

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XLV nr. 110 / 2016

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XLIV nr. 109 / 2015

Botues:

Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës
Prishtinë, rr. Vellusha nr. 84
Tel & fax: 038 / 224-024
e-mail: **edukataislame@hotmail.com**

Kryeredaktor:

Mr. Qemajl Morina
qemajlmorina@hotmail.com

Redaksia:

Akad. Pajazit Nushi, Dr. Fejaz Drançolli, Dr. Ejup Sahiti,
Nexhat Ibrahim, Hajrullah Hoxha dhe Dr. Xhabir Hamiti

Sekretar i redaksisë:

Hajrullah Hoxha

Lektor:

Besnik Jaha

Realizimi: Shtëpia Botuese



Redaktor teknik &
Operator kompjuterik:
Nuhi Simnica

Shtypi: "Sfera" - Prishtinë

Tirazhi: 600

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XLV nr. 110 / 2016

Prishtinë
2016

EDITORIALI

Qemajl Morina

FILLET E PUBLICISTIKËS SHQIPTARE ISLAME

Ekzistojnë shënime të sakta se në periudhën kohore 1848-1944, në trojet shqiptare dhe në vendet e ndryshme të botës ku jetuan dhe vepuruan shqiptarët, dolën mbi 700 tituj gazetash dhe revistash në gjuhën shqipe dhe në gjuhë të tjera me tematikë të llojllojshme.¹

Fillet e shtypit shqiptar datojnë me 23 gusht 1848, kur Jeronim de Rada boton “Albanese d'Italia” (Shqiptari i Italisë) në Napoli të Italisë. Gazeta e parë që njihet zyrtarisht si e shqiptarëve. U botuan 27 numra, në italisht, deri më 1849, afro 3 numra në muaj, ku u trajtuan kryesisht probleme të arbëreshëve të Italisë.

Prej kësaj kohe e këndeje u botua një numër i madh gazetash dhe revistash shqiptare, të cilat për shkak të represionit të madh ndaj fjalës së shkruar shqipe u deshtë të kalojë kohë e gjatë e që të mundësohet dalja e tyre në trollin shqiptar brenda Perandorisë Osmane. Kështu që, prej vitit 1848 e deri në vitin 1912, por aty këtu edhe më vonë, për arsye të njohura dhe për shkak të ndalesës, gazetatat shqiptare dolën në vende të ndryshme të Ballkanit, Evropës, ShBA-ve e deri në Buenos Aires të Amerikës Latine dhe në Lahor të Indisë. Ato, në kohën e Rili-

ndjes Kombëtare, deri në vitin 1912, kryesisht dolën në: Rumani, Greqi, Itali, Austri, Francë, Belgjikë, Angli, ShBA, Egjipt, Turqi etj.

Kështu pra, revistat, gazetatat dhe periodiku tjetër për një kohë gati njëqindvjeçare ngërtheu ato probleme shoqërore, politike dhe kulturore në pajtim me ecuritë shoqërore të zhvillimit mendor të popullit shqiptar, pa dallim feje dhe besimi. Përveç këtyre çështjeve, ato botuan një materie të zgjedhur fetare të tre besimeve të popullit shqiptar: mysliman, katolik dhe ortodoks. Temë shqyrtimi e këtij recensionit do të jenë gazetatat që trajtuan problematikën fetare myslimane.

Gazetat dhe revistat e para islame

Të gjitha revistat dhe gazetatat shqiptare që dolën nga viti 1871 e deri në vitin 1944, me tematikë fetare, mund t'i klasifikojmë në dy grupe: në ato që përveç lëndës tjetër heterogjene trajtuan dhe temat fetare, dhe revistat e gazetatat që dolën me lëndë thjeshtë fetare myslimane. Ndër publikimet e para periodike në të cilat u përfill fjala e shkruar fetare ishte gazeta që doli në gjuhën turke, por e botuar nga shqiptarët, me titull “Prizren”. Ajo doli si organ i Vilajetit të Kosovës në Prizren, nga viti 1871 e deri në vitin 1874. Atë e drejtoi Sherif Efendi nga Prizreni, i cili ishte zyrtar i nderuar në Administratën e Vilajetit të Kosovës. Numri i parë i saj doli me 15 gusht të vitit 1871, dhe u shtyp në shtypshkronjën e parë të këtij lloji në Vilajetin e Kosovës. Kjo gazetë botoi kryesisht materie me përmbajtje shoqërore, administrative-juridike, komunale dhe arsimore. Përveç kësaj lëmie, në të u botuan edhe lëndët fetare, ku mbizotëronin temat analitike nga sheriat, materialet mbi festat fetare myslimane pastaj analiza, recensione dhe materiale të tjera nga doktrina fetare myslimane. Të gjithë autorët që shkruanin mbi problematikën fetare në këtë gazetë, nënshkruheshin me shenja të veçanta, por edhe me emrin dhe mbiemrin e plotë.

Me kalimin e qendrës së Vilajetit të Kosovës nga Prizreni në Prishtinë, po ashtu filloi të botohet gazeta me titull “Kosova”². Numri i

¹ Sherafedin Hoxha, Gazetat dhe revistat myslimane në gjuhën shqipe (1871-1944). “Edukata Islame” (revistë fetare tremujore), nr. 53-54, viti XX-të, (f. 31-42), Prishtinë.

² Sherafedin Hoxha, Gazetat dhe revistat myslimane në gjuhën shqipe (1871-1944), “Edukata Islame” (revistë fetare tremujore), nr. 53-54, viti XX-të, (f. 31-42), Prishtinë.

parë i saj doli në Prishtinë, më 1877, e pushoi së daluri më 1888, kur qendra e Vilajetit u bart nga Prishtina në Shkup. Për 11 vjet jo të plota sa doli u botuan mbi 550 numra. Edhe kjo u shtyp në Shtypshkronjën e Vilajetit, që u bart në selinë e re në Prishtinë. Gjatë periudhës njëmbëdhjetëvjeçare sa doli kjo gazetë, disa herë u ndërruan kryeredaktorët dhe redaktorët përgjegjës. Nga numri 1 i vitit 1877, e deri në vitin 1879, redaktor përgjegjës i kësaj gazete ishte Mehmet Vasif Efendiu. Nga viti 1879, e deri në vitin 1887, këtë post e ushtroi Kasif Hajri Efendiu.

Kjo gazetë, si e mëparshmja, ishte organ i Administratës së Vilajetit të Kosovës. Nga viti 1877 e deri në vitin 1884 doli vetëm në gjuhën turke, ndërkaq nga ajo kohë e deri kur pushoi, në vitin 1888, pjesërisht doli edhe në gjuhën serbe. Ndonëse pjesën më të madhe të popullatës së Vilajetit e përbënte popullata shqiptare, kjo gazetë si edhe në organet e tjera të vilajeteve shqiptare, nuk doli në gjuhën shqipe, ngase popullatës shqiptare myslimane nuk i lejohej të shkruante në gjuhën shqipe, ngase për shkak të përkatësisë fetare myslimane konsiderohej si element turk.

Edhe kjo gazetë, si edhe publikimet e tjera periodike osmane, shqyrtonin “lëndën juridike-administrative, shoqërore dhe financiare-komunale, por pati edhe lëndë të karakterit fetar mysliman. Në të gjeندن komente nga pjesët e Kuranit, çështjet nga praktika fetare, si dhe problemet që ishin të lidhura me komentimin dhe aplikimin e “Sheriatit” në praktikë, i cili ishte kodi i vetëm në këtë kohë të sundimit osman në këtë trevë. Kjo gazetë luajti një rol shumë të rëndësishëm në shqyrtimin e çështjeve më të rëndësishme jetësore, por edhe në edukimin mysliman fetar në territorin e Vilajetit të Kosovës dhe më gjerë.

Njësoj si këto dy gazeta, që ishin si organe zyrtare të Administratës së Vilajetit të Kosovës, rol të rëndësishëm shoqëror dhe fetar pati edhe “Vjetari i Vilajetit” (Salname Vilayeti Kosova).

Sallnameja ishte publikim vjetor që u botua si organ i Administratës së Vilajetit, e që filluan të praktikohen në qendrën e Perandorisë dhe nëpër qendrat e vilajeteve në mbarë territorin shtetëror osman. Në vitin 1878 një publikim vjetor i tillë doli edhe në Prishtinë. Nga viti

1878 e deri në vitin 1888 dolën gjithsej 5 botime të tilla vjetore. Numri i parë doli në vitin 1878/79, i dyti më 1882/83, i tretë 1884/85, i katërti 1886/87 dhe i pesti e i fundit më 1887/88. Varësisht nga mundësitë materiale, teknike dhe redaktuese, ky publikim botoi lëndë heterogjene, ku kohë pas kohe bënte pjesë edhe lënda ekskluzive fetare. Përveç rolit shoqëror dhe kulturor, rëndësi të madhe për atë kohë pati edhe në komunikimin dhe informimin fetar.

Një peshë dhe rëndësi të njëjtë si gazetë e Vilajetit të Kosovës pati edhe Sallnameja e Vilajetit të Shkodrës, që doli me titull “Ishkodra”. Kjo e përkohshme zyrtare e Vilajetit të Shkodrës, përveç turqishtes osmane, pjesërisht doli edhe në gjuhën shqipe me alfabetin arab. Numri i parë i saj doli më 24 qershor të vitit 1879. E drejtoi dhe e redakttoi shqiptari Hysen Pashai.

Në vitin 1880 ky publikim shënohet si organ i Degës së Lidhjes së Prizrenit në Shkodër. Dilte një herë në javë, për çdo të enjte. Si zakonisht, edhe ky publikim i Vilajetit të Shkodrës botoi lëndë shoqërore, kulturore, administrative, juridike, komunale dhe fetare. Në vitin 1894, po në Shkodër, filloi të botohet publikimi “Vjetar i Administratës së Vilajetit të Shkodrës” (Ishkodranin Vilajeti salnamesi-dir”.

Sipas dosjes së ruajtur të Ksolmlave të kësaj salnameje, mund të përfundojmë se dolën 4 numra. Shtypej në Shtypshkronjën e Vilajetit në Shkodër. Dilte vetëm në gjuhën turke. Botonte kryesisht materiale të ndryshme zyrtare të administratës së Vilajetit, por aty këtu botohej edhe lënda fetare myslimane. Ndër to botoheshin rreshtime dhe shënime të festave fetare, të ngjarjeve dhe solemniteteve fetare. Shfrytëzohej kryesisht nga institucionet dhe personat zyrtarë në qendër të Vilajetit dhe nëpër njësitë më të vogla administrative-territoriale, siç ishin sanxhaqet, nahitë dhe mydyrllëqet.

Në Egjipt, në vitin 1900, doli gazeta në gjuhën shqipe dhe turke, me titull “Bashkimi i Shqiptarëve”. Atë e drejtoi Ismail Haki Bej. Përveç problematikës shoqërore dhe kulturore, atz botoheshin edhe tekste me përmbajtje fetare myslimane. Meqë nuk janë ruajtur ksomlat e kësaj gazete, nuk mund të bëjmë fjalë më hollësisht, por mësojmë se

ajo doli në bazë të disa dokumenteve krahasuese, të cilat vërtetojnë të dhënat e shënuara.

Lëndë fetare nga konfesionet fetare: myslimane, katolike dhe ortodokse u botuan edhe në vjetarin në gjuhën shqipe, që doli më 1906 në Manastir, me titull “Kalendari i Shoknisë”; “Dija”. Këtë vjetar, që u botua në gjithsej 4 numra, në periudhën 1906-1910, e botuan një numër intelektualësh të tre konfesionëve. Në 4 numrat e botuar u shtypën rreth 495 faqe, me format 13,5x20,4cm. Kryeredaktor dhe redaktor përgjegjës i këtij publikimi ishte intelektual i dhe demokriti i njohur shqiptar i viteve të para të shekullit XX, Hil Mosi, i cili zë një vend të rëndësishëm në historinë e gazetarisë shqiptare në përgjithësi, për nga numri i gazetave dhe revistave të botuara dhe të drejtuara. Në këtë vjetar, përveç lëndës shoqërore dhe kulturore, rreth 30% e materialit të botuar përmbante lëndë fetare. Kishte rëndësi të madhe për afrimin e shqiptarëve të përkatësive të ndryshme fetare në luftë për autonomi dhe përparimin kulturor. Sipas një artikulli të botuar në gazetën “La Nazione Albanese”, mësojmë se mbi çështjet fetare shkroi edhe gazeta shqiptare e Kajros “Zgjimi”, të cilën e drejtoi Sami Kulla Prizreni. Doli vetëm një kohë të shkurtër, gjatë vitit 1907, por sa numra u botuan të kësaj gazete nuk dihet saktësisht, ngase ekzemplarët e saj nuk janë ruajtur. Materiale fetare u botuan edhe në gazetën shqiptare të Stambollit “Besa”. Gazeta “Besa” doli dy herë në javë, nën drejtimin e Mehmet Frashërit. Këtë gazetë e drejtoi deri në numrin 7, e pastaj njëfarë M. Shani. Gazeta doli në gjuhën shqipe, por pjesërisht edhe në turqishte. Dolën gjithsej 12 numra, me një vëllim të përgjithshëm prej 70 faqesh, që përfshinin edhe një pjesë të lëndës fetare myslimane. Në ndërkohë kjo gazetë doli edhe me emrin “Besa-Bashkimi”. Me këtë titull të ri doli nga numri 8, duke filluar nga data 31.12.1908. Nga numri 8-12 përsëri doli me titullin e vjetër, “Besa”. Në këtë periudhë atë e drejtuan Gani dhe Lekë Tepelena. Shtypej në shtypshkronjën “Rrufeja”. Gjatë vitit 1908 dolën 7 ndërsa, e më 1909 4 numra. Një kopje e vitit 1908 gjendet edhe në Bibliotekën përkujtimore të (Haki Tarik us Kutuphanesi) në Stamboll, të cilën me kujdes e ruan bibliotekistja me origjinë shqiptare, Feti Hanëmi.

Në Shkodër, më 1913, filloi të botohet gazeta me përmbajtje fetare në gjuhën shqipe dhe pjesërisht turke, me titull “Seda i Milet” (Zëri i Kombit). Dilte një herë në javë dhe me material të begatshëm, ku përveç çështjeve fetare botoheshin edhe materiale të karakterit politik dhe shoqëror, e aty-këtu edhe materiale me mëtime shkencore. Kjo ishte gazetë e pavarur dhe doli në periudhën 1913-1914. Gjatë kohës së daljes së saj u botuan gjithsej 27 numra. Gjatë tërë kohës së botimit selia gjendej në Shkodër. E drejtonte një trup redaktues me në krye kryeredaktorin përgjegjës Ymer Lutfiun. Nuk janë ruajtur të gjithë numrat e botuar, dhe koleksioni i mangët ruhet në dosje të veçantë në sektorin e publikimeve periodike të Bibliotekës Kombëtare të RPSSH-së në Tiranë. Shtypej në shtypshkronjën e dikurshme të vilajetit të Shkodrës, e cila pas shpalljes së pavarësisë kombëtare, më 28 nëntor të vitit 1912, u bë si shtypshkronjë e qytetit, të cilën e drejtuan një grup intelektualësh. Materialet me përmbajtje fetare i parapëlqeshin festave dhe datave të rëndësishme myslimane. Kishte komente dhe analiza nga Kurani, këshilla praktike dhe lëndë tjera fetare, çështjet morale-fetare dhe shumë tema të tjera lidhur me besimin fetar mysliman.

Duke filluar nga 27 tetori i vitit 1921, në Gjirokastrë filloi të botohet gazeta fetare myslimane në gjuhën shqipe, me titull “Reforma”. U botua në periudhën nga viti 1921 e deri në vitin 1923. Vitin e parë, më 1921, dolën vetëm dy numra, vitin e dytë, më 1922, 3 dhe më 1923, gjithashtu 3 numra. Për tre vjet jo të plota, u botuan gjithsej 8 numra. Dilte si organ i dijetarit mysliman kombëtar. E drejtoi Kolegji-umi në përbërje të ngushtë e me në krye redaktorin përgjegjës, i cili njëkohësisht ishte edhe drejtor i gazetës, Varfër Ali Prishtina. Si punëtor i gazetës në fjalë ishte edhe Halil Tuqi. Shtypej në Shtypshkronjën Shtetërore në Gjirokastrë.

Përveç problematikës teologjike-fetare, botonte edhe lëndë me tematikë shoqërore, politike dhe letrare. Dilte në çdo 15 ditë, në 2-4 faqe. Kishte formatin: 29,6 x 42 cm. Ndonëse kjo gazetë doli një kohë relativisht të shkurtër, përafërsisht në një periudhë jo të plotë trevjeçare, kjo gazetë fetare iu dedikua shtresave të gjëra të popullsisë. Kjo

më së miri shihet edhe në faktin se ajo doli në një gjuhë popullore. Për këtë arsye ajo qe e popullarizuar te një rreth i gjerë, dhe jo vetëm te popullata shqiptare myslimane e Gjirokastrës, ngase u shpërnda edhe në shumë qytete të tjera të Shqipërisë. Në këtë gazetë fetare, përveç temave të trajtuara në aspektin dhe parimet fundamentale myslimane, kishte edhe tema tarikatesh, e veçmas nga të rendeve të dervishëve, të cilët e përbënin një shumicë bukur të madhe të besimtarëve të Gjirokastrës e rrethinës.

Në të nuk kishte konfrontime fetare nga fraksionet e ndryshme fetare, ngase ajo trajtoi dhe sqaroi vetëm çështjet më të rëndësishme të konceptit fetar mysliman.

Çdo autor i artikujve shtronte pikëpamjet e veta, por në esencë gjithë shkrimet nuk kishin ndonjë devijim nga koncepti universal i fesë islame. Gazeta “Reforma” nuk la anash edhe problemet aktuale shoqërore, dhe botoi lëndë të ndryshme letrare, kulturore etj. Marrë në tërësi, gazeta në fjalë ngërtheu edhe shumë probleme sociale të popullatës së Gjirokastrës dhe të asaj shqiptare në përgjithësi. Rëndësia e gazetës ishte shumë e madhe në popullarizimin dhe përhapjen e bindjes fetare myslimane, dhe për këtë arsye zë një vend të merituar jo vetëm te shtypi shqiptar mysliman por mund të jetë e dalluar edhe në historikun e gazetarisë shqiptare në përgjithësi. Gazeta nuk ishte e njëanshme, ngase predikonte edhe tolerancën e gjerë fetare ndaj konfesioneve të tjera të besimit të krishterë, për çka flet se njerëzit që e drejtonin këtë gazetë dhe ata që bashkëpunuan në rrahjen e çështjeve të ndryshme ishin njerëz të ditur dhe nuk parapëlqenin vetëm tema të ngushta dhe të njëanshme, duke injoruar të tjerët. Pra gazeta ishte për një kohezion të vazhdueshëm fetar, ashtu siç parapëlqejnë parimet themelore të librit të shenjtë mysliman. Përveç rolit fetar gazeta “Reforma” e Gjirokastrës kishte një rëndësi të madhe edhe në aspektin kombëtar për çka, si gazetatat e tjera shqiptare që u botuan në atë kohë, u angazhua për konsolidimin e marrëdhënieve të reja shoqërore të shoqërisë shqiptare, e që asaj kohe ishte në një krizë bukur të madhe politike. Ajo nuk kufizohej vetëm në interpretimin vigjilent të besimit mysliman, por njëkohësisht u angazhua në kuadër të atyre proceseve

përparimtare kombëtare, për t’u nxjerrë nga errësira në rrugë, kah arsimi i intensifikuar dhe kah përparimi dhe civilizimi bashkëkohor, njësoj si edhe botimet të tjera kombëtare që dolën në periudhën zogiane.

Në tetor të vitit 1923 në Shkodër doli në dritë revista fetare myslimane me titull “Udha e s’Vërtetës”.³ Këtë e botoi një grup i zgjedhur i elitës fetare myslimane të Shkodrës, me në krye (patriotin) atdhetarin e njohur shqiptar Hoxha Kadri Prishtina, i cili ka merita të mëdha në përpjekjet kombëtare në deceniet e para të shekullit XX, si në jetën fetare, ashtu edhe në proceset kombëtare. Dilte një herë në muaj, në 32 faqe në gegërisht. Doli në format 15 x 20,2 cm. Selia e redaksisë dhe administratës së kësaj reviste gjendej në Shkodër, që nga fillimi i botimit e deri në shuarjen e saj. Ndonëse kjo revistë kishte konception të shëndoshë fetar dhe shoqëror, për arsye të panjohura doli një kohë tepër të shkurtër, rreth 4-5 muaj. Botuesi dhe redaktori i kësaj reviste, Hoxha Kadri Prishtina, ishte edhe kryetar i Komitetit të Kosovës, në kuadër të të cilit punuan dhe vepruan Hasan Prishtina, Bajram Curri dhe shumë patriotë të tjerë shqiptarë. Si kujdestar kryesor për gazetë, përveç botuesit të Komunitetit Islamik të Shkodrës, për botimin e këtij publikimi u angazhuan drejtpërdrejt një Komision i posaçëm, e që quhej Komisioni i Sheriatit, i cili përveç kujdesit për publikime luajti një rëndësi të madhe edhe në jetën shoqërore, juridike etj. Në të shfle-tuarit e kësaj gazete menjëherë vërehet se në udhëheqjen dhe në paraqitjen me shkrime të shumta fetare dhe shoqërore ishte angazhuar edhe një numër i madh i intelektualëve dhe prijësve fetarë myslimanë të Shkodrës.

Nëse matet përmbajtja dhe tematika që u botua në këtë të përkohshme, mund të konstatohet se lënda fetare e përbën pjesën më të madhe të materialit të botuar. Më se 80% e materialeve të botuara ishin me karakter fetar, kurse rreth 20% ishin të problemeve të shumta shoqërore, kulturore dhe letrare.

Në të njëjtin muaj të vitit 1923, kur filloi të botohet revista fetare myslimane në gjuhën shqipe “Udha e s’Vërtetës”, në Tiranë doli re-

³ Hoxhë Kadri Prishtina, mendimtar islam, 2010.

vista fetare myslimane me titull “Zani i Naltë”.⁴ Përveç lëndës thjesht fetare, kjo revistë e Tiranës botoi edhe materiale të shumta me përmbajtje filozofike, morale, letrare dhe sociologjike. Dilte një herë në muaj. Në periudhën 1923-1938 ajo doli si vijon. Në vitin e parë të botimit, më 1923 dolën 3 numra, më 1924, 10 numra, 1925, 10 numra, 1926, 5 numra, 1927, 12 numra, 1928, 4 numra, 1929, 12 numra, 1930, 4 numra, 1931, 12 numra, 1932, 16 numra, 1933, 12 numra, 1934, 12 numra, 1935, 10 numra. Në vitet 1936, 1937 dhe 1938 dolën nga 3 deri në 7 numra. Nga viti 1923 e deri në vitin 1936, si drejtor i kësaj reviste fetare myslimane ishte Ismail Maçi. Drejtor dhe redaktor i kësaj reviste në vitin 1926 ishte Shyqyri Myftiu. Nga numri 5 i vitit 1926 këtë revistë e drejtori dhe redaktori Isa Domni. Siç shënohet në faqen e parë të kësaj reviste, në fillim të daljes së saj shënohej si revistë e paanshme, ndërkaq nga viti 1929 doli si organ i Komitetit Shqiptar Mysliman në Shqipëri. Nga viti 1931 e deri kur pushoi së botuari, revista “Zani i Naltë” si redaktor përgjegjës dhe drejtor përgjegjës kishte Haki Sharafin. Gjatë daljes pesëmbëdhjetëvjeçare u shtyp në disa shtypshkronja. Së pari u shtyp në shtypshkronjën “Mbrothësia” të Luarasve në Tiranë. U shtyp edhe në shtypshkronjat “Ora e Shkodrës” dhe në atë “Shkodra”, në Tiranë. Dilte në gjuhën shqipe dhe arabishte. U botua në një vëllim prej 32 faqesh, për çdo numër. Tërë kohën e botimit doli në një format unik 15,5 x 23,5 cm.

Rreth kësaj reviste fetare ishte tubuar një numër shumë i madh i intelektualëve shqiptarë myslimanë dhe profesionistësh fetarë, të cilët i dhanë një vulltë të veçantë kësaj reviste që ishte e shfrytëzueshme në të gjitha pjesët e shtetit shqiptar. Për shkak të kohës së gjatë të daljes së kësaj reviste mund të thuhet se ajo pati një rëndësi shumë të madhe në edukimin fetar mysliman të popullatës shqiptare, por edhe zgjoi ndjenjat e patriotizmit, ngritjes kulturore-arsimore etj. Mund të thuhet se me vigjilencë i përkrahu proceset shoqërore demokratike që u filluan në territorin e shtetit shqiptar, duke përkrahur ecuritë e përparimit të përgjithshëm kombëtar. Për këtë shkak mund të thuhet se kjo revistë luajti rolin shumë të madh, e ndoshta një funksion më të thelluar

⁴ Gjendet në Sektorin e periodikut të BK të RPSSH – Tiranë.

në krahasim me revistat dhe gazetatat tjera fetare myslimane që dolën në gjuhën shqipe në periudhën gati njëqindvjeçare. Duhet theksuar se ajo kultivoi ndjenjat e zhvillimit arsimor, por nxiti edhe proceset e tjera civilizuese. Kultivoi tolerancën ndërmjet besimeve fetare të shqiptarëve, duke insistuar që kombi shqiptar është një, pa përjashtim të besimit fetar. Për këtë shkak mund të themi se kjo revistë është nga disa më të avancuarat fetare që dolën në gjuhën shqipe, për çka me të drejtë zë vendin e merituar jo vetëm në historinë e gazetarisë shqiptare, por edhe në historinë kulturore të popullit shqiptar në përgjithësi. Nga përmbajtjet që mund të shihen në koleksionin e ruajtur, fitohet përshtypja se në këtë revistë kanë shkruar shumë penda të shquara shqiptare myslimane, të cilët patën një ndikim dhe autoritet të madh jo vetëm te popullata shqiptare myslimane por edhe te mbarë kombi shqiptar, ngase ishin shumë aktivë në proceset demokratike shoqërore të kohës.

