

Doris Decker*

Angazhimi politik i grave në Islamin e hershëm në shembullin e gruas së Muhammedit (a.s.), Ummu Seleme (r.a.)**

Abstract in English

The question of the legitimacy of female leadership and authority in Islam arouses heated discussions. Even the interpretations of female figures' actions in the earliest traditions about the Prophet Muhammad (a.s.) are highly disputed. For example, Aisha's (r.a.) political failure after Muhammad's (a.s.) death is often used as an argument against female political leadership. Nevertheless, the sources represent women in many different ways, including as authorities or policymakers. This paper sheds light on hardly noted traditions about Muhammad's (a.s.) wife Umm Salama (r.a.) in order to demonstrate - with reference to the written records - that some women played an intervening role as political advisors and mediators and were widely involved in socio-political affairs during the early Islamic period. Consequently, I would like to put forward the thesis that narrators of the early Islamic traditions took female participation and intervention in socio-political decisions for granted, which will be supported by an analysis of texts by Islamic scholars up to the 9th century.

* Doris Decker është asistente shkencore në Universitetin Philipps të Marburgut dhe bën kërkime në kuadër të projektit të saj të financuar nga DFG mbi seksualitetin dhe gjininë në Islamin shiit në kohën moderne. Pas studimeve në Shkencat e Feve dhe Gjermanistikë në Universitetin Goethe në Frankfurt am Main, ajo doktoroi në vitin 2011 në fushën e Shkencave të Feve, me një studim mbi konceptimet e figurave femërore në transmetimet e hershme islame. Fokusi i saj rajonal është Lindja e Afërt (veçanërisht Libani dhe Siria).

** Ky artikull është publikuar në *Marburg Journal of Religion*, vëll. 19, nr. 1 (2017), nën titullin "Weibliche Politik im Frühislam am Beispiel von Muhammads Frau Umm Salama".

Abstrakti në shqip

Çështja e legjitimitetit të udhëheqjes dhe autoritetit femëror në Islam ngjall diskutime të zjarrta. Edhe interpretimet e veprimeve të figurave femërore në traditat më të hershme për Pejgamberin Muhammed (a.s.)* janë shumë të diskutueshme. Për shembull, dështimi politik i Aishes (r.a.) pas vdekjes së Muhammedit (a.s.) shpesh përdoret si argument kundër udhëheqjes politike të grave. Megjithatë, burimet i paraqesin gratë në mënyra të ndryshme, përfshirë edhe atë si autoritete apo vendimmarrëse politike. Ky punim hedh dritë mbi traditat që rrallë përmenden për gruan e Muhammedit (a.s.), Ummu Selemenë (r.a.), me qëllim që të tregojë – nëpërmjet dëshmimeve të shkruara – se disa gra kishin një rol ndërhyrës si këshilltare politike dhe ndërmjetësuere dhe ishin gjerësisht të përfshira në çështjet shoqërore-politike gjatë periudhës së hershme islame. Si rrjedhojë, dëshiroj ta parashtroj tezën se transmetuesit e traditave të hershme islame e kanë konsideruar të mirëqenë pjesëmarrjen dhe ndërhyrjen e grave në vendimmarrjet shoqërore-politike, gjë që do të mbështetet nga një analizë e teksteve të dijetarëve islamë deri në shekullin IX.

Hyrje

Hipotezat dhe pyetjet kërkimore

Në vitin 1942, Nabia Abbott, pas një hulumtimi të thelluar mbi gratë në Islamin e hershëm – veçanërisht për Aishen (r.a.), gruan e Pejgamberit (a.s.) – deklaroi se “episodi i Betejës së Devesë (36/656) dhe roli i Aishes (r.a.) në të, treguan se kishte shumë njerëz të gatshëm ta ndiqnin një udhëheqëse femër.”¹ Abbott, në studimet e saj, synonte të tregonte se gratë kishin ndikim politik në jetën e Pejgamberit (a.s.) dhe se ato kishin një rol të rëndësishëm në formësimin e zhvillimeve në Islamin e hershëm.² Rreth pesëdhjetë vjet më vonë, Ruth Roded e vlerësoi më me kujdes këtë pohim duke u bazuar në hulumtimet e saj për gratë muslimane të hershme. Sipas saj, “gratë rrallë paraqiten në materialin biografik si pjesëmarrëse të drejtpërdrejta në çështjet politike.”³ Për shembull, ajo e vlerësoi si të ekzagjeruar interpretimin e Abbott për dy termat *vezira sidkin*⁴, që e përdor Ibni Hishami në *Sirën* - biografinë e Pejgamberit (a.s.), kur e përshkruan gruan e tij të parë, Hatixhen (r.a.). Sipas Ruth Roded, mbështetja materiale dhe fetare e Hatixhes (r.a.) ndaj Muhammedit (a.s.) nuk e bën atë automatikisht një këshilltare politike të rëndësishme të tij. Për më tepër, në kundërshtim me Nabia Abbott, Roded e vlerëson ndikimin e Aishes (r.a.) në vendimet politike dhe ushtarake përpara sëmundjes vdekjeprurëse të

* Shkurtesat në kllapa (a.s.) dhe (r.a.), që kanë kuptimin: a.s.=*alejhis-selam* (paqja qoftë mbi të!) dhe r.a.=*radijallahu anhu ose anha* (Allahu qoftë i kënaqur me të!), janë shtuar nga ana ime si përkthyes.

¹ Abbot, Nabia: “Women and State in early Islam”, in: *Journal of Near Eastern Studies* I (1942), f. 106-126, 341-368, këtu 126.

² Shih Abbot, Nabia, *Aishah – the beloved of Mohammed*, Çikago, Illinois 1942; Abbot, Nabia, “Women and State in early Islam”, f. 106-126, 341-368.

³ Roded, Ruth: *Women in Islamic biographical collections: from Ibn Sa’d to Who’s who*, Londër 1994, f. 37.

⁴ Ibn Hišam: *Sirā: Kitāb Sirā Rasūl Allāh. Das Leben Muhammad’s nach Muhammad Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām*. Ed. Ferdinand Wüstenfeld, 2 vëllime, Göttingen 1858-1860, vëll. I, f. 277.

Muhammedit (a.s.) si të kufizuar.⁵ Kritika e Roded është e drejtuar qartë ndaj një interpretimi historik të teksteve që flasin për fazën fillestare të Islamit.⁶

Me këtë artikull dëshiroj ta rifilloj dhe ta mbështes tezën e Nabia Abbott, duke marrë dhe analizuar kronika për Ummu Selemenë (r.a.), të cilat, sipas mendimit tim, deri më tani kanë marrë shumë pak vëmendje. Këto tekste raportojnë se gratë në Islamin e hershëm kanë ushtruar funksione ndërhyrëse si këshilltare politike dhe ndërmjetësuese, si dhe kanë qenë gjerësisht të përfshira në ngjarjet shoqërore-politike. Këto aspekte deri më tani të shpërfillura të paraqitjeve të grave në Islamin e hershëm janë ngushtësisht të lidhura me çështjen e legjitimitetit të udhëheqjes dhe autoritetit femëror në Islam – një çështje që diskutohet në mënyrë kontradiktore, veçanërisht në lidhje me aktivitetet e grave gjatë kohës së hershme islame, nga vetë muslimanët dhe muslimanet. Shpesh, dështimi politik i Aishes (r.a.) pas vdekjes së Muhammedit (a.s.), përdoret si argument kundër legjitimitetit të udhëheqjes femërore. Denise Spellberg, me punimet e saj kërkimore⁷, ka treguar qartë se dijetarët e shekujve të parë islamë i kanë manipuluar përshkrimet për Aishen (r.a.) për ta demonstruar rrezikun e pjesëmarrjes së gruas në udhëheqjen politike. Ata e kanë vendosur Aishen (r.a.) në rolin e një shkaktareje trazirash dhe e kanë përdorur këtë për ta mbështetur idenë se gratë duhet të mbeten në një pozitë pasive në shoqëri dhe të përjashtohen nga funksionet politike. Sipas këtij qëndrimi, dallimet midis besimtarëve meshkuj dhe femra nuk u referohen më mësimëve të Pejgamberit (a.s.), por burojnë nga vetë dijetarët pasues, të ndikuar nga konteksti i tyre kulturor-historik. Këta e kanë parë Aishen (r.a.) si shembullin paradigmatic të gruas islame dhe të rolit të saj në shoqëri, gjë që ka ndikuar ndjeshëm në interpretimet e tyre të së kaluarës – apo më saktë në mënyrën se si ata i kanë ndërtuar vetë këto transmetime. Një kthesë drejt një vlerësimi negativ të politikës së grave mund të vërehet që në shekullin IX, ndërsa nga shekulli X e këndej, aktiviteti politik i grave merr një vlerësim dukshëm negativ.⁸ Në vijim do të hedhim një vështrim mbi transmetimet nga shekujt VIII dhe IX, për të treguar se paraqitjet e grave në Islamin e hershëm në këto tekste janë jashtëzakonisht të larmishme (heterogjene) dhe se përfshirja e tyre në detyra shoqërore-politike nuk është vlerësuar në mënyrë negative.

Qëllimi i këtij artikulli është të përqendrohet në përmbajtjen e teksteve dhe, duke u nisur nga shembulli i rrëfimeve për Ummu Selemenë (r.a.), të shpalosë se si është përshkruar komuniteti dhe ngjarjet në fillim të Islamit. Pyetjet themelore janë: Çfarë pamjesh krijojnë tekstet për Ummu Selemenë (r.a.) në kontekstin e ngjarjeve shoqërore-politike? Çfarë përcjellin dhe çfarë nuk përcjellin këto tekste në lidhje me rolin e saj si grua dhe me

⁵ Krahaso Roded, Ruth, po aty, f. 43, fusnota 138.

⁶ Ruth Roded vëren në mënyrë kritike se kompiluesit e burimeve historike i kanë mbledhur dhe përfshirë kronikat për gjeneratën e parë të muslimanëve dhe muslimaneve për arsye të ndryshme. Si pasojë, disa i kanë paraqitur gratë në një dritë pozitive, të tjerët i kanë nënvlerësuar, ndërsa disa të tjerë i kanë paraqitur në një mënyrë që e ka përforcuar këndvështrimin e tyre personal ndaj grave. (Krahaso Roded, Ruth, po aty, f. 38)

⁷ Shih Spellberg, Denise A.: *Politics, gender, and the Islamic past. The legacy of Aisha bint Abi Bakr*, Nju Jork 1994; Spellberg, Denise A.: "Political Action and Public Example: Aisha and the Battle of the Camel", në: *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki R. Keddie dhe Beth Baron, Nju Jork 1992, f. 45-57.

⁸ Krahaso Spellberg, Denise A.: "Political Action...", f. 45-57.

aktivitetin e saj politik?⁹ Në këtë mënyrë, në qendër të analizës vendosen vetë deklaratat e teksteve¹⁰, pa u shqetësuar për autenticitetin e burimeve apo nëse këto transmetime përcjellin fakte historike për ngjarjet e fillimit të shekullit VII – për të cilat pretendojnë se flasin.¹¹ Por edhe një analizë e përmbajtjes së tekstit sjell dobi, pasi mund të zbulojë, për shembull, qëllimin e transmetuesve dhe kompiluesve për të mbledhur dhe dokumentuar rrëfime për Islamin e hershëm. Ose mund të nxirren përfundime mbi mënyrën se si dijetarët e kanë imagjinuar atë periudhë të hershme islame për të cilën ata flasin, dhe cilat forma të prezantimit i kanë pranuar e cilat jo. Në këtë kuptim, “historia” mbetet në fokus – por më tepër si gjurmë e një fryme kulturore dhe mendësie historike të shekujve të mëvonshëm, të manifestuar në tekstet në fjalë. Sepse studimet kanë treguar tashmë se përmbledhjet (kompilimet) që pretendojnë se raportojnë për ngjarje nga fundi i shekullit VI dhe fillimi i shekullit VII, shpesh përmbajnë koncepte mendimi të shekujve VIII dhe IX, projeksione të mëvonshme të përvojave ose përfytyrime të idealizuara dhe të shtrembëruara të epokave të kaluara dhe figurave të tyre. Forma e tyre është manipuluar, për shembull, nga dinasti sunduese që kërkonin legjitimitet, nga sistemi juridik islam tanimë i etabluar ose nga grupe rivale teologjike. Prandaj duhet marrë parasysh se tekstet, duke qenë të krijuara në kohë dhe rajone të ndryshme, pasqyrojnë norma dhe konventa shoqërore të ndryshme në lidhje me gratë – të cilat më pas projektohen duke shkuar prapa në kohën e Pejgamberit (a.s.). Qëllimi i kësaj është gjithmonë edhe legjitimimi fetar i rendit gjinor dhe shoqëror aktual të periudhës në të cilën janë hartuar këto tekste.¹²

⁹ “Politika”, duke përfshirë kategorinë e “konfliktit”, kuptohet – sipas përkufizimit të Gerhard Lehmbuch – si veprim shoqëror që synon t’i rregullojë konfliktet shoqërore rreth vlerave. (Krahaso: Lehmbuch, Gerhard: *Einführung in die Politikwissenschaft*, Shtuttgart 1968, f. 17.) Në bazë të transmetimeve do të bëhet e qartë se veprimtaria e Ummu Selemesë (r.a.) mund të cilësohet si “politike”, pasi ajo përfaqëson një veprim të qëllimshëm dhe të drejtuar drejt formësimit të jetës publike.

