





**Botues:**  
Komuniteti Mysliman i Shqipërisë

# Zani i Naltë

Revistë shkencore dhe kulturore

VITI XIII (XXVII) 2025, NR. 40 (193)

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

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

**Tiranë, 2025**

## Zani i Naltë

Revistë shkencore, organ i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë

*Themeluar në tetor 1923, rifilluar në tetor 2012*

VITI XIII (XXVII), janar - qershor 2025 nr. 40 (193)

**Nën kujdesin e:** H. Bujar Spahiu

**Drejtor:** Dorian Demetja

**Kryeredaktor:** Armand Asllani

**Bordi editorial:** Prof. Dr. Gjergj Sinani, Universiteti Bedër  
Prof. Asoc. Dr. Genti Kruja, Universiteti Bedër  
Prof. Asoc. Dr. Rahim Ombashi, Universiteti Bedër  
Dr. Skender Bruçaj, Universiteti Bedër  
Dr. Brikena Smajli, Universiteti Bedër  
Dr. Hasan Bello, QSA, Instituti i Historisë  
PHD. Cand. Elton Karaj, Universiteti Bedër  
H. Jusuf Zimeri, Bashkësia Fetare Islame e Maqedonisë së Veriut  
MA. Ramadan Shkodra, Bashkësia Islame e Kosovës

**Redaktor:** Mehmet Disha

**Në anglisht:** Redaksia

**Bordi shkencor:** Prof. Dr. Ayhan Tekines, Austri  
Prof. Dr. Hajri Shehu, Tiranë  
Prof. Dr. Qazim Qazimi, Kosovë  
Prof. Dr. Sadije Bushati  
Prof. Asc. Dr. Saimir Shatku, Universiteti i Tiranës  
Prof. Asc. Dr. Ilirjana Kaceli, Universiteti “Luigj Gurakuqi”, Shkodër  
Prof. Asoc. Tëdita Abdurrahmani, Universiteti Bedër  
Prof. Asoc. Dr. Fahrush Rexhepi, Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë  
Prof. Asoc. Dr. Majlinda Peza-Perriu, Universiteti “Al. Xhuvani”, Elbasan  
Doc. Dr. Fahredin Ebibi, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup  
Doc. Dr. Naser Ramadani, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup  
Doc. Dr. Ramadan Çipuri, Universiteti i Tiranës  
Dr. Ana Uka, Universiteti Bedër  
Dr. Agron Tufa, Zvicër  
Dr. Ardian Muhaj, Instituti i Historisë, Qendra e Studimeve Albanologjike  
Dr. Atakan Derelioglu, SHBA  
Dr. Erlis Çela, Universiteti Bedër  
Dr. Matilda Likaj, Universiteti “Aleksandër Moisiu”, Durrës  
Dr. Xhemal Seferti, Universiteti Bedër  
PhD. Cand. Ali Zaimi, Universiteti Bedër  
PHD. Cand. Hysni Skura, Universiteti Bedër  
MS/MA Fatos Kopliku, Washington DC, SHBA  
MA. Sabri Bajgora, Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame, Prishtinë  
Msc. Lorela Shehu, Universiteti Florida  
H. Resul Rexhepi, Prishtinë  
Xhemal Balla, Tiranë

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

**Realizimi grafik:** Erzen Carja

**Fotoja në kopertinë:** Xhamia e Sheh Beqirit-themeluar nga Mustafa Pasha-Elbasan

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

**e-mail:** info@zaninalte.al

**Web:** www.zaninalte.al



## Përmbajtja

### Shkenca Islame

1. Koncepti i shpirtit sipas imam Maturidiut – Revista “Kultura Islame”, **Dr. Osman Nuri Demir** ..... 07

### Moral

2. Etika shoqërore islame në dritën e sures Huxhurat – I, **PhD. Hysni Skura**  
- **KU Bedër, Departamenti i Shkencave Islame** ..... 20

### Sociologji

3. Arsyet sociologjike të paraqitjes dhe përhapjes së fraksioneve fetare në kohën moderne, **Dr. Feim Hoxha** ..... 33

### Psikologji

4. Perspektiva mbi Psikologjinë Islame: Al-Raghib al-Isfahani për Shërimin e Emocioneve në Kuran, **Dr. Yasien Mohamed, Profesor i Studimeve Arabe dhe i Filozofisë Islame në Universitetin e Kepit Perëndimor, Afrikë e Jugut** ..... 52

### Filozofi

5. Konceptet filozofike të el-Farabiut (870 – 950) si bazë për mendimin gjeografik islam, **Msc. Artan S. Mehmeti** ..... 78

### Jurisprudencë

6. Aspekte mbi nenin 9 të Konventës Evropiane i të Drejtave të Njeriut. Liria e ndërgjegjes dhe besimit, **Prof. Asoc. Dr. Saimir Shatku** ..... 85

### Shkenca politike

7. Kushtetuta e vitit 1925 dhe ndikimi i saj në zhvillimet politike dhe juridike në Shqipëri, **Prof. Asoc. Dr. Ilirjana Kaceli, Departamenti i Historisë, Universiteti i Shkodrës “Luigj Gurakuqi”** ..... 102

### Kritikë kulturore

8. Për çfarë shërbejnë universitetet?, **Nuredin Nazarko** ..... 118

### Personalitet

9. Në kujtim të Dr. Rexhep ef. Bojës, **Resul Rexhepi** ..... 130

### Histori

10. Historia islame e botës së re, **Paul Lunde** ..... 142

- Abstracts in English** ..... 152

### Rregullat e shkrimit



## KONCEPTI I SHPIRTIT SIPAS IMAM MATURIDIUT

Osman Nuri Demir

### Abstrakt

*Ky studim bhedh dritë mbi mënyrën se si Imam Maturidiu e koncepton shpirtin (ruh), duke e trajtuar atë jo thjesht si një ide metafizike, por si një realitet qendror në përbërjen dhe jetën e njeriut. Duke iu përmbajtur besnikërisht teksteve kur'anore, Maturidiu e përkufizon shpirtin si burimin e jetës që i jep trupit lëvizje, gjallëri dhe qëllim, pa e ngritur atë në një status hyjnor. Në mendimin e tij, ruhu dhe nefsi janë dy elementë të ndryshëm: ruhu është ai që gjallëron trupin, ndërsa nefsi është ai që përjeton, ndjen, mendon dhe mbart përgjegjësinë për veprimet e njeriut – përfshirë jetën pas vdekjes.*

*Qasja e Maturidiut është e kujdesshme dhe njëkohësisht e thellë, duke ofruar një model të ekuilibruar mes frymës teologjike dhe mendimit racional. Ai dallon qartë rolin e krijesit nga ai i krijesës dhe i qëndron larg çdo shpjegimi që do t'i jepte shpirtit natyrë hyjnore. Në analizë vërehen ngjashmëri, por edhe dallime të qarta me figura si Aristoteli, Galeni, Xhabidhi e Ibni Sina, çka dëshmon për një qasje origjinale dhe mendim të pavarur.*

*Ky trajtim i thelluar jo vetëm që ndihmon në kuptimin më të plotë të shpirtit dhe qenies njerëzore në mendimin islam, por gjithashtu pasuron fushën e antropologjisë dhe teologjisë islame duke ndërtuar ura të vlefshme mes traditës dhe reflektimit bashkëkohor.*

**Fjalët kyçe:** Imam Maturidiu, ruh, nefsi, jetë, Kur'an.

**S**hpirti: Gjëja që i jep jetë njeriut<sup>1</sup>  
Referenca kryesore për kuptimet që Maturidiu i

atribuon konceptit “ruh” (shpirt) në kontekstin e natyrës së njeriut është Kur'ani, në përputhje me metodën e tij të përgjithshme.<sup>2</sup> Ai formësoi

1. “وبالروح يحيى كل ذي روح” Sipas Imam Maturidiut të gjitha gjallesat marrin jetë me anë të shpirtit (ruh). Shih. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 189.

2. Arsyeja pse theksojmë “natyrën e njeriut” këtu është se Maturidiu i atribuon ruhët kuptime të ndryshme në kontekste të ndryshme, bazuar në Kur'an. Për shembull,

shpjegimet e tij për ruhin brenda kornizës së tekstit dhe përmbajtjes së Kur'anit. Padyshim, kjo zgjedhje e vetëdijshme e Maturidiut i mundësoi atij një qasje ndryshe dhe origjinale ndaj çështjes së shpirtit.<sup>3</sup> Sepse, kur shqyrtohen komentet e tij në ajetet përkatëse, shihet se Imam Maturidiu e ka analizuar shpirtin pasi është gjëja që i jep njeriut, cilësinë e jetës, i jep gjallëri, qëndrueshmëri dhe frymë.<sup>4</sup> Megjithatë, në traditën e

koncepti i *ruh*it ka kuptime të ndryshme kur përdoret në kontekstin e *vahj*t (shpalljes hyjnore). Megjithatë, ne do të fokusohemi vetëm në përdorimet që lidhen me natyrën e njeriut.

3. Maturidiu është i vetëdijshëm për debate të ndryshme rreth natyrës së *ruh*it. Në fakt, ai i përcjell këto pikëpamje të ndryshme, herë duke i emërtuar e herë pa i sqaruar. Megjithatë, ai shmang spekulimet dhe i jep formë komenteve të tij rreth tekstit të Kur'anit. Për shembull, ai citon disa njerëz të kenë thënë si më poshtë për shpirtin: “Është sikur të ishte një entitet që endet në të gjithë trupin dhe qarkullon në të gjitha horizontet. Ai mund të lëviz lirshëm nëse trupi nuk e burgoste.” Shiko Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 100-101. Ka shumë të ngjarë që ky mendim, të cilin Maturidiu e përcolli pa e përmendur atë, i përket Nazzamit. Sepse këto thënie përkojnë saktësisht me thëniet e bëra në burime të ndryshme në lidhje me pikëpamjen e Nazzamit për *ruh*in. Shiko Kadi Abdulxhebbâr, *el-Mugni fi ebrabi't-Tevhid ve'l-adl* (pub. Ibrahim Medkur-Taha Husejin), Kajro: el-Muessesetu'l-Misrijetu'l-Amme 1382/1962, XI, 339; Abdulkahir el-Bagdadi, *el-Fark bejne'l-firak* (red. Lexhnetu Ihjai't-Turathi'l-Arabi), Bejrut: Daru'l-Afaki'l-Xhedide 1977, f. 51, 118, 200; Shehristani, *el-Milel*, I, 48-49.

4. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 279; II, 477;

filozofisë dhe fesë, shpirti ka qenë objekt i hulumtimit nëse është një substancë apo aksidencë, nëse është një entitet material apo abstrakt, si dhe për marrëdhëniet e tij me trupin dhe gjendjen e tij para dhe pas trupit.<sup>5</sup> Me fjalë të tjera, Maturidiu u përqendrua në funksionin e shpirtit dhe marrëdhëniet e tij me trupin dhe jo në përbërjen e tij.<sup>6</sup> Megjithatë, kuptohet se ka gjurmë filozofike në perceptimin e Maturidiut për *ruh*in dhe *nefs*in, të cilat ne u përpoqëm t'i zbulojmë bazuar në idetë e tij në pjesë të ndryshme të tefsirit *Te'vilat* dhe veprës teologjike *Kitabu't-Tevhid* dhe shprehjet që ai përdori gjatë interpretimit të ajeteve përkatëse. Kjo mund të konsiderohet si një nga arsyet pse kuptimi i *ruh*it dhe *nefs*it nga Imam Maturidiu është një strukturë origjinale midis traditës teologjike të hershme dhe linjës peripatetike të

IV, 119; V, 84-86; VII, 195; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

5. Aristoteles, *Rub Üzerine* (prkth. Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Yayınları 2000, f. 63-137; Erkan Yar, *Rub-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2000, f. 11-58; Musa Koçar, “Mâturîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar”, f. 67; Yusuf Topyay, “Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi”, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, temë doktrate 2016, f. 59 e tutje.

6. Maturidiu pohon se nuk mund të dihet se nga përbëhen disa aftësi, siç është *ruh*i - ndoshta me arsyetimin se nuk ka tekst për to. shih Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, f. 31.

filozofisë (*mesh-shei*), me ngjashmëri me të dyja, por me vija të trasha të tërhequra ndërmjet tyre në disa pika.

Maturidiu në përgjithësi përdor fjalën *ruh*. Mirëpo, ndonjëherë ai preferon konceptin “nefs”<sup>7</sup> në vend të *rubit*, dhe ndonjëherë preferon konceptin “neseme”<sup>8</sup>, i cili gjithashtu përmendet herë pas here në hadithe, për të shprehur fjalën shpirt.<sup>9</sup>

Imam Maturidiu e përkufizon shpirtin si “gjë përmes së cilës format dhe trupat marrin jetë”<sup>10</sup> dhe vëren se shpirti është arsyeja pse trupi dhe gjymtyrët e tij përmbushin plotësisht funksionet e tyre dhe bëhen funksionale.<sup>11</sup> Ajo që nënkuptohet këtu me fitimin e vitalitetit të trupit dhe formës nuk është arritja e cilësisë së të qenurit gjallë<sup>12</sup>, por arritja e vitalitetit deri në

përsosmëri. Në këtë kuptim, gjetja e jetës do të thotë të arrish një nivel ku ekzistenca njerëzore mund të realizoj kuptimin e përsosur (*kamil*) për të cilin ishte menduar dhe të përdorë tiparet që ka ashtu siç duhet. *Rubi* është ai që mundëson që *bedeni* dhe *sure* (*nefsi*)<sup>13</sup> dhe vetitë e tij materiale dhe shpirtërore të bëhen funksionale, të përmbushin detyrat e tyre, t’i mundësojnë trupit dhe gjymtyrëve të lëvizin dhe të bëhen funksionale dhe t’i ruajnë këto veti derisa të largohen nga trupi me ardhjen e vdekjes. Arsyeja pse shpirti merr këtë emër është se gjithçka merr jetë me të.<sup>14</sup> Në fakt, për këtë arsye, Kur’ani, me të cilin

cilësi të gjalla në shkallë të ndryshme si në tokë ashtu edhe në fetus.

13. Maturidiu nuk e thotë qartë se çfarë nënkupton me konceptin e formës (*sure*). Megjithatë, ka shumë mundësi që ai të nënkuptojë me këtë koncept fillimin e *nefsit* për të kuptuar me trupin. Në thelb, fakti që *nefsi* është një formë dhe se ai funksionon me *rubin* si trupi, gjithashtu i mundëson *nefsit* të përdorë koncepte të tilla si vegël dhe mjet në kontekstin e marrëdhënies midis *rubit* dhe *nefsit*. Megjithatë, duke qenë se Maturidiu nuk i përfshiu këto shprehje rreth *suret* dhe *nefsit*, dhe meqenëse këto koncepte u bënë terminologji kryesisht në tekstet e teologëve dhe filozofëve të periudhës së mëvonshme (*muta’ekhirun*), ne mjaftohemi këtu thjesht duke vënë në dukje kuptimet e mundshme të konceptit të formës.

14. “الروح هو ما به حياة كل شيء” shih Maturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IX, 289. Në fakt, një person vjen në jetë kur shpirti (*ruh*) hyn në trup dhe vdes kur shpirti largohet nga trupi. shih Maturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV, 215.

7. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 100-101; XVI, 305-307.

8. Buhari, “Kader”, 1, “Bedu’l-Khalk”, 6, “Enbija”, 1, “Tevhid”, 28; Muslim, “Kader”, 1; Ebu Davud, “Sunnet”, 17.

9. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 72; XVI, 344, 345.

10. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280; Për informacion të detajuar rreth kuptimeve të ndryshme që Maturidiu i atribuon konceptit të *rubit* në Kur’ân, shih Musa Koçar, “Mâturîdî’nin Kur’ân’da Yer Alan Ruh Kavramına Yükleđi Anlamlar, *SDÜİFD*, XVI/1 (2006), f. 57-68.

11. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

12. Ne kemi thënë më parë - në pjesët për fryrjen e shpirtit të Ademi dhe fetusit - se ka

jeta fetare merr jetë dhe uji me të cilin trupat marrin jetë, quhen *rub*.<sup>15</sup> Për më tepër, Maturidiu pohon se shpallja dhe Kur'ani quhen *rub* sepse ringjallin zemrat.<sup>16</sup> Para Maturidiut, Xhahidhi parashtroi të njëjtat arsye për emërtimin e shpirtit si *rub* dhe deklaroi se Allahu e emëroi Kur'anin si të tillë sepse siguron vendosjen e interesave të njerëzve në botën dhe në trupat e tyre.<sup>17</sup>

Siç shihet, cilësitë e jetës dhe gjallërisë dalin në pah në kuptimet që i atribuon shpirtit Imam Maturidiu. Kur çështja trajtohet nga këndvështrimi i shpirtit si burim i jetës, nuk do të jetë e vështirë të përcaktohet se Maturidiu nuk është i vetëm në këtë mendim dhe se shumë mendimtarë ose shkolla të tjera, përveç Xhahidhit, ndajnë këtë pikëpamje. Në fakt, po të lëmë mënjane debatet për atë që quhet shpirt apo çfarë quhet shpirt përgjatë historisë së mendimit, do të shihet se ideja që shpirti është burimi i jetës ka gjetur shumë përkrahës.<sup>18</sup> Për shembull, sipas Aristotelit (322-384 p.e.s.), i cili e përcakton

shpirtin<sup>19</sup> si 'aftësinë e parë të një objekti organik natyror'<sup>20</sup>, trupi që ka fuqinë për të jetuar nuk është trupi që ka humbur shpirtin, por trupi që ka shpirt.<sup>21</sup> Fjala *rub*, që do të thotë "frymë e jetës"<sup>22</sup> dhe "parim i gjallërisë"<sup>23</sup> në Dhiatën e Vjetër, ka të njëjtat kuptime si në Dhiatën e Re.<sup>24</sup> Nga ana tjetër, Ibn Kajjim el-Xhevziye (vd. 751/1350), i cili përcolli disa pikëpamje nëse shpirti është jetë apo jo, si Esh'ariu, i cili përshkruan pikëpamjet shpirtërore të natyralistëve në *Makalat* dhe thekson se ata të gjithë pranojnë shpirtin si jetë.<sup>25</sup> Emëruesi i përbashkët në këto

19. Duhet theksuar se edhe Aristoteli ia atribuon *rubit* funksionet e *nefsit*. Në fakt, shprehja në përkufizimin e mësipërm është përkthyer si ekuivalenti i *nefsit* në disa studime. shih. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2004), f. 68. Për më tepër, Aristoteli nuk e sheh të mundur që *rub*i dhe trupi të vazhdojnë ekzistencën e tyre të ndarë nga njëri-tjetri dhe të kenë pararendje dhe përjetësi.

20. Aristoteles, *Rub Üzerine* (prkth. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2018, f. 89.

21. Aristoteles, *Rub Üzerine*, f. 91.

22. Dalkılıç, *Rub*, f. 101-103.

23. Tekvin, 2/7.

24. Selanikililere 2:8; Yuhanna 20:22; Dalkılıç, *Rub*, f. 118.

25. Esh'ari, *Makalatü'l-Islamijjin* (pub. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1400/1980, f. 331; Ibn Kajjim el-Xhevziye, *er-Rub fî'l-Kelam 'ala ervabi'l-emvat ve'l-ihya*, (pub. Muhammed Exhmel Ejub el-Islahi), Mekke: Daru Alemlî'l-Fevaid 1432,

15. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 71; IX, 289.

16. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 119; V, 143.

17. Xhahidh, *er-Red ale'n-nesara* (pub. Abdusselam Harun, në *Resailü'l-Xhahidh*), Kajro: Mektebetü'l-Hanxhi 1384/1964, III, 349.

18. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Rub*, İstanbul: İz Yayıncılık 2012, f. 21.

pikëpamje, të cilat përfaqësojnë një gamë të gjerë mendimesh është një përpjekje për t'i dhënë kuptim dhe kuptuar shpirtin duke e lidhur disi me jetën. Megjithatë, kur problemi shqyrtohet në dritën e përkufizimit të shpirtit dhe kuptimeve që i atribuohen shpirtit, bëhet e qartë se ka dallime midis të gjitha këtyre pikëpamjeve dhe idesë së Maturidiut për shpirtin. Sepse Maturidiu pranon ekzistencën e *nefsit* veç *ruh*it, si pjesë e shkakut të jetës. Sipas tij, *ruh*i dhe *nefs*i janë gjëra të ndryshme për nga natyra dhe funksionet e tyre. Në këtë aspekt, pikëpamja e tij për shpirtin i cili i atribuoi *ruh*it shumë funksione të tjera përveç funksionit të tij për të siguruar vitalitet ndryshon nga Aristoteli i cili diskutoi për kompetencën e shpirtit në trup në boshtin e metaforës së kapitenit dhe anijes;<sup>26</sup> po ashtu ndryshon edhe nga Farabiu<sup>27</sup>, i cili e përkufizoi shpirtin si të ngjashëm me përsosmërinë (*entelechy*)<sup>28</sup> e *psykhe's* (shpirtit)

II, 511-517.

26. Aristoteles, *Rub Üzerine*, f. 91-93.

27. Aristoteles, *Rub Üzerine*, f. 9.

28. Farabiu i atribuon *ruh*it të njëjtat funksione që Maturidiu i atribuon *nefs*it. Për shembull, Farabiu përfshin këto shprehje kur shpjegon marrëdhënien *ruh-beden*: “*Ruh*i është i një natyre të moderuar dhe të butë. Për të frymëzuar mendjen dhe *ruh*in, Zoti fillimisht e bëri *ruh*in shkak të jetës dhe gjallërimit të trupit. Ai i dha shpirtit fuqitë e dijes, urtësisë, fuqisë dhe vullnetit, të cilat janë ndër cilësitë e Zotit.” Shih. Farabi, “Makalat er-Refi’a fi Usuli’ilm et-Taba’a”, “Fârâbî’nin-Tabiat İlminin

të Aristotelit (vd. 339/950) dhe teologët e periudhës së hershme, të cilët shpesh përdornin konceptet e *ruh*it dhe *nefs*it në mënyrë të ndërsjellë pa dallim mes tyre.<sup>29</sup> Për shembull, sipas Nazzamit, *ruh*i është trupi (*xhism*) dhe *ruh*i është *nefs*i. Ai e pranoi *ruh*in dhe *nefs*in si një dhe pohoi se shpirti ishte i gjallë me esencën e tij.<sup>30</sup> Për më tepër, pikëpamjet e Ebu’l-Muin en-Nesefi, i cili konsiderohet të jetë pasuesi më i rëndësishëm i Maturidiut, për kuptimin dhe funksionin e *ruh*it janë të disponueshme për ne në *Babru’l-Kelam* dhe *Tebisirat*. Kjo tregon se Nesefiu gjithashtu ndryshon nga Imam Maturidiu në mendimin e tij për *ruh*in.<sup>31</sup> Sepse Nesefiu në *Babru’l-Kelam* thotë gjëra të ngjashme për *ruh*in me atë që thotë Maturidiu për konceptin e *nefs*it dhe gjendjen e tij pas vdekjes.<sup>32</sup> Kjo tregon se të dy

Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı” (pub. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, 15/6 (1951), f. 106. Megjithatë, ndryshe nga Aristoteli, Farabiu mendon se *ruh*i vazhdon ekzistencën e tij pas trupit. Për detaje shih Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), f. 83.

29. Ali Sami en-Neshshar, *Nesh’etu’l-fikri’l-felsefi fi’l-Islam*, Kajro: Daru’l-Mearif 1386/1966, I, 478 e tutje; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları 2012, f. 34.

30. Esh’ari, *Makalatü’l-Islamijjin*, f. 331.

31. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları* (prkth. İlhan Kutluer), İstanbul: İnsan Yayınları 1989, f. 159-162.

32. Ebu’l-Muin en-Nesefi, *Babru’l-Kelam* (pub. Velijuddin Muhammed Salih el-

mendimtarët ose i atribuon kuptime të ndryshme koncepteve të *ruh*it dhe *nefs*it, ose se pikëpamja e Maturidiut për *nefs*in shfaqet si pikëpamje për *ruh*in te Nesefiu. Në *Tebisirat* Nesefiu tregon se, Maturidiu, së bashku me Ebu'l-Hasan er-Rustugfenin (vd. 350/961), parashtuan domosdoshmërinë e jetës si kusht që të ndodhë mundimi në varr dhe nëse krijimi i jetës është i nevojshëm që mundimi të ndodhë me kthimin e shpirtit ose pa kthimin e shpirtit.<sup>33</sup> Është e qartë se ka një kontradiktë të qartë midis kësaj pikëpamjeje që Nesefiut ia atribuon Maturidiut dhe deklaratave të vetë Imam Maturidiut në *Te'vilat*. Sepse Maturidiu thotë se trupi prishet me vdekjen e shpirtit, ndërsa shpirti vazhdon të ekzistojë dhe i nënshtrohet mundimit të varrit.<sup>34</sup> Në këtë rast, siç pohon Maturidiu, meqenëse marrësi i mundimit do të jetë *nefs*i, jo *ruh*i,

Ferfur), Damask: Mektebetu Daru'l-Ferfur 1421/2000, f. 249-253.

33. Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tebisratu'l-edille* (pub. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yayınları 2003, II, 365-366.

34. Ndonëse Maturidiu i formëson kuptimet që i atribuon *ruh*it rreth tekstit të Kur'anit, ai duket se ndryshon nga teksti i Kur'anit me vlerësimin e tij këtu. Sepse vdekja e përmendur në Kur'an nuk është *ruh*i, por *nefs*i. Për shembull, shih Al-i Imran 3/185. Mirëpo, duke pasur parasysh se Maturidiu fjalët *ruh* dhe *nefs* i përdorte herë pas here në mënyrë të ndërsjellë, mund të sqarohet edhe kjo situatë, e cila duket si një kontradiktë konceptuale. Shih. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 71; XVI, 305.

bëhet e pakuptimtë që Maturidiu të përcaktojë ekzistencën e jetës në varr ose ekzistencën e *ruh*it që siguron jetë.<sup>35</sup> Nesefiu bëri shpjegime të ngjashme me ato në *Tebisirat* në veprën e tij të titulluar *Kitabu't-Temhid*, e cila është një përmbledhje e *Tebisira*it. Përveç *Tebisira*it, et-*Temhid* gjithashtu theksoi se jeta në varr ishte një domosdoshmëri për të, por ai ndryshonte për natyrën e mbijetesës (d.m.th. nëse do të ndodhte me kthimin e shpirtit apo pa kthimin e shpirtit). Sepse, sipas tij, ekzistenca e jetës është e nevojshme për ekzistencën e diturisë dhe ata që nuk kanë jetë nuk mund të mundohen.<sup>36</sup> Mirëpo, sapo theksuam se, nga këndvështrimi i Maturidiut, çështja diskutohet në kontekstin e *nefs*it e jo *ruh*it dhe se ekzistenca e *ruh*it apo e jetës nuk është kusht për mundim në varr. Siç do të shohim më vonë në pjesën e *nefs*it, arsyeja për këtë është se pasi *nefs*i ekziston në trup, ai ka aftësinë të perceptojë jashtë trupit (gjatë gjumit dhe pas vdekjes) pa pasur nevojë për *ruh* ose jetë (*hajat*).

Saffar el-Bukhari (vd. 534/1139), një ndjekës tjetër i Maturidiut, thotë se disa filozofë thonë se jeta është shpirt, por kjo është e rreme, dhe përpiqet të zbulojë gabimin e kësaj

35. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 71; XII, 344.

36. Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Kitabu't-Temhid li-kavaidi't-temhid* (pub. M. Abdurrahman esh-Shagul), Kajro: Mektebetu'l-Ezherijje 2006, f. 133.

pikëpamjeje - të cilën edhe Imam Maturidiu e mbështet.<sup>37</sup>

Ne deklarojmë se gjatë shpjegimit të pikëpamjeve të tij për *ruh*-in, Maturidiu nuk përmend asnjë emër ose burim tjetër përveç teksteve përkatëse (*nass*). Megjithatë, duke pasur parasysh vazhdimësinë e mendimit dhe trashëgiminë e tij midis brezave të mëparshëm dhe të mëvonshëm; natyrisht, lind pyetja “A ka pasur të tjerë para dhe pas Maturidit që kanë menduar si ai për *ruh*-in dhe *nefs*-in?”. Pa dyshim, qëllimi i shtrimit të një pyetjeje të tillë është të hetojë pozicionin e ideve të Maturidiut në historinë e mendimit sesa të gjejë një referencë për pikëpamjet e tij. Për aq sa mund të përcaktojmë, koncepti i Maturidiut për *ruh*-in dhe mendimet e Galenit (vd. 200 [?]) për shpirtin janë të ngjashëm me njëri-tjetrin. Sipas mjekut dhe filozofit të famshëm grek, i cili u bë i famshëm në botën islame me emrin Xhalinus; të gjitha funksionet jetësore të njerëzit varen nga pneuma<sup>38</sup>, ose shpirti. *Ruh*-i është diçka që është e ndarë nga *nefs*-i dhe qarkullon midis palosjeve të zemrës, ruan ekuilibrin dhe shëndetin, dhe kur priset, shkakton humbje të ekuilibrit, përkeqësim të trupit dhe shkakton vdekje.<sup>39</sup> Në fakt, është

thënë se Galeni ndikoi te filozofët islamë me idenë e tij për shpirtin dhe kështu luajti një rol udhëheqës në formimin e ideve të tyre për *ruh*-in dhe *nefs*-in.<sup>40</sup> Për sa i përket temës sonë, një emër tjetër i rëndësishëm që duhet të përmendim në procesin historik që shtrihet nga Galeni deri te Maturidiu është edhe Xhahidhi. Xhahidh, i cili i referohet Galenit me emër në veprat e tij dhe tërheq vëmendjen për rëndësinë e veprës *Kitabu't-Tib* të tij, ndan të njëjtën linjë me Maturidiun si me Galenin në çështjen e interpretimit të *ruh*-it duke e lidhur atë me jetën.<sup>41</sup> Për shembull, shpjegimet e Maturidiut dhe madje edhe shembujt që ai jep janë të përbashkëta me Xhahidhin<sup>42</sup> për çështje të tilla si *ruh*-i është jeta e trupit<sup>43</sup>, shpjegimi i marrëdhënies së gjallërisë midis *ruh*-it dhe trupit duke e krahasuar atë me ujën që është jeta e krijesave<sup>44</sup>, fryrja *ruh*-it dhe

---

Abdurrahman Bedevi), në *Dirasat ve Nusus f'il-Felsefeti ve'l-'ulum inde'l-Arab*, Bejrut: el-Muessesetu'l-Arabijje 1981, f. 182-188; İlhan Kutluer, “Câlinûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1993, VII, 33; Ali b. Rabben et-Taberi, *Firdavsul- hikme* (pub. Muhammed Zubejr es-Siddiki), Berlin: Matbaa-i Afitab 1928, f. 42-43; S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, f. 159-162.

40. S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, f. 159-162.

41. Xhahidh, *er-Red ale'n-nasara*, III, 315.

42. “والروح حياة البدن” shih. Xhahidh, *Kitabu'l-futja* (pub. Abdusselam Harun, në *Resailu'l-Xhahidh*), Kajro: Mektebetu'l-Hanxhi 1384/1964, I, 318.

43. Xhahidh, *Kitabu'l-futja*, I, 318.

44. Xhahidh, *er-Red ale'n-nasara*, III, 348.

37. Ebu Ishak es-Saffar, *Telbisul-edille li kavaidi't-Tevhid* (pub. Angelika Brodersen), Bejrut: el-Ma'hedu'l-Almani li ebhathi'sh-Sharkijje 1432/2011, I, 244.

38. Pneuma, një koncept grek, do të thotë ajër, frymë, erë dhe shpirt.

39. Xhalinus, *Ressilu'l-Xhalinus* (pub.

përhapjen e tij në të gjithë trupin<sup>45</sup>, dhe mos atribuimi në ndonjë hyjni apo shenjtëri *rubin*.<sup>46</sup> Po kështu, qëllimi i vënies në pah të ideve të Xhahidhit herë pas here në tekst dhe në fusnota gjatë shpjegimit të pikëpamjeve të Maturidiut për temat e përmendura është që të përgatitet terreni për krahasimin e mendimeve të të dy *mutakelimumëve* dhe për të parë më qartë raportin ndërmjet tyre. Është e paqartë nëse Xhahidhi pranon një *rub* të ndarë nga *nefsi*, si Maturidiu. Ka shumë mundësi që ai të ndoqi mësuesin e tij Nazzam në këtë drejtim dhe të pranonte *rubin* dhe *nefsin* si një.<sup>47</sup> Fakti që Xhahidhi u përqendrua më shumë në gjëra konkrete, të bazuara në vëzhgim dhe shmangi komentimin e koncepteve abstrakte, gjithashtu tregoi se ai e bën të vështirë për ta kuptuar më qartë pikëpamjen e tij për *rubin* dhe *nefsin*. Mirëpo, nga disa thënie të tij, krijohet përshtypja se gjërat që ka thënë Maturidiu për *nefsin*, ai i lidh me *rubin*. Për më tepër, thëniet e Xhahidhit për *rubin* në traktate të ndryshme mbështesin përshtypjen se, ndryshe nga Maturidiu, ai, në mënyrë të ngjashme me Aristotelin,

i atribuonte *rubit* kuptime të tjera përveç funksionit të tij për gjallëri.<sup>48</sup> Kjo tregon se Xhahidhi dhe Maturidiu, të cilët janë të bashkuar në pikën e vitalitetit të *rubit* dhe madje e trajtojnë çështjen në të njëjtin plan dhe me shembuj, mendojnë ndryshe për funksionet e *rubit* dhe nëse ka një *rub* të ndarë nga *nefsi* në trup (*beden*).

Duke marrë parasysh tablonë e krijuar nga informacioni që kemi dhënë deri tani, mund të arrijmë në përfundimin e mëposhtëm: Bazuar në pamjen e vogël (nga pikëpamja e *rubit*), për një moment, njohja se *rub* është ai që jep vitalitet, ka natyrë mjekësore. Nëse supozojmë që kjo

48. Për shembull, Xhahidhi në një vend e quan mendjen (*akl*) si jetë e shpirtit (أَنْفُ الْعَقْلِ حَيَاةُ الرُّوحِ) dhe mendjen e lidh me *rubin* në vend të *nefsit*. Megjithatë, si te Maturidiu ashtu edhe te Ibn Sina, mendja është në një marrëdhënie me *nefsin*, jo me *rubin*. Nga përkufizimi i dashurisë që bëri diku tjetër, kuptohet se ai pranoi që ekziston një marrëdhënie e ndërsjellë midis *rubit* dhe trupit. Maturidi nuk bën një përkufizim të tillë. Koncepti *mukarenet*, të cilin Ibn Sina do ta përdorte më vonë për të përshkruar marrëdhëniet midis *nefsit* dhe trupit, duket i ngjashëm me termin *muxheverat*, të cilin Xhahidhi e përdori për të përshkruar marrëdhënien midis *rubit* dhe trupit. Kështu, këto shprehje të përdorura nga Xhahidhi mund të nënkuptojnë se ai i ngarkon *rubit* funksione të tjera përveç të qenit burimi i jetës, si te Aristoteli – siç janë ato funksione që Maturidiu dhe Ibn Sina ia atribuojnë *nefsit*. Shih. Xhahidhi, *Kitabu'l-futja*, I, 318; Xhahidhi, *Kitabu'l-Kijjan* (pub. Abdusselam Harun, në *Resailu'l-Xhahidh*), Kajro: Mektebetu'l-Hanxhi 1384/1964, II, 166.

45. Xhahidh, *er-Red ale'n-nasara*, III, 337-341.

46. Këtu, shprehja e zakonshme i referohet kuptimeve që i atribuohen konceptit të *rubit*.

47. Në këtë rast, duhet pranuar se Maturidiu dhe Xhahidhi kanë vetëm pikëpamje të përbashkëta për cilësinë dhe funksionet e *rubit*. Megjithatë, veprat e Xhahidhit nuk mundësojnë një vlerësim të qartë për këtë temë.

njohuri arriti te Maturidiu përmes veprave të Aristotelit, Galenit dhe Xhahidhit, pamja e përgjithshme na tregon se koncepti i Imam Maturidiut për *rubin* dhe *nefsin* ka një përbërje të ndryshme, e cila ndryshon nga mendimtarët e përmendur dhe ruan origjinalitetin e saj në çdo aspekt, dhe të cilën më vonë do ta hasim në detaje te Ibn Sina (vd. 428/1037). Për më tepër, ne nuk pretendojmë se ka pasur një rrjedhë absolute të dijes që shtrihej nga Aristoteli, Galeni dhe Xhahidhi deri te Maturidiu, ose që Maturidiu i formësoi idetë e tij nëpërmjet tyre. Qëllimi ynë, me gjetjet që kemi bërë dhe të dhënat që kemi marrë, është të theksojmë nevojën për studime të avancuara të pavarura mbi burimet e Maturidiut dhe të japim një kontribut modest në kërkimet e ardhshme në këtë kuptim.

Këtu kemi edhe një vëzhgim tjetër që na kërkon të përqendrohemi, dhe ai është afërsia ndërmjet pikëpamjeve të Imam Maturidiut, i cili konsiderohet si një nga dijetarët themelues të teologjisë së Ehli Sunetit, për *rubin* dhe *nefsin*, dhe konceptimi i *rubit* dhe *nefsit* i filozofëve islamë, veçanërisht i Ibn Sinas. Në fakt, sipas të dy mendimtarëve, *rubit* është burimi i jetës, siguron dhe ruan vitalitetin në trup, si dhe është burimi dhe mjeti që *nefsi* të kryejë aktivitetet e tij në trup.<sup>49</sup>

49. Ibn Sina, *esh-Shifa, en-Nefs*, (red. Georges Chehata Anawati, Said Zajid), Kajro: pa vend

Ngjashmëria këtu - me kusht që të mbetet e padiskutuar kundërshtimi që do t'u bëjë Maturidiu mendimeve të ndryshme të Peripatetikëve mbi përhershmërinë (*beka*) të *nefsit* dhe marrëdhënien e tij me mendjen aktive - na tregon se këta dy mendimtarë, të cilët u rritën në zona të ngushta mendimi, ose ushqeheshin nga të njëjtat burime ose se Ibn Sina, i cili erdhi kronologjikisht më vonë, ishte disi një ndjekës i Maturidiut, se ai i njihnte me veprat e tij. Në fakt, këtë pohim e mbështesin edhe vlerësimet në lidhje me pikëpamjet për *rubin* dhe *nefsin* nga Maturidiu dhe Ibn Sina, të cilat i kemi përfshirë më poshtë nën titullin *nefsi*.

Kuptohet se Maturidiu nuk i atribuon asnjë kuptim marrëdhënies midis *rubit* dhe Zotit përtej lidhjes midis krijesit dhe krijesës.<sup>50</sup> Atëherë, si mund të shpjegohet që Zoti ia atribuon *rubin* vetes?<sup>51</sup> Sipas tij, kuptimi i atribuimit të *rubit* nga

botimi. 1975, f. 56, 232; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, f. 107. Për mosmarrëveshjet e periudhës së hershme nëse *rubit* është jetë dhe trup, shih. Esh'ari, *Makalatun'l-Islamijjin*, f. 331 e tutje; Gjithashtu, në lidhje me faktin që *rubit* është burim i jetës dhe i *nefsit*, shih. Sejjeddin el-Amidi, *el-Mubin fi sherhi me'ani elfadhi'l-bukemai ve'l-mutekel-limin*, *Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (prkth. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir), İstanbul: İz Yayıncılık 2016, f. 105.

50. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

51. el-Hixhr 15/29; el-Enbija 21/92; et-Tahrim 66/12.

Allahu, i cili është “gjëja me të cilën krijesat marrin jetë”<sup>52</sup>, është të dish se *rubî*, si të gjitha krijesat e tjera, është krijuar nga Ai<sup>53</sup>, prandaj *rubî* nuk është një substancë hyjnore. Maturidiu e interpreton atribuimin e *rubit* nga Zoti për veten e tij si një shenjë të vlerës, rëndësisë, cilësisë dhe funksionit të tij.<sup>54</sup> Kur *rubî* i atribuohet Allahut atij i jepet nder dhe lavdi mes qenieve të tjera.<sup>55</sup> Megjithatë, kjo nuk do të thotë se ekziston një epërsi kategorike midis *rubit* dhe krijesave të tjera. Në fakt, ka shembuj të tjerë me përdorim të ngjashëm në Kur’anin e Shenjtë. Për shembull, shprehjet si “shtëpia e Allahut”<sup>56</sup> dhe “deveja e Allahut”<sup>57</sup> gjithashtu shprehin të njëjtin qëllim.<sup>58</sup> Në fakt, nuk ka

asnjë dallim në mes të ndonjë gjëje që i atribuohet Allahut të Madhëruar dhe diçkaje tjetër përveç tyre për sa i përket krijimit të tyre. Megjithatë, Allahu i nderon ato duke ia atribuar Vetes së Tij dhe thekson rëndësinë e funksionit që kryejnë. Ky qëndrim i Maturidiut na tregon qartë se ai nuk i atribuon shenjtërinë *rubit*, nuk i hap derën interpretimeve të ndryshme që mund të bëhen në këtë kuptim dhe se në mendimin e Maturidiut nuk ka vend që *rubî* të përkufizohet si një pjesë e Zotit ose një esencë hyjnore e dhuruar njerëzve. Në fakt, koncepti i një perëndie krijues dhe koncepti i njerëzve të krijuar, që i jep ngjyrën sistemit të tij, dhe ideja e ndarjes absolute mes këtyre të dyjave, padyshim që bllokojnë rrugën për çdo qasje që do të prishte këtë situatë.

Në këtë kontekst, duhet theksuar sërish se, siç kemi përfshirë edhe më parë shpjegime të gjera për fryrjen e shpirtit të Ademi dhe fetusit - nën titujt përkatës - Maturidiu bën disa shpjegime për fryrjen e shpirtit, të cilat do t’i theksojmë shkurtimisht më poshtë. Për shembull, sipas tij, ajo që do të thotë t’i japësh frymë Merjemes është t’i japësh jetë Isait. Adresuesi i përemrave mashkullorë

52. “الروح الذي به حياة الخلق” shih. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 28; Maturidiu e interpreton shprehjen “...*Thuaj, shpirti është nga urdibri i Zotit tim...*” në ajetin e 85-të të sures el-Isra me kuptimin “*Thuaj, shpirti është nga krijimi i Zotit tim*”. shih. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 348-350.

53. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 348-350.

54. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

55. Shih. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XV, 280 e tutje; Alaeddin es-Semerkandi, *Sherhu Te’vilatî’l-Maturidi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 426b; Po ashtu krahaso me. Xhahidh, *er-Red ale’n-nasara*, III, 337-341.

56. el-Bekare 2/125.

57. el-A’raf 7/73.

58. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 317-318; XII, 279; Semerkandî, *Sherhu Te’vilat*, nr. 176, vr. 426b; . Xhahidh, *er-Red ale’n-nasara*,

III, 337-341. Në këtë kuptim, Maturidiu përmend edhe fjalë si *Rubullah*, *Khalilullah*, *Habibullah*, *Dhebibullah*, *Kelimullah* dhe thekson se nuk duhet të bie në një supozim tjetër që eliminon kuptimin e krijimit. shih. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 298; IV, 51.

dhe femërorë në ajetet përkatëse është Isai, jo Merjemja. Ndërsa për emri mashkullor<sup>59</sup> i referohet vetë Isait; vendi ku dërgohet për emri femëror<sup>60</sup> është vetvetja e tij, pra, në fund të fundit, vetë Isai.<sup>61</sup> Është e sigurt se kuptimi i fryrjes së *rubut* te Isai është krijimi i shpirtit të tij. Prandaj, kjo situatë tregon se Isai dhe shpirti i tij u krijuan; me fjalë të tjera, kjo zbulon se nuk ka asnjë cilësi hyjnore te Isai apo që shpirti i tij të jetë ndryshe nga njerëzit e tjerë.

Në këtë kuptim, Maturidiu e kundërshton keqkuptimin e *nefkbatu-rub*, pra fryrjen e shpirtit, duke e ngatërruar atë me veprimet e krijesave. Sepse, sipas tij, ashtu siç nuk është e mundur të kuptohet ngjitja e Zotit në Fron (*istiva*)<sup>62</sup> në një mënyrë që evokon strukturën trupore të Zotit; po kështu, shprehja fryrja e shpirtit duhet të interpretohet në një kuptim që i përshtatet hyjnisë. Me fjalë të tjera, këtu ai rekomandon që kuptimi i drejtpërdrejtë, i cili sugjeron krahasimin e veprimeve të Zotit me njerëzit, duhet të braktiset dhe shprehja të interpretohet në një mënyrë të përshtatshme për qenien e Zotit. Prandaj, sipas tij, fryrja e *rubut* do të thotë krijimi i shpirtit tek adresuesi.<sup>63</sup> Arsyeja pse është

emërtuar kështu është se kur fryhet shpirti, jeta e krijuar tek njerëzit përhapet në të gjithë trupin dhe gjymtyrët po aq shpejt sa era.<sup>64</sup> Sa i përket kohës së fryrjes së shpirtit, me sa mund të përcaktojmë, sipas Maturidiut, ky proces ndodh pas nivelimit në Adem<sup>65</sup> dhe gjatë periudhës së formimit në fetus<sup>66</sup>. Sipas mendimit tonë, fakti që Maturidiu e emërtonte kohën kur fryhet shpirti si periudhë e formës (*sure*) është për të vënë në dukje se *nefs* është i lidhur me trupin e njeriut me ekzistencën e *rubit*. Me fjalë të tjera, me përshkrimin e formës, Maturidiu duhet të theksojë se forma (*nefs*) ishte përfshirë në trupin e njeriut me *rubun* duke u fryrë në të në këtë periudhë.

Maturidiu thekson se disa teologë pranojnë se edhe organet shqisore kanë *ruh*, por se këta shpirtra janë të ndryshëm nga *rub* i jetësor në trup. Shpirtrat e organeve shqisore përthithen në kohën e

Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XI, 273; Ndërsa në një vend tjetër përdor këtë shprehje: “نفخت فيه من روعي اي جعلت فيه من روعي” shih. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XII, 279.

Ne shohim se kjo çështje është diskutuar në të njëjtën mënyrë edhe nga Xhahidhi. krahaso. Xhahidh, *er-Red ale'n-nasara*, III, 348. 64. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XV, 280; Xhahidh, *er-Red ale'n-nasara*, III, 348 e tutje. 65. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XV, 280.

66. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XII, 20-21; XVII, 269-270. Ne deklaruar se periudha e formës (*sure*), koha kur fryhet shpirti, është faza pas nivelimit të fetusit dhe dhamë informacion të gjerë për të.

59. “فيه” shih. et-Tahrim 66/12.

60. “فيها” shih. el-Enbija 21/91.

61. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XV, 280.

62. Në fakt, ai e shpjegon *istivanë* si “marrje e kontrollit”. shih Mâtürîdî, *Kitâbü't-Terhîd*, f. 112.

63. “نفخ فيه من روعي اي جعل فيه الروح” shih.

gjumit dhe shpirti që i jep jetë trupit përthithet në momentin e vdekjes, por ai nuk bën asnjë koment për këtë pikëpamje.<sup>67</sup> Megjithatë, bazuar në shprehjet e përdorura nga Maturidiu gjatë interpretimit të ajetit për Ashabu'l-Kehf: “*Prandaj, ne i futëm ata në një gjumë të thellë në atë shpellë për vite me radhë.*”<sup>68</sup> mund të thuhet se ai është afër një kuptimi të ngjashëm në lidhje me shpirtrat e organeve shqisore. Sepse kur Maturidiu e interpreton këtë ajet, ai thekson se Allahu i largoi shpirtrat e shqisave të tyre të dëgjimit, por la shpirtrat që u mundësojnë atyre të vazhdojnë jetën e tyre në trupat e tyre.<sup>69</sup>

67. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 84-86.

68. el-Kehf 18/11.

69. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 20. Sipas informacionit të dhënë nga Ibn Furek (vd. 406/1015) në veprën e tij *Muxherredumakalat*, Esh'ariu vendos një lidhje midis *ruh*it dhe jetës deri diku të ngjashme me qasjen e Maturidiut. Megjithatë, ndryshe nga Maturidiu, Esh'ariu e përshkruan *ruh*in si një substancë delikate që qarkullon brenda trupit të njeriut dhe zbrazëtirave të organeve të tij, dhe e përkufizon jetën si një aksidencë (*'arad*). Duke bërë një analogji midis *ruh*it dhe ushqimit, Esh'ariu pohon se jeta në trup në përgjithësi vazhdon përmes *ruh*it, ashtu si një person nuk mund ta mbajë jetën pa ushqim. Në mënyrë të ngjashme, jeta nuk mund të vazhdojë të ekzistojë në mungesë të shpirtit në trup. Ai shpjegon se njerëzit nuk jetojnë nga *ruh*i, por nga vetë jeta. Megjithatë, që jeta të vazhdojë, trupi duhet të vazhdojë të mbajë *ruh*in, i cili është shkaku i jetës. Nga këto shpjegime kuptohet se edhe Esh'ariu e sheh *ruh*in si shkaktar të jetës (shih, Ibn Furek, *Muxherredumakalat*, fq. 267). Megjithatë, kur shqyrton

Maturidiu, duke interpretuar ajetin 42<sup>70</sup> të sures Zumer, përcjell shpjegimin e Ibn Abbasit (vd. 68/687-88), i cili shpjegon gjendjen e *ruh*ut në momentin e vdekjes si zhdukjen e shkakat që e lëviz *nefs*in në gjumë, për shkak të vdekjes në gjumë ai gjithashtu tregon komentet e Said b. Xhubejrit (vd. 95/713), i cili e kupton ajetin si rikthimin e shpirtit në trupat e atyre që nuk vdesin pasi shpirtrat e të ringjallurve dhe të vdekurve janë bashkuar, dhe tregon se nuk ka diçka që mund të kuptohet në lidhje me interpretimin e këtij ajeti nga këto shpjegime. Më vonë, Maturidiu, i cili përcolli mendimet e Kelbit (vd. 204/819 [?]) në lidhje me interpretimin e ajetit, përmend se shpjegimi i tij është këndvështrimi më i afërt me interpretimin e ajetit. Sipas Maturidiut, shpjegimi i Kelbit për ajetin në fjalë është si vijon: “Personi

marrëdhëniet midis *ruh*it, trupit dhe jetës, Esh'ariu ndryshon nga Maturidiu të paktën në terminologjinë e tij, duke e përshkruar *ruh*in si një substancë delikate (*latif*), jetën si një aksidencë dhe trupin si një vend (*mehal*). Duhet të theksohet gjithashtu se Maturidiu, kur diskuton koncepte të tilla si *ruh*, *nefs* dhe *beden*, nuk përdor konceptet *xhevher*-*'arad* dhe as nuk bën klasifikime si “hal-mehal”, “maddi- sure”, “mukarenat” dhe “hulul” në lidhje me marrëdhëniet midis këtyre koncepteve.

70. “Allahu, ata që duhet të vdesin, i merr shpirtin në momentin e vdekjes, ndërsa ata që nuk duhet të vdesin, i mban shpirtërat gjatë gjumit. Ai mban ato që i ka caktuar të vdesin, ndërsa të tjerët i lë të jetojnë për një kohë të caktuar.”

i fjetur ka vdekur derisa Allahu t'ia kthejë *nefsin* vetes së tij. Ajo që e vret *nefsin* në momentin e vdekjes është se Allahu rrëmben *rubun* dhe *nefsin* së bashku. Por Allahu e mban të gjallë atë që e bën të vdekur në gjumë derisa të vijë fundi i jetës (*exheli*).<sup>71</sup> Nga thëniet e Kelbit del qartë se në momentin e vdekjes *rubu* dhe *nefsi* janë kapur së bashku, prandaj trupi privohet nga jeta dhe perceptimi. Mirëpo, sipas Maturidiut, arsyeja e përfundimit të jetës dhe perceptimit në trup është kapja e *rubut*. Kur *rubu* përthithet dhe jeta mbaron, merr fund edhe perceptimi i përbashkët i *nefsit* me trupin. Ajo që zhduket kur *rubu* largohet nga trupi dhe jeta përfundon, nuk është aftësia e *nefsit* për të perceptuar; është aftësia e saj njohëse e përbashkët me trupin. Për këtë arsye, kuptohet se shpjegimi i Kelbiut nuk pranohet nga Maturidiu, edhe pse ai thekson se ai është këndvështrimi më i afërt me interpretimin e ajetit.

Në fakt, pasi ka dhënë pohimet e Kelbit, ai shpreh mendimin e tij duke thënë se e vërteta e çështjes është kjo:

“Allahu ka krijuar shpirta perceptues në trupat dhe vetët (*nefs/enfus*) e njeriut përmes të cilëve trupat marrin jetë. Trupat e njeriut janë si gjendja e tyre para se të bien në gjumë. Në to (trupa) nuk ka shenja vdekjeje. Megjithatë, ata nuk perceptojnë asgjë (ndërsa janë në

71. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XII, 342.

gjumë), nuk dëgjojnë, nuk shohin dhe nuk kuptojnë asgjë. Megjithatë, në to ka gjurmë jete. Kjo na tregon se; ndërsa ata janë në gjumë, gjëja me të cilën perceptohen gjërat largohet nga trupat e njeriut; gjëja me të cilën trupat vijnë në jetë mbetet në trup, që është shpirti (*ruh*). Në fakt, kur shpirti largohet nga trupat, trupat (pa pasur *ruh* dhe *nefs*) bëhen të paaftë për të perceptuar gjë siç ishin më parë. Kjo tregon se gjëja me të cilën perceptohen gjërat është diçka tjetër nga ajo që jep jetë.”<sup>72</sup>

Me sa kuptojmë nga deklaratat e Maturidiut; me marrjen e *rubit* përfundon jeta dhe perceptimi në trup. Pas vdekjes, *nefsi* që largohet nga trupi vazhdon ekzistencën e tij në një dimension tjetër, por ekzistenca e *rubit* përfundon.

Maturidiu thotë se *nefsi*, jo *rubhi*, do të vuajë dënimin e varrit dhe për shkak se *nefsi* mund të ndahet nga trupi gjatë gjumit dhe të vazhdojë të perceptojë në dimensione të ndryshme - jashtë perceptimit të përbashkët me trupin - (si bota e imagjinatës dhe ëndrrave). Në këtë kuptim, fakti që ai përmend se *nefsi* mund të ndjejë dhimbje dhe kënaqësi pa gjallërinë e trupit e ofruar nga trupi dhe shpirti, dhe se kjo situatë mund të vazhdojë edhe pas vdekjes,

72. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XII, 342-343. Një pikë e rëndësishme që tërheq vëmendjen në këtë shprehje, përkthimin e së cilës e kemi përfshirë, është se aftësia për të arsyetuar te njerëzit lidhet me *nefsin*.

domethënë *nefsi* mund të lihet vetëm me kënaqësi dhe dhimbje jashtë trupit,<sup>73</sup> e forcon këtë kuptim.<sup>74</sup>

73. Maturidi shprehet se trupi privohet nga perceptimi me vdekjen dhe thotë si më poshtë: “والميت لا يعلم”. shih. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, f. 237. Në *Te'vilat*, thuhet se aftësia e trupit për të perceptuar përfundon derisa të rindërtohet pas vdekjes dhe *nefsi* të kthehet në vetvete. “لا تترك شيئا (الأجساد)” shih. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII, 344.

74. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII, 342-344. Për çështjen se *nefsi*, jo *ruh*i, do të vuajë mundimin e varrit shih Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 71.

Më tej, Maturidiu thekson se *nefsi* do të kthehet në trupin e rindërtuar kur të vijë koha.<sup>75</sup> Në këtë drejtim, ai ndryshon nga peripatetikët që parashikojnë një përhershëmëri (*beka*) për *nefsin* pa e kthyer atë në trup. Në thelb, marrëdhënia midis *ruh*it, *nefs*it dhe *beden*it duhet të shqyrtohet në detaje.

Nga turqishtja **Haki Sahitaj**

Burimi: Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, İstanbul, 2019.

75. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII, 344.

## Etika shoqërore islame në dritën e sures huxhurat - I

PhD. Hysni Skura - KU Bedër, Departamenti i Shkencave Islame

### Abstrakt

Ky studim shqyrton aspektet themelore të etikës shoqërore islame në dritën e sures Huxhurat, përmes një analize të thelluar tekstuale dhe kontekstuale të ajeteve të para të kësaj sureje (1–10). Surja Huxhurat paraqet një strukturë të integruar të normave morale që rregullojnë marrëdhëniet ndërmjet individit dhe autoritetit hyjnor, respektin ndaj profetit, verifikimin e informacionit, ruajtjen e dinjitetit njerëzor, ndalimin e përgojimit dhe përqeshjes, si dhe promovimin e drejtësisë dhe vëllazërisë mes besimtarëve.

Nëpërmjet një metodologjie ndërdisiplinore, që ndërthur komentimin klasik me qasje

*bashkëkohore filozofike, sociologjike dhe psikologjike, ky punim synon të tregojë se mesazhi Kuranor ka vlera të qëndrueshme dhe universale për etikën publike edhe në kontekstin e sfidave moderne. Shembulli profetik i vëllazërimit në Medinë (muahat) trajtohet si një model praktik i implementimit të normave të sures Huxhurat në realitetin shoqëror.*

*Në përfundim, studimi thekson se kjo sure përfaqëson një platformë etike gjithëpërfshirëse, e cila mund të shërbejë si bazë për ndërtimin e një rendi shoqëror të drejtë, të mëshirshëm dhe të qëndrueshëm, duke lidhur besimin me angazhimin etik dhe qytetar të myslimanit në shoqërinë bashkëkohore.*

**Fjalë kyçe:** Kuran, surja Huxhurat, etika islame, vëllazëri, drejtësi, moral, zhvillim

**M**etodologjia e punimit Metodologjia e këtij studimi mbështetet në një analizë cilësore dhe tekstuale, duke kombinuar qasjen filologjike të tekstit Kuranor me kontekstin historik të shpalljes. Nëpërmjet një perspektive ndërdisiplinore, janë shqyrtuar burimet klasike të tefsirit si: Tefsiri i Taberit, Tefsiri i Kurtubiut dhe Tefsiri i Ibni Kethirit, për të analizuar kuptimet tematike, etike dhe shoqërore të sures Huxhurat dhe për të zbërthyer normat morale që ajo përçon.

