

---

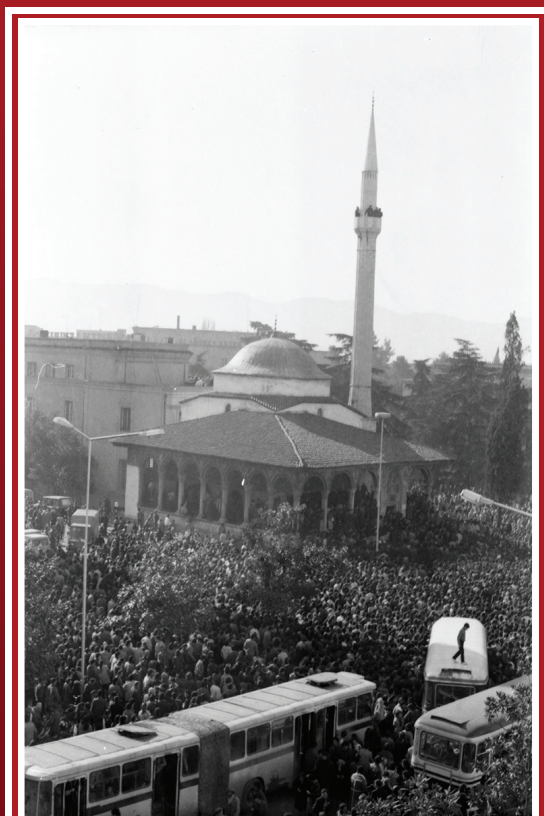
---

# Zani i Naltë

Themeluar më 1923 - Viti IX (XXIII) - Nr. 31 (184) ISSN: 2305-655X

---

SHKENCA ISLAME | SOCIOLOGJI | PSIKOLOGJI | LETËRSI | HISTORI | MORAL | LITERATURË KOMBËTARE



NUMRI  
ISSUE

31

2020



**Botues:**  
Komuniteti Mysliman i Shqipërisë

# **Zani i Naltë**

Revistë shkencore dhe kulturore

**VITI IX (XXIII) 2020, NR. 31 (184)**

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

**[www.zaninalte.al](http://www.zaninalte.al)**

**Tiranë, 2020**

## Zani i Naltë

Revistë shkencore, organ i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë

*Themeluar në tetor 1923, rifilluar në tetor 2012*

VITI IX (XXIII), korrik - dhjetor 2020 nr. 31 (184)

**Nën kujdesin e:** H. Bujar Spahiu

**Drejtor:** Dorian Demetja

**Bordi editorial:** Dr. Skender Bruçaj, Universiteti Bedër  
Prof. Dr. Ferdinand Gjani, Universiteti Bedër  
Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi, Universiteti Bedër  
Prof. Asoc. Tëdita Abdurrahmani, Universiteti Bedër  
Prof. Asoc. Dr. Fahrush Rexhepi, Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë  
Prof. Asoc. Majlinda Peza – Perriu, Universiteti “Aleksandër Xhuvani”, Elbasan  
Doc. Dr. Fahredin Ebibi, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup  
Prof. Dr. Ayhan Tekines, Austri  
Prof. Dr. Hajri Shehu, Tiranë  
Prof. Dr. Njazi Kazazi, Universiteti “Luigj Gurakuqi”, Shkodër  
Prof. Dr. Qazim Qazimi, Kosovë  
Prof. Dr. Sadije Bushati, Universiteti “Luigj Gurakuqi”, Shkodër  
Doc. Dr. Naser Ramadani, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup  
Doc. Dr. Ramadan Çipuri, Universiteti i Tiranës  
Dr. Agron Tufa, Zvicër  
Dr. Ardian Muhaj, Instituti i Historisë, Qendra e Studimeve Albanologjike  
Dr. Atakan Derelioglu, SHBA  
Dr. Brikena Smajli, Universiteti Bedër  
Dr. Erlis Çela, Universiteti Bedër  
Dr. Hasan Bello, QSA, Instituti i Historisë  
Dr. Ilirjana Kaceli, Universiteti Bedër  
Dr. Matilda Likaj, Universiteti “Aleksandër Moisiu”, Durrës  
Dr. Xhemal Seferti, Universiteti Bedër  
PhD. Cand. Ali Zaimi, Medreseja e Tiranës  
MS/MA Fatos Kopliku, Washington, DC, SHBA  
H. Resul Rexhepi, Prishtinë  
Msc. Agron Hoxha, Drejtoria e Arsimit, KMSH  
MA. Ramadan Shkodra, Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë  
MA. Sabri Bajgora, Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë  
Xhemal Balla, Tiranë  
PhD. Cand. Hysni Skura, Universiteti Bedër  
Msc. Lorela Shehu, Universiteti Bedër  
Msc. Xhoexhina Seferi, Universiteti Bedër

**Kryeredaktor:** Dr. Genti Kruja

**Redaktor:** Andrin Rasha

**Në anglisht:** Mehmet Disha

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

**Realizimi grafik:** Ejup Lila

**Fotoja në kopertinë:** Nga Hysen Gostivari, rihapja e xhamisë Et'hem Bej, Tiranë, 18 janar 1991

**Adresa:** Komuniteti Mysliman i Shqipërisë

Rr. “George W. Bush”, Nr. 50, Tiranë - Shqipëri

e-mail: [info@zaninalte.al](mailto:info@zaninalte.al) [www.zaninalte.al](http://www.zaninalte.al)



## Përmbajtja

### Shkenca Islame

1. Shpirtshmëria Islame dhe etika Kur'anore,  
**Prof. Asoc. Atif Khalil, Universiteti Lethbridge, Kanada.....5**

### Studime

2. Në prag të censit të popullsisë dhe banesave, një rishikim i 'Censit 2011',  
**Ilir Akshija, M.D., M.Sc., Qendra Spitalore Universitare "Nënë Tereza", Departamenti i Statistikave, Tiranë.....23**

### Shkenca dhe feja

3. Përballimi i dhimbjeve kronike dhe atyre shpirtërore, parë në këndvështrimin e shkencës dhe fesë,  
**Msc. Mehmet Disha, Drejtorja e Kulturës, KMSH.....37**

### Sociologji Islame

4. Roli i familjes në ngritjen e imunitetit shoqërorë,  
**Prof. Asoc. Dr. Zija Abdullahu, Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, Kosovë.....47**
5. Një familje e ndërtuar si model mbi vlerat Islame,  
**Ma. Dorian Demetja, Drejtorja e Kulturës, KMSH.....64**

### **Psikologji**

6. Efektet e programeve të prindërimit në rezultatet e zhvillimit të fëmijëve: rasti i Shqipërisë,

**Dr. Ana Uka, Departamenti i Shkencave të Edukimit, Universiteti Bedër .....70**

7. Psikologjia dhe feja, dy qasje ndaj shëndetit pozitiv mendor,

**Amber Haque PhD, School of Psychology & Social Work, Doha Institute for Graduate Studies, Katar.....79**

### **Letërsi**

8. Historiku i revistave si historishkrim i kulturës kombëtare (Përsiatje mbi studimin monografik të Prof. Rahim Ombashit Historik i shtypit periodik shqiptar - Sprovë për një poetikë historike),

**Dr. Agron Tufa.....93**

### **Filozofi**

9. Vepra “Inkoherenca e filozofëve” e Gazaliut,

**Prof. Frank Griffel, Universiteti Yale, SHBA.....99**

### **Personalitete**

10. Dervish Hatixheja dhe kontributi i saj,

**Dr. Ilirjana Kaceli, Universiteti Bedër.....125**

### **Retrospektivë**

11. Edukata morale për fëmi (“Zani i Naltë”, nr. 5, viti 11, maj 1936).....137

**Abstracts in English.....142**



## Shpirtshmëria<sup>1</sup> Islame dhe etika kur'anore

Prof. Asoc. Atif Khalil  
Universiteti Lethbridge, Kanada

### Hyrje

Në zemër të shpirtshmërisë islame gjendet Kur'ani, i cili siguron burimin e bindjeve dhe praktikave të saj. Në shkallën që Islami tradicional si tërësi u gjallërua nga shpallja e tij qendrore, hem në formë, hem në frymë – që prej ligjit dhe adhurimit e deri te teologjia dhe artet – do të ishte veçse e natyrshme që kumbimet e saj t'i gjenim teksa përshkojnë edhe shpirtshmërinë e Islamit.<sup>2</sup> Me të vërtetë, disa prej

shprehjeve letrare më ndikuese të shpirtshmërisë islame, që shtrihen nga *Ihja' ulum ed-din* ("Rigjallërimi i shkencave fetare") e Ghazaliut (vd. 1111) deri te *Methnewi-i ma'navi* (Dyvargësh të përshpirtshëm) i Rumiut (vd. 1273), morën formën e zbërthimeve të tekstit sakral<sup>3</sup>, paçka

---

(është fjala për veprat e shkruara nga orientalistët, dijetaria në origjinal *scholarship*) shpesh ka dështuar ta pranojë rrënjosjen e shpirtshmërisë islame në shpallje, të shihet Atif Khalil & Shiraz Sheikh, "Sufism in Western Historiography: A Brief Overview," *Philosophy East and West* 66, no. 1 (2016), pp. 194–217. Rreth qasjeve sufiste ndaj Kuranit, të shihet Alexander Knysh, "Sufism and the Qur'an," *EQ*; Kristin Z. Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006).

3. Sakral nënkupton diçka që pasqyron me intensitet praninë Hyjnore në të.

1. Sufizmi, spiritaliteti.

2. Të shihet S. H. Nasr, "The Quran as the Foundation of Islamic Spirituality" në *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. S. H. Nasr (New York: Crossroad Publishing, 1987), ff. 3–10. Mbi atë përse dijetaria orientaliste

se në ton të ndryshëm, ngjashëm me vepra mesjetare në hebraishte, të cilat shpesh rrënjëzoheshin në Teurat. “Gjithë çka flasim në kuvendimet dhe shkrimet tona”, – do të rrëfente Ibn ‘Arabiu (vd. 1240), – “vjen nga Kur’ani dhe thesaret e tij.”<sup>4</sup> Po ashtu, kur Ebu Talib el-Mekki (vd. 996) deklaronte në *Kutu’l-kulub* (Ushqimi i zemrave) – mbi bazën e një thënieje të mëhershme, e cila shpesh i njihet Pejgamberit, se “njerëzit e Kur’anit janë njerëzit e Hakut dhe të zgjedhurit e Tij”,<sup>5</sup> ai po shprehte një pikëpamje të ngulitur në sufizëm, të cilit ai po i jepte zë. Pasuria kuptimore e shpalljes islame do t’i jepte shkas shumë debateve që do të gjallëronin kulturën intelektuale të shpirtshmërisë islame dhe, matanë kësaj, shkollat teologjike të larmishme garuese të Islamit.

### **Kur’ani, teleologjia<sup>6</sup> dhe antropologjia teologjike**

Themelet kur’anore të devotshmërisë dhe mendimit shpirtëror islam janë të dallueshme

më qartë ndofta në sferën e etikës. Megjithatë, ngase këto përsiatje etike rrënjosen në një vizion më të gjerë teologjik e mistik mbi natyrën e realitetit, ato nuk mund të ndahen krejtësisht nga çështje më të gjera mbi individualitetin dhe teleologjinë njerëzore. Me rrezikun e përgjithësimit, nuk do të ishte e pasaktë të thuhej se qëllimi i shpirtshmërisë islame nuk është thjesht Xheneti, por Zoti i Xhenetit, realiteti i mbramë, *el-Hakk*, jo thjesht një ahiret i lumtur. Siç raportohet të ketë thënë Rabi’a el-‘Adewijje (vd. 801): “Në fillim fqinji, pastaj shtëpia” (*el-xhar thumme ed-dar*). Është edhe anekdota e famshme e vrapimit të saj rrugëve, me pishtar në njëren dorë e kovë me ujë në tjetrën, duke kërcënuar ta ndezë Xhenetin e të shuajë Skëterrën, në mënyrë që adhurimi të dëliret. Historiku i rrëfimit, e vënë në pikëpyetje nga studiuesit modernë, mbetet me rëndësi dytësore për moralin që i rri përfund rrëfimit, i cili i rrok saktë shumë prej kritikave me prirje mistike ndaj shtysave të devotshmërisë për interes.<sup>7</sup>

Për shumë sufi, Kur’ani aludon nivelet e epërme të dorëzimit kur flet për njerëzit e krahut të majtë (të mallkuarit), njerëzit e krahut të djathtë (të shpëtuarit), dhe më në fund “të përparmit” (*sabikun*), të

4. Cituar në Michel Chodkiewicz, *An Ocean without a Shore: Ibn al-‘Arabi, the Book, and the Law*, tr. David Streight (Albany: SUNY: 1993), p. 20.

5. Ebu Talib el-Mekki, *Kutu’l-kulub*, ed. Sa‘id Nasib Makarim (Beirut: Daru’s-Sadir, 1995), 1:284.

6. Nga telos-i grek, ‘qëllimshmëria kuptimplote, e mirëmenduar’, pra se krijimi dëshmon për një Krijues, që e ka krijuar jo më kot, por me qëllim të saktë (shën. i përkthyesit).

7. Rreth dallimit mes jetëshkrimeve popullore dhe historisë së Rabi’as, të shihet Rkia Cornell, *Rabi’a: From Narrative to Myth* (London: Oneworld, 2019).

cilët janë “të afruarit” (*mukarrebun*) (56:8–11).<sup>8</sup> Ekziston edhe kritika aluzive ndaj devotshmërisë së llojit mercenar të disave, teksa qorton ata të cilët e adhurojnë Zotin me kusht (*‘ala harf*) (22:11). Tejkalmi i vetes, në një formë a një tjetër, pra është motiv i përsëritur në literaturën klasike të sufizmit, ku zakonisht përshkruhet me gjuhën e shuarjes (*fena’*) dhe mbiqëndrimit (*beke’*). Ndërsa natyra e përpiktë e asaj çka mbetet nga vetja (në mbettë gjë) në stadet e mbrame të kërkimit shpirtëror është e vështirë të përcaktohet, në dritën e gjuhës aluzive të sufive dhe natyrës së papërshtueshme kollaj të përjetimit mistik, e pakundërshtueshme është se qëllimi përfundimtar nënkupton dëshirë për intimitet me Zotin.

Si arrihet ky intimitet? Për shumë sufi, ai arrihet duke i realizuar atributet hyjnore të fshehura në veten njerëzore, një ide e cila shpesh i kthehej porosisë profetike “Pajisuni me moralin që urdhëron Allahu” (*takhallaku bi akhlak Allah*).<sup>9</sup> Sipas parimit se të ngjashmet tërhiqen, procesi i veshjes me këto attribute e tërheq veten e njeriut me një forcë të parezistueshme në oborrin e qenies<sup>10</sup> së Zotit. Kështu, Ghazaliu

mund të deklaronte pa ekuivok se “përsosuria e shërbëtorit (*kemal el-‘abd*) dhe lumturia e tij e mbrame (*se‘ade*) qëndron te pajisja me tiparet e moralit hyjnor, të Lartit.”<sup>11</sup> Vetë këto attribute gjejnë përkuesin e tyre në nivelin njerëzor te vërtytet ose tiparet e bukura të karakterit (*akhlak*), arritja e të cilave përbën gurthemelin e sufizmit. Ç’është e drejta, vetë Pejgamberi raportohet të ketë thënë: “Nuk jam nisur, përveçse për fisnikërimin e tipareve të karakterit (*mekarimu’l-akhlak*)”. Kemi edhe hadithin: “Mes jush, më të dashurit për mua janë ata me moralin (*akhlak*) më të bukur.”<sup>12</sup>

Brendësimi i këtyre tipareve të karakterit, atëherë, nuk është aspekt periferik i shpirtshmërisë islame, porse ato ndodhen në qendër të vizionit teologjik të saj, i cili preokupohet me kultivimin dhe përpunimin e vetes (*tezkiyeti’n-nefs*). Sa për lidhjen e këtyre vërtyteve me figurën përkufizuese të kësaj feje, Kur’ani thotë, duke iu drejtuar Pejgamberit: Pa dyshim ti je me vërtyte madhore (68:4)<sup>13</sup>. Dhe ai e nënvizon domosdoshmërinë e ndjekjes së shembullit të tij kur, duke iu drejtuar bashkësisë së gjerë njerëzore, pohon: **Tek i Dërguari**

përkthyesit).

11. Ghazali, *Rawdetu’l-talibin* (Beirut: Dar ul-Kutub el-‘Ilmiye, 1982), 63. Cf. *Republika* (613a-b) dhe *Teateti* i Platonit (176b).

12. E transmetojnë Bukhariu dhe Muslimi. Të shihet Wensinck, 2:75.

13. Përkthim i Hasan Nahit, botim i AIITC, Tiranë, 2006:613.

8. Shumë sufi të hershëm e identifikonin grupin e fundit me evliatë dhe njohësit e Zotit. Sulami, *Haka’iku’t-tefsir*, 2:299–230 (komenti mbi ajetet 56:8–11).

9. Të shihet fundi i veprës së Ghazaliut *el-Meksed el-asna* (Kajro: Dar es-Salam, 2008), f. 213.

10. Zoti është i Qenuri vetvetiu (shën. i

**i Zotit keni shembull të bukur** (33:21). Kjo do të thotë se, në nivel njerëzor, atributet hyjnore trupëzohen më përsosurisht te modeli i Pejgamberit, jo me mishërim hyjnor (*hulul*), apo njëjtësim dy qeniesh të ndryshme (*ittihad*), po me pasqyrim,<sup>14</sup> ku Pejgamberi shërben si arketip ose model i përsosurisë etike njerëzore. Dhe shkenca islame që u mor me këtë përmasë etike, më tepër se cilado shkencë tjetër në historinë e besimit islam, ishte *tesavvufi*. Në të vërtetë, nuk do të ishte tepër të sugjerohej se asnjë nën-traditë nuk i hulumtoi përmasat psikologjike dhe teologjike të virtyteve me aq përfshirje sa sufizmi.

Në këtë dritë, nuk habit fakti se Ibn 'Arabi u nis kreun e tij mbi "mekamin e *tesavvufi*" në *el-Futubatu'l-mekkijje* (Hapjet mekase) me një thënie që ilustron bash këtë pikë: "Njerëzit e udhës së Hakut thonë se sufizmi është karakter (*kebuluk*) i

14. Kjo cilësi pasqyruese e Pejgamberit argumentohej shpesh me hadithin *men ra'ani ra'a el-hakk*, i cili zakonisht interpretohej se nënkuptonte "kush më ka parë mua (në ëndërr) më ka parë vërtet". Pra, me takue Pejgamberin në ëndërr do të thotë me e pa vërtet atë e jo thjesht një sajim të imagjinatës. Megjithatë, për shumë sufi, hadithi mund të lexohet edhe kështu: "kush më ka parë mua ka parë Realin", ngase, ashtu si hëna, rrezëllimi i Pejgamberit nuk ishte i tiji por drita e diellit hyjnor (drita që shndrit te Pejgamberi a.s. nuk është e tij, e pavarur, por e Zotit, ashtu siç nuk janë cilësitë e tjera tonat, por të huazuara nga Zoti, që na i dhuron. Shën. i përkthyesit). Të shihet Wensinck, 2:200.

mirë, dhe ai që ta kalon në karakter ta kalon në sufizëm."<sup>15</sup> Për më tepër, asnjë disiplinë islame, që u mor me etikën, nuk ushtroi ndikim aq të gjerë mbi myslimanët në tërësi sa *tesavvufi*, për shkak të depërtimit të tij nëpër thujtë të gjitha sferat e kulturës dhe devotshmërisë islame paramoderne. Degët e filozofisë islame të frymëzuara nga filozofia greke, të mbështetura fort tek etika aristoteliane, nuk mateshin dot, në nivel kolektiv, me etikën e frymëzuar nga Kur'ani të sufive,<sup>16</sup> edhe pse gjurmë të së parës ishin pa dyshim të pranishme tek e dyta në gradë të ndryshme, në varësi të figurës për të cilën flitet.<sup>17</sup>

Siç u vërejt, për shumë autoritete shpirtërore, etika kishte si premisë idenë e fitimit tëtributeve hyjnore përmes një procesi *tekhalluk*-u. A

15. *et-tesavvuf kebuluk fe men zade 'alejke fi-l kebuluk zade 'alejke fi-t tesavvuf*. Ibn ul-'Arabi, *el-Futubatu'l-mekkijje* (Kajro, p.d.), 2:266. Kjo thënie i njihet Ebu Bekr el-Kattanit (vd. 934) në *Risale-n* e Kushejriut, ed. 'Abdul-Halim Mahmud & Mahmud ibn Sherif (Damask: Dar ul-Farfur, 2002), f. 427.

16. Cf. H. A. R. Gibb and Richard Walzer, "Akhlaq," EI 1.

17. Kjo shquhet në veprat e Ghazaliut, për të marrë vetëm një shembull. Ç'është e vërteta, vetë ideja e *tekhalluk*-ut gjen përkuesin e saj te synimet e atyre filosofëve, për të cilët etika kërkonte një proces të bërit si i hyjnisëm (*te'al'lub*). Rreth preokupimeve etike takuese të filosofëve muslimanë klasikë, juristëve e sufive, të shihet Cyrus Zargar, *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (London: Oneworld, 2017).

ka kjo doktrinë ndonjë bazë në vetë Kur'anin? Me fjalë të tjera, a gjen antropologjia teologjike e sufizmit, e cila pikas një vetëshpalosje (teofani, texhel'li)<sup>18</sup> potenciale të Zotit te njeriu, mbështetje te shkrimi i shpallur i këtij besimi? Natyrisht, varet se si interpretohet teksti. Për disa, sikurse ata teologë, që theksonin transcendencën totale dhe absolute të Zotit, nuk mund të kishte truall të përbashkët mes rendit hyjnor dhe atij njerëzor, ngase **asgjë nuk është si Ai** (42:11). Çdo sugjerim tjetër të çon në rrugën e një antropomorfizmi anatemë për rojtarët e tjetërsisë hyjnore.

Më e afërta me takimin e Zotit mund të arrihet përmes Kur'anit, por debatet intensive në Islamin e hershëm mbi statusin ontologjik të tij shpalosën disa nga problemet kullueshmërisht logjike të brendashkruara në të qasurit ndaj një qenieje të konceptuar si përjashtimisht transcendente, qoftë edhe përmes fjalës (*kelam*) së Tij. Mirëpo, për shumë sufi, kjo ngjashmëri hyjnore ishte e pranishme tek Ademi, ndaj dhe Zoti i urdhëroi engjëjt të përuleshin përpara tij. Për të cituar ajetin Kur'anor: **Dhe kur u thamë engjëjve: përluni përpara Ademit. Ata u përlunë përveç Iblisit. Ai kundërshtoi me krenari dhe kështu u bë prej mohuesve**

18. Ky është thjesht “potencial” sepse vetëm realizimi i impulsit mistik e lejon këtë mundësi të përmbushet.

(2:34). Paradoksi në dukje i një urdhërese hyjnore që disa krijesa të Tij të përuleshin përpara një tjetre (lëndë e një ekzegjeze të gjerësishme kjo) zgjidhej më mirë, për këta sufi, duke pranuar natyrën teofanike<sup>19</sup> të Ademit të kryehershëm të përsosur, e cila aludohet në hadithin e vërtetuar: “Zoti e krijoi Ademin ‘*ala suretibi*.” Ndërsa pjesa mbyllëse e transmetimit (*‘ala suretibi*) merrej nga disa të nënkuptonte “në formën e tij”, pra se Ademi u krijua si një i rritur plotësisht i formuar–interpretim ky i cili e ruante transcendencën hyjnore–gramatikisht, hadithi mund të lexohej edhe “në formën e Tij”, ku përemri i kthehet Zotit. Për Ibn ‘Arabion, të dyja interpretimet janë të vlefshme, sepse u përmbahen rregullave të arabishtes dhe meqë, – sipas mendimit të tij – rregullat dhe normat gramatike të gjuhës së shpalljes mund të ishin i vetmi kriter për të dalluar interpretimet e lejuara nga të palejuarat,<sup>20</sup> i dyti duhej pranuar.

19. Texhelije, pra natyrën që përbën vetëshpalosje të Zotit (shën. i përkthyesit).

20. Rreth hermeneutikës së Ibn ‘Arabiut, të shihet Chodkiewicz, *An Ocean without Shore*. Me gjithë natyrën krijuese të studimit të tij, krahasimet e Almond mes Ibn ‘Arabiut e Derridait në *Sufizmi dhe dekonstrukcioni*, shqip. Edin Q. Lohja (Shkup: Logos-A, 2018) rrinë mangët në këtë drejtim, sepse mistiku andaluzian nuk sugjeron, si filozofi frëng, se të gjitha leximet e tekstit kuranor janë të vlefshme, por vetëm ato që u përmbahen rregullave të gjuhës. Pafundësia e hermeneutikës së Ibn ‘Arabiut mund të përngjasohet me një pus pa fund



Më me rëndësi, kjo nënkuptonte për Ibn ‘Arabîun statusin e Ademit si krijesë e bërë sipas formës së emrit Allah, si pasqyrë e emrave hyjnorë të përmbajtur tek Emri gjithëpërfshirës sipëror.<sup>21</sup> Kjo natyrë gjithëpërfshirëse e Ademit është po ashtu arsyeja pse mistiku e kuptoi atë si androgjin, para shfaqjes së Havasë dhe ngrënies së tyre nga pema e ndaluar, pas së cilës **lakuriqësia e tyre iu bë e dukshme** (*badat lahuma saw’atubuma*)<sup>22</sup> (7:22, 20:121). Paskëtaj, me një proces diferencimi gjinor, Ademi u bë mashkull.<sup>23</sup>

por me perimetër të fundmë, parametrat e fundmë të të cilit këtu përcaktohen nga kuptime gjuhësisht të pranueshme. Të shihet konspekti i Atif Khalil për këtë libër ngacmues, në *Sacred Web*, 39 (2017): 163–8.

21. Të shihet Ibn ul-‘Arabî, *Futuhât*, 1:123–4, si dhe kreu hyrës mbi Ademin në *Fususul-bikem*, ed. Ebu el-‘Ala ‘Affî (1946; Beirut: Dar ul-Kitab el-‘Arabî, 1980), ff. 48–58. Të shihet edhe diskutimi i shkëlqyer i kësaj teme nga Chodkiewicz në *An Ocean without Shore*, 37–9. Për një përkthim të mirë të *Fusus*, të shihet *The Ringstones of Wisdom* by Caner Dagli (Chicago: Kazi Publications, 2004).

22. Fjala arabe *saw’atubume* mund t’u referohet edhe organeve gjinitale.

23. Chodkiewicz, *An Ocean without Shore*, f. 39. Me literalizmin e tij radikal, Ibn ‘Arabîu tërheq vëmendjen ndaj faktit se “pema” (*shaxhar*) së cilës u ndaluan t’i afroheshin Ademi dhe Havaja ishte vetë parimi i shumësisë, ngase *shaxhar*, e lidhur etimologjikisht me çakordimin e ngatërresën, ishte thjesht simbol i humbjes së unitetit. Fundja, një pemë përbëhet nga një trung që ndahet në degë të ndryshme, të cilat ndahen nëpërmjet gjetheve.

Antropologjia teologjike e sufive që i nënshkruheshin doktrinës së *imago dei* rrënjosej po ashtu te miti i prejardhjes së Ademit. Në Kur’an lexojmë: **Dhe fryva në të nga shpirti Im** (38:72; cf. Zanafilla 2:7). Është e vërtetë se disa komentues e interpretuan konstruktin *idafa* te *rubî* (“shpirti Im”) të nënkuptonte jo më tepër se zotërim, si atëherë kur Zoti thotë “toka Ime” ose “Parajsa Ime”. Megjithatë, të tjerë e interpretuan si referim i haptë ndaj prejardhjes hyjnore të shpirtit, përderisa ai besohej të ishte zgjatje e Vetë Zotit. Ghazaliu tërhoqi vëmendjen ndaj kësaj teme te *Kitab sherh ‘axha’ib el-kalb* (“Libri i mrekullive të zemrës”) në *Ihja’*, por e shtjelloi temën me kujdes, duke vërejtur se *ruh* është mister i mrekullueshëm, që shastis dhe huton shumicën e intelektualëve dhe se sekreti i tij aludohet në ajetin: **Dhe të pyesin për ruhun. Thuaj: ruhu është nga urdhri i Zotit tim, dhe nga dija ju është dhënë veçse pak** (17:85).<sup>24</sup> Por gjuha e tij, siç e dinë mirë lexuesit e *Ihja’*-së, ishte e matur dhe aluzive<sup>25</sup> (një cilësi për të cilën Zaehner nuk kishte durim dhe e cila e çoi në pretendimin se “Mistika myslimane është burim ngatërrimi”<sup>26</sup>).

24. Ebu Hamid el-Ghazali, *Ihja’ ‘ulum ed-din* (Halep: Dar ul-Wa‘î, 1998), 2:4-6.

25. Për një analizë të këtij tipari të shkrimeve të tij, të shihet Timothy Gianotti, *Al-Ghazali’s Unspeakable Doctrine of the Soul* (Leiden: Brill, 2001).

26. Të shihet Robert Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* (1957; Oxford: Oxford



Megjithatë, Ghazaliu e theksoi se ky *ruh* duhet dalluar nga forca gjallëruese e trupit, e cila asokohe ishte temë e mjekësisë.<sup>27</sup> Në zbërthimin e tij të gjatë të *Ihja*'-së, Zabidiu (vd. 1791) do të përmendte kalimthi se shpirti në ajetin 17:85 është si të folurit e Zotit, duke nënkuptuar natyrën e tij të pakrijuar, por pa e lidhur haptas me shpirtin e Ademit, apo sugjeruar se ai ishte mbartësi i një elementi të para-përjetësishëm të pakrijuar hyjnor.<sup>28</sup> Nga ana tjetër, Ibn 'Arabi do të tregohej i hapët në *Fususul-hikem* ("Lugthet e urtësive), duke pohuar se pikërisht në sajë të këtij *rubu* hyjnor (ose si-hyjnor) të ndodhur në zemrën e njeriut, ai ka mall për Zotin, ashtu siç e merr malli për mëmëdheun kurbetçiun<sup>29</sup> - së këndejmi edhe domethënia metafizike e "dashuria për mëmëdheun është pjesë e besimit (*hubb el-watan min el-iman*)."<sup>30</sup> Dhe po

University Press, 1973), f. 161.

Zachner ishte i paafët të çmonte nevojën brenda Islamit si tërësi për të baraspeshuar një teologji dualiste në formulimet e tij jomistike (të cilën e quajti "teizëm") me një metafizikë jo-dualiste në formulimin e tij mistik (të cilën e quajti "monizëm") - një përkim që mund të krahasohet me raportin mes fizikës njutoniane dhe kuantikes.

27. Ghazali, *Ihja*', 2:4–6.

28. Zabidi, *Ithaf us-sada el-muttekin bi-sbarh esrar Ihja' 'ulum ed-din* (Beirut: Dar ul-Kutub el-Ilmijje, 1989), 8:372.

29. Ibn ul-'Arabi, *Fusus*, 215–16. Të shihet edhe kreu hapës mbi Ademin.

30. Të shihet *Futubat*, 1:124. Ndërsa Ibn 'Arabi nuk e përmend haptas hadithin, përdorimi i gjuhës prej tij për të përshkruar raportin ndërmjet Zotit, Ademit e Havasë

ky *ruh* do të ishte, për Ibn 'Arabiun dhe sufi të tjerë të panumërt, baza e mbrame për mundësinë e dashurisë mes Zotit dhe njeriut, sepse mund të dashurosh veç të ngjashmin tënd<sup>31</sup>. Ç'është e drejta, shumë prej mendimtarëve klasikë që e mohuan mundësinë e dashurisë pasionante mes Zotit dhe njeriut e bënë këtë mbi bazën e idesë se mund të dashurosh plotësisht vetëm një pjesëtar të species tënde, në sajë të natyrës së përbashkët të dashuruesve.<sup>32</sup> Mirëpo, nuk ishte kështu për ata që e shihnin dashurinë si qendrën e kërkimit mistik, katalizatorin dhe qëllimin përfundimtar të tij. Sadr ed-Din Kunawiu (vd. 1274) do të shkruante për të goditurin nga shigjeta e saj: "Vërtet, ata nuk e dinë përse e dashurojnë Atë dhe nuk kanë kërkesë të posaçme (*matlab*) prej Tij. Porse, të kthyerit e tyre drejt Tij vjen nga një afri burimore thelbësore (*munasebe aslije dhatije*)."<sup>33</sup> Termi kyç këtu është *munasebe*, fjalë e cila sugjeron, përtej thjesht "afrisë", idenë e "përkimit". Por kjo *munasebe* nuk ishte thjesht në nivelin e thelbit të brendshëm të njeriut. Ajo shtrihej edhe te cilësitë

e bën të qartë se ai e nënkupton. Të shihet edhe kreu i fundit i *Fusus*.

31. Njeriu është pasqyrë e cilësive të Zotit, si mëkëmbës i Tij në Tokë (shën. i Redaksisë).

32. Të shihet Joseph N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany: SUNY, 1979), sidomos ff. 107–19.

33. Cituar në Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, 75–6, nga *en-Nafabatu'l-ilabijje* e Kunawiu.

etike, atributet dhe tiparet e karakterit të realizuara përgjatë jetës mistike, çka intensifikonte dhe mundësonte ekstazën e ndërsjellë të dashurisë, që shënjonte raportin mes dashuruesit njerëzor dhe të dashurit hyjnor, ose anasjelltas, dashuruesit hyjnor dhe të dashurit njerëzor.

Qartas, ngjasimi hyjnor mes Zotit dhe njeriut nuk ishte, për sufitë që e pohonin, assesi trupor apo fizik, të paktën jo materialisht (ndonëse forma fizike ishte e pasur në simbolikë, duke nisur me qëndrimin në këmbë të njeriut, i cili pasqyronte njëshmërinë e Zotit). Sikur prania hyjnore të ishte e dukshme te vetë forma e Ademit, në nivelin më të jashtëm e sipërfaqësor, me përkim një-për-një, Iblisi nuk do të kishte arsye të protestonte ndaj urdhrit të Zotit, me fjalët: **Mua më ke krijuar nga zjarri (nar) ndërsa atë nga balta** (7:12). Fundja, zhgualli i jashtëm i Ademit u formësua nga *tini* (balta)– “pluhuri i tokës”<sup>34</sup> për të cituar Zanafillën–i cili është i ulët dhe nuk mban shenjë të qartë të shkëlqimit apo madhështisë hyjnore, të paktën jo në raport me bukurinë e epërme të engjëjve dhe ndriçimin e zjarrtë të Shejtanit. Porse prapë, forma e Ademit ishte enë për *ruhun*, për gnosën dhe sekretin hyjnor, për të cilin Sahl et-Tustari (vd. 896) do të thoshte se, po të shpërfaqej, “do ta bënte zotshmërinë

të dalun nga përdorimi”.<sup>35</sup> Natyra teomorfe e njeriut ishte e dukshme jo gjithaq te këllëfi i qenies së tij sa te një përmasë më e hollë, më e brendshme e personalitetit të tij. Përndryshe do të kishim të bënim me antropomorfizëm, të cilin sufitë, me gjithë reputacionin e tyre provokues teologjik, nuk e pranuan dhe nuk mund ta pranonin, ngase raporti ndërmjet Zotit dhe njeriut nuk ishte thjesht ai i imanencës, por ndërthurje mes transcendencës e imanencës hyjnore, tjetërsisë dhe ngjashmërisë, një akt ku Zoti e fshehte dhe e tregonte Vetën përmes velesh dritëhijesh. Pikëpamja e kundërt do të na privonte nga mësimi i nxënë prej mëkatit të Iblisit, ngase në refuzimin e tij krenar për t’u përulur përpara Ademit, ai nuk pa me syrin e brendësisë, siç duhet bërë në kërkimin mistik, por vetëm me atë të formës. Ai u ndal thjesht tek ajo çka objekti i përuljes së tij dukej, dhe porsi Dexhxhali (Antikrishti në Islam) pa me një sy, duke parafiguruar cilësinë e mohuesve, për të cilët Kur’ani thotë: **Ata dinë vetëm çfarë është e dukshme nga jeta e dynjasë** (30:7). Siç do ta kishte shprehur Rumi, ai dështoi në shikimin e kuptimit (*ma’na*) pas formës (*sura*), nishanit të urtisë dhe dijes së njëmendtë.<sup>36</sup>

35. Cituar në Ibn ul-‘Arabi, *Fusus*, 90–91 (kreu mbi Isma‘ilin).

36. Natyra teofanike e njeriut nuk e përjashtonte krejtësisht trupin e Ademit, ngase forma e tij përfshinte, përmes simbolikës,

34. Këtu citohet Bibla, ndaj thotë *pluhuri*, në vend të fjalës *balta*, që është fjala në ajetin e cituar (shën. i përkthyesit).

## Kur'ani, etika dhe teoria e virtytit

Tani kemi mundësi më të mirë për të kaluar te një analizë më e fokusuar e pikëtakimeve midis Kur'anit, sufizmit dhe etikës. Përderisa kërkon ngjitjen e nefsit të Zotit, kërkimi mistik e ka të domosdoshëm për sufitë – të cilët ishin përnderues ndaj themeleve të besimit të tyre – përputhjen me Kur'anin, *libërzimin* e Islamit (për të përdorur një shprehje të H. Wolfson<sup>37</sup>), ku logosi u bë libër. Roli i tij në shpirtshmërinë islame është paksa i ngjashëm me atë të Jezuit në Krishterim ose Torës në Judaizëm.<sup>38</sup> Ashtu sikurse Zoti e shpall Veten përmes Fjalës së Tij, edhe ne si njerëz i kthehemi Atij përmes saj, ngase Fjala na lejon ne të mbërthyerve në hapësirë e kohë, që të farkëtojmë një lidhje me një Realitet përmbi e përtej saj<sup>39</sup>.

elemente të natyrës hyjnore. Mirëpo, këto elemente, siç u tha, ishin të pranishme jo në nivelin e trashë të mishit dhe kockës, po përmes një pasqyrimi të rafinuar në petkun që mbulonte shpirtin e Ademit. Kjo, sepse forma e jashtme e Ademit pasqyronte formën e jashtme të kozmosit (si makrokozmos), çdonjëri nga të cilët u kombinua për të shpalosur mundësitë e gjendura të Zotit. Një doktrinë e tillë nuk duhet ngatërruar me antropomorfizmin.

37. Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

38. Të shihet Atif Khalil, "Jewish-Muslim Relations, Globalization, and the Judeo-Islamic Legacy", *Journal of Religion and Society* 17 (2015), ff. 1–21 (sidomos 8–11).

39. Është fjala për rolin integruar të namazit dhe duasë (shën. i përkthyesit).

Po ta shprehim këtë në një kontekst budist, mund të thoshim se logosi luan rol të ngjashëm me Budën kozmik, i cili bëhet, përmes trupëzimit të tij historik dhe shumë njerëzor, rrugë nëpër të cilën individët e zënë në *samsara* gjejnë çlirim në *nirvana*, ose përmes të cilit kthehen nga lëmi i relativitetit të kulluar (formës) tek ai i absolute (paformësisë). Imitimi i Budës duke i brendësuar virtytet e tij, funksionon si paraprijës i domosdoshëm për çlirimin dhe përndritjen përfundimtare. Këtu mund të dallojmë, pa vështirësi, disa nga afritë strukturore mbi vendin qendror të logosit (ose të barasvlershmëve të tyre të përafërt) në fetë botërore, sidomos në formulimet e tyre mistike. Veç një reduktim i skajshëm do ta pengonte dallimin e gjurmëve të "gjeometrisë së padukshme" të bashkëndarë nga fetë e botës, të përshkruar në mënyrë aq elokuede nga Huston Smith.<sup>40</sup>

Në Islam, Kur'ani trupëzohet te figura e Pejgamberit, ndaj dhe thënia e famshme e Aishes, e cila, kur iu kërkua ta përshkruante bashkëshortin e saj, u gjeji: "Karakter i (*kebuluk*, sh. *akblak*) i tij ishte Kur'ani".<sup>41</sup> Pra, nëse shpallja islame është libërzimi i të folurit hyjnor, Pejgamberi bëhet trupëzimi i libërzimit, dy hapa larg Zotit, porse

40. Huston Smith, *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions* (New York: Harper One, 1992), v.

41. Ahmed, *Musned*. Për një version tjetër, të shihet Muslim, *Musafirin*, 139 (Wensinck, 2:75).

prapë shpërfaqja ose vetë-shpalosja e Tij. Kur Krishti tha: “Nuk vjen kush tek Ati veçse përmes meje,” do të mund ta kuptonim rolin e tij si analog jo vetëm me Kur’anin, por me shfaqjen e tij konkrete të Pejgamberi. Në këtë kuptim, logosi ka natyrë të trefishtë në Islam, pasi përbën (a) *kelam*-in e Zotit si atribut i Tij i parapërditshëm, i pakrijuar (para zbritjes shpallëse të tij), (b) *kelam*-i në formën e shpalljes në gjuhën arabe (gjatë dhe pas zbritjes së tij), (c) *kelam*-i në formën e trupëzimit të Kur’anit të figura e Pejgamberit (shpërfaqja e tij konkrete të njeriut). Ndërsa këto spekulime teologjike mund të duket se qëndrojnë jashtë shtrirjes së dijetarisë sekulare, ato na ndihmojnë ta çmojmë më mirë rolin e Pejgamberit dhe të Kur’anit në mendimin sufi dhe në rastin tonë, etikës sufiste, ngase, fundja, Kur’ani deklaron: **Tek i Dërguari i Zotit keni një shembull të shkëlqyer** (33:21).<sup>42</sup>

Veç kësaj, për sufitë, Pejgamberi kishte një përmasë të jashtme e një të brendshme. E jashtëmja, sidomos rregullat që ai solli për drejtimin e

sjelljes njerëzore, u bë baza e Sheriatit. Porositë e Sheriatit, - urdhërimi e ndalimi, përfshirë kategoritë e veprimeve ndërmjet, - do të rregullonin ato që psikologu moral i hershëm el-Muhasibi (vd. 857) i identifikoi si “veprime të gjymtyrëve (*a‘mal el-xhevarih*). Por Pejgamberi kishte edhe një realitet të brendshëm dhe kjo përmasë më e thellë e personalitetit të tij erdh’ e përcaktoi, të paktën për ata që synuan të imitonin shembullin e tij matanë sipërfaqësive të jashtme, “veprimet e zemrës” (*a‘mal el-kulub*).<sup>43</sup> Dega e diturisë për të cilën kjo ishte tema parësore u fut në suazën e Udhës shpirtërore (*tarika*), pra *tesavvufit*, të identifikuar gjithashtu në raport me të famshmin hadith të Xhibrilit si shkenca e *ihسانit*.<sup>44</sup> Për Ghazaliun, ajo përshkruhej më mirë si “jurisprudencë e zemrës” (*fikhu’l-kalb*), një fushë e dijes e cila, ndryshe nga jurisprudenca e zakonshme, që merret me rregullimin e sjelljes trupore, fokusohet te gjendjet e brendshme të vetes dhe lëvizjet e Zemrës.<sup>45</sup> Kjo nuk do të thotë se sufizmi kufizohej te “shkenca e sjelljes praktike” (*ilm ul-*

42. Natyra dhe nivelet e këtij logosi mund të konceptohen edhe në prizmin e “Realitetit Muhammedan” (*Hakika Muhammedije* nga origjina e tij ontologjike, me shpalosjen historike të tij përmes Ademit dhe profetëve të ndryshëm, duke kulmuar në fund te Profeti Muhamed historik si “vula e profetësisë”. Të shihet diskutimi i shkëlqyer i kësaj teme nga Chodkiewicz në *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabi*, trans. Liadain Sherrard (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), ff. 60–73 (kreu 4).

43. Rreth dallimit mes dy llojeve të veprimeve, të shihet el-Harith ibn Esed el-Muhasibi, *Mesa’il fi a‘mal kulub we’l-xhevarih* (Dar ul-Kutub el-‘Ilmije, 2000), sidomos ff. 79–83.

44. Diskutimi më i mirë modern i domethënies së këtij hadithi gjendet në Sachiko Murata, William C. Chittick, *Vizioni i Islamit*, përk. Sokrat Amataj (Tiranë: Fondacioni Rumi, 2008).

45. Të shihet për krahasim Mekki, *Kutu’l-kulub*, 2:10 (afër hapjes së kreut mbi *tewekkul*).

*mu'amele*), sepse ai përfshinte edhe një fushë dije që merrej me metafizikën dhe natyrën e realitetit, njohja e së cilës i kishte rrënjët jo te spekulimi racional (lëmi i filozofisë së mirëfilltë), por te përjetimi shpirtëror i drejtpërdrejtë. Ndërkohë që kjo përmasë e posaçme e shkrimeve sufiste e rrënjësuar në “shkencën e zbulesës” (*‘ilmu’l-mukashefe*) ishte pjesë e rëndësishme e literaturës, shumica e saj fokusohej tek etika, teoria e virtytut, psikologjia morale dhe shndërrimi i karakterit (*tebdilu’l-akhlak*).<sup>46</sup>

Mund të thuhet se në qendër të këtij përpunimi të brendshëm qëndronte *edebi*, i përkthyer zakonisht si “mirësjellje”, “edukatë” ose “etiketë”. Për sufitë, thjesht lidhja pas urdhërësave të Sheriatit nuk mjaftonte: duhej brendësuar *edebi*. “*Vërtet, Zoti më mësoi edebin*”, – tha Pejgamberi,

46. Vlen të citohet vrojtimi i Marshall Hodgson: “Mistikja shihet rëndom si thjesht një rast i jashtëzakonshëm në ndërgjegje [... mirëpo...] ndodhitë më mbresëlënëse, të paktën siç shfaqen në traditën sufiste klasike, janë veçse maja të një lloji të shumëpërhapur vetëdijeje. Mistikët kanë përshkruar thuajse gjithmonë një ‘udhë’ mistike të gjatë, e cila shpie me hapa të vegjël të panumërt nga vezullimet e para të pendesës së devotshme te mëkatori deri te çastet më ekstاتike të veliut. Shumica e autorëve mistikë kaluan tejet më shumë kohë duke folur për virtytet e përditshme të durimit, guximit e mosegoizmit, siç shfaqen në këndvështrimin mistik, sesa për ekstazat apo madje njësimin kozmik që ato duket se dëshmojnë.” *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 1:396.

“*dhe ma përsosi edebin*.”<sup>47</sup> Virtyti në fjalë mund të përfshinte raportin e njeriut me Zotin ose me të tjerët. Në rastin e parë, ai kërkonte sjelljen më të mirë në çdo çast, tamam si të ishte, – sepse në fakt je, – në praninë hyjnore. Ja përse një figurë e hershme si Xhurejri (vd. 923) mundi të thoshte: “Për njëzet vjet nuk i kam shtrirë këmbët gjatë veçimit shpirtëror (*kehalve*)”<sup>48</sup> prej drojës ndaj Zotit. Kurse Huxhwiriu (vd. 1077) vëren se, kur Zulejkha deshi ta joshte Jusufin, ajo e mbuloi fytyrën e një idhulli pranë saj “që ai të mos dëshmonte mungesën e edebit të saj”, ngjarje nga e cila do të nxirrnin mësim ata që dëshironin të edukoheshin në edeb ndaj Zotit.<sup>49</sup>

Edebi kërkonte edhe marrjen përsipër të mëkateve personale, me gjithë krijimin nga Zoti të veprimeve dhe urdhrin e Tij të parapërdetësishëm, ashtu siç kërkonte gjurmimin së prapthi të veprave të virtytshme të njeriut te pikënisja e tyre *in divinis*<sup>50</sup>:

47. Cituar në Ibn ul-‘Arabi, *Futubhat*, 2:284; Kharkushi (edhe = Khargushi [vd. 1015]), *Tabdhibu’l-esrar*, ed. Sejjid Muhammed ‘Ali (Beirut: Dar ul-Kutub el-‘Ilmijje), f. 193. Varianti i vogël (*absene ta’dibi* në vend të *absene edebi*) shfaqet te Kushejri, *Risale*, 485. Sujutiu e konsideronte versionin e dytë të saktë (të shihet *el-Xhami’ us-seghbir*).

48. Kushejri, *Risale*, ff. 486–7. Të shihet edhe Kharkushi, *Tabdhibu’l-esrar*, f. 191.

49. Hujwiri, *Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, tr. Reynold A. Nicholson (1911; risht., Lahore: Islamic Book Service, 1992), ff. 335–6.

50. Pra e mira është nga Zoti, e keqja nga ju (shën. i përkthyesit).

Pikërisht falë edebit të bukur ndaj Zotit në çështje fetare, nëse ti kryen një vepër të bukur, ti thua: “Kujdestari im, Ti ma dhe aftësinë për ta kryer dhe ishte falë fuqisë e pushtetit Tënd dhe suksesit të dhuruar prej Teje, që unë T’u binda. Kjo, sepse gjymtyrët e mi janë ushtarët e Tu. E nëse kreve diçka me të cilën i bëra zullum vetes, gjymtyrët e mi kryen shkelje përmes tekës sime dhe ato janë cilësitë e mia.”<sup>51</sup>

Për shumë autoritete, një pikëpamje e tillë rrënjore në përgjigjet dalluese të Ademit, Havasë dhe Iblisit ndaj mëkateve të tyre. Shejtani fajësoi Zotin për refuzimin e tij për t’u përulur përpara Ademit, duke protestuar **Ti më shmange** (15:39). Kurse Ademi dhe Havaja morën përgjegjësinë për ngrënien nga pema e ndaluar, duke u rrëfyer: **Zoti ynë, i bëmë zullum vetes** (7:23). Dallimi kyç varej te edebi: Ademi e Havaja treguan mirësjellje duke e pranuar gabimin; Iblisi ia hodhi fajin Zotit me debat e grindje. Dhe, ndërsa Zoti – siç e dinë lexuesit e Kur’anit – i pranoi përgjërimet për falje të Ademit dhe Havasë, Ai e dëboi Iblisin, të dënuar si *raxhim*, “i mallkuari”. Rumi do ta shpjegonte domethënien e këtij episodi në *Methnewi* kur shkruante:

Pas pendimit të Ademit, Zoti i tha:

“O Adem, a s’e krijova Unë atë mëkat e sprovë në ty?

A nuk qe ai vendimi dhe përmasimi Im?

51. Mekki, *Kut*, 2:95–6.

Si e mbajte të fshehur këtë fakt kur lype falje?”

Ademi tha: “Druajta mos bëhem edepsëz.”

Zoti u përgjigj: “Edhe unë ndoqa edebin me ty.”

Kush sjell respekt, merr atë.

Kush sjell sheqer ha karamеле me lajthi. (libri I, dyvargëshit 1491–94)<sup>52</sup>

Duke theksuar edebin e Zotit si përgjigje ndaj edebit njerëzor, mistiku pers nxori në pah natyrën e ndërsjellë të kësaj cilësie. Duhet cekur këtu se të paktën një pjesë e arsyes përse autoritetet theksuan nevojën për të marrë përsipër shkeljet vetjake, me gjithë argumentet teologjike që mund të mbledhësh kundër pranimin të gabimit (duke qenë se Zoti është hem *el-Hadi*, Përdhësi, hem *el-Mudill*, Shmangësi) ishte se ajo ndihmonte në mbajtjen e një ndjesie përulësie karshi Zotit, një virtyt pa të cilin çfarëdolloj përparimi real në udhë, mbetet i pamundur. Fundja, kryemëkati i Iblisit dhe Faraonit, – arketipe të shkeljes rebele ndaj Zotit in Kur’an, – ishte kryelartësia (*keibr*).<sup>53</sup>

52. Cituar në William C. Chittick, *Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New

York, 1983), ff. 84–5. Të shihet edhe diskutimi im i kësaj teme në “Tbn al-‘Arabi on the Three Conditions of *Tawba*”, *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (2006), ff. 403–16.

53. Faraoni pretendoi **Unë jam zoti juaj më i lartë** (79:24), ndërsa Iblisi refuzoi të përulej **nga kryelartësia** (*istekbere*) (2:34). Për më gjerë rreth kësaj teme, të shihet përkthimi nga Mohammed Rustom, *Al-*



Ndërsa objekti i dytë i virtytit përfshinte, siç u tha, edebin ndaj krijesave të Zotit. “Rregulla më e rëndësishme për një bashkëveprim të tillë” – shkruan Huxhwiri, “ishte drejtveprimi dhe ndjekja e shembullit të Pejgamberit në vend dhe jashtë.”<sup>54</sup> E rrënjosur thellë në ato aspekte të Sunetit që merren me raportet ndërpersonale, vetëflijimin bamirës, dhe sjelljen e përpunuar, rëndësia e tij nuk mbipohohet dot. Në shumë tarikate, vlera e tij mund të shquhet në gjithçka, nga hollësia më e imtë me të cilën myhibët mësohen t’u shërbejnë çaj mysafirëve deri te vëmendja e skrupullt ndaj drejtimit e radhitjes së këpucëve në derën e teqesë. Këto praktika kanë për synim të krasisin dhe rafinojnë tiparet e karakterit të anëtarëve të tarikatit me një vëmendje të kujdesshme, e cila, kur kthehet përbrenda, ndihmon në çrrënjosjen e barërave të padallueshme të nefsit. Duke ushqyer ndjeshmërinë ndaj tjetrit, myhibi bëhet më i ndërgjegjshëm për lëvizjet e brendshme të zemrës së tij.

Në të vërtetë, literatura sufiste ka plot tregime me akte heroike edebi. Në *Tedhkirotu'l-enlija* (“Përkujtimore e evliave”) Farid ed-Din ‘Attari (vd. 1220) tregon ndodhinë që i dha emrin Hatim Asammit (vd. 852),<sup>55</sup> nxënësit

*Ghazali on the Condemnation of Pride and Self-admiration* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2018).

54. Hujwiri, *Kashf*, f. 336.

55. Për më gjerë rreth tij, të shihet Kushejri, *Risale*, 83 (seksioni mbi Ebu ‘Abdurr-Rrahman Hatim ibn ‘Alwan).

të të famshmit Shakik el-Balkhi (vd. 810). Një ditë, një grua e moshuar i erdhi me një pyetje. Me të pyetur, ajo lëshoi gazra. Menjëherë, Hatimi i tha: “Ngrije zërin, më ka lënë dëgjimi.” I shtyrë nga edebi, ai nuk donte që ajo të ndiente turp. Për pesëmbëdhjetë vjet, sa kohë që gruaja ishte gjallë, kurdo që dikush i drejtohej, ai u kërkonte bashkëbiseduesve që ta ngrinin zërin. Megjithatë, pas vdekjes së saj, ai u përgjigjej pyetjeve kollaj. “Ja përse” – kujton ‘Attar, “ai u quajt Hatim Shurdhi [el-Asamm].”<sup>56</sup>

Ndonëse gjendet në literaturën e Hadithit,<sup>57</sup> fjala *edeb* nuk shfaqet (bashkë me ndonjë të afërt semantik) në Kur’an. Megjithatë, disa ajete janë interpretuar se aludojnë shquarjen e këtij virtyti në literaturën sufiste. Kur shpallja deklaroi, **O ju që besoni, mbrojeni veten dhe familjet e juaja nga një zjarr** (66:6), Sirjani (vd. 1077) vëren se, sipas Ibn ‘Abbasit (vd. 687), ajeti nënkupton: “Mbrojini me edeb<sup>58</sup> e dije nga ai zjarr!”<sup>59</sup> Dhe

56. Farid al-Din ‘Attar, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-awliya*, tr. A.J. Arberry, (1966; risht., London: Penguin Books, 1990), f. 150.

57. Të shihet Wensinck për disa shembuj, 1:36–37.

58. Këtu *edebi* nënkupton moralin e dijes kundrejt injorancës dhe jo kulturën, apo edukatën e mirëfilltë, e cila është pasuese e moralit të përfutur nga vetë dija e njohja. Citimi në gjuhën arabe thotë: “Edukojini e mësojini dhe me këtë mbrojini ata nga zjarri.” Pra dija në vetvete është njohja e vërtetë e Allahut (shën. i Redaksisë).

59. ‘*addibubum we ‘allimubum we kubum bi*

kur Pejgamberi u informua: **Të kemi parë tek e kthen fytyrën drejt Qiellit** (2:144), - referim ndaj ndryshimit të kibles nga Jerusalemi (Kudsi i Shenjtë) drejt Mekës pasi ai ishte përqeshur nga kundërshtarët e tij<sup>60</sup>, – një dijetar komentoi: “Ai e njoftoi pikësëpari se Haku e pa tek ushtronte edeb me një edeb që i ka hije Hakut. Dhe nga edebi i tij i bukur ishte se ai kundronte drejt qiellit pa pyetur. Zoti iu përgjigj kundërimit të tij në përputhje me dëshirën e tij.”<sup>61</sup> Po kështu, kur Kur’ani pohon në një ajet se **shikimi i tij nuk u lëkund e as nuk u shmang** (53:17), të interpretuar nga disa si aludim për shikimin e Zotit nga Pejgamberi, Kushejriu (vd. 1077) shkruan: “Kanë thënë se kjo nënkupton që ai mbante edebin në praninë hyjnore”<sup>62</sup> (*adab el-hadra*).<sup>63</sup>

Disa autoritete sufiste tërhuqën vëmendjen ndaj lidhjes etimologjike të *edeb* me *ma’dube* (banket), që vjen nga e njëjta rrënjë tregërmëshe. Ashtu sikurse banketi mbledh mysafirë për ngrënie të bollshme, i sjellshmi (*edib*<sup>64</sup>)

*dhalike’n-nar*. Ebu’l-Hasan es-Sirxhani, *Kitab el-bejad we’s-savad*, ed. Bilal Orfali & Nada Saab (Leiden: Brill, 2012), f. 167.

60. Të shihet Caner Dagli, Commentary on al-Baqara, *The Study Quran*, ed. S. N. Nasr et al. (New York: HarperCollins, 2015), f. 65.