Nga viti 1936, gjegjësisht nga muaji janar, në Lahor të Indisë doli revista fetare myslimane “Drita”.⁵ Dilte në 32 faqe, në formatet: 21,5 x 34,8 cm, dhe 16 x 23,4 cm. Doli ekskluzivisht në gjuhën shqipe. Botues dhe kryeredaktor i saj ishte Sherif Putra. U botua vetëm disa muaj, e pastaj pushoi së daluri. U shtypën gjithsej 8 numra, të cilët si të kompletuar ruhen në koleksion të veçantë në origjinal. Kjo revistë nuk mundi të shpërndahet drejtpërdrejt në shtresat popullore, por e shfrytëzoi një numër i madh i të mërguarve shqiptarë në vendet e ndryshme të botës. Dalja e saj dokumenton se sa interesim i madh mbretëronte asaj kohe jo vetëm te shqiptarët myslimanë brenda atdheut të tyre por edhe më gjerë, anekënd botës. Për këtë shkak, me një atraksion të veçantë duhet të studiohen përmbajtjet e saj, ngase në të gjenden materiale të nduarnduarta fetare, të cilat me andje do t’i lexonte çdo studiues i fesë islame. Rreth tre vjet më vonë, më 1939, në Tiranë doli edhe një revistë, po ashtu shumë e rëndësishme fetare, me emrin “Kultura Islame”.⁶ Ajo doli deri në fillim të vitit 1945. Siç shi-

⁵ Gjendet në koleksion të vacantë të Bibliotekës Kombëtare të RPSSH – Tiranë.

⁶ Gjendet në Sektorin e Shtypit fetar, në degën e periodikut të Bibliotekës Kombëtare të RPSSH – Tiranë.

het nga pjesa e parë e kësaj reviste, ajo dilte si organ i një të ashtuquajtur Komunitet Shqiptar Mysliman. Përveç lëndës fetare, që ishte baza e materialeve të botuara, dilnin edhe materiale të tjera të karakterit filozofik, letrar, etik dhe shoqëror. E drejtoi një Këshill redaktues i zgjedhur me në krye me Sherif Putrën, i cili e botoi edhe “Dritën” e Lahorit. Selia e kësaj reviste ishte në Tiranë, në ndërtesën e Komunitetit Shqiptar Islamik. Një kohë dilte edhe në ndërtesën e Komunitetit Shqiptar Islamik. Dilte një herë në muaj. U botua në gjuhën shqipe, dhe pjesërisht edhe në italisht. Si edhe gazetatat dhe revistat tjera myslimane, edhe kjo u shtyp në shtypshkronjën tiranase “Shkodra”. Trajtoi shumë tema teorike fetare, materiale eseistike, komente të ndryshme nga të dhënat e Kuranit, data të rëndësishme fetare etj. Megjithatë, kishte edhe materiale me tematikë shoqërore të kohës. Kishte edhe materiale të shumta kritike filozofike dhe recensione të ndryshme mbi botimet fetare myslimane. U botuan edhe materiale të shumta origjinale letrare, si nga poezia bashkëkohore ashtu edhe nga poezia dhe letërsia fetare e periudhave të ndryshme historike.

Gjatë kohës së okupacionit, 1939-1944, dolën edhe dy publikime të tjera fetare myslimane në gjuhën shqipe. Njëra nga ato, që doli në vitin 1942, ishte “Drita Hyjnore”, që doli si revistë e ilustruar fetare myslimane dhe që u botua në gjuhën shqipe, dhe tjetra doli me titullin “Njeriu”. Edhe këto dy revista, që dolën në Tiranë, i drejtoi gazetari i njohur fetar Sherif Putra. E para shtypej në shtypshkronjën e njohur “Luarasi”, ndërsa tjetra në shtypshkronjën “Tirana” të Tiranës. Derisa e para, “Drita Hyjnore”, doli vetëm në vitin 1942, revista “Njeriu” doli deri kah mbarimi i vitit 1944. Revista “Njeriu” doli në 16 faqe, në format 20 x 27 cm. Gjithsej u shtypën 27 numra, të cilat kanë një rëndësi të posaçme me rastin e studimit dhe analizimit të historisë së publicistikës shqiptare.

* Në numrin në vazhdim do të shkruajmë për përpjekjet e shqiptarëve për zhvillimin e publicistikës islame në ish trojet shqiptare nën sundimin jugosllav, (Kosovë, Maqedoni dhe Mal të Zi), në diasporë dhe në Shqipëri.

Qemajl Morina

THE ORIGINS OF ISLAMIC PUBLICISTICS IN ALBANIAN

(Summary)

There is clear evidence that between 1848 and 1944 more than 700 editions of journals and periodicals (on different topics) were published in Albanian and other languages in the territories inhabited by Albanians as well as in different places around the world in which Albanians lived and worked.

The first edition of an Albanian journal was published on August 23, 1848, when Jeronim De Rada published the Albanese d'Italia in Naples (Italy). This was the first Albanian officially recognized journal. Up to 1849, 27 editions of this journal were published in Italian language (approximately, 3 editions a month – which mainly dealt with the problems of the Arberesh in Italy).

Ever since, a large number of Albanian journals and periodicals have been published. A long time was required for writings in the Albanian language to be allowed in the Albanian lands within the Ottoman Empire – due to the ban on Albanian language writing. Thus, between 1848 and 1912, and on certain occasions even later, due to the above-mentioned ban Albanian journals could be published only outside the Ottoman Empire, i.e., in some countries of the Balkans, Europe, the USA, and as far as Buenos Aires in Latin America and Lahore in India. During the Albanian National Renaissance and up to 1912 most of these journals and periodicals were published in Romania, Greece, Italy, Austria, France, Belgium, England, the USA, Egypt, Turkey, etc.

كمال مورينا

بداية الصحافة الألبانية الإسلامية

(خلاصة البحث)

هناك ملاحظات دقيقة أنه في الفترة ١٨٤٨-١٩٤٤ في الأراضي الألبانية وفي مختلف دول العالم حيث عاشوا وعملوا الألبان نشرت أكثر من ٧٠٠ عناوين الصحف والمجلات باللغة الألبانية وبلغات أخرى مع مواضيع متنوعة. بدايات الصحافة الألبانية تعود تاريخها إلى ٢٣ أغسطس ١٨٤٨ عندما نشر بيرونيم دي رادا الصحيفة Albanese d'Italia (الباني إيطاليا) في نابولي، إيطاليا. و هي الصحيفة الألبانية الأولى التي اعترفت رسميا و حتى عام ١٨٤٩ نشرت ٢٧ رقما باللغة الإيطالية، تقريبا ٣ ارقام شهريا و تم أساسا تناول مشاكل ألبان إيطاليا.

من هذا الوقت فصاعدا نشرت عدد كبير من الصحف والمجلات الألبانية و التي نظرا للقمع الكبير ضد الكلمة المكتوبة الألبانية مرت فترة طويلة لنشرها على الاراضي الألبانية ضمن الإمبراطورية العثمانية. و لذا من عام ١٨٤٨ حتى عام ١٩١٢ ولكن هنا وهناك في وقت لاحق لأسباب واضحة ونظرا للحظر نشرت الصحف الألبانية في مختلف دول البلقان وأوروبا والولايات المتحدة حتى بوينس آيرس في أمريكا اللاتينية و لاهور في الهند. و هذه الصحف في عصر النهضة القومية حتى عام ١٩١٢ نشرت أساسا في رومانيا و اليونان و إيطاليا و النمسا و فرنسا و بلجيكا و انكلترا والولايات المتحدة ومصر و تركيا.

ISLAMI DHE SHTETI

Louay M. Safi*

Islami dhe shteti shekullar EKSPLIKIMI I UNIVERSALES NË NORMAT BAZORE POLITIKE ISLAME

Shteti shekullar është paraqitur në epokën moderne si përgjigje ndaj konflikteve fetare që kishin marrë hov në Evropë më shumë se një shekull dhe të cilat jetën shoqërore e patën shpjerë në rrugën e vetëshkatërrimit. Lufta njëqind vjeçare ishte kërcënim serioz për Evropën e atëhershme moderne në Lindje, duke nënvizuar që shteti dhe kisha të mbahen në distancë të përshtatshme.

Dhe deri sa shteti shekullar ishte disejnuar në mënyrë që ta pengojë kontrollin e religjionit të organizuar mbi institucionet publike, ai nuk kishte domosdoshmërisht për synim dobësimin e religjiozitetit *per se*, ose tëhuajësimin e bashkësive fetare. Përkundrazi, konsiderohej se kjo është mbrojtja më e mirë e shoqërisë multireligjioze nga imponimi i vlerave dhe botëkuptimeve fetare të një bashkësie tjetrës.

* Center for the Study of Islam and Democracy, Konferenca e Dytë vjetore "Islam, Democracy and the Secularist State in the Post-Modern Era", 7 prill 2001, Georgetown University Conference Center, Washington, fq. 61-71.

Burimi i përkthimit:

<http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi/000295R017.PDF>.

Përkthimin nga anglishtja: Mr. Ahmet Alibasic. Vërejtja e përkthyesit.

Shumë myslimanë, ndërkaq, shtetin shekullar e shohin si instrument për dobësimin e trashëgimisë fetare dhe mohimin e relevancës së mësimave morale për jetën publike. Dhe deri sa në perceptimin e tillë ka të vërtetë, ajo domosdoshmërisht nuk e pasqyron natyrën gjenerale të shekullarizmit perëndimor. E qartë, perceptimet myslimane të shekullarizmit nuk formohen nëpërmjet formimit të të kuptuarit zanafillor të caktit dhe kushteve historike të shekullarizmit perëndimor, por janë nën ndikimin e përvojës myslimane të dogmatizmit shekullar dhe jotolerancës shekullare të shtetit në shoqëritë bashkëkohore myslimane, sidomos në Turqi dhe në shumë vende arabe dhe aziatike qendrore.

Duke reaguar ndaj dogmatizmit shekullar, grupet populliste islame propozojnë konceptimin e shtetit i cili, edhe pse ndryshe sipas esencës, ka po atë cak dhe formë sikur edhe shteti shekullar të cilës ata i kundërvihen. Sikur edhe shekullaristët myslimanë, popullistët myslimanë e shohin shtetin si instrument në duar të strukturave sunduese për imponimin e botëkuptimit specifik pjesës së mbetur të botës. Ata insistojnë, pra, që shteti islam ka për detyrë t'ia imponojë ligjin islam tërë shoqërisë.

Ky punim pohon se pozicioni i lëvizjeve bashkëkohore populliste myslimane është në kundërshtim të drejtpërdrejtë jo vetëm me vlerat dhe bindjet islame, por edhe me praktikën politike të zhvilluar në shoqëritë historike myslimane. Punimi gjithashtu verifikon vëllimin në të cilin bindjet fetare dhe vlerat kanë qenë të lidhura me strukturën politike dhe me politikën publike të shoqërisë historike myslimane. Punimi pohon se rendi politik i cili u paraqit në gjirin islam kurrë nuk është parë përjashtimisht si mysliman, por është konstruktuar në bazë të parimeve universale të cilat i tejkalojnë ndarjet sektare.

Punimi përfundon me nënvizimin e nevojës për konceptualizimin e freskët, në mënyrë islame të bazuar të veprimit dhe organizmit politik në mënyrën e cila do t'i ndihmojë rikonstruktimit të bërthamës morale të jetës shoqërore, e cila ka përjetuar erozion me hovin e shekullarizmit perëndimor, pa sakrifikimin e parimeve të rëndësishme të lirisë dhe barazisë.

Rrënjët e shekullarizmit

Shekullarizmi shënon qëndrimet dhe praktikën komplekse dhe shumëaspektëshe të cilat nuk është e mundur lehtë të përfshihen me përkufizim të shkurtër apo përkufizim të thjeshtë. Dhe ndonëse ka mundësi të gjenden ngjashmëri të caktuara ndërmjet qëndrimeve dhe praktikave moderne shekullariste dhe qëndrimeve dhe praktikave të cilat kanë ekzistuar në shoqëritë para-moderne, është e drejtë të thuhet se shekullarizmi çfarë sot e njohim esencialisht është fenomen modern i cili është paraqitur në Perëndimin modern kurse i cili pastaj ka lëshuar rrënjë në shoqëri të ndryshme.

Në thelb, shekullarizmi shënon grumbullimin e ideve dhe vlerave caku i së cilave është të sigurojnë që shteti të mos inkuadrohet as në promovimin e bindjeve dhe vlerave të caktuara fetare, dhe as që forcën dhe institucionin ta përdorë për përndjekjen e religjionit. Që t'i pengojnë nëpunësit shtetërorë ta përdorin fuqinë e tyre politike në qëllim të imponimit të grumbullit të ngushtë të vlerave dhe mendimeve fetare shoqërisë së ngushtë, dhe që ta parapengojnë mundësinë e përdorimit të simboleve fetare për nxitjen e një bashkësie fetare kundër tjetrës, intelektualët perëndimorë e kanë filluar projektin synimi i së cilës ka qenë ndarja e pushtetit politik nga përkatësia fetare. Që këtë ta bëjnë, shkencëtarët e iluminizmit kanë miratuar grumbullin e koncepteve dhe parimeve të cilat i kanë shfrytëzuar si bazë për rikonstrukcionin e vetëdijes moderne evropiane.

Ideologjia e re politike të cilën e kanë promovuar aktivistët dhe mendimtarët iluministë ka theksuar konceptet si barazinë, lirinë e ndërgjegjes dhe të bindjes dhe të sundimit të ligjit, gjatë së cilës të gjitha këto janë përfaqësuar nga ana e reformatonit fetar, i cili e ka rrënuar regjimin e vjetër të Evropës.

Moraliteti shoqëroro-politikë të cilin e përfaqësonin pionierët e shtetit shekullar në Evropë ishte nxjerr nga tradita fetare, të cilën e kanë lënë reformatoret fetarë të shekullit XV në Evropë, me atë që

iluministët tash e mbronin me terma racionalë dhe me logjikën e të mirës së përgjithshme. Përfaqësuesit e hershëm të ndarjes së shtetit nga kisha, si Dekarti, Hobsi, Lloku dhe Rusoi, nuk kanë pasur për synim ta minojnë religjionin apo kishën në të shenjtë, por idetë e tyre reformiste i kanë vënë mbi idenë e Zotit dhe religjionit civil. Dekarti për shembull ka pohuar se *“siguria dhe vërtetësia e tërë dijes varet vetëm nga vetëdija ime për Zotin e mirëfilltë, deri në atë masë sa nuk kam mundur të kam dije të përkryer për çkado tjetër deri sa nuk jam bërë i vetëdijshëm për Atë.”*¹ Po ashtu edhe Ruso, i cili ishte kritik ndaj mënyrës tradicionale të mësimi dhe praktikimit të religjionit, ka pranuar nevojën, e edhe domosdoshmërinë, e përkushtimit fetar dhe të fesë për shtetin modern që të mund të funksionojë në mënyrë të rregullt. Për këtë ai i ka identifikuar disa *“dogma”* dhe ka përkrahur inkuadrimin e tyre në *“religjionin civil”*. Ai ka folur: *“Ekzistimi i hyjnisë së gjithëmundshëm, inteligjent, të mëshirshëm, ekzistimi i botës përtej, lumturisë së të drejtëve, ndëshkimit për mëkatarët, shenjtërisë së kontratës shoqërore dhe ligjit – këto janë dogma pozitive. Sa i përket dogmave negative do t'i reduktoja në një – nuk ka vend për jotolerancën.”*²

Madje edhe Kanti, i cili idenë e të vërtetës e reduktoi në përvojë empirike dhe i cili moralitetin u përpoq ta vendosë mbi baza racionale, ka insistuar në atë që *“pa një Zot dhe pa botën që nuk e shohim tash por për të cilën shpresojmë, idetë e mëdha të moralit janë vërtet objekt i miratimit dhe admirimit por jo edhe i burimit të kuptimit dhe veprimit.”*³ Mirëpo, duke e mohuar mundësinë e të vërtetës transcendente, dhe si rezultat i sulmit të pakursyeshëm mbi autoritetin e shpalljes si burim i dijes etike dhe ontologjike, shkencëtarët shekullarë kanë arritur ta marginalizojnë fenë dhe ta minojnë moralitetin. Tentimet që moraliteti të bazohet mbi dobishmëri dhe mbi llogarinë e

¹ Rene Decartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge University Press, 1986), fq. 49.

² Jean-Jacque Rousseau, *The Social Contract*, trans. Maurice Cranston (London: Penguin Books, 1968), fq. 186.

³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: Macmillan, 1929, fq. 640.

çmimit dhe dobisë, e jo mbi të vërtetën, u treguan të kota dhe të kundërta me intuitën, dhe se kanë shkaktuar egoizëm dhe relativizëm moral.

Kishte, gjithsesi, intelektualë të cilët kanë pasur më pak simpati për religjionin veçant ndërkulturore francezë, por ata nuk kanë paraqitur ndjenjat dominuese të shumcës së madhe në Evropë. Revolucioni francez ka manifestuar sentiment të qartë antireligjioz por ai nuk ka qenë i orientuar, si e ka vërejtur këtë Niçe më vonë, *per se* kundër religjionit, por kundër religjionit të organizuar të paraqitur para së gjithash në Kishën Katolike.

“*Filozofia moderne, si spekticizëm epistemologjik*”, ka pohuar Niçe, “*është publikisht dhe fshehtësisht antikristiane – edhe pse, këtë duhet thënë për arsye të veshëve të rafinuar, në asnjë rast nuk është antireligjioze*”.⁴

Sentimenti thelbësor shekullarist, pra, është i rrënjësor në reformizmin fetar, më saktë, ai është i rrënjësor në revoltën protestante kundër hierarkisë religjioze dhe religjionit të centralizuar. Shekullarizmi në mënyrë origjinale nuk është menduar si mënyrë që të ndahet religjioni prej shoqërisë apo vetëdija religjioze nga aksioni politik, por vetëm të izolohet shteti nga struktura kishtare dhe të ndahen pushteti religjioz dhe politik.

Toni, ndërkaj, ka filluar të ndryshojë një shekull më vonë ndërkulturore progresivë evropiane të cilët religjionin e panë si forcë negative, largimi i të cilës, ata besonin, do të ishte me rëndësi thelbësore për emancipimin dhe progresin e mëtejshëm. Karl Marksi, edhe pse është pajtuar se shteti shekullar me sukses e ka neutralizuar religjionin dhe e ka dëbuar atë nga sfera publike, edhe më tutje shihte rrezik të madhë në jetën religjioze. Këtë për arsye se, pohonte Marksi, shekullarizmi e ka rrëgjuar religjionin në çështje private vetëm kur është në pyetje shteti. Mirëpo, privatizimi i religjionit i dha religjionit ndikim më të madh në organizimin e shoqërisë civile. Madje edhe në SHBA

ku religjioni është zbutur dhe individualizuar në masën më të madhe, ai vazhdon ta ndajë shoqërinë në bashkësi të ndryshme religjioze duke mundësuar kështu formimin e solidaritetit të brendshëm me ndikim të qartë në jetën ekonomike. Religjioni, më tej, mendonte Marksi, është instrument në duar të klasave të privileguara për arsyetimin e mjerimit shoqëror dhe jobarazisë ekonomike. Në veprën *Çështja hebraike* Marksi për nevojën e emancipimit të njerëzisë nga religjioni ka thënë si vijon:

Dekompozimi i njeriut në hebraik dhe qytetar, protestant dhe qytetar, njeriut religjioz dhe qytetar nuk është as mashtrim kundër qytetarisë, por as lojë (mashtrim) i emancipimit politik, ky është emancipim politik *per se*, metodë politike e emancipimit të njeriut nga religjioni. Gjithsesi, në periudhat kur shteti politik si i tillë dhunshëm u lind nga shoqëria civile, kur çlirimi politik është formë në të cilën njerëzit përpiqen të arrijnë çlirimin e vet, shteti mundet dhe duhet me doemos të shkojë edhe deri te abrogimi i religjionit, deri te destruktioni i religjionit. Por, këtë mund ta bëjë vetëm në mënyrën e njëjtë me të cilën e abrogoi pronën private, deri në maksimum, deri te konfiskimi, deri te tatimimi progresiv, që mund ta inkadrojë madje edhe destruktacionin e jetës, gijotinën.

Niçe, sikur edhe Marksi, e ka gjykuar religjionin si forcë negative shoqërore përgjegjëse për ruajtjen e të butëve, njomëve dhe të dobëtëve, me ç’gjë ajo e dobëson racën njerëzore. Duke e lavdëruar varfërinë dhe duke e falënderuar zmbarsjen e instinktit natyror, insiston Niçe, religjioni i kontribuon shtyrjes së përkryerjes së llojit njerëzor. “*Duke i marrë në gjirin e tij ata të cilët vuajnë, duke i dhënë përkrahje të pashpresëve, të shtypurve dhe të varurve*” kristianizmi, pohon ai, “*ka ruajtur shumë nga ata të cilët është dashur të zhduken*”.⁵ Për dallim nga Marksi, i cili religjionin e ka konsideruar pengesë në rrugën e arritjes së barazisë universale, refuzimi i Niçes të religjionit në mënyrë gjenerale, dhe të kristianizmit të reformuar në veçanti, ka qenë anti-demokratik, drejtuar kundër frymës egalitare të cilën e kulti-

⁴ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York, NY: Vintage Books, 1966), fq. 66.

⁵ Ibid., fq. 74-75.

von, dhe me këtë kundër josuksesit të tij ta promovojë, shoqërinë e hierarkizuar për të cilën ka besuar se i është edhe inherente njerëzisë dhe e lëvdueshme për jetën shoqërore.⁶

Religjioni dhe shteti në shoqërinë muslimane

Shumë intelektualë myslimanë sot insistojnë se Islami është pjesë integrale e shtetit. Shteti në shoqërinë të përkushtuar ndaj Islamit, theksojnë ata, sipas përkufizimit është shtet islam duke e marrë parasysh se e drejta islame e obligon pushtetin politik që ka ndikim të drejtpërdrejtë mbi të drejtën kushtetuese. Kjo ka krijuar konfuzion për natyrën e shtetit islam dhe ka nxitur dyshim te dijetarët modernistë të cilët frikësohen se me kurorën e sërishme ndërmjet shtetit dhe Islamit do të rezultonte me lindjen e teokracisë.

Konfuzioni, gjithsesi, nuk rrëgjohet vetëm në vrojtuesit e jashtëm dhe komentuesit të cilët e kanë zakon që përfundimet në analizat e tyre t'i nxjerrin nga përvoja historike e shoqërive perëndimore, por ndikon edhe në ata të cilët e përfaqësojnë formimin e shtetit në themelet e vlerave islame. Vështirësia paraqitet te tentimi që të kombinohet parimi i sundimit popullor me atë të shtetit të cilën e obligon e drejta islame. Ky konfuzion, sipas mendimit tim, është rezultat i barazimit të strukturës politike të *Ummetit* me strukturën politike të shtetit, dhe në konsekuencë me këtë, përzierja e funksioneve të Sheriatit me funksionet e shtetit. Ky konfuzion nuk është i kufizuar vetëm në veprat obscure. Kjo mund të takohet edhe në veprat e mendimtarëve me ndikim bashkëkohorë myslimanë. Me titullin *Sunimet e shtetit islam* Ebu El-A'la El-Mewdudi, për shembull, i veçon dy lloje synimesh të cilët paraqiten para shtetit islam: synimet negative "siç është kundërshtimi i agresionit dhe ruajtja e lirisë së popujve dhe mbrojtja e shtetit, dhe synimet pozitive siç është ndalimi i të gjitha gjerave të cilat i ka gjykuar Kur'ani."⁷ El-Mewdudi përsiatjet e tij i përfundon me afirmi-

⁶ Ibid., fq. 45.

⁷ Abu al-Ala al-Mawdudi, *Nadhariyyat al-islam wa Hadyuh* (Jeddah: Dar al-Saudiyyah, 1985), fq. 47.

min e tonalitetit të synimeve shtetërore në bazë të gjithëpërfshishmërisë së synimeve të Sheriatit. Ai thotë: "E qartë, është e pamundur për shtetin e tillë që ta kufizojë suazën e tij sepse ai është shtet totalitar i cili e rregullon jetën e përgjithshme njerëzore, dhe i cili çdo aspekt të jetës njerëzore e ngjyros me ngjyrë morale dhe me programe të veçanta reformiste. Kështu askush nuk ka të drejtë t'i kundërvihet shtetit dhe të përjashtohet nga përgjegjësia duke folur se kjo e kjo është gjë private në të cilën shteti nuk mund të përzihet. Shkurtimisht, shteti përfshin jetën njerëzore dhe çdo fushë të qytetërimit sipas teorisë së tij të veçantë morale dhe programit të veçantë reformist. Prandaj, deri diku, ajo është e ngjashme me shtetin komunist dhe fashist. Por kundër këtij totaliteti shteti islam është i lirë nga ngjyra e cila dominon me shtetet totalitare dhe autoritare të kohës sonë. Për këtë arsye, shteti islam nuk e kufizon lirinë individuale, as që në të ka shumë hapësirë për diktaturën apo autoritetin absolut."⁸

Citati i sipërm reflekton gjendjen e konfuzionit në të cilin treguam pak më parë. Në një paragraf autori e përshkruan shtetin islam si totalitar, e krahasoi me shtetin komunist dhe fashist dhe thekson se askush nuk ka të drejtë t'i kundërvihet shtetit dhe ta kundërshtojë përzierjen e saj në jetën personale, kurse atëherë tërhiqet, dy fjali më poshtë, duke mohuar mundësinë që shteti islam ta kufizojë lirinë individuale.

Sigurisht se pohimi për karakterin totalitar të shtetit është rezultat i përzierjes së funksioneve shtetërore të lidhura për dimensionin juridik të sheriatit me funksionet e Ummetit të lidhura për dimensionin moral dhe arsimor. Dallimi i këtyre dy llojeve të synimeve, pra, është me rëndësi thelbësore për pamundësimin e shtetit që shoqërisë së gjerë t'i imponojë rendin normativ të bazuar në komentimin e ngushtë të Ligjit. Shteti islam, këtë duhet theksuar, nuk është institucion e përkushtuar në promovimin e interesave të bashkësisë myslimane, por sistemin politik i bazuar në parimet universale të përkushtuar në ruajtjen e qetësisë, sigurisë dhe mirëqenies së qytetarit, pavarësisht nga doktrina, religjioni, nacionaliteti, raca apo gjinia e tyre.

⁸ Ibid.

Siç do të tregohet në faqet vijuese, sistemi islam në të kaluarën nuk ka sjellë, as në të ardhmen do të duhej të sillte deri te imponimi i konceptit mendimit të caktuar të ngushtë dhe të kufizuar ndaj shoqërisë. Kjo është për shkak se me parimin e pluralitetit doktrinar dhe fetar është llogaritur qysh prej fillimit të vetë lindjes së *Ummetit* si me parimin kyç politik. Këtu ajetet kur'anore, si mekas ashtu edhe medinas, qartë theksojnë rëndësinë qendrore të parimit të lirisë fetare në konceptin islam.