Përveç këndvështrimeve tradicionale, studimi pasurohet me analiza të studiuesve dhe komentuesve bashkëkohorë, të cilët ofrojnë lexim kritik dhe kontekstual të Kuranit, duke u përqendruar në universalitetin e mesazhit etik të tij dhe në aplikueshmërinë e tij në rrethana të ndryshme sociale, kulturore dhe politike. Vëmendje e veçantë i kushtohet çështjeve që lidhen me respektin ndaj Hyjnore, etikën e komunikimit, drejtësinë sociale,

menaxhimin e konflikteve, ruajtjen e dinjitetit njerëzor dhe promovimin e vëllazërisë universale. Kjo ndërthurje e burimeve tradicionale dhe qasjeve bashkëkohore synon të ndërtojë një kuadër të integruar të kuptimit, duke vlerësuar Suren Huxhurat jo vetëm si një tekst Hyjnor me vlera teologjike, por si një manual praktik për jetën morale dhe qytetare të besimtarit. Metodologjia e përdorur nuk kufizohet në një analizë deskriptive të ajeteve, por ndërmerr edhe një lexim normativ dhe reflektues, i cili vendos në dialog mesazhin Kuranor me sfidat aktuale të njerëzimit. Në këtë mënyrë, Surja Huxhurat paraqitet si një burim i fuqishëm për ndërtimin e një etike islame të gjallë, dinamike dhe gjithëpërfshirëse.

### Hyrje

Surja Huxhurat, është një sure Medinase, e cila përbëhet nga 18 ajete, 340 fjalë, dhe 1476 germa.<sup>1</sup> Kjo sure e merr emrin e saj nga fjala “Huxhurat” (odat/dhomat) e cila nënkupton shtëpinë e profetit

---

1. Ayduz, Davut, *Hucurât Sûresi Tefsiri*, Stamboll, botimet Işık Akademi, 2010, f. 19.

Muhamed (a.s). Ajo paraqet një sistem etik të qëndrueshëm dhe gjithëpërfshirës, të ndërtuar mbi themelet e besimit të singertë në Zot, arsyes së shëndoshë dhe përgjegjësisë së individit ndaj Zotit dhe shoqërisë. Ajo ofron një kornizë të qartë vlerash morale që e orienton besimtarin në ndërtimin e marrëdhënieve të shëndosha me Zotin, me Profetin (a.s) dhe me anëtarët e komunitetit. Parimet që përmban kjo sure, si respekti ndaj autoritetit hyjnor dhe profetik, ndershmëria në komunikim, ruajtja e unitetit shoqëror, ndalimi i përgojimit, talljes dhe bullizimit si dhe barazia midis njerëzve, përfaqësojnë një kod etik universal që tejkalon kufijtë kohorë dhe gjeografikë të kontekstit të shpalljes.

Ajo adreson një set të artikuluar vlerash morale që mbështeten në themelet teologjike të besimit islam dhe, njëkohësisht, adreson nevojat reale të bashkëjetesës njerëzore në një shoqëri të pluralizuar. Ajo ofron një vizion etik gjithëpërfshirës, ku ndërthuren drejtpeshimi midis drejtësisë dhe mëshirës, barazisë dhe devotshmërisë, respektit ndaj autoritetit hyjnor dhe dinjitetit njerëzor. Ky vizion është i nevojshëm për shoqëritë moderne, të cilat përballen me sfida të thella etike që lidhen me përhapjen e informacionit të rremë, rritjen e tensioneve ndërkulturore dhe fragmentarizmin social.

Në këtë punim është trajtuar vetëm pjesa e parë e sures Huxhurat, konkretisht ajetet 1 deri në 10, të cilat përbëjnë boshtin tematik të etikës shoqërore islame, duke përfshirë respektin ndaj autoritetit hyjnor dhe profetik, edukatën në komunikim, verifikimin e informacionit, ruajtjen e harmonisë brenda bashkësisë së besimtarëve si dhe promovimin e vëllazërisë dhe pajtimit si norma qendrore të rendit moral islam.

### **Një analizë e sures Huxhurat Respekti ndaj Allahut dhe ndaj Profetit (a.s)**

Kurani prej shekujsh ka shërbyer si një manual hyjnor për jetën njerëzore mbi sipërfaqen e tokës. Zoti i gjithësisë me anë të Librit të Shenjtë i ka mësuar njeriut parimet dhe vlerat shoqërore, të cilat shërbejnë si një udhërrëfim për çdo besimtar. Pasqyra më e mirë e kësaj është surja Huxhurat, e cila mbart disa parime themelore për një jetë shoqërore të shëndetshme. Allahu (xh.xh) nis menjëherë me thirrjen e parë *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* “o ju që keni besuar”<sup>2</sup>, duke sjellë dhe një herë në vëmendje qëllimin parësor të krijimit të njeriut.<sup>3</sup> Me anë të kësaj trajte të përdorur, Zoti vijon: “... *mos nxitoni para (urdhrit të) Allahut dhe të Dërguarit të Tij dhe kijeni frikë Allahun!*

2. Kuran, Huxhurat, 1.

3. “Xhindët dhe njerëzit i kam krijuar vetëm që të Më adhurojnë.” (Surja Dharijat: 56-58).

*Vërtet, Allahu dëgjon gjithçka dhe është i Gjithëdijshëm*". Pra mos vraponi pas tekave dhe dëshirave tuaja dhe të tejkalonit urdhrin e Allahut apo fjalën e profetit, duke treguar qartazi që besimtari pikësëpari më shumë së çdo interes personal respekton urdhrin Hyjnor dhe fjalën e Profetit (s.a.s).<sup>4</sup> Përmes këtij ajeti, Allahu na tërheq vëmendjen mbi mënyrën e sjelljes dhe respektit ndaj Hyjnoses, duke na orientuar drejt një marrëdhënieje të thellë dhe të ndërgjegjshme shpirtërore. Ndryshe është ajo sjellje që Profeti Muhamed (s.a.s) e përshkroi si "*ih-san*"<sup>5</sup>. Imam Taberi, në veprën "Xhami al-Bejan an Tevilil Kuran", shpjegon se "*nxitimi para Allahut dhe të Dërguarit*" nënkupton marrjen e vendimeve në çështje fetare pa urdhrin ose gjykimin e tyre. Taberi përmend transmetime nga Ibni Abasi që theksojnë ndalimin e vendimeve të nxituara përpara Profetit (s.a.s).<sup>6</sup>

Nga një perspektivë psikologjike, "*respekti për Hyjnoren*" mund të kuptohet si një element thelbësor në formësimin e sjelljes morale dhe identitetit personal. Parimi Kuranor i theksuar në fillimin e

suksës thekson veçanërisht nderimin ndaj Zotit dhe profetit, gjë e cila nga pikëpamja psikologjike forcon ndjenjën e përlësisë, vetëkontrollit dhe vetëdijes. Psikologjia moderne sugjeron se ky lloj respekti kultivon një busull morale të brendshme, duke nxitur sjellje të udhëhequra nga vlera të larta shpirtërore në vend të dëshirave impulsive. Kjo ndjenjë përgjegjësie ndaj Zotit shpesh lidhet me rregullimin emocional, sjellje pro sociale dhe paqe të brendshme, rezultate këto që përforcojnë mirëqenien psikologjike.<sup>7</sup>

Parë nga një këndvështrim sociologjik, respekti për Hyjnoren shndërrohet në një vlerë kolektive që rregullon ndërveprimet brenda komunitetit, ndalon shpifjen, dyshimin dhe talljen (*surja Huxhurat ajetet 11-12*), dhe nxit vëllazërimin dhe pajtimin (*surja Huxhurat ajeti 10*). Në sociologji, feja konsiderohet shpesh si një forcë e madhe për kohezionin shoqëror.<sup>8</sup> Respekti për Hyjnoren, kur institucionalizohet përmes mësimave të Kuranit, vepron si një rregullator shoqëror, duke e përafruar sjelljen individuale me normat kolektive. Ky respekt i përbashkët për vlerat e shenjta

4. Kuran, Huxhurat, 1.

5. Ihsan: *Ta adhurosh Allahun sikur e shikon Atë; dhe edhe nëse nuk e shikon, të jesh i vetëdijshëm se Ai të sheh dhe të dëgjon në çdo çast dhe rrethanë*.

6. Muhamed b. Xherir et-Taberi, Xhami al-Bejan an Tevilil Kuran, vëll. 26, red. Ahmad Shakir (Bejrut: Mu'assasat al-Risālah, 2000), 85–86.

7. Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Botimet Guilford.

8. Durkheim, Émile. 2008. *The Elementary Forms of Religious Life*. Përkthyer nga Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press. Botimi origjinal në vitin 1912.

bashkon anëtarët e shoqërisë rreth një standardi më të lartë moral, duke kontribuar në stabilitet, drejtësi dhe respekt të ndërsjellë në komunitet.

### **Përlësia si reflektim i besimit në zemër**

Të përkujdesesh për mënyrën sesi flet dhe i drejtohesh të Dërguarit të Allahut (s.a.s.) është një shprehje e singertë e besimit të thellë që ruhet në zemër. Ky respekt dhe përlësi nuk është thjesht një normë sociale apo etikë e jashtme, por është një shenjë e një lidhjeje të fortë shpirtërore me Allahun dhe të Dërguarin e Tij. Në Kuran, Allahu e lavdëron këtë sjellje duke thënë “*se ata që ulin zërin në praninë e të Dërguarit janë njerëzit, zemrat e të cilëve janë kalitur dhe pastruar me besim dhe përkushtim të singertë*”<sup>9</sup>. Kjo tregon se qetësia dhe respekti ndaj Profetit (s.a.s.) nuk janë vetëm vlera morale, por janë shenja të besimit të vërtetë, një dëshmi se zemrat e tyre janë të lidhura me fenë dhe devotshmërinë. Për këta njerëz, Allahu premton falje dhe shpërblim të madh, duke i inkurajuar të gjithë besimtarët të kultivojnë këtë sjellje të vyer.

Në këtë kontekst, përkushtimi ndaj mënyrës së drejtë të të jetuarit bëhet domosdoshmëri. Të jesh i denjë për këtë shpërblim nuk është diçka që arrihet vetëm me fjalë, por kërkon një përpjekje të vazhdueshme për të ndjekur rrugën që është e

9. Kuran, Huxhurat, 3.

pëlqyeshme tek Zoti. Kjo rrugë është rruga e Kuranit dhe e shembullit të Profetit Muhamed (s.a.s.), i Cili na ka lënë një model të plotë për sjellje, moral, dhe përkushtim ndaj Zotit dhe njerëzve. Duke u përpjekur të jetojmë sipas këtij udhëzimi hyjnor, ne kultivojmë jo vetëm respektin ndaj të Dërguarit, por edhe besimin tonë në Allahun, duke forcuar lidhjen tonë me të dhe duke ndërtuar një karakter të pastër dhe të ndershëm. Dhe kështu, çdo fjalë, veprim dhe qëndrim i yni bëhet një adhurim dhe një mënyrë për të fituar kënaqësinë e Zotit dhe shpërblimet e Tij të mëdha në këtë botë dhe në botën tjetër.

### **Verifiko përpara se të veprosh (Fe tebejjenu - فَتَبَيَّنُوا)**

Shoqëritë bashkëkohore po përjetojnë një dinamikë zhvillimi të përshpejtuar, ku zhvillimet teknologjike kanë mundësuar akses të menjëhershëm në informacion dhe kanë lehtësuar ndjeshëm komunikimin ndërpersonal përmes pajisjeve digjitale. Ndërkohë, platformat e komunikimit si interneti, rrjetet sociale, mediat e shkruara dhe ato vizuale luajnë një rol kyç në formësimin e opinionit publik dhe në ndërtimin e ndjeshmërisë kolektive të komuniteteve. Megjithatë, liria e shprehjes, ndonëse një ndër shtyllat themelore të demokracisë, shpeshherë keqpërdoret në mënyrë që cënon të drejtat dhe dinjitetin e të tjerëve. Shprehjet e

pamatura, të papërgjegjshme apo të shtyra nga motive të fshehta, mund të përkthehen në akuza të pabazuara, shpifje apo diskreditime të qëllimshme ndaj individëve dhe grupeve të caktuara. Në një realitet të ndërthurur me teknologjinë dhe komunikimin digjital, një informacion i rremë mund të përhapet me shpejtësi marramendëse përmes rrjeteve sociale, mediave audiovizive apo platformave të tjera digjitale, duke shkaktuar dëme të konsiderueshme morale e sociale. Përdorimi i pakontrolluar apo dashakeq i këtyre kanaleve të komunikimit ka kontribuar ndjeshëm në përhapjen e dezinformimit dhe lajmeve të rreme, me pasoja të rënda si në nivel individual ashtu edhe në atë shoqëror. Për të shmangur këto pasoja, urtësia hyjnore na mëson një parim të domosdoshëm etik dhe epistemologjik. Parimi Kuranor, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا* “O ju që keni besuar! Nëse ndonjë njeri i pandershëm ju sjell ndonjë lajm, sigurohuni mirë (në është i vërtetë), për të mos i bërë dëm ndokujt padashje, e të pendoheni pastaj për atë që keni bërë”<sup>10</sup>, i nxit myslimanët që të jenë të kujdesshëm dhe të verifikojnë informacionin përpara se ta ndajnë me të tjerët, në mënyrë që të ruhet kohezioni shoqëror dhe ne të mos jenë pjesë e vorbullës së dezinformimit. Imam Kurtubi,

10. Kuran, Huxhurat, 6.

në veprën “*Xhami Ahkamil Kuran*” përmend shkakun e zbritjes së ajetit, që lidhet me incidentin e Velid b. Ukbeh që solli një lajm të pavërtetë. Kurtubi thekson rëndësinë e drejtësisë, si dhe ndalimin e veprimit bazuar në lajme të pakonfirmuara.<sup>11</sup>

Përballë çdo lajmi apo fjale që arrin deri tek ne, qasja e kujdesshme dhe verifikimi i burimit përbëjnë një domosdoshmëri etike dhe fetare. Veprimi i nxituar, pa u siguruar për saktësinë dhe vërtetësinë e informacionit, rrezikon të sjellë pasoja të padrejta për të tjerët dhe të na vendosë përballë pendesës për veprime të pamenduara, siç shpreh dhe Kurani “... e të pendoheni pastaj për atë që keni bërë”. Kjo qasje, e shprehur qartë në ajetin Kuranor, përbën një thirrje të drejtpërdrejtë për zhvillimin e mendimit analitiko-kritik, një virtyt që Kurani e nxit fuqimisht, veçanërisht tek besimtari, i cili nuk duhet të ndjekë verbërisht fjalët apo veprimet e të tjerëve, sidomos të atyre që janë të njohur për sjellje të papërgjegjshme apo të shthurura. Në këtë kontekst, besimtari paraqitet si një person me mendje të kthjellët, i kujdesshëm dhe largpamës, i cili nuk lejon që të mashtrohet apo të bjerë në të njëjtin gabim më shumë se një herë. Ai përfaqëson drejtësinë dhe mbron të vërtetën, ndërsa fjalët e tij duhet të

11. Muhamed b. Ahmed Kurtubu, *Xhami Ahkamil Kuran*, vëll. 16, red. ‘Abdullah b. Abdulmuhsin Turki, Bejrut, 2006, 311–313.

jenë një shprehje e sinqeritetit dhe integritetit moral. Çdo shmangie nga e vërteta konsiderohet jo vetëm si një mëkat i rëndë, por edhe si një shkelje e parimeve themelore hyjnore.

Në këtë drejtim, gënjeshtria, si një formë e shtrembërimit të së vërtetës, nuk përbën vetëm një sjellje të dënueshme në rrafshin moral, por paraqet gjithashtu një akt që bie ndesh me natyrën esenciale dhe identitetin shpirtëror të besimtarit. I Dërguari i Allahut (paqja qoftë mbi të) ka tërhequr vëmendjen në mënyrë të prerë ndaj pasojave të saj, duke thënë: *Vini re! Të gënjeshtër është mëkat i madh dhe të dëshmosh rremë po ashtu është mëkat i madh.*<sup>12</sup> Kjo thënie profetike nënvizon qartë se e vërteta dhe gënjeshtria janë të papajtueshme dhe nuk mund të bashkëjetojnë në zemrën e një besimtari të sinqertë. Ato përfaqësojnë dy realitete që qëndrojnë në kontrast të plotë, ashtu siç qëndron në kontrast morali profetik me çdo formë të shkeljes së vlerave që ai mishëron.

Të vepruarit mbi bazën e një fjale të pakonfirmuar përbën një formë të qartë të gënjeshtres. Në një hadith të transmetuar nga Ibn Mesudi (r.a), Profeti (paqja qoftë mbi të) përshkruan një situatë ku: *“Shejtani hyn në mesin e një grupi në formën e një njeriu dhe i tregon atyre lajme të rrema. Pas kësaj ky grup njerëzish shpërndahet dhe njëri prej tyre në një kuvend tjetër thotë: Dëgjova fjalët e një personi, emrin*

*nuk ia di, por po ta shoh në fytyrë e dalloj. Ai tha kështu e kështu, në këtë mënyrë ai shpërndau një gënjeshtër”*. Hadithi në fakt nuk nënkupton që shejtani të jetë prezent fizikisht, por vë në pah se mashtrimi mund të ndodhë përmes vetë njerëzve, të cilët shpesh, me fantazi djallëzore dhe pasion për dramatizim, i fryjnë çështjeve të vogla dhe i shtrembërojnë faktet, duke e tejkaluar në mjeshtëri edhe vetë shejtanin. Nganjëherë, gënjeshttrat janë aq të përpunuara saqë do të bënin që edhe shejtani të habitej: *“Këtë as unë nuk do ta kisha trilluar!”*

Në këto raste, çdo individ që përcjell një informacion të rremë sipas mënyrës së vet të të kuptuarit, pa verifikim dhe reflektim, jo vetëm që e përhap gënjeshtren, por kontribuon në shumëfishimin e saj. Imagjinoni pasojat kur një lajm i tillë i pa verifikuar publikohet në media: ndikimi i tij negativ bëhet i pamasë. Kjo dëshmon se sa shkatërruese mund të jenë një trillim, një hamendësim apo një deklaratë e nxituar dhe e papërgjegjshme ndaj një individi apo një shoqërie. Më keq akoma është kur personi që gënjen e ngushëllon veten me ide të rreme si *“është vetëm një gënjeshtër e bardhë”* apo *“kejo është aq e vogël sa nuk shkakton dëm.”* Ky është një mashtrim i vetvetes që e shtyn individin drejt një rënieje të thellë morale dhe distancimi nga vlerat Kuranore.

12. Muslim, Kitabul Iman, 88.

## Pajtim dhe Drejtësi (- فَأَصْلِحُوا وَأَقْسِطُوا)

Drejtësia përfaqëson një ekuilibër të qëndrueshëm ndërmjet dy ekstremeve: nga njëra anë, qëndrimin të ashpër, autoritar dhe të pamëshirshëm; dhe nga ana tjetër, qëndrimin indiferent, të pakujdesshëm dhe tepër tolerant. Duke qenë burim i shumëpërfitimeve individuale dhe shoqërore, drejtësia shfaqet si mishërim i përdorimit të drejtë të cilësive dhe prirjeve që Krijuesi i ka dhënë njeriut. Dhunti të tilla si instinkti, zemërimi, ndrojtja dhe aftësia mendore, nëse kanalizohen dhe kontrollohen sipas udhëzimeve hyjnore, krijojnë themelet për drejtësinë. Në të kundërt, nëse këto cilësi përdoren në mënyrë të tepruar ose neglizhohen plotësisht, ato shndërrohen në burim padrejtësie, devijimi dhe sjelljesh të çoroditura. Thirrja Hyjnore, وَأَقْسِطُوا, *ue eksitu* është mishërimi i ndjenjave njerëzore me besimin Hyjnor, dhe zbatimi i detyrës së të qenurit “Kalif” (mëkëmbës i Zotit në tokë), e ngarkuar mbi supet e njeriut që në fillimin e krijimit.

Për më tepër, paqja dhe harmonia, të cilat mbështeten mbi drejtësinë dhe barazinë, përfaqësojnë jo vetëm një nga përfitimet e mësimave të etikës morale, por edhe një prej normave që duhet të zbatohen në një shoqëri islame. Megjithatë, paqja e vërtetë është ajo në të cilën interesat e palëve

kundërshtare adresohen në mënyrë të drejtë dhe të drejtpeshuar. Kjo formë paqeje dhe harmonie ruhet nga ata që kanë besim të vërtetë dhe vetëdije të thellë për Allahun (xh. xh). Promovimi i paqes, pajtimit dhe i drejtësisë si mekanizma kyç për ruajtjen e harmonisë brenda komunitetit përbëjnë një dimension thelbësor të kohezionit social e shoqëror. Këtë e hasim të artikuluar qartë në ajetin e nëntë të sures Huxhurat, ku theksohet: “Nëse dy palë besimtarësh bëjnë luftë midis tyre, pajtojini ata. Por, nëse njëra palë sulmon tjetrën, atëherë luftoni kundër sulmuesit, derisa të kthehet në urdhrat e Allahut. E, nëse kthehet, atëherë pajtojini ata midis tyre, me drejtësi dhe paanësi, sepse Allahu i do ata që veprojnë me drejtësi”.<sup>13</sup> Ky ajet, paraqet një udhëzim normativ që i nxit besimtarët të ndërmarrin përpjekje për pajtim ndërmjet palëve në konflikt dhe të ndërmjetësojnë në mënyrë të paanshme dhe të drejtë. Një qasje e tillë kontribuon në tejkalimin e tensioneve sociale, rikthimin e besimit ndër personal dhe rindërtimin e marrëdhënieve, duke krijuar kështu premisa për një shoqëri më të qëndrueshme dhe të bashkuar.

Në komentimin e ajetit 9 të sures Huxhurat, Ibni Kethiri thekson rëndësinë e ruajtjes së unitetit shoqëror përmes drejtësisë dhe pajtimit aktiv ndërmjet palëve ndërluftuese. Ai përmend se urdhri

13. Kuran, Huxhurat, 9.

për të ndërmjetësuar është një detyrë hyjnore mbi gjithë komunitetin mysliman, duke kujtuar shembuj nga jeta e Profetit (s.a.s), si rasti i ndërhyrjeve të tij për pajtim mes fiseve ose shokëve të tij që kishin mosmarrëveshje. Ibni Kethiri e konsideron drejtësinë si bazë për pajtimin dhe thekson se nëse një palë devijon nga urdhrat e Allahut, atëherë ndalimi i padrejtësisë merr përparësi mbi thirrjet për paqe formale. Komentet e tij pasqyrojnë një etikë të thellë normative, ku paqja nuk është thjesht mungesë e konfliktit, por një gjendje e vendosur mbi drejtësinë dhe kthimin në urdhrin hyjnor.<sup>14</sup>

Në kontekstin e sfidave gjithnjë në rritje me të cilat përballet shoqëria njerëzore në epokën moderne – duke filluar nga polarizimi social, konfliktet politike, krizat morale dhe humbja e besimit në institucione – bëhet i domosdoshëm rikthimi i vëmendjes ndaj parimeve si drejtësia, paqja dhe harmonia. Kjo nevojë është veçanërisht urgjente në hapësirat myslimane, të cilat shpesh përballen me tensione të brendshme dhe të jashtme që e vështirësojnë jetësimin e vlerave universale të Islamit në përditshmërinë socio-politike. Thënë kështu, drejtësia (*adl*) duhet të kuptohet jo vetëm si një parim juridik apo një koncept etik abstrakt, por si një komponent thelbësor i

14. Ibni Kethir, *Tefsiril Kurani Adhim*, vëll. 7, Rijad: Dar Tajriba, 1999, 357–359.

natyrës njerëzore (*fitrah*) dhe një kërkesë ontologjike e urdhëruar nga Zoti. Burimet themelore të Islamit, si Kurani dhe Suneti, theksojnë me qartësi se drejtësia është një detyrim hyjnor që i paraprin çdo formë tjetër të strukturimit social. Kurani ndër të tjera thekson: “O besimtarë! Bëhuni *zbatues të palëkundur të drejtësisë, duke dëshmuar në emër të Allahut, qoftë edhe kundër jush ose kundër prindërve dhe të afërmeve tuaj. Qoftë i pasur ose i varfër ai (për të cilin dëshmoni), Allahu është për ata vlerësuesi më i drejtë. Dhe mos shkoni pas epshëve tuaja e të shtrembëroni drejtësinë!*...”<sup>15</sup>

Kjo urdhëresë hyjnore tregon se forca dhe legjitimiteti nuk duhet të bazohen në pushtet apo interes, por në të drejtën. Në të vërtetë, çdo kërkesë për drejtësi përbën një kthim në origjinën e pastër të njeriut “*fitra-n*” e cila përfaqëson një predispozitë morale natyrore për të njohur të mirën dhe për të vepruar sipas saj. Si i Drejti Absolut (*Adil-i Mutlak*), Zoti i kërkon njeriut jo vetëm të jetë subjekt i drejtësisë, por edhe përfaqësues i saj në tokë. Ky përfaqësim është një akt përgjegjësie ontologjike dhe morale që i jep kuptim rolit të njeriut si “kalif”, përfaqësues në tokë. Për rrjedhojë, ndërtimi i një rendi të drejtë shoqëror, kërkon jo vetëm reforma institucionale, por mbi të gjitha një rizgjim të vetëdijes morale dhe një rikthim te vlerat thelbësore

15. Kuran, Nisa, 135.

të besimit, duke përfshirë drejtësinë, paqen dhe harmoninë si shtylla mbi të cilat duhet të mbështetet çdo veprim njerëzor dhe çdo strukturë shoqërore.

### Vëllazërimi që rrjedh nga besimi

Në ndërtimin e një shoqërie të drejtë dhe të harmonishme, vëllazëria ndërmjet besimtarëve përfaqëson një nga shtyllat themelore të etikës islame. Ky koncept nuk përkufizohet si një ndjenjë emocionale apo një ideal utopik, por si një realitet normativ që buron drejtpërdrejt nga besimi. Ajeti i dhjetë i sures Huxhurat: “*Në të vërtetë, besimtarët janë vëllezër, andaj pajtojini vëllezërit tuaj midis tyre dhe kiji frikë Allahun, në mënyrë që ju të mëshiroheni*”<sup>16</sup> shërben si një bazë themelore për ndërtimin e etikës kolektive të bashkësisë islame, ku lidhja besimore ka përparësi ndaj çdo përkatësie tjetër.

Ajeti fillon me një theks përjashtues: “*إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ*” duke përforcuar idenë se vëllazëria është një përkufizim qenësor i imanit. Fjala “*ikhueh*” flet për një vëllazëri shpirtërore dhe morale që nuk kufizohet nga lidhjet biologjike, por që e ka burimin në lidhjen me Zotin dhe me Hyjnoren. Në këtë mënyrë, Kur’ani i jep formë një bashkësie të mbështetur në solidaritet, ndjeshmëri dhe përgjegjësi të ndërsjellë.

Më tej, ajeti nxit në mënyrë të drejtpërdrejtë angazhimin për pajtim

duke cituar: “*فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَعْيُنِكُمْ*”. Kjo urdhëresë përjashton çdo formë indiference ndaj konflikteve brenda bashkësisë. Pajtimi, në këtë kontekst, është më shumë sesa një akt ndërmjetësimi, është një akt adhurimi dhe përfaqësim i drejtësisë hyjnore në tokë. Bashkësia e besimtarëve paraqitet si një organizëm moral i gjallë, ku çdo individ ka përgjegjësi për ruajtjen e marrëdhënieve të pastra dhe të drejta me të tjerët.

Pjesa përmbyllëse e ajetit, lidh sjelljen njerëzore me shpërblimin hyjnor: “*وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ*” “*kijeni frikë Allahun, që të mëshiroheni?*”. Vetëm nëpërmjet “takuas” vetëdijes së thellë për Zotin, bëhet e mundur ruajtja dhe thellimi i vëllazërisë së sinqertë. Mëshira e Zotit, në këtë kuptim, është rezultat i përpjekjes për ta jetuar besimin në marrëdhënie të drejta e paqësore me të tjerët. Kjo ndërlidhje ndërmjet takuas-ë (*devotshmërisë*) dhe rahme-tit (*mëshirës*) nxit një reflektim të vazhdueshëm mbi dimensionin shoqëror të besimit. Përmes vëllazërisë, pajtimit dhe frikë-respektit ndaj Zoti, Kur’ani ndërton një platformë morale që synon stabilitet, mëshirë dhe drejtësi, duke ofruar një model të qëndrueshëm për marrëdhëniet ndër-njerëzore.

Ky model u jetësua në mënyrë shembullore në kohën e Profetit Muhamed (a.s.), veçanërisht pas hixhretit nga Meka në Medinë. Në këtë periudhë, Profeti (s.a.s.)

16. Kuran, Huxhurat, 10.

ndërmori një akt historik të njohur si “*muahab*” vëllazërimi mes Muhaxhirëve, mërgimtarët nga Meka dhe Ensarëve, banorëve vendas të Medinës. Ky akt nuk ishte thjesht një aleancë politike apo një zgjidhje praktike për integrimin social, por një zbatim konkret i urdhrit hyjnor, ku ndarja e pasurisë, banesës, përgjegjësi dhe ndjenjave ndodhi mbi bazën e besimit të përbashkët. Ky vëllazërim u shoqërua me ndihmë të ndërsjellë, sakrificë, falje dhe solidaritet, duke shërbyer si model praktik i bashkëjetesës islame<sup>17</sup>. “Muahab-i” profetik përforcon bindjen se vëllazëria në Islam është një realitet që kërkon jetësim të vazhdueshëm përmes përkushtimit të përditshëm dhe ndërtimit të marrëdhënieve të bazuara në drejtësi, barazi dhe mëshirë.

### Përfundim

Surja Huxhurat paraqet një sistem të kompletuar dhe koherent të etikës islame në aspektin shoqëror, duke vënë theksin te ndërgjegjësimi moral i individit, ruajtja e dinjitetit njerëzor dhe ndërtimi i harmonisë komunitare. Përmes një gjuhe normative dhe udhëzuese, ajo vë theksin te ndërgjegjësimi moral i individit, ruajtja e dinjitetit njerëzor, edukata në komunikim, dhe ndërtimi i harmonisë dhe drejtësisë sociale.

17. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 150–155.

Surja nuk kufizohet në një nivel teorik apo etik abstrakt, por i jep konkretësi dhe drejtim marrëdhënieve të përditshme të individit me Zotin, me autoritetin profetik dhe me anëtarët e tjerë të komunitetit. Ajo e orienton besimtarin drejt vetëpërmbytjes, ndershmërisë, sinqeritetit dhe solidaritetit, si shtylla thelbësore për një bashkëjetesë të drejtë dhe të qëndrueshme.

Konceptet thelbësore si respekti ndaj Hyjnës, verifikimi i lajmit, pajtimi, drejtësia, vëllazëria që buron nga imani, përbëjnë një kornizë të qartë për ndërtimin e një rendi etik islam në kushte të shoqërive pluraliste dhe me dinamika të ndryshueshme. Surja Huxhurat nuk adreson vetëm marrëdhëniet brenda një komuniteti të besimit, por ofron parime universale që përkthehen në norma të aplikueshme për të gjitha shoqëritë njerëzore që synojnë paqen, dinjitetin dhe drejtësinë. Ajo vë në dukje se çështje të tilla si shpifja, nxitimi në gjykim, apo përçarja, nuk janë vetëm çështje morale personale, por fenomene me pasoja të rënda shoqërore që duhen parandaluar përmes një vetëdije të ndërtuar mbi besimin.

Surja Huxhurat ofron një model etik që tejkalon kohën dhe hapësirën, duke u bërë një burim i fuqishëm për zgjidhjen e tensioneve bashkëkohore që lidhen me fragmentarizmin shoqëror, polarizimin moral dhe krizën e autoritetit. Shembulli i jetës

së Profetit Muhamed (a.s.), dëshmon jetësimin praktik të këtyre parimeve në ndërtimin e një komuniteti të drejtë dhe përparimtar. Prandaj, kjo sure mbetet një referencë qendrore jo vetëm në formësimin e sjelljes individuale, por edhe në promovimin e paqes, drejtësisë dhe mëshirës në të gjitha nivelet e jetës sociale.

Surja Huxhurat mbetet një referencë qendrore në studimet mbi etikën islame dhe bashkëjetesën

ndërnjerëzore, duke ofruar jo vetëm një perspektivë teologjike mbi moralin, por edhe një projekt praktik për zhvillimin e një shoqërie të drejtë dhe të bashkuar, në përputhje me aspiratat më të larta të njerëzimit. Ajo dëshmon se Kur'ani, përmes qartësisë së mesazhit të tij, ruan potencialin për të orientuar jo vetëm besimtarin individual, por edhe tërësinë e shoqërisë njerëzore drejt një etike të transformimit dhe paqes sociale.

**Referencat**

- Ayduz, Davut. *Hucurât Sûresi Tefsiri*, Stamboll, *botimet Işık Akademi*, 2010.
- Durkheim, Émile. 2008. *The Elementary Forms of Religious Life*. Përkthyer nga Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press. Botimi origjinal në vitin 1912.
- Ibni Kethir, *Tefsiril Kuranil Adhim*, vëll. 7, Rijad: Dar Tadjiba, 1999.
- Kurani, Prof. Hasan I. Nahi, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, Tiranë, 2011.
- Muhamed b. Ahmed Kurtubu, *Xhami Abkamil Kuran*, vëll. 16, Bejrut, 2006.
- Muhamed b. Xherir Taberi, *Xhami al-Bejan an Tevilil Kuran*, vëll. 26, Bejrut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.
- Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Sahih Muslim, Kitabul Iman, Hadithi nr. 88.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

## Arsyet sociologjike të paraqitjes dhe përhapjes së fraksioneve fetare në kohën moderne

**Dr. Feim Hoxha**

### **Abstrakti**

*Sociologjia, si një nga shkencat më të rëndësishme humane, ka në fokus të studimeve të saj njeriun si një genie sociale, si dhe shoqërinë në të cilën ai bën pjesë.*

*Një ndër nënlllojet e sociologjisë është edhe sociologjia e fesë, e cila shqyrton ndërlidhjet që ekzistojnë midis strukturave shoqërore dhe feve të ndryshme, duke identifikuar aspektet e tyre besimore, praktiket dhe format e organizimit të besimeve fetare përmes metodave dhe disiplinave sociologjike.*

*Librat hyjnorë janë një burim i pashtershëm i pasqyrimeve të shoqërisë së njerëzimit përgjatë periudhave të ndryshme historike, prandaj, parë nga ky këndvështrim, ato janë ndër pikat kyçe që tërheqin interesin e studiuesve të sociologjisë së fesë.*

*Në këtë tekst shqyrtohet sociologjia e fesë dhe arsyet sociologjike të paraqitjes dhe përhapjes së fraksioneve fetare në kohën e sotme.*

*Sociologjia e fesë analizon ndërveprimet midis strukturave shoqërore dhe besimeve fetare, duke përfshirë aspekte të tilla si dogmat, kultet dhe praktiket fetare.*

*Teksti përqendrohet në disa faktorë kryesorë që kontribuojnë në formimin dhe përhapjen e fraksioneve fetare, duke përfshirë krizën e familjes, kërkimin e identitetit, nevojën për përgjigje dhe ndjenjën e të qenit “i veçantë”, varfërinë dhe ndarjen midis jetës rurale dhe urbane.*

*Përmes një shqyrtimi të ndërlikuar të këtyre faktorëve, theksohet se feja dhe fraksionet fetare shpesh ofrojnë ndihmë emocionale dhe shpirtërore, si dhe përgjigje për nevoja dhe shqetësime të ndryshme sociale dhe individuale.*

*Në përfundim, teksti sugjeron se këto fraksione ndihmojnë individët të krijojnë një identitet të veçantë dhe të mbijetojnë në një mjedis që ndryshon vazhdimisht.*

**Fjalët kyçe:** Fraksionalizimi, Kulti, Familja, Identiteti, Feja, Dogma.

**S**ociologjia e fesë dhe dinamika e grupeve fetare në shoqëritë moderne

Sociologjia, si një nga shkencat më të rëndësishme humane, ka në fokus të studimeve të saj njeriun si një qenie sociale, si dhe shoqërinë ku ai bën pjesë. Kështu, ajo e analizon njeriun në të gjitha episodet e ndërveprimit të tij social dhe domosdoshmërisht formon kështu një lidhje të ngushtë me të gjitha shkencat e tjera humane, si psikologjia sociale, antropologjia, filozofia, folklori, historia, teologjia, etj. Një ndër nënlojet e sociologjisë është edhe sociologjia e fesë, e cila shqyrton ndërlidhjet që ekzistojnë midis strukturave shoqërore dhe feve të ndryshme, duke identifikuar aspektet e tyre besimore, praktikat dhe format e organizimit të besimeve fetare përmes metodave dhe disiplinave sociologjike. Librat hyjnorë janë një burim i pashtershëm i pasqyrimeve të shoqërisë së njerëzimit përgjatë periudhave të ndryshme historike, prandaj, parë nga ky këndvështrim, ato janë ndër pikat kyçe që tërheqin interesin e studiuesve të sociologjisë së fesë.<sup>1</sup>

Para se të shpjegojmë arsyet e përhapjes së fraksionëve dëshirojmë të flasim për sociologjinë e fesë si shkencë e cila është shkencë e së vërtetës, një shkencë e fakteve

dhe ngjarjeve. Sociologjia është e detyruar të mendojë pa dhënë gjykime në formë vlere. Në këtë disiplinë shkencore duhen lënë mënjanë gjykimet me vlere dhe qëndrimet vetjake. Ngjarjet duhen trajtuar dhe analizuar ashtu siç janë.

Por, në veçanti në fushën e sociologjisë, nuk është e lehtë që të realizohet ky determinizëm metodologjik; kjo pasi ngjarjet shoqërore nuk përbëjnë dukuri si ngjarjet natyrore, të cilat mund të vëzhgohen nga jashtë. Ato janë ngjarje në të cilat marrim pjesë edhe personalisht. Në fushën e sociologjisë së fesë kjo është edhe më e vështirë. Feja vepron deri në shtresat më të thella të personalitetit. Kështu, mund të themi se nëse ka një dukuri ku njeriu merr pjesë me gjithë qenien e tij, ajo është feja. Për këtë arsye, duhet një analizë shumë e kujdesshme nëse mund të marrim një qëndrim objektiv ndaj dukurive religjioze, të pavarur, jashtë vlerave dhe shkencor. Le të supozojmë se një sociolog analizon grupet e interesit, të cilat janë pjesë e jetës shoqërore dhe ekonomike moderne. Sociologu, që në fund të hulumtimit të tij konstaton se pjesëtarët e një grupi interesi mbrojnë interesat e tyre duke shtruar kërkesa në kundërshtim me interesat e tërësisë shoqërore, mund të hapë një front ndaj interesave të një grupi të caktuar. Pavarësisht këtij rreziku, konstatimet e arritura duhet t'i përcillen në mënyrë të

1. <https://www.zaninalte.al/2022/05/aspektet-sociologjike-ne-kuran-xhuzi-i-xxv-te/> (Ada Qama).

drejtpërdrejtë opinionit publik.<sup>2</sup>

Nëse e lidhim sociologjinë e fesë me traditën e kërkimit sociologjik ose e konsiderojmë atë nga shkencat fetare, siç bëjnë disa, ajo që bëhet fjalë në të dyja rastet është një hulumtim dhe analizë sociologjike rreth fesë. Në thelb, siç sugjeron edhe emri, sociologjia e fesë bazohet në dy baza themelore: *a. Sociologjia, b. Feja*. Në këtë aspekt, si në të gjitha degët e tjera të sociologjisë - për shembull, sociologjia e estetikës ose sociologjia e së drejtës - sociologjia e fesë bazohet në dy rende të ndryshme kërkimore: 1. *Studimi i shoqërisë*, 2. *Studimi i fesë*. Në fakt, kjo varësi e dyfishtë reflektohet shpesh në strukturën, përmbajtjen dhe metodat e saj, siç do të shihet qartë në diskutimet në vijim. Kështu, ndërsa sociologjia e fesë, e cila i shqyrton ngjarjet fetare si ngjarje shoqërore, ndan disa probleme me sociologjinë e përgjithshme dhe degë të ndryshme të sociologjisë, ajo gjithashtu duhet të ndajë disa probleme që lidhen me natyrën e përvojës fetare dhe shprehjen e saj me shkencat fetare.<sup>3</sup>

Megjithatë, më lartë u theksua se sociologjia e fesë bazohet në dy metoda të ndryshme kërkimore: studimin e shoqërisë, nga njëra anë, dhe studimin e fesë, nga ana tjetër.

2. Hans, Freyer, "*Sociologjia e fesë*", Logos-a, Shkup, 2016, f. 55.

3. Unver, Gunay, "*Din sosyolojisi*", (*Sociologjia e fesë*), Insan yayınlari, Istanbul, 2012, f. 15.

Në të vërtetë, kjo varësi e dyfishtë e sociologjisë së fesë, e cila sapo është deklaruar se është një degë e veçantë e specializuar e sociologjisë, ndikon edhe në vendin e saj në klasifikimin e shkencave, dhe si rrjedhim, përveçse është një nëndegë e specializuar e një të përgjithshme edhe sociologjia sistematike, është gjithashtu një degë e teologjisë dhe fesë. Për shkak të rëndësisë së saj me shkencat, e lejon atë të zërë një pozicion të veçantë në klasifikimin e mijërave.

Kur'ani është një libër hyjnor i zbritur për t'u treguar njerëzve rrugëtimin më të drejtë e më të dobishëm drejt lumturisë së të dyja botëve. Nga fillimi, deri në fund, ai përmban shëmbëllimet dhe përshkrimet më të sakta rreth veçorive të qenies njerëzore dhe shoqërisë në të cilën ajo vepron. Është e pamundur të tregosh një ajet të Kur'anit që nuk i drejtohet njeriut, apo që nuk i dedikohet zgjidhjes së problemeve që e mendojnë atë nga lindja deri në vdekje. Duke qenë se ai është i gjithi një Libër për njeriun, atëherë në cilindo xhuz të tijin, të marrë në hulumtim, do të vëresh se si përvijohen çështje me interes të gjerë studimi për sociologët e fesë.<sup>4</sup>

Përfytyrimi i Zotit në sociologji, në pamje të parë mund të duket diçka paradoksale. Është e qartë se vendosja së bashku e Zotit me

4. <https://www.zaninalte.al/2022/05/aspektet-sociologjike-ne-kuran-xhuzi-i-xxv-te/> (Ada Qama).

sociologjinë dhe lidhja e tyre me njeri-tjetrin është pothuajse e habitshme. Mirëpo, nëse i hedhim një sy nga afër përjasjeve të sociologëve mbi fenë dhe shoqërinë, mund të shohim se sa afër me njëri-tjetrin është Zoti dhe sociologjia.<sup>5</sup>

Islami është një fe universale që ka përjetuar zhvillime rrënjësore në botën e mendimit dhe në jetën shoqërore. Kjo fe zotëron një libër të cilin vetë Zoti do ta ruajë deri në Ditën e Gjykimit. Nën drejtimin e Kur'anit dhe të Profetit Muhamed (s.a.s.), kjo fe urdhëron që i gjithë njerëzimi të mblidhet rreth mendimit dhe praktikës së bazuar në njëshmërinë e Zotit (*tevhid*). Ajo i ka kundërshtuar konfliktet etnike, kulturore, racore që e prishin njëshmërinë hyjnore dhe duke i larguar të gjitha këto, e ka ftuar njerëzimin të mblidhet në një sistem që bazohet te ky teuhid (*njeshmëri*). Ata që e kanë pranuar këtë fe, ajo i ka zhvilluar duke i bërë që ata të jetojnë më tepër në një unitet se të ndarë në grupe të vogla, duke i larguar nga konflikti për një pajtim dhe nga individualizmi për në bashkëpunim.<sup>6</sup>

Konceptet mbi Zotin dhe fenë që janë prodhuar dhe adoptuar nga njerëzit dhe shoqëria natyrisht në histori dhe sot e kësaj dite janë të shumta. Besimi dhe përfytyrimi i Allahut në islam është parimi

kryesor i sociologjisë islame. Në këtë lloj sociologjie, Kur'ani, Libri i Shenjtë që besohet se ka zbritur nga Zoti është burimi i parë ndërsa syneti (tradita profetike) i Muhamedit (s.a.s.) është burimi i dytë. Hulumtimet në sociologjinë islame zhvillohen mbi bazën e këtyre parimeve themelore të pranuara si pikënisje epistemologjike.<sup>7</sup>

Sociologjia islame në kuptimin e sociologjisë që hulumton dimensionin fetar të myslimanëve në jetën e tyre shoqërore pa një synim ideologjik dhe pa mbetur e lidhur me fenë, kryen kërkime mbi gjendjet fetare të myslimanëve. Duke qenë se islami është baza kryesore e besimit, sociologjia islame në mënyrë të natyrshme është e detyruar të marrë për bazë, të kuptojë dhe të hulumtojë besimin e tevhidit (Njeshmërisë së Zotit).<sup>8</sup>

Sociologët perëndimore në përgjithësi pranojnë se besimet fetare përbëjnë një fushë të ligjshme dhe domethënëse të kërimit sociologjik, sepse ato janë të rrethuara me domethënie, i ofrojnë parimet organizuese të botëkuptimit të një populli dhe kanë pasoja të prekshme për sjelljen njerëzore dhe shoqërinë. Besimet fetare, veçanërisht ato të një besimi global si islami, ofrojnë ide dhe parime mund të jenë të dobishme në analizën dhe teorizimin sociologjik. Barazia dhe vëllazëria e

5. Ali, Pajaziti, "Sociologjia e islamit- Krestomaci", vëll.-II, Shkup, Logos-a, 2022, fq. 281.

6. Ali, Pajaziti, vëll.-III, f. 191.

7. Ali, Pajaziti, Vëll.-IV, f. 302.

8. Po aty, f. 303.

njerëzimit, pavarësisht dallimeve të prejardhjes, klasës apo kastës, është një nga parimet themelore të besimit islam.<sup>9</sup>

Një nga vështirësitë në analizat dhe hulumtimet e sociologjisë së fesë është edhe fakti se mbi sipërfaqen e tokës ekzistojnë fe të ndryshme për nga përmbajtja e besimit, për nga mënyra e perceptimit të së shenjes, si dhe për nga mënyra e kryerjes së ritualeve dhe adhurimeve. Nëse marrim parasysh jo vetëm besimet e kohës së sotme por edhe ato nga kohët e para njerëzimit, ky pohim përforcohet edhe me tepër.<sup>10</sup>

Feja gjendet në të gjitha shoqëritë njerëzore, gjë që shihet nëpërmjet gjurmëve arkeologjike, ku gjejmë simbole të ceremonive fetare dhe objekteve të kultit. Në të gjithë historinë e njerëzimit besimi te Zoti ka qenë i pranishëm në jetën e njeriut. Besimet fetare kanë qenë dhe janë të shumta e të llojllojshme. Për këtë arsye, sociologët e kanë të vështirë të formulojnë një përcaktim, që bi përfshijë të gjitha fetë. Anthony Giddens një nga sociologët e njohur bashkëkohorë, thotë se studimi i fesë është një përpjekje sfiduese, që shtrun kërkesa krejtësisht të veçanta para imagjinatës sociologjike. Meqenëse feja ka të bëjë me gjithçka që gjendet përtej përvojës së përditshme, vlefshmëria e saj nuk mund të çmohet as nga arsyetimet

e zakonshme dhe as nga shkencat. Feja është çështje besimi, që nuk ka nevojë të mbështetet në prova shkencore. Feja ndikon në forcimin e unitetit të anëtarëve të shoqërisë nëpërmjet predikimit dhe kontrollit të zbatimit të vlerave dhe normave të njëjta. Fetë, gjithashtu, drejtpërdrejt dhe tërthorazi, kanë ushtruar gjithnjë ndikim të rëndësishëm në ecurinë e zhvillimeve historike, shoqërore, ekonomike, politike, kulturore, etj.” Në shoqëritë tradicionale feja luan një rol të rëndësishëm në jetën sociale.<sup>11</sup>

Sociologët shprehin interesim për studimin e fesë para së gjithash për dy arsye: E para, feja është me shumë peshë për një numër të madh njerëzish. Praktikant fetare janë pjesë e rëndësishme e jetës fetare të shumë individëve. E dyta, feja është një objekt i rëndësishëm për hulumtimet sociologjike për shkak të ndikimit që ka ajo mbi shoqërinë, si dhe për shkak të ndikimit që shoqëria ushtron mbi fenë.<sup>12</sup>

Në anën tjetër islami pasqyron shumë qartë mënyrën e besimit dhe rolin që ka luajtur ai në rregullimin e marrëdhënieve ndër shoqërore. Në Kur'an pasqyrohet gjendja në të cilën do të jetë njeriu si shkak i rezultatit

11. Genti, Kruja, *“Historia e dialogut ndërjetar- Marrëdhëniet midis myslimanëve dhe të krishterëve”*, Prizmi, Tiranë, 2023, f. 37.

12. Ali, Pajaziti, *“Sociologjia e islamit- Krestomaci”*, vëll. I, Shkup, Logos-a, 2022, f. 114.

9. Ali, Pajaziti, Vëll. III, fq. 317.

10. Po aty, f. 56.

të punës së tij në marrëdhëniet me Zotin, veten dhe gjithë shoqërinë që e ka rrethuar: *“Lexoje librin tënd! Ti mjafton sot si llogaritar kundër vetvetes!”*<sup>13</sup>

Megjithëse në Kur'an ka shumë shembuj që flasin për problematikat shoqërore të cilat bazohen tek bindjet e njeriut, e të cilat rezultojnë me pozitivitet në shoqëri në të cilën jetojmë, ne do të sjellim vetëm disa:

### **Liria e mendimit, besimit dhe ndërgjegjes**

Për të qenë një shoqëri sa më ideale dhe plotësuar me parime të bazuar në të vërtetën, duhet t'u mundësojë të tjerëve lirin e mendimit dhe shprehjes së lirë.

*“Po sikur të kishte dashur Allahu, do t'i bënte ata (njerëzit) një popull (të një feje), por Ai shtie në mëshirën e Vet atë që do (atë që me vullnetin e vet pranon rrugën e drejtë).”*<sup>14</sup>

Thelbi i çështjes islame për lirinë fetare është vizioni i Kur'anit për qenien njeri. Antropologjia e Kur'anit e shikon çdo qenie njerëzore si një krijim të Zotit, të bekuar me intelekt dhe vullnet të lirë. Zoti i krijoi njerëzit “në formën më të mirë” dhe duke vepruar kështu e nderoi njerëzimin dhe i dha atij favore të veçanta. Kur'ani thekson se qeniet njerëzore kanë vlerë dhe dinjitet të qenësishëm. Për më tepër, deklarohet se Zoti i dha njerëzimit intelektin dhe aftësinë për të dalluar

midis së mirës dhe së gabuarës. Është pikërisht liria e mendimit, e cila është pjesë e natyrshmërisë së krijimit të njeriut, që shpall të drejtën e tij për të besuar atë që i duket më e pranueshme dhe përmbushëse e nevojave të veta shpirtërore.<sup>15</sup>

### **Rreth formave dhekufijve të ndëshkimit, menaxhimit konflikteve**

*“Ndëshkimi i së keqes bëhet me një të keqe në të njëjtën masë, e kush fal e bën pajtim, shpërblimi i tij është tek Allahu.”*<sup>16</sup>

Në fenë islame, konfliktet janë parë si ngjarje të paevitueshme, përderisa janë pjesë e natyrës njerëzore, por duhet nënvizuar se vëmendja është përqendruar kurdoherë te mendimi se menaxhimi i tyre në një mënyrë të përshtatshme u jep konflikteve një karakter pozitiv. Falë ekzistencës së konfliktit lehtësohet gjetja e zgjidhjes së shumë problemeve, ndërsa nxitet pasurimi me ide dhe debati konstruktiv. Modeli proaktiv në menaxhimin e konflikteve është ndër modelet më të spikatura për zgjidhjen dhe stabilizimin e situatave problematike.

Sipas këtij modeli synohet mënjanimi i përplasjeve të mundshme nëpërmjet një qëndrimi proaktiv. Qasja është e tillë që konsiston në vlerësimin e detajuar të

13. Surja Isra, 14.

14. Surja Shura, 8.

15. <https://www.zaninalte.al/2022/05/aspektet-sociologjike-ne-kuran-xhuzi-i-xxv-te/> (Ada Qama).

16. Surja Shura, 40.

situatës, diagnostikimin e problemit, planifikimin e zgjidhjes dhe veprimin në një mënyrë të institucionalizuar.

Ekzistojnë një sërë sugjerimesh në kuadër të eliminimit të mosmarrëveshjeve në islam. Duke anuar gjithnjë nga paqja, besimtari nxitet për sjellje të mira dhe etike si një formë parandaluese për keqkuptime dhe fërkime në shoqëri. Të treguarit i durueshëm dhe falës, këshillimi për çështjet që duhen trajtuar me kujdes, të porosurit të njëri-tjetrit veç për mirë, pranimi i një pale ndërmjetësuese përgjatë përplasjeve dhe të tjera, janë disa kritere që merren në shqyrtim për kapërcimin e gjendjeve të tensionuara. Nuk duhet lënë jashtë vëmendjes përcaktimi i caktuar, që islami i bën shpagimit të së keqes. Në këtë pikë, rregulla të forta paralajmërojnë për mos kalimin e kufijve, ndërsa është e ndaluar të supozohet ndreqja e një dëmi nëpërmjet shkaktimit të një dëmi tjetër, qoftë ai i së njëjtës natyrë. Ndëshkimi i së keqes në islam duhet parë gjithnjë nën prizmin e çuarjes në vend të së drejtës së munguar që cenon harmoninë shoqërore.<sup>17</sup>

Një prej rregullimeve shoqërore që Muhamedi (s.a.s.) arriti pas emigrimit në Medinë është “Karta e Medinës” e cila do të jetë njëra prej shembujve bazike të shoqërisë mbarë. Kjo kushtetutë e shkruar i

dha shoqërisë medinase konceptin e shpërnguljes së pushteteve, që më vonë u bë baza praktike e demokracisë. Ajo siguroi një aftësi të moderuar dhe të balancuar për të gjitha komunitetet që jetonin në atë shoqëri. Për herë të parë në histori, ajo lindi idenë e një vendi gjeografik, i cili do të përfshinte të gjitha besimet dhe kulturat në një popull të vetëm. Koncepti i sundimit të ligjit, gjithashtu, doli nga kjo kushtetutë, për herë të parë. Ai siguroi konceptin e respektimit të ligjeve lokale dhe zakoneve të të gjitha fiseve dhe feve që jetonin së bashku. Ai garantoi mbrojtjen e të drejtave të njeriut, mbrojtjen e të drejtave të grave, të drejtat sociale, të drejtat kulturore, lirinë fetare dhe të drejtat e pakicave që jetonin në shtet. Ajo e shpalli Medinën si një shtet të paqes dhe sigurisë, i lirë nga çdo lloj dhune dhe terrorizmi. Profeti Muhamed (s.a.s.) më pas themeloi shtetin e parë islam. Ky është një dokument i njohur politiko-kushtetues dhe konstituimi i parë i shkruar i demokracisë në historinë njerëzore, si dhe të gjitha kushtetutat më vonë u themeluan mbi të. Parimet e saj janë të bazuara në Kur’an dhe Synet (traditën profetike). “Karta e Medinës” është një dokument historik, jo vetëm në historinë myslimane, por edhe në historinë kushtetuese të botës. Ky statut i përmbodhi të gjitha aspektet e jetës në Medinë, përfshirë edhe jetën politike, fetare dhe shoqërore.

17. <https://www.zaninalte.al/2022/05/aspektet-sociologjike-ne-kuran-xhuzi-i-xxv-te/> (Ada Qama).

Arritja e saj më e madhe ishte sjellja e fiseve luftarakë së bashku për të formuar një qeveri dhe vendosja e paqes afatgjatë në mes tyre. Ai i dha fund anarkisë mbizotëruese dhe mbrojti jetën, lirinë, pronën dhe lirinë fetare të të gjithë njerëzve të përfshirë në marrëveshje. Ajo themeloi një shtet ku të drejtat dhe përgjegjësitë e barabarta u siguruan realisht për të gjithë qytetarët. “Karta e Medinës” zëvendësoi fisnikërinë fisnore me një rend të ri shoqëror dhe krijoi një shtet kombëtar me një strukturë të re shoqërore.<sup>18</sup>

### Fraksionalizimi

Fraksion nga ( *lat. fractio- thyerje*), grup i organizuar njerëzish, anëtarë të një partie politike, të cilët zhvillojnë një veprimtari të mëvetësishme në parlament dhe në organizatat politiko-shoqërore të vendeve borgjeze, ose grup i organizuar i anëtarëve të një partie politike me qëllime, mendime dhe qëndrime që ndryshojnë nga ato të asaj partie në tërësi, dhe që vepron kundër interesave të saj.<sup>19</sup>

Ndërsa fjala sekt rrjedh nga latinishtja që do të thotë, doktrinë, shkollë, parti, dhe ka kuptimin e grupit të vogël besimtarësh me një

dogmë të veçantë, që janë shkëputur nga një bashkësi e madhe fetare ose që dallohen brenda saj.”<sup>20</sup> Është organizim që veçohet nga rrjedha e përgjithshme e shoqërisë, por që rrënjët i ka në traditën fetare. Sekti i cili e konsideron veten si i vetmi legjitim përbëhet nga një numër i caktuar anëtarësh të kthyer, të cilët pretendojnë se e përfaqësojnë të vërtetën, një version të pastër të besimit nga i cili janë ndarë. Anëtarët e fraksionit e konsiderojnë veten elitë fetare, shprehen se interpretimet e tjera fetare janë të gabuara dhe shoqërinë më të gjerë e konsiderojnë dekadente dhe mëkatore.<sup>21</sup>

Në periudhën fillestare të krishterimit të hershëm, krahas zhvillimeve politike, fillojnë të shfaqen edhe sektet teologjike. Këto sekte filluan posa u largua nga kjo jetë Jezusi, dhe vazhduan të shtohen në mënyrë të pandërprerë deri në ditët e sotme, duke u shfaqur brendapërbrenda sekteve të mëdha fraksione të shumta, aq sa sot është vështirë të përmbledhen në një vëllim të gjitha sektet me orientimet dhe besimet e tyre.<sup>22</sup>

### Kulti

*Kult-i* ( *lat. Cultus- adhurim, nderim*) shërbesë fetare për nderë të një

18. <https://www.zaninalte.al/2020/05/roli-strategjik-i-kartes-se-medines/> (Prof. Dr. Muhamed Mustafi, Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup.)