61. Sirxhani, *Kitab el-bejad*, f. 167.

62. Pra edebin, kur ke vetëdijen se ndodhesh përpara Zotit (shën. i përkthyesit).

63. Kushejri, *Risale*, f. 475.

64. Edib në këtë rast është personi etik. Edib ka dhe kuptimin *poeti*, por këtu nënkupton njeriun *etik*, *muedib*, *eticien* (shën. i përkthyesit).

bën tok atribut të bukura.<sup>65</sup> Për Ibn ‘Arabiun, ai mbledh në substancën e vetes së tij tiparet e fisnikëruara të karakterit (*mekarimu’l-akhlak*).<sup>66</sup> Kjo, sepse *edibi* i përgjigjet çdo rasti dhe gjendjeje në mënyrën më të duhur, duke ia dhënë hakun çdo çasti. Më tepër se thjesht njeri i kulturuar, rafinimi i të cilit mund të jetë artificial dhe i qëllimtë, ai sillet përpara Zotit, botës dhe vetes në një mënyrë që i ka hije statusit të tij si mëkëmbës i Zotit mbi tokë. Nga ky vështrim, edebi është virtyti që bën tok tërë virtytet e tjera, si një nënë, në rrokjen e së cilës mblidhen fëmijët e saj. Kjo është një arsye pse në disa doracakë sufi, krerët ndahen tematikisht nën tituj si “edebi i dhikrit” ose “edebi i mirënjohjes”, ngase çdo virtyt ka një edukatë përkatëse me të cilën fiton përsosjen e tij përfundimtare.<sup>67</sup>

### Ngjitja te Zoti përmes gjendjeve dhe ndalesave

Hulumtimet më të shtjelluara të sufive mbi kultivimin e virtyteve u bënë në faqet e doracakëve të tyre rreth “gjendjeve” (*ahwal*, nj. *hal*) dhe “ndalesave”<sup>68</sup> (*mekamat*, nj. *mekam*).

65. Ibn ul-‘Arabi, *Futuhut*, I, 284; Kushejri, *Risale*, f. 475.

66. *Fe-l edib huwe xhami’ li mekarim akhlak*. Ibn al-‘Arabi, *Futuhut*, f. 284.

67. Për një studim të fundit mbi edebin, të shihet *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab*, eds. Francesco Chiabotti et al. (Leiden: Brill, 2016).

68. Ndalesë, pushim i shkurtër, vendqëndrim.



Përgjithësisht, gjendjet kuptoheshin si dhurata fluturake hiri, ndërsa ndalesat fitoheshin me përpjekje vetjake dhe, me t'u arritur, rrënjosheshin fort në shpirt. Së bashku, ato formonin këmbët e shkallës në rrugëtimin ngjitës drejt Zotit – *telos*<sup>69</sup>-in përfundimtar drejt etikës sufiste – dhe bëheshin preokupimi i aspiruesit *pasi* që adhurimet e obligimet e Sheriatit ishin vënë në jetë.<sup>70</sup> Ndonëse virtytet

69. Qëllimshmërinë përfundimtare, fjalë greke.

70. Fjala *mekam* shfaqet 14 herë në Kuran, ndërsa *mukam* ("ndalesë", "vend/kohë-qëndrim") 3 herë, të dyja veç në njëjës. Nganjëherë *mekam* përdoret për njerëzit (**merrni si vend adhurimi mekamin e Ibrahimit** [2:125]), e nganjëherë përdoret për Zotin (**kush i frikohet mekamin të Zotit të vet do të ketë dy kopshte** [55:46]). Termi *menazil* ("banesë" ose "vendngarkim") përdoret po ashtu në literaturën klasike, sikurse *menwakif* ("vendndalesa"), sidomos nga Niffariu (vd. 965), por nuk jo njëlloj si *mekam* ose *menzil* për t'iu referuar hierarkisë ngjitëse të virtyteve. Të shihet vepra e tij *el-Mewakif we el-makhatibat*, ed. & tr. A. J. Arberry (London: Cambridge University Press, 1935) derivate të rrënjës *w-k-f* shfaqen katër herë në Kuran (6:28; 6:30; 34:31; 37:24), por askund si *menwakif* ose njëjësën e tij *menwakif*. Ky term nuk fitoi kurrë shkallën e përdorimit të *mekam* ose *menzil* në traditë. Zëri i EI2 mbi "*Mawakif*" për shembull, nuk e përmend përdorimin e tij në sufizëm. Kurse *hal*, në formën e tij emërore, nuk shfaqet në Kuran. Foljet *hale*, *jabulu* e *hile* shfaqen nga një herë (8:24, 11:43, 24:45). Rasti më i afërt ku forma foljore përdoret në kuptimin e saj sufi, për të dhënë idenë e një gjendjeje kalimtare (kundrejt *mekam*, që tipikisht fiksohet), duket të jetë në ajetin 8:24, **Dijeni se Zoti vjen mes** (jahulu bejne) **njeriut dhe**

e lidhura me ngjitjen shpirtërore nxirreshin kryesisht nga Kur'ani, sistemimi i tyre brenda renditjes sufiste në *ahwal* e *mekamat* ndodhi më vonë. Mbetet i vështirë veçimi i një figure, tek i cili mund ta gjurmojmë përfundimisht skematizimin e tyre. Sipas Shihab ed-Din Suhrawardiut (vd. 1234), ngjitja u përshkrua nga një figurë aq e hershme sa Imam 'Aliu (vd. 661). "Pyetmëni për shtigjet qiellore (*turuku's-sama*)" - u tha ai njëherë dëgjuesve, "sepse kam dije për to më mirë se për shtigjet e tokës (*turuku'l-ard*)." Suhrawardi shpjegon: "Ai aludonte për ndalesat dhe gjendjet" dhe iu referua atyre si shtigje qiellore, sepse përmes tyre "zemra e rrugëtuesit bëhet qiellore."<sup>71</sup> Disa studiues modernë kanë sugjeruar se merita për këtë zhvillim brenda traditës i duhet njohur Shakik Balkhiut, por kjo varet nga ajo nëse *Adabu'l-'ibadat* (Edebet e adhurimeve) i përket vërtet atij.<sup>72</sup>

Cilado qoftë prejardhja e saj e saktë, *teuhja* kuptohej rëndom si stadi

**zembrës së tij.** Huxhwiriu mund të ketë pasur në mend këtë fragment kur e përkufizoi *hal* si gjendje që "zbret nga Zoti në zemrën e njeriut." *Keshf*, 181.

71. Ebu Hafs Shihab ed-Din es-Suhrawardi, '*Anvarif al-ma'arif*', ed. Sejjid Ahmed, Edib el-Kimrani, Mahmud Mustafa (Mekë: el-Mektebe el-Mekkijje, 2001), 2:812–13.

72. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), f. 34. Paul Nwyia ka argumentuar vërtetësinë e këtij atribuiimi në *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut: Dar el-Machreq, 1970), ff. 213–16.

i parë i ngjitjes shpirtërore. I përkthyer zakonisht “pendesë”, termi arab (si i barasvlershmi i tij në hebraishte, *teshuvah*) do të thotë “me u kthye”. Metafora hapësinore që i rri përfund kësaj fjale u dha bukur në një aforizëm të hershëm, i cili e përkufizonte si gjendje në të cilën “ti qëndron përpara Zotit si fytyrë pa shpinë, ashtu siç ishte më parë për Atë një shpinë pa fytyrë”.<sup>73</sup> Kjo donte të thoshte se teubja përfshinte shumë më tepër se thjesht heqjen dorë nga një mëkat i caktuar. Porse ishte një proces ngërthyes kthimi kah Zoti nga një gjendje gafleti, një përvojë që të sillte nga thekat e fesë në qendrën e saj. Në këtë drejtim, ajo mund të përshkruhet më saktë si proces kthimi të brendshëm, ngase e kthente njeriun kah Zoti me një lëvizje brendësuese ku pendesa, në kuptimin konvencional, ishte një ndër elementet e shumta. Jetëshkrimet e hershme sufiste janë plot me rrëfime pendestarësh, nga vrasës e hajdutë deri në princër dhe dijetarë të dhënë pas dynjasë, çdonjëri nga të cilët u frymëzua në njëfarë pike në jetë për t’i ndrequr sifetet e veta dhe për t’iu përkushtuar Zotit. Në historinë islame, rrëfimi më i famshëm i kthimit ishte pa dyshim ai i Ghazaliut, i përshkruar në autobiografinë e tij *el-Munkidh min ed-dalal* (“Shpëtuesi nga humbja”), të krahasuar shpesh

me *Rrëfimet* e Agustinit.<sup>74</sup> Sa i takon përdorimit kur’anor të kësaj fjale, rrënja treshe nga e cila ajo buron (*t-n-b*) shfaqet përgjatë tekstit, sidomos me subjekt Zotin, - ndër emrat e të Cilit është *et-Tenmab* (I Gjithëkthyeshti), - dhe herë të tjera njeriun. Në kreun e tij mbi “mekamin e teubes” në *Futubat*, Ibn ‘Arabiu do të debatonte se arsyja pse Shpallja e përdor formën theksuese për Zotin (*tenmab* kundrejt *ta’ib*) është sepse teubja e njeriut qëndron e ngecur mes dy teubeve të Zotit (kthimeve të Zotit kah njeriu): teubja njerëzore jo vetëm që takohet nga teubja e Zotit në formën e faljes dhe pranimit, por ajo katalizohet dhe vihet në lëvizje nga teubja e Tij me anë të përudhjes e mëshirës.<sup>75</sup> Kur’ani flet për të dyja llojet e teubes hyjnore (cf. 9:118; 2:160).<sup>76</sup>

Në literaturën klasike, *teuben* e pasonin një mori virtytesh: nga dashuria (*mahabbë*) e kënaqja (*rida*) te durimi (*sabr*) e mirënjohja (*shukr*). Radhitja dhe numri i tyre i përpiktë dallonin nga njëri autor te tjetri. Larmia nuk pasqyronte mospajtime serioze në doktrinën sufiste, por shumësinë e rrjetave që mund të

73. Ebu Bekr ibn Muhammed el-Kalabadhi, *et-Ta’arruf li medhbeeb ehl-i tasawwuf*, ed. Yuhanna Sadir (Beirut: Dar Sadir, 2001), 65; Sulami, *Haka’ik*, 1:183.

74. Përkthimi më i mirë i saj na duket ai i W. Montgomery Watt në *The Faith and Practice of Ghazali* (London: George Allen and Unwin, 1963).

75. Ibn ul-‘Arabi, *el-Futubatu’l-mekkijje*, 1:139–143.

76. Për më gjerë, të shihet Atif Khalil, *Repentance and the Return to God: Tamba in Early Sufism* (Albany: State University of New York, 2018).

përdoreshin për të përvijuar itinerarin e shpirtit në rrugëtimin e tij në shtëpi. Kjo natyrë takuese dhe ndërndikuese e virtyteve dhe procesi organik përmes të cilit ato brendësoheshin, e bënë dallimin jo vetëm të mundur por edhe të pashmangshëm.<sup>77</sup> Kështu, Ebu Nasr es-Serraxh (vd. 988) rreshton shtatë mekame në *Kitabu'l-luma'* (Libri i shkëndijave), një ndër trajtesat më të hershme ngërthyes të doktrinės sufiste; Mekkiu dha nëntë në *Kutu'l-kulub*; Ebu Sa'id el-Kharraz (vd. 899) përshkroi gjashtëmbëdhjetë në *Kitabu's-sidk* (Libri i vërtetësisë); Nuriu (vd. 907) përpiloi renditjen e tij;<sup>78</sup> kurse në veprat e Muhasibiut një renditje përfundimtare duket se mungon krejtësisht. Kjo larmi nuk mbështetj thjesht te numri i ndryshëm i mekameve, të cilat për çdo autor përbënin ngjitjen, por vinte edhe ngase një virtyt që një autor mund ta kishte identifikuar si *mekam* ishte *hal* për një tjetër, ose ngaqë një autor përfshinte te nivelet e tij hem gjendjet, hem mekamet. Në traditën e mëvonshme, numri i tyre shkoi

në dyzet, siç shohim në *Mekamat el-'arba'in* të Ebu Sa'id ibn Ebi'l-Khajr (vd. 1049), ose njëqind, si në rastin e *Menażilu's-sa'irin* i Ensariut (vd. 1089). Të tjerë njehën deri në treqind apo madje njëmijë stade. E vetmja herë kur një skemë kopjohej duket se ishte kur një autor merrte me vetëdije renditjen e një tjetri. Për shembull, në *Futubat-in* e Ibn 'Arabiut, “ndalesat e sigurisë” (*mekamat el-jekin*) strukturohen pak a shumë sipas rendit të gjendur në *Risale* (Trajtesën) e Kushejriut (vd. 1077),<sup>79</sup> të cilën mistiku andaluzian e lexonte me përndërim në rini.

Para mbylljes, duhet sqaruar një pikë e fundit. Më herët u tha se brendësimi i virtyteve çon në proces *takhal'luk*-u, përmes të cilit aspiruesi fiton disa cilësi hyjnore në një mënyrë që i shkon për shtat njeriut, për ta aftësuar që të arrijë afri me Zotin, mbi bazën e parimit se e ngjashmja tërheq të ngjashmen<sup>80</sup>. Ndërsa kjo

77. Të shihet S. H. Nasr, *Sufi Essays* (Albany: SUNY, 1991), kreu mbi ndalesat dhe gjendjet.

78. Të shihet *Risale mekamat el-kulub* e Nuriut në Paul Nwyia, “Textes Mystiques Inédits D'Abu-l Hasan al-Nuri (m. 295/907),” *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 43 (1968), pp. 131-132. Nuriu nuk e hulumton hollësisht renditjen e *mekamat* në këtë trajtesë të shkurtër, e cila merret pikësepari me llojet e ndryshme të zemrave shpirtërore. Të shihet Nwyia, *po aty*, ff. 117–27.

79. Themë “pak a shumë” sepse, teknikisht, Ibn 'Arabi nuk është se thjesht përsërit renditjen e krerëve të Kushejriut. Shumica e tyre pasohen nga krerë mbi lëniën (*tark*) e *mekam*-it në fjalë. Për shembull, kreun mbi teuben e pason ai mbi “lëniën e teubes” (*tark et-tenbe*). Megjithatë, radha e përgjithshme e *mekamat* mbetet e njëjtë si ajo në *Risale*. Për më gjerë mbi raportin mes *Futubat* dhe *Risale*, të shihet Michel Chodkiewicz, “*Mi'raj al-kalima: de la Risala Qushayriyya aux al-Futubat al-Makkiyya*”, në *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson (London: I. B. Tauris & Institute of Ismaili Studies, 2005), ff. 248–61.

80. Të vihet re se thuhet hyjnore, jo Hyjnore.

është pa dyshim e vërtetë<sup>81</sup> për shumë tipare si mëshira (*rahme*), mirësia (*hilm*), mirënjohja, durimi, kënaqja e dashuria, çdonjëri nga të cilët gjen përkim te emrat hyjnorë, ajo nuk vlen për secilën cilësi, integrimi i të cilës është përbërës i pashlyeshëm i jetës sufiste. Fundja, ç’duhet menduar për frikën (*kehanj*), shpresën (*raxha*), përvulësinë (*temaduf*) e përkorjen (*zuhd*), të cilat figurojnë po ashtu në listat e gjendjeve dhe mekameve? Në shkallën që raporti i njeriut me Zotin shënjohej nga ngjashmëria dhe tjetërsia, ekzistojnë tipare të caktuara karakteri që janë unike për njeriun [kundrejt krijesave të tjera] dhe të domosdoshme për t’ia përsosur aftësinë për të pasqyruar lavdinë e Zotit, ngjashëm me pasqyrën, dhe ato lidhen me realitetin e tij themelor, i cili është ai i ultësisë dhe të qenit hiç. Përmes tyre, njeriu aftësohet ta realizojë më plotësisht natyrën e tij thelbësore, e cila nuk është hyjnia, - ngase vetëm Zoti është Zot, - por hiç<sup>82</sup>. Paradoksalisht, vetëm kur e realizon gjendjen e tij të vërtetë, ai aftësohet për të vepruar si mjet ose vendshpalosje<sup>83</sup> e emrave hyjnorë. Në

dritën e këtyre konsideratave, mund t’i ndajmë virtytet në dy kategori të gjera. Së pari ato që pasqyrojnë rrëzëllimën hyjnore dhe gjejnë homolog në emra të caktuar hyjnorë, pastaj ato që janë të posaçme për njeriun dhe e aftësojnë ta dëlirë pasqyrën e vetes së tij për të reflektuar të vetmin realitet që vërtet është. Në këtë dritë, mund ta kuptojmë më mirë thënien e sufive të hershëm: “Kur varfëria plotësohet (*el-faker idha tamma*), është vetë Zoti.”<sup>84</sup> Kjo do të thotë se Zoti shfaqet përmes njeriut vetëm kur ky tërhiqet nga vetja, si dielli që rri fshehur pas hijeve. Cilësitë që kontribuojnë për një lëvizje drejt “vetë-asgjësimit” ose “vetë-shuarjes” (*fena*) pasqyrojnë një kategori virtytesh, ndërsa ato që kontribuojnë drejt rrëzëllimit të emrave hyjnorë, pasqyrojnë një tjetër. Me fjalë të tjera, njëri grup përfshin mungesën hyjnore, tjetri praninë hyjnore. Në skemën përfundimtare të gjërave, të dy e ndihmojnë njeriun për ta realizuar qëllimin e tij teleologjik, ngase “qëllimi është kthim në fillim”<sup>85</sup> dhe fillimi është te Zoti.

Përktheu

**Edin Q. Lohja**

E mira te njeriu e ka prejardhjen nga Zoti, është në thelb hyjnorja brenda tij. Tërheqja në fjalë është ajo e hyjnores nga Hyjnorja (shën. i përkthyesit).

81. Pra çdo cilësi e mirë te njeriu ka prejardhje hyjnore (shën. i përkthyesit).

82. Pra ne jemi një hiç përpara Zotit, tërë ekzistencën e kemi jo tonën, po të huazuar (shën. i përkthyesit).

83. Medhher.

84. Rreth burimeve të ndryshme të kësaj thënieje të hershme, të cilën pëlqejnë ta citojnë Rumi dhe Xhamiu, të shihet Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, f. 123.

85. I njihet Xhunejditi (vd. 910), dhe citohet në Mulla Sadra, *Iksir el-‘arifin*, tr. W. Chittick (Provo, Utah: Brigham Young University, 2003), f. 54.

## Në prag të censit të popullsisë dhe banesave, një rishikim i ‘Censit 2011’

Ilir Akshija, M.D., M.Sc.

Qendra Spitalore Universitare “Nënë Tereza”

Departamenti i Statistikave, Tiranë

### Abstrakt

*Në vitin 2020 pritej të bëhej censi i popullsisë dhe banesave, organizuar nga Instituti i Statistikave të Shqipërisë (INSTAT), por që tashmë është shtyrë për në një moment tjetër. Në draft-pyetësozin gjendet edhe pyetja rreth përkatësisë fetare në rubrikën e temave jo-kryesore, ku vihet re edhe pyetja problematike e kategorizimit në ‘myslimanë’ dhe ‘bektashi’, ndërkohë që bektashinjtë janë myslimanë, gjë që çon në njëfarë mbivendosje, që mund të sjellë edhe bezitim në përgjigje ose mospërgjigje. Ky problem, teknik, nuk ka të bëjë me marrëdhëniet ndërmjet komuniteteve fetare në Shqipëri, marrëdhënie, që mund të përmbledhen shumë mirë në lidhje me numrat në fjalët e H. Hafiz Sabri Koçit: “Ç’të dubet përqindja?”, kur pyetet për raportet numerike të besimeve fetare, aq sa me detyrën për një numërim profesional me përfitime, sidomos në planifikimin dhe shpërndarjen e burimeve njerëzore, etj.. Rishikimi i censit të vitit 2011 dhe problematikave të tij, në lidhje me këtë temë, sjellin rekomandime të vlefshme për numërimet në vazhdim.*

**Fjalë kyçe:** H. Hafiz Sabri Koçi, census, Shqipëri, përkatësi fetare, mysliman, bektashi, emigracion

## Ç'të duhet përqindja?

**H**. Hafiz Sabri Koçi: “Ç’të duhet përqindja?”<sup>1</sup>

Një monument urtësie që shqiptarët e kuptojnë më mirë se të tjerët për shkak të ndarjes së besimeve të ndryshme fetare me vëllezërit nga gjaku. Megjithatë shprehja është thënë në një kontekst të caktuar dhe është shpjeguar mirë në vazhdim. Harmonia fetare dhe bashkëjetesa nuk mund të jenë të singerta ndërkohë që nuk respektohen parakushtet, dhe një prej tyre është edhe respektimi i të drejtave nga palët, pavarësisht nga numrat. Sipas këtij këndvështrimi numrat nuk do kishin ndonjë vlerë përveçse provokuese. Ndërkohë që jashtë këtij konteksti censi ka vlera të padiskutueshme. Do të ishte krejt e pavend mospjesëmarrja në një proces gjithpërfshirës, në mos jo në mënyrë aktive, monitorimi i opinioneve dhe rregullimet e asaj çfarë të tjerët kanë konceptuar është detyrim. Pastaj mund të kalohet në argumentimin e nevojës së padiskutueshme të numrave në planifikim dhe shpërndarjen e burimeve njerëzore, etj.. Rasti i censit të sotëm nuk është i

veçantë. Vendosija e Profetit (a.s.) në Medinë shoqërohet me kërkesën e tij transmetuar me fjalët: ‘*Shënoni emrat e të gjithë atyre që e pranuan Islamin*’. Ne i regjistruam emrat e 1500 vetave transmeton Hudhejfe.<sup>2</sup> Meqenëse censi është një procedurë përtej një numërimi të thjeshtë edhe pjesëmarrja, jo vetëm si subjekt i tij, por edhe si aktor, është e rëndësishme. Censi është një procedurë që aplikohet sistematikisht mbi një popullatë, me qëllim arritjen dhe regjistrimin e informacioneve të konsideruara të vlefshme sipas objektivit tek të gjithë anëtarët e popullatës. Vetë objektivi, apo teknikat e mbledhjes mund të modifikohen, nëse sugjerimet janë të pranueshme.

Si çdo proces politik, censi mund të paragjykohet ose të mbivlerësohet. Njerëzit janë subjekt i propagandës dhe madje edhe profesionistët e kanë të vështirë të jenë të paanshëm. Të dhënat më poshtë janë një tregues që e demitizojnë saktësinë e censit në syrin e publikut. Disa fakte përveç se interesante, jashtë aspektit të ngushtë profesional, nga censet në SHBA, japin edhe një imazh të informacionit, që mund të mbledhë një cens. “Më

1. Zani i Naltë, (2019). *H. Hafiz Sabri Koçi: “Ç’të duhet përqindja?”*. [online] Zani i Naltë: [www.aninalte.al/2017/09/h-hafiz-sabri-ko-ci-cte-duhet-perqindja/](http://www.aninalte.al/2017/09/h-hafiz-sabri-ko-ci-cte-duhet-perqindja/) (17.09.2019).

2. Hamidullah, M. (2011). *Mubammedi Ale-jbisselam Jeta I*. 1st ed. Shkup: Logos-A. 157.

1790 New York City (New York State) kishte 33,131 banorë. Censi i vitit 1850 mblidhte të dhëna edhe për shurdhë, memecë, të verbër, të sëmurë mendorë, idiotë, të varfër, apo të dënuar. Censi i vitit 1980 nuk arriti të numëronte 1.2 % të popullatës, apo rreth 2.6 milionë njerëz. Censi i vitit 2000 për herë të parë i publikoi të dhënat në internet dhe janë të arritshme nga publiku. Shprehja ‘Gerry-mander’ përdoret në rast tentative për manipulim të kufinjve administrativë për qëllime përfitimi të partive politike dhe e ka origjinën në një veprim të tillë nga Governori i Masaçusets Elbridge Gerry, i cili nënshkroi një dokument për një veprim të tillë në vitin 1811. Amerikanët vendas nuk janë numëruar si Amerikanë deri në vitin 1900. Në vitin 1940 vetëm 5% e popullsisë kishin një diplomë kolegj. Në vitin 1920 një mësues shkolle nga Nebraska ishte akuzuar për leximin e një historie nga Bibla në gjermanisht një nxënësi 10 vjeç. Në vitin 2010 një në shtatë amerikanë ishte veteran dhe qytetarët me pesë, apo më shumë automjete në pronësi numëronin 4,626,437.”<sup>3</sup>

3. Bass F. Guide to the Census,+ Website. John Wiley & Sons; 2013. 4-6-10-32-63-89-103-125

Përtej kuriozitetit, ne kemi një histori censesh dhe nga shifrat e mbledhura mund të vilen rezultate, që mund të paraqesin edhe probleme në metodologjinë e mbledhjes, analizën dhe interpretimin e tyre. Nga ana tjetër, rezultatet mund të sjellin besime të gabuara, që janë pjesërisht të tilla edhe nga mungesa e informacionit. Nga Censi i vitit 2011, bazuar në mënyrë indirekte nga të dhënat e ‘Instat - Web Atlas’ dhe ‘Harta – Shoqata e Bashkive të Shqipërisë’, kemi nxjerrë shifrat e popullatës të vet-raportuar si ‘Përkatësia fetare: myslimanë’ për 61 njësitë vendore të grupit të treguesve ‘Popullsia’. Përqindjet e vjelura nga atlasit janë përkthyer në numër banorësh, gjë që mund të sjellë edhe ndryshime minimale me shifrat e mbledhura në terren, të padisponueshme për ne për t’u arritur dhe përdorur nga institucioni që i ruan. Rezultatet janë paraqitur (**Tabela 1**) në formë tabele dhe harte (**Figura 1**). Përkatësia fetare haset edhe si variabël në regjistrin civil të viti 1927 (**Tabela 2**).

**Tab. 1** Shpërndarja sipas njërive vendore (bashki) e kategorisë ‘Myslimanë’ (numër, % dhe dendësi për km<sup>2</sup>) sipas Censit 2011.



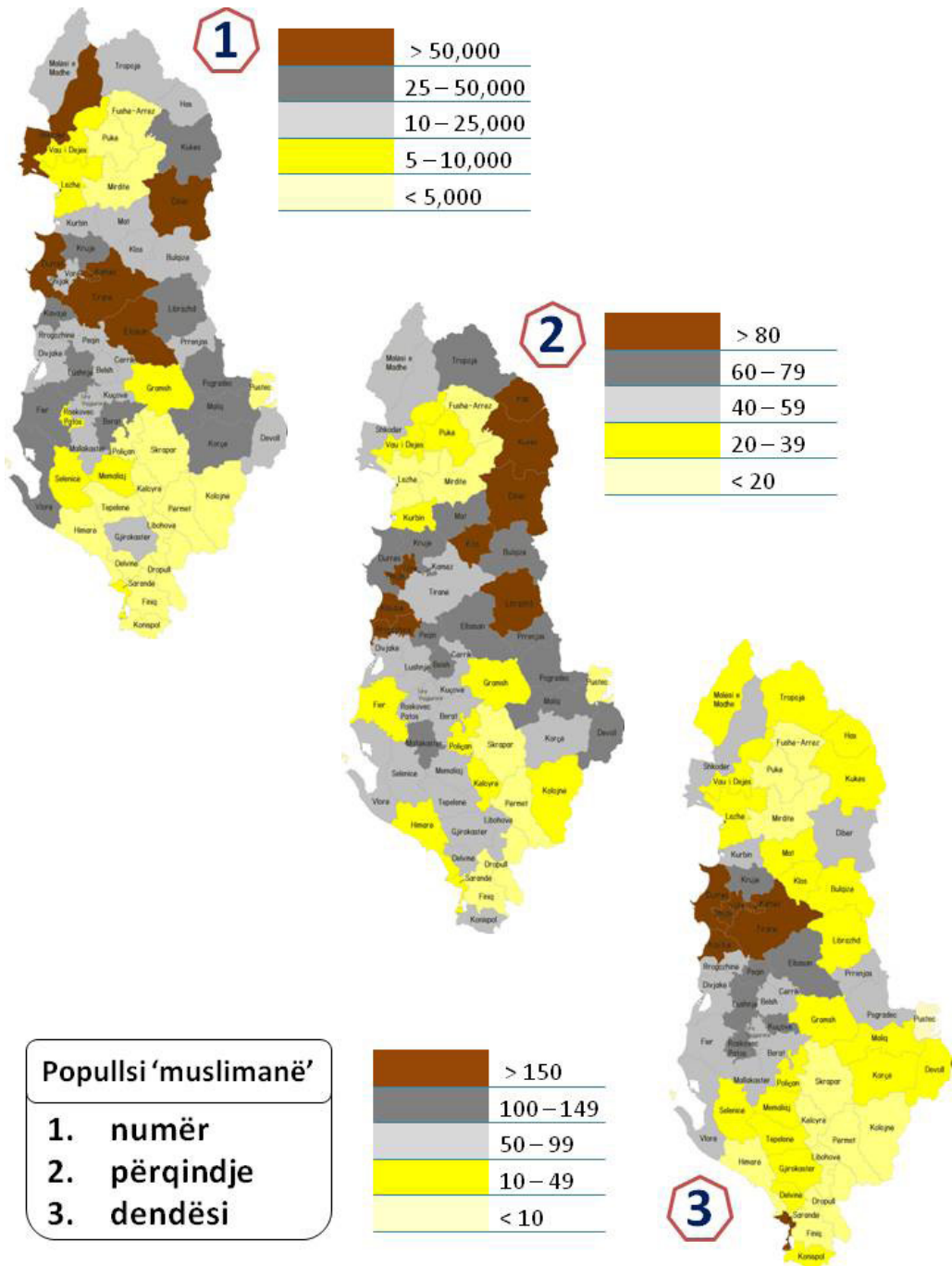
## Studime

| Qarku   | Bashkia     | Popullsia<br>(censi 2011) | Regjistri<br>civil* | Sipërfaqja<br>(km <sup>2</sup> ) | Myslimanë | Dendësia<br>(myslimanë/<br>km <sup>2</sup> ) | Mysli-<br>manë (%<br>e totalit) |
|---------|-------------|---------------------------|---------------------|----------------------------------|-----------|----------------------------------------------|---------------------------------|
| Shkodër | Fushë-Arrëz | 7405                      | 11651               | 540.02                           | 1214      | 2.2                                          | 16.4                            |
| Shkodër | M. e Madhe  | 30823                     | 53918               | 951.01                           | 14456     | 15.2                                         | 46.9                            |
| Shkodër | Pukë        | 11069                     | 16836               | 505.53                           | 3188      | 6.3                                          | 28.8                            |
| Shkodër | Shkodër     | 135612                    | 200889              | 872.71                           | 70925     | 81.3                                         | 52.3                            |
| Shkodër | Vau i Dejës | 30438                     | 48966               | 499.09                           | 6818      | 13.7                                         | 22.4                            |
| Kukës   | Has         | 16790                     | 21247               | 399.62                           | 13936     | 34.9                                         | 83.0                            |
| Kukës   | Kukës       | 47985                     | 59393               | 933.86                           | 42563     | 45.6                                         | 88.7                            |
| Kukës   | Tropojë     | 20517                     | 28216               | 1057.3                           | 14977     | 14.2                                         | 73.0                            |
| Dibër   | Bulqizë     | 31210                     | 40223               | 678.51                           | 21472     | 31.6                                         | 68.8                            |
| Dibër   | Dibër       | 61619                     | 78940               | 937.88                           | 58292     | 62.2                                         | 94.6                            |
| Dibër   | Klos        | 16618                     | 20821               | 357.48                           | 14208     | 39.7                                         | 85.5                            |
| Dibër   | Mat         | 27600                     | 38615               | 493.5                            | 17636     | 35.7                                         | 63.9                            |
| Lezhë   | Kurbín      | 46291                     | 79987               | 269.03                           | 13748     | 51.1                                         | 29.7                            |
| Lezhë   | Lezhë       | 65633                     | 106245              | 509.1                            | 5644      | 11.1                                         | 8.6                             |
| Lezhë   | Mirditë     | 22103                     | 37384               | 869.71                           | 464       | 0.5                                          | 2.1                             |
| Tiranë  | Kamzë       | 104190                    | 125632              | 37.18                            | 79080     | 2127.0                                       | 75.9                            |
| Tiranë  | Kavajë      | 40094                     | 79556               | 198.81                           | 35162     | 176.9                                        | 87.7                            |
| Tiranë  | Rrogozhinë  | 22148                     | 40684               | 223.5                            | 19025     | 85.1                                         | 85.9                            |
| Tiranë  | Tiranë      | 557422                    | 757361              | 1110.03                          | 310484    | 279.7                                        | 55.7                            |
| Tiranë  | Vorë        | 25511                     | 36230               | 82.72                            | 22756     | 275.1                                        | 89.2                            |
| Durrës  | Durrës      | 175110                    | 299989              | 338.3                            | 114172    | 337.5                                        | 65.2                            |
| Durrës  | Krujë       | 59814                     | 79608               | 339.02                           | 39716     | 117.2                                        | 66.4                            |
| Durrës  | Shijak      | 27861                     | 44103               | 92.19                            | 23320     | 253.0                                        | 83.7                            |
| Elbasan | Belsh       | 19503                     | 32389               | 196.44                           | 12482     | 63.5                                         | 64.0                            |
| Elbasan | Cërrik      | 27445                     | 46652               | 189.65                           | 15095     | 79.6                                         | 55.0                            |
| Elbasan | Elbasan     | 141714                    | 205892              | 872.03                           | 87296     | 100.1                                        | 61.6                            |
| Elbasan | Gramsh      | 24231                     | 36305               | 739.22                           | 9789      | 13.2                                         | 40.4                            |
| Elbasan | Librazhd    | 31892                     | 44181               | 739.36                           | 26662     | 36.1                                         | 83.6                            |
| Elbasan | Peqin       | 26136                     | 38900               | 197.79                           | 19837     | 100.3                                        | 75.9                            |
| Elbasan | Përrenjas   | 24906                     | 33031               | 322.95                           | 19377     | 60.0                                         | 77.8                            |

## Studime

|             |               |        |        |        |       |       |      |
|-------------|---------------|--------|--------|--------|-------|-------|------|
| Fier        | Divjakë       | 34254  | 53372  | 309.58 | 18805 | 60.7  | 54.9 |
| Fier        | Fier          | 120655 | 196324 | 619.9  | 46090 | 74.4  | 38.2 |
| Fier        | Lushnje       | 83659  | 127438 | 372.72 | 44423 | 119.2 | 53.1 |
| Fier        | Mallakastër   | 27062  | 43033  | 329.19 | 18835 | 57.2  | 69.6 |
| Fier        | Patos         | 22959  | 45738  | 82.55  | 9666  | 117.1 | 42.1 |
| Fier        | Roskovec      | 21742  | 31548  | 118.01 | 12697 | 107.6 | 58.4 |
| Berat       | Berat         | 60031  | 98875  | 379.98 | 33317 | 87.7  | 55.5 |
| Berat       | Kuçovë        | 31262  | 55293  | 160.23 | 18914 | 118.0 | 60.5 |
| Berat       | Polican       | 10953  | 18341  | 272.02 | 3549  | 13.0  | 32.4 |
| Berat       | Skrapar       | 12403  | 19072  | 831.44 | 1278  | 1.5   | 10.3 |
| Berat       | Ura Vajgurore | 27295  | 39551  | 156.56 | 14166 | 90.5  | 51.9 |
| Korçë       | Devoll        | 26716  | 42388  | 453.27 | 19262 | 42.5  | 72.1 |
| Korçë       | Kolonjë       | 11070  | 19919  | 864.06 | 3875  | 4.5   | 35.0 |
| Korçë       | Korçë         | 75994  | 129065 | 805.99 | 35641 | 44.2  | 46.9 |
| Korçë       | Maliq         | 41757  | 64664  | 656.34 | 29272 | 44.6  | 70.1 |
| Korçë       | Pogradec      | 61530  | 90976  | 594.77 | 41902 | 70.5  | 68.1 |
| Korçë       | Pustec        | 3290   | 5191   | 198.68 | 23    | 0.1   | 0.7  |
| Gjirokastër | Dropull       | 3503   | 23131  | 466.67 | 39    | 0.1   | 1.1  |
| Gjirokastër | Gjirokastër   | 28673  | 52054  | 469.25 | 12129 | 25.8  | 42.3 |
| Gjirokastër | Këlcyrë       | 6113   | 12468  | 304.65 | 2347  | 7.7   | 38.4 |
| Gjirokastër | Libohovë      | 3667   | 7158   | 248.24 | 1602  | 6.5   | 43.7 |
| Gjirokastër | Memaliaj      | 10657  | 21467  | 272.07 | 5403  | 19.9  | 50.7 |
| Gjirokastër | Përmet        | 10614  | 20301  | 601.95 | 1921  | 3.2   | 18.1 |
| Gjirokastër | Tepelenë      | 8949   | 16371  | 431.24 | 4376  | 10.1  | 48.9 |
| Vlorë       | Delvinë       | 7887   | 18078  | 182.9  | 4283  | 23.4  | 54.3 |
| Vlorë       | Finiq         | 7284   | 39055  | 441.2  | 903   | 2.0   | 12.4 |
| Vlorë       | Himarë        | 7818   | 27049  | 571.94 | 2017  | 3.5   | 25.8 |
| Vlorë       | Konispol      | 8245   | 13737  | 221.88 | 4320  | 19.5  | 52.4 |
| Vlorë       | Sarandë       | 23183  | 50680  | 58.96  | 9320  | 158.1 | 40.2 |
| Vlorë       | Selenicë      | 16396  | 35793  | 561.24 | 7755  | 13.8  | 47.3 |
| Vlorë       | Vlorë         | 104827 | 194147 | 616.85 | 45390 | 73.6  | 43.3 |

**Fig. 1** Shpërndarja sipas njësive vendore (bashki) e kategorisë ‘Myslimanë’ (numër, % dhe dendësi për km<sup>2</sup>) sipas Censit 2011\*



\* Numri pranë hartës tregon lidhjen me legjendën.

1 - Numri i popullsisë në kategorinë ‘myslimanë’ sipas cens 2011.

2 - % në raport me totalin e popullsisë.

3 - dendësia e popullsisë në kategorinë ‘myslimanë’ sipas censit 2011 e shprehur në banorë/km<sup>2</sup>.

### **Besimi futet te kategoria e klasifikuar si ‘Temat jo kryesore në Censin 2020’**

Kjo zgjedhje nuk është e veçantë për censet shqiptare. Përgjithësisht besimi, në të gjitha censet, aty ku është pranuar të mbledhet si informacion, klasifikohet si temë jo kryesore. Gjithashtu mbledhja e përkatësisë fetare nuk është risi e censeve të fundit. Sipas Open Data Albania, që ka hulumtuar të dhënat e censit të vitit 1923 dhe të dhënave të regjistrit civil të vitit 1927, publikuar nga T. Selenica, mund të shohim një përmbledhje të raportimit të përkatësisë fetare, duke mos harruar pa përmendur defektin e konsideruar nga studiuesi për ‘nën raportim në një masë që është e vështirë të përcaktohet’.<sup>4</sup>

4. Open.data.al. (2019). *Popullsia sipas religjionit 1923-2011*. [online] Available at: <http://open.data.al/sq/lajme/lajm/lang/sq/id/670/Popullsia-sipas-religjionit-1923-2011> [25.09.2019].

**Tab. 2** Shpërndarja e përkatësisë fetare ‘censi i vitit 1923 dhe regjistri civil 1927’

| 1927             | Popullsia banuese | Popullsia banuese (%) |
|------------------|-------------------|-----------------------|
| <b>Myslimanë</b> | 563000            | 67.6                  |
| <b>Ortodoksë</b> | 181000            | 21.7                  |
| <b>Katolikë</b>  | 88739             | 10.7                  |
| <b>Total</b>     | 832739            | 100.0                 |

Vetë pyetja e një individi rreth përkatësisë fetare sjell mjaft debat, aq më tepër kur etiketohet si ‘temë jo kryesore’, duke futur në lojë, për sa i përket saktësisë, jo vetëm përgjigjen e individit me dyshimet, frikën, shqetësimin, etj., por edhe gabimet që mund të vijnë nga vlerësimi i ulët i intervistuesit për pyetjen. Nëse pyetja rreth besimit fetar duhet bërë, automatikisht nëse pranohet që po, lind diskutimi tjetër se si duhet bërë. Njëra mundësi është zgjedhja nga individi e përkatësisë fetare, siç aktualisht bëhet, ndërsa pretendimi tjetër nuk e shikon të mjaftueshme. Nga hadithet e pyetjes së të vdekurit nga engjëjt Munker dhe Nekir, pyetja nuk është një zgjedhje e thjeshtë nëse beson apo jo, pyetja merr një formë më të përpunuar duke kaluar në elementë më specifike të besimit. ‘Cili është Zoti yt?’ është vetëm pyetja e parë e shoqëruar pastaj me pyetje se cila është feja jote, kush është profeti yt dhe pyetja

rreth librit, Kur'anit<sup>5,6</sup> Megjithatë kërkesa e Profetit (a.s.) në Medinë kufizohet, pra në një ambient të kësaj bote të numërojë myslimanët. Nuk zgjatet për të testuar besimin e tyre megjithëse mund të kishte edhe hipokritë. Nga ana tjetër, nëse do të studionim një fenomen, nuk do ishte i mjaftueshëm deklarimi i përkatësisë. Një person që deklarohet mysliman, por nuk zbaton asnjë rregull higjienik të rekomanduar nga feja, do të jetë e pritshme të preket nga një sëmundje infektive njëloj si një person tjetër që ka të njëjtin stil jetese. Rreziku i vlerësimit të besimit fetar, nëpërmjet variabëlve dikotomikë në raport me kompleksitetin e besimit si dhe variabilitetin e madh të praktikimit të besimit nga individit në individ, kërkon aplikimin e një mekanizmi që mund të realizojë një peshim të përafërt të fenomenit.<sup>7</sup> Prandaj, në një rast të tillë, studimi përveç pyetjes rreth përkatësisë fetare do të duhej të dihej edhe rreth normave

higjienike, apo edhe mënyrave specifike të cilat i praktikon, p.sh., sipas një protokollit fetar, si abdesi, gusli, etj., një protokollit të ofruar nga kultura ku jeton apo kombinime të tyre, dhe vetëm atëherë mund të bëhet gjykimi. Kjo sjell edhe nevojën për gjykim sipas situatave dhe më e përafërta me censin është kërkesa, që bëri Profeti (a.s.) për vetë-deklarim. Ky nuk është një përafrim i thjeshtëzuar, sepse edhe në një situatë të tillë kur duket sikur vlerësimi është fare i thjeshtë, sepse bëhet me një pyetje, ka probleme serioze që kërkojnë kujdes. Pyetja i drejtohet të gjithë të anketuarve, pra që janë edhe të besimeve të tjera, dhe personave që nuk besojnë. Gjithashtu organizatorët mund të kenë probleme në perceptimin edhe të pyetjeve të tilla, që në pamje të parë duken fare të thjeshta. Një problem i tillë është edhe kategoria 'përkatësia fetare: bektashi'. Një 'bektashi' ka një mundësi zgjedhjeje, por a nuk është njëkohësisht mysliman? Mjaft nga të anketuarit mund të mos e kenë vrarë mendjen kur është bërë pyetja, duke ja lënë barrën e interpretimit tjetërkujt. Por të tjerë mund të jenë vendosur para një zgjedhje të sikletshme, sepse duke zgjedhur njërin kategori do të mohojnë tjetrën dhe ka mundësi të kenë refuzuar fare plotësimin e përgjigjes për këtë pyetje, duke humbur një individ dhe një informacion shumë të vlefshëm, madje edhe për brezat

5. Abu Davud Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani, Za'i A, Qadi Y, Abu Khalil. English translation of Sunan Abu Dawud. Volume 5. Riyadh: Darussalam; 2008. 240-242.

6. Tirmidhi M, Abu Khalil, Za'i A. English translation of Jami' at-Tirmidhi. Volume 2. Riyadh: Darussalam; 2007. 443-444.

7. Akshija I., *Ischemic Heart Disease Correlates with Muslim Names in a Population of Ten Year First Admissions at Tirana University Hospital Center*. InpHealth 2019: Proceedings of the 16th International Conference on Wearable Micro and Nano Technologies for Personalized Health 10-12 June 2019, Genoa, Italy 2019 May 29 (Vol. 261, p. 294). IOS Press.

e mëvonshëm. Një ndër objektivat elementare të shpërndarjes së vlerave të një variabili, sipas kategorive të paracaktuara, është që intervalet, që përcaktojnë grupet të mos mbivendosen ndërmjet tyre. Pavarësisht se parimi është universal për të gjithë llojet e variabëlve, përkatësia fetare është një variabël kategorik (nominal) ku një individ duhet të llogaritet si element i një dhe vetëm një prej kategorive. Paraqitja e shpërndarjes sipas tabelave të frekuencave ka detyrimin që shuma e frekuencave relative të jetë gjithmonë e barabartë me një.<sup>8</sup> Kategoritë duhet të jenë shteruese për elementët përkatës. Ndërkohë që kemi të bëjmë me një koncept elementar në fushën e statistikës, vëmendja duhet të zhvendoset në konceptimin e grupeve (kategorive).

### **Kategoria 'Përkatësia fetare: Bektashi'**

Një temë tejet e përfolur dhe subjekt ndarje është çështja e trashëgimisë pas Profetit (a.s.) dhe që ka për subjekt *bilafetin*. Tepër delikate për t'u diskutuar, një temë që kërkon profesionalizëm të lartë dhe me ngarkesë emocionale, nuk mund të jetë pjesë e këtij studimi. Por një ilustrim për personat jashtë rrethit të Islamit praktik, që marrin

përsipër vlerësimin e besimit pa pasur njohuri të mjaftueshme dhe pa kërkuar ndihmën e autoriteteve të këtij komuniteti, konsiderohet e nevojshme. Lesley Hazleton figuron si reportere e *'Time, The New York Times, The New York Review of Books, and Harper's'*, ndërmjet publikimeve të tjera konsiderohet si një gazetare dhe historiane e shkëlqyer.<sup>9</sup> Autorja në librin e saj *'After the prophet: the epic story of the Shia-Sunni split in Islam - Pas profetit: historia epike e çarjes Shia-Sunni në Islam'*, merr përsipër të analizojë këtë temë. Vetëm pak faqe nga libri mjaftojnë për të kuptuar pamundësinë për të gjykuar rreth Islamit nga pozita e një 'të huaji', pavarësisht aftësive intelektuale të padiskutueshme. Një nga interpretimet e autores është se miqtë mund të jenë po aq të rrezikshëm sa armiqtë. Caktimi i një pasardhësi në të gjallë të tij (Profetit a.s.) mund të ishte fatal, sepse personi i caktuar, pavarësisht sa afër tij ishte, mund të tentohej që për të futur në dorë postin dhe të shpejtonte rrjedhën natyrore të jetës së Profetit (a.s.) si nëpërmjet një helmi të maskuar në një pije me mjaltë apo tek një qengj i shijshëm i pjekur. Kur flet për sëmundjen e fundit të Profetit (a.s.) autorja thotë se bazuar në simptomat, të njohura nëpërmjet haditheve dhe kohëzgjatja rreth dhjetë ditë, duket se

8. Dodge Y., *The concise encyclopedia of statistics*. Springer Science & Business Media; 2008 Apr 15. 213.

9. Penguin Random House Speakers Bureau. (2019). Lesley Hazleton. [online]: <https://www.prhspeakers.com/speaker/lesley-hazleton> [Accessed 25 Sep. 2019].

tregojnë për një meningjit bakterial.<sup>10</sup> Dy çështje më sipër, mesa duket është përpjekur t'i japë një zgjidhje 'logjike' nga pozita jashtë besimit Islam dhe fakteve historike. Po të kërkojmë në internet edhe në mënyrën më joprofesionale të mundshme, me simptomat në fjalë dhe kohëzgjatjen, gjenden mjaft diagnoza të tjera, që e bëjnë përnjëherësh të pavlefshëm diagnozën e përcaktuar nga autorja. Ndërsa, çështja tjetër që hedh dyshime edhe te njerëzit më të afërt të Profetit (a.s.) nuk gjen shpjegim tjetër përveçse njerëzit gjykojnë me logjikën e asaj çfarë kanë zgjedhur të besojnë dhe rrethit shoqëror që i përkasin. Tema të tilla janë ekstremisht delikate edhe ndërmjet përfaqësuesve të mirinformuar, ndërsa gjykimi nga persona të jashtëm është pothuajse i pamundur. Shpesh realitete të zakonshme përzihen me mesazhe mijërvjeçare, herë duke u shfrytëzuar për qëllime politike e herë spontane të promovuara nga karakteristikat sociale dhe kulturore të një popullate. Pas zhdukjes së papritur të Musa al Sadrit, klerikut të famshëm që zhvilloi aktivitetin e tij politik në Liban, ndjekës të zakonshëm qëndronin poshtë fotove të tij duke pritur 'rikthimin', ndërkohë që në shtëpitë e fshatarëve dhe klasave më të varfra Shia të popullatës mbahej një miniatyrë ku tregohej helmimi i Imamit të 8-të,

10. Hazleton L., *After the prophet: the epic story of the Shia-Sunni split in Islam*. Anchor; 2010. 9-17.

Ali al Rida (vd. 818), duke përjetuar ngjarjen si një paralelizëm me çfarë kishte ndodhur.<sup>11</sup>

Në literaturën shkencore shqiptare mund të hasen probleme të tilla teknike por edhe konceptuale, si më sipër. Gjatë një hulumtimi të popullatës Bektashiane rreth tri teqeve të këtij tarikati në Maqedoni gjenden përgjigje të tilla ndaj pyetjeve, "A e parapëlqeni namazin?" dhe "A e parapëlqeni agjërimin e Ramazanit?" Të anketuarit i përgjigjen me 'Jo', të parës 69.5% dhe të dytës me 'Jo', 58.5%.<sup>12</sup> Ndërkohë në një botim të autorizuar si 'Pasqyra e mendimeve' që botohet në kujdesin e drejtpërdrejtë të Kryegjyshit Botëror Bektashian, H. Dede Edmond Brahimaj, autori, Sejid Ahmet Rifat, shpjegon me hollësi lindjen, strukturën, historinë dhe qëllimet e tarikatit Bektashi, duke e quajtur *salatin* – të *falurit*, si *çdo mysliman tjetër, urdhër të Allahut x.b.sh.* dhe e konsideron 'një drit' e Zotit, që *ndriçon zemrat e begata me atë...* duke e lartësuar në shprehjen 'Ashikët janë tek të falurit e përhershëm'.<sup>13</sup> Qëndrimi i të intervistuarve duket kontradiktor me qëndrimin e librit. I intervistuari mund të mos e 'parapëlqejë' – duke përdorur fjalën që ka përdorur studiuesi, jo

11. Ajami F., *The vanished imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*. Cornell University Press; 1987. 21-23-184.

12. Izeti M., *Tarikati bektashian*. Tetova, Macedonia: Çabej. 2001. 150-151.

13. Rifat, S. A. and Vokopola (përkth.), F. (2016). *Pasqyra e Qëllimeve - pjesa e dytë*. Tiranë: Urtësia Bektashiane. 48-50.



pse është bektashi por si një çështje individuale, një problem kulturor, apo si pasojë se është pjesë e një popullate, që ka pasur shkëputje si shqiptarët e Maqedonisë, apo Shqipërisë nga burimi, të detyruar nga regjimi ateist dhe komunist. Probleme të tjera mund të lindin edhe thjesht nga mungesa e unifikimit të definicioneve si pyetjet e mbivendosura rreth Haxhi Bektashit, duke e vendosur intervistuesin ndërmjet zgjedhjes ‘dijetar’ ose ‘evlija’, duke përjashtuar mundësinë e të qenët të dyja.

Diskutimi është i vjetër siç shikohet nga shkrime të viteve 30’ të shekullit të kaluar, por deri tani duhet të kishte ardhur një zgjidhje përfundimtare, duke mos lënë individin e paarsimuar në këto çështje ta gjejë të vërtetën nga burime informacioni të rastësishme. Një artikull i gazetës “Drita”, i vitit 1937, boton një përkthim të një artikulli të marrë nga e përditshmja e Patrës ‘Teligrafos’ me autor kryetarin e bashkisë së Mesolongjit me titull ‘Në Teqen’ e Krujës’ ku pretendohet, ndërmjet të tjerash, se ‘*arkangjeli Xhebrail kur u dërgua prej Zotit që të dorëzojë profet Alinë dhe t’i kallëzojë porosit e Kur’anit, gabimisht vaji në Muhameti...*’. Revista “Zani i Naltë” i lutet Kryegjyshitës për një përgjigje, si palë e prekur, me pyetjen: ‘*A ka ba gabim me të vërtetë Xhebraili, a po ka ba gabim artikullisti?*’ Përgjigja gjendet në tre numra të tjerë nga klerikë të tarikatit Bektashi ku Musa Qazim Baba thotë, ‘*Feja e Bektashijvet asht Muhamedanizma*

dhe *‘kur e pyetën Haxhi Bektashin se ç’fis e nga ç’fe je, cilin ke myrshid, kush të ka ba irshad? Aty j’u përgjigje: (Jam fis i Hazreti Muhamed Mustafajt, për fe kam Sheriati-Muhamedin, myrshid kam Haxhi Ahmed Jesevin)*’. Në një përgjigje tjetër Selman Xhemal përgjigjet se ‘*Bektashizma është myslimanizma e vërtetë, mbështetur në Kur’anin Madhbështor*’. Së fundmi në këtë vazhdimësi përgjigjesh Fehim Zavalani thotë se “*Bektashizma është një nga dymbëdhejtë tarikatet dhe gjithë këshillat e shërbimet e bëra janë ‘bazuar përmbi Sheriat’*”.<sup>14</sup> Çfarë dyshimi mbetet pas fjalëve të Baba Rexhebit: “*Një tjetër bazë, për të cilën interesohet dhe i jep rëndësi bektashizma, është besimi se feja islame është shkenca fetare e mbështetur mbi logjikën dhe arësyen. Themeli i kësaj feje nuk është vetëm të plotësosh urdhëresat fetare, t’i lutesh Zotit, etj., por duhet dhe të zbulurosh moralin dhe ta ngresh në nivelin e dubur.*”<sup>15</sup> Si në tarikatet e tjera edhe te Bektashinjtë sheriatit nuk anashkalohet në asnjë mënyrë.

Njerëzit është shumë e vështirë të bien në një kategori të caktuar, në mënyrë të prerë, por duhet të bien patjetër në një kategori nëse paraprakisht pranojnë të jenë pjesë e një numërimi me kushte të paracaktuara, siç është censi. Personazhe të famshëm që nga Shemsi Tebrizi, i cili edhe

14. Zani i Naltë - 9 - 1938: *Nji lutje Kryegjyshitës së hirëshme*. (2015). Tiranë: Komuniteti Mysliman Shqiptar. 32 (148) (151) (180).

15. Baba Rexhebi (2006). *Mistiçizma Islame dhe Bektashizma*. 3rd ed. Tiranë: Urtësia. 129.

pse i përkiste shkollës juridike shafi', kishte një dashuri të madhe për Ebu Hanifen, deri te figura bashkëkohore të mirëpërcaktuara si fetarisht edhe politikisht, por me interesa studimore rreth traditës filozofike, do të duhej të bënin një zgjedhje të thjeshtuar, nëse do ju kërkohej të merrnin pjesë në një cens<sup>16, 17</sup>.

Rreth diskutimit ku pretendohet për disa persona, të cilët arrijnë një perfeksionim shpirtëror bien detyrimet e zakonshme si namazi, si dhe përjashtohet nga ngarkesa e kryerjes së këtyre detyrimeve është marrë një arsyetim nga një nga autoritet shi'it. Muhammad Husayn Tabatabai (1903-1981) thotë se një pretendim i tillë është i pasaktë dhe i papërshtatshëm, duke treguar se këtu bëhet fjalë për një keqinterpretim. Ai thotë se rruga e njeriut drejt përsosjes lidhet me mundësitë dhe potencialin që i është dhënë dhe kur ky potencial aktualizohet plotësisht njeriu nuk i praktikon ritet fetare me qëllim që të arrijë perfeksionimin, apo afërsinë me Allahun, gjë që tashmë e ka arritur, por vazhdon t'i praktikojë pa ndërprerje dhe të zbatojë Sheriatin, pikërisht sepse i është dhënë ky status që ka. Për këtë ai merr shembullin e Profetit (a.s.), që pyetjes nga Aishja (r.a.)

16. Demetja, D. (2019). [online] Zani i Natës. <http://zaninalte.al/2019/02/mevlana-xhelaluddin-rumi-simbol-i-dashurise-ii/> [21.08.2019].

17. Sejjid Husein Nasr. *Filosofia Islame nga zanafilla e saj deri sot - Filosofia në tokën e profetësisë*. Tiranë: Fondacioni Rumi; 2011. 310.

për faljen e madhe, që ai gëzon nga Allahu, Profeti (a.s.) i përgjigjet: "A nuk do të jem një rob falënderues?"<sup>18</sup>

### Shqipëria e rrethuar me shqiptarë dhe Italia një fenomen për t'u studiuar

Përveç kërkesës për thjeshtësim me qëllim të kërkimit të së vërtetës, në një ambient të komplikuar si Shqipëria, shqiptarët gjenden edhe përballë faktit të shpërndarjes në shumë shtete. Tabela 3, tregon në mënyrë të përmbledhur, duke u bazuar në burimet e mundshme të informacionit, një kombinim të dy variabëlve 'grupi etnik' dhe 'besimi' për popullatën e shteteve Ballkanike kufitare me trungun mëmë, Shqipërinë.

**Tab. 3** Të dhëna në lidhje me grupet etnike dhe besimet për vendet e Ballkanit Perëndimor (The World Factbook - Central Intelligence Agency, 2019)<sup>19</sup>

Meqenëse gjatë kërkimit rreth kohës kur është realizuar censi, viti

18. Tabatabai SM. *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect (Risala-yi Lubab al-Lubab dar Sayr wa Suluk-i Ulu'l Albab) A Shi'i Approach to Sufism*. SUNY Press; 2003 May 8. 37-38.

