

KDU 28 (05)

821.411.21 (05)

ISSN (Print) 2663-3965

ISSN (Online) 2663-3973

Instituti për Studime Orientale

Republika e Kosovës

Studime Orientale

Revistë shkencore

International Academic Journal

Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi

Volume 4

Prishtinë, 2019

Lektor

Prof. Ass. Dr. Xhevat Syla

Dizajneri i kopertinës

Edib Agagjyshi

Stamboll - Turqi

Faqosja dhe përpunimi teknik

Amal Ganim

Amman - Jordani

Shypshkronja "Timegate"

Prishtinë - Kosovë

Stafi i revistës / The Journal Staff

Kryeredaktor / Editor in Chief

Prof. dr. Muhamed Mufaku

Zv.kryeredaktor / Deputy editor in Chief

Prof. dr. Abdullah Hamiti

Sekretar i Redaksisë / Secreter

Prof. ass. dr. Abdulla Rexhepi

Bordi redaktues / Editorial Board

Prof. Dr. Salah Jarar, Jordan

Prof. Dr. Tatjana Paić - Vukić, Croatia

Prof. assoc. Dr. Munir Mujić, Bosna & Herzegovina

Prof. assoc. Dr. Nuran Malta, Kosovo

Prof. assoc. Dr. Isa Memishi, Kosovo

Prof. assoc. Dr. Xhemile Abdiu, Albania

Prof. assoc. Dr. Nehat Krasniqi, Kosovo

Phd. Cand. Zeqije Xhafçe, Kosovo

**Bordi konsultativ ndërkombëtar /
International Advisory Board**

Prof. Dr. Nathalie Clayer, France

Prof. Dr. Ayman Fuad Sayid, Egypt

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu, Turkey

Prof. Dr. Fazıl Bayat, IRCICA

Prof. Dr. Gholamhussein Gholamhusseinzadeh, Iran

Prof. assoc. Dr. Ludmila Yaneva, Bulgaria

Prof. Dr. Ibrahim Sadaoui, Tunis

Prof. assoc. Dr. Marcus Lucullus, Poland

Kushte për botim

Revistën Studime Orientale e boton Instituti për Studime Orientale (ISO) në Prishtinë, i cili është institucion joqveritar dhe jo profitabil. Redaksia e revistës Studime Orientale mirëpret punimet për botim në gjuhët e akredituara në revistë (shqip, anglisht, turqisht, persisht dhe arabisht). Punimet duhet të paraqesin kontribute origjinale në fushën e orientalistikës në Kosovë, Ballkan dhe më gjerë. Po ashtu, revista mirëpret recensione të botimeve të reja, të botuara brenda pesë viteve të fundit, deri në 1500 fjalë.

Punimet deri në shtatë mijë fjalë dërgohen në Word me një abstrakt me katër fjalë kyçe, si dhe me rezyme në gjuhën angleze. Nëse punimi është në anglisht, abstrakti mund të jetë në një gjuhë tjetër të akredituar në revistë (shqip, turqisht, persisht apo arabisht). Punimet e recensionet dërgohen në adresën:

revista.studimeorientale@gmail.com

Punimet e paraqitura për botim duhet të jenë origjinale, pra që nuk janë botuar pjesërisht ose tërësisht, por mund të botohen në një gjuhë tjetër të revistës me pelqimin e Redaksisë.

Punimet e botuara në revistë nuk mund të kopjohen në asnjë formë, të ruhen në një bazë të dhënash ose të riprodhohen pa lejen e botuesit, kurse lejohen citime sipas kritereve shkencore.

Conditions of publication

Oriental Studies Journal is published by the Institute for Oriental Studies in Pristina, which is a non-governmental and nonprofit institution, as such welcomes the publication works in accredited languages in the magazine (Albanian, English, Turkish, Persian and Arabic), which represent original contributions in the field of orientalistcs in Kosovo, the Balkans, and beyond. Also the magazine welcomes reviews of new publications, published in the last five years, up to 1500 words.

Works up to 7, 000 words, are sent in Word format with four-key words, as well as a resume in English, and if it's in English, the resume can be in another accredited language in the journal (Albanian, Turkish, Persian and Arabic). Works and reviews are sent in add:

revista.studimeorientale@gmail.com

The articles submitted for publication should be original, so that they were not published in part or in full, but may be some articles republished here in other languages (in English, Arabic etc.) with the permission of the authors.

Works published in the journal cannot be copied in any form, stored in a database or reproduced without the permission of the publisher, citations are allowed according to scientific criteria.

Përmbajtja / Contents

FJALA E REDAKSISË / EDITORIAL	1-17
(Albanian Section)	
Isa Memishi FJALORI HISTORIK I ARABISHTËS I DOHËS DOHA'S/ HISTORICAL ARABIC DICTIONARY	19-47
Abdulla Rexhepi ARISTOTELE NË MEDRESETË SHQIPTARE/ ARISTOTELE IN ALBANIAN MADRASAS	49-70
Recensione	
Nehat Krasniqi, ZHVILLIMI I KULTURËS SHQIPTARE ME NDIKIME ORIENTALE PREJ SHEKULLIT XVIII DERI NË FILLIMET E RILINDJES KOMBËTARE (Muhamed Mufaku)	71-74
Amina Šiljak-Jesenković, ODRAZI LJUBAVNIH MESNEVIJA U STIHOVIMA BOŠNJAČKIH DIVANSKIH PJESNIKA, Orijentalni Institut u Sarajevu (Zeqije Xhafçe)	75-78
In Memoriam	
MEHMET KICO 1949-2018 (Feti Mehdiu)	79-83
QEMAJL MORINA 1951-2019 (Ejup Ramadani)	85-87
(English Section)	
Esad Duraković POETRY UNDER THE PROFET'S MANTLE POEZIA NËN GUNËN E PROFETIT	89-107
Book Reviews	
EPITAPHS IN OTTOMAN LANGUAGE IN THE REGION OF PRISTINA (Nedim Zahirović)	109-111

In Memoarium

DARIUSH SHAYEGAN 1935-2018 (Abdulla Rexhepi) 113-116

(Turkish Section)

Fatma Shehu
ARNAVUTLUK GURI-BARDH KÖYÜNÜN GELENEKSEL
KIYAFETLERİ 117-138
THE ALBANIAN TRADITIONAL CLOTHES OF GURI-
BARDH VILLAGE

Kitap Tanıtımı

M. Öcal Oğuz, PALDIR KÜLTÜR KENTLEŞMELER.
Ankara: Geleneksel Yayıncılık (Mehmet Daldal) 139-143

(Arabic Section)

Muhamed Mufaku, Abdul-Hameed Al-Kayyali, Hassan Hassan
MEHDI BEY, GOVERNOR OF OTTOMAN JERUSALEM
IN 1912 - NEW PERSPECTIVE OF ARAB AND JEWS
ATTITUDES TOWARDS HIM 13-46

Skender Gashi
THE "EGYPTIANS" IN KOSOVO 47-60

Book reviews

NEW TOW TRANSLANTIONS OF IBN HALDUN'
MUQADDIMA IN ALBANIAN LANGUAGE 61-64

(Persian Section)

Hussainali Ghobadi, Marym Sadeghi, Maryam Sharif Nasab
SAADI SHIRAZI AND CHALLENGES OF
CONTEMPORARY PEOPLE 73-99

Fjala e redaksisë

Ky numër i revistës *Studime Orientale* po del më ndryshime krahasuar me numrat e kaluar, në saje të ndryshimeve institucionale në organizimin e studimeve orientale që janë bërë gjatë viteteve të fundit. Numrat e parë të revistës 1-3 u botuan nga Shoqata e Orientalistëve të Kosovës (SHOK), e cila u themelua më 2006. Kjo shoqatë e botoi më vonë revistën *Studime Orientale* në gjuhën shqipe, e cila i dedikohet rrethit të interesuar për këtë fushë studimesh në botën shqiptare.

Me themelimin e Institutit për Studime Orientale (ISO) në Prishtinë, më 2016, në marrëveshje me kolegët e Shoqatës së Orientalistëve në Kosovë, të cilët tani janë të angazhuar edhe në Institut (ISO), edhe në revistë, u dakordua që të vazhdohet me botimin e revistës *Studime Orientale*, si botim i Institutit (ISO), me qëllim që të mbahet kontinuiteti i punës profesionale në fushën e orientalistikës në Kosovë, e cila daton së paku që nga viti 1973, kur edhe u themelua Dega e Orientalistikës në Universitetin e Prishtinës.

Në përputhje me Statutin e Institutit (ISO), Bordi i ri i Institutit e ka parë të udhës që numri i ri i revistës (nr. 4) të dalë në pesë gjuhë (nga e majta - në shqip, anglisht e turqisht, kurse e nga e djatha - në arabisht e persisht). Kjo mënyrë e botimit të revistës është menduar të jetë urë komunikimi midis kolegëve që merren me studimet orientale në Ballkan dhe të gjithë atyre që janë të interesuar për këto studime në Lindje dhe në Përendim. Pikërisht për këtë, tani e

tutje në këtë revistë do të botohen punime origjinale në këto gjuhë, por edhe punime të përkthya, me pelqimin e autorëve dhe të institucioneve përkatëse.

Po ashtu, tani e tutje revista do të botojë recensione për veprat e reja (deri në 1500 fjalë), të botuara në gjuhë të ndryshme të Ballkanit e që paraqesin vlerë dhe meritojnë të prezantohen në rrethe më të gjera në gjuhët në të cilat botohet revista.

Kështu, në këtë numër, në pjesën e majtë kemi punime në gjuhët angleze, shqipe dhe turke. Në gjuhën shqipe kemi një punim që i dedikohet një ngjarjeje shkencore të shumëpritur deri tani, botimit të Fjalorit historik të gjuhës arabe. Në këtë punim autori është përpjekur të prezantojë një sistem profesional të transkriptimit të emrave arabë në gjuhën shqipe, që mund të jetë iniciativë për një konsultë në nivel mbarëshqiptar për një sistem të unifikuar, të cilin ende nuk e kemi krahas gjithë kësaj tradite të punës që kemi në orientistikë. Gjithashtu, në gjuhën shqipe botohet edhe një studim për logjikën e Aristotelit, e cila mësohej në medresetë shqiptare deri në gjysmën e dytë të shekullit XX. Në seksionin në gjuhën angleze kemi një studim për qëndrimin e Profetit Muhammad ndaj poezisë, kurse në seksionin në turqishte kemi një punim për veshjet popullore në fshatin GuriBardhë në Shqipëri deri në shek. XV, përkatësisht deri në pushtimin osman. Në pjesën e djathtë, në seksionin e gjuhës arabe, kemi një studim për Mehdi Frashërin për kohën derisa ishte guvernator i Jerusalemit më 1912, si dhe një studim të përkthyer nga shqipja në

arabisht për fenomenin e "egjiptianëve të Kosovës". Më në fund, në sesionin në gjuhën perse kemi një punim që i kushtohet poetit Sadi dhe sfidave të njeriut bashkëkohor.

Përveç recensioneve për vepra të ndryshme, në këtë numër të revistës kemi edhe rubrikën *In Memoariam*, me ç'rast përkujtojmë dhe nderojmë Dariush Shayegan (1935 -2018), Mehmet Kico (1949 -2018) dhe Qemajl Morina (1951 -2019).

Kemi nderin të njoftojmë lexuesit dhe opinionin e gjerë se gjatë përgatitjes për botim të këtij numri të revistës, anëtari i Bordit konsultativ i Institutit (ISO) Akad. Esad Duraković u nderua me Çmimin për përkthim e mirëkuptim ndërkombëtar për veprën jetësore që përfshin përkthimet e tij nga gjuha boshnjake në arabisht (Doha 2018), kurse anëtari i redaksisë Salah Jarrar, në janar të vitit 2019, u nderua me Medaljen Mbretërore Spanjolle për veprën jetësore në fushën e studimeve arabe-spanjolle.

Prof. Muhamed Mufaku

Editorial

This new issue of the Oriental Studies Journal comes differently compared to its previous numbers due to the institutional changes that have taken place over the last few years. The first issue of 1-3 was published by the Association of Orientalists of Kosovo (SHOK), which was founded in 2006 and later published the Oriental Studies Journal in Albanian. It was dedicated to the circle of interested readers in this area in Albanian world. With the founding of the Institute for Oriental Studies (ISO) in Pristina, in 2016, we have agreed with our colleagues from the Association of Orientalists of Kosovo who are now present at the Institute (ISO) and in the Journal, to continue publishing the magazine Oriental Studies as a publication of the Institute (ISO) to maintain the continuity of professional work in the field of oriental studies in Kosovo, which dates back to at least from 1973 with the foundation of the Department of oriental studies at the University of Pristina.

In line with the Statute of the Institute (ISO), the new Board of the Institute decided at the end of 2018 that the new edition of the journal would be published in five languages (from left in Albanian, English, Turkish and from right in Arabic and Persian) in order to be a bridge of communication between colleagues dealing with Oriental studies in the Balkans and those who are interested in these studies in the East and in the West. For this reason now on original works in

these languages , or translated works in these languages with the consent of the respective authors and institutions, will be published in the Journal. Also, from now on the Journal will take care to publish book reviews of new books (up to 1500 words) published in different Balkan languages that represent value and deserve to be presented in the broader circle through the languages accredited in the journal.

Thus, in this number we have on the left, or in the English, Albanian and Turkish studies section, a study in English on the Prophet Muhammad's attitude to poetry, while in Albanian we have a study for a long-awaited scientific event: the publication of the Historic Dictionary of the Arabic language in Doha in 2018. Another study in this section is about the logic of Aristotle in the Albanian madrasas, while in Turkish we have a survey of folk costumes in the village Gurri-Bardhë in Albania. On the right side, or in the Arabic and Persian languages section, we have a study about Mehdi Frashëri as a Governor of Jerusalem in 1912, and a study translated from Albanian about the phenomenon of "Egyptians of Kosovo", while in Persian we have a work about the poet Sadi and the challenges of modern man.

In addition to the book reviews in this number we will have the **In Memoriam** for the distinguished figures that range between the two Journal numbers. Thus, in this issue will be honored with note DariushShayegan (1935-2018), Mehmet Kico (1949 -2018) and

Qemajl Morina (1951-2019). Also we're delighted with the award given to the member of our Institutes consultative board (ISO) Acad. Esad Durakovic, who was honored with Prize for translation and international understanding in Doha, for his life work involving his translations from Bosnian to Arabic (Doha 2018), while editorial board member Prof. Salah Jarrar was honored in January 2019 with the Royal Spanish Medal for the life work in the Arab-Spanish studies field.

Prof. Muhamed Mufaku

**Fjalori historik i arabishtes i Dohas -
kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore**

Isa Memishi*

Abstrakt

Leksikografia ndër arabët ka një traditë mjaft të hershme dhe të bujshme. Edhe pse fjalori i parë i arabishtes ishte hartuar që në shekullin e VIII nga Həlil Bin Ahmād Bin əl-Fārəhīdij, u desh të pritet shekulli XXI që të kemi fjalorin historik të arabishtes.

Ide për hartimin e një fjalori historik të gjuhës arabe kishte edhe më herët. Ndër iniciativat më serioze për hartimin e një fjalori të këtyre përmasave është ai i Akademisë së Gjuhës Arabe në Kajro, në vitin 1932. Një nismë tjetër për hartimin e fjalorit historik të arabishtes ka qenë ajo e orientalistit gjerman August Fischer në vitin 1913. Pas kësaj kemi nismën e Abdulla əl-‘Aləjlī në Liban. Një projekt tjetër për hartimin e fjalorit historik të gjuhës arabe ka qenë edhe projekti i Asocionit të Akademisë së Gjuhës Arabe dhe Shekncave në Tunizi.

Gjithë këto përpjekje nuk u jetësuan, nuk rezultuan me ndonjë sukses konkret për të pasur Fjalorin historik të gjuhës arabe të plotë. Nga Fjalori i Fischerit, dritën e botimit e pa vetëm vëllimi iparë, i botuar më 1967 në Kajro dhe ai i Abdulla əl-‘Aləjlīt me vetëm një vëllim të botuar më 1963.

Projektin e shumëpritur për Fjalorin historik të arabishtes, më 25 maj 2013 e lansoi Qendra Arabe për Kërkime në Doha me një ekip në krye me Rəmzi Ba‘lābākun, kurse përfundimin e etapës së parë, nga tri gjithsej, e promovoi në dhjetor të vitit 2018.

Fjalët kyeçe. Fjalori historik i arabishtes, Doha, Fischeri, Akademia e Gjuhës Arabe.

* Profesor i gjuhës arabe në Degën e Orientalistikës në F. Filologjik të Universitetit "Hasan Prishtina" në Prishtinë, autor i *Fjalorit arabisht-shqip* (2011).

Hyrje

Fjalorët historikë dallojnë nga fjalorët e zakonshëm. Derisa këta të fundit japin sqarime rreth kuptimit të një fjale të caktuar, pa u ndalur në historikun e asaj fjale dhe në evoluimin e kuptimit të saj, fjalorët historikë ofrojnë të dhëna se kur për herë të parë është përdorur një fjalë e caktuar, kuptimi i parë i saj dhe transformimi semantik dhe strukturor. Fjalorët historikë regjistrojnë gjithë trashëgiminë leksikore të teksteve, qofshin ato të gdhendura apo të regjistruara në tekstet e vjetra. Pikërisht kjo është vlera e këtyre fjalorëve. Fjalorët historikë prezantojnë leksikun me mjete racionale.

Një çështje që është diskutuar ndër leksikografët arabë është ajo se cila është gjuha letrare arabe dhe, në kuadër të saj, cili duhet të jetë leksiku që duhet të prezantohet në fjalorët historikë?

Sipas August Fischerit, atëbotë edhe arabologët më të njohur ende nuk ishin të një mendjeje se cila arabishte ishte për ta arabishtja letrare.¹ Sipas pjesës dërmuese të historianëve të gjuhës arabe, arabishte letrare konsiderohej i gjithë leksiku që mund të dëshmohej, duke e ndarë në tri fusha:

1. Leksiku i Kuranit, duke e besuar si fjalë të Perendisë së lartëmadhërishtë;
2. Leksikun e hadithit, duke e besuar fjalë të Profetit Muhamed;
3. Leksiku i klasikëve arabë. Në këtë fushë është përfshirë i gjithë leksiku i veprave të sistemuara apo të pasistemuara nga klasikët.

Në grupin e klasikëve janë përfshirë tri gjenerata.

¹ أ. فيشر، المعجم اللغوي التاريخي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٧.

1. Gjenerata e parë është gjenerata e poetëve të periudhës paraislame, si si'Imru'u-l-Ķajs e të tjerë;
2. Gjenerata e poetëve që kanë jetuar në periudhën paraislame dhe në atë islame;
3. Gjenerata e poetëve të quajtur poetë islamë, që nuk kanë jetuar në periudhën paraislame.
4. Gjenerata e poetëve pas klasikëve e deri në ditët tona, ndryshe këta poetë quhen edhe poetë bashkëkohorë. Në këtë gjeneratë përfshihen poetët duke filluar nga Bâshâr Bin Burd, Ebu Nuvâs e të tjerë.

Fischer e përkrah mendimin e Abu Naşr âl-Fârâbî (874-950), të shfaqur në hyrje të veprës së tij *Kitābu-l-hurūf*, ku thotë: Kurejshitet janë arabët më të qartë në theks, janë arabët që më së lehti shqiptojnë arabishten, gjuha e tyre është më e bukura për veshin, duke vazhduar se, nga ky fis janë edhe autorët klasikë si'Imru'u-l-Ķajsi, Tâmiimi dhe të tjerët.² Fischer, duke vlerësuar pjesën më të madhe të leksikut të gjuhës së poezisë klasike, shkon edhe më larg duke e quajtur atë varietet edhe *Lingua franca poetica*.

Për të dhënë një pasqyrë rreth zhvillimit të hartimit të fjalorit historik të arabishtes, së pari duhet parë zhvillimin e leksikografisë arabe.

Sipas historianëve të historisë së gjuhës arabe, shkollat më të rëndësishme të leksikografisë arabe janë katër:³

² أ. فيشر، المرجع السابق، ص ١٢.

³ دكتور عبد الحميد محمد أبو سكين، المعاجم العربية مدارسها ومناهجها، جامعة الأزهر، ١٩٨١، الطبعة الثانية ص ٢٦-٢٨.

Shkolla e parë e leksikografisë arabe

Fjalor i parë i gjuhës arabe konsiderohet "*Kitābu-l-ʿAjn*", me autor Ḥalīl Bin Ahmed Bin âl-Fârāhīdij (718-786). âl-Ḥalīl Bin ʿAhmed konsiderohet pionier në fushën e leksikografisë arabe dhe njihet si themelues i shkollës së parë në leksigrafinë arabe. âl-Ḥalīl, sipas Fisherit, për shekuj me radhë është konsideruar ndër filologët më të njohur në historinë e arabistikës. Ai gjithashtu konsiderohet edhe themelues i metrikës arabe dhe i arabistikës.⁴

Ajo që e bën karakteristik fjalorin e tij nga fjalorët e traditës arabe, është sistemi i renditjes së fjalëve. Renditja alfabetike e këtij fjalori është bërë sipas vendshqiptimit të konsonanteve të alfabetit arab, një traditë e renditjes së alfabetit të sanskritishtes. Ai renditjen e fjalëve në fjalor e fillon me konsonantet grykore, e pastaj me ato qiellëzore, për të vazhduar me dentalet dhe më në fund me konsonantet buzore.

Ky sistem i renditjes alfabetike njihet njëherësh edhe si shkolla e parë në leksikografinë arabe. Këtë sistem e ndoqën edhe disa autorë të tjerë pas âl-Ḥalīl Bin ʿAhmedit, siç janë: Âbu ʿAlī al-Ḳālī (901 - 967) me veprën *âl-Bāri ʿu*;⁵ Âbu Mânşūr âl-ʿÂz'hârij (895-981) me veprën *Tâhdhību-l-luga*;⁶ Âbu Bâqr Bin âl-Ḥasan âz-Zubâjdī âl'Ishbīlī (vdiq më 989) me veprën *Muḥtâşâru-l-ʿajni*; Şāhib Bin ʿIbāde (935-985) me fjalorin e tij *âl-Muḥīṭ fī-l-luga*⁷ dhe Ibn Sâjjid (1007-1066) me fjalorin *âl-Muxhem vâ-l-muḥīṭul-l-ʿa ʿzam*.

⁴ أ. فيشر، المرجع السابق، ص ٤.

⁵ لمزيد من التفاصيل: دكتور حسين نصار، المعجم العربي نشأته وتطوره، الجزء الأول، دار المصر للطباعة، ١٩٨٨، ص ١٤٥.

⁶ الجوهري، الصحاح، الجزء ١، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة الرابعة ١٩٨٧، دار العلم للملايين، لبنان، ص ٨.

⁷ دكتور حسين نصار، المرجع السابق، ص ٣٣٢.

Shkolla e dytë e leksikografisë arabe

Themelues i shkollës së dytë të leksikografisë arabe njihet Ibn Durâjdi (837-933) me vepërën e tij *Xhâmhârâ*. Ky autor ndjek sistemin e renditjes së fjalëve sipas një parimi krejt tjetër nga shkolla e parë e leksikografisë arabe. Sa për ilustrim, po përmendim fjalën *عجم* /'axhâmâ/ të cilën e rendit tek konsonanti *ج/xh/* duke u bazuar në parimin se konsonanti *ج/xh/*, sipas renditjes alfabetike, nga tri konsonantet bazike, është konsonanti i parë në alfabetin arab.⁸

Shkolla e tretë e leksikografisë arabe

Shkolla e tretë e leksikologjisë arabe konsiderohet shkolla e ashtuquajtur *Shkolla kafije*. Themelues i kësaj shkolle konsiderohet âl-Fârâbî, me vepërën e tij *Divānu-l-âdâb*. Për dallim nga dy shkollat e para, ky autor ndjek një metodë të veçantë në renditjen fjalëve në fjalor. âl-Fârâbî fjalorin e tij e ndan në kapituj. Rënditjen e kapitujve e bën sipas renditjes alfabetike tradicionale në leksikologji, por që fjalët i rendit duke marrë konsonantin e fundit të asaj fjale. Fjalën *بحث* /bâḥathâ/ e rendit te kapitulli i konsonantit *ث/th/*. Ky sistem i kërkimit të fjalëve në fjalor konsiderohet ndër më të zorshmit.

Këtë shkollë të leksikografisë e ndoqën âl-Xhâvhârî (vdiq më 1003) me vepërën e tij *aṣ-suḥāḥā*. Kësaj shkolle i përkasin Ibn Mânzûr (1232-1311) me vepërën e tij *Lisāni-l-ʿarab*; Fâjrûz ʿĀbādî (1328-1414) me vepërën *âl-Kāmusu-l-muḥīṭ* dhe âz-Zubâjdî (1732-1790) me vepërën *Tāxhul-l-ʿarūs*.

⁸ د. علي محمود الصراف، أصول المعجم العربي، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (٩)، العدد (٤)، ٢٠١٤، ص ١٨٣.

Shkolla e katërt e leksikografisë arabe

Themelues i kësaj shkolle të leksikografisë konsiderohet Âbu ‘Amru -sh-Shâjbânî (728- 821) me veprën e tij *âl-Xhîm*. Renditja e fjalëve në fjalor, sipas këtij sistemi, është renditje alfabetike.

Fjalët, pasi të jenë liruar nga ndajshesat, renditen sipas rendit alfabetik.

Ky sistem i renditjes së fjalëve në fjalor është ndër më të thjeshtit dhe më lehtë i përdorshëm. Meqenëse është sistemi më praktik, prandaj edhe ka gjetur shtrirje kohore dhe deri diku është sistem standard në hartimin e fjalorëve edhe në ditët tona.

Ndjekësit më të njohur të kësaj shkolle të leksikografisë arabe janë: Ibn Fâris (941-1005) me veprën e tij *Mâkâjîsu-l-luga*,⁹ âl-Zâmaḥashârî (1074-1143) me veprën e tij *’Âsâsu-l-bâlâga*, âr-Rrazî (vdiq më 1261) me veprën e tij *Muḥtâru ’ṣ-siḥâh*, dhe fjalorët bashkëkohor si *âl-Mu ḫhâmu-l-vâṣiṭ*, *âl-Mu ḫhemu-l-vexhîz*, *âl-Mu ḫhemu-l-kâbîr* etj.

Pavarësisht faktit se leksikografia arabe kishte një të kaluar mjaft të begatshme dhe, pavarësisht asaj që u cek më lart lidhur me shkollat e leksikografisë arabe, nuk shohim ndonjë iniciativë apo përpjekje për hartimin e një fjalori historik të arabishtes. Karshi gjithë kësaj trashëgimie në leksikografi dhe veprave nga fusha e gjuhësisë, si *’Âlfijâtubnu-l-Mâlik* dhe *âl-Âxhrûmiyâ*, me autor Ibnu ’Âxhrûm, asnjë autor nuk prezantoi tekste nga gjuha klasike arabe, por gati të gjithë autorët i referoheshin njëri-tjetrit dhe citoreshin mes veti. Arabishtja kishte nevojë për një fjalor

⁹ د. علي محمود الصراف، المرجع السابق، ص ١٨٦.

historik, ku do të pasqyrohej historia e leksikut të gjuhës arabe dhe ku do të regjistrohej e gjithë ajo trashëgimi leksikore.

Iniciativa e parë për hartimin e një fjalori historik të gjuhës arabe ishte nga Akademia e Gjuhës Arabe në Kajro në vitin 1932.

Pas kësaj kemi iniciativën e Abdulla âl-‘Alājī (1914-1996) në Liban, i cili e hartoi Fjalorin historik të arabishtes të titulluar *al-Marxhi'* me 1963.

Një projekt tjetër për hartimin e fjalorit historik të gjuhës arabe ka qenë edhe ai në Tunizi, nga Asocioni i Akademisë së Gjuhës Arabe dhe Shkencave.

Një ndër iniciativat më serioze për hartimin e *Fjalorit historik të arabishtes* ka qenë ajo e orientalistit August Fischer, në vitin 1913.

Me këtë rast, shkurtimisht do të ndalemi për të parë historinë e inisiativës së August Fischerit për hartimin e fjalorit historik të arabishtes dhe projektin e Abdulla âl-‘Alājī. Përkundër faktit që këta dy autorë i kishin realizuar projektet e tyre, njëri në tërësi e tjetri gati të plotë, megjithatë dritën e botimit e panë vetëm me nga një vëllim.

August Fischeri (1865-1949), orientalist gjerman i specializuar në arabistikë në fushën e morfologjisë, sintaksës dhe leksikologjisë, ishte pasues i rrugës së profesorit të tij, filologut të madh Heinrich Leberecht Fleicher,¹⁰ i cili është edhe themelues i shkollës së njohur në orientalistikën gjermane me emrin *Shkolla e Leipsiger*. Ai ndoqi metodën që studimet të

¹⁰ Heinrich Leberecht Fleicher (1801-1888) është ndër studiuesit më të njohur të studimeve orientale në shekullin nëntëmbëdhjetë. Në arabisht ka botuar veprën "*Tarīḥ ābī āl-Fedā*", të njëjtën veper e ka përkthyer edhe në gjermanisht. Ai gjithashtu ka hartuar edhe një katalog të quajtur "Katalog i dorëshkrimeve orientale të ruajtura në Drezden". Me 1845 themeloi "Shoqatën orintalo-gjermane".

— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore mbështeten në dokumente dhe në prova të arabologëve, në rend të parë, dhe në rezultatet e filologëve arabë, duke qëndruar larg supozimeve të cilat mund të jenë mahnitëse, por të pabazuara.¹¹

A. Fischer është autoritet i pakontestueshëm në studimet e gjuhëve orientale, si në arabisht, në hebraisht, në persisht, në sirianishte dhe në gjuhët e tjera.¹² Fischer ishte njohës i mirë letërsisë arabe dhe i historisë së kulturës. Ai ishte i apasionuar pas gjuhës arabe, posaçërisht pas leksikologjisë arabe. Duke u marrë me letërsinë arabe, me leximin e teksteve nga letërsia arabe, ai u thellua në leksikun e gjuhës arabe. Gjatë gjithë jetës së tij akademike, ai u përkushtua në etimologjinë e leksikut të gjuhës arabe.

