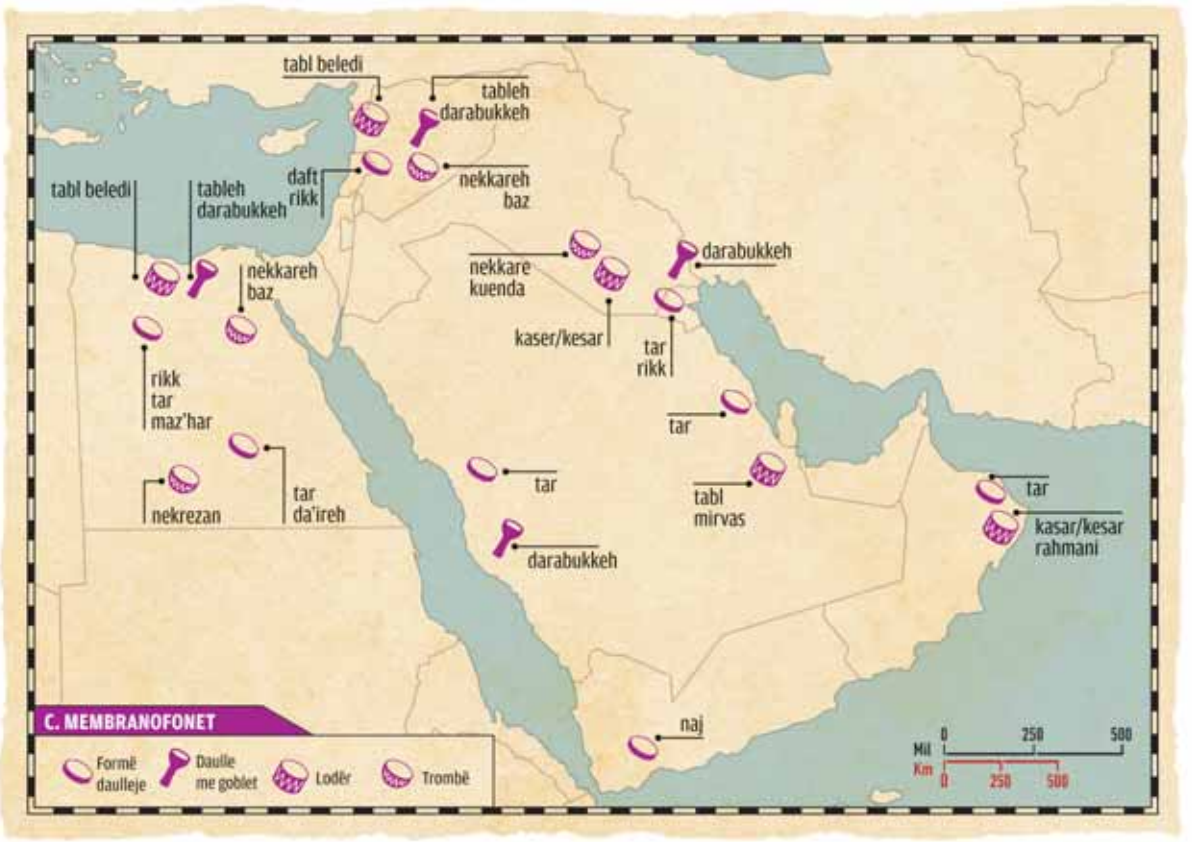
Gjithashtu, ne duhet të përmendim edhe rastet në të cilat individë të caktuar, formalisht muslimanë, marrin pjesë në rite dhe aktivitete që mbarten qartë nga besimet dhe praktikat religjioze paraislame dhe joislame. Është e kuptueshme se muzika që lidhet me doktrina dhe aktivitete të tilla shpesh shmanget nga karakteristikat thelbësore të kulturës islame. Si rrjedhim, si praktikat e tilla religjioze ashtu edhe shoqërimet e tyre muzikore, janë anakronike në ambientin islam dhe janë lënë jashtë nga ky prezantim. Nëse do të duhej që të përfshiheshin, ato do të zinin nivelin e një zhanri tjetër (një të gjashtë, që



Foto 23.11 Tupani, defi me zile dhe bendiri, instrumente me të goditur.


rebab
kemanxheh
xhevz/
xhevzeh/xhoze
tanbur
buzuk
kanun
ud
tanbur
rebab
xhevz/
xhevzeh/
xhose
ud
santur
kanun
kanun
ud
rebab
kemanxheh
simsimijjeh
tanbur/
tambureh
tanbur/tanbure
ud
rebab
ud
ud
tanbur/tanbure
kanun
rebab
tanbur/tanbure
ud
A. KORDOFONET
Llautë me pickatë
Llautë me hark
Psalter
Cimbal
Lirë
Mil
Km
0
250
500
0
250
500


mizmar
zamr/zurna
naj
mizmar
sibs/aba
xhevra
buk
naj
shebbabeh
balaban
naj
shebbabeh
shemshal
mizmar
zurna
balaban
kirnateh
xhirbeh
kirbeh
buk
shejpur
berezan
buk
surnaj
buk
nefir
naj
naj
xhirbeh
surnaj
naj
selamijjeh
shelebijjeh
surnaj
naj
B. AEROFONET
Flaut me fryrje fundore
Oboe
Gajde
Trombë
Mil
Km
0
250
500
0
250
500



Harta 74. Instrumentet muzikore në Mashrik **A)** Kordofonet **B)** Aerofonet **C)** Membranofonet

do të përfshinte zhanret që lidhen me ritet religjioze joislame) në një largësi më të madhe nga thelbi kur'anor i nivelit 1.*

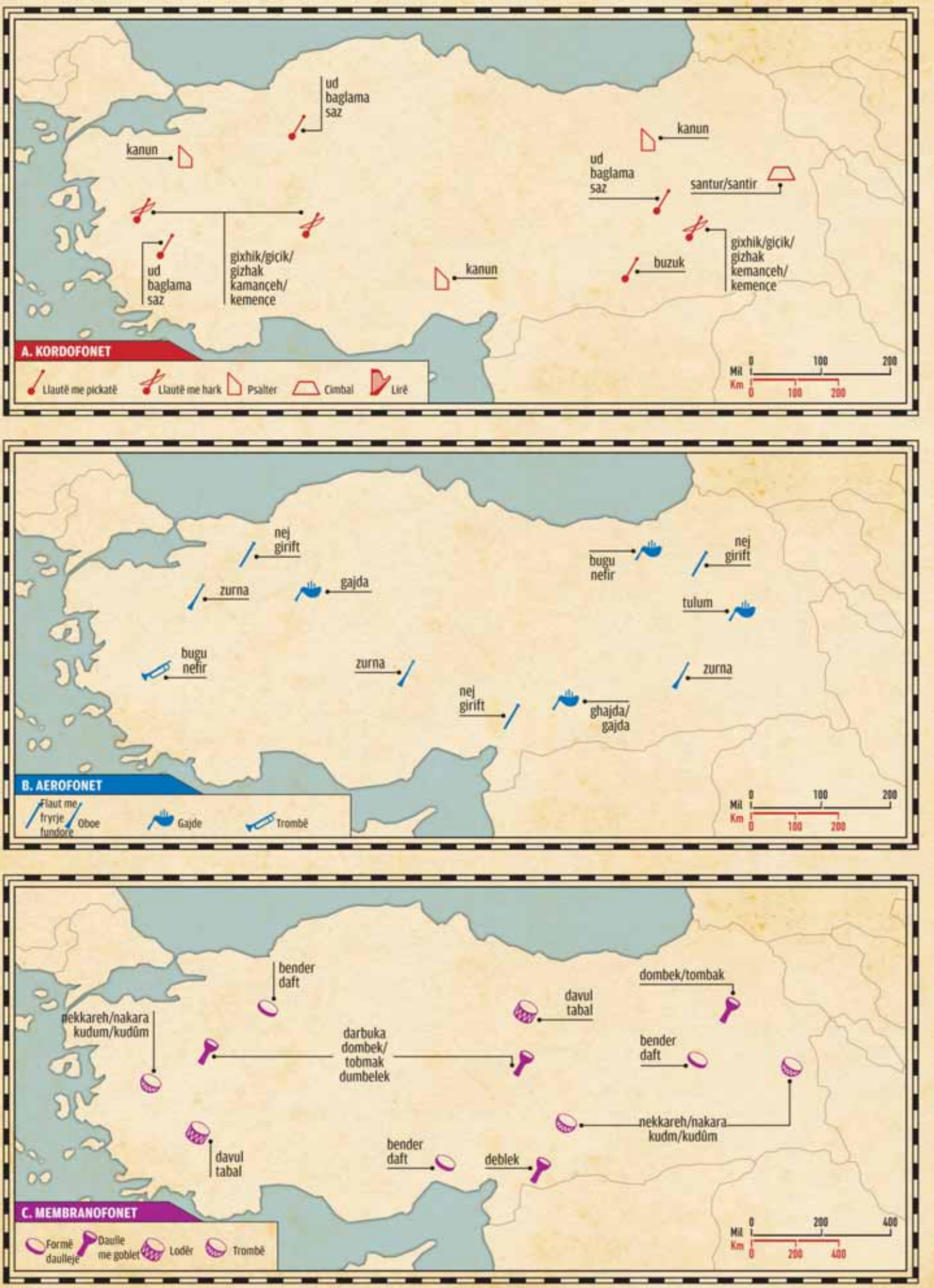
KARAKTERISTIKAT THELBËSORE TË MANIFESTUARA NË *HENDESEH ES-SAVT*

Në këtë pjesë ne do të përshkruajmë karakteristikat thelbësore të arteve islame, ashtu siç ato paraqiten në *hendesetu's-savt*. Siç do të bëhet shpejt e dukshme, elementet *savti* që e materializojnë këtë korrespodencë nuk janë domosdo ekskluzive për artin e tingullit të kulturës islame. Shumë prej tyre mund të gjenden si elemente të traditave të tjera kulturore, dhe ato nuk e kanë prejardhjen domosdo nga kultura islame. Shumë janë huazuar nga kulturat paraislame apo fqinje, kurdo që janë takuar elemente të pajtueshme. Por theksi i posaçëm dhe "përzierja" e karakteristikave është unike; ai spikat një përfshirje seleksionuese të elementeve të reja dhe të vjetra dhe asimilimin e këtyre të fundit brenda një kornize të determinuar nga ana kulturore. Kjo kornizë është stimuluar nga doktrina e *tevhidit* dhe nga figurizacioni i tij i parë dhe më kryesor, Kur'ani Fisnik.

Abstraksioni

Një karakteristikë kur'anore, që e ka determinuar shprehjen artistike në kulturën islame, është cilësia e saj abstrakte apo e joprogramuar. Meqë *tevhidi* na mëson se Zoti nuk mund të identifikohet me ndonjë objekt apo qenie në natyrë, ai nuk mund të shoqërohet, në pikëpamje muzikore, me tinguj që shkaktojnë ngjashmëri psikologjike apo kinestetike me qeniet, ngjarjet, objektet apo idetë brenda natyrës. Ne kemi diskutuar shumë aspekte të artit vizual që e ilustrojnë këtë karakteristikë. Tani do të shpjegojmë sesi cilësia abstrakte arrihet në kombinimin mjeshtëror të lartësive dhe zgjatjeve muzikore.

Elementet melodike dhe ritmike në artet e tingullit të kulturës muzikore nuk përdoren apo ndryshohen me qëllim që t'i përshtaten shpalosjes dramatike të ngjarjeve dhe ideve. Zhanret e *hendesh es-savtit* bëjnë pak apo aspak përpjekje për të qenë, në pikëpamje muzikore, imituese të krijesave të natyrës. Këto elemente nuk manipulohen për të krijuar gjendje të veçanta dhe të ndryshueshme. Tempi, volumi, stili, niveli i lartësisë, regjistri, solisti, apo grupi ekzekutues – të gjithë mund të ndryshojnë; por ndryshime të tilla rezultojnë më tepër nga kërkesat e strukturës estetike, sesa



Harta 75. Instrumentet muzikore në Turqi



Foto 23.12 Nejzen

nga përputhja me idetë ekstra-muzikore të natyrës implicite ose eksplicite. Një përmbajtje apo temë e saktë për një ekzekutim *hendesetu's-savt* është e rrallë. Ekzekutimet vokale, si edhe ato instrumentale emërohen dhe identifikohen nga stili i tyre melodik apo nga forma e hapjes së lirikave. Titujt përshkrues janë të rrallë madje edhe në ato nivele zhanresh që janë të larguara shumë nga thelbi qendror. Fjalë-tingujt me pak apo aspak domethënie, si edhe fjalët dhe frazat që nuk i përkasin tekstit, janë të shumta si shtime të jashtme madje edhe të brendshme në linjën vokale (shih figurën 23.5, vargu 4, 5&6). Meqë një aranzhim i tonalitetit nuk kufizohet në mënyrë të parevokueshme me një grup të vetëm fjalësh, melodi të ndryshme shpesh janë bashkuar me një poemë të vetme; dhe poema të ndryshme, me një melodi të vetme.

Abstraksioni është veçanërisht evident në këndimin kur'anor, ku nuk është i dukshëm asnjë ndryshim në mënyrë nga fillimi deri në fund të një recitimi të vetëm, as nga një recitim tek tjetri. Këndimet e tjera fetare, improvizimet vokale dhe instrumentale, madje edhe muzika e lehtë zbavitëse janë në përgjithësi të lira nga "pasqyrimi" i qartë muzikor apo simbolizimi i aspekteve jomuzikore. Nëse ndodh ndonjë, ai duhet të gjendet vetëm në nivelin më të jashtëm të zhanreve, në largësinë më të madhe nga prototipi kur'anor dhe nga pranueshmëria kulturore.

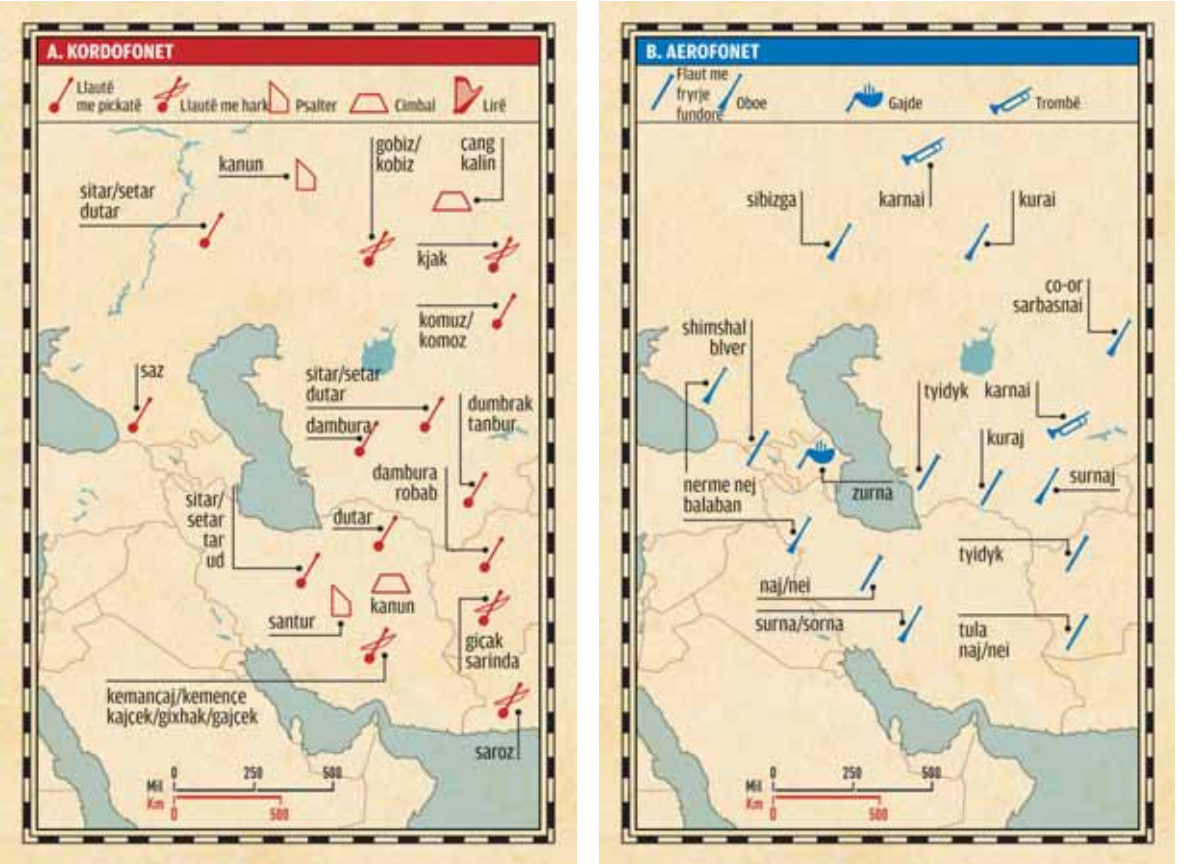
Pavarësisht nga forma (vokale apo instrumentale), apo nga konteksti (për rastet fetare apo shekullare, për ngjarje të stërholluara nga ana artistike apo për raste të thjeshta shoqërore), *hendesetu's-savt* është gjithmonë një krijim i kompozuar apo i improvizuar i shabllonit të pafundmë. Nëpërmjet manipulimit të lartësive dhe zgjatjeve, progresioni muzikor synon t'i përçojë dëgjuesit përshtypjen e një shablloni të shpalosur që nuk mbaron kurrë. Ky krijim, me tonet dhe zgjatjet, mund të emërohet gjithashtu si arabeskë. Ai është analog me krijimet me vija, ngjyra dhe forma të arteve vizuale të kulturës islame, të emëruara në të njëjtën mënyrë.

Struktura modulare

Karakteristika e dytë thelbësore estetike, struktura modulare, hedh dritë më tej mbi natyrën e ekzekutimit *hendesetu's-savt*. Ndarja në njësi të brendshme, një nga veçoritë më të rëndësishme strukturore të arabeskës vizuale, në artin e tingullit arrihet në mënyra të shumëllojshme. Në këndimin kur'anor, për shembull, frazat që korrespondojnë me një *ajeh* (varg) apo pjesë letrare janë të ndara qartë nga njëra-tjetra me anën e intervaleve të heshtjes. Kjo ndarje e rëndësishme nga ana estetike quhet *vekfeh* ("ndalesë"). Ajo mund të ndodhë kudo që *kariu* ("lexuesi") dëshiron, për aq kohë sa ajo nuk e cenon kuptimin logjik të tekstit të kënduar. Kur çdo modul tingulli i afrohet përfundimit, mbyllja e tij tregohet me një ulje në lartësi dhe një kadencë në tonin e rëndësishëm të materialeve të shkallëve që janë përdorur. Sikurse është treguar diku tjetër,[23] këto përfundime modulesh shpesh theksohen nga motivet përsëritëse tonale dhe të zgjatura, të cilat përkojnë me rimën dhe asonancën poetike dhe i përforcojnë ato. Gjatë përfundimeve të moduleve, veçanërisht të kënaqshme, dëgjuesit reagojnë me thirrje vlerësimi, si *Allah* apo *Allahu Ekber* ("Zoti është më i Madhi").



Foto 23.13 Nej



Harta 76. Veglat muzikore të përdorura në Iran dhe Azinë e mesme.

Këndimet fetare të nivelit të 2-të si edhe improvizimet vokale dhe instrumentale të nivelit të 3-të ndahen në mënyrë të ngjashme. Heshtjet e gjatësive të ndryshme e ndajnë qartë një frazë nga tjetra dhe ndërlikimet e ornamentimit dhe të motiveve muzikore shumëfishohen afër përfundimit për të siguruar theksimin. Konturi i përgjithshëm zbritës i frazave dhe përfundimi me një ton të qëndrueshëm janë të ngjashëm me atë të këndimit kur'anor, pavarësisht nga ndryshimet e mundshme në formën dhe funksionin e ekzekutimit për këto zhanre. Frazat e përsëritura mbyllëse, të njohura si *kefleh*, *teslim*, *forum* dhe kështu me radhë, theksojnë strukturën modulare të këtyre improvizimeve të paritmuara.

Një mënyrë tjetër veprimi shumë e përdorur për të theksuar ndarjen midis frazave të zhanreve improvizuese vokale dhe instrumentale është ndërhyrja instrumentale e njohur si *lazimeh*.[24] Ky interlud apo fragment ndarës përmban një motiv apo frazë tonale, apo mund të jetë një figurë përsëritëse ritmike që ekzekutohet me një vegël me perkusion në fund të secilit modul të artit të tingullit. *Lazimeh* ndryshon në gjatësi nga një numër i vogël tone-

Exhnaset e rëndësishme të sistemit muzikor arab

Exhnase me intervale me gjysmë (½) toni dhe një (1) ton të plotë:



Exhnase me interval një shkallë e gjysmë (1½)



Exhnase me interval tre të katërtat (¾) e tonit tregon një ulje të tonit me afërsisht ¼ e tonit):



Exhnase të tilla kanë një domethënie të gjerë në botën muslimane, megjithëse kombinimi i tyre për të formuar shkallën një dhe dy oktavë, dhe emrat e tyre, mund të ndryshojnë nga një vend, në një vend tjetër dhe nga një rajon, në rajonin tjetër.

Relevanca ndërkombëtare
Në Turqi hasim ndryshime të tilla të emrit dhe nivelit të lartësisë si vijon:

Kurdī turk (i ngjashëm me të transpozuarin kurd arab)



Çargâh turk (i ngjashëm me të transpozuarin axhem arab)



Puselik turk (i ngjashëm me të transpozuarin nehavend arab)

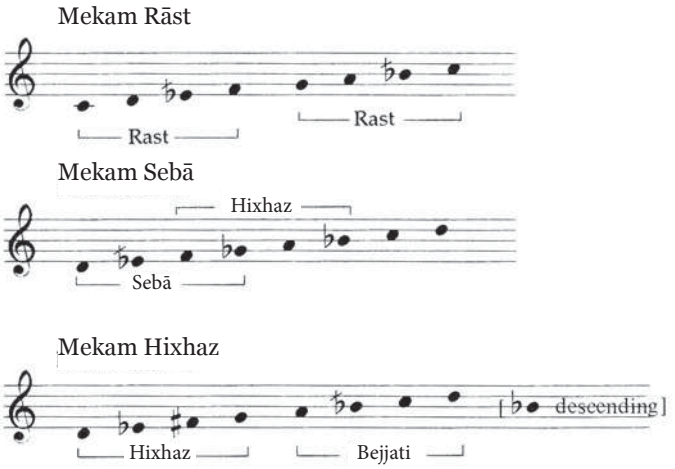




Mund të citohen edhe shumë shembuj të tjerë nga Turqia dhe pjesë të tjera të botës muslimane.

Figura 23.4 Exhnaset (Modat) e Hendesetu's-Savtit

Kombinimi i Exhnaseve
Exhnaset kombinohen për të arritur një shkallë modale ashtu si në shkallët vijuese mekamat të muzikës arabe të Mashrikut



Muzikën arabe, përveç intervaleve dhe mënyrës së kombinimit të tyre, e përcaktojnë edhe shumë tipare të tjera. Këto përfshijnë tonin e fillimit, tonin e caktuar tonik apo tonin final të pushimit, tone të tjera të rëndësishme të qëndrueshmërisë, lartësinë dhe shkallën, motivet tipike, si edhe radhën dhe përdorimin e caktuar të materialit tonal.

Figura 23.4 Exhnaset (Modat) e Hendesetu's-Savtit.

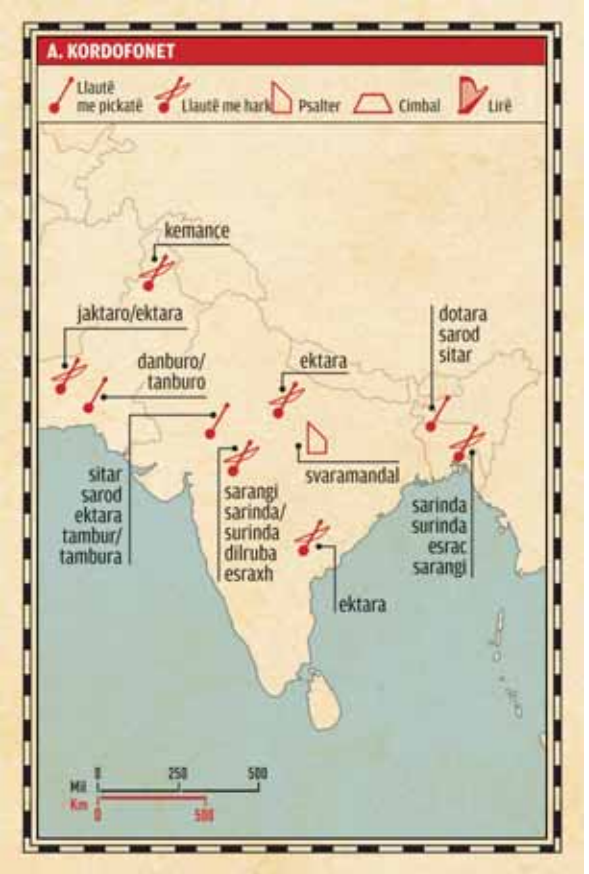
sh deri në një refren të plotë. Në të gjitha rastet, ajo thekson përfundimin e modulit muzikor dhe e përgatit ekzekutuesin, si edhe dëgjuesin, për modulin pasues. Ky element *savti*, ndonëse me emër tjetër, mund të dëgjohet në ekzekutimet e artit të tingullit në të gjitha anët e botës muslimane.