19. Cia.gov. (2019). Europe :: Albania — The World Factbook - Central Intelligence Agency. [online] Available at: <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/al.html> [24.09.2019].

|                       | Shqipëri                                                                                                                                               | Kosovë                                                                                                                                                             | Maqedonia e Veriut                                                                                                            | Mali i Zi                                                                                                                                                |
|-----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Popullsia</b>      | 3,057,220<br>(Korrik 2018 vlerësim)                                                                                                                    | 1,907,592 (Korrik 2018 vlerësim)                                                                                                                                   | 2,118,945 (Korrik 2018 vlerësim)                                                                                              | 614,249 (Korrik 2018 vlerësim)                                                                                                                           |
| <b>Grupet etnike:</b> | <b>Shqiptarë 82.6%</b> , Grekë 0.9%, tjetër 1% përfshin Arumunë, Romë, Maqedonas, Malazias, dhe Egjiptianë), të paspecifikuar 15.5% (2011 vlerësim)    | <b>Shqiptarë 92.9%</b> , Boshnjakë 1.6%, Serbë 1.5%, Turq 1.1%, Ashkali 0.9%, Egjiptianë 0.7%, Goranë 0.6%, Romë 0.5%, tjetër/e paspecifikuar 0.2% (2011 vlerësim) | Maqedonas 64.2%, <b>Shqiptarë 25.2%</b> , Turq 3.9%, Romë 2.7%, Serbë 1.8%, tjetër 2.2% (2002 vlerësim)                       | Malazias 45%, Serbë 28.7%, Boshnjakë 8.7%, <b>Shqiptarë 4.9%</b> , Myslimanë 3.3%, Romë 1%, Kroatë 1%, tjetër 2.6%, e paspecifikuar 4.9% (2011 vlerësim) |
| <b>Besimet:</b>       | <b>Myslimanë 56.7%</b> , Katolikë 10%, Ortodoksë 6.8%, ateistë 2.5%, Bektashi (një rend Sufi) 2.1%, tjetër 5.7%, e paspecifikuar 16.2% (2011 vlerësim) | <b>Myslimanë 95.6%</b> , Katolikë 2.2%, Ortodoksë 1.5%, tjetër 0.07%, asnjë 0.07%, e paspecifikuar 0.6% (2011 vlerësim)                                            | Ortodoksë Maqedonas 64.8%, <b>Myslimanë 33.3%</b> , të Krishterë tjetër 0.4%, tjetër dhe e paspecifikuar 1.5% (2002 vlerësim) | Ortodoksë 72.1%, <b>Myslimanë 19.1%</b> , Katolikë 3.4%, ateistë 1.2%, tjetër 1.5%, e paspecifikuar 2.6% (2011 vlerësim)                                 |

2011, Italia paraqiste interes, sepse ka realizuar numërimin e ekstra-komunitarëve dhe ka vlerësuar edhe përkatësinë e tyre fetare, sipas dy dokumenteve të gjetur dhe që i korrespondojnë viteve 2012-2011 dhe 2013-2014, mund të nxirren përfundime të përafërta, duke llogaritur edhe metodologjinë e tyre nëpërmjet kampionimit dhe të dhënave të Ministrisë së Punëve të Brendshme, me interes për studime të tjera.<sup>20</sup> Shqipëria figuron në këtë periudhë me 502,546 qytetarë të

regjistruar si ekstra-komunitarë me qëndrim të rregullt në Itali. Nga 3,639,000 qytetarë të huaj, rezident në Itali në vitet 2012-2011, janë katolikë (25.1%, që i korrespondon 913,389 individëve) dhe myslimanë (26.3% që i korrespondon 957,057 individëve). Me kombësi shqiptare rezultojnë 15.3% e myslimanëve dhe 10.7% e katolikëve. Duke u bazuar në të dhënat e mësipërme në këtë periudhë në Itali vetë-deklarohen me përafërsi si myslimanë 146,430 individë dhe katolikë 97,733 individë. Duke ju referuar shifrës së shqiptarëve me regjistrim të rregullt llogaritet përafërsisht nga vetë-deklarimi se 29.14% janë myslimanë dhe 19.44% katolikë.

20. L'Istituto nazionale di statistica (Istat). I cittadini non comunitari regolarmente soggiornanti [Internet]. Istat.it. 2019 [17.07.2019]. <https://www.istat.it/it/archivio/129854>

## Përfundime

Fakti që censi është një proces politik dhe ky është dhe funksioni i tij parësor, nuk duhet asnjëherë të humbet nga fushëpamja kur flitet për modelimin e pyetësorit dhe në fund për diseminimin e të dhënave. Nuk mund të ndalohet përdorimi për qëllime politike jo korrekte, por ofrimi i të dhënave të konceptuara, apo të mbledhura në mënyrë të gabuar, ofron një mundësi për keqpërdorim në favor të objektivave politike të grupeve të caktuara, në kurriz të së vërtetës. Pa çuar nëpër mend mundësinë e sendërtimit të vetë pyetjes në mënyrë të gabuar, duhet të pranojmë pa hezitim se një palë e interesuar do ta gjurmojë dhe gjejë lajthitjen dhe do ta përdorë me shumë kënaqësi në favor të objektivave të saj. Shqipëria është një vend i veçantë në aspektin gjeopolitik me mundësi të pakta autoriteti dhe plasticiteti gjeostrategjik, me një ekonomi të varfër dhe stabilitet të dyshimtë politik, e cila ka si alternativë të vetme zhvillimi të qëndrueshëm zgjedhjen e ndershmërisë dhe profesionalizmit. Duke parë numrin e lartë të të anketuarve, që refuzojnë të përgjigjen në lidhje me përkatësinë fetare një nga mundësitë pse ata nuk janë përgjigjur është edhe dilema 'nëse unë jam bektashi nuk duhet të zgjedh përkatësinë myslimane ose përndryshe duhet të zgjedh myslimane, por të

mos tregoj që jam bektashi'. Një rast i tillë nga ky pyetësor nuk është i pamundur por e pamundur është të numërohen të anketuarit, që kanë refuzuar të përgjigjen ndikuar nga një dilemë e tillë. Në lidhje me tarikatën Bektashi qëndrimi im përgjatë trajtimit të temës ka qenë ai i një personi që nuk është pjesëtar i këtij tarikati, por duke e drejtuar gjykimin jo ndaj Bektashinjve, por drejt grupeve jashtë përkatësisë Islame, si orientalistë dhe profesionistë të studimit të statistikave, duke u përpjekur të ruaj hierarkinë e njohurive, pra duke e konsideruar pozitën time si të mundshme për të ndërhyrë në një debat teknik, por duke qëndruar jashtë një diskutimi të mundshëm rreth tarikateve dhe pozicionit të tyre në raport me ndarjet madhore islame si sunizmi dhe shi'izmi. Fakti interesant i gjetjes së numrave të emigrantëve në Itali ku vetëdeklarimi tregon një numër më të vogël myslimanësh se censi, dhe katolikësh në një numër më të madh se censi, së pari të çon në mend mundësinë se Italia është një destinacion i zgjedhur për popullatën katolike shqiptare për shkak të afrimitetit fetar dhe kulturor, megjithëse kjo mbetet hipotezë, duke ngritur pikëpyetje edhe mbi metodologjinë e censit dhe rekomandimin për përfshirje në numërimet e ardhshme të palëve të interesit në mënyre profesionale dhe intensive.

## **Përballimi i dhimbjeve kronike dhe atyre shpirtërore, parë në këndvështrimin e shkencës dhe fesë**

**Msc. Mehmet Disha**  
**Drejtorja e Kulturës, KMSH**

**N**jeriu, duke qenë se është krijuar që të ketë një natyrë ndiesore të luhatshme, sprovohet në shumë mënyra. Meqenëse njeriu është i përfshirë në dimensionin kohor, problematikat e tij fizike dhe shpirtërore variojnë sipas fazave jetësore, duke filluar që nga lindja, deri në plakje. Përvoja jetësore e forcon atë për qëllime të përsosjes dhe çdo dhimbje, pengesë, gur, gjemb dhe çdo udhë e stuhishme, është një projekt që e zhvesh njeriun nga të gjitha shtojcat e ngurta, nga çdo copëz teprie e kësaj bote, në mënyrë që njeriu, tanimë i pastruar, të mund të jetë përfundimisht vetvetja. Nëse njeriu është i gjithi i pastër, atëherë kjo i vlen atij për plotësimin e përsosurisë në këtë botë, që të mund të shkojë i

mirëpërgatitur drejt amshimit.

Në mesjetë, dhimbja konsiderohej si një çështje fetare. Ajo mund të shihej edhe si ndëshkim prej Zotit për mëkatet, ose si një provë kur një individ posedohej nga demonët. Ky përkufizim i dhimbjes është përqafuar edhe në ditët e sotme, nga disa pacientë, të cilët mund t'u tregojnë mjekëve të shëndetit se vuajtja duhet të jetë 'kryqi i tyre', i cili duhet përballuar. Lehtësimi i dhimbjes, kështu, mund të mos jetë i mundshëm për ata individë që besojnë në këtë përkufizim. Kështu, këshillimi shpirtëror mund të jetë me më shumë përparësi sesa menaxhimi mjekësor.<sup>1</sup> Shumë besimtarë hindu,

---

1. White L., Duncan G., Medical surgical nursing: an integrated approach. 2nd Ed New York: Delmar Thomson Learning; 2002.

e parashikojnë dhimbjen si një ndëshkim hyjnor, ose thjesht si rrjedhojë e veprimeve personale. Sipas një besimi popullor budist, thuhet se vuajtja është kostoja e lidhjes.<sup>2</sup>

Sipas disa filozofëve perëndimorë, dhimbja (jo medoemos ajo fizike) ka dimensionet e saj dhe çdo individ do të kalojë nëpër procese jetësore, të cilat do ta përballin atë me vuajtjen dhe ankthin. Niçja (Nietzsche) e shihte dhimbjen si shtysë, për sa kohë që ajo ka një kuptim. Sipas Kierkegardit, vuajtja e njeriut është një nga pjesët më të rëndësishme të jetës njerëzore. Në çdo jetë njerëzore gjen vuajtje, e si rrjedhojë, qeniet njerëzore i drejtohen dashurisë për tu marrë me këto vuajtje. Sidoqoftë, edhe pse dashuria është përdorur për t'u marrë me vuajtjet njerëzore, ajo gjithashtu mund t'i krijojë dhe shtojë vuajtjet, duke u bërë shkak që situata të jetë më komplekse dhe e dhimbshme.<sup>3</sup>

Në Islam, dhimbja mund të jetë një sprovë vështirësie si premisë e pastrimit, që vjen nga vullneti i Allahut, ku Profeti Muhamed (a.s.) thotë: *“Çdo gjë që e godet besimtarin, qoftë edhe një gjemb, ose diçka më e madhe, me të Allahu e pasturon atë prej të këqijave, ashtu sikur pema lëshon gjethet e saj.”*<sup>4</sup> Dhimbja

mund edhe të jetë një jehonë që u vjen njerëzve mbrapsht si pasojë e punëve të tyre, ku Zoti, në Kur'an, thotë: **“E mira që të gjen ty o njeri, prej Zotit është, kurse e keqja që të godet, është nga merita jote.”**<sup>5</sup>

### Mbi tërësinë e dhimbjes

Dhimbja është një fenomen i ndërlikuar, që përfshin një ujëvarë sjelljesh rreth përgjigjeve, mendimeve dhe emocioneve. Dhimbja mund të jetë fizike, por edhe mendore apo shpirtërore. Shumë faktorë jo-fiziologjikë (qëndrime psikologjike, familjare dhe shoqërore, strese të jetës kulturore ose shpirtërore) kontribuojnë në përvojën dhe përgjigjen ndaj dhimbjes. Stresi emocional, si ankthi dhe depresioni, luan një rol kryesor në përvojën e dhimbjes. Në studimet e bëra kohët e fundit, njerëzit që jetojnë me dhimbje kronike, mund të raportojnë dhimbje më të forta dhe paaftësi të lidhura, nëse kanë depresion, ankth ose të dyja bashkë. Përveç kësaj, frika nga dhimbja mund të shkaktojë më shumë paaftësi sesa vetë dhimbja. Në një studim tjetër u zbulua se ekziston një model ciklik i dhimbjes kronike që çon në depresion, duke shkaktuar një rritje të asaj dhimbjeje kronike, dhe kështu krijohet një marrëdhënie përforcuese e ndërsjellë.<sup>6</sup>

I/172, 174.

5. Kur'an, 4:79.

6. Role of psychology in pain manage-

2. Solimine MA. Spirituality. Hoeman SP, ed. Rehabilitation nursing process, application and outcomes. 3rd Ed St Louis: Mosby Corporation; 2002.

3. Moeinikorbekand, 2011.

4. Tirmidhi, ez-Zuhd 57; Ahmed b. Hanbel,

Në të shumtën e rasteve, përkitja me një fatkeqësi apo sëmundje, nuk ka të bëjë vetëm me dimensionin e përmasshëm të saj, por me mënyrën se si njeriu e percepton dhe e përthith atë në nënndërgjegje. Kështu, ngjarja merr një realitet krejt tjetër, aq sa, vala e dhimbjes, e cila në botën e jashtme është shuar, valëvitet ndërkohë në vetëdijen e të përvojaturve. Megjithatë, Zoti nuk e rëndon kurrë njeriun me atë ç'ka nuk i bart takati.<sup>7</sup> Kjo na shtyn të hulumtojmë dhe të arrijmë në konkluzionin se origjina e dhimbjes, në fakt, është thjesht një fill i përkohshëm, që lidhet me urtësitë e caktimit të Zotit, dhe se e ardhmja e dhimbjes përnjëmend është me dobi, e ndërkaq, shkëputja prej saj është forcim i mëtejshëm. Është e rëndësishme për individin që të meditojë rreth origjinës së sëmundjes, në mënyrë që të përftojë në mendje një ide të përgjithshme rreth çështjes ekzistenciale të dhimbjes.

### Nevoja për parimet metafizike të mjekësisë moderne

Na lihet të kuptojmë se ka një lidhje midis dhimbjes fizike dhe përjetimit metafizik të saj, si edhe anasjelltas. Megjithatë, në botën moderne, pas Rilindjes Evropiane, në qendër të mjekësisë, në vend të njeriut që vuan nga dhimbjet, është vendosur

sëmundja. Vërtetimi i sëmundjeve me anë të matjeve dhe analizave, vlerësimi i provave dhe rezultateve sipas normave inxhinierike, janë pranuar si baza themelore e mjekësisë.<sup>8</sup> Në këtë periudhë, trupi i njeriut është kuptuar thjesht si trup fizik, njeriut i janë nënvleftësuar ndjenjat dhe bindjet.<sup>9</sup> Mirëpo kjo, në studimet e sotme, po merr një riformulim tjetër, duke e shtyrë mjekësinë dhe metodën shkencore, të pajtohet me bazat metafizike të sëmundjeve.

Vitet '60, të shekullit XX, sollën një valë interesi për hulumtime shpirtërore të vetëdijes, si edhe pati ndryshime në qëndrimet dhe besimet ndaj mjekësisë. Mendimi Postmodern nxiti pranimin e sistemeve të larmishme mjekësore dhe fuqizimin e klientëve. Më shumë se 50 vjet më vonë, mjekësia filloi t'i kthehej perceptimit të mendjes/trupit/shpirtit, të shëndetit dhe kujdesit. Terapitë mendore-trupore-shpirtërore përfshijnë sjellje (meditim, reagim instiktiv, hipnozë, p.sh.), qasje sociale dhe shpirtërore (lutje dhe shërim mendor).<sup>10</sup>

8. Ivan Illich, Rrëmbimi i shëndetit, (përkth. Süha Sertabiboğlu, Shtëpia Botuese Ayrıntı, Stamboll, 1995), f. 112.

9. "Bazat metafizike të sëmundjes", Prof. Dr. Ajhan Tekinesh. Artikull i botuar në revistën Zani i Naltë, nr. 11, botim i KMSH, 2015. f. 7-8.

10. Solimine MA. Spirituality. Hoeman SP, ed. Rehabilitation nursing process, application and outcomes. 3rd Ed St Louis: Mosby Corporation; 2002

ment, Eccleston C., Br J Anaesth. 2001 Jul; 87(1):144-52.

7. Kur'an, 2:286.



### Po ç'është metafizika?

Metafizika është shkenca që studion jo gjërat, por kuptimin e tyre, ajo hulumton të vërtetat absolute, sipas të cilave, shkaqet e para të ekzistencës dhe ekzistenca e çdo gjëje varen prej tyre. Metafizika ka pasur përkufizime të ndryshme, sipas studiuesve dhe fushave të tyre përkatëse, kështu, nga ekzistencialistët, është quajtur “Shqyrtimi i ekzistencës siç është dhe brenda universalitetit, shqyrtimi i përtej-ekzistencës për t’ia ripërfutur intelektit.”<sup>11</sup>

Shqyrtimi i të vërtetave përfundimtare të materies bëhet me anë të shkencës (spekulative) të metafizikës, e cila cilësohet si ‘shkenca e së vërtetës’. Dijetarët e Kelamit (Apologjetikës Islame) pranojnë se e vërteta e materies është konstante.<sup>12</sup> Sipas kësaj pikëpamjeje, qenia (ekzistenca) është identitet i shfaqjeve të emrave hyjnorë. Pranimi se fillimi i ekzistencës ka ndodhur me emrat e Krijuesit të Lartë, si Ekzistencë e Domosdoshme (uaxhibu’l-uxhud) i bën të kuptimshme tërë ndryshimet dhe transformimet lidhur me universin, jetën dhe njeriun. Me këtë këndvështrim, del qartazi se edhe sëmundja dhe vdekja kanë një të vërtetë, se sëmundja dhe vdekja nuk janë prishje dhe asgjësim. Si vdekja, edhe sëmundja është identitet i

shfaqjeve të emrave të Zotit. Në këto kushte, është e pamundur që sëmundja të konsiderohet si e keqe. Disa herë drejtpërdrejt dhe disa herë anasjelltas, sëmundjet bartin në vetvete shumë të mira dhe mbarësi.<sup>13</sup>

Siç është një pretekst për njohjen e atributit Shafi (Shërues) të Zotit si dhe për t’iu drejtuar Atij, sëmundja është edhe pretekst për njohjen e Zotit si zotërues i çdo gjëje. Zotëruesi i çdo gjëje që ekziston është Allahu i Lartë, prandaj, në ajetin kur’anor na urdhërohet të lutemi: **“Thuaj: ‘O Allah, Zotërues i gjithë pushtetit! Ti ia jep pushtetin atij që dëshiron dhe ia heq atij që Ti do. Ti lartëson kë të duash dhe poshtëron kë të duash. Çdo e mirë është në Dorën Tëndë! Ti je vërtet i Plotfuqishëm për çdo gjë. Natën ia bashkëngjit ditës dhe ditën ia bashkëngjit natës. Ti e nxjerr të gjallën nga e vdekura dhe të vdekurën, nga e gjalla. Ti i jep atij që dëshiron pa kufij!’”**<sup>14</sup>

Profeti Muhamed (a.s.), nga njëra anë e ka mbështetur mjekësinë në baza të shëndosha, nga ana tjetër ka theksuar besimin se mjekësia ka aspektin e saj shpirtëror, se Allahu është Krijuesi i çdo gjëje. Prandaj, Muhamedi (a.s.), ka tërhequr vëmendjen si mbi aspektin aftësues, ashtu dhe mbi aspektin shpirtëror të mjekimit. Mjekimin me lutje e ka këshilluar krahas mjekimit mjekësor, por ka treguar se lutja duhet bërë vetëm duke përmendur

11. Heidegger, Martin. Ç’është metafizika?. Jovian Press, 2018.

12. Ebu’l-Mu’in en-Nesefi, Tebsiratu’l-edille, (bot. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1993), I, 22.

13. Tekinesh, po aty, f. 8.

14. Kur’an, 3:26-27.

Emrat e Allahut, ose duke lexuar ajetet e Kur'anit mbi shërimin, nuk ka lejuar t'u hapet dera besëtytnive dhe supersticioneve. Në një hadith ka tërhequr vëmendjen se këndimi i ajeteve me qëllim shërimi është xhaiz (i lejuar), duke thënë: “*Ju këshilloj dy gjëra si shëruese: mjaltnin dhe Kur'anin.*”<sup>15</sup>

Vështrimi i Muhamedit (a.s.) ndaj sëmundjeve dhe mjekimit të tyre i ka parandaluar kontradiktat mes njerëzve dhe është bërë njëra nga pikat themelore mbështetëse që mjekësia të fitojë një entitet shkencor. Shkencëtarët myslimanë, duke iu bindur autoritetit të mjekëve, që kanë përfaqësuar traditën mjekësore antike, në vend që ta braktisnin kërkimin, e kanë analizuar nga e para çdo çështje me të cilën janë përballur nën dritën e ajeteve dhe haditheve.<sup>16</sup>

Dhimbja, i komunikon shpirtit mesazhin e Krijuesit, pasi në çdo dhimbje ka kurë, kështu dhimbja dhe sëmundja mund të sfidojnë sistemin e besimit të dikujt, megjithëse individët që përjetojnë dhimbje kronike, ka më shumë të ngjarë të bëhen fetarë dhe shpirtërorë, pas fillimit të gjendjes së procesit të dhimbjes së tyre. Dhimbja kronike mund të bëjë që njerëzit t'u drejtohen praktikave që institucionet fetare dhe shpirtërore mbështesin për një shëndet më të mirë psikologjik, mendor, madje edhe fizik.<sup>17</sup>

15. Ibn Mâxhe, “Tibb” 7.

16. Tekinesh, po aty, f. 12.

17. d'Aquili E, Laughling C. The biopsychological determinates of religious ritual

Muhamedi (a.s.) e cilëson se çdo sëmundje vjen prej Zotit,<sup>18</sup> kështu, njeriu, duhet të kërkojë medoemos zgjidhje për të, dhe jo të ndihet i pasigurt në vetvete, apo të dyshojë se është i braktisur nga Zoti. Në lidhje me hadithin e mësipërm, juristi hanbelit Jusuf b. Muhamed es-Surremerri (vd. 776/1374), faktin që sëmundja ngjitet vetëm me anë të krijimit të Allahut, e shpjegon kështu, duke përdorur argumentin e ngjarjes (pas):

“Gjërat e krijuara më pas nuk mund të ekzistojnë pa një autor, i cili krijon së pari nga hiçi. Është e detyrueshme që krijuesi i ngjarjes të jetë i gjallë, i fuqishëm dhe i vullnetshëm. Kur kjo të pranohet kështu, sëmundja dhe shqetësimet do të jenë absolutisht të llojit trupa që formohen në shkallë të dytë, pas, te një vend ose person ngjitur ose afër, ose do të jenë një akcidence e pranishme në trupa. Po qe se krijuesi i ngjarjes është një trup (fizik), është e pamundur të jetë autor i sëmundjes, sepse trupi (fizik) nuk është i gjallë dhe i fuqishëm (haj dhe kadir), i aftë për të bërë. Në këtë aspekt, ekzistenca e sëmundjes bëhet e pamundur. Po të konsiderohet i gjallë dhe i aftë për të bërë, për të krijuar (haj dhe kadir), përsëri kjo është diçka e pamundur, pasi është e pamundur që diçka e krijuar pas të jetë *haj dhe kadir*. Është absurditet të konsiderohet se akti i një gjëje të krijuar pas, ndodhet

behavior. Zygon J Relig Sci 1975; 10:32-58.

18. Buhârî, “Tibb” 53.

(efektivisht) jashtë mjedisit të fuqisë ose mundësisë. Po qe se sëmundja është akcidendë, është akoma më jashtë mundësie që kjo akcidendë ta krijojë sëmundjen te dikush tjetër, sepse akcidenca nuk ka jetë dhe mundësi vetjake.”<sup>19</sup>

### **Ndërlidhjet midis dhimbjeve kronike dhe atyre shpirtërore**

Përkohshmëria e natyrës njerëzore ngatërrohet atëherë kur njeriu përpiket të ndërveprojë me zemër, kur kjo e fundit dashuron, kinse përjetësisht, dhe po ashtu, shpeshherë, edhe dhimbjen e projekton si të tillë.<sup>20</sup> E sakaq, njeriu është i përkohshëm në këtë botë dhe asgjë nuk zgjat aq sa ai mendon se do të zgjasë, e asgjë nuk qëndron aq sa shpresohet (apo aq sa nuk shpresohet) që të ndodhë. Përjetësia është veçse në botën tjetër, si unifikim i cilësisë së shpirtit.

Hulumtimi mbi biologjinë dhe neurobiologjinë e dhimbjes na ka dhënë mundësinë të kuptojmë më qartë marrëdhënien midis shpirtërores dhe dhimbjes. Ka një njohje në rritje se dhimbja e vazhdueshme është një përvojë e ndërlikuar dhe shumëdimensionale, që buron nga ndërlidhjet midis faktorëve biologjikë, psikologjikë,

shoqërorë dhe shpirtërorë. Pacientët me dhimbje, përdorin një numër strategjish njohëse të sjelljes për të përballuar dhimbjen e tyre, përfshirë faktorët fetarë, shpirtërorë, siç janë lutjet, dhe kërkojnë mbështetje shpirtërore për të menaxhuar dhimbjen e tyre.<sup>21</sup>

Parë në këndvështrimin e përgatitjes shpirtërore të një besimtari, çdo element i hijes së zgjatur drejt fizikut njerëzor në këtë botë, është thjesht një mantel përkohësie që venitet me kalimin e kohës, pasi veç drita është e qëndrueshme, ndërsa hija dhe terri janë thjesht iluzion i mungesës së dritës. Dhimbjet u ngjajnë hijeve, ato janë mungesë e diçkaje, pra janë kalimtare dhe të përballueshme. Profeti Muhamed (a.s.) ka thënë: “*E ç’lidhje kam unë me këtë botë? Unë në këtë botë s’jam veçse thjesht si një udhëtar që strehohet nën hijen e një peme, e më pas çohet dhe merr udhën e tij, duke e braktisur atë.*”<sup>22</sup>

Ideja e përkohshmërisë, përforcohet edhe me ajete kur’anore<sup>23</sup>, si balancim midis jetës dhe vdekjes së paevitueshme. Një krahasim i duhur për të kuptuar mirë vlerën e mendimit mbi kohën, do të ishte: Po ta krahasojmë njeriun me një balonë a tullumbace, dhe dëshirat njerëzore t’i

19. Yusuf b. Muhammed es-Surremerri, Dhikru’l-vebâ, f. 56, 57.

20. Bediuzzaman Said Nursi, Shkrepetimat, fq.33.

21. Dedeli, Ozden, and Gulten Kaptan. “Spirituality and religion in pain and pain management.” Health Psychology Research 1.3 (2013).

22. Tirmidhi, zuhd 44; Ibni Maxhe, zuhd 2; Ahmed b. Hanbel, el-Musned, 1/201.

23. Kur’an, 55:26.

vendosim në rolin e gazit të heliumit, të cilat e ngrenë balonën në skajet fluturake të humbjes në qiell, atëherë ideja e përkohshmërisë është filli që e mban balonën lidhur me tokën, dhe e ruan nga pesha e lehtë e ikjes. Ndërkohë, dëshirat e përmbajtura dhe të mirëmbenduara, shërbejnë për një drejtpeshim të mënyrës së jetesës, gjë që besimtarët, duke u mbështetur në rregullat hyjnore të fesë, e kanë më të lehtë për ta organizuar jetën e tyre në rrugën drejt lumturisë së përbotshme.

### **Roli i religjionit në menaxhimin e dhimbjes**

Si besimet fetare, ashtu edhe ato shpirtërore, i ndihmojnë disa njerëz të pranojnë sëmundjen e tyre dhe të mund t'ua shpjegojnë atë edhe të tjerëve, pra të mund ta shprehin dhe të mos e ngërthejnë dhimbjen përbrenda, duke mos e trazuar kështu shëndetin mendor. Besimet shpirtërore, shpesh, i ndihmojnë njerëzit të planifikojnë për të ardhmen. Gjithashtu, feja mund t'i ndihmojë njerëzit të jetojnë një jetë më të thellë, si dhe të forcojnë ose ngushëllojnë njerëzit e tjerë gjatë vuajtjeve dhe në përgatitjen e një vdekjeje të pashmangshme. Duke i dhënë kuptim jetës dhe vdekjes, feja mund t'u sigurojë të sëmurit, familjes dhe profesionistëve të shëndetit një ndjenjë të forcës, sigurisë dhe

besimit, gjatë një periudhe nevoje.<sup>24</sup>

Është e rëndësishme të theksojmë se faktori fetar dhe shpirtëror, ndikon pozitivisht në përballimin e të gjitha formave të dhimbjeve dhe vështirësive me të cilat e përball jeta njeriun. Besimtari, i cili e ka lidhur zemrën me Zotin, e ka më të lehtë të ecë me arsye nëpër stuhitë e vështirësive, sesa njeriu i cili është akoma në kërkim të vetvetes së tij, i cili ka me qindra pyetje dhe dilema në kokë rreth ekzistencës.

Sipas një kërkimi shkencor, studiuesit mblodhën informacione nga 61 pacientë që kërkonin trajtim në një qendër të menaxhimit të dhimbjes. Shumica e pacientëve ishin gra kaukaziane, të cilat vuanin nga sëmundje fizike si: fibromialgja, artriti, dhimbje post-kirurgjike dhe dhimbje të tunelit karpal. Pacientët ofruan një gamë të gjerë të të dhënave demografike, ku 51% treguan se ishin relativisht fetarë dhe 30% raportuan se ishin shumë fetarë. Pjesëmarrësit plotësuan gjithashtu pyetësorë në lidhje me mënyrën sesi dhimbja kishte ndikuar në jetën e tyre, si ishin përballur me dhimbjen, rolin dhe funksionimin e besimit dhe praktikës fetare në jetën e tyre, gjendjen e përgjithshme shpirtërore të tyre dhe rezultatet që lidhen me procesin e tyre të përballimit

---

24. White L., Duncan G. Medical surgical nursing: an integrated approach. 2nd Ed New York: Delmar Thomson Learning; 2002.

të dhimbjes. Sa i përket pyetjes së parë, të përballimit me mbështetjen fetare dhe jo fetare, statistikat ishin të lidhura mesatarisht me rezultatet e dhimbjes pasi llogaritnin ndikimin e larmive demografikë. Më konkretisht, artikujt pozitivë të përballimit fetar ishin të lidhura me rritjen e ndikimeve pozitive dhe forcimin e besimit dhe praktikës fetare. Përpjekjet fetare të përballimit ishin më të dobishme sesa përballimi jo-fetar.<sup>25</sup>

Myslimanët shpesh besojnë se sëmundja dhe dëmtimi janë shkaktuar nga një fuqi më e lartë (Allahu), pra sëmundja, lëndimi, dhimbja dhe vuajtjet janë sprova nga Allahu, duke falënderuar për mundësinë e mirë të lejimit të trajtimeve speciale mjekësore ose edhe kirurgjikale.<sup>26</sup> Në Turqi, për shembull, %90 e popullsisë janë myslimanë. Gjithashtu, ka disa hebrenj, të krishterë dhe një pakicë besimesh të tjera. Turqia është një vend unik, pasi shumica e qytetarëve të saj janë myslimanë dhe gjithashtu njihen për angazhimin e tyre për të përshtatur një stil të jetës perëndimore. Në burimet turke, një hulumtim i vogël empirik ka eksploruar mënyrat specifike me të

cilat përballimi fetar dhe shpirtëror mund të ndikojnë drejtpërdrejt në dhimbje kronike. Sidoqoftë, studime të shumta demonstrojnë se ekziston një marrëdhënie negative midis sëmundjes kronike, të lidhura shpirtërisht, dhe simptomave (p.sh. dhimbje, lodhje, ankth, depresion, humbje shprese). Po kështu, studimet tregojnë se ekziston një marrëdhënie pozitive midis shpirtërores dhe mirëqenies, kënaqësisë së jetës dhe cilësisë së jetës. Këto studime kanë të bëjnë me shpirtin, dhimbjen dhe sëmundjen kronike, ku disa prej tyre paraqiten në vijim:

Një studim nga Ozer, paraqiti hulumtime mbi perceptimin dhe përkufizimin e cilësisë së jetës në pacientët me infarkt. Pjesëmarrësit e hulumtimit raportuan se lutja është një nga gjërat më të rëndësishme për të përmirësuar cilësinë e jetës.<sup>27</sup> Në një studim tjetër, 336 individë me dhimbje kronike jo-malinje janë vlerësuar në lidhje me shqetësimin e tyre të dhimbjes dhe në lidhje me besimet, si edhe qëndrimet që kanë ndaj dhimbjes. Këta pjesëmarrës raportuan se ata luten që ta përballojnë nivelin e lartë të shqetësimeve dhe luten që dhimbja e tyre të mos fillojë përsëri. Kur u fillon dhimbja, ata shtrijdhin grushtet e tyre dhe shtrëngojnë nifullat në mënyrë

25. Religious coping with chronic pain. Bush EG, Rye MS, Brant CR, Emery E, Paragament KI, Riessinger CA., Appl. Psychophysiol. Biofeedback. 1999 Dec; 24(4):249-60.

26. Carteret, Marcia. "Cultural aspects of pain management." (2011). <https://www.dimensionsofculture.com/2010/11/cultural-aspects-of-pain-management/>

27. Quality of life in patients with heart failure: ask the patients. Heo S, Lennie TA, Okoli C, Moser DKHeart Lung. 2009 Mar-Apr; 38(2):100-8.

që të mund ta durojnë ashpërsinë e dhimbjes.<sup>28</sup>

Një studim i Afsar dhe Pinar, vlerësoi hulumtimet mbi bazat shpirtërore në pacientët me lloje të ndryshme të kancerit të përparuar dhe zbuloi se aktivitetet shpirtërore ndikuan në lumturinë e tyre të përgjithshme dhe kënaqësinë e jetës. Pacientët nga kanceri gjithashtu raportuan se, kur ata pësuan dhimbje, preferuan izolimin shoqëror, një ndryshim në mjedisin e tyre, duke bërë masazh dhe duke u shtrirë ose aplikuan pushimin si strategji të përballimit.<sup>29</sup>

### Përfundim

Së fundmi, themi se besimi fetar është një nevojë e domosdoshme në ditët e sotme, jo vetëm në praktikat jetësore të individëve, por edhe të klinikave mjekësore të trajtimeve të ndryshme, apo institucioneve të shëndetit, duke përfshirë një botëkuptim më të gjerë të problemeve të qenies njerëzore.

Sapo profesionistët shëndetësorë mësojnë nga pacientët për natyrën e tyre shpirtërore ose fetare, që mund të jenë thelbësore për kujdesin e tyre

shëndetësor personal, ata duhet, ashtu si për çdo simptomë fizike ose psikosociale, të hartojnë një plan për trajtimin e dhimbjes që pasqyron qëllimet e duhura të kujdesit. Meqenëse nevojat e pacientëve janë ato që prijnë qëllimet e kujdesit shëndetësor, është e rëndësishme që profesionistët e shëndetit dhe pacientët e tyre, të përqendrohen në ato qëllime, veçanërisht kur mosmarrëveshjet midis pacientit dhe profesionistëve të shëndetit bazohen në konflikte mes nevojave shpirtërore, e fetare, si dhe atyre mjekësore.<sup>30</sup>

Aktualisht, studimet sugjerojnë që disa klinika duhet të përfshijnë diskutime rreth anës shpirtërore në kujdesin e tyre për pacientët, ndërsa anasjelltas, shumë pacientë dëshirojnë që ana shpirtërore të konsiderohet brenda mundësive të tyre të kujdesit shëndetësor. Historia shpirtërore duhet të merret si pjesë e një kujdesi të plotë të pacientit. Profesionistët e shëndetit duhet të jenë më të vetëdijshëm për rëndësinë e anës së brendshme shpirtërore dhe fesë, për të ndihmuar dhe mbështetur njerëzit në dhimbjen e tyre.

28. Dedeli Ozer, Fadiloglu C, Uyer M. A survey cognitive behavioural model of pain in patient with chronic nonmalignant pain. *MN-J Intern Med* 2008; 3:232-42.

29. Afsar F, Pinar R. Kanseri hastalarında ağrı ve ağrı ile basetme yöntemlerinin değerlendirilmesi. *Ataturk Üniversitesi Hemsirelik Yuksekokulu Dergisi* 6 ;2003:19-28.

30. Religiosity/spirituality and health. A critical review of the evidence for biological pathways. Seeman TE, Dubin LF, Seeman M., *Am Psychol*. 2003 Jan; 58(1):53-63.

Për referencë shtesë, mund të shihet edhe: Spiritual care at the end of life: what is it and who does it? Meador KG., *N C Med J*. 2004 Jul-Aug; 65(4):226-8.

## Bibliografia

- White L., Duncan G., Medical surgical nursing: an integrated approach. 2nd Ed New York: Delmar Thomson Learning; 2002.
- Solimine MA. Spirituality. Hoeman SP, ed. Rehabilitation nursing process, application and outcomes. 3rd Ed St Louis: Mosby Corporation; 2002.
- Role of psychology in pain management, Eccleston C., Br J Anaesth. 2001 Jul; 87(1):144-52.
- Ivan Illich, Rrëmbimi i shëndetit, (përkth. Süha Sertabiboğlu, Shtëpia Botuese Ayrıntı, Stamboll, 1995).
- “Bazat metafizike të sëmundjes”, Prof. Dr. Ajhan Tekinesh. Artikull i botuar në revistën Zani i Naltë, nr. 11, botim i KMSH, 2015.
- Heidegger, Martin. Ç’është metafizika? Jovian Press, 2018.
- Ebu’l-Mu’in en-Nesefi, Tebsiretu’l-edille, (bot. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1993), I, 22.
- d’Aquili E, Laughling C. The biopsychological determinates of religious ritual behavior. Zygon J Relig Sci 1975.
- Bediuzzaman Said Nursi, Shkrepetimat.
- Dedeli, Ozden, and Gulden Kaptan. “Spirituality and religion in pain and pain management.” Health Psychology Research 1.3 (2013).
- Religious coping with chronic pain. Bush EG, Rye MS, Brant CR, Emery E, Pargament KI, Riessinger CA., Appl Psychophysiol Biofeedback. 1999 Dec.
- Carteret, Marcia. “Cultural aspects of pain management.” (2011). <https://www.dimensionsofculture.com/2010/11/cultural-aspects-of-pain-management/>
- Quality of life in patients with heart failure: ask the patients. Heo S, Lennie TA, Okoli C, Moser DKHeart Lung. 2009 Mar-Apr.
- Dedeli Ozer, Fadiloglu C, Uyer M. A survey cognitive behavioural model of pain in patient with chronic nonmalignant pain. MN-J Intern Med 2008.
- Afsar F, Pinar R. Kanser hastalarında ağrı ve ağrı ile başetme yöntemlerinin değerlendirilmesi. Atatürk Üniversitesi Hemsirelik Yüksekokulu Dergisi 2003.
- Religiosity/spirituality and health. A critical review of the evidence for biological pathways. Seeman TE, Dubin LF, Seeman M., Am Psychol. 2003 Jan.



## Roli i familjes në ngritjen e imunitetit shoqëror

**Prof. asoc. dr. Zija Abdullahu<sup>1</sup>**

**Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, Kosovë**

### Abstrakt

*Struktura shoqërore i përngjan strukturave të gjallesave të tjera, të cilat kanë nevojë për sigurimin e imunitetit, që të vazhdojnë jetën e tyre, imunitet i cili do t'i mbrojë nga çdo shkatërrim i brendshëm apo sulm i jashtëm. Në të njëjtën mënyrë është e domosdoshme që edhe struktura shoqërore të ketë imunitet për ta mbrojtur vetveten.*

*Për një imunitet të tillë shoqëria ka nevojë në çdo kohë dhe vend. Prandaj ky imunitet duhet të jetë i nivelit sa më të lartë. Në këtë imunitet bëjnë pjesë dhe luajnë rol shumë faktorë siç është ai; politik, ekonomik, shëndetësor e shkencor. Ndër këta faktorë rol të rëndësishëm luan edhe ai familjar, të cilit Islami i ka kushtuar një rëndësi të veçantë, sepse familja, siç e dimë, është qelizë dhe bërthamë e shoqërisë, dhe sa më e shëndoshë të jetë familja aq më tepër ngrihet imuniteti i saj dhe anasjelltas.*

*Për ngritjen e imunitetit shoqëror, përmes familjes, Islami i rregulloi marrëdhëniet brenda individëve të familjes, duke ia caktuar secilit rolin, detyrat, përgjegjësitë dhe të drejtat e tij. Madje, Islami tregoi kujdes ndaj familjes që para se të formohet ajo, përmes rregullave që ka vendosur në zgjedhjen e bashkëshortëve të njëri-tjetrit, e që duhet të jetë në bazë të virtyeteve sa më të larta, e jo të aspektit material apo të ndonjë interesi kalimtar. Këtë lidhje e ngjyrosi me shenjtëri të bazuar në mëshirën e Zotit, e që fut në zemrat e tyre respekt ndaj njëri-tjetrit. E vazhdoi me përgjegjësitë dhe respektin që duhet ta kenë anëtarët e familjes mes tyre, siç janë përgjegjësitë e prindërve ndaj fëmijëve, dhe anasjelltas, duke e zgjeruar rrethin familjar edhe me përgjegjësitë dhe marrëdhëniet me farestin.*

*Me vendosjen e këtyre normave dhe përgjegjësiave Islami ia caktoi familjes rolin kyç në ngritjen e imunitetit shoqëror dhe mbrojtjen e saj nga rënia, duke e ngritur atë në nivel sa më të lartë.*

### Fjalët kyçe:

*Shoqëri, imunitet, familje, arsimim, mëndeshë, lidhshmëri.*

---

1. Mail: [zabdullai@hotmail.com](mailto:zabdullai@hotmail.com)

## Hyrje

**Sh**oqëria, si strukturë organizative, i ekspozohet ngritjes dhe rënies, apo përforcimit dhe dobësimit, varësisht nga shkaqet me të cilat ballafaqohet. Nëse ballafaqohet me ato të rënies dhe dobësimit, qofshin ato të dukshme, siç janë; padrejtësia, korrupsioni, varfëria, injoranca, etj., apo të padukshme(,) siç janë: përgojimi, thashethemet, fyerja, zullumi, shpifja, përgjimi, nënçmimi, përqeshja(,) etj., çështje të cilat nuk shfaqen haptazi, megjithatë ato e shkatërrojnë fuqinë shoqërore, dhe çojnë në rënie e imunitetit të saj.

Nga ky këndvështrim, Islami i kushtoi rëndësi të veçantë dhe e frenoi çdo mënyrë që çon në dobësimin e individit, për rrjedhojë të shoqërisë. Këto qëllime arrihen nëpërmjet parimeve të vendosura e që, Islami, kërkoi nga besimtari që t'u përmbahet atyre. Parime me të cilat synohet jo vetëm paqja dhe rehatia e individit dhe shoqërisë, por e tërë njerëzimit, sepse me këtë mënyrë arrihet kënaqësia e Allahut, e që është edhe synim i Botës tjetër.

Realizimi dhe ngritja e imunitetit arrihet edhe përmes formave të tjera të ndryshme në shoqëri(,) siç janë: drejtësia, siguria, aspekti ekonomik, etj., por padyshim rol shumë të rëndësishëm në ngritjen e imunitetit shoqëror zë familja.

Mirëpo familja, në çfarë segmentesh e luan ajo rolin e ngritjes së imunitetit shoqëror? Çfarë masash ka ndërmarrë Islami për ruajtjen dhe ngritjen e një familje je të shëndoshë, dhe për rrjedhojë ngritjen e shoqërisë? Pse Islami ka nxitur për formimin e familjes brenda parimeve të caktuara kur dihet se edhe pa këtë nxitje, apo edhe pa ato parime, njerëzimi e ka poseduar institucionin familjar, madje edhe sot e posedon edhe në ato shoqëri që nuk janë nën ndikimin e fesë islame?

## 1. Rëndësia e shoqërisë në jetën e njeriut

Njeriu është krijuar si një qenie që jeton në komunitet. Një individ, sado që të jetë i shkathët, i mençur dhe të posedojë fuqi, nëse nuk gjendet brenda shoqërisë nuk do të ketë jetë të plotësuar. Çështja e të jetuarit në komunitet është çështje esenciale në vetë natyrën e njeriut. Kjo duke u nisur nga vetë aktualiteti i jetës së njeriut e që na bëhet më se e qartë që njeriu doemos është qenie sociale.

Këtë trajtim e përshkruan gati i tërë udhëzimi hyjnor, andaj tërë adhurimet islame kanë reflektim shoqëror, duke filluar nga namazi, zekati, agjërimi, e haxhi. Në fakt, edhe pse namazi është adhurimi më individual e më intim, megjithatë gati nuk ka asnjë lëvizje e që të mos bashkëngjitet edhe shoqëria në atë

adhurim. Këtë e kuptojmë gjatë leximit të *fatihës*, lexim i cili është i obligueshëm në çdo rekat e në të cilin, pos të tjerash, lexohen edhe këto ajete.

«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ، اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»

**“Vetëm Ty të adhurojmë dhe vetëm prej Teje ndihmë kërkojmë. Udhëzونا në rrugën e drejtë!”<sup>2</sup>**

Çdo ndërhyrje në këtë ajet, dhe shndërrimit të tij nga kuptimi i trajtës shoqërore në atë individuale, përkatësisht, ndryshimi i fjalës nga *të adhurojmë* në *të adhuroj*, dhe nga *kërkojmë* në *kërkoj*, nuk ka dyshim se e kthen atë namaz në të pavlefshëm.<sup>3</sup> Pra, shpirti i “kolektivit, komunitetit apo shoqërisë” është prezent edhe në çështjet më të veçanta në adhurimet individuale.

Nisur nga kjo rëndësi, që shoqëria ka për njeriun, Allahu xh.sh. porositi që atë ta ruajmë e në vazhdimësi ta kultivojmë imunitetin e saj. Imuniteti është fuqia që ia ruan shoqërisë baraspeshën e brendshme, i mban të ngjeshura radhët e saj dhe e bën më të gatshme t’i përgjigjet çdo sfide të jashtme.<sup>4</sup>

Baza e ruajtjes së këtij imuniteti shoqëror është familja, sepse nga ajo fillon zgjerimi i tërë shoqërisë.

## 2. Rëndësia e familjes në jetën e njeriut

Familja është qeliza dhe bërthama e parë e shoqërisë. Ajo është një organizatë e vogël(,) e cila ndikon dhe ndikohet nga shoqëria. Ndikimi në rrethin e saj shoqëror është më se evident, e sidomos te fëmija dhe mbresat që lë në ndërgjegjen e tij janë të mëdha, sepse ajo ia përmbush sasinë më të madhe emocionale të dhembshurisë e dashurisë, mbi të cilat një sasi e madhe e sjelljeve të tij të mëvonshme bazohen mbi ato emocione dhe dëshira të ndërlikuara.<sup>5</sup>

Barra e formimit edukativ të pjesëtarëve të familjes bie mbi prindërit. Ata janë polet e njerëzisë, ku ekzistenca e njërit pa tjetrin nuk ka kuptim. Edhe pse burri ka bërë mrekulli në fushën e artit dhe shkencës, në realitet gruaja ka formuar burra gjeni.<sup>6</sup> Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

«إِنَّمَا النِّسَاءُ سَقَائِقُ الرِّجَالِ»

“Sigurisht që gratë janë gjysmat binjake të burrave.”<sup>7</sup>

Pra, mbarësia e familjes dhe prishja e saj janë në duart e tyre dhe,

5. Selva Selim, *El Islam ve ed-dabtu'l ixhtima'i* (Islami dhe rregullimi shoqëror), Mektebetu Vehbe, Kajro, 1985, f. 229.

6. Malik ibën Nebij, *Shurutu'n-nehda* (Kushtet e renesancës), përkth. arab. Umer Miskavi dhe Abdus-Sabbur Shahin, Darul Fikr, Damask, 1987, bot. 4, f. 125.

7. Tirmidhiu në Sunen, kitabu: et-Tahare, babu: Men jestejkidhu, nr. had. 204.

2. Fatiha, 1/5-6.

3. Zija Abdullahu, *Ndikimi i besimit në sjelljen e muslimanit*, Prishtinë, 2017, f. 344.

4. Shih kuptimin gjuhësorë të fjalës “imunitet” në *Fjalor elektronik shpjegues FESH* 1.0, në: <http://www.gjuha-shqipe.com>.

për rrjedhojë, edhe e rrethit në të cilin ata të dy jetojnë.

Për rëndësinë dhe rolin që familja ka në shoqëri, Islami nxiti në formimin e saj. Por, vetvetiu shtrohet pyetja: Pse të ketë nevojë për një nxitje, kur ajo është natyrshmëri e vetë njeriut? Ajo ka ekzistuar edhe para se të nxisë Islami për formim të tillë, madje, edhe sot ky fenomen ekziston në të gjitha shoqëritë joislame!

Nxitja islame nuk ishte që njeriu të realizojë një kërkesë të natyrshmërisë së tij, sepse ai do të motivohet t'i përbushë ato nga vetë natyra e tij. Ndërsa për formimin e familjes nxitja erdhi në kushte e specifika të veçanta, dhe mungesa e tyre do të shkaktojë pasoja, jo vetëm për çiftin, por për mbarë shoqërinë. Prandaj Allahu xh.sh. kur ftoi për formimin e familjes këtë barrë ia ngarkoi shoqërisë, duke thënë:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ...

*"I martoni të pamartuarit dhe të pamartuarat ndër ju, si dhe skllevërit dhe skllavet tuaja që janë besimtarë të ndershëm!..."*<sup>8</sup>

Pas porosisë vjen edhe sigurimi i aspektit financiar për familjen e re nga vetë Lartmadhëria e Tij. Ky sigurim bëhet kur martesë bëhet për hir të Tij, që çdonjëri të jetë mbulesë për tjetrin<sup>9</sup> dhe që të jenë sa më larg haramit. Ndërsa nëse martesë

shndërrohet në një dukuri krekosjeje, me harxhime të pamatura, ajo padyshim që i ndalohet besimtarit, sepse është larg qëllimit të saj origjinal. Allahu xh.sh. në vazhdim të ajetit të lartpërmendur thotë:

إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

*"...Nëse janë të varfër, Allahu do t'i begatojë ata me dhuntinë e Tij; Allahu është i Gjerë në mirësi dhe i Gjithëdijshëm."*<sup>10</sup>

Pra, nxitja ishte me kushtin e lartpërmendur, që të jenë nga **"besimtarë të ndershëm"**. Ky kuptim i **"besimtarëve të ndershëm"** qartësohet akoma më shumë nga fjala e Allahut xh.sh. ku thotë:

الْحَبِيثَاتُ لِلْحَبِيثِينَ وَالْحَبِيثُونَ لِلْحَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

**"Gratë e pandershme janë për burrat e pandershëm dhe burrat e pandershëm janë për gratë e pandershme. Gratë e ndershme janë për burra të ndershëm dhe burrat e ndershëm janë për gra të ndershme. Ata janë të pastër nga shpifjet që thuhen (kundër tyre) dhe do të falen e do të kenë një shpërblim bujar (në Xhenet)."**<sup>11</sup>

Pra, palët duhet t'i përkasin secila njëra-tjetrës. Këtë e përforcon edhe ajeti tjetër, ku Allahu xh.sh. thotë:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ

8. Nur, 24/32.

9. Shih: Bekare, 2/187.

10. Po aty.

11. Nur, 24/26.

مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةَ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۖ  
وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

*"Laviri mund të martohet vetëm me laviren apo idhujtaren, kurse laviren mund ta marrë vetëm laviri apo idhujtari. Këto janë të ndaluara për besimtarët."*<sup>12</sup>

Me këtë mënyrë të martesave synohet tkurrja dhe izolimi i së keqes në minimum në shoqëri. Madje krahasimi i këtij akti me idhujtarinë dhe politeizmin është nga format që shkakton urrejtje në psikikën e besimtarit dhe e largon sa më shumë nga ky akt i shëmtuar.

Në realitet ky është kuptimi i hadithit të Pejgamberi (a.s.), i cili thotë:

«إِذَا أَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَهُ وَدِينَهُ  
فَرَوْجُوهُ إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ  
عَرِضٌ.»

*"Nëse ju vjen personi që ju e pëlqeni karakterin dhe përkushtimin i tij fetar, martojeni, sepse nëse nuk e bëni, do të ketë prova dhe shthurje në tokë."*<sup>13</sup>

Këto cilësi duhet të gjenden tek të dy shtyllat e familjes, e që janë shtylla edhe të shoqërisë, dhe të mbarë njerëzimit. Allahu xh.sh. thotë:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ  
وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

**"O njerëz! Në të vërtetë, Ne ju krijuam prej një mashkulli dhe një femre dhe ju bëmë popuj e**

**fise, për ta njohur njëri tjetrin..."**<sup>14</sup>

Për një familje ku dominon mirëkuptimi dhe lumturia, Allahu xh.sh. relacionin e tyre e bazoi në "dashuri dhe mëshirë", andaj thotë i Lartmadhëruari:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا  
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي  
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

**"Dhe nga shenjat e Tij është që prej jush krijoi për ju bashkëshortet tuaja, që të qetësoheni pranë tyre, duke vënë ndërmjet jush dashuri dhe mëshirë. Me të vërtetë, në këtë ka shenja, për njerëzit që mendojnë"**<sup>15</sup>

Në këtë relacion Allahu xh.sh. fut në zemrat e tyre qetësi, dashuri e mëshirë. Ndërkohë iu bëhet me dije se kjo martesë është edhe lidhje me Zotin, e që nuk është lojë e dëfrim kalimtar(,) që të veprojnë mbi të tekat e tyre. Por duhet nënshtruar rregullave të Zotit, madje edhe në raste shkurorëzimi, sepse ndarja e jetës martesore nuk do të thotë ndarje e lidhjes fetare<sup>16</sup>.

Për kujdesin e lidhjeve familjare dhe mirëmbajtjen e tyre, Islami vendosi detyra dhe të drejta ndaj njëri-tjetrit, duke kërkuar që secili t'i kryejë ato në mënyrë sa më të mirë,

14. Huxhurat, 49/13.

15. Rrum, 30/21.

16. El-Hadi ed-Derkash, *El Akdu'l hadari fi sheriatil Kur'an*, (Lidhja qytetëruese në legjislacionin kur'anor), Daru Kutejbe, Tunis, 1, 1989, f. 490.

12. Po aty: 24/3.

13. Ibn Maxhe në Sunen, kitabu: en-Nikah, babu: el-Ekiffaë, nr. had. 1967.

me qëllim që Allahu të jetë i kënaqur ndaj tyre.

## 2.1. Përgjegjësitë e burrit ndaj gruas

Burri apo bashkëshorti konsiderohet përgjegjës i plotë ndaj gruas së tij, nga sigurimi i banimit, ushqimit, veshmbathjes, e deri te mirëqenia e saj, qoftë ajo e varfër apo pasanike, e arsyeshme apo jo, e shëndoshë apo e sëmurë. Përgjegjësia tjetër që bart para Zotit, është sjellja e mirë, respekti dhe vlerësimi i saj, duke mos i shkaktuar asnjë lloj lëndimi, apo vuajtjeje. Allahu xh.sh. thotë:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

“...Babai i fëmijës ka për detyrë, sipas mundësisë së tij, që t’i sigurojë si duhet ushqim dhe veshmbathje. Nuk ngarkohet askush përtej mundësisë që ka...”<sup>17</sup> Po ashtu thotë:

وَعَاثِرُواهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

“...Jetoni e silluni mirë me to! Nëse i urreni ato, bëni durim sepse është e mundur që ju të urreni diçka, por që Allahu në atë do t’ju sjellë shumë të mira.”<sup>18</sup>

Pra, edhe në rast të ndonjë mospëlqimi familja duhet ruajtur, përpos nëse është në çështje

17. Po aty.

18. Nisa, 4/19.

imoraliteti, sepse ajo çështje prek thelbin e lidhjes martesore. Ajeti na e përkujton se nëse nuk haset një e mirë që synohet te partneri, Allahu xh.sh. padyshim do ta kompensojë atë me një tjetër më të mirë, meqë durimi bëhet për hir të Tij. Padyshim që kjo mënyrë e parashtrimit është shumë ndikuese në psikikën e njeriut, sepse nxit në durim dhe përmbajtje, e për rrjedhojë në mbrojtje dhe ruajtje të familjes.

Divorci, edhe pse është i lejuar, prapëseprapë hyn në kategorinë e çështjeve ndaj të cilave Zoti është i hidhëruar, sepse Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”أَبْعُضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ”

“Hallalli (e lejuara) më i urryer tek Allahu është divorci.”<sup>19</sup>

Divorci lejohet vetëm atëherë kur jeta nën një kulm bëhet e pa mundur, megjithatë, përsëri ekzistojnë kriteret të cilave u duhet përmbajtur, e të cilat synojnë mbrojtjen e dinjitetit dhe respektit të njëri-tjetrit. Sidomos të gruas, sepse ajo është më e dobët, dhe më shumë mund të jetë objekt i përfoljes. Allahu xh.sh. thotë:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ ۖ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ

“Ndarja mund të bëhet dy herë. Më pas, (gruaja) ose të mbahet me të mirë, ose të lëshohet me të mirë...”<sup>20</sup>

Për rëndësinë që ka dinjiteti

19. Ibn Maxhe në Sunen, kitab: et-Talak, babu; Haddethena suvejd, nr. had. 2018.

20. Bekare, 2/229.



i gruas, mundësia e divorcit u përkufizua vetëm në dy herë, që të mos përdoret si mjet kërcënimi e torture në dorën e burrit. Ky përkufizim e bën gruan zonjë të shtëpisë, e jo sikur të jetë robëreshë në shtëpinë e tij. Kjo sqarohet edhe më tepër në ajetet ku Allahu xh.sh. ia përshkruan përkatësinë e shtëpisë gruas, edhe pse në realitet ajo është e burrit, e që e bën të qartë se ajo është mbretëresha, kujdestarja dhe menaxherja e saj. Këtë e gjejmë në suren Jusuf, ajeti, 23, dhe Ahzab, ajeti 33 e 34. Madje, edhe në rastet e gjendjes së divorcit rikthyes, shtëpia i përshkruhet asaj si në suren Talak, ajeti 1. Përjashtim bëhet vetëm në rast të ndonjë amoraliteti nga ana e saj, atëherë i tërhiqet ndera e përshkrimi të pronësisë si në suren Nisa, ajeti 15.