A. Fischer, duke shprehur admirim për të gjithë autorët e fjalorëve të gjeneratave para tij, thotë se të gjithë autorët kishin ndjekur njëri-tjetrin dhe se tani ishte koha që të shihej se cilat ishin mangësitë e atyre fjalorëve dhe të shihej në mos ishte koha për një fjalor të ri dhe më të pasur. Fischer, pas botimit të fjalorit të Oxford (OED), fjalor i parë historik i plotë, prezantoi idenë e tij për hartimin e fjalorit historik të arabishtes.¹³

Që në fazën fillestare Fischeri shtron pyetjen se si do të dukej një fjalor i gjuhës arabe letrare i përshtatshëm për zhvillimin e arabistikës në shekullin XX? Ai, në projekt-propozimin e tij për hartimin e fjalorit historik të arabishtes, thotë: ky fjalor duhet të përfshijë gjithë leksikun e gjuhës

¹¹Për më shumë rreth jetës dhe veprës së Fischerit, shih Abdurrahman Bâdâvî, Leksikon i Orientalistëve, Logos A, Shkup, 2015, f. 31-35.

¹²مصطفى يوسف، المستعربون في خدمة العربية،

<http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=11416>

¹³د. علي توفيق الحمد، المعجم التاريخي العربية (مفهومه، وظيفته، محتواه)، المجلة المعجمية، ع ٥، ٦، ١٩٩٠، تونس، ص 100.

<http://mohamedrabee.net/library/pdf/c310f20a-420d-4e93-9211-1cd8f721538c.pdf>

arabe që ka gjetur, pa përjashtime, duke pasur parasysh këto kritere: kriterin historik, etimologjik, polisemik, sintaksor dhe frazeologjik. Fischeri gjithë këto kritere i shtjellon më tej në parathëniene fjalorit të tij, për të cilin do të bëjmë fjalë në vijim.

Fischeri, në raportin që e kishte prezantuar para Akademisë së Gjuhës Arabe në Kajro në vitin 1936, kishte prezantuar parimet kryesore të Fjalorit historik të arabishtes. Ai kishte prezantuar pesë parime të cilave do t'u përmbahej:

1. Struktura e përmbajtjes së fjalorit. Aty do të prezantohej burimi nga është vjelur secila fjalë;
2. Mënyra se si është vjelur materiali. Për secilën fjalë kishte skedë të veçantë, duke prezantuar strukturën dhe kuptimin e saj.
3. Strukturën e fjalorit. Në këtë pjesë kishte prezantuar renditjen e fjalëve, duke filluar nga konsonanti i parë, i dytë, i tretë, e kështu me radhë, dhe për secilën fjalë trekonsonantike duke e prezantuar atë me të gjitha derivatet e saj.
4. Rregullat kryesore të leksikografisë. Vokalizimin e secilës fjalë, verifikimin, strukturën, kuptimin, duke e argumentuar me argumente të dokumentuara përgjatë historisë së përdorimit të asaj fjale.
5. Përkthimin e përmbajtjes së çdo fjale në një të njërit nga gjuhët evropiane, në gjuhën angleze apo franceze.

Fischeri ia kishte dalë të regjistronte trashëgiminë gjuhësore nga shkrimet e para e deri në vitin 300 hixhri (fillon më 18.08.912). Ai ndjeu mungesën e një fjalori të arabishtes të këtyre përmasave, për të përkthyer ilustrimet e cituara nga poezitë nëpër literaturë, sidomos pjesë të shkëputura nga poezia paraislame, e duke u përqendruar në poezinë e

— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore periudhës emevite.

Këtë projekt Fischeri për herë të parë e bëri publik në vitin 1907, gjatë mbajtjes së Kongresit të Filologëve Gjermanë në Bazel. Projektin e tij e përsëriti edhe në Konferencën ndërkombëtare të orientalistëve, e cila u mbajt në Kopenhagen, në vitin 1908. Fischeri edhe në konferencën tjetër në Athinë, në vitin 1912, e prezantoi po të njëjtin projekt.¹⁴ Në diskutimet nëpër seancat e këtyre konferencave ai bëri me dije se karakteristikë e këtij fjalori do të ishte gjuha klasike arabe. Aty do të përfshihej gjuha e poezisë së periudhës paraislame e deri në fund të periudhës emevite, gjuha e Kuranit, gjuha e hadithit dhe gjuha e historianëve më të vjeter. Ai pohonte se do të shfrytëzonte edhe materiale leksikore të cilat i kanë lënë arabologët evropianë para tij, në rend të parë Heinrich Leberecht Fleischer dhe Heinrich Thorbecke.

Komisioni kompetent i formuar në Kopenhagen u pajtua me konstatimin në vijim: Komisioni përshëndet nisëtivën e Kongresit të pesëmbëdhjetë të orientalistëve që të përkrahë projektin e Fischerit për hartimin e fjalorit të gjuhës arabe letrare në harmoni me frymën e hartimit të fjalorëve bashkëkohorë. Unanimisht miratojmë këtë inisiativë dhe shpresojmë që të sigurohen mjete dhe materiale për realizimin e këtij projekti.¹⁵

Fischeri, projektin rreth hartimit të këtij fjalori e filloi në vitin 1914, me themelimin e Institutit për Hulumtime Saksofone në Leipzig, ku Fischeri zgjedhet drejtor i sektorit të arabistikës–islamistikës.

Fischeri, në vitin 1918, duke u bazuar në kapacitetet e tij, kishte

¹⁴ الأستاذ الدكتور محمد رشاد الجمزاي، مجلة معجمية، توني، ع. ٦-٥، ١٩٩٠، ص ١٥.

¹⁵ أ. فيشر، المرجع السابق، ص ٣٠.

menduar që këtë projekt ta përfundonte brenda tri - katër viteve, por kriza financiare që e kishte kapluar atëbotë Gjermaninë, kishte ndikuar edhe në krizën financiare të Institutit të Lajpcingut, andaj atij iu desh që projektin e tij ta vazhdonte pa ndihmën e bashkëpunorëve.

Në vitin 1936 projekti i Fischerit kishte marrë rrugë për rrumbullakësimin e tij. Në vjeshtën e atij viti Qeveria e Egjiptit, me propozimin e Akademisë së Gjuhës Arabe në Kajro, mori përsipër shpenzimet për botimin e Fjalorit historik të arabishtes dhe në të njëjtën kohë të mbulojë shpenzimet për qëndrimin e Fischerit në Kajro gjatë stinës së dimrit, me të vetmin qëllim që të përfundohej ai projekt. Kjo përkrahje nga qeveria e Egjiptit i mundësoi Fischerit që të sigurojë një numër të konsiderueshëm të bashkëpunorëve egjiptianë dhe të sigurojë mjete për blerjen e veprave të cilat i nevojiteshin.

Tani, në këto rrethana të reja të krijuara në Kajro, Fischeri thotë se i duhen rreth shtatë vjet për ta përfunduar projektin e tij. Ai ishte i vetëdijshëm për sfidat, ndaj thotë se Muḥamād Murteḏā âl-Ḥusejn âz-Zubejdîit i janë dashur katërmbydhjetë vjet për ta përfunduar fjalorin e tij *Tāxhu-l-‘arūs min-xhâvḥâri-l-kāmūs*, edhe pse pjesën më të madhe të materialit e kishte vjelë nga fjalori *Lisānu-l-‘arab*, kurse kolegut të tij Eëdëard Lanes i ishin dashur pesëdhjetë e një vjet punë për ta përfunduar fjalorin e tij. Fischeri në vazhdim përmend një varg autorësh që me decenie të tëra kishin punuar deri në botimin e fjalorëve të gjuhës arabe në gjuhën frengje dhe angleze. Ai më në fund përmend përvojen e hartimit të Fjalorit Oxford English Dictionari, ku thotë se hartimi i tij ka filluar në vitin 1884 dhe ka përfunduar në vitin 1924, duke u angazhuar në atë punë qindra ekspertë.

— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore

Fischeri, në fjalorin historik të arabishtes, siç thotë edhe vetë, kishte vendosur të fillonte me mbishkrimet e gdhendura, që ishin zbuluar asokohe, e që i takonin shekullit të VI, dorëshkrimet në papiruse dhe në monedha, duke përfunduar me materialin e vjelur deri në fund të Kalifatit Omajad (v.750).

Lidhur me idenë e Fischerit për hartimin e Fjalorit historik të arabishtes ka mendime të ndryshme. Dr. Ibrahīm Mâdkūr, atëbotë sekretar i përgjithshëm i Këshillit për botimin e këtij fjalori, mendon se për ta marrë këtë nismë Fischeri ishte frymëzuar nga Fjalori i Oxfordit. Por, Prof. Dr. Muhammâd Râshshâd âl-Hamzâvī mendon se orientalisti Heinrich Thorbecke¹⁶ dhe orientalisti F. Heerdegen ishin ata që e frymëzuan Fischerin për të hartuar Fjalorin historik të arabishtes.¹⁷

Karshi kontributeve të Heinrich Leberecht Fleicherit dhe Heinrich Thorbeckes, Fischeri kishte ndërmend të përdorte edhe fjalorë që kishin botuar apo kishin lënë në dorëshkrim orientalistët, si: Dozi, Fleicher, Thorbecke, Allfedi dhe Goldziher. August Fischer punën në këtë projekt e pati filluar në vitin 1913, duke vendosur skedat me ilustrimet e shkëputura nga fjalorët dhe nga divanet.

Në këtë projekt Fischerit i kishin ndihmuar edhe Johs Pedersen, John Leëis Enoch, me prejardhje egjiptiane nga Mânfâluti, Munīr Hamândij, egjiptian nga Kajro dhe Emalia Ęodenberg. Në këtë projekt gjithashtu kanë marrë pjesë edhe Arthur Schaade dhe Erich Braunlich. Për përfundimin e këtij projekti madhor, në vitin 1932 në Egjipt u formua Asambleja e

¹⁶ Për më shumë për Heinrich Thorbecke shih, Abdurrahman Bâdâvi, op.cit. f. 153-154.

¹⁷ عبد العزيز بن حميد بن محمد الحميد، المعجم التاريخي لدى المستشرق الألماني أوجست فيشر، شبكة صوت العربية، <http://www.voiceofarabic.net/ar/articles/2355>.

arabologëve, kurse Fischeri u zgjodh anëtar i këtij komisioni. Komisioni filloi punën me grumbullimin e materialit për këtë fjalor. Fischeri për çdo dimër frekuentonte Kajron. Kjo zgjatë deri në vitin 1939. Atë vit kur shpërtheu Lufta e Dytë Botërore, Fischeri nuk pati mundësi të kthehej në Egjipt, posaçërisht pasi që në vitin 1945 u anulua anëtarësimi i tij në komisionin e themeluar në vitin 1932.

A thua cili ka qenë fati i materialit të grumbulluar që iu besua Asamblesë së arabologëve? Asamblesë, gjatë transferimit nga objekti i saj në rrugën *Kaşru-l-‘ajn* për në rrugën *Mârād* në *al-Gîzâ*, iu shkapërderdh i tërë materiali i grumbulluar i fjalorit. Nga i gjithë ai material mbeti vetëm një pjesë e vogël. Universiteti i Tubingenit dhe disa universitete të tjera gjermane u përpoqën që t’i kopjojnë ato materiale, më të vetem dëshirë që të vazhdonin punën në këtë projekt të fjalorit, për të cilin Fischeri pati punuar gjatë kohë. Mirëpo puna mbeti aty ku kishte filluar. Përkundër apeleve të shumta, askush nuk punoi për ta vazhduar këtë projekt. Kështu humbi pjesa më e madhe e materialeve që i pati grumbulluar Fischeri me ndihmësit e tij.

Në vitin 1957 u botua vëllimi i parë dhe i vetëm nga i gjithë ai material. Fjalori u titullua *âl-Mu‘xhâmu-l-lâgâvijj ât-târihijj*.¹⁸ Në këtë vëllim është përfshirë parathënia e fjalorit me 34 faqe dhe 53 faqe material të fjalëve të para që fillojnë me konsonantin e parë *hâmzâ^{në}* e deri te folja *أب* *âbâdâ*.

Fjalori i Fischerit konsiderohet ndër fjalorët më të mirë të hartuar nga ana e orientalistëve që kanë kontribuar në leksikografinë arabe. Dr. Ibrahim Medkûr për fjalorin e Fischerit thotë se është hartuar me të njëjtën

¹⁸ Sipas disa burimeve, ky fjalor është emërtuar *âl-Mu‘xhâmu ât-târihijj*.

— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore metodologji sikurse *Fjalori historik i Oksofrdit*.

Se sa gjithëpërfshirës ka qenë projekti i Fischerit shihet nga paraqitja e tij në një mbledhje të grupit punues, ku kishte deklaruar se posedonte 600 skeda vetëm për kuptimin e foljes **أخذ** *âḥadhâ* me gjitha derivatet e saj. Sipas ‘Abdulaziz Bin Ḥumejd, Fischeri për materialin e vjelur për foljen **أخذ** *âḥadhâ* kishte konsultuar 292 burime.

Fischer, në parathënien e fjalorit të tij, thotë se është një numër mjaft i madh i veprave tejet të vlefshme që janë trashëguar nga e kaluara. Ai përmend një deklaratë të Xhâlâlu 'd-Dīn âs-Sujutiut (1445-1505), e botuar në vepër në tij *âl-Mâz'hir*, botim i Bulakut 1865 . V. 1. F.49, ku thotë se më duhen gjashtëdhjetë deve për t'i bartur të gjitha veprat e mia të arabistikës.¹⁹ Mirëpo Fischer mendon se kjo deklaratë e Sujutiut mbase edhe ishte ekzagjeruar. Ai këtë e mbështet pikërisht në një prononcim të vetë Sujutiuku, ku thotë se veprat e hartuara nga pararendësit nuk janë më shumë se një barrë e një deveje.

Karshi veprave në gjuhën arabe në fusha të ndryshme të cilat i kishte konsultuar, Fischer sjell titujt e njëzetë e dy fjalorëve, ashtu siç i kishte renditur Edward Lane në parathënien e fjalorit të tij *Arabisht-anglisht*, duke filluar me fjalorin e parë të gjuhës arabe *Kitābu-l-ʿajni* të autorit Ḥalīl Bin Ahmād Bin Amr Bin Tāmīm (vdiq më 717-786) e deri te fjalori *âl-Mutâḥaṣiṣ*, me autor Ibn Sīdâh, i cili konsiderohet ndër fjalorët më shterues në historinë e leksikografisë arabe.

Në parathënie të fjalorit të tij, Fischeri thotë se ka mjaft shprehje që hasen në fjalorët e hartuar nga autorët arabë e që ai nuk ia ka dalë t'i hasë

¹⁹ أ. فيشر، المرجع السابق، ص 3.

në asnjë vepër që kishte hulumtuar. Kjo, sipas Fischerit, lë mundësinë të konstatojmë se autorët e fjalorëve para tij kanë disponuar materiale gjuhësore të vjelura nga veprat të cilat nuk ia kanë dalë t'i mbejtojnë kohës, e të cilat sot nuk kemi mundësi t'i konsultojmë. Fischeri, deri diku, shpreh një dozë dyshimi në sakëtsinë e kuptimit të këtyrte fjalëve. Ai këtë e argumenton edhe me faktin se autorët arabë, në të shumtën e rasteve, kishin vjelur material nga divanet (përmbledhjet) e poezisë klasike dhe veprat letrare të gjeneratave të mëpasme, kryesisht të botuara në Egjipt dhe në Hajdarabad,²⁰ e që sipas tij duhet patur kujdes se ky leksik nuk prezantonte mbarë leksikun e gjuhës arabe.

Fischeri, duke qenë njohës i shkëlqyer i gjuhëve semite dhe josemite me të cilat ka qenë arabishtja në kontakt të vazhdueshëm, vëren se një korpus jo i paktë në fjalorët paraprakë janë konsideruar fjalë me prejardhje arabe. Ai sjell disa fjalë të cilat në fjalorët paraprakë janë konsideruar si fjalë arabe me rrënjë trekonsonante, e që në fakt janë huazime. Fischeri më tej thotë se autorët e deritanishëm në fjalorët e tyre kanë përfshirë vetëm leksikun e gjuhës letrare, kurse tani duhet menduar për hartimin e një fjalori bashkëkohor historik të arabishtes. Në këtë fjalor historik, thotë ai, duhet të përfshihet i gjithë leksiku i arabishtes, duke prezantuar zhvillimin e çdo fjale përgjatë periudhave historike nëpër fjalorët paraprakë.

Fjalori i Fischerit konsiderohet ndër fjalorët më të mirë të hartuar nga ana e orientalistëve që kanë kontribuar në leksikografinë arabe.²¹

²⁰ أ. فيشر، المرجع السابق، ص ٢٦.

²¹ عبد العزيز بن حميد بن محمد الحميد، المعجم التاريخي لدى المستشرق الألماني أوجست فيشر، شبكة صوت العربية، <http://www.voiceofarabic.net/ar/articles/2355>

Fischeri që në fillim thotë se leksikun e fjalorit të tij e kishte vjelur edhe nga fjalorët e kolegëve të tij orinetalistë. Ai ndër fjalorët më të mirë të hartuar nga perëndimorët përmend fjalorin *Supplement*" të Reinhart Dozysë,²² fjalorin *Latinisht- arabishti* të Goliusit,²³ fjalorin tjetër *Arabisht- latinisht* të orientalistit gjerman Freytag.²⁴

Mirëpo hartuesit e Fjalorit historik të arabishtes të Dohas janë të mendimit se Fjalori i Fischerit nuk i plotëson të gjitha kushtet për t'u quajtur *fjalor historik*. Ata ndër arësyet kryesore cekin se Fischeri u mjaftua vetëm me materialin e vjelur në literaturën letërore dhe se u kufizua në zona të caktuara.²⁵ Sipas tyre, fjalori historik duhet të përfshijë leksikun nga të gjitha fushat, si nga fusha e letërsisë, shkencës dhe artit dhe se leksiku të vilet gjithandej ku është shtrirë gjuha arabe. Sipas tyre, arsyja kryesore se pse ky fjalor nuk mund të quhet fjalor historik, është se Fischeri është ndalur në fund të shekullit të tretë hixhri. Ata janë të mendimit se fjalori historik duhet të përfshijë leksikun më të vjetër të regjistruar të një gjuhe dhe të prezantojë zhvillimin e atij leksiku deri në periudhën e botimit të fjalorit, kurse fjalori i Fischerit përfshin vetëm leksikun e një periudhe të caktuar.²⁶

Një orientalist tjetër që i ishte rrekur hartimit të një fjalori të

²² Për më shumë për Reinhart Dozysë dhe fjalorin e tij, shih: Abdurrahman Bâdâvî, op.cit. f.316-321.

²³ Për më shumë, shih: Abdurrahman Bâdâvî, op. cit. f. 219 -222.

²⁴ Për më shumë, shih: Abdurrahman Bâdâvî, op. cit. f. 329.

²⁵ Rreth përkufizimit gjeografik të përdorimit të një shprehjeje të caktuar, Fischeri në parathënien e tij mangësi kryesore të fjalorëve paraprakë sheh se shumica e autorëve para tij janë bazuar vetëm në tekstet që janë vjelur në Egjipt. Ai mëton të ketë përfshirë edhe autorë të Gadishullit arabik. August Fischer, op. cit. f.26.

²⁶<https://www.google.com/search?q=%29%2F%23%2Fhttps%3A%2F%2Fëë.dohadicti onary.org%28>.

arabishtes mjaft voluminoz është edhe Edward Lane. Fjalori i Edward Lanes titullohet *Arabice – English Lexicon (Meddu-l-kāmūs)*. Fjalori i Lanes, siç shihet edhe nga vetë fjala e botuesit, përfshinë gjitha foljet dhe derivatat e tyre dhe mënyrat e përdorimit të tyre. Fjalori i Lanes është përfshirë në tetë vëllime. Për hartimin e këtij fjalori, autorit i janë dashur tridhjetë e pesë vite punë.²⁷

Orientalisti Dr. G. P. Badger thotë se Fjalori i Lanes është një vepër e mrekullueshme, gjithëpërfshirëse, është i saktë dhe me një rënditje të thjeshtë të fjalëve. Ai më tej shton se ky fjalorë është ndër fjalorët më të mirë në cilën do gjuhë të botës.²⁸

Vëllimi i parë i fjalorit të E.Lanes është botuar në vitin 1863, kurse vëllimi i fundit, derisa ai ishte gjallë, është botuar në vitin 1876. Vëllimi i fundit, i teti me radhë, është botuar nën përkujdesin e nipit të tij Stanley Lane Poole, në vitin 1893.

E. Lane gjatë hartimit të fjalorit të tij, mbështetje kryesore ka pasur fjalorin Lisānu-l-’arab, por pa lënë anash edhe fjalorët *Tāxhul-l-’arūs* dhe *Kāmūsul-muḥīṭ*.²⁹

Pas projektit të Fischerit, kemi iniciativën e Abdulla âl-’Alājī (1914-1996) në Liban. âl-’Alājī ishte një studies i pasionuar i gjuhës arabe deri në atë masë sa që është quajtur edhe *Yll i gjuhës arabe*. âl-’Alājī konsiderohet një ndër studiuesit më të spikatur të reformimit të arabistikës.³⁰ Ai ia kishte dalë të vjelë një leksik të arabishtes, deri atëherë i pashembullt. Ishte tejet i

²⁷ Abdurrahman Bâdâvī, op. cit. f. 86.

²⁸ Për më shumë shih: Abdurrahman Bâdâvī, op. cit. f. 83-87.

²⁹ Për më shumë shih: Abdurrahman Bâdâvī, op. cit. f. 83-87.

³⁰ الدكتور أيوب أبو دية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر. طبعة ثالثة، ٢٠١٨، المملكة الأردنية الهاشمية، ص٤٠٧-٤١٢.

— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore bindur se kishte arritur në atë fazë që të hartojë një fjalor të veçantë në krahasim me pararendësit. Botoi katër pjesët e para në vëllimin e parë, të cilin e kishte titulluar: *âl-Mârxhi‘, mu‘xhâm vâsīt, ‘ilmij, lâgâvij, fânij, bi-hâsâbi lâfđihi*. Vëllimi i parë është botuar në vitin 1963, para luftës qytetare në Liban. Lufta qytetare në Liban rrezikoi vazhdimin e botimit të këtij fjalori. Gjatë kësaj lufte qytetare, një dorë e shëmtuar shkatërroi me mijëra skeda. Ishte planifikuar që i tërë ky fjalor të botohej në njëzetë e katër vëllime. Secili vëllim përbëhej nga njëzetë e katër pjesë. Megjithëqë ishin të përgatitur 576 kapituj, u botuan vetëm katër prej tyre. *âl-‘Alājli* kishte përgatitur një fjalor enciklopedik gjithëpërfshirës, me shpresë të hapte rrugë për një etapë të re në hartimin e një fjalori të përmamasave enciklopedike.³¹

Adulla *âl-‘Alājli* fjalorin e tij e kishte ndarë nëpër epoka. Epokën nga viti 742 deri në vitin 1515 e kishte ndarë në gjashtë periudha: Periudha e ndikimit të persianëve, turqve, bevahive, selxhukëve, mongolëve dhe memalikëve.

Pas këtij projekti të dështuar kemi një projekt tjetër të ashtuquajtur *âl-mu‘xhâm at-tarīhij âl-‘arabij* (MTA). Ky projekt ishte projekt i Fakultetit të Letërsisë, Qendrës për studime ekonomike dhe sociale dhe Shoqatës së leksikologëve arabë të Tunisit. Këto insitucione takimin e parë e mbajtën në vitin 1989, duke marrë vendimin se fillimi për hartimin e një fjalori historik të arabishtes ishte domosdoshmëri e kohës dhe se një fjalor historik i arabishtes do të prezantonte kujtesën gjuhësore dhe kulturore dhe civilizuese të popullit arab. Ekipi realizues i këtij fjalori udhëhiqej nga Dr. Râshād al-Ḥamzāvī. Ekipi ia kishte dalë të grumbullonte dëshmi nga krijimtaria poetike e nëntëdhjetë poetëve të periudhës paraislame, duke

³¹ سليمان بن صالح الخراشي، نظرة شرعية في فكر: عبدالله العلايلي، نظرات شرعية، (المجموعة السابعة)، ص ١١.

përfshirë periudhën nga viti 200 deri në vitin 600. Ata kishin hartuar 58.023 skeda. Projekti dështoi për shkaqe financiare dhe nuk e pa dritën e botimit.³²

Këto nisiativa të vazhdueshme për të pasur një fjalor historik të arabishtes u kurorëzuan më në fund më 2012, kur Qendra arabe për hulumtime dhe studime të avancuara me seli në Doha u zotua për ta përgatitur Fjalorin historik të gjuhës arabe. Përfundimi me sukses i fazës së parë të *Fjalorit historik të arabishtes i Dohas* (tani e tutje FHAD) u bë publik më datën 10.12.2018. Me këtë rast u mbajt konferenca shkencore me titullin *Fjalorët historikë të gjuhëve, krahasimet dhe qasjet*. Në këtë konferencë u prezantuan kumtesa rreth fjalorëve historikë të gjuhëve botërore, si Fjalori historik i gjuhës angleze, gjermane dhe frënge.

Dr. ‘Azmi Bâsharâ, drejtor i Institutit të Dohas për studime të avancuara, në fjalën e tij me rastin e promovimit të këtij projekti, ndër të tjera theksoi se "ideja për hartimin e këtij fjalori nuk është e jona, por ne realizuam një projekt që ka qenë ëndërr e kahmotshme e mbarë opinionit akademik për të pasur një fjalor historik të gjuhës arabe."³³ Ky projekt, sipas tij, është realizuar falë punës kolektive të ekipit. Të gjithë ne kemi qenë të vetëdijshëm se na pret një rrugëtim i gjatë dhe me plot vështirësi, por në të njëjtën kohë kemi qenë të vendosur dhe këmbëngulës dhe, falë përkrahjes institucionale nga udhëheqësia e shtetit të Katarit, ia kemi dalë të realizojmë këtë projekt. Ai, më tej, me këtë rast shtoi se për një periudhë pesëvjeçare, duke u kordinuar të gjithë sektorët e ekipit, ia kemi dalë që të

³² <https://www.dohadictionary.org/#/about-dictionary>

معجم الدوحة-التاريخي-اللغة-العربية-الهدية-التمينة – للأمة. <https://www.alaraby.co.uk/opinion/2018/12/13/> ³³

— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore kemi Fjalorin historik të gjuhës arabe, një e arritur në nivel jo vetëm kombëtar, por edhe ndërkombëtar.

Sipas Dr. 'Azmiut, etapa e parë e hulumtimit të materies përfshin periudhën 700 vjeçare të historikut të gjuhës arabe. Kjo etapë fillon me shkrimet e para të gdhendura në gurë e deri në fund të shekullit të dytë hixhri. Faza e parë për realizimin e këtij projekti filloi në muajin maj të vitit 2013, kur u bë publike fillimi i fazës së parë e deri në bërjen publike të përfundimit të fazës së parë, në dhjetor të vitit 2018. Në këtë platformë janë regjistruar 100 000 fjalë.

Etapa e dytë do të përfshijë periudhën nga vitit 817 e deri në vitin 1117, kurse etapa e tretë përfshin periudhën deri në ditët tona.

Në vitin 2012 u ftuan ekspertë nga fusha e gjuhësisë si Râmzi Ba'lâbâk, Muhammâd âl-'Abîdî, Izu 'd-Dîn âl-Bushâjhî etj. Në krye të ekipeve të zgjedhura Râmzi Ba'lâbâk, i cili me sukses ia doli të realizojë projektin për hartimin e FHAD.

Në këto takime u kërkua që të krijohet një ekip nga studiuesit e fushave përkatëse. U punua pa ndërprerë në atë drejtim dhe kur ekipi u kompletua, më 25.5.2013, u bë publike përbërja e tij. Ishte një ekip tejet serioz dhe profesional. Në këtë fazë u ngazhuan 300 leksikologë, studiues, ekspertë të informatikës dhe administratorë të projektit.

Synimi i kësaj nismie ka qenë finalizimi i FHAD, duke regjistruar korpusin gjuhësor gjithëpërfshirës të gjuhës arabe.³⁴

Ekipi realizues i FHAD kishte hartuar planin e realizimit në këto faza:

1. Faza e grumbullimit dhe klasifikimit të materialit.

³⁴ <https://www.dohadictionary.org/#/about-dictionary>.

Burimet e fazës së parë janë të kufizuara deri në fund të shekullit të dytë hixhri, duke përfshirë 772 tituj në fusha të ndryshme, si:

a. Leksiku i teksteve fetare, i cili përfshin 144 tituj në tri fusha:

1. Fusha e shencave të Kuranit, duke përfshirë 55 tituj;
2. Fusha e hadithit, e cila përfshin 48 tituj;
3. Fusha e shkencës së Fikhut dhe Akaidit, me 41 tituj.

b. Leksiku i teksteve letrare, i cili përfshin 500 tituj në katër fusha:

1. Divane të zgjedhur nga poezia klasike (paraislame), me 153 tituj;
2. Divane të zgjedhur nga poezia paraislame dhe islame, e periudhës emevite, fazës së parë të periudhës abasite e deri në fund të shekullit të dytë hixhri. Kjo fushë përfshin 252 tituj.
3. Divane të grupeve të autorëve dhe poezi të përzgjedhura, me 65 tituj;
4. Tekste të prozës artistike, 30 tituj.

c. Leksiku i teksteve historike, tekste të marsheve dhe të shkencave të tjera, i përfshirë në 82 tituj në dy fusha:

- Tekste të vjetra të gdhendura, 70 tituj;
- Tekste në papiruse të periudhës islame, 12 tituj.

2. Faza e redaktimit të materialit.

Pas grumbullimit të materialit, ekipi i ekspertëve të fushave ka bërë eliminimin e fjalëve të përsëritura. Është konsideruar i pranueshëm vetëm ai version i një fjale të caktuar që ka qenë e vjelur nga dokumentet më të besueshme. Gjithashtu janë eliminuar zërat e vjelur nga tekstet që nuk kanë qenë të periudhës gjegjëse. Ekspertët e hartimit të këtij fjalori historik kanë qenë tejet rigorozë karshi titujve të dyshimt dhe, në fund, zërat janë rënditur sipas vjetërsisë.