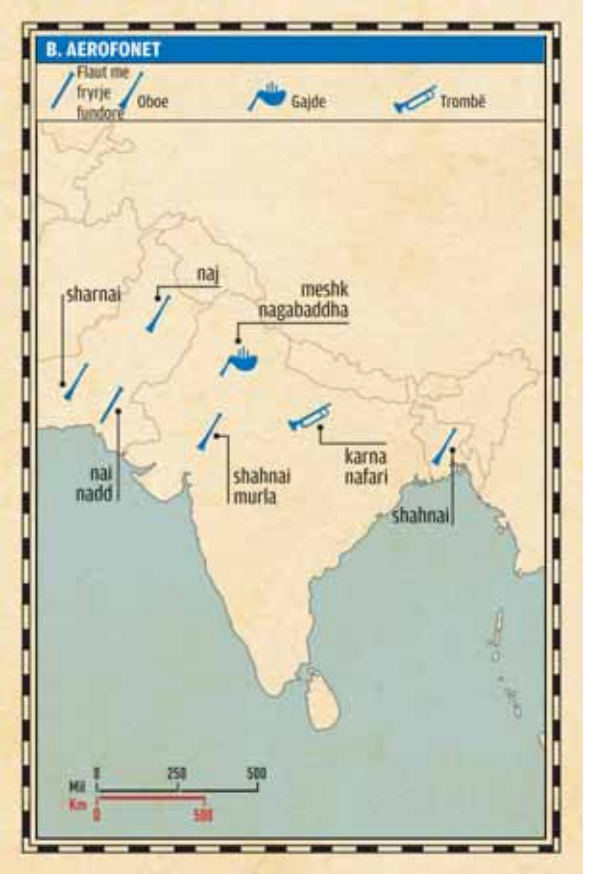
Në zhanret që dominohen nga një ritëm muzikor, pra në ato të niveleve 4 dhe 5 (Figura 23.1), më tepër sesa cilësi e ritmit të lirë të formave të improvizuara, struktura modulare është jo pak një element standard, ndonëse ajo dëshmohet me anën e mënyrave deri diku të ndryshme. Këtu nuk është tipike heshtja *vekfeh*, por zbritja në një ton të qëndrueshëm dhe motivet përsëritëse të kadentuara përkojnë me mbylljen e segmentit (pjesës) të ritmuar pikërisht ashtu si në format me ritëm të lirë. Nëse pjesa bazohet në një cikël ritmik të njëfarë gjatësie (dhjetë ritme apo më tepër), shpesh segmenti muzikor do të përkojë me një përsëritje të modelit ritmik, duke e përforcuar kështu më tej segmentimin melodik. Një veçori e përgjithshme e kësaj muzike është një fragment mbyllës përsëritës ose i brendshëm në modul ose që mbush ndërprerjen midis moduleve (Figura 23.6; shih përsëritjet *lazimeh*).[25] Ai mund të ekzekutohet nga një, apo më tepër instrumente, apo nga kori. Ai mund të përmbajë një frazë të vetme që përsëritet pas çdo segmenti *savti* apo një formulë të kadentuar brenda modulit. Gjithashtu, ai mund të shtrihet brenda një refreni kontrastues që e veçon një modul nga tjetri (Figura 23.6).[26]

Kontrastet e strukturës dhe të stilit muzikor janë mënyra të tjera të rëndësishme për të nxjerrë në pah njërën pjesë nga tjetra në shembujt *hendesetu's-savt*. Segmentet e njëpasnjëshme mund të alternohen midis ekzekutimit vokale dhe instrumentale, midis solistit dhe ansamblit apo korit shoqërues, midis zërave të meshkujve dhe të femrave, midis solistëve të ndryshëm apo ansamblit të instrumenteve, midis modave melodike kontrastuese dhe ritmike, midis ekzekutimit të improvizuar dhe të kompozuar, midis strukturës me ritëm të lirë dhe asaj të ritmuar, midis niveleve të tesiturave të ulëta dhe të shkallëve më të larta.

Kombinimet e njëpasnjëshme

Karakteristika e tretë estetike e arteve islame është kombinimi i njëpasnjëshëm i moduleve të saj përbërëse. Ekzekutimet e *hendesetu's-savtit* përfshijnë lloje të ndryshme të kombinimeve shtuese – të motiveve për të formuar frazat; të frazave për të formuar intervalet e refrenit apo materialet e reja; të intervaleve apo pjesëve për të formuar një improvizim apo kompozim; të improvizimeve dhe kompo-







Harta 77. Instrumentet muzikore në Azinë Lindore

zimeve për të formuar entitete të përshtatshme në një modë të zgjedhur melodike (*fesl*, *vasleh*, *nevbeh*, *san'eh*, *sheshmekam* dhe *çeshnid* të pjesëve të ndryshme të botës muslimane). Ky kombinim përsëritës i pjesëve në çdo nivel të ekzekutimit është një mjet i rëndësishëm strukturor për të rritur përshtypjen e shabllonit të pafundmë. Muzikantët muslimanë, si edhe jomuslimanë, të influencuar nga i njëjti mjedis kulturor, e gjetën kreativitetin e tyre të përmbushej më tepër në kombinimin dhe përsëritjen mjeshtërore të këtyre moduleve të brendshme sesa në krijimin e entiteteve plotësisht të reja.

Përsëritja

Përsëritja është karakteristika e katërt e arteve islame në përgjithësi, dhe e *hendesetu's-savtit* në veçanti. Sigurisht, përsëritja është një tipar i shumë traditave muzikore, por denduria e përdorimit të saj në shembujt e *hendesetu's-savtit* është e dallueshme. Notat më tepër përsëriten me radhë, sesa zgjaten. Tonet e rëndësishme të shkallës modale spikaten me anën e kthimeve të përsëritura. Element tjetër përsëritës janë motivet, qoftë të përdorura si elemente inte-



Çdo linjë melodike korrespondon me një cikël ritmik me nëntë kohë me tri pjesë të brendshme, ku secila përmban tri kohë.

Figura 23. 5 Shembulli i një Muveshshehu.

grale në linjën e improvizuar apo kompozuar, qoftë si ndërhyrje vokale apo instrumentale, që tregojnë përfundimin e një njësie muzikore. Frazat e refrenit janë të përbashkëta edhe brenda moduleve *savti* të kompozuara edhe brenda atyre të improvizuara, dhe segmentet e refrenit sigurojnë material më të zgjeruar për përsëritje në shumë kontekste dhe stile.

Përdorimi ekstensiv i përsëritjeve nuk është rezultat i varfërisë së ideve muzikore midis pasuesve të Islamit. Në vend të kësaj, ai është një nga veçoritë strukturore, të cilin popujt muslimanë e gjejnë të domosdoshëm për krijimin e shablloneve të pafundme. Përsëritja jo vetëm e kundërshton individualizimin e entiteteve muzikore, por gjithashtu i kontribuon cilësisë së pambarimit, cilësi që duhet të manifestojë shprehja estetike e *tevhidit*. Përveç kësaj, ai i thekson kombinimet e njëpasnjëshme të moduleve muzikore në të gjitha nivelet e ekzekutimit të improvizuar dhe të kompozuar.



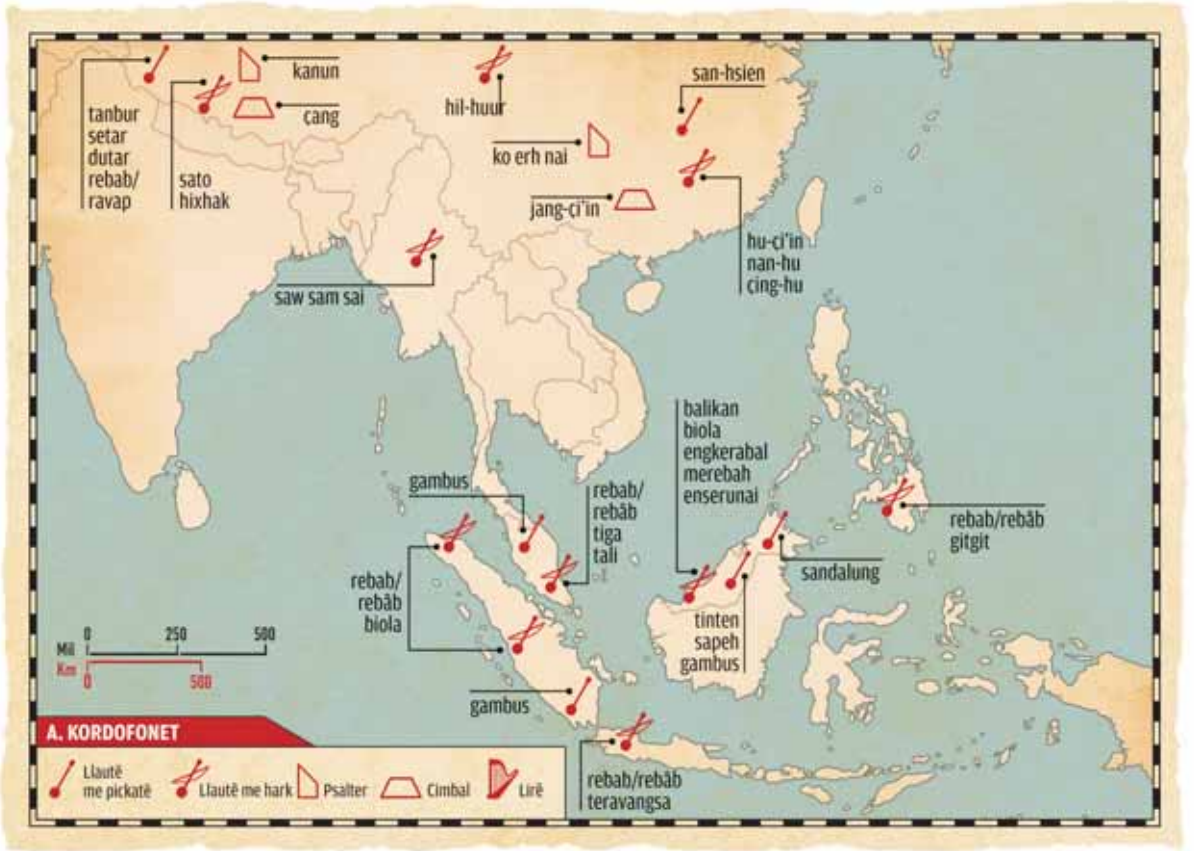
Cikli ritmik me shtatë kohë ndahet në dy pjesë, njëra me tri dhe tjetra me katër kohë.

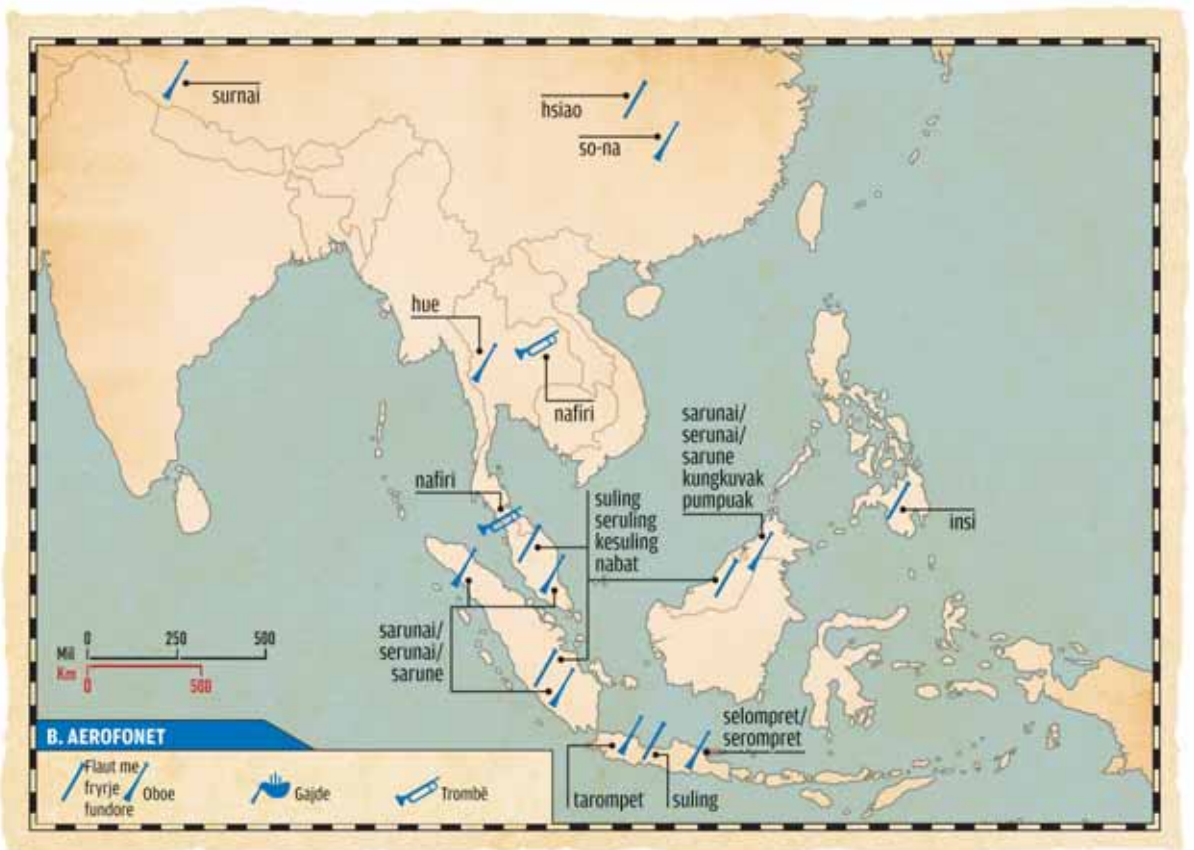
Figura 23. 6 Shembulli i një Muveshshehu.

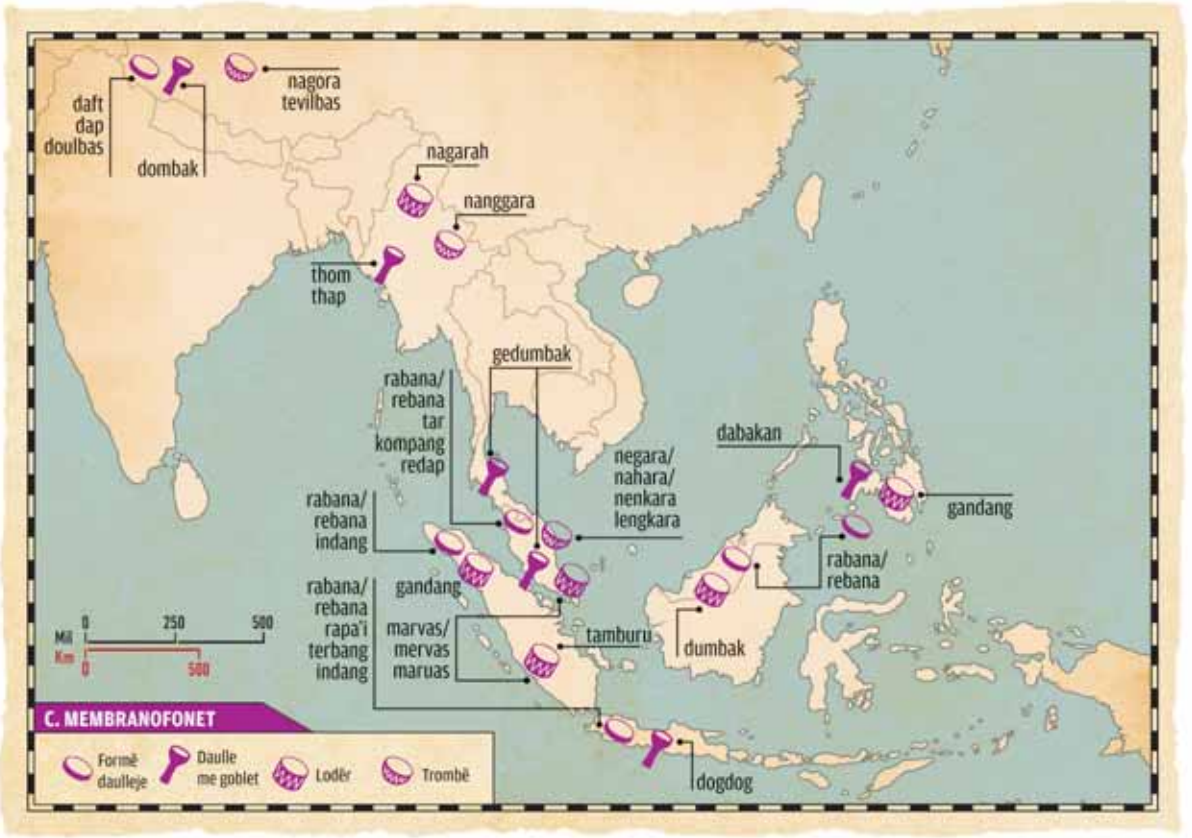
Dinamizmi

Meqë të gjitha format e artit *savti* duhet të përjetohen përgjatë kohës, elementi i karakterit dinamik është ndërtuar në çdo shembull të *hendesetu's-savtit*. Asnjë lloj i artit muzikor nuk mund të mos e ilustrojë elementin e dinamizmit. Si rrjedhim, cilësia dinamike specifike për *hendesetu's-savtin* duhet të jetë rezultat i shkaqeve të tjera. Sidoqoftë, shumë nga shkaqet që mund të supozohen se i kontribuojnë kësaj cilësie, në të vërtetë, kanë një influencë të paktë në këtë drejtim.

Për shembull, nuk është shkalla apo shtrirja e gjerë melodike e përgjithshme që sugjeron dinamizmin e *hendesetu's-savtit*. Në përgjithësi, zhanret e kufizojnë shtjellimin melodik dhe ritmik në një segment të vogël të shkallës së regjistrit, shpesh duke përfshirë jo më tepër se katër apo pesë tone (Figura 23.4). Madje edhe kur shkalla shtrihet një oktavë apo më tepër, improvizimi apo kompozicioni i trajton segmentet e kësaj shkalle në mënyrë të njëpasnjëshme më tepër në segmente të ndryshme modulare, sesa në tërësinë e saj. *Kariu* improvizon, për një kohë të papërcaktuar, mbi një *xhins*, termi arab për një segment të shkallës tetra-kordale apo penta-kordale, pastaj lëviz drejt *xhinsit* tjetër apo grupit të toneve të afërta. Këndime të tjera fetare dhe improvizime vokale/instrumentale janë po ashtu shembuj të këtij tipari. Madje edhe këngët dhe kompozicionet instrumentale shpesh përdorin një *xhins* të shkallës melodike në një segment dhe lëvizin drejt një më të larti apo më të ulëti vetëm si element kontrasti në segmentin pasues. Si rrjedhim, shkalla e përgjithshme nuk mund të shihet si një përcaktues i dinamizmit në këtë art të tingullit.


tanbur
setar
dutar
rebab/
ravap
sato
hixhak
kanun
cang
hil-huur
ko erh nai
jang-ci'in
san-hsien
hu-ci'in
nan-hu
cing-hu
saw sam sai
balikan
biola
engkerabal
merebah
enserunai
gambus
rebab/
rebāb
tiga
tali
rebab/
rebāb
biola
gambus
sandalung
rebab/rebāb
gitgit
tinten
sapeh
gambus
rebab/rebāb
teravangsa
Mil
Km
0
250
500
0
500
A. KORDOFONET
Llautë
me pickatë
Llautë me hark
Psalter
Cimbal
Lirë


surnai
hsiao
so-na
hue
nafiri
nafiri
sarunai/
serunai/
sarune
kungkuvak
pumpuak
suling
seruling
kesuling
nabat
insi
sarunai/
serunai/
sarune
selompret/
serompret
tarompet
suling
Mil
Km
0
250
500
0
500
B. AEROFONET
Flaut me
fryrje
fundore
Oboe
Gajde
Trombë



Harta 78. Veglat muzikore të përdorura në Azinë Jugore: **A)** Veglat muzikore me tela **B)** Veglat muzikore frymore **C)** Vegla muzikore me goditje

As kapërcimet e mëdha brenda vijës melodike nuk mund të konsiderohen si faktorë të dinamizmit të *hendesh es-savtit*. Melodité kordale janë pothuaj të paqena në zhanret që përfaqësojnë karakteristikat thelbësore islame dhe rrallë ndodhin më tepër sesa tri intervale, përveçse në hapjen e një fraze.

Shtimi i vijave melodike është elementi i tretë muzikor, që mund të sugjerohet si ndihmës për përshtypjen e dinamizmit muzikor. Ky element po ashtu nuk është përfaqësues i *hendesetu's-savtit*, mbasi ky art tingulli është në mënyrë mbizotëruese monofonik. Pra, ai përbëhet nga një linjë e vetme melodike pa polifoninë apo shoqërimin harmonik. Këndimi kur'anor është gjithmonë një vokalizim solo, dhe shumë nga zhanret e tjera poetike fetare dhe improvizimet vokale/instrumentale, po ashtu ekzekutohen nga një ekzekutues i vetëm. Madje kur dy apo më tepër njerëz, luajnë apo këndojnë së bashku, në përgjithësi ata pasojnë një vijë të vetme melodike, me shmangie paksa të lehta nga ekzekutimi unison [i njëzëshëm], gjë që e lejon cilësia improvizuese e ekzekutimit të tyre. Kur instrumenti me kapacitet melodik shoqëron një linjë muzikore solo, ai ekzekuton në unison me solistin apo "hijet" që vijojnë versionet e reduktuara apo të ornamentuara të përmbajtjes kryesore melodike. Të përqasurat e tilla më tepër njihen si heterofoni, sesa si ekzekutime saktësisht të një linje të vetme muzikore. Ato mund të dëgjohen në shumë ekzekutime nga dy apo më tepër vokalistë apo instrumentistë. Të vetmet elemente të tjera muzikore që sigurojnë divergjencë nga struktura përgjithësisht monofonike e *hendesetu's-savtit* janë dronet, figurat ostinato, dhe lloje të caktuara të zbukurimit.[27]

Meqë të gjitha elementet e sugjeruara nuk lidhen me cilësinë dinamike, atëherë cilat janë veçoritë e këtij arti që e ilustrojnë këtë karakteristikë të pestë thelbësore të arteve islame? Tri veçori, përveç cilësisë të brendshme të së gjithë shprehjes muzikore që bazohet në kohë, e përforcojnë këtë karakteristikë: (1) denduria e aktivitetit; vënia në dukje më tepër e manipulimit të materialeve të motivit sesa paraqitja e temave; dhe (3) forma jozhvillimore.

Denduria e aktivitetit. Modelimi i pafundmë që është vula e të gjitha arteve islame e fokuson përqendrimin e dëgjuesit në një melodi me një linjë të vetme, qoftë kur ekzekutohet nga vokalisti, instrumentisti, kori, apo ansambli instrumental. Por kjo melodi, ndërkohë që shmang kompliki-



Foto 23.14 Ansambli i mehterêve Fatih nga Bielefeldi, Gjermani.

met e shkallës së shtrirë, intervaleve të gjata dhe kontrapunkteve shumëpjesëshe apo harmonisë, e vendos theksin në këtë linjë të vetme në vend se mbi dendurinë e aktivitetit. Gjatë hapjes së një moduli të artit të tingullit, dëgjuesi që ka njohuri joshet për t'iu "ngjitur" vijës melodike të ekzekutuesit dhe për ta pasuar atë përmes një labirinti të dendur të progresioneve të tonit dhe të zgjatjeve. Me pak apo aspak nota apo pushime të zgjatura, melodia lëviz vazhdimisht derisa realizohet përfundimi i një fraze apo segmenti me një kthim në një ton të qëndrueshëm, në një motiv përsëritës të kadentuar, dhe/apo në një tregues tjetër të ndarjes modulare. Këtu, edhe ekzekutuesi, edhe dëgjuesi, "mbeten pa frymë" në përgatitje për ekskursionin pasues të aktivitetit po aq të dendur. Segmentet modulare, si edhe improvizimi dhe kompozimi në tërësi, zbulojnë një rritje progresive në denduri ndërsa ekzekutimi përparon.



Foto 23.15 Ilustrim i parakalimit të ansamblit të mehterêve gjatë synetimit të djemve të Ahmedit III nga libri *Surname-i Levni*.

Manipulimi i motiveve të shkurtra, jo i temave të gjata. Atributi i dytë i përgjithshëm i ekzekutimeve *hendesetu's-savt*, që e përforcon cilësinë dinamike, është theksimi i tij më tepër në manipulimin e motiveve të shkurtra, por melodikisht dhe ritmikisht të dallueshme, sesa prezantimi i temave melodike të gjata.[28] Ky art tingulli lejon një kreativitet më të madh të ekzekutuesit në "shtjellimin" e materialeve melodike sesa në paraqitjen e temës së gjatë. Shumëfishimi i segmenteve të vogla krijon përshtypjen e aktivitetit dhe dinamizmit në rritje.

Forma jozhvillimore. Dinamizmi rritet, gjithashtu, nga mënyra e përjetimit estetik që ai stimulon. Në vend të paraqitjes së një forme zhvillimore me evolucion të vazhdueshëm në drejtim të një kulmimi të përgjithshëm dhe një fundi përmbyllës, ekzekutimi i artit të tingullit të kulturës islame e sfidon përjetimin e tij si një njësi e vetme. Meqë pjesët e tij nuk janë të lidhura pazgjidhshmërisht, por e pasojnë njëra-tjetrën si entitete të pavarura, përshtypja estetike është ajo e ndalimit të ndikimit të *Gestalt*-it të përgjithshëm, me qëllim që të theksohen modulet e veçuara që formojnë tërësinë. Çdo pjesë e vetë-mjaftueshme përjetohet dhe shqyrtohet më vete; secila jep një aspekt të tërësisë, duke qenë ndërkohë strukturalisht e ndashme prej saj. Ky kombinim shtues i entiteteve krijon përshtypjen e aktivitetit dhe rrjedhshmërisë që mohohet nga struktura zhvillimore me strukturën e saj të mbyllur të unifikuar.

Uniteti i artit islam në përgjithësi dhe i zhanreve *hendesetu's-savt* në veçanti është i një lloji të ndryshëm. Njeriu nuk mund ta përshkruajë atë duke iu referuar një teme të vetme; duke përimtuar tiparet e një personi, objekti, apo skene të vetme; apo duke kënduar një temë të mbajtur mend mirë. Në vend të kësaj, perceptuesi duhet ta përjetojë veprën e artit si një strukturë të pakufizuar dhe të zgjerueshme në mënyrë të papërcaktuar. Dëgjuesi duhet të lëvizë me të nëpërmjet disa segmenteve të saj përbërëse duke e shijuar çdo njërin që është në radhë, duke u rrëqethur gjatë shkarkimit të tensionit të ngritur gradualisht afër fundit të çdo moduli dhe duke u mrekulluar me shkathtësinë dhe kreativitetin e organizimit të motiveve pamore dhe dëgjimore. Një strukturë e tillë i kontribuon në mënyrë kuptimplote cilësisë dinamike të zhanreve të *hendesetu's-savtit*. Sidoqoftë, ky nuk është një dinamizëm i tensionit të tepërt, të ankthit emocional apo frustracionit. Në vend të kësaj ai është një dinamizëm që aktivizon mendjen njerëzore për zbulimin e shablloneve të bukura, që nxit shqyrtimin e një shkaku më të madh, që e çon atë nga preokupimi për çështjet materiale dhe problemet personale në një realitet më të lartë.



Foto 23.16
Udi (lahuta), nga instrumentet klasike.

Ndërlikimi

Meqë qëllimi i ekzekutimit musliman vokal apo instrumental është që ta drejtojë dëgjuesin në intuitën e Realitetit Përfundimtar të ndryshëm nga natyra, meqë mënyra më e mirë estetike për ta arritur intuitën e tillë është krijimi i shablloneve abstrakte që nënkuptojnë vazhdimësinë që nuk mbaron kurrë, dhe meqë shabllone të tilla mund ta tërheqin në mënyrë më të efektshme vëmendjen dhe përqendrimin e dëgjuesit nëse ato janë mjaft të ngatërruara dhe komplekse, popujt muslimanë e kanë gjetur ndërlikimin e tonit dhe të zgjatjes më të përshtatshëm për nevojat e tyre. Ky ndërlikim, që



Foto 23.17 Udisti (lahutisti) i njohur irakian Munir Beshir (1930-1997)

krahasohet shumë me imtësinë e stërholluar të krijimeve islame në artet vizuale, përfshihet nga ana muzikore në praktikat e ornamentimit, si edhe në një numër elementesh teorike.