¹⁰ Në disertacionin tim e kam ndjekur gjithashtu qasjen e analizimit, sistematizimit dhe interpretimit të deklaratave të transmetimeve të Islamit të hershëm, duke i vlerësuar ato në kontekstin kulturor dhe atë historik të gjuhës. Tema kishte të bënte me gratë si bartëse të dijes fetare. (Shih: Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*, Shtuttgart 2012.) Qasja metodologjike për zbulimin e mesazheve të teksteve orientohet sipas reflektimeve të teorisë letrare të Umberto Eco-s (*intentio operis*), si dhe sipas qasjeve të shkencës së historisë. (Shih: Eco, Umberto: *Die Grenzen der Interpretation*, Mynih³ 2004; Howell, Martha dhe Prevenier, Walter: *Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden*, Köln 2004.)

¹¹ Për një ndërmarrje të tillë – pra për ta zbuluar përmbajtjen historike të teksteve – nevojiten, nga njëra anë, studime më të gjera dhe më të thelluara, dhe nga ana tjetër, mbetet e diskutueshme nëse një rindërtim historik është fare i mundur. Shumë studiues dhe studiuese e konsiderojnë si një ndërmarrje pothuajse të pamundur nxjerrjen e fakteve historike nga tekstet që kanë të bëjnë me Muhammedin (a.s.) dhe ndjekësit e tij. Ky qëndrim argumentohet, ndër të tjera, me vështirësinë për të depërtuar në procesin e formimit të teksteve, i cili shpesh është i padepërtueshëm dhe i parekonstruueshëm; me datimet e ndryshme dhe përshkrimet përmbajtësore që variojnë për ngjarjet në fillim të Islamit; si dhe me pasigurinë rreth besueshmërisë së të dhënave burimore për dorëshkrimet që kanë mbijetuar. (Shih p.sh.: Lecker, Michael: *The Death of the Prophet Muhammad’s Father: Did Wāqidī Invent some of the Evidence?*, në: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 145 (1995), f. 9–27.) Për çështjen e përgjithshme të autenticitetit të transmetimeve, shih: Juynboll, G.H.A.: *Muslim Tradition*, Kembrixh 1983; Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/Nju Jork 1996; Motzki, Harald (red.): *Hadith. Origins and Developments*, Aldershot, Hants, Burlington 2004.

¹² Shih: Noth, Albrecht: “Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit”, në: *Der Islam* 47 (1971), f. 168–199; Noth, Albrecht: *Quellenkritische Studien zu Themen*,

Materiali që do të shqyrtohet në këtë analizë përbëhet nga raportime për gruan e Pejgamberit (a.s.), Ummu Selemenë (r.a.), të cilat i atribuohen Ibni Hishamit (v. 834), përkatësisht Ibni Is'hakut (704–768), el-Vakidiut (747–823), Ibni Sa'dit (784–845), el-Buhariut (810–870) dhe et-Taberiut (839–923). Veçanërisht të rëndësishme janë fragmentet që flasin për të në veprën *Kitāb el-Megāzī* të el-Vakidiut, pasi analizimi i tyre, sipas mendimit tim, është shpërfillur deri më tani nga studimet¹³, ndonëse në to gjenden aspekte ndriçuese të paraqitjes së gruas, të cilat e vënë pikërisht figurën e gruas si aktore shoqërore-politike në Islamin e hershëm në një dritë të re. Për më tepër, përmbledhja tekstuale e el-Vakidiut është e veçantë, pasi ajo përbën një nga dëshmitë më të hershme të shkruara për fillimet e Islamit, që disponojmë deri më sot.

Duke u mbështetur në kuptimin e tekstit të shpjeguar më sipër, unë e mbroj tezën se, sipas transmetimeve të përzgjedhura që shqyrtohen këtu, kompiluesit e këtyre burimeve e kanë konsideruar dhe pranuar të mirëqenë si autoritetin femëror,¹⁴ ashtu edhe pjesëmarrjen e grave në ngjarjet shoqërore-politike, në proceset vendimmarrëse dhe në ndërhyrjet e drejtpërdrejta. Shembujt që do të paraqiten më poshtë kanë për qëllim ta vërtetojnë këtë.

Hind binti Ebi Umejje Ibn el-Mugira (r.a.)

Ummu Selemeja (r.a.), siç quhej sipas emrit të të birit të saj, Selemes, pra Nëna e Selemes, në të vërtetë quhej Hind binti Ebi Umejje ibn el-Mugira. Ajo lindi rreth vitit 597 dhe vdiq rreth vitit 680. Në vitin 626, në moshën 29-vjeçare, ajo u martua me Muhammedin (a.s.). Ajo ishte e veja e kushëririt të tij, Ebu Selemes, i cili kishte ndërruar jetë pas Betejës së Uhudit, dhe gjithashtu ishte motra e njërit prej burrave më të fuqishëm të Mekës, nga fisi me ndikim, Mahzum.¹⁵ Më shumë se 300 transmetime të haditheve i atribuohen emrit të saj.¹⁶ Vetë tekstet e Islamit të hershëm e përshkruajnë atë si një grua të emancipuar, e cila dukej se kishte pikëpamje të qarta për fenë dhe një mënyrë jetese të vetëdijshme dhe të pavarur. Ajo u ankua, për shembull, për faktin se Zoti nuk i përmendte gratë në mënyrë të

Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferungen. Teil I: Themen und Formen, Bon 1973; Stetter, Eckart: *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*. Disertacion, Görlitz 1965; Nagel, Tilman: "Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte", në: *XXV. Deutscher Orientalistentag*, Vorträge, ZDMG Supplementa 10, Stuttgart 1994, f. 118–128; Stowasser, Barbara Freyer: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, Oxford, New York etj., 1994.

¹³ Vetëm Bärbel Beinhauer-Köhler është marrë në mënyrë të drejtpërdrejtë me paraqitjet e grave në *Kitāb el-Megāzī* në një artikull të botuar në vitin 1997. (Shih: Köhler, Bärbel: Die Frauen in al-Wāqidīs Kitāb al-Magāzī, në: *ZDMG* 147 (1997), f. 303–353.)

¹⁴ Që gratë, për shembull në fushën e arsimit, janë paraqitur si autoritete fetare, kam pasur mundësi ta dëshmoj që në disertacionin tim. Qindra transmetime tregojnë se gratë, në fillim të shekullit VII, kanë qenë të përfshira në mënyrë të gjerë në prodhimin, administrimin dhe riprodhimin e dijes, dhe se atyre u janë njohur kompetenca të shumta, si për shembull shpjegimi i ajeteve të Kur'anit. (Shih: Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens...*)

¹⁵ Krahaso: Roded, Ruth: Artikulli *Umm Salama*, në: *Encyclopaedia of Islam*, botimi i dytë (EI²), Leiden 2000, vëll. 10, f. 856; Armstrong, Karen: *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann*, Mynih 1993, f. 268.

¹⁶ Krahaso: Roded, Ruth: po aty, f. 856.

qartë në shpalljet hyjnore. Ankesa e saj nuk mbeti pa përgjigje, sepse pak më pas, Muhammedi (a.s.) mori një shpallje në të cilën të dy gjinitë u përmendën dhe u adresuan në mënyrë të barabartë.¹⁷ Ajo shfaqet në këtë rast si kritike ndaj shpalljes hyjnore dhe kërkon të drejta të barabarta fetare për burrat dhe gratë.¹⁸ Po ashtu, ajo kishte një qëndrim të prerë lidhur me ndërhyrjen në marrëdhënien e saj me Muhammedin (a.s.). Kur Omeri (r.a.) e pyeti një herë nëse ajo debatonte dhe e kundërshtonte Pejgamberin (a.s.), ajo iu përgjigj prerazi:

“Për hir të së drejtës, a është vërtet detyra jote të ndërhysh mes të Dërguarit të Zotit dhe grave të tij? Pasha Zotin, ne ia themi atij mendimin tonë, dhe nëse ai e pranon këtë, është çështje e tij;¹⁹ por nëse ai na e ndalon, atëherë ne do t’i bindemi më shumë atij sesa ty.”²⁰

Edhe hezitimi i saj në fillim për t’u martuar me Muhammedin (a.s.) dëshmon për një karakter të vetëdijshëm, të mençur dhe reflektues, pavarësisht arsyeve të përmendura në tekste – si mosha e saj, fëmijët apo xhelozia.²¹ Për muslimanët dhe muslimanet, ajo përfaqësonte një autoritet në disa aspekte, për shembull si mësuese në çështjet fetare si te shpallja hyjnore²², ose në rolin e saj si *imame*²³ (udhëheqëse e faljes),²⁴ rol për të cilin ajo ishte inkurajuar drejtpërdrejt nga Muhammedi (a.s.).²⁵ Ndërsa tiparet e përmendura më sipër të Ummu Selemesë (r.a.) janë të njohura në përgjithësi, unë dëshiroj tani t’i trajtoj disa transmetime për të cilat është folur më pak, por që nxjerrin në pah një dimension tjetër të karakterit të saj. Në këto tregime, ajo paraqitet si këshilltare politike dhe ndërmjetësuese në kontekst të ngjarjeve shoqërore-politike, si dhe si vëzhguese, raportuese dhe koordinatore në lidhje me përplasjet luftarake.

¹⁷ Krahaso: Ibn Sa’d: *Tabaqāt: Ibn Sa’d, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, vëll. VIII. *Biographien der Frauen*. Bot. nga Carl Brockelmann, Leiden 1904, f. 144. (Këtu fjala është për ajetin kur’anor 35 të sures 33, el-Ahzab – përkthyesi).

¹⁸ Një interpretim i hollësishëm i këtij transmetimi gjendet në: Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens...*, f. 292–296.

¹⁹ Në kuptimin: “ai e trajton këtë çështje si të dojë vetë”.

²⁰ Ibn Sa’d: *Tabaqāt*, vëll. VIII, f. 137.

²¹ Po aty, f. 63 e tutje.

²² Krahaso: Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens...*, f. 281–283, 319, 324 e tutje, 330, 337 e tutje, 342–345.

²³ *imam* (arabisht): “udhëheqës, prijës; kryetar; titull për katër (ose dymbëdhjetë) kalifët e parë; udhëheqës fetar musliman; libër i shenjtë; rrugë kryesore; rrugë drejt Mekës; drejtimi i falësit ndaj Mekës; shembull, model; udhëzim; urdhër hyjnor” (sipas Wahrmund).

²⁴ Krahaso: Ibn Sa’d: *Tabaqāt*, vëll. VIII, f. 356; arabisht: *ammatnā Umm Salama fī šalāti l-‘aṣri fa-qāmat wasaṭanā* (Na udhëhoqi Ummu Selemeja në namazin e iqindisë dhe ajo qëndroi në mesin tonë). (Këtu fjala është për *imame* për gratë, e jo për xhemat të përzier – përkthyesi.)

²⁵ Krahaso gjithashtu: Abbott, *Women and the State in Early Islam*, f. 112 e tutje.

Aktivitetet socio-politike të Ummu Selemesë (r.a.)