Ndërsa burri detyrat që ka ndaj saj, nuk mund t'i konsiderojë si epërsi, ose si shkëmbim ndaj rehatisë e qetësisë që ajo ia siguron, sepse të drejtat që i takojnë asaj nuk janë dhuratë nga shpirtgjërësia e tij, por obligim që është ngarkuar nga Ligji Islam, i cili e konsideron atë amanet tek ai. Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”... فَأَقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانٍ اللَّهُ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ (...) وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (...) وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ فَقَالَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَابَةَ يَرْفَعُهَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَنْكُتُهَا إِلَى النَّاسِ اللَّهُمَّ اشْهَدْ اللَّهُمَّ اشْهَدْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...”

“...Kini frikë Allahun ndaj grave

tuaja. I keni marrë ato me amanet të Allahut, dhe u janë lejuar me fjalë të Allahut”. Më pas tha: ‘Ju ndaj tyre keni obligim t’i furnizoni dhe t’i vishni në mënyrë të njerëzishme.’ Pastaj vazhdoi: ‘Ju do të pyeteni për mua, pra çfarë do të thoni?’ Ata thanë: ‘Dëshmojmë se me të vërtetë e kumtove (mesazhin), e kreve (detyrën) dhe na këshillove.’ Duke e ngritur gishtin tregues dhe duke ua drejtuar njerëzve, (Pejgamberi) tha: ‘O Zot dëshmo! O Zot dëshmo! tri herë!’”<sup>21</sup>

Kurse Allahu xh.sh. thotë:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ  
وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“...Gratë kanë aq të drejta sa kanë edhe detyra, sipas arsyes së shëndoshë, ndonëse burrat kanë një shkallë (më shumë përgjegjësie) mbi ato. Allahu është i Plotfuqishëm dhe i Urtë”<sup>22</sup>

Kjo përparësi e burrave ndaj grave nuk është përparësi epërsie, por përgjegjësie. Në realitet, në përgjegjësinë e burrave, është një ndjenjë rehatie e grave për interesin që tregon burri ndaj saj. Për më tepër, ajeti i ngjyros udhëzimet e tij me butësi dhe drejtësi. Pra, në këtë përgjegjësi nuk gjendet ndonjë lloj epërsie me të cilën gruaja do ta ndiente veten të nënçmuar, përndryshe do të shuhej dashuria e mirëkuptimi që ekziston ndërmjet tyre, dhe ato do të zëvendësoheshin me pasim të heshtur e nënshtrim të

21. Muslimi në Sahih, kitab: el-Haxh, babu: Haxhxhetu'n-nebij, nr. had. 2137.

22. Bekare, 2/228.



plotë, në vend të komunikimit dhe bashkëveprimit në bartjen e barrës së përgjegjësive familjare.<sup>23</sup>

Allahu xh.sh. siç e gradoi burrin me fuqi fizike, durim, guxim, etj., që t'ia sigurojë anëtarëve të familjes jetesën më të mirë, po ashtu e gradoi gruan, me ndjenja të holla e të buta. Ajo posedon përgatitje më të madhe që t'u fal fëmijëve dashuri dhe përkujdesje të pamasë e të pa kompensuar për të cilën ata janë më se të nevojshëm se çdo gjë tjetër.<sup>24</sup>

Përgjegjësia e burrit nuk e ul vlerën e gruas, përkundrazi, i heq barrën, të cilën nuk është e përgatitur ta kryejë. Meqë konstrukti i saj fizik e pengon nga shumë punë të rënda, e posaçërisht gjatë kohërave të shtatzënisë, gjdhënies, rritjes së fëmijës, etj., dhe nëse gruas do t'i mbështetej edhe përgjegjësia financiare do të ishte tërësisht një padrejtësi, duke e ngarkuar madje edhe me një barrë të cilën nuk mund ta bartë.<sup>25</sup>

Pos aspektit të përgjegjësive, që e përmendëm, vijmë në konsideratë

edhe aspekte tjera, siç është dhurata bashkëshortore, gjegjësisht *mehri*, i cili është e drejtë ekskluzive e saj. Kjo dhuratë/mehr, ia detyron burrit ndjenjën e seriozitet ndaj këtij akti, ndërsa gruas ia largon të gjitha mendimet e dyshimta në seriozitetin e tij. Allahu xh.sh. thotë:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

“Dhe jepuni (me gjithë zemër) gravetuajadhuratënekurorëzimit...”<sup>26</sup>

Po ashtu ajo ka të drejtën e vizitës së familjes së saj. Allahut xh.sh. thotë:

وَاعْشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“...Çoni jetë të mirë me to...”<sup>27</sup> e që nënkuptohet se nga jeta e mirë është edhe të lejuarit e vizitës së familjes. Kurse mohimi i kësaj të drejte çon në tendosjen e marrëdhënieve, ftohjen martesore, humbjen e raportit të dashurisë dhe respektit. Pos kësaj, shkëputja e lidhjeve familjare, është veprim shumë i urryer në Islam dhe rreptësisht i ndaluar, sepse Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

“لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ رَجْمٍ”

“Nuk hyn në Xhenet bojkotuesi i lidhjeve familjare.”<sup>28</sup>

Ndonëse burri nuk ka të drejtë ta ndalojë gruan ta vizitojë familjen, po ashtu edhe gruas nuk i takon të dalë nga shtëpia pa dijen e burrit,

23. Es-Sadik el-Kabbudi, *Usesu binai'sh-shehsijeti min bilali'l Kur'ani'l Kerim*, (Bazat e ndërtimit të personalitetit përmes Kur'anit Fisnik), f. 244.

24. Shih: Muhammed Reshid Rida, *Tefsiru'l-Menar*, (Komentimi ndriçues), Darul el-Mearif, Bejrut, pa vit bot., bot: 2, vëll. 5, f. 59.

25. Shih gjerësisht për të drejtat e gruas, obligimet e burrit te: Hamude Abdulati, *Struktura familjare në Islam*, Logos-A, Shkup, 1995, f. 145-165.

26. Nisa,4/4.

27. Nisa,4/19.

28. Muslimi në Sahih, kitabu: el-Birr, babu: Sileturr-rrahm, nr. had. 4637.

madje edhe për vizitë familjare.<sup>29</sup>

Synimi kryesor i jetës bashkëshortore është dominimi i rehatisë dhe prehjes në jetën familjare. Për përgatitjen e një ambienti të tillë gruaja është shumë më e gatshme. Prandaj besimi islam kërkoj prej saj obligime të caktuara që, në jetën familjare dhe, për rrjedhojë, atë shoqërore të dominojë rehatia dhe siguria. Nga obligimet që reflekton sjellje pozitive mirëkuptim dhe harmoni në familje është:

## 2.2. Përgjegjësitë e gruas ndaj burrit

Respekti, siç e pamë edhe më lart, ndërmjet bashkëshortëve duhet të jetë i ndërsjellë, por këtu do përmendim respektin e veçantë, që gruaja duhet të ketë ndaj burrit. Por, duhet theksuar se ky respekt është nën korniza dhe kushte të caktuara si:

*E para:* Respekti të jetë brenda kornizës së veprave të lejuara. Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“

“Nuk ka dëgjueshmëri ndaj asnjë krijese që i bën mëkat Allahut të Lartmadhëruar.”<sup>30</sup>

29. Muhammed Hasan ebu Jahja, *Abdafi't-teshri'il'islami*, (Synimet e legjislacionit islam), Darul Furkan, Amman, 1985, f. 518.

30. Ahmedî në Musned, kitab: Senedu'l ashereti'l mebesh-shiriine, babu: Min musned Alij ibni ebi Talib, nr. had. 1041.

*E dyta:* Ai duhet të jetë vetëm në lidhje me atë që ka të bëjë me të drejtën e burrit.

*E treta:* Respekti duhet të jetë brenda mundësisë së kryerjes së kërkesës, sepse Allahu xh.sh. thotë:

لَا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا

“Allahu nuk e ngarkon askënd përtej fuqisë që ka...”<sup>31</sup>

Kjo është korniza e përgjithshme e respektit, e cila përmban brenda saj edhe kushte të tjera:

1- Gruas nuk i lejohet të pranojë apo të fusë burra të huaj në shtëpi, ose të pranojë ndonjë dhuratë prej tyre, apo t'i huazojë ndokujt, apo ta menaxhojë pasurinë e tij pa lejen e tij, përpos në rast se ai nuk i kryen obligimet e tij financiare ndaj familjes. Pejgamberi (a.s.) i tha Hindit, kur ajo u ankua për koprracinë e të shoqit, Ebu Sufjanit:

”خُذِي أَنتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ“

“Merr ti dhe bijtë e tu nga pasuria e tij aq sa është e arsyeshme se të mjafton.”<sup>32</sup>

2- Gruaja kryeneçe, nuk ka të drejtë ta kundërshtojë burrin në ndërmarrjen e masave të duhura, sipas ligjit islam. Allahu xh.sh. thotë:

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“E ato që u keni drojë kryelartësisë së tyre, këshillojini, (e, nëse kjo s'bën dobi) largohuni nga

31. Bekare, 2/286.

32. Buhariu në Sahih, kitab: el-Bujuuë, babu: Men exhra emru emsari, nr. had. 2059.

shtrati (e më në fund) i rrihni ato (lehtas). Por, nëse ato ju binden, atëherë mos u sillni keq ndaj tyre. Allahu, me të vërtetë, është i Lartësuar dhe i Madhëruar!”<sup>33(\*)</sup>

3- Nuk ka të drejtë ta ndalojë burrin në martesën e dytë, përveç nëse e ka kushtëzuar në kurorëzim derisa ajo është me të, e nëse ai martohet, në këtë rast, ajo ka të drejtë shkuroërimi.<sup>34</sup>

Nga të drejtat dhe obligimet e ndërsjella bashkëshortore të lartpërmendura, shohim se feja islame synon ruajtjen, sigurinë dhe stabilitetin e familjes. Mbikëqyrja e Allahut është mekanizmi më efikas dhe më i sigurt, sepse ai depërton kudo dhe ndaj secilit individ, prandaj shumë ajete(,) pasi përfundojnë me sqarimin e dispozitës së caktuar, vijojnë me tërheqjen e vëmendjes në mbikëqyrjen e Zotit dhe diturinë e Tij mbi të gjitha veprat e njeriut.<sup>35</sup>

Për të dominuar në shoqëri ngrohtësia, mëshira, dhe rehatia, për rrjedhojë në familje, Pejgamberi

33. Nisa, 4/34.

(\*) Ky ajet kërkon trajtim më vete, por këtu hapësira nuk na lejon një gjë të tillë, sepse realizimi i nivelit të duhur kërkon sqarim psikologjik shumë më të gjerë.

34. Shih: Hammude Abdul Ati, *Struktura e familjes në Islam*, f. 162-174 dhe Muhamed Ebu Jahja, *Abdaru't-tesbri'il islami*, (Qëllimet e legjislacionit islam), f. 509.

35. Shih: Bekare, 2/29, 32, 96, 110, 115, 127, 233 etj.; Al 'Imran, 3/15, 20, 34, 63, 73, 156, etj.; Nisa, 4/11, 12, 17, 58, 134, etj.; Maide, 5/71, 117, etj.; Hud, 11/93; Ahzab, 33/52; Kaf, 50/18.

(a.s.) filloi duke i dhënë detyra të caktuara, së pari *imamit*, përkatësisht udhëheqësit, dhe pastaj anëtarëve të familjes, ndaj të cilave do të kenë përgjegjësi në Ditën e Gjykimit, dhe tha:

”كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ  
الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ  
فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ  
فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ  
رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ قَالَ  
وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ  
وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ  
رَعِيَّتِهِ“

“Secili prej jush është kujdestar dhe secili prej jush është përgjegjës për kujdestarinë e tij. Imami (udhëheqësi) është kujdestar dhe përgjegjës për kujdestarinë e tij. Burri është kujdestar për familjen e tij dhe përgjegjës për kujdestarinë e tij. Gruaja është kujdestare e shtëpisë së burrit të saj dhe përgjegjëse për kujdestarinë e saj. Shërbëtori është kujdestar në pasurinë e zotërisë së tij dhe përgjegjës për kujdestarinë e tij. (Transmetuesi tha) Mendoj se tha: Njeriu është kujdestar në pasurinë e babait të tij dhe përgjegjës mbi të. Të gjithë ju jeni kujdestarë dhe përgjegjës për kujdestarinë tuaj.”<sup>36</sup>

Të gjitha këto çështje i shërbejnë familjes që ajo të vazhdojë jetën në mirëkuptim, stabilitet, rahatit e dashuri ndërmjet anëtarëve të saj, e që këto të reflektohen edhe në shoqëri.

36. Buhariu në Sahih, kitabu: el-Xhumuah, babu: el-Xhum'atu fi'l kura vel mudun, nr. had. 844.

### 3. Relacionet e tjera familjare

#### 3.1. Përgjegjësia e prindërve ndaj fëmijëve

Ndonëse prindërit e konsiderojnë veten se kanë të drejta absolute ndaj fëmijëve të tyre, megjithatë ekzistojnë disa përkufizime të caktuara, ndaj të cilave kanë obligime para Allahut xh.sh., ndër të cilat mund të përmendim:

##### 3.1.1. E drejta e fëmijëve për jetë

Ndoshta kjo çështje duket si e kotë, nëse ajo zhvishet nga konteksti historik, por, për fat të keq, ngjarje të tilla ndodhin edhe në kohën e sotme, edhe pse të rralla, megjithatë kohë pas kohe dëgjojmë apo lexojmë lajme, që prindër të caktuar orvaten, apo i mbysin fëmijët e tyre. Këtë akt të shëmtuar e kryejnë nën pretekste të ndryshme, si vështirësitë ekonomike, apo angazhimi i tepërt ndaj fëmijëve, madje shpesh, duke e mbytur veten, vrasin edhe fëmijët e tyre, etj.

Allahu xh.sh. e ndaloi rreptësisht që jeta e fëmijëve t'i ekspozohet rrezikut, nën çfarëdo preteksti qoftë, ndërsa vrasësi i tyre konsiderohet kriminel, i cili meriton ndëshkim në këtë botë dhe në botën tjetër. Allahu xh.sh. thotë:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ تَحْنُ نَرُزِقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

“...mos i mbytni fëmijët tuaj

për shkak të varfërisë, sepse Ne u furnizojmë juve dhe ata,...”<sup>37</sup> Dhe thotë:

وَلَا خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ تَحْنُ نَرُزِقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

“Mos i mbytni fëmijët tuaj nga frika e varfërisë, se Ne i furnizojmë ata dhe juve, e mbytnja e tyre është gjynah i madh.”<sup>38</sup>

Në ajetin e parë Allahu xh.sh. ua tërheq vëmendjen atyre se Ai siç ju furnizon juve, do i furnizojë edhe ata. Ndërsa në të dytin iu sqaron se furnizimi i prindërve ndodh për shkak të fëmijëve të tyre, gjegjësisht të vegjëlve! Pra, në këtë mënyrë, Allahu tregon shëmtinë e krimit që bëhet nën pretekstin e varfërisë. Prandaj askush, për çfarëdo arsye, nuk ka të drejtë t’ia rrëmbejë jetën dikujt tjetër, madje as prindi fëmijës së tij.<sup>39</sup>

##### 3.1.2. E drejta e përkatësisë dhe njohjes së atësisë:

Përkatësia është e drejtë esenciale e çdo fëmije, përveç nëse nuk ekziston asnjë mundësi për

37. En’am, 6/151.

38. Isra, 17/31.

39. Shih gjetësisht për vrasjen e fëmijëve nga varfëria te: Muhammed Mutevel-li Esh-Sha’ravi, *Tefsiru Havarir*, në: <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=76&tSoraNo=6&tAyahNo=151&tDisplay=yes&Page=2&Size=1&LanguageId=1>, qasja e fundit më: 03. 03. 2020.

njohjen e prindërve biologjik, kur fëmija është i gjetur dhe nuk mund t'i njihen prindërit e tij. Duke u nisur nga ky parim esencial besimi islam e ndaloj birësimin apo adoptimin e fëmijëve, edhe në rast se është i gjetur, duke e përvetësuar si të vetin. Gjithsesi nga myslimani kërkohet që ta rrisë, edukojë e arsimojë një fëmijë të tillë, në mënyrën më të mirë të mundshme, por, assesi t'ia mohojë origjinën biologjik, sepse ai do të ketë shumë pasoja të rënda psikike në tërë periudhat e jetës së tij të mëvonshme. Allahu xh.sh. thotë:

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ  
ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا  
أَبَاءَهُمْ فَأَخَوَانُكُم فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ

“...e as fëmijët tuaj të birësuar (Allahu) nuk i konsideron si bij të vërtetë. Këto janë vetëm fjalë që dalin prej gojës suaj, kurse Allahu e thotë të vërtetën dhe udhëzon në rrugë të drejtë. Thërritini të birësuarit sipas etërve të tyre! Kjo është më e drejtë te Allahu. Në qoftë se nuk e dini emrin e etërve të tyre, konsiderojini ata si vëllezërit tuaj të besimit dhe si të mitur nën tutelën tuaj...”<sup>40</sup>

Pra, përkatësia prindërore është e drejtë esenciale e çdo njeriu. Për fat të keq birësimi të tilla edhe sot bëhen nën arsyetimin e dhembshurisë dhe humanizmit ndaj të afërmve që nuk kanë fëmijë. Iu dhimbset i afërmi, ndërsa e harrojnë tërësisht ndjenjën dhe dinjitetin e fëmijës, i cili, pasi

40. Ahzab, 33/4-5.

të rritet dhe ta kuptojë realitetin, arrin deri tek urrejtja e dy palë prindërve, atyre biologjikë dhe atyre adoptues!<sup>41</sup> Madje, psikologët mund të na numërojnë edhe më shumë pasoja (të) tjera(,) të cilat na i zbulon realiteti i hidhur dita ditës. Prandaj feja e bëri obligim që fëmijëve t’iu njihet origjina prindërore biologjike e tyre, madje edhe nëse ata nuk e duan një gjë të tillë.

### 3.1.3. E drejta e mëndeshës:

Nga të drejtat natyrore, të cilat i takojnë fëmijës, është edhe ushqimi ose gjidhënia. Nëna, padyshim, ka përparësi ndaj kësaj përgjegjësie.<sup>42</sup> Por, nëse nuk ka mundësi, në këtë rast i ati është i ngarkuar t’ia sigurojë qumështin, apo mëndeshën.

### 3.1.4. E drejta e edukimit:

Prindërit janë përgjegjësit kryesorë për edukimin e fëmijëve të tyre. Ata duhet të përkujdesen ndaj tyre si për aspektin fizik dhe atë psikik, sepse Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

«كُلُّ مَوْلُودٍ يُرَلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ  
يُهودَانِهِ أَوْ نَصْرَانِيَةٍ أَوْ مَجَسَّانَةٍ...»

“Çdo i lindur lind në natyrshmërinë e

41. Për fat të keq në shoqërinë shqiptare ende praktikohet një adoptim apo huazim i tillë i fëmijëve tek të afërmit e tyre, ndonëse Islami dominon në këtë shoqëri prej më shumë se pesë shekuj!

42. Shih: Bekare, 2/233.

*tij (të fesë), por prindërit e bëjnë atë hebre apo të krishterë apo adhurues të zjarrit...*<sup>43</sup>

Pra, prindërit janë ata të cilët do të kultivojnë te fëmija besimin e vërtetë të natyrshmërisë së njeriut, që është besimi islam, ose do të mbjellin tek ai ndonjë besim të devijuar.

Procesi i edukimit, sipas Islamit, fillon që nga koha kur ai të jetë i aftë të konceptojë besimin në Zot,<sup>44</sup> që të vazhdohet me kultivimin e këtij besimi sipas fazës së fëmijërisë. Deri sa të arrijë në fazën e të bërit zakon namazin në jetën e tij, sepse Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ وَاصْرِبْهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ“

“Urdhëroni fëmijët tuaj të falen kur ata i kanë (mbushur) shtatë vjeç dhe rribini (lehtë) ata kur janë dhjetë, dhe ndajini nga shtretërit e tyre.”<sup>45</sup>

Nga detyrat e prindit po ashtu është edhe arsimimi i fëmijës, e sidomos me edukimin kur'anor, sepse arsimin e përgjithshëm tashmë në shumicën e vendeve e garanton shteti, ndërsa në mungesë të kujdesit shtetëror, me edukimin kur'anor obligohet prindi. Gjithashtu duhet t'u mësohet atyre biografia e Pejgamberit (a.s.), i cili është shëmbëlltyrë e moralit të lartë, që më

pastaj ta përthithin atë moral në të gjitha aspektet e jetës së tyre.

Gjatë edukatës duhet pasur kujdes nga favorizimi i ndonjërit ndaj tjetrit, sepse ata në atë moshë të njomë janë tepër të prekshëm emocionalisht, dhe një përparësi e tillë mund t'i çojë deri te(k) urrejtja ndaj njëri-tjetrit, madje, mund t'i çojë edhe deri te kurdisja e intrigave ndaj të favorizuarit. Për të qenë sa më larg kësaj situatë, aspak të lakmueshme, Allahu xh.sh. na tërheq vëmendjen përmes tregimit në suren Jusuf.<sup>46</sup>

### 3.2. Përgjegjësitë e fëmijëve ndaj prindërve

Marrëdhënia e ndërsjellë ndërmjet fëmijëve dhe prindërve duhet të jetë i(c) bazuar në ngrohtësi, dashuri dhe respekt. Sidomos kur ta kemi parasysh dallimin në moshë ndërmjet bijve/bijave dhe prindërve. Kjo marrëdhënie duhet të jetë e atij niveli saqë të duket sikur i mbulon me dashuri dhe mëshirë, duke mos lënë hapësirën më të vogël të ndjenjës së ndonjë lloj inferioriteti apo largimi nga ata. Kjo për arsye se ata tërë jetën ua kushtuan fëmijëve, ndërkaq në fund kur ata kanë nevojë nuk duhet të ndihen të përbuzur.

Për rëndësinë e sjelljes që duhet pasur ndaj prindërve Allahu xh.sh. dëgjueshmërinë e tyre e solli menjëherë pas obligueshmërisë së

43. Buhariu në Sahih, kitab: el-Xhenaiz, babu: Ma kile fi evladil mushrikin, had. nr. 1296.

44. Shih: Lukman: 13-19.

45. Ebu Davudi në Sunen, kitab: es-Sala, babu: Meta ju'merul gulamu bis-sala, nr. had. 418.

46. Shih gjerësisht: Jusuf, 12/4-48 dhe 58-100.



adhurimit ndaj Tij, kur thotë:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَنْفُلَنَّ عَنْكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۖ وَخُفِضَ لَهُمَا جَنَاحُ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

“Zoti yt ka urdhëruar, që të mos adhuroni askënd tjetër përveç Atij dhe që të silleni mirë me prindërit. Nëse njëri prej tyre ose të dy arrijnë pleqërinë te ti, mos u thuaj atyre as “uh!”, mos i kundërshto, por drejtoju atyre me fjalë respekti. Lësho para tyre krahët e përluljes prej mëshirës dhe thuaj: ‘Zoti im, mëshiroji ata, ashtu siç më kanë rritur, kur unë isha i vogël!’”<sup>47</sup>

Sjellja e mirë ndaj tyre duhet të arrijë deri në atë nivel saqë edhe fjala më të vogël e që është ofshama me “uh”, të mos përdoret, por gjithmonë të sillet me përlulje dhe me lutje Zotit për ata. Madje, Allahu xh.sh. për falënderim ndaj tyre shkon edhe më larg, duke e obliguar njeriun të jetë i dëgjueshëm ndaj prindërve edhe atëherë kur ata nuk janë myslimanë. Përpos nëse ajo dëgjueshmëri bie në kundërshtim me adhurimin e Zotit. Megjithatë, edhe në këtë rast, ata duhen shoqëruar me mirësjellje dhe humanizëm. Allahu xh.sh. thotë:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ۖ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ

47. Isra, 17/23-24.

أَنَابَ إِلَيَّ ۖ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

“Ne e kemi urdhëruar njeriun që t’i nderojë prindërit e vet. Nëna e ka mbartur atë, duke duruar mundim pas mundimi, e ndarja e tij (nga gjiri) është brenda dy vitesh. (Ne i thamë atij:) ‘Bëhu falënderues ndaj Meje dhe prindërve të tu! Tek Unë do të ktheheni të gjithë.’ Nëse ata orvaten, që të më shoqërosh Mua (në adhurim) diçka, për të cilën ti nuk ke dijeni, mos i dëgjo, por sillu mirë me ata në këtë jetë dhe ndiq rrugën e atij që drejtohet tek Unë me devotshmëri; pastaj, tek Unë do të ktheheni dhe Unë do t’ju lajmëroj për atë që keni bërë.”<sup>48</sup>

Kjo mirësjellje duhet të shtrihet edhe pas vdekjes së tyre, sepse Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ“

“Kur vdes njeriu i ndërpritet e tërë vepra e mirë e tij, pos tri prej tyre: Sadakaja/ lëmosha e vazhdueshme, dituria e dobishme, apo fëmija i mirë, i cili lutet për të.”<sup>49</sup>

Nga lutjet të cilat Zoti i mësoi të luten robt e Tij, e cila ndërkohë përsëritet në çdo namaz pas *etehtijatit*, është lutja për prindërit e tij, ku

48. Lukman, 31/14-15.

49. Muslimi në Sahih, kitabu: el-Vesijje, babu: Ma jelhakul insanun mineth-thevab ba’del vefat. nr. had. 3084.



thuhet:

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ

**“Zoti ynë, më fal mua, prindërit e mi dhe besimtarët në Ditën, kur do të jepet llogari!”**<sup>50</sup>

Ndërsa hidhërimi i tyre lidhet direkt me hidhërimin e Zotit.

Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”رَضِيَ الرَّبُّ فِي رَضَى الْوَالِدِ وَسَخَطُ الرَّبِّ فِي سَخَطِ الْوَالِدِ“

*“Kënaqësia e Zotit është në kënaqësinë e prindit, kurse zemërimi i Zotit është në zemërimin e prindit.”*<sup>51</sup>

Madje, zullumin ndaj tyre e bëri nga mëkatet më të mëdha.

Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”أَلَا أُنبِئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ ثَلَاثًا قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَجَلَسَ وَكَانَ مُتَكِنًا فَقَالَ أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ قَالَ فَمَا زَالَ يُكْرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا لَيْتَهُ سَكَتَ“

*“A t’ju lajmëroj për mëkatet më të mëdha, këtë e tha tri herë! Po si jo u shprehën të pranishmit: Tha: Të bërit rival Allahut, mosbindja ndaj prindërve.”* Meqenëse ishte i mbështetur, u drejtua dhe tha: *“Gjithsesi edhe gënjeshtër. Vazhdoi duke e përsëritur atë, sa që dëshirua sikur të kishte heshtur.”*<sup>52</sup>

Nga marrëdhëniet, të cilat nuk mohohen në lidhjen dhe përforcimin familjar, janë:

### 3.3. Marrëdhënia me farefisin:

Këtu bëjnë pjesë si të afërmit nga ana e babait dhe ata nga ana e nënës. Allahu xh.sh. urdhëroi për mbajtjen e lidhjes familjare dhe farefisnore, duke e konsideruar këtë lidhje besatim ndërmjet Zotit dhe besimtarit. Thyerja e këtij urdhri e fut njeriun në rrethin e njerëzve të këqij, shkatërrimtarë e të dështuar, dhe pastaj ndaj tyre vjen mallkimi i Zotit. Këtë e kuptojmë nga disa ajete me urdhra të tilla.<sup>53</sup> Pejgamberi (a.s.) ka thënë:

”لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ رَحِمٍ“

*“Nuk hyn në Xhenet ai që i ndërpret lidhjet familjare.”*<sup>54</sup>

Ky njeri nuk duhet të largohet nga familja dhe farefisi sado që të ketë ndonjë hidhërim, apo mosmarrëveshje, ndërsa për çështje më të lehta as duhet të trajtohen, si inferioriteti apo mospajtimi në mendime etj., sepse ai kërcënohet shumë rreptë nëse i shkëput lidhjet familjare.

### Përfundim

Nga ajo që u tha deri më tani shohim se ndikimi i fesë islame në marrëdhëniet familjare e farefisnore është shumë i rëndësishëm, madje edhe esencial në përforcimin e këtyre marrëdhënieve. Islami i mbyll të gjitha

50. Ibrahim, 14/41.

51. Tirmidhiu në Sunen, kitabu: el-Birr ves-sileh, babu: Ma xhae minel fadli fi redjil validejni, nr. had. 1821.

52. Buhariu në Sahih, kitabu: esh-Shehadat, babu: Ma kiile fi shehadeti ez-zuur, nr. had. 2460.

53. Shih: Bekare, 2/27; Rra'd, 13/25; Muhammed, 47;

54. Muslimi në Sahih, kitabu: el-Birru ves-sileh, babu: Siletu'r-rrehm, nr. had. 4637.

dyert e urrejtjes, inatit, mlllefeve që çojnë në shkatërrimin dhe copëzimin familjar, duke i zëvendësuar ato me dashuri, ngrohtësi dhe harmoni, duke filluar nga bashkëshortët, fëmijët e pastaj me prindërit dhe deri te farefisi më i gjerë. Tërë këtë e bëri që brenda familjes të dominojë rehatia dhe paqja, të cilat më pas do të reflektojnë në rreth më të gjerë, që është shoqëria në tërësi, e cila personifikon hadithin e Pejgamberit (a.s.) i cili ka thënë:

”الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا“

“Besimtari për besimtarin është si ndërtesa, muret e së cilës e shtrëngojnë njëri tjetrin.”<sup>55</sup>

Në këtë mënyrë rritet edhe imuniteti i shoqërisë, në nivelin e

duhur, dhe ballafaqimi me problemet esenciale të jetës bëhet më i lehtë, energjia e saj shkon aty ku duhet, e jo të harxhohet kot në çështje nga të cilat jo vetëm që nuk ka dobi, por më tepër ka dëm .

Nëse besimtarët i përmbahen këtyre urdhrave, padyshim, ata do ta kryejnë misionin me të cilin janë ngarkuar, që është adhurimi i Allahut xh.sh. përmes ndërtimit të Tokës dhe jo të merren me armiqësi të kota në të cilat e humbin energjinë e tyre, duke i çuar ata në humbjen e kësaj bote dhe të botës tjetër. Ndonëse kjo botë iu nënshtrua atyre kur ata vepronin si individë dhe si shoqëri, sipas porosive të kësaj feje, dhe imunitetin shoqëror e kishin në nivelin më të lartë.

55. Muslimi në Sahih, kitabu: el-Birru ves-sileh, babu: Terahumi'l mu'minin, nr. had. 4684.

**Literatura**

*Kurani i madhërishëm*, përktheu: Hasan I. Nahi. Përgatiti për botim: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islam, bot. i 5, Tiranë, 2007.

Abdul Ati, Hamude, *Struktura familjare në Islam*, Logos-A, Shkup, 1995.

Abdullahu, Zija, *Ndikimi i besimit në sjelljen e muslimanit*, Prishtinë, 2017.

Ebu Davud, Sulejman ibën Esh'ath, *Sunenu Ebi Davud*, Stanboll, pa vit dhe nr. bot.

Ebu Jahja, Dr. Muhammed Hasan, *Abdafu't-teshri'i'l-islami*, Daru'l Furkan, Amman, bot. 1, 1985.

Ed-Derkash, Dr. El-Hadi, *El-Akdu'l-badari fi sberiatil-Kur'an*, Daru Kutejbe, Tunis, bot. 1, 1989.

El-Buhari, Muhammed ibën Ismail, *Sabihu'l Buhari*, Stanboll, pa vit dhe nr. bot.

El-Kab-budi, Dr. Es-Sadik, *Usesu binai'sb-shehsijeti min hilali'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru et-Tunisije li'n-neshri, Tunis, bot. 1, 1981.

Esh-Sha'ravi, Muhammed Mutevel-li "*Tefsiru Havatir*", në: <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=76&tSoraNo=6&tAyahNo=151&tDisplay=yes&Page=2&Size=1&LanguageId=1>, qasja e fundit më: 03. 03. 2020.

Et-Tirmidhi, Muhammed ibën Isa, *Sunenu et-Tirmidhi*, Stanboll, pa vit dhe nr. bot.

*Fjalor elektronik shpjegues FESH 1.0*, në: <http://www.gjuha-shqipe.com>.

Ibën Ashur, Muhamed Et-Tahir, *Et-Tehriru ve't-Tenviru*, në: <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=54&tSoraNo=4&tAyahNo=34&tDisplay=yes&User Profile=0&LanguageId=1>, qasja e fundit më: 03. 03. 2020.

Ibën Hanbel, Ahmed, *Musned imam Ahmed*, Stanboll pa vit dhe nr. bot.

Ibën Nebij, Malik, *Shurutu'n-nehdab*, përkth. arab. Umer Miskavi dhe Abus-Sabbur Shahin, Daru'l Fikr, Damask, bot. 4, 1987.

Muhammed ibën Jezid el-Kazvimi, *Sunen ibën Maxheb*, Stanboll pa vit dhe nr. bot.

Muslim ibën Haxh-xhaxh, *Sabihu'l Muslim*, Stanboll, pa nr. dhe vit bot.

Reshid Rida, Muhammed, "*Tefsiru'l-Menar*", Daru'l Mearif, Bejrut, bot: 2, pa vit. bot.

Selim, Dr. Selva, *El-Islamu ve'd-dabtu'l-ixhtimai*, Mektebetu Vehbe, Kajro, bot. 1, 1985

## Një familje e ndërtuar si model mbi vlerat islame

Ma. Dorian Demetja

Drejtoria e Kulturës, Komuniteti Mysliman i Shqipërisë

### Abstrakt

*E dimë shumë mirë se zhvillimi i njerëzimit është projektuar dhe ndodh vetëm mbi strukturën familjare, sepse ky është një nga ligjet e Zotit. Prandaj këtu bëhet fjalë për modelin e ndërtimit dhe funksionimit të familjes dhe jo për konceptin e saj. Thuajse të gjithë sociologët, pavarësisht rrymave të mendimit filozofik, janë të unifikuar në domosdoshmërinë e njësisë familjare. Kjo është sanksionuar me konsensus ndërkombëtar si në Deklaratën e Përgjithshme mbi të Drejtat e Njeriut, ashtu edhe në Kodet e Familjes, që aplikohen në sistemet juridike të të gjithë shteteve në botë. Debati ideor zhvillohet në prizmën e ndërtimit, funksionimit dhe efikasitetit të modeleve alternative, që ofrojnë zhvillimet shoqërore në kohë të ndryshme.*

Familja është një institucion hyjnor, origjina e së cilës të çon deri në krijimin e çiftit të parë njerëzor, i cili ishte burimi i shoqërisë njerëzore. Në Kur'an thuhet:

**“O njerëz! Frikësojuni Zotit tuaj, i Cili ju krijoi prej një njeriu, ndërsa prej atij krijoi bashkëshorten e tij, kurse prej këtyre të dyve krijoi shumë meshkuj e femra.”<sup>1</sup>** Dhe në një vend tjetër thuhet: **“Dhe një prej shenjave të Tij është që prej jush krijoi për ju bashkëshortet tuaja,**

**që të qetësoheni pranë tyre, duke vënë ndërmjet jush dashuri dhe mëshirë. Me të vërtetë, në këtë ka shenja, për njerëzit që mendojnë.”<sup>2</sup>**

Ashtu siç Krijuesi caktoi Ademin dhe Nuhun si zanafillës të individualitetit njerëzor dhe besimit të kulluar, po ashtu, Allahu i Gjithëditur, përzgjodhi mes njerëzisë familjen e Ibrahimit dhe familjen e Imranit, si përfaqësueset më të mira të modelit të familjes. Ato janë familje tërësisht besimtare, që shërbejnë me përkushtim për fenë e

---

1. Nisa, 4:1.

---

2. Rrum, 30:21.

Zotit dhe që janë përkujdesur e kanë lënë pasardhës të kapur fort pas besimit të pastër. Ismaili, Is'haku, Jakubi, Jusufi dhe Isai, qenë disa nga Lajmëtarët e dalluar, pasardhës të këtyre dy familjeve të nderuara<sup>3</sup>. Përmes ajeteve kur'anore, që përshkruajnë copëza domethënëse nga jeta e këtyre dy familjeve, Allahu na orienton në rrugën më të mirë të modelimit, hap pas hapi, të një familjeje të shëndetshme.

Sipas Islamit familja qëndron mbi bazën e lidhjeve të forta të partnerëve bashkëshortorë për të rritur dhe edukuar fëmijë me moral të pastër e të orientuar drejt në jetë. Megjithatë, sot, në sajë të lirisë dhe të drejtave të njeriut, jeta e tyre po ndryshon dhe po priret gjithmonë drejt jetës së lirë private, duke u shkëputur nga edukata familjare dhe pastërtia e saj morale. Në sajë të kësaj lirie edhe bashkëshortët, burrë e grua, po priren për të bërë jetë të pavarur, duke u dhënë pas pasioneve të shfrenuara, gjë që ka çuar e po çon gjithnjë e më shumë drejt shkatërrimit të familjes.

Jeta e njeriut, si individ, apo edhe në familje e shoqëri, duke anuar gjithmonë nga ana materiale dhe siguri i saj në rrugë nga më të ndryshmet, të drejta e të padrejta, ka lënë pas dore vlerat morale. Civilizimi modern që duam të jetojmë ka sjellë me vete edhe mjaft probleme sociale që nga mbrojtja e fëmijëve,

3. Al 'Imran, 3:33-34.

e jetimëve, tradhtia bashkëshortore dhe shpërbërja e familjes, dhuna ndaj femrës, trafikimi, prostitucioni, droga, etj., e deri te mbrojtja e kujdesi për të moshuarit. Këto janë dilema që vërehen sot në Shqipërinë tonë dhe Islami mund të bëhet faktor i rëndësishëm për qartësimin e tyre, sepse ofron besnikëri ndaj marrëdhënieve ndërnjerëzore, ndershmëri, mirësjellje dhe sinqeritet, jo vetëm në familje, ndërmjet pjesëtarëve të saj, por edhe midis anëtarëve të shoqërisë, pa dallim gjinor, duke respektuar të drejtat e secilës gjini. Morali që kultivohet sot në shoqërinë tonë është shkëputur plotësisht nga cilësitë fetare, duke humbur karakteristikat e vlerave shpirtërore si humanizmi, dashuria, vëllazëria, bamirësia, etj.

Sociologu Will Durant shkruan: "Jeta në qytetet e civilizuara nuk e lejon njeriun as të mendojë për martesën, ndërkohë që pasionet seksuale rriten, ndërsa konditat e bëjnë kënaqësinë tepër të afërt... Kështu pastërtia, që dikur është konsideruar virtyt, është bërë objekt i përbuzjeve dhe poshtërimeve. Në një atmosferë të tillë tretet edhe turpi, i cili dikur i ka stolisur të gjitha bukuritë e njeriut, ndërsa njerëzit krenohen me mëkatet e tyre, nën mbulesën e barazisë me mashkullin, femrat hyjnë në lidhje të pakufishme jashtëmartesore, ndërsa marrëdhëniet ndaluar paramartesore bëhen diçka e zakonshme."<sup>4</sup>

4. Will Durant, "Mrekullitë e Filozofisë".

Besimi në Zotin është themeli i jetës së njeriut dhe pikërisht ky besim do të bëhet faktor shumë i rëndësishëm për t'i larguar njerëzit nga jeta e shthurur, do të përmirësojë moralin shoqëror dhe do ta ruajë atë të pastër. Sado që feja me ligj është e ndarë nga shteti, ajo është integrale në shoqëri, luan rolin e saj në jetën e përditshme, e shoqëron njeriun në lindje e në vdekje, në gëzime e hidhërimi. Kjo nuk duhet të përdoret thjesht si garniturë e jashtme vetëm për ceremonitë e ndryshme, por duhet të bëhet pjesë aktive në jetën e përditshme të njeriut.

Feja islame shumë shpesh fokusohet te rëndësia e familjes dhe e konsideron atë si kala mbrojtëse përballë jetës së shthurur, sepse është vendi ku natyra njerëzore mund ta shprehë veten në mënyrën më të mirë, mund t'i realizojë dhe kthejë në praktikë vlerat e larta si: dashuria, respekti, dhembshuria, sakrifica, besnikëria dhe bindja. Sistemi i familjes islame i vendos të drejtat e burrit, gruas, fëmijëve dhe të të afërmeve në një ekuilibër të përsosur dhe këto marrëdhënie, nga aspekti juridik dhe moral, janë të shpjeguara deri në detajet më të imëta.

Rreth një e treta e normave juridike, që përfshihen në Kur'an, i referohen familjes dhe përcaktojnë rregullat e funksionimit të saj. Struktura familjare në fenë islame është e ndërtuar mbi baza të shëndosha, me qëllim të suksesit dhe

vazhdimësisë së saj. Këto baza janë:

E para: Besimi. Me anën e besimit dhe legjislacionit Islam, secili nga bashkëshortët i di të drejtat dhe obligimet e veta dhe ka para vetes një program të qartë për zgjidhjen e problemeve të tyre. Burri dhe gruaja plotësojnë njëri-tjetrin dhe respektimi i përbashkët i vlerave të martesës dhe besnikëria mes bashkëshortëve janë elementet kryesore që e fuqizojnë paqen dhe harmoninë në jetën bashkëshortore. Profeti Muhamed (a.s.) ka thënë:

*“Vërtet besimin më të plotë e ka ai besimtar që ka moralin më të lartë dhe sillet mirë me familjen e tij.”<sup>5</sup>*

E dyta: Martesa me pëlqim të dyanshëm, sepse vetëm një martesë e tillë do të jetë e suksesshme. Islami e ndaloi imoralitetin dhe ndërmori masa të ashpra për ndalimin e tij, sepse imoraliteti është sulm i hapur ndaj sistemit të familjes dhe shenjtërisë së saj. Kështu, Islami hapi dyert për formimin e familjeve, duke iu përgjigjur natyrës së njeriut me të cilën Allahu i krijoi njerëzit. Kur'ani shpjegon se martesa ishte traditë e pejgambereve në ajetin vijues:

**“Vërtetë, edhe para teje Ne kemi sjellë të dërguar, të cilëve u kemi dhënë gra dhe pasardhës.”<sup>6</sup>**

E treta: Përgjegjësia e përbashkët. Martesa obligon përgjegjësi të caktuara, të cilat i përkufizon legjislacioni Islam. Këtu përfshihen

5. Tirmidhi.

6. Rra'd, 13: 38.

të drejtat e burrit, të drejtat e gruas dhe përgjegjësitë që kanë për edukimin dhe arsimimin e fëmijëve. Hulumtimet e shumta shkencore vërtetojnë se shumica e atyre që kanë devijuar dhe janë zhytur në rrugën e kriminalitetit, janë ata që nuk kanë pasur rastin të shijojnë ngrohtësinë familjare, si dhe nuk kanë pasur rast të edukohen me vlerat dhe ndjenjat e jetës së familjes së shëndoshë. Feja islame ka për qëllim të krijojë familje të shëndosha në shoqëri. Këto familje të shëndosha nuk mund të shkatërrohen lehtë dhe nuk bien lehtë nën ndikimin e streseve shoqërore dhe morale. Familjet e ngritura mbi vlera të larta si besimi, besnikëria, dashuria e sinqertë, bindja e vetëdijshme dhe morali i bukur, janë garancia më e madhe e shoqërisë.

Sigurisht, një fole familjare pa synim, e ngritur mbi dëshira, pasione, qejfe, zili apo smira, jo vetëm që nuk do të premtojë të ardhme, por do të mbetet në trup të popullit si një element potencial negativ. Po qe se femra dhe mashkulli nuk kanë lidhje me Zotin, ka shumë pak gjasa që fëmijët që do të vijnë prej tyre të jenë të vetëdijshëm, të ndjeshëm, të ekuilibruar e të bartin ndjenjën e përgjegjësisë.

Allahu i Lartësuar, nëpërmjet Kur'anit, na përkujton lutjet e Zekerijas dhe Ibrahimit, për të na mësuar se prindërit, që në krye të herës dhe vazhdimisht, duhet t'i

luten me sinqeritet Zotit për fëmijët. Lutjet duhet të jenë si për zhvillimin shpirtëror individual e familjar, ashtu edhe për përparimin ekonomik e civilizues. Lutjen dhe përgjërmin me ndjenjat më të sinqerta të profetit Zekerija drejtuar Allahut, Kur'ani e përshkruan kështu:

**“Aty Zekerija iu lut Zotit të vet e tha: Zoti im, dhuromë nga ana Jote një pasardhës të mirë! Pa dyshim, Ti je dëgjues i lutjes!”<sup>7</sup>**

Po ta vëmë re me kujdes, profeti Zekerija nuk kërkoi vetëm një pasardhës çfarëdo, por “të mirë”! Ai donte të thoshte: Më fal një pasardhës të mirë që ta bëjë Allahun të kënaqur, të atin të lumtur e që të bëhet një njeri i dobishëm për shoqërinë! Edhe Hz. Ibrahim me të birin, Hz. Ismailin, kur po ndërtonin Qaben, i luteshin Zotit kështu:

**“Zoti ynë! Na bëj të dyve (babë e bir) të bindur ndaj Teje! Bëj që edhe pasardhësit tanë të jenë të bindur ndaj Teje! Na trego ritet e adhurimit dhe pranoje pendimin tonë, se, padyshim, Ti je Pranuesi i pendimeve, Mëshirëploti!”<sup>8</sup>**

Të njëjtën esencë imani përmbante edhe lutja e gruas së nderuar të Imranit për foshnjën ende të palindur (Merjemen):

**“Zoti im! Këtë që është në barkun tim, vendosa ta kushtoj vetëm për shërbimin Tënd. Pra,**

7. Al ‘Imran, 3:38.

8. Bekare, 2:128.



**pranoje këtë prej meje!”<sup>9</sup>**

Si këta, edhe në tekste të tjera të shenjta mund të vërehet se kërkohej breza të pastër si fryte të krijimit të familjes. Pra, në të gjitha këto lutje është vënë theksi mbi breza të pastër, të pafajshëm, të pamëkatë, besimtarë e të bindur.

Roli i familjes mbetet i paplotësuar, nëse nuk realizon rritjen e fëmijëve të vet, me edukatë islame, si dhe me arsim e kulturë të përgjithshme. Prindërit duhet të synojnë rritjen dhe formimin e personalitetit të shëndoshë të fëmijës, si nga ana fizike ashtu edhe nga ana mendore e shpirtërore, për ta bërë atë të aftë si besimtar, qytetar, por dhe për mbrojtjen e vendit të tij. Zoti (xh. sh.) në Kur’an urdhëron e thotë:

**“O ju, që besoni! Ruani veten dhe familjet tuaja nga zjarri...”<sup>10</sup>**

Ky ajet i Kur’anit përmbledh një dispozitë me rëndësi edukative, me normat morale të fesë islame, për fëmijën që në moshë të njomë. Në arsimimin dhe edukimin e fëmijës, familja është vatra më e parë, shkolla më e parë, mjedisi më i parë. Pa diskutim, kohën që veçojnë prindërit për mësimin dhe edukimin e fëmijëve, duhet ta parapëlqejnë ndaj kohës që veçojnë për disa detyra personale, individuale. Në rritjen e fëmijëve, mësimi mbi Allahun, shtresimi në zemrat i idesë së besimit mbi Allahun sipas moshës dhe nivelit kulturor

9. Al ‘Imran, 3:35.

10. Tahrim, 66:6.

të fëmijëve, kanë prioritet jo vetëm në begatimin moralo-shpirtëror të prindërve, por edhe në shumë detyra vetjake të tyre.

Ndikim më të madh kanë shembulli dhe qëndrimi i prindërve në marrëdhënie me fëmijët sesa efekti i fjalës edukuese. Çdo nënë e baba mysliman, në mënyrë mjaft të natyrshme, mendojnë t’i edukojnë fëmijët në formën e përkryer të asaj shoqërie ideale, të cilën përpiqemi ta përfytyrojmë dhe përvijojmë sipas Kur’anit. Mirëpo, nëse këto ndjenja të tyre nuk reflektohen në jetën praktike dhe nuk thellohen me adhurime të tilla si namazi, agjërimi, haxhi, zekati, ose, në edukimin e mirë të tipareve të caktuara morale e fetare si ndershmëria, drejtësia, dashuria, vëllazëria, etj., rezultati do të jetë i dobët ose i paqenë. Pa le kur prindërit bëjnë të kundërtën e atyre që thonë apo këshillojnë! Prindërit që dëshirojnë që fjalët e tyre të arrijnë te fëmijët, më së pari duhet t’i jetojnë vetë thellësisht.

Po përcjell këtu një rrëfim që i atribuohet imam Adhamit, Ebu Hanifes:

Në atë kohë, na ishte një djalë që i bënte dëm mjalti dhe, me gjithë këshillat për të mos ngrënë, djali vazhdonte të hante. Ndërkaq, një ditë, e marrin djalin për dore, e çojnë te Imami dhe i thonë: “Këtij djali i bën dëm mjalti, por ai, megjithëse e këshillojmë, vazhdon të hajë!” Imam Adhami u thotë: “Merreni djalin e shkoni dhe sillmani pas 40 ditësh!”

Pas dyzet ditësh e çojnë përsëri djalin te imami, i cili e merr djalin para vetes dhe e këshillon të mos hajë mjaltë. Djali ngrihet nga vendi, ia puth dorën të atit dhe i thotë: “Baba, nuk kam për të ngrënë më mjaltë!” Atëherë, të pranishmit e pyesin imamin: “O imam, pse nuk e këshillove djalin kur e pramë për herë të parë por na bërë të prisnim dyzet ditë?!” Dhe ja ç’përgjigje u jep imam Adhami:

“Atë ditë që ma prutë djalin, unë kisha ngrënë mjaltë. Po qe se do të përpiquesha ta bëja djalin të hiqte dorë nga një gjë që e kisha bërë vetë, ka shumë mundësi që të mos dukeshja i besueshëm para tij dhe fjala ime të mos zinte vend. Gjatë këtyre dyzet ditëve, unë jo vetëm që s’hëngra më mjaltë, por e hodha atë krejtësisht nga trupi. Në këtë gjendje desha ta këshilloj djalin!”

Te fëmijët nuk ka ndikim vetëm familja, por edhe faktorë të tjerë të mjedisit social e kryesisht mediat, që mund të sjellin shumë pasoja negative, nëse nuk kontrollohen mirë emisionet dhe mesazhet e tyre. Po kështu në mjediset shoqërore, në rrugë e kudo, ndeshemi me fenomene të ndryshëm, si sharje, fyerje, fjalor banal, mungesë respekti e sjellje të tjera të papëlqyeshme. Për të përballuar me sukses këtë ndikim negativ, familja ka rolin dominues nëpërmjet ndërhyrjeve aktive për të bërë sqarimet e nevojshme mbi dallimin e së mirës nga e keqja dhe për të mos i lënë të bëhen viktimë e këtyre ndikimeve të këqija.

Është detyrë e prindërve që t’ua thellojnë besimin fëmijëve të tyre dhe t’i ruajnë ata nga fjalori i pahijshëm e shoqëria e keqe, që i tërheq ata drejt veseve negative, si gënjeshtër, vjedhja, dëmtimi i pronës së tjetrit, etj. Të ushqyerit e besimit islam te fëmijët bëhet kryesisht me shembullin e prindit. Një familje me edukatë islame është e preokupuar që fëmija të asimilojë çdo veprim në shërbim të besimit islam. Formimit të koncepteve morale elementare, si dhe të adhurimit të fesë islame, duhet t’u jepen rëndësi që në moshën kur fëmija përgatitet për të shkuar në shkollën fillore, që më vonë ai të bëhet i vetëdijshëm për veprimet që kryen.

Pavarësisht se ka shumë punë për të bërë, është një e vërtetë që në shoqërinë e lirë të sotme, nëpërmjet të moshuarve, por edhe nëpërmjet studimeve, ka depërtuar në familjet e tyre besimi islam, duke luajtur një rol të madh për edukimin e brezit të ri. Ky depërtim i ndjenjave dhe mësimave fetare ka zënë vend edhe te shumë të rinj, që ka ndryshuar shumë mentalitetin e tyre në drejtëm të realitetit islam në vendin tonë. Edhe ne tashmë si brez i mesëm, duke dhënë orientimet e duhura, shpresojmë që këta të rinj, me krijimin e familjeve të reja, do të japin një kontribut të çmueshëm në forcimin e besimit islam në vendin tonë.

# Efektet e programeve të prindërimit në performancën e prindërve dhe zhvillimin e fëmijëve: rasti i Shqipërisë

Dr. Ana Uka

Departamenti i Shkencave të Edukimit,  
Universiteti Bedër, Tiranë

## Abstrakt

*Programet e prindërimit janë programe parandalimi apo ndërhyrjeje të zhvilluara për të përmirësuar apo ndryshuar performancën e prindërve përmes trajnimit, mbështetjes ose edukimit, dhe qëllimi i tyre kryesor është të ndikojnë në mirëqenien e fëmijëve, veçanërisht midis vendeve me të ardhura të ulëta. Programet e prindërimit kanë treguar të jenë efektive në uljen e numrit të faktorëve të rrezikut siç janë prindërimi joefektiv ose stresi i prindërimit dhe rritjen e zhvillimit të marrëdhënieve të qëndrueshme familjare dhe aftësive prindërore dhe mbështetjen për të parandaluar sfidat e zhvillimit të fëmijëve. Prandaj, hulumtimet tregojnë se efektet e programeve të prindërimit në përmirësimin e zhvillimit të fëmijëve janë pozitive në pjesën më të madhe të rezultateve. Qëllimi i këtij studimi ishte të eksplorojë literaturën ekzistuese mbi programet e prindërimit me fokus në vendet në zhvillim për të identifikuar përfitimet, vështirësitë dhe udhëzimet për kërkime të mëtejshme. Duke pasur parasysh faktin se programet e prindërimit kanë efekte pozitive në një gamë të gjerë të aspekteve të lidhura me prindërit dhe fëmijët, implementimi i programeve të tilla si një mjet për të përmirësuar familjen dhe mirëqenien e fëmijëve është shumë i kufizuar në Shqipëri.*

**Fjalët kyçe:** *programe prindërimi, fëmijë, rezultate të zhvillimit, familja, Shqipëri*

---

1. Realizimi i këtij studimi vjen si nevojë e mobilizimit të studiuesve kritike në të gjithë Evropën për hulumtime mbi mbështetjen e familjes në kuadër të projektit CA18123 - Rrjeti Evropian i Mbështetjes së Familjes (EuroFam-Net) të programeve COST.

## Hyrje

**P**rindërimi sot është shumë i ndryshëm dhe shumë më sfidues sesa dikur. Shumë prindër me synime pozitive akoma përdorin aftësi të pa-azhurnuara të prindërimit dhe mekanizma që thjesht nuk funksionojnë në mënyrë të vazhdueshme. Si rezultat, prindërit pësojnë çdo ditë zhgënjim, stres dhe madje faj. Në rastin e prindërve që vijnë nga kushte jo të favorshme socio-ekonomike, zhgënjimi i tyre shpesh shtohet nga pamundësia për të siguruar sa duhet për nevojat më themelore të fëmijëve të tyre, të tilla si ushqimi, strehimi dhe kujdesi i duhur mjekësor. Përkundër këtyre vështirësive, prindërimi i mirë ka të bëjë me përdorimin e teknikave të duhura që sjellin më të mirën te fëmijët, ndërsa u mësojnë atyre respekt, përgjegjësi dhe dhembshuri.

Para disa vitesh Shqipëria filloi një përpjekje katër vjeçare për të formuar atë që deri më tani nuk kishte ekzistuar në vendin tonë - një sistem plotësisht funksional dhe të qëndrueshëm të Shërbimeve të Kujdesit Social. Reforma e shërbimeve të kujdesit social është udhëhequr dikur nga Ministria e Mirëqenies Sociale dhe Rinisë me mbështetje teknike nga UNICEF dhe burime financiare nga Bashkëpunimi Zviceran për Zhvillim.

Përmes kësaj reforme, Shqipëria

duhej të formonte bazën e atyre shërbimeve për të përmbushur vizionin e saj afatgjatë - aftësinë për të mbrojtur dhe mbështetur qytetarët, sidomos ata që janë më në rrezik. Çdo qytetar duhet të ketë shanse të barabarta për të përmbushur potencialin e tij të plotë në jetë. Shërbimet e Kujdesit Social kanë qenë shumë të kufizuara në Shqipëri, kryesisht të ofruara nga OJF dhe agjenci të tjera jo-shtetërore. Pavarësisht përpjekjeve të vazhdueshme, shërbimet ekzistuese sociale vazhdojnë të jenë të fragmentuara, rudimentare dhe ad-hoc në natyrë. Dhe, për fat të keq, nevoja për Shërbime të Kujdesit Social po rritet dita ditës. Edhe nëse vendi ynë mund të shënojë një rritje të ekonomisë, kjo nuk çon automatikisht në uljen e varfërisë, sepse mund të çojë gjithashtu në pabarazi në rritje, rritje të marginalizimit dhe më shumë përjashtim social. Por familjet shqiptare sot po përballen me tronditje dhe rreziqe të tjera që kërcënojnë kohezionin social për shkak të zhvendosjes së strukturës demografike, migrimit të brendshëm dhe të jashtëm, ndryshimit të rolit të familjeve dhe rrjeteve informale.

Kohët e fundit, falë përpjekjeve të përbashkëta të organizatave të shoqërisë civile si Unicef, Save the Children, Terre Des Home, apo World Vision dhe strukturave të ofrimit të shërbimeve sociale, në

nivel lokal apo vendor, në partneritet me “Ministrinë e Arsimit, Sportit dhe Rinisë”, janë prezantuar një sërë strategjish për t’i shërbyer zhvillimit të programeve për mirëqenien e fëmijëve dhe të familjes, ku fokusi më i madh është në programet e prindërimit.