Ekzekutimet *hendesetu's-savt* janë të mbushura me figura ornamentale melodike dhe ritmike. Kjo aplikohet në të gjitha format e këndimit fetar, në ekzekutimin serioz vokal apo instrumental, si edhe në muzikën zbavitëse apo shoqërore të ambientit të shtëpisë apo të kafenesë. Cilësia melizmatike (shumë dekorative) e vijës melodike ka qenë aq karakteristike për artin e tingullit në kulturën islame saqë prania e saj është gjykuar të jetë tregues i influencës islame.[29] Si rrjedhim, është e pasaktë që t'i trajtosh figurat e përsëritura dhe ato të motivit të shumë zhanreve me ritëm të lirë dhe improvizuese, si dekorime opcionale apo të përdorshme të një melodie më kryesore. Këto figura, që paraprijnë, vonojnë dhe theksojnë mbërritjen në një pozicion të veçantë të lartësisë brenda shkallës modale, përfshihen në vend të përmbajtjes aktuale të vijave të tyre melodike.

Në llojin tjetër të ekzekutimeve – kompozimet e ritmuara dhe motivet tradicionale – ornamentimi nuk është më pak i dukshëm, ndonëse motivet bazë, me vijimësinë e tyre të renditur të lartësive



Foto 23.18 Santur



Foto 23.19 Miniaturë e udit nga periudha osmane.

dhe zgjatjeve, duhet të zbukurohen. Trilet [dridhjet e zërit], rrëshqitjet nga një lartësi në tjetrën, përsëritja e toneve të vetme për ta mbajtur aktivitetin në një lartësi të qëndrueshme, zbukurimet e shkurtra, ose të një toni të afërt ose të atyre në një distancë të madhe – këto janë ca prej shumë mënyrave tonale që sigurojnë zbukurimin dhe ndërlikimin në melloditë *hendesetu's-savt*. Ornamentet me zgjatje kanë qenë gjithashtu të shumta dhe të larmishme. Ato përfshijnë ndryshimet e theksit, perkusionet suplementare që shtohen ndërmjet ritmeve të ciklit metrik, ndryshimin e vlerave të notës ndërkohë që lartësitë ruhen, përshpejtimin apo ngadalësim e kështu me radhë.[30]

Një tjetër burim i pasur i imtësisë së ndërlikuar rezulton nga zgjedhja e gjerë e intervaleve të madhësive të ndryshme nga të cilat krijohen linjat melodike. Në vend të përdorimit të shkallës teorike evropiane apo perëndimore të përbërë nga dymbëdhjetë gjysmëtone të sintonizuara (pra, të barazuara) për oktavë nga të cilat zgjidhen tone të caktuara për të krijuar një shkallë, muslimanët e ndajnë oktavën në mikrotone, nga të cilat ata arrijnë përmasa shumë të ndryshme intervalesh. Gjatë shekujve, dhe në pjesë të ndryshme të botës muslimane, këto ndarje dhe zgjedhje intervalesh të favorizuara për të formuar shkallët dhe modat, kanë ndryshuar. Ky parim ka kontribuuar në karakteristikën e ndërlikimit, ndërsa realizimi i tij i larmishëm ka siguruar diversitetin historik dhe rajonal.

Përveç ndërlikimit të ndarjes së oktavës dhe fjalorit të intervalit, shumëfishimi i progresioneve melodike të shkallëzuara siguron elementin tjetër të lëvizjes së ndërlikuar melodike në ekzekutimin *hendesetu's-savt*. Progresioni melodik është i shpërdredhur në lëvizjen e tij nga një notë në notën e afërt më të lartë apo më të ulët. Intervalet e treta të herëpashershme duken se shërbejnë vetëm si matës për progresionin kryesisht të shkallëzuar dhe kromatik (shih figurën 23.5, 23.6). Në vend të përqendrimit mbi temat melodike të shkallës ekstensive, kjo muzikë përbëhet nga përsëritje dhe variacione të shumta të motiveve të shkurtra. Modelimi i saj i bashkëlidhur dhe i ndërlikuar ndodh brenda kufijve të një segmenti shkallor prej vetëm katër apo pesë tonesh. Ornamentimi i bollshëm që e rrit dendurinë gjithashtu kontribuon në ndërlikimin e këtij arti të tingullit.

Gjithashtu, elementet ritmike të zhanreve *hendesetu's-savt* mund të karakterizohen si të detajuara dhe të ndërlikuara. Në kompozimet plotësisht të ritmuara, mund të gjenden ritme të ndërlikuara që përfshijnë jo vetëm ciklet me 2, 3 dhe 4 ritme, por me 5, 7, 10, 12, 24, 32 dhe madje më tepër ritme. Ciklet ndahen nga brenda në njësi të gjatësive të ndryshme. Cikli përcakton gjithashtu vendndodhjen e pushimeve dhe ritmeve më të forta dhe më të dobëta (Figura 23.5, 23.6). Ndarjet e brendshme të ciklit ritmik mund të jenë të dyfishta apo të trefishta, ose mund të përfshijnë edhe grupimet e dyfishta dhe të trefishta brenda një cikli të vetëm. Ekzekutuesit, qoftë vokalistë apo instrumentistë, nuk riprodhojnë thjesht modelin ritmik. Ata i mbushin pulset e ritmit me perkusione apo ornamente të tilla shtesë sipas aftësive të tyre improvizuese.

Ekzekutimet e improvizuara të paritmuara përçojnë të njëjtën përshtypje të ndërlikimit dhe detajit ritmik. Për shkak se nuk ekziston modeli i caktuar për theksimin dhe vazhdimin ritmik, ekzekutuesi është i lirë të përdorë çdo radhë të ritmeve dhe pushimeve që ai apo ajo parapëlqen. Zhanret e këtij stili përbëhen nga zgjatje të shumta të shkurtra që u përshtaten njëlloj mundësive të ndërlikuara tonale, nga të cilat është përbërë linja melodike. Notat e zgjatura janë të rralla, nëse jo të paqena, në zhanret *hendesetu's-savt*.

Përshkrimi i sipërm i manifestimit në *hendesetu's-savtit* i karakteristikave thelbësore konfirmon se artet e tingullit të kulturës islame nuk kanë qenë një koleksion i thjeshtë i stileve rajonale të huazuara nga popujt e ndryshëm dhe të pranëvëna për të formuar një "muzikë të popujve muslimanë". Në vend të kësaj, ky është një tregues i lidhjes integrale me religjionin e Islamit, me *tevhidin*, me Kur'anin, dhe me recitimin e tij të kënduar.

Ashtu sikurse ekzistonte një "vatër" fetaro-kulturore, nga e cila Islami shpërtheu papritmas në shekullin e shtatë, po ashtu ekzistonte një vatër muzikore nga e cila evoluuan zhanret e *hendesetu's-savtit* në shekujt e hershëm të periudhës islame. Kjo vatër, kur u kombinua me nxitjet stimuluese të ideologjisë së re dhe me pasionin e angazhimit që ajo krijonte, lulëzoi artet e tingullit, pasojat e të cilit janë ende të dukshme sot në çdo pjesë të botës muslimane. Ky lulëzim u determinua fuqimisht nga religjioni i Islamit. *Tevhidi* dhe figurizacioni e tij në Kur'an jo vetëm kanë ndikuar në shumë aspekte sociologjike të qëndrimit dhe përdorimit që lidhen me artet *savti*, por ata kanë formësuar vetë lartësitë, zgjatjet dhe kombinimet e tyre me qëllim që të materializojnë gjashtë karakteristikat thelbësore të arteve islame.

SHËNIMET

1. Shih artikullin "MŪZĪKĀ or MŪZĪQĪ" të Lois Ibsen al-Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms* (West-port, Conn.: Greenwood Press, 1981), f. 209, gjithashtu pjesën "Terminology" të L. al-Faruqi, "The Shariah on Music and Musicians," *Islamic Thought and Culture*, bot. I. R. al-Faruqi (Uashington, D.C.: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 1982), f. 29ff. Mark Slobin gjeti një term tjetër (saz) të përdorur për "muzikën" në pjesën tjetër të botës muslimane (Afganistanin verior), por ai po ashtu "përjashton pjesën më të madhe të manifestimeve 'të padëmshme' ... dhe priret të fokusohet në sferën në të cilën muzika luan një rol potencialisht të rrezikshëm ..." (*Music in the Culture of Northern Afghanistan*, Viking Fund Publications in Anthropology, Nr. 54 [Tuscon: University of Arizona Press, 1976], f. 26). Gjendje të ngjashme janë dokumentuar në studimet e muslimanëve që jetojnë në Afrikën nënsahariane (David W. Ames dhe Anthony V. King, *Glossary of Hausa Music and Its Social Contexts* [Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971], f. ix-x); dhe në Filipinet jugore (Ricardo Diosdada Trimillos, "Disa aspekte shoqërore dhe muzikore të taosug-ut në Sulu të Filipineve", Universiteti i Havait, disertacion i pabotuar i magjistraturës, 1965, f. 16; Thomas M. Kiefer, *Music from the Tausung of Sulu, Moslems of the Southern Philippines,* Hyrja në një seri regjistrimesh në dy disqe [Ethnosound, Anthology EST 8000/1, 1970], f. 1).

2. I përdorur fillimisht në "Music, Musicians and Muslim Law," një kumtesë e përgatitur nga ky autor për konferencën "The Musician in Muslim Society," Columbia University, semestri pranveror, 1982.

3. Shih Lois Ibsen al-Faruqi, "The Status of Music in Muslim Nations: Evidence from the Arab World," *Asian Music*, 12 (1981), f. 56-84, për diskutimin e pavolitshmërisë së përdorimit të kategorive të zakonshme të muzikës fetare, artistike, folklorike dhe popullore në artet e tingullit të popujve muslimanë, si një grup etniko-rajonal brenda kulturës islame. Për një pikëpamje të ngjashme, që bazohet në hulumtimin midis popujve muslimanë në Indonezi, shih Margaret J. Kartomi, *Metjepet Songs in Central and West Java* (Kanberra: Australian National University Press, 1973), f. 12-13.

4. *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music* (Seattle, Wash." Asian Music Publications, 1977), f. 12.

5. Amnon Shiloah, "The Status of Traditional Art Music in Muslim Nations", *Asian Music*, 12 (1981), f. 46-49.

6. Po aty, f. 44-46.

7. Shih L. I. Faruki, "The Status of Music in Muslim Nations," f. 56-84; Kristina Nelson, "The Art of Reciting the Qur'an", disertacion i doktoratës (Universiteti i Kalifornisë, Berkeley, 1980), f. 102-104; Regula Burckhardt Kureshi, "Islamic Music in an Indian Environment: The Shi'a Mexhlis," *Ethnomusicology*, 25 (1981), f. 45-47; Ja-Fran Jones, "The Isawiya of Tunisia and Their Music," Universiteti i Uashingtonit, disertacion i doktoratës, 1977, f. 56-59, për dëshmi të kësaj nga shumë rajone të botës muslimane.

8. Duke folur rreth muzikës së muslimanëve berberë të Atlasit të Lartë, në Marok, Bernard Lortat-Jacob shkruan: 'Muzika i përket çdokujt dhe çdokush është një muzikant. Në një shoqëri të tillë, profesionalizmi pothuajse nuk ekziston ("Community Music as an Obstacle to Professionalism: A Berber Example," *Ethnomusicology*, 25 (1981), f. 88). Gjithashtu shih Bruno Nettl, "The Role of Music in Culture: Iran, a Recently Developed Nation," *Contemporary Music and Music Cultures,* bot. Charles Hamm et al. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975), f. 75.

9. *La Musique arabe*, Vol. 5 (Paris: Paul Geuthner, 1949), f. 64.

10. "The Survival of Some Aspects of Medieval Arabic Performance Practice," *Ethnomusicology*, 25 (1981), f. 73-86.

11. Amnon Shiloah, *The Thoery of Music in Arabic Writings* (rreth 900-1900) (Munich: G. Henle Verlag, 1979), f. 367.

12. Fragmentet e vetme nga Kur'ani që kanë rëndësi për shprehjen *savti* janë ato që porositin *tertilin* ("këndimin") e tij (për shembull, 73:4; 25:32); apo që përfshijnë *tilavetin* e tij, nga folja rrënjore *tela*, që do të thotë "të japësh një recitim të paramenduar, të matur, dhe të pëlqyeshëm" (29:45; 18:27, etj.).

13. Shih Lamya al-Faruqi , "Tertil el-Kur'an el-Kerim," *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mevdudi* (Leicester, Angli: The Islamic Foundation, 1979), f. 108-113.

14. Me qëllim që ta mbrojnë atë kreativitet improvizues, drejtuesit fetarë e kanë kundërshtuar gjithmonë edhe paraqitjen përshkruese, edhe atë urdhëruese të Kur'anit të kënduar. Shih Lamya al-Faruqi, "Tertil el-Kur'an el-Kerim," f. 119, n. 30.

15. M. Telbi, "La kira'e bi-l-elhan," *Arabica* (1958), Vol. 5, f. 185.

16. Për një trajtim më të përgjithshëm të shkaqeve për akulturimin diferencial të elementeve muzikore në rajone të ndryshme të botës muslimane, shih në Lois Ibsen al-Faruqi,

"Faktorët e vazhdimësisë në kulturat muzikore të botës muslimane," *Progress Reports in Ethnomusicology*, 1 (1983-1984). Influenca e traditës paraislame dëshmohet në traditën gong të Azisë Juglindore; në polifoninë dhe muzikën polimetrike të Afrikës nënsahariane; dhe në muzikën klasike të stilit perëndimor të Egjiptit që përfshin temat, meloditë apo instrumentet kombëtare. Përshkrimi i muzikës, nga ana e William P. Malm, në Kelantan të Malajzisë, përfshin zhanre që tregojnë nivele të ndryshme të influencave islame, indiane dhe vendëse ("Music in Kelantan, Malaysia and Some of Its Cultural Impications," *Studies in Malaysian Oral and Musical Traditions* [Ann Arbor: Universiteti i Miçiganit, 1974], f. 1-46). Shih, gjithashtu, diskutimin e Margaret J. Kartomi për "shtresën muzikore" të Indonezisë ("Shtresa Muzikore në Sumatra, Java dhe Bali," *Musics of Many Cultures: An Introduction*, bot. Elizabeth Mej [Berkeley: University of California Press, 1980], f. 111-133); dhe materialin për "Zonat muzikore të Afrikës", i cili dokumenton pasojat e ndërveprimit midis Islamit dhe kulturave vendëse afrikane (Alan P. Merriam, "African Music", *Continuity and Change in African Cultures,* bot. William R. Bascom dhe Melville J. Herskovits [Çikago: University of Chicago Presss, 1970], f. 76-79).

17. Konflikti midis indonezianëve për traditën *gamelan* nuk është thjesht një çështje e traditës kombëtare kundër modernizmit, ashtu si paraqitet nga Becker (Judith Becker, *Traditional Music in Modern Java* [Honolulu: University Press of Hawaii, 1980], kap. 3). Trazira e sipërfaqshme jep dëshmi për një luftë shumë më të thellë të vetëdijshme dhe të pavetëdijshme për homogjenitet kulturor nga një popullsi kryesisht muslimane, që vuan nga shtresat fort divergjente shoqërore, politike dhe kulturore nga kohët e mëhershme; si edhe për një kërcënim të fuqishëm bashkëkohor nga kultura perëndimore. Probleme analoge ekzistojnë në shumë rajone të tjera të botës muslimane.

18. David W. Ames sugjeron se teknologjia dhe ekologjia luajnë, gjithashtu, një rol në modelet e ndryshme të akulturimit midis muslimanëve të Afrikës ("Contexts of Dance in Zazzau and Impact of Islamic Reform," *African Religious Groups and Beliefs*, bot. S. Ottenberg, [1982], f. 110-147).

19. Gjatë viteve të fundit, fituesit e vendit të parë në garat e këndimit të Kur'anit që mbahen çdo vit në Kuala-Lumpur shpesh kanë qenë të gjithë nga vendet e Azisë Lindore. Në 1978, ishin fitues një *kari*' nga Tajlanda dhe një *karieh* nga Malajzia; në 1979, një *kari*' nga Irani dhe një *karieh* nga Indonezia; në 1980, dy fituesit ishin nga Malajzia dhe Indonezia; në 1981, nga Libia dhe Malajzia; në 1982, të dy fituesit ishin nga Malajzia.

20. Shih *supra*, n. 17.

21. Jaap Kunst, *Music in Java: Its History, Its Theory and Its Technique*, bot. E. L. Heins, 2 vëll., (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), Vol. 1, f. 267, n. 1).

22. Usopay H. Cadar, "The Role of Kulintang Music in Maranao Society," *Ethnomusicology*, 17 (1973), f. 234-249.

23. Lois Ibsen al-Faruqi, "Accentuation in Qur'anic Chant: A Study in Musical *Tewazun*," *Yearbook of the International Folk Music Council,* 10 (1978), f. 53-68.

24. Termi *lazimeh* do të thotë "nevojë", një emërtim me vend për një fenomen muzikor të rëndësisë së tillë estetike në kulturën islame.

25. Shih Habib Hassan Touma, *La Musique arabe*, përkth. Christine Hetier (Paris: Editions Buchet/Chastel, 1977), f. 87-88; dhe Signell, *Makam*, f. 89-92, për llojet përfaqësuese të *teslimit* (turqisht *teslim*) në rajone të ndryshme. Në muzikën persiane ai emërtohet *forud* (Ella Zonis, *Classical Persian Music: An Introduction* [Kembrixh, Mass.: Harvard University Press, 1973], f. 45-46.

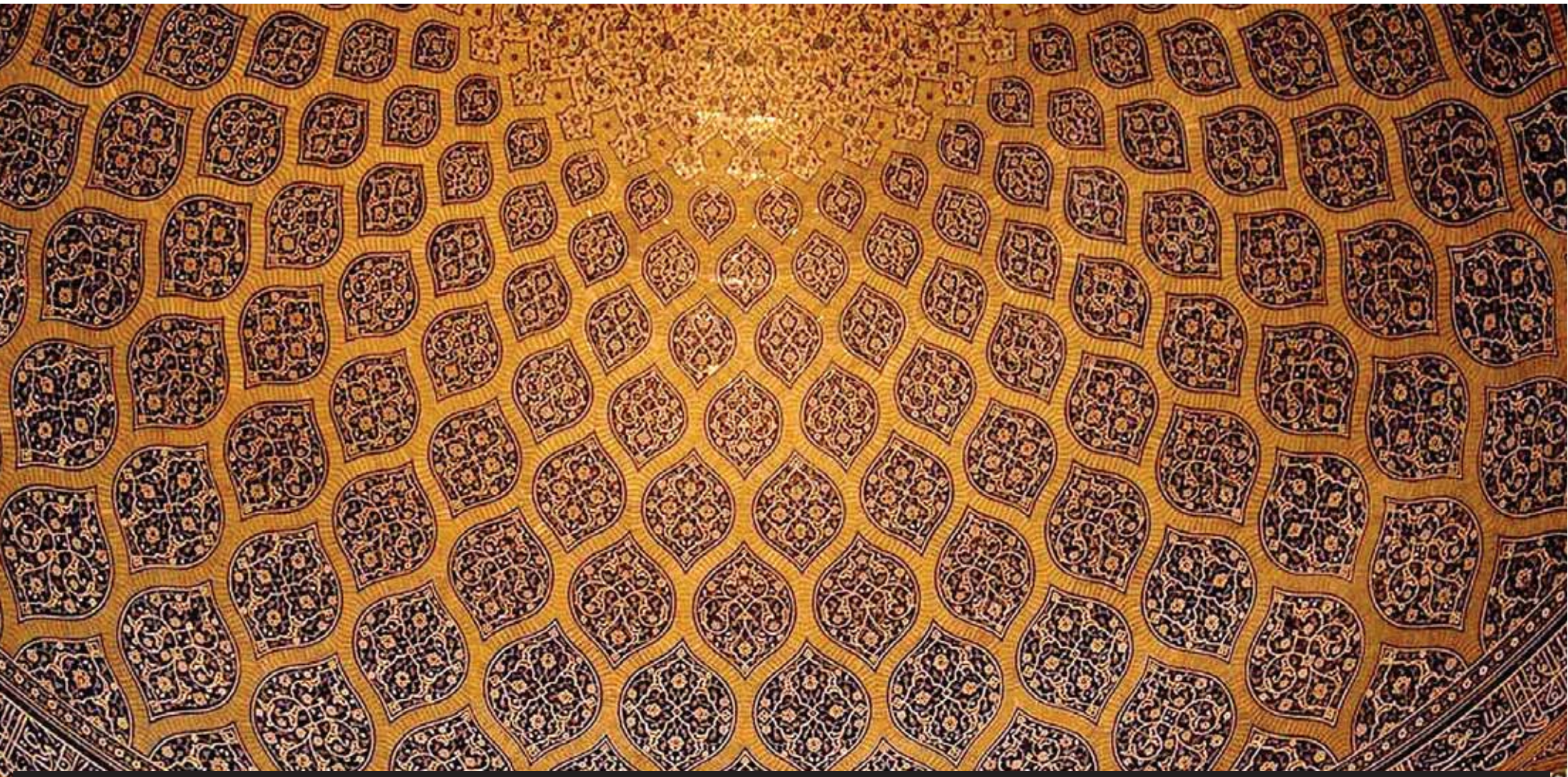
26. Përgjigjet korale apo instrumentale kanë emra të ndryshëm; shih "Refreni" në Indeksin e Shprehjeve Muzikore Angleze, L. al-Faruqi, *An Annotated Glossary*. Një përgjigje korale me efekt të tillë ndarës njihet si *emshi* në një kontekst Hausa (Ames and King, *Glossary of Hausa Music*, f. 132).

27. Droni përfshin tonin e rëndësishëm përsëritës të modës nga një instrument apo zë ndërkohë që melodia tjetër vokale apo instrumentale përparon në mënyrë të pavarur. Ostinato është një motiv ritmik apo i shkallëzuar, që tingëllon në mënyrë të përsëritur si shoqërim për linjën monofonike. Ai përdoret më zakonisht si mbështetës për improvizimin e paritmuar. Ornamentet që kombinojnë një ton të melodisë me një tjetër në një largësi një oktavë, të katërtën e plotë, apo të pestën e plotë, janë përdorur që nga kohët e hershme deri në kohën e sotme. Ibn Sina (vdiq 428/1037) zbukurimin e tillë e quajti *terkib* ("kombinim") kur ai përfshinte tonin ornamental një të katërtën e plotë apo të pestën nga toni kryesor. Kur ndihmësi ishte një oktavë larg, Ibn Sina e quajti atë *ted'if* ("dyfishim"). Tone të tilla zbukuruese ndonjëherë kanë tingëlluar në të njëjtën kohë me tonin e melodisë; herë të tjera ato i kanë paraprirë atij si një lloj zbukurimi ndarës (Ibn Sina, *En-Nexhat*, teksti arabisht dhe hyrja gjermanisht në *Ibn Sina's Musiklehre*, bot. Mahmud A. El-Hafni [Berlin: Otto Hellwig, 1930], f. 99).

28. Një motiv është "një figurë e shkurtër e ndërtimit karakteristik që përsëritet rregullisht gjatë një kompozimi apo një pjese, si një element unifikues. Një motiv dallohet nga një temë apo subjekt mbasi është shumë më i shkurtër dhe në përgjithësi i fragmentuar. ... Jo më pak se dy nota mund të krijojnë një motiv, nëse ato janë karakteristike në mënyrë të mjaftueshme nga ana melodike dhe/apo nga ana ritmike" (Willi Apel, "Motif, Motive," *Harvard Dictionary of Music*, bot. i dytë [Kembrixh, Mass. The Belknap Press of Harvard University Press, 1977], f. 545-546).

29. Alan P. Merriam, "African Music,", f. 83.

30. Tipare të përgjithshme të llojeve të ndryshme të ornamentimit të tonit dhe të zgjatjes të përshkruara nga Ibn Sina dhe të përdorura ende sot, mund të gjenden në Lois Ibsen al-Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, në "TAHSIN AL-LAHN,", f. 335-336.