Kohëve të fundit kujdesi ndaj asaj se në çfarë lidhje do të jetë përcaktimi fetar me zbatimin e pushtetit gjeti rrugë deri te radhët e islamikëve. Grupet e brendshme islame shkallërisht bëjnë pengesë nga konceptet e hershme të rendit të centralizuar islam si e kanë konceptuar liderët e hershëm sikur që janë Hasan El-Benna dhe Tekijuddin En-Nebehani. Liderët e lëvizjeve kryesore islame në Egjipt, Jordan, Pakistan, Siri, Turqi dhe Tunizi, t'i përmendim vetëm disa, publikisht janë diferencuar në dobi të sistemit demokratik, pluralist në të cilën liria e të folurit dhe e tubimit iu garantohet të gjithë qytetarëve, pavarësisht nga orientimi i tyre politik apo përkatësia fetare.⁹

Parimet bazore të Shtetit të Medinës

Ideja e shtetit islam të cilën sot e përfaqësojnë autorët popullistë, siç u përpoqa pikërisht ta tregojë, është përzjerje e strukturës nacionale të shtetit modern me strukturën komunale/të përbashkët të Sheriatit historik. Koncepti i shtetit, i cili rezulton nga kjo, është kundërshtia e plotë e natyrës dhe synimit të bashkësisë politike të cilën e ka themeluar Pejgamberi a.s. apo e kanë zhvilluar brezat e ardhshëm myslimanë.

Pasqyra e shkurtër e parimeve udhëheqëse të bashkësisë së parë politike islame zbulon diskontinuitetin ndërmjet këtyre dy koncepteve të shtetit islam. Parimi dhe struktura e bashkësisë së hershme politike

⁹ Rashid al-Ghanoushi, *Al-Huriyyat al-Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah* (Liritë e përgjithshme në shtetin islam), (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihda al-'Arabiyyah, 1993), fq. 258.

islame janë përmbajtur në Kartën e Medinës (Sahifet'ul-Medineh) e cila përbënte bazën kushtetuese të bashkësisë politike të cilën e ka themeluar Pejgamberi a.s.¹⁰

Karta e Medinës ka vendosur disa parime të rëndësishme politike, të cilat, nëse merren së bashku, e kanë përbërë kushtetutën e shtetit të parë mysliman dhe të cilët i kanë përkufizuar të drejtat dhe obligimet politike të anëtarëve të bashkësisë politike rishtas të themeluar, të barabartë të myslimanëve dhe jomyslimanëve, dhe të cilët e kanë përcaktuar strukturën politike për shoqërinë në krijim. Parimet më të rëndësishme të kartës së Medinës janë:

1) Karta ka proklamuar se Ummeti është bashkësi politike, e hapur për të gjithë individët të cilët janë të përkushtuar ndaj parimeve dhe vlerave të tij, dhe të cilët janë të gatshëm t'i bartin detyrimet dhe përgjegjësitë e tyre. Kjo nuk është bashkësi e mbyllur anëtarësie e së cilës, me të gjitha të drejtat dhe garancitë që i bartë me vete, është e kufizuar në grumbullin e zgjedhur. E drejta për anëtarësi në *Ummet* nënkuptonte:

a) Pranimi i parimeve të sistemit islam që manifestohej në përkushtimin dhe përkrahjen ndaj rendit moral dhe juridik;

b) Deklarimit të përkushtimit ndaj sistemit nëpërmjet kontributit praktik dhe luftës për realizimin e synimeve islame.

Pra, përkushtimi dhe kujdesi për të mirën publike janë parimet të cilat e përcaktojnë anëtarësinë në Ummet dhe kështu edhe e përkufizon neni i parë i dokumentit: "Kjo është karta të cilën e jep Muhammedi a.s.(e cila do t'i rregullojë marrëdhëniet) ndërmjet besimtarëve dhe muslimanëve kurejshitë dhe Jethribit (Medinës) dhe atyre të cilët do t'i pasojnë, të cilët iu bashkëngjiten dhe ata të cilët do të luftojnë me ata."¹¹

2) Karta skicon suazën e përgjithshme i cili i përkufizon normat individuale dhe vëllimin e aksionit politik brenda shoqërisë së re, duke i mbajtur njëkohësisht strukturat shoqërore dhe politike atëherë

¹⁰ Për tekstin komplet të Kartës shih: Ibn Hisham, *Al-Sirah al-Nabawiyyah* (Biografia e Pejgamberit), Damask. Dar al-Kunuz al-Adabiyyah, n.d.), vol. 1, fq. 501-502.

¹¹ Ibid., fq. 501.

dominonte në Arabinë fisnore. Karta e Medinës e ka ruajtur strukturën fisnore duke mohuar njëkohësisht frymën fisnore dhe duke ia vendosur përkushtimin fisnor rendit juridik në moral të bazuar. Kështu Karta, duke e proklamuar se bashkësia e re politike është “ummet për vete i cili i përjashton njerëzit e tjerë” ka konfirmuar ndarjen fisnore e cila tashmë është pastruar nga fryma fisnore të rezimuar në sloganin vëllëzërit e mi kanë apo jo të drejtë”, duke ia nënshtruar parimeve më të larta të të vërtetës dhe drejtësisë.

Karta ka proklamuar se të shpërngulurit nga Kurejshi, Ben’ul-Harith, Ben’ul-Evs dhe fise të tjera të populluara në Medinë sipas “traditave të tyre aktuale do ta paguajnë gjakun të cilën edhe deri tash e kanë paguar, dhe çdo grup do të blejë robërit e vet.”¹²

Shmangia islame që t’i abrogojë ndarjet fisnore mund të shpjegohet me disa faktorë të cilët mund të rezimohen në tri pikat vijuese: *E para* - ndarja fisnore nuk ka qenë vetëm ndarje politike por edhe ndarje shoqërore e cila pjesëtarëve të fisit iu ka siguruar sistemin simbiotik. Për këtë arsye, abrogimi i ndihmës politike dhe shoqërore të cilën e ka siguruar fisi para zhvillimit të alternativës ka qenë humbje e madhe për anëtarët e shoqërisë. *E dyta* - krahas asaj që ishte grupimi shoqëror, fisi paraqiste bashkësinë ekonomike në harmoni me ekonominë pastorale dominonte në gadishullin arabik para dhe pas shfaqjes së Islamit. Ndarja fisnore është ndarje ideale për prodhimin pastoral duke e marrë parasysh se ajo siguron lirinë e lëvizjes dhe migrimet në kërkim të kullotave. Çdo ndryshim në këtë model kërkon së pari ndërmarrjen e nismës për ndryshimin e mjeteve dhe metodave të prodhimit. *E treta* – dhe ndoshta faktori më i rëndësishëm i cili e arsyeton ndarjen fisnore brenda suazës së Ummetit pasi që shpallja e fundit e ka pastruar ekzistencën fisnore nga përmbajtja e saj agresive dhe arrogante, është ruajtja shoqërisë dhe mbrojtja e saj nga rreziqet e diktaturës qendrore e cila do të mund të paraqitej në mungesë të strukturës sekondare shoqërore dhe politike, respektivisht pengimit të përqendrimin të fuqisë politike në duar të pushtetit qendror. Së këndejmi Islami

¹² Ibid.

ka pranuar sistemin politik të bazuar mbi konceptin e Ummetit si alternativë për sistemin e shkapërderdhur fisnor dhe e ka ruajtur ndarjen fisnore pasi e ka pastruar nga elementet agresive. Islami çështjen e strukturës politike ia ka lënë zhvillimit suksesiv të strukturave ekonomike dhe prodhuese. Edhe pse shpallja islame ka shmangur cilatdo direktiva arbitrare synimi i të cilave ka qenë abrogimi momental i ndarjeve fisnore, ajo haptazi ka kritikuar jetën fisnore dhe nomade.¹³

3) Sistemi politik islam ka pranuar parimin e tolerancës fetare të bazuar në lirinë e besimit për të gjithë anëtarët e shoqërisë. Ai ua ka pranuar hebraikëve të drejtën të jetojnë sipas parimeve dhe rregullave në të cilat kanë besuar: “*hebraikët e Benu Avfe janë një bashkësi me besimtarët. Hebraikët kanë fenë e tyre kurse myslimanët të tyre.*” Karta thekson rëndësinë fundamentale të bashkëpunimit ndërmjet myslimanëve dhe jomyslimanëve në vendosjen e drejtësisë dhe mbrojtjes së Medinës nga agresioni i jashtëm. “*Hebraikët duhet t’i bartin shpenzimet e tyre, kurse myslimanët të tyre. Çdo grup duhet të ndihmojë tjetrës kundër çdokujt që i sulmon nënshkruesit e kësaj Karte. Ata duhet të këshillohen dhe të merren vesh.*” Karta iu ka ndaluar myslimanëve t’iu bëjnë të padrejtë hebraikëve apo të hakmerren mbi pjesëtarët e fesë hebraike për vëllëzërit e tyre myslimanë duke mos pasur parasysh mbi parimet e të vërtetës dhe të mirës. “*Hebraiku i cili na pason ka të drejtë të ndihmë dhe barabarësi. Atij nuk do t’i bëhet e padrejtë as që do t’u ndihmohet armiqve të tij.*”¹⁴

E katërta - Karta parasheh që aktivitetet shoqërore dhe politike në sistemin e ri duhet t’u përgjigjen grumbullit të vlerave dhe standardeve universale të cilët të gjithë njerëzit i trajtojnë barabartë. Sovraniteti në shoqëri nuk do t’u përkas sunduesve, apo ndonjë grupi të veçantë, por ligjit të bazuar në drejtësi dhe mirësi, i cili garanton dinjitetin e të gjithë pjesëtarëve të shoqërisë. Karta vazhdimisht dhe shpesh e thekson rëndësinë bazore të drejtësisë, mirësisë dhe të drejtë, ndërsa në mënyra të ndryshme e gjykon padrejtësinë dhe tiraninë. “*Ata nga mi-*

¹³ Kur’an, Et-Tevbe 97 dhe El-Huxhurat 14.

¹⁴ Ibn Hisham, *Al-Sirah*, fq. 501.

rësia dhe ndjenja e drejtësisë do t'i shpaguejnë robërit e tyre me", përcakton Karta. Besimtarët e devotshëm do të luftojnë kundër rebelëve dhe atyre të cilët dëshirojnë të shtrijnë padrejtësinë, mëkatet, armiqësinë apo korrupsionin ndër besimtarët. Dora e çdo personi do të jetë kundër tij madje edhe nëse do të jetë i biri i dikujt nga ata," qëndron në Kartë.¹⁵

E pesta – Karta ka futur disa të drejta politike të cilat do t'i gëzojnë edhe individët në shtetit medinas, si myslimanët ashtu edhe jomyslimanët, siç janë:

a) Detyrimi që të ndihmohen të shtypurit; b) Jashtë ligjit mbeti fajësia sipas afërsisë të cilën shpesh e kanë praktikuar fiset arabe para islame: "*Personi nuk do të përgjigjet për punët e këqija të aleatit të tij*"; c) Liria e besimit: "*Hebraikët e kanë fenë e tyre, kurse myslimanët të tyren*" dhe; d) Liria e lëvizjes nga dhe në Medinë: "Kush dëshiron ta lëshojë Medinën është i sigurt, dhe kush dëshiron të mbetet në Medinë është i sigurt pos atij që ka gabuar ndaj dikujt ose ka bërë mëkat."¹⁶

Religjioni dhe shteti në shoqërinë historike muslimane

Duke e respektuar udhëzimin e shpalljes, Ummeti në pjesën më të madhe të historisë së tij të gjatë e ka respektuar parimin e diversitetit fetar dhe kulturor. Pushteti mysliman nga koha e *hulefa-i rashidunëve* ka mbrojtur lirinë e fesë dhe iu ka mundësuar pakicave jomyslimane jo vetëm t'i praktikojnë ritualet e tyre fetare dhe ta predikojnë fenë e tyre, por edhe t'i aplikojnë ligjet e tyre fetare sipas sistemit autonom administrativ. Po në këtë mënyrë Ummeti në tërësi e ka respektuar pluralizmin doktrinal me dimensionet e tij konceptuale dhe juridike. Ai i është kundërvënë çdo tentimi që pushteti politik të kyçet në anim të një ane nga grupet rivale apo t'i jep përparësi një grupi ideologjik ndaj tjetrit. Ai po ashtu ka insistuar në zvogëlimin e rolit të shtetit dhe kufizimin e funksioneve të tij në sferën e limituar.

Çdokush që vendos ta studiojë historinë politike të Islamit shumë shpejt e kupton se të gjitha praktikat politike që e kanë shkelur parimin e lirisë fetare dhe pluralizmit kanë qenë përjashtim nga rregulli. Për shembull, përpjekja e halifit mu'tezilit El-Me'munit ta imponojë njëtrajtësinë doktrinale në pajtim me shpjegimin mu'telzilit dhe ta shfrytëzojë autoritetin e tij politik ta përkrahë një palë në kyçur në disputin doktrinar qenë gjykuar nga ana e ulemasë dhe shumicës së Umetit. Përpjekjet e tij që ta arrijë homogjenitetin doktrinar me përndjekje dhe dhunë në fund u konfliktuan me vullnetin e Ummetit, i cili refuzoi që problemet doktrinare dhe teorike t'i zgjidh me shpat. Kjo e detyroi Vathik bil-lahin, halifin e tretë pas El-Me'munit, që të heq dorë nga roli që e patën marrë pararendësit e tij dhe t'i mënjanojë masat e tyre represive.

E qartë, myslimanët historikisht e dalluan se synimi kryesor i vendosjes së sistemit islam është krijimi i kushteve gjenerale, i cili do t'ju mundësojë njerëzve t'i realizojnë detyrat e tyre si subjekte morale të vullnetit hyjnor (*hulefa*), e jo që me dhunë t'i imponojnë mësimet e Islamit. Ne për këtë arsye paraqitjen e organizatave të cilat e detyrojnë Ummetin ta ndjek një shpjegim të ngushtë dhe të cilët thërrasin në përdorimin e pushtetit politik me qëllim të detyrimit të njerëzve në nënshtrim normave islame i shohim si rezultat i përzierjes së rolit dhe synimeve të Ummetit me rolin dhe synimet e shtetit. Dhe deri sa Ummeti ka për synim ta ndërtojë identitetin islam, ta sigurojë atmosferën e cila ndihmon në zhvillimin frymor dhe mental të individit, dhe t'i garantojë rastin / shansin ta realizojë rolin dhe synimet e tij jetësore brenda suazës gjenerale ligjore, shteti bënë përpjekje t'i koordinojë aktivitetet e Ummetit me qëllim të shfrytëzimit të potencialeve natyrore dhe njerëzore dhe mundësive për tejkalimin e problemeve dhe pengesave politike dhe ekonomike që e pengojnë zhvillimin e Ummetit.

Dallimi ndërmjet të përgjithshmes dhe të veçantës në Sheriat dhe dallimi i përgjegjësisë së Ummetit dhe shtetit është e domosdoshme nëse dëshirojmë ta shmangim shndërrimin e fuqisë politike në mekanizëm për lëvizjen para të interesave të veçanta dhe nëse dëshirojmë

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

të sigurojmë që agjensionet dhe institucionet shtetërore të mos e pamundësojnë progresin individual dhe shoqëror ose ta pengojnë zhvillimin frymor, konceptual dhe organizativ të shoqërisë.

Dallimi i shoqërisë civile dhe shtetit

Historikisht, funksionet ligjvënëse në shoqërinë myslimane nuk kanë qenë të kufizuara në institucione shtetërore. Ka ekzistuar një spektër i tërë lidhur me përpjekjet juridike edhe në nivelin moral edhe në nivelin ligjor. Duke e marrë parasysh se pjesa kryesore e ligjit lidhur me raportet kontaktore ndërmjet individëve ka të bëjë me trupat juridike ligjvënëse, shërbimet gjyqësore mund të jenë të lidhura drejtpërdrejt për Ummetin, e jo për shtetin. *Dallimi ndërmjet shoqërisë civile dhe shtetit mund të mbetet me ndarjen e procesit ligjvënës në fusha të ndryshme të cilat reflektojnë si dallimet gjeografike ashtu edhe normative në shoqërinë politike.*

Rëndësia e strukturës së diferencuar të ligjit nuk është e kufizuar në aftësinë që t'i kundërvihet prirjes të centralizimit të pushtetit e cila e karakterizon modelin përëmdimor të shtetit.

Ajo gjithashtu është me rëndësi për garantimin e pakicave fetare. Modeli islam duhet ta ruajë pavarësinë ligjvënëse dhe administrative të pasuesve të religjioneve të ndryshme duke e marrë parasysh se ligjvënja komunale nuk bënë pjesë nën autoritetin shtetëror. Nga ana tjetër, modeli shumicë i shtetit demokratik ua merr pakicave fetare pavarësinë e tyre ligjvënëse dhe insiston në nënshtrimin e të gjithë qytetarëve një sistemi juridik i cili shpesh manifeston vlerat doktrinale dhe morale të shumicës sunduese.

Bashkësia e hershme myslimane ka qenë e vetëdijshme mbi nevojën për ligje të ndryshme që të sigurojë autonomi morale duke punuar në mënyrë të zellshme në sigurimin e mbrojtjes së njëjtë para ligjit kur janë të pyetje të drejtat bazore njerëzore. Juristët e hershëm kanë dalluar se jomuslimanët të cilët kanë lidhur kontratë për paqe me myslimanët kanë të drejtë në liri të plotë fetare dhe mbrojtje të njëjtë të ligjit kur janë të pyetje në drejtat në sigurinë personale dhe pasurinë.

Muhammed ibn El-Hasen Esh-Shejbaniu pa u hamendur thotë se kur jomuslimanët lidhin kontratë për paqe me myslimanët “*se myslimanët nuk do t'i përvetësojnë shtëpitë apo tokën e tyre (jomuslimane) as që do të hyjnë në cilëndo shtëpi të tyre sepse ata janë bërë palë në kontratë për paqe dhe se i deleguari i Pejgamberit në Hajber ka shpallur se pasuria e asnjë jomuslimani i cili ka lidhur marrëveshje me myslimanët nuk iu lejohet (myslimanëve). Përndryshe, ata (jomuslimanët) kanë lidhur kontratë për paqe me myslimanët në mënyrë që ta përdorin pasurinë e tyre sikur edhe myslimanët.*”¹⁷ Po ashtu, juristët e hershëm myslimanë ia kanë njohur të drejtën jomuslimanëve në vetëqeverisje dhe ua kanë dhënë autonominë e plotë morale dhe ligjore në fshatra dhe qytete nën kontrollin e tyre. Kështu Esh-Shejbaniu, autori më autoritativ për të drejtat e jomuslimanëve, ka insistuar që kristianët të cilët kanë nënshkruar kontratë për paqe (dhimmi) me myslimanët – dhe kështu janë bërë dhimmijë - kanë liri të plotë të tregtojnë me derra dhe alkool në qytetet e tyre edhe pse këto gjëra myslimanët i konsiderojnë të pamoralshme dhe ilegale.¹⁸ Mirëpo, për dhimmitë kjo ka qenë e ndaluar ta bëjnë në fshatrat dhe qytetet nën kontrollin mysliman.

Po ashtu, juristët e hershëm myslimanë e kanë pranuar të drejtën e dhimmive t'i kryejnë funksionet publike duke e inkuadruar edhe funksionin e gjykatësve dhe ministrave. Mirëpo, për arsye se gjykatësit duhet të thirren në ligjet e bazuara në traditat fetare të bashkësive të ndryshme fetare, jomuslimanët nuk kanë mundur të jenë gjykatës në bashkësitë myslimane, as që gjykatësve myslimanë iu qe lejuar ta aplikojnë Sheriatin ndaj *dhimmive*.

Nuk ka mospajtime ndërmjet shkollave të ndryshme juridike rreth të drejtave të jomuslimanëve që ndaj tyre të jenë të vlefshëm ligjet e tyre. Ata vetëm nuk janë pajtuar rreth asaj se a janë pozicionet të cilat i kanë bërë gjykatësit jomuslimanë (magistrates) gjyqësore sipas karakterit dhe se a mund të quhen ata gjykatës (judges) ose funksionet e

¹⁷ Abu al-Ala al-Mawdudi, *Nadhariyyat al-islam wa Hadyuh* (Jeddah: Dar al-Saudiyyah, 1985), fq. 47.

¹⁸ Ibid.

tyre kanë qenë të pastra politike që automatikisht do të thotë se gjykatësit jomyslimanë, në të vërtetë, janë liderë politikë.¹⁹ El-Maverdi, nga ana e tij ka bërë dallim ndërmjet dy pozitave ministrore: ministrit të autorizuar (vezir tefvid) dhe ministrit ekzekutiv (vezir tenfidh). Dallimi ndërmjet dy pozitave është në atë që i pari vepron pavarësisht nga halifi deri sa i dyti mund të veprojë vetëm sipas instruksioneve të tij dhe në suaza të kufizimeve të dhëna.²⁰ Së këndejmi, juristët e hershëm kanë lejuar që dhimmiu të kryejë funksionin e ministrit ekzekutiv por jo edhe të ministrit të autorizuar.²¹

Por, edhe pse e drejta e hershme e sheriatit ka pranuar të drejtat qytetare dhe politike dhe liritë për jomyslimanët - dhimmitë, rregullat sheriatike kanë përjetuar revizion drastik duke filluar nga shekulli VIII h./14. Ko ishte periudha e lëvizjeve të mëdha përgjatë botës myslimane. Kjo është koha kur mongolët e shkelën Azinë qendrore dhe përfundimtare duke iu shkakuar dëme të mëdha dinastive dhe mbretërive të ndryshme. Atëherë e rrënuan edhe selinë e hilafetit, Bagdadin. Kjo edhe është periudha e kontrollit kristian mbi Palestinën dhe bregdetin e Sirisë. Në përfundim, pushteti mysliman në Andaluzi ngadalë zvogëlohej. Në kushtet e tilla të mosbesimit dhe dyshimit Ibn'ul-Kajjim në një traktat ka publikuar një varg dispozitash të cilat i janë përshkruar kontratës ndërmjet halifit Omer dhe kristianëve të Sirisë.²² Prejardhja e këtyre dispozitave është e dyshimtë por synimi i tyre ishte i qartë: të përçmohen kristianët-dhimmitë dhe të shënohen me mënyrën e veshjes dhe me jashtësi. Ndikimi i tyre ka qenë i kufizuar sepse osmanlinjtë si trashëgimtar të abasitëve në vend të forcës sunduese në botën myslimane kanë vazhduar praktikën e hershme të garantimit të autonomisë ligjore dhe administrative ndaj shtetasve jomyslimanë.

¹⁹ Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Cairo: Dar al-Fikr, 1983/1401), 59.

²⁰ Ibid., fq. 20-23.

²¹ Ibid., fq. 24.

²² Ibn al-Qayyim, *Sharh al-Shurut al-'Umariyyah* (Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 1961/1381).

Islami, shoqëria civile dhe shteti

Shteti modern u paraqit në mënyrë që ta mbrojtë lirinë individuale nga pushteti arbitrar dhe në mënyrë që të sigurojë që anëtarët e shoqërisë politike ta kenë kontrollin e plotë mbi institucionet publike. Që ta bëjë këtë, shteti modern ka gjetur si të domosdoshme që institucionet publike t'i lirojë nga kontrolli nga të gjitha grupet ekskluzive duke i inkuadruar religjionet e organizuara.

Mirëpo, përkundër dëshirës së qartë të pionierëve të shtetit shekullar që moralin fetar ta zëvendësojnë me virtytet civile si themel moral të shtetit, shekullarizmi gjatë kohës i ka zhvilluar tendencat antireligjioze duke sjellë deri te erozioni suksesiv të konsensusit moral. Erozioni i përhershëm i moralitetit dhe korrupsioni i gjithëpranishëm në politikën moderne kërcënon ta shndërrojë shtetin në instrument në duar të nëpunësve të korruptuar dhe mbrojtësve të tyre egoistë.

Kjo ka shkakuar thirrjet për kthim religjionit dhe grupeve të organizuara religjioze në arenën politike. Askund këto thirrje nuk janë më të zëshme dhe të qarta se në botën myslimane ku vlerat islame historikisht kanë pasur ndikim të madh në politikën e bashkësisë. Për fat të keq, bashkimi i sërishëm, si e mendojnë përkrahësit e shtetit islam, shpesh paraqitet me terma të vrazhda dhe të thjeshtësuara në pasukses që të vërehet kujdesi i madh të cilën myslimanët e hershëm u kujdesën që të jenë të sigurt se shteti, edhe në synimet e tyre dhe në strukturë, merr parasysh lirinë dhe interesin e të gjitha ndarjeve brendareligjioze dhe jashtereligjioze.

Kjo i fton mendimtarët myslimanë t'i qasen përsiatjeve të reja të cilat për synim do ta kenë ripërkufizimin e parimeve politike dhe të pushtetit. Duke e bërë këtë, mendimtarët myslimanë duhet të jenë në tërësi të vetëdijshëm për nevojën që t'i tejkalojnë modelet historike të organizimit politik të shoqërisë myslimane. Strukturat dhe procedurat politike të cilat i kanë aplikuar myslimanët e hershëm kanë qenë të lidhura direkt për strukturat e tyre shoqërore, për zhvillimin ekonomik dhe teknologjik dhe përvojën politike. Dhe deri sa modelet historike islame paraqesin minierë të dijes për myslimanët bashkëkohorë të ci-

lat ata mund t'i shfrytëzojnë, çfarëdo formulimi i derivueshëm i modelit modern islam të shtetit, i cili i është besnik vlerave dhe etosit islam duhet të jetë rezultat i përsiatjes së freskët e cila e ka parasysh strukturën e shoqërisë moderne.

Unë besoj se mendimi politik islam mund të jap kontribut të madh në rikonstrukcionin e bërthamës morale të jetës shoqërore dhe ruajtjes së traditave religjioze, pa sakrifikimin e parimeve të lirisë dhe barazisë të cilat i promovon shteti modern.

Karakteristika themelore e përvojës politike islame janë kufizimet të cilat shoqëria historike myslimane ka arritur t'ia imponojë mirësjelljes së sunduesit, dhe prania e shoqërisë së gjallë dhe të fuqishme civile. Shumë funksione të cilat sot i kryen shteti shekullar i qenë besuar institucioneve civile, duke e kyçur arsimin, shëndetësinë dhe ligjvënien. Shteti kryesisht është marrë me çështjen e sigurisë dhe mbrojtjen, dhe paraqiste instancën e fundit në çështjen e administrimit të drejtësisë. Perceptimi i tillë i pushtetit shtetëror sigurisht do t'i lironte bashkësitë fetare nga intervenimi i shtetit dhe të nëpunësve të shtetit, të cilët kanë prirje t'i imponojnë vlerat e tyre të bazuara fetarisht dhe idetë për të gjithë anëtarët e shoqërisë, duke i inkadruar edhe ata të cilët nuk i ndajnë disa nga këto vlera dhe bindje.

Idetë e lirisë dhe barazisë individuale janë inhereente me mendimin politik islam dhe këto parime kërkojnë që individët të kenë liri themelore civile të cilat i ofron shteti modern. Mirëpo, duke e liruuar shoqërinë civile nga dora e rëndë shtetërore, dhe duke i zgjeruar liritë individuale mbi bashkësinë, dhe duke e pranuar autonominë morale për grupet shoqërore, grupimet shoqërore dhe religjioze në konceptin islam të së drejtës (shariatit) do të kishin kapacitet që ligjërisht ta rregullojnë moralin e tyre të brendshëm dhe çështjet në bashkësinë e tyre. Dhe deri sa sfera e re e lirisë e arritur me këtë aranzhuan mundëson dallimin ndërmjet qytetarëve, barazia do të ruhej si kriter i drejtësisë në sferën e re të së drejtës publike dhe në qasje institucioneve publike, d.m.th. në çështjet të cilat i përkasin interesave të përbashkëta dhe raporteve të ndërsjella.