Praktikat e prindërimit parashikojnë rezultate të rëndësishme për fëmijët, dhe programet e prindërimit janë mjete potencialisht efektive për të mbështetur prindërit në promovimin e rezultateve optimale për fëmijët (Smith et al, 2002). Programet e prindërimit janë programe parandalimi apo ndërhyrjeje të zhvilluara për të përmirësuar ose ndryshuar efektshmërinë prindërore nëpërmjet trajnimit, mbështetjes ose edukimit, dhe qëllimi i tyre kryesor është të ndikojnë në mirëqenien e fëmijëve, veçanërisht në vendet me të ardhura të ulëta. Nëpërmjet këtyre programeve mund të theksohet rëndësia e edukimit dhe stimulimit të mjediseve shtëpiake për zhvillimin dhe arsimimin e djemve dhe vajzave njësoj; për të promovuar kërkesën për zhvillimin e hershëm të fëmijëve dhe shërbimet e mbrojtjes sociale; dhe, për të inkurajuar bashkëpunimin me autoritetet lokale dhe shoqërinë civile në mobilizimin e burimeve (Unicef, ECCD Programme). Programet e prindërimit gjithashtu kanë rezultuar efektive në minimizimin e faktorëve të rrezikut, siç janë stresi i prindërve

dhe përmirësimi i zhvillimit të marrëdhënieve të qëndrueshme familjare e kompetencave të prindërve, si dhe mbështetjes për të parandaluar sfidat e zhvillimit të fëmijëve.

Qëllimi i këtij studimi është të eksplorojë literaturën rreth programeve të prindërimit me fokus në vendet në zhvillim për të identifikuar përfitimet, vështirësitë dhe udhëzimet për hulumtimet rreth kësaj fushe në të ardhmen. Duke pasur parasysh faktin se programet e prindërimit kanë efekte pozitive në një gamë të gjerë të rezultateve të lidhura me prindërit dhe fëmijët, zhvillimi dhe implementimi i programeve të tilla, si një mjet për të përmirësuar mirëqenien e familjes dhe fëmijëve, është shumë i kufizuar në Shqipëri.

### **Strategjia dhe programet e prindërimit në Shqipëri**

Shqipëria ka pësuar ndryshime të konsiderueshme pozitive në mirëqenien e fëmijëve në vitet e fundit. Megjithatë, shumë fëmijë janë ende të ekspozuar ndaj rreziqeve të migracionit, trafikimit dhe abuzimit ose në konflikt me ligjin. Varfëria, papunësia, përjashtimi social, shkelja e të drejtave të tyre dhe pamundësia e shërbimeve në Shqipëri janë identifikuar si shkaqet kryesore të emigracionit. Kthimi i detyruar

është shtuar gjatë viteve të kaluara, ku të kthyerit përballen me sfida të mëdha, si ajo për tu ri-integruar në sistemin arsimor dhe ajo e rimëkëmbjes ekonomike. Kushtet e tyre sociale dhe ekonomike shpesh janë më të vështira sesa para largimit të tyre. Për të përmirësuar këtë situatë, programet e prindërimit ndihmojnë prindërit të krijojnë një veprimtari që gjeneron të ardhura, inkurajojnë fëmijët të ndjekin shkollën ose aktivitetet pas shkollës dhe ofrojnë trajnime profesionale për të rinjtë. E gjitha kjo realizohet nëpërmjet një bashkëpunimi të ngushtë me komunitetet, shoqërinë civile, organizatat, si p.sh. *Save the Children* apo *Terre Des Home* dhe strukturat shtetërore për tu dhënë fëmijëve qasje në sistemin arsimor dhe shërbimet sociale. Ky bashkëpunim mundëson rritjen e kapaciteteve të këtyre aktorëve me trajnime, në mënyrë që ata të mund të ndihmojnë në mënyrë adekuate fëmijët e kthyer dhe familjet e tyre për t'u integruar.

Në saj të këtyre bashkëpunimeve janë zhvilluar strategji programesh në rang kombëtar, të cilat mbulojnë periudha zakonisht 2-vjeçare. Disa nga këto programe kanë për synim promovimin e të drejtave të fëmijëve dhe adoleshentëve për edukim, mbrojtje dhe mbijetesë në një vend që i mbron ata nga të gjitha format e shfrytëzimit dhe dhunës. Gjithashtu ato mbështesin

parimin se dhuna ndaj fëmijëve nuk do të pranohet më si metodë disiplinore dhe mënyrë komunikimi në shoqërinë shqiptare. Qasja e tyre fuqizon dhe mbështet fëmijët për të rritur ndjeshëm pjesëmarrjen në jetën shkollore dhe komunitare dhe ndikon në vendimet përmes lenteve të të drejtave të fëmijëve.

Sipas *Save the Children*, në kuadër të mbrojtjes së fëmijëve, ekzistojnë programe që promovojnë zhvillimin e një sistemi funksional me fokus në mbrojtjen e fëmijëve dhe të rinjve përmes qasjeve të bazuara në komunitet dhe forcimit të familjes. Janë krijuar rrjete mbrojtëse dhe hapësira për fëmijë dhe të rinj për të zvogëluar rreziqet e shfrytëzimit e abuzimit dhe forcimin e rezistencës së tyre. Komunitetet janë më të vetëdijshëm në lidhje me të drejtat e fëmijëve, prindërimin pozitiv dhe ruajtjen e sigurisë së fëmijëve, si rezultat i aktiviteteve ndërgjegjësuere dhe programeve të mbështetjes së prindërve.

Një program tjetër, i cili është në proces pilotimi, është një program ndërhyrjeje i kujdestarisë për përkrahjen e fëmijëve në institucionin rezidencial publik, që synon de-institucionalizimin e fëmijëve përmes bashkëpunimit dhe zhvillimit të kapaciteteve të strukturave lokale dhe partnerëve të tjerë për të hartuar e ofruar shërbime alternative të kujdesit cilësor për fëmijët dhe familjet e tyre.

## Si ndikojnë programet e prindërimit në mirëqenien e fëmijëve dhe familjes?

Hulumtimet tregojnë se pjesëmarrja e prindërve në programet e prindërimit ndikon pozitivisht dhe përmirëson shumë rezultate që lidhen me prindërit (p.sh. vetë-efikasiteti) dhe fëmijët (p.sh. sjellja pozitive e fëmijës) (Barlow & Coren, 2018). Programet e prindërimit ofrohen me qëllim përmirësimin dhe pajisjen me njohuri, aftësi dhe mirëkuptim të prindërve; uljen e stresit prindëror; përmirësimin e praktikave të prindërimit; dhe, në këtë mënyrë, përmirësojnë dhe rezultatet emocionale dhe të sjelljes së fëmijëve. Këto programe zakonisht u ofrohen prindërve për një periudhë 8-12 javë, për rreth 1-2 orë çdo javë, të organizuara në jo më pak se 2 seanca deri në 20 seanca në total (Barlow & Coren, 2018).

Duke u mbështetur në qasje të larmishme teorike, programet e prindërimit përdorin një sërë teknikash, duke përfshirë diskutimet, role-play, shikimin e videove të shkurtra dhe detyrat. Duke përdorur një manual, ose program mësimor, programet mund të ofrohen në mënyrë individuale, ose në grupe prindërisht, në ambiente të ndryshme, duke përfshirë klinikat spitalore, qendrat e shërbimit të shëndetit mendor, qendrat shëndetësore, shkollat dhe qendrat e besimit, si xhamitë, kishat, etj.

Evidencat nga studimet cilësore tregojnë se prindërit përfitojnë shumë kur marrin pjesë në programe të tilla (Kane, Wood, & Barlow, 2007), dhe një numër i studimeve sistematike kanë ekzaminuar rezultate objektive si për prindërit ashtu edhe për fëmijët. Programet e prindërimit kanë për synim trajtimin e problematikave të ndryshme, që lidhen me prindërimin dhe zhvillimin e fëmijëve. Sipas disa studimeve të bëra nga Barlow dhe kolegët e tij, këto programe rezultojnë pozitive në trajtimin e problemeve të ndryshme për fëmijët e moshës 0-3 vjeç (Barlow & Parsons, 2005), çrregullimin e sjelljes të fëmijët e moshës 3-12 vjeç (Furlong et al., 2012), çrregullimit të hiperaktivitetit dhe deficitit të vëmendjes si për prindërit ashtu edhe për fëmijët (Zwi, Jones, Thorgaard, York, & Dennis, 2012), dhe prindërve adoleshentë (Barlow et al., 2011). Madje një studim tjetër i Barlow-t dhe kolegëve të tij (2012) tregon se programet e prindërimit rezultuan efektive në përmirësimin e funksionimit psikosocial vetëm të prindërve (Barlow, Smailagic, Huband, Roloff, & Bennett, 2012).

Gjetjet e marra nga rishikimet sistematike ofrojnë rezultate të përziera dhe mbështetje modeste për përdorimin e programeve të prindërimit të organizuar në grup për të përmirësuar zhvillimin emocional dhe të sjelljes së fëmijëve nën moshën 3 vjeç. Studiuesit sugjerojnë



se nuk ka prova të mjaftueshme për të arritur në ndonjë përfundim final lidhur me rolin që programe të tilla mund të luajnë në parandalimin parësor të problemeve të sjelljes të fëmijët e vegjël. Për më tepër, ka pak informacion mbi efektivitetin afatgjatë të këtyre programeve (Barlow & Coren, 2018). Por, disa studime tregojnë se trajnimi i prindërve mund të ketë një efekt pozitiv në sjelljen e fëmijëve me ADHD dhe mund të jetë efektiv gjithashtu në uljen e stresit prindëror dhe përmirësimin e besimit prindëror. Sidoqoftë, ata sugjerojnë se aktualisht të dhënat në dispozicion në lidhje me sjelljet specifike të ADHD janë jopërfundimtare dhe se ka mungesë të të dhënave lidhur me disa rezultate të tilla, si arritjet në shkollë dhe efektet negative. Megjithatë, këto studime ofrojnë disa evidenca që programet e prindërimit mund të jenë efektive në përmirësimin e një numri aspektesh të bashkëveprimit prind-fëmijë dhe ky efekt është edhe afatgjatë edhe afatshkurtër.

**Cilët janë faktorët që pengojnë në zhvillimin dhe implementimin e programeve të prindërimit në Shqipëri?**

Mund të evidentohen një sërë shkaqesh e faktorësh që i pengojnë shumë fëmijë dhe familje nga marrja e shërbimeve nëpërmjet

programeve të prindërimit. Disa prej tyre janë: gjendja e rëndë ekonomike; mospajisja e prindërve me siguracione shëndetësore; probleme shëndetësore dhe aftësia e kufizuar; niveli i ulët arsimor i prindërve; largësia e institucioneve që ofrojnë këto programe nga qendrat e banuara; emigracioni i prindërve; lëvizjet demografike të popullsisë; mentaliteti; gjakmarrja; probleme sociale; abuzimi me fëmijët dhe dhuna në familje; divorci; puna e pakualifikuar dhe e pamjaftueshme me prindërit për t'i nxitur dhe ndihmuar të marrin pjesë në këto programe; moszbatimi i akteve ligjore e nënligjore në fuqi; rrethanat familjare, ekonomike dhe sociale të prindërve romë e egjiptianë, informacioni i limituar rreth programeve ekzistuese të prindërimit, lista të gjata të pritjes, etj.

Së pari, perceptimi i prindërve për disa ndërhyrje të konsideruara jo me cilësi të lartë e ul entuziazmin e tyre për pjesëmarrje. Së dyti, edhe nëse prindërit janë entuziastë për programin e ndërhyrjes, pengesat praktike mund të kufizojnë qasjen në shërbime. Programi mund të jetë i shtrenjtë apo të jetë në një vendndodhje të largët (Latifi et al., 2015). Prandaj, varfëria dhe të qenët i pasiguruar shoqërohen ndjeshëm me nevojat e paplotësuara për shërbime mjekësore dhe psikologjike (Chiri & Warfield, 2012). Për më tepër,

transporti drejt dhe nga programi mund të jetë i kushtueshëm dhe të marrë kohë. Duke pasur parasysh shpërndarjen e pabarabartë gjeografike të burimeve të lidhura me shëndetin, kjo është veçanërisht rasti për familjet që jetojnë në zonat rurale (Latifi et al., 2015). Për më tepër, këto programe, siç janë programet e prindërimit, shpesh ofrohen gjatë orareve zyrtare, që nuk përputhen me oraret e prindërve që punojnë. Prandaj, pjesëmarrja në këto programe shpeshherë përbën një sfidë për prindërit. Një pengesë tjetër është edhe kujdesi alternativ ndaj fëmijëve gjatë kohës që prindërit duhet të marrin pjesë në këto programe.

Të gjitha këto pengesa bashkohen për të krijuar një hendek të konsiderueshëm ndërmjet disponimit të programeve të prindërimit dhe pjesëmarrjes në to. Pjesëmarrja në këto programe është veçanërisht e pabarabartë mes familjeve me prejardhje të ndryshme sociodemografike, përfshirë racën/përkatësinë etnike, arsimin dhe profesionin. Gjithashtu, përveç mospërputhjes së programeve brenda vendeve të ndryshme, edhe qasja në këto programe ndryshon midis vendeve. Ndërsa profesionistët janë në mungesë në vendet e zhvilluara, ato janë akoma më të paktë në numër në vendet në zhvillim. Në fakt, 90% e burimeve globale të shëndetit mendor disponohen nga vendet e zhvilluara.

Ndërkohë, studimet tregojnë se rreth 80% e personave në nevojë për pjesëmarrje në programe ndërhyrjeje, nga vende me të ardhura të ulëta apo të mesme, raportojnë të mos kenë marrë pjesë në asnjë program (Fairburn & Patel, 2014).

### **Diskutime dhe konkluzione**

Si përfundim, këto përmbledhje shërbejnë si evidencë e rëndësishme për të treguar se programet e prindërimit mund të jenë efektive në terma afatshkurtër në përmirësimin e aspekteve të funksionimit psikosocial të prindërve (si p.sh., depresioni, ankthi, stresi, zemërimi, faji, besimi dhe marrëdhënia e shëndetshme intime). Programet e ndërhyrjes së prindërimit në grup me fokus bihejvioral dhe njohës janë cilësuar si metoda me kosto efektive të përmirësimit të problemeve të sjelljes së fëmijëve, shëndetit mendor të prindërve dhe aftësive prindërore në afat të shkurtër për prindërit e fëmijëve të moshës 3-12 vjeç (Furlong et al., 2012). Gjetjet gjithashtu tregojnë se programet e prindërimit mund të ulin stresin e prindërve dhe të përmirësojnë sjelljen e përgjithshme të fëmijët, veçanërisht të fëmijëve me ADHD. Nuk është e qartë nëse trajnimi i prindërve realizohet më mirë në grup ose individualisht dhe nëse rezultatet mund të ndryshojnë nga karakteristikat e grupit të

shënjestruar. Evidencat në lidhje me nevojat e grupeve specifike të prindërve, si p.sh. të prindërve adoleshentë dhe prindërve me aftësi të kufizuara intelektuale, duken premtuese, me disa dëshmi të rezultateve të përmirësuar për prindërit dhe fëmijët, por kërkime të mëtejshme janë akoma të nevojshme në këtë fushë.

Më shumë kërkime janë të nevojshme për të vlerësuar përfitimet që mund të kenë baballarët nga pjesëmarrja në këto programe dhe për të ekzaminuar efektivitetin krahasues të programeve të ndryshme dhe për të identifikuar mekanizmat me të cilët programe të tilla sjellin përmirësime në funksionimin e prindërimit dhe zhvillimit të fëmijëve.

Së fundmi, në Shqipëri janë bërë shumë përpjekje dhe janë ndërmarrë iniciativa të shumta, por kryesisht nga shoqata dhe organizata të shoqërisë civile, të cilat, nëpërmjet programeve të prindërimit, ju kanë ardhur në ndihmë prindërve dhe fëmijëve, sidomos atyre që vijnë nga familje me kushte jo të favorshme socio-ekonomike dhe ku trajtimi ka qenë kryesisht afatshkurtër. Ndërkohë që nevojitet mobilizimi i të gjitha instancave shtetërore, kryesisht ato të Shërbimeve të Kujdesit Social, sektor i cili, qoftë edhe në bashkëpunim me organizata jo-qeveritare, mund të ofrojë programe prindërimi për t'iu ardhur në ndihmë afatgjatë të gjithë prindërve dhe fëmijëve në nevojë, pa dallim race, feje, etnie apo niveli socio-ekonomik.

## REFERENCA

Barlow, Jane, and Esther Coren. "The effectiveness of parenting programs: a review of Campbell reviews." *Research on Social Work Practice* 28, no. 1 (2018): 99-102.

Barlow, Jane, Nadja Smailagic, Nick Huband, Verena Roloff, and Cathy Bennett. "Group-based parent training programmes for improving parental psychosocial health." *Campbell Systematic Reviews* 8, no. 1 (2012): 1-197.

Barlow, Jane, Nadja Smailagic, Cathy Bennett, Nick Huband, Hannah Jones, and Esther Coren. "Individual and group based parenting programmes for improving psychosocial outcomes for teenage parents and their children." *Cochrane Database of Systematic Reviews* 3 (2011).

Barlow, Jane, and Jacqui Parsons. "Group-based parent-training programmes for improving emotional and behavioural adjustment in 0–3 year old children." *Campbell Systematic Reviews* 1, no. 1 (2005): 1-59.

Chiri, Giuseppina, and Marji Erickson Warfield. "Unmet need and problems accessing core health care services for children with autism spectrum disorder." *Maternal and child health journal* 16, no. 5 (2012): 1081-1091.

Fairburn, Christopher G., and Vikram Patel. "The global dissemination of psychological treatments: a road map for research and practice." *American Journal of Psychiatry* 171, no. 5 (2014): 495-498.

Furlong, Mairead, Sinead McGilloway, Tracey Bywater, Judy Hutchings, Susan M. Smith, and Michael Donnelly. "Behavioural and cognitive-behavioural group-based parenting programmes for early-onset conduct problems in children aged 3 to 12 years." *Campbell Systematic Reviews* 8, no. 1 (2012): 1-239.

Kane, G. A., V. A. Wood, and Jane Barlow. "Parenting programmes: a systematic review and synthesis of qualitative research." *Child: care, health and development* 33, no. 6 (2007): 784-793.

Save the Children. "What we do". Retrieved on 27th of February, 2020 from: <https://albania.savethechildren.net/what-we-do>

Smith, Camille, Ruth Perou, and Catherine Lesesne. Parent education. In M. H Bornstein (Ed.), *Handbook of parenting: volume 4. Social condition and applied parenting* (2nd ed), (2002): 389–410, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

UNICEF, Early Childhood Development and Learning (ECD) Programme. Retrieved on 25th of February, 2020 from: <https://www.unicef.org/albania/early-childhood-development-and-learning>

Terr Des Home, Our Work, Albania. Retrieved on 20th of February, 2020 from: <https://tdh-europe.org/our-work/country/albania>

## Psikologjia dhe feja<sup>1</sup> dy qasje ndaj shëndetit pozitiv mendor

Amber Haque PhD,

School of Psychology & Social Work,  
Doha Institute for Graduate Studies, Katar

### Abstrakt

*Historikisht, psikologjia dhe feja kanë punuar veçmas në drejtim të përmirësimit të shëndetit mendor në mesin e njerëzve. A mund të funksionojnë psikologjia dhe feja së bashku dhe të korrin rezultate më të mira për klientin? Sa e rëndësishme është feja për njerëzit dhe sa të rëndësishme janë vlerat fetare për psikologët? Cila është marrëdhënia midis fesë dhe shëndetit mendor? Si merren shkollat e sotme të psikologjisë me klientin fetar? Si është e integruar feja në psikoterapi? Këto dhe çështje të tjera të lidhura janë adresuar në këtë punim. Është konstatuar se psikologët janë të detyruar të punojnë brenda sistemit të vlerës së klientit dhe se kjo qasje do të arrinte një rezultat terapeutik më pozitiv.*

---

1. Artikulli në original, Amber Haque, *Psychology and Religion: Two Approaches to Positive Mental Health, Intellectual Discourse*, 2000, Vol. 8, No 1, 81-94 (H.S.).

**P**sikologjia, duke qenë një “shkencë”, në përgjithësi e ka shpërfillur fenë dhe ndikimin e saj në sjelljen njerëzore dhe proceset e mendimit. Por, tani ekziston një tendencë, e cila sugjeron një marrëdhënie pozitive dhe në rritje midis psikologjisë dhe fesë.<sup>1</sup> Kjo nuk është askund më e qartë

1. Shih për shembull, A.E. Bergin, “Psychotherapy and Religious Values,” *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48 (1980): 95-105; E. P. Shafranske (ed.), *Religion and Clinical Practice of Psychology* (Washington, D.C.: APA, 1996) and a review essay by A. Haque, “Psychology and Religion: Their Integration and Relationship from an Islamic Perspective,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 15 (1998): 97-116. Pse ka një interes në rritje për marrëdhënien psikologji-fe, është spekulative në rastin më të mirë. Studiuesit tregojnë se psikologët mund të dëshirojnë t’i rikthehen asaj fushe studimi që dikur e patën neglizhuar, në fe dhe psikologji, ndoshta ngaqë, është një zonë e re e hulumtimit dhe po tërheq më shumë psikologë. Një faktor tjetër mund të jetë ai se gjithnjë e më shumë njerëz në Perëndim po tërhiqen nga feja dhe kërkojnë terapi të orientuar fetarisht nga psikologët e tyre. Në të njëjtën kohë, Kodi i Sjelljes i APA i detyron psikologët të jenë të vetëdijshëm për fenë si një faktor i rëndësishëm dhe nëse nuk mund ta bëjnë këtë, klienti duhet t’i referohet një psikologu që mundet. Shih K. V. O’Connor, “Religion and Mental Health: A Review of Antoine Vetgote’s Approach in Guilt and Desire,” *International Journal for the Psychology of Religion* 8 (1998): 125-148. Për komente interesante mbi zhvillimet në fushën e psikologjisë dhe fesë shihni letra nga psikologë të shquar, të listuara në *American Psychologist* 50 (1995): 540-545.

se në fushën e shëndetit mendor, e cila po bëhet gjithashtu një fushë kërkimi gjithnjë e më e rëndësishme brenda psikologjisë. Kanë ndodhur zhvillime të rëndësishme veçanërisht në Perëndim, për të kuptuar dhe trajtuar probleme të tilla.<sup>2</sup> Ky punim shqyrton:

- a) pranimin e fesë në popullatën e përgjithshme;
- b) si hyri çështja e vlerave në psikologjinë gjoja “shkencore”;
- c) lidhjen midis fesë dhe shëndetit mendor;
- ç) si janë përballur psikologët me klientë<sup>3</sup> fetarë në psikoterapi dhe;

2. Duke filluar nga vitet 1980, ne gjejmë një interes në rritje brenda psikologjisë për marrëdhëniet midis fesë dhe shëndetit mendor. Kjo ndoshta për shkak të faktit se vetëm në SH.B.A., pothuajse 20% e popullsisë së rritur vuajnë nga probleme mendore të diagnostikueshme në çdo vit të caktuar, me një kosto vjetore prej 148 miliardë dollarë - kjo përball pacientin, familjet e tyre dhe qeverinë me disa sfida serioze. Shih për shembull, M. E. Oliveri, “Basic Behavioral Science Research for Mental Health: A Report of the National Advisory Mental Health Council,” *American Psychologist* 50 (1995): 485-493.

3. Autori gjatë gjithë artikujt përdor fjalën “klient” dhe jo “pacient”, sepse klient është dikush që kërkon dhe përdor këshillat profesionale të psikologut. Fjala “klient” u miratua nga fusha e shëndetit mendor, si një mënyrë e ruajtjes së konfidencialitetit të situatës së tij, për të ndikuar sa më pozitivisht edhe në përmirësimin në aspektin bio-psiko-social të jetës së personit që kërkon një këshillim psikologjik; po ashtu një nga kuptimet e fjalës **klient** në Fjalorin e Gjuhës Shqipe është: ai që shërbehet zakonisht

d) cilat janë mënyrat e dyshimta dhe të qarta të integritimit të fesë dhe psikoterapisë.

Para se të ndërmarrim ndonjë hap më tej në diskutimin e marrëdhënies midis psikologjisë, fesë dhe shëndetit mendor, së pari, le të përcaktojmë shkurtimisht, çfarë kuptimi kanë këto terma.

Psikologjia përkufizohet si “studimi shkencor i sjelljes dhe proceseve mendore.”<sup>4</sup> Feja dhe shëndeti mendor hyjnë në fushën e psikologjisë, pasi që të dyja këto kanë të bëjnë me sjelljen njerëzore dhe proceset mendore. Kur fryma e bihejviorizmit<sup>5</sup> ishte me ndikim

në të njëjtën klinikë mjekësore, botim i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë 2006:466 (shënim i Redaksisë).

4. R. L. Atkinson, *Hilgard's Introduction to Psychology* (San Diego: Harcourt Brace College Publishers, 1998), 8.

5. *Bihejviorizmi* (angl.: sjellje) është rrymë psikologjike që e kishte zanafillën në fillim të shekullit XX-të në SHBA, e më vonë edhe në Evropë, etj. Rrymë radikale e psikologjisë objektive, të cilën e filloi psikologu amerikan J. B. Watson (1913), në të cilën pohoi se synimi bazë i psikologjisë është: parashikimi dhe kontrolli i sjelljes. Objekt i psikologjisë mund të jetë vetëm sjellja objektive, ato sjellje e veprime që mund të vrojtohen dhe maten objektivisht. Gjatë shekullit XX bihejviorizmi ishte drejtim dominues në psikologji. Ndikoi edhe në Evropë e vende të tjera të botës. Bihejviorizmi ishte si reaksion ndaj “psikologjisë së vetëdijes dhe “psikologjisë introspektive” e cila ka dominuar në shekullin XIX (strukturalizmit). Bihejviorizmi e ka përshpejtuar formimin e psikologjisë si shkencë objektive. Në

në Amerikë, ishte e pamundur të silleshin konceptet “mendore” në fushën e psikologjisë, pasi ato janë “të pakontrollueshme” dhe janë jashtë sferës së psikologjisë shkencore. Kjo ishte e vërtetë deri në vdekjen e B. F. Skinner-it, babai dhe mbrojtësi i bihejviorizmit. Vetëm në vitet ‘80-të të shekullit XX dhe veçanërisht pas vdekjes së Skinnerit në 1990, shkolla njohëse mori një qasje më agresive dhe “proceset mendore” u shtuan në përkufizimin e psikologjisë.<sup>6</sup> Kjo përfshirje bëri që përkufizimi i psikologjisë të jetë i rrumbullakosur e i plotë dhe për pasojë është më i popullarizuar tani, në librat studimorë hyrës të psikologjisë.<sup>7</sup>

bazë të koncepteve bihejvioriste lindi edhe terapia bihejvioriste. Ata që ndihmuan në themelimin e kësaj shkence janë: Ivan Pavlovi, Xhon B. Votsoni e tjerë, por më i rëndësishmi ishte Barus Frederik Skinner. (H.S)

6. Duke folur historikisht, psikologjia përqendrohej në studimin e shpirtit njerëzor. Vetë termi psikologji është derivat i termit “psikikë”, që i referohet shpirtit ose frymës. Ishte fundi i viteve 1800 kur psikologjia e deklaroi veten si një shkencë dhe hodhi poshtë studimin e mendjes dhe shpirtit. Psikologjia tani është më tolerante ndaj koncepteve të proceseve mendore e njohëse dhe, madje, feja po hyn në psikologjinë kryesore. Shiko, e.g., A. Haque, “Interface of Psychology and Religion: Issues and Developments,” *North American Journal of Psychology* (in press), 2000.

7. Shih për shembull, R. A. Baron, D. Byrne, and B.H. Kankowitz, *Psychology: Understanding Behavior* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977); D. P. Schultz and S.E. Schultz, *A History of Modern Psychology* (4th



Termi “fe”, në përgjithësi, u referohet besimeve dhe praktikave të ndjekura nga besimet, ndërsa një analizë etimologjike e fjalës tregon idenë se ajo përfshin përpjekjet e njerëzve për një ndjenjë të plotë apo plotësimi.<sup>8</sup> Meqenëse termi fe është gjithashtu i lidhur me paragjykimet fetare dhe anshmëritë, shumë njerëz përdorin termin “shpirtëror”, që sjell cilësi të mira pa qenë pjesë e ndonjë besimi fetar. Për këtë qëllim, ne do ta përkufizojmë fenë si një besim në lidhje me teizmin, veçanërisht duke iu referuar një fuqie më të lartë, d.m.th. Zotit.

Termi “shëndeti mendor” është gjithashtu një koncept i gjerë që përfshin jo vetëm mungesën e anomalive, por edhe praninë e cilësive pozitive të gjendjes së mirëqenies së një personi!<sup>9</sup> Në këtë mënyrë, shëndeti mendor mbulon

një gamë të gjerë gjendjesh mendore, nga ato negative tek ato pozitive dhe, në të njëjtën kohë, tregon shërbime profesionale të përdorura për të përmirësuar gjendjet mendore të një personi. Meqenëse sëmundja mendore tani shikohet më tepër nga një perspektivë psikosociale sesa biologjike, punonjësit e kujdesit shëndetësor, përfshirë psikologët, mund të përdorin aftësitë e tyre terapeutike në përmirësimin e shëndetit mendor të klientëve të tyre.<sup>10</sup>

### Pranimi i fesë

Hulumtimi i sondazhit tregon se mbi 90% të popullsisë e identifikojnë veten me një fe dhe gjithashtu se besimet fetare, që nga Revolucioni Amerikan, vazhdimisht janë shtuar në Perëndim.<sup>11</sup> Duke kuptuar ndikimin e religjionit në popullatën e përgjithshme, Shoqata Psikologjike Amerikane (APA) tani i detyron anëtarët e saj që ta shohin fenë si një aspekt domethënës të jetës njerëzore

edition) (City Harcourt Brace, 1987); K. Hoffman, M. Vermoryand B. Williams, *Introduction to Psychology* (Singapore: John Wiley and Sons, 1987) and C. D. Doyle, *Explorations in Psychology* (California: Brooks Cole Publishing Co., 1987).

8. Shih, R. F. Paloutzian, *Invitation to Psychology of Religion* (Boston: Allyn and Bacon, 1996). Mbase është e mjaftueshme të thuhet se feja është një koncept shumë i gjerë, rreth të cilit ekzistojnë kuptime të shumta.

9. Shih, R. A. Winett, A. C. King, and D. G. Altman, *Health Psychology and Public Health: An Integrative Approach* (New York: Pergamon, 1989). Për një koleksion të përkufizimeve të shëndetit mendor, shiko, K. Tudor, *Mental Health Promotion: Paradigm and Practice* (New York: Routledge, 1996), 21-22.

10. A. Haque, “Psychosocial Rehabilitation for Chronically Mentally 111: A Critical Review of a Comprehensive Model Used in a Michigan State Psychiatric Hospital,” *Malaysian Journal of Psychiatry* 6 (1988): 4-17.

11. Shafranske (ed.). *Religion and Clinical Practice of Psychology*, 1. Asnjë studim nga “Lindja” nuk është aktualisht i në dispozicion, por duke pasur parasysh se Lindja shpesh konsiderohet më konservatore sesa Perëndimi, mund të supozohet se do të arrihet një rezultat i ngjashëm i sondazhit.

dhe se kjo mund të kërkojë njohuri dhe trajnim të veçantë nga ana e psikologjisë. Kodi i Sjelljes APA, i vitit 1992, specifikon që në mungesë të një shërbimi të tillë nga psikologu, duhet të bëhen rekomandime të duhura për pacientët për të siguruar trajtimin e duhur dhe të plotë të pacientëve të tyre.<sup>12</sup> Duke marrë parasysh rëndësinë e fesë, *Manuali Diagnostikues dhe Statistikor* i botuar nga Shoqata Psikiatrike Amerikane, tani përfshin në botimin e tij të 4-të një klasifikim mbi “problemet fetare”, i cili tregon më tej një njohje në rritje nga komuniteti shkencor të fesë, si një faktor në shëndetin mendor.<sup>13</sup> Në një përmbledhje

12. American Psychological Association, “Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct,” *American Psychologist* (1992), 47, 1597-1611. Hyrja dhe Parimet e Përgjithshme në Parimet Etike të APA të Psikologëve dhe Kodi i Sjelljes specifikon se “... psikologët respektojnë të drejtat themelore, dinjëtin dhe vlerën e të gjithë njerëzve. Ata respektojnë të drejtat e të gjithë individëve për intimitet, konfidencialitet, vetëvendosmëri dhe pavarësi të vetëdijshme, që detyrimet ligjore dhe të tjera mund të çojnë në mospërputhje dhe konflikt me ushtrimin e këtyre të drejtave. Psikologët janë të vetëdijshëm për ndryshimet kulturore, individuale dhe rolin; përfshirë ato për shkak të moshës, gjinisë, racës, përkatësisë etnike, origjinës kombëtare, fesë...”

13. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-IV), (Washington D.C.: American Psychiatric Association, 1994), 685. Edhe pse të formuluar nga psikiatër, psikologët klinikë kanë një thënie të madhe në zhvillimin e përgjithshëm të DSM-

mbi fenë dhe shëndetin mendor, Schumaker citon një numër psikologësh bashkëkohorë që besojnë se prania e fesë mes njerëzve u siguron atyre një “rrjet moral”, i cili i ndihmon njerëzit të kontrollojnë impulset e tyre dhe të dallojnë të drejtën nga e gabuara.<sup>14</sup> Literatura e psikoterapisë gjithashtu sugjeron që terapistët do të duhet të merren me çështje fetare të pacientëve në vitet e ardhshme, pasi njerëzit janë më të zotë për orientimet e tyre fetare dhe kërkojnë terapistë që gjithashtu kuptojnë pikëpamjen e tyre fetare.<sup>15</sup>

### Psikologjia dhe çështja e vlerës

Ndërsa vlerat janë thelbësore për fenë dhe shëndetin mendor, ato janë konsideruar disi si një tabu brenda psikologjisë. Disa psikologë besuan se vlerat duhet të mbahen larg teorive, hulumtimeve dhe zbatimeve të tyre praktike. Por, nëse psikologjia është me të vërtetë pa vlerë, atëherë ajo është e diskutueshme, sepse “vlera shkencore” është gjithashtu një qasje e ngarkuar me vlera. Psikologjia, si shkencë, mbart botëkuptimin e vet

---

psikologët janë në komitetin editorial të DSM dhe ata gjithashtu e përdorin atë vazhdimisht në praktikën e tyre klinike, veçanërisht në Shtetet e Bashkuara.

14. J. F. Schumaker (ed.), *Religion and Mental Health* (Oxford, England: Oxford University Press, 1992).

15. E. L. Worthington, “Psychotherapy and Religious Values: An Update,” *Journal of Psychology and Christianity* 10 (1991): 211-223.

të nënkuptuar brenda secilit orientim teorik që kundërshton kryesisht me botëkuptimin teologjik. Bergin tregon se si çështja e vlerës filloi të tërheqë interesin e psikologëve klinikë gjatë viteve 1970 dhe kërkon një infuzion të vlerave fetare në psikologjinë e zakonshme për hulumtime të zgjeruara dhe përfitime të klientit.<sup>16</sup> Me këtë rekomandim, dera u hap për hulumtim se si besimet dhe vlerat e klientit ndikojnë në sjelljet e tij dhe si mund të përdoren vlerat e klientit për të përmirësuar gjendjen e klientit. Në një artikull tjetër, Bergin thekson se midis 1987 dhe 1993; një përmbledhje e PSYCLIT tregoi 6,138 artikuj mbi “vlerat” dhe 198 artikuj mbi “vlerat dhe psikoterapië.”<sup>17</sup>

Gjetjet empirike, po ashtu, sugjerojnë se vlerat e njeriut ndikojnë konsiderueshëm në shëndetin e tij dhe nuk mund të shpërfillen nga psikologët.<sup>18</sup> Në librin e tij për terapinë familjare, Kudlac e vendos atë në mënyrë të qartë, duke thënë se, nëse Zoti është pjesë e sistemit

të organizuar me probleme, atëherë Zoti duhet të jetë pjesë e zgjidhjes”.<sup>19</sup> Kudlac thotë se terapisti nuk ka pse të besojë në të njëjtin sistem vlerash si ai i klientit, por terapisti gjithashtu nuk mund të injorojë vlerat e klientit në interes të rezultatit pozitiv terapeutik. Vlerat fetare shpesh janë më sentimentale, për shumë njerëz, në krahasim me vlerat e tjera që ata mbajnë dhe terapisti duhet të jetë i kujdesshëm që të mos i injorojë apo tallet me vlera të tilla, të cilat klienti i konsideron shpirtërore ose transcendentale në natyrë.

### Feja dhe shëndeti mendor

Hulumtimet empirike tregojnë se shëndeti mendor dhe feja janë të lidhur ngushtë. Në një përmbledhje gjithëpërfshirëse të letërsisë, Levin dhe Vanderpool gjetën 22 nga 27 studime që tregojnë marrëdhënie pozitive midis fesë dhe shëndetit mendor.<sup>20</sup> Gartner gjeti gjashtë studime, të cilat demonstrojnë shëndet të përmirësuar mendor pas përdorimit të terapive me orientim fetar.<sup>21</sup> Gartner shprehet gjithashtu

16. A.E. Bergin, “Psychotherapy and Religious Values,” *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48 (1980): 95-105.

17. A. E. Bergin, I.R. Payne, and P.S. Richards, “Values in Psychotherapy,” in Shafranske (ed.) *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, 316.

18. J. P. Jensen, & A.E. Bergin, “Mental Health Values of Professional Therapists: A National Interdisciplinary Survey,” *Professional Psychology: Research and Practice* 19 (1988): 290-297.

19. K. E. Kudlac, “Including God in the Conversation: The Influence of Religious Beliefs on the Problem-Organized System,” *Family Therapy* 18 (1991): 277-285.

20. J. Levin, and H. Vanderpool “Is Frequent Religious Attendance Really Conducive to Better Health?: Toward an Epidemiology of Religion,” *Social Science Medicine* 24 (1987): 589-600.

21. “Religion and Mental Health” in

se si vlerat fetare përftojnë shëndetin mendor dhe thekson se “pasojat e dobishme të shëndetit mendor janë një rezultat i harmonisë ose sjelljes në sinkron me vlerat fetare të një personi, ndërsa veprimi në kundërshtim me vlerat personale rezulton në mospërputhje, me pasojë fajin, ankthin, dëshpërimin ose tjetërsimin”.<sup>22</sup>

Zain dhe Varma gjithashtu punuan në një model shkencor të psikoterapisë fetare për klientët që, në vetvete, janë fetarë, dhe raportojnë përmirësime të jashtëzakonshme në krahasim me personat që morën vetëm terapi mbështetëse.<sup>23</sup> Por, ka studime, të cilat gjithashtu raportojnë një marrëdhënie të paqartë, ose negative midis fesë dhe shëndetit mendor. Le të shohim shkurtimisht disa nga gjetjet e hulumtimit në fusha specifike të shëndetit mendor, të cilat raportojnë një lidhje pozitive midis fesë dhe shëndetit mendor dhe më pas do të shqyrtojmë fushat ku raportohet një marrëdhënie negative, ose indiferente.

Në përmbledhjen e tij, Gartner citon disa studime, të cilat tregojnë

---

Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, 187-214. Nëse nuk tregohet ndryshe, të gjitha gjetjet e studimit të Gartner-it të cituara në këtë punim janë referuar nën këtë citim.

22. J. Gartner, po aty, f. 303.

23. A. M. Zainand S. L. Varma, “Religious Psychotherapy-A Proposed Model Based on The Malaysian Experience,” *Journal of FLMA* 1 (1996): 118- 123.

se religjioni është një faktor i rëndësishëm në uljen e depresionit dhe ankthit. Studimet tregojnë se personat fetarë në përgjithësi janë më pak të shqetësuar për situata të përditshme sesa personat jo fetarë dhe më pak të shqetësuar pas interpretimit të një ngjarje nga aspekti fetar.<sup>24</sup> Një tjetër temë interesante e hulumtimit brenda psikologjisë, që është shfaqur në njëzet vitet e fundit, është vdekja me ankth. Gjashtë studime empirike kanë treguar se ka më pak frikë prej vdekjes midis personave me përkushtim fetar në krahasim me personat jo-fetarë.<sup>25</sup> Studime të tjera gjithashtu raportojnë një marrëdhënie pozitive midis fesë dhe mirëqenies për një shumëllojshmëri të popullatave.<sup>26</sup> Rishikimi i

---

24. Hertsgaard and H. Light, “Anxiety, Depression, and Hostility in Rural Women,” *Psychological Reports* 55 (1984): 673-674. Also see, P .A. Morris, “The Effect of Pilgrimage on Anxiety, Depression and Religious Attitude,” *Psychological Medicine* 12 (1982): 291-294.

25. R. H. Aday, “Belief in After life and Death Anxiety: Correlates and Comparisons,” *Omega Journal of Death and Dying* 15 (1985): 67-75 and A. S. Westman and F.M. Canter, “Fear of Death and the Concept of Extended Self,” *Psychological Reports* 56 (1985): 419-425.

26. Shih për shembull, L. J. Beckman and B. B. Housner, “The Consequences of Childlessness on the Social-psychological Wellbeing of Older Women,” *Journal of Gerontology* 37 (1982): 243-250 and R. F. Guy, “Religion, Physical Disabilities, and Life Satisfaction in Older Age Cohorts,”

literaturës së Gartnerit tregon 11 nga 12 studime që raportojnë një lidhje negative midis fesë dhe abuzimit të substancave. Gartner gjithashtu tregon se të marrësh pjesë në një kishë është një faktor më i fuqishëm në parandalimin e një personi të abuzojë me substancat, sesa të ketë një “ndjenjë fetare” për situatën. Me fjalë të tjera, të veprosh sipas ndjenjave të një personi është e domosdoshme për të parandaluar abuzimin me substancat.

Argyle dhe Beit-Hallahmi raportojnë një marrëdhënie pozitive midis fesë dhe mirëqenies, për shembull, njerëzit që janë fetarisht të përkushtuar, raportojnë një nivel më të lartë të kënaqësisë nga jeta.<sup>27</sup> Studimet kërkimore tregojnë se ekziston një marrëdhënie pozitive midis aktiviteteve fetare dhe jetëgjatësisë.<sup>28</sup> Një studim nga Comstock&Partridge sugjeron se ata individë që nuk marrin pjesë në një grupim fetar kanë katër herë më shumë të ngjarë të bëjnë vetëvrasje në krahasim me ata që i frekuentojnë shpesh ato.<sup>29</sup> Gartner raporton

12 studime, të gjitha tregojnë marrëdhënie negative midis fesë dhe vetëvrasjeve. Një përmbledhje mbi hulumtimin e fesë dhe kënaqësisë martesore tregon se ekziston një marrëdhënie negative midis besimit fetar dhe divorcit.<sup>30</sup> Në një studim, personat me jetëgjatësi në martesat e tyre e vlerësuan fenë si një nga faktorët më të rëndësishëm në mbajtjen e një martese të lumtur.<sup>31</sup>

Në fusha të tilla si paragjykimi, koncepti i vetvetes, inteligjenca, autoritarizmi dhe vetë-aktualizimi, është gjetur një marrëdhënie negative me fenë.<sup>32</sup> Është zbuluar se feja, në të vërtetë, mund të shoqërohet me psikopatologji. Një studim sugjeron

“Church Attendance and Health”, *Journal of Chronic Disease* 25 (1972): 665-672. Ky konstatim është sigurisht i vërtetë për vendet si Japonia, ku shkalla e vetëvrasjeve është shumë e lartë dhe përkatësia fetare është përgjithësisht e ulët në krahasim me shumë vende aziatike ose perëndimore.

30. D. B. Larson, “Religious Involvement,” in G. Rekers (ed.), *Family Building* (Ventura, CA: Regal Books, 1985), 121-147..

31. M. J. Sprowski and M. J. Houghston, “Prescriptions for Happy Marriage Adjustments and Satisfaction of Couples Married 50 or More Years,” *Family Coordinator* 27 (1978): 321-327.

32. J. Gartner, “Religion and Mental Health,” in Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, 187-214. Gartner raporton një shqetësim interesant në fushën e paragjykimeve - ata që paragjykojnë më pak janë njerëz që ose ndjekin rregullisht kishën ose nuk marrin pjesë fare; ndërsa ata që paragjykojnë më shumë janë ata që frekuentojnë kishën me frekuencë të moderuar.

*International Journal of Aging and Human Development* 26 (1982): 283-295.

27. M. Argyle and B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion* (London: Routledge, 1975).

28. Shih e.g., J. Levin and H. Vanderpool, “Is Frequent Religious Attendance Really Conducive to Better Health?: Toward an Epidemiology of Religion,” *Social Science Medicine* 24 (1987): 589-600.

29. G. W. Comstock and K. B. Partridge,

se meshkujt e vrojtuar për probleme të lidhura me seksin vijnë nga shtëpitë tradicionale fetare.<sup>33</sup> Sidoqoftë, duhet të theksohet se klientë të tillë nuk u trajtuan për problemet seksuale aq sa për ndjenjën e fajit dhe mëkatit që lidhet me të. Frika e shtuar nga vdekja është raportuar gjithashtu midis njerëzve fetarë.<sup>34</sup> Disa gjetje të hulumtimit sugjerojnë gjithashtu se nuk ka marrëdhënie ose marrëdhënie indiferente midis fesë dhe shëndetit mendor. Gartner paralajmëron në lidhje me mospërputhjet në gjetjet dhe sugjeron se metodat e matjes mund të jenë kryesisht përgjegjëse për rezultatet e testit. Gartner shpjegon se gjetjet e hulumtimit që shoqërojnë fenë dhe shëndetin mendor negativisht vijnë kryesisht nga testet e letrës dhe lapsit, në të cilat, psikologu nxjerr tipare lëndore në bazë të teorive të caktuara të personalitetit. Kjo metodë e hetimit ka probleme serioze të besueshmërisë dhe vlefshmërisë.

### Çështjet fetare në psikoterapi

Çfarë bëjnë psikologët kur hasin klientë me orientim fetar? Le

33. Z. Hoch, M. Safl T, Y. Peres, and J. Sepher, "An Evaluation of Sexual Performance: Comparison between Sexually Dysfunctional and Functional Couples," *Journal of Sexand Marital Therapy* 7 (1981): 195-206.

34. M. A. Beg and A.S. Zilli, "A Study of the Relationship of Death Anxiety and Religious Faith to Age Differentials," *Psychologia* 22 (1982): 75-81.

të shqyrtojmë shkurtimisht qasjet e marra nga tre shkolla kryesore të psikologjisë në trajtimin e kësaj çështje dhe pastaj të trajtojmë edhe shëndetin mendor dhe trajtimin e tij nga këndvështrimi islam.

### Terapia psikoanalitike:

Qasja psikodinamike sugjeron se një klientë me orientim fetar nuk mund të trajtohet me sukses nëse nuk ka ndonjë përfaqësim të fesë dhe besimit të Zotit, besim ky i cili është prezent gjatë terapisë. Psikoanalistët besojnë se koncepti i Zotit ka luajtur një rol psikik në mendjen e fëmijës përgjatë fazave të zhvillimit dhe eksplorimi i tij mund të jetë jashtëzakonisht i dobishëm në procesin terapeutik. Pjesëmarrja në çështje fetare do të sigurojë një pasqyrë të duhur për klientët mbi përvojat e tyre të fëmijërisë, si dhe ndjenjat e shtypura dhe se si ato besime dhe përvoja po ndikojnë në gjendjen e tyre aktuale. Studimet kërkuese tregojnë se psikoanalistët tani kanë filluar të marrin në mënyrë rutinë një "histori fetare" të secilit klientë. Ky nuk është si rasti më parë, pasi psikoanalistët klasikë nuk e njohën rëndësinë e fesë, përveç jungistëve (pasuesve të Karl Jungut).<sup>35</sup> Smith dhe Handelman

35. A. M. Rizzuto, "Psychoanalytic Treatment and the Religious Person," in Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, 409-431. Në veçanti,



kanë diskutuar ndërveprimin e vazhdueshëm dhe domethënës midis fesë dhe psikanalizës, tek i cili lexuesi i interesuar mund të gjejë gjëra edukuese.<sup>36</sup>

### Terapitë kognitive dhe të sjelljes:

Propst sugjeron se qëndrimi i terapistëve kognitivë (*Cognitive Therapists*) ndaj fesë ka arritur në një “sferë ndikimi”, nga pakujdesia deri te vlerësimi i ndikimit të fesë në njohjen, emocionin dhe sjelljen e një personi.<sup>37</sup> Albert Ellis, i cili është një psikolog i shquar dhe njohës me ndikim, pretendoi se besimet fetare përfshijnë konceptet e mëkatit dhe fajit dhe janë kështu patologjike për klientin. Pasuesit e

Ellis ishin gjithashtu armiqësorë ndaj çështjeve fetare, derisa Ellis, më vonë, sqaroi pozicionin e tij në vitin 1992, duke shpjeguar se qëndrimi i tij është i rëndësishëm vetëm për klientin fetar të devotshëm.<sup>38</sup> Sidoqoftë, terapistët kognitivë të ditës së sotme janë më tolerantë ndaj fesë dhe thonë se “gabimet njohëse”, të bëra nga besimet fetare, në të vërtetë mund të korrigjohen përmes procedurave të ristrukturimit njohës. Në këtë thënie është i implikuar qëndrimi i njohësve se ata nuk e konsiderojnë fenë si një burim të favorshëm për shëndetin mendor. Propst megjithatë, shkroi një libër mbi terapinë njohëse nga këndvështrimi fetar dhe terapistët e tjerë njohës gjithashtu rekomandojnë përdorimin e teknikave të tilla me klientë fetarë.<sup>39</sup> Studiuesit kanë demonstruar gjithashtu efektet pozitive të figurave fetare (një formë e terapisë kognitive) në depresion me klientë të caktuar.<sup>40</sup> Vetë-ekzaminimi dhe monitorimi i mendimit janë dy shembuj të tjerë brenda terapisë njohëse, që përdoren për të trajtuar

---

Frojdi e konsideronte fenë si një iluzion, i cili është rezultat i përmbushjes së dëshirave dhe jo arsyes. Ai pretendoi se njerëzit duhet të largohen nga feja dhe të mbështeten në shkencë, pasi kjo është mënyra e vetme që një person dhe shoqëri mund të rriten në të vërtetë përtej fazës së tyre infantile. Sidoqoftë, Jung besonte se njerëzit kanë një nevojë të lindur për të kërkuar Zotin, dhe ky është një aspekt natyror dhe pozitiv i përbërjes psikologjike të njeriut. Shiko, C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (New York: Harcourt Brace, 1933) and *Psychology and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1938).

36. J. H. Smith and S. A. Handelman (ed.), *Psychoanalysis and Religion* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990).

37. L. R. Propst, “Cognitive-Behavioral Therapy and the Religious Person,” in Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, 391-407.

38. A. Ellis, “My Current View son Rational-Emotive Therapy and Religion,” *Journal of Rational-Emotive and Cognitive – Behavior Therapy* 10 (1992): 37-40.

39. L. R. Propst, *Psychotherapy in a Religious Framework: Spirituality in the Emotional Healing Process*, (New York: Human Sciences Press, 1988).

40. L. R. Propst, “The Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Imagery for the Treatment of Mild Depression in Religious Individuals,” *Cognitive Therapy and Research* 4 (1980): 167-178.



klientët me sukses.<sup>41</sup> Studimet mbi terapinë e sjelljes dhe fenë gjithashtu po përhapin dhe sugjerojnë efekt pozitiv në prezantimin e problemeve të shëndetit mendor të klientit.<sup>42</sup>

### Terapia ekzistenciale-humaniste:

Psikologë që i përkasin këtij kampi e konsiderojnë fenë si një faktor të rëndësishëm në rritjen e personalitetit dhe vetë-aktualizimit. Erich Fromm dhe Abraham Maslow janë dy emra të rëndësishëm të psikologëve që e konsiderojnë fenë si një variabël të rëndësishëm në zhvillimin e personalitetit njerëzor. Një psikolog tjetër humanist, Rollo May, thekson se “feja është besimi se diçka ka rëndësi - presupozimi se jeta ka kuptim.”<sup>43</sup> Pohimi i tij, në thelb, nënkupton se personi fetar ka gjetur kuptim në jetë, ndërsa një ateist nuk ka gjetur ose nuk mundet, dhe ky zbulim i kuptimit ka një rëndësi të madhe në personalitetin dhe shëndetin mendor të tij. Në mënyrë të ngjashme, Allport besonte se një orientim fetar shpesh e bën

një personalitet të shëndetshëm e të pjekur. Ai shkroi, “Feja e një njeriu është oferta e guximshme që ai bën për t’u lidhur me krijimin dhe Krijuesin. Është përpjekja e tij e fundit për t’u zmadhuar dhe për të kompletuar personalitetin e tij, duke gjetur kontekstin suprem, të cilit ai, me të drejtë, i përket.”<sup>44</sup> Për këta psikologë, çështjet fetare të klientit janë mënyra të rëndësishme për të zbuluar ato ndjenja të veçanta personale, të cilat janë shumë më të rëndësishme sesa kërkimi i “shenjave” të anomalive te klientët. Psikologët ekzistencialistë-humanistë theksojnë se terapisti duhet të “harmonizohet” me klientin fetar dhe të ndjehet sikur fjalët dhe deklaratat e klientit po vijnë nga brenda terapistit. Kjo sigurisht që do të kërkonte që terapisti të jetë i lirë nga qëndrimet e veta personale ndaj fesë, qoftë pozitive apo negative. Pasi terapisti dhe klienti të kenë identifikuar një ndjenjë të veçantë ndaj fesë, atëherë terapisti mund të kërkojë kuptime më të thella. Ky ushtrim mund të bëjë të mundur që klienti të zbulojë veten dhe të bëhet një person cilësisht i ri dhe kjo është ajo që duhet të synojë një terapist.

### Islami dhe Shëndeti Mendor

Në Islam, njeriu konsiderohet si një trup dhe shpirt. Ndërsa trupi është ai që priset, shpirti është i qëndrueshëm; dhe të dy ndikojnë

44. Po aty, 142.

41. L. R. Propst, “Cognitive-Behavioral Therapy and the Religious Person,” in Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, 399- 401.

42. W. R. Miller and J.E. Martin (eds.), *Behavior Therapy and Religion: Integrating Spiritual and Behavioral Approaches to Change* (Newbury Park, CA: Sage, 1988)

43. B. R. Hergenhann and O.H. Matthew, *Introduction to Theories of Personality* (New Jersey: Prentice Hall, 1999), 537-538.

njëri-tjetrin gjatë gjithë jetës së një njeriu. Gazaliu e konsideron në të vërtetë shpirtin si “mbretin e trupit” dhe organet e ndryshme si “shërbëtorë” të shpirtit, të cilët ndjekin urdhrat e shpirtit.<sup>45</sup> Lumturia ose shëndeti i mirë mendor i njeriut burojnë nga dija dhe karakteri i mirë. Burimi i këtyre cilësive pozitive qëndron në sferat shpirtërore, brenda njeriut, të cilat shpesh përmenden në Kur’an si *kalb* (zemër), *nefs* (ego), *‘akl* (intelekt) dhe *ruh* (shpirt, frymë). Ekziston një luftë dhe bashkëveprim i vazhdueshëm midis këtyre subjekteve që përfundimisht përcaktojnë gjendjen psikologjike dhe shpirtërore të një personi. Islami thekson se shëndeti mendor pozitiv dhe paqja hyjnore arrihet kur një person priret drejt udhëheqjes shpirtërore, e cila është e natyrshme në vetë natyrën e njeriut ose në *fitren* e tij.<sup>46</sup> Kur’ani gjithashtu pohon se ata që harrojnë Zotin, gjithashtu harrojnë shpirtin e tyre dhe kujdesen për dëshirat trupore. Nga kjo nënkuptohet se, është kuptimi që këto akte të njerëzve krijojnë njohuri të dobët, e cila, nga ana tjetër, sjell shëndet të dobët mendor. Është e rëndësishme të mbani mend se Islami nuk rekomandon shtypjen e

kërkesave njerëzore, përkundrazi ai kërkon një ekuilibër dhe përmbajtje mes tyre.

Mendimtarët, studiuesit dhe terapistët myslimanë kanë provuar mënyra të ndryshme të trajtimit të problemeve mendore bazuar në mësimet islame.<sup>47</sup> Ajmal thekson se “...asnjë teori sistematike në psikologji nuk mund të formulohet pa marrë një qëndrim të caktuar drejt metafizikës” dhe thotë se psikologët i drejtohen fluturimit në laborator(,) sepse kanë frikë nga një takim serioz me njerëzit si individë dhe grupe, dhe gjithashtu me veten e tyre. Ajmal sqaron më tej se formulimi i supozimeve metafizike në psikologji është më i rëndësishëm sot, sepse personaliteti njerëzor është i prekur nga një “shpërndarje akute” në shumëfish dhe distancimi i vetvetes nga feja dhe Zoti “është ekuivalent me sëmundjen mendore”.<sup>48</sup> Rizvi

47. Për qëllime të shkurtësisë, i referohet lexuesit një ese e rishikuar së fundmi, e cila rendit shumë referenca përkatëse. Shiko A. Haque, “Psychology and Religion: Their Integration and Relationship from an Islamic Perspective,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 15 (1998): 97-116. Po ashtu shih, M. B. Badri, *Are the Contributions of Early Muslim Scholars relevant to Modern Muslim Psychotherapists?* Unpublished Manuscript, 1999.