INDEKS

Treguesi i përgjithshëm

A
A. Leo Oppenheim, 60, 61
Abaseh bint Hudejxh, 41
Abbad ibn Sulejman, 332
Abbasid(e) (periudha/halifati/shteti) 158, 179, 395, 398, 401, 402-3, 407, 415
abbasid, 255, 260, 278, 353, 354, 380, 395, 403, 407
Abd ibn Hamid, 285
Abd Menaf (ibn Kusejj), 150
abdes, 173, 179, 323
Abd-Hiba, 52
Abdul Kerim el-Hatib, 384
Abdullah (babai i Muhammedit), 21, 150, 154, 157
Abdullah (djali i Muhammedit), 150
Abdullah (djali i Muhammedit I), 157
Abdullah Arif, 269
Abdullah bin Jasin, 266
Abdullah el-Bejdavi, 286
Abdullah en-Nesefi, 286
Abdullah es-Sejrefi, 317
Abdullah Fikri, 400
Abdullah Ibn Abbas, 314
Abdullah Ibn Amr, 138, 281, 314
Abdullah ibn Kethir, 281
Abdullah ibn Kutejbeh, 299
Abdullah ibn Mervan, 396
Abdullah Ibn Mes'ud, 314
Abdullah ibn Mubarek, 338
Abdullah ibn Revaheh, 168, 243
Abdullah ibn Sa'd ibn Ebu Serh, 253
Abdullah ibn Sa'id el-Kulab, 326
Abdullah ibn Selam, 154
Abdullah ibn Ubejj, 146, 243
Abdullah ibn Umer, 285
Abdullah ibn Unejs, 241
Abdullah ibn Vehb er-Rasibi, 328
Abisinia, 85, 148, 164
Abrahami, 22, 25, 37, 39, 53, 56, 70-2, 76, 84-5, 119, 197, 224
Abs, 89, 246
abstraksion, 211, 425-6, 432, 433, 456, 458-9, 460-1, 463, 467-8
abstraksion i pastër, 425
Açeh, 269
Ad, 180, 486
Adad-Nirari, 52
Adamana, 267
adem, 346
Aden, 496
Adfuvi, 495
Adil, 422, 427, 497
adl, 297, 315
Adnan, 88
Adrianopojë, 255, 262, 497, 472
Advani, 89
Aelia Kapitolina, 58
aerofonet, 491
Aeroporti ndërkombëtar i mbretit Halid, 473
Aesthetic Experience and the Islamic Arts, 114
Afganistan, 233, 255, 264-5, 268, 318, 344, 355, 397, 407, 492, 519
African Islam, 213
African Religious Groups and Beliefs, 520
Afrika, 15, 31-4, 36, 83, 126, 193, 218, 224, 229, 252-4, 260-1, 267, 279, 287, 288, 309, 327-8, 340, 380-1, 386-7, 393, 406, 415, 417, 434, 446, 447, 458, 477, 486, 492, 501, 519-0
Afrika Jugore, 267, 309, 327, 486
Afrika Lindore, 33, 266, 328, 381
Afrika e Mesme, 406, 417, 434, 501, 503
Afrika Veriore, 31, 33, 34, 36, 126, 229, 252, 253, 260-1, 266, 279, 337, 340, 380, 393, 434, 417
Afrika nënsahariane, 519, 520
Afshana, 351
Agada, 39
Against Heresies, 90
Agenor, 33
Agra, 454, 474, 479, 481, 483
Agustini, 27, 52, 113
Ah-Lam, 52
Ahmed, 91, 130, 133, 160, 162-3, 170, 267, 275, 278, 280, 282, 292, 295, 300, 314, 316-7, 319, 328-9, 332-3, 338, 340-1, 348, 357, 361, 365, 375, 381, 400, 407, 428, 467, 493-7, 516
Ahmed Abdullah, 357
Ahmed Amin, 348, 357

Ahmed bin Umer bin Surejxh, 317
Ahmed el-Barbir, 400
Ahmed el-Bedevi, 340
Ahmed el-Belhi, 381
Ahmed Faris esh-Shidjek, 400
Ahmed Husejn el-Bejheki, 319
Ahmed ibn Farisi, 280
Ahmed ibn Haxher el-Askalani, 295
Ahmed ibn Muhammed (Ibnu'l-Hazin), 407
Ahmed ibn Tuluni, 375
Ahmed Muhammed el-Isferajini, 319
Ahmed Muhammed el-Me'afiri, 319
Ahmed Zeki, 91
Ahmedabad, 474
ahmedijjeh, 340
ajeh, 507
Ajleh, 249
ajn, 40, 41, 279
Ajn Hasbi, 250
Ajn Hazim, 49
ajnali, 421, 428
Akademia e Athinës, 83
Akademia e Shkencave Arabe, 357
Akad, 48, 69
akadiane, 25, 27, 29, 36, 39, 42-5, 47-8, 51-4, 58-9, 67, 258
Akki, 46
Akko, 51
aksiologji, 291
Alaleh, 26
Albright, 33, 34, 60, 90
Aleksandri i Madh, 29, 31, 105
Alepo, 27, 318, 350, 377, 463, 488, 493, 495
alfabet, 39-1, 53, 58, 299, 392, 411, 417
alfabeti semit, 41
Algjeri, 31, 267, 328, 406, 417, 457
Ali el-Esvari, 332
Ali el-Hadi, 335
Ali el-Iskafi, 399
Ali er-Rida, 335
Ali esh-Shadhili, 340
Ali ibn Abbasi, 376
Ali ibn Abdu'l-Aziz el-Xhurxhani, 398
Ali ibn Ebu Talib, 54, 156, 275, 327, 407, 428
Ali ibn Hamzeh el-Kasa'i, 278
Ali Ibn Isa el-Astrolabi, 380
Ali ibn Sejjidih, 280
Ali ibnu'l-Medin, 299
alim, 276
Allahu a'lem, 100
Allahu Ekber, 166, 173, 199
Alvari, 261, 270
Alvari Cordubensis Epistolae, 270
amaneti, 146, 176, 191, 295, 303, 346
Amarna, 36
Amasija, 361
Amasja, 467
Amen-Hotep III, 27, 51
Amerika, 211, 269, 491
Amerika Veriore, 269
amharik, 59
Amnon Shiloah, 519
amonitët, 74
amorit, 48, 54, 71
Amr, 91, 138, 155, 166, 170, 231, 238, 244, 247, 249-0, 252-3, 260, 277, 281, 314, 317, 327-8, 332, 396, 463, 493
Amr el-Xhahizi, 328, 396
Amr ibn Ma'di Karib, 247
Amr ibn Ubejd, 328, 332
Amr ibnu'l-As, 231, 244, 249, 250, 252-3, 260, 327
Amr Muhammed el-Lejth, 317
amurru, 23, 47-8, 50, 53, 54
Anadoll, 17, 27, 48, 54, 162, 254-5, 353, 354, 361
Analiza gramatikore e Kur'anit, 278
Anbar bin Abdullah, 361
Ancient Mesopotamia, 60, 90
Ancient Near Eastern Texts, 34, 59, 60, 84, 90, 136
Ancient Semitic Civilizations, 90
anglisht, 40, 127, 174, 336, 454, 485
Angolë, 309
Annotated Glossary of Arabic Musical Terms, 519, 520
ansambli, 515
Anshari, 67
Ante-Nicene Fathers, 90, 91
Anu, 49, 67
Anxhar, 48
Apolinarianizmi, 83
Apology, 90
apolytrosis, 225
Apsu, 68
arab(ët) 37, 39, 41, 70, 83, 84, 85, 87, 89, 128, 129, 162, 163, 165, 166, 180, 212, 233, 238, 251, 259, 264, 266, 267, 273, 284, 286, 294, 373, 383, 384, 393, 400, 408, 409, 428, 484, 485, 489, 509, 513
arabeska, 198, 449, 451, 453
arabët gadishullorë, 83, 393
arabët veriorë, 37
Arabia, 15, 21, 25, 27, 31-2, 37, 45, 48, 52, 56, 76, 84, 89, 129, 233, 242-5, 247, 265, 268, 392, 473
Arabia and the Bible, 84
Arabia gadishullore, 84
Arabia Veriore, 45
Arabica, 519
arabishtja, 35, 36, 41, 59, 278, 279, 365, 380, 391, 392
arabishtja kur'anore, 391
Aradus, 51
Arafati, 179, 323
Aragonit, 254
Aram Naharaim, 52
Aramian, 51, 53, 124
Arbela, 55
Archaeology in the Holy Land, 60
Ardestan, 471
Argjentinë, 309
arianizmi, 82, 261
Aristoteli, 229, 342, 350-2, 380
Ariusi, 81
Arka, 51
arkidonan, 253
Arles, 254
Arrapha, 26
Ars Islamica, 213
Art, Creativity, and Religion, 213
Arthur Upham Pope, 213, 454
arti islam, 199, 201, 427, 434
artisti musliman, 111, 434
Arts and the Islamic World, 428
Artukisi, 255
Ashkelon, 55
Ashtoreth, 74
Ashurit, 66
Asian Music, 519
Asiria, 26, 49, 52-5, 57, 74
Askalon, 51
Askia el-Haxh, 458
Asshur, 54, 55
Asshur-uballi, 54
Assuri, 48
astronomët muslimanë, 379
Asturias, 254
Asvan, 379
Athanasius, 90

Atum, 64
Aurangzeb, 275
Australi, 309
Austri, 309, 212
avaz, 492
axhem, 509
axhuz, 279
Azerbajxhan, 299
Azia e Vogël, 26, 255
Azia Lindore, 434
Azia Juglindore 228, 334, 459, 466, 479
Azia Lindore 356, 384, 385, 399
Azia Qendrore 217, 224, 254, 278, 318, 321, 351, 354-355, 366, 399, 405, 434, 446, 448-9, 462, 501
Azia Perëndimore 15, 21, 344, aziatikë perëndimorë 19, 260
Azia e Vogël 26, 47, 255
aziatik 29, 32

B

Babiljun (Babilon), 252
Babiloni 22, 27, 29, 34, 35, 48, 50-2, 54-5, 57-8, 63, 65-7, 74-6, 84, 122, 135, 203, 229, 252
Babur 238, 256, 275, 479
Bagdad 42, 80, 91, 158, 205, 252, 267, 280, 314, 319, 328, 332, 333, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 374, 375, 376, 381, 382, 397, 401, 403, 413, 463, 480, 484, 488, 493, 494, 495, 496
Bagdadi, Shkolla e (El-Mu'tezileh) 291, 328, 333
Bagirmi, fisi 267
Bahrejn, shteti i Bahrejnit 312, 325,
Bahrejn 19, 243; mbreti i 243; fiset e 19
Bahriu'z-Zahir Bejbers 463
Bahtiar (Bakhtiar), Laleh 213
Bahtijar Halxhi 255
Bahtishu, Xhurxhi bin 374
Bajezid II 361
Bajezid Pasha 467
Bajezit Jildirim 361, 459,
Bajrami i Ramazanit, 486
Bali, 520
Baluçistan, 255-1
el-Bakillani, Ebu Bekr Muhammmed 235, 319
El-Bakirijjeh 463
Baktria 19, 55
Bali 520
Ballkani 55, 255; Ballkani qendror 31, 255
bambara, gjuha 299
Bara Sona Mesxhid 474
Baramki, D. 270
el-Barbir, Ahmed 400
"Barbotine" prodhime 433
Barcelona, 33
Barhebraeus (Barhebraei), Gregori 235, 270
Baron Carra de Vaux, 336
Basilides, 81
Basra, 83, 277, 328, 333, 338, 348, 396, 401, 402, 488, 493
Batinda, 255
batini, 207, 318, 342
Barton, George A. 34
Bascom, William R. 520
Basilides 81
Basra 83, 89, 277, 285, 328, 332-3, 338, 348, 396, 401-2, 411, 463, 480, 488, 493,
Basra, Shkolla ekzegjetike e 285
El-Basri, Muhammed ibn Ali 292
Bashkimi i dy burrave të mençur – Platoni dhe Aristoteli 350
Bashkimi Sovjetik 407
El-Batani 381
Batinda 255
batini 207, 318
batinitë (sekt) 340-1
Baukunst des 17. und 18. Jahrhunderts in der romanischen Landern 484
baza kur'anore e artit dhe kulturës 135, 195, 207, 212, 408, 432, 449, 485
Becker, Judith 520
bedi 385, 398-9, 403-4
el-bedi' 280, 403,
Bediu'z-Zeman el-Hemedhani 399
Bedr 159, 204, 205, 241, 495, 497; beteja e 6, 226, 240, 251 ; fushata e 155
Before Philosophy: the Intellectual Adventure of Ancient Man 90,
bedv 356
Behireh 154
el-Behr 493
Behra, fisi 18
Behre 243
Behru'l -Ulum 285
bej'eh 246,
el-bejan 317, 392, 396-7, 404,
bejan 277, 320
El-Bejan fi Dela'ili'l-A'lam ala Usuli'l-Ehkam 317
El-Bejan ve't-Tebjin 404
Bej'at er-Ridvan 164
El-Bejdavi, Abdullah 286
El-Bejdavi, Ali Muhammed 292
Bejrut 39, 292, 302, 336, 357, 382, 404,
Bejshehir 467
bejt 250, 392,
Bejt Xhibrin 250
Bejjati 509-0
beka 339
beket 492
Bekr, fisi 20-1, 88-9,
bektashijjeh 340
el-Beladhuri 251
belageh 391
Belgjikë 309
Belh 253, 264, 333, 338, 471
Baluçistan 255-251
Benares 255
bedi, 385, 403, 404
bedv, 356
bejan, 320, 392
Bejjati, 509, 510
Bejrut, 39, 292, 302, 336, 357, 382, 404
Bejt Xhibri, 250
bendiri, 503
Bengal, 255, 266, 481
Ben-Hadad, 53
Benu Amir, 145, 241
Benu Arid, 243
Benu Bekr, 247, 248, 277
Benu Demreh, 239
Benu Esed, 18, 241, 242, 247, 251, 277, 278
Benu Gassan, 259
Benu Gazijeh, 243
Benu Hanifeh, 247
Benu Hashim, 153-4, 238
Benu Jerbu, 247
Benu Lihjen, 241
Benu Mudlexh, 239
Benu Muharib, 241
Benu Nasr, 352

Benu Sa'd, 144, 154
Benu Sa'd bin Bekr, 144
Benu Shejban, 247
Benu Teglib, 83
Benu Temim, 247
Benu The'lebeh, 241
Beritus, 51
Berkeh (Pentapolis), 253
berzenxhi, 492
Besëlidhja e Sinait, 73
Beshshar ibn Burd, 402
Besim Hakim, 484
besimi transcendent, 85, 86, 87
besmeleh, 396
Beteja e Bedrit, 226, 240, 251
Beteja e Hendekut, 161
Beteja e Kazazit, 89
Beteja e Sifinit, 275
Beteja e Urës, 251
Beth El, 71
Beth Shan, 51
Biharin, 255
bil ma'ruf, 182
bin, 144, 231, 233, 235, 247, 253, 264-6, 285, 317-8, 361, 374, 379, 399, 413
binin, 148, 241
Birshiba, 249
Bishr ibn Abdu'l-Melik, 428
Bishr ibnu'l-Mu'temer, 328, 332
Bixhajeh, 352
Bizanti 82, 83, 168, 203, 229, 243, 246, 249, 255, 258, 263, 380
bizantin 40, 55, 58-59, 195-196, 210, 213-215, 219-220
bizantin, Krishterimi 60, 63
bizantine, perandoria 17, 61, 291, 223; perandori 215, 332; qeveria perandorake 58, 215
Bjellorusia, 309
Bobo-Dioulasso, 458
bogomil, 263
Bombei, 151, 357
Borobudur, 268
Bosnja, 184, 263, 299, 309, 497, 500
Botis, 51
Brahma, 65
Brazili, 309
Bregu i Fildishtë, 327, 387
Bruno Nettl, 519
Buhara, 126, 471, 488, 493, 494, 497
Bullgaria, 255, 309
Burhanpur, 497
Burimi i Zemzemit, 86
Burma, 309
Bursa, 211, 255, 343, 361, 448, 459, 461, 467, 484
Burundi, 309
Busra, 168, 243, 249
Butan, 309

C

Calligraphers and Painters, 428
Chronicon Ecclesiasticum, 235, 270
Classical Persian Music: An Introduction, 520
Contemporary Music and Music Cultures, 519
Continuity and Change in African Cultures, 520
Contra Heresies, 90
Contra Julianum, 90
Crawford Howell Toy, 59

Ç

çeshnid, 511
Çergah turke 468
Çezarea, 250
çifutë, 22, 36, 56, 58-9, 71, 75-9, 83, 85, 87, 108, 122-3, 153-4, 161, 167, 211, 224-6, 228-0, 232, 234, 240, 242-3, 258-9, 261, 264, 283-4, 297, 308, 322, 330, 373, 392
Çitagong, 266

D

dabt, 297
Dakka, 474, 482
Damask, 156, 233, 249, 253, 265, 327, 338, 353, 357, 378, 381, 396, 428, 463, 488, 49-7
dammeh, 411
Dance Research Journal, 213
Danishmandët, 255
Dard, 275
Darfur, 266
Dari, 30
darib, 450
data revelata, 137, 307, 315, 320, 352, 395
Dauphine, 254
David W. Ames, 519, 520
De Exordiis et Incrementis Quarandum in Oservationibus Ecclesiasticis Rerum, 60
De Incarnatione, 90
Dean Milman, 258
Dejbul, 253, 265
Dejlem, 264
Dekart, 342
delaleh, 139, 320
delaleh bil iktida, 320
delaleh bil me'na el-me'kul, 320
delaleh bil mefhum, 320
Delhi, 199, 228, 238, 255, 454, 474
Demdem el-Gifar, 240
Demghan, 471
Denia, 494
Der Westgothische Arianismus und die Spanische Ketzer-Geschichte, 270
Derek Hill, 454
dërhemë, 261
Dethin, 249
Deti Adriatik, 262
Deti Kaspik, 29, 244
Deti i Kuq, 15, 33, 244
Deti i Vdekur, 53, 56, 168, 249
Deti i Zi, 54-5, 255, 262
Devletabad, 256
Devmet el-Xhendel, 155
din, 228, 251
din el-fitreh, 228
dini, 39, 126, 190, 211, 241, 316, 402, 499
Dioskoridit, 377, 378
dirajeh, 294
divan, 398, 403, 407, 411-2, 414, 418, 419, 455, 481
Divina Comedia, 399
divorci, 133, 181, 288
Divrigi, 360, 460
Documents of the Christian Church, 90
Donatizmi, 83
Dongolas, 261
dorëshkrime kur'anore, 411, 415, 449
drejtësi, 49-0, 66, 107, 133, 154-6, 164, 189, 194, 198, 223, 257, 261, 291, 307-8, 331, 335, 337, 343, 352-3, 362, 379, 388
dualiteti, 96
Dumuz, 23, 34, 73
Dvarasamudran, 256

Dh
dhevk, 342
Dhiata e Vjetër hebraike, 127
dhikr, 339, 340, 342, 346
dhimmeh, 192, 234
dhimmi, 234, 265
Dhu Nuvas, 25, 83, 154
Dhu er-Rixhl, 88
Dhu esh-Shera, 88
Dictionary of the Bible, 39

E
Ea, 68
Early History of Assyria, 60
ebionitë, 79
Ebu Abdullah el-Gafiki, 399
Ebu Abdullah Muhammed Ibn Ahmed Ibn Jusuf, 493
Ebu Ahmed el-Mihrexhani, 348
Ebu Ali, 328, 332, 333, 351, 376, 407, 494
Ebu Ali el-Xhubba'i, 332, 333
Ebu Amr esh-Shejbani, 277
Ebu Amr ibnu'l-Ala, 277, 281
Ebu Bekr Ala el-Kushejri, 317
Ebu Bekr el-Esamm, 332
Ebu Bekr Muhammed er-Razi, 376
Ebu Bekr es-Siddik, 156, 314
Ebu Bekr ez-Zebid, 275
Ebu Bekreh, 315
Ebu Bera Amir ibn Maliku, 145
Ebu Besiri, 165
Ebu Davud, 136, 140, 170, 300
Ebu Dherr el-Gifari, 337, 338
Ebu Duxhan, 247
Ebu Hajjan et-Tevhidi, 348, 396, 397
Ebu Hamid el-Gazali, 292, 319, 336, 338, 341, 367
Ebu Hanife, 269, 291, 316
Ebu Hashim el-Kufi, 337, 338
Ebu Hashim el-Xhubba'i, 328
Ebu Hilal el-Asker, 398
Ebu Hurejreh, 314
Ebu Ibadeh el-Buhturi, 403
Ebu Is'hak es-Sabi, 398
Ebu Jahja el-Batrik, 380
Ebu Jakub esh-Shahham, 332
Ebu Jezid el-Belh, 381
Ebu Jezid el-Bistami, 338
Ebu Jusuf, 269, 493
Ebu Kir Bej, 31
Ebu Leheb, 150
Ebu Mehlem esh-Shejbani, 277
Ebu Mensur el-Maturidi, 317
Ebu Muhammed Nasir el-Hakk, 264
Ebu Musa el-Esh'ari, 277, 285, 314
Ebu Musa el-Murdar, 328, 333
Ebu Na'im el-Isbehani, 338
Ebu Nasr Parsa Mesxhid, 471
Ebu Sufjan ibn Harbi, 245
Ebu Talibi, 54, 146, 150, 154, 156, 243, 275, 327, 335, 338, 341, 407, 428, 493
Ebu Thevabeh el-Esedi, 277
Ebu Ubejd el-Kasim ibn Selam, 277
Ebu Ubejdeh, 167, 230, 241, 245, 250, 277, 278, 394
Ebu Ubejdeh ibn Mes'udi, 250
Ebu Ubejdeh ibnu'l-Xherrah, 241, 245, 250
Ebu Ubejdeh Mu'ammer ibnu'l-Muthenn, 277
Ebu Xhafer el-Iskafi, 333
Ebu Xhafer et-Tahavi, 299
Ebu Xhehl, 129, 238, 247
Ebu Zejd el-Belhi, 376
Ebu Zejd el-Ensari, 277
Ebu Zer'eh, 151
ed-devletu'l-Islamijjeh, 228
ed-din, 131, 255, 269, 286, 292, 378, 380, 381, 382
ed-dinu'l-hanif, 100
Edeb, 277, 493, 494, 495, 496
Edeb el-Katib, 277
edhan, 492
Edh-dhera'i, 307
Edhruh, 327
edibin, 276
Edom, 71, 73
Edrene, 185, 191, 220, 361, 466, 467, 480
egalitarizmi, 190, 310
Egjipt, 22, 29, 31-2, 36, 39, 41, 45, 52, 55-6, 65, 73, 85, 123, 160, 164, 178, 252, 318, 340, 354, 484, 494-5, 497
Egypto-Semitic Studies, 34
Ehtal, 401
ehzab, 202
Ejjam el-Arab, 88
Ekbatana, 251
Ekber, 166, 173, 199, 275, 481, 508
El-'urf ve'l-adeh, 307
El-Abbas, 150
El-Adid, 336
el-adl, 330
el-Akabeh, 238
El-akl, 309
Elam, 60
El-Amed, 319
el-amm, 315
el-Arabu'l-Aribeh, 39
el-Arabu'l-Ba'ideh, 39
el-Arabu'l-Musta'ribeh, 37
el-Avki, 348
El-Bakirijjeh, 463
El-Bejan fi Dela'ili'l-A'lam Ala Usuli'l-Ehkam, 317
El-Bejan ve't-Tebjin, 404
el-Beladhuri, 251
el-Bera, 247
El-Besa'ir ve'dh-Dhaha'ir, 398
el-Buhari, 170, 298, 299, 300, 301
El-Burhan fi Usuli'l-Fikh, 292, 319
el-E'sha, 89, 404
el-ebhur, 404
El-Ehbaru't-Tival, 269
El-Ehvalu'l-Muharriri, 407
El-Ehxhar, 378
El-Ekrebedhin, 377
el-Emthal, 394
el-Ensar, 138, 153
El-Esbag, 378
El-Ez'her, 463, 484
el-Fek'esi, 277
el-Fek'esi (i Benu Esed), 277
el-Ferame, 252
el-Ferezdek, 401
El-Fihrist, 277, 404
Elfijjet ibn Melik, 278
el-fusaha, 277
El-Fusul fi Ma'rifeti'l-Usul, 317
El-Fusul fi'l-Usul, 292
El-Futuhat, 280, 287, 341, 344
El-Futuhatu'l-Mekkijjeh, 280
el-Hafir, 248
El-Hafiz, 336
El-Hakikatu'l-Muhammedijjeh, 344
el-Hakim, 298, 336, 378
El-Haram esh-Sherif, 323, 472
El-Harith, 150, 243, 337, 338
El-Harith ibn Esed el-Muhasib, 337, 338
El-Harith ibn Zejneb, 243
El-Hasan, 319, 335, 338, 402
el-Hasan el-Basri, 337
el-Hasan ibn Habib en-Nejsaburi, 284

El-Hasan ibn Hamid el-Bagdadi, 319
el-hass, 315
el-Hattab, 145, 147, 156, 164, 384
el-Hatu'l-Mensub, 407
El-Havamil ve'sh-Shema'il, 398
El-Havarixh, 327
El-Havi fi't-Tibb, 376
El-Hema'ir, 378
El-Hemaseh, 277
el-Hendek, 155
El-Hevassu'l-Kebir, 378
el-hilafeh, 189, 193
el-Hireh, 247, 249, 251, 374
El-Hudud, 278
El-Husejn, 335
el-i'tibar, 371
El-Ifadetu ve'l-I'tibar, 376
El-Ihtilaf fi Usuli'l-Fikh, 292, 319
el-ika, 392
el-Ilah, 88, 398
El-Ilahijjat, 378
el-imameh, 189, 192
El-Imta ve'l-Mu'aneseh, 348, 398
el-insanu'l-kamil, 344
el-intikal, 392
el-Is, 206, 222, 238, 319, 329, 333, 338, 381, 399, 474, 488
El-Isabeh fi Temjizi's-Sahabeh, 295
Eliseneh, 352
El-Isti'ab fi Ma'rifeti'l-As'hab, 295
El-istihsan, 307
El-istikrau'n-nakis, 307
El-Jenabi fi'l-Usul, 319
El-Ka'im, 159
El-Kaderijjeh, 325
El-Kadi Abdu'l-Xhebbar, 319, 332, 336
el-Kadi el-Fadil, 398
El-Kahir, 159
el-Kaliu, 280
El-Kamil, 269, 278
El-Kamil fi't-Tarih, 269
El-Kanun fi't-Tibb, 351, 376
el-Kazvini, 382
el-Kejni, 243
el-Kelkeshendi, 395, 404
El-Keshshaf an Heka'iki't-Te'vil, 286
El-Kifajeh fi Usuli'l-Fikh, 319
el-Kifti, 348
El-Kul-lijat, 352
el-Kummani, 384
el-Kur'an, 292, 299, 383, 404, 519
el-Kushejri, 317, 336, 338, 341
el-Kutb, 339
El-Lat, 88
El-Luma' fi Usuli'l-Fikh, 319
El-Luzumijjat, 404
el-Me'ani, 278, 320, 392
el-Me'mun, 130, 278, 328-9, 374, 381
El-Medinetu'l-Munevvere, 130
el-Mefhum, 288
El-Mehdi, 178, 403
el-Mekrizi, 375
El-Menazi, 379
El-Menhul min Ilmi'l-Usul, 319
el-Mensureh, 265
El-Mizaxh, 378
El-Mu'temed fi Usuli'l-Fikh, 292, 319
el-Mu'tezileh, 291
El-Mu'tezileh, 328, 336
el-Mufeddal ed-Dabbi, 394
El-Mufeddalijjat, 277
El-Mugni, 319, 336, 378
El-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, 336
El-Mugni fi'l-Edvijeh, 378
El-Muharreru'l-Vexhiz, 285
El-Muhassas, 275
el-Muhaxhirun, 153, 238
El-Muhkem, 280
El-Mukabesat, 392, 398, 404
El-Muktedi, 159, 375
El-Muktefi, 159
El-Mundhir, 157, 241
el-Murabitun, 266
el-murkid, 376
El-Musta'sim, 159
El-Mustakfi, 159
El-Mustaz'hir, 159
El-Mustedi, 159
El-Mustensir, 159
El-Mustenxhid, 159
El-Mustershid, 159
El-Mustesfa min Ilmi'l-Usul, 292, 319
el-Mutederrixh, 339
El-Mutevekkil, 463
El-Muthenna ibn Harith, 247
El-Muttaki, 159
El-Muttalib, 150
El-Muvafekat fi Usuli'l-Fikh, 292
El-Muxherrebat, 376
El-Muxhmel, 280
Elohim, 72
el-ulumu'sh-sher'ijjeh, 272
El-Umdeh fi Usuli'l-Fikh, 319
el-va'd ve'l-va'id, 331
el-vakifijjeh, 291
El-Velid, 129, 156, 395, 396, 407
El-Velid II, 156
El-Verekat, 319
El-Vusul ila Ma'rifeti'l-Usul, 316
el-Xhehmijjeh, 326
emaneh, 176
emevit, 43, 49, 89, 205, 260, 276, 295, 327, 337, 353, 375, 395, 396, 407
Emozejdixh, 267
emr, 331, 344
emshi, 520
Encyclopaedia of Religion and Ethics, 91
Encyclopedia of Islam, 493
Encyclopedia of World Art, 454, 484
Encyclopédie de l'Islam, 454
Endelusi, 494
Enead, 80
Enes ibn Malik, 285
Enki, 68, 488
Enkimdu, 23, 68
Enlil, 48, 68
En-Nasir, 159, 463
En-Nasir Muhammed, 463
en-nethru'l-mutlak, 385
En-Nexhat, 351, 520
En-Nezzam, 316
ennijjeh, 40
Enuma Elish, 70
Epiphanius, 90
epoché, 63
Epoka e Mesme e Bronzit, 19
Erfexheh, 247
Er-Radi, 159
er-Rahim, 336
er-Rahman, 136, 404, 465
er-Raxhi, 241
er-Re'j, 286
er-Rejj, 318, 398
er-Rekke, 327
Er-Resa'il, 404
Er-Reshid, 159
Er-Risaleh, 399
Er-Risaletu'l-Igridijjeh, 399
er-Rumi, 254, 338, 340, 341
Esbag ibn Ferexh, 316
Esed, 18, 150, 241, 242, 246, 251, 264, 277, 278, 337, 338