Mbishkrimet arabe të gdhendura

Ekipi realizues i FHAD, me qëllim të krijimit të një kodi gjuhësor gjithëpërfshirës, nuk ka lënë anash as edhe një tekst bazik. Ata kanë konsideruar se mbishkrimet janë shtylla kryesore e fjalorit historik në të cilin duhet mbështetur. Mbishkrimet gjithashtu janë konsideruar burimi kryesor që ushqen leksikon e gjuhës arabe duke ofruar informacione të mjaftueshme për historikun e një fjale të caktuar. Një pjesë e konsiderueshme e këtyre mbishkrimeve të gdhendura, sipas autorëve të FHAD, nuk janë përfshirë në fjalorët paraprakë të gjuhës arabe. Mbishkrimet e përfshira në këtë fjalor historik janë të dy kategoria kryesore: mbishkrimet veriore të lashta arabe dhe mbishkrimet e vjetra arabe.³⁵

FHAD, sipas relizuesve të këtij projekti, mëton të jetë unikat, nuk do t'i ngjajë asnjë fjalori të arabishtes i hartuar deri sot. E veçantë e këtij fjalori është se ofron informata se kur për herë të parë është përdorur një fjalë e caktuar, si dhe paraqet raportin e saj me gjuhët e tjera të së njëjtës familje. Ajo që e bënë të veçantë këtë fjalor janë edhe informatat e huazimeve, duke ofruar të dhëna rreth origjinës së huazimeve qofshin ato huazime perse apo greke. Ky fjalor shpjegon edhe termat e fushave të ndryshme. Karakteristikë e veçantë e këtij fjalori është se për çdo fjalë ofron të dhëna se çfarë kategorie gramatikore i takon ajo fjalë, duke saktësuar se është emër, emër i prejardhur qoftë ai masdar, apo ndonjë formë tjetër e emrave të prejardhur, mbiemër, folje, qofshin ato folje kalimtare apo jokalimtare etj.

Duke marrë parasysh leksikon e trashëguar përgjatë këtyre shekujve, materiali i prezantuar në këtë fjalor do të ndihmojë edhe në ndriçimin e

³⁵ <https://www.dohadictionary.org/#/about-dictionary>

shumë enigmave edhe te gjuhët e tjera të gjalla që në një mënyrë apo tjetër kanë qenë në kontakt me gjuhën arabe.

Janë konsultuar 1.256 dokumente, poezi, përmbledhje poezishë, antologji të poezisë arabe të njohura, si *Kutub-l-ḥamāsa*, divane, tregime, etj.³⁶

Nga burimet e prozës janë konsultuar mëse 567 dokumente. Këtu janë përfshirë të gjitha burimet, mbështetur në dokumente nga veprat e ndryshme të prozës arabe.

Burim i pakapërcyeshëm në këto raste është leksiku i Kuranit dhe nëntë koleksionet e njohura të Hadithit.

Dhe në fund, janë përfshirë 89 burime ku janë përfshirë vepra të shkruara deri në shekullin e dytë hixhri (shek.VIII). Këto vepra iu përkasin fushave të ndryshme, si asaj të prozës letrare, Hadithit, Tefsirit, vepra të filologëve, letrarëve etj.

Hartimi i FHAD është një projekt unik në historinë e leksikologjisë arabe. Idetë e zhvillimit gjuhësor tek arabët kanë kaluar nëpër shumë pengesa, sidomos në Egjipt dhe në Siri. Koncepti i elokuencës ishte një nga pengesat e atij zhvillimi, sepse konsiderohej se duhet t'i rezistohej çdo ndryshimi në gjuhë. Megjithatë, FHAD na mundëson të njohim kulturën arabe dhe cilësinë e përceptimit të botës që e rrethon atë. Ky fjalor na mundëson të dimë se si janë përdorur fjalë të caktura për të shprehur mendimet, emocionet dhe nevojat e tyre brenda një kohe të caktuar. Gjithashtu, na ofron infomata të rëndësishme për qytetërimin arab, siç janë ushqimi, pijet, verërat, veshjet, armët dhe arkitektura. Nëpërmjet këtij fjalori

³⁶ <https://www.dohadictionary.org/#/about-dictionary>

—— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore historik njihemi me evolucionin e kuptimit të fjalëve përgjatë shekujve.

Gjatë hartimit të FHAD, karshi trashëgimisë, janë konsultuar edhe fjalorë modernë të termave nga shkencat e mjekësisë, astronomisë, fizikës, gjeografisë, matematikës, filozofisë dhe shkencave të tjera.

Në leksikografinë arabe, siç u cek edhe më lart, tradita e renditjes së fjalëve në fjalor, pavarësisht renditjes së konsonanteve, ka qenë një renditje e larmishme, varësisht nga ajo se cila shkollë e leksikografisë arabe është aplikuar apo nga ajo që ka qenë unike të gjitha shkollat e leksikografisë arabe, që fjalët janë renditur sipas konsonantit të parë të rrënjës së fjalës.

Mirëpo, hartuesit e FHAD nuk kanë ndjekur asnjërin nga këto tradita, duke cekur arsyet e tyre. Ata janë përcaktuar të ndjekin një metodë tjetër. Bazuar në të dhënat që ofrohen në parathënie të FHAD dhe në platformën elektronike të FHAD, shihet se ata kanë ndjekur një sistem tjetër. Rënditja e fjalëve në fjalor është bërë duke u bazuar në historinë e paraqitjes së fjalës në mbishkrime, në tekste apo kudo që është paraqitur një fjalë e caktuar. Ata janë të mendimit se ka qenë e pamundur që gjatë hartimit të këtij fjalori të ndjekin metodat e lartpërmendura. Sipas tyre, hulumtuesi vetëm në këtë mënyrë do të marrë informata për një fjalë se kur dhe ku është përdorur për herë të parë. Gjithashtu, ndodh që një fjalë të jetë përdorur në disa burime, dhe nuk do të dihej se në cilin burim është përdorur për herë të parë. Andaj ekipi i hartimit të FHAD, pas shumë konsultimeve, për shkak të natyrës së veçantë të këtij fjalori, u përqendrua që të ndjekë renditjen e fjalëve sipas një metodologjie të veçantë, deri tani e paparë në historinë e leksikografisë arabe. Për çdo fjalë është dhënë pasqyra kohore se kur është përdorur për herë të parë, cili është burimi dhe cili ka qenë kuptimi i saj në atë burim, duke vazhduar me kuptimet e tjera nëpër burime të tjera, aty ku është përdorur ajo

fjalë përgjatë historisë, që nga përdorimi i parë e deri në fund të shekullit të dytë hixhri.

Kjo renditje e bën të veçantë këtë fjalor dhe i jep kuptim emërtimit të FHAD *Fjalor historik i gjuhës arabe*.

Kuptimi i një fjale të caktuar është ngusht i lidhur me historikun e përdorimit të saj që nga shfaqja në tekste të dokumentuara përgjatë historisë.

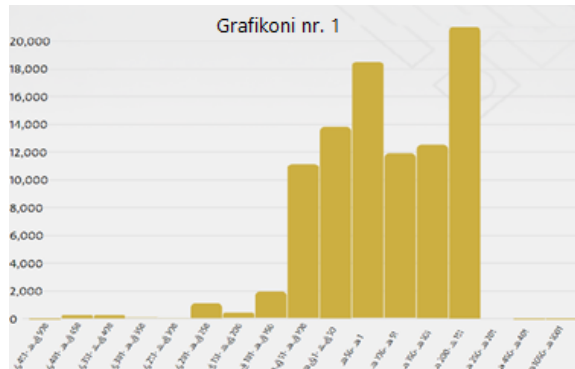
Qasja në platformën e FHAD është mjaft praktike dhe e lehtë. E gjitha që duhet bërë është që fillimisht duhet regjistruar në platformën e FHAD-it, e pastaj në dritaren ku janë të prezantuara të gjitha rrënjët kërkohet të shënohen bashkëtingëlloret rrënjësore të fjalës, kurse në dritaren tjetër të shkruhet fjala në formë të plotë. Posa të përfundohet me këto të dhëna, duhet të klikohet në ikonën *baħthçërkim*] dhe në ekran do të paraqitet e gjithë pasqyra e fjalës.

Me këtë rast, për të dëshmuar gjithë atë që u tha deri tani rreth informatave për një fjalë të caktuar, po sjellim një ilustrim rreth kuptimit dhe historikut të fjalës *kitāb* në FHAD:

- Në vitin 380, në poezinë e poetit Lākīṭ Jā'mur Bin Ḥārixhātu āl-'Ijādī, me kuptimin *letër e shkruar*;
- Në vitin 594, në poezinë e poetes Dāħtūs Bint Lākīṭ, me kuptimin *vdekje*;
- Në vitin 573, në poezinë e poetes āl-Ḥīrnīk Bint Bādr āl-Bāqrijetu, me kuptimin *paracaktim*;
- Në vitin 617, në Kuran (69:19), me kuptimin *regjistër*;
- Në vitin 619 në poezinë e poetit 'Ābū ṭālib, me kuptimin *libër i shenjtë*;

— Fjalori historik i arabishtes i Dohas: Kurorëzim i përpjekjeve njëshekullore

- Në vitin 625, në Kuran (98:3), me kuptimin *dispozitë*.³⁷

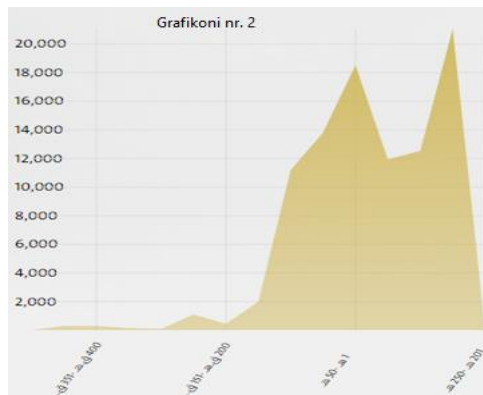


Platforma elektronike e FHAD është mjaft e pasur me të dhëna për historinë e gjuhës së shkruar arabe nëpër periudha të caktuara. Grafikonet në vijim na japin një pasqyrë mjaft të qartë për historikun e gjuhës arabe të shkruar.

Grafikoni nr. 1 ofron të dhëna për numrin e burimeve të gjuhës arabe të shkruar përgjatë periudhës kohore, duke filluar nga burimet e para e deri në vitin 200 hixhri,³⁸ kurse grafikoni nr. 2 na ofron një pasqyrë të qartë për avancimin e gjuhës arabe të shkruar përgjatë të njëjtës periudhë historike. Sipas grafikoni nr.2, shihet qartë se trajektorja e historisë së shkrimit të gjuhës arabe përgjatë periudhave të caktuara ka pësuar rënie. Sipas këtij grafikoni, shihet se përgjatë periudhës së shtetit Emevit kemi një rënie rapide, kurse me ardhjen e abasitëve në pushtet, grafikoni ka ngritje të dukshme.

³⁷ <https://www.dohadictionary.org/#/dictionary/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8>

³⁸ <https://www.dohadictionary.org/#/charts>



Fjalori FHAD ofron të dhëna edhe për huazimet nga gjuhët përreth saj apo, siç janë quajtur, shprehje të rrënjosura në gjuhën arabe. Nëpërmjet këtij projekti, ekspertët kanë ofruar të dhëna rreth zhvillimit të gjuhës arabe përgjatë gjithë kësaj periudhe.

FHAD pa dyshim do të kristalizojë identitetin arab të banorëve të këtyre vendeve, duke e konsideruar si identitet universal dhe të jashtëzakonshëm karshi identitetit stërgjyshor dhe ideologjik, siç janë identitetet sektare, etnike, fisnore dhe rajonale.

Autorët e realizimit të FHAD pretendojnë se ky fjalor mundëson një rilindje gjithëpërfshirëse gjuhësore edhe në leksikografi, dhe me këtë krijon kushte për të avancuar punën në hartimin e fjalorëve terminologjikë të shkencave të ndryshme. Ky fjalor mundëson edhe rileximin e teksteve të vjetra nga kultura arabe.

Materialet në Fjalorin historik të arabishtes janë të botuara në platformë elektronike që ofron shërbime rreth leksikut, bibliografisë, kontekstualizimit, teksteve, burimet tekstuale dhe udhëzues për përdorimin e fjalorit.

FHAD, pavarësisht përpjekjeve të hartuesve për të qenë gjithëpërfshirës, ai megjithatë duhej të kufizohej për shkak të arsyeve objektive që vështirë tejkaloheshin. Përballë leksikut voluminoz të arabishtes, ishte vështirë të pretendohesh se edhe në këtë fjalor do të përfshihej e gjithë trashëgimia gjuhësore, marrë parasysh se një pjesë mjaft e madhe e teksteve ende janë në dorëshkrim dhe pa ndonjë studim kritik.

Edhe realizuesit e këtij fjalori historik të arabishtes nuk pretendojnë se kanë përfshirë gjithë leksikun e gjuhës arabe, ndërtimet, si dhe kuptimin e fjalëve që nga fillimi e deri në ditët tona. Duke marrë parasysh shtrirjen gjeografike të arabishtes, autorët e FHAD janë të vetëdijshëm se mund të ketë edhe tekste të periudhës deri në shekullin e dytë hixhri, e që këta nuk ia kanë dalë të arrijnë deri tek ato. Ka edhe mjaft mbishkrime të gdhendura që janë zhdukur e që kanë mbetur pa u përfshirë në këtë fjalor. Fjalori do të jetë i hapur për t'u plotësuar me fjalë të reja, apo fjalëve të regjistruara t'u shtohen kuptime që kanë pasur ato përgjatë historisë.

Për të prezantuar gjithë vlerat e FHAD, edhe sikur të shkruhej edhe një monografi e tërë, nuk është e mjaftueshme, por ne me këtë rast do të mjaftohemi me kaq, me shpresë që në të ardhme ky projekt aq i vlefshëm për arabistikën do të jetë në epiqendër të interesimit të arabistëve.

Publicistika arabe, me rastin e lansimit të kësaj paltfome, FHAD e ka quajtur anije për të lundruar në detin e historisë së gjuhës arabe (âl-²Arabij âl-xhedîd, 13.12.2018). Kushdo që dëshiron të ketë informata për kuptimin e një fjale përgjatë një periudhe të caktuar, atë mund ta gjejë në FHAD.

Sipas përshtypjes së gjithë atyre të cilët kanë pasur rastin të njihen me këtë platformë në të cilën është përfshirë FHAD, del se tani ky fjalor historik i arabishtes së shkruar i ngjan pemës e cila rrënjët i ka në Doha, kurse degët gjithandej ku flietet arabishtja dhe gjithandej ku ka të interesuar për studimin e gjuhës arabe.

Le të shpresojmë që ky projekt madhor të përfundojë sipas planit të hartuar dhe, brenda kohës së paraparë, edhe arabishtja të ketë fjalorin e vet historik të plotë.

Doha's Historical Arabic Dictionary:

A twist of one-century efforts

Abstract *

The lexicography among the Arabs has a very early and sensational tradition. Despite the fact that the first Arabic dictionary had been compiled in the VIII century by Ḥalīl Bin Ahmad Bin al-Fārāhīdij, we had to wait for the XXI century to have the Historical Arabic Dictionary.

The initiative for compiling of the historical dictionary of the Arabic language was even earlier. One of the most serious initiatives for compiling a dictionary of this magnitude is that of the Arabic Language Academy in Cairo in 1932. Another initiative for the compilation of the historical dictionary of Arabic was that of the German Orientalist August Fischer in 1913. After this initiative we have the initiative of Abdulla 'ala-'Alājīlī in Lebanon. Another project for the compilation of the historical dictionary of the Arabic language was also the project of the Association of the Arabic Language Academy and Sciences in Tunisia.

All these efforts were not fulfilled, and did not result in any concrete results for having the full Historical Arabic Dictionary. From Fischer's Dictionary, only the first volume was published in 1967 in Cairo and that of Abdulla al-'Alājīlīt with only one volume published in 1963.

The project for the Historical Arabic Dictionary, the long-awaited project, was launched on May 25, 2013 by the Arabic Research Centre in Doha with a team led by Râmzi Ba'lâbak, and the completion of the first stage, out of three, was promoted in December 2018.

* Professor of Arabic Language at the Department of Oriental Studies, Faculty of Philology, University of Prishtina "Hasan Prishtina", author of the Arabic - Albanian Dictionary (2011).

LOGJIKA E ARISTOTELIT NË MEDRESETË SHQIPTARE**Abdulla Rexhepi *****Abstrakt**

Filozofët myslimanë, si shumë dije dhe shkenca të tjera, edhe Logjikën e huazuan nga grekët e lashtë, sidomos nga Aristoteli. Filozofi më i njohur grek në botën islame konsiderohet Aristoteli, veprat e të cilit u përkthyen në gjuhën arabe dhe trashëgimia e tij filozofike pati ndikimin më të madh në kulturën e mendimit mysliman. Në shekullin e III-të, Prophyrius Tyrius, pjesës së parë të Organonit, pra pjesës së Kategorias ia shkroi një hyrje me titull “Esagoge” (në kuptimin e Hyrjes), e cila që nga ajo kohë është cilësuar si çelës i zbërthimit të kuptimeve të veprave të Aristotelit në fushën e Logjikës. Që nga ajo kohë, kjo vepër është bërë pjesë e pandashme e përmbledhjes së veprave të logjikës së Aristotelit. Si gjithë veprat e tjera, edhe kjo është përkthyer në gjuhën arabe dhe është komentuar nga shumë logjicienë myslimanë. Madje, shumë prej tyre dhe shkruan ‘Isaguxhi, pra hyrje në fushën e Logjikës, ku më e njohura prej këtyre veprave është ajo ‘Âthîru-d-Dîn âl-Âbhârij -ut (v.1276), vepra e të cilit njihet me emrin “*Isaguxhi*” apo “âr-Risâlâ - âl-âthârijjâ *ft-l-Mânîk*”. Ajo ka qenë njëra ndër veprat kryesore të dijes së Logjikës nëpër medresetë e botës islame, duke përfshirë edhe medresetë e shqiptarëve. Kjo vepër, bashkë me disa vepra të tjera nga fusha e Logjikës kanë qenë pjesë të programeve mësimore nëpër medresetë shqiptare, të cilat kanë ekzistuar deri kah fundi i shekullit të kaluar. Në këtë punim, në fillim do të prezantoj dhe analizoj veprën ‘Isaguxhi të ‘Abhariut, dhe më pastaj do të përpiqem të trajtoj mësimin e kësaj vepre në medresetë shqiptare, duke u fokusuar në medresenë e hafiz Nexhatisë në Preshevë. Metodologjia e ndjekur në këtë punim është prezentative-analitike në pjesën e parë, dhe studim në terren, në pjesën e dytë.

Fjalë Kyçe: Logjika, Aristoteli, ‘Isaguxhi, ‘Abhari, medresetë shqiptare.

* Prof. Ass. Dr. i Gjuhës dhe Letërsisë perse dhe Gjuhës Osmane në Departamentin e Orientalistikës - Universiteti "Hasan Prishtina", Prishtinë.

Hyrje

Logjika është definuar si shkencë që mëton studimin e formave dhe ligjeve të të menduarit të drejtë¹. Logjika merret edhe me nocionet, gjykimet (premisat) dhe konkludimet e individit. Nga shumë dijetarë, ajo është cilësuar edhe si “çelësi i të gjitha dijeve” apo “bazë e secilës shkencë”. Megjithëse edhe para tij pati veprimtari intelektuale, Aristoteli² (384 - 322 p.e.s.) llogaritet themelues i Logjikës si disiplinë më vete. Duhet theksuar se mendimtarët grekë para-sokratikë kanë përdorur forma dhe premisa logjike në hulumtimet e tyre natyrore dhe humane-shoqërore. Veprat e pjesëtarëve të shkollës Elea dhe të sofistëve në Greqinë e lashtë, vlerësohen si parapërgatitje e themelimit të Logjikës. Kështu, Aristoteli si trashëgimtar i kësaj dijeje filozofike, me qëllim të sistemimit të të menduarit në një disiplinë më vete dhe të parandalimit të mendimit të gabuar te individët, vendosi rregulla të caktuara. Prandaj, në historinë e mendimit njerëzor ai që i pari që krijoi nocionet dhe premisat e gjykimit të drejtë. Në fakt, për Aristotelin Logjika nuk është shkencë, por është një mjet apo dije që duhet mësuar para se të merremi me ndonjë shkencë tjetër, pra është një mjet³ për

¹ Mbi definacionet për Logjikën, shih: Peter Smith. *An Introduction to Formal Logic*. Cambridge University Press, (6th printing) 2013. Patrick J. Hurley. *A Concise Introduction to Logic*. (versioni elektronik).

² Aristoteli lindi në Stragira, të Trakisë në Greqinë e lashtë, dhe u shkollua në Akademinë e Platonit. Njihet si njëri ndër filozofët më të mëdhenj të të gjitha kohërave. Ai është autor i shumë veprave, të cilat pas vdekjes së tij i përgatitën nxënësit e tij - mbi Filozofinë, Logjikën, Teologjinë, Moralin, Poezinë, Politikën, etj.. Për më tepër, shih: Ferguson, John (1972). *Aristotle*. Neë York: Tayne Publishers. Ackrill, J. L. (1981). *Aristotle the Philosopher*. Oxford and New York: Oxford University Press.

³ Platonistët e lashtë mendonin se Logjika është edhe pjesë e filozofisë por edhe mjet i saj, ndërsa peripatetikët mbronin qëndrimin se ajo është vetëm mjet i filozofisë. Në anën tjetër, Stoikët mbronin qëndrimin se Logjika është vetëm një pjesë e filozofisë. Edhe logjicienët myslimanë i kishte preokupuar çështja nëse Logjika është pjesë e filozofisë apo vetëm një mjet i saj. Në tekstet klasike të logjicienëve myslimanë i hasim të dy qëndrimet,

mësimin e shkencave të tjera. Logjika e Aristotelit ka qenë logjikë formale, prandaj ai, në sistemimin që ua bëri dijeve, Logjikën nuk e rradhiti në asnjërin grup prej tyre. Meqë për Aristotelin Logjika është vetëm mjet apo formë e shkencës, ajo zë vend në hyrje të dijeve dhe shkencave dhe kjo është arsyeja pse shkrimet dhe përsiatjet e tij mbi Logjikën i përmbledhën në veprën të cilën e quajtën Organon, në kuptimin e mjetit/instrumentit. Vepra Organon në fillim përbëhej nga shtatë pjesë: Kategoritë (lat. Categoriae), Interpretimet (lat. Peri hermeneias), Analitika e Parë (lat. Analytika protera), Analitika e Dytë (lat. Analytika Hystera), Topika/ Polemika (lat. Topika) dhe Argumentet sofistike (lat. De Sophisticis Elenchis). Më pas, logjicienët kësaj vepre ia shtuan edhe dy vepra të tjera të Aristotelit, Retorika (lat. Rhetorica) dhe Poetika (Peri Poietikes), si dhe veprën Eisaguge (Eisagōgē) të Porporiusit (Porphyry). Kështu përmbledhja klasike e Logjikës u hartua në nëntë pjesë, e cila më vonë me shekuj të tërë u mësua nëpër shkolla të ndryshme të botës. Tematika e këtyre ka të bëjë me terminologjinë, parimet, gjykimet, format e argumentimeve dhe demantimeve dhe, më shumë se çdo gjëje tjetër, i kushtohet vëmendje analogjisë. Edhe pse pas tij pati përpjekje të tjera të fushën e Logjikës, siç ishin stoikët, të cilët e ndanë logjikën nga metafizika dhe e futën në një dije mbi formën dhe gjuhën, megjithatë konceptet e Aristotelit mbi Logjikën vazhduan të kenë ndikim të madh qoftë në botën perëndimore, qoftë në botën islame.

pra disa prej tyre janë të mendimit se Logjika është pjesë e filozofisë, ndërsa disa të tjerë mendojnë se ajo është vetëm një mjet për mësimin e saj dhe për të menduar. Por Ibn Sina mendon se Logjiika është edhe pjesë e filozofisë por edhe mjet për të menduar dhe sipas tij, këtu nuk ekziston fare divergjencë. Megjithëse te dijetarët myslimanë i hasim qëndrimet e filozofëve të lashtë grekë, megjithatë më vonë shohim se dominon mendimi se Logjika është vetëm mjet, madje në shumë raste ajo definonet edhe si 'mjet i dijes'. (shih: Emiroğlu, İbrahim. Mantık. në: TDV İslâm Ansiklopedisi. Vëll. 28, Istanbul, 2003.)

Logjika e Aristotelit te myslimanët

Në fillim, kur myslimanët u drejtuan kah shkencat dhe dijet greke, përkthyesit më shumë qenë të prirur të përkthenin vepra nga fusha e mjekësisë dhe astronomisë. Por pa kaluar shumë kohë, me të dalë në pah polemikat intelektuale dhe doktrinare midis myslimanëve dhe ndjekësve të religjoneve të tjera,⁴ sidomos pas daljes në skenë të shkollës mutezilite,⁵ filozofia, veçanërisht Logjika gjeti përkrahës të mëdhenj të mesin e tyre. Ekzistojnë disa faktorë që shtyen myslimanët t'u drejtohen dijeve greke në përgjithësi dhe Logjikës në veçanti, disa nga të cilat janë:

1. Në vendet ku shtrihet feja islame, krishterimi, hebraizmi dhe fetë e ndryshme iraniane, doktrinën e tyre i mbronin me metodën logjike që e kishin huazuar nga grekët. Kjo gjendje i detyroi myslimanët që edhe ata argumentet për fenë e tyre t'i sistematizonin dhe kështu u drejtuan kah logjika greke.
2. Predikimet kuranore dhe profetike për nxënien e dijes, shkencës, mendimit, përdorimin e drejt të arsyes, si dhe shumë hadithe profetike që sugjerojnë dhe inkurajojnë myslimanët të mësojnë dijet e të tjerëve.
3. Në atë periudhë, përpos debateve doktrinare dhe fetare, ndjehej gjithashtu nevoja e ngritjes së nivelit intelektual dhe spekulativ dhe sidomos kërkohesh sofistikimi i metodave të polemizimit. Ky gjithashtu cilësohet një faktor i rëndësishëm që myslimanët të thellohen në dijet e grekëve.⁶
4. Logjicienët dhe filozofët myslimanë kishin arritur në rezultatin se gjuha

⁴ Sweetman, J. W. (1954). Islam and Christian Theology. Part I, vol. I. London. pp. 64-82.

⁵ shih: Esposito, John L. (2017). Fjalor i Oxfordit për Islamin. Logos A, Shkup. f. 235.

⁶ Emiroğlu, İbrahim (2006). Ana Hatlarıyla Klasik Mantık. Asa Kitabevi.s. 48-49.

arabe nuk kishte kapacitetin e nevojshëm semantik për transferimin e koncepteve filozofike greke, prandaj ata iu qasën thellësisht Logjikës së Aristotelit dhe treguan një përpjekje të madhe në përshtatjen dhe adaptimin e terminologjisë së Logjikës, gjë që rezultoi me krijimin e një tradite të pasur në fushën e Logjikës në botën islame.⁷

Duhet theksuar se Logjika greke në botën islame hyri nëpërmjet përkthimit të veprave të Aristotelit që në shek. VI hixhri (X miladi), dhe studiuesit janë të mendimit se libri i parë i plotë i Aristotelit ishte përkthimi i tri pjesëve të para të Organonit bashkë me Hyrjen (Esagoge) e Forforiusitnga përkthyesi i njohur Abdullah Ibn Muqaffa.⁸ Ndër përkthyesit e tjerë të Logjikës greke në botën arabe-islame llogariten edhe Juḥanna (Jahja) b. Bitrik, Abdullah b. N'aima el Himsi, ḥunejn b. Is'ḥaq, etj. Në arabisht qenë përkthyer të gjitha veprat e Aristotelit, madje edhe ato për të cilat ekzistonin dyshime nëse janë shkruar prej tij.

Aristoteli i arabizuar, edhe pse ndoshta nuk reflektonte sakt Aristotelin e plotë dhe të vërtetë grek, megjithatë që një përpjekje për transferimin e koncepteve dhe mendimeve nga një gjuhë në tjetrën, strukturat e të cilave dallonin shumë nga njëra-tjetra. Megjithëkëtë, duhet ta pranojmë se në të shumtën e rasteve, përkthimet e arabëve nga Aristoteli ishin shumë më besnike se shumë përkthime evropiane të veprave të tij.⁹

Përkthimet nga Aristoteli në lëmin e Logjikës (Organoni) kanë luajtur rol fundamental në krijimin e mendimit mysliman, madje ky ndikim

⁷ Safa, Zabiullah. (1378). Tarikh-e Ulum-e Aqli dar tamaddun-e Islami. Majid Publications. Teheran. s. 67.

⁸ Walzer, Richard. (1949). How Greek Science passed to the Arabs. Oxford. Oxford. p. 55.

⁹ Rescher, Nicholas. (1964). The Development of Arabic Logic. University of Pittsburgh Press. (Rescher, 1964:122)

depërtoi deri në dijen e Kelamit¹⁰ (teologjisë islame).