Ummu Selemeja (r.a.) në rolin e këshillueses

Në shembujt e parë të transmetimeve të shqyrtuara, Ummu Selemeja (r.a.) paraqitet në rolin e një këshilltareje politike. Ajo i dha Muhammedit (a.s.) një këshillë vendimtare në një çështje delikate politike, dhe duke e ndjekur këtë këshillë, ai arriti ta shmangte me sukses një rrezik të madh që i kanosej autoritetit të tij.

Në vitin 628, Muhammedi (a.s.) kishte për qëllim që, së bashku me komunitetin e tij, ta kryente haxhin në Mekë. Megjithatë, mekasit ia refuzuan hyrjen në qytet. Si pasojë, ai negocioi me ta një marrëveshje (Traktati i Hudejbijes), e cila përcaktonte që muslimanët do të lejoheshin ta kryenin haxhin në Mekë vetëm një vit më vonë. Mirëpo, ndjekësit e tij nuk e pranuan këtë marrëveshje dhe refuzuan t'i bindeshin urdhrit për t'i kryer ritet e haxhit jashtë qytetit të Mekës. El-Vakidiu, el-Buhariu dhe et-Taberiu tregojnë se si reagoi Muhammedi (a.s.) ndaj këtij refuzimi të bindjes nga ana e pasuesve të tij, dhe se si Ummu Selemeja (r.a.) u përball me situatën.²⁶

“Kur i Dërguari i Zotit e përmylli dokumentin (e kontratës së Hujdebijes) dhe Suhejl ibni Amri së bashku me shokët e tij u larguan, i Dërguari i Zotit u tha shokëve të tij: ‘Çohuni, therini kurbanët tuaj dhe rruani flokët!’ Por asnjëri prej tyre nuk iu përgjigj. I Dërguari i Zotit e përsëriti këtë tri herë – çdo herë me urdhër – por asnjëri nuk veproi. I zemëruar, i Dërguari i Zotit u largua dhe shkoi te Ummu Selemeja, grua e tij. Ajo ishte me të gjatë udhëtimit. Ai u shtri anash, i mbledhur, dhe ajo i tha disa herë: ‘Çfarë ke që nuk më flet, o i Dërguari i Zotit?’ Ai u përgjigj: ‘Është për t’u habitur, o Ummu Seleme! U thashë njerëzve disa herë: therni kurbanët tuaj, rruani flokët dhe përmbushni detyrimet tuaja, por askush nuk m’u përgjigj, megjithëse i dëgjuan fjalët e mia dhe më shikonin në fytyrë!’ Ajo i tha: ‘O i Dërguari i Zotit, shko vetë te kafsha jote e kurbanit dhe there atë; ata do të të ndjekin.’ Ajo rrëfen: Atëherë i Dërguari i Zotit e veshi rrobën e tij, doli jashtë, mori heshtën dhe e afroi kafshën e tij të kurbanit. Ummu Seleme thotë: E shikoja teksa e godiste kafshën me heshtë, dhe ai e ngriti zërin duke thënë: ‘Në emër të Allahut, Allahu është më i Madhi!’ Ajo thotë: Sapo e panë duke e therur kafshën e tij, edhe ata shkuan drejt kurbanëve të tyre. U shtynë kaq shumë përreth tij, saqë pata frikë se do ta shtypnin njëri-tjetrin.”²⁷

²⁶ Meqenëse transmetimet e el-Buhariut dhe et-Taberiu janë pothuajse identike, përkthimi i transmetimit të et-Taberiu gjendet në fusnotën 28, që e shoqëron transmetimin e el-Buhariut.

²⁷ Al-Wāqidī: *Kitāb al-Maǧāzī: The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī*, redaktuar nga Marsden Jones, 3 vëllime, Londër 1966, f. 613. Përpara këtij transmetimi, el-Vakidiu nuk përmend zinxhirë emrash të transmetuesve mbi të cilët mbështetet, por thjesht shkruan: “Ata thanë:”, prandaj zinxhiri i saktë i transmetimit nuk është i njohur. Në fillim të pjesës së tekstit që flet për rastin e Hudejbijes, ai përmend një grup burrash – me emra – nga të cilët janë transmetuar rrëfimet që pasojnë. (Krahaso: al-Wāqidī: *Kitāb al-Maǧāzī*, f. 571.) Përdorimi i një “*isnadi* kolektiv” përpara njësisive më të mëdha tregimtare është karakteristik për *Kitāb al-Maǧāzī*. (Krahaso: Jones, J. M. B.: *The Maghāzī-Literature*, në: Beeston, A. F. L. etj. (red.): *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (The Cambridge History of Arabic Literature I)*, Kembrixh 1983, f. 344–531, veçanërisht f. 348 e tutje.)

“Kur ai e përmbylli dokumentin juridik, i Dërguari i Zotit u tha shokëve të tij: ‘Çohuni, therni kurbanët dhe rruani flokët!’ Transmetuesi tha: Pasha Zotin, asnjë burrë nga ta nuk u ngrit, megjithëse ai e përsëriti këtë tri herë. Kur askush prej tyre nuk u ngrit, ai shkoi te Ummu Selemeja dhe i tregoi asaj çfarë i kishte ndodhur nga ana e njerëzve. Atëherë Ummu Selemeja i tha: ‘O i Dërguar i Zotit, e dëshiron vërtet këtë? Atëherë dil jashtë, mos u fol asnjë fjalë atyre, derisa ta kesh therur kurbanin tënd; dhe thirre berberin tënd, që të të rruajë flokët.’ Pastaj ai doli jashtë dhe nuk u foli atyre asnjë fjalë, derisa bëri sa vijon: ai e theri kurbanin e tij dhe e thirri berberin që t’ia rruante flokët. Kur ata e panë këtë, u ngritën dhe filluan t’i thernin kurbanët e tyre. Disa prej tyre filluan t’ia rruajnë flokët njëri-tjetrit, derisa disa thuajse u vranë nga dëshpërimi.”²⁸

Gjatë një krahasimi midis versionit të el-Vakidiut (shkurt V1) me versionet e el-Buhariut (V2) dhe et-Taberiu (V3), bëhen të dukshme dallime të rëndësishme, të cilat mund të ndahen në tri pika: a) Paraqitja e Muhammedit (a.s.), i cili ose vepron në mënyrë emocionale, ose në mënyrë stoike; b) Ndërveprimet mes dy figurave, të cilat e bashkëpërcaktojnë pamjen e karakterit të tyre; c) Roli i Ummu Selemesë si vëzhguese dhe raportuese – apo mungesa e këtij roli – që ndikon veçanërisht në përfundimin e teksteve dhe në kuptimin e tyre.

Ndërsa në V1 (të el-Vakidiut) Muhammedi (a.s.) paraqitet si emocional (“i zemëruar”, “u shtri anash, i mbledhur”), i gjallë dhe i ndjeshëm (tri herë flet në mënyrë të drejtpërdrejtë), në V2 dhe V3 (të el-Buhariut dhe et-Taberiu), ai duket më i ftohtë dhe pa jetë (vetëm një herë flet në mënyrë të drejtpërdrejtë), duke marrë një qëndrim thuajse stoik – veprimet e përshkruara si “u çua”, “shkoi te”, “i tregoi” nënkuptojnë një gjendje emocionale të qetë, pa asnjë shenjë të zemërimit apo dëshpërimit. Moskuptimi i Muhammedit (a.s.) lidhur me reagimin dhe refuzimin e bindjes nga ana e pasuesve të tij bëhet i qartë pikërisht përmes të folurit të drejtpërdrejtë në V1, veçanërisht në frazën: “edhe pse i dëgjuan fjalët e mia dhe më shikonin në fytyrë!” Kjo tregon se i Dërguari (a.s.)

²⁸ Al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ: Recueil des Traditions Mahométones par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismaïl el-Bokhāri*, botuar nga M. Ludolf Krehl, 4 vëllime, Leiden 1862–1908, pjesa 54, 15. Megjithëse jo menjëherë përpara tregimit, në fillim të pjesës së librit 54, 15 – para se të fillojë tregimi për Hudejbijen – el-Buhariu përmend zinxhirin e transmetuesve: “Abdullah ibni Muhammed na tregoi: Abdurazzak na tregoi: Ma’meri na tregoi, ai tha: ez-Zuhriu na tregoi, ai tha: ‘Urve ibni ez-Zubejr na tregoi nga el-Misvar ibni Mahrama dhe Mervani, dhe secili prej tyre pohonte atë që shoku i tij kishte thënë.’ Ai e kthen zinxhirin e transmetimit, ashtu si et-Taberiu, te el-Misvar ibni Mahrama dhe Mervan ibn el-Hakemi. Në versionin e Taberiu, transmetimi është si vijon: “Muhammed ibn Abd el-A’lā na tregoi, ai tha: Muhammed ibn Theur na tregoi nga Ma’meri, nga ez-Zuhriu, nga ‘Urve ibn ez-Zubejri, nga el-Misvar ibni Mahrama. Ja’kub ibni Ibrahim më tregoi, ai tha: Jahja ibni Sa’idi na tregoi, ai tha: ‘Abdallah ibn el-Mubaraku na tregoi, ai tha: Ma’meri na tregoi nga ez-Zuhriu, nga ‘Urve, nga el-Misvar ibni Mahrama dhe Mervan ibn el-Hakemi për ngjarjen e Hudejbijes: Kur i Dërguari i Zotit e përmbylli marrëveshjen, ai u tha shokëve të tij: ‘Çohuni, therni kurbanët tuaj dhe rruani flokët!’ Transmetuesi tha: Pasha Zotin, askush prej tyre nuk u ngrit, edhe pse ai e përsëriti këtë tri herë. Kur asnjëri nuk u ngrit, ai u çua dhe shkoi te Ummu Selemeja. I tregoi asaj çfarë i kishte ndodhur nga njerëzit. Atëherë Ummu Selemeja i tha: ‘O Profet i Zotit, e dëshiron vërtet këtë? Atëherë dil jashtë, mos u fol atyre asnjë fjalë, derisa ta kesh therur kurbanin tënd; dhe thirre berberin që të t’i rruajë flokët.’ Atëherë ai u çua, doli jashtë dhe nuk u foli asnjë fjalë, derisa bëri siç i ishte thënë: e theri kurbanin dhe e thirri berberin, i cili ia rruajti flokët. Kur ata e panë këtë, u ngritën dhe filluan t’i therin kurbanët. Disa prej tyre nisën t’ia rruanin flokët njëri-tjetrit, aq sa disa për pak sa nuk e vranë veten nga dëshpërimi.” (aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ: Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, botuar nga M. J. de Goeje, Leiden 1964, Seria I, f. 1549 e tutje).

nuk e kuptonte dot arsyen pse burrat nuk po i bindeshin urdhrit të tij. Kjo ndjesi e hutimit nuk mund të paraqitet në të njëjtën mënyrë në V2 dhe V3 për shkak të mungesës së të folurit të drejtpërdrejtë; atje thuhet vetëm, në mënyrë neutrale dhe në vetën e tretë: “Ai i tregoi asaj çfarë i kishte ndodhur nga njerëzit.” Mënyrat e ndryshme të përshkrimit të Pejgamberit (a.s.) ndikojnë drejtpërdrejt në natyrën e ndërveprimit të tij me gruan e tij. Në V1, për shkak të pasigurisë dhe zemërimit të Muhammedit (a.s.), Ummu Selemeja (r.a.) detyrohet ta pyesë disa herë dhe ta nxisë vazhdimisht për të folur (“shumë herë”, “A nuk do të më përgjigjesh?”), për të marrë një shpjegim mbi sjelljen e tij. Ai e kërkon afërsinë e saj, por në fillim refuzon komunikimin, hesht dhe mbyllet ndaj saj (“i mbledhur anash”). Ndërsa në V2 dhe V3 kjo skenë është shkurtuar dhe thjeshtuar në një raportim të drejtpërdrejtë e vullnetar të Muhammedit dhe në reagimin e Ummu Selemesë (r.a.).