Eshhedu enne, 171
Eshnuna, 48
esh-Shakk, 243
esh-Shejh, 249
esh-Shemmasijjeh, 381
Esh-Sherhu'l-Esgar, 352
Esh-Sherhu'l-Kebir, 352
Esh-Sherhu'l-Vasat, 352
esh-Sherif, 382, 484
Eski Xhami, 467
Es-Sifatijjeh, 326
Es-Sihah, 280
Es-Sina'eh et-Tibbijjeh, 376
Es-Sina'etejn, 398
es-Sulalim, 243
Es-Sunen, 170
estetika, 43
eth-The'alibi, 275
Et-Ta'i, 159
et-Tabi'ijjat, 378
Et-Tebsireh fi Usuli'l-Fikh, 319
et-tedrib, 371
et-tefsireh, 375
Et-Tehdhib, 280
Et-Tejsir fi'l-Kira'ati's-Seb', 281
Et-Tekrib fi Esrari't-Terkib, 378
Et-Tekrib min Usuli'l-Fikh, 292, 319
et-teressul, 392
et-teshbib, 401
Et-Tibbu'l-Mensuri, 376
Et-Tibbu'r-Ruhani, 376
et-Tirmidhi, 300
eutikianët, 259
evkaf, 375
evlija, 345
Evropa, 31, 33, 83, 262, 269
Evropa Perëndimore, 269
evxhuh, 384
Exhnadejn, 250
exhza, 202
ezan, 492
Ezekiel, 123
Ezra, 58, 122, 135
Ez-Zafir, 336
Ez-Zahir, 159, 463
ez-Zemlekani, 384
Ez-Zuhr, 352

F

Familja, 181, 182, 183, 312
Faran, 73, 84
Fatehpur Sikri, 455, 474, 478, 481
Fatimeja, 146
felah, 98
fena, 339
fenikasit, 33, 34
Fenikia, 32, 51
Ferdinandi dhe Izabela, 232, 261
Ferexh ibn Selim, 376
Ferganeh, 253
fesaheh, 391
fesl, 511
Fihr, 150
fikh, 316, 371
Filipinet, 309, 327, 405, 407, 449, 519
Filo i Aleksandrisë, 77
filozofët muslimanë, 40, 368
filozofia gnostike, 31
filozofia greke, 347, 348
Firuzabad, 474
fise arabe, 18, 75, 228, 83, 259
fisi Hudhejl, 145, 241
fisi Xhuhejneh, 261
(i) fjalëpërfjalshëm, 56, 72, 124
forud, 520
Franca, 309, 327
fraxini, 254
Free Will and Predestination in Early Islam, 336
Freud, 60
Frigjia, 260
From the Stone Age to Christianity, 33, 60
Fulbe, 266
fushata e es-Savikut, 240
Fustat, 403, 493

G

Gades, 33
Gades (Kadiz), 33
Gadishulli Iberik, 417
gajbeh, 340
Galata (Turqi), 488, 497
Gambia, 327, 387
gamelan, 503, 520
Gana, 299, 309, 327, 387
Gao, 458
garat e këndimit, 520
Gassan, 83
Gaur, 474
Gaza, 51, 249
gazel, 401, 403, 492
gazv, 356
Gejlan ibn Mervan ed-Dimeshki, 326
Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti Abbatis, 270
Gezer, 51
gina, 340
Gondvana, 256
gramatika arabe, 315, 321
Granada, 354, 451, 461, 488, 496
grekët, 33, 77, 83, 109, 258, 335
greko-romak, 104, 112, 197
Greqia, 27, 309, 327
greqishtja, 41
Gubaru, 55
Gubla, 51
gusl, 172
Gutia, 47
gutianët, 48, 59
guvernatori emevit, 328
Guxharat, 255, 265, 474

Gj

gjermanishtja, 41
Gjibraltar, 253
Gjiri Persik, 33
Gjoni, 78, 90
gjuha arabe, 17, 37, 39-1, 56, 85, 127, 129-3, 144, 172, 174, 273, 275-8, 280, 285-6, 289, 299, 341, 372, 374, 381, 386, 391, 400, 424-6, 450, 499
gjuhën aramaike, 36
gjuhësor, 50, 373
gjuhët semite, 32, 40, 41, 42, 273
Gjysmëhëna Pjellore, 15, 76, 161, 239, 243, 250, 259

H

Habib Ebu Temmam, 403
Habib Hassan Touma, 520
hadd, 297, 315
hadithi, 114, 137, 152, 170, 184, 190, 272, 285, 29-5, 297-8, 299-01, 307-8, 316, 321, 374, 393-4, 434, 476
Hadixhe, 150
Hafiz, 336, 407, 418, 486, 496
Hafs ibn Salim, 332
Hajber, 161
hajj, 468, 469, 470
Haleb (Alepo), 318, 495
Halid ibn Jezid, 377
Halid ibn Safvan, 332
Halid ibn Velid, 248
halifeh, 363

Halifi, 234, 251, 252, 275, 330
hallall, 178, 323
Hama, 359
Hamath, 55
hamd, 166, 492
hamdeleh, 396
hamitik, 32, 34
Hammad er-Ravijeh, 277
Hamseh, 336
Hamurabi, 49, 50, 71, 122, 124
Hamza, 150, 154, 467
Hamza Bej, 467
Hamzeh ibn Habib, 281
Handbook of Mohammedan Decorative Arts, 454
hanepai, 85
Hanifeh, 247, 316
Hanifijjeh, 85
haram, 89, 113, 123, 292, 313, 323, 472
harari, 59
Harb ibn Umejjeh, 428
hareh, 187, 468
harixhit, 277, 396
Harran, 53, 71, 374
Hartum, 253
Harun er-Reshid, 278
Harun ibn Musa, 277
Hasan bin Ali, 264
Hasan ibn Thabit, 400
Hasan ibn Zekvan, 332
Hasdai ben Shapirut, 229
hasen, 394
Hashim, 150, 153, 238, 328, 337, 338
hatim, 345
Hatusha, 58
Havarizm, 494
havf, 339
haxh, 142
Haxh, 458, 496
haxhe, 180
Haxher, 85, 282, 295, 299, 497
haxheshë, 180
haxhi, 179, 180, 188
Haxhi Ozbek, 467
Hazor, 51
Hazrat Pandua, 474
hebraike, 22, 35, 51, 53, 57, 72, 73, 74, 84, 85, 97, 124, 229, 258, 275
Hebron, 71
hedreh, 492
helenik, 337
helenistik, 259
hemzeh, 411
Herat, 333, 354, 397, 419, 488, 494, 496
Hercegovina, 309
Hermas, 90
Hermes Trismegistus, 380
Herodoti, 34
Hevazin, 89, 244, 247
hilafeh, 189, 190
Hilkia, 121
Himjeri, 402
Hind, 235, 401
Hinduizmi, 84, 105, 143, 268, 359
Hipo, 33
Hirami, 74
Hisham I, 157
Hisham ibn Abdu'l-Melikut, 396
Hisham II, 157
Hisham III, 157
Historia Ecclesiastica, 91
History of the Arabs, 91, 269
History of Dogma, 90
History of Islamic Philosophy, 336
History of Israel, 90, 135
History of Latin Christianity, 270
History of Muslim Philosophy, 336
History of the Persian Empire, 60
Hitam el-Esamm, 338
Hititët, 26, 27
Hiva, 253, 318
Hixhabeh, 88
Hixhaz, 15, 43, 73, 85, 145, 253, 509, 510
Hixhr, 244
hizb, 202
Hong Kong, 247
Horeb, 73
House of Islam, 212
Hubel, 88
Hud, 85
Hudhejfe, 247
hudud, 292
Hujejj ibn Ehtab, 242
Hulda, 121
Humajun, 275, 413
humanizmi, 104, 105
Hunejn, 146, 155, 244, 369, 374
hunët, 254
hungarezët, 254
Hungaria, 262
Hurasan, 318, 338, 403
hurrianët, 26, 27, 51
Husejn ibn Mes'ud el-Begvi, 285
Husro II, 264
hutab, 393
Huvejlid, 150
huvvijjeh, 40
huxhxhijjeh, 316
Hvaxha Taxh es-Selmani, 407

I

Ibadeh Ibn es-Samit, 315
ibadijje, 328
Ibn Abbasi, 276, 285, 400
Ibn Abd Rabbihi, Ebu Umer Ahmed Ibn Muhammed, 493
ibn Abdu'l-Melik, 375, 395, 407, 428
Ibn Belka, 398
Ibn Burhan el-Farisi, 317
Ibn Durejd, 280
Ibn Ebi'd-Dunja, 488
Ibn Ebu'l-Hattab, 277
Ibn Ebu Usejbi'eh, 375
Ibn Gabirol, 229
Ibn Halevejh, 278
Ibn Hisham, 136, 235, 360, 497
Ibn Kemal, 497
Ibn Maxheh, 140
Ibn Mes'ud, 285, 314, 495
Ibn Mir-Munshi el-Husejni Kadi Ahmed, 428
Ibn Sa'd, 298, 398
Ibn Sa'dan, 398
Ibn Sina's Musiklehre, 520
ibn Sulejman, 332
Ibn Shit el-Kureshi, 404
Ibn Umer Ibn Ahmed, 497
Ibn Xherir et-Taberi, 285
Ibn Xhubejr, 382
Ibn Zejdun, 399
Ibrahim, 21, 37, 56, 85, 119, 121, 147, 150, 155-6, 162-3, 169, 176, 179, 190, 194, 206, 222, 224-5, 282, 292, 317, 319, 328-9, 332, 338, 380, 399-0, 407, 484, 494-6
Ibrahim Ahmed el-Mervazi, 317
Ibrahim Ali el-Firuzabadi, 319
Ibrahim Basha, 484
Ibrahim el-Ahdab, 400
Ibrahim el-Fezari, 380
Ibrahim el-Uklidisi, 380
Ibrahim el-Xhe'beri, 282
Ibrahim en-Nezzam, 328, 332

Ibrahim es-Sixhzi, 407
Ibrahim esh-Shatibi, 292
ideal, 10, 52, 66, 75, 131, 156, 175, 201, 257, 306, 338, 351, 355, 365, 386, 393-5, 424
ideali arab, 52
ideologjia islame, 431, 500
Ifrikjeh, 253
Ignati, 82
Ihja Ulumu'd-Din, 341
ihsan, 135
ihtijari, 292
ikonografia, 197
ilahi, 499
imam, 154, 173, 184
Imam Shah, 266
iman, 344
Imru el-Kajs, 89, 91, 404
Inana, 23, 34, 64, 71
India, 9, 29, 53, 151, 233, 235, 255, 256, 264, 265, 267, 268, 275, 289, 316, 322, 327, 377, 379-81, 401, 407, 449, 454, 497, 501
indian, 64, 112, 265, 255, 406-7, 434, 446, 448, 449, 473, 499, 500
Indonezia, 299, 327, 407, 448, 503, 520
Indra, 51
Irak, 54, 59, 318, 411
Iran, 19, 307, 308, 318, 356, 375, 377, 412, 418, 446, 449, 456, 519
Irani – Azia Qendrore, 448
iranianë, 418
Irenaeus, 90
Isa ibn Ibban, 316
Isa ibn Jahja, 351
Isa ibnu'l-Hejthem es-Sufi, 333
Isagogia, 351
Isam es-Sa'id, 422
Isfahan, 318, 333, 338, 381, 407, 431, 469, 471, 484, 488, 494
Ishmael, 37
ishrak, 337
islam, 9-1, 31, 33, 45, 56, 58, 83, 95, 97-1, 103, 105, 108-9, 111, 113, 126, 131, 138, 146, 153-5, 160-1, 164, 167-8, 171, 173, 177-8, 181-3, 185, 186, 188-95, 197-99, 200-03, 205, 20709, 211-12, 222, 224-26, 228-31, 233-35, 237-38, 240, 243-49, 253, 257, 260-61, 264, 266-68, 287-88, 307-08, 310-14, 318-22, 329-35, 337, 346-48, 370, 381, 386, 389, 393-95, 400, 405, 407-08, 410-11, 419, 421-22, 424-27, 429-35, 446-58, 460, 462, 466, 468-72, 474-76, 485-86, 492, 503, 517
Islam and Culture, 212
Islam and the Modern Age, 114, 404
Islam Han, 481
Islami dhe Krishterimi, 172, 175, 177, 182
Islamic Architecture in North Africa, 454
Islamic Architecture, North Africa, 454
Islamic Art, 114, 213, 454
Islamic Art and Architecture, 454
Islamic Calligraphy, 428
Islamic Thought and Culture, 519
islamizimi, 244, 266
Islampul, 255, 262
Ismail, 85, 86, 162, 178, 280, 333, 335, 403, 407, 494, 496
Israel and the World
Essays in a Time of Crisis, 60
Istanbul, 213, 255
istihbar, 492
istihsan, 307
Italia, 407
italishtja, 41
ivan, 461, 471
ixhma, 288
Iznik, 99, 101, 183, 198, 305, 306, 430, 467
Izrael, 53, 59, 74
izzeh, 320

J

J. B. Abeloos, 270
Jaap Kunst, 520
Jahja ibn Me'in, 298
Jahja ibn Zijad el-Ferra, 278
Jahveh, 72
Jakub, 83, 264, 278, 332, 374
Jakub ibnu'l-Lejth, 264
Jakut ibn Abd Allah el-Muste'simi, 414
Java, 519, 520
Jeguth, 88
Jehoaikim, 121
jekin, 173, 344
Jelemlem, 323
Jemameh, 247
Jemen, 15, 25, 39, 56, 83, 154, 155, 167, 229, 247, 401, 496, 497
Jeni Xhami, 467
Jerbu, 247
Jeremia, 122, 123, 124, 127, 136
Jermuk, 250
Jerusalem, 40, 54, 55, 57, 58, 74, 75, 131, 205, 211, 223, 230, 250, 259, 270, 283, 341, 344
Jethrib, 138, 154, 238
Jethro, 73
Jezd, 354, 471
Jezdigird, 251
Jezid ibn Ebu Sufjan, 249
Jezid ibn Harun, 285
Jezid ibnu'l-Velid, 395
Jezusi, 56, 76, 78, 79, 80, 82, 90, 112, 123, 124, 128, 224
Jibna, 122
Jildirim, 467
jomuslimanët, 127, 171, 189, 192, 193, 195, 201, 207, 221, 234, 261, 283, 284, 434, 435, 500
Jordania, 47, 327
Joruba, 267
Journal of American Oriental Society, 60
Juda, 57
judahite, 75
Judaizëm, 70, 71, 76, 209, 225, 337
Judaizmi Abrahamik, 85
judeo-krishtere, 76, 84
Jugosllavia, 263, 327
Juhanna ibn Ru'beh, 244
Jul Cezari, 252
Junan, 265
Jurisprudenca, 291, 495, 496, 497
Jurisprudence and Constitutional Theory, 336
jusr, 100, 101
Justin Martyr, 90
Jusuf es-Sixhzi, 407

K

Kabul, 253
Kabus bin Veshemgir, 318
kader, 325
kadi, 333
Kadisije, 251
Kadiz, 33
kafijeh, 392
kafir, 328

kahin, 294, 384, 396
Kajro, 41, 45, 91, 136, 170, 193, 269, 278, 336, 338, 344, 348, 354, 357, 375, 378, 404, 463, 477, 484, 486, 488, 493, 494, 495, 496, 497
Kajseri, 361, 456
Kaligrafi, 136, 205, 405, 408-09, 411, 413, 419, 420-25, 427, 429, 434, 436, 447, 466
kaligrafia arabe, 127, 420
kalin, 17, 27, 252
Kalinxhar, 255
Kalkedon, 82
Kambizi, 29
Kamboxhia, 269
Kampanir, 474
Kamus, 243
Kanada, 269
Kanavxh, 255
Kandinsky, 428
Kangra, 256
Kano, 205, 458
Kanton, 264
Karkemish, 55
Karkojunlu, 255
Karmona, 254
Kartagjena, 33
kashitët, 34
Kashmir, 265
kasideh, 392, 492
Kasim, 150, 277, 281, 333, 338, 341, 376, 381, 399, 407, 494, 496
Kasim Gubari, 407
kasitët, 26, 27, 51
Katadeh ibn De'ameh, 277
katedrale, 83
Kaukazi, 26, 262
kavlijjeh, 139
Kazakistan, 299
Kazvin, 488
kederen mekdura, 362
Kefaxheh, 27
kefleh, 508
Kejrevan, 457
Kejs ibnu'l-Muleveh, 401
Kelantan, 520
Kelavun, 399, 463
kena, 51, 76
Kenan, 51, 122
kenanitët, 34, 51, 53, 59
këndimi kur'anor, 486, 487, 491, 492, 501
Kenia, 299, 327
kenizitët, 73
kerameh, 346
Kerinthus, 81
Kerjetejn, 249
kesreh, 411
Keteban, 88
Ki, 68, 277
kible, 235
Kijadeh, 88
kijas, 307, 316
Kiloah, 267
Kilva, 458
Kina, 264
Kinaneh, 89, 240, 242
Kindeh, 247
Kingu, 68
Kiri, 29, 30, 47, 55, 75, 252
Kisha e Kostandinopojës, 82
Kisha e Romës, 82, 85
kishat e krishtera, 81
kisseh, 392
Kisveh, 178
Kitab Keva'idu'sh-Shi'r, 278
kitab mubin, 322
knaggi, 51
Kodi i Hamurabiut, 119
Kombet e Bashkuara, 108
kompang, 492
Kosova, 263
Konja, 340, 467, 477
Kordova, 33, 352, 362, 464
Kostandinopoja, 255, 404
Kreta, 27, 262, 263
krishterët, 25, 82, 83, 87, 108, 124, 167, 225, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 258, 259, 261, 262, 263, 284, 322
krishterët lindorë, 83
Krishterimi, 10, 75, 78, 82, 84-5, 104, 112, 224-25, 258-59, 263, 359
Krishterimi dhe Islami, 225, 359
Krishti, 79, 81, 261
Kristina Nelson, 519
kryepeshkopi i Jerusalemit, 230
kryepeshkopi i Aleksandrisë, 243
Kryqëzatat, 260
Kryqtarët, 297
Kserksi, 30
Kuala Lumpur, 136, 212, 476
Kubeja e Shkëmbit, 211
Kubla Han, 265
kudreh, 325
Kufeh, 277, 401
kufi, 40, 48, 51, 95, 104, 113, 156, 183, 186, 227-28, 305, 366, 385, 405-06, 411-15, 418, 421, 424, 450, 454, 463, 487, 518
Kufra, 267
kultura islame, 406, 480, 491, 505
Kurakir, 249
kurb, 339
Kurban Bajrami, 180, 486
Kurd, 509
Kurejsh, 89, 144, 150, 164, 238, 401
kursi, 25, 431
Kurtubeh (Kordova), 362, 377, 457, 488
kurtubi, 417
Kurz ibn Xhabir el-Fihri, 239
Kutejbeh ibn Muslim, 253, 264
kuttab, 59, 187, 420
Kuvajt, 109

L

La Mauriene, 254
La Musique arabe, 519, 520
Lahore, 235, 255, 265, 270, 474
Lakish, 51
Lamtuna, 266
Larabanga, 458
Larsa, 48
Later Islamic Pottery, 454
latinishtja, 41
lazimeh, 508, 510, 520
Le Muséon, 91
Lehm, 83
lejali, 492
Lejla, 316, 401
lejse, 361
Les Etudes d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam, 91
Les Religions de Babylonie et d'Assyrie, 90
Liberia, 327, 387
Libia, 327, 520
Ligji islam, 177, 182, 185-86, 192, 308, 312-13, 320, 381
Lihjan, 88
Lindja e Afërt, 63, 84, 322
Lindja e Largët, 501
Lioni, 254

Lipit-Ishtar, 48, 54
Liqeni Van, 58
lira, 168, 354, 426, 507
Living Architecture Islamic Indian, 454
Lucien Golvin, 454
Lufta e Fixharit, 154
Luka, 90

M
Magadokso, 267
Magribi, 25, 247, 283, 285, 354, 355, 411, 415, 417-18, 434, 446-47, 457, 477, 490
Mahmud Pasha, 467
Mahmudi i Gaznes, 265
Maimonides, 229
Makdishu/Makdisu, 267
Malabar, 264, 265
Malaga, 33, 378
ma tejessere, 202
Malajzi, 188, 224, 268, 269, 299, 327, 407, 448, 484, 492, 500, 520
Mali, 73, 231, 254, 299, 327, 387
mali i Tarikut, 253
Mali i Zi, 299
Mali Uhud, 231
maliça, 105
Malik bin Nuvejreh, 247
Malik ibn Enes, 285, 298, 300, 316, 317
Malik ibn Tavk, 402
mandala, 207
Mandu, 474
Manisa, 361, 467
Marduk, 49
Mari, 48, 52
Marko Polo, 265, 269
Marou, 90, 224, 257, 280, 340, 352, 417, 428, 484, 519
Marrëdhëniet muslimano-çifute, 240
Marrëveshja e Kënaqësisë, 164
Martesa, 147, 149, 155, 181, 264
Masada, 58
Maska, 458
Materia Medica, 377
Mateu, 90
Mauritania, 327, 387
Mbretëria e Bashkuar, 327
Media, 55
Medieval India, 454
medih, 492
medinasit, 146, 153, 238, 245, 283
Medina, 108, 125, 152-53, 156-58, 160, 162, 165, 167-68, 184, 225, 228, 230, 233, 235, 238, 240-47, 249-50, 254, 264, 282-83, 314, 316, 338, 394-95, 454, 477, 480, 484
Medinijjeh hukmuha Mekkijjeh, 283
medrese, 184, 431, 433, 467, 476
Megido, 33, 51, 55
mehabbeh, 339
Mehdijjeh, 457
Mehmed Pasha, 467
Mejsere, 146
mekadir, 142, 306
mekaleh, 392
mekam, 42
mekamat, 399, 400, 510
mekameh, 392, 399
mekasit, 39, 83, 128, 129, 146, 151, 153-54, 159-61, 164, 167, 180, 237, 239-42, 245, 283, 383, 428
Meka, 37, 39, 84, 85-6, 88, 121-23, 125, 128, 145-46, 153, 155, 162, 164-65, 168, 178-80, 240-42, 282-83, 323, 334, 344, 381, 394, 409, 484, 488, 497
Meke el-Mukerreme, 125
Mekkijjeh hukmuha Medinijjeh, 283
mekruh, 292, 313
melekut, 344
Melik, 40, 88, 156, 157, 162, 266, 275, 277-78, 292, 316, 375, 497
Melik Abdu'l-Latif, 266
Melikertes, 33
Melkarth, 33
menareh, 174
Menat, 88
mendub, 292, 313
mensub, 415
Mensur ibn Is'hak, 376
Mensurijjeh, 494
Merageh, 381, 495
merheben, 492
Merida, 254
Merjem, 146, 147, 169, 233, 289
Merrakish, 352, 354
Mervan, 35, 54, 156, 323, 318, 323, 326, 333, 338, 396
Mervan I, 156
Mervan ibn Muhammed, 396
Merxh es-Suffar, 249
Merxh Rahit, 249
mesazhi kur'anor, 197, 388, 389, 405
Mesdheu, 47, 83
Meshakeh, 488
Mesia, 79
Mesopotamia, 27, 53, 54, 59, 60, 65, 69, 70, 90, 124, 170, 309, 379
mesopotamik, 61, 66, 67, 74
mesxhid, 174
Mesxhid Latton, 474
Mesxhid Negara, 476, 484
Mesxhid Vezir Han, 474
mesxhid xhami, 174
Mesxhid Xhāmi, 458, 471, 474, 481
Mesxhid-i-Ali, 471
Mesxhid-i-Bab Abdullah, 471
Mesxhid-i-Shah, 471
Metjepet Songs in Central and West Java, 519
Mevali, 401
mevlit, 492
mexhdhub, 339
Mexhdij ibn Amr el-Xhuheni, 238
Mexhnun Lejla, 401
Mi'raxh, 141, 154
Michael the Elder, 270
Midjen, 73
Midrash Hagadol, 56
Migne, 270
mikat, 323
Mikeli Plak, 232, 258
mil-leh, 234
mil-let, 234, 311, 312
Mina, 180, 323
Minak Kamala Bumi, 269
Mindanao, 205
minhaxh, 132
Mir, 275, 407, 414, 418, 428
Mir Ali, 407, 414, 418
miraxhije, 492
Misticizmi, 209, 337, 339, 341, 343
Mitani, 51
Mithra, 51
mjekësia islame, 375
mjekët, 374, 375, 376
Modal Practice in Turkish Art Music, 519
Modern Language Notes, 213
Mogadishu, 458
mogule, 256
Mohammedanism, 336

Moisiu, 73, 122, 124, 128, 224
Monofizitizmi, 83
monoteizmi, 71
Monotelitizmi, 83
Montanizmi, 83
Moses and Monotheism, 60
Moslems of the Southern Philippines, 519
Muavijeh II, 156
mubah, 292, 313
muezin, 184
Muhammed Abdullah es-Sejrefi, 317
Muhammed Ahmed, 292, 338, 384
Muhammed Ahmed Halafallah, 384
Muhammed Alefi, 265
Muhammed Ali bin Hamid ibn Ebu Bekr el-Kufi, 235
Muhammed Ali es-Senusi, 338
Muhammed Ali Shakir, 422
Muhammed bin Kasim, 233, 253, 265
Muhammed el-Bakir, 335
Muhammed el-Fezari, 380
Muhammed el-Xhevad, 335
Muhammed I, 157, 316, 377, 381, 398, 399, 407, 463, 493, 494, 495, 496, 497
Muhammed ibn Ahmed edh-Dhehebi, 295
Muhammed ibn Ahmed el-Ez'heri, 280
Muhammed ibn Ali el-Basri, 292
Muhammed ibn Axherrum, 278
Muhammed ibn Jahja es-Suli, 398
Muhammed ibn Kasim el-Enbari, 281
Muhammed ibn Malik, 278
Muhammed ibn Selam, 277
Muhammed Ibrahim ed-Dimeshki, 399
Muhammed Idris esh-Shafi'i, 316
Muhammed III, 157
Muhammed Muhsin Khan, 454
Muhammed Sa'id es-Saggar, 422
Muhammed Uthman el-Amir Gani, 267
muhtar, 187
mukarnas, 445, 459
mukatebeh, 295
mukel-lefun, 223, 310
Multan, 253, 255, 497
Mumtaz Mahal, 475
Mumu, 68
munaveleh, 295
munfesileh, 451
Murad Pasha, 467
Muradijje, 467
murekka, 418
murex trunculus, 51
murid, 339
Murteda ez-Zebidi, 280
Musa, 229, 253, 254, 277, 285, 314, 328, 333, 335, 380, 382, 495
Musa el-Kazim, 335
Musa ibn Mejmun, 229
Musa ibn Nusejr, 253, 254
Mushatta, 484
Mushebbiheh, 328
Music in the Culture of Northern Afghanistan, 519
Musics of Many Cultures: An Introduction, 520
Muslim ibnu'l-Velid, 403
Muslim Theology, 336
Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, 336
Muslimi, 140, 253, 264
musned, 301
Musned, 170
Mustafa Kamil, 484
mutedahileh, 452
mutedarek, 339
mutekel-limun, 352
muteveli, 183
muttesileh, 451, 453
muthenna, 135, 421
Muvehhidun, 352
muvel-led, 292
muveshsheh, 499
muveshsheh dini, 499
Muxhahidi, 285
Muzdelife, 179, 323