48. M. Ajmal, *Muslim Contributions to Psychotherapy and Other Essays*, (Islamabad: National Institute of Psychology, 1986), 1-3. Në librin e tij, autori flet edhe për Humanizmin Transcendental, Psikoterapinë Sufi dhe format e tjera të terapive sipas

i klasifikon terapitë e ndryshme të përdorura në shoqëritë myslimane në dy kategori kryesore: modeli bisedor dhe modeli sufi.<sup>49</sup> Përparimet psikoterapeutike, në këndvështrimin islam, janë gjithashtu në dispozicion, veçanërisht për trajtimin e alkoolizmit dhe sidës.<sup>50</sup> Meqenëse myslimanët besojnë se shkelja morale shkakton shqetësime emocionale, gjithashtu janë shfaqur forma fetare të trajtimit: recitimi i Kur'anit, agjërimi dhe lutjet përdoren mjaft shpesh si pjesë e procesit të shërimit. Kur'ani përshkruan disa virtyte të tilla si respektimi i të drejtave të të tjerëve dhe detyrimet ndaj vetvetes, shmangia e zilisë dhe xhelozisë, kontrolli i tërbimit dhe emocioneve, si dhe përkujtimi i Zotit (3:134, 4:32, 13:18, 16:90, etj.).

këndvështrimit Islam.

49. S. Azhar Ali Rizvi, *Psychotherapies in Muslim Societies*, Paperpresented at The International Conference on Psychotherapy and Counseling: An Islamic Perspective, August 15-17, 1997, Kuala Lumpur Malaysia. Also, S. A.A. Rizvi, *Muslim Tradition in Psychotherapy and Modern Trends*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1988). Also see A.H. Alawi, "The Qur'anic Concept of Mental Health" in Z.A. Ansari (ed.), *Qur'anic Concepts of Human Psyche* (Islamabad~ International Institute of Islamic Thought, 1992).

50. B. Aisha Lemu, *Islam and Alcohol* (Virginia: Saadawi Publications, 1992), 18. M.B. Badri, *Islam and Alcoholism* (Indiana: American Trust Publications, 1976), 68. Also see, M. B. Badri, *The Aids Crisis: An Islamic Sociocultural Perspective* (Kuala Lumpur: IIITC, 1997).

## Integrimi i fesë dhe psikoterapisë

Si është e integruar feja në psikoterapi? Megjithëse mund të duket se ekzistojnë shumë mënyra të ndryshme për ta bërë atë, Tan i klasifikon të gjitha metodat e përdorimit të fesë në dy kategori kryesore, implicite dhe eksplicite.<sup>51</sup> Në integrimin e nënkuptuar të fesë (implicite) me psikoterapinë, përdorimi i fesë nuk është i qartë; ajo është përkundrazi e fshehur ose e mbuluar. Sidoqoftë, në integrimin e nënkuptuar (implicit) çështjet fetare mund të ngrihen dhe diskutohen midis klientit dhe terapistit. Një terapist, i cili nuk është i kënaqur duke përdorur materiale (eksplicite) ose burime fetare të qarta, ka më shumë të ngjarë të praktikojë integrim të nënkuptuar (implicit) dhe madje mund ta orientojë klientin tek ai që praktikon integrim të qartë (explicit). Integrimi i qartë (explicit) është kur burimet fetare përdoren hapur në terapi. Kjo mund të jetë përdorimi i lutjes në mënyrë të hapur dhe me zë të lartë dhe përdorimi i shkrimeve të shenjta ose teksteve të shenjta, si dhe referimi në grupe fetare dhe i autoriteteve fetare për udhëheqje dhe drejtim shpirtëror. Për të përdorur burimet fetare, megjithatë, është e

51. S. Y. Tan, "Religion in Clinical Practice: Implicit and Explicit Integration" in Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, 365-387.49.

qartë se terapeuti ka të njëjtin orientim fetar si klienti, ose të paktën një lloj prirjeje fetare. Kur ekziston një fe tjetër ose nuk ka fe, terapeuti ende mund të përdorë burime të tilla në mënyrën e tij, të paktën, në mënyrë indirekte. Hulumtimet kanë treguar se terapistët më të suksesshëm kanë një lloj fuqie shëruese, e cila shpesh bazohet në besim dhe në anën shpirtërore. Referencat për këshilltarët e krishterë dhe hebrenj, që përfshijnë fenë e tyre në trajtimin e problemeve mendore, janë gjithashtu të bollshme.<sup>52</sup> Duke pasur parasysh se përdorimi i burimeve fetare është efektiv edhe për popullsinë jofetare, në mesin e alkoolistëve dhe personaliteteve antisociale, është e qartë se duhet të vihet më shumë theksi kërkimor për këto çështje në psikoterapi. Çështja kryesore këtu është të përdorësh një qasje të integruar në trajtim. Është një pyetje e dyshimtë nëse ekzistojnë psikologji fetare apo islame, mirëpo qëllimi është të përfshijmë fenë me njohuri empirike, në mënyrë që të arrihet mirëkuptimi maksimal dhe zgjidhjet e problemeve njerëzore.

52. Shihni referencat elektronike (faqet në internet) mbi programet e këshillimit dhe stërvitjes pastorale të krishtera në fushën e shëndetit mendor, e.g., <http://www.aapc.org> and <http://www.hartland.edu>. Këshillimi fetar hebre mund të gjendet më tej në <http://pluto.njcc.com>. Për këshillimin *sufi*, shiko <http://www.spiritriders.com>. Shikoni gjithashtu tekstin gjithëpërfshirës, Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*.

## Përfundim

Psikologjia dhe feja luajnë një rol të rëndësishëm në shëndetin pozitiv mendor të qenieve njerëzore. Provat hulumtuese po grumbullohen për rritjen e besueshmërisë midis njerëzve, dhe psikologët tani e konsiderojnë fenë si një variabël të rëndësishëm për të punuar me të. Dëshmohet se psikologjia nuk mund të ketë sukses pa u marrë me sistemin e vlerave të klientit. Theksohet një marrëdhënie pozitive midis fesë dhe shëndetit mendor dhe theksohet se aty ku një marrëdhënie e tillë nuk është e dukshme, gabimet metodologjike në studime mund të jenë kryesisht përgjegjëse. Vlerësime të ngjashme dhe studime kërkimore të natyrës specifike me klientët e shëndetit mendor inkurajohen. Një hulumtim i tillë i integruar do të ishte i dobishëm për psikologët praktikues dhe këshilltarët fetarë, dhe(,) mbi të gjitha, do të përfitojë më së shumti klienti.

Përkthyen dhe përshtatën:

**Haki SAHITAJ**, Master

Shkenca Islame, Universiteti Bedër,  
Tiranë

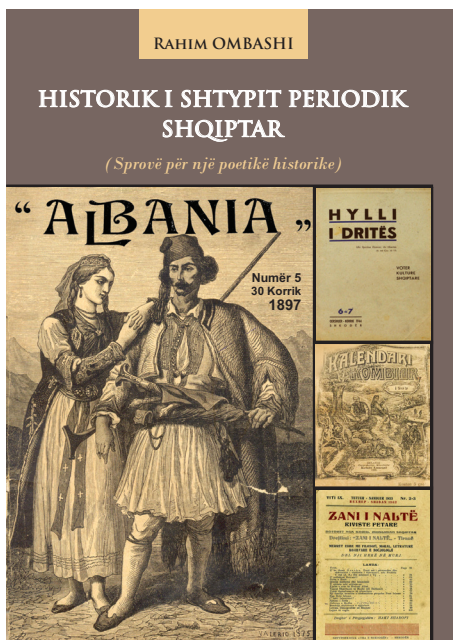
**Ylber SAHITAJ**, Bachelor

Psikologji, Universiteti i Prishtinës,  
Prishtinë

## Historiku i revistave si historishkrim i kulturës kombëtare

Përsiatje mbi studimin monografik të  
Prof. Rahim Ombashit  
Historik i shtypit periodik shqiptar  
(Sprovë për një poetikë historike)

Dr. Agron Tufa



Duke lexuar dorëshkrimin e këtij studimi monografik të profesor Rahim Ombashit, me nëntitull *Sprovë për një poetikë historike*, m'u forcua mendimi mbi rolin e jashtëzakonshëm prijëtar, që revistat dhe periodikët kanë luajtur në jetën

shpirtërore, politike e shoqërore të botës shqiptare.

Historia e revistave nis të numërojë që nga viti 1665, nga momenti i daljes së *Journal des savans*, të cilën është bërë zakon ta quajnë si të parën revistë në botë. Mandej revistat kanë ruajtur funksionin e përhapjes së ideve (në formën e dijeve shkencore, krijimtarisë letrare, pikëpamjeve bashkëkohore të fiksuar në memuare, ditare, letra e refleksione), duke shtruar kështu perspektivën, si një projektion i së ardhmes, krejt në akord me kuptimin e origjinës franceze të fjalës *journal*, që do të thotë «ditar, i përditshëm». Theksoj dhe veçoj formën mbizotëruese *journal*, sepse në këtë studim të Prof. Rahim Ombashit i caktohet një vend qëndror ekuivalentes shqipe - revistë, e cila, nëse mundohemi ta karakterizojmë si llojin dhe formatin më të ndeshur të shtypit poligrafik, është *ai tip i*

*përmbledhjes periodike, që përmban tekste të shtypura, që variojnë nga shkrimet dhe trajtesat publicistike, çështjet politiko-shoqërore, deri tek krijimtaria letrare e shkencore.* Në monografinë e R. Ombashit flitet qartë për llojin e revistave dhe periodikëve me natyrë politiko-atdhetare, letrare e religjioze me një kronologji që nis në ag të zgjimit kombëtar e deri në ditët tona. Kështu na përvijohet pashmangshëm, tok me historinë e shtypit shqiptar të revistave e periodikëve dhe historia e kulturës, ideve kulturore e qytetëruese, letërsisë dhe mendimit shqiptar, nga zanafilla e shkrimit deri tek peizazhet moderne të kulturës sonë.

Si në të gjitha kulturat kombëtare ballkanike, që u pavarësuan përmes përpjekjesh të mundimshme (*tërthërsjesh*, sikundër citon Ombashi), edhe në elitat e hapërdara shqiptare të shekullit XIX, nxorren krye dhimbat e pengjet e “ëndërrimtarëve të kombit” përmes revistave, këtyre tribunave të mendimit kulturor e politik, në radhë të parë, programacioni i tyre me historinë politike, kryesisht me akcent në konsolidimin kombëtar.

Rilindasve shqiptarë në këto shkrime revistash e periodikësh, u binte barra, që para se të botojnë krijimtarinë e tyre letrare, të krijonin një histori nacionale dhe të formojnë bazën, që do të mundësonte përemrin e përbashkët «ne», «e jona». Që Shqipëria ishte dikur një “zonjë” dhe

gjuha shqipe është më “e bukura”. Kësisoj hedh shtat tok me identitetin kulturor dhe identiteti kombëtar përmes metaforave që përbëjnë titujt e revistave, dominanten semantike të të cilave e vë në dukje në këtë studim autori (*Fiamuri i Arbërit, Albania, Kalendari Kombiar, Dielli, Drita, Hylli i Dritës, Ylli i Mëngjesit, Zani i Naltë, Përpjekja Shqiptare, Minerva, L.E.K.A., Diturija, Agimi, Rilindja, ABC, Bota e Re, Cirka, Diana, Fryma, Illyria, Mirvana (Minerva 2), Normalisti, Njeriu, Revista Letrare, Shkëndia, Shpresa, Shqipëria, Vatra e Rinisë, Vullnetari i Lirisë*).

Një studim i peizazhit mediatik të revistave e periodikëve, të shtrirë përgjatë më se një shekulli, duket i pamundur brenda një monografie. Ndër virtytet shkencore, që e bëjnë të mundshme qasjen, ose më saktë, kaleidoskopin e qasjes, është strukturimi i fenomenologjisë së problemit. Prof. Rahim Ombashi ka përdorur një strategji shkencore efikase, duke kombinuar e bashkërenduar teoritë dhe idetë bashkëkohore që e kundrojnë produktin e revistës si ndikim i ndërsjellëpasojash pozitive e negative, tërësore e të pjesshme, në akord me postulatet teorike të adeptëve më në zë të mediologjisë. Kjo i jep dorë ta këqyrë materialin në mënyrë konceptuale, duke e shtjelluar atë në binarë krahasues, sipas devizave që shtronte domosdoja e kohërave (‘Me falë pa gjykue: me çmuel!’; ‘krijimi i



shpirtit të njësuar kombëtar', etj)), që përbëjnë dhe premiset poetikës së revistave.

Shqipëria – një bashkësi etnokulturore me strukturë trenare (religjionet) dhe me një identitet të vetëm (gjuha), fillon të komunikojë për herë të parë mesvedi vetëm në dhjetëvjeçarin e dytë të shtetit të saj të parë, e mandej, me kohën e Mbretnisë. Në shqyrtimin e kësaj periudhe, R. Ombashi ka ditur të na japë një panoramë idesh, stilesh e pozicionesh, por dhe kufizimesh, që përbënin kulmin e “parajsës” mediatike midis dy lufrave. Iluministët shqiptarë, idealistët e vërtetë, që janë rrekur për të ndërtuar modelet utopike të një Shqipërie me një profil kompakt, autentik e vetidentifikues, e kanë parë realizimin e mundshëm të kësaj utopie kryesisht tek Gjuha Shqipe dhe kultura e kësaj gjuhe, tek krijimi i një kulture dhe letërsie unike, ku të pikëtakohen të gjithë elementët me tendenca centrifugale. Duke kërkuar e synuar qendërzimin në një identitet të fortë gjuhësor e kulturor, inteligjencia shqiptare e fundit të shekullit XIX dhe ajo e gjysmës së parë të shekulli XX, gjakonin për kah disiplinimi i kaosit dhe anarkisë së faktorit kulturor e religjioz (tre qarqet), mendor, social e ideologjik (struktura etnopsikologjike e zakonore, klasore, pasionet politike); ata ishin edukatorët e një nacionaliteti të ri që do t'i prezantohej botës si

njësi etniko-shtetërore me strukturë shpirtërore trenare – shumësi dhe identitetet njëherësh – ku pikëtakim fatlum i ndryshueshmërive do të ishte: zhvillimi gradual dhe shpërthyes i mikro dhe makronjësive kulturore. Këtë situatë e gjejmë të pasqyruar në këtë studim me tërë dinamikën e vet të gjallë, çka përbën një arritje të shënuar për këtë periudhë, që pak kush e ka të qartë.

Autori i monografisë na tërheq lehtë, embël e intrigueshëm në këtë sferë të kulturës, që dominohej nga revistat me kahjet, tendencat, rrymat e shkollat e pasura, të cilat gërshetohen e përftojnë kontekstin e jashtëm e të brendshëm të frymëmarrjes së kulturës shqipe. Të ashtuquajturat vite '30 janë vitet e sintezës së gjithçkaje të krijuar më parë në kulturën shqiptare. Qëllimisht nuk po them letërsisë, pasi letërsia, edhe pse zinte vendin qendror, tashmë ishte vënë nën kontekstin e përgjithshëm të një vlerësimi e interpretimi kritiko-estetik, krahasues e klasifikues dhe gjëllonte përfundimisht në suazën e Shkencës së Letërsisë, duke përfshirë pothuaj gjithë llojshmërinë e zhanreve deri tek publicistika dhe përkthimi me rrjetin e fuqishëm e cilësor të botimeve, revistave, gazetave, almanakëve, antologjive shkollore dhe folkloristikës, e cila, ç'prej botimeve nëpër revista, u botua në serinë *Visaret e Kombit*. Kësisoj, krahas zhvillimit dhe larmisë



së zhanreve të tjera, lulëzimit dhe hyrjes në skenë të sprovave të para gjuhësore, antropologjike, filozofike, sociologjike, ekonomike, etj., letërsia filloi ta shohë veten tanimë gjithnjë e më ngushtë me status e kontekst kulturologjik mbarëshqiptar, çka dhe ishte ëndrra e vërtetë e intelektualëve tanë të kohës. Sepse kultura shqiptare në këto vite, kurrë nuk e kishte parë veten më të çlirët, më pa komplekse, më autentike dhe më ëndërruese dhe kurrë më të gjallë se në këto vite. Ky *boom* i vërtetë e aq premtues vinte duke u konsoliduar me kontributet përplot dashuri të intelektualëve tanë të shkolluar jashtë. Kurrë nuk ka patur në historinë kulturore shqiptare një etje, mall, dashuri e përkushtim ndaj gjuhës shqipe dhe nocionit të papërlyem të fjalës “atdhe” sesa në këto dekada shqetësimi të vërtetë, për të themeluar një vetëdije shqiptare reflektuese, racionale e vetëkritike, një ethe për të pastruar vetëdijen e shqiptarit nga ndryshku mendor i prapambetjes, për ta aftësuar atë përballë një kahu tjetër civilizmi, që s’duhej të kishte më gjë të përbashkët me ndryshkun e shekujve të shkuar. Pikërisht në këtë kontekst duhet kundruar edhe pathosi kulturor, thënë më saktë, lëvizja kulturore e viteve ’30. Debatet dhe polemikat proverbiale të Konicës, Fishtës, Nolit, Merxhanit, Zavalanit, Krist Malokut, Koliqit, Kutelit, Bulkës, Haxhiademit, S. Rizës, J. Rrotës, Harapit, Z. Valentinit, etj., kishin

në thelb të njëjtin shqetësim: kërkimin e shenjë. Edhe më të shquarit, tashmë klasikët më të padiskutueshëm të modernitetit tonë letrar: Kuteli, Poradeci, Koliqi, Migjeni dhe Mekuli, janë vërtetimi më i mirë i kësaj paradigme, e cila na përshkruhet thukët në faqet e studimit monografik të Prof. Rahim Ombashit.

Historiku dhe konsolidimi i medias, sidomos i revistave, është njëherësh dhe historiku i themeluesve, dhe historiku i personaliteteve qendrore që janë protagonistët e shkrimit dhe diskurseve, dhe historiku i personaliteteve letrare e publicistike. Në këtë kuptim rrënjësor, një imazh të rëndësishëm e thelbësor të historikut të revistave e përbëjnë penat që e dominuan atë në periudha të ndryshme. Në këtë studim na janë dhënë përmasat minimonografike të profileve që kanë ndikuar në progresin, transformimin dhe modernizimin e revistave e periodikëve shqiptarë në të gjitha periudhat. Këto profile përbëjnë dhe një antologji enciklopedike të veprimtarisë së penave më të shquara nga Konica, Çajupi, Noli, Merxhani e deri Kadareja, Sami Repishti e Aurel Plasari.

Kur vështrojmë përpara, shohim rastësinë. Kur shohim prapa – këto rastësi bëhen për ne ligjësi! Dhe prandaj historiani sheh gjithnjë veçse ligjësi, sepse ai nuk mundet të shkruajë atë histori e

cila nuk ndodhi (Lotman 39: 42). Nga ky pikëvështrim, historia, në të vërtetë, është njëra prej rrugëve të mundshme. Rruga e realizuar është në të njëjtën kohë humbja e rrugëve të tjera. Gjithë kohës diçka përftojme - dhe gjithë kohës diçka humbim. Çdocili hap përpara është humbje... Dhe ja, këtu ndeshemi me domosdoshmërinë e artit. Arti *na jep aventurën e rrugëve të papërfunduara, d.m.th., të asaj që nuk ndodhi... Dhe historia e së pandodhurës është madhështore dhe shumë e rëndësishme. Arti është prore mundësia për të përjetuar të papërjetuarën, e kthimit prapa për ta riluajtur dhe ribërë sërishmi. Arti është përvoja e asaj që nuk ka ndodhur. Ose e asaj që do të ndodhë*" (Lotman 39:44). Ajo çka ndodhi me *boom*-in kulturor të viteve '30, shndërrohet paparashikueshëm në tragjedi fatale të historisë shqiptare. Gjithë sa ndodhi më vonë, me natën komuniste dhe shkatërrimin e strukturës etnopsiqike, etnokulturore të shqiptarit, zhdukja (eliminimi fizik, pushkatimet dhe burgjet) jo vetëm e njerëzve që përuruan "kohën e artë" të letërsisë e kulturës tonë, por edhe e shenjave që lanë ata dhe, mandej, zëvendësimi i këtyre shenjave me propagandë, parrulla, rituale që gradualisht sillnin çintegrimin e personalitetit dhe, më së mbrami, tredhja graduale e gjuhës si e jeniçerëve, dëftejnë se çprej fundi, përposh, thellë e përthellë vetëdijes sonë plazmike, rron dhe arketipi i

pavetëdijshtëm i vetëshkatërrimit nacional. Këtë e reflektojnë dukshëm revistat e periodikët e pasluftës së dytë, me instalimin e diktaturës komuniste. Autori na ka pranëvënë modele mbizotëruese të këtyre pak revistave të kontrolluara nga regjimi. Vetë përmbajtja e tyre që në fillim me *Literatura jonë* e deri tek *Nëntori*, vjen si stinë rrudhje e shprishjeje.

Mbarimi i Luftës së Dytë Botërore në vend që të sillte lirinë dhe pavarësinë e shumëpritur, shënoi një thyerje shpirtërore e një çarje të madhe kombëtare. Shqipëria doli nga Lufta për të hyrë në një skllavëri të re ideologjike me orientim doktrinar edhe në kulturë sipas modelit socrealist sovjet. Janë tërësisht të pasinqertë ata studiues e akademikë të nomenklaturës së djeshme, që përpiqen ta minimizojnë shkallën e pariparueshme të së keqes 50-vjeçare, që pësoi kombi dhe kultura jonë. Duhet të kesh zemrën gur, syrin qorr dhe mendjen myk të mos dallos shpastrimin egër të Letërsisë shqipe nga klasikët e saj; të mos kuptosh se tjetërsimi i traditës shkoi paralelisht me ndërrimin e binarëve për Letërsinë e re; se kodi i letërsisë sonë do t'i nënshtrohej modeleve të importuara letrare, një mish i huaj për shëndetin e saj. Edhe për këtë periudhë "stinë të thatë", flasin vetë raportet semantike të titujve që mbizotërojnë.

\*\*\*

Historia është shkallarja deri në qiell, që iu shtir n'ëndërr Jakovit. Edhe historia e revistave dhe periodikëve (që në fakt është histori e letërsisë dhe kulturës) nuk bën përjashtim: bota shqiptare është flakur shpesh herë nga kjo shkallare, duke përfunduar në Labirint. Të dalësh nga Labirinti me Minotaurin brenda, për t'iu ngjitur shkallës prej së cilës je flakur - të tejkalosh mallkimin e Sizifit - ja cila është detyra e shoqërisë së sotme shqiptare dhe, më përveçmas, e strategjisë së kulturës sonë: infrastrukturën e revistave e periodikëve. Minotauri i labirintit tonë, është moskomunikimi konstant, një lëngatë e hershme, që vazhdon dhe sot. Zbehja e rolit të revistave kulturore si tribuna të mendimit dhe krijimtarisë, e bën fragmentare njësimin e trupit tonë shpirtëror. Si në planin letrar e shkencor, ashtu dhe në planin frymor e shpirtëror (me periodikët dikur të lavdishëm fetarë), ne po priremi drejt një forme të kulturës banale, masovike, pa thellësinë që kishin revistat në pikun e tyre të viteve '30, për të cilët flitet imtësisht në këtë studim monografik.

Letërsia e kultura shqipe, në më të shumtën, janë krijuar në kontekste dramatike, kur autorit mund ti shkonte koka në satër; ajo shpesh është ndërprerë nga sëmundjet, helmi, internimi, linçimi publik, anatemimi, ndalimi, djegia e denigrimi. Fletët e Letërsisë shqipe kullojnë gjak, lotë, klithma e rënkime. Këto fletë shpesh

janë ndërprerë me breshëri plumbash! Ajo është shkruar si vetëdënim, si dëshirë vetëprojektimi individual e shoqëror, për të tejkaluar vetveten, brenda qelive torturuese, në skamje, në privimim nga çdo lloj lirie! Prandaj vlerat e saj janë të rënda, kanë peshën e dheut dhe kockave, kanë shijen e hidhur të fatit përndjekës, kanë etjen për një gllënjë ajri lirie të vjedhur për t'i shpëtuar asfiksionit, sikurse kanë breroren përshkënditëse të shpirtit që shkapërcen angëshpinën e rraskapive tokësore drejt lirisë dhe dinjitetit. Janë të shumtë paraardhësit tanë të largët e të afërt që e dhanë jetën, ashtu siç shprehet poeti ynë Azem Shkreli "Për secilin varg/ për secilën fjalë".

Këto mendime e përjetime vijnë natyrshëm duke shfletuar studimin monografik të prof. Rahim Ombashit *Historiku i shtypit periodik shqiptar (Sprovë për një poetikë historike)*. Monografia të krijon mundësinë e njohjes, rinjohjes, kuptimit e rikuptimësimit të një përpjekjeje e rezistence idealiste, e cila e përftoi idenë e kombit dhe atdheut si *corpus anima*, si entitet shpirtëror, si realitet metafizik, përpara se ai të bëhet një realitet fizik, konkret. Dhe për këtë duhet t'u jemi mirënjohës atyre mendjeve të ndritura iluministe, ëndërronjësve të papmposhtur, që e realizuan si projekt, duke i bartur mediumet e revistave ngado që i shkapeti dallga e fatit.

## Vepra “Inkoherenca e filozofëve” e Gazaliut<sup>1</sup>

**Prof. Frank Griffel<sup>2</sup>**  
**Universiteti Yale, SHBA**

Marrëdhënia mes filozofisë Greke dhe, më së shumti, asaj Aristoteliane dhe Neoplatonike në filozofinë (*felsefe*) Arabe dhe në drejtime të ndryshme të teologjisë Islame (*kelam*) është e ndërlikuar, saqë nuk mund të shpjegohet lehtësisht. Që me fillimin e filozofisë (*felsefe*) në shekullin e III/VIII, mendimtarët filozofë ishin të angazhuar në bashkëbisedime me teologët, ndonëse në shumicën e rasteve kemi pak evidenca për shkëmbimet midis këtyre grupeve. Për shembull, El-Kindi (v. 865/250), shfaq një interesim të etur për *kelam*-in në një shtrirje ku ndodhen lidhje midis Mu'tezilizmit dhe mësimëve të veta

(Adamson 2007, 55, 104-105). Në rastin e disa Filozofëve Aristotelianë të Bagdadit, ne kemi evidenca për shkëmbime të drejtpërdrejta, si debati i famshëm në vitin 326/938 midis filozofit Ebu Bishr Metta bin Junus (v. 328/940) dhe gramatikanit Ebu Said el-Sirafi (v. 368/979), i cili ishte i trajnuar në *kelam*-in Mu'tezilit, referuar studimit të logjikës (Endress 1986), ose letra e 'Isa bin Zur'es (v. 398/1008) drejtuar një Mu'teziliti bashkëkohës (Starr 2000). Ebu Bekr Zekerijja' el-Razi (v. 313/925) ishte i angazhuar në shkëmbime të drejtpërdrejta me Mu'tezilitët e kohës së vet mbi pyetjet e metafizikës dhe kozmologjisë (Rashed 2000). Për

---

1. Shkëputur nga Libri The Oxford Handbook of Islamic Philosophy, Ed. Khaled el-Rouayheb dhe Sabine Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2017, Kapitulli 9, f. 191-209.

2. Profesor i Studimeve Islame në Universitetin Yale, SHBA.

shembull, el-Farabi (v. 339/950-951) ishte veçmas mjaft i vetëdijshëm për mësimet e *kelam*-it dhe u dha pyetjeve përgjigje verbale (Daiber 1983). Disa prej çështjeve filozofike, si ajo mbi vullnetin e lirë njerëzor, janë çuditërisht të ngjashme me ato të mbrojtura prej Mu'tezilitëve (Griffel 2009, 139). Në rastin e Ibni Sinës (Avicenna, v. 428/1037), ne tashmë kemi studime të vlefshme analitike, që dokumentojnë bashkëveprimin e ndërlikuar midis filozofisë (*felsefe*) dhe *kelam*-it të hershëm (p.sh., Wisnovsky 2004).

Po kështu, në anën e *kelam*-it, ne shikojmë Mu'tezilitë ashtu sikurse Esh'aritetë të hershëm që diskutojnë dhe kritikojnë mësimet e filozofisë (*felsefe*). Ata shfaqen nën gjithfarë etiketash, nganjëherë të shoqëruara me lëvizjen e filozofisë (*felsefe*), e nganjëherë të paraqitura si mësimet të grupeve që bartin emra të tjerë. Për shembull, teologu (*mutekellim*) Esh'arit, el-Bakillani (v. 403/1013), i diskuton dhe më pas i kritikon mësimet Aristoteliane të mbrojtura nga njerëzit, të cilët ai i identifikon si “ata që u besojnë natyrave” (*ashab el-tabai'*: el-Bakillani, *el-Temhid*, 53-66). Gjithashtu, në një libër tjetër kushtuar kritikës së Shi'itëve Isma'ilitë, por që, fatkeqësisht, ka humbur, el-Bakillani përfshin një kapitull mbi njerëzit që ai i quan *debrijje*, *felasife* dhe dualistët (Griffel, 2000, 169, 178). Gjithsesi, këto faza të hershme të bashkëveprimit midis

filozofisë (*felsefe*) dhe teologjisë Islame (*kelam*), në përgjithësi, nuk janë hulumtuar mirë. Për shembull, në rastin e Ibni Sinës, është ende e paqartë se në ç'masë ai mori prej teologëve myslimanë – shumica Mu'tezilitë si bashkëkohësit e tij el-Kadi 'Abd el-Xhebbar (v. 415/1025) ose Ebu el-Husejn el-Basri (v. 436/1044) – dhe se në ç'masë morën teologët përpara el-Gazalit nga Ibni Sina. Shumica e këtyre të fundit ishin Esh'aritetë, si mësuesi i el-Gazalit, el-Xhuejni (v. 478/1085), por gjithashtu edhe “Dymbëdhjetë Shi'itë” me prirje Mu'tezilite, si el-Sherif el-Murteda (v. 436/1044), i cili i diskuton argumentet e Ibni Sinës në veprën e vet (*Resail*, 147-152).

Për pasojë, kontrasti i polarizuar midis lëvizjes së filozofisë (*felsefe*) dhe Mu'tezilizmit, ashtu sikurse *kelam*-i i Esh'arizmit, mund të mos jetë i mjaftueshëm as edhe për periudhën përpara el-Gazalit. Me literaturën e tij, një kontrast i tillë, nuk është më i pranueshëm. Me el-Gazalin, ndërthurja e *kelam*-it me filozofinë (*felsefe*) hyri në një fazë të re, e cila është shumë më ndryshe nga ajo e mëparshme. Në anën paralele me filozofinë (*felsefe*), veprat e tij stimuluan një ndërthurje me mësimet në *kelam*, i cili është në të njëjtën gradë, por shumë ndryshe nga ajo ç'ka ndodhi përpara el-Gazalit (Griffel 2011).

Gjatë shekullit të V/XI, sistemi filozofik i Ibni Sinës u bë sfida më e fortë për shumë shkolla teologjike të Islamit, që ishin zhvilluar gjatë shekujve. Kopjimi i mendimeve të Ibni Sinës dhe i ndjekësve të tij ishte një proces i gjatë, që vazhdoi për shumë shekuj. Një pjesë e konsiderueshme e literaturës teologjike në Islam, në periudhën e vet post-klasike, pas shekullit të V/XI, i kushtohet diskursit të meritave dhe gabimeve të sistemit Avicenian. Ibni Sina pati përkrahës në mesin e teologëve myslimanë, ashtu siç pati edhe kritikë. Mësimi i sistemit të “filozofëve” (*el-felasife*) – një fjalë që nënkuptonte Ibni Sinën dhe ndjekësit e tij – ishte pjesë e pothuajse çdo edukimi të avancuar medresejeje deri në shekullin e XIII/XIX. Për më tepër, fill me nisjen e diskutimit rreth Ibni Sinës në mesin e teologëve myslimanë, ne vërejmë se disa prej mësimave të tij kanë pasur një ndikim domethënës edhe në mesin e teologëve që e kundërshtuan orientimin e tij të përgjithshëm të mendimit dhe që argumentuan kundër tij. Për shembull, shpjegimet e Ibni Sinës për profetësinë, hyjninë, dhe kuptimin e mprehtë të disa njerëzve krahasuar me disa të tjerë, u adoptuan së shpejti nga teologët myslimanë. Në këto formë të përshtatur dhe të ndryshuar pakëz, ato patën një ndikim të rëndësishëm në mendimin mysliman rreth profetësisë dhe mendjehollësisë

superiore të shenjtorëve sufi (*enlija*) apo rreth imamëve shi’itë (Griffel 2010).

Ky kapitull vërteton një fazë kritike të angazhimit të hershëm të teologëve myslimanë me sistemin Avisenian, i cili nisi me el-Gazalin (v. 505/1111). El-Gazali ishte teologu i parë mysliman që ne dimë se u angazhua qartazi me sistemin filozofik Avisenian, duke e diskutuar atë gjerësisht dhe duke u përpjekur të kritikojë disa prej elementeve të tij. El-Gazali ka lindur diku rreth vitit 447/1056 në Taberan, një qytet në rrethin e Tusit në veri-perëndim të Iranit, afër me qytetin modern të Mesh’hedrit. Ai u rrit në një familje të varfër, ndonëse ajo kishte disa formim intelektual, madje edhe mistik (*sufi*). Që herët, ai lëvizti drejt qendrës intelektuale të Nishapurit, ku u bë student i el-Xhujnit, mësuesit më të spikatur Esh’arit të kohës së vet. Shkolla teologjike Esh’arite u rrit ngadalë prej mësimave të el-Esh’ariut (v. 324/ 935), i cili nisi si një teolog (*mutekellim*) Mu’tezilit, mirëpo më pas u tërhoq më tepër nga mësimet e shkruara të një rrethi nga Bagdadi, i cili ndiqte Ahmed bin Hanbelin (v. 241/855). Më vonë, ai zhvilloi argumentet e *kelam*-it për të mbrojtur disa prej këtyre mësimave të shkruara kundrejt kritikëve përçmues Mu’tezilitë. Esh’arizmi i hershëm, i cili mbeti një shkollë relativisht e parëndësishme, derisa u promovua në shekullin e V/XI

në qytetin tregtar të Nishapurit, karakterizohet nga përdorimi i teknikave argumentuese Mu'tezilite dhe nga një ontologji Mu'tezilite, teksa, njëkohësisht, mbron mësimet e një grupi të vetë-identifikuar me ndërgjegje si "Sunnî", i cili është (pasues) i traditës (*sunne*) së Profetit Muhamed, pra i akteve, ashtu sikurse i pikëpamjeve dhe mësimave të regjistruara në korpusin e *hadith*-it.

El-Gazali ishte teologu më i talentuar "Sunnî" i brezit të vet. Kjo ishte vërtetuar kur në vitin 484/1091 Veziri i Perandorisë së Madhe Selçuke, Nidham el-Mulk (v. 485/1092), e emëroi në pozicionin e mësuesit kryesor të medreseja Nidhamijje në Bagdad. El-Gazali na thotë në autobiografinë e vet (*el-munkidh min el-dalâl*, 77 f., *Shpëtuesi nga Ç'udhëzimi*) se ai gjithashtu u bë një lexues i etur i literaturës mistike (*sufi*). Standardi i lartë moral që gjeti në të e bëri të meditojë për marrëdhënien e ngushtë me autoritetet e shtetit të Perandorisë së Madhe Selçuke. Ky proces e lejoi të arratisë nga Bagdadi dhe të braktiste pozicionin e tij në medresenë Nidhamijje të sponsorizuar nga shteti. Në vitin 488/1095 ai filloi një periudhë dy-vjeçare udhëtimesh, e cila përfundoi në qytetin e lindjes, Taberan, ku u sistemua dhe dha mësim në një medrese të vogël, të financuar privatisht, në të cilën ai mbështeti financiarisht një kolibe mistike *khankah*. Përkushtimi i tij së fundmi

ndaj një stili moralistik jete, e cila ishte e influencuar nga nocione mistike (*sufijje*), ashtu sikurse ishte edhe një vlerë morale Aristoteliane, gjeti shprehinë e vet në veprën *Ripërtëritja e Shkencave Fetare (ihja' 'ulum el-din)*, një vepër me shumë vëllime, të cilën e shkroi pak kohë pasi u largua nga Bagdadi. Më vonë, në vitin 499/1106 el-Gazali iu rikthye mësimdhënies në një institucion të sponsorizuar nga shteti dhe mori pozicionin e mësuesit kryesor në medresenë Nidhamijje në Nishapur. Megjithatë, në këtë pikë, el-Gazali i kishte prishur marrëdhëniet me shtetin Selçuk dhe institucionet e tij, dhe na thotë se e plotësoi atë post me pahir dhe nën presion të ashpër (*Deliverer*, 90-92). Vdiq në vitin 505/1111 tek medreseja dhe *khankah* e vet në Taberan-Tus (Griffel 2009, 19-59).

Lidhja e hershme e el-Gazalit me *filozofinë (felsefe)* është e vështirë të vërtetohet. Përshtatjet e tij të fundit të ideve filozofike ngjallën mjaft kritika, dhe kjo e bëri atë të mohojë çfarëdolloj tërheqjeje të hershme që mund të ketë ekzistuar ndaj mësimave të Ibni Sinës dhe *filozofëve (felasife)* të tjerë. Gjithsesi, në veprat e tij gjenden formulime, të cilat mund të lexohen si një pranim, se ai i ka studiuar kaheër librat e Ibni Sinës, mbase nën udhëheqjen e el-Xhuejnit, dhe se ato e kanë magjepsur atë që në fillim (Griffel 30 ,2009). Dijetarët modernë sugjerojnë se në karrierën fillestare



të el-Gazalit ka pasur një periudhë kur ai vetë ishte një ndjekës i Ibni Sinës. Nëse është kështu, raportimi i tij, në dukje neutral, i mësimëve të Ibni Sinës, *Doktrinat e Filozofëve (mekasid el-felasife)*, mund të vijë nga ajo periudhë dhe më vonë është përshtatur si një hyrje për studentët e vet, të cilët mund të përgatiteshin për të kuptuar plotësisht kritikën e el-Gazalit kundër Ibni Sinës (Janssens 2003). Vepra *Doktrinat e Filozofëve* është një përshtatje në Arabisht, e përpunuar tërësisht kohë pas kohe, e njërit prej librave Persisht mësimorë të logjikës, shkencave natyrore, dhe metafizikës, *Libri i Diturisë për 'Ala' el-Deule (Danesnameh-ji 'Ala')*, të Ibni Sinës. Megjithatë, nuk ka ndonjë dëshmi të qartë se el-Gazali ka kaluar përmes një periudhe të tillë Aviseniane në fillimet e karrierës së vet. As biografët, por as edhe kundërshtarët e tij nuk e përmendin atë, edhe pse këta të fundit shfaqin pakënaqësi kundër tij, duke thënë se el-Gazali e ka studiuar *filozofinë (felsefe)* përpara se të njëjti tërësisht me themel shkencat fetare. Mundet që el-Gazali ta ketë kompozuar veprën *Doktrinat e Filozofëve* më vonë gjatë jetës së vet, pas kritikës që i bëri *filozofisë (felsefe)*, ngase e kuptoi se studentët e tij kanë nevojë për një përgatitje më të kompletuar se sa ajo që kishte shkruar më përpara. Vepra *Doktrinat e Filozofëve*, në vetvete, u bë një libër mësimor shumë i suksesshëm, veçanërisht përkthimet

në Hebraisht dhe në Latinisht (al-Ghazali, *Metaphysics and Logica et philosophia*; Lohr 1965; Steinscheider 1893; 1:298-326).

Qëmoti, mendimi se el-Gazali e kompozoi veprën *Doktrinat e Filozofëve* në periudhën fill para se të shkruante veprën *Inkoherenca e Filozofëve (tehafut el-felasife)* – një mendim që bazohet në shpjegimet e vetë el-Gazalit në autobiografinë e vet – tashmë, është gjerësisht i papranuar. Autobiografia e el-Gazalit është një vepër apologetike së tepërmi, e shkruar në vitin 1106/500 ose fill më vonë, si përgjigje ndaj sulmeve – nga miqtë dhe armiqtë – për marrjen e pozicionit të mësimdhënies te medreseja Nidhamijje në Nishapur. Këtu, el-Gazali përpiqet ta kundërshtojë përshtypjen se ai është ndikuar thellësisht nga literatura filozofike. Parashtrimi i tij se e ka studiuar *filozofinë (felsefe)* për dy vite, teksa jepte mësim në medresenë Nidhamijje në Bagdad (-1091/484 1095/488), dhe se iu deshën tre vite për të shkruar kritikën e tij, nuk është bindës (al-Ghazali *Deliverer*, 61). Ka më tepër gjasa që preokupimi i el-Gazalit me filozofinë e Ibni Sinës të ketë nisur shumë më herët në jetën e tij dhe se ai ka punuar për përgjigjen verbale me vite, mbase edhe me dekada. Caktimi i tij në pozicionin më të shquar të mësimdhënies në medresenë Nidhamijje në Bagdad mund të jetë më shumë një nga frytet e studimeve të tij të *filozofisë (felsefe)*, se

sa fillimi i tyre (Griffel 2009, 30-36).

Një nga dorëshkrimet e veprës *Inkoherenca e Filozofëve* të el-Gazalit citon se libri u përfundua në muajin Muharrem të vitit 488/Janar 1095. Në këtë kohë, el-Gazali ishte një mësues tepër i respektuar në medresenë Esh'arite Nidhamijje. Ai kishte marrëdhënie të ngushta, si me oborrin e kalifit në Bagdad, ashtu edhe me atë të sulltanit Selçuk në Isfahan. Veçmas nga pak libra të shkurtër në teorinë ligjore dhe një libër mësimi në *kelam*-in Esh'arit (al-Ghazali, *al-Iqtisad*), kjo ishte vepra e parë kryesore e el-Gazalit të cilën ai e botoi. Bashkë me të ose fill pas saj, ai publikoi një varg librash në logjikë dhe epistemologji (al-Ghazali, *Mi'yar* dhe *Mihakke*), të synuar si parapërgatitje për studimin e veprës *Inkoherenca*, por gjithashtu, të prodhuar edhe sepse el-Ghazali dëshironte të vendoste me themel studimin e logjikës filozofike në medresetë Islame, një projekt që u vërtetua i suksesshëm.

Dikur, në mesin e lexuesve modernë, qëndronte përshtypja se el-Gazali, pasi u arratis nga Bagdadi, bëri ndryshime në disa prej mësimave të tij në vitet e mëvonshme kur publikoi veprën *Inkoherenca*. Mirëpo, në fillimet e viteve '90-të, Richard M. Frank vërtetoi se nuk kishte ndonjë zhvillim të dukshëm teorik, ose evoluim në mendimet teologjike dhe filozofike të el-Gazalit, ndërmjet veprave të tij të hershme dhe asaj të fundit (Frank

1994, 87, 91). Vërtetë, në veprën *Inkoherenca*, el-Gazali formulon bazat filozofike të shumë prej atyre që ai shpreh më vonë në veprat teologjike. Menjëherë pas veprës *Inkoherenca*, el-Gazali ka publikuar librin e tij të dytë kryesor të kritikës. Ky u drejtohej Shi'itëve Isma'ilitë dhe ka një titull të gjatë *Skandalet e Ezoterikëve dhe Virtytet e Grupit të [Kalifit] el-Mustedh'hir (feda'ih el-batinijje we feda'il el- mustedh'hirijje)*. Të dy librat kanë qëllime të ngjashme, aq sa të dy synojnë të vendosin me themel një argument ligjor se *filozofët (felasife)*, ashtu sikurse edhe Isma'ilitët, janë renegatë klandestinë (*zenadika*) nga Islami dhe mund të vriten nëse shpjegojnë ose propagandojnë publikisht pikëpamjet e tyre. Vepra *Skandalet e Ezoterikëve* është e rëndësishme, gjithashtu, sepse në të el-Gazali adreson mësimet e *filozofëve (felasife)* rreth autoritetit të shpalljes hyjnore dhe funksionit politik të profetësisë (al-Ghazali, *Fada'ih*, 153-154, të përkthyer pjesërisht në al-Ghazali, *Deliverer*, 228; Griffel 2000, 292-297), një subjekt i paprekur në veprën e tij *Inkoherenca*. Sidoqoftë, krahasimi i këtyre dy librave zbulon se vepra *Inkoherenca* është shumë më e plotë se sa vepra *Skandalet e Ezoterikëve*, me një fushë më të gjerë qëllimesh. Dënimi ligjor i *filozofëve (felasife)* në atë libër zë vetëm një faqe të vetme dhe shfaqet pothuajse pas një rishqyrtimi të një angazhimi së tepërmi filozofik me mësimet e Ibni Sinës.

## Strategjia tërësore e veprës *inkoherenca e filozofëve*

Dijetarët vënë në dukje se fjala “inkoherencë” nuk është një përkthim i saktë i fjalës Arabe *tehafut* dhe nuk pasqyron seriozitetin e akuzimit drejtuar kundër *filozofëve* (Treiger 2011, 108-115). Termi Arabisht përkshkruan kalimin e filozofëve në përfundime të pasigurta dhe të pabaza që nuk rezultojnë prej argumenteve të tyre. “Ngutje” mund të jetë një përkthim më i saktë, në kuptimin që libri përkshkruan konstruktin e nxituar të një ndërtese filozofike, e cila nuk mund të mbajë më. El-Gazali e ka menduar qartazi veprën *Inkoherenca* si një kritikë (*radd*). Qëllimi tërësor i librit është të tregojë se aftësia e pretendimeve të *filozofëve*, për të vërtetuar mësimet e veta përmes argumenteve demonstrative, është e pabazë dhe asgjë më shumë se një mashtrim.

El-Gazali e nis veprën e tij *Inkoherenca e Filozofëve* me një parathënie dhe me katër hyrje. Këtu, ai sqaron se çfarë e shtyu atë të shkruajë librin dhe se çfarë dëshiron ai të arrijë. Në parathënie, ai përkshkruan pakënaqësinë e vet me një grup myslimanësh, të cilët mendojnë se janë më të zgjuar dhe më inteligjentë se sa pjesa tjetër dhe të cilët, për pasojë, besojnë se ata nuk janë të obliguar të kryejnë detyrimet fetare, si falja. Këta persona pretendojnë se janë

ndjekës të mësimave të filozofëve të lashtë si Sokrati, Hipokrati, Platoni, Aristoteli dhe të ngjashmit me ta, të cilët i konsiderojnë si mjeshtrit e tërë shkencave. Rreth këtyre filozofëve të lashtë, ky grup myslimanësh thonë se në harmoni me maturinë e intelektit dhe me bollëkun e meritave të tyre është edhe mohimi që u bëjnë ligjeve të shpallura, edhe rrëfimi fetar, edhe refuzimi i detajeve të fesë dhe besimit, dhe ata janë të bindur se ligjet [fetare] janë të kompozura [nga njerëzit] dhe se ato janë hile të stolisura. (al-Ghazali, *Tabafut*, 2)

Sidoqoftë, ky grup (*ta'ife*) nuk janë filozofët dora vetë, siç e sqaron edhe el-Gazali, ose më e pakta, nuk janë krerët dhe liderët e tyre. Më vonë, ai do të përmendë “*turmat e filozofëve*” (*xhemahirubum*. al-Ghazali, *Tabafut*, 12), dhe ngjan që të ketë këta në mendje. “Filozofët e spikatur dhe liderë” janë të përjashtuar në mënyrë të qartë nga akuzat e neglizhencës ndaj detyrimeve fetare, e mohimit të fesë së shpallur, ose e mësimet se fetë janë hile të stolisura (al-Ghazali, *Tabafut*, 2). Grupi për të cilin el-Gazali shfaq pakënaqësi në fillimet e veprës së vet *Inkoherenca* krijon një traditë të rreme filozofike, bazuar në idenë se filozofët e lashtë ishin mjeshtrit e tërë shkencave dhe se ata ndjekin mësimet që nuk kanë qenë kurrë të përhapura në mesin e filozofëve të spikatur. Megjithatë, liderët në mesin e filozofëve, nuk janë tërësisht të pafajshëm kur disa

ndjekës i keqinterpretuara të mësimet e tyre. Vetë liderët krijojnë mite, gjoja se mësimet e tyre vetjake janë vërtetuar përmes argumenteve demonstrative, të cilat i paraqesin ata të pakontestueshëm. *Filozofët* krijojnë përshtypjen se ata posedojnë një rrugë për tek e vërteta, e cila është superiore mbi të gjitha grupet dhe madje superiore edhe mbi shpalljen.

El-Gazali nuk diskuton mundësinë e argumenteve demonstrative, që vërtetojnë konkluzionet e tyre përtej çdo dyshimi. Përkundrazi, ai e miraton demonstrimin në shkrimet e veta mbi logjikën dhe i stimulon kolegët e tij në shkencat fetare ta pranojnë këtë metodë. Në një pasazh të rëndësishëm në hyrjen e dytë, i cili më vonë do të citohet shpesh nga shkencëtarët myslimanë, el-Gazali qesëndiset me dijetarët fetarë që refuzojnë shpjegimet e astronautëve për eklipsin diellor si një rreshtim i Diellit, Hënës dhe Tokës. Shpjegimi është i vërtetuar në mënyrë demonstrative, dhe, mohimi i tij krijon më shumë dëm për fenë se sa ajo ç'ka mund të shkaktojë armiqte e saj (al-Ghazali, *Tahafut*, 6).

El-Gazali e dinte mirë se metoda demonstrative është shpjeguar në libra që mësimet i marrin – dhe shpeshherë marrin edhe titujt e tyre – nga veprat logjike të Aristotelit, më e rëndësishmja ndër to vepra e tij *Posterior Analytics*. Demonstrimi në to përshkruhet si kombinim ndërmjet

(1) formave të sakta të argumenteve dhe (2) premisave të padyshimta që janë ose të vetë-kuptueshme, ose janë vërtetuar vetë në demonstrime të hershme. Katërmbëdhjetë format e sakta të argumenteve, silogjizmat, janë përsëri të përshkruara në librat e *filozofëve*, që pasqyrojnë mësimet e veprës *Prior Analytics* të Aristotelit. Së fundmi, se si të formojmë përkufizime dhe premisa të sakta, është sqaruar në libra të barazvlershëm në veprën *Categories* të Aristotelit dhe veprën *Isagoge* të Porfirrit (v. afërsisht 305), një libër me të cilin studimi i logjikës Aristoteliane fillon në veprën *Organon*. El-Gazali e pranoi të ashtuquajturin instrument ose mjet (Greqisht *órganon*) të arsyes, dhe e adoptoi metodën demonstrative për veten e vet. Ai gjithashtu pranoi se ajo jepte rezultate të pakontestueshme në matematikë, gjeometri (si shpjegimi i eklipsit të diellit) dhe në shkencat natyrore. Mirëpo, kur vijmë tek metafizika filozofike (*ilahijjat*), el-Gazali arriti në përfundimin se shumë mësimet të *filozofëve* nuk mund të vërtetohen në mënyrë demonstrative. Metafizika është disiplina filozofike më e afërt në rresht me teologjinë. Ajo trajton ontologjinë, duke pyetur se si është e strukturuar bota dhe se cilët janë përbërësit e saj më bazikë; trajton kozmologjinë, duke vërtetuar se ç'lidhje kanë përbërësit bazikë me njëri-tjetrin, dhe së fundmi, trajton Zotin, atributet e Tij dhe se ç'lidhje ka Ai me krijesat e Tij.

Në hyrjen e katërt të *Inkoherencës*, el-Gazali shpjegon qëllimin e plotë të këtij libri. Ai adreson pretendimet e *filozofëve* se të gjitha, ose shumica e mësimëve të tyre, mbështeten nga demonstrimet dhe jep një përgjigje:

Ne do ta bëjmë të qartë se në shkencën e tyre të metafizikës ata nuk kanë qenë të aftë t'i përmbushin pretendimet e paraqitura në pjesë të ndryshme të logjikës dhe në hyrjen e saj, p.sh. në atë ç'ka ata kanë vendosur si autoritet ligji, ose parimi në veprën *Posterior Analytics* mbi kushtet për të vërtetën e premisë së një silogjizmi, dhe atë ç'ka ata kanë vendosur si autoritet ligji, ose parimi në veprën *Prior Analytics* mbi kushtet e figurave të tij, dhe gjithfarë gjërash që kanë parashtruar në veprën *Isagoge* dhe në atë *Categories*. (al-Ghazali, *Tabafut*, 9)

El-Gazali vijon të argumentojë se metafizika filozofike nuk bazohet në argumente demonstrative. Përkundrazi, argumentet që *filozofët* i pretendojnë si demonstrative janë të mangëta dhe nuk përmbushin kushtet për demonstrimin e prezantuar në vetë librat e tyre të logjikës. Problemi qëndron te premiset e tyre. Pavarësisht pretendimeve të *filozofëve*, këto nuk janë të pakontestueshme. *Filozofët* neglizhojnë të këqyrin në mënyrë kritike bazat e mendimit të tyre dhe i pranojnë ato në autoritetin e mësuesve dhe liderëve të vet. E gjithë kjo, për el-Gazalin, është baraz me një qëndrim gjoja-fetar. *Filozofët* liderë u kërkojnë studentëve

dhe ndjekësve të tyre t'i pranojnë premiset që ata u parashtojnë si postulate, në fakt, pa qenë të aftë t'ua vërtetojnë. Një shkencë që përdor formalisht argumente të sakta dhe i përdor premiset e pavërtetuara, por të pranuar nga çdokush që bën pjesë në atë shkencë, sipas Aristotelit, nuk është demonstrative, por thjesht dialektike. Për shembull, shkencat fetare, janë të gjitha dialektike, ngase bazohen në premiset e marra nga shpallja. Ideja që el-Gazali argumenton në pasazhin e mësipërm është se metafizika filozofike nuk është superiore ndaj teologjisë fetare. Të dyja janë shkenca dialektike, të bazuara në premiset që praktikuesit e tyre kanë rënë në dakordësi. Mirëpo, teksa dakordësia e *filozofëve* është një rast i imitimit të verbër (*taklid*) të asaj ç'ka është përçuar nga brezi në brez prej filozofëve, baza e teologjisë është shpallja hyjnore. Vënia në dukje se argumentet e *filozofëve* në metafizikë nuk janë demonstrative, i shërben el-Gazalit për një mori arsyes. E para, ai rrëzon bindjen e ndjekësve “vulgarë” të lëvizjes filozofike, se *filozofët* ishin mjeshtrit e tërë shkencave dhe ishin më inteligjentë se kushdo tjetër. Përkundrazi, argumentet e tyre janë tepër larg përsosmërisë dhe shpesh janë krejtësisht gabim. E dyta, ai rrëzon bindjen e atyre që ndjekin “filozofët e spikatur dhe liderë”, se metafizika e tyre është superiore ndaj teologjisë dhe mund ta zëvendësojë

atë. Përkundrazi, teksa e para bazohet thjeshtë në imitim të verbër (*taklid*) të autoriteteve të shkuara (Aristoteli, etj.), e dyta bazohet në shpallje hyjnore. E treta, kjo nuk është përmendur plotësisht në hyrjet e librit, por është përmendur më vonë në veprën e tij *Inkoherenca*, el-Gazali dëshiron gjithashtu të tregojë se shumë mësimet të *filozofëve*, që janë të sakta, nuk bazohen në kërkime demonstrative, por janë marrë nga shpalljet e hershme, si ajo e Musait dhe Isait, ose nga mendjehollësia frymëzuese e *evlija-ve*, “miqve të Zotit”, ose nga shenjtorët që kanë ekzistuar në fetë përpara Islamit. Arsyeja e tretë është shprehur më qartazi në diskutimin e pesëmbëdhjetë të veprës *Inkoherenca*. Ai diskutim adreson mësimet e *filozofëve* mbi shpirtrat qiellorë dhe përse ata vënë në lëvizje sferat e qiejve. El-Gazali nuk ra dakord me shpjegimin racional të lëvizjeve qiellore vetëm mbi çështje të vogla dhe vuri cakun se *përse* gjërat janë ashtu siç janë. Prapëseprapë, ai del kundër mendimit se rregullimi i qiejve është një subjekt ku mendjehollësia rationale është e kufizuar. Ajo ç’ka njerëzit dinë rreth lëvizjeve qiellore nuk vjen nga vëzhgimet, ose llogaritjet matematikore, por nga një burim tjetër:

Sekretet e mbretërisë qiellore nuk njihen me të ngjashmet e këtyre imazheve. Zoti ua bën ato të njohura vetëm profetëve të Tij

dhe shenjtorëve përmes frymëzimit (*ilham*), jo përmes argumenteve arsyetuese. (al-Ghazali, *Tahafut*, 152)

Kjo pikë mbështetet gjetiu në literaturën e el-Gazalit, në autobiografinë e tij, ku përdor një argument të vjetër që teologët e tjerë myslimanë, si p.sh. Isma’iliti Ebu Hatim el-Razi (v. 322/934) e kanë zbatuar kundër *filozofisë* (el-Ghazali, *Deliverer*, 85). Si mundet që dituria në astronomi të përftohet nga vëzhgimet dhe llogaritjet, duke marrë në konsideratë faktin se disa ndodhi qiellore janë aq të rralla, sa që ndodhin vetëm një herë në njëmijë vjet? Mënyra matematikore midis ngjarjeve kaq të rralla mund të deduktohet vetëm me ndihmën e frymëzimit hyjnor. E njëjta gjë vlen edhe për mjekësinë. Si mundet që përvoja të të shpjegë drejt një kuptimi se si veprojnë drogat, duke pasur parasysh se shumë prej tyre e vrasin pacientin nëse përdoren përpara se njerëzit të kenë ekspertizë mjekësore? Dituria mjekësore u vjen njerëzve përmes frymëzimit hyjnor, jo përmes përvojave ose deduksioneve logjike.