Dallimi më i rëndësishëm midis këshillës së saj në V1 dhe atyre në V2 dhe V3 qëndron te fjalia e saj parashikuese: “atëherë ata do të të ndjekin”, e cila shpreh besimin e saj se konflikti mund të zgjidhet me një strategji të caktuar. Në V2 dhe V3, këshilla e saj është e përbërë nga udhëzime praktike si: “dil jashtë”, “mos i fol askujt”, “thirre berberin tënd”. Këtu, deklarata e saj merr më shumë karakterin e një këshille konkrete, pasi fjalia “E dëshiron vërtet këtë?” duhet kuptuar në formën e: “Nëse e dëshiron këtë, atëherë...” Edhe pse në të gjitha versionet ajo i jep Muhammedit (a.s.) këshillën vendimtare për zgjidhjen e problemit, paraqitja e saj minimizohet në mënyrë të dukshme në V2 dhe V3, për arsye se ajo nuk merr – siç ndodh në V1 – rolin e një vëzhgueseje dhe raportueseje të mëtejshme të ngjarjeve. Këto funksione i atribuohen asaj vetëm në V1, ku ajo e përshkruan se si u soll Pejgamberi (a.s.) pas këshillës së saj dhe çfarë ndodhi midis tij dhe pasuesve të tij. Teksti i V1 e paraqet atë si një dëshmitare të besueshme, duke i lejuar asaj të përshkruajë gjithçka në mënyrë të detajuar (“Pastaj i Dërguari i Zotit veshi rrobën e tij”), dhe duke e vendosur atë në afërsi të drejtpërdrejtë me ngjarjen, aq sa ajo mund ta shohë dhe ta dëgjojë Muhammedin a.s. (“E shikoja teksa...”, “ai e ngriti zërin”).

Në V1, Ummu Selemeja (r.a.) shndërrohet në dëshmitaren e vetme me sy dhe vesh, si dhe në raportuesen ekskluzive të ngjarjes, e cila nga perspektiva e parë vetjake (“thashë unë”, “siç e pashë”, “kisha frikë”) dëshmon suksesin e Muhammedit (a.s.) dhe, me këtë, konsolidimin e autoritetit të tij. Kjo mënyrë e paraqitjes e thekson rëndësinë e saj si burim të besueshëm për raportimin e ngjarjeve që e rrethojnë Muhammedin (a.s.) dhe, në përgjithësi, rolin e saj të rëndësishëm në këtë situatë politikisht delikate. Suksesi i jashtëzakonshëm që Muhammedi (a.s.) e arriti falë këshillës së saj bëhet veçanërisht i dukshëm në formulimin: “ata u shtynë rreth tij, aq sa unë frikësohesha se do ta shkelnin njëri-tjetrin”. Kjo heq çdo dyshim se Muhammedi (a.s.) e kishte humbur autoritetin e tij apo se, për shkak të marrëveshjes, kishte humbur besimin dhe bindjen e pasuesve të tij. Fjalët “u shtynë”, “frikësohesha” dhe “do ta shtypnin njëri-tjetrin” e përforcojnë me një forcë të veçantë ndryshimin e papritur në qëndrimin e pasuesve të tij. Në V2 dhe V3, sjellja e pasuesve gjithashtu përshkruhet në mënyrë dramatike (“derisa disa për pak sa nuk e vranë veten nga dëshpërimi”). Edhe pse mbetet e paqartë se çfarë e ka shkaktuar saktësisht këtë dëshpërim – a është për shkak të mungesës së besimit ndaj Muhammedit (a.s.), apo për shkak të vetë marrëveshjes? – përshkrimet dramatike në përfundimet e teksteve tregojnë qartë për qëllimin e transmetuesve: ata ishin të vetëdijshëm për

tensionin e situatës dhe për rrezikun real të një humbjeje të autoritetit nga ana e Pejgamberit (a.s.). Këtu bëhet e dukshme se synimi është rivendosja dhe konfirmimi i figurës së Muhammedit (a.s.) si autoriteti udhëheqës i bashkësisë.

Imazhet e një Pejgamberi që po e humb autoritetin dhe të ndjekësve të tij të revoltuar, të cilët nuk i binden, mund të jenë gjithashtu arsyeja pse ky transmetim nuk gjendet në versionin e famshëm të *Sīrës* së Ibni Hishamit – ai nuk përmend asnjë konflikt në lidhje me marrëveshjen e Hudejbijjes. Në *Sīra* thuhet vetëm se, pas negociimit të marrëveshjes, Muhammedi (a.s.) e theri kurbanin e tij dhe i kërkoi Hirash ibni Umejje ibn el-Fadl el-Huza’iut t’ia rruante flokët. Kur burrat e tij e panë këtë, ata u ngritën menjëherë dhe e bënë të njëjtën gjë. Kjo nuk është hera e parë që Ibni Hishami lë jashtë ndonjë pjesë që mund ta dëmtonte figurën e Muhammedit (a.s.) si i Dërguar i Zotit.²⁹

Nëse e rikthejmë vëmendjen tonë te roli i Ummu Selemesë (r.a.) në këtë situatë të vështirë për Muhammedin (a.s.), mund të konstatojmë sa vijon: të tria versionet e transmetimeve e paraqesin Ummu Selemenë (r.a.) në funksionin e një këshilltareje politike. Me interesimin e saj për ngjarjet shoqërore-politike që rrotullohen rreth burrit të saj, me empatinë që tregon ndaj gjendjes së tij shpirtërore dhe me këshillën e saj të mençur, ajo e ndihmon atë ta shmangë një krizë politike të rrezikshme – një humbje autoriteti dhe një revoltë potenciale nga ana e ndjekësve të tij. Ajo dukej se e njihte mirë rrjetin e ndërlikuar të marrëdhënieve shoqërore-politike mes Muhammedit (a.s.) dhe ndjekësve si dhe kundërshtarëve të tij, dhe ishte në gjendje ta vlerësonte me saktësi situatën. Muhammedi (a.s.), nga ana e tij, e përfshin gruan e tij në çështjet e tij personale, i rrëfen – megjithëse me hezitim – problemin që po përjeton, dhe jo vetëm që e dëgjon këshillën e saj, por e vë në praktikë, gjë që ia sjell atij suksesin.

Që Muhammedi (a.s.) kishte besim tek Ummu Selemeja (r.a.) dhe që ajo gëzonte prej tij njohjen e kompetencave dhe përgjegjësisive shoqërore-politike, vërtetohet edhe nga dy ngjarje të tjera. Pas Betejës së Bedrit, në vitin 624 – kohë kur Ummu Selemeja (r.a.) ende nuk ishte e martuar me Muhammedin (a.s.) – djemtë e dajës së saj, të cilët ishin sjellë si robër luftime në Medinë, kërkuan të hynin tek ajo. Ummu Selemeja (r.a.) nuk desh të merrte asnjë hap në lidhje me ta pa u konsultuar më parë me Muhammedin (a.s.) dhe veproi si vijon:

“Halid ibni Hisham el-Mugira dhe Umejje ibn Ebi Hudhejfe ibn el-Mugira hynë në banesën e Ummu Selemesë, ndërkohë që ajo ndodhej në shtëpinë e zisë së familjes Afra’. Atëherë i thanë asaj: ‘Po sillen robërit’. Ajo doli dhe shkoi tek ata, por nuk foli me ta derisa u kthye përsëri. E gjeti të Dërguarin e Zotit në shtëpinë e A’ishes dhe i tha: ‘O i Dërguar i Zotit, djemtë e dajës tim kërkojnë të hyjnë tek

²⁹ Eliminimi i tentimit për vetëvrasje nga ana e Muhammedit a.s. (që thuhet se ai e ka ndërmarrë pas përjetimit të parë të shpalljes) mund të interpretohet, për shembull, si një ndërhyrje redaktoriale e qëllimshme. (Krahaso: Schoeler, *Charakter und Authentie*, f. 92 e tutje. Qëllimin për vetëvrasje të Pejgamberit (a.s.) e përshkruajnë, ndër të tjerë, et-Taberiu dhe el-‘Utaridiu, i cili e transmeton *Sīrën* e Junus ibni Bukajrit. Krahaso: at-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Seria I, f. 1150; Schoeler: *Charakter und Authentie*, f. 93.) Në përgjithësi, teksti i Ibni Is’hakut është përpunuar dhe shkurtuar qëllimisht në versionin redaktorial të Ibni Hishamit, ku janë lënë jashtë veçanërisht ato pjesë që nuk konsideroheshin drejtpërdrejt të rëndësishme për karrierën e Pejgamberit (a.s.). (Krahaso: Watt, artikulli “Ibn Hishām”, f. 800.)

unë, dhe unë dua t'i pres siç duhet, t'ua lyej kokat me vaj dhe t'u ndihmoj që të kthehen në një gjendje të mirë. Por nuk dua ta bëj këtë pa të kërkuar më parë mendimin tënd'. Atëherë i Dërguari i Zotit tha: 'Nuk kam asgjë kundër kësaj! Bëj çfarë dëshiron të bësh'.'³⁰

Këtu shohim se Muhammedi (a.s.) ia la Ummu Selemesë (r.a.) të gjithë autoritetin vendimmarrës lidhur me mënyrën e trajtimit të robërve të luftës. Një faktor kyç për këtë vendim ka qenë me shumë gjasë lidhja farefisnore midis Ummu Selemesë (r.a.) dhe këtyre robërve.³¹ Nevoja e saj për t'u këshilluar me Pejgamberin (a.s.) rreth kësaj çështjeje tregon se ajo nuk dëshironte të vepronte në mënyrë të njëanshme apo të pavarur, por donte që Muhammedi (a.s.) të përfshihej në procesin e marrjes së vendimit.

Një shembull përmbyllës e mbështet po ashtu tezën se Muhammedi (a.s.) ia besonte gruas së tij transmetimin e mesazheve të rëndësishme dhe, përmes kësaj, e përfshinte atë në ngjarjet shoqërore-politike që lidheshin me personalitetin dhe misionin e tij.

"Abdullah ibn Jezid ibn Kusajt na tregoi nga babai i tij, nga Muhammed ibn Abd er-Rahman ibn Theuban, nga Ummu Selemeja, gruaja e Pejgamberit, e cila tha: 'Vërtet, falja për Ebu Lubaben zbriti në shtëpinë time'. Ummu Selemeja tha: 'Në agim e dëgjova të Dërguarin e Zotit duke qeshur dhe i thashë: "Pse po qesh, o i Dërguar i Zotit? A të ka bërë Zoti të qeshësh?" Ai u përgjigj: "Ebu Lubabes i është falur.'" Ajo tha: 'I thashë: "A mund ta lajmëroj unë për këtë, o i Dërguar i Zotit?" Ai tha: "Si të duash." Ajo vazhdoi: Atëherë unë qëndrova te dera e dhomës [...] dhe thashë: "O Ebu Lubabe, gëzohu, sepse Zoti tashmë të ka falur'."³²

Në sfondin e kësaj ngjarjeje qëndron bashkëpunimi i Ebu Lubabes me hebrenjtë e Medinës, për shkak të së cilës, nga pendesa, ai u lidh vetë në një shtyllë që ndodhej pranë derës së shtëpisë së Ummu Selemesë (r.a.). Thuhet se ai qëndroi atje shtatë ditë dhe shtatë net pa lëvizur, derisa Muhammedi (a.s.) pranoi një shpallje, në të cilën Zoti ia falte atij pabesinë që kishte treguar ndaj të Dërguarit (a.s.).³³ Fakti që ngjarja zhvillohet brenda dhe rreth shtëpisë së Ummu Selemesë (r.a.) tregon se ajo është e përfshirë drejtpërdrejt në rrjedhën e saj dhe, me lejen e Muhammedit (a.s.), ajo ia përcjell Ebu Lubabes – i cili po vuante vetëdënimin – lajmin e faljes nga Zoti. Versioni i transmetimit të kësaj ngjarjeje te el-Vakidiu dallon, në krahasim me versionet e Ibni Hishamit³⁴ dhe et-Taberit³⁵, për faktin se ai e lidh *isnadin* (zinxhirin e transmetimit) drejtpërdrejt me Ummu Selemenë (r.a.) dhe e lejon atë vetë ta rrëfejë rrjedhën e ngjarjes (ajo flet në vetën e parë: "Vërtet, falja për Ebu Lubaben zbriti në shtëpinë time" dhe "Atëherë qëndrova te dera e dhomës").

³⁰ Al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 118 e tutje.

³¹ Në transmetimet e hershme nuk është e rrallë që gratë të pranojnë në mbrojtje persona që kërkojnë strehim, edhe kur një sjellje e tillë kritikohet. Kështu ndodh, për shembull, me Ummu Hanin, ose në rastin e Selma bint Kajsit, kur bëhet fjalë për jetën e një të robëruari hebre. Krahaso: al-Wāqidi, *Kitāb al-Mağāzī*, f. 514 e tutje dhe 826 e tutje. Shih gjithashtu: el-Buhariu, *Sahih*, 58, 9.