N

nabatean, 411
Nagarkot, 255
Nairi, 54
Nankin, 265
Naram-Sin, 52
Narbona, 254
Nasr ibn Mudar, 277
Natyra, 26, 39, 96, 359, 361, 363, 365, 372
Nedveh, 88
nefes, 499
Nefiseh bint Munje, 146
Negusi i Abisinisë, 168
Nehemia, 58, 135
Nejin, 471
Nejsabur (Nishapur), 333, 338, 493, 494
Neko II, 55
neseb, 289
nesehe, 428
neshid, 499
neshveh, 340
Nesibeh Hatun, 361
Netat, 243
nevbeh, 511
Nevbeht, 380
Nevfel, 147, 150
New Grove Dictionary of Music and Musicians, 493
Nexha Mehdavi, 426
Nexhdeh ibn Amir, 328
Nexhef, 54
Nica, 254
Nicene and Post-Nicene Fathers, 91
Nigde, 432
Nigeria, 299, 387
Nihavend, 251
Nikea, 255
Nikiu, 252
Nim, 254
Nim (Nimes), 254
Nineve, 54, 55
Ninlil, 68
Ninmah, 68
Ninsar, 68
Nipur, 80
Nishapur, 307, 308, 354, 493
Noe, 34
nubianët, 253, 266
Numen, 112
Nuxhejr, 247
Nuzi, 26, 52

Nj

Një mijë e një netët, 42
njohja e natyrës, 367

O

Oesterley, 135
Oman, 165
Oqeani Indian, 15, 33
Orhan Gazi, 255
Oriental Rugs and Carpets, A Comprehensive Study, 454
Orim, 22
ornament, 212, 430, 431, 432, 454, 462, 474, 517-18, 520,
Osiris, 64

P
Padan-Aram, 39, 53, 56, 71
Painting in Islam, 454
Pakistan, 132, 460, 464, 468, 470, 479, 482, 483
Palembang, 269
Palestina, 73, 78, 309, 327
Pali i Samosatas, 79
Pallatit Alhambra, 484
Palmira, 249
Paran, 84
Parsa, 471
partikularizmi, 72
Pashhur, 123
Patriarchs and Prophets, 135
Patrologia Latina, 270
Pax Islamica, 108, 167, 235, 261
Pejgamberi Muhammed, 89, 228, 365
Pelagius, 82
Pella, 249
Pelusium, 252
Pentapolis, 253
Penxhab, 233
Perandori Hungvu, 265
Perandoria Persiane, 83
Peregrinatores Medii Aevi Quatuor, 235
Perëndimi, 104, 190, 268, 302, 406
periudha emevite, 353
Periudha Moisiake, 73
Perlak, 269
Përmbytja, 22
Persepolis, 30
Persia, 26, 70, 75, 233, 248, 264, 268, 316, 318, 379
persian, 29, 30, 47, 53, 70, 82, 83, 152, 154, 167-68, 247-52, 260, 339, 371, 380, 419
Persian Architecture, 454
The Triumph of Form and Color, 454
peshkopi i Jerusalemit, 250
Piedmont, 254
Piet Mondrian, 426
pietra dura, 406
Pirana, 266
Platoni, 350
poezia arabe, 337, 404
poezia semite, 42
pohimi i jetës dhe i botës, 309
Poitiers, 254
Polonia, 262
Portrait of a Dead Civilization, 60, 90
Preaching of Islam, 235, 270
A History of the Propagation of the Muslim Faith, 235, 270
Primitive Art, 213
Progress Reports in Ethnomusicology, 520
prozë arabe, 392, 395
Puselik turk, 509

Q
Qabe, 88, 89, 121, 123, 164, 179, 180, 329
Qipro, 33
Qirili i Aleksandrisë, 90
qytetërimi islam, 10, 95, 98
Qyteti i Pejgamberit, 154

R
Rabat, 280, 446, 447
Rabat, Marok, 280, 446, 447
Rabig, 239
Raka, 463
Rast, 509
ratl, 378
Raxha Birbal, 481
rebeneh, 492
recitimi i Kur'ani, 126, 492
rendi fisnor, 223, 246
rexha, 339
ribat, 339
Rifadeh, 88
Rilindja, 106
risaleh, 392, 397, 398, 399, 400
Risaleh, 292, 341, 347, 404
Risaleh fi Hududi'l-Eshja' ve Rusumiha, 347
ritualet islame, 183
rivajeh, 277
Roberti i Shenjt Albanit, 260
rodat, 492
Roma, 27, 82
romakë, 58, 74, 76, 77, 83
Roma, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 111, 231
Rouault, 428
rrafshi i Arafatit, 179
rub, 202
Ruha, 374
Rusia, 224, 262
Rusia Jugore, 262
Rustem Pasha, 330, 411, 467

S
S. Diwald-Wilzer, 336
Sab Abar, 249
Sabellius, 81
sabianët, 322
sabr, 339
Sabur ibn Sehl, 377
Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods, 454
sadaka, 176, 177, 313
Sadaka Allahu'l-Adhim, 390
Sadikabad, 464, 479
Sadikabad, Pakistan, 464, 479
Safa, 88, 323, 348, 357, 488, 493
sahih, 140, 394
sahn, 469
salat, 126, 141, 154, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 245, 323
Salih, 85, 87, 160, 302, 378, 463
salik, 339
Samani, 264, 318
Samara, 484
Samarkandë, 381, 488, 496
Samuel, 59, 90, 123
Sardis, 30
Satuk Bugra Han, 264
Saturninus, 81
Sauda, 275
savti, 485, 486, 487, 489, 491, 492, 499, 505, 510, 512, 513, 519
saz, 519
sefer, 339
sejf, 424
sejil, 492
sekineh, 143
Sekran ibn Amr, 148
Selestius, 82
seleukitët, 258
Selim, 301, 481
Selimi I, 162, 163, 480
Selimi II, 163, 480
Sel-lam ibn Mishkam, 243
Selxhukët, 255, 318
Selxhukët e Rumit, 255
semit, 22, 32, 33, 40, 43, 54, 83, 84, 197, 207
semitë, 22, 32, 41, 42, 45, 47, 197, 198, 203, 225, 409
Semitic and Hamitic Origins, 34
Senegal, 266
Senusijje, 267
Seurat, 428

Sevda, 148
Severi, 58
Sevilje, 344, 488, 494
Sidi Bou Said, Tunisia: A Study in Structure and Form, 484
Sidon, 33
Sidonia, 254
Sierra Leone, 327
Sifin, 327
sijageh, 392
sijam, 141
Sikah, 509
Sikajeh, 88
sikkin, 424
Silhet, 474
Silici, 33
Simira, 51
sinaitike, 76
Sinan, 375
Sinan ibn Thabit, 375
Sind, 233, 235, 253, 255, 380
Sind-Hind, 380
Singnanfu, 265
Siria, 47, 240, 495
sirianët, 34
Sitteh, 407, 415
Sivas, 354, 360, 361, 460, 484
Soba, 261
Sokrati, 81
Solomon, 74
Somalia, 327
Somnath, 255
soz, 492
Spanja, 151, 198, 229, 232, 254, 260-611, 266, 327, 352, 377, 380, 405, 417, 434, 451, 461, 464-65, 482, 483, 484, 494
spanjollët, 352
spitalet, 297, 374, 375
Spitali Dar esh-Shifa, 375
Spitali Fatih, 361
Stamboll, 35, 39, 44, 250, 314, 330, 342, 343, 354, 361, 379, 409, 411, 412, 418, 433, 452, 453, 461, 464, 467, 472, 473, 476, 482, 484, 488, 496, 497
Studia Islamica, 114, 213
Studies in Arabic Literary Papyri I, Historical Texts, 428
Studies in Malaysian Oral and Musical Traditions, 520
Subh el-E'sha, 404
Sudan, 253, 338
Sufi, 333, 413
Sufizmi, 112, 211, 341, 346, 493-497
Sufjan ibn Harb, 245
Sufjan ibn Ujejne, 285, 316
sugul, 499
Suhejl ibn Amr, 165
suhuf, 119
sukun, 411
Sulejman, 135, 156, 157, 183, 264, 348, 353, 484, 497
Sulejman Basha, 484
Sulejman Shah, 353
Sulejmanijje, 263, 419, 467, 476, 484
Sulltan et-Tebrizi, 407
Sulltanati Tugluk, 256
Sumatra, 264, 269, 520
Sumer, 60
Sumerian Religious Texts, 34
sumerianët, 43, 69
sundimtari mugal, 475
Sunneh, 139
sunneh ahad, 139
sunneh gajr hukmijjeh, 139
sunneh hukmijjeh, 139
sunneh mubejjineh, 322
sunneh mutevatireh, 139
sunnit, 335
sureh, 125, 195
Suva, 88, 249
Suvejd ibn Gafleh, 275
Svahili, 299

Sh

Sh. Remi, 254
Shah Tepe, 19
Shah Xhahan, 275, 475
Shamash, 49
Shash, 264
sheddeh, 411
Shehzade Mehmet, 467, 473
shej, 361, 380
Shejban, 247
shejh, 397
Shejh Selim Çishti, 481
Shekem, 51, 56, 71
shekl, 492
Sheref, 495
sheriah, 132, 309
sheriat, 171, 184, 188, 189, 190, 191, 272, 279, 297, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 318, 321, 332, 338, 342, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 376, 389
Sherif Husejn, 178
Sherpur, 474
shevk, 339
Shiloah, Amnon, 493
Shiraz, 398, 471, 488, 495, 496
shirk, 70, 71, 86, 360
shkencat natyrore, 113
shkencëtarët muslimanë, 378
shkretëtira arabe, 17, 23, 39, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 71, 73
shkrimi divani, 407, 419, 426
shkrimi arab, 112, 207, 426
shoqëria islame, 195
Shpallja, 131, 132, 153, 237, 238, 272, 314, 322, 335, 372
Shpallja islame, 132
Shqipëri, 263, 299
Shtatëshit, 151
Shteti islam, 167, 168, 178, 191, 192, 244, 311
shteti sargonik, 47
Shulgi, 47

T

Tahir, 494
Taipei, 476
Tajlanda, 327, 520
Talifu, 265
Tamerlani, 354
Tanha, 360
Tanta, 340
Tanzania, 299, 327, 405
tar, 219
Tarik Haneh, 471
Tarik ibn Zijad, 253, 266
tarikat, 340
Tarsi, 33
tartarët, 346
Tashkopruzade, Ahmed Ibn Mustafa Ibn Halil, 497
Tawhid: Essays on Life and Thought, 136
Taxh Mahal, 475, 479, 483
Taxhikistan, 299
te'azir, 292
Tebriz, 471, 488, 496
Tebuk, 229, 244, 249
Tedmur, 249
Tedmur (Palmira), 249
tehmid, 492

tehsinat, 313
Tejma, 243
tekasim, 492
tekijjeh, 339
teklif, 104
tela, 515, 519
Tell el-Amarnah, 51
Teologjia, 321, 331, 333, 335, 350, 351
teravih, 175, 486
teressele, 397
terkib, 520
tesavvufi, 338, 341, 342, 345, 346
teslim, 508, 520
teshri, 132
tevazun, 385, 392, 396
tevbeh, 339
tevekkul, 339
tevshih, 398
tigré, 35
Timbuktu, 267, 458
Timurlengu, 354
Tinmal, 457
Tire, 33, 51
Titi, 58
Titvan, 488
Tixhanijje, 267
Togo, 387
Toledo, 352, 457
tolerancë, 109
Topkapi, 44, 413, 484
Tora, 72, 124, 167, 224, 228, 229
Tours, 254
tradita arabe, 85
tradita mesopotamike, 84
tradita semite, 84
Traditional Music in Modern Java, 520
Traki, 33
Traktati i Hudejbijes, 161, 164
transcendenca, 86, 111, 223, 326, 330
transcendenca e Zotit, 111, 326
Treshkronjorshmëria/ Triliteraliteti, 40
Tribeni, 474
Tripoli, 51, 353, 457, 496
trung arab, 48
tugra, 419
Tunis, 295, 457, 496
Tunizia, 3, 192, 253, 258, 260, 266, 327-28, 352-54, 417, 457, 472, 477
tunxharë, 266
Turfan, 241, 459, 476
Turkish Art and Architecture, 454, 484
Turkmenistani, 299
Turqia, 255, 299, 319, 327, 338, 340, 360, 406-07, 434, 446-48, 466, 472-73, 480, 484, 492, 497, 499-01, 509
turqisht, 520
Tus, 493, 494

Th

Thabit bin Kurreh, 379
Thabit ibn Kejs, 247
Thanesar, 255
The Alhambra, 484
The Ancient World, 213
The Arabesque Meaning and Transformation of an, 212
The Great King, 213
King of Assyria, 213
The Growth of the Old Testament, 135
The History of India as Told by Its Own Historians, 235
The Islamic Quarterly, 213
The Life of Muhammed, 91, 136, 235, 269
The Muslim World, 91
The Noble Sanctuary, 235
The Old Testament: Its Making and Meaning, 135
The Quranic Art of Calligraphy and Illumination, 454
The Sense of Unity, 213
The Social and Natural Sciences, 382
The Sufi Tradition in Persian Architecture, 213
The Sources of Arabian Music, 493
The Theory of Music in Arabic Writings, 493
The Venture of Islam, 213
The World of Islam, 454
The World of Music, 213
Themud, 88
Theodoret, 91
Thutmosi IV, 27

U

Uashington, D.C., 213, 428, 519
Ubejdullah, 157, 292, 317, 336
Ubejdullah el-Mehdi, 336
Ubejj ibn Ka'b, 285
Uç, 255
ud, 137, 183, 185, 285, 287, 321, 373, 426, 495
udrub, 450
Uganda, 327
Ugarith, 51
Ugaritica, 60
Uhud, 160, 231, 241, 247
uhuvveh, 185
Ukbeh ibn Nafi, 253
Ukejdir, 484
Ukejl, 150
ulema, 348
Ullejs, 248
Ullu Xhami, 189, 211, 459, 460, 484
Umbro Apollonio, 428
Umejjeh, 150, 156, 239, 400, 428
Umejjeh ibn Ebu es-Salt, 400
Umer A. Naseef, 382
Umer b. Jusuf, 270
Umer Hajjam, 379
Umer ibn Abdu'l-Aziz, 395
Umer ibn Behr El-Xhahiz, 332
Umer ibn Ebu Rabi'eh, 401
Umer ibnu'l-Hattab, 231, 250, 252, 259, 260, 314, 360, 400, 410, 428
Umm Kulthum, 146, 150, 487
Umm Selemeh, 314
ummeh, 228, 233
Ummeh Zejdijjeh (Emozejdixh), 267
ummeti, 107-09, 150, 155-57, 161, 164, 168, 186, 228-30, 233, 293, 310, 339, 348
ummeti çifut, 228, 229
Ungjilli i Gjonit, 77
universalizmi, 32, 174, 220, 227, 259, 318, 330, 386
Ur, 25, 29, 70
Urartu, 58, 60
urf, 307
Ursemitisch, 40
Usame, 246
usbuk, 450
Usejd ibn Hudejr, 241
usul, 292, 319
Usulu'l-Fikh (nga Abdu'l-Xhebbari) 319
Usulu'l-Fikh (nga Ebu Bekr Ala el-Kushejri) 317
Usulu'l-Fikh (nga Ali Muhammed el-Bejdavi) 292
Usulu'l-Fikh (nga Muhammed Abdullah el-Ebhari) 317

Usulu'l-Fikh (nga Muhammed Ahmed es-Sarahsi) 292, 319
Usulu'l-Fikh (nga Ubejdullah el-Kerhi) 292
usuli, 317, 319
usulitë, 318, 342
ushr, 202
Utbeh ibn, 144, 145
Uthman et-Tevil, 332
Uthman I, 495
Utika, 33
Uttu, 68
Utu, 23, 34
Uzbekistan, 244, 366

V
Vadi Arebeh, 249
Vadi el-Kura, 243
Vadi Hunejn, 244
Vadi Sirhan, 249
vakëf, 178, 183, 184
vakf, 184, 375
Valata, 267
Varamin, 471
Varuna, 51
Vashukani, 51
vasijjeh, 393
Vasil ibn Ata, 316, 328, 332
vasleh, 511
Vatih, 243
vaxhib, 292, 313
Vehabijjeh, 346
Vehb ibn Munabih, 138
vekfeh, 507, 510
Velexheh, 248
Velid, 129, 150, 156, 352, 375, 377, 395, 407, 494
velijj, 345
Velijjullah ed-Dihlevi, 338
Vëllazëria, 340
vera, 401, 402
vesaja, 394
Vietnam, 269
Vjenë, 34
Volta e Sipërme, 327, 387
Vud, 88
vurud, 139

W
Wendel Philips, 39
Western Islamic Architecture, 484
Willi Apel, 520

Xh
Xhabir Ibn Abdullah, 315
Xhabir ibn Hejjan, 371, 377, 378
Xhafer es-Sadik, 335, 377, 378
Xhafer ibn Ebu Talib, 146, 243
Xhafer ibn Harb, 329, 333
Xhafer ibn Mubeshshir, 333
Xhagbub, 267
Xhahangir, 275, 481
Xhakarta, 476
Xhalula, 251
Xhami Mufredatu'l-Edvijeh ve'l-Agdhijeh, 378
xhamia, 111, 183, 184, 220, 339, 431, 466, 467, 473, 476, 480
Xhamia Adina, 474
Xhamia Bedshahi, 474
Xhamia Çamkati, 474
Xhamia e Baba Ademit, 474
Xhamia Herua, 474
Xhamia e Kasbas, 457
Xhamia e Kurtubes, 477
Xhamia e Madhe e Ebu Dulefit, 463
Xhamia e Madhe e Kejrevanit, 484
Xhamia e Mbretit Fejsal, 132
Xhamia En-Nekeh, 457
Xhamia e Pejgamberit, 480
Xhamia e Peshkatarëve, 457
Xhamia e es-Salih Tala'iut, 463
Xhamia Sankarpasa, 474
Xhamia Sankore, 458
Xhamia e Umerit, 463
Xhamia El-Xhujushi, 463
Xhamia Xhāmi e El-Mutevekkilit, 463
Xhamia Zafer Han Gazi, 474
Xhebel Shemmer, 248
Xhebel Tarik, 253
xhebusitët, 34
Xhehm Ibn Safvan, 326
Xhemdet-Nasr, 27
Xhemhereh, 280
Xhemheret Esh'aru'l-Arab, 277
Xhemil, 357
Xhengis Han, 31, 108, 255
xherahmelitët, 73
Xheriko, 33, 51
Xherir, 285
Xhide, 484
xhins, 513
Xhinxhi, 256
xhinxhin, 492
Xhodh Bai, 481
Xhorxh Santajana, 367
Xhudhem, 244
Xhundishapur, 83, 374
Xhunejd el-Bagdadi, 338, 339
Xhurxhi Zejdan, 91
Xhuvejrija, 148
xhuz, 202

Y
Yç Sherefeli, 467
Yearbook of the International Folk Music Council, 520

Z
Zanafilla, 22, 34, 35, 56, 60, 84, 90, 122
Zaragosa, 488, 494
Zaria, 458
Zavari, 471
zavijeh, 339
Zejd ibn Ali, 267
Zejd ibn Eslem, 285
Zejd ibn Rifa'eh, 348
Zejd ibn Thabit, 285, 407, 410
Zejd ibnu'l-Hattab, 247
Zejneb, 146, 147, 150, 243
zekat, 141, 176, 178, 313
Zeusi, 33
Zimmi, 234
zineh, 363
zoroastrian, 233, 243, 260, 264
zoroastrianë, 167, 233, 322
Zoti, 10, 34, 37, 42, 49, 50, 54, 63-6, 68-9, 71-3, 75-6, 78-81, 84, 86, 88, 96, 98-01, 103-09, 111-14, 119, 124-25, 127-28, 131-34, 137, 141-46, 152, 155-57, 160, 164-66, 168-69, 171, 173-74, 176, 179-81, 183, 188, 190-91, 193-94, 197-99, 201, 205, 218-27, 232-34, 245, 252, 256, 258, 263, 271, 282, 303, 305-06, 309-10, 326-27, 330-31, 333-35, 340, 342-45, 350-51, 357, 359-63, 365-68, 370, 372-73, 379, 388-90, 399, 432, 505, 508
Zubejr (kalaja në Arabinë veri-perëndimore), 150, 243, 314, 315
zuhd, 339
zuhruf, 431
Zvicra, 254, 282

Treguesi i hartave

Ky Tregues përmban jo vetëm emrat e vendeve, por gjithashtu edhe informacionin tjetër që përmbahet në harta. Emrat e betejave, të komandantëve të betejave, të instrumenteve muzikore, të shkrimeve të ndryshme arabe – të gjitha janë të shënuara këtu me një referim të hartës në të cilën ato shfaqen. Numrat poshtë janë numrat e hartave, jo numrat e faqeve.

aba 73B
Abadan 26, 32
Abbasidët 39
Abdu'l-Aziz bin Musa 42
Abdu'r-Rrahman el-Gafiki 42
Abdullah ibn Hudhafeh es-Sehmi 21
Abdullah ibn Sa'd ibn Ebu Serh 42
Abixhan 57, 58, 59
Abisinia 21, 27, 28, 30, 46
Abraham 14
Açeh 40
Adana 48
Aden 1, 4, 6, 7, 24A, 28, 30, 31, 32, 46; Gjiri i 6
Adilevaz 62
Adis Abeba 50, 51
Adulis 6, 7
Adherbajxhan (Azerbajxhan) 25, 26, 27, 29, 30, 52
aerofonet 71B, 72B, 73B, 74B, 75B, 76B, 77B
afgan, etniciteti 51
afgan i përzier, etniciteti 51
Afganistan 49, 50, 51, 52
Afrika 7
Afrika e Mesme 62, 64, 72A, 72B, 72C
Afrika perëndimore 44, 45, 57, 58, 59
Agada 10
Agades (Agadez) 44, 45, 59, 62, 64
Agmat 42
Agni 57
Agra 62, 68
Ahmedabad 62, 68
Ahvaz (el) 37, 46
Ajleh 4, 6, 7, 32, 33C, 36
Ajn Xhalut 47
Ajne't-Temr 35
El-Akabeh 30, 48
Akad 8
akadianët 10
El-Akik, pallatet e 19
Akka (Akra) 24A, 26, 32, 46, 48
Akra 45, 57, 58, 59
Aksum 4, 7
Aksaraj 62
el-Ala ibnu'l-Hadrami 21, 22
Alaleh 11
Alamut 47
Aleksandri i Madh 15; fushatat e 16A; perandoria e 15
Aleksandretta 32
Aleksandria 4, 6, 7, 16A, 16B, 16C, 16D, 16E, 21, 24A, 26, 29, 30, 37, 38, 41, 42, 44, 46, 51; kryepeshkopi i 21
Alepo 14, 23C, 24A, 30, 37, 47, 62, 65, 70; shih gjithashtu Haleb
alfabeti fenikas (kenanit) 5
alfabeti Minean-Himjeri 5
alfabeti siniatik 5
alfabeti siriak 5
Alkolea 56
algaita 72B, 72C
algaitaru 72B
Algjeria 49, 50, 52, 57
Algjer 29, 50, 62, 63
Ali, Ubejdeh, Hamza 34A
aligeta 72B
Almeria 23C, 32, 46, 62
Almodovar del Rio 56
Amaja 42
Amalfi 46
Amasija (Amasja) 55, 62, 66
Amharik 50
Ammonium 16A, 16B
Amman 1, 36
Amr ibnu'l-As 21, 22, 35, 41; divizioni ushtarak i 36
Amr ibn Umejjeh ed-Dimri 21
amurru 12, 13
amzhad 72A
Anat 11
Anbeseh ibn Sehim 42
Andaluzia 60
Anglia 25, 29
Ankira 7
Ankona 29
Ankara 1, 50, 51, 62
Antiok (Antiokia) 6, 16C, 16E, 24A, 37, 41, 48; principata 48
Aornus 16A, 16B
Arab i përzier, etniciteti 51
el-Arab 30
Arabia 8, 16A, 16C, 16D, 16E, 30, 40, 49, 50, 51
Arabia jugperëndimore 15
Arabia Saudite 1, 52
Arab (etniciteti) 51
Arab, alfabeti 5; kaligrafia 60; gjuha 50; shkrimi 49
arabët 57
el-Arabu'l-Aribeh (Arabët arabizues) 9
el-Arabu'l-Musta'ribeh (arabët arabizues) 9
Arafat (Arefeh) 18, 53
Arakosia 16A, 16B
Arameik (alfabeti i nabateanëve) 5
Araoune 59; shih gjithashtu Ervan
Arbela 16A, 16B
Ardebil 37, 46, 62
Ardestan (Ardistan) 62, 67
Aria 16A, 16B
El-Arish 29
Arkidona 42
Arl 42, 46
Armenia 16E, 25, 26, 30
Artakauna 16A
El-Arxh 20
Asiria 8, 12
Asjut 44
Askalan 30, 31, 32, 48
Askalon: shih Askalan
Asna 30
Asfan 20
Assur 6, 11; shih gjithashtu Ashur
Astorga 42
Asvan 5, 15, 26, 30, 31, 37, 41, 44
Ashanti 57
Ashkabal 16B
Ashur 4; shih gjithashtu Assur
Atlasi i Madh 31
Atlasi i Vogël 31
Atrib 30

Atum ed-Dehjan 19
Athina 26
Audagost 46
El-Avali (Kurban) 19
Avinjon 42
Avla 31
avvadeh 71B
Axhmer (Axhmir) 39, 62
Azerbajxhan 52; shih gjithashtu Adherbajxhan
Azia 37, 38
Azia juglindore 40
Azia Lindore 62, 69, 77A, 77B, 77C
Azia Qendrore 62, 67, 75A, 75B, 75C