Përktheu:
N. Ibrahimi

Louay M. Safi

EXPLICATING THE UNIVERSAL IN FORMATIVE ISLAMIC POLITICAL NORMS

(Summary)

The secular state emerged in modern times in response to religious infighting that plagued Europe for over a century, and put social life on a self-destructing path. The Hundred Year War posed a serious threat to the then emerging modern Europe, underscoring the need to keep the state and church at a comfortable distance.

While the secular state was designed to prevent organized religion from controlling public institutions, it did not necessarily aim at undermining religiosity per se, or alienating religious communities. Rather, it was perceived as multi-religious society's best defense against the imposition of the religious values and worldview of one community on another.

لؤي م. صافي

الإسلام والدولة العلمانية

(خلاصة البحث)

التفسير العالمي في المعايير القاعدية السياسية الإسلامية

ظهرت الدولة العلمانية في العصر الحديث ردا على الصراعات الدينية التي ترسخ في أوروبا أكثر من قرن من الزمان و التي ادت الحياة الاجتماعية إلى مسار التدمير الذاتي. وكانت حرب المائة عام تهديدا خطيرا لأوروبا العصرية في الشرق مشيرا إلى أن الدولة والكنيسة أن تكونا في مسافة مناسبة.

وحتى تم تصميم الدولة العلمانية من أجل منع سيطرة المنظمة للدين على المؤسسات العامة ما كان يهدف بالضرورة إلى إضعاف التدين أو تغريب المجتمعات الدينية. بدلا من ذلك كان هذا يعتبر أفضل دفاع لمجتمع متعدد الأديان من فرض القيم والتصورات الدينية لمجتمع آخر.

JURISPRUDENCË

Mr. Ejup Haziri

POZITA E EBU HANIFES NË FUSHËN E HADITHIT (Akuzat dhe realiteti)

Hyrje

Çështja e Ebu Hanifes në raport me shkencën e hadithit ka ngjallur reagime të ndryshme. Një pjesë e njerëzve janë munduar ta paraqesin si fekih të milletit, por i dobët në hadith, dhe sipas tyre ka ditur pak hadithe dhe ka transmetuar shumë pak. Madje, sipas po këtyre, edhe ato që ka transmetuar i ka transmetuar me gabime. Disa të tjerë kanë potencuar se ai i ka dhënë prioritet mendimit të lirë para hadithit. Prandaj, këtu do të hedhim dritë mbi këto çështje, për të parë se si qëndron realiteti dhe sa ka qenë i njohur Ebu Hanife në lëmin e hadithit. Do të përmendim mendimet e dijetarëve eminentë për Ebu Hanifen, dhe dijen e tij ndaj hadithit, sikurse që do të përmendim edhe emrat e atyre që qenë kundër Ebu Hanifes dhe që e konsideruan të dobët në hadith. Një tjetër tematikë që ka të bëjë me këtë çështje është edhe ajo e analogjisë, dhe për këtë do të jap argumente të bollshme se ai në asnjë rast nuk i jepte përparësi analogjisë para tekstit. Shtjellimi i këtyre çështjeve sigurisht se do të bëhet me argumente, e jo me fjalë boshe apo të ndikuara nga fanatizmi apo emocionet.

Për ta shpjeguar dhe ilustruar mirë, do të fillojmë që nga qyteti i Kufes, aty ku Ebu Hanifja u shqua dhe nga aty ku lulëzuan idetë dhe pikëpamjet e tij. Pra, si ishte Kufa në atë kohë në raport me shkencat e njohura islame, posaçërisht Hadithin dhe Fikhun?

Ambienti i Kufes dhe hadithi

Ambienti i Kufes s'ka dyshim se ishte ambient i dijes. Aty lulëzonin të gjitha shkencat. Kërkues të diturisë kalonin përmes Kufes dhe qëndronin në të, duke mësuar njohuritë islame. Krahas shkencës së Fikhut-jurisprudencës, edhe shkenca e Hadithit lulëzonte në Kufe. Aty kishin qëndruar sahabë të shumtë, të cilët përcollën fjalët dhe veprat e të Dërguarit të Allahut. Banorët e Kufes morën nga suneti i të Dërguarit të Allahut përmes sahabëve të zgjedhur që ishin dërguar në Kufe apo kishin zgjedhur Kufen si vendqëndrim të tyre.

Shkuarja dhe qëndrimi i sahabëve në Kufe është një indikacion i qartë se ata bartën me vete njohuritë që i kishin dhe sunetin e të Dërguarit të Allahut. Në tubimet e tyre të dijes kishte me qindra apo edhe me mijëra të interesuar për të mësuar nga ata.

Aliu, halifi i katërt, Kufen do ta bënte qendër kryesore të hilafetit, dhe në këtë qendër dolën dijetarë që hynë në analet e historisë; dijetarë të dëshmuar e të përkushtuar, saqë e tërë bota islame i pranoi pa ndonjë hezitim. Në kohën e Aliut qyteti i Kufes do të lulëzonte edhe më shumë, dhe do të dallohej nga qytetet dhe qendrat tjera. Prandaj, rrënjët e Ebu Hanifes janë pikërisht nga ky vend dhe nga dija e dijetarëve të njohur të Kufes, të cilët morën dijen nga sahabët e Pejgamberit a.s. Për këtë ambient të hadithit në Kufe tregon edhe Ismail bin Ebi Halid, i cili thotë: Shabiu, Ibrahim Nehaiu dhe të tjerët tuboheshin në xhami dhe i përsërisnin hadithet, e kur dikush kërkonte prej tyre fetva, atëherë sytë e të gjithëve drejtoheshin tek Ibrahim Nehaiu¹.²

¹ Shabiu për Nehaiun ka thënë: "Ai u lind dhe u rrit në një shtëpi që e njihnin Fikhun, prandaj e mori fikhun e tyre, e pastaj ne u ulëm pranë tij (që të marim fikhun e tij), e ai mori hadithin prej nesh dhe e barti tek anëtarët e shtëpisë së tij që ishin fekihë-juristë. Prandaj u kompletua dituria e tij, e ai pas vete nuk la të ngjashëm me të." Muhamed Zahid Kevtherij, *Fikhu Ehlul Iraki ve Hadithuhum*, f. 47.

² Po aty, f. 47.

Enes bin Sirini dëshmon se Kufja kishte traditë të mësimi të hadithit, dhe në të mbledheshin me mijëra persona për mësimin e hadithit. Ai ka thënë. “Hyra në Kufe dhe pashë në të katër mijë njerëz që kërkonin (mësonin) hadithe, e katërqind të tjerë që ishin bërë juristë.”

Një dëshmi tjetër për ambientin e hadithit në Kufe, gjatë kohës së nxënësve të Ebu Hanifes, vjen nga kolosi i hadithit, Buhariu, i cili ishte shprehur: “Nuk mund ta llogaris sa herë kam hyrë në Kufe në kërkim të hadithit.”³ Nëse në Kufe nuk ishte ambient hadithi, atëherë çfarë kërkonte Buhariu në të?

Prandaj, nuk ka dyshim se qyteti i Kufes dallonte shumë nga qytetet tjera, aty kishte dijetarë të profileve të ndryshme dhe konkurrenca mes tyre shpeshherë ishte e madhe. Ky qytet kishte krijuar një emër të dijes dhe shkencës në mbarë vendet islame. Aty vinin e mësonin nga të gjitha anët. Aty kishte dijetarë të profilizuar që u takonin të gjitha lëmive, dhe që kishin krijuar personalitet të jashtëzakonshëm.

Akuzat ndaj Ebu Hanifes

Në disa burime islame mund të lexohen akuza se Ebu Hanife e ka njohur shumë pak hadithin. Hatib El-Bagdadi citon thënien e Ebu Bekr bin Davudit, në të cilën thuhet: “Numri i përgjithshëm i haditheve që i transmeton Ebu Hanife është 150. Në gjysmën prej tyre ka gabuar!”⁴ Ali bin El-Medini thotë se Ebu Hanife ka transmetuar vetëm 50 hadithe, ku në to, përgjithësisht, ka gabuar.”⁵ Cinizmi ndaj këtij Imami shkon edhe më larg, sa Ibën Halduni në “*Mukadimen*” e tij e shënon edhe këtë se, “numri i përgjithshëm i haditheve autentike që i transmeton Ebu Hanife nuk i kalon shtatëmbëdhjetë.”⁶

Ajo që akuzohet më së shumti Ebu Hanife është akuza e pabazë se kinse ka qenë i dobët në hadith apo ka ditur një numër të vogël hadi-

thesh. Libri që më së shumti ka ngjallur reagime dhe polemika për këtë çështje është “*Te’rihu Bagdad*”, ku autori Ebu Bekër Hatib El-Bagdadi ka mbledhur opinionet pozitive dhe negative që janë thënë për Ebu Hanifen, pa i verifikuar ato. Madje ajo që është e çuditshme në këtë aspekt është fakti se autori njihet si haditholog dhe njëri prej atyre që i shikon transmetimet, e për një dyshim të vogël i refuzon ato, pra konsiderohet kritikues i rrugës së transmetimeve dhe komentues i tyre, por, për “çudi”, transmetimet që flasin për Ebu Hanifen i ka kaluar pa më të voglin shpjegim.⁷ Nuk ka dyshim se autori për të cilin jemi duke folur ishte poliglot dhe një dijetar i rrallë e me përmasa të jashtëzakonshme, por edhe nuk ka dyshim se ai ishte i ashpër ndaj hanefinjve. Prandaj, transmetimet që i ka sjell në librin e tij të mirënjohur, që flasin negativisht për Ebu Hanife, ku akuzohet me akuza të ndryshme, barten nga persona shpifës, gënjeshtarë, mashtrues e injorantë.⁸ Kjo ka shtyrë që shumë dijetarë t’i kundërvihen me fakte Hatib El-Bagdadiut, madje disa edhe shumë ashpër.⁹

Se sa e ka njohur Ebu Hanife hadithin do të flasim më vonë, ku do të sjellim edhe fakte e argumente të bollshme që do pasurojnë punimin dhe do ta qartësojnë këtë çështje.

Një tjetër element që ka ndihmuar në përhapjen e akuzave ndaj Ebu Hanifes ka qenë, pa dyshim, edhe roli i hadithologëve, të cilët kishin divergjenca të mëdha (në veçanti) me hanefinjtë (ashaburr-rrej),

⁷ Fekihu Ebu Ishak Shirazi për të kishte thënë: “Ebu Bekër El-Hatibi në fushën e hadithit i ngjan Darekutniut dhe shokëve të tij, që njiheshin në njohje dhe memorizim të hadithit.”

⁸ Këtë e thotë edhe dijetari i madh i penës, autori i punimeve të shumta, veçanërisht në fushën e hadithit (si autor dhe recenzent) Beshshar Ivvad Ma’ruf (nxënës i muhadithologut Shuajb Arnaut), i cili e ka recenzuar, i ka bërë koment dhe shpjegim librin “*Te’rihu-l Bagdadi*”, ku transmetimet e shumta që flasin për akuza ndaj Ebu Hanifes, shkencërisht, transmetim pas transmetimi, i cilëson me sened të dobët, shkëputje kohore dhe mostakim mes transmetuesve, me transmetues injorantë, shpifës e gënjeshtarë, ku disa prej tyre qëllimisht kishin shpifur ndaj themeluesit të shkollës hanefite.

⁹ Si Muadham Isa, *Es-sehmu-l musib fi kebd-i Hatib* apo Muhamed bin Zahid El-Kevtherij, *Te’nibu-l Hatib ala ma sakahu ti terxhemeti Ebi Hanifete mine-l ekadhib*, etj.

³ Po aty, f. 52.

⁴ Ebu Bekër Hatib El-Bagdadi, *Te’rihu Bagdad*, v. XV, f. 576.

⁵ Po aty, v. XV, f. 581.

⁶ Fuad Sediç, *Musnedi i Imam Ebu Hanifes*, Përktheu: Rustem Spahiu. Boton: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2009, f. 9.

madje thuhet se divergjencat dhe inatet mes tyre kishin arritur kulmin.¹⁰

Këtë e potencon edhe kolosi i madh Hafidh bin Abdul Berr, i cili është i mendimit se transmetimet që flasin keq dhe e fyejnë Ebu Hanifen vijnë përmes rrugëve të hadithologëve nga nxënësit e Imam Malikut, ndërsa juristët nuk vërtetojnë gjëra të tilla për të. Ebu-l Velid El-Baxhi, në komentin që i bën *Muvetta*-së, mohon që këto mendime të jenë nga Imam Maliku. Ai thotë: “Maliku nuk ka folur fare për juristët, por ka folur për disa transmetues nga aspekti i kualitetit dhe përpikërisë. Ai po ashtu u argumentua edhe me respektin e madh që kishte Maliku për Abdullah bin Mubarekun, i cili ishte nga të veçantit e shokëve të Ebu Hanifes.

Mustafa Sibai, kur flet për këtë çështje, thotë: “Nuk ka dyshim se këta hadithologë nuk mund ta kuptojnë saktësinë dhe përpikërinë e Ebu Hanifes në nxjerrjen e vendimeve dhe në thellimin e tij për nxjerrjen e dispozitave nga tekstet, e nga kjo ata shpejt edhe e keqkuptuan atë, e braktisën, përhapën mendime të këqija dhe e akuzuan për mosnjohje ndaj hadithit.”¹¹

Kjo mund të ilustruhet më mirë edhe me shembullin në vijim: Ubejdullah bin Amër thotë: “Isha në shoqëri me El-A’meshin, kur atij i erdhi një njeri dhe e pyeti për një çështje juridike, e ai nuk mundi t’i përgjigjej. A’meshi shikoi, kur ja që ishte Ebu Hanife, prandaj edhe i tha: “O Nu’mān, thuaj diçka për këtë çështje?!” Ebu Hanife tha: “Kjo çështje është kështu (e tregoi).” A’meshi i tha: “Nga e nxore ti këtë përgjigje?” “Nga ky hadith, të cilin ti na e ke treguar.”- iu përgjigj Ebu Hanife. Atëherë A’meshi i tha: “Ne (hadithologët) jemi sikurse farmacistët, kurse ju fekihët jeni sikurse mjekët.”¹²

Akuzat ndaj Ebu Hanifes shpeshherë bëheshin me qëllim të injorimit dhe përhapjes së akuzave në mesin e shoqërisë hanefite, që ata të largohen nga medhhebi i tij dhe t’i braktisin qëndrimet e tij. Këtë

¹⁰ Ebu Bekër Hatib El-Bagdadi, *Te’rihu Bagdad*, v. XV, f. 527.

¹¹ Mustafa Sibai, *Es-Sunetuvmekaneetuha fit-teshriilIslamij*, Dar El-Verrak-El-Mektebul-Islamij, pa vit botimi, f. 443.

¹² Ibën Abdul Berr, *Xhamibejanu-l ilmivefadluhu*, v. I, f. 131.

mund ta ilustrojmë edhe me shembullin në vijim, që qartazi dëshmon atë që e thamë më sipër. Nuajm bin Hamad është njëri ndër mësuesit e Buhariut, ai i ka shpikur hadithet në mbrojtje të sunetit dhe krijonte ndodhi të fabrikuara (falsifikuara). Ka thënë Abas bin Musab, në librin e tij “*Te’rih*”: “Nuajm bin Hamad ka bërë libra me qëllim të kundërpërgjigjes ndaj hanefinjve.”¹³

Pra, kishte bërë falsifikime me qëllim që të dilte me diçka kundër hanefinjve. Krijonte ndodhi të paqena dhe ngjarje që nuk kanë ekzistuar në realitet, dhe ato i paraqiste në masë dhe kështu krijohej një përshtypje e gabuar ndaj Ebu Hanifes dhe shkollës së tij.

Edhe Humejdi, mësuesi tjetër i Buhariut, kishte një qëndrim armiqësor karshi Ebu Hanifes, dhe ai paraqet një rast (pa sened) se kinse Ebu Hanife nuk i ka ditur gjërat elementare rreth haxhit, e pastaj e akuzon se nëse ky njeri nuk e dinte sunetin e Pejgamberit a.s. në ritet e haxhit si ka mundësi të dijë për trashëgimi, zekat, namaz dhe në çështje tjera të Islamit. Së këndejmi, edhe nxënësi i tij, Buhariu, ndoshta i ndikuar nga mësuesit e tij, krijoi një përshtypje jo të mirë për Ebu Hanifen. Jo vetëm që e konsideron të dobët, por ai në librat “*Te’rihu-l Kebir*” dhe “*Te’rihu-s Sagir*” Ebu Hanifen e konsideron edhe si *murxhi*, duke marrë parasysh opinionet e të tjerëve.¹⁴

Edhe Ibën Ebi Hatimi, Nesaiu dhe Ibën Hibani kanë akuza të ndryshme për Ebu Hanifen. Madje ky i fundit sjell disa transmetime se, kinse Ebu Hanifes i është kërkuar dy herë të pendohet nga kufri (pabesimi). Ibën Hibani tregon haptazi zilinë ndaj Ebu Hanifes, kur në shumë raste mundohet të sjell edhe transmetime me transmetues gënjeshtarë e të papranuar, me qëllim të diskreditimit të Ebu Hanifes.¹⁵

Ibën Ebi Shejbe¹⁶ me gjithë respektin e madh që gëzon dhe autoritetin tek ulemaja, haptazi shfaq armiqësinë ndaj Ebu Hanifes, duke

¹³ Kevtheri, *Fikhehlu-l Irakvehadithuhum*, f. 88.

¹⁴ Muhamed Kasim El-Karithij, *Mekaneutl imam Ebi Hanife bejnel muhadithine*, f. 228-229.

¹⁵ Po aty, shih: f. 230-242.

¹⁶ Hafidh Ebu Bekr Abdullah bin Muhamed bin Ebi Shejbe, nga qyteti i Kufes. I njohur në hadith dhe në shkenca tjera. Autor i Musnedit dhe Musannefit. Njëri ndër mësuesit e Buhariut, Muslimit, Ebu Davudit dhe Ibën Maxhes.

shkruar edhe libër të posaçëm kundër tij. Në libër paraqet hidhërimin dhe fanatizmin e tij ndaj Ebu Hanifes, e këtë e kanë potencuar edhe ata dijetarë që kanë qenë pjesë e recenzurës apo komentit (muhakkik) të librit në fjalë: “*Kitabu-r Red ala Ebi Hanifeh*”.¹⁷

Në “*El-Fetava et-Tataruhanijeh*”, për qëndrimin e tij ndaj Ebu Hanifes, thuhet: “Kundërshtimi i tij ndaj Ebu Hanifes nuk përkon me llojin e tij kadrovik (...), ai në atë libër sjell hadithet apo transmetimet që i kundërshtojnë qëndrimet dhe argumentimet e Ebu Hanifes, ndonëse nuk sjell argumentet e Ebu Hanifes nga hadithi dhe Kurani, e ky veprim padyshim që nuk mund të konsiderohet si metodologji e dijetarëve të njohur, përkundrazi më tepër ngjan me tradhti shken-core.”¹⁸

Librin në fjalë e kanë komentuar dhe recenzuar shumë dijetarë, por ndoshta ajo që vlen më së shumti është komenti nga autori i mirënjohur Muhamed Avameh. Gjithashtu disa edhe i janë kundërpërgjigjur me punime (pra librit të Ibën Ebi Shejbes), si Kevtheriu¹⁹ dhe të tjerë.

Është pak e çuditshme se si një dijetar i klasit të Ibën Ebi Shejbes ka një mendim negativ për Ebu Hanifen, madje siç shprehet ai: se Ebu Hanife paska gabuar në të gjitha meselet (e ai i paraqet ato mesele ku, sipas tij, janë njëqind e njëzet e pesë). Muhamed Avameh i përgjigjet këtij opinioni, dhe mes tjerash thotë edhe këtë: “Ky numër (125) është shumë i vogël duke marrë parasysh meselet e shtjelluara që njihen me emrin “takdirije-hipotetike”, (e që janë përgjigjet për gjëra të paqena, e në momentin që ndodhin janë të gatshme përgjigjet e tyre), e ajo që minimumi i saj është thënë dhe pranuar në këtë kontekst është shifra tetëdhjetë e tre mijë mesele. Ngase të tjerët japin shifra më të mëdha, si Fadil Kirmani që mendon se ato janë pesëqind mijë sosh, apo ajo që

autori i “*El-Inajeh sherhu-l Hidajeh*” sjell, se ato janë dyqind e shtatëdhjetë mijë mesele të tilla...”²⁰

Shkaqet e akuzave ndaj Ebu Hanifes

Kjo padyshim që është një temë e gjerë dhe nuk mund ta paraqesim brenda këtij punimi, dhe dijetarët që janë marrë me këtë çështje kanë përmendur shumë arsye që i ka shtyrë disa nga dijetarët të kenë qëndrim negativ ndaj Ebu Hanifes. Me qëllim që të mos stërzgjatëm shumë në këtë tematikë, do t’i përmend vetëm dy arsye pse të tjerët kanë folur keq për Ebu Hanifen, e që një pjesë e madhe e dijetarëve i kanë përmendur nëpër librat e tyre:

E para: Akuzat për shkak të fanatizmit medhhebor, dhe;

E dyta: Akuzat nga bashkëkohanikët e tij.

E para: Akuzat për shkak të fanatizmit medhhebor kanë qenë evidente dhe aktuale në secilën kohë. Kësaj nuk i ka shpëtuar thuajse askush. As Ebu Hanife nuk bën përjashtim nga kjo, madje ai akuzohet ndoshta më shumë se imamët tjerë të shkollave juridike. Në këtë kontekst Ebu-l Esved Ed-Deulij, thuri këto vargje:

Ia patën inati djaloshit, sepse nuk arritën sa arriti ai

E njerëzit për të ishin armiq e kundërshtarë

Ibën Subki thotë: “Nëse për ndokënd vërtetohet se ai është i drejtë dhe i pranuar, pa marrë parasysh a e kanë lavdëruar shumë apo e kanë kritikuar, dhe ka ndonjë shenjë të qartë që tregon se kritika ka ardhur si pasojë e fanatizmit medhhebor apo diçka tjetër, atëherë ne nuk e marrim parasysh këtë kritikë dhe veprojmë sipas drejtësisë së personit. Përndryshe, po të hapnim këtë derë, atëherë sigurisht se nuk do të shpëtonte askush nga imamët e mëdhenj pa u kritikuar dhe akuzuar.”²¹

Përkundër kritikave të disave, pjesa më e madhe e dijetarëve Ebu Hanifen e njohin si Imami i Madh, dhe si një personalitet të dëshmuar,

¹⁷ Feridudin Dehlevi, *El-Fetava et-Tataruhanijeh*, me koment nga Shebir Ahmed El-Kasimij, bot. I-rë, 1487, v. I, f. 87-88.

¹⁸ Po aty, v. I, f. 87-88.

¹⁹ Kevtheriu i kundërpërgjigjet me këtë libër: “*En-nukte-t Tarifeh fi-t Tehaduth an Rudud Ibën Ebi Shejbe ala Ebi Hanifeh*.”

²⁰ Ibën Ebi Shejbe, *el-Musannef*, me recenzurë nga Muhamed Avameh, bot. I-rë, Daru-l Kibleh li-thThekafetu-l Islamijeh, Xhidde, 1427-2006, V. XX, f. 16.

²¹ Ibën Subki, *Kaidetun fi-l Xherhive-t ta’dil*, me recenzurë nga Abdulfetah Ebu Guddeh, Daru-l Va’j, Halep, f. 9-10.

madje edhe disa që e kanë kundërshtuar në opinione e mendime ia kanë dhënë hakun meritore që e kishte, sikurse kanë vepruar Bejhekiu e Sujutiu nga shkolla shafiite, që kanë shkruar enkas për Ebu Hanifen, apo Ibën Abdul Berri nga shkolla malikite.²² Të kësaj natyre ka shumë që e kanë trajtuar Ebu Hanifen në shkrimet e tyre, dhe përkundër që kanë pasur opinione tjera në shumë çështje, kanë pasur konsideratë të lartë për të.

E dyta: Akuzat apo opinionet jo të mira nga bashkëkohanikët ndërmjet dijetarëve të ndryshëm kanë ekzistuar gjithnjë, e kjo zakonisht është bërë për shkak të konkurrencës mes tyre. Ajo që është e rëndësishme në këtë pikë është fakti se dijetarët kanë konstatuar se nuk pranohen akuzat e bashkëkohanikëve për njëri-tjetrin, sidomos kur në pyetje është konkurrenca e dy dijetarëve me nam. Të kësaj natyre janë opinionet jo të mira për njëri-tjetrin, me theks të veçantë ndaj atyre që ishin bashkëkohanikë por që i takonin shkollave të ndryshme; secili mbron pozicionin e shkollës së tij dhe akuzon tjetrin. Prandaj, nuk merren parasysh as fjalët e Ibën Ebi Dhibit ndaj Malikut, as Ibën Meinit ndaj Shafiut, sikurse as të Nesaiut ndaj Ahmed bin Salihut, sepse këta imamë të mëdhenj ishin bashkëkohanikë dhe kishin opinione të ndryshme.²³ I tillë është rasti mes bashkëkohanikëve Ajniut dhe Ibën Haxherit, kur të dy kishin dije jashtëzakonisht të madhe dhe thuajse ishin të pakonkurrentë me të tjerët, mirëpo mes vete konkurrenca ishte prezente dhe nganjëherë sillte akuza mes tyre, për shkak se Ibën Haxheri mbronte qëndrimet e shkollës shafiite përderisa Ajniu ato hanefite. Por, që të dy e vlerësonin lartë njëri-tjetrin.

²² Muhamed Kasim El-Karithij, *Mekanetul imam Ebi Hanife bejnel muhadithine*, f. 253.

²³ Po aty, f. 255.

Njohës i mirë i Hadithit

Sigurisht se akuzat ndaj tij për mosnjohje të Hadithit janë akuza plotësisht të pabaza dhe jo të argumentuara, por që më tepër janë për çështje xheloze, inati dhe për njollosje të personalitetit të tij.