19. Mikel Ndreca, “FJALOR- Fjalësh të huaja në gjuhën shqipe”, f. 204.

20. Po aty, f. 627.

21. Ali Pajaziti, “Fjalor i sociologjisë”, Logos – A, Shkup, 2009, f. 567.

22. Zija Abdullahu, “Studim krahasimtar i fere” f. 500.

hyjnie, gjithashtu adhurim a nderim i tepruar ndaj dikujt, të cilit i vishen cilësi e veti të jashtëzakonshme e hyjnore.<sup>23</sup> Kulti definohet si sistem i ritualeve të ndryshme, solemniteteve dhe ceremonive, tipar i përbashkët i të cilit është paraqitja periodike, edhe atë në distanca të caktuara kohore. Fillimisht të themi se kulti është njëri prej katër llojeve të shprehjes së fesë: dogma, kulti, morali dhe bashkësia fetare. Derisa dogma është shpalosje e të vërtetës rreth Zotit, të vërtetës e cila flet për Zotin dhe për veprat e Tij, kulti nënkupton veprimet religjioze (lutjet, bekimet...). Pra, kulti është manifestim i jashtëm i dogmës dhe për këtë, aty ku është deformuar dogma, aty është deformuar edhe kulti. Kulti është një formë e caktuar e aderimit, para së gjithash, të Zotit, por edhe të gjësendeve, qenieve, vendeve e personave për të cilat besohet se posedojnë fuqi mbinatyrore.<sup>24</sup>

### **Arsyet e formimit të grupeve dhe përhapjes së fraksioneve në shoqëritë bashkëkohore**

Çështja që do të analizohet në këtë pjesë të sociologjisë së fesë është ajo se në cilat grupe shoqërore gjallëron feja? Cilave grupe shoqërore ua bën të mundur lindjen, e thënë ndryshe, do shqyrtohet pamja që i jep feja institucioni shoqëror.

23. Mikel Ndreca, "FJALOR- Fjalësh të huaja në gjuhën shqipe", f. 342.

24. Ekrem Murtezai, "Fjalori i fene", f. 242.

Përballë kësaj qasjeje shfaqet kritika se llojet e institucioneve brenda të cilave gjallëron feja nuk janë të rëndësishme, se ato më tepër paraqesin disa kallëpe mbuluese sesa e shpjegojnë brendësinë e fesë. Kjo kritikë, në njëfarë kuptimi është e drejtë. Por, kundër kësaj kritike mund të shtrohet teza se feja, para së gjithash, është një faktor që krijon grupime të reja, që jeton brenda institucioneve të caktuara dhe që ndikon në rrjedhën e historisë. Mund të themi se vazhdimësia e institucioneve shoqërore, jeta e tyre mijëra vjeçare nuk mund të shpjegohet ndryshe. Siç thotë Toma Akuini<sup>25</sup> ndryshe nga lutja, shpresa

25. Shën Thomas Aquinas, Italian San Tommaso d'Aquino, i quajtur edhe Aquinas, me emrin Doktor Angelicus (Latinisht: "Doktor Angelic"), (lindur 1224/25, Roccasecca, afër Aquino, Terra di Lavoro, Mbretëria e Sicilisë [Itali] - vdiq 7 Mars, 1274, Fossanova, afër Terracina, Latium, Shtetet Papale; kanonizuar 18 korrik 1323; dita e festës 28 janar, më parë 7 Mars), teolog i Italisë Dominikane, skolastika më e madhe mesjetare. Ai zhvilloi konkluzionet e veta nga ambientet e Aristotelit, veçanërisht në metafizikën e personalitetit, krijimit dhe Providencës. Si teolog, ai ishte përgjegjës në dy kryeveprat e tij, teologët Summa dhe Summa Contra gentiles, për sistematizimin klasik të teologjisë Latine, dhe, si poet, ai shkroi disa nga himnet më të bukura eukaristike në liturgjinë e kishës. Sistemi i tij doktrinal dhe shpjegimet dhe zhvillimet e bëra nga ndjekësit e tij njihen si Thomizëm. Megjithatë shumë teologë modernë katolikë romakë nuk e shohin krejtësisht të Shenjtë Thomas, i famshëm, ai sidoqoftë ai njihet nga Kisha Katolike Romake si filozofi dhe

dhe dashuria, kulti ka për qëllim, para së gjithash, aktet kulturore dhe vetëm në mënyrë indirekte Zotin.<sup>26</sup>

Kemi parë se shprehja sociologjike e fesë është, para së gjithash, aftësia e saj për të formuar një bashkësi apo bashkësi të caktuar fetare. Në thelb, çdo fe shfaqet dhe përhapet brenda një shoqërie, Për më tepër, ai bashkon ata që i përmbahen atij në një komunitet që përbën të paktën një unitet shpirtëror. Në këtë aspekt, një nga lëndët më themelore të sociologjisë së fesë është shqyrtimi i shfaqjes, zhvillimit, strukturës, ndryshimit dhe llojeve të grupeve, komuniteteve apo kongregacioneve fetare. Në këtë rast, është e nevojshme të trajtohet çështja e grupeve fetare në një titull të veçantë në kuadër të lëndëve të sociologjisë së fesë. Megjithatë, para se të thellohem në temën e grupeve dhe komuniteteve fetare, do të ishte e përshtatshme të jepeshin informacione të përgjithshme për grupet shoqërore. Sepse çështja e grupeve fetare, e cila është një nga lëndët themelore të sociologjisë së fesë, në shumë aspekte është e lidhur ngushtë me çështjen e grupeve shoqërore në sociologjinë e përgjithshme.<sup>27</sup>

teologu kryesor i saj perëndimor. <https://www.britannica.com/biography/Saint-Thomas-Aquinas>

26. Ekrem Murtezai, “Fjalori i feve”, f. 242.

27. Gunay, Unver, “*Din sosyoloji*”, (*Sociologjia e fesë*), Insan yayınlari, Istanbul, 2012, f. 255.

Temën e grupeve fetare duhet ta shtrojmë duke veçuar mirë dy segmente:

Disa grupime fetare që janë formuar për shkaqe jofetare, që kanë ekzistuar edhe para shfaqjes së fesë, duke u vendosur brenda fesë shndërrohen në institucione që bartin fenë. Për shembull, grupet që bazohen në lidhje gjaku apo në fqinjësi mund të shndërrohen në njësi besimi dhe adhurimi. Në këtë mënyrë, lidhja ekzistuese mes individëve në saje të fesë forcohet dhe gjallërohet edhe më tepër. Feja krijon bashkësi apo grupime shoqërore që nuk janë identike me ekzistueset, me të cilat nuk kanë pasur lidhje paraprake. Kishat, drejtimet, denominacinat dhe vëllazëritë e ndryshme fetare janë shembuj të kësaj natyre. Për të ilustruar segmentin e parë përdoret shprehja “grupe natyrore”, kurse për të dytin “grupe fetare”/ “grupe të lindura nga feja”/ grupe puro-fetare.<sup>28</sup>

Grupet që kanë lindur drejtpërdrejt nga feja, hasen për herë të parë në fetë monoteiste. Ky është një fakt fetaro-shoqëror. Por grupet e lindura në shtratin fetar, strukturalisht, ndryshe nga bashkësitë natyrore që kanë jetuar brenda feve arkaike, përbëjnë një shembull të ri grupesh. Edhe parimet mbi të cilat organizohen këto grupe janë të ndryshme; lloji dhe forca e

28. Freyer, Hans, “*Sociologjia e fesë*”, Logos-a, Shkup, 2016, f. 69.

ndjesisë së këtyre grupeve është e ndryshme. Në të gjitha fetë e larta, për të shpjeguar këtë lloj të ri ndjesie është përdorur shprehja «vëllazëri shpirtërore» dhe disa shprehje të tjera, si «të mbash udhën e të vërtetës», «të rilindësh», «ringjallje shpirtërore» etj. Në këtë mënyrë, bashkësitë e reja fetare përplasen qartazi me strukturat e vjetra. Për këtë arsye themi se individët nuk mund të shpëtojnë plotësisht nga marrëdhëniet e vjetra shoqërore. Ata vazhdojnë edhe më tutje të jenë anëtarë të familjes, fisit, lagjes, qytetit dhe popullit të vet. Por, në aspektin cilësor, ndryshe nga bashkësi të paraprake, është shtuar një gjë e re që ka hyrë në kuadër të institucioneve të rendit të vjetër shoqëror.<sup>29</sup>

Është fakt se jo të gjitha fetë e larta janë të organizuara si kisha, në kuptimin e kishës katolike apo asaj ortodokse. Megjithatë, të gjitha fetë e larta që janë përhapur nëpër territore të reja dhe që e kanë shtuar numrin e anëtarësisë, me kalimin e kohës kanë qenë të detyruara të organizohen. Ky organizim mund të jetë edhe fleksibël, mjaftohet me institucione të caktuara, duke iu dhënë autonomi bashkësive të veçanta fetare. Lidhur me raste të tilla, disa sociologë të fesë përdorin shprehjen organizatë si kishë ose gjysmë-kishë. Disa të tjerë pohojnë se organizata fetare mund të lëvizë nga shkalla më e lartë deri te më e ulta, dhe se vetëm kufiri

29. Po aty, f. 80.

më i lartë mund të cilësohet si kishë në plot kuptimin e fjalës. Sidoqoftë, në të gjitha fetë ekziston një formë e caktuar organizimi. Grupi fetar implikon rendin si në aspektin e pamjes së jashtme ashtu edhe në aspektin e statusit që përmban dispozita të caktuara.<sup>30</sup>

Pjesëtarët e fraksioneve të vogla bashkohen për hir të realizimit të qëllimeve të ndryshme që kanë të bëjnë me jetën fetare, si çerdhet, shkollat, argëtimet e posaçme për pjesëtarët e fraksionet, shoqata humanitare që veprojnë në të mirë të tyre etj. Në këtë mënyrë realizohet takimi i pjesëtarëve të njëjtës shtresë shoqërore. Këto zhvillime mund të shpien edhe deri te sipërfaqësimi i fesë. Pra ndodh anëtarësimi në një bashkësi fetare që e zëvendëson statusin social. Por nga ana tjetër, edhe feja i lidh njerëzit me mjedisin shoqëror. Siç shihet, mund të flitet për një marrëdhënie reciproke mes fesë dhe shtresës, ku feja luan rol si një faktor i pavarur.<sup>31</sup>

Kur përmenden grupet fetare, përgjithësisht kuptohen grupimet që dalin nga orientimet fetare. Grupet fetare, si grupet e tjera shoqërore, mund të klasifikohen sipas karakteristikave të ndryshme. Këto veçori mund të jenë, struktura e tyre, funksionet, baza e mendimit ku bazohen, madhësia e tyre etj. Shfaqja e grupeve të ndryshme fetare është

30. Po aty, f. 89.

31. Po aty, fq. 111.

shkaktuar nga diferencimi në rritje i strukturës sociale, politike dhe kulturore dhe pasurimi i përvojave fetare të individëve ose grupeve. Shfaqja e grupeve të reja fetare përfaqëson gjithmonë një përvojë të re fetare. Formimi i një grupi fetar mund të ndodhë në formën e krijimit të një feje ose një interpretimi të ri të fesë brenda një grupi natyror ekzistues. Në varësi të intensitetit dhe ashpërsisë së përvojës fetare, grupi fetar mund të ketë një ndikim shumë efektiv në grupin natyror, ose mund të ketë gjithashtu një ndikim të pjesshëm. Është gjithashtu e mundur që të shfaqet një grup me origjinë nga feja që është krejtësisht i ndryshëm nga strukturat e vjetra shoqërore.<sup>32</sup>

Në veçanti, grupimet që dalin nga lidhja fetare midis anëtarëve quhen grupe që dalin nga feja. Vetë feja krijon një sërë aspektesh sociologjike të veta. Parakushti kryesor këtu është heqja ose neutralizimi i institucioneve ekzistuese natyrore ose të krijuara më vonë. Martesa, familja, miqësia, qytetaria, të gjitha këto nuk janë më të mjaftueshme dhe nevojitet një bashkim më i thellë që i kapërcen kufijtë e natyrshmes. Zakonisht, fetë universale formojnë grupe që dalin nga feja. Komunitetet fetare përpiqen të krijojnë modele të

caktuara të sjelljes edhe për çështjet jofetare. Modelet unike të besimeve dhe adhurimit të secilës fe kanë një efekt përcaktues në lindjen e grupeve fetare. Grupet fetare pothuajse gjithmonë shprehin një praktikë më intensive të fesë. Dallimet në interpretim luajnë një rol në formimin e grupeve të vogla midis anëtarëve të së njëjtës fe, të cilët duan të praktikojnë fenë e tyre më intensivisht. Ideja për t'u mbrojtur kundër qëndrimeve dhe sjelljeve që nuk përputhen me interpretimet e pranuar, dhe ndonjëherë për të mbrojtur plotësisht fenë, është efektive. Uniteti dhe solidariteti i çdo grupi fetar bazohet në bindje të caktuara. Këto mendime synojnë të shpjegojnë besimin dhe shkrimet e shenjta, të afrohen më shumë me Zotin dhe të forcojnë lidhjet. Ky qëllim gjen shprehje në rritjen e ndjenjës së vëllazërisë mes anëtarëve përmes veprimeve të tilla si adhurimi dhe ritualet. Ekziston një nevojë e përtërirë për riintegrim në raport me rritjen dhe zhvillimin e grupit fetar.

Qëllimi i grupeve fetare nuk është të ndahen nga komuniteti në të cilin janë. Qëllimi është të jetohet dhe të mbahet gjallë feja në përputhje me thelbin e saj. Të jetosh në përputhje me parimet fetare është qëllimi i përbashkët i anëtarëve. Kjo dëshirë përbën bazën e unitetit, solidaritetit dhe bashkëpunimit brenda grupit. Pjesëmarrja në një përvojë të përbashkët me të tjerët i

32. Cezayirli, Dr. Gülay, *"Dini grup ve toplumsal grup"*, (*Grupet fetare dhe shoqërore*), Shkrim akademik, pa vit dhe shtëpi botuese, fq. 6.

siguron individit ngushëllim, guxim dhe forcë. Prandaj, ekziston një tendencë e fortë brenda individëve që i detyron njerëzit të bashkohen me të tjerët në shprehjen e përvojës fetare.

Një nga faktorët që e mban të bashkuar grupin fetar është dimensionimi emocional i fesë. Fuqia emocionale, e cila është produkt i kujtimeve të përbashkëta, ka shumë efekte në jetën shoqërore.<sup>33</sup>

Nuk duhet harruar se grupi fetar është gjithmonë i hapur dhe i ndërthurur me grupin natyror ku ndodhet. Individët që përbëjnë grupe shoqërore dhe shoqëri mund të jenë gjithashtu anëtarë të feve të caktuara dhe anëtarë të grupeve të ndryshme fetare. Kështu, grupet fetare janë në ndërveprim të vazhdueshëm me grupet e tjera shoqërore. Pavarësisht autoritetit qendror, tekstet e para që i bënë të gjithë të pranorin pastërtinë e tyre, organizimin dhe trashëgiminë shoqërore, shfaqja e dallimeve në interpretim në të gjitha fetë universale nuk mund të parandalohej. Megjithatë, në vendet ku ka një proces shtresimi, koncepte fetare, forma të devotshmërisë dhe adhurimit, organizimi mund të tregojë efektet e kushteve shoqërore dhe ndryshimeve shoqërore mbi to. Ato mund të demonstrojnë plotësisht praninë e një stimuli dhe një ndikimi që rezulton nga feja. Është ana objektive e fesë ajo që

33. Po aty, f. 7.

ndikohet nga dallimet sociale. Me fjalë të tjera, dy njerëz që jetojnë në të njëjtën periudhë, në të njëjtën kulturë, mund të kenë përvoja të ngjashme të së shenjtës brenda të njëjtut komunitet fetar, edhe pse janë të ndryshëm për nga pozita, profesioni apo pasuria.<sup>34</sup>

Janë shumë arsye të cilat ndikojnë në paraqitjen, stabilizimin dhe përhapjen e fraksioneve. *Këtu do t'i përmendim vetëm ato kryesore:*

### Kriza e familjes

Familja është grupi kryesor i mjedisit social që ndikon në personalitetin social-kulturor të fëmijëve. Feja, së bashku me vlerat si dashuria, respekti, bindja, sakrifica, ndarja dhe bashkëpunimi, fitohen njëkohësisht në familje. Duke qenë se është faktori kryesor në formësimin e identitetit, transmetimi ndër breza është faktori kryesor në formësimin e besimeve.<sup>35</sup>

Nga ana tjetër, familja është një njësi themelore shoqërore e bazuar në lidhjet biologjike, psikologjike, ligjore, morale, ekonomike, kulturore dhe fetare. Megjithatë, disa nga këto lidhje që sigurojnë unitetin e familjes janë bërë më të forta me kalimin e kohës ose janë dobësuar në varësi të situatës.<sup>36</sup>

34. Po aty, f. 11.

35. Abdurrahman Kurt, "Dindarligi Etkileyen Faktörler" (Faktorët që ndikojnë në fetarizëm), Shkrim akademik, Turqi, Uludag Universitesi, 2009, f. 3.

36. Gunay, Unver, "Din sosyolojisi", (Sociologjia e fesë), İnsan yayınlari, Istanbul, 2012, f. 262.

Sipas psikoanalistit Erik Erikson, përshtypjet themelore të besimit ose mosbesimit që fëmija fiton në familje, veçanërisht në masën e vëmendjes së nënës, ndikojnë gjithashtu në ndjenjën e besimit të Zotit. Një fëmijë që nuk e ka këtë përvojë pozitive do të ketë vështirësi të ndiejë dashurinë e Zotit dhe për rrjedhojë të ketë besim fetar. Sipas hulumtimeve, ndershmëria, respekti për traditën dhe përkushtimi ndaj fesë, janë ndër karakteristikat kryesore të sjelljes që fëmijët dhe të rinjtë marrin nga familjet e tyre. Qëndrimet dhe sjelljet fetare të prindërve përbëjnë një model për shoqërizimin e tyre fetar dhe zhvillimin e një orientimi të caktuar fetar. Institucioni i familjes ndikon në besimet, praktikën dhe angazhimet fetare të fëmijëve nëpërmjet socializimit. Nëse prindërit i përkasin të njëjtës fe, ata shpesh mund të transmetojnë fenë e tyre dhe pranimin fetar tek fëmijët e tyre. Familjet konservatore i socializojnë fëmijët e tyre brenda kuadrit të prirjeve dhe besimeve të tyre sektare. Po kështu, ndjenja e të qenit pranë prindërve dobëson edhe mundësinë e braktisjes.<sup>37</sup>

Kuptohet se kjo është njëra prej arsyeve më të mëdha të hyrjes në fraksion. Në këto dy-tri gjenerata ndodhi kalimi prej familjes patriarkale në atë konsumuese, me ndërrimin e roleve, me emancipimin e gruas, me revolucionin seksual, me ndikimin e

37. Po aty, f. 4.

madh të mediave me të gjitha traumat ideologjike dhe skajshmëri materiale e financiare. Paraqitja e kriminalitetit dhe narkotikëve, mjedisi përplot me luftëra janë finalja e gjithë kësaj. Të rinjtë kërkojnë strehim, mirëkuptim, afirmim, përgjigje dhe pastaj ngritje të kriterëve, gjejnë dhe zgjedhin shoqërinë e miqtë.<sup>38</sup>

Në islam familja është elementi themelor i shoqërisë. Ajo është shtylla më e rëndësishme e saj. Sa të respektuar të jenë pjesëtarët e familjes ndaj të drejtave dhe detyrave të njëri-tjetrit, aq e shëndoshë është edhe shoqëria. Në perspektivën islame, familja është një institucion i frymëzuar nga Zoti. Ajo nuk është zhvilluar nëpërmjet proceseve eksperimentale të evolucionit njerëzor e as rastësisht gjatë rrjedhës së kohës. Kjo është një e vërtetë e kumtuar nga mësimet hyjnore të shpallura nga Zoti.<sup>39</sup> Kur'ani e shpreh qartë këtë në ajetin e mëposhtëm: *“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. Dhe frikësojuni Allahut, me emrin e të Cilit ju kërkon të drejtat e ndërsjella dhe ruani lidhjet farestnore. Se vërtet, Allahu është përherë Mbikëqyrës mbi ju.”*<sup>40</sup>

38. Musa, Sanin, “ËSTIT ISLAMA- Od sekte Jehovinih svjedoka”, Sarajevo, 2007, f. 27.

39. <https://www.zaninalte.al/2021/12/nje-kendveshtrim-sociologjik-i-familjes-ne-islam/> (Genti Kruja).

40. Surja Nisa, 1.

### Në kërkim të identitetit

Fraksionet në mënyrë të argumentuar dhe kritike gati në mënyrë të njëjtë e kritikojnë edhe ateizmin komunist, edhe ortodoksinë mëkatore dhe idhujtarë, si dhe kishën romano-katolike. Me këtë rast, me plot dashuri, kujdes, me terminologji moderne, me muzikë moderne krishtere, fraksionet ofrojnë të vërtetën “e plotë dhe të vërtetë”. Edhe pse koha ka dashur që pikërisht ne ta “kuptojmë të vërtetën e plotë, që të bëhemi të devotshëm dhe të çlirohemi nga mashtrimet e së kaluarës”, dhe në të vërtetë, në këtë mënyrë (i pëlqen ose jo dikujt), pa kurrfarë ndjenje të fajit, të heqim dorë nga familja dhe që me tërë qenien tonë t’i drejtohem sektit i cila si “të zgjedhur dhe të zellshëm” të na dërgojë drejt shpëtimit. Para së gjithash, për shkak se fraksioni ynë “ekziston në të gjitha anët e botës dhe tashmë numëron më shumë se dhjetë milionë besimtarë.” Në parim, këto janë mendimet e pjesëtarëve të fraksionit.

Në shpjegimet tona të mësipërme, ne besojmë se feja ka funksione të rëndësishme shoqërore plotësuese përtej funksioneve të saj thjesht fetare brenda një shoqërie, dhe brenda këtij kuadri, ajo është e ekspozuar ndaj proceseve të ndryshimit të shpejtë në përcaktimin e identitetit personal dhe social. Ne kemi vënë në dukje rëndësinë e funksioneve plotësuese në zgjidhjen

e problemeve identitare me të cilat përballen shoqëritë në fjalë. Në këtë aspekt, do të ishte me vend që të diskutohej çështja e identitetit dhe marrëdhëniet e tij me fenë nën një titull të veçantë. Megjithëse çështja e “identitetit” u konsiderua vetëm një lëndë e shkencës së psikologjisë për një kohë të gjatë dhe u përpoq të analizohej shkencërisht nga këndvështrimi i psikologjisë ose, më së shpeshti, psikologjisë sociale, sociologjia tani është një temë që është bërë më e njohur pasi janë kuptuar më mirë aspektet e saj sociale dhe sociologjike dhe për këtë arsye ka filluar të bëhet temë në sociologjinë e hulumtimit fetar. Në çdo rast, duhet të theksojmë se çështja e identitetit është një problem mjaft i ndjeshëm dhe kompleks që ka shumë aspekte të ndryshme dhe për këtë arsye kërkon një analizë “ndërdisiplinore”.<sup>41</sup>

Në të vërtetë, “identiteti”, në kuptimin e tij më të thjeshtë, shpreh perceptimin dhe përcaktimin e një entiteti personal ose shoqëror duke e identifikuar veten me diçka. Nga këndvështrimi i një individi, ai i referohet njohjes së një personi në një mjedis të caktuar shoqëror ose një grupi shoqëror me tiparet dhe thelbin e tyre të ndryshëm dallues. Në këtë aspekt, Han përcakton edhe llojet e identitetit si “identiteti individual”, “identiteti personal”, “identiteti grupor”, “identiteti social”, “identiteti kulturor” ose

41. Po aty, 418.

“identiteti kombëtar”... të paktën në mënyrë analitike, deri në një farë mase është e nevojshme të bëhet dallimi ndërmjet kategorive të ndryshme. Prandaj, ndërsa identiteti individual i referohet identitetit të dhënë nga institucionet për të dalluar personin nga të tjerët, i cili shpesh është zyrtar, identiteti personal pasqyron aspektin psikosocial të marrëdhënieve të personit me të dashurit e tij/saj. Në identitetet në aspektin e grupit, shoqërisë, kombit dhe kulturës, individët që përbëjnë atë grup, shoqëri, komb ose entitet kulturor vetë përputhen në një ekzistencë të përbashkët, bashkohen në ideale dhe simbole të përbashkëta dhe ndajnë problemet dhe shqetësimet kolektive. Në çdo rast, pavarësisht se në çfarë niveli teorik konsiderohet, në përcaktimin e identitetit përdoret gjuha, ndjenja e bashkësisë, lidhjet e gjakut (etnia), kultura e përbashkët, varësisht nga situata.<sup>42</sup>

Gjatë prishjes së mënyrës tradicionale të jetës dhe normave patriarkale të sjelljes, njerëzit kanë ndjenjën e patjetërsueshme të vetmisë dhe të huajësisë, duke filluar nga familja, shkolla e deri te shoqëria në tërësi. Gara pas mirëqenies materiale dhe suksesit sot kryesisht është masë e afirmimit shoqëror, me këtë rast duke mos hyrë në mënyrën e arritjes së pasurisë. Kështu, disa individë kanë arritur deri te pasuria, por shumë shpirta shumë të shkretë dhe

42. Po aty, f. 588.

të frustruar kanë mbetur te mesatarja. Këtij “njeriu të vogël” fraksionit ia ofrojnë pikërisht ngrohtësinë njerëzore, kujdesin, përkrahjen, mbrojtjen dhe ndjenjën e veçantë. Derisa të gjithë në shkollë talleshin me mua për këpucët e vjetra, këtu çdo të hënë dhe të enjte po shoqërohem, duke ndjerë përqafimin e vëllezërve dhe motrave, po këndoj dhe po i lutem Zotit”, janë fjalët e një anëtari të fraksioni.<sup>43</sup>

### Në kërkim të përgjigjeve

Sot shumë të rinjë të moshuar nuk mund të gjenden në këtë përmytje mediatike e cila jep një numër të madh të shpjegimeve të kësaj situatë objektive të ndërlikuar shoqërore në të cilën gjendemi, duke përfshirë edhe pyetjet në nivelin botëror. Në parim, fraksionet japin përgjigje të shkurta e të qarta në pyetjet e ithtarëve të tyre dhe jua ofrojnë pikëpamjet e tyre për njeriun, njerëzimin, historinë, kozmosin. Ata premtojnë fillimin e një ere të re, pra “epokës së re”, ndërsa përmbajtja dallon varësisht nga mësimet e fraksionit konkret. Në kohën e sotme të pragmatizmit dhe thjeshtëzimeve të shumta të tërësive të diturive filozofike, letrare dhe historike, të gjitha në garë për të sunduar me diçka të re, përgjigjet e fraksioneve janë tërësisht në frymën e kohës.<sup>44</sup>

43. Musa, Sanin, “ŠTIT ISLAMA- Od sekte Jehovinih svjedoka”, Sarajevo, 2007, f. 28.

44. Po aty, f. 29.

### Nevoja që të bëhesh “diçka i veçantë”

Kjo nevojë buron nga ajo që u shkrua më lartë. Njerëzit në këtë mënyrë ndjejnë nevojën që të ikin nga anonimiteti, që ta ndërtojnë identitetin dhe imazhin e tyre, të përfitojnë ndjenjën se janë “diçka të veçantë,” e jo vetëm numër në turmë të njerëzve. Pra, si duket pikërisht fraksionet ofrojnë një kujdes të caktuar për individin. Përveç kësaj, fraksionet shumë shpesh nëpër mësimet e tyre për apokalipsin dhe për ardhjen e tij, anëtarëve të tyre ju ofrojnë bindjen se pikërisht ata, por vetëm nëse janë të zellshëm dhe të denjë, do të jenë të vetmit që do të shpëtojnë, sepse i takojnë një bashkësie elitë të “mësimeve të vërteta dhe autentike-hyjnore”.<sup>45</sup>

Janë pikërisht këto ndjenja të cilat e shtyjnë njeriun që të vrapojnë drejt arritjes së atyre pozitave të cilat e bindin për të qenë dikushi në jetën e tij, në mënyrë që të marr pozicionet me të cilat e kënaq egon e tij, që gjithmonë kërkon kënaqësitë e pafund të kësaj bote. Nuk mund të mohojmë që njeriu ka vlerën e vet në këtë botë, por kjo vjen nëpërmjet mënyrave të cilat janë përcaktuara të bazuara mbi vlerat universale botërore.

### Varfëria

Një prej faktorëve kryesorë që ndikon në përhapjen e fraksioneve në një shoqëri është edhe varfëria.

45. Po aty, f. 30.

Varfëria është një gjendje e caktuar kur një individ, familje, ose komunitet nuk ka burimet ekonomike për të plotësuar nevojat e tyre bazike, si ushqim, strehim, arsim, dhe kujdes shëndetësor. Kjo gjendje mund të shkaktohet nga mungesa e punës, paga e ulët, diskriminimi, situata e pasigurisë, konfliktet, ose faktorë të tjerë ekonomikë dhe shoqërorë. Varfëria ka ndikim të thellë në jetën e individëve dhe shoqërisë në tërësi. Varfëria, si faktor sociologjik, ka ndikim thelbësor në shpërndarjen e burimeve dhe mundësitë shoqërore, duke formuar dinamikën e ndryshme sociale dhe ekonomike në një shoqëri. Varfëria shpesh konsiderohet si burim i tensioneve dhe mosplotësimit të nevojave themelore për një pjesë të popullsisë. Kjo mund të çojë në disparitete sociale dhe sfida të tjera të cilat mund të shqetësojnë ekuilibrin shoqëror.

### Jeta rurale-urbane-fetare

Jo vetëm rajoni gjeografik, por edhe nëse njerëzit jetojnë në zona rurale ose qytete, ose shkalla e përfshirjes së tyre në të dyja fenomenet, mund të ndikojë në jetën e tyre fetare si dhe në jetën e tyre shoqërore. Jeta fetare e njerëzve që jetojnë në zona rurale dhe atyre që jetojnë në qytete mund të ndryshojnë për nga sasia dhe cilësia. Edhe pse jeta në fshat ka avantazhet e veta të rëndësishme, është e qartë se nuk është një mënyrë

jetese e përshtatshme për aktivitete intelektuale. Sot, hulumtimet e kryera në SHBA tregojnë se fermerët janë më tradicionalë dhe fundamentalistë, edhe pse anëtarësimi i tyre në kishë është më i ulët në krahasim me grupet e tjera profesionale; Është zbuluar se njerëzit tipikë të qyteteve të mëdha shfaqin sjellje më pak tradicionale fetare. Të anketuarit në sondazhet mbarëkombëtare nga qytetet më të mëdha raportuan më pak aktivitete fetare ortodoks sesa ata nga qytetet dhe fshatrat më të vegjël. Në shumë nga këto gjetje ka të ngjarë të merren parasysh dallimet arsimore dhe klasore-sociale. Dallimet e çifteve shpjegohen nga qëndrimet e tyre të përgjithshme shoqërore dhe pozicioni i tyre më etnocentrik dhe i izoluar.<sup>46</sup>

### **Statusi socio-ekonomik-religjioziteti**

Dallimet sociale që lindin për shkak të anëtarësimit të njerëzve në klasa të ndryshme, arsim, profesione dhe grupe të të ardhurave ndikojnë ndjeshëm në jetën, qëndrimet dhe sjelljet e tyre fetare. Ekziston një literaturë e konsiderueshme për këtë temë në sociologjinë e religjionit, e cila u nis nga Weberi. Përshkrimi i tij kategorik i jetës fetare të fermerëve, ushtarëve, tregtarëve, tregtarëve,

skllëvërve, punëtorëve dhe grupeve intelektuale është pasqyruar në shumë studime fetare pas tij, veçanërisht. J. Wach dhe Mensching ka qenë një burim frymëzimi për sociologun. Burimet sociologjike si dhe ato fetare shpesh shohin një pajtueshmëri midis fesë dhe pasurisë. Edhe pse fetë e mëdha nuk janë armiqësore ndaj pasurisë, ato i kanë paralajmëruar ndjekësit e tyre se pasuria mund të jetë gjithmonë e rrezikshme në aspektin e jetës fetare. Sipas Weberit, mosbesimi ndaj pasurisë dhe pushtetit mbizotëron në të gjitha fetë çlirimtare, sepse klasat e privileguara e konsiderojnë veten të ngopur dhe të pavarur.<sup>47</sup>

Gjithashtu në studimet e bëra për marrëdhënien familje-fe, është vënë re se fëmijët janë përgjithësisht të pajtueshëm me prirjet fetare dhe fraksionale të prindërve të tyre, pasi socializimin fetar e fitojnë kryesisht në familje. Është vënë re se religjioziteti i familjes ndikon jo vetëm në socializimin fetar të fëmijëve, por edhe në shoqërinë e tyre të përgjithshme. Po kështu, shumë studime kanë demonstruar lidhjen midis sjelljes fetare dhe shumë aspekteve të jetës familjare, duke përfshirë martesën, divorcin, madhësinë e familjes etj.<sup>48</sup>

Së fundi njeriu, nga natyra, nuk mund të vendoset në këtë univers gjigant si një atom i humbur, i pezulluar, pasi ai duhet të ketë një

46. Kurt, Abdurrahman, "Dindarligi Etkileyen Faktörler" (Faktorët që ndikojnë në fetarizëm), Shkrim akademik, Turqi, Uludag Universitesi, 2009, f. 17.

47. Po aty, f. 18.

48. Po aty, f. 22.

lidhje të caktuar në këtë univers që i garanton atij stabilitet dhe njohuri për vendin e tij në këtë univers ku jeton dhe për këtë arsye ai duhet të ketë një besim që i shpjegon atij atë që e rrethon dhe e interpreton atë për të. Vendi i tij është rreth tij. Feja është një domosdoshmëri e lindur, emocionale që nuk ka lidhje me rrethanat e epokës dhe mjedisit. Sa i mjerë, i hutuar dhe i devijuar ka qenë njeriu kur ka keqkuptuar të vërtetën e kësaj lidhjeje dhe të këtij interpretimi. D.m.th., nevoja e një personi për fenë është një nevojë e lindur që është e përqendruar në natyrën e tij psikologjike, e ngulitur në ndjenjat e tij dhe e përzier në gjakun, nervat dhe shqisat e tij, por ai mund të largohet nga realizimi i kësaj të vërtete dhe të bëhet i mjerë, i hutuar. dhe duke humbur kështu stabilitetin. Kjo nevojë e lindur e njeriut për fenë është ajo që arrihet duke e përmbushur atë duke realizuar pozicionin e tij të vërtetë në këtë jetë, mesazhin, veprën dhe rolin e tij që duhet të kryejë me çdo qenie tjetër njerëzore që përmbush rolin e tij në jetë.

Feja, si ligj dhe besim, pra si një sistem shoqëror që rregullon neutralitetin e çdo individi dhe përcakton për të rregullat e sjelljes së tij, si jeton ai në familjen e tij, si i rrit fëmijët e tij dhe si sillet me njerëz me drejtësi dhe virtyt, derisa shoqëria të krijohet mbi bazën e një mirëkuptimi dhe bashkëpunimi

në kryerjen e detyrave dhe të drejtave, atëherë ky sistem shoqëror integrohet duke vendosur bazat, rregullat, dhe zgjidhjet që trajtojnë çështjet e përgjithshme shoqërore, qofshin ato ekonomike, politike apo morale. Me pak fjalë, metoda e jetës ose sistemi i jetës është feja e kësaj jete, dhe ata që jetojnë nën këtë metodë ose këtë sistem, feja e tyre është kjo metodë ose ky sistem. Nëse ata janë në metodën dhe sistemin e Zotit, atëherë ata janë në fenë e Zotit, dhe nëse janë në një metodë apo sistem tjetër, atëherë ata janë në një fe tjetër nga ajo e Zotit.<sup>49</sup>

Përveç faktorëve të sipërpërmendur, gjithashtu ka edhe faktorë të tjerë që ndikojnë në përhapjen e fraksioneve fetare, duke përfshirë:

1. Kultura dhe Historia: Ndërveprimet dhe ngjarjet historike kanë ndikim në formimin e fraksioneve fetare. Ndërthurja e faktorëve historikë dhe kulturorë mund të krijojë dallime dhe ndarje.

2. Politika: Politika mund të shpërfaqet si një faktor që ndikon përhapjen e fraksioneve fetare. Politizimi i besimeve fetare mund të shkaktojë polarizim dhe ndarje në nivel fetar.

3. Ekonomia: Disparitetet ekonomike mund të krijojnë tensione

49. El-Harixhij, Abdullah, *"Ilmu'ul El-Ixhtimaij Ed-dijniy"* (Shkenca e sociologjisë së fesë), Rametan, Xhiddeh, 1990, f. 38.

dhe fraksione mes komuniteteve fetare. Ndikimi i ekonomisë në nivel lokal mund të formojë përkufizime dhe dallime.

4. Arsimit: Niveli i arsimit mund të ndikojë në tolerancën dhe kuptimin e individëve ndaj ndryshimeve fetare. Arsyeja dhe informacioni i arsyetuar mund të zvogëlojnë ndarjen fetare.

5. Mediat dhe Teknologjia: Informacioni dhe komunikimi i shpejtë përmes mediave dhe teknologjisë mund të ndikojë në mendimet dhe bindjet fetare të një komuniteti, duke përfshirë edhe përhapjen e fraksioneve fetare.

6. Konfliktet Politike dhe Territoriale: Konfliktet politike dhe territoriale shpesh lidhen me dallimet fetare, duke shkaktuar tensione dhe përhapje të fraksioneve fetare në zona të caktuara.

Është e rëndësishme të kuptohet se këto faktorë janë të lidhur dhe ndikojnë në mënyrë komplekse në përhapjen e fraksioneve fetare në një shoqëri.

## **Perspektiva mbi Psikologjinë Islame: al-Raghib al-Isfahani për Shërimin e Emocioneve në Kuran**

### **Abstrakt**

*Ky studim sjell një vështrim të thelluar dhe njerëzor mbi mënyrën se si emocionet si zemërimi, trishtimi dhe frika trajtohen në traditën islame, duke u mbështetur në mendimin e al-Raghib al-Isfahanit dhe dritën që hedh Kurani mbi botën e brendshme të njeriut. Në një kohë kur psikologjia moderne sapo ka filluar të pranojë rëndësinë e mendimit dhe kuptimit në formësimin e emocioneve, mendimtarët islamë të shekullit XI-të si Al-Isfahani, kishin zhvilluar një qasje të thellë dhe të integruar që e lidhte psikikën e njeriut me shpirtin, arsyen dhe lidhjen me Zotin.*

*Emocionet nuk paraqiten si ndjenja të dobëta apo të panevojshme, por si pjesë thelbësore e qenies njerëzore që mund të shërbejnë si ura drejt vetëdijes, pendimit, pajtimit*

dhe zhvillimit të virtyteve të larta. Zemërimi, për shembull, nuk është thjesht një shpërthim i pakontrolluar, por një ndjenjë që mund të drejtohet për të mbrojtur të drejtën dhe dinjitetin, nëse është e udhëhequr nga arsyeja dhe butësia. Trishtimi nuk është vetëm një plagë, por edhe një pasqyrë për të njohur humbjet dhe për të reflektuar mbi kuptimin e jetës. Frika nga e ardhmja ose nga vdekja mund të jetë burim ankthi, por në dritën e besimit ajo shndërrohet në përgatitje, besim dhe shpresë.

Ky punim e sheh njeriun jo thjesht si një subjekt neurotik që ka nevojë për terapi, por si një genie që udhëton në kërkim të kuptimit, qetësisë së brendshme dhe afërsisë me Zotin. Në këtë kuptim, shërimi i emocioneve nuk ndodh vetëm përmes teknikave të jashtme, por kërkon një kthim të sigurtë te vetja, një ripërtëritje të marrëdhënies me Krijuesin dhe një përpjekje të ndërgjegjshme për të jetuar një jetë me virtyt. Ndaj, Kurani nuk është thjesht një tekst fetar, por një udhërrëfyes për shpirtat e trazuar, që ofron dritë, qetësi dhe shpresë për çdo zemër që kërkon shërim.

**Fjalë kyçe:** psikologjia islame, al-Raghib al-Isfahani, emocionet në Kuran, zemërimi, trishtimi.

Hyrje

**P**sikologjisë moderne do t'i duhej një shekull për të kuptuar se sjellja njerëzore nuk përcaktohet vetëm nga instinktet fiziologjike, por se edhe vetëdija njerëzore luan një rol të rëndësishëm. Kësodore lindi psikologjia njohëse (kognitive) dhe pranimi se mendimi mund të ndryshohet dhe të shërbejë si burim terapie për moderimin e emocioneve të pakontrolluara si frika, zemërimi dhe trishtimi. Në fakt lidhja e ngushtë midis arsyes dhe emocioneve nuk është diçka e re por ka qenë në qendër të psikologjisë klasike greke dhe asaj islame. Nëse vërtetohet se mënyra e të menduarit të dikujt është faktikisht e gabuar, atëherë bëhet e qartë se emocionet që lidhen me të janë të papërshtatshme. Pra, emocionet mund të jenë racionale

ose irracionale, në varësi të faktit nëse janë të vërteta apo të rreme.

Emocionet janë ndjenja për ose kundrejt diçkaje. Ata kanë aspekte kognitive dhe afektive të cilat motivojnë veprimin sipas besimeve dhe perceptimit të njeriut.<sup>1</sup> Emocionet nuk janë forca të verbra dhe shtazore por pjesë inteligjente dhe dalluese të personalitetit, të lidhura ngushtë me disa bindje dhe për rrjedhojë të ndjeshme ndaj ndryshimit përmes arsyes. Të gjithë mendimtarët e mëdhenj grekë, që nga Platoni e në vazhdim, janë dakord se besimi dhe bindja në diçka është një kusht i domosdoshëm për emocionin në çdo rast. Këto bindje mund të jenë të mira ose të këqija. Të besosh se diçka ka vlerë të madhe

1. Linda Trinkaus Zagzebski, *Divine Motivation Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 60–72.

do të thotë të reagosh me gëzim të madh kur ajo është e pranishme, me frikë të madhe kur kërcënohet, me pikëllim të madh kur humbet, me zemërim të madh kur dëmtohet me dashje, dhe me keqardhje të madhe kur humbet pa qenë faji i vetë asaj që është humbur.<sup>2</sup>

Qasja pozitive kundrejt emocioneve nga Aristoteli dhe mundësia e tyre për t'u drejtuar nga arsyeja pasqyrohen edhe në shkrimet e filozofëve islamë të shekullit të njëmbëdhjetë, përfshirë Miskavejhun, Ragib Al-Isfhanin dhe Imam Gazaliun.<sup>3</sup> Si tradita islame edhe ajo greke ndajnë paradigmen që shpirti i njeriun përbehet nga fakulteti racional (mendja), i dëshirës dhe i zemërimit. Fakulteti racional i mundëson njeriut të kontrollojë dy fakultetet më të ulëta, dëshirën dhe zemërimin duke çuar në formimin e katër virtyteve themelore të shpirtit: urtësinë, vetëpërmbajtjen, guximin dhe drejtësinë.

Filozofët myslimanë të shekullit të njëmbëdhjetë integruan metaforën e “kalorës-kalë-qen” nga Galeni dhe Aristoteli. Kjo figurë letrare paraqet

në mënyrë të gjallë marrëdhënien dinamike mes tre fakulteteve të shpirtit. Kalorësi është metaforë për arsyen, kali për forcën e pasionit dhe qeni për forcën e mllefrit (ose emocionet). Një njeri i udhëhequr nga arsyeja i koordinon këto tri fakultete në mënyrë të moderuar. Në këtë kontekst, qeni është një metaforë e qëlluar për emocionet: ashtu siç i bindet qeni kalorësit, po ashtu edhe emocionet duhet ti binden arsyes.<sup>4</sup>

Kur fakulteti racional kontrollon dy fakultetet më të ulëta, shpirti do të jetë i balancuar dhe njeriu do të përvetësojë virtytet e larta. Por, nëse shpirti nuk është në ekuilibër, do të shfaqen sëmundjet dhe veset shpirtërore. Për shembull, fakulteti i zemërimit përfaqëson emocionet njerëzore dhe në veçanti zemërimin. Cilësia pozitive që lind nga kontrolli i këtij fakulteti është guximi. Por, kur emocionet nuk janë nën kontroll, shfaqen cilësitë negative të frikës dhe nxitimit. Kështu, guximi është një mesatare midis këtyre dy ekstremeve. Por në këtë artikull do të ndalemi tek gabimet që dalin nga paaftësia për të kontrolluar dhe moderuar

2. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 79–80, 369–70.

3. Për zhvillimin e etikës filozofike tek këta tre mendimtarë myslimanë shiko: Yasien Mohamed, *The Evolution of Early Islamic Ethics: A Conspectus*, American Journal of Islamic Social Sciences 18, no. 4 (2002): 89–131.

4. Yasien Mohamed, “The Irascibility of the Soul: The Management of Emotions in the Ethics of Aristotle and al-Isfahani,” *Philosophia Islamica, The Journal of the International Society for Islamic Philosophy* 110–119: (2010); Yasien Mohamed, “The Metaphor of the Dog in Arabic Literature,” *Tydskrif vir Letterkunde* 40, no. 16–17: (2008) 1.

emocionet. Edhe pse filozofët islamë huazuan psikologjinë e shpirtit nga filozofia greke, ata e integruan atë në botëkuptimin islam që sipas koncepteve të veta origjinale. Në këtë studim do të ndalemi në perspektivën kuranore mbi emocionet, siç është interpretuar kryesisht nga Ragip Al-Isfahani.<sup>5</sup>

Në këtë studim përdoret fjala “shërim”, pasi Al-Isfahani i kushton vëmendje vetëshërimit dhe jo terapisë profesionale. Terapia profesionale është e nevojshme kur njeriu nuk mund të përdorë aftësitë e tij kognitive dhe shpirtërore por ka nevojë për një ndërhyrje të jashtme. Vetë qasja e Kuranit është e orientuar drejt vetvetes përmes transformimit moral dhe shpirtëror. Modelet përëndimore nuk përfshijnë në metodologjinë e tyre mirëqenien shpirtërore ndërsa në perspektivën islame në trajtimin e emocioneve irracionale mund të përdoren koncepte si durimi, përmbajtja, përkujtimi i Zotit dhe pendimi. Këto nuk janë mjete terapeutike të bazuara në ndërhyrje por, nëse është e nevojshme, ato mund të përdoren nga psikologët myslimanë profesionalë.

5. Ragip Al-Isfahani (vd.1108) është dijetari i madh që njihet për fjalorin e tij mbi konceptet kuranore *Alfāz Mufradāt al-Qur’ān*. Më pak dihet për librin e tij *Kitāb al-Dhar’ah ilā makārim al-shar’ah* (Libri i Mjeteve për Virtytet e Larta të Ligjit të Shenjtë). Ky libër ishte një frymëzim për Imam Gazaliun për të shkruar librin “*Mizanu’l Amel*”.

Duhet theksuar se njohja nuk është forca e vetme që shtyn emocionin, pasi vetë emocioni mund të udhëheqë veprimin njerëzor. Pikëpamja klasike më e njohur është se emocionet kanë një element inteligjent dhe janë të mundshme për t’u kontrolluar nga intelektu. Sidoqoftë, ekzistojnë edhe raste jo-tipike të emocioneve që nuk drejtohen fare nga arsyeja. Nussbaum thotë se ekzistojnë edhe ndjenja pa ndonjë qëllim ose përmbajtje njohëse, si ndjenja lodhjeje, energjie të tepërt, dridhjeje etj. Për shembull në nënvetëdijen e tij njeriu ka frikë nga vdekja, por në rrethana të caktuara apo kur përballet me një sëmundje të rëndë ai vetëdijesohet për këtë realitet të fshehur psikologjik që e shoqëron atë përgjatë jetës.

Ekzistojnë gjithashtu gjendje emocionale që nuk udhëhiqen fare as nga arsyeja, e as nga vullneti ynë i vetëdijshëm. Në sufizëm, koncepti “*bast*” (zgjerimi shpirtëror) është një gjendje e thellë shpirtërore dhe e pavullnetshme që përfshin kërkuesin shpirtëror, si pasojë e së cilës ai ndien praninë e Zotit. Kjo gjendje shoqërohet me gëzim, shpresë dhe dhembshuri. Personi në këtë moment është i çliruar nga çdo pengesë shpirtërore dhe përjeton një ndjenjë të gjerë paqeje dhe afrimiteti me Hyjnoren. Gjendja e kundërt e “*bašt*”-it është “*kabd*” (tkurrja e shpirtit), ku lidhja mes individit dhe

Zotit ndërpritet, duke shkaktuar vuajtje dhe bllokime shpirtërore. Për njeriun shpeshherë tkurrja (kabd) është më e dobishme, pasi gjendja që ai përfshihet përmes sprovave dhe vështirësive shërben si një mundësi reflektimi, vetëdijesimi dhe frymëzimi drejt lartësimit të shpirtit dhe afrimit me Zotin e tij. Këto emocione nuk përmbajnë qëllim apo inteligjencë, ndodhen jashtë vullnetit njerëzor dhe janë plotësisht nën Dorën e Padukshme të Zotit, i Cili drejton gjithçka nga lartësia e qiejve te zemrat e njerëzve. Kjo lidhet ngushtësisht me thënien profetike ku thuhet: “Zemra është ndërmjet dy gishtave të Mëshiruesit. Ai e kthen atë nga një gjendje në tjetrën dhe i jep asaj formën që dëshiron.”<sup>6</sup> Tkurrja e zemrës vjen nga Madhështia e Zotit, ndërsa zgjerimi nga Mirësia e Tij. E para shoqërohet me frikë dhe ankth, kurse e dyta me gëzim dhe ekstazë.<sup>7</sup> Kështu gjendjet emocionale dhe shpirtërore që lidhen me frikën dhe gëzimin, tkurrjen dhe zgjerimin janë gjendje të zemrës të cilat kontrollohen nga Zoti dhe jo nga arsyeja ose vullneti njerëzor. Këto emocione janë gjendje shpirtërore dhe jo racionale të cilat janë gjithashtu gjendje të

larta për shpirtin e njeriut që nuk mund të arrihen pa një përpjekje të vetëdijshme të mëhershme të shpirtit për të luftuar dëshirat trupore dhe shpërqendrimet e botës materiale. Vetëm pasi shpirti është kalitur dhe pastruar në fazat e mëhershme, ai është i gatshëm të përjetojë këto gjendje të larta të afërsisë me Zotin.

Ibni Kajimi thekson se në rrugëtimin e tij shpirtëror, njeriu duhet të kapërcejë zakonet e qortueshme dhe adhurimin formal përmes dijes dhe largimit nga paudhësitë e kësaj bote për të shkuar drejt gradës së përsosmërisë (ihsan). Kështu ai arrin të përjetojë kuptimet e thella të adhurimeve dhe do të luhetet mes ngushtimit dhe zgjerimit, mes frikës dhe shpresës. Në frikë, ai i drejtohet Zotit për falje, dhe në shpresë qëndron vigjilent për të shmangur vetëkënaqësinë.<sup>8</sup>

Nëse njohja e vetvetes është qëllimi më i lartë dhe sfida më e madhe jetësore, njohja e emocioneve dhe ndjenjave ka një rëndësi ekzistenciale si një pjesë integrale e qenies njerëzore. Pra, si fillim njeriu duhet t'i njohë emocionet dhe t'i pranojë ato sepse lartësimi shpirtëror duhet të ndodhë brenda kornizës së njerëzore dhe jo duke ikur prej saj. Dhe vetëm pasi të pajtohet me realitetin e dhimbshëm

6. Ibn Hanbel, Musnad, vol. 2, no. 17; cited in M. Fethullah Gulen, *Key Concepts in the Practice of Sufism*, vol. 1 (New Jersey: Fountain, 2004): 167–69.

7. Gulen, *Key Concepts in the Practice of Sufism*, 167–69.

8. Ibn Kajim al-Xheuzijeh, *Tahdīb madarīj al-salīkīn*, ed. ‘Abd al-Mun‘im Šālih al-‘Alī al-‘Izzī (Jeddah: Maktabat al-Ma‘mum, 1997), 395–96.

të ndjenjave të tij, njeriu do të arrijë të tejkalojë shpirtërisht psiken e tij. Duhet theksuar se arsyeja e vetme është e pamjaftueshme për të moderuar emocionet por njeriu duhet të kthehet drejt Zotit dhe Fjalës së Tij. Kështu besimtarët në çdo moment dhe çdo përpjekje në këtë jetë, përpiqen të jetojnë në Kujdesin Hyjnor që me Dritën e Tij të Pafundme është shërim për shpirtrat në botën tonë njerëzore.

### **Ndjenja e zemërimit**

#### **Natyrë e zemërimit**

Ndjenja e zemërimit e shtyn njeriun për të reaguuar ndaj diçkaje që imagjinohet e dëmshme në mënyrë që ta mundë atë. Kjo ndjenjë lidhet ngushtësisht me mënyrën se si njeriu e percepton një objekt të caktuar. Kështu kjo fuqi mund të orientohej drejt moralit dhe dobisë nëpërmjet perceptimit dhe vërtetësisë së tij. Le të marrim shembullin e një burri që përplasjet me një zonjë në një dyqan. Salca e domateve dhe vezët përhapen në dysheme, duke njoollitur fundin dhe këpucët e saj. Në zemërim të madh, ajo merr çadrën dhe e godet atë në kokë, duke thënë: “Ku i ke sytë. I verbër.” Ndërsa burri përpriqet të ngrihet, me gjakun që i rrjedh, ajo zbulon se ai ishte vërtet i verbër, dhe i thotë: “Më fal, a mund të të ndihmoj?” Pra, nëpërmjet këtij shembulli të thjeshtë mund të kuptojmë se njeriu mund ta qetësojë ndjenjën e zemërimit

duke ndryshuar perceptimin mbi atë objekt dhe duke e moderuar dhe kontrolluar këtë ndjenjë nën dritën e arsyes.

Zemërimi është një ndjenjë nevojshme për të mbrojtur gjërat që duam ose që i konsiderojmë të rëndësishme, nëse ato dëmtohen qëllimisht. Nëse kujdesesh për dikë, do të ndjesh frikë kur ai ose ajo kërcënohet, do të ndjesh pikëllim kur ai ose ajo vuan, dhe do të ndjesh zemërim kur ai ose ajo lëndohet. Moderimi i zemërimit mund të çojë drejt drejtësisë dhe guximit; ndërsa zemërimi i tepruar mund të çojë në dhunë ekstreme ose në frikë.<sup>9</sup> Al-Isfahani e përshkruan kështu ndjenjën e zemërimit:

Zemërimi i njeriut është porsizjarri. Disa njerëz janë si bari i thatë, digjen shpejt dhe fiken ngadalë. Të tjerë janë si gjethe, digjen ngadalë dhe fikën ngadalë. Dallimet në zemërim përputhen me ndryshimet në natyrën njerëzore: një person me temperament të nxehtë dhe të thatë ka një zemërim të ashpër, ndërsa një person me temperament të ftohtë dhe të lagësht ka një natyrë më të butë. Dallimet në zemërim varen gjithashtu nga prirjet natyrore: disa njerëz janë të qetë dhe të përmbajtur, me një natyrë të butë dhe modeste; ndërsa të tjerë janë të zhurmsëm dhe shpërthejnë për gjëra të vogla, ashtu si qeni që leh ndaj një të panjohuri. Djemtë e vegjël dhe gratë

9. Nussbaum, *Therapy of Desire*, 96–99.

priren të jenë gjaknxehtë, ndërsa të moshuarit priren të ndiejnë vetëm një shqetësim të lehtë.<sup>10</sup>

Emocioni i zemërimit manifestohet në forma të ndryshme në bazë të karakterit të njeriut dhe situatave që ai përballlet. Nëse njeriu zemërohet ndaj dikujt më të fuqishëm apo epror se ai, zemërimi mund të kthehet në brendësi në formë trishtimi dhe nëse i drejtohet dikujt më të dobët, zemërimi është më i drejtpërdrejtë dhe i ashpër. Sipas Al-Isfahanit, natyra e zemërimit është e tillë që e bën gjakun të vlojë, duke mbushur venat dhe trurin me tym të trashë e të zi, saqë truri nuk është më në gjendje të veprojë me urtësi. Ai përdor analogjinë e një zjarri të ndezur: ashtu sikurse një zjarr i madh në një shpellë të vogël e bën të vështirë afrimin për ta shuar atë, po kështu edhe zjarri i zemërimit të egër është i vështirë të shuhet sepse shpirti i zemëruar bëhet i pandjeshëm ndaj këshillave dhe mësimëve fetare.<sup>11</sup>

Al-Isfahani e konsideron zemërimin si pozitiv ose negativ, në varësi të faktit nëse ai udhëhiqet nga arsyeja. Virtyti nuk qëndron në zhdukjen e ndjenjës së zemërimit por në moderimin e saj përmes arsyes. Një nga shprehjet pozitive të zemërimit është zemërimi i xhelozisë (el-girrah) që nënkupton

mbrojtjen e drejtësisë dhe të shenjtës, dinjitetit dhe nderit. Kështu kjo ndjenjë është një dhunti nga Zoti që i mundëson njeriut të mbrojë dinjitetin, shtëpinë dhe familjen, si dhe pronën dhe qytetin e tij.<sup>12</sup>

### Shërimi i ndjenjës së zemërimit

Zemërimi lind me shtypjen e disa ngasjeve njerëzore, përfshirë edhe ngasjen fetare. Kur shokët e Profetit (s.a.s.) u shtypën nga kurejshët, ata morën një qëndrim të ashpër në përputhje me udhëzimin hyjnor. Megjithatë, besimtarët në përgjithësi janë të përmbajtur përballë vështirësive. Kur kurejshët i penguan ata të hynin në Mekë për të kryer haxhin, ata reaguan siç e përshkruan Kur'ani: “Kur ata që nuk besuan mbushën zemrat e veta me arrogancë, arrogancë të paganizmit, pra Allahu lëshoi qetësinë e vet në Profetin e vet dhe në besimtarët, edhe i obligoi të bëhen besimtarë të vërtetë – se ata edhe janë më të denjë dhe më të rëndësishmit si edhe familja e tyre, ndërsa Allahu i di të gjitha”.<sup>13</sup> Fanatizmi në zemrat e tyre (hamijeh el-xhehilijeh) i referohet mënyrës arrogante me të cilën kurejshët diktonin “Marrëveshjen e Hudejbijes”, duke imponuar ndalimin e myslimanëve për të hyrë në Mekë ndërsa Profeti (s.a.s.) dhe shokët e tij e pranuan këtë marrëveshje të pafavorshme

10. Al-Rāghib al-Isfahānī, *Kitāb al-dhārī'ah ilā makārim al-sharī'ah*, ed. Abū al-Yazīd al-'Ajāmī (Cairo: Dar al-Wafa', 1987), 345.