Logjika e përkthyer e Aristotelit, megjithë komentimet dhe zgjerimet që ia bënë logjicentë myslimanë, depërtoi thellë në mendimin filozofik dhe teologjik të mendimtarëve myslimanë, madje edhe struktura logjike e Aristotelit pati ndikim të madh edhe te metodologjia e jurisprudencës islame (Usul Fikhut). Nuk duhet lënë pa përmendur se teologët (Mutakal'limun) myslimanë e shfrytëzuan ndoshta më së shumti logjikën greke për mbrojtjen e bazave të besimit të tyre.¹¹

Përveç ndikimit të Logjikës së Aristotelit si shtyllë themelore në metodën e të menduarit të myslimanët, lirisht mund të themi se mbi gjysma e asaj që sot quhet filozofi islame është produkt i trashëgimisë filozofike të Aristotelit. Madje edhe filozofia neo-platoniste, e cila ka një influencë të madhe në krijimin e mendimit filozofik mysliman, të myslimanët ka depërtuar në emër të filozofisë aristoteliane. Ndikimi dhe rëndësia e Logjikës aristoteliane të myslimanët është aq e madhe, saqë konstatohet se “po të mos bëhej përkthimi i veprave të Aristotelit në gjuhën arabe, ndoshta nuk do të kishim filozofët e mëdhenj myslimanë si Kindi, Farabiu, Ibn Sina e Ibn Rushdi, dhe ndoshta si rezultat i kësaj, nuk do të ishin edhe filozofët perëndimorë si Albertus Magnus, Thomas Akuini, madje ndoshta

¹⁰ shih: Esposito, John L. (2017). Fjalor i Oxfordit për Islamin. Logos A, Shkup. f. 330

¹¹ Sipas Madkourit, mutekel'limët myslimanë duke filluar nga mutezilitët, esh'aritët, sidomos Imam al Haramajn Xhujeni dhe Abu Hamid Gazali në veprimtarinë e tyre intelektuale – kelamiste kanë qenë nën ndikimin e Logjikës së Aristotelit, të cilët medoemos kanë qenë njohës shumë të mirë të saj. Prof. Madkour konstaton se i pari që kishte vërejtur ndikimin e Logjikës greke te mutekellimët myslimanë qe Ibn Halduni, i cili thekson se Imam al Haramajn Xhujeni ka qenë i pari që e kishte futur metodologjinë e Aristotelit në dijet teologjike islame, konstatim ky i cili – sipas Madkour – është vërtetuar edhe në studimin e thuktë të orientalistit Macdonald. (për më tepër shih: Madkour, Ibrahim. (1375) La logique d'Aristote chez les Mutakallimun (versioni persisht i botuar në: Tahkikati Islami, Tehran, s.15).

perëndimorët nuk do të ishin njohur fare me trashëgiminë e lashtë filozofike greke”.¹²

Mendimtarët myslimanë, edhe pse e çmuan shumë Aristotelin¹³, aspak nuk hezituan që filozofinë e tij ta bëjnë objekt të kritikave të tyre. Edhe pse filozofët e parë myslimanë Farabiu dhe Ibn Sina patën kritikuar aty-këtu logjikën aristoteliane, megjithatë kritikët më të rreptë prej tyre qenë Suhreverdi (1154 -1191), filozof dhe mistik dhe Ibn Tajmije (1263 -1328), teolog. Sipas Ibrahim Madkour, Suhreverdi kryesisht nuk pajtohej me Aristotelin në dy tema mjaft të rëndësishme. E para: Sipas Suhreverdit, është shumë i vështirë realizimi i idesë së Aristotelit në lidhje me ‘sasinë’, ngase ideja e tij në këtë çështje mbështetet në konceptin e esenciales dhe quiditetit, koncepte këto që kanë të bëjnë me metafizikën. Si mund t’i definojmë cilësitë esenciale të një sendi të caktuar? Pastaj, si mund të sigurohemi se kemi përcaktuar të gjitha cilësitë e atij sendi? Kështu, reduktimi i një sendi mjafton deri aty sa të mund ta dallojmë dhe njohim atë nga sendet e tjera. Prandaj reduktimin shumë lehtë mund ta shfrytëzojmë në dije të ndryshme. Suhreverdi këtu ka parasysh rolin metodologjik të reduksionit dhe kjo qasje e tij është plotësisht e re në shkencën e logjikës. E dyta: Ai gjithashtu shpreh mospajtimin rreth katër formave të fatit, të cilat sipas tij, do të duhej të ishte vetëm një formë. Por megjithatë, Suhreverdi me Aristotelin më tepër nuk

¹² Khansari, Muhamed. (1383). *Manteq-e şouri*. Vëll. 1, Agah Publications. Tehran. s.13.

¹³ Filozofi dhe komentuesi i madh i veprave të Aristotelit, Ibn Rushd, në lidhje me Aristotelin shkruan: E falenderoj Zotin që këtë njeri (Aristotelin) e ka dalluar prej të tjerëve në përsosmëri dhe e ka vendosur në shkallën më të lartë të madhësisë njerëzore, në të cilën shkallë askush nuk arriti asnjëherë. Ndërsa në një vend tjetër thotë: Jam i mendimit se natyra këtë njeri (Aristotelin) e ka krijuar si model për të treguar fundin e përsosmërisë njerëzore. Ai është njeri, tek i cili e vërteta arriti kulmin. Shih: Horosani, Sherefuddin. (1367) *Dā'erat-ol-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi*. Vëll. 22. Botim i Qendrës Dā'erat-ol-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi, Tehran.

(<http://www.cgie.org.ir/fa/publication/volumes/63>) s. 606)

pajtohej për çështje definicionesh. Ndërsa Ibn Tejmije nuk kishte ndonjë kritikë të thellë logjike kundrejt Aristotelit, por më tepër luante një rol shkatërrimtar dhe ishte i mendimit që sa më parë duhet hequr dorë nga logjika dhe logjicienët. Ai qe një polemizues i zjarrtë, polemikat e të cilit nuk kishin ndonjë thellësi intelektuale, por më tepër bazoheshin në sulme diskredituese ndaj Aristotelit, nëpërmjet të cilit mëtonte t'i diskreditonte filozofët myslimanë.¹⁴ Kritika konstruktive ndaj logjikës greke, sidomos asaj aristoteliane, drejtuan edhe filozofët bashkëkohorë myslimanë si Muhammâd Iq̄bâll,¹⁵ Muhammâd 'Abid âl-Xhabir¹⁶ dhe Hasan Hanafi.¹⁷ Ndërsa shkaqet që në historinë e mendimit islam pati kritika ndaj logjikës së Aristotelit janë të llojllojshme dhe ka mendime të ndryshme për këtë çështje.¹⁸

Megjithatë, Logjika e Aristotelit gjeti mbështetje të pakompromis te myslimanët dhe në mënyrë sistematike u mësua nëpër shkollat dhe medresetë e tyre.¹⁹ Kështu dhe tradita e mësimit të saj shtrihej njëjtë me fenë islame nëpër rajone të ndryshme. Edhe në medresetë osmane, mësimit

¹⁴ Madkour, Ibid, f.55-56.

¹⁵ Iq̄ball. Muhammed. (2006) Ripërtrirja e mendimit fetar në Islam. Logos-A, Shkup. f. 16,18,164.

¹⁶ El-Cabiri, Muhammed Abid. (2001). Arap-İslâm Akılının Oluşumu. Kitabevi. Istanbul. s.266-293.

¹⁷ Hanafi, Hasan (1988) Min al aqida ila al-thaëra. Kahire. Vëll. 2, f. 197-198.

¹⁸ Disa nga shkaqet e kundërshtimit të myslimanëve ndaj logjikës janë: a) Përpjekja për ruajtjen e mendimit mysliman nga influenca e të huajve; b) Shqetësimi se mund të zinte vendin e dijeve islame; c) Habia apo frika nga forma e hyrjes së Logjikës në botën islame (fillimisht nga përkthyesit jomyslimanë) dhe konceptet themelore të saj (kategoritë, dialektika, analitika, induksioni, retorika, etj.); ç) Moskoordinimi i disa parimeve themelore të Logjikës me metodologjinë e hershme të kelamit; d) Qasja se Logjika e tkurrë mendimin dhe bllokoi rrugën e kënaqësisë (qasje e mistikëve); e) Qëndrimi mbi jodomosdoshmërinë e mbështetjes së dijeve në Logjikë, dhe ë) Qëndrimet emocionale (si dogmatizmi, paragjykimet, qasja pezhorative ndaj tjetrit) (shih: Emiroğlu, Ibrahim. İslâm Ansi-klopedisi, zëri Mantik, fq. 23) .

¹⁹ Badawi, Abdul-Rahman. (1978). Aristû 'inda'l-'Arab. Vekaletu-l Metbu'at Publications, Kuvajt. s. 23.

të Logjikës iu kushtua një kujdes i veçantë. Në plan-programet mësimore²⁰ në medresetë osmane shohim se krahas dijeve si Kur’ani, Tefsiri, Hadithi, Fik’hu, Akaidi, etj. mësohej edhe Logjika dhe sipas studiuesve, asaj i kushtohet një rëndësi tepër e madhe. Edhe pse nuk mund të kalojmë pa përmendur faktin se edhe në traditën e mendimit osman-mysliman, Logjika dhe në përgjithësi filozofia pati kundërshtarë të rreptë.²¹ Metodologjia e mësimimit të Logjikës, si dhe temat e saj në medresetë osmane nuk dallonin fare nga ajo greko-myslimane.

Temat e veprave të logjikës që mësoheshin në medresetë osmane përbëheshin nga dy tema kryesore: ‘Logjika e koncepteve’ (tasavvurat) dhe ‘logjika e gjykimeve’ (tasdikat). Në përgjithësi, studimi i fjalëve dhe diskutimi mbi kuptueshmërinë e fenomeneve në kuadër të logjikës së koncepteve vendosej në fillim të veprave të Logjikës, sepse një gjë e tillë mendohej si hyrje në çdo dije tjetër, ku bënin pjesë pesë nocionet, si dhe diskutimi mbi njohjen si qëllimi i saj. Ndërkaq pastaj rradhiteshin parimet e logjikës së gjykimeve (tasdikat), ndërsa qëllimi i tyre që analogjia dhe argumenti. Kurse pesë artet që ngërthenin teorinë e analogjisë ishin lënë krejt në fund. Kështu dhe nëntë pjesët e logjikës klasike qenë radhitur në një formë të ndryshme (krahas radhitjes së saj te grekët e lashtë, A.R.). Në këtë formë, sistemi i logjikës te osmanët ishte bërë klishe e logjikës së periudhës së mëparshme.²²

Veprat kryesore të Logjikës që mësoheshin nëpër medresetë osmane

²⁰ Rreth programeve mësimore në medreset osmane shih: Mefail Hızlı. *Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler*. T.C. Uludağ üniversitesi ilâhiyat fakültesi dergisi. Cilt: 17, Sayı: 1, 2008 s. 25-46; Mustafa ŞANAL. *Osmanlı devleti'nde medreselere ders programları, öğretim metodu, ölçme ve değerlendirme, öğretimde ihtisaslaşma bakımından genel bir bakış*. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Sayı : 14 Yıl : 2003/1 (149-168 s.)

²¹ İzgi, Cevat (1997). *Osmanlı Medreselerinde İlim*. Cild 1, İz Yayıncılık. İstanbul. s.117.

²² Emiroğlu, İbrahim (2003). *Mantık*. Në: TDV İslâm Ansiklopedisi. Vëll. 28. s.23.

ishin: 'Isaguxhi e Abhariut, Kištaşu'l 'Afkâr fi taḥḥiḳi'l 'Asrar e Muhammed b. Eshref Samarkandit, Metali'ul 'Anvar e 'Urmevi dhe Sherḥu-sh Shemsije e Molla Fanarit. Meqë vepra 'Isaguxhi e 'Abhariut ishte kryesorja dhe kishte indikimin më të madh në mendimin e myslimanëve të Perandorisë Osmane (ku bënë pjesë edhe myslimanët shqiptarë), atëherë në këtë punim do të prezantoj vetëm këtë vepër dhe historikun e mësimin të saj të shqiptarët.

Meqë 'Isaguxhi e 'Abhariut është shkruar si vazhdimësi e traditës së 'Isaguxhive në trashëgiminë logjike të myslimanëve, do të ishte mirë në fillim të prezantohet shkurtimisht vepra e parë e këtij lloji, pra vepra Esagoge e Porporiusit.

Esagoge e Porporiusit

Më sipër u tha se veprës Organon të Aristotelit më vonë iu bashkangjiti edhe vepra Eisagoge (Eisagōgē) e Porporiusit (Porphyry).²³ Ky i fundit, këtë vepër e shkroi derisa po qëndronte në Sicili, me kërkesë të një pushtetari romak. Ky traktat, në të vërtetë, është komentim i koncepteve universale që njihen te Aristoteli, e që janë: gjinia, lloji, diferenca, aksidenca e veçantë dhe aksidenca. Në veprat e logjikës në gjuhën arabe dhe në ato latine të mesjetës, këta pesë koncepte quheshin edhe si 'idetë thelbësore'. Porporiusi në këtë traktat diskuton për ekzistencën e pesë koncepteve thelbësore dhe për lidhjet e tyre mes veti, por nuk lëshohet shumë në analiza më të thella. Ai në këtë vepër, duke u mbështetur në të dhënat dhe idetë e Aristotelit të shtruar në vepra të ndryshme të Logjikës dhe Metafizikës dhe duke përdorur një gjuhë të thjeshtë dhe një stil që i shkon Logjikës, sqaroi edhe më tej pesë konceptet thelbësore aristoteliane. Duhet vënë theksin se këta koncepte nuk janë të

²³ Porporius (Porphyry) (304-234 p.e.s.) qe filozof neoplatonist, nxënës i Plutinit i cili kishte përgatitur e redaktuar veprat e mësuesit të tij.

krijua prej Porporiusit, siç mendojnë shumë njerëz.²⁴ Edhe pse kjo vepër nuk sillte ndonjë risi të veçantë, por pati fatin që të komentohet dhe interpretohet nga shumë interpretues të veprave të Aristotelit. Me këtë vepër të shkurtër, Porporiusi u bë i njohur po aq sa profesori i tij Plutini dhe e shtriu ndikimin e tij në rrjedhat e mëpastajme të filozofisë në Lindje dhe në Perëndim. Esagoge aq shumë përfitoi nam dhe rëndësi sa që në Mesjetë arriti të shndërrohet në referencën kryesore për lëndën e Logjikës. Ajo u përhap edhe në Lindje, duke u përkthyer në fillim në gjuhën sirianite dhe pehlevite (përsishtja e vjetër) dhe më pas në gjuhën arabe dhe kështu pati një shtrirje të gjerë edhe në mesin e filozofëve myslimanë²⁵. Përkthyesi i saj nga sirianishtja në arabisht qe Abu Uthman Dimeshki (v. 914). Ndërsa 'Isaguxhia më e njohur te myslimanët është ajo e Ethiruddin 'Abhari'ut (v. 1265).²⁶

'Isaguxhia e Athiruddin al-'Abhariut

Vepra e "âr-Risâlâ âl-âthârijjâ *fî-l-Mânîk'*" apo në original 'Isaguxhi

²⁴ Emiroğlu, İbrahim (2006). Ana Hatlarıyla Klasik Mantık. Asa Kitabevi.s.37.

²⁵ Në mesin e filozofëve myslimanë që shkruan dhe komentuan 'Isaguxhinë e Porporiusit janë: Jakub b. Ishak El Kindi, Kitab fi'l medhal bi – istifa'I-ḳavli fih, Risale fi'l-medhali'l mantiḳi bi'htisharin ëe ixhaz dhe Risale fi'sh – shavti'l –ḥamse; Ibnu't Tajjib Es Serhasi, Ihtisharu Kitabi 'Isaguxhi; Muhammed b. Zekerijja er Razi, Kitabu 'Isaguxhi dhe Ebu Nasr Farabi, Kitabu 'Isaguxhi ej el-Medhal. Duhet theksuar se edhe Ibn Sina pjesën e Logjikës së Shifa-s e fillon me një 'Isaguxhi (Hyrje), ku polemizon me mendimet dhe idetë e Porporiusit.

²⁶ Nuk ekzistojnë shumë të dhëna për jetën e Ethiruddin 'Abhariut. Disa studiues mbrojnë qëndrimin se ai ka lindur në Musul, ndërsa disa të tjerë në Isfahan ose Zenxhan, por ata pajtohen se ai i takon një familjeje nga Samarkandi. Ekzistojnë gjithashtu dyshime për datat e lindjes dhe të vdekjes së tij. Mësimet e para i mori në Musul dhe më pas ato i vazhdoi në Horosan dhe Bagdad. Përveç 'Isaguxhisë, ai shkroi edhe 11 vepra të tjera, ku disa prej tyre janë: Hidajetu-l ḥikme, Tenzilu-l -efkar fi ta'dili'l – esrar, Keshfu'l ḥaḳaiḳ fi tahriri-d – deḳaiḳ, etj. Vlen të theksohet se ai në literaturën islame njihet si filozof, astronom, matematikan, logjicien dhe teolog. Për jetën dhe veprën e tij më gjerësisht shih: İslâm Ansiklopedisi, zëri: Ebharî, Esiruddin). Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi", përktheu Hüseyin SARIOĞLU. İlmî Araştırmalar, XI (İstanbul 2001), 151-165.

(arabisht: ايساغوجى في علم المنطق, i transliteruar si *Īsāgūḡī*) siç njihet më shumë, e shkruar nga 'Āthīru-d-Dīn al-Ābhārij, është vlerësuar si adaptim i veprës së Porporiusit, si komentim dhe si përkthim i kësaj vepre.²⁷ Në këtë vepër janë përmbledhur gati të gjitha temat e Logjikës së asaj kohe dhe kjo është arsyeja e të gjithë atyre komentimeve dhe shkrimit të margjinave të kësaj vepre. 'Isaguxhie' Abhariut ka përmbledhur të gjitha temat e Organon të Aristotelit, 'Isaguxhinë e Porporiusit, por temat i ka të radhitura sipas veprave të Farabiut dhe Ibn Sinasë, ndërsa konceptin e shënjueshmërisë (delalet) e trajton përpara pesë koncepteve thelbësore të trajtuara nga Porporiusi. Ndërkaq ngjashmëria e vetme e veprës së Abhariut me atë të Porporiusit është trajtimi i koncepteve thelbësore të veprës 'Isaguxhi të Porpurisit edhe pse shumë shkurt. Duke i qëndruar besnik traditës aristoteliane të Logjikës, 'Abhariau njëjt si Ibn Sina veprën e tij e fillon me analizën e gjuhës dhe fjalës e jo të objekteve. Pastaj trajton llojet e fjalës dhe definimit të definicionit nga pesë fjalë, dhe kalon te llojet, aksidencat e veçanta, diferenca, analogjia, analogjia kategorike dhe ajo hipotetike, hipoteza, dhe pasi diskuton për karakteristikën e secilës, kalon te argumentimi, te mbështetja e argumentit në dije të saktë dhe më pastaj diskuton për të vërtetën, hipotetiken, dhe libri përfundon me definicionet e analogjisë dialektike, retorike, poetike dhe sofistike. Brenda librit hasim pjesët e logjikës të radhitura në mënyrë sistematike, ku njihemi me përshkrimin, definimin dhe analizën e shkurtër të të gjitha koncepteve të Logjikës. Gjithashtu pas çdo definicioni dhe përshkrimi jepet edhe shembulli për te.

²⁷ Atademir, Hamdi Ragip. (1948). Porphyrios ve Ebheri'nin Isagoci'leri. DTCCFD, VI/5. s. 464.

Faksimile nga faqja e parë e librit 'Isaguxhi e 'Abhariut, e marrë nga biblioteka e Mulla Fejzullah ef. Salihu nga fshati Geraj/Preshevë



Prandaj, vepra 'Isaguxhi e 'Abhariut, për nga struktura dhe përmbajtja, më shumë i ngjan 'Isaguxhisë (Hyrjes) së Ibn Sinasë sesa 'Isaguxhisë së Porporiusit,²⁸ por megjithatë ajo trajton edhe pesë konceptet thelbësore të 'Isaguxhisë së Porporiusit dhe mund të thuhet se është vazhdim i kësaj tradite në fushën e Logjikës. Vlen të theksohet se pas 'Abhariut, të gjitha

²⁸ Bingöl, Kuddüs. (2010). "Türk-İslam Kültür Dünyasında İsağojî", İslami İlimler Degisi. Yıl 5, sayı 2., 2010. s.169.

studimet dhe komentimet janë për-qendruar në veprën e tij dhe ajo u komentua, u përkthye dhe u botua në shumë gjuhë të botës. Komentimi më i njohur i saj është “El Feva’idul - Fenariyye” i Molla Fenari’ut dhe “El-Muṭala” i Muhammed el-Ensari el-Kaḥiri’iut. Në latinisht është përkthyer nga P. Thomas Novariensis dhe është botuar në Romë në vitin 1625. Duhet përmendur se kjo vepër është komentuar edhe nga dijetari boshnjak Mustafa Ejubović (1651-1704), i cili pas kthimit nga studimet në Stamboll, e kishte përkthyer dhe e kishte bërë të mundur atë të mësohet nëpër medresetë e Bosnjës dhe Hercegovinës.²⁹ Duhet theksuar se në Bosnjë, logjika e Aristotelit gjithashtu është mësuar edhe në medrese, por edhe nëpër shkollat e kishave ortodokse³⁰, gjë që mund të thuhet se është mësuar edhe në medresetë dhe kishat ortodokse në trevat shqiptare. Kjo vepër nga gjuha greke në atë arabe është përkthyer edhe nga Mehmed Esad Janina (Mehmed Esad b. Ali b. Osman el-Yanyevi (v. 1143/1730), një dijetar e njohës i madh i filozofisë dhe logjikës me prejardhje shqiptare. Esad Janina këtë përkthim të Esagoges bashkë me një përmbledhje nga pjesët e Kategorive, Peri Hermeneias, Analitikat I dhe II të Aristotelit e ka titulluar “Terxhimetu-sh Sherḥi’l Anvar”. Këtë vepër ai e ka përkthyer duke u bazuar në komentimin e Ioaniss Kuttiniusit, por ka edhe komentime dhe analiza të tij personale.³¹

²⁹ Kundakçi, Deniz. (2012) “Mantık ve Felsefe Eğitiminin Bosna-Hersek'teki Tarihsel Gelişimi”. Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt: 20, No:2, s. 689-700. s.692.

³⁰ Ibrulj, Nijaz. (2009) Bosnia Porphyriana: An outline of the development of Logic in Bosnia and Herzegovina. SURVEY - Periodical for Social Studies. No: 1. Page: 109-165. p.111.

³¹ Sarikavak, Kazim (2013). Yanyali Esad Efendi. Në: TDV İslâm Ansiklopedisi. Vëll. 43. s.323.

Për traditën e mësimi të kësaj veprë në medresetë e Ballkanit shkruan edhe studiuesi i njohur bashkëkohor, Shehab Ahmed, ku thotë: “Nga Ballkani në Bangladesh, studentët e medreseve studionin tekstet të ngjashme, si: Veprat themelore të Logjikës siç është ‘Isaguxhi e ‘Abhariut.’”³² Kjo veprë në medresetë e Perandorisë Osmane, pra deri në themelimin e Republikës së Turqisë, ka qenë teksti kryesor i lëndës së Logjikës (Islam Ansiklopedisi, zëri ‘Isaguxhi), ndërsa në botën shqiptare ka vazhduar të mësohet edhe përgjatë shekullit XX.³³ Është për t’u theksuar se kjo veprë është mësuar edhe në Universitetin e Az’harit deri në vitet e 50-të të shek. XX.

Logjika e Aristotelit në medresetë shqiptare

Me shtrirjen e Perandorisë Osmane nëpër rajonet tona, njëkohësisht ndërtoheshin dhe objektet fetare dhe arsimore të kësaj perandorie, siç janë xhamitë, teqetë dhe medresetë, ku këto të fundit qenë shtyllë e arsimit në perandori.³⁴ Padyshim se medresetë e trojeve tona funksiononin sipas planeve dhe programeve organizative dhe mësimore të medreseve të Perandorisë Osmane. Po ashtu tekstet mësimore, metodologjia e mësimi dhe organizimi i medreseve shqiptare nuk dallonin aq nga medreset osmane. Huluntimi nëpër bibliotekat e dijetarëve myslimanë shqiptarë të

³² Ahmad, Shahab (2015). What Is Islam? - The Importance of Being Islamic. Princeton University Press. s.76.

³³ Ende nuk kam të dhëna nëse kjo veprë është komentuar dhe përkthyer në shqip nga ndonjë dijetar shqiptar. Ndërsa talebet e medreseve në trevat shqiptare kanë pasur rastin të mësojnë këtë veprë bashkë me komentimin në turqisht apo shqip që ia bënin mësuesit (muderrizët), por të komentuar në shkrim nuk e ka bërë, aq sa kam njohuri, asnjëri prej tyre. Nga intervista me disa hoxhallarë, ish-talebe të merdeses së vjetër të Preshevës, u njoftova se hoxha-mësuesi i tyre i ka përkthyer në shqip ato pjesë të cilat këta nuk kanë arritur t’i kuptojnë në arabisht dhe turqisht. Ndërsa kopjet që i posedonin hoxhallarët e Preshevës janë botime të ndryshme të shtypura në Stamboll.

³⁴ Demir, Nexhati. (2013). Arsimi dhe edukimi në Kosovë përgjatë viteve 1877-1912. Revista Hikmet, numër 1 dhe 2. Prishtinë. f.23.

gjeneratave të vjetra, si dhe librat e botuar dhe dorëshkrimet nëpër arkivat dhe bibliotekat shqiptare, dëshmojnë se librat që janë mësuar nëpër medresetë e botës islame, janë mësuar edhe tek ne³⁵. Në mesin e këtyre shohim edhe librin ‘‘Isaguxhi’’ të Abhariut. Pra, ekzitojnë fakte empirike se vepra ‘Isaguxhi e Esiruddin Abhariut është mësuar edhe në medreset shqiptare, madje në rajonin e Preshevës është mësuar deri në vitet 80-të të shekullit të kaluar. Këtë vepër e posedon gati secili talebe i medreseve të vjetra. Ajo mund të haset edhe në arkivat e në bibliotekat tona.

Në bazë të ixhāzetnāmeve që kemi marrë në shqyrtim dhe burimeve të tjera, kemi parë se ndër veprat që janë mësuar nëpër rushdijet dhe në idādijet, dhe sidomos në medresetë tona janë edhe veprat: ‘Isāguxhī’ - Vepër nga logjika, në gjuhën arabe, e autorit Athīru-d-īn Mufaḍḍal b.‘Umār āl-‘Abhārī (vdiq më 663/1265) dhe, ‘Fenārī’, që është një koment i veprës ‘Isagūxhi’ të Ethiruddīn el-‘Ebhariut, të cilin koment e ka bërë Şemsuddīn Muhammed b. Hamza el-Fenārī (vdiq më 834/1430). Vepra njihet me emrat ‘El-Fevāidu ‘l-Fenāriye’ ose ‘Sherh el-Isāguxhī lil-Fenārī’. Një kopje e kësaj të fundit në dorëshkrim ruhet në Arkivin e Kosovës, kopjimin e së cilës e ka bërë Muhammed b. haxhi Hasani në vitin 977/1570.³⁶

Medresja e Preshevës apo siç njihet si Medresja e hfz. Nexhatisë, e themeluar nga hfz. Nexhati Mehmeti, i cili si një trashëgimtar i një tradite të pasur hoxhallarësh e dijetarësh, qe shkolluar edhe në medresenë e njohur

³⁵ Në mesin e librave të bibliotekës së trashëguar nga gjyshi im, Mulla Rexhep Rexhepi, por edhe të hoxhallërve tjerë, janë edhe librat që janë mësuar nëpër medrese, si: *Emsile* (pa autor), *Bina* (pa autor), *Maḳsud Mulṭeḳa* e autorit Ibrahim b. Muhammed el-Halebi, *Izzi* e autorit Izeddin ‘Abdulveḥab b. Ibrahim ez-Zinxhani, e shumë libra tjerë. Po ashtu, edhe në bibliotekat e hoxhallarëve më të vjetër, shumë nga të cilët tashmë kanë ndërruar jetë (si hfz. Nexhati Ahmeti, Mulla Fejzullah Salihu dhe Mulla Nazmi Mehmeti) ndodhen librat kryesorë të medreseve të asaj kohe, pa harruar edhe shumë libra të tjerë të dijeve islame.

³⁶ Mehmeti, Sadik. (2008) Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës, Prishtinë. f.106.

Medah të Ataullah Efendiut në Shkup,³⁷ arriti të shkollojë tri gjenerata talebesh, prej së cilës dolën dijetarë dhe myderriz të shquar të kësaj treve. Më i dalluari prej tyre qe Mulla Fejzullah Salihu (në popull i njohur si Mulla Fejza) tek i cili mësuan një numër i konsiderueshëm talebesh.³⁸

Këta hoxhallarë përpos veprave të tjera që i kanë mësuar e studiuar, flasin edhe për 'Isaguxhinë e 'Abhariut. Krahas kësaj vepre, ata prej librave të lëndës së Logjikës (Mantik) përmendin edhe Mugni't- ʔul'lab, si komentim të 'Isaguxhisë. Sipas tyre, edhe kjo vepër, ashtu si librat e tjerë, është lexuar në gjuhën arabe, pastaj është komentuar dhe shpjeguar në gjuhën turke dhe shqipe. Ndërsa, ata më shumë kanë qenë të përqendruar të lexojnë dhe mësojnë komentimin e 'Isaguxhisë, pra librin Mugni't- ʔul'lab³⁹. *Mantikun (Logjikën) e mësonim*, siç thonë ata, *për me mund me dallu të mirën nga e keqja, hakun prej johakut dhe të drejtën nga e shtrembëra*. Ajo që kanë mbajtur në mend nga kjo libër është zberthimi i emrit 'Isaguxhi, të cilin e thonë në këtë mënyrë: Is ايس (-ente, agu(اغو) – ene dhe exhi ose xhi (اخي) – fi hadhel meqan. (dmth: Is-ti, agu-unë dhe xhi-në këtë vend)⁴⁰. Një gjë të tillë e hasim edhe në librin Mugni't-ʔul'lab, por sigurisht që një zberthim apo interpretim i tillë i emrit 'Isaguxhi është i

³⁷ Bislimi, Taxhedin. (2011). "Medreseja Medah" e Ataullah Efendiut dhe nxënësit e saj. Shkup, f. 61.

³⁸ Prej të cilëve kam intervistuar Mulla Shenasi Fejzullahin, Mulla Xhemal Musliun, Mulla Behxhet Idrizin dhe hfz. Avni Ahmetin nga komuna e Preshevës dhe Bujanocit.