Qëllimi i tretë shpjegon se përse el-Gazali “i kritikoi” disa mësimet në veprën e tij *Inkoherenca*, të cilat më vonë i aplikoi në veprat e tij. Për shembull, ai adreson shpjegimet e *filozofëve* për lëvizjen e yjeve përmes sferave (diskutimi i pesëmbëdhjetë), ose mendimin e Ibni Sinës se shpirtrat qiellorë kanë



dituri për të ardhmen dhe disa njerëz mund të jenë të aftë të lidhen me ta (diskutimi i gjashtëmbëdhjetë). Në disa prej veprave të mëvonshme, el-Gazali i adopton këto mësimet sikur të jenë mësimet e veta. Në veprën *Inkoherenca*, debati nuk bëhet rreth vërtetësisë së këtyre mësimëve, por rreth çështjes nëse *filozofët* janë në gjendje t'i vërtetojnë ato në mënyrë demonstrative. Mësimet e pavërtetuara, mund të jenë ende të sakta. El-Gazali ka për qëllim t'i detyrojë *filozofët* që ta pranojnë se këto mësimet nuk mund të deduktohen në filozofi, por janë marrë nga shpallja ose mendjehollësitë e shenjtoreve. Në diskutimin e gjashtëmbëdhjetë ai thotë: “Mënyra e vetme për ta njohur këtë është përmes shpalljes (*el-sber*)” dhe jo arsyes (*el-akel*)” (al-Ghazali, *Tahafut*, 157). Arsyetimi racional në filozofi është një konstrukt i thjeshtë që ndodh pasi mësimet të jenë adoptuar, dhe nuk i reziston dot një shqyrtimi kritik të llojit që el-Gazali ndërmerr në veprën e tij *Inkoherenca*.

Fakti se el-Gazali i kritikon mësimet të cilat më vonë do t'i adoptojë, ka krijuar tepër konfuzion ndërmjet disa prej lexuesve të tij. Filozofët si Ibn Rushdi (Averroes, v. 595/1198) e akuzojnë për paqëndrueshmëri (Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, 22). Disa dijetarë modernë mendojnë se el-Gazali u përgjigj me një “pseudo-kritikë” (Treiger, 2011, 93). Sidoqoftë, një lexim më nga afër i veprës *Inkoherenca*, zbulon se el-

Gazali është mjaft i kujdesshëm në gjuhën e tij dhe kurrkund nuk mban një pozicion të paqëndrueshëm me ato ç'ka shkruan në veprat e mëvonshme, për të cilat besohet unanimisht se shprehin opinionin e tij. Është e vërtetë se në veprën *Inkoherenca* ai është shpesh polemik dhe nganjëherë i padrejtë. Megjithatë, midis veprave që unanimisht i atribuohen atij ka qëndrueshmëri, ndonëse ai e ka përgëzuar kritikën e vet ndaj *filozofëve* dhe ka pëshpëritur kur ka menduar se ata janë të saktë.

Pas parathënies dhe katër hyrjeve, *Inkoherenca e Filozofëve* ndahet në njëzet diskutime dhe këto përsëri ndahen në gjashtëmbëdhjetë 16 tema, që bëjnë pjesë në fushën e metafizikës, dhe në katër 4 tema, që bëjnë pjesë në shkencat natyrore. Megjithatë, edhe diskutimet në fushën e shkencave natyrore kanë lidhje me pyetjet e metafizikës dhe të epistemologjisë. Nëse ndjekim titujt e njëzet diskutimeve, atëherë, aty do shfaqen tetë diskutime, të cilat el-Gazali i radhit për të treguar se mësimet e diskutuara në atë kapitull nuk mbështeten me demonstrime të vlefshme dhe, tek to, ai lë hapësira nëse janë të vërteta apo jo (diskutimet me numër 4, 5, 9, 11, 12, 14, 18, 19). Dymbëdhjetë diskutimet e mbetura, ai i radhit për të treguar se mësimet filozofike janë të pavërtetuara dhe janë gabim. Gjithsesi, shpeshherë ato mund të përmirësohen lehtësisht nëse dikush heq dorë nga premisat



e gabuara si para-amshueshmëria e botës. Në të njëjtat raste, ai i akuzon ata për keq-paraqitje mashtruese (*telbis*) të mësimëve të tyre në mënyra që i bënë ato të duken Islame. Në tri raste (diskutimi me numër 3 ,1, dhe 20) gabimi i *filozofëve* është aq serioz, saqë garanton akuzat për mosbesim (shiko më poshtë).

Edhe në këto diskutime, ku el-Gazali synon të refuzojë të vërtetën e mësimëve të *filozofëve*, shpesh, ai nuk argumenton në favor të pozicionit që mendon se është i vërtetë. Në hyrjen e tretë të librit të vet ai shkruan: “Unë nuk u hyj kundërshtimeve karshi tyre veçse si dikush që kërkon dhe mohon, jo si dikush që pretendon dhe konfirmon” (el-Ghazali, *Tehafut*, 7). Pas kësaj strategjie qëndron bindja e el-Gazalit për të vërtetën e shpalljes. Kjo bëhet manifesti i “ligjit interpretues” të tij, të cilin el-Gazali e shpjegon në disa vepra të mëvonshme dhe të cilat do të shpjegohen plotësisht më poshtë. Sipas atij ligji, formulimet e shpalljes në kuptimin e jashtëm/të dukshëm (*dhahir*) mund të jenë subjekt vetëm ndaj interpretimit alegorik (*te’uil*) dhe mund të marrin një kuptim të brendshëm, nëse kundërshtohen prej argumenteve demonstrative. Pa një argument të tillë të prerë, autoriteti i shpalljes nuk mund të sfidohet dhe opinionet kundërshtuese ndaj tij konsiderohen të mposhtura. Sa herë që el-Gazali argumenton se *filozofët* janë gabim, ai pohon se shpallja jep

mësim diçka ndryshe. Po të ishin në gjendje *filozofët* t’i vërtetonin në mënyrë demonstrative qëndrimet e tyre, el-Gazali do të ishte i gatshëm t’i rishikonte opinionet e veta rreth mësimëve të shpalljes. Gjithsesi, me dështimin se e vërteta e kuptimit të jashtëm të shpalljes qëndron kundër pretendimeve të *filozofëve*, dhe meqenëse këta të fundit nuk mund t’i vërtetojnë ato, shpallja mbizotëron. Një pjesë e madhe e veprës *Inkoherenca* i kushtohet detyrës së krijimit hapësirë për pretendimet epistemologjike të shpalljes.

El-Gazali ia ka lehtësuar vetvetes kritikën e tij ndaj *filozofëve*. Duke treguar se argumentet e tyre nuk janë demonstrative, ai kritikon kryelartësinë dhe qëndrimin përbuzës fetar të disa prej *filozofëve* dhe gjithashtu kritikon edhe mendimin e tyre se filozofia është e pavarur nga shpallja. Ai nuk ka nevojë të vërtetojë se ku dhe kur këto mësimë janë të pavërteta. Në fakt, ato s’kanë nevojë të jenë të pavërteta, por thjesht të pavërtetuara. Edhe në ato raste ku el-Gazali ka për qëllim kritikën e të vërtetave të disa prej mësimëve të *filozofëve*, ai s’ka nevojë të tregojë se ato janë të pavërteta. Ai ka nevojë vetëm të tregojë se ato janë të pavërtetuara dhe bien në kundërshti me formulimin e jashtëm/ të dukshëm (*dhahir*) të shpalljes. Me mënyrën se si el-Gazali e ka ekspozuar librin e vet, shumica e qëllimeve të tij përmbushen sapo

ai të ketë vërtetuar se argumentet që kritikon nuk janë demonstrative. Ato madje mund të jenë edhe bindëse, por, për sa kohë që nuk arrijnë standardin më të lartë të demonstrimit, sipas mendimit të tij, ato nuk themelojnë autoritetin e *filozofisë*. Andaj, njëzet diskutimet e këtij libri shpesh janë debate tepër teknike rreth statusit logjik të shpjegimeve dhe argumenteve të caktuara. Funkcioni i tyre mund të përcaktohet vetëm kur merret parasysh i tërë qëllimi i librit si një kritikë, së pari, ndaj të vërtetës së mësimave të caktuara, së dyti, ndaj pretendimeve të originalitetit dhe burimit të disa mësimave, dhe, së treti, ndaj vetëbesimit dhe qëndrimit të disa njerëzve entuziastë.

### Tre diskutimet mbi amshueshmërinë e botës

Megjithëse el-Gazali përpiket t'u japë lexuesëve të vet përshtypjen se ai nuk dëshiron të argumentojë *për* ndonjë qëndrim në këtë libër, por thjesht rrëzon bindjet e përkrahura në mesin e armiqve të tij doktrinarë, i tërë libri argumenton në favor të një qëndrimi të caktuar teologjik. Ibni Sina dhe shumë filozofë përpara tij kanë argumentuar se bota nuk ka fillim kohor dhe nuk do të ketë kurrë një fund. Ata mbrojtën ende idenë se bota ka një Krijues, i Cili është Shkaku bazë i çdo ngjarjeje në këtë botë. Filozofët si Ibni Sina

e mendonin Zotin jo si Dikush që do të mund ta krijojë botën në një pikë kohore nga asgjëja, por si “Shkaku esencial” i botës. Një Shkak esencial do të thotë një Shkak efikas për diçka ose ngjarje, i Cili është i Mjaftueshëm për ta sjellë atë në ekzistencë ose në ngjarje. Imagjino një dhomë të errët me një oxhak ku nuk ndodhet asnjë burim tjetër drite. Drita ekziston në dhomë vetëm dhe vetëm nëse në oxhak ka zjarr. Zjarri është shkaku esencial për dritën në atë dhomë; për sa kohë që dhoma ka zjarr, aty ka dritë, si dhe anasjellas. Të dy këto elementë janë përkohësisht bashkëpërfshirës, edhe pse njëri është shkaku i tjetrit. Drita vjen domosdoshmërisht nga zjarri. Kjo është edhe marrëdhënia midis Zotit dhe botës. Bota ekziston për sa kohë që Zoti ekziston dhe Zoti nuk mund të ekzistojë i vetëm pa një botë, ashtu sikurse nuk ka zjarr në atë dhomë ku nuk ka dritë. Për Ibni Sinën, Zoti nuk ka një prioritet të përkohshëm mbi këtë botë, por ka një prioritet ontologjik. Ai nuk ekziston “përpara” botës, por ekziston “paraprakisht” në raport me gradën e qenies, përderisa Ai shkakton çdo gjë që është tjetër nga Ai. Ekzistenca e botës vjen domosdoshmërisht nga ekzistenca e Zotit.

Kjo është ideja, pra, që Zoti është një shkak (*'ille*) i thjeshtë, e cila nxiti kundërshtimin e el-Gazalit. Problemi mund të theksohet duke përdorur shembullin e dritës nga

oxhaku. Zjarri e ka në natyrën e vet të lëshojë dritë dhe nuk mund të perceptojmë një zjarr që nuk lëshon dritë. Zjarri nuk ka ndonjë zgjedhje tjetër përveç se të lëshojë dritë. Në mënyrë të ngjashme, edhe el-Gazali po kështu argumenton, pra është në natyrën e Zotit që Ibni Sina percepton, të krijojë botën. Një Zot i tillë nuk ushtron zgjedhjet a të krijojë apo jo. Në fakt, Zoti që Ibni Sina percepton nuk ushtron kurrë përzgjedhje të vërtetë të lirë (*ibhtijar*), ose siç e shpreh edhe el-Gazali, nuk bëhet fjalë për vonesë (*intidhar*) të aktit të Zotit nga esenca e Tij. Zoti bëhet një automat-krijimi, i Cili e drejton diturinë e Tij, që mund të cilësohet si plani i krijimit, për te bota ku ne jetojmë.

Gjithsesi, asnjëra prej këtyre nuk është shprehur qartazi nga el-Gazali në veprën e vet *Inkoherenca*. Ashtu si mjaft vepra nga kjo periudhë, edhe vepra *Inkoherenca* është një libër që synohet të studiohet me një mësues të kualifikuar, i cili të mund t'i shpjegojë këto lidhje. Megjithatë, nga veprat e tjera të el-Gazalit dhe gjithashtu nga ajo ç'ka kuptojnë dijetarët e mëvonshëm në traditën e tij, bëhet e qartë se kjo është çështja e adresuar në diskutimin rreth amshueshmërisë së botës. Çështja shfaqet gjithashtu në diskutime të tjera dhe është e qartë se kjo është kundërshtia më e rëndësishme e el-Gazalit ndaj mësimave të *filozofëve*. Për të, ata japin mësim për një botëkuptim

plotësisht pa personalitet të Zotit, të cilat e ulin Atë në një shkallë të thjeshtë të automatizuar, i Cili nuk ka vullnet dhe dituri të vërtetë, e ulin në një Zot me të Cilin shumë pak njerëz mund të lidhen si Sunduesi i Plotfuqishëm dhe i Gjithëditur i ekzistencës.

Tre diskutimet e para mbi amshueshmërinë e botës thuajse përbëjnë një të tretën e veprës *Inkoherenca*. Këtu, karakteri i librit si një kritikë është më evident. El-Gazali parashtrohet një numër të madh kundërshtimesh ndaj pikëpamjes se bota është ose mund të jetë e amshueshme. Diskutimi i parë, më i gjatë mes të treve, i kushtohet kritikës së mësimi se bota është e para-amshueshme, pra që ajo ekziston në të kaluarën prej amshueshmërisë. Ndonëse el-Gazali nuk i zbulon kurrë burimet e veta, ai paraqet një sasi argumentesh me të cilat ne jemi familjarë në kritikën e John Philoponus ndaj veprave të Aristotelit dhe Proklusit mbi para-amshueshmërinë e botës (Davidson, 1987, 86-127). John Philoponus (në Arabisht: Jahja el-Nahui) ishte një filozof i Krishterë i shekullit të gjashtë, i cili ishte aktiv në Aleksandri dhe shkroi në Greqisht.

Në vazhden e diskutimit, një mungesë dakordësie rreth natyrës së modaliteteve bëhet më e rëndësishme. Modalitetet janë “të domosdoshme”, “të mundshme”, dhe “të pamundshme”. Ibni Sina

i trajton modalitetet si attribute të sendeve dhe ngjarjeve. Diçka ose është e mundur për Ibni Sinën, ose ajo diçka është e domosdoshme. Bota si një e tërë, për Ibni Sinën, është e mundur sa i përket vetes dhe e domosdoshme sa i përket Zotit, që do të thotë se ajo vjen domosdoshmërisht nga ekzistenca e Zotit. Në botëkuptimin themelor të modaliteteve, Ibni Sina ndoqi Aristotelin dhe u shtri aq gjerë, saqë kërkoi një bazë (*mahall*) për mundësinë dhe domosdoshmërinë. E tërë domosdoshmëria i përket Zotit, shpjegon Ibni Sina, i Cili është “Qenia e Domosdoshme nga Vetvetja” (*uaxhib el-uxhud bi-dhatihi*). Baza e mundësisë krijohet në materien e paformuar primare (*hylé*), e cila rri përfund tërë krijimeve fizike. Përderisa bota ka qenë gjithmonë e mundur, kështu vazhdon një prej argumenteve të Ibni Sinës, baza e kësaj mundësie, d.m.th. materia primare, ekziston në të kaluarën prej amshueshmërisë.

Përgjigja e el-Gazalit kundrejt kësaj është radikale (dhe konsiston) në atë që ai kundërshton ndaj tërë botëkuptimit Aristotelian të modaliteteve. El-Gazali mbron mendimin që “i mundshëm” nuk është një atribut i një diçkaje, por një gjykim i thjeshtë i mendjes:

Ekzistencën e çfarëdoqoftë që mendja e supozon dhe që [asgjë] nuk e pengon supozimin e mundur për të, ne e quajmë “e mundur”,

dhe nëse ajo pengohet ne e quajmë atë “e pamundur”. Nëse [mendja] është e paaftë ta supozojë mos-ekzistencën e saj, ne e emërtojmë atë “e domosdoshme”, sepse këto janë teorema racionale që nuk kërkojnë një ekzistues për t’u pasqyruar si cilësi prej tij. (al-Ghazali, *Tabafut*, 42)

El-Gazali i kundërvihet kuptimit “statistik” Aristotelian të modaliteteve që, si rrjedhim, ka sunduar në mënyrë mjaft supreme në mesin e filozofëve Aristotelianë, me kuptimin e modaliteteve siç ka qenë zhvilluar në literaturën e *kelam*-it. Fjala “e mundur” është kuptuar si një alternativë sinkronike; që do të thotë, diçka është e mundur nëse ne mund ta konceptojmë atë mendërisht, si një alternativë të asaj që ekziston në realitet, ose të asaj që do të ekzistojë. Ne i themi diçkaje e pamundur, nëse nuk mund ta konceptojmë atë mendërisht si një alternativë. Në veprën e tij *Inkoherenca*, el-Gazali parashtron “botët alternative” përballë asaj që ekziston (Kukkonen 2000). Ky është një mjet tepër i fuqishëm argumentues dhe ai zbatohet gjatë gjithë librit. Nëse ne mund ta konceptojmë botën si një qenie e krijuar në një moment të kohës – ose afër ose larg me atë moment – atëherë, një Zot i Plotfuqishëm duhet medoemos të ketë aftësinë t’i realizojë këto mundësi. Kjo është krejtësisht e arsyeshme për ne;

megjithatë, për arsye se ne nuk mund t'i shtjellojmë këtu, është e vështirë të gëlltitet apo edhe të kuptohet për dikë të trajnuar në botëkuptimin Aristotelian të modaliteteve. Në historinë e filozofisë, vepra *Inkoherenca* e el-Gazalit ishte një hap i rëndësishëm në largimin prej atij botëkuptimi drejt një pikëpamjeje moderne të mundësisë si një alternativë sinkronike.

*Filozofët* jo vetëm që argumentuan se bota është e par-amshueshme, por gjithashtu ata pretenduan se mund ta vërtetojnë këtë në mënyrë demonstrative, duke i shuar tërë mëdyshjet. Nëse el-Gazali është i aftë t'i bindë lexuesit e tij se bota *mund* të krijohet në kohë, ai e ka arritur tashmë atë që ka synuar të kryejë, d.m.th të tregojë se ka diçka gabim te demonstrimet e supozuara të *filozofëve*. Megjithatë, në këtë rast të veçantë, ai shkon më tej dhe paraqet argumente që bota, në fakt, është e krijuar në kohë. Argumenti i tij kryesor është se çdo akt (*fi'l*) duhet medoemos të ketë një fillim të përkohshëm, i cili është një argument i zhvilluar në literaturën e *kelam*-it nga paraardhësit filozofë, si p.sh. John Philoponus. Në diskutimin e gjatë mbi amshueshmërinë e botës, el-Gazali synon të tregojë në mënyrë filozofike – d.m.th pa u mbështetur tek autoriteti i shpalljes – se bota duhet medoemos të jetë krijuar në kohë.

## Ringjallja me trup dhe dituria e Zotit për partikularet

Gjetkë në veprën e vet *Inkoherenca*, el-Gazali është krejt i kënaqur të mbështetet në autoritetin e shpalljes. Për shembull, në diskutimin e njëzetë, ai përpiket të tregojë se mund të ketë krijim të trupave në jetën e përtejme. Argumenti i tij filozofik përsëri bazohet në konceptueshmërinë mendore. Ne mund të konceptojmë një jetë të përtejme ku shpirtat e njerëzve ekzistojnë krejtësisht pa trupa. Ky është qëndrimi që el-Gazali u mvesh *filozofëve* dhe ky qëndrim është i mundur. Ne gjithashtu mund të konceptojmë, si një alternativë ndaj këtij qëndrimi, se gjatë një kohe në jetën e përtejme, një trup – çfarëdo – do të krijohet për çdo shpirt (al-Ghazali, *Taba'fut*, 219). Fakti se ne mund ta konceptojmë një proces të tillë, nënkupton se ai është i mundur. Për pasojë, përkrahjet kur'anore të kënaqësisë dhe dhimbjes trupore, që ne përjetojmë pas vdekjes sonë, nuk janë të pamundura. Këtu, el-Gazali përpiket t'i detyrojë filozofët që ta pranojnë autoritetin dhe të vërtetën e shpalljes.

El-Gazali i kundërvihet traditës Aristoteliane me një botëkuptim nominal ose, më e pakta, konceptual për modalitetet dhe kjo është një ngjarje e rëndësishme në historinë e filozofisë Perëndimore (e thënë ndryshe, Mesdhetare). Po aq i

rëndësishëm ishte edhe botëkuptimi i tij i ri për diturinë – i ri të paktën për traditën Aristoteliane – i prezantuar në diskutimin e trembëdhjetë. Ibni Sina ka argumentuar se Zoti karakterizohet nga uniteti total dhe prandaj nuk mund të ndryshojë nga njëra fazë në tjetrën. Kjo nënkupton se dituria e Zotit përmban vetëm të vërteta të amshueshme, të cilat janë kuptuar të jenë “universale” (*kullijjat*). Këto janë gjini, specie, ose koncepte të amshueshme, si p.sh. “njerëzorja” ose “kalërimi”. Zoti që percepton Ibni Sina i di “partikularet” (*xbuz’ijjat*), të cilat janë objekte individuale dhe atributet e tyre, vetëm në “një mënyrë universale”. Ishte e vështirë të kuptohet se ç’nënkuptonte me të, mirëpo për el-Gazalin, kjo i hap rrugë – jo krejtësisht pa-justifikim – mohimit të diturisë së Zotit për partikularet. Për Ibni Sinën, Zoti nuk mund t’i dijë individualet si individuale, sepse, nëse do i dinte, dituria e Tij do të ndryshonte bashkë me çdo ndryshim që ndodh tek to, ndërkohë që ndryshimi për Zotin është i pamundur. El-Gazali e hedh poshtë fuqishëm këtë, duke vënë në dukje se askush nuk do t’u bindej ligjeve të Zotit nëse ata mendojnë se Ai nuk i din ato dhe nuk i di shkeljet e tyre (al-Ghazali, *Tabafut*, 136). Në përgjigjen e tij verbalisht filozofike, el-Gazali nuk e hedh poshtë premisën e Ibni Sinës se Zoti nuk ndryshon. Monoteizmi i Tij rigoroz e pengon

Atë nga prezantimi i një Zotit që i ndryshon dituria. Përkundrazi, ai e ri-interpretoi marrëdhënien mes njohësit dhe të njohurës, duke përpiluar idetë dhe zgjidhjet e zhvilluara në literaturën e hershme të *kelam*-it. Ai mohon botëkuptimin Aristotelian se “dituria ndjek pas objektin e diturisë”. Ai e zëvendëson identitetin e njohësit dhe objektit të njohjes me konceptin e diturisë si një “lidhje” (*idafe*) mes të dyve. Dituria për një objekt i ngjan marrëdhënies së një vëzhguesi të palëvizshëm me një objekt në lëvizje. Teksa pozicioni relativ i objektit krahasuar me njohësin ndryshon, njohësi nuk ndryshon (al-Ghazali, *Tabafut*, 138). Kjo, përsëri, do të vërtetojë një kundërshtim të fuqishëm dhe do të influencojë një ri-mendim se ç’do të thotë dituri në veprat e Ebu el-Berekat el-Bagdadit (v. rreth vitit 560/1165) dhe el-Suhraverdit (v. 587/1191).

### Dënimi ligjor i tre mësimëve të filozofëve

El-Gazali besonte se disa mësimë të *filozofëve* i bënë njerëzit ta shpërfillin ligjin fetar (*sheri’a*). Shkruajtja e librit ishte stimuluar nga vëzhgimi se ca ndjekës të *filozofëve* refuzuan të kryenin ritet fetare, ngase i mendonin idetë dhe moralet e veta eprore ndaj fesë. *Filozofët* liderë, tha el-Gazali, janë të pafajshëm. Ai e pranon se

ata e shikojnë veten si myslimanë, edhe pse ata mund të kenë rënë në mosbesim. Në faqen e fundit të veprës së tij *Inkoherenca*, el-Gazali i përgjigjet një pyetjeje ligjore përmes një *vlerësimi fetaro-juridik (fetva)*. A është e ndëshkueshme me vdekje ndonjë prej njëzet mësimëve të diskutuara në këtë libër si mosbesim (*kufir*)? Koncepti ligjor i el-Gazalit pas kësaj akuze është se, kurdo që myslimanët të mbrojnë mosbesimin, ata kanë refuzuar absolutisht Islamin dhe janë shndërruar në renegatë klandestinë, qoftë nëse e kuptojnë këtë ose jo. Për el-Gazalin, mosbesimi i një myslimani ishte baraz me braktisje të Islamit (*irtidad*), një pikë të cilën juristët e tjerë e panë krejt ndryshe (Griffel 2001). Sipas një shprehjeje profetike (*hadith*), braktisja e Islamit ndëshkohet me vdekje. El-Gazali, rrjedhimisht, përdor gjykimin e braktisjes për të persekutuar opinionet që ai mendonte se nuk mund të tolerohen.

Në faqen e fundit të veprës *Inkoherenca*, ai dallon tre opinione si mosbesim: 1) Bota është e para-amshueshme; 2) Zoti nuk i di partikularet; 3) Trupat nuk do të ringjallen në botën e përtejme. Dy të fundit lidhen drejtpërdrejt me zbatimin e ligjeve fetare nga ana e njerëzve. Njerëzit nuk do i druhen ndëshkimit të Zotit në botën e përtejme, nëse mendojnë se Ai nuk i njeh ato, ose këto

ndëshkime janë thjesht metafora dhe zbatohen vetëm mbi shpirtrat, jo mbi trupat. T'i bësh njerëzit t'u përmbahen ligjeve fetare është një motivim kuptimplotë në veprat e el-Gazalit. Megjithatë, nuk është krejtësisht e qartë, se përse ai përfshiu gjithashtu edhe pikën e parë rreth para-amshueshmërisë së botës. Sigurisht, ajo është e lidhur ngushtë me idenë e një Zoti pa identitet, i Cili më shumë krijon në mënyrë automatike, se sa me qëllim dhe vullnet të lirë. Mirëpo, shpallja Islame, asgjekund nuk e shpjegon qartazi krijimin nga asgjëja dhe el-Gazali me shumë gjasa ishte në dijeni të kësaj. Në përsëritjet e mëvonshme të këtij dënimi, kjo pikë shpeshherë është harruar (al-Ghazali, *Deliverer*, 138). Sa herë që ai e përmend atë, thekson se tërë myslimanët kanë rënë dakord rreth krijimit në kohë të botës. Ai mund ta ketë konsideruar tepër serioz mohimin e kësaj gjëje, një sfidë për Islamin dhe për konsensusin e dijetarëve të tij.

El-Gazali e mohoi se konsensusi (*ixhma*) i bashkësisë së myslimanëve mund të themelonte të vërtetën e një mësimi të caktuar, si p.sh., mësimi se bota është e krijuar në kohë. Për këtë mësim, do duhej të paraqiste një argument të vlefshëm demonstrativ. Ai mendoi, njëkohësisht, se është e mundur të themelosh një gjykim ligjor mbi mosbesimin dhe braktisjen e Islamit



të dikujt që mohon krijimin e botës në kohë, bazuar në konsensusin e një komuniteti akademik (al-Ghazali, *al-Iqtisad*, 207). Më vonë, Ibni Rushdi kuptoi se el-Ghazali e ka dënuar mësimin e para-amshueshmërisë së botës, ngase ai mësim dhuron konsensusin e bashkësisë së myslimanëve (Griffel 2000, 429-432). Megjithatë, kjo ishte e papranueshme për Ibni Rushdin, sepse kur konsensusi i supozuar u arrit, opinionet e *filozofëve* në mesin e dijetarëve myslimanë nuk kanë qenë marrë në konsideratë (Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, 12).

Ka gjasa që el-Ghazali ta ketë kuptuar se arsyetimi ligjor që ka dhënë për këtë gjykim të ashpër në fund të veprës *Inkoherenca* ka qenë i dobët, dhe, në një vepër të mëvonshme, ai adreson kriterin që e shndërron një mysliman në renegat në mënyrë sistematike. Vlen të përmendet se në këtë libër, pra (*Fajsal el-tefriqa bejne el-Islam we el-ẓendeke, Kriteri Ndarës Midis Islamit dhe Mosbesimit Klandestin*), para-amshueshmëria e botës nuk përmendet. Këtu, el-Ghazali argumenton se mosbesimi klandestin dhe braktisja e Islamit arrihet në momenti kur një mysliman mohon “bazat e caktuara të besimit” (*usul el-’aka’id*), të cilat përkufizohen në besimin në Zot dhe në vërtetësinë e të Dërguarit të Tij Muhamed (al-Ghazali, *Fajsal*, 53; Përkth. Anglisht në *Deliverer*,

137). Mohimi i diturisë së Zotit për partikulare, ashtu sikurse çdo lloj mohimi i predikimeve të shpallura rreth jetës së përtejme, i dhuron këto dy baza. Sidoqoftë, pak shembuj të tjerë janë përmendur dhe pretendimi i një bote të para-amshueshme nuk shfaqet kurrë në këtë libër. Në këtë libër, el-Ghazali gjithashtu sqaron se të gjitha qëndrimet e padënuara, si braktisje e Islamit, janë absolutisht të toleruara. Në faqen e fundit të veprës *Inkoherenca*, ai ka thënë se mësimet e tjera të *filozofëve*, përveç këtyre të treve të dënuara absolutisht, mund të quhen të pavërteta, gabim, ose edhe “sajesë e paligjshme” (*bid’a*), por nuk paraqesin asnjë arsye për dënime ligjore. Në veprën e tij *Kriteri Ndarës* ai e përsërit këtë dhe thotë: “Asnjë grup nuk duhet ta taksojë armikun e vet me mosbesim, thjesht bazuar në atë që ata e konsiderojnë atë gabim.” (el-Ghazali, *Fajsal*, 48, Përkth. Anglisht në *Deliverer*, 135). Në kesi rastesh, dikush mund ta quajë kundërshtarin e dikujt “të ç’udhëzuar” (*dall*) ose “sajues” (*mubtedi*), mirëpo këto terma nuk kanë lidhje ligjore dhe nuk lejojnë që myslimanët e tjerë t’i persekutojnë ata për shkak të pikëpamjeve të tyre. Tërë dijetarët e pa-akuzuar me mosbesim (*kufri*) gëzojnë mbrojtjen ligjore të bashkësisë së myslimanëve dhe nuk duhet të cenohen (*Fajsal*, 74-94, Përkth. Anglisht në *Deliverer*, 143-149).

**“Ligji i interpretimit” (*Kanun el-te’uil*) si një parim themelor për kritikën**

Në veprën e vet *Kriteri Ndarës*, të cilën e shkroi pesë deri në dhjetë vite pasi publikoi veprën *Inkoherenca*, el-Gazali formulon një ligj të përgjithshëm që lejon kuptimin alegorik të pasazheve të caktuara në shpalljen Islame. Këtu dhe në një vepër të dytë shumë më të shkurtër, ai e quan këtë “ligji i interpretimit” (*kanun el-te’uil*), dhe si i tillë, u bë i njohur në mesin e dijetarëve të mëvonshëm myslimanë (Griffel, 2015). Ai formon themelin solid të asaj ç’ka el-Gazali bën në veprën e vet *Inkoherenca*, ndonëse në të nuk është shpjeguar në mënyrë të qartë. Teksa dënim i në faqen e fundit të atij libri përcakton kufijtë e qëndrimeve të toleruara në Islam, ligji i interpretimit përcakton se cilat janë bindjet e sakta. Në veprën e tij *Kriteri Ndarës*, el-Gazali i qaset dallimit, nga perspektiva e interpretimit të Kur’anit, midis asaj ç’ka ai shikon si besim të saktë dhe asaj si besim të pasaktë. Ai pyet se cilat ajete mund dhe duhet të interpretohen në një mënyrë që devijon prej kuptimit të fjalëpërfjalshëm, dhe, cilat ajete duhet medoemos të kuptohen në sensin e tyre të fjalëpërfjalshëm? Për të themeluar një balancë të saktë midis autoritetit të tekstit të fjalëpërfjalshëm të shpalljes dhe burimeve të tjera konkurruese

të diturisë – më i rëndësishmi, kapaciteti njerëzor për arsyetim – el-Gazali prezanton “ligjin e vet të interpretimit” (*kanun el-te’uil*). Në veprën e tij *Kriteri Ndarës* ai thotë:

Dëgjo tani ligjin e interpretimit: ti ke mësuar se për sa i përket interpretimit (*te’uil*), grupet e ndryshme [të Islamit] ... dakordësohen duke lejuar [leximin që devijon nga kuptimi i fjalëpërfjalshëm] në varësi të prodhimit të një argumenti demonstrativ (*burhan*) që kuptimi i fjalëpërfjalshëm (*el-dhahir*) është i pamundur. (al-Ghazali, *Faysal*, 47, Përkth. Anglisht në *Deliverer*, 137)

Thirrja e kësaj dakordësimi në mesin e tërë dijetarëve myslimanë nuk është vetëm një mjet retorik. El-Gazali është i bindur se debatet rreth kuptimit të shpalljes u referohen mosmarrëveshjeve rreth asaj që mund dhe asaj që nuk mund të konsiderohet dituri e sigurt. Të gjitha grupet e Islamit e pranojnë se dituria e sigurt ekziston veçmas nga shpallja dhe mund të bjerë në konflikt me të. Madje, edhe grupi i cili mbështetet më së shumti në anën e fjalëpërfjalshme të tekstit në mesin e myslimanëve, duhet medoemos që, nganjëherë, ta kuptojë pasazhin e shpalljes në kundërshti me formulimin e saj të fjalëpërfjalshëm (*Faysal*, 41-43, Përkth. Anglisht në *Deliverer*, 135). Megjithatë, shumica e grupeve nuk janë të vetëdijshme se si dituria e sigurt arrihet dhe

ata ndjekin një metodë të paqartë. Të gjitha debatet doktrinarea në Islam do të merrnin fund, kështu pretendon el-Gazali, nëse të gjithë do të pranonin sigurinë e arritur nga argumenti demonstrativ (*Faysal*, 49, Përkth. Anglisht në *Deliverer*, 136). Kriteri për zbatimin e një leximi figurativ varet nga “produkti i një demonstrimi” (*kijam el-burhan*) që vërteton pamundësinë e kuptimit të jashtëm/të dukshëm (*istihale el-dhahir*). Nëse një argument mund të prodhohet duke thënë se fjalët në pasazhin e kërkuar nuk mund të jenë të vlefshme në kuptimin e tyre të jashtëm/të dukshëm, dhe, nëse ky argument arrin standardin e lartë të një demonstrimi, atëherë, këto fjalë duhet medoemos të kuptohen si simbole ose metafora.

Sensi literal i fjalëpërfjalshëm dhe i jashtëm i shpalljes mund të bëhet subjekt i “interpretimit” (*te’uil*) vetëm nëse një demonstrim (*burhan*) tregon se ai është i pamundur. Duhet sqaruar se, për dijetarët myslimanë si el-Gazali, “interpretim” (*te’uil*) do të thotë braktisje e sensit të jashtëm ose të fjalëpërfjalshëm. Do të thotë ta lexosh një fjalë ose një pasazh të shpalljes si një simbol apo metaforë. Cilës gjë i referohet metafora, kjo përsëri përcaktohet prej një argumenti demonstrativ. Duhet theksuar se, për el-Gazalin, teksti i shpalljes mund të ketë më shumë se një kuptim. Ligji i interpretimit themelon leximin më me autoritet të tekstit dhe përcakton

se ç’lloj informacioni përshkruet përçon pasazhi. Sapo ky lexim të konsolidohet, ai lejon lloje të ndryshme të kuptimeve shtesë, që mund të jenë në të vërtetë figurativë (Griffel 2009, 111-1160).

Tashmë është thënë se “ligji i interpretimit” rri përfund strategjisë kritikuese të el-Gazalit në veprën e tij *Inkoherenca*. Të tregosh se qëndrimet e caktuara, të cilat sfidojnë një kuptim të fjalëpërfjalshëm të pasazheve të shpalljes, nuk mund të vërtetohen në mënyrë demonstrative, për el-Gazalin, është identike me tregimin e pavërtetësisë së atij qëndrimi. Autoriteti i shpalljes mund të mposhtet vetëm nga një argument demonstrativ; çdo gjë tjetër më e paktë se ai, nuk i zhvlerëson pretendimet e saj të vërteta. Në të gjitha rastet ku qëndrimet e *filozofëve* bien ndesh drejtpërdrejtë me tekstin e jashtëm të shpalljes, e vërteta e tyre varet nga fakti nëse ato mbështeten prej argumenteve demonstrative apo jo. Nëse janë të pavërtetuara, sipas gjykimit të el-Gazalit, ai mund t’i përfshijë këto mësimet filozofike në veprën e vet *Inkoherenca* dhe t’i vërë në dukje mangësitë e tyre. Nëse qëndrimet e *filozofëve* mund të mbështeten prej argumenteve të vlefshme demonstrative, el-Gazali nuk do t’i përfshijë ato në veprën e tij *Inkoherenca*, por, me shumë gjasa, do t’i adoptojë në veprat e veta teologjike.

## Përfundim

Që prej zbulimit të fundit të një teksti në një librari Iraniane, ne tashmë kemi një shembull të dytë të një libri të kritikës kundrejt shkollës së Ibni Sinës, thuajse nga e njëjta periudhë si ajo e el-Gazalit. Rukn el-Din Mahmud Ibn el-Melahimi, një teolog Mu'tezilit, i cili ishte aktiv në Khwarazm, një zonë delta në Uzbekistanin e sotëm ku lumi Amu Darja (Oksus) derdhet në Detin Aral, shkroi kritikën e tij, (*Tuhfe el-mutekellimin, Një Dhuratë Për Teologët*), ndërmjet vitit 532/1137 dhe vdekjes së tij në vitin 536/1141, afërsisht dyzetë vite pas vdekjes së el-Gazalit (Ibn al-Malahimi, *Tuhfa*). Krahاسimi i këtyre dy librave ilustron në terma drastike se çfarë bën dhe çfarë nuk bën el-Gazali në veprën e vet. Të dy autorët e kuptojnë se sistemi filozofik i Ibni Sinës parashtrroi një kërcënim për autoritetin e teologjisë me të cilën ata ishin rritur. Mirëpo, reagimet e tyre kundrejt atij kërcënimi janë krejt të ndryshme. Ibn el-Melahimi e mendon këtë sfidë si një rast për t'iu kundërvënë sistemit të Ibni Sinës me atë Mu'tezilit, për të mbrojtur Mu'tezilizmin dhe për t'i argumentuar të vërtetat e mësimave të tij. Përpjekja e tij është një kritikë tradicionale, e cila refuzon pothuajse tërë mësimet e përkrahura nga *filozofët* dhe synon t'i zëvendësojë me ato ç'ka mbështet autori. Krahاسimi me librin e Ibn el-Melahimisë tregon

se sa shumë mësimet el-Gazali nuk ka zgjedhur t'i kritikojë. El-Gazali e pranon ontologjinë e shkaqeve dytësore të *filozofëve*, e cila gjeneron nga Krijuesi-Zoti dhe krijon një univers plotësisht të qëndrueshëm të zinxhirëve shkakorë dhe efekteve (Griffel, 2009, 147-173). Shpjegimi i Ibni Sinës për aktet njerëzore si pasoja plotësisht të përcaktuara të kësaj zinxhirësh shkakore nuk është kritikuar në mënyrë të barabartë. Psikologjia e Ibni Sinës diskutohet për aq kohë sa elementet që ndodhen në të, mendohen nga el-Gazali, të kenë ardhur nga shpalljet e hershme. Si përfundim, mungesa e mësimave të duhura morale në veprat e Ibni Sinës nuk përmendet gjëkund nga el-Gazali dhe vlerat morale Aristoteliane kurrë nuk janë diskutuar si një subjekt që mund të ngjallë kritika. Ibn el-Melahimi i përfshin të gjitha këto çështje në kritikën e vet. Krahاسimi tregon gradën e madhe në të cilën *kelam*-i Esh'arit – ndryshe nga Mu'tezilizmi – është harmonik me llojin e Aristotelianizmit të Ibni Sinës. Shumica e këtyre mësimave në sistemin e Ibni Sinës do të adoptohen lehtësisht nga el-Gazali dhe do të përvetësohen në akordim me kërkesat e teologjisë Esh'arite. Gjithsesi, përpara se ta realizojë këtë, el-Gazali e kishte të nevojshme t'i vinte në pah këto elemente të sistemit të Ibni Sinës, të cilat nuk janë të përshtatshme për t'u integruar në teologjinë Islame. Ky është një prej

qëllimeve të tij në veprën *Inkoherenca*.

Vepra *Inkoherenca e Filozofëve* e el-Gazalit, për nga ana filozofike, ishte një vepër shumë më domethënëse se sa ajo e Ibn Melahimisë. Ajo luajti një rol të rëndësishëm jo vetëm në historinë e teologjisë Islame, por edhe në tërë traditën e filozofisë Greke dhe Perëndimore. Ajo i kundërvihet Aristotelianizmit me sfida të forta ndaj vetë-kuptimit të saj të themelimit të shkencave filozofike mbi argumentet demonstrative. Shumica e kundërshtive argumentuese të parashtruara në atë libër vijnë nga *kelam*-i dhe për Aristotelianët si Ibni Rushdi ose Mejmunidët (v. 601/1204), të cilët nuk e përmendin kurrë librin por ishin të vetëdijshëm për të, vepra *Inkoherenca* mbeti një vepër e literaturës së *kelam*-it. Dikush duhet të dilte jashtë Aristotelianizmit për ta çmuar plotësisht vlerën e saj. Ibni Rushdi nuk e bëri atë, dhe, vetë vepra e tij kritike, *Inkoherenca e Inkoherencës* (*Tehafut el-tehafut*), kundër librit të el-Gazalit shpeshherë mbetet një angazhim i cunguar në argumentet e këtij të fundit dhe ka pak influencë.

Për diskursin e filozofisë Aristoteliane (*felsefe*) në vendet Lindore Myslimane, vepra *Inkoherenca e Filozofëve* ishte një ngjarje vendimtare. Para saj, teologët (*mutekellimun*) nuk kishin nevojë të angazhoheshin në *filozofi*. Sigurisht që disa u angazhuan, por kurrë aq thellësisht sa u angazhuan pas veprës

*Inkoherenca*. Tanimë, teologët dhe filozofët (*mutekellimun* dhe *felasife*) diskutonin haptazi gabimet dhe meritat e argumenteve qarkulluese në diskursin tjetër. Vepra *Inkoherenca e Filozofëve* i parashtron këto dy diskurse bashkërisht. Ajo identifikon qartazi tre mësimet që juristi el-Gazali i dënon dhe numrin më të madh të tyre që teologu el-Gazali i kundërshton. Teksa vepro i kështu, ajo vepër çeli mënyrën për integrimin e këtyre qëndrimeve të padënuara filozofike në *kelam*.

Zor se ndonjë filozof mysli-man pas el-Gazalit e zë librin në gojë. Megjithatë, që nga mesi i shekullit të VI/XII, tërë filozofët (*felasife*) dhe tërë teologët (*mutekellimun*) u familjarizuan me akuzat e tij kundër Ibni Sinës dhe pasuesve të tij për imitim të verbër (*taklid*) dhe keq-paraqitje mashtruese (*telbis*). Ata gjithashtu njohin dhe reagojnë ndaj çështjeve kryesore që el-Gazali u jep përgjigje brenda njëzet diskutimeve. Dikush mund të thotë pa e ekzagjeruar se shumica e gjërave që do të shkruheshin në filozofinë dhe teologjinë Islame nga shekulli i XII deri në shekullin e XVI ishin një përgjigje verbale ndaj sistemit filozofik të Ibni Sinës dhe ndaj kritikës së el-Gazalit në veprën e tij *Inkoherenca*.

Përktheu

**Adnan Merja**

## Referencat

- Adamson, Peter. 2007. *Al-Kindi*. New York: Oxford University Press.
- al-Bāqillānī, Muḥammad b. al-Ṭayyib. (*Tambid*) 1407/ 1987. *Tambid al-awāil wa-talkhīs al-dalāil*. Ed. ʿI. A. Haydar. Beirut: Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya.
- Daiber, Hans. 1983. “Al-Fārābīs Abhandlung über das Vakuum: Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte.” *Der Islam* 60: 37–47.
- Davidson, Herbert A. 1987. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Endress, Gerhard. 1986. “Grammatik und Logik, arabische Philologie und griechische Philosophie in Widerstreit.” In *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. B. Mojsisch. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, 163–299.
- Frank, Richard M. 1994. *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*. Durham, NC: Duke University Press.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Deliverer*) 2000. *Deliverer from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography* “Al-Munqidh min al-Dalāl”. Trans. R. McCarthy. Louisville, KY: Fons Vitae.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Faḍāʾih*) 1964. *Faḍāʾih al-Baṭiniyya wa-faḍāʾil al-Mustazhiriyya*. Ed. ʿA. Badawī. Cairo: al-Dār al-Qawmiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Fayṣal*) 1413/ 1993. *Fayṣal al-tafriqa bayna l-Islam wa-l-zandaqa*. Ed, Maḥmūd Bījū. Damascus: Maḥmūd Bījū.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*al-Iqtisād*). 1429/ 2008. *Al-Iqtisād fī l-itiqād*. Ed, A. M. ʿA. al-Sharfāwī. Jeddah: Dār al-Minhāj.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Ihyā*) 1356– 57/ 1937– 38. *Ihyā ulūm al-dīn*. 16 vols. Cairo: Lajnat Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Logica et philosophia*) [1506] 1969. *Logica et philosophia Algazelis Arabis*. Frankfurt am Main: Minerva.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Maqāṣid*) 1936. *Maqāṣid al-falāsifa*. Ed. M. Ş. al-Kurdī. 3 vols. Cairo: al-Maṭbāʾa al-Mahmūdiyya al-Tijāriyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Metaphysics*) 1933. *Algazel's Metaphysics: A Medieval Translation*. Ed. J. T. Muckle. Toronto: St. Michael's College.



- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Mihakk*) 1925. *Mihakk al-naẓar fī l-mantiq*. Ed. M. B. al- Naʿsānī and M. al-Qabbānī. Cairo: al-Maṭbaʿa al-Adabiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Miʿyār*) 1927. *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-mantiq*. Ed. M. Ş. al-Kurdī. Cairo: al-Maṭbāʿa al-ʿArabiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (*Tabāfut*) 2000. *The Incoherence of the Philosophers / Tabāfut al-falāsifa, a Parallel English-Arabic Text*. Ed. and trans. M. E. Marmura. 2nd ed. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Griffel, Frank. 2000. *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Ghazālī's Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*. Leiden: Brill.
- Griffel, Frank. 2001. "Toleration and Exclusion: Al-Shāfiʿī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64: 339– 54.
- Griffel, Frank. 2009. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.
- Griffel, Frank. 2010. "Muslim Philosophers' Rationalist Explanation of Muḥammad's Prophecy." In *The Cambridge Companion to Muhammad*, ed. J. E. Brockopp. New York: Cambridge University Press, 158– 79.
- Griffel, Frank. 2011. "Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran during the 6th/ 12th Century." In *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/ Twelfth Century*, ed. Peter Adamson. London: Warburg Institute, 45– 75.
- Griffel, Frank. 2015. "Al-Ghazālī at His Most Rationalist: *The Universal Rule for Allegorically Interpreting Revelation (al-Qānūn al-kullī fī l-taʿwīl)*." In *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. 1, ed. G. Tamer. Leiden: Brill, 89– 120.
- Ibn al-Malāḥimī, Maḥmūd b. Muḥammad (*Tuhfa*) 2008. *Tuhfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*. Ed. H. Ansari and W. Madelung. Tehran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies.
- Ibn Rushd, Abū l-Walīd (*Faṣl al-maqāl*) 2001. *Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom and Epistle Dedicatory*. Ed. and trans. C. E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Ibn Rushd, Abū l-Walīd. (*Tabāfut al-tabāfut*) 1954. *Averroes' Tabāfut al-Tabāfut (The Incoherence of the Incoherence)*. Trans. S. van den Bergh. 2 vols. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust.



Ibn Sīnā, Abū ‘Alī. (*Dānishnāmeḥ-yi ‘Alā’i*) 1331/ 1952. *Dānishnāmeḥ-yi ‘Alā’i*. Ilāhiyyāt.

Ed. M. Muṭīn. Tehran: Intishārāt- i Anjuman-i Āsār-i Millī.

Janssens, Jules. 2003. “Al- Ghazzālī and His Use of Avicennian Texts.” *In Problems in Arabic Philosophy*, ed. M. Maróth. Páiscaba, Hungary: Avicenna Institute of Middle East Studies, 37– 49.

Kukkonen, Taneli. 2000. “Possible Worlds in the *Tabāfut al-Falāsifa*: Al- Ghazālī on Creation and Contingency.” *Journal of the History of Philosophy* 38: 479– 502.

Lohr, Charles H. 1965. “Logica Algazelis: Introduction and Critical Text.” *Traditio* 21: 223– 90.

al-Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusayn (*Rasā’i*) 1386/ 1966– 67. *Rasā’i al-Sharīf al-Murtaḍā*. Ed. al- S. A. al-Ḥusaynī. Al- Kāẓimiyya, Iraq: Mu’assasat al-Nūr li- l-Maṭbū’āt.

Rashed, Marwan. 2000. “Abū Bakr al-Rāzī et le *kalām*.” *Mélanges d’Institut Dominicain d’études Orientales du Caire* 24: 39– 54.

Starr, Peter J. 2000. “*The Epistle to Bīṣr b. Finḥās (Maqālah ‘amilabā ilā Bīṣr b. Finḥās)* of Ibn Zur’ah (m. A.H. 398/ A.D. 1008): Edition, Translation, and Commentary.” PhD diss., Cambridge University.

Steinschneider, Moritz. 1893. *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. 2 vols. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus.

Treiger, Alexander. 2011. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. New York: Routledge.

Wisnovsky, Robert. 2004. “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology.” *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 65– 100.

## Dervish Hatixheja dhe kontributi i saj

**Dr. Ilirjana Kaceli**  
**Universiteti Bedër**

### Abstrakt

*Dervish Hatixheja ka jetuar në Tiranë rreth viteve 1800. Në këto vite Tirana po përballlej me epideminë e kolerës, një sëmundje e rëndë, e cila sillte humbje të mëdha jetë njerëzish në popullsinë e qytetit. Dervish Hatixheja u përpoq t'i mjekonte dhe ndihmonte njerëzit e prekur nga kjo sëmundje. Populli i Tiranës për të mirat që ajo kishte bërë, por edhe për të respektuar punën dhe kontributin e saj, filluan ta thërrisnin me emrin Dervish Hatixhe. Ky emër zakonisht nuk përdorej për gratë, por duke e parë kujdesin që tregonte, punën që kreu, dashurinë që tregonte për njerëzit e thirrën atë me emrin dervish<sup>1</sup>.*

*Sot në Tiranë ka një rrugë që mban emrin e saj. Aty në anë të saj ndodhet edhe një teqe – që mban emrin e saj. Kjo teqe është ruajtur me kujdes nga familja e saj dhe brez pas brezi vizitohet shpesh nga njerëz të moshave të ndryshme.*

*Me këtë punim duam të japim të dhëna për figurën e Dervish Hatixhesë por edhe për të kaluarën dhe të sotmen e kësaj figure bamirësie, shembulli të besimit të virtytshëm të fesë islame. Duke e vlerësuar veprën dhe kontributin e saj, nëpërmjet hulumtimeve të kryera dhe përfundimeve të nxjerra.*

**Fjalë kyçe:** *Dervish Hatixhe, Tiranë, Teqe*

---

1. *Dervish*- vjen nga persishtja dhe do të thotë “i varfër”, pjesëtari i ndonjë sekti islam, që ka dhënë prova për besnikërinë ndaj doktrinës dhe traditës së sektit, të cilit i takon; njeriu që e ka kuptuar, aprovuar dhe që e zbaton doktrinën dhe traditën mistike të sektit të caktuar; personi më i afërt me shehun, të parin e teqesë; njeriu që me vetëdije, paramendim dhe vendosmëri është përcaktuar për një jetë të thjeshtë, të varfër; Ekrem Murtezai, *Fjalori i fene*, “Rilindja”, Prishtinë, 2000, f. 81.

## Hyrje

Islami u përhap në tokat shqiptare jo vetëm në variantin kryesor, sunit, por edhe në formën e sekteve (tarikateve) të ndryshme, siç ishin: *bektashizmi*, *kadirizmi*, *halvetizmi*, *rufaiizmi*, etj<sup>1</sup>. Dëshmi të pranishëm të këtyre sekteve mistike në territorin shqiptar janë teqetë e ndërtuara në një numër vendbanimesh. Teqetë janë institucione të posaçme ku udhëzohen dervishët dhe anëtarët e tarikati halveti nën drejtimin e një Shehu. Aty kryhen shërbesat dhe ceremonitë fetare si ndjekja e ligjëratave nga dituritë themelore dhe e diturive të fshehta fetare (mistike), rregulla të mirësjelljes në teqe, zakonet, të cilat i mundësojnë myhibit (anëtarit të teqesë) të zgjerojë horizontin dhe njohuritë<sup>2</sup>.

Dervishët dhe dalja në skenë e misionarit të fesë islame, Sari Salltikut, në gadishullin Ballkanik, u zhvilluan më përpara se Perandoria Osmane të vendoste sundimin e saj. Ata nëpërmjet predikimit të tyre u munduan të përhapin sufizmin

islam<sup>3</sup> dhe aktivitetin e tyre do ta shfaqnin në qendra të ndryshme të rajonit, duke zhvilluar marrëdhënie të mira me njerëzit dhe duke fituar dashurinë e tyre. Traditat *sufi* nuk janë ushtruar vetëm në teqe, por edhe në vendet ku ekzistonte një solidaritet njerëzor.

Pas hyrjes nën sundimin osman në Ballkan teqetë vazhduan të përhapeshin më tej, gjatë shekujve XV-XVI, duke zhvilluar disa rende të para të dervishëve. Ndikimi i tyre kulturor dhe religjioz, por edhe ai politiko-shoqëror, do të ishte i rëndësishëm për kohën.<sup>4</sup>

Në disa krahina të Shqipërisë dhe Kosovës, rendet e dervishëve ekzistojnë e veprojnë edhe në kohën tonë. Teqetë, Xhamitë, Zavijet, dhe vepra të tjera të arkitekturës osmane, si qendra të rëndësishme të trashëgimisë islame, janë vizituar jo vetëm nga myslimanë të vendeve të ndryshme, por edhe nga ithtarë të besimeve të tjera.

Tirana, si shumë qytete të Ballkanit, është ndër qytetet ku

1. *Historia e Popullit Shqiptar*, Vëll. I, (Ilirët, Mesjeta, Shqipëria nën Perandorinë Osmane gjatë shek. XVI - vitet 20' të shek. XIX, botimet "Toena", Tiranë 2000, f. 593.

2. Alban Dobruna, *Tarikati Islam Halveti te Shqiptarët*, Instituti i Historisë-Prishtinë: Prishtinë, 2017, f. 36; Mustafa Kara, *Tekke*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, yil: 2011, cilt: 40, sayfa: 368-370.

3. Sufizmi dhe irfani janë dy aspekte të së njëjtës disiplinë, aspekti i së brendshmes, është ai që poseduesin e irfanit e bën arif. Aspekti i jashtëm, të dukshmen shoqërore të arifit e quan sufi; Shih, Muhammed Hamiduddin, *Historia e sufizmit*, "Drita e Jetës", Gjilan, Kosovë, 2005, f. 19-23; Menduh Bamja, "Sufizmi-mistika islame", *Perla*, Tiranë: Fondacioni Kulturor "Saadi Shirazi", viti. X, nr. 1(36), 2005, f. 107.

4. Jashar Rexhepagiq, *Dervishët dhe Teqetë, në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet e tjera përreth*, Dukagjini: Pejë, 2003, f. 9.

operojnë teqe që i përkasin sekteve (tarikateve) të ndryshme. Në ditët e sotme, në Tiranë janë prezentë tarikatet *Bektashi*, *Halveti*, *Rufai* dhe *Kadiri*. Midis tyre, e lidhur me sektin *Kadiri*, është edhe teqeja e Dervish Hatixhesë, e cila zë një vend të veçantë në këtë qytet.

### a. Historiku i Dervish Hatixhesë

Tirana, kryeqyteti i Shqipërisë, është një ndër qytetet shqiptare, historia e të cilës, për rëndësinë që ka, është studiuar dhe vazhdon të studiohet nga historianë dhe personalitete shkencore me emër, të huaj edhe shqiptarë, si: J. G. Von Hahn, K. Frashëri<sup>5</sup>, O. Myderrizi<sup>6</sup>, S. Jasa<sup>7</sup>, etj.

Sipas kërkimeve dhe studimeve të kryera prej tyre shpjegohet se historiku i Tiranës ka filluar me themelimin e saj si qytet në shekullin e XVII. Me rritjen e popullsisë si dhe shtimin e lagjeve (mëhallëve) të qytetit u shtuan edhe kërkesat sipas strukturës moderne të qyteteve të kohës, ku secila prej tyre kishte vendin e saj objektet fetare, xhaminë ose teqenë.

Sipas studiuesve të Tiranës dëshmohet se faltarja më e vjetër

5. Kristo Frashëri, *Historia e Tiranës si qytet deri më 1920*, Vëllimi I, Botimet Toena: Tiranë 2004.

6. Osman Myderrizi, *Qyteti i Tiranës 1604-1937*, Luarasi: Tiranë 1937.

7. Skender Jasa, *Tirana në shekuj*, Botues, "Victoria", Tiranë: nëntor 1997.

islamike është xhamia e Vjetër, e cila mendohet të jetë e ndërtuar në vitin 1614, nga themeluesi i Tiranës Sulejman Pashë Bargjini<sup>8</sup>, që përbënte atë që më vonë do të ishte qendra e këtij qyteti<sup>9</sup>.

Krahas saj gjatë këtij shekulli ishin ndërtuar edhe disa objekte të tjera islam si teqeja e Kubatit që i përkiste sektit *Kadiri*, ajo e Harasanit e tarikatit Halveti, teqeja e Sheh Dyrriit një teqe tjetër e tarikatit *Halveti* e cila ndodhet pranë shkollës së mesme Sami Frashëri, teqeja e Dervish Hatixhesë, etj. Gjatë shek. XVIII në Tiranë u ndërtuan edhe dy xhami të tjera, xhamia e Zajmit dhe xhamia e Reçit. Në vitin 1794, Molla beu, një banor me origjinë nga Petrela, hodhi në qendër të qytetit themelet e një xhamie të re, punimet e së cilës do të përfundonin gati 30 vjet më vonë. Molla Beu, kësaj

8. Sipas studiuesit gjerman Themeluesi i Tiranës ishte Sulejman Pashë Bargjini., *për më tepër* shih: J. G. Von Hahn, *Studime Shqiptare*, Instituti i Dialogut & Komunikimit, Tiranë: 2009, f. 86..