11. Al-Isfahānī, *al-Dhārī'ah*, 345–46.

12. Al-Isfahānī, *al-Dhārī'ah*, 346.

13. Kur'ani, Feth, 48:26.

me durim dhe qetësi. Al-Isfahani e shpjegon kështu ndjenjën e zemërimit dhe mënyrën e trajtimit të tij:

Thuhet se zemërimi është një marrëzi e përkohshme. Kjo marrëzi mund të shqetësojë nxehtësinë natyrore të zemrës, duke çuar në sëmundje të rënda ose dëmtime. Shkaqet e zemërimit janë mendjemadhësia, mburra, grindja, kokëfortësia, ngacmimi, arroganca, tallja, padrejtësia, konkurrenca, smira dhe hakmarrja. Një person që është kapluar nga zemërimi duhet të ndalet dhe të reflektojë: nëse ai ka fuqi mbi personin që e ka zemëruar, zemërimi nuk ka kuptim, sepse ai është në gjendje të marrë masa të përshtatshme. Nëse është i zemëruar me një epror, por nuk mund ta shprehë zemërimin drejtpërdrejt, ai nuk duhet ta mundojë veten, por duhet të tregojë durim derisa të ketë mundësi të veprojë me mençuri. Një dijetar u pyet: “Si mund ta parandaloj zemërimin?” Ai u përgjigj: “Kujto të bindesh dhe jo vetëm të të binden, të shërbesh dhe jo vetëm të të shërbejnë, të durosh dhe jo vetëm të durohesh, dhe dije se Zoti të sheh vazhdimisht. Kjo do ta përmbajë zemërimin, dhe nëse ndihesh ende i zemëruar, ai nuk do të jetë i ashpër.”

Zemërimi është një ndjenjë e natyrshme në qenien njerëzore që lind në situata të caktuara. Mungesa e vetëpërmbajtjes dhe vetëkontrollit e transformon atë në një ndjenjë

të hidhur që e çon njeriun drejt armiqësisë, dëmtimit dhe vetë-shkatërrimit.

Ndjenja e zemërimit mund të shërohet përmes përlësisë, butësisë (hilm) dhe faljes (afv). Butësia (hilm) i përfton njeriut vetëpërmbajtje në kohë zemërimi. Ajo arrihet duke përmbajtur duart nga dëmtimi i të tjerëve, gjuhën nga fjala e keqe, veshët nga përgjimi dhe sytë nga shikimet epshore. Butësia dhe durimi është shenjë e një zemre të pastër dhe inteligjence të lartë emocionale. Ata që nuk zotërojnë cilësinë e përmbajtjes, nuk kanë mençuri të vërtetë; ashtu siç thotë Zoti: “A mos mendjet e tyre po e urdhërojnë këtë apo ata janë popull kokëfortë që e tepronjë.”<sup>14</sup> Jobesimtarët e akuzuan Profetin (s.a.s.) se ishte poet dhe magjistar. Këto akuza ishin të pabazuara dhe të motivuara nga devijimi dhe kryeneçësia.<sup>15</sup> Butësia dhe durimi manifestohet nëpërmjet faljes(afv) që sjell përmbajtjen nga ndëshkimi dhe mospërfilljes së gabimeve të tjerëve(safh). Falja është cilësi e lavdërueshme kur praktikohet në mënyrë të drejtë. Ndërsa hakmarrja dëmton, falja është një cilësi hyjnore që e lartëson njeriun dhe sjell mirënjohje dhe harmoni në mesin e njerëzve.<sup>16</sup>

14. Kur’ani, Tur, 52:32.

15. Al-Isfahānī, al-Dharī’ah, 342.

16. Al-Isfahānī, al-Dharī’ah 343; Al-Isfahānī, al-Dharī’ah, 58.

## Ndjenja e trishtimit<sup>17</sup>

### Përshkrimi i trishtimit

Zemërimi, frika dhe pikëllimi janë emocione të fuqisë zemëruese të shpirtit. Nëse udhëhiqen nga arsyeja, ato shndërrohen në emocione të moderuara, përndryshe ato shprehen në mënyra ekstreme dhe të paarsyeshme. Pikëllimi lidhet me bindjen e dikujt se ka humbur diçka të vlefshme; nëse dikush bindet se ajo që ka humbur nuk ishte aq e vlefshme sa mendonte, pikëllimi i tij do të largohet. Pikëllimi mund të jetë edhe rezultat i turpit për ndonjë mangësi në aftësitë ose moralin e dikujt. Pikëllimi shndërrohet në mëshirë kur lidhet me fatkeqësinë e dikujt dhe bëhet smirë nëse ka të bëjë me suksesin e tjetrit. Pikëllimi si pasojë e një mëkati mund të kthehet në pendim.

Al-İsfahānī përdor termin “gam” për pikëllimin, i cili nënkupton mbulimin e gëzimit dhe durimit. “Gam” në zemër mbulon ose pengon lumturinë dhe si rrjedhojë mund të shndërrohet në errësim të mendjes. Ky është sinonim me “huzn” (trishtim).<sup>18</sup>

Një tjetër term i afërt është “hem”, i cili ka të bëjë me ankthin e lidhur me rreziqe të perceptuara në të ardhmen, ndërsa *huzn/gam* (trishtimi) lidhet më shumë me pikëllimin për

ngjarjet e së kaluarës. Ebu Zejd el-Belhi<sup>19</sup> thekson se nëse trishtimi ose pikëllimi shtohen në intensitet, atëherë ato shndërrohen në depresion të hapur dhe melankoli. Një person që vuan nga kjo gjendje ekstreme bie në dëshpërim dhe padurim, të cilat

përshkruhen me fjalën arabe xheza (جها).<sup>20</sup> Më tej ai thekson se stresi dhe ankthi janë shkaqet kryesore të sëmundjeve psikologjike të shpirtit, ndërsa gëzimi dhe lumturia janë shkaqet kryesore të mirëqenies shpirtërore.<sup>21</sup>

Fjalori i Webster-it e përkufizon trishtimin si një term të përgjithshëm, që nënkupton ndjenjës e humbjes ose fajit. Sinonime që shprehin të njëjtën ide të “trazimit mendor” përfshijnë dhimbjen, ankthin dhe pishmanin. Dhimbja tregon një vuajtje të thellë emocionale; ankthi tregon një trazim mendor aq të theksuar sa është i padurueshëm, ndërsa pishmani nënkupton një zhgënjim të thellë ose vuajtje shpirtërore.<sup>22</sup>

19. Ebu Zejd el-Belhi (840-934) është një nga filozofët myslimanë që njihet për kontributin e tij në fushën e psikologjisë. Vepra e tij më e njohur është *Mesalibu'l ebdan vel enfus* (kurimi i trupit dhe i shpirtit) ku ka trajtuar çështjet në lidhje me shëndetin mendor dhe ndikimin e tyre në trupin e njeriut. Shën i përkthyesit.

20. Malik Badri, *Abū Zayd al-Balbkī's Sustenance of the Soul* (London: International Institute of Islamic Thought, 2012), 38

21. Badri, 37.

22. *Webster's New Dictionary of Synonyms* (Massachusetts: Merriam-Webster, 1984).

17. Al-İsfahānī, *al-Dharī'ah*, 332–34.

18. Edward W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, vols. 1–2 (Cambridge: Islamic Text Society, 1984), 2290.

Në psikologjinë moderne trishtimi i thellë dhe rënduar i cili është një gjendje e thellë dëshpërimi mund të quhet depresion. Ai ndahet në atë endogjen<sup>23</sup> dhe ekzogjen. Sipas profesor Badri, depresioni endogjen kërkon medikamente dhe spitalizim, pasi pacienti është në gjendje psikoze, me simptoma të rënda faji, humor të rënduar dhe perceptime të shtrembëruara. Ndërkohë, depresioni ekzogjen ose reaktiv shkaktohet nga faktorë mjedisorë dhe përfshin ndjenja të sëmura rreth humbjes së vërtetë ose të parashikuar ose një ngjarje stresuese të jetës. Kjo është një gjendje depresive neurotike, ku personi nuk përjeton simptoma psikotike si halucinacionet dhe nuk ka humbur kontaktin me realitetin. Një person i tillë mund t'i përgjigjet mirë terapisë kognitive.<sup>24</sup> Në anën tjetër El-Belhi e përshkruan kështu këtë çështje:

*Huzn*, trishtimi ose depresioni mund të ndahet në dy lloje. Njëri prej tyre ka shkaqe të qarta (mjedisore),

23. Ka simptoma si: trishtim i thellë dhe pa shkak (melankoli), ankth ose shqetësim, vetakuzim, depersonalizim me një humbje torturuese të jetës emocionale, çrregullime somatike karakteristike si pagjumësia, luhatje të përkohshme të gjendjes emocionale, humbje oreksi dhe peshe, dhe çrregullime vegetative. Ekziston një rrezik vetëvrasjeje në depresionet endogjene.” Shiko: Hans Jurgen Eysenck, Wilhelm Arnold, and Richard Meili, eds., *Encyclopedia of Psychology*, vol. 1 (Suffolk: Chaucer Press, 1972), 259.

24. Badri, *Sustenance of the Soul*, 20.

si humbja e një të afërmi të dashur, falimentimi ose humbja e diçkaje me vlerë për personin e pikëlluar. Lloji tjetër nuk ka shkaqe të njohura. Ai shfaqet papritmas si një gjendje pikëllimi dhe shqetësimi (gumah) që vazhdon pa ndërprerje, duke e penguar personin e prekur nga çdo aktivitet fizik, nga tregimi i ndonjë gëzimi apo shijimi i kënaqësive trupore. Pacienti nuk e di shkakun e qartë të pasivitetit dhe vuajtjes së tij. Ky lloj i *huzn*-it pa shkaqe të njohura, sipas al-Balhit, është pasojë e faktorëve truporë, si papastërtia e gjakut dhe ndryshimeve të tjera në të. Trajtimi i tij është fizik dhe synon pastrimin e gjakut.<sup>25</sup>

Një person që vuan nga depresioni reaktiv ka nevojë për këshillim ose shërim nëpërmjet koncepteve dhe perspektivave natyrore etike dhe shpirtërore. Këshillimi terapeutik i Al-Isfahanit është i destinuar pikërisht për persona të tillë. Trishtimi, pikëllimi apo dhimbja janë shpesh rezultat i rrëfimeve mendore që i tregojmë vetes, lidhur me idenë se vetja apo bota janë të dëmtuara në thelb. Kjo mund të bazohet në trillime mendore, perceptime apo interpretime të përvojës personale. Ne mund ta perceptojmë diçka si të drejtë ose të gabuar, dhe vetëm nëpërmjet arsyes mund të dallojmë midis tyre. Trishtimi është një ndjenjë natyrore kur përjetojmë

25. Badri, *Sustenance of the Soul*, 21.

humbje jete, sëmundje apo ndonjë dështim moral.

Trishtimi shfaqet në forma dhe mënyra të ndryshme. Trishtimi për shkak të zbulimit të ndonjë mangësie në aftësi quhet turp. Ajo është ndjenja e ekzistencës së diçkaje të turpshme brenda vetes. Trishtimi për fatkeqësinë e dikujt tjetër është mëshirë, dhe mund të lindë nga ndjenja se një gjendje e tillë mund të na ndodhë edhe neve. Trishtimi për suksesin e një konkurenti mund të çojë në përpjekje për t'u barazuar apo tejkaluar atë në aftësi, por nëse shndërrohet në pengesë për përparimin e tjetrit, atëherë quhet smirë.

Trishtimi, në termat e mjekësisë moderne quhet “depresion,” një term që nënkupton trajtimin nëpërmjet medikamenteve. Por, nëse shkak i këtij trishtimi është rrethanor, si humbja e një pune apo e një personi të dashur, atëherë medikamentet mund të japin vetëm lehtësim të përkohshëm. Ato nuk mund të shërojnë shkakun e thellë që është i natyrës psikologjike. Për këtë arsye, ne preferojmë të përdorim termat “trishtim”, “pikëllim” ose “melankoli”, pasi këto nuk e përshkruajnë gjendjen si një sëmundje të pashpresë, por si emocione natyrore njerëzore që ndihmojnë në procesin e shërimit.

### Shërimi i ndjenjës së trishtimit<sup>26</sup>

Përgjatë historisë njeriu ka medituar rreth konceptit të

26. Al-İşfahānī, *al-Dhārī‘ah*, 332–34.

lumturisë<sup>27</sup>, natyrën e saj dhe mënyrat për ta arritur atë si qëllimi kryesor dhe maja më e lartë e virtyeteve në çdo kulturë njerëzore. Në perspektivën islame, lumturia lidhet ngushtësisht me shkëputjen e zemrës nga bota materiale. Njeriu shpesh shqetësohet për humbjen e gjërave materiale pasi i jep shumë vlerë gjërave që janë të përkohshme. Ndërsa në Kuranin Famëlartë na tregohet se stolitë, bukuritë dhe jeta në këtë botë është e përkohshme dhe se lumturia në formën e saj të pastër dhe më të lartë gjendet në botën e përtejme.<sup>28</sup> Ai na kujton të marrim një qëndrim shkëputjeje nga kjo botë, pasi bota materiale nuk do të na vlejë në jetën e përtejme. Kërkimi i virtytit do të çojë në një lumturi të qëndrueshme. Besimtarët e mençur janë të vetëdijshëm për përkohshmërinë e kësaj bote. Ata janë mirënjohës dhe të kënaqur me dhuntitë dhe mirësitë e Zotit në këtë botë duke ditur se pasuria e vërtetë është në botën tjetër

Fakulteti racional është çelësi për arritjen e një shpirti të ekuilibruar. Përmes reflektimit të matur dhe të vetëdijshëm, njeriu mund të përballojë trazirat e shpirtit dhe të kapërcejë ndjenjat e pikëllimit dhe mjerimit. Po ashtu, është e domosdoshme ta kuptojmë

27. Yasien Mohamed, “The Idea of Happiness in the Qur’an,” Yaqeen, December 9, 2019.

28. Kur’ani, Kehf, 18:46.

botën tonë emocionale. Duhet të jemi të hapur ndaj reflektimit dhe introspeksionit mbi gjendjet tona emocionale.

Çdo situatë është unike dhe çdo individ përballë me sfida të ndryshme por ky studim synon të japë një qasje të përgjithshme kognitive të islamit ndaj shqetësimeve emocionale. Nëse jemi të zhytur në emocion dhe nuk mund të tërhiqemi për ta reflektuar atë në mënyrë objektive, atëherë mund të kemi nevojë për terapi profesionale që të na ndihmojë ta kuptojmë përvojën tonë në dritën e botëkuptimit tonë, qoftë ai fetar apo laik.<sup>29</sup> Një psikolog mysliman do ta marrë parasysh botëkuptimin islam të pacientit dhe do ta përdorë atë si kornizë për të kuptuar përvojat e tij emocionale, duke e ndihmuar të ecë përpara në një mënyrë që nuk bie ndesh me vlerat islame.

Është e kuptueshme se një psikolog mysliman i trajnuar në psikologjinë perëndimore duhet të jetë në gjendje të bëjë dallimin midis qasjes perëndimore dhe asaj islame në trajtimin e shpirtit (psikikës). Ndërsa të dyja qasjet merren me psikikën, psikologjia islame shkon përtej saj, sepse pika e saj kryesore e referimit nuk është vetja, por Zoti. Prandaj, lartësimi shpirtëror i individit fillon me pastrimin e zemrës dhe përmes një udhëtimi shpirtëror që tejkalon psikikën në drejtim të

Zotit. Kështu me ndryshimin e brendësisë së njeriut, ndryshon edhe sjellja e jashtme në përputhje me të.

Viktor Frankl, themeluesi i logoterapisë<sup>30</sup> është i hapur ndaj vlerave shpirtërore që na ndihmojnë të gjejmë kuptim në vuajtjet tona psikologjike. Ndonjëherë vuajtja është e pandryshueshme; nuk mund t'i shpëtojmë sëmundjes apo vdekjes, por mund ta ndryshojmë qëndrimin tonë ndaj tyre. Ai i quan këto vlera “vlera qëndrimore”.<sup>31</sup> Frankl e pranon rëndësinë qendrore të besimit të Providenca Hyjnore në psikoterapi, duke deklaruar: “Është e vetëkuptueshme që besimi në një kuptim të epërm si koncept metafizik apo në kuptimin fetar të Providencës Hyjnore ka rëndësi thelbësore psikoterapeutike dhe psiko-higjienike”.<sup>32</sup>

Ne gjithashtu mund të përfitojmë nga Terapia Konjitive e Sjelljes (CBT), e cila është praktika kryesore në psikologjinë bashkëkohore, me kusht që ajo të

30. Logoterapia njihet si shkolla e tretë vjeneze pas psikanalizës së Freud dhe psikologjisë individuale të Adler. Ndërsa dy shkollat e mësipërme formësohen rreth motivit për kënaqësi dhe motivit për pushtet mendimi i Frankl formësohet rreth vullnetit për kuptim ose kërkimi i kuptimit si motivi themelor rreth të cilës njeriu formëson jetën e tij. Shiko: Viktor E. Frankl, “Në kërkim të kuptimit”, Minerva, 2019, fq. 103-106. Shën. i përkthyesit.

31. Frankl, *The Doctor and the Soul* (New York: Vintage Books, 1973), iv-XX.

32. Frankl, 20.

29. John Welwood, *Toward a Psychology of Emotion* (Boston: Shambala, 2002), 107–8.

ndërthuret me parimet islame. Kemi përmendur shkurtimisht pikëpamjen klasike filozofike mbi rolin e arsyes në moderimin e emocioneve por ky është vetëm hapi i parë drejt transformimit të shpirtit. Puna me psikikën është e rëndësishme, por njeriu ka nevojë për një regjim të përshtatshëm në rrugëtimin e pastrimit të shpirtit.

Besimi te Zoti na jap një botëkuptim më të gjerë mbi jetën dhe qasjen ndaj situatave të ndryshme. Nëpërmjet tij njeriu arrin të kuptojë më shumë realitetin e gjërave dhe të jetë më optimist edhe përballë problemeve dhe fatkeqësive sepse pas tyre fshihen urtësitë dhe mirësitë e Zotit të cilat nuk perceptohen me sipërfaqësinë e kësaj bote. Po ashtu duke pranuar caktimin hyjnor (kaderin) njeriu do të jetë në gjendje të përballojë trishtimin dhe nuk do të bjerë në depresion për dëme të vogla duke arritur të shohë ai të mirën e përgjithshme në begatitë e Zotit. Kjo është një formë optimizmi përballë problemeve dhe shqetësimeve siç thuhet në Kuran: “Ju ndoshta e urreni ndonjë gjë e ajo është e mirë për ju, ndoshta doni diçka e ajo është e keqe për ju. Allahu e di, por ju nuk e dini”.<sup>33</sup> Një nga historitë ilustruese në lidhje me këtë çështje është ajo e Jakubit (a.s.). Pasi humbi të birin e tij të dashur Jusufin (a.s.), ai u trishtua dhe pikëllua aq shumë derisa më vonë do të humbte edhe shikimin.

33. Kur’ani, Bekare 2:216

Megjithatë ai e pranoi caktimin hyjnor jo thjesht në aspektin kognitiv por atë shpirtëror. Nëpërmjet kësaj historie mund kuptojmë që trishtimi është një ndjenjë e natyrshme që çdo njeri preket në jetën e kësaj bote. Ai duhet të përpiqet t’i përballojë këto situata me durim dhe pranim kundrejt caktimit të Zotit. Gjithashtu njeriu duhet të vlerësojë faktin se ai nuk mund të ndërhyjë në ndryshimin e disa gjërave si lindja, plakja apo vdekja, por ai duhet të ndryshojë qëndrimin dhe botëkuptimin kundrejt tyre dhe të fokusohet te përgjegjësitë dhe gjërat që ai mund ti ndryshojë për mirë.<sup>34</sup>

Në historinë islame një nga shembujt e përballjes me ndjenjën e pikëllimit është dijetari i madh, autoriteti i islamit, Imam Gazaliu. Në një moment të jetës, pas shumë kontributeve të mëdha, ai ndiente se kishte nevojë për një ripërtëritje të thellë shpirtërore. Ai filloi të dyshonte në qëllimet e të gjithë veprimtarisë së tij dhe kjo e çoi drejt një krize psiko-shpirtërore, e cila u shfaq në simptoma fizike si humbja e oreksit, e të folurit dhe e gjumit. Në autobiografinë e tij,<sup>35</sup> Gazali shkruan:

34. Al-İsfahānī, *al-Dharr’ah*, 333.

35. Libri “El-Munkidhu mine Dalalah” është një libër që Imam Gazaliu e ka shkruar në periudhën kur është larguar nga asketizmi. Ai e shkroi atë si një përgjigje për një mik i cili kërkonte të dinte qëllimet dhe sekretet e shkencës dhe gjithashtu rreziqet që vinin nga rrymat dhe doktrinat e ndryshme të asaj kohe. Për nga mënyra si është shkruar ky

“E kuptova gjithashtu se nuk mund të shpresoja për lumturi të përjetshme, nëse nuk kisha frikë nga Zoti dhe nuk i refuzoja të gjitha pasionet. Kështu duhej të filloja duke e shkëputur zemrën time nga lidhja me botën, të hiqja dorë nga iluzionet e jetës tokësore, në mënyrë që ta drejtoja vëmendjen time kah banesa ime e përjetshme me një dëshirë të zjarrtë për Zotin, të Gjithëfuqishmin. Kjo nënkuptonte shmangien e çdo privilegji dhe rehatie, si dhe largimin nga çdo gjë që zakonisht e zë dhe e robëron njeriun. Duke u kthyer kah vetja, pashë se isha i lidhur nga të gjitha anët. Meditova mbi gjithçka që kisha bërë ku mësimdhënia dhe ligjërimi ishin arritjet për të cilat kisha më shumë krenari, dhe e kuptova se të gjitha studimet e mia ishin të kota, pasi nuk kishin asnjë vlerë në botën e përtejme. Për më tepër qëllimi im në mësimdhënie nuk kishte qenë i pastër, sepse nuk kishte qenë i drejtuar vetëm kah Zoti i Gjithëfuqishëm. A nuk kisha dëshiruar më tepër lavdinë dhe famën? Isha buzë greminës,

libër përbën biografinë e jetës intelektuale të Imam Gazaliut. Aty shprehet qasja e tij në lidhje me kërkimin e njohjes të së vërtetës. Ai shpreh mospajtimin që kishte imitimin (taklidin) si nivel të njohjes së fesë, kontradiktat e rrymave të asaj kohe të cilat ai zbuloi, dyshimin dhe gjetjen e nivelit më të lartë të njohjes që është dituria e sigurtë (ilm el-jekin) e cila realizohet nëpërmjet përjetimit shpirtëror. Shën. i përkthyesit.

dhe nëse nuk tërhiqesha pas, do të përfundoja në zjarr.”<sup>36</sup>

Mjeku nuk mundi ta shëronte, sepse sëmundja e tij nuk ishte fizike, por shpirtërore. Prandaj, ai kërkoi këshillën e një udhëheqësi shpirtëror, i cili i tha: “Ruga është të shkëputesh nga bota materiale deri në atë masë sa që zemra jote të mos kthehet kah familja, pasuria, atdheu, dija apo pushteti.”<sup>37</sup> Nuk jam i sigurt nëse një mysliman i zakonshëm mund të bëjë një sakrificë të tillë, por në një mënyrë apo tjetër, Imam Gazaliu ndjeu se ishte i detyruar të ndërmernte një hap kaq radikal. Megjithatë, ai siguroi mbështetje financiare për familjen e tij para se të largohej nga Bagdadi. Siç shihet në pasazhin e mësipërm, ai ishte i mbërthyer nga ndjenja e fajit dhe mendonte se ishte në prag të zjarrit të xhehenemit. Kjo ndjenjë faji u bë një forcë shpëtuese në jetën e tij, duke e frymëzuar të shkëputej nga lidhjet tokësore dhe të punonte për pastrimin e shpirtit të tij.

Shpeshherë njeriu refuzon të përballet me mëkatet dhe gabimet e tij në të kaluarën. Duke iu shmangur realitetit të tyre ai strehohet te mohimi, shtypja dhe projekcioni<sup>38</sup>.

36. Gazali, *El-Munkidhu mine Dalalah*, trans. Muhammad Abu Layla (Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2001), 92.

37. Gazali, *Mīzān al-‘amal*, ed. Sulaymān Dunya (Cairo: Dar al-Ma’arif, 1964), 197.

38. Projekcioni është një proces i përshkruar në teoritë psikoanalitike dhe psikodinamike,

Kështu ai mbetet i lidhur me pasojat dhe ngarkesat psikologjike si faji, turpi dhe meritë. Kështu që, hapi i parë drejt ndryshimit është vetëdija për veprat e tij duke njohur gabimet e tij dhe kuptuar se jeta e tij nuk është në përputhje me vlerat e thella dhe natyrën e tij primordiale.

Në shoqëritë tradicionale, nëse një person kryen një krim, ai përjashtohet nga shoqëria e në shoqëritë moderne, ai burgoset. Të dyja janë forma të jashtme ndëshkimi, por jo gjithmonë e reformojnë individin në brendësinë e tij. Në romanin *Krim dhe Ndëshkim* të Dostojevskit, Raskolnikovi, një student i varfër i juridikut, vret një grua të moshuar dhe i vjedh paratë. Ai ndien keqardhje dhe e pranon krimin. Ajo që e rehabiliton atë është ndërgjegjja e tij morale, jo ndëshkimi i jashtëm i ligjit. Kjo është etika e nefsit qortues (nefsi levvame). Kjo shpesh është më efektive se dënimi gjyqësor me burgim. Burgjet kanë tendencë të bëhen fabrika krimi, por kjo nuk do të thotë se njerëzit nuk mund të reformohen në burg pasi për disa njerëz është një eksperiencë që i orienton kah Zoti dhe përmirësimi i vetvetes. Islami nuk e përjashton

nëpërmjet të cilit një individ i atribuon tjetrit karakteristikat, emocionet, impulset apo cilësitë e veta, qofshin ato pozitive apo negative. Ky proces shpesh funksionon si një mekanizëm mbrojtës, që këto cilësi i atribuohen të tjerëve në mënyrë që të shmangët përballja me to në vetvete. Shën. i përkthyesit.

ndëshkimin e jashtëm, pasi ai është i domosdoshëm për ruajtjen e rendit shoqëror.

Në psikanalizë, katarsisi është një pastrim ose çlirim i emocioneve të shtypura që lidhen me trauma të papranuara. Teknikat si asociacioni i lejojnë pacientit të shprehet lirshëm derisa materiali i shtypur të dalë në dritë.<sup>39</sup> Nuk kemi asnjë kundërshtim ndaj kësaj nëse do të ndihmojë pacientin të shërohet nga disa frikëra, si p.sh. fobia nga gjarpërinjtë. Psikanaliza ka vlerën e vet, pasi ndihmon klientin të zhvillojë një kuptim emocional të së kaluarës dhe i mundëson atij apo asaj të shprehet lirshëm, pa u gjykuar për gabimet e mëparshme. Megjithatë, një e metë e psikanalizës është se lë përshtypjen se shtypjet e caktuara të mëkateve të së kaluarës janë të rrezikshme. Edhe pse nuk ka asgjë të keqe në rikthimin e mëkateve nga pavetëdija, çështja qëndron në faktin se pacientët fetarë mund të ndihen të turpëruar për mëkatet e tyre. Nga një perspektivë fetare, ndjenja e turpit për mëkatet e kryera është virtyt, ndërsa në psikanalizë ajo konsiderohet si problematike.

Kur një besimtar kryen një gabim, ai ndien faj dhe përjeton një formë të lehtë ankthi, gjë që është krejt normale dhe e përshtatshme, pasi prodhon ndjenjën e turpit që shërben si frenim për të mos e përsëritur gabimin. Kjo ndjenjë

39. Eysenck, *Encyclopedia of Psychology*, 127.

turpi buron nga nefsi qortues (nefsi levvame) i cila është në thelb është ndërgjegjja njerëzore. Kur dikush ndien faj të tillë, është e mençur të këshillohet me një person më të urtë dhe të ditur, në mënyrë që të lehtësojë ankthin dhe të kërkojë këshillë e udhëzim. Disa njerëz e fshehin ndjenjën e fajit dhe në këtë mënyrë e torturojnë veten, një ndëshkim ky që buron nga nënvetëdija. Ata ndodhen vazhdimisht në një gjendje trazimi të brendshëm. Mënyra e drejtë është të pranohet gabimi dhe të gjendet një mënyrë për ta kompensuar atë.

Është pikërisht kjo ndjenjë turpi që pengon një besimtar të kryejë akte imorale, ose nëse i kryen, ajo e shtyn drejt përmirësimit të sjelljes së tij. Feja duhet të jetë në mosmarrëveshje të madhe me psikanalizën në këtë aspekt, sepse, duke u përpjekur të çrrënjosë ndjenjën e turpit, ajo ka shembur një nga shtyllat e moralit. Prandaj, psikanaliza ashtu si format e tjera perëndimore të psikoterapisë, ka kufizime serioze. Ajo nuk mund ta trajtojë problemin e mëkatit, apo ti japë një zgjidhje morale klientit kështu që feja merr një rol udhëheqës në trajtimin e problemit.

Viktor Frankl thotë se:

Melankolia e vërtetë njerëzore, me ndjenjat karakteristike të fajit, vetëqortimeve dhe vetakuzimeve, do të ishte e paimagjinueshme tek kafshët. Simptoma e ankthit të ndërgjegjshëm të melankolikut nuk është produkt i melankolisë si një

sëmundje fizike, por përfaqëson një “arritje” të njeriut si qenie shpirtërore.<sup>40</sup>

Faji i klientit nuk mund të fshihet nga katarsisi, i cili vetëm ndihmon në nxjerrjen e emocioneve nga pavetëdija. Problemi i mëkatit në thelb është shpirtëror dhe jo vetëm psikologjik. Psikanaliza si teknikë mund ta ndihmojë klientin të kujtojë mëkatet, por nuk mund të merret me problemin e mëkatit, i cili mund të tejkalohet vetëm përmes pendimit. Pendimi është një nga virtytet më larta dhe adhurimet më të rëndësishme për njeriun. Në të gjithë veprat klasike, përshkrimi i virtyteve shpirtërore fillon me pendimin pasi njeriu duhet të pastrojë zemrën nga njollat e mëkateve për të mbjellë aty virtytet më të larta.

Pendimi si një proces i rikujtimit të mëkateve lidhet ngushtësisht me vetëllogarinë (muhasabe). Ai nuk është thjesht një çështje e kujtimit të kaluarës, por e përpjekjes së vetëdijshme për të rikujtuar lëvizjet, mendimet, dhe veprimet e padrejta ndaj të tjerëve sepse besimtarët nuk i shqyrtojnë veprimet e tyre në këtë botë, ata do të jenë subjekt i gjyqimit të Zotit në botën tjetër.<sup>41</sup> Kështu, ata mund të rikuperojnë nga memoria mëkatet e shtypura nga pavetëdija e tyre. Ata nuk duhet të kenë mekanizma mbrojtës ose justifikime për dështimet e tyre morale, por

40. Frankl, *Doctor and the Soul*, 201.

41. Gazali, *Ihja ulum al-dīn*, 4:362.

duhet të përpiqen të rregullojnë vetveten, fillimisht përmes pendesës, pastaj duke iu lutur Zotit për falje, dhe së fundmi duke marrë një vendimin dhe bërë përpjekjen për të mos e përsëritur mëkatin e tyre.<sup>42</sup>

Kështu pendimi është një proces i rëndësishëm pastrimi psiko-shpirtëror. Nëpërmjet tij, njeriu pastrohet nga emocionet e shtypura dhe çlirohet nga ankthi dhe faji. Besimtari shpëton përmes besimit në Mëshirën dhe Faljen e Zotit. Besimi në Zot, porsì një ventil lehtësimi, ndihmon në rregullimin e impulseve psikike që vetë janë burimi i vuajtjeve tona shpirtërore. Besimi në Zot i jep jetës një pamje të bukurisë së përsosur, sepse kur dikush ka bindjen se gjithçka nuk mbaron me këtë jetë, ai mund të gjejë paqen e brendshme dhe të kalojë një jetë të qëndrueshme dhe moderuar.

### Shërimi i ndjenjës së frikës

#### Natyra e frikës

Frika bazohet në perceptimin e një rreziku të afërt. Shpesh frika rritet për gjëra krejt të zakonshme, ekzagjerohet tej mase dhe zakonisht nuk ka bazë në realitet. Frika është shpesh një reagim ndaj një situate të jashtme që pritet të sjellë dëm. Ajo është kryesisht e shkëputur nga realiteti, ashtu siç thuhet se shumica e tmerrit vjen nga pritja e diçkaje të tillë.

Al-Balhi thotë: “Disa nga dijetarët e kanë krahasuar frikën që i tmerron njerëzit me një mjegull të dendur që mbulon tokën në një vend të ftohtë. Një person i painformuar (si një beduin arab që jeton në shkretëtirën e nxehtë) do të mendonte se është një objekt i ngurtë (i zi), pa dalje dhe që mund të zërë njerëzit brenda. Por, nëse guxon të hyjë, do të zbulojë se është thjesht ajër i lagësht që mund të merret frymë.”<sup>43</sup>

Një nga sinonimet e frikës është “ankthi,” që nënkupton shqetësim dhe pasiguri, por shpeshherë sugjeron edhe humbje të guximit, deri te frikësimi. Ankthi është një reagim i brendshëm ndaj një nxitësi të jashtëm që shkakton frikë. Ankthi, në varësi të burimit të tij, mund të jetë akut ose kronik, ndërsa frika zakonisht shfaqet në episode të veçuara. Në psikologjinë moderne, ankthi përkufizohet si: “modeli i përgjigjes automatike karakteristike për një organizëm të caktuar pas administrimit të një stimuli të dëmshëm.”<sup>44</sup> Nëse stimujt e dëmshëm vijnë nga brenda apo nga jashtë, kjo varet nga vetë individi. Frika dhe ankthi janë dy ndjenja të lidhura ngushtësisht me njëra-tjetrën, por frika është rezultat i një kërcënimi të perceptuar nga jashtë, ndërsa ankthi shkaktohet nga perceptimi kognitiv i një frike

42. Aḥmad Maḥmūd Subḥi, *al-Falsafah al-akḥlaqiyah fī al-fikr al-Islamī* (Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1983), 260–61.

43. Badri, *Sustenance of the Soul*, 45–46.

44. Eysenck, *Encyclopedia of Psychology*, 68–69.

të afërt. Ankthi është ndjenjë më e brendshme dhe më subjektive. Ai është një mjet i natyrshëm i mbijetesës që na ndihmon të ndiejmë një rrezik të vërtetë dhe të afërt, ose në rastet kur kërkohet vigjilencë. Një gjendje kronike e ankthit mund të përshkojë sjelljen normale të një personi dhe ta bëjë atë të mendojë apo të sillet në mënyrë irracionale. Shkalla e ankthit varet gjithashtu nga niveli i tolerancës ndaj pasigurisë, i cili lidhet edhe me shkallën e besimit tonë në caktimin hyjnor. Hulumtimet mbi etiologjinë e shqetësimit kanë sugjeruar se pasiguria është shkaku rrënjësor i shqetësimit dhe çrregullimit të ankthit, i cili më pas çon në frikë. Rritja e ankthit gjithashtu çon në ndjenja të dëshpërimit dhe pesimizmit për të ardhmen të cilat bie ndesh me perspektivën islame të shpresës në caktimin hyjnor.<sup>45</sup>

Ashtu sikurse është trajtuar edhe më lart Islami nuk promovon një qëndrim stoik që synon zhdukjen e emocioneve. Emocionet kanë një rol pozitiv për sa kohë që ato kontrollohen siç duhet dhe formësojnë virtytet që janë të rëndësishme për lumturinë në këtë botë dhe në jetën e përtejme. Nëse emocioni i frikës është shumë i

tepruar, ai mund të jetë i dëmshëm nga ana psikologjike por, nëse orientohet dhe harmonizohet me frikën nga drejtësia hyjnore, atëherë bëhet një frikë e shëndetshme dhe e dobishme për botën shpirtërore të njeriut.

Në Kuranin Famëlartë tregohet se si profetët kanë përjetuar frikë në situata të caktuara si një ndjenjë e natyrshme. Aty përshkruhet frika e Jakubit (a.s.) kur vëllezërit e tij e morën Jusufin (a.s.) në pyll, ashtu sikurse Ibrahim (a.s.) do të ndjente frikë kur engjëjt të ardhur në formën njerëzore si mysafirë në shtëpi nuk e pranuan mikpritjen e tij.<sup>46</sup>

Kurani Famëlartë e përshkruan natyrën njerëzore si të anuar vazhdimisht ndaj ankthit dhe frikës, qoftë për shkak të fatkeqësisë apo të mirësisë. Frika është diçka e natyrshme, por ata që nuk besojnë në Zotin apo në jetën e përtejme priren të tmerrohen prej saj pasi pjesërisht e shohin vdekjen si fundin e ekzistencës së tyre. Kjo nuk do të thotë se besimtarët janë të lirë nga ankthi ndaj vdekjes, por ankthi i tyre

45. See Osman Umarji and Hassan Elwan, "Embracing Uncertainty: How to Feel Emotionally Stable in a Pandemic," Yaqeen, March 30, 2020, <https://yaqeeninstitute.org/osman-umarji/embracing-uncertainty-how-to-feel-emotionally-stable-in-a-pandemic/>.

46. Kur'ani, Dharijat, 51:28; Në kulturën arabe, refuzimi i ushqimit që ofrohet konsiderohet shenjë armiqësie. Por ata nuk ishin armiqësorë, përkundrazi, e qetësuan me lajmin e mirë për lindjen e një djalë. Shumica e komentuesve të Kuranit janë të mendimit se ky djalë ishte Is'haku; Shiko: Al-Qurṭubī, Tafsīr al-Qurṭubī: *al-Xbāmi li aḥkām al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006) 19:494; cf. Nasr, Study Quran, 1276.

zbutet për shkak të besimit në një jetë tjetër të përjetshme. Njeriu priret të jetë i paduruar dhe i paqëndrueshëm përballë fatkeqësisë duke u tronditur dhe shqetësuar përballë saj.<sup>47</sup> Al-Razi thekson se për të kapërcyer ankthin dhe frikën në situata të tilla njeriu duhet të vetëdijesohet se rrethanat që i shkaktojnë këto gjendje vijnë nga Zoti, dhe për këtë arsye duhet të jetë i kënaqur dhe i pajtuar me to, pasi ato janë pjesë e caktimit hyjnor.<sup>48</sup>

Al-Isfahani thekson se njeriu ka frikë nga vdekja jo për vetë vdekjen por për gjërat prej të cilave ai do të ndahet në jetën e kësaj bote. Ai përshkruan katër arsye përse njerëzit ndjenjë ankth ndaj vdekjes:

Sa i përket shqetësimit ose ankthit për vdekjen, ai nuk pushon së ngushtuari nga të katër anët: për hedonistin sepse do të humbasë kënaqësitë; për atë që ka pasuri sepse ajo do të mbetet pas; për shkak të padijes mbi fatin pas vdekjes; apo nga frika për pasojën për shkak të mëkateve të së kaluarës.<sup>49</sup> Duhet ditur se kjo është një sëmundje që vetëm sa çon në një sëmundje tjetër të ngjashme me të. Për shembull, dikush që e privon veten nga ushqimi me qëllim që të shijojë më shumë ushqimin më vonë, vetëm sa e shton dëshirën dhe urinë për të ngrënë më tepër. Kjo është një sëmundje ciklike dhe e pafund, dhe mund të

krahasohet me dikë që ulet në diell për të shijuar ngrohtësinë, por më pas hyn në hije, duke menduar se mund të kthehet në diell kur të dojë, meqë ai është i pashtershëm. Kjo është një marrëzi.<sup>50</sup>

Ky fragment identifikon katër arsye për shqetësimin dhe ankthin që njerëzit përjetojnë në pritje të vdekjes. Ne do të trajtojmë rrugët e shërimit të tyre duke u ndalur veçanërisht në ankthin që lidhet me humbjen e pasurisë dhe mëkatet e kaluara.

### Frika nga vdekja

Një nga kuptimet dhe përvojat qendrore e jetës së njeriut, është ankthi dhe frika për vdekjen. Vdekja është një nga realitetet më të mëdha të jetës njerëzore. Ajo shënon përfundimin e jetës, të ndryshimit dhe të përkohshmërisë, dhe fillimin e një jete të re në një nivel më të lartë të vetëdijes. Njerëzit, natyrshëm kanë frikë nga vdekja, dhe kjo frikë është veçanërisht e përhapur tek të moshuarit. Kjo nuk është një fantazi, sepse të gjithë do të largohen një ditë nga kjo botë, siç thotë Thomas Gray: “Rrugët e lavdisë çojnë vetëm në varr.”<sup>51</sup> Megjithatë, njeriu joshet dhe

50. Al-Isfahānī, *al-Dhari‘ah*, 334; cf. Mohamed, *Path to Virtue*, 286; cf. Abū ‘Alī Aḥmad Miskawayh, *Tahdhib al-akhlāq*, ed. Constantine Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1966), 211; cf. Constantine Zurayk, trans., *The Refinement of Character* (Beirut: American University of Beirut, 1968), 187.

51. Thomas Gray, “Elegy Written in a

47. Kur’ani, Mearixh, 70:19-22.

48. Nasr, *Study Quran*, 1418.

49. Al-Isfahānī, *al-Dhari‘ah*, 334.

bie në ndjekjen e shtigjeve të kësaj bote duke dëshiruar pavdekësinë në të.<sup>52</sup>

Në lidhje me raportin e tyre me vdekjen Gazali përmend tre kategori njerëzish. Kategoria e parë janë të zhytur (munhamik) në botën materiale dhe kanë një kompleks të jetës së përjetshme në këtë botë (ukdah ḥubb el-hulud). Asnjë mjekim nuk do t'u zgjatë jetën, sepse vdekja është e caktuar nga Zoti, dhe kjo është diçka që nuk mund ta ndryshojmë. Kategoria e dytë janë ata që pendohen (teib) të cilët vetëm duan të shtojnë kujtimin e vdekjes, sepse ajo do të frymëzojë frikë dhe respekt ndaj Zotit. Ata frikësohen nga vdekja sepse ajo do t'i ndalë në pendesën e tyre dhe ndjejnë se kanë nevojë për më shumë kohë për t'u penduar, pasi ndihen përgjegjës ndaj Zotit për mëkatet e tyre. Ndërsa kategoria e tretë janë njohësit (arif). Ata gjithmonë e kujtojnë vdekjen, sepse nuk mund të presin të takojnë të Dashurin e tyre (Zotin). Ata i besojnë të gjitha çështjet e tyre Zotit dhe nuk dëshirojnë as jetën e as vdekjen, por vetëm kënaqësinë e Zotit.

### Melhemi i frikës nga vdekja

Frika e njeriut nga vdekja nuk lidhet nga vetë ajo por ai ka ankth

---

Country Churchyard,” Poetry Foundation, <https://www.poetryfoundation.org/poems/44299/elegy-written-in-a-country-churchyard>.

52. Kur'ani, Bekare, 2:94-96.

për pasojat e vdekjes, përfshirë pasurinë materiale që do të lë pas tij dhe shqetësimin për mëkatet e kaluara. Nëse frika nga vdekja buron nga pasuria që do të lë pas, atëherë kjo tregon se ai nuk është i vetëdijshëm për realitetin që fshihet pas stolive të kësaj bote dhe për përkohshmërinë e lavdisë së kësaj bote në krahasim me lumturinë e përjetshme të ekzistencës së botës tjetër. Nëse dikush ndien ankth për jetën pas vdekjes, atëherë ai duhet të kërkojë dituri për të reflektuar mbi realitetin e saj. Harith b. Malik el-Ensari e shpreh kështu gjendjen e tij shpirtërore në një bisedë me Profetin (s.a.s.): “E kam braktisur jetën e kësaj bote duke qëndruar zgjuar natën dhe duke duruar etjen gjatë ditës, dhe gati sa nuk e shoh Fronin e Zotit tim, me banorët e xhenetit që vizitojnë njëri-tjetrin, dhe gati sa nuk i shoh banorët e zjarrit duke vajtuar mes vete.”<sup>53</sup>

Nëse njeriu është i shqetësuar për mosbindjen e tij kundrejt Zotit atëherë duhet të trokasë në derën e pendimit për të qenë nën kujdesin e Mëshirës hyjnore, shëruar plagët e tij dhe për të arritur lumturinë e përjetshme.<sup>54</sup> Pendimi në vetvete nuk është vetëm një ndjenjë por edhe një

---

53. Al-'Uqaylī, al-Ḍu'afā, ed. Māzin ibn Muḥammad al-Sirsāwī (Cairo: Maktabat Dār Ibn 'Abbās, 2008), 6:442 (Shiko biografinë e Yūsuf ibn Aṭṭiyah Abū Sahl al-Ṣaffār). Tradition cited in al-Ghazālī, Mīzān; al-Iṣfahānī, al-Dharī'ah, 334; Miskawayh, Tahdhīb, 214; Zurayk, Refinement, 190.

54. Al-Iṣfahānī, al-Dharī'ah, 334.

përpyqje që njeriu të përmirësojë veten dhe rregullojë gabimet e tij në raport me të tjerët sipas situatave të caktuara<sup>55</sup> me qëllim që të shpëtojë nga dënimi i tyre në botën e përtejme. Ashtu sikurse u përshkrua, Gazali ndjeu keqardhje për krenarinë dhe vetëdijen e tepruar për epërsinë e tij intelektuale, duke e imagjinuar veten në prag të zjarrit të xhehenemit.<sup>56</sup>

Al-Isfahani identifikon tre kategori njerëzish në lidhje me qëndrimin e tyre ndaj kësaj bote dhe ndaj vdekjes.<sup>57</sup> Kategoria e parë është ajo e të urtit, i cili është i vetëdijshëm se dashuria për këtë botë e skllavëron atë. Jeta në këtë botë është e përkohshme, porsia një vetëtimë që shfaqet dhe zhduket menjëherë. Ai e di gjithashtu se është si një i dërguar që ruan një port detar për të mbrojtur vendin e tij. Ai është i gëzuar që do të kthehet te Zoti i tij dhe nuk është i pikëlluar që po largohet nga kjo botë, përveçse për rastet e humbura për ta adhuruar

Zotin dhe për të qenë afër Tij. Frika e tij e vetme është pasiguria që e pret pas vdekjes kur do ta takojë Zotin për herë të parë, pa e ditur se çfarë do t'i thotë Atij ose çfarë do t'i thuhet atij.<sup>58</sup> Ky është një ankth i justifikueshëm. Imam Gazaliu përjetoi një frikë të tillë nga pasojat e mëkateve të tij në botën tjetër. Duke ndjekur këtë shembull, besimtari përjeton dhimbje shpirtërore për shkak të mëkateve të tij dhe kthehet te pendimi. Kështu ankthi i tij për ndëshkimin hyjnor shndërrohet në një fuqi për të pastruar shpirtin nga çdo prirje egoiste dhe lartësuar atë në dimensionet më të larta.<sup>59</sup>

Një nga gjendjet patologjike që mund të përfshihet njeriu është ndjenja e fajësisë. Ajo është një gjendje psikologjike e tepruar, irracionale dhe shpesh e vazhdueshme faji, e cila nuk është në përpjesëtim me realitetin e veprës së kryer ku ata që kaplohen prej saj mund të shkojnë drejt depresionit dhe mendimeve vetëvrasëse. Në anën tjetër, ndjenja e fajit shpirtëror kërkon që njeriu të ndiejë keqardhje për mëkatet e kryera. Ata që përjetojnë këtë lloj faji trazohen nga nefsi qortues (nefsi levvame) që është ndërgjegjja njerëzore që e qorton veten për mëkatet e së kaluarës. Nëse ndjenja e fajit është shpirtërore dhe jo patologjike, njeriu do të lartësohet

55. Sipas al-Muḥāsibī-t, nëse një person bie në imoralitet ai duhet ta përmirësojë veten duke organizuar martesë për të varfrit dhe duke ndihmuar në sigurimin e jetesës së tyre. Sa i përket krimeve të rënda si vrasja, personi duhet të përpiqet të shpërblejë gabimin duke blerë skllavë dhe duke i liruar ata. Shiko: Khalil, *Repentance and the Return to God*, 129.

56. Gazali, *El-Munkidhu mine Dalalah*, Montgomery Watt, trans., Imam al-Ghāzālī's Deliverance from Error and the Beginnings of Guidance (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2005).

57. Al-Isfahānī, *al-Dhari'ah*, 335.

58. Al-Isfahānī, *al-Dhari'ah*, 335.

59. Khalil, *Repentance and the Return to God*, 127–28.

drejt moraleve të larta. Një person që ndien faj shpirtëror është i vetëdijshëm jo vetëm për zemërimin e Zotit, por edhe për Mëshirën e Tij. Ndërsa një person me faj patologjik do të vuajë nga fajësia e vazhdueshme dhe dëshpërimi. Nexhati<sup>60</sup> e mbështet këtë pikëpamje dhe pohon se frika irracionale nga ndëshkimi hyjnor mund të çojë në dëshpërim, përveç de nëse shoqërohet me shpresë në mëshirën e Zotit.<sup>61</sup>

Kategoria e dytë, janë ata njerëz që ndihen të lumtur në këtë botë dhe druhen ta lënë atë. Ata janë si njerëzit që janë mësuar të jetojnë në një shtëpi të errët dhe të ndotur, dhe kur u kërkohet ta lënë, nuk duan. Ndërsa në kategorinë e tretë bëjnë pjesë ata që janë të verbër ndaj njollave të shpirtit të tyre. Ata kënaqen dhe zbaviten me jetën e kësaj bote. Ata e kanë frikë botën tjetër, sepse ndiejnë se do të preken negativisht prej saj

60. Termi psikologji islame (ilmu'l nefs'il islami) është përdorur për herë të parë nga Muhamed Nexhati në vitin 1948 në veprën "Perceptimi shqisor tek Ibn Sina. Hulumtimet psikologjike tek arabët". Në veprimtarinë e tij intelektuale ai ka synuar konceptualizimin e një psikologjie islame duke njohur psikologjinë moderne, parimet islame dhe kontributin e mendimtarëve myslimanë ndër shekuj në fushën e psikologjisë. Në këtë kontekst vepra e tij më e njohur është "Hyrje në psikologjinë islame". Për më tepër shiko: Ali Kose, Ali Ayten "Psikologjia e fesë", Logos-A, 2024. Shën. i përkthyesit.

61. Nexhati, *al-Hādīth al-Nabawī wa 'ilm al-nafs*, 83.

sikurse aroma e trëndafilut që prishet nga prania e një insekti të ndotur. Shpirtrat e tyre janë të ndotur, prandaj nuk do të mirëprehen nga profetët, engjëjt dhe njerëzit e dashur të Zotit. Në lidhje me këtë çështje Profeti (s.a.s.) thotë se kjo botë është si një burg për besimtarin dhe si parajsë për jobesimtarin.<sup>62</sup> Në anën tjetër, të drejtët ushqejnë shpirtin e tyre me dije dhe vepra të mira. Ata nuk e dëshirojnë këtë botë dhe nuk ndiejnë neveri për largimin prej saj, ashtu si një foshnjë që largohet nga barku i nënës duke qarë nga dhimbja.<sup>63</sup>

Sipas Al-Isfahanit, nëse një njeri i virtytshëm vdes, ai çlirohet nga kjo botë, por nëse një njeri i lig vdes, atëherë bota çlirohet prej tij. Vdekja është kalimi drejt përsosmërisë njerëzore, dhe kushdo që e urren atë, e ka humbur shpirtin e tij. Njeriu racional është i vetëdijshëm për vdekjen dhe nuk ka arsye të frikësohet prej saj, për sa kohë që është i kënaqur, i penduar dhe i përkushtuar në adhurim.<sup>64</sup> Besimtarët, sipas Al-Isfahanit nuk e kanë frikë vdekjen, por janë të pasigurt për momentin kur do të përballen me Zotin dhe do të japin llogari para Tij. Ankthi i tyre për vdekjen lidhet me pasigurinë nëse Zoti do të jetë i kënaqur me ta në Ditën e Gjykimit.

62. Saḥīḥ Muslim, *kitāb al-ṣūḥd*, 2957; al-Isfahānī, *Path to Virtue*, 336.

63. Al-Isfahānī, *al-Dharī'ah*, 336.

64. Al-Isfahānī, *al-Dharī'ah*, 337–38.

### Konkluzione

Kurani Famëllartë i kushton rëndësi shumë të madhe emocioneve si një pjesë e rëndësishme e qenies njerëzore dhe nevojën e disiplinimit të tyre nëpërmjet besimit dhe arsyes. Emocionet e pamoderuara janë të pashmangshme por ato mund të zbuten në mënyrë që të mos ndikojnë negativisht botën shpirtërore dhe mirëqenien emocionale të njeriut. Në Librin e Shenjtë paraqiten shumë figura profetësh të cilët janë përballur me sprova dhe vështirësi dhe i kanë tejkaluar ato me durim dhe besimin në mëshirën e Zotit.

Përmes njohurive që na ofron qasja e Kurani ndaj psikologjisë, njeriu e vetpercepton veten e tij në një dimension dhe botëkuptim më të gjerë metafizik. Ai hap dyert drejt dimensionit të shenjtë, ku jeta bëhet e mbushur me kuptim dhe njeriu mishëron në dimensionet më të larta mesazhin hyjnor. Jeta përjetohet në rezonancë me një matricë shumë më të madhe kuptimi duke pranuar planin e pandryshueshëm të Zotit dhe sfidat personale shikohen si pasqyrim i një procesi të shenjtë që ndodh në të gjitha nivelet e krijimit.

Në këtë punim përshkruhet se Al-Isfahani nuk i percepton emocionet si të papërshkrueshme nga arsyeja por si një potencial i rëndësishëm në formimin e karakterit të njeriut. Qasja psiko-shpirtërore e islamit nuk ka të bëjë vetëm me ekuilibrimin e psikikës së tij apo përshtatjen në

jetën sociale por me tejkalimin e vetvetes së tij në një dimension më të lartë shpirtëror dhe transcendental në përputhje me natyrën njerëzore.

Në këtë punim kemi treguar se emocionet irracionale si zemërimi, frika dhe trishtimi mund të shërohen përmes ndryshimit të qasjes kundrejt tyre. Meqenëse gjendja emocionale e njeriut lidhet ngushtësisht me mënyrën se si ai e percepton botën, atëherë ai duhet të reflektojë dhe ripërtërijë mendimin tij duke kuptuar se mund ti ketë dhënë rëndësi të panevojshme çështjeve të caktuara të kësaj bote duke neglizhuar virtytet që e lartësojnë shpirtin njerëzor dhe i dhurojnë atij lumturinë në këtë botë dhe jetën e përtejme.

Ky është vetëm hapi i parë i cili ka disa ngjashmëri me terapinë kognitive të sjelljes me përjashtim që mendimi udhëhiqet nga perspektiva islame. Por kjo njohje duhet të pasohet nga përpjekja e vazhdueshme e njeriut në aspektin moral dhe shpirtëror për të pastruar dhe ndriçuar zemrën e tij.

Në mendimin e tij, Al-Isfahani ndërthur urtësitë filozofike me mësimet hyjnore për të udhëzuar dhe shëruar njeriun në moderimin e emocioneve të tij. Megjithatë Kurani nuk është një manual psikologjik, ai i reflekton në zemrën e besimtarit si një burim i pashtershëm ngushëllimi dhe transformimi shpirtëror. Kështu, si përfundim duke njohur dhe ringjallur mësimet klasike të etikës në perspektivën islame, mund të

mësojmë më shumë mbi potencialin e  
emocioneve në ndërtimin e karakterit  
dhe shërimin e shpirtit njerëzor.

Përktheu: Msc. Abdullah Bulku  
Burimi: Dr. Yasien Mohamed,  
Yaqeen, Institute for islamic research.

## Bibliografia

- Abū 'Alī Aḥmad Miskawayh, *Tahdhīb al-akhlāq*, ed. Constantine Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1966).
- Aḥmad Maḥmūd Subḥī, *al-Falsafah al-akhlāqīyah fī al-fīkr al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1983).
- Al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-ḍalāl*, trans. Muhammad Abu Layla (Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2001).
- Al-Ghazālī, *Mizān al-'amal*, ed. Sulaymān Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964).
- Ali Kose, Ali Ayten "Psikologjia e fesë", Logos-A, 2024.
- Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Jāmi li aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006) 19:494.
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Kitāb al-dharī'ah ilā makārim al-sharī'ah*, ed. Abū al-Yazīd al-'Ajāmī (Cairo: Dar al-Wafā', 1987).
- Al-'Uqaylī, *al-Ḍu'afā'*, ed. Māzin ibn Muḥammad al-Sirsāwī (Cairo: Maktabat Dār Ibn 'Abbās, 2008).
- Atif Khalil, *Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism* (Albany, NY: State University of New York Press, 2018).
- Constantine Zurayk, trans., *The Refinement of Character* (Beirut: American University of Beirut, 1968).
- Edward W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, vols. 1–2 (Cambridge: Islamic Text Society, 1984).
- Fethullah Gulen, *Key Concepts in the Practice of Sufism*, vol. 1 (New Jersey: Fountain, 2004).
- Hans Jurgen Eysenck, Wilhelm Arnold, and Richard Meili, eds., *Encyclopedia of Psychology*, vol. 1 (Suffolk: Chaucer Press, 1972).
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Tahdhīb madārij al-sālikīn*, ed. 'Abd al-Mun'im Ṣāliḥ al-'Alī al-'Izzī (Jeddah: Maktabat al-Ma'mum, 1997).
- John Welwood, *Toward a Psychology of Emotion* (Boston: Shambala, 2002).
- Linda Trinkaus Zagzebski, *Divine Motivation Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Malik Badri, *Abū Zayd al-Balḥkī's Sustenance of the Soul* (London: International Institute of Islamic Thought, 2012).
- Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Muḥammad 'Uthmān Najatī, *al-Ḥadīth al-Nabawī wa 'Ilm al-Nafs* (Cairo: Dar al-Shurūq, 1989).
- Nahī, Hasan, *Kurani i madhërishëm*, Tiranë, AIITC, 2006.
- Osman Umarji and Hassan Elwan, "Embracing Uncertainty: How to Feel Emotionally Stable in a Pandemic," Yaqeen, March 30, 2020, <https://yaqeeninstitute.org/osman-umarji/embracing-uncertainty-how-to-feel-emotionally-stable-in-a-pandemic/>.
- Seyyed Hossein Nasr, ed., *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (New York: HarperOne, 2015).
- Thomas Gray, "Elegy Written in a Country Churchyard," Poetry Foundation, <https://www.poetryfoundation.org/poems/44299/elegy-written-in-a-country-churchyard>.
- Viktor E. Frankl, "Në kërkim të kuptimit", Minerva, 2019.