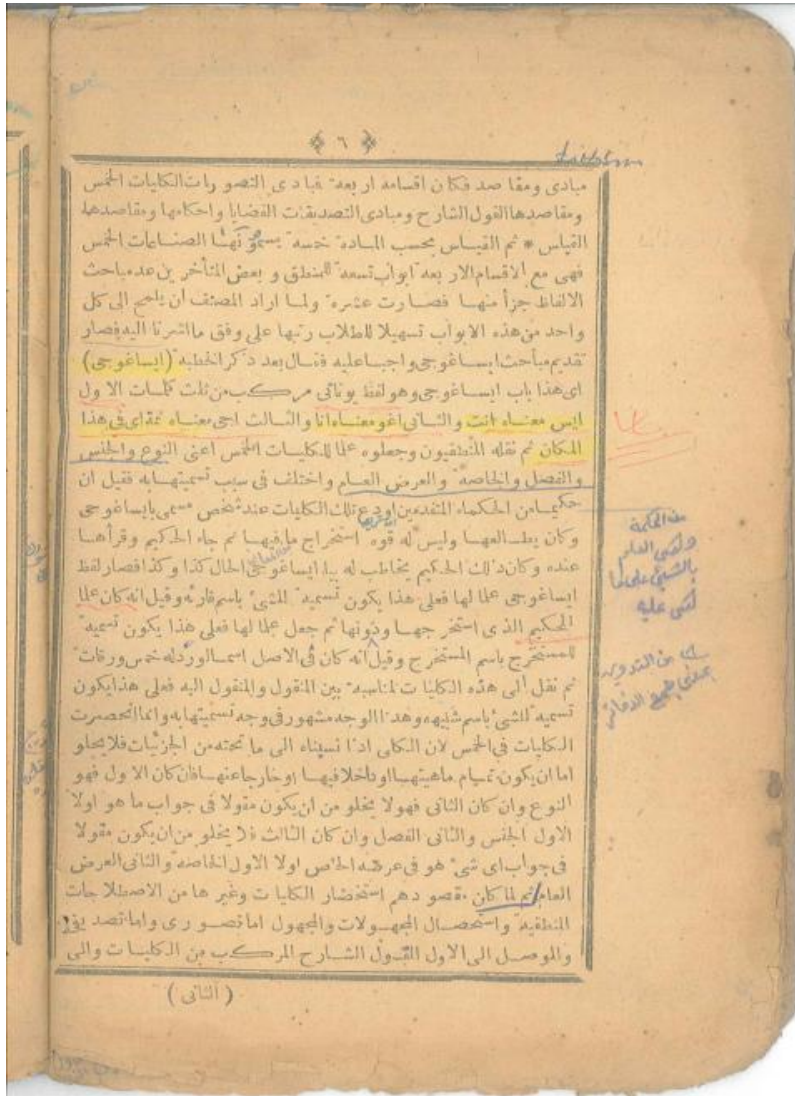
³⁹ Stili i veprave klasike në logjikë dhe filozofi ka qenë që të shkruhej me fjali sa më të shkurtra dhe në mënyrë sa më të përmbledhur e më të ngjeshur. Prandaj këto vepra duhej të mësoheshin nga ndonjë mësues i cili po ashtu ka mësuar te ndonjë mësues tjetër, e kështu më radhë. Ishte e pamundur që veprat në fjalë të kuptoheshin pa ndihmën e një mësuesi, apo pa lexuar ndonjë komentim ose margjinat (hashije) të shkruara në këto vepra.

⁴⁰ Këtë ma kanë thënë gjatë intervistës Mulla Shenasi Fejzullahin, Mulla Xhemal Musliun dhe hfz. Avni Ahmetin.

gabueshëm, ngase siç është thënë edhe më sipër, 'Isaguxhi është një theks arab i fjalës greke "eisaguge" në kuptimin e hyrjes. Interpretime të tilla të paqëndrueshme mund të shihen në shumë komentime dhe analiza që gjatë historisë i janë bërë kësaj vepre.

Në margjinat e shkruara të disa botimeve të kësaj vepre, edhe pse ky emër i atribuohet çdo libri përgatitor ose hyrës për ndonjë libër tjetër më të rëndë për t'u kuptuar, megjithatë përmendet se 'Isaguxhi është term i lëndës së Logjikës. Pastaj, edhe pse është përmendur në disa burime se kuptimi i kësaj fjale është 'Hyrje', përsëri diku-diku shohim se janë dhënë edhe kuptime të tjera, madje është pretenduar se 'Isaguxhi' ka qenë emër i një filozofi ose i një nxënësi të një filozofi, madje janë hedhur edhe ide se kjo fjalë është nga gjuha sirianite e jo greke e gjepura të tilla të paqëndrueshme.⁴¹

⁴¹ Atademir, Hamdi Ragip. (1948). Porphyrios ve 'Abhari'nin Isagoci'leri. DTCFD, VI/5. s. 467.



Faksimile nga faqja e gjashtë e librit “Mugni't-ṭul’lab” e marrë nga biblioteka e

Mulla Fejzullah ef. Salihu nga fshati Geraj/Preshevë

Metoda e mësimit të kësaj vepre njëjtë si veprat e tjera, ka qenë e tillë: në disa raste mësime të mësimdhënësi e ka lexuar tekstin në arabisht, pastaj e ka analizuar atë fjalë për fjalë në aspektin filologjik, dhe në fund e ka komentuar në gjuhën turke ose në shqipe, kurse ndonjëherë teksti është

lexuar nga ndonjë talebe dhe më pas është komentuar nga mësimdhënësi. Sipas këtyre hoxhallarëve, mësimi i këtyre veprave si kjo e ‘Isaguxhisë, ndihmon të kuptuarit e teksteve fetare islame, sepse pa mësuar mantikun (logjikën), *ilmul-bejanin* (retorikën) e lëndë të tjera si këto, nuk mund ta kuptojmë si duhet Kuranin dhe hadithin.

Prezenca e kësaj vepre në bibliotekat e secilit hoxhë të shkolluar në sistemin e medreseve të vjetra është një dëshmi për pozitën e lartë që ka patur ajo në syllabuset e atyre medreseve dhe një gjë e tillë më shtyn të mendoj, sidomos nëse kihen parasysh edhe veprat tjera mbi Logjikën në bibliotekat e tyre, rreth rëndësisë që ata i jepnin Logjikës në shkollimin, mendimin dhe më pastaj në veprimtarinë e tyre fetare.⁴² Por, gjatë bisedave me këtë gjeneratë të fundit të talebeve të medresesë së vjetër të hfz. Nexhatisë, të cilët tashmë janë në një moshë të shtyrë, për mua që e pamundur të kuptoj ndikimin e veprës së ‘Isaguxhisë dhe sidomos te këta persona të has në gjurmët e Logjikës aristoteliane. Po ashtu, është interesant fakti se ata ishin të njohur me filozofët dhe logjicienët më të mëdhenj të botës myslimane, si Kindi, Farabiu, Ibn Sina, Rrazi, Taftazani etj., madje atyre u kujtohej dhe Aristoteli (Aristu, siç thonë ata). Duke pasur parasysh kushtet dhe rrethanat politike të kohës kur kjo medrese funksiononte, pa dyshim se duhet ulur pritjet për ndikimin e ideve dhe koncepteve të mëdha logjike-filozofike. Por nëpër ligjëratat dhe derset e këtyre hoxhallarëve dhe sidomos në bisedat që kam zhvilluar me ta, merret vesh se ata kanë njohuri për dialektikën, retorikën, estetikën dhe analogjinë. Për këtë ata mund të kuptojnë shumë mirë veprat klasike arabe, veçanërisht

⁴² Një gjë e tillë aspak nuk mund të vërhet tek hoxhallarët e mëvonshëm të shkolluar nëpër vendet arabe, sidomos në ato të Arabisë Saudite. Për fat të keq, te kjo shkollë teologjike mbizotëron një frymë armiqësore kundrejt Logjikës dhe Filozofisë, dhe si rezultat, myslimanët shqiptarë janë duke u ballafaquar me interpretime tepër radikale dhe anakronike të fesë tyre.

poezinë dhe prozën klasike arabe. Edhe një gjë nuk duhet harruar, Logjika dhe Filozofia që mësohej në atë kohë, në të gjitha medresetë ishte në shërbim të kelamit dhe apologjisë fetare.

Përfundim

Logjika e Aristotelit gjeti shtrirje të madhe në mesin e medreseve dhe dijetarëve myslimanë, kurse veprat e tij u përkthyen dhe u komentuan herë të tëra. Kështu ai pati ndikimin më të madh në mënyrën dhe metodën e të menduarit, të argumentuarit dhe të krijimit të koncepteve dhe ideve të mendimtarëve myslimanë. Një gjë të këtillë padyshim se shumë pak mund ta hasim në traditën mistike të botës islame. Vepra që e bëri edhe më të kuptueshme dhe më të njohur Logjikën e Aristotelit te myslimanët, padyshim se qe 'Isaguxhi e Porporiusit, e cila u përkthye, u komentua, madje edhe u shndërrua në model të shumë veprave të dijetarëve myslimanë në fushën e Logjikës. Duke pasur për model këtë vepër, filozofët dhe dijetarët myslimanë shkruan 'Isaguxhi të tjera, ku më e njohura prej tyre është ajo e 'Athīru-d-đīnāl-'Abhariut. "ar-Risāla āl-Athirije fi-l-Mantīq" apo 'Isaguxhi' e 'Abhariut qe vepra më e komentuar dhe e përkthyer në gjuhët e Lindjes dhe të Perëndimit dhe qe bërë tekst mësimor nëpër medresetë e myslimanëve anembanë botës islame. Kjo vepër gjithashtu mësohej edhe në medresetë e Perandorisë Osmane, si vazhdimësi e tyre edhe në medrsetë shqiptare. Vepra e 'Abhariut ishte mësuar deri vonë në medresenë e hfz. Nexhatisë në Preshevë dhe në talebet e tij edhe sot e kësaj dite mund të flasin për të. Është tepër e vështirë të identifikohet sasia dhe cilësia e ndikimit të kësaj vepre në mënyrën e të menduarit të këtyre hoxhallarëve. Megjithatë, Logjika që mësohej në këto medrese ishte në shërbim të teologjisë dhe apologjisë fetare dhe jo ndonjë veprimtari e pavarur intelektuale.

Aristotle's Logic in Albanian Madrasas

Abdulla Rexhepi *

Abstract

Muslim philosophers borrowed Logic like many other sciences from the ancient Greeks, especially from Aristotle. Aristotle's thoughts and opinions on Logic were gathered by his students in a philosophical work named "Organon". In the third century Prophyrius Tyrius, the Neo – Plotinian philosopher wrote an introduction to the first part of "Organon", to the Category part which he titled 'Esagoge'. The best known of which was the one of Ethiruddin 'Abhari (1276), whose work is known as "Esagoge" or "Risale Ethirije fi'l Mantıq". This work, along with other works in the field of Logic, was part of the teaching program in Albanian madrasas, which existed till the end of the last century. In this paper, first I will introduce and analyze the work Esagoge of 'Abhari and then I will try to talk about learning this work in Albanian madrasas, focusing on the Hafiz Nexhati's Islamic school in Preshevo.

Keywords: Logic, Aristotle, Esagoge, 'Abhari, Ottoman - Albanian madrasas, Madrasa of Hafez Nexhati.

* Prof. Ass. Dr. of Persian language & literature and Ottoman-Turkish language, Department of Oriental Studies, University "Hasan Prishtina", Pristina.

Nehat Krasniqi -Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes kombëtare, Prishtinë (Instituti albanologjik) Prishtinë 2017, 575 faqe

Me këtë disertacion të doktoratës, i mbrojtur më 2010 në Degën e Historisë të Fakultetit Filozofik të Universitetit të Prishtinës, N. Krasniqi promovohet në mesin e osmanistëve shqiptarë që merren me historinë shqiptare gjatë sundimit osman. Më parë, në Prishtinë, më 2011 ai botoi veprën me punimet zgjedhura me titull "*Kontribute albanologjike: studime dhe dokumente historike dhe letrare të periudhës osmane*", të cilën e hartoi në sajë të përvojës së tij të gjatë si përgjegjës për koleksionin e dorëshkrimeve orientale në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare të të Kosovës (1983-2014).

Me këtë disertacion rumbulla kësohet për herë të parë në gjuhën

shqipe një monografi në këtë temë të ndjeshme, e cila realizohet pas disa punimeve të botuara në Shqipëri e në Kosovë në gjysmën e dytë të shekullit të kaluar (Osman Myderrizi, Hasan Kaleshi, Idriz Ajeti, Mark Krasniqi, Muhamed Pirraku, Feti Mehdiu, Muhamed Mufaku etj.).

Me "ndjeshmërinë" e kësaj teme N. Krasniqi merret në mënyrë kritike në *Parathënie*, ku thotë se pos "ndikimit negativ" që "ka ushtruar idelogjia dhe ish-sistemi komunist", është edhe një kompleks tjetër që "edhe sot vazhdon të jetë i pranishëm aty-këtu për konceptin kulturor, duke qënë i prirë të bënte dallime joparimore ndërmjet kulturave, duke mbiçmuar njëren apo duke përçmuar tjetrën". Përveç kësaj, "rol të veçantë në krijimin e një qëndrimi përbuzës ndaj trashëgimisë kulture shqiptare me ndikime orientale islame ka luajtur, gjithsesi, prania e ideve eurocentriste, apo kocepti antiislam, respektivisht antiturk ndër ne, në të kaluarën e afërt"(f.27).

Përballë këtij "qëndrimi negativ" autori mblodhi materiale të

bollshme nëpër arkiva dhe biblioteka në Kosovë, Shqipëri, Bosnje, Bullgari e Turqi për të dëshmuar "zhvillimin e kulturës shqiptare me ndikime orientale" si proces kombëtar, e jo si proces i imponuar nga jashtë. Kështu, në kaptinën e parë "*Sfondi historik i ndikimeve orientale në kulturën shqiptare*" (f.35-94) Krasniqi prezanton sfondin historik deri në shek. XVIII, përkatësisht pushtimin osman, gjithashtu prezanton shoqërinë dhe institucionet osmane, gjendjen kulturore të shqiptarëve në kohën e pushtimeve osmane, si dhe procesin e islamizimit të shqiptarëve duke e lidhur me integrimin e tyre në institucionet e reja (sadrizmet, shejhulislamët etj).

Në kaptinën e dytë "*Bazat ekonomike shoqërore dhe politike të zhvillimit të kulturës shqiptare në fillim të shek. XVIII*" (f.95-186) na del një kthesë domethënëse me dështimin e rrethimit të Vjenës dhe me ofensivën e ushtrisë austriake nëpër Ballkan më 1689, duke shaktuar shumë dëmë materiale e demografike në viset shqiptare, kurse në

kundëroftivë më 1690 morën pjesë shumë komandantë e ushtarë shqiptarë. Kështu në bazë të saj, teza kryesore e autorit del se asokohe "në trojet etnike shqiptare dejtuesit e pushtet lokal dhe komandantët e forcave të sanxhaqeve shqiptare kanë qenë të gjithë shqiptarë" që dëshmuar veten në kundëroftivë, tani ishte krijuar një "fisnikëri" shqiptare që u kujdes për "zhvillimin e kulturës shqiptare me ndikime orientale" në viset shqiptare me tituj të ndryshëm (bejlerë e pashallarë) prej fillimit të shek. XVIII e deri në vitet '40 të shek. XIX. Këtë proces autori e zberthen në kaptinën e tretë me titull "*Roli i fisnikërisë vendëse në zhvillimin e kulturës shqiptare me ndikime orientale islame*" (f.187-226), ku bëhet fjalë për zhvillimin e esnafëve dhe ekonominë e tregut, për forcimin politik dhe ekonomik të feudalëve shqiptarë dhe krijimin e pashallëqeve shqiptare autonome deri në eliminim e tyre në gjysmën e parë të shek.XIX. Roli i kësaj "fisnikërie" shqiptare, me krijimin e bazës materliale të kulturës shqiptare, me

ndikimet orientale duket më shumë në kaptinën e katërt "*Themelimi i institucioneve arsimore, edukative dhe kulturore*" (f.227-258), përkatësisht me ndërtimi i shkollave fillore (mejtetet), shkollave të mesme dhe të larta (medresetë) dhe bibliotekat etj.

Në pjesën e dytë të veprës, ku kemi një qasje mjaft profesionale, është kaptina e pestë "*Gjuha letrare shqipe dhe gjuhësia shqiptare në krijmtarinë almiado*" (f.263-274), ku autori paraqet karakteristikat dhe trendet zhvillimore të kësaj letërsie, si dhe veprat leksikografike e gramatikore dhe autorët e tyre. Kaptina e gjashtë "*Letërsia shqiptare me ndikime orientale*" (f.281-261) paraqet kontribut origjinal të autorit. Në këtë kaptinë autori prezanton së pari "Letërsinë shqiptare të divanit dhe përfaqësuesit e saj", përkatësisht 35 autorë të njohur e të panjohur, kurse në vijim "letërsinë shqipe almiado dhe përfaqësuesit e saj", ku prezantohen 32 poetë në mesin e të cilëve disa prezantohen për herë të parë.

Me koncept më të gjerë kulturor, autori, në kaptinën VII

"Urbanistika dhe arkitektura" (f.425-455) zbërthen kontributin e "fisnikërisë" shqiptare në ndërtimin e objekteve sakrale (xhamitë, medresetë dhe teqetë) dhe të objekteve profane (bezistanet, hanet, karavansarajet, urat, kullat e sahatit etj), ndonëse këtu përfshihen edhe figura joshqiptare që kanë ndërtuar një pjesë të këtyre monumenteve.

Në kaptinën e fundit "*Kultura popullore me ndikime orientale*" (f.457-475), autori trajton ndikimet orientale. Këtë kaptinë e ndan në tri nënkaptina: *Folklori shqiptar, Arkitektura popullore dhe Ambienti jetësor dhe besimet popullore*. Me gjithë vlerën që ka kjo kaptinë, na duket se nuk e ka vendin këtu, nëse kihet parasysh korniza e caktuar kohore e veprës (shek. XVIII dhe gjysma e parë e shek. XIX). Me fjalë të tjera, ndikimet orientale në folklorin shqiptar dhe në besimet popullore që përmenden, janë më të hershme dhe nuk kemi ndonjë qasje që t'i atribuohen asaj kornize kohore. Përjashtim bën pjesa që ka të bëjë me arkitekturën popullore, ku mund të

përfshihen lagjet, sarajet e shtëpitë e tjera të ndërtuara brenda asaj kornize kohore.

Në fund, duhet të theksohet se kjo monografi vjen si rezultat i hulumtimeve në disa arkiva e biblioteka me koleksione të dorëshkrimeve orientale në Kosovë, Shqipëri, Turqi, Bosnje e në Kroaci. Nga ana tjetër, na duket se ishte dashur në *Parathënie* të përmenden edhe autorë të tjerë që janë marrë me këtë tematikë në gjysmën e

dytë të shek. XX, ndonëse autori citon shumicën e punimeve të tyre (O. Myderrizi, H.Kaleshi, I.Ajeti, M. Pirraquetj.) Po ashtu, meqë libri sjell risi për shkrimtarë shqiptarë të panjohur që krijuan në gjuhën shqipe me shkronja arabe, vërehet mungesa e faksimileve të faqeve të para të veprave të tyre në dorëshkrim, por na mban shpresa se kësaj fushe autori do t'i kushtojë një monografi të veçantë.

Muhamed Mufaku

Amina Šiljak-Jesenković, Odrazi ljubavnih mesnevoja u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika, Orientalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2016, XX + 326 f.

Roli i letërsisë së poeteve osman me prejardhje ballkanike në kanonin e letërsisë klasike natyrisht se është një temë e cila ka rëndësi të veçantë për çdo popull që ka kontribuar në ndërtimin e tij.

Studiuesit e letërsisë shqipe si dhe dashamirësit e letërsisë janë njoftuar me kanonin letrar të bejtexhinjëve të cilit kanë shkruar jo vetëm në gjuhën shqipe por edhe në gjuhët orientale. Divanet e tyre janë vlerësuar herë si letërsi epigonike herë si letërsi orgjinale. Me të njejtat kritika përballet edhe letërsia e divanit të poeteve boshnjak. E Shqetësuar me këtë, studiuesja boshnjake Amina Šiljak-Jesenković, pas punimeve të dëshmuara në fushën e gjuhësisë për të cilat ka marrë edhe ‘çmimin e veprës më të mire në fushën e shkencës të vitit 2004’ nga ana e shoqatës së botuesve dhe librarive të

Bosnjes, kësaj rradhe me një qasje serioze shkencore trajton mesnevitë e dashurisë në vargjet e poetëve boshnjake të divanit. Duke u nisur nga mendimi se letërsia e divanit ka një tematikë, stilistikë dhe gjuhë universale në çdo gjuhë në të cilën është krijuar dhe duke pasur parasysh se në qendrën e hulumtimeve të studiuesve, komparatistëve dhe historianëve të letërsisë shqiptare do të duhej të gjendej objekti i njejtë i studimit e kemi parë të dobishme që të hedhim një sy në librin e saj me titullin “*Reflektimi i mesnevisë së dashurisë në vargjet e poeteve boshnjak të divanit*”.

Libri përbëhet nga katër tërësi tematike. Në pjesën e parë autorja jep shënime mbi jetën dhe veprat e 16 poeteve të divanit. Personalitetet dhe veprat e tyre i trajton në mënyrë shkencore duke iu referuar burimeve lokale si dhe studiuesve botërore. Në pjesën e dytë flet për tregimin si simbol. Trajton temat e përbashkëta të poeteve të divanit të përdorura në mesnevitë e tyre të dashurisë, siç janë Rrëfimi më i bukur: Jusuf dhe

Zulejha, Mexhnuni dhe Lejla; Dy karakterë të dashurisë: Ferhad dhe Husrev, Skendername etj. Në pjesën e tretë i trajton mesnevitë me frekuencë më të ulur të citimit: Huma dhe Humajun, Suhejl dhe Nevbahar, Hurshid-i Ferahshad, Varka dhe Gylshah, Ferruh dhe Huma. Në pjesën e katërt, pas trajtimit të mesnevive heronjë e të cilave janë qeniet njerëzore të emërtuara me antroponimet të rrethit të tyre kulturore, Amina Shiljak veçanërisht trajton heronjë të cilët mbajnë emra të koncepteve abstrakte siç janë emrat e trupave qiellore (Mihr u Mah, Mihr u Vefa etj.) dhe i quan si të dashuruarit qiellor të ngritur në simbolet. Shpjegon kuptimin e simboleve të “bilbili dhe trëndafili”, “flutur dhe qiri”, “bukuri dhe dashuri”. Para paraqitjes së përfundimit autorja përmyll studimin me disa fjalë mbi prezencën e tregimeve popullore të dashurisë në mesnevitë e korpusit të studimit të saj.

Duke u nisur nga mendimi se ekziston një arhitekst të veprave letrare të cilët shkruajnë për temat e

njejta siç është Mexhnuni me Lejlën, Jusufi me Zulejhën etj., autorja kupton se nuk bëhet fjalë vetëm për një ose më shumë vepra letrare por për një koncept të tërë, një tekst strukturalisht të forte dhe njëkohësisht sipas përmbajtjes krejtësisht të hapur, të papërfunduar (të papërfundueshëm), i cili gjithnjë po ndërlihet, shpjegohet dhe lexohet prej fillimit; një tekst pamjet e të cilit bëhen shenja, semiologjikisht të kompresuara brenda një diskursi tjetër – sikurse minijaturat mahnitëse në botën e artit. Qëllimi i kësaj vepre është të tregojë aluzionin dhe reminishencën (parafrazimin) e përmbajtjeve të mesnevive të shumta të dashurisë si prototekst në format e ndryshme poetike të autorëve boshnjake të divanit.

Autorja kërkon rezultate të këtyre shenjave dhe funksioneve të tyre brenda gjuhës së poezisë së divanit, thotë se përpiket t'i zgjidh dilemat mbi dinamizmin e këtyre shenjave dhe i kërkon ekuivalentet e tyre; të gjejë përgjigje në pyetjen, a bëhet fjalë për ekuivalentet e shenjave

në tregime të tjera, apo për variacionet e ndryshme të tyre, a mund të flitet për një ngjeshje semiotike të emrave të ndryshme të të shënjuarit të njejtë; të gjejë përgjigje në pyetjet lidhur me funksionet të këtyre shenjave të ngjeshura, a bëhet fjalë për shumicën brenda njëshmërisë apo për njëshmëri të reflektuar në shumicë. Pse ekzistojnë me dhjetra vepra të shkruara me titullin e njejtë, a jemi përball një letërsie epigonike, pse poetët vazhdimisht kthehen në një arhitekt që rrjedh nga tradita popullore, transmetimi historik, fiksionit poetik ose prej librave të shenjta? Dhe në fund, këto tregime në të cilat shfaqen heronjtë me emra të njejtë, a janë në fakt pjesë të një hiperteksti me të cillin njeriu përpiqet ta shpjegoj rrugën e pashpjegueshme me fjalë të kërkimit të tij të dashurisë. Nëse po, a është njohur ky koncept apo hipertekst në trashëgimin letrare boshnjake? Meqenëse nuk i gjeti përgjigjet përmes qasjes së formalistave ruse e as me qasjen e strukturalistave thekson se i shfrytëzon teoritë moderne të tekstualitetit.

Autorja me studimin e saj ka zhvendosur kufirin e studimeve të deritanishme në fushën e studimeve të turkologjisë në disa aspekte. Së pari literaturës i qaset në mënyrë sintetike, ka përcaktuar modelin e këtyre poemave narrative, i zbulon shtresat semiotike të tekstit, në metatekst flet për raportin midis tekstit, prototekstit dhe hipertekstit dhe në fund e vënë theksin mbi njëshmërinë e shënjuar me shenjën, simbolin dhe shprehjen letrare, artistike dhe gnostike. Ka cituar më shumë se nëntëdhjetë vepra të studiuesve të ndryshëm të letërsisë së divanit dhe fushave të tjera. Ka përdorur bibliografi mjaftë të pasur që përbëhet nga punimet e autorëve dhe studiuesëve eminentë vendore dhe botërore të fushës së letërsisë, historisë, filozofisë dhe misticizmit. Përmes këtij libri lexuesi mund të sheh se poeti osman nuk ka qenë i përkufizuar me kategorinë e kohës, regjionit, gjuhës dhe etnisë. Kufijtë e tij janë jashtë kasabës, vilajetit, dhe perandorisë së tij; përkatësia e tij shkon madje edhe përtej kufirit të “botës islame”. Ai shkon (nga

Bagdadi e deri në qytetet e Ballkanit) pas prototekstit të njohur, ai e rindërton dhe e përmbledh në simbol. Për këtë autorja thotë “Duke përdorur gjuhën poeti Osman tregon përkatësinë e tij në një ide, në një kod të civilizimit dhe në një poetikë; të

cilën së pari e përvetëson, pastaj mendon për të, e komenton dhe e ndërton vetën si një hallkë në zinxhirin e interpretuesve të një shkolle, veprim ky me të cilin dëshmon përkatësinë e vetë në Njeshmëri”.

Zeqije Xhafçe

Mehmed KICO: 1949 – 2018

Prof. Dr. Mehmed Kico nuk është më, fizikisht, në radhët tona, por *Negjib Mahfuzi, Antara bin Sheddadi, Al-Muvejlihët e Hixhazit* etj..., do ta mbajnë të gjallë kujtimin për Kicon, në mesin jo vetëm të studentëve të tij por edhe në mesin e studiuesve dhe dashamirëve të letërsisë arabe dhe kulturës së orientit në përgjithësi.

Mehmeti u nda nga kjo jetë pas një sëmundje të shkurtër, që nuk e ndau nga puna deri në frymën e fundit. Për këtë na shtyn të besojmë fakti se opinioni shkencor Boshnjak e kanë të freskët artikullin e tij në *Preporod* të 1 prillit, 2018.

Ky mund të mbetet kontributi i tij i fundit, sepse me 20 prill të vitit 2018, pushon së rrahuri zemra fisnike e prof. Dr. Mehmed Kicos. Vdekja e tij la një zbrazëtim të madhe në qarqet shkencore Boshnjake dhe jo vetëm Boshnjake.

Mehmedi kontribuoi edhe në Universitetin e Prishtinës, profesor i gjuhës arabe për studentët që ndiqnin mësimet në gjuhën serbokrate, pasiqë në Universitetin e Prishtinës deri në vitin 1990, mësimi zhvillohej në dy gjuhët: *shqip dhe serbokroatisht*.

Mehmed Kico u lind në vitin 1949, në fshatin Graçanicë, te Bugojno, në Bosnje. Në vendlindje kreu shkollën fillore, në vitin 1963; maturën e në Sarajevë, në Medresen Gazi Husrevbeg, në vitin 1968. Vazhdoi studimet në Universitetin e Beogradit – gjuhë dhe letërsi arabe, në Degën e Orientalistikës, Fakulteti i Filologjisë, ku diplomon në vitin 1974. Në të

njëjtin drejtim, në vitin 1980 mbrojti temën e magjistraturës: **Arabistika u Prilozima za orijentalnu filologiju 1950. do 1975.**

Karrierën Universitare e filloi në Prishtinë, 1980 – 1982, ligjërues i gjuhës arabe në Fakultetin Filozofik në Prishtinë. Tërë jetën ia kushtoi gjuhës arabe. Në vitin 1981 ishte sekretar i Degës së Orientalistikës.

Në periudhën 1982 – 1995, Mehmed Kico punoi përkthyes i gjuhës arabe në disa institucione me renome në fushë të ekonomisë dhe politikës. Ishte përkthyes në takimet ministrore të Organizatës së të Painkuadruarëve. Nga viti 1995 - 2001 punoi ligjërues i gjuhës arabe në Akademinë Pedagogjike në Zenicë. Pas mbrojtjes së doktoratës, në Fakultin e Shkencave Islame (FIN) në Sarajevë, në vitin 2002, temën "Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja arapske jezikoslovne znanosti (Përcaktuesit specifikë të gjuhës arabe në formimin e gjuhësisë së përgjithshme), zgjedhet docent kurse në vitin 2008 profesor inordinar për gjuhë arabe në Fakultetin e Shkencave Islame në Sarajevë.