Në fillim të karrierës së tij si mësues, Ebu Hanifen një ëndërr do ta shqetësonte pa masë, sa që për disa ditë u tërhoq plotësisht nga mësimi dhe tubimet e dijes. Një natë pa në ëndërr sikur po e hapte varrin e Pejgamberit a.s. dhe po i tubonte eshtrat e tij (në një transmetim se po i tubonte eshtrat e tij dhe po i vendoste mbi gjoksin e tij). Nga shqetësimi i madh braktisi tubimet e dijes, e nxënësit e tij insistonin që ai të kthehej, por Ebu Hanife nuk pranoi dhe ua tregoi atyre ëndrrën, e ata ia treguan ëndrrën komentuesit të ëndrrave Ibën Sirinit, i cili këtë ëndërr e komentoi kështu: “Ky burrë po e ngjall Sunetin e Pejgamberit a.s., pasi që suneti i tij ka vdekur.” Vetëm atëherë iu kthye mësimi dhe iu qas edhe më tepër çështjeve fikhere (meseleve).²⁴

Ai ka qenë shumë i njohur në hadith, e këtë e dëshmojnë personalitete të njohura e të dëshmuara nga *umeti*, ku do të veçojmë disa thënie dhe dëshmi prej tyre.

Dhehebiu, në “Sijer A’lamu-n Nubela”, për Ebu Hanifen thotë: “Kishte përkushtim ndaj kërkimit të hadithit dhe shkonte në kërkim të tij.”

Sufjan bin Ujejne, që ndryshe quhet *Emiru-l mu’minine fi-l hadith*, për Ebu Hanifen ka thënë: “I pari që më uli mua pranë hadithit në Kufe ishte Ebu Hanife.”²⁵

Ahmed bin Haxheri, kur flet për Ebu Hanifen dhe rreth akuzave të disave se kinse ka qenë vetëm njohës në Fikh e jo në Hadith dhe Tefsir, u përgjigjet atyre duke thënë: “Kini kujdes nga iluzione të tilla

²⁴ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, f. 61; Kerderij, *Menakib Ebi Hanife*, f. 147; Ahmed Seid Havva, *El-Medhal ila medhhebil imam Ebi Hanife En-Numan*, f. 39. Senedi i kësaj ngjarje është i vërtetë. Këtë e vërteton edhe recenzuesi dhe komentatori i njohur i librit *Te’rihu Bagdad*, Beshshar Ivvad Ma’ruf, v. XV, f. 459.

²⁵ Muhamed Kasim El-Karithij, *Mekanetul imam Ebi Hanife bejnel muhadithine*, f. 70.

se kinse Ebu Hanife nuk ka pasur dije të plotë jashtë Fikhut! Allahu na ruajt nga fjalë të tilla (hasha lilah). Ai kishte dije në shkencat islame si Tefsir, Hadith, letërsi dhe shkenca tjera. Ai ishte deti në këto shkenca, që askush s'mund ti bënte konkurrencë ...”²⁶

Dijetarët mendojnë se Ebu Hanife kishte përzgjedhur rreth 40 mijë hadithe, që i kishte marrë nga dijetarë të shquar të Kufes, Irakut dhe vendeve tjera. Kur dëgjonte se ndonjë haditholog kishte ardhur në Kufe për t'ua mësuar hadithin njerëzve, ai e dërgonte ndonjërin nga nxënësit për të dëgjuar se ç'fliste mbi hadithin, që të shihte se mos vallë ai posedonte hadithe që ky nuk i kishte, e pastaj t'i merrte prej tij.

Edhe Muhamed bin El-Haseni e pohon një gjë të tillë. Thotë: “E kam dëgjuar Ebu Jusufin duke thënë: “Me Ebu Hanifen i diskutonim gjërat që kishin të bënin me kapituj të ndryshëm të diturisë. Kur ai e thoshte mendimin me të cilin pajtoheshim, unë dilja dhe i vizitoja dijetarët e Kufes, që të gjeja ndonjë hadith apo thënie që do ta përforconte thënien e tij. Ndoshta gjeja dy apo tre hadithe dhe vija tek ai. Ndonjërin e pranonte e ndonjërin e refuzonte, dhe thoshte: “Ky nuk është i vërtetë (sahih) apo nuk është i njohur (ma'ruf), edhe pse i përshtatej mendimit të tij. Kurse unë i thosha: “Prej nga e di këtë? Ai thoshte: “Unë jam i ditur falë diturisë së dijetarëve të Kufes.”²⁷

Ebu Hanife mësimin e hadithit përveç Kufes e kishte mësuar edhe në Basra,²⁸ ku sipas shumicës së hadithologëve ai ka qenë nxënës i Katades, i cili ka qenë njëri ndër hadithologët më të njohur. Shube²⁹ ishte pa dyshim nga hadithologët më të njohur që pati ky *umet*, e ai i kishte dhënë leje Ebu Hanifes që të mbante ligjërata në hadith, në mungesë të tij. Dikush e kishte pyetur Jahja bin Meinin, njërin prej mësuesve të Buhariut, se çfarë mendimi kishte për Ebu Hanifen, e ai i qe përgjigjur: “Për mua mjafton të di se Shube i ka lejuar të mbajë ligjërata nga hadithi dhe tradita. E Shube, megjithatë, është Shube.”³⁰

²⁶ Po aty, f. 70.

²⁷ Shibli Nu'man, *Ebu Haniffa - Jeta dhe vepra*, Logos-A, Shkup, 2013, f. 284-285.

²⁸ Shih: Muhamed Kasim el-Karithij, *Mekanetul imam Ebi Hanife bejnel muhadithine*, f. 72.

²⁹ Sufjan Thevriu e quanatëemiru-l mu'minine fi-l hadith.

³⁰ ShibliNu'man, *EbuHaniffa-Jetadhevepra*, Logos-A, Shkup, 2013, f. 40.

Ebu Hanife për një kohë të caktuar kishte mësuar edhe te hadithologu i njohur i Mekës, Ata bin Ebi Rebahu, shkolla e të cilit llogaritej si shkolla më e fortë e arsimimit në lëmin e hadithit. Disa që kanë mësuar hadithin tek Ata bin Ebi Rebahu kanë thënë: “Ishim tek Atau, duke mësuar, e disa ishin pas të tjerëve, e kur vinte Ebu Hanife ia lironte vendin dhe e ulte në fillim.”³¹

Ebu Hanife mësimin e hadithit e kishte ndjekur edhe në Medine, te fekihët dhe hadithologët e njohur, dhe kështu kishte marrë njohuri nga thesari i hadithit në vendbanimet e Pejgamberit a.s. dhe shokëve të tij.

Thuhet se Ebu Hanife kishte bërë haxhin plot pesëdhjetë e pesë herë,³² prandaj në çdo herë që shkonte përfitonte nga dijetarët, ashtu siç edhe ata që përfitonin prej tij.

Muveffik Mekiu, në librin e tij “Menabik...” v. I, f. 96, thotë: “Ka thënë Hasen bin Zijadi: “Ebu Hanife ka transmetuar katër mijë hadithe; dy mijë nga mësuesi i tij Hamadi, dhe dy mijë tjera nga mësuesit tjerë të tij.”³³

Jahja bin Nasr bin Haxheb thotë: “E kam dëgjuar Ebu Hanifen duke thënë: “Unë kam sandëk të mbushur me hadithe, prej tyre kam nxjerrë vetëm ata më të lehtit dhe më të dobishmit.”³⁴ Kjo simbolizon se ai nuk ka folur për gjithë atë që ka pasur në posedim. Ka shpjeguar hadithet që kanë qenë më të nevojshëm. Musnedi i tij që përmban një numër simbolik hadithesh, nuk nënkupton se dituria e tij në hadith përkufizohet vetëm me to. Përkundrazi, ka shumë hadithe që transmetohen nga ai e që nuk gjinden në Musned. Raste të tilla ka thuajse të gjithë hadithologët, sikurse te Buhariu, i cili kishte ditur 100.000 hadithe të vërteta, por që në “Sahihun” e tij nuk janë as 10 % e këtij numri të madh hadithesh. Është e palogjikshme që dikush të mendojë se Bu-

³¹ Sajmerij, *Ahbar Ebi Hanife ve Ashabuhu*, f. 83; Ahmed bin Muhamed Nesijiridin En-nekib, *El-Medhhebul Hanefij*, Mektebetu Rrushd, Rijad-Arabia Saudite, f. 52

³² Muhamed Zahid Kevtherij, *Fikhu Ehlul Iraki ve Hadithuhum*, f. 51.

³³ Muhamed Zahid Kevtherij, *Fikhu Ehlul Iraki ve Hadithuhum*, f. 59.

³⁴ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, f. 85.

harian paska ditur vetëm ato hadithe që i ka sjellë në librin e tij! Sikurse që është e palogjikshme të mendojë një gjë të tillë për Ebu Hanifen.

Prej Ebu Hanifes nëpërmjet nxënësve të tij janë shkruar dy libra të hadithit, madje para gjashtë koleksioneve të hadithit, e që janë libri i Ebu Jusufit dhe i Muhamed bin Hasenit me emrin “Athar”, që nënkupton hadithet që janë bartur e përcjellë nga Pejgamberi deri tek Ebu Hanife, e ky i fundit i kishte përcjellë ato te dy nxënësit e tij të përmendur këtu.

Pasues i Sunetit

Qëndrimet e Ebu Hanifes ndaj Sunetit janë të njohura. Ai pranonte gjithçka që vinte me transmetim autentik nga Pejgamberi a.s., e për këtë kishte vendosur kushte dhe rregulla rigoroze në pranimin e hadithit. Më vonë pjesa më e madhe e hadithologëve vepruan sipas tij, duke vendosur kushte rigoroze. Ai ndërronte mendimin kurdo që vërtetohej se mendimi i tij ishte gabim, apo kurdo që haste në ndonjë hadith rreth çështjes së caktuar.

Transmetohet nga Zuhejr bin Muavije të ketë thënë: “E kam pyetur Ebu Hanifen për sigurinë që jepet nga rob, e ai më tha: “Nëse ai nuk lufton, siguria e tij është e pavlefshme.” Atëherë unë i thashë atij: “Më ka informuar Asim El-Ahvel, e ai nga Fudejl bin Jezid Rruka-shiu, i cili ka thënë: “E kemi rrethuar armikun, e në drejtim të tij u hodh një shigjetë në të kishte siguri, e ata na thanë: “Ju tashmë na dhatë siguri.” Ne i thamë: “Ai është rob!” Por ata na thanë: “Për Zotin ne nuk dimë se kush prej jush është rob e kush i lirë.” I shkruajtëm Omerit për të kërkuar përgjigje, dhe ai na shkroi neve që ta lejojmë sigurinë e robit.” Këtu heshti Ebu Hanife. Pastaj unë mungova në Kufe për dhjetë vjet, e pas atyre viteve shkova në Kufe, dhe kur e takova Ebu Hanifen, e pyeta prapë për sigurinë e robit, e ai m’u përgjigj me hadithin e Asimit, dhe ishte larguar nga mendimi i tij, këtu e kuptova se ai pason atë që dëgjon... Njëherë atij i tha dikush: “A po e kundërshton të Dërguarin e Allahut?” Ai i tha: “Allahu e mallkoftë atë që e

kundërshton të Dërguarin e Allahut! Me të Allahu na nderoi dhe me të Allahu na shpëtoi.”³⁵

Kjo dëshmon se Ebu Hanife jo vetëm që e donte Sunetin, por ai gjithnjë ishte në pasimin e tij. Nëse fjala e tij binte në kundërshtim me ndonjë hadith, ai sigurisht se e ndërronte opinionin për hadithin në fjalë, qoftë edhe nëse ai të ketë qenë hadith i shkallës së dobët. Ai gjithnjë ishte prej atyre që punonte me sunetin e Pejgamberit a.s. Bazohej gjithnjë në fjalët dhe opinionet e të Dërguarit të Allahut dhe i pasonte ato. Mirëpo, sigurisht se fjalët e Pejgamberit a.s. nuk i merrte ashtu kallëp, pa i analizuar, pa nxjerrë dispozita prej tyre. Nga një hadith i vetëm ai nxirrte me dhjetëra dispozita, gjë që për të tjerët kjo ishte gati e pamundur. Aftësia dhe talenti i tij i jashtëzakonshëm ia mundësonin këtë, që tekstet t’i kuptonte thellë dhe prej tyre të nxirrte dispozita të shumta.

Halef bin Ejub qe shprehur: “Dija nga Allahu u bart te Muhamedi a.s., e prej tij te shokët e tij, pastaj te gjenerata e tabiinjeve, e prej tyre tek Ebu Hanife dhe nxënësit e tij, prandaj kush të dojë le të pajtohet (me këtë fakt), e kush të dojë le të hidhërohet.”³⁶

Vlerësimi i hadithologëve ndaj Ebu Hanifes

S’ka dyshim se një pjesë e dijetarëve Ebu Hanifen e kanë trajtuar jo në mënyrë të duhur. Sikurse që nuk ka dyshim se një pjesë e tyre e kanë konsideruar të dobët në Hadith, ndonëse pa argumente dhe pa fakte të mjaftueshme. Në anën tjetër, pjesa më e madhe e dijetarëve të njohur e të dëshmuar kanë pasur konsideratë të madhe për këtë imam, ndaj edhe gjejmë vlerësime të çmuara të tyre për të.

Hatib Bagdadiu, autori i “*Te’rihu Bagdad*”, sjell me sened se Jahja bin Mein ka thënë: “Ebu Hanife nuk fliste me hadithe, përveç se ato që i dinte, e ai nuk fliste nga ato që nuk i dinte përmendësh.”

³⁵ Ibën Abdul Berr, *El-Intikau*, f. 140-141. Cituarsipas: Ebu Zehre, *Ebu Hanife –hajatu hu ve asruhu, arauhu ve fikuhu*, f. 69-70.

³⁶ Ebu Bekër Hatib El-Bagdadi, *Te’rihu Bagdad*, v. XV, f. 460.

Ndërsa Ahmed bin Es-Salt El-Hamani thotë: “E kam dëgjuar Jahja bin Meinin kur dikush e pyeti atë se a konsiderohet Ebu Hanifen të besueshëm në shkencën e Hadithit?”, e tha: “Po, i besueshëm, i besueshëm. Për Zotin ishte shumë i devotshëm...” Në një rast tjetër dikush e kishte pyetur atë: “A ka folur Sufjan (Thevriu) për Ebu Hanifen?” Ibën Meini tha: “Po, sigurisht. Ebu Hanife ishte i besueshëm dhe i drejtë në Hadith dhe Fikh. I sigurt në fenë e Zotit.”³⁷

Personi që ka këto pikëpamje për Ebu Hanifen është Jahja bin Meini, që konsiderohet njëri ndër njohësit më të mirë të shkencës së Hadithit, si dhe konsiderohet imam i shkencës së vlerësimit të transmetuesve. Prandaj, dëshmia e tij është jashtëzakonisht e fuqishme, dhe kur ky dëshmon për një njeri se është i besueshëm, atëherë është shumë vështirë që të tjerët ta konfirmojnë të kundërtën. E nëse një njeri si ky dëshmon për ndokënd se nuk është i besueshëm, atëherë është shumë e vështirë të konfirmohet e kundërta e asaj që e ka thënë.

Një rast tjetër, po i njëjti person, ishte shprehur për Ebu Hanifen: “Vallahi nuk përgënjeshtrojmë, nuk kemi dëgjuar gjëra më të mira se opinionet e Ebu Hanifes, e shumicën e tyre i kemi marrë (pranuar).”

Dikush e pyeti Ibën Meinin se a dëgjon hadithet nga Ebu Hanife, e ai iu përgjigj: “Ai është i besueshëm e nuk kam dëgjuar ta ketë konsideruar dikush të dobët në Hadith, e Shube bin El-Haxhaxh kishte dëshirë që të dëgjonte e të fliste për të. E Shube megjithatë është Shube.”³⁸

Abdullah bin Mubareku, që ishte shumë i njohur në hadith, ka vlerësuar shumë pozitiv për Ebu Hanifen. Ai kishte thënë se Ebu Hanife është shenjë e qartë dhe njëri prej njerëzve më të ditur. Një rast ai tha: “Po të mos më shpëtonte mua Allahu me Ebu Hanifen dhe Sufjanin (Thevriun), unë do isha sikurse njerëzit e tjerë të rëndomtë.” Kjo nënkupton se bazat e Hadithit tek Abdullah bin Mubareku janë marrë dhe ideuar nga Ebu Hanife dhe Sufjani. Thjesht, ata ishin njerëzit kryesorë që Abdullah bin Mubareku iu qas hadithit, përndryshe po të mos ishin

këta dy, sigurisht se Abdullah bin Mubareku nuk do ta kishte namin dhe prestigjin e madh që e gëzon në shkencën e hadithit.

Israil bin Junus, që është njëri nga hadithologët e njohur, na jep një peisazh të bukur e të plotë për hadithin e Ebu Hanifes. Ai thotë: “Nu’mani (Ebu Hanife) ishte njeri i mirë. I mësonte më tepër hadithet që kishin të bënin me Fikh, ishte shumë kureshtar ndaj tyre (që kishin të bënin me Fikh), ishte njeriu më i ditur për ato hadithe që kishin në vete Fikh...”³⁹

Fudejl bin Ijadi për të shprehet: “Ebu Hanife ishte një jurist, i njohur në Fikh dhe devotshmëri. I pasur, dhe i njohur për bamirësi. Durimtar ndaj mësimit të dijes, natë e ditë. E ngjallte natën me ibadet dhe heshte gjatë. Fliste pak gjersa dikush të mos e pyeste për ndonjë çështje rreth hallallit apo haramit. Gjithnjë tregonte për të vërtetën dhe ikte nga pasuria e sulltanit. E kur atij i vinte ndonjë hadith për meselen e shqyrtuar, e pasonte hadithin, e nëse ishte opinion i sahabëve, merrte nga fjalët e tyre e nuk dilte te të tjerët, përndryshe (në mungesë të haditheve dhe opinionëve të sahabëve) bënte analogji dhe ishte i mrekullueshëm në të (kijas).”⁴⁰

Ndërsa ajo që e vulos është mendimi i Shubes, i cili s’ka dyshim se është ndër personalitetet më të rralla në shkencën e hadithit dhe njëri nga personat më të veçantë të kësaj shkence. Mendimi i tij është gjithnjë i vlerësuar nga të tjerët. Shube bin El-Haxhaxh për Ebu Hanifen ka thënë: “Për Zotin ai (Ebu Hanife) i kuptonte mirë gjërat dhe kishte memorie të mirë (xhejidul-hifdh).” Pra, ishte i mirë në memorie nënkupton se ai nuk ishte i dobët në Hadith, siç thonë disa, përkundrazi fjala e tij e dëshmon të kundërtën e asaj, dhe padyshim që ishte i mirë në memorizimin e haditheve, përndryshe Shube nuk do të konstatonte ashtu.⁴¹

³⁹ Muhamed Kasim El-Karithij, *Mekanetul imam Ebi Hanife bejnel muhadithine*, f. 195.

⁴⁰ Po aty, f. 198.

⁴¹ Ibën Abdul Berr, *El-Intika*, f. 127.

³⁷ Ebu Bekër Hatib El-Bagdadi, *Te’rihu Bagdad*, v. XV, f. ٥٨٠ -581.

³⁸ Muhamed Kasim El-Karithij, *Mekanetul imam Ebi Hanife bejnel muhadithine*, f. 193.

A i jepte përparësi analogjisë?

Ndonëse janë ngritur shumë pikëpyetje dhe shumë dyshime rreth Ebu Hanifes dhe shkollës së tij juridike, se kinse i ka dhënë prioritet analogjisë (kijasit) para hadithit dhe ka punuar më tepër me analogji sesa me hadith, e vërteta është krejtësisht ndryshe, dhe se kjo është vetëm një akuzë dhe shpifje e qartë e kundërshtarëve dhe ziliqarëve të tij. Madje ai i ka dhënë prioritet hadithit të dobët para analogjisë (kijasit). E për këtë më së miri shprehet protagonistin në fjalë, i cili ka thënë: “Marr nga libri i Zotit; e nëse nuk gjej atëherë nga Suneti i Pejgamberit a.s.; e nëse nuk gjej as në libër të Zotit e as në Sunetin e Pejgamberit, marr nga opinionet (mendimet) e sahabëve nga cilido prej tyre dhe lë opinionin e cilitdo prej tyre, e nuk dal jashtë opinionëve të tyre; e nëse çështja përfundon tek Ibrahim Nehaiu, Ibën Sirini, Hase-ni, Atau, Ibën Musejebi - përmendi edhe tjerë - ata janë njerëz që kanë bërë *ixhtihad*, prandaj edhe unë bëj *ixhtihad* ashtu siç ata bënë *ixhtihad*.”⁴²

Akuza të tilla kanë ekzistuar edhe në të gjallë të Ebu Hanifes, madje i kishte dëgjuar edhe vet Ebu Hanife, për çka edhe kishte deklaruar: “Pasha Allahun po gënjejnë! Po na shpifin të gjithë ata që thonë se po e preferojmë analogjinë mbi Sunetin! A thua vallë është e nevojshme të merret dhe përdoret analogjia kur kemi tekste të qarta të hadithit?!”⁴³

Ndërsa për rastet kur ai dhe shokët e tij e kanë përdorur analogjinë, shprehet: “Ne e kemi përdorur analogjinë vetëm se në domosdoshmëri edhe atë në qoftë se nuk kemi gjetur asnjë argument nga Kurani, Suneti dhe praktika e sahabëve.”

⁴² Ebu Bekër Hatib El-Bagdadi, *Te'rihu Bagdad*, v.XV, f. 504; Mustafa Sibai, *Es-Sunetu ve mekanetuha fit-teshriil Islamij*, Dar El-Verrak El-Mektebul Islamij, pa vit botimi, f. 438.

⁴³ Ebu Zehre, f. 273; cituar sipas Shefik Kurdiç, Ebu Hanife dhe namazi në medhebin hanefi, f. 67.

Prandaj, gjithë ata që e kanë akuzuar direkt Ebu Hanifen dhe medhebin e tij për këtë çështje kanë gabuar, dhe gabojnë edhe ata që kanë këtë mendim, sepse askund nuk përmendet dhe nuk dëshmohet se i ka dhënë përparësi analogjisë para tekstit. Madje nuk i ka dhënë përparësi analogjisë as para hadithit të dobët. Paaftësia e të kuptuarit të filozofisë së shkollës hanefite ndaj përzgjedhjes së teksteve profetike dhe mosmarrja për bazë e disa teksteve tjera, gjegjësisht mbështetja në disa transmetime nga transmetues fekihë dhe lënia e disa tjerave me transmetues me dije më të ulët, ka krijuar një përshtypje të gabuar te disa, se kinse hanefinjtë kanë kundërshtuar hadithet për shkak të analogjisë. I këtij mendimi është edhe autori i “*Fexhru-l Islam*”, i cili mundohet ta argumentojë çështjen me opinione të hanefinjve kur në disa raste ata kundërshtojnë disa transmetime, e që autori mendon se në këtë rast ata po kundërshtojnë për shkak se po bie në kundërshtim me analogjinë e tyre. E vërteta është se këto transmetime po bien në kundërshtim me transmetime tjera që janë më të fuqishme, dhe që në zinxhirin e tyre transmetues ka njerëz që janë më të përgaditur nga dija e tyre dhe të kuptuarit e thellë. Autori në fjalë jep shpjegimin se hanefinjtë e kanë kundërshtuar hadithin e Ebu Hurejres për analogjinë e tyre, e hadithi në fjalë ka të bëjë me lënien e kafshës pa e mjelë për kohë të gjatë:

قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، " لَا تُصْرُوا
الْإِبِلَ وَالْعَمَمَ ، فَمَنْ ابْتَاغَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِحَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا ، إِنْ شَاءَ
أَمْسَكَ ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعٌ تَمْرٍ

Nga Ebu Hurejre transmetohet të ketë thënë: “*I Dërguari i Allahut ka thënë: “Mos i lini devetë dhe delet një kohë pa i mjelë, kur dëshironi t’i shitni ato (që të duken të mira për qumësht), ai që e ka blerë është para dy zgjedhjeve; ose ta mbajë për vete ose t’ia kthejë atij me një sa hurma*”^{44, 45}

⁴⁴ Një sae hurma për shkak të qumështit që e ka marrë.

⁴⁵ Buhariu në Sahih, nr. i hadithit 2004.

Autori gabon qartë, sepse edhe nëse transmetuesi i hadithit nuk është *fekih*, prapësrapë hanefinjtë nuk i japin përparësi analogjisë (kijasit) para hadithit. Këtij më së miri i përgjigjet Mustafa Sibai, duke i dhënë përgjigjen e merituar dhe duke e elaboruar çështjen në detaje.⁴⁶

Ndodhia në vijim do ta elaborojë më së miri çështjen për të cilën po diskutojmë, dhe kjo është ndodhia e Ebu Hanifes, protagonistit në fjalë, i cili u takua me Muhamed bin Bakirin.

Në takimin e Ebu Hanifes me Imam Muhamed bin Bakirin, ky i fundit e pyeti Ebu Hanifen: “A je ti ai që fenë e gjyshit tim (duke aluduar në Pejgamberin a.s.) dhe hadithet e tij i ke zëvendësuar me analogji (kijas)?”⁴⁷

Ebu Hanife me qetësi iu përgjigj: “Eja të ulemi dhe të bisedojmë pakëz!” Kur janë ulur, ka vazhduar: “Unë do të të pyes për tri gjëra, e kur të më përgjigjesh në këto atëherë ti vetë gjyko se a është e vërtetë ajo për të cilën më fajësojnë. Të lutem m’u përgjigj: “Kush është më i dobët, mashkulli apo femra?”

“Femra”- është përgjigjur Muhamed El-Bakiri.

“E sa është pjesa (hiseja) që i takon femrës gjatë ndarjes së trashëgimisë?”, pyeti Ebu Hanife.

Imam El-Bakiri iu përgjigj: “Mashkullit i takon dyfish më tepër sesa femrës.”

Atëherë Ebu Hanife i tha: “Këtë që e the ti e ka thënë edhe gjyshi yt (Pejgamberi a.s.), e po të kisha ndryshuar unë fenë e gjyshit tënd me analogji, me analogji do të thosha se femra duhet të trashëgojë pjesën më të madhe, dyfishin e mashkullit, sepse ajo është më e dobët.”

⁴⁶ Mustafa Sibai, *Es-Sunetuvemekanetuha fit-teshriiIslamij*, Dar el-Verrak-el-Mektebul-Islamij, pa vit botimi, f. 346-347.

⁴⁷ Informata të tilla qarkullonin nga vendi në vend nga qarqe të caktuara, që diskreditonin personalitetin e tij, pa e njohur mirë atë dhe opinionet e tij. Andaj, në këtë kurth kishin rënë edhe një pjesë e dijetarëve, të cilët e gjykuan Ebu Hanifen nga informatat që qarkullonin për të.

Ebu Hanife më pas shtroi pyetjen tjetër: “Cila është më e vlefshme: Namazi apo agjërimi?”

Imam El-Bakiri iu përgjigj: “Namazi është më i vlefshëm.”