Viktor E. Frankl, *The Doctor and the Soul* (New York: Vintage Books, 1973).

Webster's New Dictionary of Synonyms (Massachusetts: Merriam-Webster, 1984).

Yasien Mohamed, "The Idea of Happiness in the Qur'an," *Yaqeen*, December 9, 2019.

Yasien Mohamed, "The Irascibility of the Soul: The Management of Emotions in the Ethics of Aristotle and al-Isfahani," *Philosophia Islamica*, *The Journal of the International Society for Islamic Philosophy* 1 (2010).

Yasien Mohamed, "The Metaphor of the Dog in Arabic Literature," *Tydskrif vir Letterkunde* 45, no. 1 (2008).

Yasien Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Raghib al-Isfahani* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2006).

## “KONCEPTET FILOZOFIKE TË EL-FARABIUT (870 – 950) SI BAZË PËR MENDIMIN GJEOGRAFIK ISLAM”

M.sc Artan S. Mehmeti

### Abstrakt

*El-Farabi, një nga mendimtarët më të mëdhenj të periudhës së artë islame, shquhet jo vetëm për thellësinë e tij filozofike, por edhe për ndikimin e gjerë që pati në shumë fusha të dijes si logjika, metafizika, etika, politika, muzika dhe kozmologjia. Edhe pse nuk ishte gjeograf në kuptimin klasik të fjalës, veprat dhe konceptet e tij teorike formuan një themel të fuqishëm për zhvillimin e gjeografisë si shkencë konceptuale dhe filozofike në botën islame. Qasja ndërdisiplinore që El-Farabiu e aplikoi në analizën e universit, qytetit, njeriut dhe natyrës, bëri të mundur një ndërthurje të thelluar mes mendimit filozofik dhe realitetit hapësinor. Ky studim synon të shqyrtojë ndikimin e El-Farabiut në formësimin e mendimit gjeohapësinor, duke analizuar kontributin e tij në ndërtimin e paradigmave teorike që shërbyen si pikënisje për shumë studiues të mëvonshëm në fushën e gjeografisë, urbanizmit dhe filozofisë natyrore.*



**El-Farabiu (870 – 950)**

**E**bu Nasr Muhammed el-Farabi, Lindi në një fshat në afërsi të qytetit Farab (qyteti Farab sot mban emrin Otar) që ndodhet në Kazakistanin e sotshëm. Ai ishte i njohur për veprimtarinë e tij në filozofi shoqërore dhe fetare, logjikë, psikologji, metafizikë, filozofi politike, etikë, muzikë, si dhe për studime në astronomi, matematikë,

kozmos, fizikë, urbanizëm dhe gjeografi.

Edhe pse kontributi i El-Farabiut në gjeografi nuk është aq i drejtpërdrejtë sa në filozofi, logjikë apo muzikë, ndikimi i tij në zhvillimin e mendimit hapësinor dhe kozmologjik në botën islame është i rëndësishëm. Ai e trajtoi kozmologjinë e cila është e lidhur ngushtësisht me gjeografinë fizike, duke përshkruar strukturën e universit dhe lëvizjen e trupave qiellorë sipas modelit aristotelian-ptolemaik. Kjo ndikoi në formimin e një kuptimi shkencor dhe filozofik mbi hapësirën. El-Farabiu e analizoi në mënyrë të detajuar edhe organizimin hapësinor dhe social të qyteteve duke kontribuar në zhvillimin e shkencës së urbanizmit.

Në librin më titull **“Risala fi’l-‘Akl”**, El-Farabiu zhvillon një trajtim të thelluar të intelektit, duke e ndarë atë në nivele dhe funksione, nga intelektu potencial deri te intelektu i fituar dhe ai aktiv. Sipas tij, vetëm përmes zhvillimit të intelektit njeriu mund të arrijë të kuptojë rendin e universit dhe të hyjë në një marrëdhënie harmonike me të. Ky libër është themelor për të kuptuar se si njohuria dhe mendimi racional ndikojnë në perceptimin e kozmosit. Këto teori ndihmuan në përfytyrimin e një universi të organizuar sipas parimeve të qëllimit dhe rendit, duke ofruar

një kornizë konceptuale që ndikoi më vonë në zhvillimin e modeleve gjeografike dhe astronomike, si dhe në studimet e mjedisit.

Libri **“Kalam fi Harakat el-Falak”** i El-Farabiut shtjellon lëvizjet e trupave qiellorë në aspektin filozofik dhe shkencorë, duke ndërthurur me parimet e metafizikës. Ai përpqet të ndërtoj një sistem kozmologjik të bazuar filozofin e Aristotelit dhe modelin e Ptolomeut, të harmonizuar nga ligjet e natyrës të cilat janë të lidhura ngushtë me parimet fetare. Sferat qiellore (planetët dhe satelitët e tyre), El-Farabiu i përshkruan si trupa të përkryer që lëvizin në rrugë rrethore të udhëhequr nga një Shpirt Qiellor, i cili vepron si burim i lëvizjes së tyre. Ai besonte se sferat qiellore lëvizin në mënyrë të përjetshme duke u përpjekur të imitojnë përsosmërinë e Zotit.

El-Farabiu kritikon disa elemente të sistemit ptolemaik, sidomos epicyclet<sup>1</sup> dhe deferentët<sup>2</sup>,

1. **Epicyclet** janë rrethorë të vegjël mbi të cilët lëvizin planetët, të vendosur mbi një rreth më të madh të quajtur deferent. Ky model, pjesë e sistemit gjeocentrik ptolemaik, u zhvillua për të shpjeguar lëvizjet e ndërlikuara të planetëve, si lëvizja retrograde, duke ruajtur idenë se Toka është në qendër të universit dhe se të gjitha trupat qiellorë lëvizin në trajektore rrethore dhe të përkryera.

2. **Deferentët** janë rrethorët kryesorë në modelin gjeocentrik ptolemaik, mbi të cilët lëviz qendra e epicyklit – rrethit të vogël ku ndodhet planeti. Ky sistem u ndërtua

të cilat i konsideron në kundërshtim me natyrën fizike të universit sipas Aristotelit. Në vend të tyre, ai propozon një vizion më koherent, ku metafizika, astronomia dhe logjika përbëjnë një tërësi të unifikuar. Përmes kësaj veprë, El-Farabiu kontribuon në themelimin e një kozmologjie filozofike islame që pati ndikim të thellë tek mendimtarët pasardhës si Ibni Sina dhe Ibni Rushd, si dhe në filozofinë mesjetare perëndimore. Kjo vepër mbetet një dëshmi e përpjekjes për të ndërtuar një dije ku shkenca dhe metafizika bashkohen në mënyrë të harmonizuar.

Në librin **“Kitab el-Xham’ bejna Ra’jaj el-Hakimejn Aflatun el-Ilahi ve Aristotalis”** El-Farabiu bënë një analizë të detajuar të filozofisë së Platonit dhe Aristotelit, duke u munduar për të krijuar një harmoni në mesë pikëpamjeve të tyre filozofike për natyrën e universit dhe vendin e njeriut brenda këtij universi. Kjo vepër ndihmoi zhvillimin e mendimit filozofik mbi universin, duke u bërë burim bazë edhe për studimet e më vonshme që pasuan në shkencën e astronomisë dhe kozmografisë.

**“Kitab el-Musika el-Kabir”**, në këtë libër ai nuk kufizohet në

një trajtim të konceptit të muzikës, por përkundrazi ai e sheh atë si një pasqyrim të harmonisë që sundon në kozmos. Përmes analizës së strukturave muzikore, intervaleve dhe modaliteteve, El-Farabiu e identifikon një rend universal që ka analogji të drejtpërdrejta me rregullin e trupave qiellorë dhe të realitetit metafizik. Muzika, sipas tij, është një disiplinë që na lejon të kuptojmë lëvizjet harmonike të universit dhe të vetë shpirtit njerëzor. Në këtë kuptim, muzika bëhet një mënyrë e perceptimit të rendit kozmik dhe një formë e thelluar e dijes.

Në fushën e filozofisë politike dhe urbanizmit, El-Farabiu shkroi librin më titull **“Kitab el-Madina el-Fadila”**. Në këtë libër, ai e harton një model të qytetit ideal si pasqyrë e rendit kozmik. Ky qytet sipas tij është një bashkësi e ndërtuar mbi virtytin, dijen dhe bashkëpunimin racional, ku çdo individ kryen funksionin e tij në harmoni me qëllimin e përgjithshëm të bashkësisë.

Modeli i qytetit ideal i paraqitur nga El-Farabiu është i bazuar në dy shtylla të filozofisë aristoteliane: konceptin e formës (morf) si parim organizues dhe nocionin e qëllimit (telos) si drejtim evolucionar. Ky sistem teorik është i kombinuar me parime etike dhe metafizike të traditës islame. Sipas tij, qyteti ideal duhet të udhëhiqet nga një filozof i ditur, i cili, duke pasur njohuri të së vërtetës, orienton qytetarët drejt

---

për të shpjeguar ndryshimet në shpejtësinë dhe drejtimin e lëvizjes së planetëve, duke mbështetur idenë se Toka është në qendër të universit dhe se të gjitha lëvizjet qiellore janë rrethore dhe të përsosura.

lumturisë shpirtërore dhe zhvillimit të plotë të potencialit të tyre njerëzor. Këto ide, të shprehura në veprën e tij mbi organizimin politik të shoqërisë, kanë lënë gjurmë të rëndësishme në studimet e mëvonshme të gjeografisë politike dhe urbanizmit. Në veprën e tij, ai e koncepton qytetin si një entitet dinamik ku ndërthuren ngushtë dimensionet fizike, politike dhe shpirtërore.

Në librin e titulluar **“Kiab el-Sijasa el-Madaniija”**, El-Farabiu analizon më tej marrëdhëniet midis shtetit dhe qytetarit, duke propozuar një qeverisje të bazuar në virtyte dhe dituri (arsimim), ku ligjet dhe institucionet shërbejnë për të realizuar rendin dhe mirëqenien shoqërore. Kjo vepër ka shërbyer si një burim i rëndësishëm për teoritë e mëvonshme mbi organizimin politik dhe urban, duke e lidhur drejtpërdrejtë filozofinë me praktikën e urbanizmit. Modeli i propozuar nga El-Farabiu nuk është thjesht teorik, por paraqet një kornizë praktike për organizimin e hapësirave urbane dhe jetën në qytete, ku arsimi dhe drejtësia janë parime udhëheqëse.

Në fushën e gjeografisë dhe marrëdhënies së saj me mjedisin, El-Farabiu kontribuoi përmes veprës së tij **“Kitab el-Huruf”**. Edhe pse kjo vepër është kryesisht një trajtim logjiko-filozofik mbi gjuhën dhe sqarimet e koncepteve, gjithashtu ka pasur edhe një ndikim të rëndësishëm në zhvillimin e mendimit gjeografikë

dhe në kuptimin e marrëdhënies midis njeriut dhe mjedisit. Në këtë vepër, El-Farabiu trajton lidhjen ndërmjet gjuhës, koncepteve dhe realitetit, duke theksuar se përdorimi i termave ndikon drejtpërdrejt në perceptimin dhe organizimin e botës. Kjo qasje ndihmon formësimin e kategorive gjeografike si hapësira, vendi dhe kufijtë, duke sqaruar nocionet e “hapësirës”, “lëvizjes” dhe “ndryshimit”. Gjithashtu, vepra ofron një bazë teorike të gjerë për analizimin e marrëdhënieve midis njeriut dhe natyrës, si dhe kontribuon në strukturimin dhe sqarimin e koncepteve të mjediseve natyrore brenda kontekstit të filozofisë islame.

Në veprën **“Kitab Ihsa’ el-‘Ulum”**, El-Farabiu propozon një klasifikim sistematik të të gjitha disiplinave të njohura të kohës së tij, duke përfshirë logjikën, matematikën, shkencat natyrore, metafizikën dhe shkencat praktike. Një nga disiplinat që ai i kushtoi një vëmendje të veçantë në këtë sistem ishte gjeografia, të cilën e sistemoi si pjesë integrale e shkencave që i studiojnë realitetin fizikë dhe hapësinor. Disiplinën e gjeografisë El-Farabiu e sistemon në lidhje të ngushtë me disiplinat e tjera siç janë: astronomia, meteorologjia dhe filozofia natyrore. Kjo ndërthurje pasqyron synimin e tij për të kuptuar mjedisin fizik si një element të një strukture më të gjerë dhe të organizuar të universit. Nëpërmjet

kësaj qasjeje, ai thekson rolin e gjeografisë jo vetëm si shkencë përshkruese, por edhe si mjet për të interpretuar ndikimin e mjedisit në jetën dhe zhvillimin e shoqërive njerëzore. Kështu, në **“Kitab Ihsa’ el-‘Ulum”**, gjeografisë i është dhënë një vend i rëndësishëm në hartën e dijes, duke reflektuar dhe pasqyruar përpjekjen e El-Farabiu për të kuptuar mjedisin si pjesë e një strukture më të gjerë dhe të organizuar të universit.

Megjithëse El-Farabiu nuk e studioi direkt gjeografinë, studimet e tij filozofike mbi natyrën dhe organizimin shoqëror krijuan një bazament teorik që u shërbeu brezave të mëvonshëm të gjeografëve dhe filozofëve për të eksploruar ndërveprimet midis hapësirës fizike dhe realiteteve shoqërore e politike. Në këtë mënyrë, El-Farabiu mund të konsiderohet si një ndër themeluesit e paradigmës filozofike që kontribuoi në formësimin e gjeografisë politike dhe asaj njerëzore në botën islame. Këto ide filozofike u shndërruan në pikënisje për studiuesit myslimanë si: Ibni Sina, El-Biruni dhe Ibni Halduni, të cilët i zhvilluan më tej në disiplinat shkencore si në gjeografinë fizike, astronomi dhe etnografi. Veçanërisht i rëndësishëm është ndikimi që El-Farabiu ka pasur tek Ibni Halduni, i cili në veprën e tij **“Mukaddimeh”** (Prologomena), *jo vetëm iu referua, por edhe i zhvilloi dhe i thelloi edhe më tej konceptet e shtetit ideal*

*dhe të organizimit shoqëror, duke u bazuar në ato që El-Farabiu kishte ndërtuar brenda kuadrit të filozofisë politike.*

Gjithashtu, edhe dijetarë e tjerë të shquar si El-Mes’udi, në veprën e tij **“Muruxh’udh-dhehebi ve me’adin ul-xhevher”**, dhe El-Biruni, në **“Kitab’ul-Tarihu’l-Hind”**, adoptuan metoda filozofike të ndërthurura me vëzhgime sistematike dhe metodologjinë empirike, të cilat u formuluan dhe u përdorën nga El-Farabiu. Përdorimi i këtyre metodave, këtyre studuesve ju mundësoi të zhvillonin kërkime më të thelluara dhe më të strukturuara në fushat e gjeografisë, etnografisë dhe historisë natyrore.

*Si përfundim, mund të konstatojmë se, pavarësisht nga fakti se El-Farabiu nuk u përkushtua drejtpërdrejtë studimeve gjeografike dhe nuk shkroi vepra të dedikuara kësaj disipline, ai ka ndërtuar një bazë të fuqishme filozofike, teorike dhe metodologjike që ka ndikuar në mënyrë të thelbësore në lindjen dhe zhvillimin e mendimit gjeografik në botën islame. Konceptet e tij mbi natyrën e universit, rendin shoqëror dhe rolin arsyës luajtën një rol themelor në konsolidimin e gjeografisë si një disiplinë e veçantë dhe e pranuar gjerësisht brenda traditës shkencore islame.*

### Përfundim

El-Farabiu, ndonëse nuk u mor drejtpërdrejt me gjeografinë në kuptimin e saj empirik, ndikoi

thellësisht në themelimin e një kuadri teorik e filozofik që e bëri të mundur zhvillimin e mëtejshëm të kësaj disipline në botën islame. Përmes veprave të tij mbi kozmologjinë, filozofinë politike, urbanizmin dhe marrëdhënien e njeriut me universin, ai krijoi një model të integruar të dijes, ku hapësira, rendi, arsyeja dhe etika ndërthuren në mënyrë të pandarë. Ky model shërbeu si bazë për zhvillimin e teorive gjeografike, si dhe për përpunimin e ideve mbi

qytetërimin, mjedisin dhe shtetin. Trashëgimia e tij, e reflektuar në veprat e Ibni Sinas, Ibni Rushdit, Ibin Haldunit dhe shumë të tjerëve, dëshmon për rolin qendror që ai luajti në ndërtimin e një mendimi shkencor të bazuar mbi filozofi, rregull dhe harmoni. Në këtë mënyrë, El-Farabiu mbetet një figurë kyçe jo vetëm në historinë e filozofisë islame, por edhe në historinë e gjeografisë si shkencë konceptuale dhe shoqërore.

**Burimet**

Prof. dr. Fuat Sezgin, Epoka e madhe e panjohur. Nga historia e shkencës dhe e teknologjisë Islame, përktheu nga turqishtja: Altin Qefaliu, LOGOS-A, Shkup 2015;

Sami Frashëri, Qytetërimi Islam, LOGOS-A, Shkup 2009;

Sigrid Hunke, DIELLI I ALLAHUT SHKËLQEN MBI PERËNDIMIN Trashëgimia jonë arabe, Shqipëroi nga frëngjishtja Ornela Ademovi, Tiranë 2007;

Ahmed Essa, Othman Ali, STUDIME NE QYTETERIMIN ISLAM Kontributi Musliman në Rilindje, përktheu: Festime Mehdiu Gashi, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam (AIITC), Tiranë 2019;

Xhorxh Sarton, Historia e Shkencës Islame, Përktheu, plotësoi me shtojcë dhe përgatiti për botim: Ermal BEGA, Botoi: Qendra Shqiptare për Studime Orientale – A.C.F.O.S. B·O·O·K·S, (botimi i dytë) Tiranë 2020;

KONTRIBUTET MUSLIMANE NË QYTETËRIMIN BOTËROR, përgatitën për botim: M. Basheer Ahmed, Md; Ambassador Syed A. Ahsani; Dilnawaz A. Siddiqui, Phd, përktheu: Festime Mehdiu Gashi, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam (AIITC), Tiranë 2019;

Dr W. Hazmy C.H. Dr Zainurashid Z. Dr Hussaini R., BIOGRAPHY Muslim Scholars and Scientists, Published by: Islamic Medical Association of Malaysia N. Sembilan, (<https://docs.google.com/file/d/0B-e6qHPbxSdNd1oxMUVCVG82a0E/edit>); <https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Farabi>;

<https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi/>; <https://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H021.htm>;

<https://www.britannica.com/biography/al-Farabi>;

<https://thegreatthinkers.org/al-farabi/introduction/>; <https://www.middleeasteye.net/discover/farabi-muslim-philosopher-music-theorist-who>; <https://www.gov.kz/memleket/entities/mfa-london/activities/3387>.

# LIRIA E MENDIMIT, NDËRGJEGJES DHE FESË NË KONTEKSTIN E TË DREJTAVE THEMELORE

**Prof. Asoc. Dr. Saimir SHATKU**  
**Universiteti i Tiranës**

## **Abstrakt**

*Ky punim ofron një analizë të thelluar akademike dhe juridike mbi interpretimin e nenit 9 të Konventës Evropiane të të Drejtave të Njeriut (KEDNJ), i cili garanton lirinë e mendimit, ndërgjegjes dhe fesë, duke e lidhur atë me dispozitat përkatëse kushtetuese shqiptare, konkretisht nenet 3, 9, 10 dhe 24 të Kushtetutës së Republikës së Shqipërisë. Analiza fokusohet në aspektet filozofike, normative dhe praktike që përcaktojnë kuadrin ligjor për ushtrimin e lirive themelore në një shoqëri pluraliste dhe demokratike. Punimi trajton sfidat e interpretimit juridik që lindin nga përplasjet e mundshme midis lirisë së fesë dhe interesave të tjera shoqërore, përfshirë ruajtjen e rendit publik, mbrojtjen e të drejtave të palëve të treta dhe promovimin e barazisë. Në këtë kontekst analizohen edhe parimet e sekularizmit dhe pluralizmit në shtetin shqiptar, si dhe ndikimi i jurisprudencës së Gjykatës Evropiane të të Drejtave të Njeriut (GJEDNJ) në formësimin e praktikave gjyqësore dhe politikave publike. Përmes një qasjeje sistematike dhe krabasuese, ky punim synon të evidentojë balancimin delikat të të drejtave dhe lirisë së individit me përgjegjësitë shoqërore, duke nxjerrë në pah rekomandime për përmirësimin e kuadrit ligjor dhe zbatimin efektiv të të drejtave të garantuara. Ky studim kontribuon në literaturën juridike duke theksuar nevojën për një interpretim dinamik dhe kontekstual i cili respekton ndryshimet kulturore dhe fetare pa cenuar parimet themelore të demokracisë dhe të drejtave të njeriut.*

**Fjalë kyçe:** Liria e fesë, liria e mendimit, Konventa Evropiane e të Drejtave të Njeriut, Kushtetuta e Shqipërisë, Gjykata Evropiane e të Drejtave të Njeriut.

HYRJE

**L**iria e ndërgjegjes dhe e fesë e garantuar nga neni 9 i Konventës Evropiane për të Drejtat e Njeriut (KEDNJ) përbën një nga aspektet më thelbësore të lirisë individuale dhe të zhvillimit të identitetit personal të individit në një rend demokratik. Ky nen nuk përfaqëson vetëm një të drejtë civile dhe politike por edhe një dimension shpirtëror dhe moral që i përket vetë natyrës së qenies njerëzore, duke mbrojtur pluralizmin fetar dhe dinjitetin e individit në thelb të tij.<sup>1</sup>

**1.1. Natyra dhe përmbajtja normative e nenit 9 të KEDNJ-së**  
Neni 9/1 garanton lirinë e mendimit, ndërgjegjes dhe të fesë, duke përfshirë si elementin forum internum (e drejta për të pasur ose jo një besim, ose për ta ndryshuar atë), ashtu edhe elementin e forumit externum, pra shprehjen e jashtme të fesë përmes kultit, mësimdhënies, praktikës dhe riteve. Ky dallim midis përmbajtjes së brendshme (interne) dhe asaj të jashtme (eksterne) është thelbësore për të kuptuar thellësisht kufijtë dhe mundësitë e ndërhyrjes shtetërore. Siç ka pohuar Gjykata Evropiane e të Drejtave të Njeriut (GJEDNJ), “liria e ndërgjegjes dhe fesë, në aspektin e saj të brendshëm, është absolute dhe e

pakufizueshme”<sup>2</sup>. Në këtë kuptim, askush nuk mund të detyrohet të ketë apo të mohojë një bindje të caktuar fetare ose filozofike. Në kontrast, neni 9/2 i lejon shteteve anëtare që, në rrethana të caktuara, të kufizojnë shprehjen e jashtme të fesë, për aq sa këto kufizime janë të parashikuara me ligj që ndjekin një qëllim legjitim (si siguria publike, shëndeti, morali ose të drejtat e të tjerëve) dhe janë të nevojshme në një shoqëri demokratike, një standard i cili kërkon proporcionalitet rigoroz dhe domosdoshmëri të vërtetuar.

## 1.2. Liria e fesë dhe autonomia personale

Aharon Barak e konsideron lirinë e ndërgjegjes si një shprehje të thellë të autonomisë personale, të cilën ai e vendos në thelb të gjithë sistemit të të drejtave themelore. Sipas tij, “...autonomia nënkupton kapacitetin e individit për të ndërtuar vetveten përmes zgjedhjes së bindjeve, qëndrimeve dhe mënyrës së jetesës...”<sup>3</sup>. Liria e fesë, në këtë kuptim është jo vetëm një garanci formale por edhe një mjet thelbësor për vetërealizim dhe dinjitet.

## 1.3. Jurisprudenca e GJEDNJ-së mbi kufizimet e nenit 9

Në çështjen Sahin v. Turkey<sup>4</sup>,

2. European Court of Human Rights (1993). *Kokkinakis v. Greece*, Application no. 14307/88, par. 31.

3. Barak, A. (2006). *The Judge in a Democracy*. f. 352, Princeton University Press.

4. European Court of Human Rights (2005). *Leyla Şahin v. Turkey*, Application no.

1. Barak, A. (2006). *The Judge in a Democracy*. Princeton University Press.

GJEDNJ-ja e pranoi ndalimin e shamive në universitet duke u mbështetur në konceptin e laicizmit të shtetit dhe mbrojtjes së rendit publik. Gjykata vuri në dukje se shtetet kanë një kufizim vlerësimi (margin of appreciation) në rregullimin e çështjeve fetare, sidomos kur këto prekin balancën ndërmjet fesë dhe interesit publik. Megjithatë, ky kufizim nuk është absolut sepse në çështjen *Eweida and Others v. United Kingdom*<sup>5</sup>, GJEDNJ-ja vlerësoi se të drejtat individuale të punonjësve për të shfaqur simbolet fetare nuk mund të mohohen pa një arsyetim proporcional. Gjykata theksoi se ndërhyrjet duhet të jenë të ekuilibruara dhe të bazuara në një analizë të kujdesshme të interesave konkurruese.

#### **1.4. Zbatimi në të drejtën kushtetuese shqiptare**

Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë e ka inkorporuar të drejtën për lirinë e ndërgjegjes dhe fesë në nenin 24, ku përcaktohet se: “1. Liria e ndërgjegjes dhe e fesë është e garantuar. 2. Askush nuk mund të detyrohet ose të ndalohet të marrë pjesë në një praktikë fetare apo të mbajë një besim fetar kundër vullnetit të tij.” Për më tepër, neni

44774/98.

5. European Court of Human Rights (2013). *Eweida and Others v. the United Kingdom*, Applications nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10.

10 i Kushtetutës sanksionon ndarjen e qartë të fesë nga shteti, duke njohur neutralitetin e shtetit ndaj besimeve fetare dhe duke ndaluar diskriminimin mbi baza fetare.

#### **1.5. Balanca ndërmjet lirisë fetare dhe interesit publik**

Një nga sfidat më të mëdha të interpretimit të nenit 9 është gjetja e ekuilibrit ndërmjet të drejtës së individit për të praktikuar besimin e tij dhe nevojës së shtetit për të mbrojtur rendin publik dhe të drejtat e të tjerëve. Siç ka vërejtur Brems<sup>6</sup>, pluralizmi fetar në një shoqëri demokratike nuk është vetëm tolerim pasiv, por kërkon mbrojtje aktive nga shteti për të garantuar një hapësirë të barabartë për të gjitha besimet. Liria e ndërgjegjes dhe e fesë është një e drejtë themelore që mishëron aspiratën për autonomi shpirtërore dhe morale, dhe është një shtyllë e rendit kushtetues demokratik. Interpretimi i saj kërkon një balancë të ndjeshme ndërmjet lirisë individuale dhe interesave kolektive, një standard i përcaktuar nga parimi i proporcionalitetit dhe nga një jurisprudencë dinamike si ajo e GJEDNJ-së. Në këtë kuptim është detyrë e shtetit të krijojë një mjedis që promovon pluralizmin dhe respekton diversitetin, pa cenuar thelbin e kësaj të drejte.

6. Brems, E. (2001). *Human Rights: Universality and Diversity*. Martinus Nijhoff Publishers.

## 2. NATYRA DUALE E NENIT 9 TË KEDNJ-SË: FORUMI INTERNUM DHE FORUMI EXTERNUM

**2.1. Kuptimi i përgjithshëm i nenit 9 të KEDNJ-së**  
Neni 9 i Konventës Evropiane për të Drejtat e Njeriut (KEDNJ) është një dispozitë themelore që garanton lirinë e mendimit, ndërgjegjes dhe fesë, duke e konsideruar atë si një e drejtë themelore e njeriut e lidhur ngushtë me identitetin personal, dinjitetin njerëzor dhe pluralizmin demokratik. Struktura e nenit 9 reflekton një qasje duale, duke ndarë qartësisht aspektin e brendshëm (forum internum) dhe aspektin e jashtëm (forum externum) të kësaj të drejte.<sup>7</sup>

**2.2. Forumi internum: E drejta absolute e ndërgjegjes**  
Forum internum është bërthama e padiskutueshme e lirisë fetare. Ai përfshin të drejtën për të pasur, mbajtur, ndërruar ose mos pasur fare një besim fetar ose filozofi jetësore. Ky është një dimension thellësisht personal, që lidhet me ndjeshmërinë shpirtërore dhe moralin individual, duke qenë në imunitet të plotë ndaj ndërhyrjes së autoritetit shtetëror. Gjykata Evropiane e të Drejtave të Njeriut (GJEDNJ), në çështjen

Kokkinakis v. Greece, theksoi se kjo e drejtë është “një nga themelet e shoqërisë demokratike” dhe se “liria e ndërgjegjes dhe fesë, si përfshirje e të drejtës për të besuar apo jo, është absolute në thelbin e saj”.<sup>8</sup> Natyra absolute e forumit internum është e tillë që edhe në rrethana të emergjencës publike, kjo e drejtë nuk mund të pezullohet sipas nenit 15 të KEDNJ-së. Ky koncept është konfirmuar edhe në praktikën ndërkombëtare<sup>9</sup>, përfshirë Komitetin për të Drejtat e Njeriut të OKB-së, i cili e ka theksuar se ndërrimi i fesë është një aspekt i brendshëm i mbrojtur në mënyrë të pakushtëzuar.<sup>10</sup>

**2.3. Forumi externum: Manifestimi i besimit dhe kufijtë legjitimë**  
Në kontrast me aspektin e brendshëm, forumi externum përfshin shprehjen e jashtme të fesë apo bindjeve, përmes: kultit (adhurimit fetar publik), mësimdhënies, praktikës (zakoneve

7. Roberts, C. K. (2023). *Freedom of religion or belief in the European Convention on Human Rights: A reappraisal*. Cambridge University Press.

8. European Court of Human Rights. (1993). *Kokkinakis v. Greece*, App no. 14307/88, §31.

9. Taylor, P. M. (2005). *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice (Excerpt)*. Cambridge University Press. [https://assets.cambridge.org/97805218/56492/excerpt/9780521856492\\_excerpt.pdf](https://assets.cambridge.org/97805218/56492/excerpt/9780521856492_excerpt.pdf).

10. Human Rights Committee. (1993). *General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of thought, conscience or religion)* (CCPR/C/21/Rev.1/Add.4). United Nations, <https://www.refworld.org/legal/general/hrc/1993/en/13375>

fetare) dhe respektimit të riteve.<sup>11</sup> Ky forum, ndonëse i mbrojtur, nuk është absolut dhe mund t'i nënshtrohet kufizimeve nëse përmbushen tre kushte kumulative:

**Të jetë e parashikuar me ligj** - pra, kufizimi të bazohet në një normë të qartë dhe të aksesueshme nga individit.

**Të synojë një qëllim legjitim**, siç janë: siguria kombëtare, rendi publik, shëndeti ose morali publik, ose mbrojtja e të drejtave të të tjerëve.

Të jetë e nevojshme në një shoqëri demokratike, që nënkupton ekzistencën e një domosdoshmërie shoqërore reale dhe respekt të parimit të proporcionalitetit.<sup>12</sup>

Kjo analizë tregon se forumi externum është subjekt i një ekuilibri delikat, që kërkon një balancim të kujdesshëm ndërmjet lirisë së individit dhe interesit publik.

**2.4. Zhvillimi i jurisprudencës evropiane mbi forumin externum**  
Në çështjen *S.A.S. v. France*<sup>13</sup>, GJEDNJ pranoi ndalimin e mbulimit të fytyrës në publik nga gratë myslimane duke e konsideruar këtë

ndalim si një ndërhyrje e justifikuar në forumin externum për të mbrojtur kushtet e bashkëjetesës shoqërore dhe të drejtën e të tjerëve për të ndërvepruar në mënyrë të barabartë<sup>14</sup>. Në të kundërt, në çështjen *Eweida and Others v. the United Kingdom*<sup>15</sup>, Gjykata konstatoi se refuzimi i një kompanie për të lejuar një punonjëse të mbante një kryq ishte një ndërhyrje e pajustificuar dhe joproporcionale, duke theksuar rëndësinë e respektimit të lirisë së manifestimit në vendin e punës. Këto raste tregojnë se nuk ka një standard fiks por secili kufizim i forumit externum duhet të analizohet në mënyrë kontekstuale, bazuar në kriteret e nevojshmërisë dhe proporcionalitetit.

**2.5. Rëndësia e dallimit teorik dhe praktik**  
Ndarja ndërmjet forumit internum dhe forumit externum ka vlerë teorike, por edhe implikime të drejtpërdrejta në praktikën juridike dhe gjyqësore. Një ndërhyrje e gabuar në forumin internum përbën shkelje të rëndë të të drejtave themelore, ndërsa kufizimi i forumit externum kërkon një analizë të saktë të rrethanave konkrete, qëllimeve legjitime, dhe

11. Taylor, P. M. (2005). *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice (Excerpt)*. Cambridge University Press. [https://assets.cambridge.org/97805218/56492/excerpt/9780521856492\\_excerpt.pdf](https://assets.cambridge.org/97805218/56492/excerpt/9780521856492_excerpt.pdf)

12. European Court of Human Rights. (2005). *Leyla Şahin v. Turkey*, App no. 44774/98.

13. European Court of Human Rights. (2014). *S.A.S. v. France*, App no. 43835/11.

14. McGoldrick, D. (2006). *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing.

15. European Court of Human Rights. (2013). *Eweida and Others v. United Kingdom*, Apps no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10.

proporcionalitetit të masës. Kjo qasje është e nevojshme për të siguruar një tension konstruktiv ndërmjet neutralitetit të shtetit laik dhe mos pengimit të besimit të lirë fetar, në përputhje me parimet themelore të një shoqërie demokratike. Neni 9 i KEDNJ-së përfaqëson një arkitekturë komplekse dhe të sofistikuar të mbrojtjes së lirisë fetare<sup>16</sup>, ku dallimi ndërmjet forumit internum dhe forumit externum është thelbësor për sigurimin e një mbrojtjeje efektive dhe të diferencuar të kësaj të drejte. Forumi internum është një sferë intime dhe e pacenueshme, ndërsa forumi externum i nënshtrohet rregullimeve shtetërore për aq sa janë të justifikuara, të ligjshme dhe proporcionale. Kjo strukturë duale është thelbësore për të ruajtur balancën ndërmjet lirisë individuale dhe rendit publik në një demokraci funksionale.

### 3. BALANCIMI I LIRISË FETARE ME INTERESIN PUBLIK DHE KUFIRIN E VLERËSIMIT

**3.1. Liria e fesë si themel i shoqërisë demokratike**  
Neni 9 i Konventës Evropiane për të Drejtat e Njeriut (KEDNJ) garanton lirinë e ndërgjegjes,

16. Letsas, G. (2007). *A Theory of Interpretation of the European Convention on Human Rights*. Oxford University Press.

mendimit dhe fesë, duke përfshirë si aspektin e brendshëm (forum internum) ashtu edhe atë të jashtëm (forum externum). Liria për të pasur ose për të ndërruar një fe, si dhe për ta shprehur atë publikisht, është thelbësore për vetëvendosjen shpirtërore të individit në një shoqëri demokratike, e cila mbështetet në pluralizëm, tolerancë dhe mendje hapje<sup>17</sup>. GjEDNJ-ja ka zhvilluar një jurisprudencë dinamike që interpreton nenin 9 në kontekstin e balancimit të së drejtës për liri fetare me interesat legjitime të shtetit dhe me rregullimin e jetës publike. Kjo qasje përfshin testin e trefishtë të ligjshmërisë, qëllimit legjitim dhe nevojshmërisë në një shoqëri demokratike, një standard interpretativ i rikonfirmuar vazhdimisht nga gjykata.

**3.2. Rasti Kokkinakis v. Greece (1993)<sup>18</sup>: Liria e fesë dhe dënimi penal për prozelitizëm**  
Në këtë çështje historike, GjEDNJ trajtoi për herë të parë në mënyrë të thelluar thelbin e lirisë së fesë. Subjekti Kokkinakis, një anëtar i Dëshmitarëve të Jehovahit, ishte dënuar në Greqi për prozelitizëm sipas ligjit penal kombëtar. Gjykata vlerësoi se ndëshkimi

17. European Court of Human Rights. (1993). *Kokkinakis v. Greece*, Application no. 14307/88.

18. European Court of Human Rights. (1993). *Kokkinakis v. Greece*, Application no. 14307/88.

penal ishte i pajustificuar, pasi nuk përmbushte kriterin e nevojshmërisë në një shoqëri. GJEDNJ theksoi se “liria e fesë është një nga themelet e një shoqërie demokratike”, duke përjashtuar mundësinë që bindjet fetare të jenë të penalizueshme në mungesë të një dëmi konkret ose cenimi real të të drejtave të të tjerëve. Ky vendim konsolidoi parimin se shteti duhet të jetë neutral dhe paanshëm në çështjet fetare.

**3.3. Rasti Leyla Şahin v. Turkey (2005)<sup>19</sup>: Sekularizmi dhe kufizimi i manifestimit fetar**  
Në këtë rast, GJEDNJ trajtoi çështjen e ndalimit të mbajtjes së shamisë në universitetet turke. Gjykata e konsideroi ndërhyrjen si të justifikueshme, duke u mbështetur në parimin e laicizmit të shtetit turk, i cili ka një rol mbrojtës ndaj barazisë gjinore, rendit publik dhe të drejtave të të tjerëve. Gjykata theksoi se, në një shoqëri demokratike, është e lejueshme që rregullat e brendshme të universitetit të kufizojnë shprehjen fetare, nëse kjo ndihmon në mbrojtjen e pluralizmit dhe neutralitetit institucional. Kjo çështje është ilustrim i qartë i zbatimit të kufirit së vlerësimit të shteteve anëtare, duke e njohur atyre një hapësirë diskrecionale të gjerë për çështje

19. European Court of Human Rights. (2005). *Leyla Şahin v. Turkey*, Application no. 44774/98.

që lidhen me sistemet arsimore dhe rendin kushtetues laik.

**3.4. Rasti S.A.S. v. France (2014)<sup>20</sup>: Bashkëjetesa sociale si qëllim legjitim**  
Në këtë rast, një shtetase franceze myslimane sfidoi ligjin francez që ndalonte mbulimin e fytyrës në hapësirat publike, përfshirë mbulesat si burka apo nikabi. GJEDNJ pranoi kufizimin si të ligjshëm dhe proporcional, duke e justifikuar atë me nevojën për të mbrojtur “bashkëjetesën sociale” (living together), një koncept i ri dhe më pak i standardizuar në jurisprudencë. Gjykata e mbështeti këtë qasje në kulturën demokratike franceze të sekularizmit dhe universalizmit, duke vlerësuar se mbulimi i fytyrës mund të pengojë ndërveprimin shoqëror dhe të përbëjë një barrierë ndaj kohezionit social. Kjo çështje solli debat të thellë në doktrinë pasi bashkëjetesa sociale si qëllim legjitim është më i diskutueshëm sesa siguria publike apo mbrojtja e të drejtave të të tjerëve.

**3.5. Tendenca drejt kufirit të gjerë të vlerësimit**  
Sipas Brems<sup>21</sup>, kjo linjë jurisprudence tregon se GJEDNJ ka pranuar një hapësirë të gjerë

20. European Court of Human Rights. (2014). *S.A.S. v. France*, Application no. 43835/11.

21. Brems, E. (2001). *Human Rights: Universality and Diversity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

manovrimi për shtetet anëtare, veçanërisht në çështjet që prekin identitetin kombëtar, moralin publik dhe traditat kulturore. Ky “kufizim vlerësimi” (margin of appreciation) është një mekanizëm që lejon fleksibilitet në zbatimin e Konventës, por siç argumenton Evans<sup>22</sup>, ajo rrezikon koherencën e standardit të nevojshmërisë dhe krijon mospërputhje në mbrojtjen e të drejtave të njeriut. Në rastin *Lautsi v. Italy*<sup>23</sup>, GJEDNJ-ja pranoi ekspozimin e kryqit në klasat publike italiane si pjesë e identitetit kulturor dhe traditës kombëtare italiane, duke u mbështetur fuqimisht në kufirin e gjerë të vlerësimit që i njihet shteteve në kontekste të tilla.

**3.6. Balancimi ndërmjet pluralizmit dhe uniformitetit normativ**  
Në nivel teorik dhe praktik, dilema qendrore në jurisprudencën e nenit 9 qëndron në balancimin ndërmjet mbrojtjes së lirisë individuale të fesë dhe respektimit të rendit shoqëror dhe vlerave kushtetuese të shteteve anëtare. Ky tension ndërmjet pluralizmit të lirive individuale

dhe nevojës për kohezion kolektiv është një element i përhershëm në interpretimin e nenit 9. Ndërsa koncepti i “living together” shënon një zhvillim të jurisprudencës drejt legjitimitetit të ndjeshmërive kolektive, ai njëkohësisht rrezikon të zbejë standardin universal të të drejtave të njeriut, duke e relativizuar mbrojtjen e tyre në funksion të kulturave kombëtare.<sup>24</sup> Jurisprudenca e GJEDNJ-së mbi nenit 9 të KEDNJ-së tregon një qasje elastike, që përpiket të mbrojë lirinë fetare individuale, por edhe të respektojë sovranitetin kulturor dhe kushtetues të shteteve anëtare.<sup>25</sup> Kjo qasje shpreh një tendencë drejt balancimit pragmatik, por gjithashtu nënvizon nevojën për koherencë dhe mbrojtje efektive të lirisë së ndërgjegjes dhe fesë, si një shtyllë e rendit demokratik evropian.<sup>26</sup> Në këtë kuptim, rasti *Kokkinakis* mbetet një pikë referimi për parimet themelore, ndërsa rastet *Leyla Şahin*, *S.A.S.* dhe *Lautsi* shënojnë dilemat moderne të pluralizmit kushtetues dhe të drejtave të njeriut.

22. Evans, M. D. (2008). *Freedom of religion and the European Convention on Human Rights: approaches, trends and tensions*. In P. Cane, C. Evans, & Z. Robinson (Eds.), *Law and Religion in Theoretical and Historical Context* (f. 291-316). Chapter, Cambridge: Cambridge University Press.

23. European Court of Human Rights. (2011). *Lautsi v. Italy*, Application no. 30814/06.

24. McGoldrick, D. (2006). *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing.

25. Mowbray, A. (2012). *Cases and Materials on the European Convention on Human Rights*. Oxford University Press.

26. Breskaya, O., Richardson, J. T., & Giordan, G. (2018). *Human rights and religion: A sociological perspective*. *French Studies*, 57(3), 419–431.

#### 4. NDËRTHURJA E NENIT 9 TË KEDNJ-SË ME KUSHTETUTËN E REPUBLIKËS SHQIPËRISË

**4.1. Qasja sistemike dhe aksiale e Kushtetutës shqiptare në mbrojtjen e lirive themelore** Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë ofron një arkitekturë normative moderne dhe të harmonizuar me standardet ndërkombëtare për mbrojtjen e të drejtave të njeriut. Neni 3 i Kushtetutës përfaqëson bazën aksiologjike dhe metodologjike të gjithë interpretimit kushtetues, duke sanksionuar se “dinjiteti i njeriut, të drejtat e tij dhe liritë themelore, drejtësia sociale, rendi kushtetues, pluralizmi, bashkëjetesa fetare dhe barazia para ligjit janë baza e shtetit”<sup>27</sup>. Ky formulim ngërthen një qasje teleologjike në interpretimin e të drejtave themelore, duke imponuar një standard integruar në trajtimin e çdo norme, përfshirë edhe atë që lidhet me lirinë e ndërgjegjes dhe fesë. Në këtë kontekst, neni 9 i KEDNJ-së, i cili garanton lirinë e ndërgjegjes, fesë dhe manifestimit të saj, gjen një bashkëresonancë konstitucionale në nenet 24, 10, 9 dhe 3 të Kushtetutës shqiptare. Kjo ndërlidhje e thellë është thelbësore për të ndërtuar një harmoni vertikale midis të drejtës

ndërkombëtare dhe të drejtës vendase.<sup>28</sup>

**4.2. Neni 24 i Kushtetutës: Korrespondenca substanciale me nenin 9 të KEDNJ-së** Neni 24 i Kushtetutës përmban një garanci eksplicite për lirinë e ndërgjegjes dhe të fesë, në të dyja dimensionet që mbulon edhe neni 9 i KEDNJ-së - forumin internum dhe forumin externum: “Liria e ndërgjegjes dhe e fesë është e garantuar. Çdo person ka të drejtë të zgjedhë apo të ndryshojë fenë ose bindjet e tij, si dhe të shfaqë ato, individualisht ose kolektivisht, publikisht ose privatisht, me anë të kultit, edukimit, praktikës ose kryerjes së riteve”<sup>29</sup>. Kjo dispozitë përbën pasqyrimin më të qartë të parimeve të KEDNJ-së në tekstin kushtetues shqiptar, duke afirmuar lirinë negative (të mos besosh) dhe lirinë pozitive (të shprehësh besimin). Megjithatë, siç theksojnë studiues të së drejtës kushtetuese, zbatimi gjyqësor i këtij neni nuk ka qenë i konsoliduar, duke rezultuar në mospërputhje me jurisprudencën e GJEDNJ-së në raste konkrete.<sup>30</sup>

28. Barak, A. (2006). *The Judge in a Democracy*. Princeton University Press.

29. *Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë* (2016), neni 24, Qendra e Botimeve Zyrtare.

30. Komiteti Shqiptar i Helsinkit. (2019). *Raport studimor: Promovimi i mirëkuptimit, tolerancës dhe lirisë fetare në Shqipëri. Komiteti Shqiptar i Helsinkit*. <https://ahc.org.al/wp-content/uploads/2019/11/>

27. *Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë* (2016), neni 3, Qendra e Botimeve Zyrtare.

#### 4.3. Neni 10 i Kushtetutës: Neutraliteti shtetëror dhe autonomia e komuniteteve fetare

Neni 10 e vendos shtetin shqiptar si laik dhe neutral ndaj çështjeve fetare, duke sanksionuar se “shteti nuk cakton një fe zyrtare” dhe se “bashkësitë fetare janë të lira të rregullojnë jetën e tyre brenda strukturës së tyre institucionale”. Ky nen konfirmon parimin e ndarjes së fesë nga shteti, në përputhje me standardet e KEDNJ-së dhe me jurisprudencën përkatëse, siç është rasti *Leyla Şahin v. Turkey*<sup>31</sup>, ku GJEDNJ theksoi se laiciteti është një parim kushtetues i pranueshëm, për aq kohë sa nuk degjeneron në kufizime joproporcionale ndaj lirisë fetare.<sup>32</sup> Neni 10 gjithashtu garanton autonominë institucionale të bashkësive fetare, një koncept i afërt me nocionin e autonomisë së komuniteteve fetare të zhvilluar nga jurisprudenca e Strasburgut në raste si *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*<sup>33</sup>.

Report-Studimor\_Promovimi-i-mir%C3%ABkuptimit-toleranc%C3%ABs-dhe-liris%C3%AB-fetare-n%C3%AB-Shqip%C3%ABri\_compressed.pdf

31. European Court of Human Rights. (2005). *Leyla Şahin v. Turkey*, App. no. 44774/98.

32/ Evans, M. D. (2008). *Freedom of religion and the European Convention on Human Rights: approaches, trends and tensions*. In P. Cane, C. Evans, & Z. Robinson (Eds.), *Law and Religion in Theoretical and Historical Context* (f. 291-316). chapter, Cambridge: Cambridge University Press.

33. European Court of Human Rights.

#### 4.4. Neni 9 i Kushtetutës: Kufizimi i partive me bazë fetare dhe tensioni me parimin e mosdiskriminimit

Neni 9 parashikon: “Partitë politike dhe organizatat e tjera nuk mund të kenë karakter ushtarak apo paramilitar, dhe nuk mund të ndërtohen mbibazat fetare apo etnike”. Ky kufizim shpreh një frikë historike nga instrumentalizimi politik i fesë, por mund të cenojë parimin e pluralizmit demokratik dhe të mosdiskriminimit, sidomos nëse interpretohet në mënyrë mekanike dhe jo proporcionale. Në dritën e jurisprudencës së GJEDNJ-së ky nen duhet të lexohet në përputhje me nenin 11 të KEDNJ-së dhe me nenin 9, duke pranuar organizimin e grupeve që bazohen në vlera fetare për aq kohë sa ato respektojnë rendin demokratik dhe nuk synojnë përjashtimin e të tjerëve. Rasti *Refah Partisi v. Turkey*<sup>34</sup> është ilustrativ ku GJEDNJ konfirmoi shpërbërjen e një partie për shkak të rrezikut real për vendosjen e një sistemi jodemokratik të ligjit islamik.

#### 4.5. Neni 3: Dimensioni filozofik dhe aksional i bashkëjetesës fetare

Neni 3 i Kushtetutës, duke

(2001). *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, App. no. 45701/99.

34. European Court of Human Rights. (2003). *Refah Partisi and Others v. Turkey*, App. no. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98.

përmendur në mënyrë të shprehur bashkëjetesën fetare pasqyron një vlerë themelore të identitetit shqiptar, të ndërtuar mbi tolerancën dhe pluralizmin ndërjetar. Ky formulim përbën një element identitar dhe jo vetëm një normë pozitive, duke ofruar një bazë interpretative për qasjen e moderuar dhe përfshirëse të shtetit ndaj lirisë fetare. Ky nen mund të lexohet në harmoni me nenin 9 të KEDNJ-së për të forcuar dimensionin afirmativ të lirisë fetare, si pjesë e moralit publik në një shoqëri demokratike, siç është theksuar në rastin *Kokkinakis v. Greece*<sup>35</sup>.

**4.6. Harmonia ndërmjet Kushtetutës dhe KEDNJ-së:** Një qasje konvergjente Analiza e ndërthurjes së nenit 9 të KEDNJ-së me dispozitat përkatëse të Kushtetutës tregon një nivel të lartë të harmonizimit formal, por edhe nevojën për zhvillim të mëtejshëm të praktikës gjyqësore shqiptare në përputhje me jurisprudencën e Strasburgut. Gjykata Kushtetuese e Shqipërisë ka një rol kyç për të garantuar që interpretimi i normave kushtetuese të reflektojë balancimin ndërmjet laicitetit dhe lirisë fetare, duke respektuar standardin e proporcionalitetit dhe kufizimin e nevojshëm të vlerësimit, sipas modelit të GjEDNJ-së. Ndërthurja

ndërmjet nenit 9 të KEDNJ-së dhe normave kushtetuese shqiptare dëshmon për një qasje të përafërt konceptuale dhe normative, e cila ka nevojë për thellim të interpretimit gjyqësor dhe institucional. Qasja shqiptare ndaj lirisë fetare duhet të respektojë neutralitetin shtetëror, të garantojë barazinë ndërjetare, por edhe të sigurojë hapësirë të mjaftueshme për manifestimin individual dhe kolektiv të besimit fetar në përputhje me standardin evropian të të drejtave të njeriut.<sup>36</sup>

## 5. KUFIZIMET E LIRISË SË BESIMIT NË DRTËN E DOKTRINËS SË PROPORCIONALITETIT

**5.1. Parimi i proporcionalitetit si standard i domosdoshëm për kufizimin e të drejtave themelore** Kufizimi i lirisë së fesë, si e drejtë e garantuar nga neni 9 i KEDNJ-së dhe nga neni 24 i Kushtetutës së Shqipërisë mund të justifikohet vetëm nëse përmbush kriteret e një ndërhyrjeje të pranueshme në një shoqëri demokratike. Në këtë kontekst, doktrina e proporcionalitetit përbën instrumentin juridik më të avancuar për të balancuar lirinë themelore të individit me interesin legjitim publik.<sup>37</sup>

35. European Court of Human Rights. (1993). *Kokkinakis v. Greece*, App. no. 14307/88, § 31.

36. Brems, E. (2001). *Human Rights: Universality and Diversity*. Martinus Nijhoff Publishers.

37. Barak, A. (2006). *The Judge in a Democracy*.

Kjo doktrinë, e cila e ka origjinën në jurisprudencën e Gjykatës Federale Gjermane dhe është e përhapur në të gjithë sistemin evropian të të drejtave të njeriut, përbëhet nga katër komponentë të domosdoshëm:

**Qëllimi legjitim** - ndërhyrja duhet të synojë një interes të mbrojtur nga ligji, siç përcaktohet në paragrafin e dytë të nenit 9 të KEDNJ-së: siguria kombëtare, rendi publik, shëndeti publik, morali ose të drejtat e të tjerëve.

**Përshtatshmëria** - masa duhet të jetë e aftë për të arritur qëllimin legjitim.

**Nevojshmëria** - ndërhyrja duhet të jetë forma më pak kufizuese ndër alternativat e disponueshme.

**Proporcionaliteti në kuptimin e ngushtë** - balancimi midis interesit të mbrojtur dhe cenimit të të drejtës, në mënyrë që barrat të mos jenë joproporcionale me përfitimet.<sup>38</sup>

**5.2. Jurisprudenca e GJEDNJ-së mbi testin e proporcionalitetit: Rasti Eweida and Others v. United Kingdom (2013)**  
Rasti Eweida and Others v. UK<sup>39</sup> paraqet një ilustrim të spikatur të zbatimit të testit të proporcionalitetit në fushën e të drejtës së punës dhe lirisë fetare. Në këtë rast, aplikantja,

zonja Eweida, punonjëse në British Airways, ishte ndaluar të mbante një kryq të vogël të dukshëm në vendin e punës, në kundërshtim me rregulloren e uniformës së kompanisë. Gjykata vlerësoi se mbajtja e kryqit ishte një formë e manifestimit të besimit fetar të mbrojtur nga neni 9 i KEDNJ-së dhe se refuzimi i punëdhënësit për ta lejuar atë nuk përmbushte standardin e proporcionalitetit. Më konkretisht, Gjykata theksoi: “...autoritetet shtetërore nuk arritën të sigurojnë një ekuilibër të drejtë midis dëshirës së zonjës Eweida për të shprehur besimin e saj fetar dhe interesit të punëdhënësit për të imponuar një imazh korporativ neutral”. Në këtë mënyrë, Gjykata konfirmoi se punëdhënësit duhet të tregojnë një shkallë të arsyeshme akomodimi, nëse manifestimi fetar nuk shkakton një barrë të rëndë disproporcionale për funksionimin e institucionit apo për të drejtat e të tjerëve.

**5.3. Parimi i balancimit ndërmjet lirisë fetare dhe interesave institucionale**

Rasti Eweida dhe çështje të tjera si Ladele v. UK dhe McFarlane v. UK, të shqyrtuara së bashku, tregojnë për një qasje të sensibilizuar ndaj kontekstit, ku GJEDNJ aplikon balancim ndërmjet të drejtave të individit dhe politikave institucionale. Ajo mbron autonominë institucionale, por jo në mënyrë absolute. Çdo kufizim

Princeton University Press.

38. Ibid, f. 303-319.

39. European Court of Human Rights. (2013). *Eweida and Others v. The United Kingdom*, App. nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/1.

ndaj lirisë fetare duhet të kalojë një vlerësim të rreptë proporcionaliteti, që përjashton arbitraritetin dhe diskriminimin indirekt.

**5.4. Aplikimi në kontekstin shqiptar: boshllëqe në jurisprudencëdhesfidanëpraktikë**

Në Shqipëri, ndonëse Kushtetuta përfshin të drejtën për lirinë e ndërgjegjes dhe të fesë në nenin 24<sup>40</sup> dhe njeh karakterin laik të shtetit në nenin 10<sup>41</sup>, zbatimi i testit të proporcionalitetit në praktikën gjyqësore është ende në zhvillim. Në disa raste që lidhen me ndërhyrje në aktivitetin e komuniteteve fetare apo në të drejtën për të manifestuar bindje në vendin e punës, autoritetet administrative kanë vepruar në mungesë të një analize të detajuar të domosdoshmërisë së masës, duke mos aplikuar mekanizmat e racionalitetit institucional dhe akomodimit të arsyeshëm, të njohura në të drejtën evropiane. Proporcionaliteti është një mekanizëm thelbësor për mbrojtjen e lirisë së fesë në një shtet demokratik. Jurisprudenca e Gjykatës Evropiane për të Drejtat e Njeriut, nëpërmjet rasteve si *Eweida v. UK*, demonstroi një standard të qartë ligjor, i cili kërkon që çdo kufizim i të drejtave të jetë i justifikuar, racional, minimal dhe i balancuar. Shqipëria ndonëse

formalisht e harmonizuar me këto standarde në nivel normativ ka nevojë për një zhvillim më të thelluar të praktikës gjyqësore për të siguruar zbatim efektiv dhe të qëndrueshëm të parimeve të proporcionalitetit dhe mbrojtjes së lirive themelore.

**6. PROBLEMATIKAT PRAKTIKE DHE INTERPRETATIVE TË ZBATIMIT TË NENIT 9 TË KEDNJ-SË NË SHQIPËRI**

**6.1. Tensionet praktike në zbatimin e lirisë fetare në kontekstin shqiptar**  
Shqipëria, ndonëse ka ndërtuar një arkitekturë kushtetuese të përputhur me Konventën Evropiane për të Drejtat e Njeriut (KEDNJ), has vështirësi në zbatimin praktik dhe interpretimin koherent të të drejtave që burojnë nga neni 9 i KEDNJ-së dhe neni 24 i Kushtetutës shqiptare.<sup>42</sup> Këto vështirësi janë evidente në disa fusha sensitive ku liria e manifestimit të fesë ndërthuret me interesat publike, politikën arsimore, urbanistikën fetare dhe sekularizmin institucional.

**6.2. Rasti i përdorimit të simboleve fetare në shkollat publike**  
Kjo çështje prek dimensionin e forumit externum, i cili ndonëse i mbrojtur, është subjekt i kufizimeve legjitime sipas nenit 9(2) të KEDNJ-

40. *Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë (2016)*, neni 24, Qendra e Botimeve Zyrtare.

41. *Ibid*, neni 10.