³² Al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 508.

³³ Al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 507.

³⁴ Krahaso Ibn Hišam, *Sīra*, vëll. 1, f. 687.

³⁵ aṭ-Ṭabarī: *Ta'riḥ*, Seria I, f. 1489 e tutje.

Kjo e vë në pah, edhe një herë, besueshmërinë e saj si raportuese dhe dëshmon përfshirjen e saj të drejtpërdrejtë në ngjarjet që e rrethojnë Muhammedin (a.s.).

Ummu Selemeja (r.a.) në rolin e mediatores

Shembulli i dytë, i cili do të trajtohet më gjerësisht këtu, paraqet Ummu Selemenë (r.a.) në rolin e një ndërmjetësueseje (mediatoreje), e cila ndërhyr me sukses mes dy palëve të zëna. Kjo skenë ndodhi në vitin 630, pak para çlirimit të Mekës. Ebu Sufjani³⁶ dhe Abdullah ibni Ebi Umejje³⁷ – vëllai i Ummu Selemesë (r.a.) – e kërkojnë Muhammedin (a.s.) dhe i drejtohen atij për një takim. El-Vakidiu (shkurt V1), Ibni Hishami (V2) dhe et-Taberiu (V3) raportojnë me sa vijon:³⁸

“Ebu Abdullah tha: Kam dëgjuar tashmë një version tjetër të konvertimit të Ebu Sufjan ibn el-Harithit në Islam. Ai [Ebu Sufjani] tregoi: E takuam të Dërguarin e Zotit – unë dhe Abdullah ibni Ebi Umejje – në vendin Niik el-‘Ukab³⁹. Ne kërkuam leje për të hyrë te i Dërguari i Zotit, por ai refuzoi të na pranonte. Atëherë gruaja e tij, Ummu Selemeja, foli me të dhe i tha: ‘O i Dërguar i Zotit, ai është kunati yt, biri i hallës sate, dhe tjetri është biri i xhaxhait tënd, vëllai yt për nga qumështi! Zoti i ka bërë tashmë që të dy muslimanë. Të dy nuk janë nga më të këqinjët e njerëzve ndaj teje’. Pejgamberi tha: ‘Nuk kam nevojë për ata dy’⁴⁰. Sa për “vëllanë” tim, ai më ka thënë në Mekë fjalët që i ka thënë: “Ai nuk do të më besojë derisa të ngjitem në qiell!” Dhe kështu ka thënë Zoti, i Gjithëfuqishmi: “Ose të kesh një shtëpi prej ari, apo të ngjitesh lart në qiell, po ne nuk të besojmë për ngjitjen tënde derisa të na sjellësh një libër që ta lexojmë...”⁴¹ Atëherë ajo i tha: ‘O i Dërguar i Zotit, por ai është nga populli yt, apo jo? Ai ka folur njësoj siç kanë folur të gjithë kurejshët. Dhe Kur’ani është shpallur për të gjithashtu. Dhe ti ke falur tashmë njerëz që kanë qenë më fajtorë se ai. Për më tepër, ai është biri i xhaxhait tënd dhe i afërm me ty. Ti

³⁶ Ebu Sufjan ibni Harb ibni Umejje, nga fisi Abdushems i kurejshëve, ishte një tregtar i pasur dhe i nderuar, si dhe udhëheqësi i mekasve që ishin armiqësorë ndaj Pejgamberit (a.s.); vetëm në vitin 630 ai e pranoi Islamin. Është e mundur që martesë e vajzës së tij, Ummu Habibe, me Muhammedin (a.s.) në vitin 628, të ketë ndikuar në afrimin e tij me të Dërguarin (a.s.). Çlirimi i Mekës ndodhi pothuajse pa gjakderdhje, gjë që mund t’i atribuohet, të paktën pjesërisht, ndryshimit të qëndrimit të Ebu Sufjanit ndaj Muhammedit (a.s.), i cili duket se nisi të ndryshojë pas Betejës së Hendekut. (Krahaso: Ibn Hišām, *Sīra* [në përkthim gjerman], përkth. nga Rotter, f. 270).

³⁷ Abdullah ibni Ebi Umejje ibn el-Mugira ishte vëllai i Ummu Selemesë (r.a.) dhe, deri në vitin 630, një kundërshtar i Muhammedit (a.s.). Nëna e tij ishte Atika bint Abdul-Muttalib, gjë që e bënte atë kushëri nga nëna me Muhammedin (a.s.), pasi Atika ishte halla e Pejgamberit (a.s.). (Krahaso: aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ* [në përkthimin anglisht], *The History of al-Ṭabarī. Vol. XXIX. Biographies of the Prophet’s Companions and Their Successors*, përkthyer dhe komentuar nga Ella Landau-Tasseron, Albany: State University of New York Press, 1998, f. 112).

³⁸ Meqenëse raportimet e Ibni Hishamit dhe et-Taberit janë pothuajse identike, përkthimi i raportimit të et-Taberit gjendet në fusnotën 44, që e shoqëron raportimin e Ibni Hishamit.

³⁹ Një vend midis Mekkes dhe Medines.

⁴⁰ Këtu dhe më tej, duhet kuptuar në kuptimin: “nuk dua të kem asnjë punë me ata të dy”.

⁴¹ Kur’ani, el-Isra’, 17:90-93.

duhet të jesh i pari që ia fal atij krimin'. Pejgamberi u përgjigj: 'Është ai që më ka poshtëruar, prandaj nuk kam nevojë për ata dy!'⁴² Kur kjo përgjigje arriti te ta jashtë, Ebu Sufjan ibn el-Harithi, ndërsa e kishte djalin e tij me vete, tha: 'Pasha Zotin, ai ose do të më pranojë, ose unë do ta marr djalin tim për dore dhe do të dal nëpër shkretëtirë, derisa të vdes nga etja dhe uria. Ti je më bujari dhe më mëshiruesi nga njerëzit, dhe unë jam i afërt me ty'. Kur i Dërguari i Zotit dëgjoi fjalët e tij, ai ndjeu mëshirë për të.

Abdullah ibn Ebi Umejje tha: 'Vërtet, kam ardhur për të dëshmuar se të besoj. Jam i afërm dhe kunat i yti'. Ummu Seleme filloi përsëri të fliste me të për të dy. Atëherë i Dërguari i Zotit ndjeu mëshirë për ta dhe ua lejoj hyrjen. Pas kësaj, që të dy e pranuan Islamin dhe të dy u bënë muslimanë të devotshëm".⁴³

"Ibni Is'haku tha: Ebu Sufjan ibn el-Harith ibn Abd el-Muttalib dhe Abdullah ibn Ebi Umejje ibn el-Mugira e takuan gjithashtu të Dërguarin e Zotit në Niq al-'Uqāb, vend i cili ndodhet mes Mekës dhe Medinës. Ata kërkuan leje për të hyrë tek ai. Atëherë Ummu Selemeja foli me të për të dy dhe tha: 'O i Dërguar i Zotit, biri i xhaxhait tënd dhe biri i hallës sate, kunati yt'. Ai u përgjigj: 'Nuk dua të kem punë me ta. Sa për birin e xhaxhait tim, ai më ka koritur. Sa për birin e hallës sime, kunatin tim, është ai që më ka thënë ato që më ka thënë në Mekë'. Dhe kur kjo fjalë u arriti atyre jashtë, Ebu Sufjani – djali i të cilit ishte me të – tha: 'Pasha Zotin, ai do të më lejojë patjetër të hyj, përndryshe unë do ta marr djalin tim për dore dhe do të largohem në shkretëtirë, derisa të vdesim nga etja dhe uria'. Kur i Dërguari i Zotit e dëgjoi këtë, ai ndjeu mëshirë për të dy. Pastaj ua lejoj që të hynin tek ai. Pas kësaj, të dy e pranuan Islamin. Ebu Sufjani më pas recitoi një fjalim për pranimin e tij të Islamit dhe kërkoi falje për atë që kishte ndodhur në të kaluarën."⁴⁴

Kur krahasohen të tria versionet, bie në sy se pjesa e të folurës së Ummu Selemesë (r.a.) në V1 është dukshëm më e gjerë se në V2 dhe V3. Në V2 dhe V3, ajo shprehet vetëm me një fjali (e cila është identike në të dy versionet), dhe është vetëm rrëfimtari ai që përmend se ajo foli me Muhammedin (a.s.) për të dy burrat. Ndërsa në V1, paraqitet një varg

⁴² Këtu në kuptimin: "Prandaj nuk dua të kem asnjë lidhje me ata të dy".

⁴³ Al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 810 e tutje.

⁴⁴ Ibn Hišam: *Sīra*, vëll. I, f. 811. Në versionin e et-Taberiu, transmetimi paraqitet kështu: "Ibn Humejd na tregoi, ai tha: Seleme na tregoi, ai tha: Muhammed ibn Is'hak më ka treguar për këtë, dhe ai e ka marrë këtë tregim nga el-Abbas ibn Abdallah ibn Ma'bed ibn el-Abbas ibn Abd-Muttalib, i cili e kishte dëgjuar nga Ibn Abbas: el-Abbas ibn Abd-Muttalib e kishte takuar të Dërguarin e Zotit gjatë një pjese të udhës. Ebu Sufjan ibn el-Harith dhe Abdullah ibn Ebi Umejje ibn el-Mugira e takuan të Dërguarin e Zotit në Niq el-'Ukab, mes Mekës dhe Medinës. Ata kërkuan leje për të hyrë tek ai. Atëherë Ummu Seleme foli me të për të dy dhe tha: 'O i Dërguar i Zotit, biri i xhaxhait tënd dhe biri i hallës sate, kunati yt'. Ai u përgjigj: 'Nuk dua të kem punë me ata dy. Sa për birin e xhaxhait tim, ai më ka poshtëruar. E sa për kunatin tim, birin e hallës sime, ai e ka thënë në Mekë atë që e ka thënë'. Kur kjo përgjigje u arriti atyre jashtë, Ebu Sufjani, së bashku me djalin e tij, tha: 'Pasha Zotin, ai do të më lejojë [të hyj], përndryshe unë do ta marr djalin tim për dore dhe do të largohem në shkretëtirë, derisa të vdesim nga etja dhe uria'. Kur i Dërguari i Zotit e dëgjoi këtë, ndjeu mëshirë për të dy. Pastaj u lejoj të hynin tek ai. Më pas, të dy u bënë muslimanë. Ebu Sufjani recitoi për të një fjalim mbi pranimin e Islamit dhe kërkoi falje për të kaluarën." (aṭ-Ṭabarī: *Ta'riḥ*, Seria I, fq. 1628 e tutje).

argumentesh të ndërlidhura, përmes të cilave ajo përpiqet ta bindë Muhammedin (a.s.) që ta pranojë Ebu Sufjanin dhe vëllain e saj dhe t'ua falë atyre sjelljen e kaluar.