9. Tirana u themelua nga Sulejman Pasha, i lindur në Bargjin, por që jetoi në Mullet. Ai nga viti 1024 hixher/ 1614 ndërtoi një xhami, një hamam (banjo), një shtëpi për imamin dhe një furrë. : "Xhamija e vjetër e Tiranës ase Xhamija Sulejman Pashës", *Kultura islame*, Fetare, letrare, diturore, artistike, Tiranë: Organ i Komunitetit Mysliman Shqiptar, viti i V, nr. 11, Korrik-1943, Rexhep 1362, f. f.186-187; Eglantina Muçaj, "Xhamitë e qytetit të Tiranës", *Edukata islame*, Prishtinë: Botues, Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës, viti XLI, nr. 97, 2011, f. 91.

xhamie, i vuri emrin e djalit të tij, Ethem Beut. Xhamia e Ethem Beut është e vetmja vepër fetare-kulturore e qytetit që nuk u shkatërrua nga sistemi komunist, falë vlerave të veçanta kulturore dhe arkitektonike që ajo mbart si dhe për peizazhin e bukur që i dhuron qendrës së Tiranës. Sipas vjetarit të Vilajetit të Shkodrës, të vitit 1892, në Kazanë e Tiranës kishte 6 xhami, 59 mesxhide, 15 teqe, 32 zaviye, 1 medrese, 2 kisha greke, një kishë katolike<sup>10</sup>. Në periudhën Osmane xhamitë ishin të famshme për bukurinë e tyre. Ali Emiri, një udhëtar Osman, dëshmon se shembujt më të bukur të stilit të arkitekturës osmane ishin xhamitë e Sulejman Pashës dhe të Molla Beut<sup>11</sup>.

Krahas këtyre xhamive në Tiranë kanë ekzistuar edhe mesxhide (xhami të thjeshta pa minare), zaviye si dhe një sërë objektesh islam, si teqe, etj. Një ndër këta ndërtime të fesë islam e trashëguar deri në ditët e sotme, është edhe teqea e Dervish Hatixhesë.

**Dervish Hatixhe** - për herë të parë në një teqe do të përmendet emri i një gruaje, si emër *dervishi*-drejtuesi të teqesë, një risi kjo që u bë i njohur për banorët e asaj kohe në Tiranë. Por, kush ishte kjo grua që njerëzit filluan ta thërrasin dervish?

10. *İşkodra Vilayet Salnamesi*, 3.defa, 1312/1894, s. 124.

11. Hakan T. Karateke, *İşkodra Şairleri ve Ali Emirinin Diğer Eserleri*, Enderun Kitapevi 1995, s. 130.

Dervish Hatixheja (Hatixhe Skënderi) mendohet të ketë lindur rreth vitit 1726<sup>12</sup>. Ajo ishte bijë e familjes së Skënderajve në Tiranë. Në këtë qytet, ajo ishte martuar me Adem Halepçinë, por që nga mbiemri mendohet të jetë me origjinë nga Halepi i Sirisë.

Sipas tregimeve të Haxhi Mustafa Omer Suziut, një bashkëkohësi të saj, ajo ishte një interpretuese dhe shpjeguese e mirë e ajeteve kur'anore. Ajo ndihmonte të varfrit u jepte atyre bukë, thurte çorape, doreza për ta. Ndihmonte gratë në nevojë, të moshuarit, njerëzit që kishin lindur me probleme. Shtëpia e saj nuk qëndronte kurrë bosh. Ajo gatuante dhe u ndante ushqime njerëzve në nevojë<sup>13</sup>.

Në moshën 20 vjeçare ajo u gradua dervishe e tarikatis kadiri<sup>14</sup>

12. Sipas Ali Emirit një udhëtar Osman të asaj kohe. Dervish Hatixheja ishte bërë e njohur në vitin 1194/1780. Prindërit i kishte nga Horasani. Ajo kishte lidhje me të gjithë elitën e tarikateve të Tiranës dhe një-hej si dervish prej tyre. Seher Erdogan Çeltik, "*Ali Emiri'nin Osmanlı tarih ve Edebiyat Mecmuası Üzerine bir inceleme*", Yüksek Lisans Tezi, T.C. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara, 2007, s. 175-177.

13. Ali Emiri, *Sâlibat ʿUmmetten Hatice Hanım, Tarhi ve Edebiyat Mecmuası (TEM)*, EM, 1/4 (30Teşrinisani 1338/ 1922- (Neşri 5 Kanunuevvel 1338 (5 ocak 1923), s. 86-88.

14. *Kadirit*, sipas Egerem Bej Vlorës janë tarikati i pestë në Shqipëri pas Bektashijve, Halvetijve, Rufajve dhe Saadijve. Për më tepër shih: Robert Elsie, *Historical Dictionary*

dhe më vonë themeloi edhe teqenë që sot mban emrin e saj<sup>15</sup>. Qëllimi kryesor i veprës së saj ishte durimi dhe nënshtrimi, sidomos i grave, ndaj *kaderit* (përcaktimit të Zotit). Sipas saj vetëm nënshtrimi ndaj *kaderit* mund të mundësonte harmoninë dhe lumturinë familjare në këtë tokë dhe mund të siguronte hyrjen në “mbretërinë e përtejme të parajsës”.

Rreth moshës 30 vjeçare, afërsisht rreth vitit 1756, duke ndjekur traditën e tarikatit të saj, Hatixheja u bë shejhe e teqesë dhe fitoi të drejtën ta drejtonte teqenë dhe komunitetin e dervishëve kadiri, burra dhe gra të lidhura me atë institucion fetar, gjë jo e zakonshme në mbarë Shqipërinë dhe botën islame. Emri i Hatixhesë dhe vepra e saj është i lidhur me një gjest më tepër humanitar sesa fetar. Sipas traditës verbale, kur në Tiranë ra murtaja, nga frika e sëmundjes së tmerrshme, të gjitha dyert e shtëpive u mbyllën dhe askush nuk guxonte tu vinte në ndihmë fatkeqëve. Të shqetësuar nga përhapja e saj njerëzit morën masa duke bllokuar hyrjet në këtë qytet, por edhe duke mbyllur dyert e shtëpive, dhe ishin mjaft të frikësuar për tu ardhur në ndihmë të tjerëve. Madje thuhej se të vdekurit, nganjëherë edhe familje të tëra mbetën pa u varrosur, ose u varrosën pa ceremoni fetar, dhe ç’ ishte më

e keqja, mbetën nëpër dhoma, oborre, rrugë sepse nuk kishte kush t’i varroste. Sheh Hatixheja me dervishët mori përsipër vullnetarisht detyrën që t’i varroste të vdekurit<sup>16</sup>.

Dervish Hatixheja e humbi familjen e saj nga kolera dhe e varrosi aty ku sot ndodhet teqeja. Por ajo diti ta mposhte dhimbjen, duke ndihmuar të sëmurët e tjerë, ngaqë mendonte se nëna, siç ishte ajo vetë, nuk duhet të preknin vuajtjet që lënduan shpirtin e saj. Dervish Hatixheja, me shumë kurajë u përball me tabutë dhe mentalitetin e kohës, duke vënë në shërbim të njerëzve gjithçka që pati. Duke u përqendruar në misionin e saj, për të ndihmuar të sëmurët gjatë epidemisë së kolerës, përdori të gjithë inteligjencën për të mësuar si t’i shëronte njerëzit dhe si t’i ndihmonte ata.

Në fillim ajo i ktheu pronat e saj në varreza dhe shtëpinë e saj në spital. Dervish Hatixheja ishte edhe një mjeke popullore e aftë për të shëruar

16. Sipas të dhënave Dervish Hatixheja vdiq 11 vjet pas epidemisë së murtajës. Duke u nisur nga fakti se ajo vdiq më 1797, epidemia (murtaja) duhet të jetë përhapur në vitet 1785-1786. Por(,) për këta dy vjet nuk ka të dhëna që Tirana të jetë e infektuar nga murtaja. Mendohet që kjo epidemi ta ketë prekur qytetin në vitin 1776, sepse në këtë kohë sëmundja e tmerrshme kishte prekur Shkodrën, dhe se sundimtarët e Tiranës dhe të Krujës, të shqetësuar nga përhapja e saj, morën prandaj masa duke vendosur edhe roje në hyrje të qytetit, në mënyrë që këta të ndalonin udhëtarët që vinin nga zonat e tjera.

of Albania, United Kindom 2010, p. 222.

15. Kristo Frashëri, *Historia e Tiranës si qytet deri më 1920*, vëllimi I, Botimet Toena, Tiranë 2004.

disa lloje sëmundjesh, sidomos plagët e rënda. Ajo jo vetëm përgatiste vetë ilaçe me bimë medicinale, por i ofronte falas ato, pa asnjë shpërblim. Dhuntitë personale dhe mrekullia e kësaj veprë humanitare ishin pjesa që i tërhiqte njerëzit më tepër. Ndihma e pandërprerë natë-ditë që i ofronte popullit të sëmurëve, puna që ajo bënte si një udhëheqëse shpirtërore, fakti që sëmundja nuk po e prekte atë iu shtonte njerëzve gjithnjë e më tepër besimin te Dervish Hatixheja, të cilët filluan të afroheshin edhe më shumë për shkak të devotshmëris së saj në besim ndaj Zotit.

Nëpërmjet punës që kreu, ndihmës që dha, ndriçimit shpirtëror që përcillte, ajo e transformoi veten e saj nga një person i thjeshtë në një person të rëndësishëm e të kërkuar nga populli, në një udhërrefyese shpirtërore. Në periudhën e kësaj sëmundjeje të rëndë ajo kishte humbur fëmijët e saj dhe i kishte varrosur ata në oborrin e shtëpisë. Madje thuhet se afër tyre kishte caktuar edhe vendin për varrin e saj. Kur Dervish Hatixheja ndërroi jetë, vdekja e saj ishte konsideruar si një humbje e madhe për popullin dhe varrin e saj njerëzit e kthyen në një vend vizite. Pranë tyre u ndërtua një *teqe*, e cila u quajt “Teqeja e Dervish Hatixhesë”. Njerëzit besonin se fuqitë e saj shëruese ishin pjesë e shpirtit të saj, pasi ajo ishte e pavdekshme, dhe se ajo do të vazhdonte t’i ndihmonte ata edhe më vonë.

Edhe sot, kur kanë kaluar më tepër se tre shekuj, “Teqeja e Dervish Hatixhesë” është vendi ku të gjithë vizitojnë, pavarësisht nga feja që ata besojnë (besimi i tyre). Dervish Hatixheja ishte një mistike e mirë dhe i ndihmoi njerëzit. Ajo ishte shumë tolerante dhe i pranonte njerëzit me të gjithë të mirat dhe të këqijat e tyre. Është kjo arsyeja që edhe sot çdo person është i mirëpritur në “Teqenë e Dervish Hatixhesë” pa dallim feje, ngjyre, gjinie, kombësie, etj. Teqeja e saj është një nga teqetë e tarikatit Kadiri, një nga 12 tarikatet e sufizmit. Sufizmi, përkrah lirinë shpirtërore të njerëzve që vjen nga përvoja personale. Liria shpirtërore është traditë edhe në “Teqenë e Dervish Hatixhesë”. Njerëzit e të gjitha feve vijnë të vizitojnë “Teqenë e Dervish Hatixhesë” dhe ndezin qirinj sa herë që ata ndiejnë nevojën shpirtërisht, për plotësimin e dëshirave që kanë si dhe për shërimin nga sëmundje të ndryshme.

Pas vdekjes së saj, deri në fillim të shekullit të XX-të, ka shumë pak të dhëna për trashëgimtarët dhe përçuesit e veprës së Dervish Hatixhesë. Brez pas brezi në këtë familje është trashëguar vetëm një djalë dhe sipas nënë Rukijes, administratores së ditëve të sotme në teqe, theksohet se drejtimi i teqesë është bërë gjithmonë nga nusja e shtëpisë. Kështu trashëgimia ka kaluar nga nënë Xheja dhe Dervish Aliu, tek djali i tyre Dervish Rama



dhe nënë Lakja (Sulltana), më pas nga nënë Rukija dhe Abdyl. Nënë Rukija veprën e saj do t'ia lërë trashëgim Evës, nuses së djalit. Kjo linjë trashëgimie është e veçantë, sepse tregon që kjo teqe është drejtuar gjithmonë nga gratë, të cilat janë kujdesur me detaje për të. Kanë pritur dhe përcjellë njerëzit, e kanë mirëmbajtur atë. Gjithmonë është kryer një ritual, për lyerjen e teqesë pesë herë në vit. Ky rit, sipas mendimit tone, duhet të ketë mbetur pas sëmundje së rëndë epidemike që Tirana, banorët e saj dhe teqeja kishin kaluar. Kjo shprehte pastërtinë dhe bardhësinë e teqesë në çdo kohë e në çdo skaj tepër të pastër.

“Teqeja e Dervish Hatixhesë” ekziston edhe sot, ajo ndodhet në rrugën e Barrikadave në vendin e quajtur dikur sheshi i Druve (Pazari i Druve). Ajo është në një largësi rreth 200 m në veri të xhamisë së Firës, në krahun perëndimor të rrugës së Barrikadave. Sipas Botës Islame teqetë “shpeshherë u përkisnin shehëve dhe familjeve të tyre, por shpeshherë kanë qenë edhe pronë ose vakëfe të dhuruara nga dhurues të pasur që ua kanë lënë sufinjve në dispozicion”<sup>17</sup>.

Kjo teqe është mirëmbajtur nga vetë familja e Dervish Ramëve, pasardhës të Dervish Hatixhesë.

## **b. Teqeja e Dervish Hatixhesë njihet si një vend vizitash**

Teqeja e Dervish Hatixhesë ka disa hapësira për të kryer funksionalitete të ndryshme. Është me mure të bardha dhe ndërtuar vetëm në dritën e hënës. Hapësira kryesore e saj ka 5 varre, nga të cilat njëri prej tyre është i Dervish Hatixhesë<sup>18</sup>. Varret janë të bëra me mermer në anë e trekëndësh druri në krye. Varret janë të mbuluara me rroba të bukura në ngjyrë të gjelbër, që është ngjyra tipike e Sufizmit. Dritaret dhe dyert janë me harqe që është pjesë e arkitekturës së vendeve të islame. Në teqe është një hapësirë e vogël për të ndezur qirinj. Qirinjtë janë objekte përqendrimi që besimtarët i përdorin duke shprehur dëshirat e tyre. Një tjetër hapësirë është përdorur për ritualet fetare të grupit, si meditime, lutje, apo festimet, Mirabi në këtë hapësirë tregon drejtimin nga Meka. Teqeja e Dervish Hatixhesë përcjell energji pozitive si çdo objekt i fesë islame, me të cilin rrethohet çdo objekt ose person atje. Shpirti i saj të krijon një atmosferë shumë të qetë me një energji që ndihmon për t'u relaksuar. Tingulli i qetësisë është i jashtëzakonshëm. Ky zë nuk ndërpritet edhe kur njerëzit të vijnë e të shkojnë, ose kur zogjtë fillojnë të këndojnë. Njerëzit që vijnë në

17. Jashar Rexhepagiqi, *Dervishët dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet e tjera përreth*, Dukagjini, Prishtinë 2002, f. 60.

18. [www.dervishhatixhe.com](http://www.dervishhatixhe.com), Tiranë, 12 maj 2015.

Teqenë e Dervish Hatixhesë marrin energjinë e saj pozitive. Ata ecin rreth varreve, duke i prekur ato, duke u lutur dhe duke respektuar rrugët e tyre. Ata ndezin qirinj dhe luten përsëri, duke u ulur apo qëndrojnë më gjatë për meditime. Shpesh njerëzit lënë rrobat e tyre apo ushqime për një natë atje, në mënyrë që të jenë të ekspozuar ndaj energjisë pozitive të shpirtit të Dervish Hatixhesë dhe të marrin një pjesë të kësaj energjie në shtëpitë e tyre. Njerëzit vazhduan ta kryenin faljen e tyre në çdo periudhë kohe, në kohën e ramazanit, në ditën e Nevruzit, në ditën e lindjes së profetit Muhamed a.s. Ata i zhvillonin të gjitha ceremonitë që ky tarikati përmbante si tevben (pendimin), zikrin, tevvекkylin (dmbështetje), agjërimin, bindjen, ditën e hashures, etj.

Në vitin 1967 revista e përmuajshme letrare “Nëntori” shpalli se një numër prej 2169 total ndërtesash fetare në vend (xhamia, teqe, kisha, manastire, kuvende, seminare, etj)<sup>19</sup> ishin mbyllur dhe se Shqipëria ishte bërë vendi i parë ateist në botë<sup>20</sup>. Me dekret të presidiumit të Kuvendit popullor nr. 4262, dt. 1 prill 1967, të gjitha pasuritë e tundshme dhe të patundshme të komuniteteve

fetare kaluan në dispozicion të komiteteve të partisë të rretheve përkatëse. Ndërtesat e faltoret, me përjashtim të atyre që vlenin si monumente culture, përgjithësisht u tjetërsuan, p.sh. u kthyen në ndërtesa social-kulturore<sup>21</sup>. Zhdukja e bazës materiale të fesë, në përgjithësi, e të asaj islame në veçanti, u realizua brenda një kohe të shkurtër dhe përbënte një rast unik në historinë e qytetërimeve.

Në vitin 1969, si të gjitha objektet e kultit qeveria komuniste mbylli zyrtarisht edhe teqenë e Dervish Hatixhesë, si të gjitha institucionet fetare në Shqipëri. Në atë kohë Nënë Sulltana, nëna e Abdylit ishte personi në linjë që shërbeu në teqenë e Dervish Hatixhesë. Ramë Dervishi ishte burri i saj. Rama dhe nënë Lakja, duke e parë që situata politike nuk ishte e mirë, parashikonin një të ardhme shumë të errët për institucionet fetare, prandaj ato me qëllim që të mbronin teqenë e Dervish Hatixhesë, morën iniciativën dhe e mbyllën vetë atë. Ata i fshehën varret dhe u treguan njerëzve që i kishin dërguar në varrezat e Shesh Tufinës, në mënyrë që të mos lejonin qeverinë të ndërhynte në largimin e tyre.

Nga viti 1967 deri në vitin 1992, teqeja ka funksionuar ilegalisht. Njerëzit vinin fshehtazi dhe kryenin ritualin e tyre. Preknin muret,

19. Ali M. Basha, *Rrugëtimi i fesë islame në Shqipëri (1912-1967)* (Rreth marrëdhënieve institucionale-përmbledhje dokumentesh, kronikash, informacionesh, artikujsh, analizash etj), Tiranë 2001, f. 525.

20. AQSH, Fondi 511, viti 1967, dos. 20, fl. 14.

21. AQSH, Fondi 511, viti 1967, dos. 20, fl. 24

hidhnin të holla nga dritarja ose nga dera, madje ata dhe nënë Rukija rrezikonin veten, por përsëri ia dolën që frymën dhe veprën e Dervish Hatixhesë (Hatixhe Skënderit) ta ruajnë. Pas vitit 1989, era e demokracive perëndimore fryu edhe në Shqipëri dhe në vitin 1992, teqeja u hap përsëri dhe një vit më pas u dogj nga një zjarr që ra nga qirinjtë<sup>22</sup>. Përsëri ajo u rindërtua një vit më vonë me të ardhurat e familjes.

### c. Dervish Hatixheja në Letërsi

Në fund të shekullit të XVIII dhe gjysmës së parë të shekullit XIX në Tiranë u krijua një elitë kulturore nga qytetarët që njihnin, jo vetëm turqisht, arabisht e persisht, doktrinën fetare islamike apo parimet juridike të Sheriatit, por edhe letërsinë artistike orientale. Kjo lloj letërsie që u lëvrua na dëshmohej nga një varg letërkëmbimesh të gjysmës së dytë të shekullit XVIII të kopjuara nga defterët e kancelarëve të kohës. Një pjesë e saj pati karakter fetar, ajo nuk u shtyp, por qarkulloi me kopje të shumëfishuara të dorëshkrimeve. Vjershat në formën e ilahive përhapeshin me gojë<sup>23</sup>. Prandaj mund të themi që nuk ishte e rastit që poezitë më të hershme shqipe të kësaj periudhe në Tiranë

kanë dalë nga pendët e militantëve bektashinj e kadiri. Njëri prej këtyre bejtexhinjve ishte edhe Haxhi Ymer Mustafa Kashari, që i takonte tarikatit Kadiri<sup>24</sup>, i cili shkroi poezinë më të vjetër shqipe, që njohim nga sfera kulturore e Tiranës. Poezitë e tij të njohura si poezitë e Suziut<sup>25</sup>, janë shkruar në gjuhën e vjetër shqipe dhe osmane por ne nuk i njohim. Prej tij ka mbetur vetëm një poezi *Elif (Ilahi)* në gjuhën shqipe që i kushtohet Dervish Hatixhesë. Autori do ta cilësonte Dervish Hatixhenë si “*substancë e grave më të pastra*” dhe “*shtyllën e grave që falen*”. Vdekjen e saj ose takimin me Zotin ai do ta shprehte me dy vargje:

“*Takimin me mikun mbasi iu bë  
mallëngjimore me shpirt e zemër,*

*Shkaku u bë murtaja që u  
braktisi jetën e perënduershme*”.

Mendohet që këto vargje të jenë thurur në kohën kur Dervish Hatixheja ishte bërë e kur emri i saj ishte bërë i njohur, për shkak të shërbimit të madh ndaj njerëzve. Kjo është një poezi e alfabetike, e cila në gjuhën turke quhet “*Elifname*” dhe është botuar nga Kristo Frashëri për herë të parë<sup>26</sup>.

24. H. T. Norris, *Islam in the Balkans; Religion and society between Europe and the Arab World*, London, 1993, p. 73.

25. Ky është poet shqiptar dhe jo poeti turk Ahmet “*Suz*” nga Sivasi. Për më tepër shih: Nehat Krasniqi, *Kontribute Albanologjike*, (Studime dhe dokumente historike letrare të periudhës osmane), Prishtinë 2011, f. 163.

26. Kristo Frashëri, *Historia e Tiranës si*

22. Gazeta “Panorama”, 30 Mars 2015

23. Petrika Thëngjilli, “*Historia e Popullit Shqiptar (395-1875)*”, botimet “Toena”, Tiranë, 2004, f. 301.

Në poezi, ka 28 *vargje* sa germa ka edhe alfabeti i gjuhës osmane-turke nga *elifi* tek *ya*. Autori e titullon *Ilahi* (Lutje fetare). E gjithë poezia është e ngarkuar me një mori germash dhe fjalësh të përdorura në gjuhën osmane dhe arabe, e cila në atë kohë nuk ishte zëvendësuar ende në gjuhën shqipe. Kjo elifbe do të ishte pararendëse e poezive të tjera të këtij lloji që do të shkruheshin në gjuhën shqipe. Kjo poezi ka rëndësi në fushën e historisë dhe letërsisë pavarësisht ngarkesës me orientalizma, sepse është e para poezi e shkruar me dialektin tiranas të saj kohe.

*Elif: Allahu thërret Xhibril Emin*  
në vakt *t'es-baryt*

*Be: Bytynt merr melaiqet t' mshbjn*  
*lotët gjynahqaryt*

*Te: Toke ne tyrah mos t'u rriedhin e*  
*mos t'u bine*

*Th: Thuju t'mushin kadaht me*  
*Mahsber të jen gati*

*Xhim: Xhem gjithymmet kur të dalin*  
*n: fushë t'mahsberit*

*Ha: Hazreti Muhameti e fiken*  
*zjerrmin e xhehnemit*

*Hi: Hylefat e xbiharinjaret*  
*Muhamedi i bojn rixha*

*Dall: Derman banu gjynebqaryt se je*  
*mahbubi Hajda*

*Dhel: Dhylxhelali vel-igram*  
*ne Ved-duhat ka dhan xhevab*

*Re: Rixhan ty kabull ta bana deri sa*  
*t'bahesh riza.*

*Ze: Zimamn Byraku sherifit*  
*hibril emini ne duar e mbane*

*qytet deri më 1920, vëllimi I, Botimet Toena,*  
*Tiranë, 2004, f. 242-243.*

*Sin: Sejran bajn ashikyt ne nurt*  
*xhamaliitat 0 shah*

*Shin: Shanin e ke te madh për*  
*mbi t'gjith pejgamberet*

*Sad: Sadikinve te ymetit tate zoti i*  
*ka ba vaad xhenete*

*Zad: Zijai-nur asht gjith xheneti asht*  
*për Myminet.*

*Ti: Tan gilman huri tesbihat i bajn*  
*perëndisë*

*Dbi: Dhaliminnet dulen ne mejdan*  
*hasmnet te ati Velise*

*Ajn: Ajni me ibret shkon ne Sham*  
*për Zylfikar të imam Alise*

*Gajn: Gajet u ba një luftë ne Nahit*  
*Mesxhide Aksase.*

*Fe: Fasiknet ju hudhen të gjith imami*  
*Aligjelmytezasë*

*Kaf: Kabilja xhem u banë në malin e*  
*Mesxhidi Aksase.*

*Qef: Gjith i preu të tanë imam Alia*  
*me Zylfikar*

*Lam: Lutfë qerem ban ja allah se je*  
*Gaffar*

*Mim: Muhamedit i ka thanë ymmetin*  
*tant do ta falë*

*Nun: Natnë e Miiraxhi-sherifit i tha*  
*zoti Pejgamerit*

*Vav: Vasijet ia bani t'gjitha emret e*  
*nehjet për ymnet*

*He: Hidajet ne tri vakte jam ne*  
*mibrabin e Dervish Hadixhesë*

*Lam: Lam Elif o zot laik na ban*  
*ene shefaat të xhemijetit Fatimesë*

*Je: Ja Muhamet Mustafa ban himmet*  
*e muhamet për hatrin e Fatime Zebrasë*  
*imamit të Dervishi Hadixhesë<sup>27</sup>.*

*Ali Emiri, studiues osman dhe*  
*27. Kristo Fashëri, po aty, f. 242-243*

udhëtar i asaj kohe, në biografinë që kishte shkruar mbi Dervish Hatixhenë theksonte se: “Haxhi Ymer Mustafa Kashari (Suziu) ishte personi që e kishte njohur më mirë atë<sup>28</sup>, kishte mësuar prej saj dhe se ai do të mundohej të çonte në vend amanetin që ajo kishte lënë, të varrosej në vendin ku edhe sot ndodhet teqeja me të njëjtin emër”.

### Konkluzione

Duke iu referuar këtij artikulli mendojmë se njohja në mënyrë shkencore e teqeve dhe disa objekteve të tjera fetare islame, por edhe e ceremonive fetare që kryhen në to nga ana e disa disiplinave të shkencave shoqërore, do të sillte

dëshmi të reja mbi kulturën e popullit shqiptar dhe shoqërinë e tij.

Trashëgimia islame dhe ajo osmane në Shqipëri e kulteve, e arkitekturës, e letërsisë është një ndër pjesët më të bukura të historisë së shqiptarëve në shekuj, prandaj ia vlen të studiohet.

Në shumë krahina edhe sot banorët vendas ju referohen në fuqitë shëruese që kanë faltoret e ndryshme, veçanërisht teqetë. Në këtë mënyrë edhe Teqeja e Dervish Hatixhesë vizitohet nga banorë të besimeve të ndryshme, sepse emri dhe vepra e saj kanë zgjuar simpati dhe vizitat tek njerëzit, kjo për shkak të shërbimeve dhe veprimeve që drejtuesit e kësaj teqeje kanë zhvilluar ndër vite.

---

28. Seher Erdogan Çeltik, “*Ali Emiri'nin Osmanlı tarih ve Edebiyat Mecmuası Üzerine bir inceleme*”, Yüsek Lisans Tezi, T.C. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara, 2007, s. 175-177.

## BIBLIOGRAFIA

### a. ARKIVA

AQSH, Fondi 511, viti 1967, dos. 20, fl. 14.

### b. VJETARËT DHE SHTYPI

Gazeta "Panorama", 30 Mars 2015

Işkodra Vilayet Salnamesi 3. defa, 1312/1894, s. 124.

Tarhi ve Edebiyat Mecmuası (TEM), 1/4 (30 Teşrinisani 1338/ 1922-  
(Neşri 5 Kanunuevvel 1338 (5 ocak 1923), s. 86-88

### c. BOTIME

Basha, Ali M. *Rrugëtimi i fesë islame në Shqipëri (1912-1967)*. (Rreth marrëdhënieve institucionale-përmbledhje dokumentesh, kronikash, informacionesh, artikujsh, analizash etj), Tiranë: 2001.

Çeltik, Erdogan Seher, "Ali Emiri'nin Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası Üzerine bir inceleme", Yüksek Lisans Tezi, T.C. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyat Bilim Dalı, Ankara, 2007.

Elsie, Robert. *Historical Dictionary of Albania*, United Kindom: 2010.

Emiri, Ali, *Sâlibat Ümmetten Hatice Hanım*, TEM, 1/4 (30 Teşrinisani 1338/ Neşri 5 Kanunuevvel 1338).

Frashëri, Kristo, *Historia e Tiranës si qytet deri më 1920*, vëllimi I, Botimet Toena, Tiranë: 2004.

*Historia e Popullit Shqiptar*, Vëllimi I, (Ilirët, Mesjeta, Shqipëria nën Perandorinë Osmane gjatë shek. XVI -vitet 20' të shek. XIX), (Grup autores), Toena, Tiranë: 2000.

Jasa, Skënder. *Tirana në shekuj*, Botues, "Victoria", Tiranë, nëntor 1997

Kara, Mustafa. *Tekke*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, yıl: cilt: 40. İstanbul, 2011,

Karakteke Hakan T., *Işkodra Vilayeti Osmanlı Şairleri*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2018.

Krasniqi, Nehat. *Kontribute Albanologjike*, (Studime dhe dokumente historike letrare të periudhës osmane), Prishtinë: 2011.

Myderrizi, Osman, *Qyteti i Tiranës 1604-1937*, Luarasi, Tiranë: 1937.

Norris, H. T. *Islam in the Balkans; Religion and society between Europe and the Arab World*, London: 1993,

Rexhepagiqi, Jashar. *Dervishët dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet e tjera përreth*, Dukagjini, Prishtinë: 2002.

Thëngjilli, Petrika, *Historia e Popullit Shqiptar (395-1875)*, Toena, Tiranë: 2004.

Hahn, J. G, *Studime Shqiptare*, Instituti i Dialogut & Komunikimit, Tiranë: 2009.

## Edukata morale për fëmijë

### Abstrakt

*Fëmija është emanet në dorë të prindëve, zemra e pastër e tij është një esancë fisnike, pa kurrë farë forme e stolije; por se kapabël me marrë çdo formë që parashtrohet; po j'u tregue e po j'u mëso e mira, po u stërvit me të mira formohet me të mirën; fiton stimë e admirim; kalon një jetë të lumtun. Prindërit e tij, mësuesit dhe edukatorët fitojnë lavd dhe kënaqen me veprën e tyre.”*

*Përkundrazi, në qoftë se fëmija lëhet mbas doret e në kokë të vet, ka me ndjekë gjurmët e të këqive e ka me u bërë edhe vetë i keq. Edhe responsabiliteti i këtij faji u përket prindërit, tutorëve e kujdestarëve. Prandaj detyra e babës është me i mbrojtë fëmijë nga veset e me i u dhënë një edukatë të mirë.*

Nji nga detyrat e domosdoshme që meriton t'i epet kujdesija më e parë, është të filluemit e edukatës morale të fëmijës që në moshë të vogjëlisë. Që në vogjëli duhet t'a ndreqim sjelljen e fëmijës e t'i ngjallim në shpirt frymën e virtytit. Këto detyra e shenjtë, më tepër se arsimtarëve, i u përket etërve. Ajo babë që i mëson fëmijës së vet fenë edhe mirsjelljen ka krye dy

shërbime: Ka lumtënue fëmijën e vet edhe i ka dhënë shoqërisë një pjestar të dobishëm.

E vetmeja bazë e virtyteve është edukata morale. E ardhmeja e fëmijës në këtë jetë varet në edukatë; njeriu me sjelljen e vet bëhet i lumtun ose fati; bëhet i dobishëm asë i damshëm për shoqëri.

Etërit nuk duhet të krenohen për inteligjencën, për zgjuërsinë e për përparimin e fëmijëve ndër mësimë;



zgjetsija dhe përparimi intelektual nuk sjell asnjë të mirë po s'u shoqë me sjellje të mirë. Mësimet e gjuhët e huaja që nxen nuk i naftin ndër atij fëmijë që rren e bënë hased. Aj që s'ka sjellje të mirë, ai që s'e ka edukatën me vend nuk fiton ndonjë honor nga dija e kultura.

Shkurt i vetmi mjet i lumtënis është edukata morale. Për këtë arsye vendosëm me përkëthe e me e botue në këta shtylla veprën “Edukata e Rregullat e Mirsjelljes Fetare” të auktorit musliman bullgar *Ebul-Khajr Zijauddinul-Ez'heri*, i cili duket edhe në veprën e tij se është një nga moralistët islam më të çquëm që ka zbulue plagët fatale të rinis islame dhe me veprën e tij parashtron reçetat për shërimin e këtyne plagëve.

Le të përfitojnë nga këto reçeta edhe rinia islame e Shqipërisë që t'i shtohet më tepër grada e auktorit në pranë të Krijuesit të Amshuëm.

## Hyrje

### Si duhet të edukohet fëmija?

Asht e ditun se fëmija lind tute qenë krej i vdeshun nga fakultetet dalluese. Trupi i tij është i njomë dhe me anën e ushqimit nis të zhvillohet dale nga dale. Më në fund rritet dhe plotson zhvillimin.

Kështu është edhe shpirti i fëmijës: në fillim s'ka asnjë formim, por është i pajue me aftësi për evolusion. Prandaj atënit e kanë detyrë të

domosdoshme, e kanë farz të pa falshëm me i edukue, fëmijë e vet, me i u pastrue moralin, me i u dhanë ushqimin intelektual e shpirtnuër e me i pajosë me aftësit e mjetet e duhuna që të sigurojnë jetesën e tyne.

Edukata e fëmijëve ka disa methudha. Për këtë çështje fjalën më të preme e më të këthjelltë e ka thanë “Imami Gazaliu” në veprën e famshme të tij “Ihjaul-ulum”. Një përkëthim për së shkurti të fjalës së Gazaliut po e riprodhojmë këtu si themel të kësaj vepre. Ja se ç'urdhnon Gazaliu:

“Fëmija është emanet në dorë të prindëve, zemra e pastër e tij është një esancë fisnike, pa kurrë farë forme e stolije; por se kapabël me marrë çdo formë që parashtrrohet; po j'u tregue e po j'u mësuë e mira, po u stërvit me të mira formohet me të mirën; fiton stimë e admirim; kalon një jetë të lumtun. Prindënit e tij, mësuësit dhe edukatorët fitojnë lavd dhe kënaqen me veprën e tyne.”

Përkundrazi, në qoftë se fëmija lëhet mbas doret e në kokë të vet, ka me ndjekë gjurmët e të këqive e ka me u bënë edhe vetë i keq. Edhe responsabiliteti i këtij faji u përket prindënvit, tutorëve e kujdestarëve. Prandaj detyra e babës është me i mbrojtë fëmijë nga veset e me i u dhanë një edukatë të mirë.

Rruga për t'i dhanë edukatë të mirë fëmijës është me i ruajtë nga shokët e ligj, me mos i stërvitë braca (grykës), me mos i u dhanë prirje për

luks e për jetë të pavështirë; sepse po të mos merren këto masa me kohë, fëmija krejt energjinë e vet do t'a shpenzojë për të sigurue jetën e defrimshme e kështu do t'i humbë kot jeta.

Gjaja qi ndihmon mâ tepër për të pranue fëmija një edukatë të mirë është t'ushqyemit e tij cicën e një mame a mandeshe qi ka moral të mirë e qi jeton me mënyrë të ndershme e ligjore; sepse qumështi i trajtuëm pre ushqimesh të paligjësime nuk zhvillon moral të mirë. Femís qi thith qumësht haram i prishet natyra morale dhe i përftohen prirje për ligsí.

Baba me çdo mënyrë duhet të ketë kujdes për pastërtín fizike e morale të fëmíssë vet; duhet t'a izolojë nga shoqëria me vese të liga e me edukatë të keqe. Por sa të fillojnë me dhanë krye shenjat e karakterit e të pjekunisë ndër fëmí duhet me i pasë nën kontroll e me përfitue nga çdo rast.

Mâ të parat shenja të karakterit të pjekunis qi duken në një fëmí, janë turpi e mbarja. Fëmija qi fillon me pasë turp e mbare, fëmija qi ka turp të bâjë një punë të ligë, fëmija qi don me mshefë një faj të turpshëm, ka ardhë në kohë qi të pranojë edukatë. Këtij akti pra duhet me i dhanë randësi dhe duhet t'edukohet. Këjo çfaqje e fëmís është një dhantí hyjnore qi agon nga të shkreputit e dritës mendore. Këjo shenjë duhet të na mbushë me shpresë.

Vesi mâ i lig qi duket së parit ndër fëmí është gryksija. Fëmija kërkon me ngarnë gjithni e ç'të shofi. Prandaj para çdo pune duhet t'ju mësohet fëmivët rregulli i të ngranit. T'ju mësojmë të thonë "Bismil-lah" në fillim të haes, të hanë me dorë të djathtë, të mos lakmojnë shumë, të mos j'u përgjasin shtazëve; të mos e teprojnë haen; të jenë të përkorë (do me thanë të kënaqen me pak); mos të zgjedhin në të ngranme.

Mos të priren kah luksi, ka buja e kah stolija; mos të stërviten me rahatí qi të presin prej tjerëve çdo shërbim. Në qoftë se ka në rreth fëmí me këto vese duhet t'i izolojmë fëmít t'onë nga këta.

Qysh në moshë të njomë duhet t'j'u frymëzohet fëmivët doktrina e fesë; t'j'u ngulen në zemër bazat e urdhënavet e të ndalimeve; të j'u shtihet dashuni për vërtyte e mëní për vese.

Kudoherë qi të shifet një ndjenjë e mirë, ase një sjellje e mirë ndër fëmí, duhet të admirohet, të nxitet me ndonji çmim, të lavdohet ndër popull. Herë herë me mbyllë sytë për ndonji sjellje të papëlqyeshme, sidomos kur fëmija mundohet t'a mshefi nuk duhet me i ra ndër sy; sepse mer guxim me i çfaqë sjelljet e liga e me i përsëritë pa frigë; atëherë është punë shumë e vështirë me e sjellë në rrugë. Mirpo në qoftë se përsëriten sjelljet e liga, tërthuraz duhet me i qortue, por qortimi nuk

duhet të jetë i vazhdueshëm.

Baba kurrë s'duhet t'i flasë fëmís me fjalë të ndyta, nuk duhet t'a shajë; duhet t'a këshillojë e t'i tërheqë vërejtjen me të urtë.

Nana duhet t'a stërvisë fëmín qi t'a nderojë e t'a kënaqë babën e kështu nana i ndif babës në punë të edukatës së fëmís.

Fëmín duhet me e mësue qi natën të flen mjaft e ditën me mos e stërvitë të flejë, mbassi ky zakon e bân përtac. Në të ngranme, në të pime, në të flejtme nuk duhet me qenë qibar; përkundrazi të stërvitet me jetue si do kudo qi mos t'i randojë jeta në kohë të ngushta e të vështira.

Fëmít nuk duhet me i lanë kurrë qi të bâjnë tinëz punë; sepse të kryemit tinëz kallzon se ata punë janë të liga.

Duhet me i lanë të lirë fëmít qi të lujnë e të lëvizin gjith ditën, se me këtë mënyrë bahen të shkathët dhe j'u forcohen tulet.

Duhet me e ndalue fëmín nga të lavduëmit e vehtes së tij me mallin e pozitën shoqnore të t'et, e me jeten e familjes. Duhet t'a mësojmë qi të jetë i përvujtun para tjerëve; të nderojë shokët me të cilët jeton, të jetë simpathike e i shkueshëm me të gjithë.

Duhet me e ndalue fëmín e mos me e lanë të marrë nga të tjerët sa gjana të bukura qi j'u shef ndër duër. Duhet me i dhanë të kuptojë se naltësija e njeriut është me të dhanme e jo me të marrme; të marrmes i thonë "plaçkitje".

Ndër sy të fëmís nuk duhet me i dhanë randësi të madhe parës e mallit; sepse dashurija e parës dhe e mallit është një helm i rrezikshëm.

Duhet me e mësue fëmín qi të jetë i drejtë e i besuëshëm. Me j'a ndalue krykëputë rrënën.

Duhet me e ndalue fëmín nga beja, qoftë edhe në të vërtetë; me j'a mësue rregullat e të folunit e të bisedimit; mos t'i lehet shtek të mësojë fjalë të liga.

Mësuësin e aftë e të meritueshëm duhet me e lanë të lirë n'edukatën e fëmís e bile vepren tij të shenjtë me e çmue e me i u falë nderës.

Në mbarim të mësimit e të detyrës duhet me e lejue qi të çlodhet; por se duhet me e pasë nën vërejtje qi mos t'a teprojë sa me u lodhë.

Me j'a ndalue fëmís lojnat e me e shtrëngue qi të merret pa prâ me mësim e me detyra shkollore j'a vdes zemrën e ja prish talentin.

Porsa të mbrijë fëmija në moshën e arsyetimit duhet t'i mësohen detyrat fetare e mos të çelet shtek qi t'i neglizhojë; duhet me e shty qi të nderojë virtytin e urtín. Nuk pritët e mira nga ay qi s'i jep rëndësi fës e qi nuk ka dëshirë për të krye shërbimet fetare.

Fëmija që rritet me edukatë fetare e qi mësohet qysh në riní me i dhanë randësi fës e me i krye detyrat fetare, sekretet e misteret e fës i kupton shpejt; e merr vesht ç'qëllim kemi kur i themi "Fetë janë barna qi sherojnë; të ngranunit ka për qëllim

me i dhanë fuqí trupit qi t'i falet Perëndís. Feja, shërbimi i atdheut, me qenë i dobishëm për njerzì janë punë të hieshme". Aj fëmí qi i kupton këta gjâna e drejton jetën e vet kah këta qëllime të nalta dhe jeton i lumtun.

Nji këto janë sjelljet e vërteta qi duhet t'i frymëzohen fëmivët. Vetëm me këto sjellje duhet të edukohet nji fëmí, në qoftë se dëshirojmë nji njeri të plotsuëm; methudhat tjera nuk e përmbushin qëllimin.

Për të pasë sukse në edukatë, duhet që edukuësi të jetë vetë model; vepra e edukuësit të jetë e përputhun me fjalën e tij; edukuësi mâ para se

të edukojë tjetrin duhet të jetë vetë i pajosun me moral të naltë.

Edukuesi e ka detyrë të domosdoshme me i dhanë rëndësi këtyne pikave. Aj babë qi s'ka sjellje të mirë nuk mund të bâhet edukuës e pra do të jetë përgjegjës ndër edukatën e keqe të fëmís së vet.

Në numrat e ardhëshëm do të studjojmë me radhë të gjitha rregullat e mirsjelljes Islame.<sup>1</sup>

---

1. Marrë nga revista "Zani i Naltë", nr. 5, viti 11, maj 1936, f. 157-160 dhe nr. 8-9, viti 11, gusht-shtatuer 1936, f. 237-240.

## Abstracts in English

### Islamic Sciences

#### 1. Sufism and Quranic Ethics

**Prof. Assoc. Atif Khalil, Lethbridge University, Canada**

*The Qur'an lies at the heart of Muslim spirituality, and provides the fount and wellspring for its doctrines and practices. To the extent that classical Islam as a whole was animated both in form and spirit by its central Scripture, all the way from law and ritual to theology and the arts, it would only be natural to find its reverberations running throughout its mysticism as well. Indeed, some of the most influential literary expressions of Sufism, ranging from Ghazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Reviving the Religious Sciences) to Rūmī's *Mathnawī-i ma'nawī* (Couplets of Inner Meaning), took on the form of commentaries of the holy text, albeit in a different key, not unlike medieval Jewish works that were often analogously rooted in the Torah. "Everything of which we speak in our meetings and in our writings," Ibn 'Arabī would write, "comes from the Qur'an and its treasures." And when Abū Ṭālib al-Makkī declared in his *Qūt al-qulūb* (Nourishment of Hearts) drawing on an early saying, sometimes ascribed to the Prophet, that "the people of the Qur'an are the people of God, and His elect," he was expressing a firmly held view in the fledgling tradition for which he was giving voice. The polyvocality of Muslim scripture would itself generate many of the debates that would animate the intellectual culture of Sufism, and beyond that, the various competing theologies of Islam.*

## Studies

### 2. Ahead of the census of population and housing, a review of 'Census 2011' review

**Ilir Akshija, M.D., M.Sc., University Hospital Center, "Mother Teresa", Statistics Department, Tirana, Albania**

*Year 2020 was chosen from the National Institute of Statistics of Albania (INSTAT) to execute the next population and housing census, already postponed for a later moment. The draft questionnaire includes a question on religious affiliation and places it to the non-core topics. The draft, however, contains the problematic question of categorization into the 'Muslim' and 'Bektashi' affiliation, while the Bektashi are Muslim, which leads to some overlap that may also lead to hesitation in response or non-response at all. This technical problem has nothing to do with the relationship between religious communities in Albania, a relationship that can be cleverly summarized by the words of H. Hafiz Sabri Koçi: "Why do you need to know about percentages?", when asked about the number of religious affiliates according to their beliefs in the country, as much as the task of a professional counting with benefits especially in planning and allocating human and other resources. A review of the 2011 census and its issues related to this topic provides valuable recommendations for the following population counting.*

**Keywords:** H. Hafiz Sabri Koçi, census, Albania, religious affiliation, bektashi, emigration

## Sciences and Religion

### 3. Coping with chronic and spiritual pain, seen from the perspective of science and religion

**Mehmet Disha, Muslim Community of Albania**

*Pain is a complex phenomenon that involves a waterfall of behaviors about responses, thoughts, and emotions. Emotional stress, such as anxiety and depression, play a major role in the experience of pain. In recent studies, people living with chronic pain may report more severe pain and related disability if they have depression, anxiety, or both. In addition, the fear of pain can cause more disability than the pain itself. It is important to note that the religious and spiritual factors have a positive effect on coping with all forms of pain and difficulties that life confronts.*

*Both religious and spiritual beliefs help some people to accept their illness and to be able to explain it to others, so that they can express it and not grieve the pain inside, thus not disturbing mental health. Spiritual beliefs often help people plan for the future. Religion*

*can also help people live a deeper life, as well as strengthen or comfort other people during suffering and in preparing for an imminent death. By giving meaning to life and death, religion can provide the client, family, and health professionals with a sense of strength, security, and confidence over a period of time in need.*

**Key words:** *religion, pain, spiritual coping, prayers.*

## **Sociology of Islam**

### **4. The role of the family in the construction of the society immune**

**Prof. asoc. dr. Zija Abdullahu, The Faculty of Islamic Studies,  
Pristina, Kosovo**

*The social structure resembles the structures of other living things, which need the provision of immunity to continue their life, an immunity that will protect them from any internal destruction or external attack. In the same way, it is necessary for the social structure to have immunity to protect itself.*

*Society needs such immunity at any time and place. Therefore, this immunity should be of the highest possible level. The factors are part of this immunity, are too many; such as, political, economic, health and scientific. Among these factors, the family, plays an important role, to which Islam has paid special attention, because the family, as we know, is the cell and nucleus of society, and the healthier the family, the higher the immunity of its and vice versa.*

*In order to increase social immunity, through the family, Islam regulated the relations within the individuals of the family, assigning to each his role, duties, responsibilities and rights. In fact, Islam ordered to show care for the family, before it is formed, through the rules it has established in choosing each other's spouses, which should be based on the highest virtues, and not on the material aspect or any transient interest.*

*Islam colored this bond with holiness based on the mercy of God, which instills in their hearts feeling respect for one another. This continued with the responsibilities and the respect that family members should have among themselves, such as the responsibilities of parents to their children, and vice versa, expanding the family circle with responsibilities and relationships with relatives. By establishing these norms and responsibilities, Islam assigned the family a key role in raising social immunity and protecting it from falling, raising it to the highest possible level.*

**Key words:** *Society, immunity, family, education, mindset, connectivity.*



## **5. A family built as a model on Islamic values**

**Ma. Dorian Demetja, Directorate of Culture, Muslim Community of Albania**

*We know very well that the development of mankind is designed and takes place only on the family structure, because this is one of the laws of God. Therefore, this is about the model of family construction and functioning and not about its concept. Almost all sociologists, despite the currents of philosophical thought, are unified in the necessity of the family unit. This is sanctioned by international consensus both in the Universal Declaration of Human Rights and in the Family Codes, which apply to the legal systems of all countries in the world. The ideological debate takes place in the prism of the construction, functioning and efficiency of alternative models, which provide social developments at different times.*

## **Psychology**

## **6. The effects of parenting programs on parental performance and child development: the case of Albania**

**Dr. Ana Uka, Department of Educational Sciences, Bedër University, Tirana**

*To investigate how parenting programs may influence children's developmental outcomes such as emotional, academic, and behavioral ones, a review was conducted targeting a developing country like Albania. Parenting programs are interventions designed to enhance or change parental role performance through training, support or education, and their main goal is to influence the well-being of the children especially among low-income countries. Parenting programs have shown to be effective in reducing substantially risk factors such as ineffective parenting or parenting stress and enhancing the development of stable family relationships and parenting competences and support to prevent developmental challenges of children. Therefore, research shows that the effects of parenting programs in improving children's development are positive in most outcomes. The objective of this study was to review the literature on parenting programs with a focus on developing countries to be able to identify the benefits, difficulties, and directions for future research. Given the fact that parenting programs produce positive effects in a wide range of parent and child related outcomes, the implementation of such programs as a mean to improve family and child well-being is very limited in Albania.*

**Keywords:** *parenting programs, children, developmental outcomes, Albania*

## **7. Psychology and Religion: Two Approaches to Positive Mental Health, Intellectual Discourse**

**Amber Haque PhD, School of Psychology & Social Work, Doha Institute for Graduate Studies, Qatar**

*Historically speaking, psychology and religion have worked separately toward the goal of improving mental health among the people. Can psychology and religion work together and reap better results for the client? How important is religion for the people and how important are religious values for psychologists? What is the relationship between religion and mental health? How today's schools of psychology deal with the religious client? How is religion integrated in psychotherapy? These and other related issues are addressed in this paper. It is concluded that psychologists are obligated to work within the value system of the client and that this approach would achieve a more positive therapeutic outcome.*

## **Literature**

## **8. History of magazines as a historiography of national culture Reflections on the monographic study of Prof. Rahim Ombashi**

*Historical of the Albanian periodical press (Essay on a historical poetics)*

**Dr. Agron Tufa**

*Reading the manuscript of this monographic study by Professor Rahim Ombashi, entitled Essay on a historical poetics, strengthened my opinion on the extraordinary leading role that magazines and periodicals have played in the spiritual, political and social life of the Albanian world.*

*The history of magazines starts counting from 1665, from the moment of the publication of the Journal des savans, which has become customarily called the first magazine in the world. Then the magazines have preserved the function of spreading ideas (in the form of scientific knowledge, literary creativity, contemporary views fixed in memoirs, diaries, letters and reflections), thus paving the perspective, as a projection of the future, completely in tune with the meaning of the French origin of the word journal, meaning "diary, daily".*

## **Philosophy**

## **9. Al- Ghazālī's "Incoherence of the Philosophers"**

**Prof. Frank Griffel, Yale University, USA**

*This chapter observes a critical stage in the early engagement of Muslim theologians with the Avicennian system, which began with al-Ghazālī (d. 505/1111). Al-Ghazālī was the first Muslim theologian we know to have clearly engaged with the Avicennian philosophical system, discussing it extensively and trying to criticize some of its elements. Al-*

*Ghazālī's early connection with philosophy is difficult to establish. His recent adaptations of philosophical ideas aroused much criticism, and this made him deny any early attraction that may have existed to the teachings of Ibn Sīnā and other philosophers (philosophers). However, in his works there are formulations, which can be read as an admission, that he has long studied the books of Ibn Sīnā, perhaps under the guidance of al-Juwaynī, and that they have fascinated him from the beginning. Modern scholars suggest that in al-Ghazālī's early career there was a period when he himself was a follower of Ibn Sīnā. If so, his seemingly neutral reporting of the teachings of Ibn Sīnā, The Doctrines of the Philosophers (mekasid al-felasife), may come from that period and was later adapted as an introduction for his students, who may be prepared to fully understand al-Ghazālī's critique of Ibn Sīnā. However, there is no clear evidence that al-Ghazālī went through such an Avicennian period early in his career. Neither the biographers nor his opponents mention him, although the latter express resentment against him, saying that al-Ghazālī studied philosophy before he became thoroughly acquainted with the religious sciences.*

## Personality

### 10. Dervish Hatidje and her contribution

#### Dr. Ilirjana Kaceli, Bedër University, Tirana

*Dervish Hatidje lived in Tirana in the XVIII century. During this period, Tirana was facing cholera epidemic, a dangerous disease, which brought many human losses in the city population. Dervish Hatidje tried to cure and took care of people affected by this disease. In order to respect her contribution and good work, people in Tirana called her "Dervish Hatidje". This title was not usually given to women, but taking into consideration her care, work and love people called her saint or dervish.*

*Today, a street in Tirana is called Dervish Hatidje. Around the corner of that street, you can find the Tekke of Dervish Hatidje - a sacred place dedicated to her. This Tekke has been carefully preserved by her family generations and is frequently visited by people of different ages.*

*In this study there is given information about Dervish Hatidje, but also about her past and the current position of her figure as a devoted Islamic believer. Her role and contribution is assessed through literature research conclusions.*

**Keywords:** Dervish Hatidje, Tirana, Tekke

## Retrospective

### 11. Moral education for childrens

*The child is the trust in the hands of the parents, his pure heart is a noble essence, without any form or adornment; but that capable to take any form that is submitted; if you are shown and taught the good, if you train with the good it is formed with the good; gains praise and admiration; spends a happy life. His parents, teachers and educators gain praise and enjoy their work. ”*

*On the contrary, if the child is left behind and on his own head, he will follow in the footsteps of the bad and he will become bad himself. The responsibility of this guilt also belongs to the parents, tutors and guardians. Therefore, it is the duty of the father to protect the children from vices and to give them a good education.*

## Rregullat e shkrimit

Çdo shkrim duhet të ketë një strukturë, që duhet të përmbajë në mënyrë të detyrueshme elementët e mëposhtëm:

1. Artikulli duhet të jetë punë studimore e kërkimore, shkencore origjinale.
2. Titulli i artikullit të jetë sintezë e problematikës që trajton. Ai nuk duhet të jetë më i gjatë se 35 karaktere.
3. Të vihet emri i autorit me gradën shkencore përkatëse. Poshtë emrit të jepet pozicioni zyrtar i tij/saj.
4. Poshtë këtyre, në krye të shkrimit, me një paragraf të veçantë mund të jepet një abstrakt, duke radhitur të gjitha nënçështjet.
5. Artikulli duhet të jetë i strukturuar me disa nënçështje, sipas tematikës që shtron.
6. Nënçështja e parë e çdo artikulli duhet të jetë “Hyrja”, ku të jepen qëllimi dhe objektivat që e kanë shtyrë autorin për ta shkruar atë dhe rëndësia e botimit të tij.
7. Të gjithë nëntitujt të jenë me “Bold” dhe shkrim “Italik”, “Times New Roman 12” dhe të paraprihen nga numrat 1, 2, 3, etj.
8. Në fund të artikullit duhet të jetë një nënçështje e posaçme me titull: Sugjerime a përfundime.
9. Artikulli duhet të ketë në fund bibliografinë.
10. Artikulli duhet të ketë footnote-a dhe referenca në fund të faqes, për të treguar burimin e një citati a të një informacioni që jepet në tekst dhe duhet të shkruhet me shkrim “Times New Roman 10” dhe të përmbajë: autorin, titullin e veprës, shtëpinë botuese, vitin dhe vendin e botimit, numrin e faqes nga është marrë citati. Shprehjet e marra ekzaktësisht nga materialet e tjera të botuara më parë duhet të jenë në thonjëza.
12. Kur informacioni merret nga interneti, duhet shënuar data; p.sh., 10 maj, 2008. Në fund të footnote-s vihet pikë dhe ajo rregullohet me «Justify».
13. Artikulli duhet të jetë jo më pak se 5 faqe dhe jo më shumë se 15 faqe kompjuterike.
14. Artikulli duhet të respektojë rregullat gramatikore të gjuhës shqipe standarde.
15. Shkrimi duhet të jetë “Times New Roman” me “Spacio 1”. Të mos mungojnë shkronjat “ç” dhe “ë”. I gjithë teksti të jetë “Justified”.







REVISTË SHKENCORE DHE KULTURORE

# Zani i Naltë

Themeluar më 1923 - Viti IX (XXIII) - Nr. 31 (184)

## Shkenca Islame

**Prof. Asoc. Atif Khalil, Universiteti Lethbridge, Kanada**

## Studime

**Msc. Ilir Akshija, Qendra Spitalore Universitare “Nënë Tereza”, Tiranë**

## Shkenca dhe feja

**Msc. Mehmet Disha, Drejtorja e Kulturës, Komuniteti Mysliman i Shqipërisë**

## Sociologji Islame

**Prof. Asoc. Dr. Zija Abdullahu, Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë**  
**Ma. Dorian Demetja, Drejtorja e Kulturës, Komuniteti Mysliman i Shqipërisë**

## Psikologji

**Dr. Ana Uka, Departamenti i Shkencave të Edukimit, Kolegji Universitar Bedër**  
**Amber Haque PhD, School of Psychology & Social Work, Doha Institute for Graduate Studies, Katar**

## Letërsi

**Dr. Agron Tufa**

## Filozofi

**Prof. Frank Griffel, Universiteti Yale, SHBA**

## Personalitete

**Dr. Ilirjana Kaceli, Kolegji Universitar Bedër**

## Retrospektivë

## Abstracts in English



**Çmimi 300 lekë / 3 €**