Ebu Hanife shtoi: “Këtë që e thua ti njëjtë e ka thënë edhe gjyshi yt (Pejgamberi a.s.), e sikur të veproja me analogji do të thosha se sipas saj gruaja kur të pastrohet nga menstruacionet do të duhej t’i kompensojë namazet që i kanë kaluar gjatë asaj kohe, e jo t’i kompensojë ditët që nuk i ka agjëruar.”

Ebu Hanife më pas shtroi edhe pyetjen e tretë: “Cila konsiderohet papastërti më e madhe; urina apo sperma?”

Imam El-Bakiri iu përgjigj: “Urina është më e papastër.”

Ebu Hanife i tha: “E në qoftë se është kështu, atëherë po të kisha dashur ta ndryshoja fenë e gjyshit tënd (Pejgamberit a.s.), do të kisha kërkuar që njerëzit të pastrohen pas urinimit, e të marrin abdest pas daljes së spermës. Mirëpo unë kërkoj mbrojtjen e Allahut nga ajo që ta ndryshojë fenë e gjyshit tënd me analogji (kijas). Pas këtyre fjalëve Imam Muhamed El-Bakiri u ngrit, e përqafoi Ebu Hanifen, e puthi në faqe dhe i bëri respekt të veçantë.”⁴⁸

Ebu Hanife gjatë jetës së tij ka shqyrtuar çështje-mesele të shumta, saqë thuhet se numri i *meseleve* të shqyrtuara nga ai është 1 milion e dyqind e shtatëdhjetë mijë.⁴⁹ Prandaj për secilën çështje të re që dilte në shesh, nuk kishte tekst, qoftë nga Kurani apo suneti. Është e logjishme që në shumë prej këtyre çështjeve-meseleve, në mungesë të argumenteve kuranore apo profetike, të ketë bërë *ixhtihad* për të arritur deri te një vendim juridik, gjithnjë duke u bazuar në argumente apo duke bërë krahasime. Këtë e bënte vetëm atëherë kur mungonin tekstet për sfidat e reja, përndryshe përcillte *etheret* dhe opinionet e pararendësve të tij.

Kjo ngjarje madhështore tregon më së miri se ku mbështetej Ebu Hanife dhe kujt i jepte përparësi. Sikur t’i jepte përparësi mendimit të lirë dhe jo tekstit, atëherë sigurisht se gjërat do të ishin më ndryshe,

⁴⁸ Muhamed Ebu Zehre, *Te’rihu-l medhahibi-l islamijje*, daru-l fikri-l arebij, Kairo-Egjipt, f. 639-640.

⁴⁹ Mustafa Sibai, *Es-Sunetu ve mekanetuha fit-teshriiIslamij*, f. 440.

mirëpo ai gjithnjë i jepte përparësi tekstit, e vetëm në mungesë të teksteve bënte *ixhtihad* dhe orvatej për zgjidhjen e ndonjë çështjeje, përndryshe teksti për të nënkuptonte gjithçka.

Në këtë kontekst Ebu Zehre shprehet: “Opinionet e Ebu Hanifes, të cilat i bartën nxënësit e tij, pa argumente, s’mund të jenë ndryshe pos *ethere* të bartura gjeneratë pas gjenerate, opinione të njohura në shoqëri, bazimi në fetva të ndonjë sahabiu apo animi dhe përqaftimi i mendimit të tabiinit, e shumë pak përmendet *kijasi* (analogjia) dhe *istihsani*...”⁵⁰

Përfundim

Të gjitha faktet dhe argumentet e mirëfillta flasin se Ebu Hanife në fushën e hadithit ka gëzuar famë të lartë e të pakontestueshme. Ai hadithin, siç përmendëm këtu, e ka marrë nga qendrat kryesore të dijes, dhe për këtë kishin dëshmuar dijetarët e kohës dhe kishin treguar respekt maksimal për të. Numri i dijetarëve që ai mori dije nuk është me dhjetëra e as me qindra, por me mijëra. Vendi i tij ka qenë i njohur për hadith, dhe kontributi i tij në fushën e hadithit është i pakontestueshëm. Akuzat ndaj tij për mosnjohjen e hadithit vijnë nga ata që nuk patën fatin të kenë famën e Ebu Hanifes dhe që tërë jetën mbetën nën hijen e tij. Ai me dijen e tij mbylli shumë shkolla juridike dhe heshti shumë kolosë të dijes.

Mr. Ejup Haziri

THE STATUS OF ABU HANIFAH IN THE SCIENCE OF HADITH (Accusations and reality)

(Summary)

Introduction

The status of Abu Hanifah in relation to the science of hadith has bestirred different reactions. Some have tried to present him as a faqih of the millet, yet, weak in hadith. According to them, he knew little about hadiths and the hadiths transmitted through him are very rare. Furthermore, the latter claim that he made mistakes in the transmission of hadith. Others say that he favoured free opinion over the hadith. In this paper we will try to shed light on these issues, to see where the truth lies and what was the status of Abu Hanifah in the science of hadith. We will mention the views of eminent scholars on Abu Hanifah and his knowledge of hadith as well as the names of those who were against him and who regarded him weak in hadith. Another issue is that of analogy. We will present numerous facts that he did not favour analogy to text. The deliberation of these issues will be done with arguments and not with empty words influenced by fanaticism or emotions.

⁵⁰ Ebu Zehre, *Ebu Hanife –hajatuhi ve asruhu, arauhu ve fikhuhi*, f. 217.

أيوب حنيري

موقف أبو حنيفة من علم الحديث

(الاتهامات و الواقع)

(خلاصة البحث)

مقدمة

أثارت قضية أبو حنيفة فيما يتعلق بعلم الحديث ردود فعل مختلفة وقد حاول بعض الناس أن يظهروه كفقيه الملة ولكن ضعيف في الحديث وفقا لهم كان يعرف قليلا من الأحاديث و روى أقل. وعلاوة على ذلك وفقا لهؤلاء والذي روى روى بأخطاء. وأشار آخرون أنه قد أعطى الأولوية لحرية الفكر قبل الحديث. لذلك سنسلط الضوء هنا على هذه القضايا لنرى ما هو الواقع و كم كان معروفا أبو حنيفة في مجال الحديث. سنذكر آراء العلماء البارزين على أبي حنيفة وعلمه على الحديث كما سنذكر أسماء أولئك الذين كانوا ضد أبو حنيفة واعتبروه ضعيفا في الحديث. و موضوع آخر له علاقة مع هذه المسألة هو القياس و سنذكر الحجج الكافية انه بأي حال من الأحوال ما اعطى الأولوية للقياس قبل النص. و سيتم تحليل هذه القضايا بالحجج و ليس بكلمات فارغة أو متأثرة بالتعصب أو العواطف.

STUDIME KURANORE

Kurra Hfz. Doc. Dr. Xhevad Shoshiq

HISTORIKU I KIRAETEVE¹

5. Kurtubiu dhe hadithi rreth shtatë harfeve

Hadithi rreth *shtatë harfeve* është transmetuar me transmetim mu-
tevatir, në versione të shumta, dhe është regjistruar në koleksionet më
të njohura të haditheve. Ky hadith është i një rëndësie të veçantë, jo
vetëm për të kuptuarit e historisë së *kiraeteve* por edhe për të kuptu-
arit e specifikave të drejtshkrimit kuranor, kështu që dijetarët islamë,
në mesin e tyre edhe Kurtubiu, i kushtonin vëmendje të veçantë.

5.1. Teksti i hadithit dhe versionet e tij

Në fillim të kapitullit në fjalë Kurtubiu e përmend hadithin që e
shënon Muslimi² nga 'Ubejja bin Ka'bi, ku thuhet: “Pejgamberi
s.a.v.s. ishte në burimet e fisit Benu Gaffar, në kohën kur i erdhi mele-
ku Xhibril dhe i tha: “Allahu të urdhëron që pasuesit tu ta recitojnë
Kuranin në një harf.” Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: “I lutem Allahut

për lehtësim dhe mëshirë, me të vërtetë pasuesit e mi nuk do të jenë
në gjendje ta durojnë këtë.” I erdhi për së dyti e i tha: “Allahu të ur-
dhëron që pasuesit tu ta recitojnë Kuranin në dy harfe.” Pejgamberi
tha: “I lutem Allahut për lehtësim dhe mëshirë, me të vërtetë pasuesit
e mi nuk do të jenë në gjendje ta durojnë këtë.” I erdhi për së treti e i
tha: “Allahu të urdhëron që pasuesit tu ta recitojnë Kuranin në tre
harfe.” Tha: “I lutem Allahut për lehtësim dhe mëshirë, me të vërtetë
pasuesit e mi nuk do të jenë në gjendje ta durojnë këtë.” Dhe më në
fund i erdhi edhe për të katërtën herë, duke i thënë: “Allahu të urdhë-
ron që pasuesit tu ta recitojnë Kuranin në shtatë harfe; në cilindo harf
të kenë recituar, do të jetë e saktë.”³

Pastaj, e përmend po të njëjtin hadith, në versionin të cilën e
shënon Et-Tirmidhiu, ku thuhet: “E takoi Pejgamberi s.a.v.s., Xhib-
rilin dhe i tha: “O Xhibril, unë u dërgova te një popull i padijshëm,
në mesin e tyre ka të rraskapitur, të moshuar, fëmijë, shërbëtorë dhe
njerëz që kurrë nuk kanë lexuar libër. Xhibrili tha: “O Muhamed!
Në të vërtetë Kurani është shpallur në *shtatë harfe*.”⁴

Duke u bazuar në shkallën e vërtetësisë së hadithit Kurtubiu e përm-
mend vlerësimin e Et-Tirmidhiut, se është *sahih*, duke vënë në dukje
rastin e Omerit dhe Hisham bin Hakimit, për çrast është thënë një
hadith i ngjashëm e i evidentuar në koleksionet kryesore të haditheve,
në Sahihun e Buhariut dhe të Muslimit, El-Muvetta'në, në Sunenin e
Nesa'iut dhe Ebu Davudit dhe në vëllime e koleksione tjera të hadithe-
ve. Duke i dhënë rëndësi të veçantë rastit të përmendur në kontekstin
e të kuptuarit të natyrës së *kiraeteve*, Kurtubiu i kushton një pjesë të
veçantë në fund të kapitullit mbi *shtatë kiraete*.⁵

Teksti i hadithit është: Buhariu, Muslimi dhe të tjerët transmetojnë
nga Omer bin Hattabi të ketë thënë: “E kam dëgjuar Hisham bin Ha-
kimin duke recituar suren El-Furkan ndryshe se si e lexoja unë - e që

¹ Teksti i shkëputur nga tema e disertacionit: “Kira’eti u tefsiru imama El-Kurtubija”.

² Muslim bin El-Haxhxhaxh bin Muslim El-Kushejri En-Nejsaburi, muhadith dhe hafëz i
haditheve dhe i njohur me koleksionin e tij të haditheve *El-Xhami ‘u’s-sahih*, i cili sipas
autenticitetit të transmetimeve është renditur menjëherë pas *Koleksionit të haditheve të*
El-Buhariut. Vdiq në vitin 261 h. *Mu’xhemu ‘l-mu’ellifin*, v. c., v. III, f. 851.

³ Muslim bin El-Haxhxhaxh En-Nejsaburi, *El-Xhami ‘u’s-sahih (Sahih Muslim)*, Daru’s-
selam li’n-neshri ve’t-tevzi’, Riad, 1998, Kitab “Salatu’l-musafirin”, f. 330, nr. i hadithit
1906.

⁴ *Sunen Et-Tirmidhi*, v. c., v. V, Kitab “El-kira’at”, f. 194., nr. i hadithit 2944.

⁵ Shih: *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 85-86.

Pejgamberi s.a.v.s. më mësoi me leximin e saj -, kështu që mendova ta ndërprisja. E lash ta përfundojë dhe të kthehet, e atëherë e kapa për jakë dhe me të shkova te Pejgamberi s.a.v.s. e i thashë: “O i Dërguar i Allahut, e dëgjova këtë se si e recitonte suren El-Furkan ndryshe nga mënyra që ju ma mësuat mua!” Pejgamberi s.a.v.s. tha: “Lëshoje! Recito! “Dhe recitoi në të njëjtën mënyrë që e kisha dëgjuar më parë. Pastaj Pejgamberi s.a.v.s., tha: “Ashtu është shpallur.” Pastaj, më tha: “Recito!” Kur mbarova së recituari, tha: “Ashtu është shpallur! Me të vërtetë ky Kuran është shpallur në *shtatë harfë*, recitoheni atë në mënyrën më të lehtë për ju.”⁶

Në favor të kuptimit të konceptit dhe reflektimit nga ngjarja e përmendur, si dhe tekstit të hadithit, Kurtubiu e përmend interpretimin e Ibën Atijjes, i cili thotë: “Allahu i lejoi Pejgamberit të Tij s.a.v.s. këto *shtatë harfë*. Xhibrili e mësonte rreth tyre kur ia zbriste Shpalljen, në mënyrën me të cilën reflektohet e mbinatyrshtja dhe bukuria e shprehjes kuranore. Lejimi i tillë nuk nënkupton fjalët e Pejgamberit: “Lexojeni atë në mënyrën më të lehtë për ju!”, në kuptimin se çdo sahab, sipas vetë dëshirës, mund të ndryshojë fjalën kuranore në ndonjë nga dialektet e atëhershëm. Po të ishte ashtu, do të zhdukej e mbinatyrshtja e Kuranit, e që do të ishte i ekspozuar në këto apo ato ndryshime, përderisa nuk do përfundonte në një formë të cilën Allahu nuk e ka shpallur. Lejimi vlen vetëm për *shtatë harfët* e shpallura te Pejgamberi s.a.v.s., në mënyrë që umetit të tij t'i jetë lehtësim për leximin e Kuranit. Në raste të ndryshme, kur Xhibrili e zbriste Shpalljen, Pejgamberi s.a.v.s. e mësonte Ubejjin me leximin e Kuranit në një mënyrë, 'Abdullah bin Mesudin në mënyrën tjetër, sahabët e tjerë në mënyrë të tretë, kështu që si pasojë e kësaj erdhi deri te divergjenca në leximin e sures El-Furkan në mes të Omer bin Hattabit dhe Hisham bin Hakimit. Përndryshe, a do të ishte e pranueshme që Pejgamberi s.a.v.s. të thotë për divergjencën e tyre në kirat - “Kështu më mësoi Xhibrili”?; “A nuk është arsyeja e vetme

⁶ Ahmed bin Alijj bin El-Haxher El-'Askalani, *Fethu'l-Bari bi sherh Sahihi'l-Buhari*, Dar Er-Rejjan li't-tural, Kajro, 1988, Kitab “Fedatili'l-Kur'an, v. VIII, f. 639, hadithi nr. 4992. *Sahih Muslim*, v. c., Kitab “Salatu'l-musafirin”, f. 329, hadithi nr. 1899.

për këtë fakti se Xhibrili ia mësoi Pejgamberit s.a.v.s. leximin e Kuranit njëherë në këtë, kurse herën tjetër në atë mënyrë?”⁷ - pyetet Ibën Atijje.

Kurtubiu thotë se kuptimi dhe mesazhi i njëjtë që përmban hadithi të cilin Muslimi e shënon në *Sahihun*⁸ e tij nga Ubejj bin Kabi, në versionin pak të modifikuar, pra se ky i fundit dëgjoi dy njerëz në xhami se si recitonin Kuranin ndryshe, në mënyrën e cila atij i ishte e panjohur. Pasi që u ankua te Pejgamberi s.a.v.s., për *kiraetet* e tyre, e mori përgjigjen se të dy kishin recituar saktë, pasi që Kurani u shpall në *shtatë harfë*.⁹

5.2. Përkufizimi i konceptit të *shtatë harfeve*

Rreth kuptimit të shtatë harfeve është folur dhe është shkruar mjaft shumë në literaturën islame. Ne këtu do të bëjmë fjalë për komentime që Kurtubiu i nxori në Tefsirin e tij. Edhe pse konstatoi se ekzistojnë tridhjetë e pestë mendime të dijetarëve islamë rreth kuptimit të *shtatë harfeve*, Kurtubiu u kufizua në prezantimin e pesë më të njohurve. Të fillojmë sipas renditjes.

1. *Shtatë harfë* paraqesin shtatë kuptime të ngjashme me shtatë struktura të ndryshme leksikore¹⁰, - është mendimi që e përkrahin Sufjan bin Ujejne,¹¹ Abdullah bin Vehbi,¹² Et-Taberiu, Et-Tahaviu¹³ etj.

⁷ *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 65.

⁸ *Sahih Muslim*, v. c., Kitab “Salatu'l-musafirin”, f. 330, hadithi nr. 1904.

⁹ *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 66.

¹⁰ Kurtubiu e përzgjedhi terminin “kuptime të lidhura” (*el-mutekaribeh*) në vend të termit “sinonim” (*el-muteradifeh*), e nga kjo mund të vijmë në përfundim se ai bënte pjesë në grupin e mufesirëve që ishin të mendimit dhe nuk pranonin se në Kuran ka fjalë dhe shprehje sinonimike.

¹¹ Ebu Muhammed Sufjan bin 'Ujejne el-Hilali el-Kufi, dijetar i Hadithit dhe jurist islam, ka dhënë kontribut të madh në zhvillimin e shkencës së Tefsirit dhe Hadithit. Vdiq në vitin 196 h. Shih: *Mu'xhemu'l-mu'ellifin*, v. c., v. I, f. 771.

¹² Ebu Muhammed Abdullah bin Vehb El-Misri El-Maliki, jurist islam, muhadith dhe dijetar i kiraetit. Veprat e tij më të njohura janë: *El-Xhami'fi'l-hadith*, *Ehvalu'l-kijameh*, *El-Muvetta'u's-sagir*, *El-Muvetta'u'l-kebir* dhe *Tefsiru'l-Kur'an*. Vdiq në vitin 197 h. Shih: *Mu'xhemu'l-mu'ellifin*, v. c., v. II, f. 304-305.

Si shembull përmenden shprehjet *akbil* (أقبل), *teal* (تعال) dhe *helumme* (هلم). Argumenti më i qartë për këtë mendim është (konsideron Et-Tahaviu), hadithi të cilin e transmeton Ebu Bekri, e në të cilin thuhet: “I erdhi Xhibrili Pejgamberit s.a.v.s. dhe i tha: “Recito Kuranin në një harf!” “Shtoja!” e luti Mikaili. “Lexo në dy harfe!”, përsëri vazhdoi Xhibrili. “Shtoja!”, përsëri e luti Mikaili, përderisa nuk arriti deri te *shtatë harfe*, kur Xhibrili tha: “Lexo! Secili harf është i dobishëm e i mjaftueshëm, përderisa nuk zëvendësohet ajeti për mëshirë me ajetin për dënim, ose ajeti për dënim me ajetin për mëshirë.”¹⁴

Duke e komentuar hadithin e cituar Et-Tahaviu thotë: “Lejimi që të lexohet Kurani në *harfet*, njerëzve i parashtroi lehtësim, duke pasur parasysh që leximi i Kuranit në dialektet e tjera u shkaktonte vështirësi. Njerëzit ishin të paditur, e numri më i madh nuk dinte të shkruante. Pasi që situata ishte ashtu që pjesëtarët e një fisi vështirë përvetësonin dialektin e fisit tjetër, u mundësua recitimi i Kuranit sipas formave të dialekteve të veta, por që kuptimi dhe domethënia e shprehjes kurano-re duhej të mbetej e paprekur. Kështu vazhdoi përderisa shumica nuk u arsimua dhe përshtati të folurit e vet me të folurit e Pejgamberit s.a.v.s. Kur erdhën mundësitë e akceptimit më të lehtë, mbajtja mend dhe artikulimi i fjalëve të Kuranit, lejimi për të recituar Kuranin në përputhje me lehtësimin e mëparshëm u ndërpre.”¹⁵

Në të njëjtën gjurmë është thënia e Ibën Abdul-Berrit¹⁶: “Me këtë është e qartë se ato *shtatë harfe* ishin të vlefshme për rrethanat specifike, për nevojën që kërkonte, e që me ndërprerjen e kësaj nevoje u ndërpre edhe shkaku i legalizimit të tyre, meqë leximi i Kuranit në një

harf u kthye në nivelin e aprovimit të përgjithshëm,” të cilin Kurtubiu e citon me qëllim që të tregojë në atë se interpretimi i Et-Tahaviut është ndeshur me kundërshtime në mes të dijetarëve islamë.¹⁷

2. *Shtatë harfet* bëjnë shtatë dialektet arabe të përmbledhura në Kuran - konsideron Ebu Ubejd El-Kasim bin Selam,¹⁸ Ibën Atijje, etj. Ato dialekte përfshijnë, në masë të madhe apo të vogël, dialektet tjera arabe, sepse Pejgamberi s.a.v.s. i njihte të gjitha për arsye të personalitetit të tij, , universalitetit dhe koncizitetit. Kjo s’do të thotë se secili harf përmban të shtatë format e shqiptimit, por që ato shtatë dialekte janë të shpërndarë në tekstin e tërë Kuranit. Pjesa e tekstit është në dialektin *kurejsh*, pjesa tjetër në dialektin *kurejdha*, një pjesë në *havazin*, një pjesë në dialektin e *jemenaseve* etj.

Sipas fjalëve të Ebu Ubejdës, pjesëtarët e disa fiseve kishin më shumë fat nga pjesëtarët e fiseve tjera kur është në pyetje sasia e përmbajtjes së dialekteve të tyre në tekstin kuranor. Në këtë aspekt ai përmend instruksionin e Othmanit kodifikuesve të Kuranit, në të cilin kërkohet: “E ajo me të cilën nuk pajtoheni ju dhe Zejdi, shkruajeni në dialektin *kurejsh*, sepse Kurani është zbritur në atë dialekt.”¹⁹

Formulimi i Othmanit nuk do të thotë se Kurani është shpallur në dialektin *kurejsh*, por pjesa më e madhe e tij, gjë që e vërtetojnë edhe fjalët dhe thëniet në Kuran të cilat nuk janë karakteristike për dialektin e tyre, shpjegon El-Kadi bin Et-Tajjib²⁰, dhe shton: “Allahu i Lartësuar ka thënë: “**Ne e shpallëm Kuranin në gjuhën e pastër arabe...**” (*Ez-Zuhruf*, 3), e nuk tha “në gjuhën e *kurejshëve*”, që vërteton se Kurani është shpallur në tërësi në gjuhën arabe. Askush nuk ka të drejtë të pretendojë se është në pyetje vetëm dialekti *kurejsh*, ose se është në

¹⁷ *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 60.

¹⁸ Dijetar i hadithit, jurist, autoritet i kiraetit, njohës i mirë i disiplinave të Kuranit. Është i njohur me veprat: *En-Nasih ve'l-mensuh*; *El-Kira'at*; *El-Emthalu's-sa'ire* etj. Vdiq në vitin 222 h. në Mekë. Shih: *Mu'xhemu'l-mu'ellifin*, v. c., v. II, f. 642.

¹⁹ *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 60-61.

²⁰ Muhammed bin Et-Tajjib El-Bakillani, teoricien i njohur islam i provinencës së shkollës esh'arite në akaid, autor i veprës së njohur *I'xhazu'l-Kur'an*. Vdiq në Bagdad në vitin 403 h. Shih: *Mu'xhemu'l-mu'ellifin*, v. c., v. III, f. 373.

¹³ Ahmed bin Muhammed El-Ezdi El-Misri, jurist islam, muxhtehid, dijetar i hadithit, hafëz i haditheve dhe historian. Autor i veprave: *Ahkamu'l-Kur'an*, *El-Muhtesar fi'l-fikh*, *El-Ihtilaf bejne'l-fukaha* etj. Vdiq në vitin 321 h. Shih: *Mu'xhemu'l-mu'ellifin*, v. c., v. I, f. 267.

¹⁴ *Tefsir i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 59. E shënon Ahmed bin Hanbel në *Musnedin* e tij, Daru'l-hadith, Kajro, 1995, v. XV, f. 423, hadithi nr. 21031.

¹⁵ *Ibid.*, v. I, f. 59-60.

¹⁶ Ebu Omer Jusuf bin Abdullah bin Abdu'l-Berr El-Kurtubi, dijetar i hadithit, hafëz i haditheve, historian dhe autoritet i kiraetit. Autor i veprës *El-Isti'ab fi ma'rifeti'l-'ashab*; *Xhami'bejani'l-'ilm ve fadlih*; *El-Iktifa'fi kira'et Nafi* etj. Vdiq në vitin 463 h. Shih: *Mu'xhemu'l-mu'ellifin*, v. c., v. IV, f. 170.

pyetje dialekti *adnana*, e jo *kahtana*, ose dialekti *rebia*, e jo *mudara*, sepse termi '*arabe*' njëkohësisht i përmbledh gjithë këto fise.²¹

Me këtë pajtohet edhe Ibën Abdul-Berri, duke bërë me dije se format gjuhësore që nuk i takojnë dialektit *kurejsh*, e që janë të pranishme në *kiraetet* autentike, siç është, p.sh.: artikulimi i plotë i *hemzes* (tahkik), e që nuk është veti e dialektit *kurejsh*, sepse *kurejshët* i shmangen artikulimit të saj.²² Ibën Atijje thotë se thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: "Kurani është shpallur në *shtatë harfë*", do të thotë se në strukturën gjuhësore të tij janë inkorporuar dialektet e shtatë fiseve arabe në të cilat është shpallur Kurani; ndonjëherë kuptimi është i shprehur në dialektin *kurejshit*, ndonjëherë në dialektin *kurejdha*, e ndonjëherë në ndonjë dialekt tjetër, varësisht se cila shprehje është më domethënëse dhe më përmbajtësore. "A nuk e vëreni", vazhdon Ibën Atijje, "se folja *fetare* (فطر) në dialekte tjera, për dallim nga dialekti *kurejsh*, do të thotë '*ibtede'e* (ابتدا). Kjo folje është përdorur në tekstin kuranor, megjithëse sipas Ibën Abbasit nuk i ishte e qartë prapavija etimologjike e saj, përderisa nuk u paraqitën dy beduinë që patën mosmarrëveshje rreth pusit. Njëri nga ata bërtiti: "Unë e kam ndërtuar!" Ibën Abbasi thotë: "Atëherë e kuptova fjalën e të Lartësuarit: فاطر السموات والأرض".²³

3. *Shtatë harfet* janë shtatë dialektet e Mudarit - konsiderojnë disa komentues të cilët Kurtubiu nuk i përmend. Argumenti i tyre kryesor është deklarata e Othmanit, r.a.: "Kurani është shpallur në gjuhën e Mudarit." Mudarin e trajtojnë si emërtim të përbashkët për shtatë fiset më të njohura: *kurejsh*, *kinane*, *asad*, *kurejdh*, *tejm*, *dabbe* dhe *kajs*. Ata pretendojnë se fiset e përmendura bëjnë pjesë në bashkësinë e familjes së madhe të Mudarit, dhe se ajo i përfshin shtatë dialekte në të cilat është shpallur Kurani, të renditur sipas renditjes së shënuar. Gjithashtu mbështeten në transmetimin se Ibën Mesudi r.a.²⁴ preferonte që shkruesit e Kuranit të jenë nga Mudari.