Baalbek 48
Babaeski 62
Babiljun 6
Babilon 6, 8, 10, 11, 13, 15, 16A, 16B, 16C, 35, 41
Badajoz 62
baganna 72A
Bagdad 1, 23B, 23C, 26, 30, 46, 47, 50, 51, 62, 65, 70
Bagerhat 62, 68
baglama 74A
Baktra 16A, 16B
Baktria 16A, 16B
El-Bahir 19
Bahnasa 30
Bahr esh-Sham 25; shih gjithashtu Deti Mesdhe
Bahrejn 1, 21, 22, 23B, 26, 52; shih gjithashtu el-Jemameh
Balabar 73B
balikan 77A
El-Balina 30
Belh 7, 24A, 37, 38, 46, 62, 67
Baluçistan 38
Bamako (Bambako) 50, 57, 58, 59
Banda Açeh 62
bandair 71C
Bandar Seri Bagavan 62
bandir 71C
bandiri 72C
banga 72C
bangia 72A
Bangladesh 49, 50, 51, 52
Bantam 40
Bantu 51
Banxhul 57, 58, 59; shih gjithashtu Gambia
Bedr, Beteja e 33A, 34A
beleban 75B
Benares 62
Benu Abd el-Esh'hal 19
Benu Abs 2
Benu Advan 2
Benu Adhreh 2
Benu Amir 2
Benu Bahreh 2
Benu Bali 2
Benu Baxhileh 2
Benu Bekr 2
Benu Dhubejn 2
Benu Esed 2, 22
Benu Eshxha 34C
Benu el-Ezd 2
Benu Fezareh 34C
Benu Gassan 2
Benu Gatafan 2, 34C
Benu Gazi (Bengazi) 37
Benu Havlan 2
Benu Hanifeh 2
Benu el-Harith 2
Benu Haritheh 19
Benu Havazin 2, 22
Benu Hemedan 2
Benu Heth'em 2
Benu Huza'eh 2
Benu Ijad 2
Benu Jerbu 2
Benu Kelb 2
Benu Kindeh 2
Benu Kuda'eh 2
Benu Kurejzeh 19, 34C
Benu Lehm 2
Benu Lihjan 2
Benu Mudar 2
Benu Murad 2
Benu Murreh 2
Benu Muzejneh 2
Benu Nimr 2
Benu Rabi'ah 2
Benu Rehvan 2
Benu Rejl 2
Benu Sulejm 2, 22, 30, 34C
Benu Teglib 2
Benu Temim 2, 22
Benu Taj 2
Benu Xhudejleh 2
Benu Xhudham 2
Benu Zafar 19
Barava 46
Barbar 30
Barcelona 42
Bariba 57
Basra 4, 7, 23A, 24B, 26, 30, 35, 37, 38, 46, 62, 65, 70
Bata 57
Batinda 39
Batn en-Nehl 30
Baja 57
baz 73C
Beirut 26, 32, 48; shih gjithashtu Bejrut; Berytus
Beja 42
El-Bejjadijjeh 18
Bejrut (Beirut) 1, 24A; shih gjithashtu Beritus
Bejsheh 6
Bejshehir 62, 66
Bezaheh 22
bender 74C
bendere 72C
bendo 72C
Bengal 39, Gjiri i 7
Bengali, etniciteti 51; gjuha 50
Bengazi 23C, 44
Benin 44, 52, 58, 59
Berbera 46
berezan 73B
Beritus 4; shih gjithashtu Bejrut
Berkeh 23, 25, 30, 31, 41, 42
Betlehem 48
Beziers 42
Bhopal 62
Bilexhik 62
Bilma 44, 45
Bimim 45
bindere 72C
biola 77A
Bi'r Ali (pusi i Aliut) 54
Bi'r Bedr 34A
Birgi 62
Bi'ru'l-Kahineh 42
Birshiba 8
el-Biruni, Ebu er-Rejhan 26
Bissau 57, 59
Bistami 62
Bitah 22
Bixhajeh 32, 42
Bixhapur 62
Blver 75B
Bobo-Dioulasso 62, 64
Bordo (Bordeaux) 42
Borneo 7, 40, 49; shih gjithashtu Brunei; Bandar Seri Bagavan
Bornu 45
Borsippa 10, 11
Bota muslimane 60, 62
Bougie 23C
Bozujuk 62
Bregu i Fildishtë 52, 58, 59
brekete 72C
brimbiri 72A
Brunei 40, 50, 52
Budapest 47
bugu 74B
Buhara 7, 24A, 25, 26, 37, 38, 46, 62, 67, 70
Bukefalia 16A, 16B
Bulak 30
Bullgarët 26
buk 71B, 72B, 73B
Bursa 55, 62, 66
buru 72B
Busra 3, 4, 6
Bust 62
buzuk 73A, 74A
Bizanti 22, 26, 30, 37, 38
Bizantine, ushtria dhe flota 41; rreshtat 36
Bizantinët 35, 41
Byblos 5

Cejlon 7, 26, 28; shih gjithashtu Sarandib
Celebes 40, 49

Çad 49, 50, 52, 59
çang 75A, 77A
Çezarea 6, 26, 35, 41, 48
çing-hu 77A
Çingueti 59, 62, 64; shih gjithashtu Shingit
Ço'or 75B
Çota Pandua 62

dabakan 77C
daera 76C
daff 73C, 74C, 75C, 76C, 77C
ed-Dafineh 4
Dafne 16Ç
daft 72C
dahal 75C
Dahjeh el-Kelbi 21
Ish. Dahlak 4
da'ireh 73C
Dakar 57, 58, 59, 62
Dakka (Dacca) 62, 68
dalukeh 72C
Damask 12, 16A, 16B, 16C, 16D, 36; shih gjithashtu Dimeshk
dambura 75A
Damghan 62, 67
Damietta 30
dammam 75C
Danbooro 76A
dap 77C
darabukkah 71C, 72C, 73C
darbuka 74C
Dathir 35
davalbas 75C
davul 74C, 75C
dayereh 75C
deblek 74C
Dejbul 7, 28, 38, 39, 46
Dejlem 27, 29, 30
Delhi 7, 23B, 39, 47, 50, 51, 62, 64, 68
Demak 40, 62
Deti Arabik 1, 4, 7, 17, 68
Deti Aral 7, 16A, 16B, 16C
Deti Barbara 26
Deti Egje 16D
Deti i Errët (Oqeani Atlantik) 26
Deti Euksine 16A, 16B, 16C
Deti i Gjelbër 31
Deti Kaspik 1, 6, 7, 8, 16A, 16B, 16C, 17, 26, 27, 30, 37; shih gjithashtu Deti Hazar; Deti Taberistan
Deti Kulzum 28, 31; shih gjithashtu Deti i Kuq
Deti i Kuq 1, 2, 6, 7, 8, 14, 16A, 16C, 16Ç, 16D, 20, 26, 28, 33A, 33C, 54' shih gjithashtu Deti Kulzum
Deti Lindor i Errësirës 25
Deti Mesdhe 1, 2, 4, 6, 7, 14, 16A, 16B, 16C, 16Ç, 16D, 17, 26, 41, 42, 43, 48, 55, 66
Deti Persik 26, 30, 32
Deti Pontus 25; shih gjithashtu Deti i Zi
Deti i Poshtëm 8; shih gjithashtu Gjiri Persik
Deti rrethues 28, 29
Deti i Sipërm 8, 13; shih gjithashtu Deti Mesdhe
Deti i Vdekur 8, 48
Deti Xhurxhan 29, 30
Deti i Zi 6, 7, 8, 16D, 17, 26, 30, 55, 66; shih gjithashtu Deti Pontus
Devagiri (Devletabad) 39
Devheh (Doha) 1
Devletabad (Devagiri) 39
Devmet 6, 8, 33B, 33C, 35
dhol 76C
dholak 76C
Dijarbekir 62
Dilmun 8, 11
dilruba 76A
Dilvara 57
Dimeshk 1, 6, 7, 8, 21, 23C, 26, 30, 35, 37, 46, 48, 62, 65, 70; Amirate 48; shih gjithashtu Damask
Dinastia Guri 39
Dinastia Halxhi, halxhitët 39
Dir'eh 36
Divrigi 62, 66
Divani (shkrim) 60
Divizioni (ushtarak) i Ebu Ubejdeh (ibn) el-Xherrahut 34D, 35
Dizhon 42
Dodoma 50
dogdog 77C
Dogon 57
Doha; shih Devheh
doira 75C
dombak 75C, 77C
dombek 74C
Dongola 26, 31, 37, 41
dotara 76A
doul-bas 77C
Drangiana 16A, 16B
Drapsaka 16A, 16B
dube 72C
duff 76C
duhl 76C
dumbak 77C
dumbelek 74C
dumbrak 75A
Dumjat 29
Durian Burung 62
dutar/dūtār 75A, 77A
dutebla 75C
dutepil 75C
Dvarasamudra 39

Dhat Irk 54
Dhu'l-Hulejfeh (Bi'r Ali) 54
Dhu't-Taxh Lakit ibn Melik 22

Eaja 42
Ebla 3
Ebi Ubejdeh, Hamza 32A
Ebu Bekr es-Siddik 37,53
Ebu Dhabi 1
Ebu Kubejs (Mali) 18, 34D
Ebu Musa el-Esh'ari 35
Ebu Ubejdeh dhe divizioni Shurehbil 36
El-Ebva 20, 30
Edeb 10, 11
Edessa 37, 48
Edrene 55, 62, 66
Edhruh 33C
Ehmim 30
Efes 16C
Ejleh (Akabeh) 48
Ejub 62
ekval 71C
Emexh 20
el-Enbar 3, 35, 37
El-Endelus 25, 26, 30
Enxhar 62
Erfexheh ibn Harthemeh 22
Esfahan 30; shih gjithashtu Isfahan
El-Esved el-Ansi Amr ibn Ma'di Karib 22
Egjipt 1, 4, 5, 8, 14, 15, 16A, 16C, 16D, 17, 26, 28, 32, 41, 49, 50, 51, 52
Egjipti i Sipërm 25, 26
Ekallatu 11
Ekbatana 6, 8, 16A, 16B, 16C
ektara 76A
Elam 12
Elefantini 16Ç
embilta 72B
Emiratet e Bashkuara Arabe 1, 52
endigidi 72A
Endu 8
engkerabal 77A
enserunai 77A
Erek 8, 10
Eridu 10, 11
Erithrea 52
Erzurum 62
esraxh 76A
etabel 71C
etambor 71C
Eshnunna 11
Eshxha 2
Etiopia 1, 4, 50, 51
Eufrat (Lumi) 1, 2, 8, 9, 10, 11, 12, 16A, 16B, 16C, 48; shih gjithashtu Lumi Furat 29
Evropa 42
Exhdebijjeh 62
Exhnedejn 35
Exhjad 18
Ezd 4
Ezeh 11

Fahs es-Suradik 56

Fang 57
Fansur 40
Fanti 57
Farab 26
Fas 23C, 46, 62, 63, 70; shih gjithashtu Fez el Fashahijan 18
Faseli 16C
Fasi (shkrimi) 60
Fatehpur Sikri 62, 68
el-Fav 3, 4, 6
Fedek 4
el-Fedih 19
Fejd 30
Fejjum 30, 41
Feniks (Finike) 38, 41
Ferganeh 38
el-Fet'h 19
Fexhr 4
Fez 24A, 26; shih gjithashtu Fas
Fezareh Sa'd 2
Filipinet 50, 51
Finike: shih Feniks (Phoenix)
Firan 28
Firuzabad (Hazret Pandua) 68
Fiset amfiktionike 13
Fisi Hevazin 22
Flori 30
Francë 26
Freetown 57, 58, 59
Frejus 43
Fulani 57
Fusia 26
Fustat 30, 37, 41; shih gjithashtu Kajro

el-Gabeh 19
Gadishulli Arabik 13, 29, 33A
Gaeta 46
gajçek 75A
gajda 74B
Galilea, Deti i 36
Gambia 45, 52, 59; shih gjithashtu Banxhu
gambus 77A
Gana 30, 44, 45, 46, 58, 59
gandang 77C
Gandhara 7
Gang (Lumi) 39
ganga 72C
gangar algaita 72C
Gao 24A, 45, 62, 64
garaya 72A
Gariah 18
Gassan 3
Gaugamela 16A, 16B
Gaur 62, 68
Gaza 12, 13, 16A, 16B, 48; shih gjithashtu Gazzeh
Gazneh 26, 39, 62
Gaznevitët 39
Gazur Gah 62
Gazzeh 6, 7, 23C, 29, 31; shih gjithashtu Gaza
Gedi 62
Gedrosia 16A, 16B
gedumbak 77C
gejtah 71B
Gerona 42
ghugha 71A
giçik 74A
gixhak 75A
gixhik 74A
girift 74B
gitgit 77A
gizhak 74A
Goa 7
gobiz 75A
goeveme 72C
goge 72A
goje 72A
Golashkerd 16A, 16B
Gonxha 57
Goundam 62
Grenada 30, 42, 62, 70
Grenoble 43
Greqi 5, 17, 32
Guadalahara 42
gugeru 72A
Guijelo 42
Guine 58, 59
Guinea Bisau 52, 58, 59
gunbri 71A
gurmi 72B
Gutianët 12
Guxharat 26, 28, 39
Guzana 11
Gvalior 39

Gjeneva 43
Gjenova 24A
Gjiri arab 1, 2, 6, 14
Gjiri i Basras 30
Gjiri Persik 16A, 16B, 16C; shih gjithashtu Deti i Poshtëm
Gjiri i Venedikasve 25
Gjysmëhëna Pjellore 35

el-Habir 30
Habur 1
el-Hadar 3
Hadramevt 9, 15, 26, 30, 31
Hafr 35
Hagar 14
Haifa 48
Hajber 4, 33A, 33B, 33C
el-Hajl 53
Hajderabad (Nirun) 38, 51
el-Hajun 18
halam 72A
Haleb 6, 8, 11, 12, 46, 48; Emirati i 48; shih gjithashtu Aleppo
Halid ibn Sa'id ibnu'l-As 22
Halid ibnu'l-Velid 22, 34B, 35; divizioni i 34D
Halis 16A, 16B, 16C, 48
el-Hakem ibn Dabi'eh 22
Hamat (Hamath) 8, 12, 13, 47
Hamedan 32, 37, 46, 62
Hamurabi, Kodi i 13
Hanbalik (Pekin) 7
Handesh 62
Hanfu (Kanton) 7
el-Harem 18, 19
Haran (Harran) 6, 8, 11, 12, 13, 14, 48
el-Harith i Gassanëve 21
Hartum 1, 50, 51
Harun er-Reshid
Harreh el-Vebreh 19
Hasan ibn Nu'man
Hatara 15
Hatib ibn Ebu Balta'ah 21
Hatra 11
Hatti 8
Hattusa 8
Hausa 57; gjuha 50
el-Havarixh 23A
Havarizm 26, 29, 38; Liqeni i 26, 30; Deti i 25
el-Havarizmi 31
Havdhah ibn Ali 21
Havran 36
el-Haxh 53, 54
Hazar 25, 26, 27, 29, 30; Deti (Kaspik) 26
Hazrat Pandua 62, 68
Hebron 8, 12, 14
Hekatompylus 6
hil-huur 77A
Heliopolis 4, 16B, 16D
el-Hendek, Beteja e 34C
Heracleopolis 16D
Heraclius 21
Haraklia 26
Herat 37, 46, 47, 62, 70
Herouane (Hirvan) 59
Herrar 20
hijak 77A
Hiksos (pushtimet) 13
Hims (Homs) 24A, 30, 35, 46, 48
Himjer 3
Hind 29; Mali i 34D
el-Hireh 3, 6, 23C, 26, 35, 37
Hirkania 16B
Hit 35
Hitit 13
Hiva 38, 62
Hixhaz 9, 26, 30; Malet e 1, 8, 20
el-Hixhr 4, 5, 6
hixhreh 53
Ho 30
Hosro, Meda'in i 21; shih gjithashtu Ktesifon
Hodxhand 46
hsaio 77B
hu-ç'in 77A
Hudhejfeh ibn Muhsin 22
Hudhejl 4

hue 77B
Hulagu 47
Hurmia 30
Hurmuz (Hormoz) 6, 7, 32
Huvang-ho 7
Hurasan 25, 26, 29
Huzistan 26

Ibb 62
Ibn Junis el-Misri 30
Ibo 57
Ibrahim ibn Muhammed el-Istahri 27, 32
Idfu 30, 31
Ifrikja 25, 30, 31
Ijad ibn Ganm 35
Ikrimeh 22, 34B; divizioni i 36
Ikrimeh ibn Ebu Xhehl 22
indang 77C
India 7, 16A, 16B, 16C, 17, 25, 26, 28, 30, 39, 50, 51, 68
Indian, etniciteti 51; gjuha 50
Indian i përzier, etniciteti 51
Indonezia 49, 50, 51
insi 77B
Invadimet kasite 13
Irak 1, 25, 26, 27, 30, 35, 49, 50, 51, 52
Iran 1, 49, 50, 51, 52, 62, 67, 75A, 75B, 75C
Irlandë 28, 29
Isfahan 7, 23, 24A, 37, 62, 67, 70; shih gjithashtu Esfahan
Isfixhab 38
Isin 8, 10, 11, 12
Islanda 25
Islamabad 50, 51
Istahr 37; shih gjithashtu Persepolis
Ishbiljeh 46; shih gjithashtu Sevilje
Ishujt Kanarie 31
Ishulli Aval 32
Ishulli Fantava 31
Ishulli Kamar (Komorro) 28
Ishulli Komorro 30, 52; shih gjithashtu Ishulli Kamar
Ishulli Malez 25; etniciteti 51; gjuha 50
Ishulli Munevvereh (Maurici) 28
el-Ixhabeh 19
Izmir (Trojë) 41
Iznik 62, 66
Izrael 1, 14

jaktaro 76A
Japoni, Deti i 7
jang-ç'in 77A
Jaounde 57, 58, 59
Jelemlem 54
Jemeni jugor 1, 49, 50, 52
Jemeni Verior 1
el-Jemameh 21, 22, 25; shih gjithashtu Bahrejn
Jemen 5, 7, 9, 18, 22, 23B, 26, 28, 30, 34Ç
Jaman 49, 50, 51, 52; shih gjithashtu Jemen
Jenbu 4, 19, 33A
Jermuk (lumi) 36; Beteja e 36
Jerusalem 12, 14, 16A,16B, 16C, 16D, 16E, 21, 26, 30, 35, 48, 65; Mbretëria e 48; shih gjithashtu el-Kuds
Jethrib 4, 6, 20, 22, 53; shih gjithashtu el-Medine
Jexhuxh dhe Mexhuxh 25, 29
Jezd 62, 67
Jezid ibn Ebu Sufjan 35; Divizioni i 36
Jordan 1, 2, 49, 50, 52
Joruba 57
Joxhakarta 62
Juda 14
Judea 16D
Justinian 38

el-Ka 30
Ka'b ibnu'l-Eshref, kalaja e 19
Kabas (Kabis) 41, 42
Kabul 7, 29, 38, 50, 51, 62
Kabura 16A, 16B
Kadesh 11
Kadesh-Barnea 14
el-Kadisijjeh 26
Kadhimeh 35
el-Kahireh 1, 46; shih gjithashtu Kajro
Kajro 23B, 23C, 24A, 30, 41, 50, 62, 65, 70; shih gjithashtu Fustat, el-Kahireh
Kajzeri 48, 55, 62
el-Ka'ka ibn Amr 35; divizioni 36
kakaki 72B
Kaleh 7, 46
Kal'eh Benu Hammad 62
Kalarna 11
Kalikut 7, 28
kalin 75A
Kalinga 39
Kalinxhar 39
kamançaj 75A
kamançeh 74A
kamanxheh 71A, 73A
Kamerun 52, 59
Kampanir 62, 68
Kanabi 39
Kanalet kaspike 16A
Kanauxh 39
Kandahar 16A, 16B, 30, 39
Kangaba 44
Kangra 39
Kano 45, 57, 59, 62, 64
Kanton 40, 46, 62; shih gjithashtu Hanfu
kanxhira 76C
kanun 71A, 73A, 74A, 75A, 77A
Kanuri 57
Kaole 62
el-Kara 30
Karakorum 47
Karaks 16A, 16B
Karamar 62
Karapina 62
Karkar 11
Karkassonne 42
Karkemish 6, 8, 11, 12, 13
Karma
Karnu'l-Menazil 54
karna 76B
karnai 75B
Kartagjena 42
kaser 73C
el-Kasr 30
Kasru'l-Hajr 62
Kashan 62
Kashgar 7, 26, 38, 47
Kashmir 26, 39
Katar 1, 18, 49, 50, 52
Kaukazian i përzier, etniciteti 51
Kazakistan 52
Kazvin 62, 70
kemançe 76A
kemenxhe 74A
Kena 30
Keni 50, 51
Kerak 48
Kerakir 35
Kerjetejn 35
kesabeh 71B, 72B
kes'ah 71C, 72C
Ketaban 3, 15; mbishkrimet 5
Kejrevani (shkrimi) 60
Kejs ibn Mekshuh 22
Kenan 3, 5, 8
kesar 73C
kesuling 77B
Keuta 44; shih gjithashtu Sibtah
kibugander 72A
Kiev 46, 47
Kift 30
Kilva 46, 62, 64
Kilvani 28
Kina 25, 26, 27, 28, 29, 30; e sipërme 25; e poshtme 25
Kindeh 3
Kinshasa 50
kirbah 73B
Kirgizia 52
Kiri 41
Kirman 27, 29, 37, 62
kirnatah 73B
kisir 72A
Kissura 10, 11
Kish 8, 10, 11
kitareh 71A
Kizimkazi 62
kjak 75A
ko erh nai 77A
kobyz 75A
Koimbra 42
Koko 26
Kolombo 7
Kom 62

komoz 75A
kompang 77C
komuz 75A
Konakri 57, 58, 59
Konja 62, 66
Koptus 7
Kordoba 56; shih gjithashtu Kurtubeh
Kostandinopoja 16E, 24A, 26, 30, 41, 46; rrethimi i 38; Gjiri i 27
Kota Baru 62
Krak de Shevalje 48
krar 72A
Kreta 1, 16E, 26, 38
Krimea 47
Kru 57
Kryqëzatat 40, 48
Ksian 62
Ktesifon 4; shih gjithashtu Hosro, Meda'in
Kuala Kangsar 62
Kuala Lumpur 50, 51, 69
Kuba' 19, 20
Kubistan 26
kudum 74C
Kuda'eh 22
el-Kuds 46, 48, 62, 65; shih gjithashtu Jerusalem
kuenda 73C
Kufeh 23A, 23, 30, 35, 38, 65
Kufi (shkrim) 5, 60
Kufi lindor (shkrim) 60
kukuma 72A
Kulam Malaja 46
kungkuvak 77B
kuntingi 72A
kunjor 5
kurai 75B
Kurban; shih el-Avali
Kurdistan 25
kurej 75B
Kurejsh 33A, 34C
Kurejzeh 34C
kurja 72C
Kursag 11
Kurtubeh (Kordoba) 23, 26, 30, 42, 46, 56, 62, 63, 70
Kus 26, 30
Kusejr Amreh 62
kussabeh 71B
Kuta 10, 11
Kutejbeh ibn Muslim 38
Kuvajt/el-Kuvejt 1, 7, 52
kuvejtareh 71A

Ladhikijjeh 32; shih gjithashtu Latakia
Lagash 8, 10, 11
Lagos 45, 57, 58
Lahore 7, 39, 62, 68
Lamu 46, 62
Langres 42
Larabanga 62, 64
Larsa 8, 10, 11, 12
Latakia 24A; shih gjithashtu Ladhikijjeh
Lehm 3, 5
Lejla 6
lengkara 77c
Leon 42
Lerida 42
Liban 1, 49, 52
ligji dhe jurisprudenca 23A, 23B
Lindja e Afërt e Lashtë 8
Libdah 42
Liberia 59
Libia 49, 50, 51, 52
Liguria 43
Lion 42
Liqeni Çad 45, 57
Liqeni i Dytë 31
Liqeni Nil 31
Liqeni i Parë 31
Liqeni i Vogël 31
Liqeni Van 8
lira 71B
Lobi 57
Loditët 39
Lome 57, 58, 59
Lorin 62
Lubim 8
Luleburgaz 62
lutar 71A
Luftërat Riddeh (Apoztasi) 22
Lugin 7
Luksor 30, 31
Lumi Benue 45
Lumi Çari 45
Lumi Danub 16E
Lumi Dartus 31
Lumi Furat 29; shih gjithashtu Eufrat
Lumi Hifazis 16A, 16C
Lumi Ind 16A, 16B, 16C, 39
Lumi Jaksartes 16A, 16B, 16C
Lumi Mehran (Mekran) 27, 29, 32
Lumi Oksus 16B, 16C
Lumi Roades 31
Lumi Sihon 25, 30
Lumi Sind 26
Lumi Xhihon (Xhihun) 25, 27, 30, 32, 37

Ma'arratu'n-Nu'man 48
mabusa 72B
Madura 39
Magrib 62, 63, 71A, 71B, 71C
Magribi 60
Mahura 26
Ma'in 3, 5, 15; mbishkrimet 5
Makassar 40
Malabar 28
Malaka 7, 28, 40, 62
Malaga 29, 32, 42, 62
Malaja 40
Malajzia 49, 50, 51, 52
Malatia 48
Malazkirt 48
Malda 62
Maldivet 52
Malet Kaukaz 8, 16A, 16B, 16C, 16E
Mali 44, 45, 49, 50, 52, 58, 59
Malik ibn Enes, vendlindja e 23, nxënësit 23
Malik ibn Nuvejreh 22
Malindi 28, 46
Marakanda 16A, 16B
Malva 39
el-Malvijjeh 42
Mali Ararat 1
Mali Armenian 16A, 16B, 16C
Mali Asir 19, 34C
Mali Faks 31
Mali Habesheh 19
Mali el-Handameh 18, 34D
Mali Harik Nu'man 18
Mali El-Hindi 18
Mali Hindu Kush 16A, 16B
Mali Kamar (Komorro) 31
Mali Komorro 29; shih gjithashtu Mali Kamar
Mali Kenabeh 31
Mali Ku'ajka'an 18
Mali Le'la 18
Mali Leo 1
Mali Liban 8
Mali Mukattam 25
Mali en-Nur 53
Mali Pontus 1
Mali Sala' 19
Mali Taurus 1, 8
Mali Thevr 19, 20, 53
Mali Uhud 19, 34B, 34C
Mali Umer 18
Mali Zagros 1, 8
Ma'man Allah 40; shih gjithashtu Manila
Mamlixh 48
Mandingo 57
Mandu 62, 68
Manila 50, 51
Manina 62
Manisa 55, 66
Maputo 50
Maqedonia 16A, 16B, 16E, 25, 26
Marakanda 16A, 16B
Maras 48
Mardae 16A
Mardin 35, 48
Mari 8, 11, 12, 13
Ma'rib 4, 6
Marseja (Marseilles) 29, 43
Maroku 23, 26, 27, 30, 32, 49, 50, 52, 57
Marrakesh 62, 63
maruas 77C
marvas 77C
el-Masa 18
masinko 72A
Maskat (Muskat) 1, 4, 6, 7, 50
el-Masra 19
Massagetae 16B