42. *Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë (2016)*, neni 24, Qendra e Botimeve Zyrtare.

së. Në mungesë të një ndalese të qartë në ligjin shqiptar, shkollat publike janë përballur me raste ad hoc, ku përdorimi i simboleve fetare, si kryqe apo shamia, është ndaluar ose toleruar në mënyrë të pakohere duke krijuar pasiguri juridike dhe diskriminim potencial indirekt. Në çështjen *Lautsi v. Italy*<sup>43</sup>, GJEDNJ diskutoi vendosjen e kryqit në klasat e shkollave publike italiane, duke konkluduar se për aq kohë sa simboli fetar nuk imponohet dhe nuk pengon pluralizmin ai mund të jetë pjesë e identitetit kulturor. Ky rast është relevant për Shqipërinë, ku bashkëjetesa fetare është normë kulturore e përbashkët dhe duhet të trajtësohet me maturi institucionale dhe jo me ndalesa arbitrare.

**6.3. Debati mbi mbulimin islam për nxënëset femra**  
Ky problem shfaqet në ndërthyerjen mes lirisë së fesë dhe parimeve të laicitetit në arsimin publik. Në mungesë të një rregullimi të qartë ligjor, disa institucione arsimore kanë ndaluar shaminë islame, duke krijuar konflikt me të drejtën për të shprehur bindjet fetare. Rasti *Leyla Şahin v. Turkey*<sup>44</sup> ofron një precedent të diskutueshëm ku GJEDNJ-ja pranoi ndalimin e shamive në universitete turke për

të ruajtur laicitetin dhe barazinë gjinore, duke theksuar se këto janë vlera thelbësore të rendit kushtetues. Megjithatë në kontekstin shqiptar, ku shteti laik bashkëjeton me një shoqëri fetarisht heterogjene dhe tolerante, ndalime të tilla duhet të justifikohen me prova konkrete të rrezikut për rendin publik dhe të kalojnë testin e proporcionalitetit, siç e kërkon jurisprudenca e Strasburgut<sup>45</sup>.

**6.4. Regjistrimi i komuniteteve të reja fetare**  
Procesi i regjistrimit të subjekteve fetare në Shqipëri është shoqëruar me vonesa administrative, mungesë transparence dhe në disa raste refuzime të paarsyetueshme, duke ngritur pikëpyetje mbi respektimin e nenit 9 të KEDNJ-së dhe nenit 10 të Kushtetutës. Në çështjen *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*<sup>46</sup>, GJEDNJ-ja deklaroi se refuzimi i regjistrimit të një komuniteti fetar përbën një ndërhyrje serioze në lirinë e besimit për aq kohë sa pengon ushtrimin institucional të fesë. Nëse Shqipëria nuk siguron një procedurë transparente, objektive dhe të paanshme ajo bie në kundërshtim me këtë standard.

**6.5. Kontrolli mbi ndërtimin e objekteve të kultit**

43. European Court of Human Rights. (2011). *Lautsi v. Italy*, App. no. 30814/06.

44. European Court of Human Rights. (2005). *Leyla Şahin v. Turkey*, App. no. 44774/98.

45. Barak, A. (2006). *The Judge in a Democracy*. Princeton University Press.

46. European Court of Human Rights. (2001). *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, App. no. 45701/99.

Autoritetet vendore në Shqipëri shpesh aplikojnë kriteret jo të unifikuara në dhënien e lejeve për ndërtimin e xhamive, kishave apo objekteve të tjera fetare. Kjo situatë krijon perceptimin e diskriminimit selektiv institucional, sidomos në zonat ku komunitetet fetare janë minoritare. Në çështjen *Jehovah's Witnesses of Moscow v. Russia*<sup>47</sup>, GJEDNJ theksoi se ndërtimi i objekteve të kultit është pjesë integrale e ushtrimit të fesë dhe kufizimi i tij kërkon një justifikim të bazuar në standardet e nevojshmërisë dhe proporcionalitetit.

**6.6. Nevoja për interpretim teleologjik dhe proporcional në Shqipëri**  
Siç thekson Gráinne de Búrca<sup>48</sup>, interpretimi i të drejtave themelore duhet të bazohet në një qasje teleologjike, që synon realizimin e vlerave themelore të rendit kushtetues demokratik, siç janë pluralizmi, toleranca dhe barazia. Shqipëria ndodhet në një fazë tranzitore të zhvillimit të së drejtës kushtetuese dhe administrative në fushën e lirisë së besimit. Tensionet që burojnë nga zbatimi praktik i kësaj të drejte mund të adresohen

vetëm përmes standardizimit të interpretimeve, rregullimeve ligjore të qarta dhe zbatimit rigoroz të testit të proporcionalitetit, në përputhje me jurisprudencën e GJEDNJ-së dhe parimet e një shteti laik demokratik.

## 7. PËRFUNDIME DHE REKOMANDIME

Liria e ndërgjegjes dhe e fesë përbën një nga themelet e rendit juridik të një shteti demokratik, duke qenë një e drejtë që prek thellësisht identitetin moral, filozofik dhe shpirtëror të individit. Ajo është jo vetëm një garanci për liri personale, por edhe një element esencial i pluralizmit demokratik i cili sipas jurisprudencës së Gjykatës Evropiane për të Drejtat e Njeriut (GJEDNJ) është “një nga themelet e një shoqërie demokratike”. Në Shqipëri, kjo liri është e mbrojtur si në aspektin individual (forum internum) ashtu edhe në aspektin institucional dhe kolektiv (forum externum) përmes nenit 24 të Kushtetutës, i cili pasqyron në mënyrë të harmonizuar përmbajtjen e nenit 9 të KEDNJ-së. Për më tepër nenet 3, 9 dhe 10 të kushtetutës japin kuadrin strukturor të një shteti laik por jo armiqësor ndaj fesë, duke theksuar neutralitetin, bashkëjetesën fetare dhe barazinë ndërmjet komuniteteve fetare. Organet shtetërore përgjegjëse për arsimin, administratën publike

47. European Court of Human Rights. (2010). *Jehovah's Witnesses of Moscow v. Russia*, App. no. 302/02.

48. Evans, J. A. (2008). *Human rights and the veil: The French headscarf debate*. French Studies, 62(1), <https://core.ac.uk/download/pdf/5079681.pdf>.

dhe marrëdhëniet me komunitetet fetare duhet të ndërtojnë politika të akomodimit të arsyeshëm që mundësojnë ushtrimin efektiv të lirisë së fesë, pa e perceptuar atë si kërcënim për rendin institucional. Në këtë kuadër, krijimi i një mekanizmi monitorues ndërinstitucional për zbatimin e lirive fetare do të ishte një masë e domosdoshme për parandalimin e abuzimeve ose standardeve të dyfishta. Bazuar në këtë analizë neni 9 i KEDNJ-së, në ndërthurje me nenet 3, 9, 10 dhe 24 të Kushtetutës së Shqipërisë përbën një regjim të harmonizuar të mbrojtjes së lirisë

së ndërgjegjes dhe fesë, që kërkon një qasje dinamike dhe të integruar në interpretim, shteti ka një detyrim pozitiv jo vetëm për të mos ndërhyrë, por edhe për të krijuar kushtet institucionale për ushtrimin efektiv të kësaj të drejte, jurisprudenca e GJEDNJ-së duhet të jetë kompas orientues për praktikën vendase në mënyrë që zbatimi i të drejtave të mos jetë formalisht deklarativ, por realisht i zbatueshëm dhe interpretimi kushtetues duhet të jetë dinamik duke reflektuar zhvillimet sociale, teknologjike dhe kulturore të shoqërisë shqiptare në një kontekst pluralist dhe multikonfesional.

**BIBLIOGRAFIA**

- Barak, A. 2006. *The Judge in a Democracy*. Princeton University Press.
- Brems, E. 2001. *Human Rights: Universality and Diversity*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Breskaya, O., Richardson, J. T., and Giordan, G. 2018. Human rights and religion: A sociological perspective. *French Studies*, 57(3), 419–431.
- European Court of Human Rights. 1993. *Kokkinakis v. Greece*, App no. 14307/88, §31.
- European Court of Human Rights. 2001. *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, App no. 45701/99.
- European Court of Human Rights. 2003. *Refah Partisi and Others v. Turkey*, App no. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98.
- European Court of Human Rights. 2005. *Leyla Şahin v. Turkey*, Application no. 44774/98.
- European Court of Human Rights. 2010. *Jehovah's Witnesses of Moscow v. Russia*, App no. 302/02.
- European Court of Human Rights. 2011. *Lautsi v. Italy*, App no. 30814/06.
- European Court of Human Rights. 2013. *Eweida and Others v. the United Kingdom*, App nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10.
- European Court of Human Rights. 2014. *S.A.S. v. France*, Application no. 43835/11.
- Evans, J. A. 2008. Human rights and the veil: The French headscarf debate. *French Studies*, 62 (1).  
<https://core.ac.uk/download/pdf/5079681.pdf>
- Evans, M. D. 2008. Freedom of religion and the European Convention on Human Rights: approaches, trends and tensions. In Cane, P., Evans, C., and Robinson, Z. (eds.). *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, 291-316. Cambridge University Press.
- Human Rights Committee. 1993. General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of thought, conscience or religion). CCPR/C/21/Rev.1/Add.4. United Nations.
- Komiteti Shqiptar i Helsinkit. 2019. Raport studimor: Promovimi i mirëkuptimit, tolerancës dhe lirisë fetare në Shqipëri. Komiteti Shqiptar i Helsinkit.
- Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë. 2016. Qendra e Botimeve Zyrtare.
- Letsas, G. 2007. *A Theory of Interpretation of the European Convention on Human Rights*. Oxford University Press.
- McGoldrick, D. 2006. *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing.
- Mowbray, A. 2012. *Cases and Materials on the European Convention on Human Rights*. Oxford University Press.
- Roberts, C. K. 2023. *Freedom of religion or belief in the European Convention on Human Rights: A reappraisal*. Cambridge University Press.
- Taylor, P. M. 2005. *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice (Excerpt)*. Cambridge University Press.

## Kushtetuta e vitit 1925 dhe ndikimi i saj në zhvillimet politike dhe juridike në Shqipëri

Prof. Asoc. Dr. Ilirjana Kaceli

Departamenti i Historisë, Universiteti i Shkodrës

“Luigj Gurakuqi”

### Abstrakt

*Kushtetuta e vitit 1925 shënon një moment kyç në historinë politike dhe juridike të Shqipërisë, duke vendosur themelet e një sistemi republikan pas përfundimit të periudhës së princërimit dhe krizës së shtet formimit. Ky studim shqyrton në mënyrë analitike përmbajtjen e Kushtetutës, duke u përqendruar në formatin e republikës presidenciale, rolin e Presidentit të Republikës, dhe kufizimin e funksioneve të institucioneve legjislativë dhe gjyqësore. Nëpërmjet një analize të hollësishme të zhvillimeve politike të asaj kohe, trajtohet mënyra se si kjo kushtetutë legjitimoi konsolidimin e pushtetit personal të Ahmet Zogut dhe ndikoi në krijimin e një sistemi autoritar me tipare qendërzuëse. Gjithashtu, vlerësohet ndikimi i saj në transformimin e rendit juridik, në raport me legjislacionin e mëparshëm osman dhe përpjekjet për modernizim sipas modelit perëndimor. Përmes një qasjeje ndërdisiplinore, hulumtimi ofron një vështim kritik mbi pasojat afatshkurtra dhe afatgjata që kjo kushtetutë pati në jetën politike dhe juridike shqiptare, duke ndihmuar në kuptimin më të thellë të proceseve të institucionalizimit në Shqipërinë e viteve '20.*

**Fjalë kyçe:** Kushtetuta e vitit 1925, republikë, senat

**H**yrje me fokus në aspektin historiko-juridik të miratimit të Kushtetutës së vitit 1925

Pas shpalljes së Pavarësisë në vitin 1912 dhe përpjekjeve të

pasigurta për krijimin e një shteti të qëndrueshëm, Shqipëria përjetoi një periudhë të gjatë trazirash politike, ndërhyrjesh të huaja dhe mungesë të institucioneve kryesore shtetërore. Kriza politike e viteve 1920–1924, e

cila kulmoi me përmbysjen e qeverisë së Fan Nolit dhe me rikthimin e Ahmet Zogut në pushtet, krijoi një kontekst të ri për riformatimin e formës institucionale të shtetit. Në këtë kuadër, miratimi i Kushtetutës së vitit 1925 përbën një moment historik me rëndësi të veçantë për zhvillimet politike dhe juridike të vendit.

Zhvillimet politike të viti 1924, kishin tronditur thellë jetën politike, ekonomike dhe sociale të vendit. Mungesa e rendit, e qetësisë dhe anarshia që kishin kapluar vendin, të gërshtuara me prapambetjen e gjithanshme të shoqërisë shqiptare kishin vështirësuar së tepërmi qeverisjen dhe kryerjen e funksioneve të shtetit<sup>1</sup>.

Tek një pjesë e mirë e diplomatëve të huaj, madje edhe tek politikanët shqiptarë në qeverinë e mëparshme, ishte kristalizuar ideja se Shqipëria kishte nevojë për një dorë të fortë qeverisëse. Për nevojën e një regjimi të tillë në Shqipëri ishin edhe në Foreign Office. Në analizën që ai i bënte ngjarjeve në Shqipëri në vitin 1924, kishin arritur në përfundimin se ato ishin një dëshmi e qartë se Shqipëria nuk “... i është përshtatur konceptit perëndimor të qeverisjes. Përfaqësimi i tyre në institucione nuk është i plotë, idetë për unitet kombëtar janë të nivelit fillestar dhe

1. Fatmira Musaj, *Republika Shqiptare 1925-1928*, Akademia e Studime Albanologjike, Instituti I Historisë, Tiranë:2018, f.57.

*nëse nuk mbikëqyren ekzistojnë mundësi për konflikte të brendshme... ”<sup>2</sup>.*

Kishte ardhur koha për të prerë të gjitha fijet lidhëse me Shqipërinë turko-feudale në shuarje dhe për të ndërtuar një shtet dhe një komb që të ishte modern dhe i kohës, me një drejtues që të ishte i fortë, bashkëpunues, dhe energjik.

Sipas politikanit të kohës Eqqerem Bej Vlorës emri që po qarkullonte më së shumti në bisedimet diplomatike dhe politike ishte ai i Ahmet Zogut<sup>3</sup>. Në fakt edhe vetë Zogu, po punonte fort dhe me shumë kujdes të ishte sa më real-politik brenda dhe jashtë vendit. Në fillim Zogu, e drejtoi vëmendjen tek procesi i legjitimitetit formal kushtetues të institucioneve të reja të shtetit në Shqipëri.

Ahmet Zogu do të rikthehej në qeverisje në dhjetor 1924, duke shpallur triumfin e legalitetit (ligjshmërisë). Sipas dokumenteve angleze të kohës ligjërisht Ahmet Zogu nuk ishte hequr nga pushteti, pasi kishte ardhur me zgjedhje në pushtet dhe largimi i tij ishte bërë me dhunë nga pushteti. Rikthimi i tij ishte më se i ligjshëm në dhjetor

2. *The National Archives*, London (më tej-TNA), Foreign Office (më tej -FO), 371/10654 C, 217/52/90/ *Memorandum of Foreign Office*, 5 January 1925.

3. Eqqerem bej Vlora, *Kujtime 1885-1912*, vëll. II, Tiranë, Shtëpia e Librit & Komunikimit, Tiranë: 2001, f.249; Pranvera Teli, *Shqipëria dhe Diplomacia Angeze 1919-1927* (nën dritën e burimeve arkivore angleze), Shtëpia Bouese “Neraida”, Tiranë: 2005, f. 259-260.

1924. Sipas këtyre dokumenteve: “Meqë Fan Noli e kishte detyruar me forcë Iljaz Vrionin të largohej nga Shqipëria, para se ky i fundit të jepte dorëheqje, mund të thuhet se teknikisht Vrioni ka qenë Kryeministër edhe gjatë gjithë regjimit të Fan Nolit sepse qeverisja e tij nuk ishte deligjitimuar me krijimin e qeverisë së Nolit. Pasi vetë Noli nuk realizoi zgjedhje të përgjithshme për të legalizuar pushtetin e tij. Meqenëse qeveria e Iljaz Vrionit ishte e njohur nga HMG (qeveria e madhërisë së tij), kjo e drejtë i jepej edhe pasardhësit të tij A. Zogut, që ishte emëruar kryeministër të ishte zgjedhur në mënyrë kushtetuese.”<sup>4</sup>

Vënia në funksion e qeverisë që ekzistonte para Kryengritjes së Qershorit, si dhe ringritja e institucioneve të tjera u cilësuan prej Zogut dhe mbështetësve të tij si “triumfi i Legalitetit”<sup>5</sup>.

Edhe pse në Shqipëri kishte vështirësi të mëdha në aspektin

institucional dhe ligjor por edhe me rendin, Ahmet Zogut dhe shqiptarëve ju dëlnin vështirësi të mëdha për të zhvilluar më tej shtetin dhe rendin kushtetues dhe juridik. Ky vlerësim shprehet jo vetëm në dokumentet italiane të kohës por edhe tek ato angleze<sup>6</sup>.

Sipas tyre Ahmet Zogu “është kthyer me vendosmëri të krijojë një qeveri të përshtatshme në këtë vend, por ai do të ketë vështirësi të mëdha në gjetjen e bashkëpunëtorëve të përshtatshëm. Ai nuk është hakmarrës... *Tani ai është duke rivendosur rregullin dhe njerëzit e mirëpresin dorën e tij të fortë*”<sup>7</sup>.

Përfaqësuesit anglez Eyres raportonte në Foreign Office se “përveç përpjekjeve ligjore për vendosjen e rendit dhe qetësisë publike në vend, presidenti -Ahmet Zogu- bënte edhe përpjekje të natyrës tradicionale shqiptare për t’ia arritur qëllimeve...”. Zogu ftoi

4. TNA, FO, 371/10654, C334/52/90. Coments from FO, 7 janar 1925; Pranvera Teli (Dibra), *Angazhimi i Harry Eyres në politikën e brendshme të konsolidimit të shtetit shqiptar, 1921-1925*, në përmbledhjen me kumtesa të konferencës shkencore “Shqiptarët dhe ndërkombëtarët 1912-1926”, (përgaditi: Ledia Dushku), Akademia e Studimeve Albanologjike & Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë, Botimet Albanologjike, Tiranë: 2021, f. 222.

5. *Historia e Popullit Shqiptar*, vëll. III, Botim i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë, Insituti i Historisë, Toena Tiranë: 2007, f.247.

6. *Documents on British Foreign Policy*, First Series, vol. XXVI, London: HMSO, 1985, dok. nr. 308. Informacion i Eyres per Chamberlain, 29 dhjetor 1924; Pranvera Teli (Dibra), *Angazhimi i Harry Eyres në politikën e brendshme të konsolidimit të shtetit shqiptar, 1921-1925*, në përmbledhjen me kumtesa të konferencës shkencore “Shqiptarët dhe ndërkombëtarët 1912-1926”, ( përgaditi: Ledia Dushku), Akademia e Studimeve Albanologjike & Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë, Botimet Albanologjike, Tiranë: 2021, f. 222.

7. *Documents on British Foreign Policy*, First Series, vol. XXVI, London: HMSO, 1985, dok. nr. 308. Information provided by Eyres for Chamberlain, 29 dhjetor 1924;

pleqtë e prefekturave të Shkodrës, Kosovës e të Dibrës në Tiranë, ku mbajti një takim të pleqësisë... Në këtë takim malësorët i dhanë besën Ahmet Zogut dhe kërkuan që ai të merrte masa energjike kundër gjakmarrjes.<sup>8</sup>

Sipas ministrit anglez në Tiranë Eyres Ahmet Zogu “është drejtues i ashpër e i papërkulshëm, si një person që nuk ndërmerre hakmarrje për motive personale.”<sup>9</sup>

Si një aristokrat përparimtar, Zogu besonte në zhvillimin gradual dhe natyral të vendit të tij në kundërshtim me rivalin i tij politik Fan Noli, i cili besonte në ndryshimet radikale dhe të menjëhershme. Ai ishte në esencë një perëndimor që anonte fortë në drejtim të ligjit dhe rendit. Me ardhjen e tij në fuqi si president, Zogu u përpoq të eliminonte zakone të tilla si gjakmarrja, duke bërë çarmatimin e popullsisë, vendosjen e policisë dhe pajtimin e personave që ishin në gjak dhe arriti një farë suksesi në shuarjen

e kësaj fatkeqësie shumë të vjetër.<sup>10</sup>

Kështu, Shqipëria eci përpara me rikthimin në fuqi të Ahmet Zogut. Ai i solli vendit paqen që ishte mjaft e nevojshme.<sup>11</sup>

Më 5 janar 1925 Këshilli i Lartë ngarkoi Ahmet Zogun të formonte qeverinë e re<sup>12</sup>. Ahmet Zogu mbajti një fjalim me 7 janar 1925<sup>13</sup> me rastin e formimit të institucioneve të reja, ku “*paralajmëroi reforma të përgjithshme në formën e organizimit shtetëror, ndër të cilat shkrirjen e ushtrisë, krijimin e një forcë të xhandarmërisë nën organizimin dhe trajnimin e instruktorëve të huaj, çarmatosjen e popullsisë, riorganizimin e administratës, reforma në ekonomi, ruajtjen e pavarësisë dhe të integritetit territorial, dhe ndjekjen e parimit të neutralitetit dhe fqinjësisë së mire*”.<sup>14</sup>

10. Robert J. Stevenson, *Zhvillimet politike në Shqipëri në vitet 1920-1939*, Geer, Tiranë 2004, f. 45.

11. Robert J. Stevenson, *ibid*, f. 46.

12. Arkivi Qendror Shqiptar (më tej-AQSH), F.647, V.1925, D.1, Fl.4. Telegram i drejtorisë së Zyrës së shtypit drejtuar prefekturave e nënprefekturave të vendit, Tiranë më 5 janar 1925.

13. *Proklamata e Ahmet Zog drejtuar popullit shqiptar*, Gazeta “Bisedimet”, nr.1. Kajro, 8 shkurt 1925, f.3: Eqerem bej Vlora, *ibid*, f.246.

14. FO, 371/10654, fl. 40-41. Shkresë e Sekretarisë së shtetit për A. Chamberlain, 22 janar 1925. Armend Mehmeti: *Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare*, në Akademia e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë, Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë, *Shqiptarët dhe ndërkombëtarët në vitet 1912-1926*, Tiranë 2021, Botimet Albanologjike, p. 248..

8. TNA, FO 371/10654, fl. 117-118. Letër e H. Eyres për A. Chamberlain, 13 korrik 1925; Armend Mehmeti: *Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare*, në përmbledhjen me kumtesa të konferencës shkencore

“*Shqiptarët dhe ndërkombëtarët 1912-1926*”, (përgatiti: Ledia Dushku), Akademia e Studimeve Albanologjike & Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë, Botimet Albanologjike, Tiranë: 2021, f. 254.

9. TNA, FO 371/10654, fl. 102. Letër e H. Eyres për Foreign Office, 29 mars 1925.

Për të arritur qëllimet e përmendura më sipër dhe për ta zhvilluar Shqipërinë në aspektin shtetëror-institucional, por edhe më gjerë: “Këshilli i Lartë, me propozim të qeverisë, thirri më 17 janar 1925 në Tiranë, Asamblenë Kushtetues që të miratonte Statutin Themeltar (Kushtetutën) dhe të përcaktonte formën politike të shtetit shqiptar.”<sup>15</sup>

Asambleja (Kuvendi) Kushtetuese i dha votëbesimin qeverisë dhe kaloi në shqyrtimin e formës politike që do të kishte shteti shqiptar. Në përfundim të bisedimeve rreth formës politike të shtetit, në seancën e datës 21 janar 1925 Asambleja Kushtetuese vendosi njëzëri të shpallë Republikën Shqiptare. Ndërkohë, komisioni i ngarkuar për përgatitjen e projektit të Statutit Themeltar, e paraqiti atë në Asamblenë Kushtetuese, së bashku me një relacion shpjegues.<sup>16</sup>

Më 21 janar 1925 Shqipëria u shpall republikë parlamentare. Pas votëbesimit të qeverisë së re më 9 shkurt 1925, Asambleja Kushtetuese mbaroj funksionin e saj dhe u kthye në parlament por vazhdoi më tej punimet për miratimin e neneve të tjerë të projektstatutit i cili përfundoi në 3 mars 1925<sup>17</sup>. Botimi i plotë i

Statutit Themeltar të Republikës Shqiptare (kushtetutës) u bë në “Fletoren Zyrtare” më 7 mars 1925<sup>18</sup>.

Pasi miratoi edhe dispozitat e fundit të Statutit Themeltar, ai i dha fund detyrës dhe e deklaroi veten të shpërndarë.<sup>19</sup>

Statuti Themeltar Republikës i njohur si Kushtetuta e Shqipërisë e vitit 1925 është një dokument kyç në historinë kushtetuese dhe politike të vendit, duke shënuar një fazë të rëndësishme të konsolidimit të shtetit shqiptar. Rikthimi i Ahmet Zogut në pushtet në fund të vitit 1924 shënoi një kthesë në rrugën e konsolidimit të shtetit përmes miratimit të një Kushtetute që e orientoi Shqipërinë drejt një sistemi presidencial dhe me pushtet të fortë qendror (Stevenson 2004, 42).

Kushtetuta e 3 Marsit 1925 shënoi kalimin nga forma monarkike në një republikë presidenciale, -një strukturë e re për realitetin shqiptar të asaj kohe, -dhe synonte institucionalizimin e pushtetit të përqendruar të Ahmet Zogut, tashmë në funksionin e Presidentit të Republikës. Ajo u hartua dhe miratua në një kontekst ku përparësitë politike mbizotëronin

*i mendit teoriko-juridik shqiptar*, Botimet Erik, Tiranë : 2010, f. 39.

18. *Fletorja zyrtare*, nr. 8, Tiranë 7 Mars 1925, f.1-19. Statutit Themeltar i Shtetit Shqiptar

19. Aleks Luarasi, Aurela Anastasi, Ksenofon Krisafi, Çështje të Historisë së Shtetit dhe të së Drejtës, Luarasi, Tiranë: 1998, f.109..

15. *Bisedimet e Kuvendit Kombëtar*, Mbledhja nr.65, V.1925, Tiranë: 1925. f. 889.

16. Aleks Luarasi, Aurela Anastasi, Ksenofon Krisafi, Çështje të Historisë së Shtetit dhe të së Drejtës, Luarasi, Tiranë: 1998, f.108-109.

17. Ismet Elezi, Ela Elezi, *Zhvillimi historik*

mbi proceset demokratike dhe konsultative. Procesi i miratimit të kësaj kushtetute ishte i ndikuar fort nga rrethanat e brendshme të konsolidimit të pushtetit të Zogut, si dhe nga ndikimet e modeleve kushtetuese autoritare të kohës në Evropë, veçanërisht ato të Francës dhe Italisë. Hartuesit e projektit republikan të mbështetur në studimet më të mira të asaj kohe mbi të drejtën konstitucionaliste i paraqitën Asamblesë arsyet sepse zhvillimi i Shqipërisë mund të sigurohej vetëm me zbatimin e regjimit republikan<sup>20</sup>. Studiuesi Bush Zautner, përjasjen e Zogut ndaj kësaj reforme regjimi e sheh jo si një arsye doktrinash por si arsye për të siguruar pushtet<sup>21</sup>.

Ky aspekt historiko-juridik na ndihmon të kuptojmë jo vetëm mënyrën se si u hartua dhe u miratua kjo kushtetutë, por edhe qëllimet politike që ajo shërbente, si dhe pasojat që solli në organizimin institucional të shtetit shqiptar. Në këtë kontekst, është me rëndësi të analizohen strukturat ligjore që ajo krijoi, raporti midis pushteteve, dhe mënyra sesi ajo kontribuoi në konsolidimin e një regjimi presidencial autoritar.

Ky dokument përmbante

20. *AQSh*, F.146, V.1925, D.90, fl.11, Raport, mbi arsyet e zbatimit republikan në Shqipëri.

21. Arkivi I Insitutit të Historisë (më tej –AIH), A-V\_16 Zautner Busch, “*Shqipëria nën regjimin e Ahmet Zogut (Translated material)*.”

parime moderne perëndimore, por edhe elementë autoritarë, duke përfaqësuar një përpjekje për të ndërtuar një shtet të fortë në një territor me sfida të mëdha politike dhe shoqërore.

Në mënyrë të ngjashme, Kushtetuta shqiptare e 1925 konsolidoi pushtetin në dorën e Presidentit, duke reduktuar rolin dhe ndikimin e pushteteve lokale dhe të bajraktarëve tradicionalë, duke krijuar një administratë të disiplinuar dhe një kornizë ligjore të fortë për shtetin shqiptar. Ky model përfaqëson një largim nga format tradicionale të qeverisjes në Shqipëri dhe një afrimitet ndaj parimeve të autoritarizmit ligjor dhe organizimit shtetëror të kohës.

Ky ndikim historik dhe juridik është thelbësor për të kuptuar jo vetëm zhvillimin institucional të Shqipërisë në mes të shekullit të XX, por edhe pozicionin e saj në arenën ndërkombëtare në një periudhë të pasigurisë dhe konkurrencës gjeopolitike në Ballkan.

Duhet theksuar se Kushtetuta e vitit 1925 pati një rëndësi shumë të madhe për krijimin e një kuadri të ri dhe të vlefshëm kushtetues e ligjor për Shqipërinë. Ajo e shpalli Shqipërinë republikë parlamentare, por gjithashtu i jepte kryetarit të shtetit një rol të rëndësishëm. Miratimi i saj ndikoi për realizimin e reformave të shumanshme që do të kishin ndikim edhe në zhvillimet

e mëvonshme të Shqipërisë, për konsolidimin e shtetit shqiptar, për zhvillimin e infrastrukturës, etj.

Gjatë presidencës së A. Zogut, Shqipëria “filloi të shfaqej më shumë si komb sesa si agregat feudal i bejve lokale, për herë të parë që pas vdekjes së Skënderbeut”.<sup>22</sup> Kushtetuta e re e 3 marsit të vitit 1925 zgjidhi përfundimisht mbajtjen e postit të princit William Wied në Shqipëri.<sup>23</sup> Duhet theksuar se: “u konsoliduan institucionet politike, organet legjislative, ekzekutive dhe u stabilizua e modernizua sistemi i drejtësisë, duke pasur si bazë juridike Statutin Themeltar të Republikës (1925)”.<sup>24</sup>

Duhet theksuar se brenda 1 muaji, “ndryshimet politike në Shqipëri, së pari, formimi i qeverisë e më pas edhe shpallja e Republikës Shqiptare me Ahmet Zogun President, u njohën nga përfaqësuesit e akredituar në Shqipëri: të Greqisë, Bullgarisë, Italisë, Gjermanisë, MSKS-së, Hungarisë, Francës, Britanisë dhe SHBA-së”.<sup>25</sup>

22. Irvin V. Faniko, *Historia e të Drejtës Kushtetuese Shqiptare*, Botimet Jozef, Tiranë: May 2014, f.70.

23. Emerson B. Christie, “The New Albanian Constitution”, *American Political Science Review*, XX (shkurt, 1926), f. 120-123.

24. Ismet Elezi, Ela Elezi, *Zhvillimi historik i mendimit teoriko-juridik shqiptar*, Botimet Erik, Tiranë: 2010, f. 29.

25. FO, 371/10654, fl. 79. Letër e H. Eyres për Foreign Office, 24 shkurt 1925. Armend Mehmeti: Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare, në Akademia

## **Nocioni, elementët dhe risitë kryesore të Kushtetutës së Republikës Shqiptare të vitit 1925.**

Kushtetuta (Statuti Themeltar i Republikës) e vitit 1925 ishte një moment historiko-juridik me rëndësi të madhe për Shqipërinë, pasi krijoi një kornizë të qëndrueshme juridiko-institucionale që mundësoi zhvillimin e shtetit dhe institucioneve. Ajo përbën një “tërësi normash dhe rregullash” që rregullojnë marrëdhëniet shoqërore në fushën kushtetuese dhe siguron garanci juridike për qytetarët.

Kushtetuta ka një rëndësi shumë të madhe për një shtet pasi ajo është një “tërësi normash e rregullash që sistemojnë dhe rregullojnë marrëdhëniet shoqërore në fushën kushtetuese”, ajo përbën një pjesë të rëndësishme të sistemit juridik, e cila në thelb ngrihet si një “shtëpi” e garancive juridike që shteti u siguron qytetarëve të vet.<sup>26</sup>

Asambleja Kushtetuese më 21 janar 1925 shpalli Republikën Shqiptare dhe më 21 janar 1925 Zogu u zgjodh President<sup>27</sup>.

e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë, Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë, *Shqiptarët dhe ndërkombëtarët në vitet 1912-1926*, Tiranë 2021, Botimet Albanologjike, f. 249.

26. Luan Omari, Aurela Anastasi, *E drejta kushtetuese*, Tiranë 2010, f. 9.

27. Aurela Anastasi, *Historia e së drejtës kushtetuese në Shqipëri*, Pegi, Tiranë, 2007, f. 29.

Sipas neni 1 të Statutit Themeltar përcaktonte formën e shtetit shqiptar: “Shqipëria është Republikë Parlamentare e kryesuese prej një kryetari”<sup>28</sup>.

Shqipëria u shpall Republikë Parlamentare me një President që zgjidhej nga Kuvendi për 7 vjet. Kjo shënoi ngritjen e formës republikane për herë të parë në historinë e Shqipërisë<sup>29</sup>.

Gjithashtu duhet theksuar se “u miratua edhe një formë e re e regjimit kushtetues sipas modelit amerikan. Kuvendi Kombëtar ishte organi më i lartë legjislativ dhe ishte i ndarë në dy dhoma: Dhoma e Deputetëve (57 anëtarë të zgjedhur nga populli) dhe Senati (18 anëtarë, 12 të zgjedhur nga populli dhe 6 të emëruar nga Presidenti)”<sup>30</sup>.

Duhet theksuar se për herë të parë në sistemin historiko-juridik shqiptar u ngrit dhe u zhvillua organizimi republikan i qeverisjes, si dhe ndarja dy dhomëshe e parlamentit. Formalizimi de jure i ndarjes së pushteteve, përfshirja e disa të drejtave themelore në tekstin kushtetues, shprehën një hap përpara drejt modernizimit dhe oksidentalizmit të shtetit shqiptar.

28. *Statuti Themeltar Republikës Shqiptare*, 1925, Kaptinë 1, Pjesa A, Art. 1. f. 3.

29. Aleks Luarasi, Aurela Anastasi, Ksenofon Krisafi, Çështje të Historisë së Shtetit dhe të së Drejtës, Luarasi, Tiranë 1998, f. 109.

30. *Fletorja Zyrtare*, nr.8, Tiranë: 7 Mars 1925, f.1-19, *Statuti Themeltar i Shtetit Shqiptar*, p.3.

Presidenti, që ishte njëkohësisht edhe Komandant i Forcave të Armatosura, kishte kompetenca të gjera, si e drejta e vetos, emërimi dhe shkarkimi i ministrave dhe prokurorëve, shpallja e luftës me miratimin e Kuvendit, ratifikimi i traktateve, etj. Ministrat duheshin të merrnin besimin e Dhomës së Deputetëve etj.<sup>31</sup>

Sipas trajtesave të disa juristëve dhe konstitucionalistëve shqiptarë kushtetuta e vitit 1925 nuk parashikonte sa duhet mekanizma për kontrollin dhe balancimin e pushtetit dhe pamundësinë e kontrollit efektiv të saj mbi presidentin.

Në kundërshtim me sa shprehëm më sipër duhet theksuar se sipas dokumenteve diplomatike të kohës, kompetencat e zgjeruara në duart e presidentit dhe zbatimi i sistemit republikan në Shqipëri u mbështetën nga ndërkombëtarët (dhe jo vetëm nga italianët por edhe nga britanikët).

Në vitin 1925, përfaqësuesi Eyres njoftonte Foreign Office se përpara presidencës së Ahmet Zogut: “*Regjenca ishte jo funksionale, anëtarët e saj shpesh e kalonin Brindisin me një pjesë të thesarit të shteti...*”

31. FO, 371/10654, fl. 60. Shkresë e Sekretarisë së shtetit për A. Chamberlain, 22 janar 1925. Armend Mehmeti: *Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare*, në Akademia e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë, Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë, Shqiptarët dhe ndërkombëtarët në vitet 1912-1926, Tiranë 2021, Botimet Albanologjike, f. 248.

-Edhe- Harold Nicolson shprehej se: *kompetencat e presidentit janë të gjera dhe jo edhe të tejkaluara për një shtet si Shqipëria, kurse dispozitat që e rregullojnë gjyqësorin përmbajnë parime liberale*".<sup>32</sup>

Kushtetuta krijoi një strukturë të thjeshtë të pushtetit gjyqësor, me Gjykatën e Lartë si organin më të lartë të drejtësisë. U garantua pavarësia e gjykatave dhe mospërzjerja e pushteteve të tjera në punët gjyqësore.<sup>33</sup>

Kushtetuta njohu disa të drejta themelore, përfshirë lirinë e besimit dhe praktikimit të fesë, por në praktikë ato ishin të kufizuara për shkak të ndikimeve politike dhe sociale të kohës.

Në aspektin politik, kjo kushtetutë kishte ndikim për zhvillimin e administratës shtetërore dhe ndihmoi në pastrimin e strukturave të qeverisjes nga burokracitë mëdha dhe të paefektshme, duke bërë të mundur që të zhvilloheshin politika shtetërore për të përmirësuar ekonominë e Shqipërisë.

Sipas mendimit tonë dhe

32. FO ,371/10656, fl. 141. Letër e H. Eyres për Foreign Office, 22 janar 1925.: Armend Mehmeti: *Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare*, në Akademia e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë, Instituti i Historisë "Ali Hadri", Prishtinë, Shqiptarët dhe ndërkombëtarët në vitet 1912-1926, Tiranë 2021, Botimet Albanologjike, pp. 248-249.

33. Luan Omari, *Çështje juridike e shoqërore*, Kristalina-KH, Tiranë 2017, f. 217.

leximit të dokumentave kryesore të kohës dhe artikujve që përbejnë kushtetutën e vitit 1925 mund të themi se kjo kushtetutë pati disa risi dhe elementë shumë të rëndësishme të saj për Shqipërinë e asaj kohe. Risitë kryesore të Kushtetutës së vitit 1925 ishin:

Kushtetuta shënoi një hap drejt modernizimit, duke përfshirë organizimin parlamentar dhe formalizimin e ndarjes së pushteteve në Shqipëri.

Ndihmoi në ndërtimin dhe forcimin e shtetit shqiptar, duke krijuar një administratë më efikase dhe të disiplinuar juridikisht.

I dha shumë pushtet Presidentit dhe administratës qendrore, duke reduktuar ndikimin e pushtetit lokal dhe të bajraktarëve që shpesh ishin kundër shtetit.

Mundësoi zhvillimin e reformave arsimore dhe përhapjen e ideve moderne që synonin zhvillimin policentrik të vendit.

Një strukturë kushtetuese që krijonte garanci ligjore dhe përmbante parime liberale në gjyqësi.

Kompetencat e zgjeruara të Presidentit dhe sistemi republikan u mbështetën nga faktorë ndërkombëtarë si britanikët dhe italianët.

Dhoma e Deputetëve përfaqësonte popullin dhe Senati eksperiencën, duke përfshirë anëtarë të emëruar nga Presidenti.

Kushtetuta i dha shtetit të drejtën për të lidhur traktate ndërkombëtare dhe përfaqësohej si një shtet sovran.

Kushtetuta kufizoi kompetencat e Presidentit në deklarimin e luftës dhe paqes, duke kërkuar miratimin e parlamentit.

Kushtetuta shërbeu si bazë dhe pikë reference për zhvillimin e sistemit kushtetues dhe ligjor shqiptar në periudha të mëvonshme.

Në përfundim mund të themi që Kushtetuta e Republikës Shqiptare të vitit 1925 përfaqësoi një hap të rëndësishëm drejt modernizimit të shtetit shqiptar, duke vendosur një kornizë ligjore për funksionimin e institucioneve, përmirësimin e administratës dhe përjasje me praktikat ndërkombëtare. Megjithatë, ajo përmbante edhe kufizime në kontrollin e pushtetit dhe në garantimin e të drejtave themelore, reflektim i kushteve historike dhe politikave të kohës.

### **Ndikimi i Kushtetutës së vitit 1925 në marrëdhëniet italo-shqiptare.**

Pas shekujve përpjekjesh për të fituar të drejtat dhe për të krijuar një shtet të pavarur, Shqipëria nuk arriti menjëherë të zhvillonte një rend kushtetues dhe institucional të qëndrueshëm, si dhe të organizonte një shtet modern dhe perëndimor. Edhe pse Kuvendi i Vlorës (1912), Statuti Organik i vitit 1914, Statuti i Lushnjës (1920) dhe Statuti i

Zgjeruar i Lushnjës (1922) dhanë kontribut të rëndësishëm, por krizat e brendshme politike dhe ndikimet e huaja penguan stabilitetin juridiko-politik dhe zhvillimin e shtetit shqiptar.

Në këtë kontekst, Kushtetuta e vitit 1925 u shqua si një instrument kyç për zhvillimin e marrëdhënieve ndërkombëtare dhe për sfidat që Shqipëria po përballej. Ajo mundësoi që Shqipëria të krijonte dhe të forconte marrëdhëniet diplomatike, sidomos me shtetet perëndimore dhe veçanërisht me Italinë. Me një kornizë të fortë kushtetuese dhe një administratë të qëndrueshme, Shqipëria u bë një partner i besueshëm për shtetet si Italia, duke krijuar kushtet për investime të huaja dhe për zhvillim ekonomik.

Shqipëria nga ana e saj kërkonte të siguronte një mbështetje ndërkombëtare për konsolidimin e shtetit, ndërsa Italia e shihte Shqipërinë si një mundësi për të ushtruar ndikim gjeopolitik dhe ekonomik më të madh në Shqipëri, Ballkan e më gjerë gjatë kësaj kohe dhe më pas.

Sipas burimeve italiane të kohës, ndryshe nga fqinjët tokësorë të Shqipërisë, të cilët kishin edhe pretendime territoriale<sup>34</sup>, Italia nuk kishte qëllime të tjera, por vetëm ndërtimin e marrëdhënieve të mira

34. Mentor Hasani, *Rrethanat Socio-Ekonomike në Shqipëri 1912-1939*, Institutit I Historisë, Prishtinë: 2023 f. 316-317.

dhe të frytshme ekonomike e tregtare me Shqipërinë<sup>35</sup>.

Mirëpo, përkundër këtyre deklaratave të Romës zyrtare, po nga këto burime del që krahas përpjekjeve për të monopolizuar ekonominë, Italia kishte dhe pretendime politike<sup>36</sup>, të cilat kulmojnë me pushtimin e Shqipërisë më 1939.

Megjithatë Ahmet Zogu, sipas Eyres, bëri gjithçka për t'i siguruar italianët se Shqipëria nuk do të ishte vegël e Beogradit, duke synuar marrëdhënie më të mira me fqinjët për mbrojtjen e integritetit dhe pavarësisë. Dokumentet e Foreign Office-it të asaj kohe përshkruajnë Shqipërinë si një "pikë rreziku" dhe theksojnë nevojën që fqinjët të mos ndërhyjnë, dhe në rast konflikti çështjen ta adresojë Lidhja e Kombeve. Shqipëria e ndiente veten si shtet i pavarur dhe anëtar i Lidhjes së Kombeve, duke ruajtur të drejtën të ftojë ndërhyrjen e huaj kur e konsideronte të nevojshme.<sup>37</sup>

35. AIH, F.A.V, D.90, V.1924, fl.3, Berri G.I. Balcani Inquesti, Milano, 1924.

36. Mentor Hasani, ibid, f. 317.

37. *Documents on British Foreign Policy*, First Series, vol. XXVI, London: HMSO, 1985, dok. nr. 310. Informacion i Graham për Chamberlain, 30 dhjetor 1924. Pranvera Teli (Dibra), *Angazhimi i Harry Eyres në politikën e brendshme të konsolidimit të shtetit shqiptar, 1921-1925*, në përmbledhjen me kumtesa të konferencës shkencore "Shqiptarët dhe ndërkombëtarët 1912-1926", (përgaditi: Ledia Dushku), Akademia e Studimeve Albanologjike & Instituti i

Duhet theksuar se gjatë kësaj kohe ishin situata të vështira politike dhe ekonomike të brendshme dhe të jashtme për Shqipërinë, dhe sipas dokumenteve diplomatike të asaj kohe të Foreign Office "Shqipëria është një pikë rreziku. Fqinjët duhet t'i mbajnë duart larg nga ajo dhe në rast rreziku, çështja të adresohet në Lidhjen e Kombeve"<sup>38</sup> Gjithashtu këto dokumente theksojnë që "qeveria shqiptare e ndien se Shqipëria është shtet i pavarur dhe anëtar e Lidhjes së Kombeve, prandaj e mban të drejtën që ta ftojë secilin që ajo mendon se ka nevojë"<sup>39</sup>, qoftë dhe Italinë.

Kushtetuta e vitit 1925 u miratua në një periudhë kur Shqipëria ishte e varur nga Fuqitë e Mëdha ndërkombëtare, veçanërisht

Historisë "Ali Hadri", Prishtinë, Botimet Albanologjike, Tiranë: 2021, f. 221.

38. TNA, FO 371/10656, fl. 82-84. Memorandum i Foreign Office, 2 mars 1925. Armend Mehmeti: *Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare*, në Akademia e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë, Instituti i Historisë "Ali Hadri", Prishtinë, *Shqiptarët dhe ndërkombëtarët në vitet 1912-1926*, Tiranë 2021, Botimet Albanologjike, f. 253.

39. TNA, FO 371/10656, fl. 53-54. Letër e H. Eyres për Foreign Office, 26 janar 1925. Koloneli Stirling për Foreign Office, 31 janar 1925, Armend Mehmeti: *Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare*, në Akademia e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë, Instituti i Historisë "Ali Hadri", Prishtinë, *Shqiptarët dhe ndërkombëtarët në vitet 1912-1926*, Tiranë 2021, Botimet Albanologjike, f. 248-2490.

nga Italia. “Tërheqja e britanikëve, e bërë në kuadrin e strategjisë së tyre globale botërore, u reflektua me hapa konkrete të italianëve. Kushtetuta e vitit 1925 u shërbye si një bazë e ligjshme për marrëveshjet që lidhën Shqipërinë me Italinë. Një nga marrëveshjet më të rëndësishme ishte krijimi i Shoqërisë për Zhvillimin Ekonomik të Shqipërisë (SVEA) më 1925, e cila u angazhua t’i jepte Shqipërisë një hua prej 50 milionë frangash ari me interes 7.5% vjetor. Kjo huadhënie shërbeu si një mjet për të ndihmuar zhvillimin ekonomik dhe për të forcuar lidhjet italo-shqiptare.”<sup>40</sup>

Kushtetuta bëri të mundur lidhjen e disa marrëveshjeve politike dhe ekonomike, duke krijuar një kornizë ligjore dhe institucionale që favorizonte bashkëpunimin e ngushtë mes dy vendeve. Ahmet Zogu u detyrua të pranonte mbështetjen italiane për të siguruar financime për zhvillimin ekonomik, ushtarak dhe kulturor të Shqipërisë, për shkak të mungesës së ndihmës nga Lidhja e Kombeve. Pas miratimit të Kushtetutës u lidhën disa marrëveshjeve politike dhe ekonomike që favorizonin

bashkëpunimin e ngushtë italo-shqiptare. “Zogu ishte i detyruar ta pranonte në kërkim të gjetjes së mjeteve financiare për zhvillim ekonomik, ushtarak e kulturor të vendit. Refuzime e përsëritura të kërkesave shqiptare për ndihma nga Lidhja e Kombeve (fillimisht të bëra prej qeverisë së Nolit) i treguan atij se Shqipëria nuk do të kishte ndihmë kolektive”.<sup>41</sup>

Kjo Kushtetutë i mundësoi Shqipërisë të bëhej pjesë e marrëveshjeve bilaterale dhe multilaterale, duke zhvilluar një legjislacion dhe administratë që lehtësuan kontaktet diplomatike dhe ekonomike me shtetet e tjera, sidomos me Italinë. Shqipëria nën regjimin presidencial të Ahmet Zogut arriti të krijonte marrëveshje të rëndësishme me Italinë, përfshirë marrëveshje për asistencë financiare, ndihmë në ndërtimin e infrastrukturës dhe mbështetje në forcimin e institucioneve shtetërore. Ajo përforcoi pozicionin e Italisë si aktor kryesor në politikën e jashtme shqiptare dhe shërbeu si legjitimim juridik për rolin e Romës në Shqipëri.

Pas miratimit të Kushtetutës së vitit 1925, Shqipëria arriti të krijonte

40. *Fletorja zyrtare*, nr.40, dt 31.7.1925. Konvencion mbi krijimin e bankës dhe huanë SVEA; Societa italiana per Azioni, Notizie statistiche edizione, XIII, Roma, 1932, f. 270; Sinan Tafaj, *Marrëdhëniet e Shqipërisë me vendet anëtare të BEE*, Shtëpia botuese Horizont, Tiranë 1999, f. 26.

41. Shih më gjerë I. Fishta-V. Toçi, Gjendja ekonomike e Shqipërisë në vitet 1912-1944, prapambetja e saj, shkaqet dhe pasojat, Tiranë 1983, fq.15; I. Ushtelenca, Diplomacia e Mbretit Zog I, Tiranë, 1995, f. 91.

një sistem të ri juridik e politik që i mundësoi vendit të ndërmarrë hapat e parë të politikës së jashtme të pavarur dhe të zhvilluar, kryesisht të orientuar nga Italia si një partner shumë i rëndësishëm në rajon. Gjithashtu, Kushtetuta dha mundësi për të krijuar një sistem të zhvilluar të menaxhimit të burimeve natyrore dhe të kapitalit të huaj, gjë që duhej për zhvillimin e ekonomisë shqiptare, e cila, në atë kohë, ishte e varur nga investimet e huaja, sidomos ato italiane.

Pas vitit 1925, me ndihmën italiane u themeluan institucione të reja shtetërore si banka, ndërmarrje infrastrukturore dhe shkolla, të cilat mbështeteshin nga kapitali italian dhe përfshinin klauzola që i jepnin Italisë privilegje ligjore dhe tregtare në Shqipëri.

Për Italinë, kjo ishte një fitore diplomatike dhe juridike. Kushtetuta shërbeu si garanci për zbatimin e marrëveshjeve, ndërsa Shqipërisë i solli përfitime afatshkurtra financiare dhe infrastrukturore, por njëkohësisht edhe një dobësim të pavarësisë së saj në plan afatgjatë.

### **Konkluzione**

Ahmet Zogu rikthehet në qeverisje në dhjetor 1924, duke shpallur triumfin e legalitetit. Më 5 janar 1925, Këshilli i Lartë i ngarkoi Zogut formimin e qeverisë së re.

Kuvendi Kushtetues, i thirrur më 17 janar 1925, dhe miratoi më

21 janar shpalljen e Republikës Shqiptare dhe më 7 mars Statutin Themeltar (Kushtetutën), një akt me rëndësi historiko-juridike për konsolidimin e sistemit kushtetues shqiptar. Kushtetuta e vitit 1925 luajti një rol thelbësor në ndërtimin institucional dhe konsolidimin e shtetit shqiptar. Ajo kontribuo në krijimin e një administrate shtetërore më efikase dhe të disiplinuar, duke shënuar një hap të rëndësishëm drejt modernizimit të strukturave shtetërore. Nëpërmjet këtij dokumenti themeltar u hap rruga për reforma të rëndësishme në sektorë të ndryshëm, veçanërisht në arsim, duke përhapur ide perëndimore me synimin e ndërtimit të një shoqërie policentrite dhe më të zhvilluar. Një aspekt qendror i Kushtetutës ishte përqendrimi i pushtetit juridik dhe ekzekutiv në duart e Presidentit dhe të administratës qendrore. Ky konfigurim institucional rezultoi në dobësimin e pushtetit të strukturave krahinore tradicionale, sidomos të bajraktarëve, të cilët shpesh vepronin në mënyrë autonome dhe jashtë kontrollit të shtetit qendror. Kjo nismë kontribuo në ndërtimin e një shteti unitar dhe në rritjen e autoritetit të institucioneve qendrore. Kushtetuta garantoj gjithashtu lirinë e besimit dhe ushtrimin e lirë së fesë, duke dëshmuar për një qasje më tolerante dhe të avancuar në raport me të drejtat civile dhe fetare. Ajo vendosi themelet për

një sistem gjyqësor funksional, i cili mundësonte administrimin e drejtësisë dhe trajtimin e çështjeve që lidhen me marrëveshjet ndërkombëtare të shtetit shqiptar. Për më tepër, përmbajtja e Kushtetutës përfaqësonte një shkëputje të qartë nga modelet tradicionale të qeverisjes dhe një orientim drejt parimeve të shtetit ligjor sipas modelit perëndimor. Në këtë mënyrë, Kushtetuta e vitit 1925 kontribuoi në formësimin e kulturës juridike dhe politike në Shqipëri, duke vendosur standarde të reja në fushën e legjislacionit kushtetues dhe duke shërbyer si pikë referimi për aktet normative dhe kushtetuese të mëvonshme. Ndikimi i saj u ndie edhe në fushën e marrëdhënieve ndërkombëtare: ajo fuqizoi statusin e Shqipërisë në arenën ndërkombëtare dhe e pajisi vendin me një bazë ligjore të përshtatshme për të nënshkruar marrëveshje të rëndësishme ndërkombëtare.

Në një periudhë kur Shqipëria sapo kishte fituar statusin e saj si shtet i pavarur, Kushtetuta e vitit 1925 luajti një rol kyç në afirmimin ndërkombëtar të vendit dhe në zhvillimin e marrëdhënieve të tij diplomatike. Ky dokument themeltar jo vetëm që ofroi një bazë ligjore të domosdoshme për ndërtimin e institucioneve shtetërore, por gjithashtu u bë një instrument i

rëndësishëm në konsolidimin e pozitës së Shqipërisë në arenën ndërkombëtare.

Përmes strukturës së saj të qartë juridiko-kushtetuese dhe me mbështetjen e një administrate të stabilizuar, Kushtetuta mundësoi krijimin e një mjedisi të përshtatshëm për vendosjen dhe forcimin e marrëdhënieve diplomatike, në veçanti me vendet perëndimore, ku spikati Italia. Kjo e fundit e konsideronte Shqipërinë si një hapësirë strategjike për zgjerimin e ndikimit të saj politik dhe ekonomik në Ballkan. Marrëdhëniet mes dy vendeve u thelluan mbi bazën e një interesi të përbashkët: Shqipëria kërkonte mbështetje ndërkombëtare për ruajtjen dhe forcimin e sovranitetit të saj, ndërsa Italia synonte të siguronte praninë e vet në rajon përmes një partneriteti të privilegjuar me Tiranën.

Kushtetuta e vitit 1925 kontribuoi në krijimin e një klime të favorshme për investimet e huaja, veçanërisht ato italiane, duke siguruar stabilitet ligjor dhe garantimin e të drejtave të investitorëve. Kjo kornizë ndihmoi në zhvillimin ekonomik dhe politik të vendit, duke e pozicionuar Shqipërinë si një partner i besueshëm dhe me potencial për bashkëpunim në një kontekst më të gjerë gjeopolitik.

## Bibliografia

- Burime Arkivore  
*Arkivi i Institutit të Historisë*, Tiranë. (AIH) A-V\_16 Zautner Busch, “*Shqipëria nën regjimin e Ahmet Zogut (Translated material)*.”  
*Arkivi Qendror Shqiptar*, Tiranë. (AQSH), F.647, V.1925, D.1, Fl.4.  
*The National Archives*, London (TNA)  
Foreign Office  
Dokumente të publikuara  
*Documents on British Foreign Policy*, First Series, vol. XXVI, London: HMSO, 1985.  
*Documents on British Foreign Policy*, First Series, vol. XXVI, London: HMSO, 1985.  
*Statuti Themeltar i Republikës Shqiptare*, 3 mars, 1925,. Tiranë: 2025.  
*Fletorja zyrtare*, nr.40, 31.7.1925.  
*Bisedimet e Kuvendit Kombëtar*, Mbledhja n.65, V.1925, Tiranë: 1925.  
Libra dhe artikuj  
ANASTASI, A. *Historia e së drejtës kushtetuese në Shqipëri*, Pegi, Tiranë: 2007.  
CHRISTIE, B. Emerson. “The New Albanian Constitution”, “*American Political Science Review*”, XX (February 1926), J. 120-123.  
ELEZI, I. ELEZI, E, *Zhvillimi historik i rendit teoriko-juridik shqiptar*, Botimet Erik, Tiranë” 2010.  
FANIKO, I, V. *Historia e të Drejtës Kushtetuese Shqiptare*, Botimet Jozef, Tiranë” 2014.  
FISHTA, I, TOÇI, V. *Gjendja ekonomike e Shqipërisë në vitet 1912-1944, pra-pambetja e saj, shkaqet dhe pasojat*, Shtëpia 8 Nëntori, Tiranë 1983.  
HASANI, M. *Rrethanat Socio-Ekonomike në Shqipëri 1912-1939*, Institutit i Historisë, Prishtinë: 2023.  
*Historia e Popullit Shqiptar*, vëll. III, Botim i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë, Insituti i Historisë, Toena, Tiranë: 2007.  
LUARASI, A, ANASTASI, A, KRISAFI, K. *Çështje të Historisë së Shtetit dhe të së Drejtës*, Luarasi, Tiranë: 1998.  
MEHMETI, A. *Qasja britanike për hapat e parë të Republikës Shqiptare*, në Akademia e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë, Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë, Shqiptarët dhe ndërkombëtarët në vitet 1912-1926, Botimet Albanologjike, Tiranë: 2021, f. 248.  
MUSAJ, F. *Republika Shqiptare 1925-1928*, Akademia e Studime Albanologjike, Instituti i Historisë, Tiranë: 2018.  
  
OMARI, L. ANASTASI, A. *E Drejta Kushtetuese*, ShBlsh Tiranë: 2010.  
OMARI, L. *Çështje juridike e shoqërore*, Kristalina-KH, Tiranë: 2017.  
STEVENSON, Robert J. *Zhvillimet politike në Shqipëri në vitet 1920-1939*, Geer, Tiranë: 2004.  
TAFAJ, Sinan. *Marrëdhëniet e Shqipërisë me vendet anëtare të BEE*, Shtëpia botuese “Horizont”, Tiranë: 1999.  
TELI, P. (Dibra), *Shqipëria dhe Diplomacia Angeze 1919-1927* (nën dritën e burimeve arkivore angleze), Shtëpia Bouese “Neraida”, Tiranë: 2005.  
TELI, Pranvera (Dibra). *Angazhimi i Harry Eyres në politikat e brendshme të konsolidimit të shtetit shqiptar, 1921-1925*, në përmbledhjen me kumtesa të konferencës shkencore “*Shqiptarët*

*dhe ndërkombëtarët 1912-1926*", (përgaditi: Ledia Dushku), Akademia e Studimeve Albanologjike & Instituti i Historisë "Ali Hadri", Prishtinë, Botimet Albanologjike, Tiranë: 2021, f. 222.