²¹ *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 61.

²² *Ibid.*, v. I, f. 61.

²³ *Esh-Shura*, 11. Shih: *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 61

²⁴ Ebu Abdu'r-Rahman Abdullah bin Mes'ud bin Gafil El-Hureli, i dalluar në mesin e sahabëve; kari'ë, jurist dhe mufesir i Kuranit. Vdiq në vitin 32 h. Shih: *Et-Tefsir ve'l-mufessirun*, v. c., v. I, f. 83-84.

Të tjerët e kanë mohuar pretendimin se të shtatë dialektet rrjedhin nga Mudari, duke theksuar se në të folurit e tyre ka togfjalësja që nuk i përkojnë fjalorit kuranor. Shembull i tillë është *keshkesha* (كشكشة) e kajsit dhe *temteme* (تمتمة) e temimit. Në *keshkesha* të kajsit në vend të *kafit* (ك) që paraqet përemrin vetor të bashkuar të gjinisë femërore e shqiptojnë *shinin* (ش). Për shembull, ajetin: (جعل ربك تحتك سرية) e shqiptojnë në mënyrën si vijon: (جعل ريش تحتش سرية). Në *temteme* të teminit, p.sh., në vend të *fin-nas* (في الناس) thonë: *fin-nat* (في النات), ose në vend të *ekyas* thonë: *ekyat* (أكيات). Togfjalësja të ngjashëm nuk mund të jenë pjesë përbërëse e gjuhës kuranore, posaçërisht që diçka e tillë nuk është mbajtur mend (shënuar) nga gjeneratat e para.²⁵

Sa për artikulinin e *ajnit*²⁶ në vend të *hemzes*, ose zëvendësimit reciprok të bashkëtingëlloreve grykore, disa thonë se ndryshimet e artikulimeve të tilla janë të pranishme në të folurit e poetëve dhe shkrimtarëve të njohur, dhe se numri i konsiderueshëm i *karive* Kuranin e lexonin në mënyrë të ngjashme, siç është, p.sh.: *kira'eti* i Ibën Mesudit të *atta hijn* (حتى حين) në vend të *hatta hijn* (حتى حين).²⁷

4. *Shtatë harfet* bëjnë shtatë ndryshime gjuhësore - kuptimi për të cilin është orientuar Ibën Et-Tajjib El-Kadi dhe mbështetësit e tij. Fjala është për ndryshimet në vijim:

- Ndryshimi në vokalet që nuk ndikon në ndryshimin e kuptimit dhe formën ortografike, p.sh.: هن أظهر لكم dhe هن أظهر لكم - (Hud, 78).
- Ndryshimi i kuptimit në fleksione sintaksore që nuk kërkon ndryshimin e formës ortografike, p.sh.: ربنا باعد بين أسفارنا dhe ربنا باعد بين أسفارنا - (Sebe', 19)
- Zëvendësimi i bashkëtingëlloreve pa ndryshimin në formën ortografike, p.sh.: ننشرها dhe ننشرها - (El-Bekareh, 159)
- Ndryshimi në formën ortografike pa ndryshimin në kuptim, p.sh.: كالصوف المنفوش dhe كالصوف المنفوش - (El-Kari'ah, 5)

²⁵ *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 62.

²⁶ Zëvendësimi i *hemzes me 'ajnin* quhet *el-'an'ane*, si atributim për dialektet kajs, temim dhe të fiseve të afërta me to. Shih: *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 62, fusnota nr. 4.

²⁷ *Ibid.*, v. I, f. 62.

- e) Ndryshimi në kuptimin dhe formën ortografike, p.sh.:
 وطلع منضوض dhe وطلع منضوض - (El-Vakia, 29)
- f) Zhvendosja e fjalës së caktuar përpara ose prapa (*et-takdim ve't-te'-kir*), p.sh.: وجاءت سكرة الموت بالحق dhe وجاءت سكرة الموت بالحق - (Kaf, 19)
- g) Futja apo lëshimi i fjalëve, p.sh.: تسع وتسعون نعمة أنثى - (Sad, 23) - fjala أنثى është futur në tekstin kuranor në versionin joautentik të kiraetit, kurse është lëshuar në tekstin origjinal.²⁸

Ndryshimet e ngjashme, me shmangie të panjohura, e që më shumë janë formale sesa të natyrës thelbësore, i përfaqësojnë një numër i madh i autoriteteve shkencor në fushën e *kiraeteve*, ndër të cilët më të shquar janë: Ebu Muhammed Abdullah bin Muslim bin Kutejbe (vdiq në v. 276 h.), Fahrud-Din Er-Razi (vdiq në v. 606 h.), dhe Ebul-Kajs Muhammed bin Muhammed bin El-Xhezeri (vdiq në v. 833 h.) Për shembull, Ibën Xhezeriu,²⁹ ndryshimet e përmendura i klasifikon si vijon:

- a) Ndryshimi i vokaleve që nuk ndikojnë në formën dhe kuptimin e fjalës;
- b) Ndryshimi i vokaleve që ndryshojnë kuptimin;
- c) Ndryshimi i bashkëtingëlloreve që ndryshojnë kuptimin por jo edhe formën,
- e) Ndryshimet që implikojnë ndryshimin e formës së fjalëve dhe kuptimin e tyre.
- f) Ndryshimet në pozicionimin e fjalëve të caktuara në renditje, përpara ose pas fjalës tjetër;
- g) Ndryshimet që janë kushtëzuar me vendosjen apo largimin e bashkëtingëlloreve të caktuara apo fjalëve.

Mendimi se *shtatë harfet* nënkupton shtatë ndryshime të natyrës gjuhësore është i arsyetuar dhe i justifikuar mirë. Megjithatë, në qoftë se merret parasysh disonanca në mbledhjen e formave të ndryshimeve gjuhësore dhe identifikimi i tyre, pastaj injorimi i larmisë dialektike, duke marrë parasysh se shumica e ndryshimeve të *kiraeteve* doli nga

²⁸ Ibid., v. I, f. 62-63.

²⁹ Shih: *En-Neshr fi'l-kira'ati'l-'ashr*, v. c., v. I, f. 26-28.

ato lloje të ndryshimeve gjuhësore, është e qartë se edhe kjo pikëpamje tregon mangësitë e veta.

Së fundmi, përmbledhja e shumë ndryshimeve gjuhësore në shtatë lloje, në mënyrë që ato individualisht të formojnë një nga *shtatë harfet*, prapëseprapë është përpjekje me tempo të përshpejtuar. *Shtatë harfet* janë shpallur si lehtësim për umetin, me qëllim të leximit më të lehtë të Kuranit. Njohja e gjuhës dhe finesave gjuhësore nuk paraqet lehtësim, posaçërisht për popullatën që nuk di të lexojë apo të shkruajë.

5. *Shtatë harfet* janë shprehje për semantikën kuranore, që përmban: imperativin dhe ndalimin, premtimin dhe kërcënimin, tregime, diskutime dhe citime shembujsh. Në lidhje me këtë pikëpamje Ibën Atijje thotë: “Kuptimi i tillë është i papranueshëm, sepse kategoritë e përmendura nuk emërtohen si *harfe*. Për më tepër, me konsensus është e vërtetuar se askush nuk ka të drejtë të zgjerojë fushën se lejueshmërisë e as të modifikojë ndonjë kuptim.”³⁰

Në kontekstin hetues të mendimit të fundit Kurtubiu përmend se ekzistojnë edhe ata që *shtatë harfet* i barazojnë me shtatë *kiraetet* mu-tevatir. Në mosmbështetjen e konceptit të tillë të kuptimit të *shtatë harfeve* Kurtubiu bën fjalë në pjesën e veçantë të komentimit tematik. Ai thotë, duke u mbështetur në mendimin e El-Nehasit, se si shumica e dijetarëve islamë konsiderojnë se shtatë *kiraetet* në asnjë mënyrë nuk duhet të barazohen me *shtatë harfet* në të cilat ishte e lejuar të lexohet Kurani. Shtatë *kiraetet* mund të lidhen vetëm me një nga *shtatë harfet*, dhe në atë, në të cilin është bërë kodifikimi i Mushafit në kohën e Othmanit r.a.³¹

Kiraetet e njohura janë përzgjedhje nga imamët e *kiraeteve*: secili prej tyre, në bazë të transmetimeve që ishin në dispozicion dhe depërtimit në prapavijën gjuhësore, preferonte versionin e *kiraetit* për të cilin mendonte se ishte më autentik. Më vonë ky version është bërë i

³⁰ Shih: *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 63.

³¹ Ibid., v. I, f. 63-64.

njohur sipas emrit të tij, pasi që është pranuar nga popullata e gjerë myslimane. Në këtë kuptim thuhet “Harfi i Nafiut”, ose “Harfi i Ibën Kethirit.” Asnjëri nga këta nuk mohonte përzgjedhjen dhe zbatimin e *harfit* tjetër, por e kishte vërtetuar dhe përzgjedhur. Por, çfarë ka më shumë? Nga secili imam, nga kategoria e të shtatëve, janë transmetuar dy apo më shumë versione të zgjedhura, në vërtetësinë e të cilëve askush nuk dyshon.

“Myslimanët njëzëri kanë pranuar se gjatë leximit të Kuranit mbështetje duhet kërkuar edhe në atë që ka ruajtur transmetimi *mutevatir* të shtatë imamëve, i evidentuar në librat relevant, me çka u vërtetua premtimi i Zotit se Kurani do të jetë i mbrojtur nga çfarëdo devijimi ose ndryshimi”, theksoi Kurtubiu.³²

Në perspektivën sheriato-ligjore është i obligueshëm recitimi i Kuranit në namaz dhe jashtë tij në njërin nga shtatë *kiraete* mutevatir, në bazë të konsensusit të përgjithshëm mysliman në të gjitha periudha historike për autenticitetin e tyre, në dallim nga *kiraete* shaz, sipas të cilëve është i ndaluar recitimi i Kuranit për arsye të mungesës së konsensusit të përmendur.

Sa i përket *kiraeteve* shaz, të cilët u përshkruhen sahabëve dhe tabiinjeve, ato mund të pranohen vetëm si transmetime individuale. “Di-sa konsiderojnë”, përmend Kurtubiu, - “se *kiraetet* shaz të cilët bien në kundërshtim me tekstin ortografik të Kuranit nuk e paraqesin Kur-anin, e as që duhet të bëhet ndërlidhja me to; më së miri është të merret si komentim qëndrimi i atyre që u përshkruhen, siç është p.sh.: kiraeti i Ibën Mesudit (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَّابَاتٍ), ku fjala e vendosur “*mutetabi'at*” (مُتَّابَاتٍ) e shpjegon qëndrimin e tij se është i obligueshëm agjërimi i pandërprerë i tre ditëve në rastin e shpengimit (*keffaretit*) për dëshmi të rreme. Nëse ekziston deklarata e transmetuesit të *kiraetit* shaz, se kishte dëgjuar nga Pejgamberi s.a.v.s. se si recitonte sipas kiraetit në fjalë, atëherë, sipas një mendimi, ai kiraet mund të trajtohet si sunet i Pejgamberit s.a.v.s., çka bën të kuptojmë zbatimin e rregullores së Sheriatit, siç është rasti me hadithet tjera të transmetu-

³² Ibid., v. I, f. 64.

ara me transmetime individuale, ndërsa, sipas mendimit tjetër, kiraeti i tillë refuzohet, sepse *raviu* (transmetuesi) nuk e transmeton në formën e njoftimeve por në formën e pavërtetuar të tekstit kuranor.³³

Kuptimi i *shtatë harfeve*, siç kemi vërejtur, është në lidhje të ngushtë me variantet e ndryshme të leximit të tekstit kuranor - *kiraeteve*, por nuk mund të vërtetohet me siguri lloji i ndryshimeve që cakton secili harf individualisht. Meqë nuk ekziston argumenti i pakundërshtueshëm nga tradita e Pejgamberit s.a.v.s. dhe tradita e sahabëve të tij rreth asaj se çka me të vërtetë tregon koncepti i *shtatë harfeve*, kuptimi i tyre do të mbetet enigmë kuranore rreth së cilës dijetarët islamë pandërprerë do të mendojnë dhe kërkojnë për kërkime të reja.

Më tej, fakti se numri i konsiderueshëm i mufesirëve i shfrytëzojnë në *kiraetet* si metodë komentimi për Kuratin na imponon një pyetje të rëndësishme: Çfarë është, në fakt, marrëdhënia në mes të konceptit të “Kuranit” dhe “*kiraeteve*”? Ose, e thënë konkretisht: A bëhet fjalë për koncepte me kuptim të njëjtë, apo në mes tyre, prapë, ekziston dallimi i theksuar?

6. Lidhja midis Kuranit dhe kiraeteve

Në bazë të asaj që është parashtruar rreth kuptimit të *kiraeteve* dhe *shtatë harfeve* mund të vihet në konsideratë natyra reciproke e koncepteve “Kuran” dhe “*kiraete*”. Kurani dhe *kiraetet* mund të konside-

³³ Shih: *Tefsiri i Kurtubiut*, v. c., v. I, f. 64. Komentimeve të prezantuara për *shtatë harfet* nga Tefsiri i Kurtubiut është e udhës t'u bashkëngjitet edhe mendimi se *shtatë harfet* janë shtatë *vexhhe* (versione) të ndryshme të *kiraetëve* të shpallura bashkë me Kuratin, me mundësinë e përfilljes së cilitdo *vexhh*. Numri shtatë është kufiri deri ku mund të ndahen variacionet e *kiraetëve* në një fjalë apo sintagmë, edhe atë në kornizat e një lloji të ndryshimit gjuhësor, siç është p.sh.: ndryshimi i vokalizimit në sintagmën *fi kulubihimu'r-ru'b*, e cila lexohet në gjashtë variacione autentike: 1) *fi kulubihimi'r-ru'b* (فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ), 2) *fi kulubihimi'r-ru'ub* (فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ), 3) *fi kulubihimu'r-ru'b* (فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ), 4) *fi kulubihimu'r-ru'ub* (فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ), 5) *fi kulubihumu'r-ru'b* (فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ), i 6) *fi kulubihumu'r-ru'ub* (فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ). Shih: Ebu Tahir 'Abdu'l-Kajjum es-Sindi, *Safahat fi 'ulum'il-kira'at*, Mekteba El-'Imdadijje, Mekka, 1415, f. 116-117.

rohen si dy realitete të ndryshme (حَقِيقَتَانِ مُتَعَايِرَتَانِ). Kurani është të folurit e mbinatyrshëm të Zotit, shpallur Pejgamberit s.a.v.s., që njerëzve t'u bëhet burim i udhëzimit dhe ligjeve, kurse *kiraetet* janë forma të ndryshme të shqiptimit të Kuranit, të vërtetuara me transmetime autentike gojore e të kodifikuara me ortografinë e Mushafit.³⁴

Nga aspekti gjuhësor, “*Kuran*” dhe “*kiraet*” janë forma infinitivi të foljes “*kare'e*”; “*kira'at*” është shumë nga fjala “*kira'et*”, e që në përputhje me këtë, në mes tyre nuk ka dallime semantike/kuptimore.³⁵

Megjithatë, marrëdhënia në mes koncepteve “*Kuran*” dhe “*kiraete*”, më së miri është të përcillet si marrëdhënie e pjesës me tërësinë, pasi që çdo fjalë kuranore nuk është e ndikuar në ndryshimet e kiraeteve; kjo do të thotë se *kur'anijet* ose natyra kuranore e *kiraeteve* matet me shtrirjen e përfaqësimit në Kuran, si dhe në nivelin e autenticitetit.

Kështu që, *kiraetet* mutevatir janë njëjtë çka edhe Kurani, sepse recitohen në namaz dhe jashtë tij. Është obligim i çdo myslimani të besojë në *kur'anijetin* e tyre, kurse mohimi qoftë edhe i një harfi, konsiderohet si mosbesim. *Kiraetet* shaz, pasi që nuk i plotësojnë kushtet e parapara të autenticitetit, nuk janë Kuran, dhe nuk është i lejuar përdorimi i tyre në namaz e as jashtë tij. Ato janë në kategorinë e haditheve të transmetuara me transmetim individual (*ahad*), dhe mund të përdoren në çështje të tefsirit.

(...)

Përktheu dhe përshtati nga boshnjakishtja:
Azmir Jusufi

³⁴ Shpjegim të tillë ofroi Ez-Zerkeshiu, në veprën e tij *El-Burhan fi 'ulumi 'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beirut, 1988, v. I, f. 395-396.

³⁵ Është mendimi i Muhammed Salim Muhajthinit, të cilin e përmend Ebu Tahir 'Abdu'l-Kajjum Es-Sindi, në veprën e tij *Safahat fi 'ulum'il-kira'at*, Mekteba El-'Imdadijje, Mekë, 1415, f. 18.

Qurra' Hfz. Doc. Dr. Xhevad Shoshiq

HISTORY OF QIRA'AT

(Summary)

Qurtubi and the seven ahruf hadith

The seven ahruf hadith is a mutawatir transmission. It has been transmitted in various versions. It is a very important hadith not only to understand the history of Qira'at but also the specificities of Qur'anic orthography. Thus, Islamic scholars, including Qurtubi, paid special attention to it.

القرطبي الحافظ د. جواد شوشيتش

تاريخ القراءات

(خلاصة البحث)

٥. القرطبي والحديث عن سبعة أحرف

روي الحديث عن سبعة أحرف برواية متواتر في إصدارات متعددة وتم تسجيله في المجموعات الأكثر شهرة من الأحاديث و لهذا الحديث أهمية خاصة ليس فقط لفهم تاريخ القراءات ولكن أيضا لفهم خصوصيات كتابة القرآن و لذلك علماء المسلمين و من بينهم القرطبي اعطوه أهمية خاصة.

SHKENCA DHE MYSLIMANËT

Mr. Sc. Artan S. Mehmeti

MYSLIMANET QË DHANË KONTRIBUT NË ZHVILLIMIN E SHKENCËS SË GJEOGRAFISË - 1

Hyrje

Natyra e fesë islame ia imponon popullatës që e ka përqafuar atë që të jetë popull i arsimuar. Kjo fe nuk u bën thirrje besimtarëve që ta studiojnë vetëm shkencën fetare, por t'i studiojnë edhe shkencat tjera, si ato natyrore ashtu edhe ato shoqërore. Të nxitur nga kjo shumë dijetarë iu përkushtuan jo vetëm shkencës islame por edhe shkencës në përgjithësi. Shkenca e gjeografisë ka qenë njëra nga shumë disiplina shkencore që myslimanët i kushtuan rëndësi të posaçme.

Feja islame kërkon nga myslimanet të kenë njohuri të mjaftueshme rreth gjeografisë, në mënyrë që ta dinë caktimin e drejtimit të Kibles (pozicionit të Qabesë në Mekë), caktimin e kohëve të namazit me anë të Diellit dhe hijes. Shkuarja në haxh, që është një nga shtyllat e Islamit, e ka bërë edhe më shumë të nevojshme njohjen e rrugëve deri në Mekë dhe Medine. Meka u bë qendër në të cilën mbledheshin me dhjetëra mijëra myslimanë të nacionaliteteve të ndryshme nga mbarë bota. Mes tyre ka pasur udhëpërshkrues, e që edhe i kanë shkruar udhëpërshkrime e tyre. Këto udhëpërshkrime kanë vlerë të përhershme shkencore.

Territoret e shtetit islam pas vdekjes së profetit Muhammed a.s. u zgjeruan shumë në hapësirat e kontinenteve të Azisë dhe Afrikës. Zgjerimi i shtetit ka shtyrë nevojën për interesim më të madh për territoret e çliruara, si në aspektin tregtar, politik, administrativ, ekonomik, strategjike - ushtarake, etj. Qëllimet e hulumtimeve ishin që myslimanët të kenë njohuri për vendet e çliruara si: kulturën, religjionin, rrugët dhe largësinë e disa regjioneve, popullsinë, etj., në mënyrë që ta kenë më të lehtë administrimin e një shteti kaq të madh.

Dijetarët myslimanë nuk i kufizuan studimet e tyre brenda kufijve të shtetit islam, mirëpo studimet e tyre i kaluan kufijtë e shtetit, duke studiuar e shkruar libra në fushën e gjeografisë edhe për territoret jashtë kufijve të shtetit. Ata shkruan libra të karakterit gjeografik për rajonet e Kinës, Evropës, Azisë, Ishujve Lindorë të Oqeanit Atlantik dhe Indian, etj.

Myslimanët që iu përkushtuan studimeve gjeografike kanë bërë zbulime të mëdha, si dhe kanë luajtur një rol vendimtar në globalizimin e shkencës së gjeografisë. Këta myslimanë bënë disa zbulime të rëndësishme gjeografike, si dhe shkruajtën shumë vepra me vlerë të madhe shkencore. Të arriturat e myslimanëve që u morën me hulumtime shkencore janë të pamohueshme.

Ky punim ka synon njoftohemiin me dijetarët myslimanë, të cilët me hulumtimet, zbulimet, të shkruarit e librave për vendet e ndryshme të botës, etj., ndihmuan në zhvillimin dhe përhapjen e shkencës së gjeografisë, jo vetëm te myslimanet por në mbarë botën.

Në kohët moderne janë të njohur shumë myslimanë që ndihmuan në zhvillimin e shkencës së gjeografisë. Në pamundësi që t'i përfshijmë të gjithë këta hulumtues, në këtë pjesë kemi zgjedhur vetëm disa prej tyre. Në pjesën tjetër (Inshalla!) do të vazhdojmë më hulumtuesit tjerë, të cilët me veprat e tyre ndihmuan në zhvillimin e shkencës së gjeografisë.

KONTRIBUTI DHE VEPRAT E TYRE

Abu Raihan Muhamed Al-Biruni (973-1048)



U lind në Corasmia, një rajon i lashtë, që asokohe ndodhej në veriperëndim të Persisë, nën kalifatin arabo-islamik të Abasidëve. Në këtë kohë ky rajon i takon Uzbekistanit. Puna shkencore e Al-Birunit është origjinale, si dhe ka një rëndësi të madhe në zhvillimin e shkencës. Zbulimet e tij ishin në fushën e gjeografisë, astronomisë, gjeologjisë, matematikës e fizikës.

Gjatë jetës së tij ai shkroi 146 libra, nga të cilët 10 në topografi dhe hartografi, 9 në gjeografi, si dhe 2 në veprimtarinë minerare. Hulumtimet e tij shkencore, të gërshetuara me punimet e El-Hajtham (Al-Hazan), dhe të shumë shkencëtarëve të tjerë myslimanë, së bashku i hodhën themelet e shkencës moderne.

Ndër librat më të njohur të Al-Birunit janë: “Al-Athar Al-Bakija fi Kanun Al-Kalija”, që trajton historinë e kohës së lashtë, duke përfshirë edhe disa hulumtime në fushën e gjeografisë; “Al-Kanun Al-Mesudi Fi Al-Hai'a Ve-al Nuxhum”, që trajton disa teori mbi trigonometrinë, astronominë, lëvizjen e Diellit, Hënës dhe planetëve tjerë, si dhe përfshin një përmbledhje të 23 observimeve të ekuinokseve, si dhe disa teorema rreth ekuinokseve; pastaj libri me titull “Al-Tefhim-li-Auail Sina'at al-Tanxhim” që është një përmbledhje e studimeve të tij në matematikë dhe astronomi; pastaj “Kitab al-Xhamatir”, që diskuton vlerën dhe përbërjen e gurëve të çmuar. Ai gjithashtu punoi edhe kalendarin e yjeve.

Kontribut i Al-Birunit në fushën e Gjeografisë dhe Gjeologjisë janë edhe studimet rreth shpërthimeve gjeologjike, hulumtimet në fushën e metalurgjisë, matjet e gjatësisë dhe gjerësisë gjeografike, si dhe

metodat për përcaktimin e largësisë relative të një vendi nga një vend tjetër. Ai gjithashtu i studioi dhe i shpjegoi natyrën e burimëve dhe puseve artizane me metodat hidrostatike, si dhe komunikimin e këtyre puseve përmes kanaleve nëntokësorë.

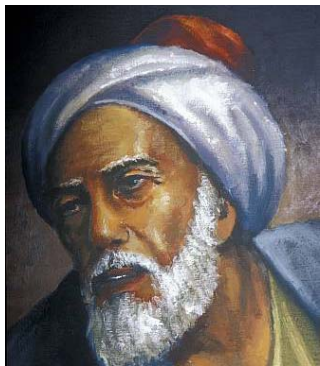
Në moshën 17 vjeçare Al-Biruni bëri përllogaritjen e lartësisë mbidetare të qytetit Kath, duke u bazuar në lartësinë maksimale të dukshme të Diellit (në zenit). Në moshën 22 vjeçare ai e publikoi studimin për projeksionet hartografike. Al-Biruni është njeriu i parë që ka theksuar se Toka është e rrumbullakët, duke u bazuar në ajete kuranore dhe në hadithet e Pejgamberit s.a. Ai gjithashtu tregoi se Toka sillet rreth boshtit të vet. Në hulumtimet e tij Al-Biruni ka shkruar se India në të kaluarën ka qenë një gji detar i lumenjve që rrjedhin nga Himalajet. Këta lumenj nga malet e kanë mbushur Indin me material të eroduar, duke e shndërruar në tokë pjellore. Ai në librat e tij ka shkruar edhe për baticat dhe zbatikat e detit, duke sqaruar se ato shkaktohen nga ndikimi i forcës tërheqëse të Hënës në sipërfaqen e detit.

Kontributi më i njohur i Al-Birunit është punimi që ka të bëjë me matjen e rrezes së Tokës, e që është cilësuar si një vepër kolosale e kohës. Sipas matjeve të Al-Birunit rrezja e Tokës në ekuator është 6.339,6 km, duke e përmirësuar përllogaritjen 6.314,5 km të kryer nga Eratosteni në vitin 230 p.e.r. E veçantë ishte mënyra e realizimit të kësaj matjeje, e që u realizua pa instrumente përllogaritëse në majën e një mali në Indi. Vlera e matur nga Al-Birunit është shumë pak larg nga vlera e sotme 6.356,7 km, e cila është përllogaritur në Perëndim, vetëm në shekullin XVI-të.

Al-Biruni zbuloi shtatë metoda të ndryshme për të gjetur drejtimin e veriut dhe jugut, gjithashtu zbuloi disa teknika matematikore në përcaktimin e fillimit të stinëve të vitit. Ai shkroi edhe për lëvizjen dhe eklipsin e Diellit. Gjatë hulumtimeve të tij ai studioi rrotullimin e Tokës rreth boshtit të vet, si dhe bëri llogaritje të sakta mbi gjatësinë dhe gjerësinë gjeografike. Al-Biruni përshkroi eklipsin diellor që ka ndodhur më 8 prill 1019, si dhe eklipsin hënor që ka ndodhur më 17 shtator 1019. Eklipsin diellor e vëzhgoi në Lamgan, një zonë e rrethuar

me male, e ndodhur në mes qyteteve të Kandaharit dhe Kabulit. Për eklipsin e Diellit Ai shkroi: “në lindjen e Diellit ne pamë që përafërsisht një e treta e Diellit ishte zënë, dhe eklipsi po bëhej më i dobët”. Ai gjithashtu e pa eklipsin hënor në Gazna.