Ka qenë kryeredaktor dhe anëtarë i redaksisë në: „Alem“; „Preporod“; „Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka“; „Beharistan“;

Ka botuar punime profesionale- shkencore në disa revista shkencore, si në: „Studia philologica“, Prishtinë; „Zbornik Filozofskog fakulteta, Prishtinë; „Prilozi za orijentalnu filologiju“, Sarajevo; „Zbornik radova, Fakultet islamskih nauka“ Sarajevo; „Glasnik“ Rijaset Islamske zajednice, Sarajevo; „Preporod“ Rijaset Islamske zajednice, Sarajevo; „Novi Mualim“, Sarajevo; „Znakovi vremena“, Sarajevo; „Hercegovina“, Mostar; „Novi Horizonti“, Zenica; „Behar“ Zagreb; „Zbornik radova nastavnika Akademije“ Zenica; „Beharistan“, Sarajevo.

A. Veprat monografike

1. *Bosanski jezik i Baštinici*, Sarajevo, 2001.
2. *Arapska jezikoslovna znanost*, Sarajevo, 2003.
3. *Pogled u život i djelo Nedžiba Mahfuz*, Sarajevo, 2006.
4. *Ogledi u poetici prevođenja*, Sarajevo, 2010.
5. *Arabistika u „Prilozima za Orijentalnu filologiju“ od 1950. do 1975.* Sarajevo, 2011.
6. *Arapska gramatika u vremenu - od logicizma do strukturalizma*, Sarajevo, 2013.
7. *Islamska književnost između arabizma i arabistike*, Sarajevo, 2015[
8. *Kosmopolitizam Nedžiba Mahfuz - u svjetlu translatologije i komunikologije*, Sarajevo, 2016.
9. *Arapski jezik u prevođenju između Istoka i Zapada*, Sarajevo, 2012.

B. Veprat e përkthyer

1. Mu'nis al-Razzaz, *Al-Ahya' fi al-Bahr al-mayyit*, (Živi u Mrtvome moru), roman, Sarajevo, 1998.
2. Muhammad al-Kangi, *Al-Gawhar al-asna fi taragim žulama' wa šuara' Busna*, (Blistavi dragulj, Životopisi učenjaka i pjesnika iz Bosne) Izabrana djela Mehmeda Handžića, Knjiga 1, Sarajevo, 1999.
3. Nagib Mahfuz, *Tharthara fawq al-Nil*, (Razgovori na Nilu), Sarajevo 2000.
4. Muhammad 'Umhazun, *Manhag dirasa al-tarik al- 'islami*, (Koncept izučavanja islamske historije), Sarajevo, 2001.
5. Nagib Mahfuz, *Layali alf layla*, (U 1000 noći), Preporod, Travnik, 2001.
6. *Antar sin Šedadov (Antar ibn Šaddad, I-II)*, Sarajevo, 2002.

7. Ahmed Behdžet, *Busna wa al-Harsak - Ğarima al-'asr*, (*Bosna i Hercegovina - Zločin stoljeća*) Sarajevo, 2004.
8. Nagib Mahfuz, *Han al-Halili*, (Kvart Han al-Halili), Sarajevo, 2005.
9. Muhammed Rewwas Qal'ahdži, *Dirasa tahliliyya li šahsiyya al-Rasul Muhammad s.a.v.s. min hilal siratih al-šarifa*, (Ličnost Posljednjeg Allahovog poslanika...) Sarajevo – Zenica, 2006.
10. Nagib Mahfuz, *Al-Liss wa al-kilab*, (Lopov i psi), Sarajevo, 2005.
11. Safwat Kalilufiš, *Al-Imam Abu Bakr al-Razi al-Gassas wa manhaguh fi al-tafsir*, (Metodologija tumačenja Kur'ana u hanefijskime mehebu) Sarajevo, 2004.
12. Yusuf Ramitš, *Usra Al-Muwaylihi wa alaruha fi al-adab al-'arabi al-hadith*. (Moderna arapska književnost - Porodica Al-Muwaylihi i njeni uticaji u književnosti Sarajevo, 2003.
13. Nagib Mahfuz, *Al-Qahira al-gadida*, (Novi Kairo), Sarajevo, 2005.
14. Nagib Mahfuz, *Miramar*, (Pansion Miramar), Sarajevo, 2005.
15. Ibn Kajjim el-Đevzije, *Hikma al-ibtala'*, (Smisao kušnje), Sarajevo, 2006.
16. Svjetska unija islamskih učenjaka, *Islamska povelja* (u knjizi Rezolucija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini o tumačenju islama i drugi tekstovi, str. 61-194.), Sarajevo, 2006.
17. Nagib Mahfuz, *Al-Maraya*, (Ogledala), Sarajevo, 2008.
18. Nagib Mahfuz, *As-Sayyid al-muhtaram*, (Poštovani gospodin), Sarajevo, 2008.
19. Nagib Mahfuz, *Al-Hubbu tahta l-matari*, (Ljubav na kiši), Sarajevo, 2008.
19. Abdu l-Halim Mahmud, *Tarbiyatu n-naši'i l-muslimi*, (Osnovi islamske pedagogije), Novi Pazar, 2008.

19. Fet-hulah Gulen, Nazariyyatu t-tatawwuri wa haqiqatu l-kalqi, (Teorija evolucije i istina o stvaranju) Sarajevo, 2010.

20. Fet-hulah Gulen, *Adwa'un qur'aniiyyatun fi sama'i lwi*(dani), Kur'anska svjetlost na nebu spoznaje), Sarajevo, 2011.

Kujtimi për prof. Dr. Mehmed Kicon nuk do të zbehet asnjëherë. Për këtë garanca më e fortë janë veprat e përmendura dhe qindra kontribute tjera nëpër revistat shkencore: *Prilozi za orijentalnu filologiju - Sarajevo*, *Arhiv Hercegovine - Mostar*, *Glasnik Rijasete islamske zajednice u Bosni i Hercegovini - Sarajevo*, *Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke - Sarajevo*, *Zbornik Fakulteta Islamskih Nauka - Sarajevo*, *Novi horizont - Zenica*, e gjetiu, që ua la breznive që vinë.

Feti Mehdiu,

Prishtinë (mars, 2019)

Qemajl Morina (1951 – 2019)

Pas një sëmundje te rende dhe te gjatë, u nda nga jeta shoku dhe kolegu ynë Qemajl Morina, mbrëmjen e së Premtes, me 22.02.2019 , për tu përcjellur nga një masë e madhe njerëzish me 23.02.2019 ne vendlindjen e tij.

Qemajli tërhoqi vëmendjen e shumë njerëzve të rrethit shqiptar në Kajro, qoftë të kolonisë ose të studentëve, gjatë studimeve të tij në studimet post universitare në Universitetin e Kajros , me seriozitetin e tij në hulumtime shkencore nëpër arkivat e Kajros për historinë kombëtare si dhe me punën e tij në lëmin e specializimit .

Po ashtu, me të kthyer në Kosovë, është çmua lartë nga të gjithë gjatë punës së tij në vende të ndryshme deri ne pensionimin e tij në vitin 2016.

Qemajl Morina u lind në 03.01.1951 në fshatin Hodonofc, komuna e Kamenicës, ku edhe kreu shkollën fillore për të vazhdua në Prishtinë në Medresen e Mesme Alaudin, ku u shoqëruam disa vjet atje.

Pas përfundimit te shkollës së mesme, u regjistrua ne Universitetin Um Durman në Kartum të Sudanit, në Fakultetin e gjuhës dhe letërsisë arabe, ku edhe i përfundoi studimet universitare ne vitin 1976.

Nga Sudani ai u transferua në Universitetin e Kajros në studimet post universitare ne lëmin e fonetikes. Ai e mbrojti temën e magjistraturës me temën “Studime kontrastive në mes te gjuhës arabe dhe asaj shqipe në lëmin e fonologjisë” për të ciën mora lëvdata nga mentori i tij profesori i

njohur egjiptian Mahmud Fehmi Hixhazi.

Gjatë viteve 1980-1990 ai punoi përkthyes në ekipin medicinal Kosovar në Bengazi te Libisë Pas kthimit në Kosovë ai punoi së pari gjatë viteve 1990-1992 ligjërues i gjuhës arabe në Degën e Orientalistikës – Universiteti i Prishtinës, pastaj kaloi ne Fakultetin e Studimeve Islame si ligjërues i gjuhës arabe dhe prodekan i Fakultetit . Nga viti 2001 – 2016 ai ishte kryeredaktor i revistës edukative shkencore “Dituria Islame.

Qemajl Morina njihej si hulumtues i përkushtuar dhe serioz në arkivat e Egjiptit dhe të Sudanit dhe te Libisë, filloi ti botonte punimet e tij që nga faza e magistraturës në Kajro ,artikuj të shumte në gazetata dhe revistat e Kosoves si “Rilindja”, “Zëri”, ”Përparimi”, dhe “Jeta e Re” dhe tjera. Ai mori pjese ne shume konferenca ndërkombëtare si ne Shqipëri, Egjipt Jordani etj.

Përveç tjerash ai botoi disa libra në gjuhën shqipe me rendësi te vecantë:

1. Hoxh Kadri Gjilani ,mendimtar Islam ,ne vitin 2000
2. Lidhja e Prizrenit ne shtypin Egjiptian 1878- 1881
3. Fjalor i shprehjeve fetar (islame, krishtere dhe hebreje).

Përveç kësaj ai u mor edhe me përkthimin e letësisë arabe në gjuhën shqipe.Prej veprave më të njohura të kësaj letërsie ai e përktheu romanin e shkrimtarit të njohur sudanez El-Tajib Saleh "Koha e shpërnguljes për në veri", i cili u botua në Prishtinë (Koha 2012).

Gjatë viteve sa punuam bashkë , ndihesha i privilegjuar. Gjithnjë i qeshur dhe me libra e artikuj për te argumentua çdo fjale të thënë e çdo ide te

lansuar, ose për te dëshmuar te thënat dhe të bëmat e atyre që nuk e donin paqen.

Vlen të shënohet këtu vizita në SHB 23 Prill-05 Maj ,te organizuar me ftese të DSHBA-ve nën organizimin e ambasadës amerikane në Prishtinë,dhe takimi me z.Eliot Engel, mikun i madh të popullit shqiptar dhe paraqitja e qëndrimeve paqësore të popullatës shqiptare në përgjithësi, e të atyre të besimit islam në veçanti.

Qemajlin e vizitova edhe kohëve të fundit. Buzëqeshjen e kishte si dikur . Biseduam gjatë dhe thua se kuptoheshim me shumë pak fjalë.

Ejup Ramadani

POETRY UNDER THE PROPHET'S MANTLE

Esad Duraković *

Poetry and the mantle! The Prophet's covering of the poet by the mantle (in the very essence of things, it was not the poet who was covered, but his work) is a special kind of poetological affirmation that was indicated in the poem recited by Zuhayr Ibn Abi Sulma (520-609). The Prophet silently and with pleasure listened to the poem, which was recited to him in the context of a merciless confrontation between the *Qur'ān* and poetry precisely in the domain of poetics and aesthetics, in a context that took away the right of poetry to the ideological aspect upon which it had rested until then. Yet the act of mantling the poem promoted a new poetics that would dominate the literary empire formed afterward. The later history showed the immense protective benefit of the Prophet's Mantle.¹

* Member of academies in Sarajevo, Cairo, Damascus and Amman, Professor of Arabic language and literature during 1975-2017 in Oriental Studies Departments' in Pristina and Sarajevo.

This is a chapter from his last book published in Bosnian (Sarajevo 2018) under the titull "Klasicno Pjesništvo na arapskom, perzijskom i turskom jeziku- Poetoloski pristup" (Classic Poetry in Arabic, Persian and Turkish languages- A Poetological Approach)

¹ The relationship between the *Qur'ān* and poetry according to some is a relationship between Islam and poetry in general – often wrongly interpreted. Goethe's understanding of this complex relationship may serve as a prominent example, for Goethe took this relationship out of context. Thus, in the book *Goethe i islam* [Goethe and Islam], there is a discussion of how the antagonism between Muhammad and poets came to life, and that "Goethe could have learned about that antagonism from many sources he had used while working on the *Divan*. Among others, he found the humiliation of the poet mentioned in the ayets 217–227 in surah 26" etc. (Katharina Mommsen, *Goethe i islam* [Goethe and Islam], translated by Vedad Smailagić, Dobra knjiga, Sarajevo, 2008, p. 279. Original title: Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 2001).

My study largely interprets this complex relationship between the *Qur'ān* and poetry, that can be summarised to the claim that the *Qur'ān* took a negative stance towards *shā'ir*, hence, towards the poet who communicated through poetry with metaphysical

Another peculiarity should be mentioned in relation to this. Namely, it is stated that the mantle that *covered the poem* is the only preserved relic of the Prophet– passed on from one ruler to another, from one dynasty to another.²

The history of the Mantle is factual,³ but it is so beautiful and polysemic that it may appear surreal – as a myth of the Prophet's Mantle and Poetry, which, by its nature, belongs to the Divine. In other words, even if there had not been such a history of the mantle, it should have been created, for it constructed a poetological co/relation between the divine-the prophetic-the poetic in an exciting, yet historically verifiable manner.

The mantle by which the Prophet covered Zuhayr's poem is the only mantle that belonged to the prophet known to have been preserved. And it should be noted that the item in question is the *Mantle*, not any other piece of clothing/requisite. It was the very Mantle that – semantically very effectively – represents protection, dignity, even: protection and dignity and the “speech” of the dignity at the same time; the poem is the only one worth the Mantle. No other garment possesses such value and function as the mantle: all other garments are, more or less, pragmatically functional,

forces and who represented himself as their medium. The belief that Islam prohibited poetry in general is not only inaccurate, but also utterly malicious. Since classical Oriental-Islamic culture expressed itself most successfully in poetry, it would mean that it did so in spite of the “prohibition” by the *Qur'ān*, and that, consequently, it is a culture of hypocrisy and sin. This is a misunderstanding of the fundamental issues or forgery of the *Qur'ānic* text and historical reality.

² It is stated that the caliph Muawiya bought the mantle from the poet's son and that it had since been among the caliphs' treasure until the conquest of Baghdad by the Mongols (1258). Allegedly, Hulagu had it burned, but, it was later claimed to have been saved and that it is preserved in Istanbul today. See: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama /Lexicon of Islam/*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, headword *Burda*.

³ In further text, I will write the common noun *mantle* with an initial capital letter, as it has become special in a number of ways.

but the mantle is aesthetically functional – it, in fact, does not cover, but emphasises the *aesthetic dimension of the human figure* and efficiently symbolises man's dignity. In this moment especially, such was the Prophet's mantle that covered the poem by prophetic wisdom, benevolence and vision; in fact – in that moment, it covered poetry *in its new poetics*. Words were redundant to such an act, to the covering of the Word by the Prophet's Mantle: the only way for the Prophet to do that was in silence, for, in that historical act of pardoning of Poetry by the Prophet's Mantle, his words, regardless how carefully chosen, could have reduced or impoverished an immense amount of content that was preserved by this same silence.

One could object to my interpretation of the relationship of the Prophet towards poetry – the relationship expressed in the very event with the Mantle – but all facts go in favour of my explanation. Namely, the Prophet shielded the very poetry by his own dignity and authority symbolised in the Mantle. This is not a coincidence, for all later history, the development of poetry, the entire tradition, excluded coincidence as an option. The entire Oriental-Islamic culture is abundant with poetry, to the extent that it is impossible to imagine the culture without the poetry by which it expressed itself so powerfully, while this culture enormously contributed to European romanticism, for many world writers were inspired by it; even Hegel wrote about it so wisely and attentively...

Thus, it is not a coincidence that the *Qur'ān* allowed poetry that would give up pagan ideological pretences; the Prophet's gesture with the Mantle is also an expression of wisdom and farsightedness that is impossible to imagine in collision with the Divine. The *Qur'ān* and the

Prophet -that dedicated messenger of the unreachable Word in the tradition – could have excluded poetry from the life of Muslims; that is, from the universe of Islamic culture, by the very meaning and position of the *shā'ir*, whom they encountered and who fatefully competed with them in the domain of the ideological and the aesthetic, but they did not undertake a vengeful action that would have been lethal for the entire Oriental-Islamic culture that ascended on the wings of poetry. They were determined to intervene in the domain of poetics – to dispose poetry of pagan religious competence. This occurred on the very “chest of Islam”. I take this Arabic syntagm (*ṣadr al-islām*) used in Arabic literature because I consider it especially appropriate to the context: it is a figure marking not only the beginning, the origin of Islam, but also the meaning of warmth, closeness, motherly affection and life-giving care. Poetry, therefore, was poetically rearranged on the *chest of Islam* and thus nourished it and blossomed for hundreds of years throughout the Islamic empire -until Sufi poetry brought it back to the sphere of the ideological, that is, the religious, by its poetic twist, which will be discussed later in the text.

In the magnificent metaphor of the Mantle and Poetry, in that symbolism, there is additional content worthy of attention. Namely, a strong connection is observable – in the domain of poetology and value – in this cooperation between the prophetic and the poetic on the one hand, and the pre-Islamic hanging of the best poems on the walls of the greatest Arabian chancel- the Kabah, which was the ultimate expression of cooperation between the holy and the worldly; this was, in fact, a way of sanctifying poetry. The prophet's noble gesture cannot be separated from the context of his mission; the act of covering poetry by the *prophetic* mantle is placed deep in the context of his mission. In both cases – in the

Studime Orientale, Nr. 4, 2019

case of the Kabah and Ka‘b’s mantled poem – the essence is cooperation between the poetic and the holy, about the engagement of poetry in the “dialogue” at the highest possible instance in the domain of the sacral. In both cases, this is a protective relationship. With regard to the *Mu‘allaqa* (poems on the walls of the Kabah), the chancel is adorned by poetry, and the “exchange of energy” is two-way – in the domain of ideology and value. That energetic point in the history of the Oriental-Islamic Culture of the Word is magnificent: their bright future was announced at that early moment.

In the case of *the Poem and the Mantle*, we again talk about covering: just as the pre-Islamic Kabah was covered by hymns written on the gilded silk fabric, so not long after that was Ka‘b’s poem covered by the Prophet’s Mantle. The relational inversion could be neglected, but, I believe, that is how it functions. Namely, in the first case, the Kabah is hallowed by poems and the Khabah hallows the hymns (the exchange of energy is mandatory), while, in the other case, the supreme religious authority “hallows” Ka‘b’s poem. In both cases, it is a reliable, authoritative continuation of the tradition dominated by poetry. The relational inversion contains but one significant difference: the odes on the walls of the Kabah, which was the central shrine, bring before the Kabah that pre-Islamic ideological position of the *shā‘ir*, the priest; poetry “under the Prophet’s Mantle” is tasked with liberating the poet of that ideological positioning – in accordance with the ayah in the closing of the surah *Poets*: “... apart from those who believe and do righteous deeds, remember Allah much and are victorious after suffering injustice, and those who do injustice will learn about the Scaffold they will be brought to!”⁴ The

⁴ *Qur‘ān*, 26:227.

reversal is also significant in the domain of poetry that occurs *on the chest of Islam*.

The event with the Poem and the Mantle also had a two-way effect. Namely, I have already pointed out the beneficial effect of the Mantle for poetry, that is, for the poetic tradition as a whole. However, poetry too, on its side – similar in a way to the relationship between the Kabah and the *Mua'llaq*– “recompensed” the Mantle. The Mantle became known to history in the form in which it has been preserved to this day – as the *Mantle of the Poem*, as the Mantle by which the Prophet covered the poet Ka'b Ibn Zuhayr after he recited his poem to the Prophet. Such a magnificent act could not have fallen to oblivion in the tradition; rather, the tradition made the greatest effort to preserve the Mantle to this day, even physically; to preserve it as a *historical* requisite, an antique of the highest order; to preserve it as a testimony in its own right in the field of the literary-historical, the poetical and the aesthetic. For the moment when Ka'b stood before the Prophet, whose spirit at that moment underwent a realisation with ideological, poetological and even aesthetic aspects of the poem which Ka'b recited to him, was a historical moment for Oriental-Islamic poetry and its position in faith and religion that would start to spread at an unsuspected speed. Already at that moment – regardless of how paradoxical it may seem - Ka'b Ibn Zuhayr was depersonalised, for the protagonists of the event were the Poem and the Mantle; it is the momentary relationship towards the tradition, towards poetry as such, towards the poetics. And in that context exactly should the “title” of the event (the Poem of the Mantle) be illuminated, not the title of the very poem, for poems did not even have titles at the time. The title of the event

(*Poem of the Mantle*) is extraordinarily and multiply functional. Namely, since poems of the time did not have titles, it follows that this poem was named thus by a decision of the tradition. Tradition was aware (in a way that tradition can be aware) that Poetry was decorated by the Mantle under certain poetical conditions; what is more – a certain poetics was decorated by the Mantle of the Prophet. The tradition had all of the reasons for taking its Mantle from the past into the future, and by giving it incredibly abundant content.

We frequently neglect these literary-historical, poetological and even religious facts contained in the name *The Poem of the Mantle*: it is no coincidence that the poem firmly entered the history of literature under that name (it is the poem's literary-historical *name*, not its *title*), for, the situation would have been entirely different, there would have been a different relationship of tradition and poetology towards this event, had the poem entered history of literature like all other poems, named after the first bayt (couplet), after the initial consonant that carries the rhyme, or after the author. As I have already pointed out, the author is, in a way, depersonalised, which also corresponds with the tradition wherein the author's name is embedded deep in the text.

In relation to that unusual depersonalisation that occurs at the very dawn of Islam – that is, in the fateful era of the future vast tradition – something very important from the point of view of poetology should be noted. Namely, *shā'ir*, due to his significant superiority in the inter-subject tribal community, was the subject that stood out amongst other subjects in his community – and that lasted until the arrival of the Prophet, or more precisely, until the vertical descent of the Revelation into the World.

Poetry is a means for the realisation of inter-subjective superiority that *shā'ir* drew from metaphysical forces, and thus his supremacy is proportional to that – until he became an institution in his community. In such poetics, the poem is largely an expression of metaphysical forces, since they communicate with the poet as his inspiration, inaccessible to other subjects, hence *shā'ir*'s personality is intertwined with the subjectivity of metaphysical forces with which he constantly communicates, elevates and then differentiates in the inter-subject community. That is the position of *shā'ir*, the position in which he is also determined as a *kāhin* (a tribal priest). In any case – and that is the point in this context – poetry is a kind of “instrument” that serves as mediation between the natural and the supernatural. It is, of course, a special form of poetics at the dawn of Islam, when the term *shā'ir* was inextricably linked with the poetics of that age, with a tendency to carry that content and function deep into the future. However, that intention was prevented; it was realised only partially.

The Event with the Poem and the Mantle initiated the inversion. I have already explained that the Mantle covered the Poem. Of course, the Mantle immediately covered the poet, but not because of the poet himself, but for his poem, which gives me a right to say (and this was confirmed by history and the name *The Poem of the Mantle*) that it was, in fact, the highest decoration the poem could have received. That is where *shā'ir* was prevented from bringing his function and his power of the “supra-subject” to the *Islamic* culture. In an exceptionally perfidious manner, which will prove highly efficient in the future, *The Event with the Mantle* tells of paying tribute to a poem, provided that the poet is no longer *shā'ir*: a “supra-subject” who uses poetry as a means of cognition and

communication with metaphysical forces. In such a situation, the poem is presented as more important than the poet, that is, than the *shā'ir* whose function and work are mistrusted in the early days of Islam, in the ideological enlightenment of the Tradition by the Revelation. *Shā'ir*, a “supra-subject” on the verge of the Supernatural and on the verge of his own supernatural trait, is left without an ideological base, thus he can recite the poem that does not communicate with metaphysical forces, while the Prophet is, on the ideological plane, the one who assumes his alleged competences. The Prophet did exactly that – generously and wisely he neither rejected nor despised poetry as such, but annulled the *shā'ir*'s position from which he used the word of the poet to communicate with higher powers. This opened new doors and to a long history of Oriental-Islamic poetry in full swing. The “poetic intervention” was that condition, a correction of the content carried by the term *shā'ir* in his being and in his mission.

It may appear unusual to interpret the *Event with the Mantle* as a depersonalisation of the poet – by a decision to proclaim the poem more important than the name of its author. In a strict and simplified causality, that can truly seem an unusual, or wrong claim, for there would not have been a poem had it not been for Ka'ba Ibn Zuhayr. However, the poem's history, as well as the history of literature in general, states that literature is unusual also because the created works manage to drift away from the author's personality in order to be able to live in a realm of artistic values. The author's personality ceases to be important, for the author “authorised” his work to represent him in its own way. It may be useful, but not necessary, to know the author and his “civil personality” in order to be able

to read his work successfully. This principle is more efficient if we talk about more significant literary works, for those works – created from the personality that is, necessarily, marked by its culture – strive to transcend to the sphere of the universal from the sphere of the personal/the individual. In this context, I would like to recall Barthes' and Kafka's considerations. Barthes writes: "Death is of secondary importance; it unrealises the author's signature and turns the work into a myth: the truth of an anecdote is exhausted in vain in an attempt to join the truth of a symbol (...) By erasing the writer's signature, death establishes the truth of the work, its enigmatic character".⁵In the same place, Barthes cites Franz Kafka: "The reason why the judgement of the progeny about a certain individual is more just than that of his contemporaries rests in death. Only after death does a man develop in his own way..."⁶

The moment when the Prophet covered Ka'b Ibn Zuhayr, who stood before him, with his Mantle, that is, the moment when Ka'b recited his poem, Ka'b personally was no longer important, or, in any case, his poem became important: the poem was mantled, not its author as a person.

Such understanding of the *Event with the Mantle* certifies the history of Oriental-Islamic literature. It is not known whether the Prophet uttered a single word when he performed this act – he did not need to – but his act determined the attitude towards poetry of the time and towards the *shā'ir*'s function, and he corrected dominant poetic principles, thus directing the future literary production. Ultimately – regardless of the brevity of my

⁵ Barthes, op. cit., p. 51.

⁶ Ibid.

I had an opportunity to hear Abdulah Sidran state the following on the occasion of death of writer Nedžad Ibrišimović: A writer should die to move on from a dead point.

conclusion – the *Event with the Mantle* is an early anticipation of the modern attitudes of Barthes, Kafka, and others, since it prefers the poet's work to his personality. The aforementioned authors, of course, were unaware of the *Event with the Mantle*, but, essentially, it is the same idea, the same relationship. We studied, until recently and within positivistic approaches to literature, a number of positive facts about the author, about his civic personality at the expense of an immanent study of his work; namely, even in the *Event with the Mantle*, we encounter an authoritative message that a work, in proportion to its significance, should be in the focus of our interest, rather than the author, for such *a work becomes a relevant subject*, even a protagonist of literature's history and future.

A number of poems bear witness to and were inspired by the *Poem of the Mantle*, which annulled a part of those poetics that involved *shā'ir*; they had a strong intertextual communication with the Poem and affirmed its poetics in the grand tradition. Probably no other poem in the history of literature in Oriental-Islamic languages was – poetically – as influential as was the *Poem of the Mantle*. Many poetic parallels, counterparts to that poem, were written, and Al-Busiri's Poem of the Mantle, which I have already mentioned, is among the most famous. 'Abdullāh Ṣalāḥuddīn 'Ushshāqī⁷ was among those who wrote a notable poem inspired by the previous *Poems of the Mantle*. It is unusual that I use the plural name *Poems of the Mantle*, but it is a curiosity of a sort that concerns the poem

⁷ 'Abdullāh Ṣalāḥuddīn 'Ushshāqī Bošnjak (d. 1782) wrote in Arabic and Ottoman Turkish. He wrote *Tahmīs* (785 verses) to al-Būsīrī's poem *Qasīda al-Burda*. The manuscript of this poem is preserved in the Süleymaniye Mosque library in Istanbul, in the collection of manuscripts "Fatih", number 003714, entitled *Tahmīs-i Terceme-i Kaside-i Burde*. Berin Bajrić defended his master's thesis on this topic in 2011 at the Sarajevo Faculty of Philosophy.

and the poetics it partly formed. As I have already stated, this is not, in fact, the title of the poem, but the name by which it entered the history of literature as the first, original poem that concerned that topic and poetics, and which was recited to the Prophet by Ka'b Ibn Zuhayr. In that context, I will call it a proto-poem, unlike a number of poems that treat the same theme that I will call meta-poems, since they communicated with the proto-poem not only through the topic, but also found in it their own religious, aesthetic and poetic motif. In terms of its broadest consequences, it can be said that the *Poem of the Mantle* has become a "ritual" ode in the sense of its positioning in the domain of the religious, as well as in the domain of the traditional. Namely, that poem has become a commonplace in the poetical tradition of Oriental-Islamic languages; it has gained the status of a "leitmotif" in that tradition, primarily in the field of the genre in which it was formed and which was enriched by these meta-poems.⁸

(A relative abundance of commonplaces, especially in cases when genres appear in the form of the commonplace, indicates that this poetics was inductive, even normative, which has yet to be discussed.)

The act of eliminating the ideological function of the pre-Islamic *shā'ir* is reinforced by the fact that the *shā'ir* stood before the Prophet in a

⁸The *Poem of the Mantle* is interesting for a number of reasons from the point of view of poetology. Since its poetical authority became so powerful that new poems were written for hundreds of years that communicated with it at several levels, that ode can be justifiably situated as a commonplace in poetics of the classical literature in Oriental-Islamic languages. As soon as *commonplaces* are mentioned in a poetics, a possibility opens for it to be determined as a normative poetics, and that will be discussed later.

Convinced that the *Poem of the Mantle* is one of the commonplaces of the poetics I present here, I will provide a more detailed account of 'Ushshāqī's *Tahmīs*, in section the "Musammāt Forms". The initial stanzas of all the three poems I presented in the section entitled "The Term *Fann* and Its Realisation in the Form *Tahmīs*". By that I will show that an entire genre, or, more precisely – form – can become a commonplace, provided that a motif is taken from a protopoem (paean to the Prophet), as well as rhyme and metre.

significant historical delineation between their positions and functions. The bravery of the *shā'ir* before the Prophet and the Prophet's supremacy are expressed through a single gesture, by which the Prophet, without uttering a single word, solved the ancient dispute, the rivalry between prophets and poets. This bravery itself expressed the *shā'ir*'s decision to give up his prophetic and magical prerogatives, and that poetry, in the future, can only be ideologically neutral or engaged in the affirmation of Islam, in accordance with the quoted ayah by which poetry is accepted if it is a deed of those who do righteous deeds.⁹ Without a doubt, at that pacifying moment, in the *Event with the Mantle*, neither "side" was defeated nor hurt. The poet's bravery was, in fact, an expression of devotion, while the Prophet's gesture was, to the highest extent, an expression of self-respect, and simultaneously recognition of the dignity of the "other side". At the crossroads of cultures – the pre-Islamic (called in Arabic literature *the era of paganism*, *jāhiliyya*) and Islamic, the *Event with the Mantle* took place – it was the confrontation of two poetics: that of poetry and of the *Qur'ān*, wherein the Qur'ānic poetics positioned itself as latitudinal, deductive poetics. Nevertheless, this was essentially a confrontation between two ideologies, yet in the sense and in the domain in which ideologies are inclined to the literary Word, or in which the literary Word is considered a means of ideological strategy and the realisation of goals.