USHTELENCA, I. Diplomacia e Mbretit Zog I, Tiranë 1995.

VLORA, E. bej. *Kujtime 1885-1912*, vëll II, Tiranë, Shtëpia e Librit & Komunikimit, Tiranë: 2001.

## Për çfarë shërbejnë universitetet?

Nuredin Nazarko

### Abstrakt

*Në një botë ku zhvillimi teknologjik dhe kërkesat e tregut të punës po diktojnë gjithnjë e më shumë drejtimin e arsimit të lartë, lind nevoja për të rishikuar me kujdes qëllimin dhe misionin e universiteteve. Ky tekst është një reflektim i thellë mbi rolin e arsimit të lartë në formësimin jo vetëm të profesionistëve të aftë, por edhe të njerëzve me integritet, ndjeshmëri morale dhe botëkuptim të gjerë. Duke u mbështetur në mendimin kritik të Ziauddin Sardar dhe Jeremy Henzell-Thomas, argumentohet se universitetet nuk mund të mbeten vetëm qendra trajnimi për tregun e punës, por duhet të jenë hapësira ku dijet, vlerat dhe njerëzorja ushqehen e kultivohen.*

*Teksti ngre pyetje thelbësore mbi drejtimin që ka marrë arsimi: A po e ndihmon njeriun të kuptojë veten, qëllimin e ekzistencës dhe vendin e tij në botë? Apo po e shtyn drejt një ekzistence të zbrazët, ku suksesi matet vetëm me arritje materiale? Autorët sugjerojnë një rikthim te thelbi: te dijet që pasqyrojnë mendimin e thellë, te vlerat që formësojnë karakterin dhe te një paradigmë e re që vendos shpirtin e njeriut në qendër të procesit arsimor.*

*Kjo analizë e gjerë nuk ndalet vetëm në kritikën ndaj modelit ekzistues, por ofron edhe një thirrje për veprim: për një reformë të gjallë, të natyrshme, që nis nga brenda institucioneve dhe që udhëhiqet nga mësues e studiues të përkushtuar. Vetëm në këtë mënyrë universitetet mund të rikthejnë besimin e shoqërisë dhe të ndihmojnë në ringritjen e një brezi që nuk kërkon vetëm të dijë, por edhe të kuptojë, të ndjejë dhe të veprojë me drejtësi.*

**Fjalë kyçe:** arsimi i lartë, universiteti, kriza e dijes, paradigma arsimore.

**R**oli i dijes në shoqëritë e sotme është qendror në të gjitha zhvillimet. Arsimimi është kusht për të qenë profesionist në një fushë të caktuar

të dijes. Kualifikimi i vazhdueshëm mbetet po ashtu një mundësi e hapur që njeriu të vazhdojë të përmirësojë profesionalizmin. Është një proces i kushtueshëm dhe në përfundim

sërish të arsimuarit vendosen në vështirësi për të gjetur veten pikërisht në fushën që janë arsimuar. Është vështirësi faktike, pasi që ekonomia e konsumit në ditët e sotme ndoshta nuk ka dhe aq nevojë për njerëz të kualifikuar apo mbikualifikuar sa në të kaluarën. Zhvillimi marramendës i teknologjisë dhe ndërhyrja në shumë sektorë të prodhimit do të spostojë njeriun e kualifikuar. A do t'ia vlejë atëherë rruga e gjatë dhe e kushtueshme e arsimimit kur “në fund” të saj mund të gjendesh duke pritur shansin e radhës për të gjetur punë? Dhe për më tepër mund të përfundosh duke punuar në një sferë krejt tjetër nga ajo për të cilën ke sakrifikuar kohë e pasuri. Edhe titujt e gradat shkencore që hapin rrugën për një karrierë akademike janë në diskutim. Përveçse të kushtueshme a janë një mundësi që njeriu të jetë më mirë nga sa ishte? A ndikon rruga e gjatë e arsimit në zbutjen e zemrave, gdhendjen e karakterit, përmirësimin e moralit, fuqizimin e principeve në jetën e njeriut? Cila do të jetë sfida e së ardhmes së universiteteve, aftësimi i njeriut si mekanizëm prodhimi dhe konsumi apo formimi i personalitetit njerëzor me vlera dhe parime që i shërbejnë së drejtës?

Zhvillimi i shoqërisë njerëzore për të mbërritur deri në ditët e sotme nuk ka qenë i lehtë. Nuk mund të pretendojmë se i dimë të gjitha mbi të kaluarën, ashtu sikundërse nuk mund të pretendojmë se

mund të parashikojmë të ardhmen. Gjithmonë jemi në kërkim për të zgjeruar njohuritë, për të thelluar kërkimin mbi botën që na rrethon dhe për të zbuluar të panjohurat që na grishin kuriozitetin drejt dyerve të fushave të ndryshme të dijes. Pas gjithë sakrificave prej shumë e shumë breznish duket se kemi mbërritur në pikën ku besojmë se dimë shumëçka me dijen e grumbulluar, librat e shkruar, bibliotekat e pasura anekënd botës, teknologjinë që na jep përgjigje të shpejta për çdo pyetje nga çdo fushë. Sa më i shpejtë informacioni i përcjellë aq më shumë siguri krijon njeriu mbi bindjen se tashmë di gjithçka ose mund të gjejë në të mjetat e sekondës përgjigjen për gjithçka. Në këtë çast interesi i tij ndaj gjërave që tashmë beson se i njeh ose mund t'i njohë pa ndonjë rrugëtim të mundimshëm në kërkimin e dijes bie në minimum ose zerohet. A jemi përballë një sfide të madhe në lidhje me mënyrat tradicionale të ruajtjes dhe përcjelljes së dijes ndër breza nga institucionet arsimore, apo duhet të vazhdojmë të besojmë në mitin e progresit të vazhdueshëm material të shoqërisë pa e vrarë mendjen aspak për vlerat që duhet të ketë njeriu?

Dy autorë të botës bashkëkohore, ndoshta pak të dëgjuar ose mbase dhe aspak në hapësirën shqiptare, Ziauddin Sardar dhe Jeremy Henzell – Thomas sjellin një qasje tejet interesante mbi dijen,

konceptet kyçe të ligjërimit në botën e sotme, universitetet, rolin e njeriut që përçon dije, sfida mbi të ardhmen, gjuhën, dialogun në një botë diverse dhe pluraliste kulturore e fetare, dhe rrugën e mesme që duhet të ndjekë shoqëria në zhvillimet e saj si kusht për të patur më shumë drejtësi.

*...universitetit nuk i kërkohet më të përgatisin qytetarë. Si rrjedhim, universitetet po kthehen në ndërmarrje, dhe ideja e kulturës po zhvendësohet me një ligjëratë aftësie. Readings arsyetoi se arsimi i lartë duhet t'i përgjigjet shqetësimeve të drejtësisë më shumë sesa kushteve të së vërtetës, dhe qëllimi ynë duhet të jetë, që të bëjmë drejtësi në arsim.<sup>1</sup>*

Në botën e sotme universitetet po i përshtaten zhvillimeve që ndodhin në shoqëri duke patur si masë matëse çfarë dëshiron shoqëria. Programet e studimit hartohen duke marrë në konsideratë aftësitë që kërkohen në tregun e punës. Universiteti nuk po përcjell ose po i përcjell zbehtë vlerat që i duhen njeriut, sepse vlerat nuk shiten. Aftësitë po. Duke marrë në konsideratë atë që shitet dhe blihet, universiteti bashkëkohor më shumë po i shërben mitit të progresit material të shoqërisë se sa bërjes së njeriut njeri. Kriza në edukim është fakt i pamohueshëm dhe njeriu e më tej shoqëria ka marrë një kahje e cila po e zhbën gjithmonë e më shumë

njerëzoren aq sa shqetësimi kyç mbeten vetëm interesat materialë si në rrafshin individual ashtu dhe në atë shoqëror.

*Argumenti thelbësor i shumicës prej literaturës së hershme mbi krizën në edukim është, se falë ndërveprimit të rritjes së neoliberalizmit, globalizimit në rritje dhe teknologjive të zhvilluara të komunikimit universitetet janë kthyer në sipërmarrje të mëdha. Kjo prirje jo vetëm është bërë më e fuqishme gjatë dhjetë vjeçarëve, por tashmë është kthyer drejt një rruge të çuditshme. Tom Abeles mendon, se universitetet udhëbeqëse në botë tashmë sillen si ndërmarrje shumëkombëshe me ortakë globalë, sipërmarrje të përbashkëta, dhe ndërlidhës me komunitetet e korporatave dhe bankave të investimeve. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J.15)*

Universitetet po shërbejnë si ndërmarrje prodhuese që furnizojnë me energji të reja ekonomitë e fuqishme, interes themelor i të cilave mbetet zgjerimi i hartës së investimeve dhe ndikimit në ekonomi, politikë, shoqëri, për ta drejtuar zhvillimin e shoqërisë në kahun që dëshirojnë. Universiteti përballë thellimit të përkapjes së shoqërisë nga ethet materiale duhej të shërbenin si bosht rezistence ndaj materializmit pa principe dhe jo të viheshin në radhë për të pritur donacionin e radhës nga ekonomitë e fuqishme të cilat pa marrë dhjetë nuk investojnë një.

*... arsimi t'i bëjë jehonë vlerave të kulturës, dhe të rrënjosë vetë-shqetësimin*

1. Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. (2022) *Rivlerësimi i reformës në arsimin e lartë*. Tiranë: AIITC, f. 12.

*ndaj të tjerëve', të përqendrohet mbi vlerat, etikën dhe pikëpamjen morale të dijes, dhe të hedhë një shikim të gjerë dhe afatgjatë'* (Zinser, 2012). (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J.18)

Arsimi jo se duhet ta largojë vëmendjen nga zhvillimi material, por nuk duhet të bindë brezat që studiojnë aty se suksesi më i madh që do të arrijë një i arsimuar është një jetë e rehatshme materiale. Dija duhet t'i shërbejë vlerave, etikës dhe moralit. Zhvillimi material do të vazhdojë ritmin e vet, por njeriu duhet të dijë se deri ku janë kufijtë që nuk duhet kaluar në skllavëri ndaj materies. Dhe këtë ja mëson fillimisht familja e më tej arsimi. Prandaj arsimi duhet të ketë më shumë shpirt.

*...çlirimi i universitetit nuk do të thotë përjashtimin e dijes sot; vijimësia e çlirimit nuk është një sulm mbi Evropën, por është për të dalluar se dija evropiane sot është një prej formave të tjera të dijes. Megjithatë, ajo vë në dyshim qendërsinë Evropiane të dijes bashkëkohore dhe qëllimeve të saj për të qenë gjithëpërfshirëse* (de Carvalho dhe Florez-Florez, 2014). (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J.36)

Vlerat nuk janë gjeografike, as racore sepse ato nuk lidhen me përmasën materiale të njeriut. Ato janë shpirtërore dhe si të tilla janë sa të Lindjes aq edhe të Perëndimit. Universitetet nuk duhen të krijojnë bindjen se dija nis dhe mbaron me Evropën e Rilindjes e më pas. Dija është vazhdimësi e cila i kalon si trashëgimi atyre që dinë ta marrin

e ta kultivojnë. Dhe në këtë proces evropianët nuk kanë qenë gjithmonë siç janë sot. Universitetet në një botë diverse duhet të vlerësojnë dijen si mundësi e njeriut për të qenë më njerëzor dhe jo si kusht për supremaci dhe pushtet.

*Në fund të fundit, detyra e universiteteve duhet të ndryshojë 'nga rojtare të dijes në kujdestarë, krijues, ndërlidhës, certifikues dhe kodifikues të dijes'* (Eölfie dhe Andreës, 2014). (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J.37)

Universitetet nuk duhet t'i shërbejnë me fanatizëm një modeli të caktuar dhe as të ushqejnë supremacinë apo inferioritetin e aksh kulture a qytetërimi. Ruajtja me kokëfortësi e një modeli të caktuar të dijes dhe përcimit të saj, nuk sjell asgjë pozitive në marrëdhëniet midis studentit dhe profesorit, midis njerëzve që vijnë nga kultura të ndryshme, por që në esencë mbeten po njerëz. Universitetet duhet të jenë kovaçanë ku shkrihen dhe ribëhen dijet që duhet të jenë në shërbim të së mirës dhe së drejtës.

*Nga përkufizimi original i Thomas Khun, një paradigmë është një paketë besimesh mbi të cilat krijohet, kërkohet dhe zhvillohet dija. Ajo ofron një kornizë metafizike për kërkim dhe një botëkuptim, i cili përcakton natyrën e botës, vendin tonë në të, dhe sesi ne si njerëz dhe bashkësi ndërveprojmë me botën dhe pjesët e saj.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J.37)

Çdo paradigmë që mund të supozohet se do ta ndryshojë botën

dhe ta çojë më para nga sa është, duke iu referuar për fat keq vetëm progresit tekniko-shkencor, nuk duhet të nxjerrë jashtë vëmendjes përcaktimin e Khun. Njeriu gjithmonë ka qenë dhe do të mbetet një kërkues metafizik, sepse kërkon qëllimin e jetës, universit, pozitën që ka në kozmos dhe bazuar në këto si duhet ta jetësojë mënyrën e të jetuarit. A është e vështirë për universitetet që paradigmën e reja të mos i ndërtojnë jashtë këtij themeli?

*...përpyqjet për të krijuar paradigma të reja të vërteta, duket që nuk po mbërrijnë gjëkund shumë shpejt. Ajo çfarë ka ndodhur është, se disiplina të ndryshme janë përpjekur të imponojnë logjikën e fushës së tyre doxa (Besimi i përbashkët) mbi reformën arsimore. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 41)*

Përderisa njeriu nuk mund të largojë prej vetes shqetësimin metafizik, paradigmën e reja nuk mund t'u japin zgjidhje krizave të ndryshme me të cilat përballet shoqëria, thjesht dhe vetëm duke u bazuar në përlogaritje materiale. Dalja nga kriza natyrisht që kërkon reforma, por reformimi nuk mund të kryhet vetëm duke ndryshuar përjashtësinë apo detaje që nuk prekin thelbin e krizës. Duket sikur ka një mungesë dëshire për të hulumtuar mbi arsyet e vërteta të krizës në edukim, sepse kriza përdoret vazhdimisht si justifikim për të gjeneruar reforma në vazhdimësi dhe bashkë me reformat dhënie fondesh

për realizimin e tyre. Paradigmat e reja duhet të shqetësohen për të reformuar (ndryshuar) njeriun së brendshmi dhe ta afrojnë gjithmonë e më shumë me dijen që e ndryshon atë shpirtërisht.

*Por për ku është drejtuar arsimi i qëndrueshëm? Kryesisht në krijimin e aftësive për një zhvillim të qëndrueshëm shoqëror-ekonomik dhe sipërmarrje të qëndrueshme. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 44)*

Arsimi që duhet t'i shërbejë shoqërisë për edukim shpirtëror duket se për të qëndruar më këmbë po orientohet gjithmonë e më shumë drejt zhvillimit të qëndrueshëm të së ardhmes, zhvillim që lidhet vetëm me përmasën ekonomike. Aftësimi i njeriut për të realizuar korrektësisht trinomin prodho-fito-shpenzo dhe e gjithë koha e jetës në funksion të këtij trinomi, nuk duhet të jetë aspak fokusi i stafëve arsimore, universitare. Zhvillimi shpirtëror, ngjallja e moralit dhe një jetë e jetuar me drejtësi duhet të jenë boshti i jetës. Pjesa tjetër vetërregullohet nëse njeriu kupton statusin dhe përgjegjësinë e jetës mbi tokë.

*A ishte arsimi i lartë i përgatitur për sfidat e jetës në kohën e ndryshimeve të thella? A mundej arsimi i lartë të jetë pjesë e zgjidhjes ose zgjidhjeve për shqetësime të ndërlikuara? (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 51-52)*

Shoqëria ndryshon vazhdimisht. Zhvillimet teknologjike po e ndryshojnë dita me ditë. Në gjendje

të tilla arsimit a do të jetë pjesë e zgjidhjes së krizave të ndryshme që prodhon zhvillimi material apo duke dashur të konfirmohet me prirjet e theksuara materiale të shoqërisë të bëhet pjesë e krizave, duke u përpjekur të paraqitet si model i zgjidhjes së krizave. Që arsimit të jetë pjesë e zgjidhjes dhe jo problemeve, ka vetëm një rrugë, vendosja e tij mbi baza metafizike dhe në përbërjen e vet të ketë një trupë arsimtarësh të drejtë e të përkushtuar për rigjallërimin shpirtëror të njeriut.

*Kompleksiteti na tregon, se: ... Reformat në arsimin e lartë nuk mund të zbehen në udhëzime, plane të përcaktuara dhe agenda. Kompleksiteti shpjegon, se pse agenda dhe projektet për reformën e arsimit të lartë 'nuk mund të kodohen thjeshtësisht në dokumente politikash dhe të përçohen' për 'zbatimin e tyre mekanik'.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 63-64)

Arsimi i lartë nuk është çështje vetëm e politikës zyrtare. Ai duhet t'i shërbejë njeriut për zhvillimin kulturor dhe për rrjedhojë reformat që duhen ndërmarrë në këtë aspekt nuk mund të kthehen në udhëzime të thata burokratike që duke patur në anën e tyre fuqinë e pushtetit politik imponohen si modeli që duhet ndjekur për zhvillimin e arsimit. Stafet arsimore duhet të çlirojnë nga brenda energji që çojnë në ndryshime pozitive dhe jo thjesht të presin udhëzimin e radhës nga zyrat burokratike, të cilat në shumicën

2. Bates, 2016, f. 3.

e rasteve i shërbejnë forcimit të pushtetit politik mbi shoqërinë dhe mbajtjen e arsimit në binarët që i intereson pushtetit politik për të kontrolluar dhe drejtuar mënyrën e të menduarit në shoqëri.

*Ngërçi i tanishëm në krijimin e paradigmave të reja për arsimin e lartë na ofron gjithashtu një mundësi. Ne mund të ndihmojmë në shfaqjen e paradigmave të reja, dhe po ashtu të luajmë një rol veprues në formimin e tyre. Megjithatë kjo nuk është diçka, që mund të mbërrihet nëpërmjet një punimi madhështor të vetëm, ose 'planeve të punës' të mirë përcaktuara. Kërkon një proces përtëritës, që vazhdimisht përshtatet në rrethanat që ndryshojnë shpejt. Procesi dubet të nisë në rritje të vogla, që veprojnë si shtysë, duke u ndërtuar ngadalë, dhe përfundimisht fiton vull. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 75)*

Çdo gjë e planifikuar me detaje dhe që besohet se është modeli më i arrirë që nuk ka nevojë të ndryshohet edhe pse ndryshon shumëçka në shoqëri, në mos herët vonë do të shkojë drejt dështimit. Me ndryshimin e rrethanave në të cilat shoqëria zhvillon aktivitetet e saj, përçuesit e dijes duhet të ripërtërijnë vazhdimisht vetveten. Nuk duhet të stepen apo të ngelin në vend numëro përballë ndryshimeve, por duhet të lundrojnë mes dallgëve dhe mbiarritje qoftë edhe të vogla të ndërtojnë një punë e cila në një të ardhme mund të japë frute të mëdha. E ardhmja nuk mund të parashikohet, po në të tashmen duhet punuar me drejtësi

e profesionalizëm, me përkushtim dhe besimin se çfarë të mbjellësh do të korrësh. Prandaj përtej planeve, orientimeve, politikave zyrtare, skemave për zhvillim, ka gjithmonë vend për dinamizëm.

*...ne duhet të pranojmë se vlerat tona shpirtërore nuk mund të mbijetojnë pa fuqinë për të mbrojtur shoqëritë tona nga nënshtrimi, gjë e cila do të thotë, se ne duhet të kemi disa vlerësime për dijen bashkëkohore.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 103)

Qëllimi i regjimeve politike mbetet sundimi dhe zgjatja e tij sa më shumë të jetë e mundur. Zgjatja e këtij sundimi ndodh kur kemi dobësimin dhe mënjanimin e vlerave shpirtërore nga brendia e njeriut. Që vlerat shpirtërore të mbijetojnë dhe t'i japin jetë njeriut duhet vlerësim maksimal për dijen që mban gjallë pishtarin për të mos u nënshtruar ndaj së keqes, e cila më së shumti prek dhe nënshtron këdo që i largohet ndriçimit shpirtëror.

*...disiplinat akademike i japin Perëndimit fuqinë e tij themelore: fuqinë për të përcaktuar.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 114)

Zotërimi i dijes dhe përdorimi i saj për të imponuar supremacinë nuk është në qëllimin e dijes. Qëllimi i dijes është t'i japë ekzistencës njerëzore kuptim dhe shkëlqim shpirtëror, pavarësisht se ku lind e jeton njeriu. Në çastin kur dija përdoret për të shënjuar caqe që përcaktohen nga pushteti që

zotëron më shumë fuqi, atëherë vlera e dijes cungohet dhe zbehet, sepse nuk i shërben më njeriut si qenie, por interesave të caktuara që lidhen më përpjekjen e dominimit të Perëndimit modern ndaj të gjithë trashëgimisë tradicionaliste në botë. Të përpiqesh të mos i nënshtrohesh caqeve që vendos. Perëndimi modern në fushën e dijes më së pari, nuk të bën automatikisht kundërperëndimor, sepse dija dhe kultura është shumë më e gjerë sesa përcaktimet e Perëndimit modern.

*Ringritja, për nga natyra e saj është ushtrim, që anon drejt së ardhmes. Por fillon në të tashmen; pa e vlerësuar rrethanën brenda së cilës ne jetojmë dhe veprojmë, një reformë kuptimplotë nuk është e mundur.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 117)

Kur flasim për paradigma të reja që do të mund të zgjidhin probleme komplekse në një shoqëri gjithmonë e më shumë të ndërvlarur nga teknologjia, qëllimi mbetet e ardhmja. Si do të jetë ajo nëse bota nënshtrohet gjithmonë e më tepër ndaj teknologjisë? Si do të jetë ajo nëse njeriu bëhet përfundimisht skllav i asaj që po vetë e ndërtoi? A do të mund njeriu të ndihet në paqe me veten edhe nëse ndërton makina fluturuese apo robotë që do i marrin punën, nëse mendon me stomak? Ringritja e arsimit për ta nxjerrë nga kriza ku e ka zhytur cungimi i vlerave shpirtërore nuk mund të nisë nëse nuk merren parasysh shkaqet e krizës dhe gjenden e tanishme prej nga ku

duhet të nisë ndryshimi që e ardhmja të mos vuajë nga parashikime të zymta dhe katastrofike.

*Prandaj ne duhet të jemi të saktë në përdorimin e gjuhës: ne duhet të themi atë që synojmë të themi, dhe të sigurohemi të themi atë që duam të themi. Ose, siç e tha Henzell-Thomas, -'një nga qëllimet kryesore duhet të jetë grumbullimi i një niveli terminologjie, i cili siguron kahje dhe barazpeshë në mënyrën sesi ne shqyrtojmë konceptet... Ne duhet të dallojmë konceptet e mirëfillta nga shtrembërimet dhe kopjimet e tyre, kuptimin e tyre historik dhe kuptimin e ri, që mund të dëshirojmë t'ua japim atyre për të "shmangur kapjen ose manipulimin nga emërtimet ideologjike". (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 130)*

Të njohësh konceptet themelore në kuptimësinë e tyre të njëmendtë gjuhësore dhe të përpiqesh të mësosh breznitë me kthjelltësi mbi koncepte që drejtojnë ligjërimin bashkëkohor dhe jo vetëm, është një nga detyrat themelore të arsimit. Dija nuk vuan vetëm nga përçuesit e dobët, por vuan edhe shtrembërimet e natyrës ideologjike që janë përdorur e përdoren nga pushtetet që nuk e duan një ringritje të pastër shpirtërore të njeriut, për të kontrolluar dhe manipuluar çdo rreze rigjallërimi kulturor që paralajmëron pranverën shpirtërore dhe fundin e acarit të shtrembërimeve ideologjike.

*Një vlerësim i fesë, kuptimi i saj, vlerat dhe botëkuptimi duhet të jetë një pjesë e ringritjes arsimore. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 143)*

Moderniteti në truallin e perëndimit synoi ta mënjanonte sa më shumë të ishte e mundur fenë nga jeta publike, nga lidhja me njeriun, duke ia ngushtuar gjithmonë e më shumë hapësirat. U nda kisha nga shteti dhe ky model u kthye në modelin themelor që duhej ndjekur nga të gjitha kulturat dhe shoqëritë e tjera në botë. Zhvillimi i pandalshëm material i perëndimit në kohët moderne legjitimoi si të suksesshëm këtë model jete e qeverisje, saqë vlerat fetare u vunë në dyshim dhe me daljen në skenë të komunizmit ateist u forcua lufta ndaj fesë duke e konsideruar opium për popullin dhe përfaqësues të obskurantizmit mesjetar. Ringritja arsimore nuk duhet të mënjanojë studimin e feve, vlerat që ato përcjellin për tek njeriu dhe shoqëria, pasi që qëllimi përfundimtar i fesë është që njeriu të jetojë si njeri dhe jo si majmun i evoluar në njeri.

*Vetë ringritësit nuk jetojnë kurrë për të shijuar frytet e ringritjeve të tyre (ose të provojnë maktet që mund të kenë lëshuar). Është brezi tjetër që duhet të merret me ringritjet dhe t'i çojë ato përpara. Kjo është arsyeja pse është thelbësore që ne jo vetëm t'i sjellim të rinjtë në shtjellimin tonë, por t'i bëjmë ata një pjesë bashkërenduese të projektit tonë të përgjithshëm. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 145-146)*

Jo të gjithë ata që flasin në emër të ringritjes arsimore, janë që e dëshirojnë një të tillë. Jo të gjithë ata që ideojnë një paradigmë të shërbejnë

ringritjes së njëmendtë të arsimit. Ka plot raste, dhe historia na e dëshmon këtë, kur thirrjet për ringritje të arsimit dhe çuarjen përpara të shoqërisë që duhet të çlirohet nga tradita dhe reaksioni, kanë përfunduar në jetë mbushur me makthe për njeriun dhe shoqërinë. Prandaj emancipimi dhe i ashtuquajtur çlirim nga tradita (*Zoti në qendër*) për të qenë sa më modernë (*njeriu në qendër*) ka sjellë jo pak probleme në shoqërinë njerëzore. Edhe në shoqëritë tradicionaliste ka probleme, ka sfida, sepse nuk mund të ketë shoqëri dhe jetë ideale. Ekziston përpjekja dhe thirrja për kthim dhe heqje dorë nga ligësitë. Në shoqërinë moderne kjo thirrje e quajtur arkaike është zëvendësuar me mundësi dhe pamundësi, sepse çdo veprim para se të gjykohej moralisht gjykohej si mundësi apo pamundësi përfitimi mbi interesa mesquine. Prandaj nuk mund të plasohet një paradigmë nga syresh sot për të ardhmen pa dëgjuar zërin e të rinjve dhe pa dialoguar me ta për shqetësimet e tyre ekzistenciale dhe jo thjesht ato materiale, sepse janë ata që ose do të vjelin frytet e saj, ose do të vuajnë makthet e saj.

*Ne duhet të jemi vazhdimisht në mbrojtjen tonë ndaj asaj, që mund të quhet 'entropi terminologjike', atë ç'vlerësim dhe rënie të kuptimit brenda fjalorëve ideorë: 'Kjo nuk do të thotë që t'i jepet përparësi botës së përkohshme mbi botën shpirtërore, as t'i vendosësh kundër njëra-tjetrën, por për të kuptuar që mendjet njerëzore*

*kushtëzohen ndryshe në secilën epokë, dhe ajo traditë duhet të jetë e vetë ripërtëritshme në mënyrë të gjallëruar dhe të përgjigjet ndaj kushteve të reja dhe pyetjeve të reja, nëse do të mbetet një traditë e gjallë.* (Sardar. Z., Henzell-Thomas. J. 149)

Thelbi i ringritjes arsimore në një botë plot me shqetësime dhe ndërlikime të shumta mbetet pranimi dhe respektimi i dualitetit të njeriut, trup dhe shpirt. Njeriu është njësi e tërë sa biologjike aq dhe shpirtërore. Të nxitësh konflikt mes këtyre dy pjesëve është minim i paqes shpirtërore dhe kthim i njeriut në një kafshë ku për të mbijetuar në xhungël duhet të heqë dorë nga mëshira dhe përshpirtshmëria. Arsimi nuk duhet të japë mesazhe të tilla. Ai duhet të edukojë tek njeriu pranimin e këtij dualiteti dhe shërbimin maksimal si ndaj përmasës biologjike ashtu dhe asaj shpirtërore duke mos i kundërvënë njërin ndaj tjetrës dhe as duke vendosur mbisundimin e biologjikes ndaj shpirtërores si dëshmi zhvillimi dhe emancipimi. Edhe tradita duhet të marrë në konsideratë sfidat e tanishme të njeriut dhe shoqërisë dhe të mos mbetet e ngurtë dhe joaktuale në mënyrë që të jetë ajo që udhëheq njeriun, shoqërinë, duke e zbutur egërsinë biologjike me vlera dhe principe shpirtërore, për të patur një jetë në paqe e begati.

*Ndërsa Indianët kishin të drejtë të gjykonin, se mënyrat e reja të njohurive, nuk ishin të përshtatshme për shoqërinë e*

*tyre në atë kohë, kjo zgjedhje nuk bëri asgjë për të ruajtur kulturat e tyre apo për t'i shpëtuar ato prej humbjes shkatërrimtare.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 166)

Në një botë që ndryshon përherë e më shumë, nuk duhet mbetur në guaskë, e as duhet kthyer në geto kulturore. Brezat e rinj duhet të mësohen të jenë të zhdërvjellët që të ruajnë traditën dhe të përdorin të renë për të përfutur sa më shumë, por gjithmonë duke ndjekur principet morale si gjykatësi i fjalëve dhe veprimeve. Duke mos e çuar në konflikt zhvillimin me principet, kultura si zgjatim i botës shpirtërore jo vetëm që nuk do të venitet por do të vazhdojë të ndriçojë udhën e njeriut në botë.

*... 'mëprehtësi intelektuale, përfytyrim, kërkime, sipërmarrja, përgjegjësi shoqërore dhe luftë për drejtësi' si dhe çlirimin e mendjes dhe shpirtit njerëzor, kërkimin e kuptimit dhe qëllimit më të thellë, dhe një vegim se çfarë do të thotë të jesh një genie plotësisht njerëzor. Dhe le të shtojmë krijimtarinë, mendim të pavarur dhe, natyrisht, atë shtrirje dhe pranim të zemrës dhe mendjes së hapur, e cila mund të dëgjojë, si dhe të flasë dhe të mbërrijë me interes të vërtetë dhe mirësjellje të thellë ndaj 'tjetrit' jo vetëm përmes bisedës dhe diskutimit, por edhe përmes shndërrimit të dashurisë.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 180-181)

Universiteti duhet të jetë vatra ku ngjizen idetë, diskutohen mendimet, mësohet metoda, respektohet qenia njerëzore paçka se është nxënës,

student, mësues, pedagog, kërkues shkencor apo shkencëtar. Duhet të jetë vatra ku ndizet zjarri i frymëzimit për të synuar ngritjen shpirtërore, paqen e zemrës, largësinë nga e keqja, dashurinë për njeriun, drejtësinë e mirësinë që e gjitha sa mësohet të mos jetë vetëm teorike por bazë e fortë për shndërrimin e karaktereve njerëzore në ngjites të lartësive përmes principeve.

*...mund të arsyetohet gjithashtu, se një mësues i mirë duhet të jetë jo vetëm një mu'alim, përçues i dijes, por edhe një murabbi, një ushqyes i shpirtit dhe zhvillues i karakterit.* (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 185)

Vlera dhe rëndësia e mësuesit është e pazëvendësueshme. Kushdo që mundohet të na bindë për të kundërtën meqë teknologjia po ecën me hapa gjigandë dhe mund të zëvendësojë njeriun në shumë profesione, është në udhën e gabuar. Sado të përsoset teknologjia, ajo nuk frymëzon. Sado e saktë të jetë në përpunimin e njohurive ajo nuk ndez dot zjarrin e pasionit për dijen, shkencën sepse është krejt e akullt. Për të prekur shpirtat njerëzorë dhe për t'i bërë ta duan dijen e mirësinë, duhet të flasë një zemër, një shpirt i madh që përmes zërit të depërtojë në zemrat e atyre që dëgjojnë me zemër, që kuptojnë me zemër dhe që jetojnë me zemër.

*Fjala është në të vërtetë një veprim heroik, një vepër në vetvete, e cila mbart të njëjtën përgjegjësi si ajo, që merret për të*

*vepruar. Ne kemi shprehjen “me fjalë dhe me vepra” dhe kjo përfshin këtë mençuri, këtë pikë bashkimi midis fjalës dhe veprimit. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 203)*

Fjala është ura që lidh Hyjnoren me njerëzoren, është thelbi i gjuhës që lidh njerëzit me njëri – tjetrin pavarësisht së flasin gjuhë të ndryshme që është parakusht që njerëzit të përpiqen të njohin dhe përfitojnë prej kulturave të ndryshme. Fjala është e rëndësishme dhe pa të komunikimi ndërnjerëzor do të ishte pa jetë. Ajo duhet të jetë e gdhendur me stil, e bukur në përmbajtje dhe frymëzuese për shpirtat që e dëgjojnë, në mënyrë që veprat që do të kryhen të shkojnë sipas fjalës së bukur. Duhet ruajtur gjuha prej shëmtisë dhe së keqes që shpirtat njerëzorë të mos mbushen me mllef e urrejtje.

*...e jashtëmja pa të brendshmen është e zbrazët, një lëvore pa një thelb, dhe anasjelltas e brendshmeja pa të jashtmen, edhe pse është e mbushur me mundësi, është mece, nuk ka formë, pa mjet, pa fushë veprimi, pa gjuhë të kuptueshme për ta shprehur veten. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J.205)*

Moderniteti duke i dhënë më shumë dorë përmasës materiale tek njeriu dhe duke ia tkurrur në maksimum lidhjen me shpirtëroren ose duke ia ndërprerë tërësisht ndezi dëshirën për t'u kujdesur shumë më tepër për të jashtmen se sa për të brendshmen. Ndërkohë

që njeriu modern, dhe modern nuk është vetëm kapitalizmi, shkëlqen së jashtmi në brendi të tij zhvillohen gjithfarë dramash, tragjediash të cilat nuk do të ishin shpesh të rënda, nëse njeriu do të ruante ekuilibrin mes së jashtmes dhe së brendshmes. Universiteti duhet ta kthejë shqetësimin e tij në këtë kah, duke synuar që përmes së jashtmes të flasë e brendshmeja dhe përmes së brendshmes të flasë e jashtëmja duke qenë në kohezion me njëra – tjetrën.

*...ndjekja e rrugës ‘së drejtë’ nuk ka pse të jetë një rrugë tepër e ngushtë, një xhakëtë e ngushtë, një rrethanë ‘ngushticash të tmerrshme’. Rrënja e fjalës ‘straight’ (dhe ‘strait’) është në Latinisht strictus, dhe na jep shumë fjalë, që shprehin rreptësi, duke përfshirë ‘kufizimin, rreptësinë, shtrëngimin, shtypjen, ankthin dhe shqetësimin’. Kjo është një porosi për të gjithë ata, që e shtojnë ndjesinë përfituese të fjalëve përtej kufijve, qoftë në tepëri ose të metë. Nëse tepëria e drejtësisë është xhaketa e ngushtë, mangësia e saj është shtrembërimi ose shmangia, e cila ka humbur çdo ndjenjë të busullës morale ose kahje. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J.224)*

Universiteti duke qenë shtëpia ku diskutohet me dije për dijen duhet të ndjekë rrugën e drejtë në dhënien e duhur të kuptimësisë së koncepteve. Studenti duhet të mësojë se fjalët kanë kuptim të caktuar dhe që në kohën e sotme shumë koncepte që ato shprehin mund të kenë një kuptim tjetër nga e kaluara. Prandaj hulumtimi, pranimi i ndryshimeve,

kuptimi i drejtë i koncepteve do ta çlirojë shoqërinë nga keqkuptimet, nga ngatërresat prej fjalëve dhe do të jetë garanci që nuk do të humbim busullën morale në detin e trazuar të modernitetit.

*...zemra e ekselencës, nuk ka të bëjë thjesht me mjeshhtërinë vetjake, apo dobinë në përmbushjen e një detyre, por përfshin ekselencën e karakterit njerëzor, dhe që ka një përmasë morale dhe përfundimisht një shpirtërore. (Sardar. Z, Henzell-Thomas. J. 242)*

*Ajo erdhi në Anglisht përmes Frëngjishtes së vjetër nga Latinishtja excellere, 'të ngrihesh lart, të ngrihesh, të lartësohesh, të jesh i shquar', i formuar nga ex - (jashtë) + elementi foljor hamendësues foljor cellere, i menduar se nënkupton diçka si 'ngrihu, lartësohu'. (Sardar. Z,*

*Henzell-Thomas. J. 245)*

Universiteti nuk duhet të mburret me ekselencën akademike. Prindërit nuk duhet të lavdërohen me ekselencën e notave. Nxënësit dhe studentët nuk duhet të krenohen me ekselencën e jashtme. Të gjithë duhet të dinë se ekselenca nuk lidhet vetëm me memorizimin dhe riprodhimin e njohurive saktësisht si mësohen. Ekselenca është shkëlqimi i shpirtit njerëzor përmes një jete të virtytshme, që do të thotë të lartësohesh së brendshmi dhe të shkëlqesh së jashtmi duke dëshmuar përndritjen shpirtërore që merr njeriu kur principet morale çmohen ashtu siç e meritojnë. Për këtë duhet të shërbejnë universitetet.

## Resul REXHEPI

### NË KUJTIM TË DR. REXHEP ef. BOJËS (20.6.1946 - 14.9.2021)



Tashmë kemi hyrë në vitin e katërt nga kur hoxha, imami, pedagogu, studiuesi, myftiu, veprimtari dhe diplomati i Kosovës Dr. Rexhep kaloi në Botën tjetër - Ahiret.

Prandaj, me rastin e ndarjes nga ne të Dr. Rexhep ef. Bojes, do të shpalos disa të dhëna jetëshkrimore të tij dhe disa vlerësime e kujtime për të, ndonëse për jetën dhe veprën e dr.

Bojes jam i bindur se do të shkruhet e do të flitet gjatë, sepse veprimtaria e tij ishte e begatë, e qëndrueshme, fisnike dhe gjithmonë në shërbim të fesë e të atdheut.

Unë kam pasur nderin, madje e konsideroj edhe privilegj që kam bashkëpunuar me Dr. Rexhep ef. Bojen, madje, në të shumtën e herëve edhe në kohë tejet të ndjera dhe shumë të vështira.

Në të vërtetë, njohja ime me Rexhep efendiun nis që nga viti i largët 1985, atëherë kur në numrin e 42-të të revistës “*Edukata islame*” kisha botuar një shkrim të karakterit informativ-biografik, me titull “Kur ambiciet kurorëzohen me sukses”, dhe i cili bënte fjalë pikërisht për Dr. Rexhep Bojen, me rastin e mbrojtjes së tij të doktoratës në Universitetin Islam të Medinës.

Më pastaj, në vitin 1986, ndërkohë që unë isha drejtues i Medresesë “Alaudin”, kemi pasur

nderin që Dr. Rexhep Bojën ta angazhoni si pedagog për lëndën e fikhut-jurisprudencës islame, prej nga ku pas disa viteve do të kalonte në Kryesinë e Bashkësisë Islame për ta udhëhequr atë deri në vitin 2003, e për të vazhduar më pas si pedagog në Fakultetin e Studimeve Islame të Prishtinës. Në kuadër të FSI-së, krahas detyrës së dekanit nga viti 1992, pra nga themelimi, ai gjithashtu ka qenë i angazhuar për mbajtjen e lëndëve të fikhut-jurisprudencës islame dhe Da'ves (thirrjes islame).

Sidoqoftë, kur bëhet fjalë për veprimtarinë e Dr. Rexhep ef. Bojës, unë mendoj se ajo duhet parë si e ndarë në disa aspekte dhe faza, duke filluar që nga koha kur ai shërbeu si imam në “Xhaminë e Kuqe” të Pejës, më pastaj si profesor në Medresenë “Alaudin”, më pas si drejtues dhe pedagog në Fakultetin e Studimeve Islame të Prishtinës, më tej si myfti i Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, dhe së fundmi si diplomat i shtetit tonë-Republikës së Kosovës.

## **JETËSHKRIMI I REXHEP EF. BOJËS**

### **1. Arsimimi**

Rexhep Boja lindi më 20 qershor 1946 në fshatin Kërnice, që i takonte komunës së Klinës. Familja e tij ishte një familje solide mesatare. Babai i tij, Jashari ishte dashamirës i fesë e besimtar i devotshëm, prandaj që herët e kishte ndarë mendjen që djalin e tij ta dërgonte në Pejë

për të mësuar në mejtep te hoxha Muhamed ef. Gashi. Dëshirës së prindit do t'i përgjigjej pozitivisht Rexhepi, që aso kohe ishte akoma i njomë dhe i ruante ato pak bagëti të familjes në lëndinat e Kërnices. Me gëzim do të shkonte në Pejë për të mësuar në mejtep te hoxha. H. Muhamed ef. më vonë do të shprehej në superlativ për nxënësin e tij, i cili me aq përkushtim i përkushtohej mësimave të fesë islame tek alimi (dijetari) i nderuar.

### **1.1. Në mejtepin e hfz. Muhamed ef. Gashit**

Për shkuarjen e Rexhepit në mejtep, babai i tij Jashari kishte biseduar paraprakisht me hoxhallarë të Pejës dhe kishte vendosur që djalin e tij, Rexhepin ta dërgonte në Pejë. Dhe kështu, Rexhep ef. mësimet e para fetare islame si fëmijë i kishte nisur te hoxha i tij haxhi hafëz Muhamed ef. Gashi, në Pejë. Rexhep ef. ishte shumë i rregullt dhe i disiplinuar, dhe kureshtar për të mësuar sa më shumë, e kjo natyrisht se i gëzonte sa prindërit e tij aq më shumë edhe hoxhën prej të cilit mësonte. Gjatë kohës sa qëndroi pranë hoxhës së tij të nderuar, ai nga mësimet fillestare vazhdoi në mësimin e disa lëndëve të rëndësishme sipas traditës së vjetër, e cila asokohe ishte shumë efektive.

Më vonë, gjatë kohës sa kam pas mundësinë të bashkëpunoja me të, kurdo që e përmendte Muhamed ef. thoshte “Hoxha i im”.

Meqë ai tregonte interesim të dukshëm gjatë ndjekjes së mësimave, Muhamed efendiu e inkurajonte edhe atë po edhe babanë e tij që Rexhepin ta dërgonte në Shami-sherif (Damask) për të studiuar.



*Dr. Rexhep Boja me hoxhën,  
Muhamet ef. Gasbi*

Kjo kishte ndodhur pasi që asokohe, një grup hoxhallarësh nga Kosova, e me ta edhe Rexhep efendiu, në vitin 1967 ishin organizuar për të shkuar dhe për ta kryer haxhin. Gjatë kthimit, ata kishin vizituar edhe Damaskun dhe disa shkolla atje, në njërën prej të cilave e kishin regjistruar Rexhepin e ri për të vazhduar shkollimin dhe ia kishin dorëzuar si amanet alimit (dijetari) të njohur Abdulkadir efendi Arnautit, që ishte një nga shqiptarët e Kosovës të migruar në Damask.

## 1.2. Nxënës në Damask

Në Damask, që asokohe ishte

qendër e kulturës dhe shkencës në përgjithësi, Rexhep ef. Boja do ta vazhdonte nga ku e kishte ndërprerë dhe do ta mbaronte me sukses shkollën fillore. Po aty do ta mbaronte edhe shkollën e mesme. Gjatë qëndrimit në Damask, pati rastin e mirë që të njihej me koloninë shqiptare që jetonte e vepronte atje, në veçanti me dijetarët më eminentë shqiptarë, e sidomos me Abdulkadir ef. dhe bijtë e tij, etj. Nga bisedat, ligjëratat dhe ndejat me ta, Rexhep efendiu përfitoi dije të shumta dhe të hairit. Jo rrallë herë tregonte me shumë pasion se si i shfrytëzonte takimet sidomos me Shejh Abdulkadirin për të përfituar sa më shumë nga dija që ai zotëronte. Aty ishte njohur dhe kishte kaluar momente frytdhënëse edhe me të bijtë e Abdulkadirit dhe bashkëmoshatarë të tjerë. Jo rrallëherë tregonte se si kohën e lirë e kalonte me dijetarët e Shamit, dhe nga ta përfitonte dituri e eksperiencë. Kjo kishte bërë që ai gjithmonë të ishte i dëshiruar dhe i admiruar në mesin e tyre. Ndonëse kafshata e mërgimit është shumë e hidhur dhe jeta mjaft e rëndë, vetëm durimi i madh dhe sakrifica për t'u shkolluar bënë që ai të përfitonte dituri dhe të ngrihej intelektualisht. Ai tregonte se edhe gjatë pushimeve verore jo gjithmonë ka ardhur në Kosovë, sepse kishte frikë se pushteti i atëhershëm komunist mund t'ia merrte pasaportën dhe kështu t'i

pamundësohej vazhdimi i shkollimit të cilin e kishte nisur. Ndaj dhe dr. Boja shpesh e theksonte këtë fakt: “Kur arrija në Bullgari, në rrugë e sipër për në Damask e më vonë edhe për në Medine, mërzhitesha për familjen, por gëzohesha jashtë mase sepse e dija se më nuk do të mund të më ndalnin...”. Jeta në Damask gjatë moshës së tij të re, jo vetëm se e ngriti në aspektin arsimor, por për të ishte edhe një përvojë e papërsëritur. Ajo e kaliti dhe e bëri të fortë, në mënyrë që më vonë t’u përballonte sfidave e peripecive të ndryshme. Ai me shumë admirim e theksonte se shkollimi në Damask, kontaktet e tij me dijetarët shqiptarë dhe të tjerë që jetonin e vepronin në këtë qendër arsimore e kulturore, i ka ndihmuar mjaft shumë si në mësimin e gjuhës arabe e po ashtu edhe shkencave islame. Kjo eksperiencë e përfituar në moshën e rinisë, më vonë i ka shërbyer mrekullisht në veçanti në komunikimet me xhematlinjë. Shpesh herë thoshte se Damasku kishte vend të veçan në zemrën e tij.

### **1.3. Student në Medinën e ndritshme**

Pas Damaskut, Rexhep efendiu, ndonëse ka pasur mundësi të kthehej në vendlindje, ai zgjodhi kalimin e tij në Medinën e Ndritshme, aty ku pushon më i zgjedhuri i Zotit - Muhamedi (a. s.), për të vazhduar studimet e tij.

Dhe, siç e përmendte shpesh “...I Madhi Zot më ndihmoi

dhe pata sukses të studioja në Medinë!” Fillimisht ishte regjistruar në Fakultetin e Davetit - në gjirin e Universitetit Islam, të cilin e mbaroi me sukses solid. Krahës dijes së përfituar, ai fitoi dhe një eksperiencë tashmë edhe më të avancuar. Ndonëse ky ishte një sukses i pamohueshëm, Rexhepi kishte vendosur të vazhdonte me magjistraturë, e në fund edhe me doktoratë. Gjatë kohës sa ndiqte ligjëratat për magjistraturë (magjistroi në vitin 1981) dhe doktoratë (doktoroi më 1985), ai që angazhuar si edukator në kuadër të konvikteve të Universitetit Islam të Medinës. Ndonëse kjo për të që një përvojë e re, megjithatë ishte mjaft sfiduese dhe goxha atraktive, sidomos për faktin se ajo i ofronte mundësi që të takonte dhe të njihej me studentë nga shumë shtete të botës, të cilët qyteti i Profetit (s.a.s.) i mirëpriste për t’i shkolluar e edukuar në formën më të mirë të mundshme. Në Medine, ku asokohe kanë studiuar edhe disa studentë kosovarë, me mburrje tregonin për afërsinë, përkrahjen dhe ndihmën që e kanë gëzuar nga Rexhep ef. Boja.

Qëndrimi i Rexhep ef. për të studiuar në Medinë, asokohe ka qenë i përcjellë me mjaft vështirësi, mirëpo, kur nuk mungon ndihma e Allahut dhe gatishmëria për sakrificë, edhe ato vështirësi tejkalohen. Vështirësitë qenë të mëdha sidomos gjatë muajve të verës, kur temperaturat ishin

të larta, ndërkaq niveli zhvillimit teknologjik linte shumë për të dëshiruar. Rexhep ef. thoshte se kur gjenim ndonjë vend vetëm pak të freskët ose ujë jo shumë të ngrohtë, e njomnim dhe e flladisnim pak shpirtin. Shumë vite më vonë kur shkoni në Medine dhe takoni studentët tanë që studionin atje, ka ndodhur që ndonjëri të ankohej për ndonjë pakënaqësi. Rexhep ef. iu thoshte të mos i përmendnin këto marrëzi se ju nuk e dini si ka qenë këtu para 30 viteve, e sot klimatizimi ju përcjell në çdo hap. Ndryshimeve të mëdha për të mirë që ndodhnin në Mbretërinë e Arabisë Saudite, të cilat sillnin lehtësira për të jetuar, Rexhep ef. iu gëzohej pa masë.

## 2. Imam në Xhaminë e Kuqe të Pejës

Pas përfundimit të studimeve të doktoratës, ndonëse pati oferta për të punuar në Medine, ai megjithatë kishte vendosur që të kthehej në vendlindjen e tij, pra në Kosovë, ku dëshironte që atë thesar të diturisë që e kishte fituar me shumë mund e sakrificë ta shpërndante në popullin e tij.

Me t'u kthyer nga Medina, sikurse thamë, filloi punën si imam, hatib dhe mualim në "Xhaminë e Kuqe" të Pejës. Punoj me shumë pasion e elan dhe ndjente kënaqësi për punën që e bënte. Çdo iniciativë që ndërmernte, kishte përkrahje të madhe të xhematit. Vitet e para të angazhimit të tij me xhemat qenë

shumë interesante dhe mbresëlënëse. Ligjëronte rregullisht para namazit të xhumasë, ishte mjaft konkret, i kuptueshëm dhe aktual. Kjo bëri që ai ta fitonte simpatinë e xhematit, të cilët pastaj e ftonin në raste të ndryshme. Edhe në ndëja ai ishte i pranueshëm, bisedonte me të gjithë fare lehtë. Mbi të gjitha, raportet e tij me Këshillin e Bashkësisë Islame të Pejës gjithmonë i ka pasur në nivel të admirueshëm. Gjithmonë gëzonte respekt si të administrata e Këshillit ashtu edhe tek kolegët tjerë. Nuk organizohej mevlud, hatme a ndonjë mexhlis tjetër fetar ku ai të mos ishte prezent. Nga ana tjetër, raportet e tij me kolegët tjerë imamë ishin të shkëlqyera, për shkak se ai gëzonte respekt e autoritet, e mbi të gjitha ishte modest.

## 3. Pedagog në Medresenë "Alaudin" të Prishtinës



*Dr. Rexhep Boja me autorin dhe disa studentë*

Një vit më vonë angazhohet edhe në Medresenë “Alaudin”, si mësimdhënës për lëndën e fikhut-jurisprudencës islame. Dhe nga këtu fillon edhe kontributi intensiv dhe i shumanshëm i Dr. Rexhep ef. Bojës për t’i shërbyer vendit dhe bijve të popullit të tij në rrafshin edukativo-arsimor. Ndonëse për të Medreseja ishte një mjedis i ri, ai shumë shpejt u adaptua dhe krijoi raporte të mira me kolegë, kurse nga nxënësit gëzonte autoritet të padiskutueshëm.

Fillimet e punës së tij në Medrese kanë qenë mjaft sfiduese sepse duke qenë se jetonte në Pejë, i duhej të udhëtonte dy herë në javë Pejë- Prishtinë dhe anasjelltas, e kjo ka qenë mjaft e rëndë dhe sfiduese.

Gjatë kohës sa ka qenë në Medrese, krahas orëve të rregullta të mësimi, atë e angazhonin edhe në mbajtjen e ligjëratave tematike me rastin e festave fetare, gjë të cilën e bënte me shumë pasion.

Përvoja e Dr. Rexhep Bojës në Medrese ka bërë që nga aty ai pas pak vitesh të kalojë në Kryesi të Bashkësisë Islame për t’i udhëhequr myslimanët e Kosovës për 13 vjet me radhë.

#### **4. Në krye të Bashkësisë Islame të Kosovës**

Dr. Rexhep Boja nga viti 1990, e deri më 2003, u vu në krye të Bashkësisë Islame të Kosovës. Koha kur dr. Boja e ka udhëhequr Bashkësinë Islame të Kosovës ka qenë koha më e vështirë në shumë

aspekte, e në veçanti në aspektin politik, por falë gjendshmërisë së tij dhe bashkëpunimit me strukturat udhëheqëse të Bashkësisë Islame dhe atyre politike, ia doli që me shumë sukses t’i mbronte interesat e institucionit të cilin e udhëhiqte dhe të vendit të cilit i përkiste. Gjatë kësaj periudhe, Bashkësia Islame e Kosovës dhe Dr. Rexhep Boja në krye të saj, kanë dhënë një kontribut të jashtëzakonshëm në shtetformimin dhe shtetndërtimin e Kosovës.

Gjatë kësaj kohe, dr. Boja e ka përfaqësuar Kosovën në arenën ndërkombëtare në mënyrë të denjë. Pjesëmarrja e tij në shumë konferenca ndërkombëtare, në sesione shkencore e tryeza akademike, ia ka mundësuar që çështjen e Kosovës ta plasonte gjithandej nëpër botë. Në tubime të tilla ka prezantuar në shumë shtete evropiane, aziatike, afrikane e deri në SHBA. Kryefjalë e paraqitjeve të tij vazhdimisht ka qenë angazhimi për lirinë e Kosovës, të cilën deshi Zoti dhe e përjetoi. Miqësia e tij me shumë faktorë politikë, fetarë, arsimorë, kulturorë e të tjerë të nivelit botëror, ia ka mundësuar që për Kosovën kurrë të mos ndalej dhe t’i shërbente asaj.

#### **5. Kontributi i dr. Bojës në hapjen e FSI-së**

Në anën tjetër, një periudhë tjetër shumë e begatë e kontributit të Rexhep efendiut, pa dyshim është edhe roli i tij dhe i bashkëpunëtorëve

të tij në hapjen e Fakultetit të Studimeve Islame (1992) dhe vazhdimin e punës më tutje. Dr. Rexhep efendiu, para se të hapej Fakulteti, i kishte takuar Rektorin e Universitetit të Prishtinës, dr. Ejup Statovcin si dhe strukturat tjera udhëheqëse në vend. Nga të gjithë kishte marrë përkrahje për këtë iniciativë kaq të qëlluar. Shumë prej tyre i kishin premtuar përkrahje për fillimet e para të fakultetit. Sot, shumë nxënës dhe studentë që i kanë ndjekur mësimet dhe ligjëratat e tij, e kujtojnë me pietet për urtësinë e tij, për dinjitetin njerëzor dhe intelektual që ka treguar. Atë e ka karakterizuar respekti që gëzonte nga stafi punues i fakultetit e po ashtu edhe afërsia me studentë. Gjatë punës së tij si në Medrese, Kryesi të BI-së të Kosovës apo edhe në fakultet, atë e ka karakterizuar modestia dhe thjeshtësia.

## **6. Përfaqësues diplomatik i Kosovës në Arabinë Saudite**

Dr. Rexhep Boja karrierën e tij prej intelektualit e ka përmbyllur duke qenë ambasador i Republikës së Kosovës në Arabinë Saudite, fillimisht si i ngarkuar me punë e më pas edhe si ambasador i jashtëzakonshëm dhe fuqiplotë në Mbretërinë e Arabisë Saudite dhe në disa shtete fqinje të saj (si ambasador jorezident), detyrë kjo të cilën e përfundoi me sukses. Edhe si diplomat, dr. Boja është angazhuar maksimalisht që vendin e tij të cilin

e përfaqësonte, ta prezantonte sa më mirë që ishte e mundur. Në qarqet politike dhe diplomatike në të cilat kishte marrë pjesë, në vazhdimësi insistonte të afirmonte shtetin e ri, Kosovën, të cilin e përfaqësonte. Ushtrimi i punës së ambasadorit, ndonëse për të ishte detyrë e re, falë gjendshmërisë së tij, ia ka dalë që ta kryej me mjaft sukses. Na tregonte me shumë keqardhje se në disa shtete ku ka qenë i emëruar ambasador jorrezident, as që ka mundur me i dorëzuar letrat kredenciale, dhe atë thjesht vetëm për shkak të ndikimit të bllokut lindor dhe influencës së madhe në ato shtete.

Mirëpo, ajo që ia vlen të theksohet është se dr. Boja, edhe pas mbarimit të misionit të tij diplomatik dhe kthimit të tij në Kosovë, aktivitetet diplomatike i ka vazhduar edhe më tutje, sepse ai raportet me qeverinë e Kosovës prore ka vazhduar t'i ketë në nivel të lartë sepse ka gëzuar respekt të lartë, gjithashtu.

## **7. Kontributet shkrimore të Dr. Rexhep Bojës**

Rexhep Boja është autor i shumë studimeve në fusha të ndryshme me të cilat është paraqitur në konferenca e simpoziume, dhe i artikujve të shumtë që janë botuar në gazeta e revista vendore e ndërkombëtare në gjuhën shqipe dhe arabe. Intervistat e tij dhënë shtypit vendor dhe atij ndërkombëtar, vazhdimisht kanë ofruar informacione të nevojshme

për gjendjen në Kosovë, në veçanti për dhunën dhe terrorin që ushtronte okupatori serb në Kosovë. Gjithashtu, ai është edhe autor i dy librave: “Shqiptarët (Arnautët) dhe Islami – Myslimanët në ish-Jugosllavi”, botim në gjuhën arabe. Pjesa e parë përmban disertacionin e magjistraturës, ndërkaq pjesa tjetër e librit përmban disertacionin e doktoratës. Këta dy tituj, të bashkuar në një botim, kanë karakter krejtësisht shkencorë, të pajisur me aparaturë shkencore, gjë që jua rritë vlerë ku e ku më shumë.