Mataram 40
Mathura 39
Mauritania 49, 52, 58, 59
Maurici: Shih Ishulli Munevvereh
Mavara en-Nehr 27
Mazanderan 23
maz'har 73C
Mbishkrimet safaitike 5
Mbishkrimet Themud 5
Mboko 57
Mbum 57
Mbretëria davidike 14, 15
Mbretëria egjiptiane e re 15
Mbretëria sabiane 25
Me'an 4, 26
Me'an ibn Haxhiz es-Sulami 22
el-Meda'in 6, 23, 35, 37
Meda'in ibn Salih 33B, 33C
Media 16A, 16B; pushtimet e 13
el-Medineh (el-Munevvereh) 1, 19, 21, 23B, 24A, 26, 30, 33A, 33C, 34C, 35, 37, 41, 42, 46, 53, 56, 62, 65; shih gjithashtu Jethrib
Medinetu'z-Zehra 56, 62
Megiddo 8
el-Mehdijjeh 26, 62, 63
Mehreh 4, 22
Meke (el-Mukerremeh) 1, 3, 4, 6, 7, 14, 18, 20, 23B, 24A, 25, 26, 27, 28, 30, 33A, 33C, 34C, 34D, 37, 46, 53, 54, 62, 65, 70; Futuhat-i i Pejgamberit 34D; origjinat hebraike 14; plaçkitja e 22
Meknas 62
Mekran 4, 38
Memfis 6, 8, 16A, 16B, 16C, 16D, 16E
Menameh 1
Menda 57
Mensure/el-Mensureh 26, 46
Mensuri 26
Menuf 30
Merageh 62
merebah 77A
Merida 42
Merjut 30
Merv 7, 37, 46, 62
Merva 31
Merxh Rahit 35
Mesopotamia 12, 17
Meshed 16A, 16B; shih gjithashtu Meshhed
Meshhed 47, 62; shih gjithashtu Meshed
Meshk 76B
Meshrik 62, 65, 73B, 73C
el-Mevsil 4, 6, 7, 30, 37, 46, 62, 90
Midjen (Midian) 8, 31, 32
Migrimet amurru 13
Mikat el-Ihram 54
el-Mikdad ibn Amr 34A
Mina 53
Mindanao 40, 52
mirvas 73C
Misrat 29
Mitanni 8, 13
mizmar 72B, 73B
mizvad 71B
mizvid 71B
mizvixh 71B
Mnarani 62
Mogadishu 7, 46, 51, 62, 64
Mokha 4
molo 72A
Mombasa 28, 46, 61
Monastir 62
Monrovia 57, 58, 59
Montreal 48
Mopti 59
Moskë 47
Mossi 45, 57
Mosul 24A; shih gjithashtu el-Mevsil
Mozambik 50
Mugulët 39
Muhaxhir ibn Ebu Umejjeh 22
Muhammed bin Kasim 38
el-Muhasseb 53
Muhembo 62
Mukaddisi 46
el-Mukalla 6
Mukha 6, 7, 28
Multan 7, 38, 39, 62
el-Mundhir ibn Sava 21
murla 76B
Murkia 42
Murreh 2
Musa ibn Nusejr 42
Musejlimeh 22
Muskat: shih Maskat
Mushatta 62
Mu'teh 33B; beteja e 33B; varreza 56
el-Muthenna ibn Haritheh 34
Muzdelifeh 53
Mvanza 62

nabat 77B
Nabatean Petra 15
Nablus 30
nadd 76B
nafari 76B
nafir 71B, 73B, 74B
nafiri 77B
nagabaddha 76B
nagarah 77C
nagarit 72C
naghara 76C
naghareh 75C
nagora 77C
nahara 77C
nahas 72C
nai 75B, 76B
Nairobi 50, 51
naj 71B, 72B, 73B, 75B, 76B
Najin 62, 67
nakara 74C
Namou 62, 64
nan-hu 77A
nanggara 77C
Napoli 46
Narbonne 42, 46
Natanz 62
Nedroma 62
en-Nefa 18
negara 77C
Nehrevan 26
nej 74B
Nejsabur 23, 37
nekkara 76C
nekkareh 71C, 73C, 74C, 75C
nekrezan 73C
En-Nemireh 53
nenkara 77C
nerme naj 75B
Nes'hi (shkrimi) 5, 60
Nevshehir 62
Nexh Lamta 46
Nexhd 30
Nexhran 26
Nënkontinenti Indian 62, 68, 76A, 76B, 76C
Niamei 50, 57, 58, 59
Nice 43
Nigde 62
Niger 45, 49, 50, 52, 59
Nigeria 52, 58, 59
Nihavend 37
Nili 7, 9, 16A, 16C, 16E, 26, 28, 30; Delta 25
Nili Sudanez 25
Nilotik, etniciteti 51
Nim 42
Nimit-Ishtar 11
Nineveh 4, 6, 8, 11
Nippur 8, 10, 11
Nirun: shih Hajderabad
Nisibin 30, 35, 48
Nisibis 16A, 16B
Nishapur 46
Nubjeh (Nubia) 7, 25, 26, 28, 31, 46
Nupe 57
Nuzi 8, 11

Njerëzit e detit 13

obukeno 72A
Oman, Gjiri i 7, 17
Oqeani Atlantik 59, 64
Oqean Indian 16A, 16B, 16C, 25, 26, 28, 64, 69
Oqeani Paqësor 69
Oran: shih Vehran
Orbe 43
Orontes 1, 8
Ouaddan: shih Vaddan
Ouagadougou 57, 58, 59
Ovejo 56
Oviedo 42
Oyo 45

Padan-Aram 8
Pakistan 49, 50, 51, 52
Palestina 36, 38, 52
Palmira 16E, 35
Pamplona 42
Pandurangga 46
Paretonium 16A, 16B
Pasaragada 16A, 16B
Patala 16A, 16B
Payas 62
Pejgamberi, 37; delegatët e 21; migrimi në Jethrib 20
Pekin: shih Hanbalik
Pelusium 16D
Pella 35, 36
Pellgu i Mesdheut 32
Pemba 62
Pentapolis 41
Perandoria Akadiane 9, 11, 12
Perandoria Akamenide 15
Perandoria Asante 45
Perandoria Lindore Romake 16E
Perandoria Romake 15
Perandoria Seleukide 16C
Perandoria Selxhuke 48
Perandoria Songhaj 45
Pergamum 16C
Persepolis 6, 8, 16A, 16C; shih gjithashtu Istehr
Persia 26, 27, 30
Petra 3, 5, 6, 15, 48
Piraeus 41
Poitiers 42
Poli jugor 26
Praga 46
Probes 34A
Proto-Akadianët 9
Provansa 43
Ptolemei 6
Ptolemia 16Ç
pumpuak 77B
Penxhab 39
Pura 16A, 16B
Pushtimet hatiane 13

Qabeja 14, 53
Qafa e Sh. Bernardit 43
Qipro 4, 16A, 16B, 16C, 16D, 16E, 25, 26, 32, 41, 48, 52
Qyteti Maravi 62

rabana 77C
Rabat 63; varrezat e 56
er-Rabat 56
Rabig 33A, 54
er-Rab' el-Hali 4
Ragha 7; shih gjithashtu Rakka/Rakkeh
rahmani 73C
Ramleh 62
Rampal 62
rapa'i 77C
Rakka/Rakkeh 24A, 62, 65; shih gjithashtu Ragha
Rameshvara 39
Ranuna, vadi 19
Ravap 77A
Raxhmahal 62
Raxhputana 39
Religjioni mekas 4; kampi 34A
Republika e Afrikës Qendrore 52
Re's el-Ajn 48
Reshid 29, 30
rebab 71A, 72A, 73A, 76A, 77A
rebāb/rĕbab 77A
rebana 77C
redap 77C
Re'j 22; dominimi i 23A
el-Rejj 37, 46, 62
religjion (në Lindjen e Afërt të Largët) 17
Rini (lumi) 43
Riad/Rijad (Rijadh) 1, 50, 51
Riau 62
Rimtha 36
Rio Guadalkivir 56
rikk 73C
riti 72A
Rijadh: shih Riad/Rijad
robab 75A
Rodi (ishulli) 4, 7, 16E, 38, 41
Roma 26, 27, 29, 30, 46
er-Ruha 30
Rumania 47
er-Rusafeh 56
Rusia 25, 26

Rruga Kada 18

Saba' 3, 5, 15; mbishkrimet 5
Sa'd ibn Ubadeh, divizioni 34D
Safa 5
es-Safaksi 29
Safranbolu 62
Saharaja 52
Saharaja perëndimore 49, 50, 58
es-Sahla 56
Sakaka 4
sakara 72C
Salih 6
Salonika 41
Samarkand 7, 24A, 26, 37, 46, 47, 62, 70
Semerra 46, 62, 65
es-Semh ibn Malik el-Havalani 42
Samsat 35, 48
Samudra-Pasai 62
San'a 1, 4, 6, 7, 26, 30, 37, 62, 65
Sangbast 62
san-hsien 77A
Santarem 42
santir 74A
santur 73A, 74A, 75A
Saone 43
safeh 77A
Sarandib 25, 32; shih gjithashtu Cejlon
sarengi 76A
sarbasnai 75B
Sardenjë 30
sareva 72B
Es-Sarif 53
sārindā/sarinda 75A, 76A
sarod 76A
saroz 75A
sarunai 77B
sarune 77B
sasaram 62
sato 77A
Saveh 62
sav sam sai 77A
saz 74A, 75A
Sebastopolis 38
Sekunda 56
Selaleh 6, 7
Selamijjeh 23C
Seleukia 6
selompret 77B
Semarang 62
Senegal 45, 52, 58, 59
Sens 42
Senufo 57
Seul 62
serompret 77B
seruling 77B
serunai 77B
setār/ setar 75A, 77A
Sevilje 32, 42, 56, 62, 70; shih gjithashtu Ishbiljeh
Sfaks 62, 63
Siam 7
sibs 73B
Sibteh 42; shih gjithashtu Kenta
Sicili 30, 41
Sidon 8, 12, 13, 16D, 29, 32, 41, 48
Sidonia 42
Sierra de Kordoba 56
Sierra Leone 52, 58, 59
Silisia 48
Sixhilmasa 24A, 31, 44, 46
Sixhistan 26, 27, 29
simsimijjeh 72A, 73A
Sinai 5, 8, 16D, Mali 1
Sind 27, 29, 30, 32, 38
Sindeh 18
Singapor 62
Singora 7
Sini (shkrimi) 60
Sippar 10, 11
Siraf 7, 32, 46
Sirena 16Ç, 16D
Siria 1, 35, 49, 50, 51, 52
siriri 72A
Sirte 41, 42
Sirxhan 46
sitar 75A, 76A
Sivas 48, 55, 62
Siyu 62
Skutari 38

Sllav(ët) 27; etniciteti 51
sobaba 72B
Sogdiana 16A, 16B
Sokoto 45, 59, 62
Sokotra 28
Solo 62
Somalia 7, 49, 51, 52
Somnath 39
so-na 77B
sorna 75B
Soxhala 46
Stamboll (Istanbul) 29, 55, 62, 66, 70
Suakin 62
Subartu 8
Subejteleh 42
Suk el-Lejl 18
Sudan 1, 25, 26, 27, 28, 30, 46, 49, 50, 51, 52
Sudani (shkrimi) 60
Sudanike, gjuha 60
Suez 30, 31, 32, 36
es-Sughd 38
Suhar 4, 6, 7, 32, 37, 46
Sukha 30
Sukutra 7
Sulejl 30
Sulejleh 30
Sulejm 30
Sulejt ibn Amr el-Amiri 21
suling 77B
Sulltan Mahmud 39
Sulltanijjeh 62
Sulu 40
Sumatra 28, 40, 49, 51
Sumer 5, 8
Sumerianë 9
Sundatung 77A
es-Suk es-Sagir 18
Sura 62
surinda 76A
surna 75B
surnai 77B
surnāj/surnaj 73B, 75B
Susah 6, 8, 13, 16A, 16B, 16C, 26, 29, 42, 62, 63
Susu 57
Suvejd ibn Mukrin 22
svaramandal 26A
Svahili 50
sybyzga 75B
sylhe 68

shahnai 76B
Shahxhahanabad 62
shalabijjeh 73B
esh-Sham 19, 25, 26, 30
esh-Shameh 18
shangar 72A
sharani 76B
Shash 7, 46; shih Tashkend
shebebeh 71B
esh-Shebekeh 18
shebbabeh 73B
Shehr-i-Sabz 62
Shekem 8, 12
shemshal 73B
esh-Sherif 18
Sherpur 62, 68
sheshe 72B
Shi'b Ali 18
Shi'b Amir 18
Shi'b Benu Hashim 18
Shihr 7
Shi'it 23A
Shikesteh (shkrimi) 60
shimshal 75B
Shingit 59; shih gjithashtu Çingetti
Shiraz 7, 23, 24A, 26, 46, 62, 67, 70
Shkolla Hanbelite 23B, 23C
Shkolla Hanefite 23B, 23C
Shkolla Jezdite (Shi'ite) 22
Shkolla Keramiteh (Shi'ite) 22
Shkolla Malikite 23B
Shkolla Shafi'ite 23
Shkretëtirë 48
Shkrimi Pan-Islamik 60
Shqipëria 49, 52
Shtetet arabe para-islamike 3
Shteti abbasid 48
Shteti asirian 13; Perandoria 15
Shteti Filistin 13
Shtetet Hausa Bokvoi 45
Shtetet e kryqëzatave 48
Shtetet muslimane (gjatë Kryqëzatave) 48
Shteti Ptolemaik 16D
Shtëpia e lashtë 53; shih gjithashtu Qabe
Shurahbil ibn Hasaneh 22, 35
Shuruppak 10, 11
Shuxha ibn Vehb el-Esedi 21

tabel 74C
tabalde 72C
Taberistan 26
tabl 71C, 73C
tabl beledi 73C
tableh 73C
Tabriz 7, 37, 62, 67, 70
Taha 30
Tahir 42
Ta'if 4, 6, 18, 33C, 37
Tailandë 51
Taipei 69
Taj 30
Tajabad 62
Tajji' 4
Tajjibeh 30
Taksila 16A, 16B
Tall Muhammed 10, 11
Tall el-Ubejd 10, 11
tambari 72A, 72C
tambur 76A
tambura 76A
tambūrah/tamburah 72A, 73A
tamburu 77C
Tana 7
tanbūr/tenbur 72A, 73A, 75A, 77A
tanburo 76A
Tanis 30
Tanore 39
Tanxheh 24, 30, 31, 42, 44; shih gjithashtu Tanxhir
Tanxhir 24A; shih gjithashtu Tanxheh
Tanzania 50, 52
tār/tar 71C, 72C, 73C, 75A, 77C
Tarani 39
Taravangsa 77A
Tarik ibn Zijad 42
tarompet 77B
tarragon 42
Tarsus 48
Tartar(ët) 40, 47
Tartus 48
Tashkand 38, 62
Tashkend 24A; shih gjithashtu Tashkand, Shash
Taxhikistan 52
Taza 62

Teatri Arab, 1
Tebuk 4, 25, 26, 33B, 33C; Beteja e 33C
Tebriz 24A; shih gjithashtu Tabriz
Tedmur 3, 6, 7, 8, 15
Teheran/Tehran 1, 23C, 50, 51, 62
Tejma 4, 5, 6, 8, 33A, 33C
Tekrur 45
Tel Aviv 1
Te'lik (shkrimi) 60
Tenda 57
tendi 72C
terbang 77C
te'rijeh 71C
Tetouan 70
tevilbas 77C
Thanis 26

thap 77C
Thapsakus 16A, 16B
Thapesar 39
Thatta 62
Teba 8, 16C, 16D
thom 77C
Thuluth (shkrimi) 60
Tiaret 46
Tiberias 30, 48
Tibet 26, 27, 30
Tiflis 7, 26
tigatali 77A
Tiger (Lumi) 1, 2, 8, 9, 10, 11, 12, 16A, 16B, 16C, 16E, 29, 32, 48
Tihameh 22, 30; i Jemenit 22
tikara 76C
Tikin 26
Tikrit 26
Timbuktu 24A, 45, 59, 62, 64
Timna 5

Tinmal 62, 63
tinten 77A
Tire 8, 12, 13, 16A, 16B, 16D, 29, 32, 41, 46, 48
Tirmidh 62
Tirka 11
Tirus 24A
Tiv 57
Tlemcen 23, 24A, 62, 63
tobol 72C
Togo 52, 58, 59
Toka Carkase 25
Toka Damli 31
Toka Bullgare 25
Toka Franke 25
Toledo 24A, 30, 42, 62, 63
tombak 74C, 75C
Tortosa 48
Transoksania 38
Trapezunt 24
Trapezus 7
Tregtia arabe e përtejdetit 7
Trengganu 40
Tribeni 62, 68
Tripoli 23, 24A, 26, 30, 31, 32, 41, 42, 44, 48, 50, 51, 62, 63
Troja: shih Izmir
Tuareg 57
Tubbel 72C
Tubruk 31
Tugluk 39
Tuglukabad 62
Tuharistan 26, 38
tuiduk 75B
tula 75B
Tulejheh ibn Huvejlid el-Esedi 22
tulum 74B
Tulon 43
Tuluz 42
Turs 42
tumbul 72C
Tunis 24A, 30, 44, 46, 50, 62, 63, 70
Tunizia 49, 50, 52
Turbet-i-Shejh 62
Turkmen 30; shih gjithashtu Turkomen
Turkmenistan 52
Turkomen 26; shih gjithashtu Turkmen
Turkoman i përzier, etniciteti 51
Turfan 62, 69
Turin 43
Turkestan 26
Turqi 1, 49, 50, 51, 52, 55, 62, 66, 74A, 74B, 74C
Tus 62
Tuvenneh 38

Thenijjetu'l-Arxh 20

Ubullah 6, 35
Uç 62
ud 71A, 72A, 73A, 74A, 75A
Ugant 11
Ugarit 8, 12, 13
Ujgur, etniciteti 51
Ujjejn 39
el-Ukejr 4
Ukbeh ibn Nafi 42
Uksii 16A, 16B
el-Ula 33C
Ullejs 35
Uman (Oman) 1, 4, 21, 22, 23B, 25, 26, 30, 32, 49, 50, 51, 52
Umer ibnu'l-Hattab 37
Umevi(tët) 39
Umkiki 72A
Umm Durman 62
Ungvana 62
Ur 8, 10, 11, 12, 13, 14
Urartu 8
Urfa 48
Urganxh 24A
Uskudar 62
Uthman ibn Affan 37
Utkala 39
Uzbekistan 52

Vaddan (Ouaddan) 41, 59
Vadi Arafat 53
Vadi Bethan 19
Vadi el-Fajah 20
Vadi Fatimeh 18, 34D
Vadi Mahzur 19
Vadi Nar 53
Vadi Kanat 19
Vadi er-Rukkad 36
Vahran (Oran) 29
Vakim el-Arid 19
Valais 43
Valata 45
Valencia 29, 42
Varamin 62, 67
Varanasi 39
Varangal 39
Varreza el-Mu'lat 18
vasant 72B
Vasit 4, 23
el-Vebreh (fusha vullkanike) 34C
Velajeh 35
el-Velid Shejbeh ibn Utbeh 34A
Vendet jugore 27
Vendet veriore 27
Venediku 24A, 29, 46
Verdun 46
Volof 57
Volta e Sipërme 52, 58, 59

el-Xhabijeh 30, 35
Xhabeleh 48
Xhafa 8, 26, 29, 32, 48
Xhahanpana 62
Xhakarta 50, 51, 62, 69
Xhalula 35, 37
Xham 62
Xhamia e Dy Kibleve 19
Xhamia er-Rajeh 18
Xhanib-i Lindor 56
Xhanibi perëndimor 56
el-Xhar 4
Xharha 6
Xhaunpur 62
Xhava 7, 28, 40, 49, 51
Xhavi (shkrimi) 60
xhavlan 36
xhavra 73B
el-Xhemerat 53
Xhemma Akil 19
Xhemma Tudaru 19
Xhemma Umm Halid 19
Xhervel 18
Xhebel er-Rahmeh 53
el-Xhelendi, Xhafer 21
Xhengis Han 47
Xhenne 62, 64
Xheriko 8, 12, 13, 14
xhevz 73A
xhevzeh 73A
Xhezireh el-Arab 26, 30
el-Xhezireh (Sham) 27
Xhibrin 6
Xhibuti 49, 50
Xhiddeh (Xheddah) 32, 34D, 46, 54
xhirbeh 73B
Xhirxhuft 37
Xholo 62
Xhoppa 12, 16D; shih gjithashtu Xhafa
xhoze 73A
Xhubejl 32
Xhuhfeh 54
el-Xhum'eh 19
Xhunija 48
el-Xhurf 19

Zabag 7
Zabid 46
Zadrakarta 16A, 16B
Zaire 50
zambuna 72C
zamr 73B
Zanu 46
Zanzibar 7, 28, 46
Zaragosa 42, 62, 70
zarb 75C
Zaria 59, 62, 64
Zavari 62, 67
Zejla 7, 26
Zinxh 26, 27, 32; Deti i 32
zirbağali 75C
Zoan 14
Zoroastrizmi 17
ez-Zubejr ibn el Avvam 34A, 41; divizioni i 34D
Zufer/Zufar 26, 28, 30
zukreh/zūkrah 71B, 72B
zumbarah 72B
zurnā/zurna 73B, 74B, 75B
Zuvejleh 41
Zvicër 43



CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека
“Св. Климент Охридски”, Скопје

CIP - katalogu në publikim
Biblioteka Kombëtare Universitare
“Shën Kliment Ohridski”, Shkup

930.85:28(084.4)

AL Faruqi, Isma’il R.
Atlas kulturor i Islamit / Isma’il R. al Faruqi & Lois Lamya’ al Faruqi ; e perktheu nga anglishtja Mimoza Sinani. - Shkup : Logos-A, 2018. - 550 fq. : ilustr. ; 21 см. - (Biblioteka Botime të veçanta)

Превод на делото: The cultural atlas of Islam. - Регистар

ISBN 978-9989-58-704-7
1. al Faruqi, Lois Lamya’ [автор]
а) Исламска култура - Атласи
COBISS.MK-ID 106067466

LOGOS·A

ATLAS KULTUROR I ISLAMIT

Isma'il R. al Faruqi • Lois Lamya' al Faruqi

Botimi që kemi në dorë është një vepër që për herë të parë bën përmbledhjen në formë atlasi të tërë njohurisë për kulturën dhe qytetërimin islam. Në të përshkruhen botëkuptimi i Islamit, besimi, traditat, institucionet dhe rrënjët që Islami ka lëshuar brenda kulturave të tjera. Kjo vepër e pasuruar me ilustrime, tabela dhe harta paraqet sferat e shumta të jetës, si: adhurimet e përditshme të muslimanëve, shkencën, artin, arkitekturën, ligjin, filozofinë dhe politikën, duke qenë të gjitha këto shprehje të thelbit të qytetërimit islam. Ky tipar aq më tepër e justifikon zgjedhjen nga ana e autorëve të termit "atlas" në titull.

Autorët e nisin veprën duke i shqyrtuar ndikimet e paraardhësve ose banorëve më të hershëm në Gadishullin Arabik, "Gjysmëhënën Pjellore": mesopotamianët, kenanët, arabët, dhe hebrenjtë në themelet më të vjetra të Islamit. Ata shpjegojnë se si Islami sot është bërë një besim, sistem i të menduarit dhe një strukturë harmonike e vetme përkundër larmisë së traditave të ndryshme në botë. Kjo vepër, po ashtu, shquhet edhe me bashkimin e plotë të shkencave klasike dhe bashkëkohore; ata e prezantojnë në mënyrë të qartë Islamin nga brenda jashtë, duke i nxjerrë në shesh në mënyrë gjithëpërfshirëse shumë falsifikime dhe shtrembërime të bëra nga "shkencëtarë" perëndimorë.

Isma'il Raxhi el-Faruki (1 janar 1921 – 27 maj 1986) ishte filozof palestinez-amerikan, i pranuar gjerësisht nga kolegët e tij si një autoritet në studimet e Islamit dhe të religjionit krahasimtar. Ai kaloi disa vjet në Universitetin el-Ez'her në Kajro, e më vonë ligjëroi në disa universitetet në Amerikën Veriore, përfshirë Universitetin McGill në Montreal, ndërsa ishte edhe Profesor i Religjionit në Universitetin Temple, ku e themeloi dhe e udhëhoqi programin e Studimeve Islame. Dr. el-Faruki ishte gjithashtu edhe themelues i Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam (International Institute of Islamic Thought). Është autor i 25 veprave, si dhe i nja 100 artikujve për publikime dhe revista të ndryshme shkencore. Ai themeloi po ashtu edhe Grupin për Studime Islame në Akademinë Amerikane të Religjionit dhe qëndroi në krye të saj për dhjetë vjet. Shërbeu si nënkryetar i Kolokviumit Ndër-religjioz të Paqes, Konferencës Muslimane-Çifute-Krishtere dhe kryetar i Kolegjit Amerikan Islam në Çikago.

Lois Lamya el-Faruki (Lois Ibsen) (25 korrik 1926 – 27 maj 1986), ishte eksperte e artit dhe muzikës islame. Ajo u diplomua në muzikë nga Universiteti Montana më 1948, e pastaj studimet i vazhdoi në Universitetin Indiana ku fitoi titullin Master më 1949. Gjatë kësaj kohe ajo e takoi dhe u martua me Ismail R. el-Farukiun. Ishte bashkautore e Atlasit Kulturor të Islamit, ndërsa autore edhe e shumë artikujve të publikuara në periodikë dhe revista shkencore.
Më 27 maj të vitit 1986, Ismail R. el-Faruki dhe bashkëshortja e tij Lois Lamia, bashkë me të bijën e tyre, Anmar el-Zein, ishin cak i një sulmi me thikë në shtëpinë e tyre në Wyncote, Pensilvani. Si pasojë e kësaj bashkëshortët el-Faruki vdiqën nga plagët e shkaktuara, ndërsa e bija e tyre mbijetoi, ndonëse me shumë goditje me thikë. Ndonëse askush nuk u arrestua për këtë sulm (i cili deri në ditët e sotme akoma nuk është zbardhur), në dritën e shtimit të incidenteve anti-arabe dhe anti-muslimane atyre viteve për shkak të konfliktit izraelito-palestinez, ka shumë gjasa që vrasjet të mund të kenë qenë të motivuara politikisht, ngaqë dr. Faruki njihej gjerë për mbështetjen e tij të kauzës palestineze dhe për artikujt në të cilat kritikonte sionizmin.

9789989158707