The difference in the relationship towards the Word – the difference between Poetry and the Revelation – is fundamental. Namely, the *shā'ir*'s word is a powerful means for dominance over a supernatural force, which, in return, gives power to the Word; hence, it is a two-way movement. The

⁹ *Qur'ān*, 26:227.

exchange of energy in which the poet significantly influences the metaphysical is problematic from the point of view of the need to determine the deductive or inductive character of the *shā'ir*'s poetry. The revelation is, however, only vertical, deductive; it vertically descends to the world that it wants to change ideologically (and ethically, of course) by attempting to allure and win over the World through its aesthetic value. In this relationship, the positions of the *shā'ir* and the Prophet change significantly. The *Shā'ir* overwhelmed with the feeling of power that resulted from a successful communication with metaphysical forces and with the help of his Word, so he tries to optimally differentiate himself among all of the other subjects of the community. The Prophet's position is significantly different: it is emphasised in many places in the Revelation that the Prophet is only an ordinary man and that his duty is only to "transmit the Revelation", etc. In that way, the deductive nature of the Revelation is optimally accentuated.

Thus, at the crossroads of epochs, stood side by side the *shā'ir*, symbolising poetry, regardless of the fact that he would give up important prerogatives of the traditional *shā'ir*, the embodiment of another and general conviction that he is but the magician of the Word, and a man who claimed the opposite (by the Revelation he announced) – that he was not a poet but a man like any other. Their historical encounter occurred in relation to the Word, but the Word that is – "on both sides" – aesthetically decorated at the highest level.

The interpretation of the *Event with the Mantle* that I here present is not arbitrary. It was a confrontation of two poetics. One should constantly keep in mind the already-emphasised fact that the Arabic culture is

eminently the Culture of the Word, that *shā'ir* was, in antiquity, a powerful subject in his community because of his relationship to the Word, and that the Revelation was determined in relation to the Word, regardless of whether it emphasised the value of the Word and the *shā'ir* expression, or if it emphasised its own value. Their differences were substantial, but the resolution of their confrontation was surprisingly peaceful, even creative, for what would that culture and its history be today without poetry?

Thus, by analysing the poetological and the historical meaning of the term *shā'ir* and its function, and confronting that term with a different poetics (*shā'ir* position) on the very “chest of Islam”, I am only attempting here to let facts speak on history and historical poetics, knowing that their voice has become “hoarse”, or has become mislaid in the depths of history, such that we are no longer even aware of some of its very important echoes. Thus, since we sometimes are not fully aware of the tradition, or of some of its fateful endeavours and articulations, even articulations as endeavours, I am, in fact, trying to reach the awareness of the Tradition about itself through the *Event with the Mantle*, for undoubtedly the Tradition is self-aware, it has always been, and the *Event with the Mantle* and the literary-historical fate of the *Poem of the Mantle* bear witness to it. Such an understanding of the poetological and literary-historical fate of the *Poem of the Mantle* confirms my introductory considerations about the history of literature always being alive, always with us in our world and system of values; one should only know how to approach it. The *Poem of the Mantle* is historical in the sense that it decisively separated certain crucial issues in relation to the position of the *shā'ir* and his Word. Moreover it is historical in the sense that it occurred in a remote moment in

history, on a remote date. Through its importance it becomes, like other significant works, trans-historical and intertextual. In relation to this, I can now expand upon Barthes' and Biti's claim on the need of permanent reading, of a constantly new reading of literature and the regular "procedure" of evaluation (re-canonisation) of literary history. Namely, it is important to read anew literary history, literary works created in history, as well as to read literary histories, regardless of the fact that we say that they are temporary. What is more, they should be read because they are temporary, for they themselves become, through time, a part of literature – its interpretation, evaluation, sometimes even supervision by the production that is achieved by academic canonisation. That is how literary histories – as well as literature itself, in the narrow sense – become "immortal" and transcend the historical, becoming trans-historical. The *Poem of the Mantle* belongs to those values, just as its history and the histories written about it.

In the Islamic period, the *Shā'ir* lost the majority of that content because of the authoritative stance of the *Qur'ānic* text towards its function in the ideological domain, but its distinguished position in the society was still relatively significant. Throughout history, Muslim rulers competed in assembling the best poets at their courts– and considered them an important part of their entourage. Emirs at the lower level of rule followed them in such attempts, knowing that the reputation of a dignitary significantly depended on the reputation of poets assembled in the entourage.

Contextualising historically his social position, the *shā'ir* was not a shaman in the Islamic period, meaning he was not a priest, but his work,

even then, contained much of the importance and reputation it had had in antiquity. Namely, in the Islamic period, the poet's work was an important part of *adab*, whose meaning and importance I have already discussed – as a system that had pretences related to upbringing and education, for *adab* was not only fun or joy (*dolce*), but done for the sake of perfecting man's education and ethics; *adabis dolce et utile*. And as such it was not of crucial importance that, in the meantime, genres developed that were very functional in the domain of *adab*: poetry always remained at the highest position in society. This is a continuation of ancient poetics, although reduced in relation to content and form, that is, in relation to the prophetic function of the poet. In other words, poetry remained an important factor in the system for man's ethical and educational improvement. Thus, the *shā'ir* was important in antiquity, and in the Islamic period, although then in a different way. At the same time, the semantics of the *shā'ir* rests in his conscience: the meaning of this word, as well as its morphological form, is carried through history, even if its prophetic significance is neglected. This word and this term are not completely devoid of the content they had. There is memory; there is historical poetics as testimony. The poet in the Islamic epoch writes, that is, sings his song *by feeling* (and that is the semantic pool of the tri-literal *shi'ir*), but he does not strain himself to enable the poem to reach cognition (that meaning is also in its semantic pool). However, the poet compensates for this by his primary status in the court entourage and *adab*. What is more, we saw his work being situated both aesthetically and argumentatively in medieval poetics; even his aesthetic character is an argument on its own, aside from the fact that it appears as the “crown argument” in works whose nature is utterly scientific. Without a doubt, the *shā'ir* received decent satisfaction in the

Islamic epoch. *The Event with the Mantle* emphasises its importance and polyvalent nature time and again.

The poet's high position in the society, his important role in the system of *adab* and the historical content of the term *shā'ir* would later, in the Islamic epoch, take poetry in a direction where it would, to the greatest possible extent, poetically express awareness of its origin in the term *shā'ir*. Namely, Sufi poetry would come to dominate Arabic-Islamic culture through its literature. We will speak of that epochal poetical innovation of the tradition, and, in this context, it would be necessary to point out that Sufi poetry affirms the *poetic cognition* of the highest religious truths and sublime states anew. Poetry can lead to an ecstatic state and is, at the same time, an expression of such a state. Sufi poetry is, essentially, "religious expression". However, the difference between the ancient and Sufi *shā'ir* exists: the former was a pagan and the latter a monotheistic "medium". That difference is, from a religious point of view, or from the point of view of ideology, fundamental, but minimal from the point of view of poetology, since, in both cases, *religion as ideology* is introduced into the content of poetry. It is interesting to emphasise again that *shā'ir* is etymologically an Arab word, but it *historically* also became the term of the so-called Persian and Ottoman Turkish literature. Hence, one of the essential poetological terms became a strong bond of a culture, a common factor of its poetics. For one should keep in mind that Iranians and Turks, more than Arabs, realised greatest achievements in Sufi poetry.

Still, the *shā'ir* managed to smuggle into the future much of its ideological "luggage" in the *Event with the Mantle*. I would like to emphasise that Sufi poets, through their poetry in the domain of the

religious, were on many occasions those who founded and led the dervish orders. That fact will be explained later from the poetological perspective.

In modern literature, the *shā'ir* has become a poet – a mere writer of poems, a writer whose memory contains the antediluvian, ancient content of the term *shā'ir*, for, in Oriental-Islamic culture, as well as in many other cultures, there remained a conviction on the poet's peculiarity, on his poetically eccentric individuality in a positive sense of the word. Only in the contemporary age, dehumanised by a demonic economy and the tragic annihilation of cultural integrity, did there arise an almost complete disparagement of the poet as an authority of culture. This disparagement took the form of rendering the poet's work a tragically lost part of contemporary man's integrity. In fact, aside from the contemporary promotion of profit into a deity, the world today is being devastated by a demon, which we call politics, and which is increasingly and at an ever faster pace undergoing its own dehumanisation.

**Translated by
Selma Đuliman**

*Epitaphs in the Ottoman
language in the region of Pristina*

Agron Islami, Selim Selimi,

Hatixhe Ahmeti,

*Epitafet në gjuhën osmane:
deshifrimi dhe përkthimi i tyre në
regjionin e Prishtinës,
Fakulteti i Studimeve Islame,
Pristinë 2017, 133.*

In the Balkans there are still a considerable number of preserved Islamic epitaphs, monuments with inscriptions in the Ottoman language, as those from time of Ottoman rule as well as those which were created after the departure of the Ottomans from the largest part of the Balkan Peninsula. Their protection requires support of society and professional measures of the institutions which deal with it and the first precondition or a step towards implementation of those measures is their identification and recording. In the case of monuments with inscriptions in the Ottoman language which are located in the capital of Kosovo, Pristina, and

in the wider area around Pristina, much more than this one step were made by Agron Islami, a scientific associate of the Institute of History "Ali Hadri" in Pristina, Selim Selimi a turkologist employed at the Faculty of Islamic Sciences in Pristina and Hatixhe Ahmeti, an arabist in the Kosovo Archives in Pristina. They did not only record monuments in this area but they also processed inscriptions on them and their content presented to the cultural and the scientific public in the book that has appeared under the above title in the edition of the Faculty of Islamic Sciences in Pristina. After two short prefaces by Fahrush Rexhepi, dean of the Faculty of Islamic Sciences in Pristina (7-9) and by Şeref Ateş, director of the Yunus Emre Institute who gave support in realization of this project (10-11), follows a text review (13-15) from the pen of Mustafa Küçük, archivist in the Ottoman Archives in Istanbul (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). Both prefaces and a review were given in parallel in Albanian and Turkish languages.

After that next are inscriptions on monuments in total 92 of them, 57 in Pristina, seven in the village of Mramor, two in the village of Banulla (Banulić), three in the village of Gadimja e epërme (Gornje Gadimlje), five in Janjeva (Janjevo), five in the village of Llukari (Lukare), two in the village of Sllovia (Slovinje), two in the village of Truda (Trudna), five in the village of Prugovc (Prugovac), two in Podujeva (Podujevo) and also two in the village of Dumnica e epërme (Gornja Dumnica).

Authors first give a short overview through the history of every place in which they have found monuments with inscriptions, then images and Latin transcription of the inscription and its translation into Albanian. With data about the place where the monument with inscription is found, authors also give description and condition of the monument in which it is. The oldest inscription dates to 1522 and it is on the gravestone of Seyfulah, son of Halid, in Pristina (25) and the newest is from 1947, on the gravestone of the

merchant Shevki-aga, also in Pristina (73). Transcription of the inscriptions is done properly and pictures are made qualitatively. From diplomatic point of view the inscriptions follow the usual formula that contains the invocation of God's name, the name of a buried person and the name of his/her father, request for God's forgiveness of sins, a request to recite Fatiha for the soul of a deceased person and date of death (in some cases and date of birth). Some inscriptions contain verses about the transitoriness of this world or the sadness caused by premature death. In the inscriptions there are often found data indicating origin, earlier place of residence, profession or title. Here are some examples: Ahmed agha, son of Tatar Mustafa, from Novi Pazar, died in 1796 as a martyr and buried in Pristina (26); Rexhep, son of Husein, died in 1854 (35) and Yemin Effendi, died in 1920 (51) were the hafizs of the Qur'an; Mahmud, son of Tahir, buried in Pristina in 1903 was a refugee from Niš (47). A considerable number of the inscriptions from

Pristina, 22 of them, are on the gravestones belonging to women. The first remark addressed to the authors refers to imprecision in the showing of place where greater numbers of monuments are placed. So for the monument no. 1.9, was stated that it is in the Institute for Protection of Monuments in Pristina, while for the monuments no. 1.10., 1.12., 1.13., 1.15., 1.24., 1.53, was said that they are in the Institute for Monuments in Pristina. In all cases, this is the institute for protection of cultural and historical monuments in Pristina, therefore Institute for Protection of Monuments (Instituti për Mbrojtjen e Monumenteve). For the monuments no. 1.2., 1.25. and 1.50, was stated that they are in the Pristina graveyard (Varrezat e Prishtinës) while for others was said that they are in Pristina, without accurate location guidance. For the monument 4.1, was said to be in the graveyard next to the mosque in Gadime (Varrezat e Xhamisë së Gadimes), and for the monument 4.2, only that it was found in Gadime.

It seems that the authors sometimes were not consistent with the translation of the inscription. The word *tüccar* (merchant), which appears in the inscription on the gravestone of the abovementioned Shevki - agha, was translated *asbiznesmen* although the Albanian word *tregtar* is a better choice, how it is done with the translation of the inscription on the gravestone of Hajj Xhemail, who died February 14, 1947, and was buried in Pristina (72). With a little bit more attention unnecessary errors that appear in footnotes in which works written in Serbian, Croatian and Bosnian are quoted could have been avoided.

The author of this book review hopes that in the announced book in which the inscriptions in Mitrovica, Vushtrria and Drenica should be edited, the attention will be paid to these remarks.

Nedim Zahirović

Dariush Shayegan (2 February 1935 – 22 March 2018)

On the 22nd of March 2018, Dariush Shaygan, Iranian philosopher, cultural theoretician and Indologist died. He was born in Tabriz on the 2nd of February, 1935 in a heterogenic family, by a Georgian mother of Sunni sect and an Azar – Turkish Shi'a father, where the Persian, Turkish and Georgian were spoken and he learned them in his childhood. This identity diversity would follow him later in his philosophical thinking as well. After graduating in a catholic school 'Saint Louis', where he learned French, he continued studies in London, Geneva and later he studied Indology in the University of Sorbonne, in Paris. After returning to Teheran, he taught Sanskrit and Indian religions. While staying in Iran he frequented the traditional places of madrassas and for a while he had friendship with the French Iranologist, Henry Corben. In Iran he is known for his studies in Indology and works related to the tradition modernism, ideology, identities and for some articles on the great Persian poets. He was the author of a novel in French 'Land of Mirage' that gave him the ADELFI prize given by The Association of French Writers on the 26th December 2004. In 2009 he was honoured with the Global prize of Dialogue, an international prize for "extraordinary achievement in advancing and practicing of the research on cross-cultural values".

Dariush Shaygan wrote certain works on the field of philosophy, cultural, literature and poetry. Some of them are:

- Asia versus the West, Tehran: Last edition 1386 [2008].
- Hinduism and Sufism, a reading of the "Confluence of the Two Oceans", Paris 1979.

- What is a religious revolution? Paris 1982.
- Cultural Schizophrenia, Islamic Societies Confronting the West, London 1992.
- Henry Corbin, The Spiritual Topography of Iranian Islam, Paris 1990.
- The illusions of identity, Paris 1992.
- Under the skies of the world, Interviews with Ramin Jahanbegloo, 1992.
- Beyond the mirror, Cultural diversity and unity of values, Paris 2004.
- The light comes from the West, The re-enchantment of the world and the nomadic thought, Paris, 2001.
- Land of Mirages, with the collaboration of Maryam Askari, Paris, 2004.

In his first studies which had a scientific and researching character, we can find a spirit of cross – cultural dialogue within the Islamic and other cultures of the east, particularly the Indian one. In his research “Hinduism and Sufism”, the main object of his study is the perception of “time” in the cultures of the East and the points that join and divide these cultures.

Intellectual activity of Dariush Shayeghan has passed different processes of evaluation and in general it can be divided into three periods:

The first period: Shaygan in the beginning was considered mainly as a nativist thinker who made the difference between the East and the West. At this time he was influenced by Martin Heidegger, Carl Jasper and Carl Jung. At that time Shaygan among others wrote that, Asiatic societies, have received most of their concepts of Western thinking irrelevantly, without wonder and without an analytical and historicistically approach. According to him, the ethnical memory of Asiatic people is in wane, they are even experiencing a doubled illusion because on one hand they think that they

have understood properly the Western thought and they can pick up from it those elements that are suitable to their cultural heritage while on the other hand they admit that “we are saving our cultural identity”, but actually their ethnical memory cannot resist the Western thought. This doubled illusion has appeared in two methods: 1. Gharbzadegi – Westoxification and 2. Alienation. He talks about cultural Schizophrenia – that according to him means that a man be present in two different existential realities and to not be able to differ among them. According to him, most of the eastern intellectuals today are experiencing this cultural schizophrenia because in their heads in the tradition as well as modernity and they, being unconscious for such a state, run from one state to the other. Therefore he asks that the Eastern people become conscious of their presence in two different existential realities and so he invents another concept which he calls “A controlled schizophrenia”.

The second period: Later, according to the studies, Shaygan makes a return in his thoughts and here begins to contemplate about the Ideology and politics as well. In his book “What is a religious revolution?” he attacks ideologizing and politicizing of the tradition and religion and thinks that this way religion and tradition are mostly polluted by those who consider themselves part of it. In order to get out of the domination of ideology, Shaygan proposes to apply the critical thought and at this point he doesn't see the problem on the western modernist thought, but holds the idea that modernism is the fate of humanity and it will be experienced by every society of the world.

The third period: The thoughts of this period were expressed in Shayegan's book “The light comes from the West” and conveniently here

he surrenders to “cultural schizophrenia”. He accepts pluralism and diversity and hopes that within modernity he achieves to save the spiritual. But, according to him, the spiritual must not necessarily flow from Iran, Islam or the East, it may come from every country of the world. “The light comes from the West” is a non - structured book and in it reflect different cognitive dimensions taken from Philosophy, Sociology and Philosophy. The book in itself reflects the cultural chaos of the world itself. A world which Shayegan describes as a colourful one. A world which educates its citizens with ‘crushed identities’ and forms individuals with ‘ambulant thoughts’ that are not part of a particular cultural identity.

Shayegan was found of different cultures and pieces of these cultures can be found in his books. Even though he had fallen in love with ancient traditions, in his thoughts he remained much modern. In his thoughts we can find the commitment of him towards Islamic, Indian, and Chinese art and culture as well as the love towards the Western modern art and culture. Therefore the researchers reasonably called DariushShayegan “the philosopher of culture and dialogue among cultures”.

By his death, the world lost not only a philosopher, culturologist, and a great researcher, but a humanist as well and a promoter of cross-cultural dialogue between East and West.

Dariush Shayegan died on the 22nd of March 2018 and left behind philosophical and literal works together with his brilliant ideas for cultural identities of the humans of the 21st century.

Abdulla Rexhepi

Arnavutluk Guri-Bardh Köyünün Geleneksel Kıyafetleri

Fatma SHEHU*

Özet

Dünyanın her yerinde yeme-içme kültürü, dini inançlar, yaşam biçimleri, kültürleri ve kıyafetleri birbirinden farklılıklar gösterir. Maddi kültürün önemli unsurlarında biri olan kıyafet çeşitleri ve giyinme tarzları toplumların nesilden nesile aktararak geldikleri önemli kültürel zenginliklerinden kabul edilir. Geleneksel kıyafetler bir ülkenin, şehrin ya da köyün giyinme tarzını ve yaşam biçimini en güzel şekilde bizlere yansıtır. Bunlar bize kültürel miras yolu ile günümüze kadar ulaşmıştır.

Bu makalenin amacı da yüzyıllar içerisinde Guri-Bardhe köyünde adet, gelenek ve maddi kültürün bir unsuru olarak aktarılan yöresel kıyafetleri, yaşayış tarzları ile uygulamaları derleyerek tespit edilmesidir. Bu çalışmada Arnavutluk'un Mat İli'nin sınırları dâhilinde yer alan Guri-Bardhe köyünün geleneksel kıyafetlerinin fonksiyonları, yöre halkı için taşıdığı önem ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mat İli, Geleneksel kıyafetler, Guri-Bardh köyü.

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Giriş

İnsan ve toplum hayatının kültürel zenginliği sayılan âdet, gelenek ve görenekler aynı zamanda toplumun anlam mozaığıdır. İnsan ve toplum geçmişi bilmeden kendini tanıyamaz ve geleceğe hazırlayamaz. Geçmişin önemli unsurlarından olan âdet, gelenek ve görenekler toplum için aynı zamanda kimlik aidiyeti ifade eder. Toplumlar geçmişle irtibatı büyük ölçüde bu sözlü kültür ve aktarımlar sayesinde sağlarlar. Tarih boyunca toplumlar sevinçlerini ve üzüntülerini kısacası insani duygularını farklı edebi kalıplara dökerek korumuşlar ve kuşaktan kuşağa aktarmışlardır.

Werner Enninger “Giyim” adlı makalesinde giysiyi şu şekilde tanımlar: İnsan vücuduna giyilen parçaların bütününden oluşan takım.¹ Ruth Benedict, Sosyal Bilimler Ansiklopedisindeki “Dress” maddesinde giysiyi bireyi görünür kılan bir nişan, bir rozet olarak tanımlamaktadır.² İslam Ansiklopedisinde ise, giyim-kuşama da hem insanın kişiliğini yansıtması hem de geleneğin takip edildiğini göstermesi açısından kıyafet denir şeklinde tanımlanmaktadır.³

İnsanoğlu doğduğu andan itibaren örtünme ihtiyacı duymuştur. İlk giyinme eylemi hem fiziksel koşullardaki ihtiyaca hem de içgüdüsel örtünme ihtiyacına bağlı olarak gerçekleşmiştir. Sonraları insanlar kötü havalardan korunma, süslenme, büyüsel inançlar, utanma duygusu gibi nedenlerden dolayı giyinmeye başladılar. İnsanların toplum halinde

¹ Werner Enninger, “Giyim”, Çev. Dr. Nebi Özdemir, *Milli Folklor Dergisi* S.39, 1998, s.92-96.

² Ruth Benedict, “Dress”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume 5, MacMillan Library Reference, 2007, s.235-238.

³ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, s. 508.

yaşamasından dolayı sosyal bir ihtiyaç halini almıştır. Giyinmenin toplumsal bir önemi vardır çünkü giysi, sahibinin toplum içindeki yerini belirtmektedir. Bu ihtiyaç zamanla pek çok şeyden etkilenerek iç giyim ve dış giyim gibi grupları oluşturmuştur.

Giyim-kuşam, insanoğlunun kültürel gelişim sürecinde, bazı kültürel işlevleri karşılamaktadır. Bu işlevlerden biri kültürün aktarımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Giyim-kuşam elemanları “ekolojik koşulların toplumsal ve kişisel değer yargılarının, törelerin kültürel ve ekonomik koşulların biçimlendirdiği önemli kültürel öğeler ve aynı zamanda da kültürün taşıyıcısıdır.⁴

Giyim her milletin ekonomik, toplumsal, kültürel ve yaşadığı coğrafi şartlardan etkilenerek biçim almaktadır. Zaman içerisinde çeşitli işlevlere sahip olan giyim kuşam geleneklerinde, coğrafi şartlara uyma, korunma ihtiyacı, dinî inançlar, siyasal düzenlemeler, ekonomik şartlar ve meslekî nedenler gibi faktörler rol oynamıştır.⁵ Giyim, kimi toplumlarda dinin de etkisiyle örtünme amaçlı kullanılırken İslam inancında olduğu gibi, kimi toplumlarda kişinin kendini gösterme amacıyla kullandığı Batı’da olduğu gibi bir araç olmuştur.⁶ Bunun üzerine giyim sadece korunma amacıyla değil farklı amaçlar için kullanılmıştır.

⁴ Hicran Karataş, *Halk Bilgisinin Giyim-Kuşam ve Süslenmeye Dönük Temsilleri*, X. Bölüm, Halk Bilimi El Kitabı, Ed.Mustafa Ağça, Motif Vakfı Yayınları, 2.baskı, 2017, İstanbul, s.293.

⁵ Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, 7. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları 2014, s. 231-236.

⁶ Âdem Koç, “Kütahya Merkezinde Giyim-Kuşam Kültüründeki Değişmelerin Çözümlemesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 2/9, 2009, s.243.

Giysiler çeşitlerinin ve giyinmenin sosyo-kültürel normlar altında olması nedeniyle kullanım amacına, mevsime, ekonomik duruma, inanca bağlı olduğu gibi moda göre de değişiklik arz etmeye başlamıştır.

Mat bölgesi kıyafet çeşitliliği bakımından Arnavutluk'un en zengin bölgelerinden biri olarak kabul edilir. Kırmızı, sarı ve beyaz renklerinin daha yoğun bulunduğu bayan kıyafetleri bu açıdan daha fazla göze çarpmaktadır.

Mat bölgesinin bir köyü olarak Guri-Bardh köyünün kıyafetleri diğer köylerininkinden oldukça farklılık gösterir ve bazı eski kültürlerin unsurlarını da taşımaktadır. Bu köye ait özel kıyafetlerin korunabilmesinin en önemli nedenlerden birisi de köy sakinlerinin neredeyse bütün evlilikleri köy içi yapmış olmalarıdır.

Guri-Bardh köyü coğrafi açıdan önemli bir ticaret yolunun kavşağında bulunmaktaydı. Eski Durres şehrinden başlayıp büyük Debre ve diğer Balkan bölgelerinden geçerek İstanbul'a gelen bu ticaret yolu söz konusu köyden geçmekteydi. Bu açıdan köy bir uğrak merkezi olarak işlev görüyordu. Bu köyün geleneksel kıyafetindeki süsleme ve kol şekli gibi eski Arnavut kültürünün bazı unsurları göze çarpmaktadır.

Köyün geleneksel kıyafetinde kullanılan malzemeler çok pahalı hem de lüks sayılıp genellikle doğu dünyasından getirilirdi. Bu kıyafetlerin dikimini sadece bu işi iyi bilen usta terziler tarafından yapıldı. Kıyafetlerde kullanılan pahalı malzemelerin yanında süs için ayrıca altınların asıldığı kolyeler de kullanılırdı.

Geleneksel giysiler kültürü yansıtan en önemli maddi kültür unsurlarından biridir. Bu çalışmayı yaparak geçmişten günümüze kadar

aktarılan bu halk ürünlerini tespit edip kayda alınması, bölgenin kültürel ve folklorik değerler açısından son derece önem arz etmektedir. Bu alan çalışmasının yapılması, hem bölgenin kültürel halk ürünlerinin kayda alınıp korunması hem de yeni neslin bunları öğrenip hakkında araştırma yapmaları veya çeşitli bilim ve sanat alanlarında kullanabilmeleri açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Guri-Bardhe Köyü Hakkında Genel Bilgi

Guri-Bardhe “Mat” bölgesinin en güneyinde, Burrel şehrinin 30, Klos ilçesinin de 10 km uzaklığında bulunan bir köydür. Bölge halkının aktardığı bilgilere göre, Guri-Bardhe köyünde VII-VIII. asırdan beri insan yerleşimin olduğu anlaşılmaktadır. Köydeki insan yerleşiminin ve yaşamının ne zaman başladığıyla alakalı kesin bir tarih bulunmamaktadır. Ancak yapılan arkeolojik kazı çalışmalarının sonucunda ulaşılan bazı yaşam kalıntılarına dayanarak bölgedeki insan yerleşiminin erken dönemlerde başladığını söylemek mümkündür. Buna göre bölgede yapılan kazı çalışmalarının sonucunda taş çağına ait insan yapımı bazı aletler ve sembolik unsurlar bulunmuştur⁷.

Guri-Bardhe köyü eski kaynaklarda “Petralba” ismiyle anılmaktadır. Latince kökenli olan bu kelimenin açılımı ise “Petro-Kaya” ve “Alba-Ak” şeklindedir. Bölgede “Petralba” isminde bir kale kalıntıları da bulunmaktadır. Petralba Kalesi denizden 836 rakımında bulunmaktadır. Kale Guri-Bardhe ile Fshati köyünün arasında bulunmaktadır. Bu kale “Kastriot” prensliği tarafından inşa edilmiştir⁸.

⁷. [www.forumiguribardhe.com/\(18.04.2017\)](http://www.forumiguribardhe.com/(18.04.2017))

⁸. Aqif Ymeri, Zenel Axhaku, “*Breza ne Sherbim te Dijes dhe Vendlindjes*”, ABC Yayınevi, Tirane, 2005, s.40.

Rahip tarihçi yazar Marin Barleti (1450–1513) “İskender Bey’in Tarihi/Historia e Skenderbeut” kitabında Petralba Kalesi ile ilgili şunları kaydetmektedir: “İskender Bey’in eşi yaz ve sonbaharları bu kalede geçirirdi. Kalenin savunması iyi inşa edilmiş duvarlar sayesinde oluyordu”.⁹

14.-15. yüzyıllar arasında Arnavutluk’un her tarafına olduğu gibi Mat bölgesinde de Osmanlı İmparatorluğu hakim oldu. Ancak Guri-Bardhe ve civar köylerin dağlık ve ulaşılması zor bölgede bulunmaları, buralara Osmanlı hakimiyeti diğer bölgelere nazaran daha geç tesis edilmiştir. Sonra Osmanlı idare teşkilatına göre Mat bölgesi, Ohrid Sancağının sınırları içerisinde bırakılmıştır¹⁰.