Që në fjalimin e saj të parë në V1, Ummu Selemeja (r.a.) përdor disa argumente për ta bindur Pejgamberin (a.s.) që t'i pranojë dy burrat. Fillimisht, ajo përmend lidhjen farefisnore⁴⁵ të Muhammedit (a.s.) me Ebu Sufjanin dhe Abdullah ibn Ebi Umejjen: në V1, Ebu Sufjani përmendet shtesë si vëlla për gjiri⁴⁶ i Pejgamberit (a.s.), ndërsa në të tri versionet përmendet vetëm se janë bij të xhaxhait dhe hallës së tij, dhe se Abdullahu është edhe kunati i tij. Në vend të dytë, Ummu Selemeja (r.a.) thekson se të dy burrat tashmë janë bërë muslimanë nga vetë Zoti, pra se ata tashmë i përkasin bashkësisë fetare të Muhammedit (a.s.). Së fundi, në vend të tretë, ajo thekson se megjithëse të dy burrat janë sjellë keq ndaj Pejgamberit (a.s.), të tjerë kanë qenë edhe më të këqij ndaj tij – me ç'rast përpiqet ta relativizojë qëndrimin armiqësor të tyre të mëparshëm. Pra, ajo argumenton duke u mbështetur në tri shtylla: lidhja familjare, përkatësia fetare dhe sjellja e mëparshme ndaj Pejgamberit (a.s.). Kjo përpjekje e parë për ndërmjetësim nuk e bind Pejgamberin (a.s.). Ai përgjigjet me vendosmëri se nuk dëshiron të ketë asgjë me ta. Në dritën e përvojave të mëparshme në Mekë – ku të dy kishin qenë kundërshtarë të tij që nga fillimi i paraqitjes publike të tij si pejgamber – ai nuk mund ta përfytyronte që Ebu Sufjani të ishte vërtet i bindur për misionin hyjnor dhe ta pranonte atë si të dërguar të Zotit. Arsyen për qëndrimin e tij refuzues, Muhammedi (a.s.) e sqaron në V1 vetëm në lidhje me Ebu Sufjanin, ndërsa në V2 dhe V3 jep shpjegim edhe për mospranimin e Abdullahut.⁴⁷ Ai kujton se si Ebu Sufjani dikur i kishte kërkuar prova për pejgamberinë e tij. Ajeti kuranor 17:93, të cilin ai ia citon më pas Ummu Selemesë (r.a.), i referohet pikërisht kësaj periudhe në Mekë dhe refuzimit që i bëhej shpalljes së tij nga ana e mekasëve, duke përmendur kërkesat që ata kishin që ai duhej t'i përmbushte në mënyrë që ata të besonin në të.⁴⁸

Megjithë qëndrimin refuzues të Muhammedit (a.s.), Ummu Selemeja (r.a.) vazhdoi përpjekjen e saj ndërmjetësuese dhe u përpoq sërish ta bindte burrin e saj. Rrjedha e argumentimit në fjalimin e saj të dytë ndryshon dhe ndjek një tjetër linjë: ajo nis me përkatësinë fisnore të Ebu Sufjanit dhe Abdullah ibn Ebi Umejjes – përkatësinë në popullin e tij (kurejshët) –, pastaj përmend diçka që Ebu Sufjani e kishte thënë (pa specifikuar se çfarë), një shpallje që lidhej me të (me shumë gjasë ajeti i përmendur nga Muhammedi

⁴⁵ Lidhja farefisnore shpeshherë theksohej kur bëhej fjalë për pajtimin e palëve në konflikt. Kështu, Pejgamberi (a.s.) në një moment të mëvonshëm iu drejtua ndjenjës së lidhjes farefisnore të muslimanëve, për t'i nxitur muslimanët që ta falnin Ebu Sufjanin. (Shih: al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, f. 812–813.) Po ashtu, lidhja farefisnore përmendej edhe si mjet për të siguruar mbrojtje. (Shih: al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, f. 860 dhe 962)

⁴⁶ Edhe lidhja përmes gjidhënies përfaqësonte një marrëdhënie veçanërisht të ngushtë mes dy personave dhe përmendej shpesh kur kërkohej mbrojtje. Kështu, Ibn Ebi Sarh, në rastin e marrjes së Mekës nga muslimanët, iu nënshtrua mbrojtjes së Uthmanit (r.a.), i cili ishte vëllai i tij nga gjiri. (Shih: al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, f. 855 e tutje)

⁴⁷ Ndërkohë që arsyet për refuzimin e Pejgamberit (a.s.) ndaj dy personave dallojnë në V1 dhe në V2, resp. V3. Në V1, është Ebu Sufjani ai që, sipas Pejgamberit (a.s.), ka thënë gjëra në Mekë që nuk mund të falen. Në V2 dhe V3, kjo arsye i atribuohet Abdullahut. Megjithatë, në të tria versionet, fjala për përçmim apo poshtërim i referohet Ebu Sufjanit.

⁴⁸ Krahaso Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, Mynih 1999, f. 66.

a.s.: Kur'ani 17:93), faktin që Muhammedi (a.s.) kishte falur tashmë fajtorë më të mëdhenj, lidhjen farefisnore midis tyre, dhe së fundmi bën një lutje tjetër që ai ta falë atë. Frazën: "Ti duhet të jesh i pari që ia fal fajin atij", ajo ndoshta e përdor si një aludim për pozitën e lartë morale e shpirtërore të Pejgamberit (a.s.), nga i cili pritej mëshirë e falje – edhe ndaj kundërshtarëve. Këto argumente, në fjalimin e Ummu Selemesë (r.a.), i referohen ekskluzivisht Ebu Sufjanit.

Ummu Selemeja (r.a.) - duke i vështruar të dy fjalimet e saj në tërësi - si argument më të shpeshtë dhe më të theksuar përdori lidhjen farefisnore dhe përkatësinë fisnore të dy burrave me Pejgamberin (r.a.). Këto marrëdhënie familjare – si djem xhaxhallarësh dhe dajash, si dhe si kunetër – paraqiten nga ajo si një bazë e natyrshme për pajtim dhe falje. Një peshë të madhe ka gjithashtu argumenti se Muhammedi (a.s.) kishte falur më parë kundërshtarë edhe më të mëdhenj dhe se kishte njerëz që ishin treguar më armiqësorë ndaj tij se këta dy – këtu ajo apelon drejtpërdrejt te mëshira dhe butësia e tij. Krahas tyre, argumentet që lidhen me fenë – pra fakti që Ebu Sufjani tashmë beson në mesazhin profetik dhe që për të është shpallur një ajet i Kur'anit – zënë një vend më të vogël numerikisht, ndonëse domethënës. Pavarësisht fjalëve të saj të përzemërta dhe bindëse, Muhammedi (a.s.) qëndroi fillimisht në qëndrimin e tij refuzues dhe përsëriti se nuk dëshironte të kishte të bënte me këta dy burra, duke e arsyetuar këtë me faktin se Ebu Sufjani e kishte poshtëruar. Pas kësaj, sipas versionit të parë (V1), Ebu Sufjani, i kapluar nga dëshpërimi, kërcënon se do të largohet në shkretëtirë bashkë me të birin dhe se do t'i japin fund jetës nga etja dhe uria, nëse nuk pranohet prej tij. Në apel të fundit, ai i drejtohet mëshirës dhe bujarisë së Pejgamberit (a.s.), si dhe lidhjes farefisnore mes tyre – dhe kjo ndikon që Muhammedi (a.s.) të preket dhe të ndryshojë qëndrim. Edhe Abdullahu dëshmon besimin e tij ndaj Pejgamberit (a.s.) dhe përmend gjithashtu lidhjet familjare dhe krushqinë me të. Versioni i parë (V1) thekson sërish se ishte ndërhyrja e mëtejshme e Ummu Selemesë (r.a.) ajo që e shtyu Muhammedin (a.s.) të tregonte mëshirë dhe t'i pranonte të dy burrat në audiencë. Me pranimin e tyre dhe hyrjen në Islam, armiqësia midis tyre dhe Pejgamberit (a.s.) merr fund.

Edhe nëse përfundimisht ka qenë i nevojshëm kërcënimi i Ebu Sufjanit, deklarimi i besimit nga ana e Abdullahut si dhe theksimi i fuqishëm i lidhjes familjare, ndërhyrja e Ummu Selemesë (r.a.) duket të ketë luajtur një rol thelbësor në pranimin dhe faljen e dy burrave nga ana e Muhammedit (a.s.), çka çoi në pajtimin e palëve. Pavarësisht nga ajo se çfarë e bëri Muhammedin (a.s.) të ndryshojë qëndrim, këtu paraqitet një imazh i një gruaje që me përkushtim dhe këmbëngulje të jashtëzakonshme di të ndërhyjë si ndërmjetësuese midis palëve në konflikt. Për Ummu Selemenë (r.a.), pajtimi i palëve të armiqësuar dukej të kishte një rëndësi të madhe, ndaj ajo mundohet ta bindë Pejgamberin (a.s.) me një sërë argumentesh të ndryshme. Duke qenë se nuk bëhej fjalë vetëm për vëllain e saj, por edhe për Ebu Sufjanin, një figurë me të kaluar armiqësore ndaj Muhammedit (a.s.), nuk duket se lidhja familjare ishte e vetmja arsye e angazhimit të saj kaq të fuqishëm. Ndërhyrja e saj tregon qartazi se ajo e përkrahte zgjidhjen paqësore të konflikteve nëpërmjet faljes dhe mëshirës. Është veçanërisht domethënëse që ajo ndien nevojën t'ia kujtojë vetë Muhammedit (a.s.) – si Pejgamber i Zotit – se pikërisht ai duhet të ishte i pari që të falte dhe të tregonte mëshirë. Megjithatë, për shkak të përplasjes së hershme dhe armiqësisë

që ai kishte përjetuar nga këta dy burra, Muhammedi (a.s.) mundi të ndryshonte qëndrim vetëm pas një bisede të gjatë me Ummu Selemenë (r.a.) dhe pas dëshmime të sinqerta nga vetë burrat.

Ummu Selemeja (r.a.) ka vepruar si ndërmjetësuese edhe në raste të tjera të përmendura në transmetimet e hershme, me qëllim që të kontribuonte në pajtimin e konflikteve. Një shembull i tillë është pajtimi i Pejgamberit (a.s.) me vëllanë e saj el-Muhaxhiriun, pas ndërhyrjes dhe ndërmjetësimi të saj. El-Muhaxhiriu iu drejtua motrës së tij për ndihmë, pasi Pejgamberi (a.s.) ishte zemëruar me të, dhe e luti: “Ndërmjetëso ti për mua tek i Dërguari i Allahut, sepse sot është dita e tij te ti.”⁴⁹ Për këtë arsye, Ummu Selemeja (r.a.) e lejoi vëllanë e saj të qëndronte në shtëpinë e saj për ta pritur Pejgamberin (a.s.). Kur ai hyri dhe u përball papritur me el-Muhaxhiriun, Ummu Selemeja (r.a.) i tha: “Fale atë, ashtu siç dëshiron që Allahu të të falë ty.”⁵⁰ Pejgamberi (a.s.) jo vetëm që e fali, por madje e emëroi si administrator të krahinës San’ā.⁵¹ Këtu mund të supozohet se për Ummu Selemenë ishte pikërisht lidhja e saj familjare me vëllain ajo që e shtyu ta shfrytëzonte pozitën e saj të veçantë si bashkëshortja e Pejgamberit (a.s.) për të ndërmjetësuar dhe për të kontribuar në pajtimin e palëve në konflikt.

Gjithashtu, gruaja e Pejgamberit (a.s.) ishte personi i parë te i cili u drejtua një grua që kishte ikur nga Meka, me qëllim që t’i bashkohej Muhammedit (a.s.). Ummu Selemeja (r.a.) u interesua për arsyet që e kishin shtyrë këtë grua të arratisë, dhe pyeti nëse ajo kishte ikur për hir të Allahut dhe të Dërguarit të Tij. Më pas, ajo e informoi Muhammedin (a.s.) për këtë rast. Ummu Selemeja (r.a.) jo vetëm që i ofroi gruas strehim në banesën e saj, por gjithashtu ndërhyri mes saj dhe Pejgamberit (a.s.) dhe u angazhua që ajo të pranohej dhe të integrohej në Medinë. Ky veprim i saj kishte një rëndësi të madhe politike, pasi me pranimin e kësaj gruaje, Muhammedi (a.s.) e shkeli një marrëveshje të mëparshme të lidhur me mekkasit – çka përbënte një skandal politik. Kështu, edhe Ummu Selemeja (r.a.) mori pjesë në mënyrë të drejtpërdrejtë në këtë thyerje të marrëveshjes.⁵²

Shembujt e paraqitur dëshmojnë në mënyra të ndryshme se si Ummu Selemeja (r.a.) ishte përfshirë në çështjet politike të burrit të saj, Muhammedit (a.s.), dhe si ajo ndikonte në zhvillimin e tyre – në të gjitha rastet si një ndërmjetësuese (mediatore) me synimin për t’i zgjidhur konfliktet në mënyrë paqësore. Lidhjet farefisnore ndërmjet Ummu Selemesë dhe vëllezërve të saj sugjerojnë gjithashtu se ndërhyrjet e saj mund të kenë qenë të udhëhequra edhe nga interesa personale.

⁴⁹ at-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Seria III, f. 2357. Shprehja “sepse sot është dita e tij te ti” i referohet zakonisht të Pejgamberit (a.s.) për t’i vizituar gratë e tij në mënyrë të rregullt, sipas një rrotacioni ditor. Ai kalonte çdo ditë apo natë në shtëpinë e një gruaje tjetër, kështu që secila prej tyre kishte një ditë të caktuar në javë kur Pejgamberi (a.s.) qëndronte me të.