Dr. Rexhep Boja ka botuar në gjuhën shqipe edhe librin “*Për një të nesërme më të mirë*”. Kjo vepër përmban intervista të cilat i kishte dhënë autori si për mediat dhe shtypin vendor ashtu edhe atë të huaj. Janë të përmbledhura, gjithashtu, edhe mesazhet e tij në cilësinë e Kryetarit të Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, qoftë për festat fetare apo dhe të tjera, dhe shumë prononcime, komunikata e të ngjashme.

### **8. Rexhep ef. Boja në kujtimet e mija**

E ndjejë të arsyeshme që t’i shkruaj disa vlerësime për të, ndonëse për jetën dhe veprën e Dr. Rexhep ef. Bojes, jam i bindur se do të shkruhet e do të flitet gjatë.

Përgjatë punës së tij afër katër dekada, e në pozita të ndryshme sidomos në kuadër të Bashkësisë Islame, ai ka lënë gjurmë të

pashlyeshme, dhe do të kujtohet me pietet nga generatat që do vijnë.

Unë kam pasur nderin dhe madje e konsideroj edhe privilegj, që kam punuar e bashkëpunuar me dr. Bojen për një kohë relativisht të gjatë, aq gjatë sa asnjë tjetër nga ata që sot akoma janë gjallë.

Nga njohja dhe puna ime më dr. Rexhep Bojen, me këtë rast, do të veçojë dy momente, ndoshta jo ata më të gjeturit që pasqyrojnë personalitetin, urtësinë dhe mençurinë e dr. Rexhep Bojes, por të cilët kanë ngelur në kujtesën time dhe që mu shfaqën derisa po merresha me shkrimin e këtyre rreshtave.

**8.1. Rasti i parë që do e përmend është vizita e parë e delegacionit të Bashkësisë Islame të Kosovës në Shqipëri në Prill të vitit 1991.** Na kishte rastisur të ishte dita e fundit e Ramazanit, se të nesërmen ishte dita e parë e Fitër Bajramit. Në të vërtetë, pasi i kishim bërë të gjitha përgatitjet e nevojshme, përfshi këtu edhe vizat dalëse, më 14 prill 1991 mbërrimë në pikën kufitare në Vërmicë. Ishte një vizitë e organizuar në një kohë, si të thuash, të çuditshme e të trazuar, mes emocioneve dhe entuziazmit, mes lotëve e gëzimit, mes ndjenjave të përshkruara dhe euforisë. Po shkëlnim, që të gjithë ne, për herë të parë në atdheun mëmë, në Shqipëri dhe atë jo vetëm si vizitor të thjeshtë, por me detyrë, me mision,

po shkonim për t'u dhënë krahun vëllezërve tonë, për t'u folur për fenë islame pas dekadash të ndalimit të saj, po shkonim për t'ju folur për lirinë e besimit dhe rëndësinë e tij.

Delegacioni ynë përbëhej nga Rexhep ef. Boja - kryetar, Qemajl Morina, që aso kohe ishte nëpunës i Kryesisë, dhe unë që asokohe isha drejtor i Medresesë "Alaudin". Këtë ngjarje, për ne historike dhe të paharruar, do ta përcillte edhe Elez Osmani-gazetar në "Dituria Islame". Në ndërtesën shtetërore të kufirit pas pak çastesh u takuam me nikoqirin tonë Hfz. Sabri ef. Koçin, i cili ishte figura qendrore islame në Shqipëri dhe disa shoqërues të tij. Pa humbur shumë kohë, u morëm vesh që të niseshim në drejtim të Shkodrës, kështu që pak para iftarit u vendosëm në shtëpi të Hafiz Sabriut. Pas iftarit dhe namazit të akshamit, i ndamë detyrat: dr. Boja dhe Qemajli do të niseshin menjëherë për Tiranë, për të qenë të gatshëm për ta falur namazin e Bajramit, gjithmonë të prirë nga Hafëz Sabriu, kurse unë të ngelja në Shkodër për t'i prirë xhematit në faljen e namazit të Bajramit. Ky do ishte namazi i parë që do të falej në mënyrë të organizuar pas dridhjeve që i kishte marrë Partia Komuniste në pushtet e pas një çerek shekulli. Në Shkodër morëm vesh se kishin ardhur edhe dy nëpunës të BFI të Shkupit për të përcjellë manifestimet e para të Bajramit pas rënies së komunizmit.

Pas kryerjes së namazit të Bajramit, para Xhamisë së Plumbit na priste një numër shumë i madh i njerëzve. Shihej gëzimi në fytyrat e tyre, urimet për Bajram vazhdonin pafund, përqafime e përqafime. Nuk di se kush ishte më i gëzuar aty, vëllezërit tonë që po i ktheheshin fesë apo ne që po gjendeshim në mesin e atij gëzimi në vendin që dikur vetëm e kishim ëndërruar.

Vizituam një familje të lagjes së «Myftive», ashtu siç kishte qenë traditë nga hera. Për një intervistë, u dashtë të shkojmë te radio-Shkodra, sepse sot duhet të flitet për festën e Bajramit, traditën që kemi ne në Kosovës e shumë çështje të tjera.

Pas intervistës, menjëherë jemi nisur për Tiranë, ku u takuam me kreun e delegacionit tonë dhe me nikoqirët. Për arsye se Bashkësia Islame e Shqipërisë akoma nuk ishte e konsoliduar, pritjen e urimeve për festën e Bajramit e kishin organizuar në selinë e Lidhjes së Shkrimtarëve në Tiranë, ku Rexhep ef. për herë të parë do të merrte pjesë, e më pas edhe ne filluam ta organizonim pritjen në Prishtinë, e cila vazhdon akoma të organizohet.

Gjatë qëndrimit tonë disa ditor, krahas vizitës së objekteve islame si xhamia e Ebbem Beut, ajo e Kokonozit (ose e Pazarit), vizituam edhe disa institucione e qytete të tjera si Durrësin, Kavajën, kaluam nëpër Fier për të arritur në Vlorë e Berat. Takuam disa personalitete si

Qeramudin Dyrdiun, që aso kohe ishte myfti i Myftinisë së Beratit, e disa të tjerë. Në Tiranë takuam edhe Kastriot Islamin, asokohe ministër i Arsimit dhe kulturës, Sali Berishën - kryetar i Partisë Demokratike e disa autoritete tjera që aso kohe mbanin poste të rëndësishme në Shqipëri. Vizituam edhe Muzeun Kombëtar. Të gjithë pa përjashtim tregonin respekt e admirim për delegacionin tonë e në veçanti për dr. Rexhep ef. Bojën, i cili në qarqet intelektuale dhe politike të Shqipërisë, përçudinë tonë, ishte fortë i njohur, sa që dr. Kastriot Islami, përveç tjerash, do të shtonte: “Me sa jam në dijeni, ju dr. Boja keni autoritet të jashtëzakonshëm në Botën Arabe, po të urdhëroni e të na siguronin pak ndihma nga andej, do bënit mirë shumë, sepse edhe arsimi edhe kultura kanë shumë nevojë për përkrahje...». Kudo që shkonim dhe në çdo takim që kishim, me uniformën e tij prej hoxhe dhe fjalët e zgjedhura të dr. Rexhep Bojës, me atë urtësinë dhe kujdesin e madh të treguar, zinin vend, ngjallnin emocione dhe interesim të paparë. Shumë shpejtë u bëmë si të ishim një nga ata, si të ishim të tyre, ndiheshim si të kishim jetuar mu në mesin e tyre.

Nuk do ta harrojë kurrë kontributin e dr. Bojës që i ofroi Hafëz Sabriut dhe të tjerëve rreth konstituimit të Komunitetit Mysliman Shqiptar, të cilët një ditë sa ne akoma ishim në Tiranë,

organizuan një mbledhje, të cilën e mbajtën në Xhaminë e Pazarit, me çrast debatuan përkitazi me organizimin e KMSH. Këtu dr. Boja mbajti një fjalë rasti, u ndoq me shumë interesim nga të pranishmit duke lënë kështu mbresa të një lideri e strategu të vërtetë. Në vitet në vijim, Rexhep efendiu, në cilësinë e kryetarit të Bashkësisë Islame të Kosovës, edhe shumë herë e ka vizituar Komunitetin Mysliman Shqiptar dhe u është gjendur atyre pranë dhe duke dhënë një kontribut të rëndësishëm për mbarëvajtjen dhe organizimin e tij.

**8.2 Ndërkaq, rasti i dytë** që prore do ta kujtoj, është durimi i dr. Bojës. Liderët rëndom karakterizohen me padurim sepse karizma e tyre prej funksionari, sikur ua arsyeton këtë mosdurim. Mirëpo, te rasti i Rexhep efendiu, puna qëndron krejtësisht ndryshe. Me një rast, unë e shoqëroja në një konferencë në Arabinë Saudite, e cila mbahej në Meke e Nderuar. Konferenca zgjati dy ditë, ndërkaq ditën e tretë, Rexhep efendiu më tregoi se do shkojmë në selinë e Rabbitës (Ligës Botërore Islame), për ti takuar disa nëpunës, si dhe Sekretarin e Përgjithshëm të Ligës (Rabitas) që aso kohe ishte Abdullah El-Ubejdi. Duhet të ketë qenë përafërsisht viti 1996 ose 97. Një veturë zyrtare e Rabbitës na mori nga hoteli ku ishim të akomoduar dhe na çoi në selinë e Rabbitës. Na pritën shumë përzemërsisht disa nëpunës

duke u interesuar për gjendjen te ne në Kosovë e besa edhe në region. Dr. Boja, me gjuhën e tij elokuate, ju ofronte informacione të bollshme për Kosovën dhe gjendjen jo të mirë nëpër të cilën ajo po kalonte. Ne ndërkohë, na pranoi edhe Sekretari i Përgjithshëm i Rabitas. Pas një gjysmë ore përafërsisht, ne dolëm nga kabineti i tij, unë duke menduar se takimin e mbaruam. Dr. Boja po më thoshte se do të presim pak aty në korridor sepse do ta takonte edhe një herë të njëjtin zyrtar. Unë, natyrisht, e pranova pa hezitim, sepse mendoja se nuk do kemi nevojë me pritë shumë gjatë. Dr. Boja ka prit aty edhe disa orë të tjera, deri sa e ka takuar për së dyti Sekretarin, sepse kishte për t'i thënë edhe shumë gjëra që lidheshin jo me Bashkësinë Islame, por me Kosovën dhe për situatën që po mbretëronte asokohe. Sot, nga kjo perspektivë kohore, mbase mund të them se ai që e do institucionin të cilin e përfaqëson, ai që është i vetëdijshëm për nevojat e institucionit të cilit i prinë, përveç se i urtë, i kujdesshëm, i matur, ai duhet të jetë edhe shumë i durueshëm. Dr. Rexhep Boja i kishte që të gjitha këto, për se jam bindur edhe në shumë takime të tjera që ka pasur me personalitete dhe diplomatë vendorë dhe të huaj, qoftë brenda këtu dhe qoftë edhe jashtë Kosovës.

Dr. Rexhep Boja gjatë kohës sa ishte në krye të BI-së dhe gjatë kohës sa unë isha i pranishëm aty,

ka pasur shumë takime dhe nga më të ndryshmit që secili prej tyre është rast më vete dhe për secilin prej tyre sigurisht që ruaj kujtime të ndryshme, por unë kësaj radhe i shkëputa vetëm këta dy shembuj si kujtime mbresëlënëse. Ta kesh shoqëruar dhe të kesh bashkëpunuar me dr. Bojen nuk ka qenë frikë se do të dalim keq në përfaqësimin e institucionit të BI-së dhe as të Kosovës në përgjithësi, përkundrazi ka qenë kënaqësi dhe mburrje e vërtetë.

Nuk mundem me këtë rast pa e potencuar edhe një të vërtetë tjetër. Para ardhjes së Rexhep Bojes në krye të Bashkësisë Islame të Kosovës, nuk kemi pas kontakte e as bashkëpunim me botën arabe-islame të çfarëdo karakteri qoftë. Rexhep Boja ka qenë ai që na i ka hap dyert dhe kemi filluar kontaktet me këto shtete, kontakte këto që më vonë u intensifikuan jashtëzakonisht shumë dhe vazhdojnë edhe sot e kësaj dite. Ai është nismëtar i kësaj pune. Në kontaktet me atë botë për ne dhe për vendin tonë, pa na pyetur fare, kanë folur të tjerët. Prandaj, për këtë çështje kaq me rëndësi, merita, e tërë merita i takon atij.

Falë gatishmërisë së tij, ai ka marrë pjesë në shumë Konferenca ndërkombëtare, sesione shkencore, vizita të shteteve të ndryshme duke i vizituar të thuash shumicën dërmuese të Botës Arabe, shumë shtete evropiane e deri në SHBA,

Pakistan e në Afrikën e Jugut. Këto kërkojnë sakrificë, mundim, durim e qëndrueshmëri.

### 9. Kalimi në botën tjetër

Dr. Rexhep ef. Boja ndërroi jetë më 14 shtator 2021, ndërsa u varros më 15 shtator 2021 në vendlindje - Kërnice të Klinës, ku morën pjesë familjarë, miq, dashamirë, kolegë e autoritete fetare nga Bashkësia Islame e Kosovës, Maqedonisë dhe Shqipërisë, e autoritete politike lokale e qendrore, të cilët në fjalët e tyre të rastit vlerësuan lart punën dhe kontributin fetar dhe kombëtar të Dr. Rexhep Bojes. Në varrim morën pjesë një numër i madh i njerëzve, të cilët me lot në sy kishin shkuar ta përcillnin për në botën e amshuar, sikundër që edhe numri i hoxhallarëve pjesëmarrës në këtë ceremoni ishte tejet i madh. Një punë të mirë e kishin bërë edhe organet komunale të Klinës që e kishin organizuar policinë të drejtonte e udhëzonte numrin e madh të pjesëmarrësve në varrim. Kjo iu ndihmoi shumë në veçanti atyre që vinin nga qytetet tjera të Kosovës si dhe atyre nga Shqipëria dhe Maqedonia e Veriut.

Namazit të xhenazes i priu myftiu i Bashkësisë Islame të Kosovës, Naim ef. Tërnavë, ndërsa duanë e xhenazes e bëri kryetari i BFI-së të Maqedonisë së Veriut, hfz. Shaqir ef. Fetahu.

### Si përfundim

Në përmbyllje të këtyre pak rreshtave, do të doja të shtoja se unë, Dr. Rexhep ef. Bojen, prore do ta kujtoj si njeri që fenë e atdheun i ka dashur me aq vendosmëri, sa ka qenë në gjendje të sakrifikonte edhe jetën e tij për këtë qëllim. Nga viti 1989 e deri në kohën e luftës në Kosovë, ai vazhdimisht ka qenë cak i policisë serbe. Ngado që ka lëvizur, ngado që ka shkuar, vazhdimisht ka qenë i përcjellë, e shpeshherë i ndaluar, madje edhe në prani të bashkëshortes dhe fëmijëve të tij, e shumë herë edhe i torturuar. Gjatë vitit 1999 forcat serbe, të cilat e tejkalonin çdo kufi të agresivitetit të tyre, familjes së dr. Bojes ia ndërprejnë ngrënien e ushqimit duke ua lënë sofrën me bukë e pjata mbi të dhe i kanë dëbuar nga shtëpia, dhe akoma pa u larguar mirë nga oborri, shtëpisë ia vunë flakët.

Shpresojë që në të ardhmen, rreth jetës dhe veprës së dr. Bojes do të shkruhet nga shumë rrafshe dhe do të dalë në shesh puna dhe angazhimi i tij, do të flitet e shkruhet me kompetencë për kontributin e tij të shumanshëm.

E lus Zotin e Gjithëmëshirshëm që Dr. Rexhep ef. Bojen ta ketë pranuar në mëshirën e Tij të pakufishme dhe ta shpërblejë me Xhenet!

رحمة الله عليه رحمة واسعة

# HISTORIA ISLAME E BOTËS SË RE

Paul LUNDE

## Abstrakt

*Ky artikull rrëfen një kapitull të pazakontë, por jashtëzakonisht domethënës, të historisë islame: mënyrën se si Perandoria Osmane e përjetoi dhe e përpunoi intelektualist zbulimin e Botës së Re. Edhe pse osmanët nuk morën pjesë drejtpërdrejt në ekspeditat koloniale të shekujve XV dhe XVI, figura të rëndësishme si Piri Reis dhe Ali b. Husejn tregojnë se kjo botë e re nuk kaloi pa u vënë re. Nëpërmjet hartave, librave të detarisë dhe përshkrimeve gjeografike, ata kërkuan ta kuptonin atë që ndodhte përtej oqeanit – jo si pushtues, por si dijetarë, marinarë dhe vëzhgues të përkushtuar.*

*Qendra e këtij reflektimi është vepra e rrallë osmane “Tarih-i Hind-i Garbi”, një përpjekje për të përshkruar Botën e Re me sytë e një dijetari osman të shekullit XVI. Ajo kombinon të dhëna nga burime evropiane me legjenda klasike islame, për të krijuar një tablo të re, ndonjëherë të mitizuar, por plot përpjekje për kuptim. Nëpërmjet kësaj vepre dhe të tjerave si “Kitab-i Bahriye” dhe “Muhit”, lexuesi sheh se si dijetarët myslimanë përballen me të panjohurën – jo me frikë, por me kuriozitet, imagjinatë dhe përkushtim ndaj dijes.*

*Në një botë që po ndryshonte me shpejtësi, këta autorë përfaqësojnë një mënyrë tjetër të të qenit pjesë e historisë globale: jo përmes dominimit, por përmes përpjekjes për të kuptuar. Ky artikull sjell në vëmendje jo vetëm kontributin e tyre të çmuar, por edhe faktin se edhe në heshtje, mendimi osman ka qenë një pjesë e rëndësishme e reagimit kulturor islam ndaj zbulimeve moderne.*

**Fjalë kyçe:** perandoria Osmane, Piri Reis, Ali b. Husejn (Katib-i Rumi), Bota e Re, Zbulimet gjeografike, Hartografi osmane.

**S**i shpërblim për shërbimin e tij si oficer marine dhe hartograf, sulltani osman e emëroi Piri Reis si admiralin kryesor

të Egjiptit, me përgjegjësinë për sigurinë e Detit të Kuq, Gjirit Arab dhe Oqeanit Indian - të gjitha këto zona të kërcënuara nga portugezët.

Ekspedita e tij e parë, në vitin 1547, pati sukses. Ai e riktheu Adenin nga portugezët, duke ia mësyer kalasë dhe duke lënë pas një garnizon të fortë për të ruajtur këtë port strategjik, i cili kontrollonte hyrjen në Detin e Kuq.

Ekspedita e tij e dytë, 4 vjet më vonë, ishte një katastrofë, dhe i kushtoi atij kokën e vet.

Piri Reis u nis me një flotë prej 30 anijesh - galera, anije me vela dhe galione, si edhe barkat e mëdha luftarake të cilat përdorshin nga osmanët dhe portugezët. I zënë nga një furtunë në bregdetin jugor të Arabisë, ai humbi disa barka, por me pjesën e mbetur të flotës së tij ai sulmoi dhe pushtoi Muskatin. Më pas, ai rrethoi Hurmuzin, por për disa arsye - disa thonë se ai u korruptua - ai e tërhoqi rrethimin dhe lundroi drejt Gjirit Arab në Basra, mbase për riparim.

Ai kishte dëgjuar nga një kapiten portugez të cilin e kishte zënë rob në Muskat se flota portugeze ishte e gatshme në çdo moment në Gjirin Arab. Në Basra, ai mësoi se ajo po afrohej, dhe vendosi që të braktiste shumë prej anijeve të tij dhe u arratis nga Gjiri Arab para se ai të vritej nga portugezët. Ai vendosi velën me nxitim, duke marrë me vete tre galerë të cilat ishin pronë e tij personale. Ai e humbi njërrën prej tyre larg Bahrejn, por me dy të mbeturat - dhe pasurinë nga pushtimi i Muskatit - ai u kthye në Suez.

Ndërkohë, drejtuesi i Basras i kishte njoftuar sulltanit dështimin e ekspeditës, i cili menjëherë dërgoi një urdhër për ekzekutimin e Piri Reis. Në këtë mënyrë, kur admirali arriti në Kajro, atij iu pre koka. Në atë kohë, ai ishte mbi 80 vjeç; në shërbimin osman, çmimi i dështimit ishte i lartë.

Piri Reis u zëvendësua përkohësisht nga Sanxhak beu i el-Katif, i cili luftoi me portugezët në një betejë të hidhur në det afër Hormuzit. Osmanët u çarmatosën nga portugezët, dhe anijet osmane të cilat mbijetuan u detyruan të kthehen në Basra. Sulltani pastaj caktoi një oficer të shkëlqyer të quajtur Ali b. Husejn, i njohur me pseudonimin e tij Katib-i Rumi, për të rifituar situatën.

Babai dhe gjyshi i Aliut kanë qenë udhëheqës të arsenalit osman në Gallata, kështu që kanë qenë shumë të përfshirë pothuajse që nga fillimi i krijimit të marinës osmane. Ata duhet ta kenë njohur Piri Reisin; vetë Aliu ka qenë i pranishëm në rrethimin e Qipros më 1522 dhe ka lundruar me piratin e famshëm Hajredin Pasha (Khair ed-Din Pasha), Barbarosën e tmerrshëm, siç ishte vetë Piri Reis. Njësoj si bashkëkohësi i tij më i madh, Aliu e njihte Mesdheun siç e njihte dorën e tij, dhe ai gjithashtu kishte ambicie të vërteta.

Duke qenë ekspert në artin e lundrimit, Aliu sërish ndjente

nevojën që të thellonte njohuritë e tij në astronomi dhe matematikë, dhe ishte i aftë që t'i niste këto studime në Haleb, në vitin 1548. Ai e shoqëroi sulltanin në ekspeditën e tij ushtarake kundër Persisë Safavide në atë vit, i cili në koordinim me shtytjen e Piri Reis kundër portugezëve larg bregdetit arab, ku portugezët në atë kohë ishin aleatë të parehatshëm të Safavidëve. Aliu dhe sulltani themeluan lagjet e tyre dimërore në Haleb, dhe këtu Aliu mori mësim në filozofi dhe astronomi nga një dijetar vendas, duke përkthyer një manual për astronominë nga persishtja në osmanisht. Ai shpenzoi dhe një dimër tjetër në Haleb më 1553, gjatë fushatës së tretë kundër Safavidëve. Studimet e tij u ndërpre në kur Sulltan Sulejmani e urdhëroi atë që të shkojë në Basra, për të shpëtuar mbetjet e flotës osmane, dhe të transportonte anijet e mbijetuara në Suez.

Aliu shkoi në Basra duke kaluar nëpër Mosul dhe Bagdad, dhe kur arriti, ai u informua se kryetari i Basras, Mustafa Pasha, ka lundruar drejt Hormuzit me një fregatë për të zbuluar lëvizjet e portugezëve. Një lajmëtar nga Mustafai erdhi më pas me fjalën se portugezët po i afroreshin Hormuzit me vetëm 4 anije. Aliu u përgatit për lundrim dhe 40 ditë më vonë, jashtë bregdetit të Dhufar, ai u ndesh me flotën portugeze. Në vend të 4 anijeve, ai gjeti 3 galonë të mëdhenj, 6 anije roje, 12 anije me vela dhe 4 varka

të mëdha. Megjithatë, të dy flotat u përgatitën menjëherë. Beteja u zhvillua e egër gjatë gjithë ditës dhe një nga galonët portugezë u fundos. Në muzg, portugezët vendosën të tërhiqen dhe u nisën drejt Hormuzit, të ndjekur nga osmanët.

Në dalje të Muskatit, një flotë portugeze e përforcuar e udhëhequr nga djali i kryetarit portugez të Goas sulmoi osmanët. Haxhi Halifah e përshkon këtë betejë si më të egër se beteja e famshme në det mes Hajredin Pashës dhe Andrea Dorias, admiralit gjenovez i cili drejtonte flotën e perandorit të shenjtë romak Çarli V. Portugezët të cilët zotëronin granata, të cilat i hidhnin nga varkat e tyre, morën një shpagim të rëndë. Tre varka osmane u nisën drejt bregut, por u kthyen në betejë të përforcuar me beduinë vendas të gatshëm për t'u ndeshur. Gjatë natës, shpërtheu një stuhi e cila i shpërndau anijet; lundërtarët ishin aq të rraskapitur nga beteja saqë ata nuk mund të mbanin rremat. Ata u nisën drejt bregut të Makranit, në Pakistanin e sotëm, ku kryetari i vendit i furnizoi ata. Duke përgatitur sërish velat, ata u ndeshën me një furtunë të tmerrshme jashtë bregdetit jugor të Arabisë, e cila zgjati 10 ditë duke bërë që të gjitha anijet e mbijetuara të nisen drejt Indisë.

Ali b. Husejn më në fund ishte i aftë që të zbarkojë në Guxharat. Ai dhe të mbijetuarit e lundrimit të tmerrshëm u futën në shërbim

të sultanit të Ahmedabadit dhe morën pjesë në një sërë fushatash kundër porteve të kontrolluara nga portugezët në bregdetin perëndimor të Indisë. Ishte këtu në Ahmedabad ku Aliu përgatiti Muhit-in, një vepër gjithëpërfshirëse mbi oqeanografinë, me referenca të veçanta për Oqeanin Indian, Gjirin Arab dhe Detin e Kuq. Kjo vepër, titulli i së cilës do të thotë “Deti i rrethuar nga të gjitha anët,” përmban një material të çmuar nga vepra të ndryshme të panjohura të lundëtarëve arabë, dhe kapitulli i katërt dhe i shkurtër i saj i kushtohet zbulimeve spanjolle dhe portugeze në Botën e Re. Shumë prej informacioneve që ai libër përmban mesa duket janë përfutur nga burimet gojore, si edhe nga intervistat me robërit portugezë.

Ali b. Husejn ishte më me fat sesa Piri Reis: Ai u kthye përfundimisht në Kostandinopojë 4 vjet pas largimit nga Basra dhe, në vend që të humbte kokën e tij, ai mori pagesën e vet dhe ngritje në detyrë. Kjo mund të pranohet pjesërisht për shkak të dobisë nga Muhiti i tij, dhe pjesërisht për shkak të udhëtimit të tij të jashtëzakonshëm në rrugë tokësore nga Guxharati në Kostandinopojë përmes Azisë Qendrore, të cilin ai e përshkoi në një libër të quajtur “Aventurat e Sidi’ Ali”. Kjo mund të ketë ndodhur edhe për shkak të famës së tij si poet, për përshkrimet e tij të gjalla të tmerreve të detit ku mendonte shumë jo vetëm për

kohën e tij, por edhe për brezat e mëvonshëm.

Me kalimin e kohës, informacionet e shkruara nga Ali b. Husejn për Botën e Re ishin shumë akademike. Hernan Cortés dhe Francisco Pizarro pushtuan Meksikën dhe Perunë, përkatësisht; sistemi i ndërlikuar administrativ ishte në vend që të ekzistonte deri në ditët kur erdhi çliruesi amerikano-jugor Simon Bolivari, 2 shekuj e gjysmë më vonë. Ka pasur ende zbulime për t’u bërë, por skica e Botës së Re u njoh gjerësisht. Vala e madhe e informacionit kartografik, historik, etnografik dhe shkencor e cila rezulton nga zbulimi ishte në procesin e të bërit të arritshëm për pjesën tjetër të Evropës; librat e Spanjës përktheheshin në shumicën e gjuhëve evropiane dhe shpërndareshin në masë gjithnjë e më shumë.

Osmanët, gjatë shek. 16, luftonin në të njëjtën kohë në shumë fronte. Problemet teorike, si p.sh. bashkimi i zbulimeve spanjolle dhe portugeze në sistemin e koncepteve gjeografike që ata kishin trashëguar nga shkrimtarët klasikë dhe mesjetarë, nuk mund të shihej si shumë këmbëngulëse. Ndonëse ato mund të jenë diskutuar - Ali b. Husejn duhet të ketë folur për të tilla gjëra gjatë kohës që studionte në Haleb, për shembull - rezultatet e diskutimeve të tilla ende nuk e kanë gjetur rrugën e tyre në literaturën shkencore. Është domethënëse se dy

muslimanët e parë që njohim, të cilët janë interesuar për Botën e Re - Piri Reis dhe Ali b. Husejn - kanë qenë më të njohur si detarët e parë dhe kryesorë praktikë sesa si studiues. Të dy librat, Kitab-i Bahrije dhe Muhit, janë shkruar nga marinarët, për marinarët.

Përpjekja e parë për t'u marrë me këto probleme teorike u bë në fillim të shekullit 16, më 1583. Kjo është data e dhënë në dorëshkrimin e kopjes më të vjetër të Hadith-i Nev, ose Historisë së Re, e cila zakonisht njihet me titullin botimit të shtypur si Tarihi Hindi Gharbi, ose Historia e Indive Perëndimore.

Autori i saj me sa duket ka qenë Amir Muhammed b. Amir Hasan al-Su'udi, siç është përmendur në dorëshkrim, ndonëse studiuesi amerikan Thomas D. Goodrich, i cili i kushtoi disa vite studimit të librit dhe ilustrimeve të tij dhe botoi një përkthim anglisht në Wiesbaden në vitin 1990 me titull "Turqit Osmanë dhe Bota e Re", mendon se Amir Muhammed vetëm sa ka korrigjuar dhe zbukuruar stilin e librit për t'ia paraqitur sulltanit. Megjithatë, Amir Muhammed, në një lojë fjalësh të mësuar në lidhje me burimin arab të emrit të tij (s-'-d), të cilën ai e përdor me historianin e famshëm të shek. 10 al-Mes'udi, e shpall veten si një "pasues" i këtij të fundit - dhe në të vërtetë, autoriteti kryesor në kapitullin e parë të librit të tij është al-Mes'udi. Kjo me sa duket do të

thotë se al-Su'udi ishte përgjegjës për përmbajtjet, si edhe për formën përfundimtare të librit. Paraqitja e dy versioneve të të njëjtit libër, një për dhuratë mbretërore dhe tjetrën për publikun, nuk ishte i panjohur për kohën; Kitab-i Bahrije ekziston në të njëjtën mënyrë një kopje prezantuese në një stil më të lartë dhe një version më i thjeshtë për përdorim të zakonshëm.

Aktualisht ka 19 dorëshkrime të pjesshme ose të plota të Ta'rih-i Hind-i Garbi, duke përfshirë një përkthim persisht të kryer në Indinë Mogule. Ai ishte një nga librat e parë islamë të shtypur, të përgatitur në shtypshkronjat e Ibrahim Muteferrikas në Stamboll më 1730 (shih Aramco World, Mars-Prill 1981), dhe i pari me ilustrime figurative. Sipas Goodrich, gjenden tre klishe në dru të një magjepsje të lartë, të cilat rrjedhin nga burime evropiane dhe të tjera të cilat bazohen ose në tekst ose rrjedhin nga burime ende të panjohura. Ndonëse libri njihet në Evropë që nga shek. XVII, orientalisti francez Barthelémy de Herbelot i kushtoi atij një artikull të shkurtër në Bibliothèque Orientale të tij, enciklopedinë e parë evropiane të Islamit, më 1697, ku përmend një version arabisht, me sa duket të humbur tashmë - ai ka ngjallur një interes të fortë në qarqet akademike. Një përkthim në frëngjisht i kapitullit të tretë, historia e pushtimit të Amerikës Jugore nga Cortés dhe

Pizarro, është përfunduar në shek. XVIII por nuk është botuar kurrë. Një përkthim italisht i të njëjtit kapitull është bërë tamam 100 vjet më vonë, dhe është botuar për të përkuar me përvjetorin e 400 të zbulimit të Amerikës. Por Goodrich, bashkë me këtë shkrimtar, me sa duket kanë qenë të vetmit studiues që kanë shprehur interes për të gjatë 100 viteve të kaluar.

Kjo mungesë interesi buron ndoshta nga fakti se kapitulli i tretë rrjedh tërësisht nga burimet spanjolle, më saktë, siç e ka bërë të qartë Goodrich, nga përkthimet italiane të burimeve spanjolle. Ndryshe nga mbishkrimet në hartën e Piri Reis të vitit 1513 ose ato në librin *Kitab-i Bahrije* nga i njëjti autor, ajo nuk përmban asgjë origjinale që nuk mund të gjendet në burimet nga e cila rrjedh. Por mënyra se si autori i manipulon burimet e tij është me interes të madh. Burimi kryesor i përdorur nga autori është *Historia General de las Indias* i Francisco López de Gómara, në vetvete kryesisht një përmbledhje nga autoritetet e mëhershëm. López de Gómara ishte kapelan (prift) dhe sekretar privat i Cortes-it pas kthimit të tij në Spanjë dhe nuk i vizitoi kurrë vendet, historinë e të cilave ai përshkruan.

Popullariteti i veprës së López de Gómara çoi në përhapjen e historisë së “Drejtuesit Anonim”, i cili fillimisht mund të ketë lindur - vetëm nëse është e vërtetë -

nga një përpjekje për t’i privuar trashëgimtarët e Kolombit nga të drejtat e tyre ligjore duke kundërshtuar veçantitë e zbulimit të tij. Sido që të jetë, është kureshtare që të tre versionet kryesore islame të jetës së Kolombit - tregimi i Piri Reis, ai i autorit të *Tarib-i Hind-i Garbi* dhe ai i Elias b. Hanna - duhet të na kishin dhënë variante të tregimit “Drejtuesi Anonim”. Kështu shfaqet historia në *Tarib-i Hind-i Garbi*.

Një burrë i quajtur Kristofor Kolombi lindi në fshatin Nervi, në rajonin e Gjenovës. Ai udhëtoi në shumë vende dhe shumë dete dhe e njëjtte historinë dhe monumentet e gjithë Mesdheut. Ai ishte i famshëm për hartat e tij dhe i njohur për veprat e tij të shkruara. Me synimin për të udhëtuar në tokat e Sindit dhe Hindit dhe për të vizituar brigjet dhe ishujt e Detit Afrikan, ai lundroi përtej ngushticës dhe shkoi të jetonte në ishullin Madeira, një pronë e portugezëve, njerëzve me reputacion të keq.

Një anije e goditur nga stuhia, e drejtuar nga një kapiten dhe dy marinarë, doli rastësisht në breg. Kur arriti në ishull, dy marinarët vdiqën dhe vetëm kapiteni mbijetoi, megjithëse shumë i sëmurë. Kolombi i erdhi keq për të dhe e çoi në shtëpinë e tij. Ai e ushqeu, u kujdes disa ditë për të dhe i kërkoi t’i tregonte përshtypjet e aventurave të tij.

“Ne po lundronim jashtë brigjeve të Afrikës Veriore për një udhëtim tregtie,” tha kapiteni. Një erë e fortë fryu papritur dhe na dërgoi në Oqeanin Atlantik. Të shtyrë para tij për ca kohë, ne pamë ishuj dhe brigje të panumërta. Era më në fund ndaloi dhe ne u kthyem. Shumica e ekuipazhit vdiq nga dhuna e detit. Mund ta shohësh vetë gjendjen në të cilën jam; deti i pabesë më ka bërë si një varr të pikëlluar”.

Kapiteni vdiq dy ditë më vonë, por historia e tij ndikoi thellë tek Kolombi duke i futur në kokë idenë për t’u bërë i famshëm duke i gjetur ato toka...

Teknika e autorit të përkthimit, rirregullimit dhe përzgjedhjes mund të shihet lehtësisht duke e krahasuar këtë fragment me origjinalin e López de Gómara, i cili jep më shumë informacion për origjinën, djalërinë dhe udhëtimet e Kolombit në Levant (zonën e Shamit), por nuk përmend qëllimin e tij për të udhëtuar në Lindje. Referenca për “Sindin dhe Hindin” - megjithëse fjalë për fjalë do të thotë atë zonë ku tani është Pakistani dhe India - është një mënyrë poetike për t’iu referuar Lindjes së Largët në përgjithësi. Autori me sa duket nënkupton se në këtë datë të hershme Kolombi kishte krijuar tashmë planin për të arritur në Indi duke lundruar në perëndim. Ai e ruan referencën e origjinalit për aktivitetet e krijimit të hartave nga Kolombi, por shton “vepra të

shkruara” në arritjet e tij, të cilat nuk janë në origjinal. Ai nuk e përmend as martesën e Kolombit.

Paragrafi tjetër në versionin osman përshkruan udhëtimin e “Drejtuesit Anonim” në Atlantik. Materiali vjen pjesërisht nga kapitulli i mëparshëm i López de Gómara, ku numri i ekuipazhit është dhënë si “tre ose katër”, jo dy, dhe pjesërisht nga kapitulli që ai sapo ka përkthyer. Autori osman e vendos historinë e drejtuesit në vetën e parë, në mënyrë të mirë romantike, dhe shton disa detaje që nuk gjenden te López de Gómara. Ai gjithashtu lë jashtë shumë gjëra, për të dhënë një tregim më të qartë dhe më të thjeshtë. Ai lë jashtë pothuajse të gjithë sfondin politik dhe intrigat që jepen me shumë hollësi nga López de Gómara kur shkruan për karrierën e Cortesit dhe Pizarros. Në vend të kësaj, ai zgjedh episodet që do të tërhiqnin masën popullore.

Ai e ndërpret disa herë tregimin për t’i bërë sulltanit lutje jorealiste që ta çojë luftën kundër hapsburgëve në Botën e Re; ndonëse piratët nga porti maroken i Sale-s i grabitën anijet me thesarin spanjoll që ktheheshin nga Bota e Re, anijet që mbanin flamurin turk me sa duket nuk depërtuan kurrë në Karaibe, siç bënë anijet angleze, franceze dhe holandeze. Kur tregon historinë e intervistës së Kolombit me mbretin Ferdinand - mbretëresha Isabela nuk përmendet - gjatë rrethimit të Granadës, autori

shfrytëzon rastin për të ndërthurur një fragment të gjatë që vajton humbjen e atij qyteti dhe kapjen spanjolle të kalave përgjatë bregdetit të Afrikës Veriore, dhe duke kujtuar ditët e mëdha të Khair el-Din (Hajredinit). Ai përfundon me një përshkrim të Xhamisë së Madhe në Kordobës dhe minberit (foltores) të saj të famshëm, marrë nga burimet e mëhershme arabe.

Megjithëse López de Gómara është burimi kryesor për Tarih-i Hind-i Garbi, autori gjithashtu iu referua edhe veprave të tjera, duke përfshirë Dekadat e Peter Martirit, shkrimet e Agustín de' Zárate dhe madje, drejt fundit, edhe atyre të Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, historiografi zyrtar i Indisë. Nga kjo e fundit ai nxori përshkrimet e bimëve dhe kafshëve të pazakonta të Botës së Re me të cilat mbyllet libri; disa prej tyre janë paraqitur me ilustrime. Ky theksim mbi “mrekullitë” të kujton “librat çudibërës” të njohur gjatë mesjetës së vonë që ishin karakteristike për letërsinë e shekullit të -13të dhe të -14të si në botën islame ashtu edhe në Evropë.

Kjo është veçanërisht e dukshme në kapitullin e parë të Tarih-i Hind-i Garbi, i cili është një përmbledhje e njohurive mesjetare gjeografike islame, e hedhur në formën e *'Axbā'ib al-Makhlukat* (Kozmografia) e Zekerija al-Kazvinit, një lloj enciklopedie kozmologjike dhe

gjeografike, e shkruar në shekullin e XIII-të, e cila gëzonte një popullaritet të madh. Një burim tjetër i rëndësishëm arab për kapitullin e parë është *Muruxb al-Dhabab* (Livadhet prej ari) i al-Masudit. Aty janë dhënë dimensionet e tokës, perimetri i saj është deklaruar si 24,000 milje, një shifër që të dërgon te Ptolemeu. Gjatësia e një shkalle jepet si 56 milje, duke ndjekur al-Farganin. Kjo është “shkalla e shkurtër” e famshme e përdorur nga Kolombi, i cili pretendoi se e kishte rillogaritur atë (shih “Al-Fargani dhe “Shkalla e Shkurtër” në këtë numër). Janë gjithashtu të numëruara detet, kontinentet, malet dhe lumenjtë. Një ishull midis brigjeve të Jemenit dhe Etiopisë ka një burim të mrekullueshëm, uji i të cilit pastron mendjen, përmirëson kujtesën dhe e bën të mençur pirësin e saj. Ka një pemë që rritet në një ishull pranë Omanit; fryti i tij është shërim për shumë sëmundje. Një plak që ha nga frutat e asaj peme rimëkëmb rininë e tij.

Megjithatë, autori nuk është jokritik. Në një moment në kapitullin e tij të parë ai ritregon historinë e vjetër të Aleksandrit të Madh dhe Detit Kaspik. Kjo ishte e preferuara e shkrimtarëve myslimanë mesjetarë:

Duke dashur të mësonte shtrirjen e Detit Kaspik, Aleksandri pajisi një anije dhe e mbushi me ekuipazh burra dhe gra nga popuj të ndryshëm që banonin në bregun jugor. Ai u tha

atyre të lundrojnë në det për një vit dhe pastaj të kthehen. Ata nisën të lundrojnë dhe, duke tejkaluar urdhrat e Aleksandrit, lundruan për 13 muaj pa parë asgjë përveç ujit. Pastaj takuan një anije tjetër, aq më keq për një udhëtim të gjatë. Ata morën në pyetje udhëtarët, por duke mos pasur një gjuhë të përbashkët, nuk ishin në gjendje të komunikonin me ta. Kështu marinarët e Aleksandrit i dhanë një nga gratë e tyre burrave që takuan dhe morën një burrë në këmbim. Pastaj u kthyen në kampin e Aleksandrit.

Aleksandri e martoi atë burrë me një grua nga ndjekësit e tij dhe ata patën një fëmijë. Kur fëmija kishte arritur moshën e pjekurisë, ai ishte në gjendje të përkthente për të atin, dhe kështu Aleksandri mësoi për tokat që shtriheshin në veri. Ai zbuloi se ato sundoheshin nga një mbret edhe më i fuqishëm se ai dhe se ashtu siç kishte bërë Aleksandri, ky mbret kishte dërguar një ekspeditë për të mësuar për tokat në jug dhe se ata kishin lundruar për dy vjet e dy muaj përpara se të ndeshnin anijen e Aleksandrit.

Autori i Tarih-i Hind-i Garbi thekson se kjo histori është qesharake, sepse gjatësia dhe gjerësia e Kaspikut janë të njohura dhe deti mund të kalohet në një kohë të shkurtër. Megjithatë ai vazhdon të thotë, se kjo histori do të kishte kuptim që fillimisht të zbatohej, jo për Kaspikun, por për Oqeanin

Atlantik. “Është e mundur,” thotë ai, “që anija e cila është përmendur të ketë ardhur nga Bota e Re”. Ai është kështu autori i parë mysliman që spekulon mbi mundësinë e udhëtimeve para Kolombit!

Por pikërisht në kapitullin e dytë të shkurtër të librit autori e thyen këtë gojëdhënë. Ai citon el-Masudin se Oqeani Gjithëpërfshirës nuk mund të kalohet dhe se kufijtë e tij janë të panjohur, ashtu siç thotë Ptolemeu. Ai ritregon historinë e al-Masudit për Shtyllat e Herkulit, të gdhendur me një paralajmërim se nuk ka asgjë përtej dhe se askush nuk jeton atje (shih “Shtyllat e Herkulit, Deti i Errësirës”, në këtë numër). Më pas ai tregon për udhëtimin e Khashkhashit, duke cituar sërish el-Masudin, duke qenë shumë i vetëdijshtëm se kjo bie ndesh me atë që ka ndodhur më parë. Dhe më pas, disa paragrafë më vonë, ai thotë: “Ky autor i gjerë thotë se në vitet e para të shekullit të X-të të hixhrit (rreth vitit 1495 pas Krishtit) një numër trimash nga Andaluzia lundruan në ujërat e atij oqeani të tmerrshëm, shumë larg në mes të tij, dhe kështu munda hajmalinë e cila mbronte këtë thesar të ndaluar dhe gjeti kufirin e këtij deti të pakufi.”

Me këto fjalë, autori i shekullit të 16-të i Tarih-i Hind-i Garbi vë në fund legjendën e paprekshmërisë së Oqeanit Atlantik - një legjendë që kishte mbërthyer mendjet e njerëzve për më shumë se 2000 vjet, dhe që

ndoshta ishte përhapur për herë të parë nga marinarët fenikas për të mbrojtur monopolin e tyre të tregtisë së Atlantikut.

Përktheu nga gjuha angleze:  
Ermal BEGA

## Abstracts in English

### Islamic Sciences

#### 1. The Concept of the Soul According to Imam Maturidi Osman Nuri Demir

*This study explores how Imam Maturidi understands the concept of the soul (ruh), viewing it not just as a metaphysical idea, but as a vital and central part of human life and existence. Drawing closely from Qur'anic teachings, Maturidi describes the soul as the source of life—it is what gives the body movement, energy, and purpose. Yet, he is careful not to elevate the soul to a divine status. In his perspective, ruh and nafs are two separate components: the ruh brings the body to life, while the nafs is what feels, thinks, experiences, and carries moral responsibility—including accountability in the hereafter.*

*Maturidi's approach is thoughtful and well-balanced, combining deep theological insight with rational analysis. He clearly separates the role of the Creator from that of the created, and deliberately avoids any explanation that would assign a divine nature to the soul. Throughout his reflections, we find both parallels and clear contrasts with thinkers like Aristotle, Galen, al-Jahiz, and Ibn Sina—revealing a distinct and independent line of thought.*

*By delving into Maturidi's view of the soul, this study not only deepens our understanding of human nature in Islamic theology, but also contributes meaningfully to the broader fields of Islamic anthropology and spirituality. It offers valuable bridges between classical tradition and modern intellectual reflection.*

**Keywords:** Imam Maturidi, ruh, nafs, life, Qur'an.

## Moral

### 2. Islamic Social Ethics in the Light of Surah al-Hujurat – I PhD. Hysni Skura – Bedër University, Department of Islamic Studies

*This paper explores the core dimensions of Islamic social ethics through a close reading of the opening verses (1–10) of Surah al-Hujurat. These verses lay out a rich ethical framework that shapes how individuals relate to divine authority, how they respect the Prophet, verify information, protect human dignity, and avoid harmful behaviors like mockery and gossip. They also emphasize the importance of justice and fostering brotherhood among believers.*

*Using an interdisciplinary approach that blends classical Qur’anic interpretation with contemporary insights from philosophy, sociology, and psychology, the study shows how the message of the Qur’an offers timeless guidance for ethical living—even in today’s complex world. The Prophet’s establishment of brotherhood in Medina (mu’akhāt) is presented as a powerful example of how these principles can be put into practice in real social settings.*

*Ultimately, this study highlights Surah al-Hujurat as a comprehensive ethical blueprint—one that can inspire the creation of a more just, compassionate, and stable society. It reminds us that Islamic faith is not only a matter of belief but also a call to ethical and civic engagement in the modern world.*

**Keywords:** *Qur’an, Surah al-Hujurat, Islamic ethics, brotherhood, justice, morality, development*

## Sociology

### 3. Sociological Reasons for the Emergence and Spread of Religious Fractions in Contemporary Times PHD. Feim Gashi

*Sociology, as one of the most important human sciences, focuses on the study of humans as social beings and the societies in which they live. One of its subfields is the sociology of religion, which examines the interactions between social structures and various religions, identifying aspects such as beliefs, practices, and organizational forms of religious faith through sociological methods and disciplines.*

*Sacred texts serve as a boundless source of societal insights throughout different historical periods. From this perspective, they are key points of interest for scholars in the sociology of religion. This text explores the sociology of religion and the sociological reasons for the emergence and spread of religious factions in contemporary times.*

*The sociology of religion analyzes interactions between social structures and religious beliefs, including aspects such as dogmas, cults, and religious practices. The text focuses on several key factors contributing to the formation and spread of religious factions, including the crisis of the family, the search for identity, the need for answers and the sense of being “special,” poverty, and the divide between rural and urban life.*

*By examining these factors in detail, it is highlighted that religion and religious factions often provide emotional and spiritual support, as well as responses to various social and individual concerns. In conclusion, the text suggests that these factions help individuals create a distinct identity and survive in an ever-changing environment.*

**Keywords:** Fractionalization, Cult, Family, Identity, Religion, Dogma.

## Psychology

### 4. Perspectives on Islamic Psychology: al-Raghib al-Isfahani on the Healing of Emotions in the Qur'an

**Dr. Yasien Mohamed, Professor of Arabic Studies and Islamic Philosophy at the University of the Western Cape, South Africa.**

*This paper offers a heartfelt and reflective look into how emotions—such as anger, sadness, and fear—are understood and addressed within the Islamic tradition. Drawing on the insights of al-Rāghib al-Isfahānī and the emotional wisdom found in the Qur'an, the study explores how Islam speaks to the human experience not only through theology and law, but also through its deep concern for the emotional and spiritual well-being of the individual.*

*Long before modern psychology began recognizing the power of thought and meaning in shaping our emotional lives, thinkers like al-Isfahānī had already proposed a rich, holistic view of the human being—where the soul, reason, and one's relationship with God all play a vital role in healing and emotional growth.*

*In this view, emotions are not flaws to be suppressed, but essential aspects of being human. Anger, when guided by reason and tempered with gentleness, can serve to defend justice and human dignity. Sadness is not just pain—it's also a window into our losses, our memories, and the deeper questions of life. Even fear—often seen as a sign of weakness—can, through faith, become a path to trust, preparation, and hope.*

*Rather than seeing the human being as someone broken who simply needs therapy, this study presents a more uplifting view: a person on a journey toward meaning, serenity, and closeness to the Divine. Emotional healing, in this light, doesn't come only through techniques or external tools, but through an honest return to the self, a renewed connection with the Creator, and a sincere commitment to living with purpose and virtue.*

*In this sense, the Qur'an is more than a sacred book—it becomes a companion for the*

*troubled soul, offering light in moments of darkness, calm in times of turmoil, and hope for every heart in search of healing.*

**Keywords:** *Islamic psychology, al-Rāghib al-Isfahānī, emotions in the Qur'an, anger, sadness.*

## Philosophy

### 5. “THE PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF AL-FARABI (870–950) AS A FOUNDATION FOR ISLAMIC GEOGRAPHICAL THOUGHT”

**M.Sc. Artan S. Mehmeti**

*Al-Farabi, one of the most influential thinkers of the Islamic Golden Age, is renowned not only for the depth of his philosophical thought but also for the wide-ranging impact he had across disciplines such as logic, metaphysics, ethics, politics, music, and cosmology. While he may not have been a geographer in the traditional sense, his theoretical ideas played a significant role in shaping geography as a conceptual and philosophical science in the Islamic world. Through his interdisciplinary approach to understanding the universe, the city, the human being, and nature, Al-Farabi created important bridges between abstract thought and spatial realities. This study explores how his work contributed to the development of geo-spatial thinking by examining the theoretical frameworks he established—frameworks that later became foundational for scholars working in geography, urban studies, and natural philosophy.*

## Jurisprudence

### 6. FREEDOM OF THOUGHT, CONSCIENCE, AND RELIGION IN THE CONTEXT OF FUNDAMENTAL RIGHTS

**Assoc. Prof. Dr. Saimir SHATKU**

**University of Tirana**

*This paper explores the meaning and legal interpretation of Article 9 of the European Convention on Human Rights (ECHR), which protects freedom of thought, conscience, and religion. It connects these rights with key provisions of the Albanian Constitution—namely Articles 3, 9, 10, and 24—and offers a thoughtful analysis of how these fundamental freedoms are understood and applied in a democratic and pluralistic society.*

*The study looks closely at the legal and philosophical challenges that arise when religious freedom intersects with other important social interests, such as maintaining public order, protecting the rights of others, and promoting equality. It also examines how principles like secularism and pluralism are reflected in the Albanian legal system and how the case law*

*of the European Court of Human Rights (ECtHR) has shaped national judicial practices and public policy.*

*Adopting a comparative and systematic approach, the paper seeks to highlight the delicate balance between individual freedoms and collective responsibilities. It offers practical recommendations for improving the legal framework and ensuring that these rights are upheld effectively in practice. Ultimately, this study contributes to the wider legal and academic debate by stressing the need for a flexible and context-aware interpretation—one that honors cultural and religious diversity while safeguarding the core values of democracy and human rights.*

**Keywords:** *Freedom of religion, freedom of thought, European Convention on Human Rights, Albanian Constitution, European Court of Human Rights.*

## Political Sciences

### 7. The 1925 Constitution and its Impact on Political and Legal Developments in Albania

**Assoc. Prof. Dr. Ilirjana Kaceli, Department of History, “Luigi Gurakuqi” University of Shkodra**

*The Constitution of 1925 represents a key turning point in Albania’s political and legal evolution, marking the transition from a principedom to a republican form of government during a period of fragile state-building. This paper takes a closer look at the content of the Constitution, focusing on how it structured the presidential republic, defined the powers of the President, and limited the roles of both the legislative and judicial branches.*

*A central theme of the study is how the Constitution was used to legitimise Ahmet Zog’s rise to power and paved the way for a highly centralised and increasingly authoritarian system. It also considers the Constitution’s role in reshaping Albania’s legal framework—moving away from the legacy of Ottoman law and aligning more closely with Western legal traditions as part of broader modernisation efforts.*

*Using an interdisciplinary approach, the paper examines both the immediate and long-term effects of the 1925 Constitution on Albania’s political and legal landscape. By doing so, it sheds light on the complex processes of institutional development that took place in Albania during the 1920s.*

**Keywords:** *1925 Constitution, Republic, Senate.*

## Cultural criticism

### 8. What Are Universities For?

**Nuredin Nazarko**

*In today's fast-changing world—where technology and labor market demands increasingly shape higher education—there is a growing need to rethink what universities are really for. This text is a thoughtful reflection on the role of higher education, not just in training competent professionals, but in helping shape individuals with integrity, moral sensitivity, and a broad, thoughtful view of the world.*

*Drawing inspiration from the critical thinking of Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas, the text argues that universities cannot limit themselves to being job-training centers. They must also be places where knowledge is nurtured, values are cultivated, and humanity is at the heart of learning.*

*The piece raises important questions: Is education helping people understand themselves, their purpose, and their place in the world? Or is it pushing them toward an empty existence, where success is measured only by material gain? The authors suggest a return to the essence: to knowledge that encourages deep thinking, to values that build character, and to a new model of education that puts the human spirit at its center.*

*This analysis is not just a critique of the current system—it's also a call to action. It urges us to pursue genuine, organic reform that starts from within universities and is led by committed educators and scholars. Only then can universities truly regain the trust of society and help shape a new generation—one that seeks not just to know, but also to understand, to feel, and to act with justice.*

**Keywords:** *higher education, university, crisis of knowledge, educational paradigm.*

## Personality

### 9. In Memory of Dr. Rexhep ef. Boja (20 June 1946 – 14 September 2021)

#### Resul Rexhepi

*We have now entered the fourth year since the passing of Dr. Rexhep ef. Boja—a beloved imam, teacher, scholar, community leader, and diplomat of Kosovo—who left this world for the Hereafter.*

*On this occasion, I feel compelled to share a few reflections, memories, and biographical notes about a man whose life and legacy continue to inspire. I am certain that much more will be written and said about Dr. Boja in the years to come, because his contribution was vast, meaningful, and consistently rooted in service—to both his faith and his homeland.*

*I had the honor—and truly consider it a privilege—to have worked alongside Dr. Boja, often during extremely sensitive and difficult times.*

*My connection with him began back in 1985. That year, in issue no. 42 of the journal *Edukata Islame* (Islamic Education), I published a short biographical piece titled “When Ambitions Are Crowned with Success.” The article marked a significant moment in his*

life—his successful completion of a doctorate at the Islamic University of Medina.

*A year later, in 1986, during my time as director of the “Alauddin” Madrasa, we were honored to welcome Dr. Boja as a lecturer in Islamic jurisprudence (fiqh). A few years later, he moved on to lead the Islamic Community of Kosovo, a position he held until 2003. From there, he continued to serve as a professor at the Faculty of Islamic Studies in Pristina. Since the founding of the faculty in 1992, he served not only as dean but also as a devoted teacher of fiqh and da’wah (Islamic outreach).*

*When thinking about Dr. Rexhep ef. Boja’s life, I believe it’s important to see it as a journey of service through many roles and phases: starting as an imam at the “Red Mosque” in Peja, later as a professor at the “Alauddin” Madrasa, then as a leader and educator at the Faculty of Islamic Studies, followed by his role as Mufti of the Islamic Community of Kosovo, and finally, as a diplomat representing our country on the international stage.*

*His path was marked by dignity, wisdom, and a tireless commitment to the well-being of his people and the values he upheld. Dr. Rexhep ef. Boja left behind a legacy that will continue to guide and inspire future generations.*

## History

### 10. THE ISLAMIC HISTORY OF THE NEW WORLD

**Paul Lunde**

*This article explores a little-known but profoundly meaningful chapter of Islamic history: how the Ottoman Empire intellectually responded to the discovery of the New World. Although the Ottomans did not take part directly in the colonial expeditions of the 15th and 16th centuries, figures such as Piri Reis and Ali ibn Husayn demonstrate that this “New World” did not go unnoticed. Through maps, nautical books, and geographic writings, they sought to understand what was happening across the ocean—not as conquerors, but as scholars, sailors, and keen observers.*

*At the heart of this reflection lies the rare Ottoman work Tarih-i Hind-i Garbi—an attempt by a 16th-century Ottoman scholar to describe the New World through the lens of Islamic thought. The work blends European sources with classical Islamic legends, offering a vision that is at times mythologized, yet rich in effort and intent to comprehend. Through this and other works such as Kitab-i Bahriye and Mubit, the reader witnesses how Muslim scholars approached the unknown—not with fear, but with curiosity, imagination, and a deep commitment to knowledge.*

*In a rapidly changing world, these authors represent an alternative way of engaging with global history—not through domination, but through the pursuit of understanding. This article highlights not only their valuable contributions, but also the fact that, even in silence, Ottoman thought formed an important part of the broader Islamic cultural response*

*to the modern age of discovery.*

**Keywords:** *Ottoman Empire, Piri Reis, Ali ibn Husayn (Katib-i Rumi), New World, Geographical Discoveries, Ottoman Cartography.*

## 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”.