17. yüzyılın ortalarına kadar bölge sakinleri Hıristiyan olarak kalmaya devam etmiştir. İslamlaşma ise bu dönemden sonra başladığı bilinmektedir. Sözel aktarımlara göre köyün merkezindeki caminin yerinde kilisenin olduğu ancak ahalinin İslamiyeti kabul etmesinden sonra kilise yerine caminin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen yerin yakınında yazar Pjeter Budi (Pyeter Budi)’nin doğduğu evi bulunmaktadır.

Pjeter Budi, 1566 yılında Guri-Bardhe köyünde dünyaya gelmiştir. Budi Arnavut dilinin korunması ve yazıya geçirilmesi için çok fazla çaba sarf etmiş birisidir. Aynı şekilde Arnavut Katolik Kilisesi’nin güçlenilmesi ve diğer yabancı kiliselerinin etkisinden kurtulması için çok çalışan birisidir. Budi Arnavutça eserlerinin yanında Latince’de de eserler kaleme almıştır¹¹.

⁹ Marin Barleti, “*Historia e Skenderbeut*”, Universiteti Shtetëror i Tiranës Yayınları, Tiranë, 1967, s.80.

¹⁰ Selim İslami, “*Historia e Shqipërisë*”, I.cilt, İnstituti i Historisë dhe i Gjuhësive Yayınları, Tiranë, 1959, s. 234.

¹¹ “*Leka Dergisi*” Shkoder, 1930, s.98.

GURİ- BARDHE KÖYÜNÜN GELENEKSEL KIYAFETLERİNİN TOPLUM İÇİNDEKİ FONKSİYONLARI

Kol Jakova adlı şairimiz bu kıyafetler ile ilgili şu satırları yazmıştır: *“Guri-Bardhe köyünün geleneksel elbiselerinin nadiren bulunan bir kıyafet olduğunu duymuştum. Yakından görmeye fırsatım oldu. Güzel bir kız giymişti. Hakikaten çok güzel, şık ve özel bir şekilde dikilmiştir. Altın iplikle süslenmiş Yelek ve Ibade beyaz gömleğin üzerine çok güzel bir şekilde göze çarpıyordu. Gömlek bel kısmında “armaç” denilen bir süsleme tarzıyla örülmüş etek ile örtünmüştür. Bu giysilerle giyinmiş kızları görür görmez aklımıza İtalya’da yaşayan “Arberesh/Arbereş” Arnavutları gelirdi.¹²*

Giyim aslında bir kimliktir, etnik aidiyetin simgesidir. Giyim-kuşam hem insanın kişiliğini yansıtır hem de geleneğin takip edildiğini gösterir. Giyim kuşam, insanoğlu için aynı zamanda bir göstergedir. Bu gösterge, insanın sosyal durumunu, statüsünü, dünya görüşünü, değerlerini ifade edebilir; onun cinsiyeti, yaşı, inancı, mensubu olduğu topluluk, medeni hâli ve hatta o andaki ruh hâli hakkında karşısındakilere bir fikir verebilir.¹³

Araştırma bölgemizde halk giysi çok önemli bir yer tutar. Giysilerde kırmızı tonlara başta olmak üzere beyaz, altın rengi ve siyah rengine ağırlık verilir. Bu kıyafetler genellikle bayramlarda, düğünlerde, kız istemeye, bebek görmeye gibi durumlarda giyilir. Kıyafetlerin kumaşları Türkiye, Bulgaristan ve Makedonya’dan alınır. Bu kıyafetlerin özelliği nesilden nesile aktarılması ve kumaşları, oyaları ve modellerinin değişmemesidir. Kıyafetler yıkanmaz, çünkü altın renginde ip su ile temas ederse kararır.

¹² Ymeri vd. a.g.e, s.38.

¹³ Enninger, age, s.254-258.

Bu nedenden dolayı bu kıyafetler herkesin evinde bulunur ve ödünç verilmez. Günümüzde de bu kıyafetler mutlaka her evde bulunur ve özel günler için saklanır. Geleneksel kıyafetlerin günümüzdeki maliyeti yaklaşık 800 dolar civarındadır. Guri-Bardh köyünün geleneksel kıyafetleri üç gruba ayrılır:

A. BİRİNCİ KIYAFETLER

Bu gruptaki kıyafetler evlenmemiş bekâr kızlar giyer. Eskiden ve hâlâ günümüzde devam eden bekâr kızların bahtını açmak için anneler kızları güzel giydirilerek düğünlere götürürlerdi. Aynı zamanda, yeni gelinler ve yaşı 30–35 olanlar da birkaç aksesuar ilave ederek giyer. Giyim-kuşam unsurlarının zaman içinde gelenekselleşmesini etkileyen diğer dinamikleri coğrafi koşullar, geçim, toplumsal değer sıralamak mümkündür. Her bir giyim-kuşam ve süslenme unsurunun kendisine has bir mesajla donatıldığı düşünülmektedir. Toplumsal ve kültürlerarası alanlarda isteklendirme, rol, kimlik, uyum, statü, makam, estetik, ahlaki değerler ve etnosantrik açılardan sembolik anlamlar içerir.¹⁴ Yörenin kıyafetleri aşağıdaki parçalardan oluşmakta.



Foto 1. Kemishe (İçlik/ Göynek)

İçe giyilen çamaşır, iç gömleği. Bunu yapmak için üç metre beyaz kumaş gerekir. Gömleğin yakası ve kolları renga reng boncuklarla işlenir. Bu kıyafetlerin en zor kısmı boynundaki boncukları düzgün bir şekilde dizilmesidir.

¹⁴. Karataş, a.g.e., s. 294.



Foto 2. Jelek (Yelek)

Yelegi işlemek altın renginde ip kullanılır. Kırmızı ve beyaz renkte kumaş gerekir. Kadınlar altın renkli kısmını işlediklerinde altına sert bir karton koyup üzerinde dizaynı işlerler. Yelekteki model yaşlara göre değişebilmektedir. Yelek göyneğin üstüne giyilir.



Foto 3. Gershansi (Üç etek)

Genellikle kadifeden dikilir. Uzun bir cepkeni andıran giysinin etek kısmı üç parçadan oluşturulur. İçine göynek giyilir. Kolları ve kenarları altın renkli kalın ip (gaytan) ile işlenir. Yeleğin düğmelerini güzel bir şekilde kapatıldıktan sonra üzerine üç etek giyilir.



Foto 4. Lebade (Cepken)

Kolları yırtmaçlı, harçla işlenmiş bir tür kısa yakasız üst giysisidir. Üç eteğin üstüne giyilir. Bu parça kırmızı ve siyah kumaşlardan oluşturulur. Siyah kumaş biraz kalın olması lazım. Kırmız parça ise diğer parçalarla uyumlu olması için kırmızı seçilir. Bunun işlemi çok zordur ve ince işlenmelidir. Kadınlar genellikle üzerindeki kıyafetlerin modellerini kendileri tasarlarlar.



Foto 5. Brez (Bel kuşağı)

Bel kuşağı farklı renkli yün ipleri kullanarak dokuma tezgâhında işleniyor. Bel kuşağı bele iki kez sarılacak uzunluktadır. Uçlarında bağlamaya yarayan bağcıklar bulunur.



Foto 6. Foto 7.

Bekâr kızlar sadece yukarıda fotoğraflarını gösterdiğimiz parçaları giyer. Kadının sosyal statüsü bakımından giyim-kuşam unsurlarına yaklaşacak olursak genç ve bekâr kadınların göz alıcı renk ve desenlerle giyinmekteyken; evli veya yaşlı kadınların kimi renk ve desenleri giymekten sosyo-kültürel açıdan imtina ile kaçındıklarını görmekteyiz. Genç ve bekâr kadınların giyim-kuşamları da potansiyel eş adaylarına medeni hallerini ima eder nitelikte canlı renkler, motifler içermektedir.

Yeni evlenmiş gelinler ve otuz beş yaşına kadar olanlar ise aşağıdaki parçaları ekleyerek giyer. Birinci kıyafetlerin yeleği ve lbadenin modelleri herkeste aynı olmayabilir fakat ikinci ve üçüncü kıyafetlerde aynıdırlar. Burada renkler daha canlıdır.



Foto 7. Neptet dhe Penjat (Suni Saçlar):

Fotoğrafta gördüğünüz parça sırt çantası gibi giyilir. Siyah parça gelinin saçları temsil eder. Beyaz parça ise yelek gibi giyilir. Beyaz parçanın giyinmenin sebebi göğüs örtüsünü ve göğüs kolyesini iğnelerle tutturmak içindir.



Foto 8. Vathe Gushe (Boyun Küpesi).

Görmüş olduğunuz aksesuar kıyafete çok renk katar. Çeşitli ve renga renk boncuklardan oluşur. Yuvarlak şeklinde olan liralara lira kelimesi olarak geçer



Foto 9. Speket ve Gershetat (Gerdanlık ve Suni Saçları)

Gerdanlık süslemeleri apayrı bir hüner gerektirir. Bu yörenin kıyafetlerinde gerdanlık önemlidir çünkü kişinin zenginlik derecesini göstermiş oluyor. Eskiden burada takılan altınlar tek sayı 3, 5, 7 veya 9 olması gerekir ve onlardan bir tanesi tam altın takılması şartmış. Çünkü bu aynı zamanda mehir yerine geçer.

Maddi durumu iyi olmayan aileler ise taklit altın takarlar. Siyah renkli yün ipliğinden örülen saç örgüsü görünümlü bir aksesuardır.



Foto 10. Rize Brez Me Tas (Çevre)

Bu parça beyaz bir kumaşın üzerine işlenir. Biri kadının sağında biri solunda olmak üzere kemere bağlanır. Çevreler kendinden çiçek desenli ve kenarları pullu oyalıdır.



Foto 11. Brez me tas (Gümüş Kuşak)

Gümüş kuşak bele takılır. Bu kuşak gümüşten yapılmış bakla veya balta denilen parçaların bir kumaş üzerine dizilmiş bir süs aksesuarıdır. Yün kuşağın üstüne takılır.



Foto 12. Çorap

Yünden örülerek yapılır. Çoraplar beş şişe örülür. Burada kullanılan renkler ve desenler göz kamaştırıyor. Bu çoraplar günlük hayatta da giyilir.



Foto 13. Rize Stambolli (Baş Örtüsü)

Bu başörtünün asıl ismi Rize Stambolli (İstanbul Mendili). Bu başörtüsün ilk defa İstanbul'dan getirildiği düşünülür. Bu yüzden, ismi İstanbul Mendili olarak geçer. Bu örtüyü günlük hayatta her kadında görmek mümkündür. Kadınlar ister bekâr, yeni gelin, ister yaşlı kadın olsun saçları ortadan ikiye ayrılmış şekilde örtüyü takarlar.



Foto 14. Kurora (Taç)

Tacı yeni gelin olan evlendikten sonra ilk babasının evine giderken takar. Taç gümüşten yapılmış ve genelde bu parçayı Türkiye veya Bulgaristan'dan temin edilir.



Foto 14



Foto 15

B. İKİNCİ KIYAFETLER

Bu kıyafetler orta yaşlarında olan kadınlar tarafından giyilir. Bunlar da bayramlarda, düğünlerde ve sünnet ziyaretlerinde giyilir. Şunu belirtmeliyiz ki bu kıyafetlerin parçaları her kadında aynıdır fakat modeller, renkler, boncuklar ve ipler kadının yaşına göre değişmektedirler.



Foto 16. Kemishe (Göynek/ İçlik)

İçe giyilen çamaşır, iç gömleği. İkinci kıyafetlerdeki gömlek daha sadedir. Sadece yakasında boncuk işlenmiş ve boyu kısadır.



Foto 17. Shallvare (Şalvar)

Bu şalvar pamuk beyaz kumaştan yapılır. Ayak kısmı “örme” denilen örmelerle süslenir. Şalvar üç eteğin altına giyilir. Şalvarın bel kısmında bir iple bağlanabilmesi için iki parmak kalınlığında bel kuşağı var.



Foto 18. Jeleke me Cope (Parçalı Yelek)

Yeleği işlemek için siyah ve altın renkte iki ip çeşidi kullanılır. Siyah ipin ismi “bükme” olarak geçer. İkinci kıyafetlerde yelek daha sade gelir.



Foto 19. Fund Gershansi (Üç Etek)

Bu gruptaki üç etekte kullanılan renkler çok canlı değildir. Üç eteğin kolları yün siyah ipten işlemler var. Diğer parçalar renge göre kesilip dikilir.



Foto 20. Lebade me Rrema (Dallı Lbade)

Kıyafetin üzerindeki işlenen modelden dolayı “Dallı Lbade” ismini koymuşlar. Üç eteğin üstüne giyilir. Bu parça siyah kumaştan ve altın rengi iplikten oluşur. Bunun işlemi çok zordur ve ince işlenmelidir.



Foto 21. Rizemağje e Linet (Önlük)

El dokuması olan önlük, dokuma tezgâhlarında hazırlanmaktadır. Bele bağlanacak sap kısımları ipliklerden yapılmış püsküllerle süslenmiştir. Kullanılan ip ince iptir.



Foto 22. Rizemağje e Leshte (Yün Önlük)

Bu parça da bir önlüktür. Yün ipi kullanarak dokuma tezgâhında yapılmaktadır. Kuşağın üzerine tutturularak cep görevini gören bir önlüktür.



Foto 23. Rize Kraharori (Göğüs Örtüsü)
Kadınlar bunu göğüs bölgesini kapatmak için kullanır. Yeleğin ve lbadenin üzerine küçük iğnelerle tutturulur.



Foto 24. Tamamlayıcı parçalar
Bu parçaların açıklaması ve özellikleri yukarıda verildi.



Foto: 25.



Foto: 26.

C. ÜÇÜNCÜ KIYAFETLER

Araştırma bölgemizde, genellikle bu gruptaki kıyafetler 50 yaş ve üzeri olan kadınlar tarafından giyilir. Düğünlerde, bayramlarda ve genel ziyaretlerde giyinir. Buradaki kullanılan renkler daha sade ve yaşlarına uygundur.



Foto 27. Kemishe (İçlik/ Göynek)
İçe giyilen çamaşır, iç gömleği. İkinci kıyafetlerdeki gömlek daha sadedir. Sadece yakasında boncuk işlenmiş ve boyu kısadır.



Foto 28. Jelek me Cope (Parçalı Yelek)
Yelegi işlemek için siyah ve altın renkte iki ip çeşidi kullanılır. Siyah ipin ismi “bükme” olarak geçer. İkinci kıyafetlerde yelek daha sade gelir.



Foto 29. Lbade me Flete (Kanatlı Lbade)
İşlenmiş model kanatlara benzettiği için bu ismi almıştır. Altın renginde ip çok ağır işlenmez.



Foto 30. Shallvar (Şalvar)

Siyah kumaştan diktirilir. Şalvarın bel kısmında bir ipe bağlanabilmesi için iki parmak kalınlığında bel kuşağı var. Şalvar günlük hayatta da giyilir.



Foto 31. Rize Kraharori (Göğüs Örtüsü)

Kadınlar bunu örtüyü göğüs bölgesini kapatmak için kullanırlar Yeleğin ve lbadenin üzerine küçük iğnelerle tutturulur.



Foto 32. Mange (Kolluk)

Kolluk beyaz pamuk bir kumaştan yapılır. Bu parçayı kadınlar lbadeyi kiletmemek için kullanırlar. Çünkü lbade yıkanırrsa kumaş ve altın renginde ipler bozular.



Foto 33. Tamamlayıcı parçalar



Foto 34



Foto 35



Foto 36



Foto 37

Sonuç

Giyim günümüzde hâlâ toplumsal önemini koruyan bir araç, vazgeçilmez bir kültür ögesidir. Milli kültürün bir parçası olan ve ülkenin karakterini, özelliklerini yansıtan geleneksel kıyafetlerin korunması, dünyaya tanıtılması önemlidir.

Guri-Bardh köyüne ait geleneksel kıyafetler Arnavutluk'un ve Mat İlinin diğer bölgelerindeki geleneksel kıyafetlere benzemediği gibi oldukça farklılık arz etmektedir.

Yöredeki kadınlar yaşlarına göre kıyafet kullanırlar. Buna göre bekâr kızlar ayrı, yeni evlenenler ayrı, kırkın üstünde olanlar ayrı ve yaşlılar ayrı kıyafetlerle giyinirler. Bu giyim ve kuşam kültürü halen uygulanmaya devam etmektedir. Kadınlar bu kıyafetleri büyük bir özen göstererek korumaya çalışırlar. Genellikle bütün parçaları teker teker bezlerle sararlar ve bir sandığın içine koyarlar.

Geleneksel giyim-kuşam unsurları, yerlerini hızla fabrika işi tekstil ürünlerine terk etmektedir. Halka ait olan bu giyim-kuşam unsurlarının tamamen yok olmadan kayda geçirilmesi şarttır.

Küreselleşme, insanları görüntü yönünden tek tipleştirmeye hızla devam etmekte ve bu hızlı değişim sürecinde, kültürel unsurlarımızı korumak her geçen gün daha da zorlaşmaktadır. Teknoloji ve hızlı hayat temposu ile geldiğimiz noktada, bu süreci takip edebilmek oldukça güçtür.

The Albania culture in Guri -Bardh deri në shek. XVI

Fatma Shehu

Abstract

The culture of eating and drinking, religious beliefs, lifestyles, cultures and dressing types, are different from all over the world. One of the most important elements of the material culture, the dress types and dressing styles are accepted as an important cultural wealth in the different societies. Traditional clothes reflect in the best way the style and way of life of a country, city or small village. From, what we call cultural heritage, these samples have reached the present days.

The aim of this essay is to determine the local life styles, practices and clothing that have been transferred as traditions element and culture in Guri-Bardhe village over the centuries. In this study we will present the functions of the particular way on wearing and preparing clothes style as they do from the 15 century, in all a different way from other traditions in the same region. The village of Guri-Bardhe just inside the borders of Mat district in north east of Albania.

Key Words: Albania, traditional clothes, Guri-Bardh village.

M. Öcal Oğuz, *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2019, ISBN: 978-605-85389-8-6, 160 sayfa.

UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkanı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürü Prof. Dr. M. Öcal Oğuz'un "*Paldır Kültür Kentleşmeler*" isimli kitabı, 2019 yılında Geleneksel Yayıncılıktan çıkmıştır. 160 sayfadan oluşan kitabın kapağında yeni kentin sembolü olan rezidans ve apartmanlarının dağınık, düzensiz, hızlı ve kontrolsüz yapılaşmasının fotoğrafına yer verilmiştir. Bu bağlamda kitabın adı ile fotoğrafın birbirini hem imgesel hem de şekilsel anlamda tamamladığı görülmektedir. Kitap, yazarın Türk halk bilimi alanında yıllar boyunca edindiği birikimin tezahürüdür. Sosyal hayatımızın çeşitli yönlerine özellikle "kimlik, aidiyet, sürdürülebilir kalkınma ve uygulamaları halk bilimi" açısından değerlendirerek, tespit ve önerilerde bulunmaktadır. Eserin arka planında,

UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması (2003) ve Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmeleri (2005) yer almaktadır. Yazar, sanayileşme döneminde yeni kenti, kendi "geleneksel bilgi sistemi" noktasında kurgulamaya başaramayan toplumumuzun durumunu ve kültürel devamlılıktan yoksun inşa edilmeye çalışılan kent hayatının çıkmazlarını, çeşitli alanlardan örnekler vermek suretiyle değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Eserde, bütüncül korumadan, kültürel peyzaj ve mekân bilincinden yoksun olan yeni kent düşünce yapısının oluşturduğu olumsuz durumların "birey" üzerine etkisi tartışılmaktadır. Somut ve somut olmayan kültürel mirasın birliktelik içinde sürdürülmemesi, devam ettirilmemesi, eski kent ve köyün içindekilerle yok sayılmasının toplumumuzda oluşturduğu "tuhaf" durumlar okuyucuya örneklerle sunulmaktadır.

"Paldır Kültür Kentleşmeler" kitabı altı ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar "Evde", "Sokakta", "Eğitimde",

"Edepte", "Sanatta", ve "İşte" şeklindedir. "Evde" bölümünde, "Yerleşik, Kerpiç, Tuğla, Taş ve Ahşap, Gecekondu, Aile Apartmanı, Apartmankondu, Rezidans, Rezidans ve Gökdelen, Emekliler Evi, Komşu, Yamalık, Ev, Mobilya, Gardırop, Mutfak, Buzdolabı ve Derin Dondurucu" konuları yer almaktadır. Prof. Dr. Oğuz, bu bölümde bireylerin "kültürel kimlik ve aidiyeti" noktasında önemli bir yer tutan ve kuşaklar boyu aktarılan bilgiye ev sahipliği yapan anı ve hafıza mekânlarının yok olmasına vurgu yapmaktadır. Yeni kent yapılışmasının bir sonucu olarak bireyin öne çıkarılması durumu karşısında, kuşaktan kuşağa aktarılan bilginin nasıl ortadan kaldırıldığını aktarmaktadır. Yazar, bu mekânlarla hayata tutunan sözlü gelenek ürünlerinin, hızlı ve düzensiz değişimden dolayı kimi zaman anlamının değiştiği kimi zaman da yok olduğuna dikkat çekmektedir. Mimari olarak "tektipleşme"nin getirdiği problemler, halkın yeni kentin mekânlarını kendilerine göre şekillendirmeye

çalışması, mühendis, mimar, müteahhidin gelenekten yararlanmaya bilmemesi, kullanıcıların itirazda bulunmaması, uzmanların da durumu sessiz kalması, yazar tarafından eleştirilmektedir. "Sokakta" bölümü, "Kültürel Mekânsızlık, Toplanma Mekânı, Meydan, Minare, Ramazan Eğlenceleri, Kurban Kesim Alanları, Medyanın Kurban Haberleri ve Ricalarımız, Bayram Yeri, Bayramlaşma, Hıdrellez: Boz Atlı Hızır ve Hıdırlıklar, Parklar ve Bahçeler, Dere" isimli başlıklardan oluşmaktadır. Kültürel kimliğin inşa ve sürdürülebilirliğini sağlayan mekânların zaman içinde yok olmasıyla ortaya çıkan kimliksizlik, aidiyetsizlik ve bu bağlamda ortaya çıkan "yalnızlık" duygusu, Hıdırlık, Bayram Yerleri, Köy Meydanı gibi kültürel bellek mekânlarının, işlevsel ve yapısal özellikleri açıklanarak yeni kentin "bilinçli sembol yıkıcılığı" eleştirilmektedir. Ayrıca kültürel mekânsızlığının getirdiği, kuşaktan kuşağa aktarımın yok olması, sözlü gelenek unsurlarının unut (tur) ulması, muhakemeli nesillerin yetişmemesi

gibi sorunlar yazar tarafından okuyucunun dikkatine sunulmaktadır. Eskiye yıkarak yeni yapmak olarak görülen "kentsel dönüşüm" yazara göre sadece binayı dönüştürmektedir. Kitabın üçüncü bölümü olan "Eğitimde" kısmı, "Kültürün Eğitimi, Ezberci Eğitim ve Eğitimde Ezber, Çocuk, Oyun Çocuğuna Çocuk Oyunu, Hamur, Çamur ve Slime, Stres Çarkı mı? Çocukta Stres mi? O da ne? Öz, Söğüt ve Düdük, Birey, Hazıra Gülmek, Obezite, Depresyon, Şiddet, Bunalımın Şiddeti, Okulda Şiddet, Elektronik Çağda Şiddetin Yükselişi, Yabani Otlar, Beş Taş Oyunu", başlıklarından oluşmaktadır. Yazar, küreselleşme, kentleşme, sanayileşme gibi olguların "geleneksel bilgi sisteminin" aktarımını engellediğini ve yeni kentin, "yapay mekânlar" kurarak sargın eğitim içinde popüler kültürü, kişilere öğrettiğini belirtmektedir. Ayrıca eğitimde ezberin yanlış anlaşıldığını, ezberin muhakemesiz ve sorgulamasız bireyler yetişmesini sağladığı görüşüne karşı çıkmakta, özellikle sözlü gelenekteki bilginin, ezberle öğrenme

ve aktarımdaki önemine dikkat çekmektedir. Prof. Dr. Oğuz, muhakemeli kültür aktarımına ihtiyacımız olduğunu ve yeni kentin getirdiği tektipleşmenin önüne geçilmesi gerektiğini vurgulama-ktadır. Kültür aktarımında "medya"nın yaptığı yanlışları tespit edip, ne yapılması gerektiği konusunda önerilerde bulunmaktadır. Yazar, bilinçsiz teknoloji kullanımının "obezite ve bunalım" gibi bireysel yönlerine, "müsahhasızlık ve şiddet" gibi toplumsal yönlerini de örneklerle açıklamaktadır. Prof. Dr.Oğuz, dördüncü bölüm olan "Edepte" kısmında "Muhakemesizlik Kültürü, Töre, Zamane, Ensest, Cahil, Yaşlı ve Klavye Meclisi", konuları hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. "Paldır küldür" süren, hızlı ve sürekli değişim içinde olan yeni kent yaşamının, bireyleri, muhakemesiz, kültürel değerlerden yoksun, yalnız bir hale getirdiğini ifade etmektedir. Prof. Dr. Oğuz, yeni kentinötekileştirme metaforu olan "töre" kavramının sosyal değişim sürecindeki durumuna eleştiri getirmektedir.

Basmakalıp yargıların çıkmazlığına vurgu yapmaktadır. Bu bölümde Türk ailesinin evlilik müessesine bakışı, yaşlı kuşağın çağdaş kentteki yeri, eski kent ve köyün sözlü aktarımını sağladığı "meclis" lerin, modernleşme karşısındaki durumu yazar tarafından tespit ve önerilerle değerlendirilmiştir. "Sanatta" bölümü, "Esin Kaynağı, Anıştırma, Kültürel Animasyon, Filmler, Diziler ve Çocuklar, Gaz Lambası, Dede Korkut", başlıklarından oluşmaktadır. Yazar, yeni kentin "esin kaynağı"nın Türk mitoloji ve anlatı geleneğinden olmadığını, onlara gönderme yapan "ortak kültür kodlarını" kullanmadığını eleştirmektedir. "Bacasız sanayi"olan turizmde, Türk kültürel unsurların, "animasyon" açısından hem yanlış kullanıldığına hem de bu gösterileri yapabilecek uzman eksikliğine dikkat çekmektedir. Filmler ve dizilerdeki "işlevsiz ve öğretilmiş "çocuk algısının hata olduğunu ayrıca "gaz lambası" gibi kültürel unsurların "kalıplaşmış obje" haline gelerek yanlış anlam ve bağlamda kullanıldığını belirtme-

ktedir. "Dede Korkut"un yeni kent anlayışında hem küresel kültüre mal etmek açısından hem de Türkçe etrafında ortak imge, gönderme vb. konular noktasında eksik bırakıldığına vurgu yapmaktadır. Eserin son bölümü olan "İşte" kısmında, "AVM, Küresel AVM, Küçük Esnaf, Geleneğin Ustaları, Kimlik ve Aidiyet, Etnografik Eşya, Çedene ve Kendir, Açık Hava Müzesi, Üretim, Kurutma, Kocakarı İlaçları, Ulaşım, Dolmuş, Yeni Köy" konuları bulunmaktadır. Kentini, kendi geleneksel bilgi sistemine göre tasarlayamayan toplumumuzun, modernleşmenin "tapınağı" haline gelen AVM'leri çağdaşlığın iyi tarafı olarak görmesi yazar tarafında eleştirilmektedir. Oğuz, Türkiye'nin, "Osmanlı, Erken Cumhuriyet, Sanayileşme ve Küreselleşme", dönemlerinde yeni kenti, yeniden inşa ettiğini ifade etmektedir. AVM'nin sadece "alış" merkezi olması, yeni kentin bireylerinin bu yapay merkezlere yönelmesinin sonucu olarak "küçük esnafın" gündelik hayatımızdan çıkması, kültürel estetik

mimarimizin, yeni kentin mimar, müteahhit ve mühendisleri tarafından "demode" olarak kabul edilmesi, "kimlik ve aidiyet"imizin yok olmasına sebep olduğu örneklerle açıklanmaktadır. Yazar, kuşaktan kuşağa aktarılan bilginin sürdürülebilirliği için adeta bir "kurtarıcı" rolü olan "açık hava müzeleri"nin önemli olduğunu da belirtmektedir. Yeni kentin, hızlı ve düzensiz gelişimi geleneksel kışa hazırlanma kültürümüzü de olumsuz etkilemektedir. Ayrıca modernleşme düşüncesi tıbbi alanda "kocakarı ilaçlarını" da "küçümsemiş ve yok saymıştır, buna karşılık Batı, "alternatif tıp" adıyla bu kültürel birikimi kullanmayı sürdürmektedir. Yazar, çağdaş kentin ulaşım sıkıntısının, yanlış taşıma yöntemlerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Oğuz, son olarak yeni kentin, toplumumuzda oluşturduğu bu aidiyetsizlik, kimliksizlik ve geleneksel bilgi sistemlerinden yoksun yapısına karşı "yeni köy" fikrini okuyucularına sunmaktadır. Prof. Dr. M. Öcal Oğuz'un bu çalışmasında, kentleşme, kentleşememe sure-

cimizdeki, "paldır küldür" durumun, dikkat çekici yanlarını, genel çizgileriyle, okuyucularına aktarmaktadır. Çalışma, sosyal ve kültürel birçok alandan konuyu içermesine rağmen, metinde, kaynakça veya dipnot belirtilmemektedir. Kitapta herhangi bir halk bilim araştırma kuramının ismi geçmemektedir. Fakat eserdeki analiz, öneri, yorum ve sonuç yapısına baktığımızda arka planda uzun yılların tezahürü olan birikim ve hatta "folklor kütüphanesi" diyebileceğimiz bir tecrübenin, yazıların iç planına yerleştirildiği görülebilmektedir. Yazar, tespitlerini akademik bilinç ile yapsa da kullandığı örneklerle toplumumuzun iç benliğine, okuyucuyu götürebilmektedir. Yazılar, kimi zaman "sert" kimi zaman da "duygusal" ifadeler içermektedir. Yazarın, sosyal hayatımızın birçok unsurunu kültürel bir bakış açısıyla değerlendirmesi, tespitler yapması ve önerilerde bulunmasından dolayı bu çalışma, tüm disiplinlerden araştırmacılar için farklı referanslar sunabilmektedir.

Mehmet DALDAL