⁵⁰ at-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Seria III, f. 2357.

⁵¹ Krahaso: at-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Seria III, f. 2356–2357.

⁵² Një interpretim i detajuar i këtij transmetimi gjendet te Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens...*, f. 128–132.

Ummu Selemeja (r.a.) në përballjet luftarake

Pamja e një gruaje të angazhuar në aspektin shoqëror-politik përkrah Pejgamberit (a.s.) konfirmohet gjithashtu nga transmetimet që e paraqesin Ummu Selemenë në kontekstin e përballjeve luftarake. Në *Kitāb al-Mağāzī*, Ummu Selemeja (r.a.) raporton: “Unë kam qenë tashmë me të në vende ku ka pasur beteja dhe frikë – në el-Murajsi’, Hajber, dhe në kemi qenë në el-Hudejbijje, në çlirimin e Mekkes dhe në Hunejn”.⁵³ Sipas et-Taberiu, ajo ishte gjithashtu e pranishme në rrethimin e Taifit, ku – ashtu si Zejneb bint Xhahshi – kishte një çadër të sajën. Në mes të dy çadrave të grave, Pejgamberi (a.s.) e kryente faljen e namazit për aq kohë sa zgjati rrethimi.⁵⁴

Më herët kemi parë që Ummu Selemeja (r.a.) pranonte robër lufte dhe kujdesej për ta. Përveç kësaj, ajo e koordinonte furnizimin e luftëtarëve dhe kujdesin për të plagosurit. Gratë që dëshironin të ndihmonin në këtë drejtim, Muhammedi (a.s.) i drejtonte te bashkëshortja e tij. Para fushatës në Hajber – në të cilën thuhet se Muhammedi (a.s.) ishte i shoqëruar nga njëzet gra⁵⁵ – Ummu Sinni i ofroi Pejgamberit (a.s.) ndihmën e saj për t’i qepur strajcat e ujit dhe për t’i trajtuar të sëmurët dhe të plagosurit. Muhammedi (a.s.) e udhëzoi që të kërkonte udhëzime nga gruaja e tij Umm Selemeja (r.a.) dhe që gjatë betejës të qëndronte pranë saj.⁵⁶

Veprimtaritë që ushtroi Ummu Selemeja (r.a.) në lidhje me përballjet luftarake nuk ishin aspak të pazakonta, sepse gratë merrnin pjesë në mënyra të ndryshme në fushatat ushtarake: ato përkujdeseshin për furnizimin me ushqime,⁵⁷ ndërtonin strehime gjatë qëndrimeve më të gjata,⁵⁸ përkujdeseshin për të plagosurit dhe u ofronin luftëtarëve ushqim dhe pije,⁵⁹ i inkurajonin ata⁶⁰ dhe, në rast të ndonjë tërheqjeje, i sillnin përsëri në front.⁶¹ Gratë e ndiqnin ecurinë e betejave për të kuptuar se çfarë nevojë kishte dhe çfarë

⁵³ al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, f. 467.

⁵⁴ Krahaso: aṭ-Ṭabarī: *Taʿrīḥ*, Seria I, f. 1671. Që Muhammedi është shoqëruar nga gratë e tij në fushatat ushtarake, është e dokumentuar shumë herë. (Shih: al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 407, 454, 463 e tutje)

⁵⁵ Krahaso al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 685.

⁵⁶ Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 686 e tutje; shih gjithashtu et-Taberiu: *Tarih*, Seria III, f. 2471. Po ashtu rrëfëhet për Umejje bint Kajs, e cila së bashku me një grup grash iu drejtua Pejgamberit (a.s.). Gratë shprehën dëshirën që ta shoqëronin në ekspeditën drejt Hajberit, të kujdeseshin për të plagosurit dhe të ndihmonin në gjithçka që do të mundnin. (Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 685.)

⁵⁷ Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 795 e tutje.

⁵⁸ Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 1101.

⁵⁹ Krahaso al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 249 e 469. Në betejën e Uhudit, gratë u udhëhoqën nga Fatimeja (r.a.) për t’u kujdesur në mënyrë mjekësore për luftëtarët dhe për t’i furnizuar ata me ushqim. (Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 249 e tutje). Në përgjithësi, gratë duket se kanë ushtruar shpesh funksione si mjeke apo kujdestare shëndetësore, shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 510, 525, 679, 686 e tutje.

⁶⁰ Krahaso al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 39, 201 e tutje.

⁶¹ Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 223 e vijim. Gjithashtu është transmetuar për Ummu Sulejmin (r.a.) se ajo kërkoi që muslimanët që kishin ikur nga beteja të ndëshkoheshin njësoj si kundërshtarët. (Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 903 e tutje.) Ndërkaq, A’isheja (r.a.) ishte e mendimit që ata burra që nuk kishin marrë pjesë në betejë, të përjashtoheshin nga ndarja e plaçkës së luftës. (Shih al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 1056 e tutje) Me kërkesa të tilla, gratë synonin të ndikonin që burrat të vepronin sipas normave dhe të kontribuonin për të mirën e përgjithshme.

lloj ndihme mund të ofronin,⁶² i strehonin të robëruarit dhe kujdeseshin për ta,⁶³ madje merrnin edhe vetë pjesë në luftime.⁶⁴

Në një mënyrë të veçantë, Ummu Selemeja (r.a.) paraqitet si vëzhguese dhe raportuese e zhvillimeve të betejës, gjë që el-Vakidiu e ilustron si në vijim:

“Ummu Selemeja tha: ‘Isha me të Dërguarin e Allahut gjatë (betejës së) Hendekut dhe nuk e lashë atë gjatë gjithë kohës që qëndruam atje. Ai vetë e mbikëqyrte hendekun. Ishim në një të ftohtë të skajshëm. Vërtet, e vëzhgoja atë duke u ngritur për të falur në çadrën e tij, ashtu siç donte Allahu që ai të falej. Pastaj ai dilte jashtë dhe rrinte duke vrojtuar për pak kohë. Më pas e dëgjova duke thënë: [...] Pastaj u ktheva te i Dërguari i Allahut dhe e gjeta duke u falur dhe ia tregova (atë që kisha parë).’ Ummu Selemeja tha: ‘Pastaj ai fjeti derisa ia dëgjova gërrhitjen, dhe nuk lëvizti deri sa e dëgjova Bilalin duke e thirrur ezanin për faljen e sabahut me agimin e ditës. Pastaj ai doli dhe u fal me muslimanët’. Ajo e kishte zakon të thoshte: ‘Allahu e mëshiroftë Abbad ibn Bishrin! Vërtet, ai ishte më i denji nga shokët e të Dërguarit të Allahut për ta ruajtur vazhdimisht çadrën e të Dërguarit të Zotit’.”⁶⁵

Ky rrëfim, i cili i referohet Betejës së Hendekut në vitin 627, e përshkruan gruan e Pejgamberit (a.s.) si një dëshmitare të besueshme përmes përshkrimeve të detajuara të skenës, si p.sh. “derisa ia dëgjova gërrhitjen” dhe me pohimin e saj “nuk e lashë atë gjatë gjithë kohës që qëndruam atje”. Teksti e vendos Ummu Selemenë (r.a.) në afërsi të drejtpërdrejtë me ngjarjet, duke e lejuar atë të vëzhgojë gjithçka në mënyrë të imtësishme (“e vëzhgova atë”), të ndiejë (“të ftohtë ekstreme”), të dëgjojë (“e dëgjova”) dhe të raportojë (“ia tregova”). Ajo, përmes këtij përshkrimi, raporton jo vetëm te Pejgamberi (a.s.), por edhe te lexuesi apo dëgjuesi i rrëfimit. Përshkrimet e detajuara të asaj që ajo sheh, ndien dhe dëgjon e bëjnë skenën të gjallë në mendjen e lexuesit. Ky lloj gjallërimi është i pranishëm gjithashtu edhe në rrëfimet e mëparshme – sidomos ato të transmetuara nga el-Vakidiu – ku Ummu Selemeja (r.a.) paraqitet si këshilltare dhe ndërmjetësuese.⁶⁶

⁶² Krahaso al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 496, 542 e tutje.

⁶³ Krahaso al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 512, 975, 988.

⁶⁴ Krahaso al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 268-273, 902 e tutje.

⁶⁵ Krahaso al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 464.

⁶⁶ Kjo mënyrë e veçantë e paraqitjes mund të përputhet me tezën e Tilman Nagel, sipas së cilës *hadithi* i shërben “zhdukjes së historisë”, pra shuarjes së distancës historike dhe të huajës mes muslimanëve dhe Pejgamberit (a.s.). Ai e nxjerr këtë përfundim nga struktura gjuhësore e të folurit direkt dhe e dialogëve midis Muhammedit (a.s.) dhe pasuesve të tij. Sipas Nagelit, që nga fundi i shekullit VII ka filluar të ndryshojë forma e *hadithit*: tradita është përcjellë gjithnjë më shumë në formë dialogësh të zhvilluar dhe me shtesa. Ky ristrukturim i formës së *hadithit* - përmes përdorimit të bisedës dhe të dialogut të gjallë - ka bërë që një përmbajtje historike të “gjallërohet” dhe një deklaratë e kaluar të “aktualizohet” në një dialog fiktiv, duke bërë që besimtarët të ndihen sikur janë të pranishëm në një të kaluar të paarritshme, por shumë të respektuar. Në këtë kuptim, *hadithi* nuk është vetëm një rrëfim i gjallë gojor, por thuhet një “ripërjetim” i një skene të vogël. Ai merr një funksion të fuqishëm të aktualizimit të gjendjes së shpëtimit dhe të integritimit të besimtarëve në një bashkësi të përjetshme. Kësisoj, këshillat e Muhammedit (a.s.) dalin jashtë kohës dhe bëhen udhëzime të drejtpërdrejta për besimtarët e çdo kohe. Sipas Nagelit, historia në vetvete shihet si një proces i largimit nga gjendja e shpëtimit. (Krahaso Nagel,

Edhe nëse qëllimi i vërtetë i transmetimit ka qenë ndoshta një tjetër – për shembull, t'i atribuohet Abbadit një rol i rëndësishëm si rojtar besnik i Pejgamberit (a.s.) – Ummu Selemeja (r.a.) megjithatë merr një funksion të rëndësishëm në këtë rrëfim: ajo paraqitet si një vëzhguese dhe transmetuese e ndërgjegjshme, që falë afërsisë së saj të veçantë me Pejgamberin (a.s.) ishte e përfshirë drejtpërdrejt në zhvillimet socio-politike dhe për këtë arsye ishte në gjendje të raportonte me saktësi dhe besueshmëri për to. Transmetime të tjera të strukturuar në mënyrë të ngjashme – prej të cilave një fragment tjetër do të paraqitet më poshtë – e forcojnë edhe më tej këtë pasqyrë të Ummu Selemesë (r.a.) si dëshmitare e afërt dhe e përfshirë në jetën dhe misionin e Pejgamberit (a.s.).

„Ibn Ebi Sabra na tregoi nga Abdulvahid ibn Ebi Aun, nga Ummu Selemeja, gruaja e Pejgamberit (a.s.), e cila tha: ‘Pasha Allahun, vërtet, në mes të natës në çadrën e Pejgamberit, ndërsa ai po flinte, dëgjova [...]’. Ummu Selemeja tha: ‘Qëndrova te dera e çadrës dhe dëgjova gjithçka që të dy i thanë atij’. [...] Ajo tha: ‘Atëherë hyri i Dërguari i Allahut dhe veshi parzmoren dhe përkrenaren, pastaj [...]’. Ajo tha: ‘Pastaj ai fjeti, derisa dëgjova gërrhitjen e tij, dhe dëgjova [...]’.⁶⁷

Përmbyllje

Pas analizës së pasazheve të përzgjedhura tekstuale, mund të konstatohet sa vijon rreth paraqitjes së Ummu Selemesë (r.a.) në kontekstin e ngjarjeve shoqërore-politike:

Aktivitetet shoqërore-politike të Ummu Selemesë (r.a.) shtrihen nga këshillimi politik, ndërhyrja dhe ndërmjetësimi në situata konflikti, deri te përcjellja e mesazheve, vëzhgimi, raportimi dhe ofrimi i ndihmës e koordinimi i përkujdesjes në situata lufte. Politika e saj karakterizohet nga mendime dhe veprime strategjike, komunikim, vëmendje e lartë ndaj zhvillimeve dhe ndjeshmëri diplomatike, me anë të të cilave ajo ndjek synimin për zgjidhje paqësore të konflikteve. Tekstet paraqesin një figurë të një personi të besueshëm e të afërt me Muhammedin (a.s.), e cila jo vetëm që ishte e përfshirë në çështjet e tij, por ndikonte në rrjedhën e tyre dhe kontribuonte në suksesin e tyre. Ajo vendoset në rrethin e afërt të Pejgamberit (a.s.), çka bën që gjeneratat e mëvonshme t'i vlerësojnë raportimet e saj si të besueshme. Integriteti i saj forcohet më tej përmes besimit që Pejgamberi (a.s.) tregoi ndaj

Tilman: *Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte*, f. 126 e tutje). Qysh në vitin 1965, Eckart Stetter në disertacionin e tij ishte marrë me formën e veçantë artistike të përpunimit të transmetimeve në traditën e hershme islame. Ai e shpjegonte këtë redaktim me nevojën artistike të autorëve për zbulim dhe gjallërim të tregimeve ndryshe të thata, si dhe me kultin në rritje të personalitetit që synonte ta sillte jetën e Pejgamberit (a.s.) në detaje të imta si model për imituesit e devotshëm. Këto detaje – sipas Stetter – përdorëshin gjithashtu për të garantuar besueshmërinë e rrëfyesit dhe të përmbajtjes. (Shih: Stetter, *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*, f. 23.) Kjo tendencë drejt idealizimit të periudhës së hershme islame, siç thekson Stetter, vërehet në mënyrë të qartë edhe në përshkrimet e detajuara dhe të gjalla të *Kitāb al-Mağāzī*, prandaj kjo analizë është veçanërisht e vlefshme edhe për el-Vakidiun.

⁶⁷ al-Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, f. 466 e tutje.

saj, i cili shfaqet në tekstet që e autorizojnë atë për të marrë vendime ose për të përcjellë mesazhe. Muhammedi (a.s.) e përfshiu atë me natyrshmëri në jetën e tij, i besoi, u konsultua me të, e vlerësoi si të aftë në çështjet shoqërore-politike dhe u mbështet tek ajo. Këto paraqitje krijojnë përshtypjen se gratë muslimane të shekullit VII ishin të afta politikisht dhe merrnin pjesë në drejtimin e çështjeve të bashkësisë së hershme muslimane – Ummu Selemeja (r.a.) është vetëm një shembull ndër shumë të tjera.⁶⁸

Edhe nëse sot nuk mund të themi me siguri absolute se cilat nga këto transmetime pasqyrojnë në mënyrë të drejtpërdrejtë fakte historike, megjithatë mund të themi se – në kuadër të transmetimeve të shqyrtuara – pjesëmarrja e grave në ngjarjet shoqërore-politike, pjesëmarrja e tyre në procesin vendimmarrës dhe ndërhyrjet e tyre në situata vendimtare, për kohën dhe botëkuptimin e transmetuesve (deri në shek. IX), ishin një gjë e zakonshme dhe e natyrshme. Kjo kuptohet nga vetë fakti që veprimet e Ummu Selemesë (r.a.) nuk trajtohen si të diskutueshme, nuk vihen në pikëpyetje dhe as nuk paraqiten në mënyrë negative. Përkundrazi, ato janë ruajtur, janë përfshirë në koleksionet më të rëndësishme të traditës islame dhe janë transmetuar brez pas brezi, duke u bërë pjesë e kujtesës kolektive të muslimanëve. Kjo tregon se transmetuesit dhe përpiluesit e hershëm të traditave islame nuk i konsideronin këto role dhe pozita të grave si të papërshtatshme për nga gjinia ose në kundërshtim me normat shoqërore të asaj kohe. Për më tepër, këto përshkrime nuk janë hequr nga tekstet në shekujt që pasuan – ndryshe nga disa raste të tjera që kanë mundur të konstatohen. Kjo tregon se shfaqja e grave si këshilltare dhe ndërmjetëse në çështjet shoqërore nuk përbënte ndonjë problem për bashkësinë muslimane të asaj kohe. Vetë Pejgamberi (a.s.) e mbështet dhe e forcon këtë rol, duke mos e kritikuar asnjëherë mënyrën e të menduarit apo të vepruarit të Ummu Selemesë (r.a.) – përkundrazi, ai ia njeh autoritetin dhe e pranon pavarësinë e saj në vendimmarrje.

Ashtu siç paraqitet Ummu Selemeja (r.a.) – pra si një person që mendon, vepron, ndien dhe ka mendim e vizion të vetin – po ashtu tekstet në përgjithësi i portretizojnë gratë si subjekte të pavarura, që marrin pjesë aktive në formësimin e shoqërisë dhe të cilave u njihet një spektër i gjerë i të menduarit dhe veprimit. Aktivitetet e tyre shtrihen në një fushë të gjerë të jetës publike, me rëndësi shoqërore-politike dhe fetare.⁶⁹

Kthehemi në fund te teza e Abbotts, se ka pasur një gatishmëri të madhe ndër pasuesit dhe pasueset e Muhammedit (a.s.) për t'iu bindur udhëheqjes së një gruaje. Dy pika dëshiroj t'i theksoj lidhur me këtë:

Së pari, shembujt tregojnë se gratë janë paraqitur në mënyra të ndryshme si pjesëmarrëse aktive në jetën social-politike. Për Pejgamberin (a.s.) dukej se ishte diçka e natyrshme ta përfshinte gruan e tij – madje edhe para martesës – në çështjet e tij personale dhe publike,

⁶⁸ Një analizë më e thelluar mund t'u kushtohet, për shembull, aktiviteteve shoqërore-politike të gruas së parë të Muhammedit (a.s.), Hatixhe bint Huvejlid, kundërshtaresës së tij Hind bint 'Utbe, profetes Sexhah (shih at-Ṭabarī: *Ta'riḥ*, Seria I, f. 1908–1921), apo edhe grave të tjera si motra e Adij ibn Hatimit (shih at-Ṭabarī: *Ta'riḥ*, Seria I, f. 1709), për të mësuar më shumë rreth politikave dhe rolit politik të grave në periudhën e hershme islame. Për këtë temë shih gjithashtu edhe: Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens...*, f. 106–117, 305–313, 174–177, 359–362.

⁶⁹ Këtë kam mundur ta dëshmoj tashmë – megjithëse fokusi ishte mbi rolet e grave në fushën e arsimit – në disertacionin tim, shih: Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens...*

të kërkonte këshillën e saj, ta dëgjonte mendimin e saj, t'i ndiqte sugjerimet e saj, t'ia linte asaj vendimmarrjen, t'i jepte përgjegjësi ose të diskutonte me të çështje të debatueshme. Pikërisht në figurën e tij mund ta vërejmë gatishmërinë për t'iu bindur një "udhëheqje" nga një grua. Edhe pse përshkrimi i Ummu Selemesë (r.a.) si një ndërmjetësuese jashtëzakonisht diplomatike – dhe e suksesshme – nuk lejon të flitet për një udhëheqje ekskluzivisht femërore, por as Pejgamberi (a.s.) nuk shfaqet si një urdhërdhënës i vetëm e autoritar. Përkundrazi, paraqiten skena ku muslimanët e muslimanet i diskutojnë vendimet, këshillohen me njëri-tjetrin, kërkojnë pëlqimin e tjetrit dhe marrin vendime të përbashkëta social-politike – me pjesëmarrje të barabartë të grave dhe burrave, respektivisht të besimtarëve dhe Pejgamberit (a.s.). Angazhimi politik i grave dhe veprimtaria e tyre në çështjet publike nuk vlerësohen negativisht, nuk kritikohen dhe nuk paraqiten si ndonjë rrezik.⁷⁰ Pamjet e ndërtuara për gratë janë të shumëllojshme, dhe referimi të dështimi (politik dhe ushtarak) i Aishes (r.a.) nuk përbën ndonjë argument të fortë për t'ua mohuar grave muslimane një pozitë udhëheqëse.

Së dyti, dëshiroj të theksoj edhe një herë se ngjarjet në të cilat Ummu Selemeja (r.a.) ishte përfshirë nuk duhet të nënvlerësohen për nga rëndësia që kishin për bashkësinë muslimane dhe nuk duhet të anashkalohen për shkak të përshkrimit shpesh të shkurtër gjuhësor. Sepse nuk bëhej fjalë për gjëra të parëndësishme, por për një humbje të mundshme të autoritetit dhe një revoltë, për thyerje marrëveshjesh, për konflikte dhe armiqësi që shpeshherë mund të zgjidheshin vetëm me dhunë – në thelb, bëhej fjalë për mbijetesën e vetë bashkësisë së hershme islame. Sipas mendimit tim, kjo çështje ende nuk e ka marrë vëmendjen që meriton. Sepse, nëse e kuptojmë rëndësinë e këtyre zhvillimeve, bëhet e qartë se sa thelbësore dhe me peshë ishin veprimet politike të Ummu Selemesë (r.a.) për suksesin e Muhammedit (a.s.) – dhe duke u mbështetur në kërkimet e mia të mëparshme, dua të theksoj se pikërisht ndjekëset femra të Muhammedit (a.s.) paraqiten si një faktor vendimtar për suksesin e Islamit.

Për këto arsye – dhe pasi arrita të tregoj në mënyrë shembullore përmes figurës së Ummu Selemesë (r.a.) se çfarë raportojnë transmetimet për politikën femërore, duke i paraqitur gratë në funksione ndërhyrëse si këshilltare politike ose ndërmjetëse – dëshiroj të bëj thirrje për një rishqyrtim të tezës së Abbotts, sepse ende shumë përshkrime të politikave femërore në Islamin e hershëm presin të përfshihen në këtë diskurs. Hulumtime të mëtejshme mund të hedhin dritë mbi mënyrën se si mund të shpjegohen paraqitjet e ndryshme të grave në lidhje me aktivitetet politike – për shembull, përshkrimet e Aishes (r.a.) në lidhje me Betejën e Devesë në krahasim me transmetimet e mësipërme për Ummu Selemenë (r.a.) – si dhe nëse përshkrimet për Ummu Selemenë (r.a.) ndryshojnë në burime më të vona, gjë që mund ta përforconte tezën e Spellberg se që nga shekulli i 10-të ka pasur një zhvlerësim të politikave femërore.

⁷⁰ Shembuj që tregojnë se prania e grave në çështjet publike është kritikuar dhe se aktiviteti politik i tyre është perceptuar si rrezik për burrin dhe rendin e vendosur, trajtohen, për shembull, në një artikull të Molíns mbi kronikat arabe nga Andaluzia dhe Magrebi në shek. XI dhe XII. (Shih: Molíns, María Jesús Viguera, *A Borrowed Space: Andalusi and Maghribi Women in Chronicles*, në: *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*. Përgatitur nga Marín, Manuela dhe Deguilhem, Randi. Londër, Nju Jork 2002, f. 165–180.)

Kjo më çon në mënyrë të pashmangshme te kërkesa për një rishikim të historiografisë për Islamin: Sepse, megjithëse tekstet e shekujve VIII dhe IX i përshkruajnë gratë në fillimet e Islamit, të shekullit VII, si një faktor vendimtar për suksesin e Islamit, dhe megjithëse sipas këtyre teksteve burrat dhe gratë kanë qenë njësoj të përfshirë në zhvillimet shoqërore-politike dhe kanë marrë pjesë në mënyrë vendimtare në drejtimin e bashkësisë islame, kjo – sipas mendimit tim – ende nuk është trajtuar siç duhet nga studimet dhe nuk është marrë mjaftueshëm parasysh në hulumtime. Historiografia islame ka nevojë për një rishikim të thellë, pasi ajo vazhdon ta përshkruajë periudhën e hershme islame dhe biografinë e Muhammedit (a.s.) si androcentrike dhe të dominuar nga burrat, gjë që nuk korrespondon me përshkrimet e dijetarëve të hershëm islamë. Përshkrimet të grave duhet t'i kushtohet më shumë vëmendje dhe tekstet duhet të analizohen më thellë, në mënyrë që të zbulohet roli i tyre domethënës, të cilin – sipas transmetimeve – gratë e kanë luajtur në formimin e Islamit.

Nga gjermanishtja: Rehan Neziri

Tetovë, 16 korrik 2025