Abu Abdallah Muhammad Al-Idrisi (Dreses) (1099-1166)



U lind në qytetin Ceuta (qytet që ndodhet në territorin e Marokut, por është nën kontrollin e Spanjës), kurse u arsimua në qytetin Kordova të Spanjës. Kontributi i tij në zhvillimin e shkencës ishte i madh. Disa studiues Al-Idrisin e konsiderojnë si gjeografin dhe hartografin më të madh në kohën e mesjetës. Gjatë kohës së tij ai bëri shumë hulumtime shkencore, si dhe botoi shumë libra në fushën e gjeografisë, hartografisë, biologjisë dhe mjekësisë. Kontributin më të madh në fushën e gjeografisë e dha në Gjeografinë ekonomike, Gjeografinë fizike, si dhe Gjeografinë kulturore.

Al-Idrisi, udhëtoi në shumë vende të largëta të botës si: Persi, Evropë etj., me qëllim të mbledhjes së sa më shumë të dhënave gjeografike. Gjeografët myslimanë të asaj kohe kishin kryer shumë matje të sakta për sipërfaqen e Tokës, duke punuar shumë harta për tërë rrëzullin tokësor. Këto të dhëna gjeografike dhe hartografike Al-Idrisi i bashkoi me të dhënat që i kishte përfituar nga hulumtimet e tij, duke përfituar të dhëna të reja dhe shumë më të sakta, e të panjohura deri në atë kohë. Nga njohuritë e fituara nga hulumtimet e tij në fushat e gjeografisë dhe hartografisë Al-Idrisi tërhoqi vëmendjen e shumë lundërtarëve evropianë, duke fituar një famë të madhe. Al-Idrisi u bë më i famshëm se disa gjeografë të tjerë myslimanë për arsye se ai një pjesë të madhe të jetës e jetoi në Sicili, e cila ishte shumë e frekuentuar nga lundërtarët e gjitha anëve të botës, pasi që Sicilia ndodhet në mes të Detit Mesdhe. Fama e tij bëri që mbreti i Sicilisë, Roxherr II,

ta ftojë në pallatin e tij, për ta punuar një hartë të saktë për tërë botën. Al-Idrisi e punoi për mbretin Roxherr II një glob argjendi, me peshë 400 kg. Në këtë glob ai paraqiti të shtatë kontinentet e botës, në mënyrë të detajuar (siç janë: malet, rrafshnaltat, lumenjtë, liqenet, rrugët, si dhe qytetet më të mëdha, të shoqëruar me informacione lidhur me gjatësinë, largësinë, e lartësinë mbidetare). Këtij globi Al-Idrisi ia bashkëngjiti edhe një libër me titull “Al-Kitab Al-Ruxhari”.

Gjatë jetës së tij Al-Idrisi botoi disa libra në fusha të ndryshme, por numri më i madh i këtyre librave janë në fushën e gjeografisë dhe hartografisë. Libri me titullin “Nuzhat al-Mushtak fi Ikhtirak al-Afak”, është një enciklopedi gjeografike, që përmban harta të detajuara dhe informacione rreth vendeve të Evropës, Afrikës dhe Azisë. Më vonë ai punoi edhe një enciklopedi me njohuri më të zgjeruara dhe me të sakta, me titull “Raud-Unas ua-Nuzhat al-Nafs”. Punimet e tij rreth Nigerit të sipërm, Timbukusë, dhe ujërave të Nilit në Sudan, ishin të njohura për saktësinë e tyre. Disa nga librat u përkthyen në gjuhën latine. Librat e tij në fushë e gjeografisë ishin të njohur për shumë shekuj me radhë. Përkthimi i njërit prej librave të tij u publikua në Romë, në vitin 1619.

Abul Hasan Ali Al-Masudi (896-956)



U lind dhe u edukua në Bagdad, gjatë kohës së kalifatit të udhëhequr nga Al-Mutadid. Ishte pasardhës i shokut të Pejgamberit a.s., Abdullah ibn Masud-it. Është i njohur për kontributin e dhënë në fushën e gjeografisë, historisë dhe fizikës. Gjatë jetës së tij ai vizitoi shumë vende të ndryshme të botës, me qëllim që t'i hulumtojë ato. Vendet që i ka vizituar Al-Masudi janë: qytetet e pasura bregdetare të Azisë Lindore, Afrikës Jugore, të ishujve perëndimorë në Oqeanin Paqësor, ishujve në Oqeanin Indian, etj. Disa nga qytetet janë: Dar Es

Salaam, Shofala, Kilwa, Mobasa, Pemba, Malindi, Mogadishu, në Afrikën Lindore; Aden, Hormuz, Basrah, Surat dhe Cochín në Detin Arabik; Sri Lanka dhe Malacca në Oqeanin Indian etj.

Në qytetin Basra, Al-Masudi shkroi përmbledhjen e tij të parë historike rreth udhëtimeve të tij, me titull “Muruj-al-Mezahabut ue al-Ma-Adin al-Jawahir”. Në këtë përmbledhje ai përshkruan në mënyrë të detajuar ngjarjet interesante që kishte përjetuar, gjeografinë, vendbanimet, si dhe ekologjinë e vendeve. Nga Basra ai shkoi në Damask, e pastaj edhe në Kajro. Këtu e shkroi librin e tij të dytë, me titull “Muruj al-Zaman”. Libri ishte i ndarë në tridhjetë vëllime. Në këtë kryevepër ai shkruan për kulturat, praktikën dhe zakonet fetare të popujve që kishte vizituar, duke bërë disa vërejtje rreth qytetërimeve të tyre. Al-Masudi shkroi edhe disa vepra të karakterit historik. Ai ishte hulumtuesi i parë në botë që hulumtimet shkencore në fushën e historisë i bëri me metodat empirike dhe induktive.

Al-Masudi disa herë është referuar si Herodoti i arabëve. Herodoti që i parapriu Al-Masudi, më shumë se njëmijë vjet më parë, ishte historiani i parë që është quajtur më këtë term - historian. Shkrimet e Herodotit ishin të bazuara në tregime, legjenda, mendime, e shumë pak në fakte. Udhëtimet e tij në Babiloni, Persi dhe Egjipt për të mbledhur material për librat e tij, janë subjekt debati nga hulumtuesit që nga kohët e mëvonshme e deri në kohët moderne. Herodoti nuk ka gjetur një shpjegim shkencor për ngjarjet historike në historitë e perëndive greke. Nga ana tjetër, vëzhgimet e Al-Masudit kanë argumentimet e tyre shkencore, si në gjeografi, etnografi, ekologji, antropologji, si edhe në histori. Ai gjen fakte historike për punën dhe mjedisin ku ka jetuar njeriu gjatë historisë, e nuk bazohet në fakte të mbinatyrshe. Metodologjia hulumtuese e Al-Masudit ishte e bazuar në metodën induktive. Pas një takimi të hulumtueseve myslimanë u pranua metoda induktive e Al-Masudit, si metodë bazë në hulumtimet e tyre të ardhshme, duke e larguar nga përdorimi i metodës dhe metodologjisë deduktive të grekëve. Metoda empirike u takon myslimanëve, ashtu siç grekëve u takon metoda racionale. Nga kjo kuptojmë se Al-Masudi ishte shpikësi i metodës empirike, si dhe historiografisë empirike, e

nuk ishte Herodoti shpikësi i kësaj metode. Al-Masudi punoi një hartë të botës së njohur deri atëherë. Kjo hartë ishte më e saktë dhe më e plotësuar se hartat e punuara më parë. Në këtë hartë Al-Masudi paraqet një tokë të madhe, si dhe e identifikon një territor të panjohur e të shtrirë përtej oqeanit të errësirës dhe mjegullës. Kjo tokë korrespondon me relievën e sotme të Amerikës së Jugut. Në këtë hartë Al-Masudi i përshkruan fushat e arit dhe minierat me gurë të çmuar. Në vitin 889 e.r. një marinar mysliman, i quajtur Ibn Asuad, duke u bazuar në këtë hartë lundroi nëpër oqeanin e errësirës dhe mjegullës, si dhe u kthye me thesaret nga ari dhe argjendi. Kjo hartë dhe përshkrimet që ndodhen në të kanë çuar në spekulimet se Amerika ishte e njohur për arabët dhe afrikanët, madje shumë më herët se të zbulohej nga Amerigo Vespucci.

Al-Masudi, ishte një gjeolog dhe mineralog i zoti. Ai studioi tërmetet prej 855 CE, si dhe dha edhe një teori për tërmetet. Ai gjithashtu prezantoi teorinë e evolucionit për mineralet nga bimët dhe kafshët e nevojshme për njeriun. Në këtë punim Al-Masudi e paralajmëron Charles Darwin rreth nëntëqind vjet më parë, pra rreth prejardhjes së njeriut.

Muhammad ibn Musa Al-Khwarizmi (780-850)



U lind në rajonin persian të quajtur Chorasmia. Në këtë kohë ky rajon i takonte Uzbekistanit. Al-Khwarizmi ishte një matematikan, astronom, astrologë, gjeograf etj. Si shkencëtar u rrit në kohën kur punoi në Shtëpinë e Urtësisë në Bagdad. Kjo shtëpi ishte një qendër shkencore që merej me përkthimet dhe hulumtimet e teorive shkencore dhe filozofike, e në veçanti të atyre greke. Në këtë qendër gjithashtu kryheshin hulumtime në fusha të ndryshme shkencore e fetare, si dhe mbahej mësim për studentet e rinj. Kontributi i Al-Khwarizmit

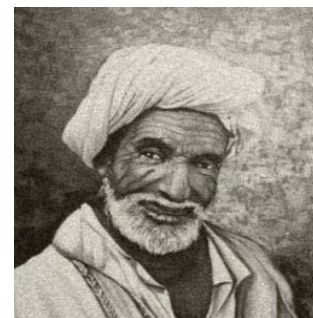
në fushën e gjeografisë së mesjetës ishte i madh. Ai i korrigjoi dhe sistematizoi hulumtimet e Ptolomeut, duke i përdorur rezultatet e gjetura gjatë hulumtimeve të tij. Këto hulumtime i botoi në librin me titull “Kitab Şurat al-Ard”. Ky libër ndryshe njihet edhe si Gjeografia e Al-Khwarizmit. Në këtë libër ai formulon një listë prej 2.402 qyteteve, duke i shtuar edhe koordinatat gjeografike për secilin qytet. Pas një hyrjeje të përgjithshme, ai tregon edhe disa karakteristika gjeografike të këtyre qyteteve. Një dorëshkrim i këtij teksti ekziston edhe sot, por fatkeqësisht hartat nuk janë ruajtur. Shkencëtarët e kohëve moderne arritën që t’i ripunojnë këto harta, duke u bazuar nga përshtatimet e dhëna nga Al-Khwarizmi.

Al-Khwarizmi i bëri disa përmirësime të rëndësishme, si në aspektin teorik ashtu edhe në atë praktik, pra në ndërtimin e sundials, të cilën e trashëgoi nga paraardhësit e tij indianë dhe helenë. Ai i formuloi disa tabela që ndihmuan në shkurtimin e kohës së nevojshme për llogaritjet specifike të kryera përmes sundilas. Gjithashtu zbuloi orën diellore, që më pas u përhap dhe u bë një orë ndërkombëtare, duke u vendosur pothuajse në gjithë vendet e botës. Nga ajo kohë kjo orë është vendosur nëpër xhamia, për të përcaktuar kohën, si dhe kohët e namazit. Quadrant, është një instrument tjetër i zbuluar nga Al-Khwarizmi, po në shekullin e IX-të, në Bagdad. Edhe ky instrument përdoret për ta përcaktuar kohën, si dhe kohët e namazit, e i cili mund të përdoret në çdo kohë, në të gjitha pjesët e tokës. Gjithashtu ky instrument shërben edhe për hulumtime trigonometrike dhe astronomike. Al-Khwarizmi shkroi dy libra mbi përdorimin dhe ndërtimin e astrolabes.

Kontributet tjera të Al-Khwarizmi dhënë zhvillimit të shkencës janë rezultatet origjinale të hulumtimeve të kryera nga vetë ai. Ai përpunoi dhe përmisoi njohuri greke, indiane dhe burime tjera shkencore në fushat e ndryshme, si: gjeografi, matematikë, astrologji dhe astronomi, udhëhoqi punën e 70 gjeografëve që krijuan një hartë për botën e njohur deri në atë kohë etj. Al-Khwarizmi korrigjoi mbivlerësimin e madh të bërë nga Ptolemeu për gjatësinë e Detit Mesdhe, të matur nga ishujt Kanaire e deri në brigjet lindore të Mesdheut. Ptolemeu e

mbivlerëson atë në 63 shkallë, ndërsa Al-Khwarizmi këtë gjatësi e vlerëson më saktë, në rreth 50 shkallë. Ai përshkruan edhe Oqeanin Atlantik dhe atë Indian, si organe të hapura të ujit dhe jo tokë të bllokuar nga deti, ashtu siç e përshkruan Ptolemeu. Meridiani kryesor sipas Al-Khwarizmit ishte në ishujt Fortunate, rreth 10 shkallë në lindje të meridianit të përdorur nga Marinus dhe Ptolemeu. Shumica e hulumtuesve mesjetar myslimanë kanë vazhduar ta përdorin si meridian kryesor meridianin e Al-Khwarizmit.

Abu 'Ubaydallah Al-Bakri (1014-1094)



U lind në qytetin Huelva të Spanjës, ishte biri i princit të Principatës Huvela. Kur babai i tij u rrezua nga pushteti nga komandanti Al-Mu'tadid, Al-Bakri emigroi në qytetin Kordova. Në këtë qytet ai studioi gjeografinë e Al-Udrit dhe historinë e Ibn Hajjan. Al-Bakri ishte një poet, historian, botanist, dhe gjeograf. Ai u bë i njohur për punët e tij në Gjeografi.

Al-Bakri tërë jetën e tij e kaloi në Andaluzi, përkatësisht në qytetet Sevilje dhe Almeria. Ai kurrë nuk udhëtoi në vendet për të cilët shkroi. Al-Bakri në librat e tij shkruan për Evropën, Afrikën e Veriut, Azinë, si dhe Gadishullin Arabik. Vetëm dy nga veprat e tij kanë mbijetuar. Në librin e tij me titull “Mu'jam ma ista'jam” Al-Bakri formuloi një listë të emrave të vendeve, kryesisht të Gadishullit Arabik. Në hyrjen e këtij libri ai jep një përshkrim gjeografik për secilin vend. Puna më e rëndësishme shkencore e Al-Bakrit cilësohet libri me titull “Kitab al-Masalik wa-al-Mamlik”. Ky libër është botuar në vitin 1068, dhe është i bazuar në literaturën e kohës, si dhe nga shënimet e marra nga udhëtarët dhe tregtarët, duke përfshirë Muhamed ibn Jusuf Al-Warraq dhe Abraham bin Jakob. Libri cilësohet si një nga burimet më të rëndësishëm për historinë e Afrikës Perëndimore, sepse përmban informacione të sakta për perandorin Ghana, mbi zgjerimin e

dinastisë së Almoravidëve në Magreb, tregtinë ndër sahariane etj. Gjithashtu libri ofron të dhëna me vlerë historike dhe etnografike për popullsinë që jetonte në jug të shkretëtirës Sahara, dhe në brigjet e lumit Senegal, rreth vitit 1040. Edhe pse materiali i këtij libri ishte i huazuar nga Jusuf Al-Warraq, nga shekulli i X-të, gjithashtu libri përmban edhe informacione mbi ngjarjet që kanë ndodhur në afërsi të kohës kur ai e shkroi atë. Gjatë përshkrimit që ia bën tregtisë ndër sahariane, Al-Bakri përmend qendrat më të hershme urbane që përfaqëuan fenë islame në fund të shekullit X-të. Qyteti Gao ishte një nga pak qendra urbane përgjatë lumit Niger, që në këtë kohë kishte banorë që i përkasin fesë islame. Qendrat tjera të mëdha urbane përgjatë lumit Niger, që e përfaqësuan Islamin, ishin: Takrur (Senegal), Songhay (Mali), Kanem-Bornu (Çad), si dhe territori Hausa (Nigeri). Përshkrimet e udhëtarëve të shekullit XI-të, që u bënë disa qyteteve të lulëzuara islame në veri të Andaluzisë (në jug të Spanjës), i mundësuan Al-Bakrit të shkruajë për to në librin “Kitab al-Masalik wa-al-Mamluk”.

Veprat e Al-Bakrit, janë të njohura për argumentet e afërta lidhur me paraqitjen e informacionit. Për secilin rajon ai përshkruan karakteristikat gjeografike, klimën, karakteristikat e popullsisë, zakonet, si dhe qytetet kryesore, duke bashkangjitur edhe anekdota. Më këtë strukturë përshkrim Al-Bakri e shkruan edhe gjeografinë për Gadishullin Arabik, si dhe Enciklopedinë e Botës. Ai gjithashtu shkruan edhe anekdota të ndryshme për çdo rajon që përshkruan. Për fat të keq disa pjesë të veprës së tij kryesore janë humbur, kurse disa pjesë që kanë mbijetuar kurrë nuk janë botuar. Al-Bakri është edhe autor i veprës enciklopedike për popullsinë, vendet, dhe monumentet kulturore arabe të Spanjës, të cilat janë përshkruar në renditje alfabetike. Edhe punimi që ai e përshkroi si Enciklopedi për gjithë botën, për fat të keq është i humbur.

Muhammad ibn Ahmad Shams Al-Din Al-Muqaddasi (946-1000)



U lind dhe u arsimua në Jerusalem. Al-Muqaddasi njihet për kontributin e dhënë në fushën e poezisë, gjuhësisë - gramatikës, si dhe në shkencën e jurisprudencës islame (Fikh). Jeta intelektuale e Al-Muqaddasit filloi herët, rreth moshës 20 vjeçare, kur ai iku në Mekë për ta kryer harxhin. Pas kësaj ai vendosi t'i përkushtojë studimit të gjeografisë.

Me qëllim të studimeve në fushën e gjeografisë Al-Muqaddasi ndërmori një sërë udhëtimesh, të cilat zgjatën me vite. Nga këto udhëtime ai vizitoi pothuajse të gjitha vendet islame të kohës. Në vitin 985 ai filloi ta shkruajë librin e tij me titull “Ahsan at-taqasim fi ma'arif al-aqalim”, ku jep një përshkrim sistematik për të gjitha vendet që i kishte vizituar përgjatë dy dekadave. Ky libër bën një trajtim epik gjeografik, të bazuar në literaturë, si dhe në të dhënat e autorit të fituara gjatë hulumtimeve njëzetvjeçare në tërë territorin e perandorisë islame, e cila ishte nga Atlantiku e deri në Oqeanin Indian. Libri është përkthyer në disa gjuhë. Në librin “Ahsan at-taqasim fi ma'arif al-aqalim”, Al-Muqaddasi e jep një pamje të përgjithshme të vendeve që i vizitoi, e botën islame e ndan në 14 rajone klimatike, për secilin rajon i jep distancat e përafërta nga njëri kufi te tjetri, e më pas bën përshkrim të veçantë për secilin rajon. Libri është i ndarë në dy pjesë. Në pjesën e parë autori i rendit lokalitetet, si dhe bën përshkrimet adekuate për secilin lokalitet, veçanërisht bën përshkrimin e qendrave kryesore urbane. Në pjesën e dytë Al-Muqaddasi vazhdon trajtimin për popullsinë, shumëllojshmërinë etnike, grupet sociale, tregtinë, resurset natyrore dhe minerale, monumentet arkeologjike, monedhat, tregjet dhe rëndësinë e tyre, si dhe situatën

politike të rajoneve. Kjo qasje e studimit ishte në kundërshtim me qasjen e paraardhësve të tij (gjeografëve të tjerë myslimanë), sepse përqendrimi i tyre ishte shumë më i kufizuar. Al-Muqaddasi për dallim nga paraardhësit e tij donte të përfshinte më shumë aspekte, si: udhëtimet e tregtarëve, kulturat e njerëzve etj., duke u larguar nga gjeografia e zakonshme tradicionale. Me këtë qasje ai kërkon të kuptojë dhe shpjegojë pikërisht mbi themelet e shoqërisë islame dhe funksionimin e saj. Prej këtyre këndvështrimeve mund të përfitohen informacione të mira në lidhje me shumë fusha të tjera, si: në menaxhimin e ujit, çështjet fiskale dhe ato të financave, masat e peshave, si dhe në zhvillimin e qyteteve urbane. Në librin “Ahsan at-taqasim fi ma'arifat al-aqalim” ndodhet harta e parë me ngjyra natyrale e punuar nga një arab. Kjo hartë ia shton edhe më shumë vlerën këtij libri. Ky libër gjithashtu karakterizohet nga një stil përshkrues, i punuar në stilin e një eseje moderne etnografike. Në këtë aspekt ky libër në vete përmban studime me vlerë të mëdha shkencore, për shkencat sociale, urbane dhe gjeografike. Këto studime kanë të bëjnë me mbretërinë islame në fund të shekullit X-të. Në këtë libër autori vuri në dukje vëzhgimet e tij në lidhje me topografinë e rajonit, klimën, hidrologjinë, botën bimore, zhvillimin, arkitekturën, gjuhën, fenë dhe kulturën. Kjo vepër gjithashtu flet për një njëri që është i tërhequr nga hulumtimet, duke e parë botën nëpërmjet një kuadrati shkencor. Ai gjatë hulumtimeve të veta përpiqet që të dhënat e përfituara të jenë sa më të sakta, duke e treguar veten si shkencëtar të vërtetë. Kjo mënyrë e studimit rrjedh nga besimi fetar i ngulitur fort në zemrën e tij. Shumë më i habitshëm është këndvështrimi i tij në aspektin e metodës në studimet gjeografike, e që ka tërhequr vëmendjen e madhe të studiuesve të kohës së fundit, p.sh.: me një parashikim të saktë bën renditjen e vendbanimeve sipas funksioneve, përdorimi i hartave është në përputhje me metodat moderne, si dhe ekspeditat e tij të bazuar në determinizmin e topografisë, e që është shumë e pazakontë për studimet e asaj kohe. Në studimet që kanë të bëjnë për gjeografinë e popullsisë Al-Muqaddasi shkruan edhe për çështjet e ndjeshme ekonomike dhe sociale. Në vëzhgimet e tij të përqendruara rreth shprehjeve dhe zakoneve, si dhe

lidhjet që ka bërë ndërmjet kulturës dhe fenomeneve shoqërore, janë në përputhje të plotë me objektin e studimit që kanë shkencat shoqërore. Al-Muqaddasi gjithashtu shkruan edhe për menaxhimin e ujit dhe teknologjitë hidraulike, duke i studiuar pjesët e lumit Nil, që i takon Egjiptit.

Ebu Abdullah Muhamed Ibn Batuta (1304-1369)



U lind në qytetin Tangier të Mbretërisë së Marokut, gjatë kohës së dinastisë Marinid. Familja e tij ishte me origjinë berbere, të cilët kishin punuar një kohë të gjatë si gjykatës. Edhe pse ishte i arsimuar në fushën e drejtësisë, ai ishte marrë edhe me studime në fushën e gjeografisë, botanikës, si dhe teologjinë islame. Ibn Batuta në përgjithësi konsiderohet një nga udhëtarët më të mëdhenj të të gjitha kohërave.

Ibn Batuta është i njohur për udhëtimet e tij që kanë zgjatur rreth 30 vjet, e që kanë mbuluar pothuajse tërë botën islame të kohës, e edhe më gjerë. Udhëtimet e tij përfshijnë Afrikën e Veriut, Afrika Perëndimore, Evropën Perëndimore, Evropën Lindore, Lindjen e Mesme, Azinë Qendrore, Azinë Jugore, Azinë Juglindore, si dhe pjesën lindore të Kinës. Ibn Batuta bëri rreth 120.700 km rrugë, një udhëtim ky i pashoq para epokës së motorëve me avull, duke vizituar gjithë botën myslimane dhe më gjerë. Bazuar në hartën politike të botës së kësaj kohe, del se Ibn Batuta gjatë udhëtimeve të tij ka përfshirë 44 shtete moderne. Ai ishte i pari hulumtues mysliman që shkroi për zakonet e një vendi islam (Ishujve Maldive), që ndodhej jashtë kufijve të Shtetit Islam. Në moshën 20 vjeçare Ibn Batuta e la qytetin e tij Tangjerin, për t'i vizituar qytetet e shenjta të Mekës dhe Medinës, me qëllim të kryerjes së haxhit, që është obligim për çdo mysliman. Për të qenë më i sigurt në udhëtimin e tij ai u bashkua me karvanët e tregtarëve që ishin nisur për në Egjipt. Duke e ndjekur bregun e Afrikës

Veriore, ai bashkë me karvanin arriti në Egjipt, ku në fillim u ndal në Aleksandri, e pastaj vazhdoi për në Kajro. Nga Kajro udhëtoi përgjatë brigjeve të lumit Nili, me qëllim të kalonte shkretëtirën dhe të arrinte në brigjet e Detit të Kuq. Nga aty Ibn Batuta lundroi nëpër Detin e Kuq, duke arritur në veriperëndim të Arabisë Saudite, prej nga u nis për në qytetet e shenjta (Mekë dhe Medinë). Lufta civile që zhvillohej në atë kohë nuk e lejoi të vazhdojë më tej, kështu që ai u kthye përsëri në Kajro. I vendosur të shkonte në Mekë dhe Medinë, Ibn Batuta mori rrugën drejt veriut, për në Gaza. Nga Gaza u nis për Damask, ku gjatë rrugës vizitoi qytetet Hebron, Betlehem dhe Jerusalem. Në Damask ai u bashkua me pelegrinët tjerë që ishin drejtuar për në Mekë. Pasi përfundoi pelegrinazhin, Ibn Batuta nuk u kthye në shtëpi, por u nis për në Bagdad. Nga andej shkoi në Jemen, dhe më pas u nis drejt porteve të Afrikës Lindore (Mogadishos, Mombasës, Zanzibarit). Nga bregdeti afrikano – lindor u drejtua për në brigjet e Indisë. Nga këto brigje ai kthehet prapë në Gadishullin Arabik, prej nga udhëtoi për Siri, Egjiptit, dhe Anadoli (Turqi). Nga brigjet e Turqisë kaloi Detin e Zi, i ra përreth pjesës veriore të brigjeve të Detit Kaspik, prej nga zbriti në territoret ku sot ndodhen Kazakistani, Uzbekistani, Afganistani dhe Pakistani. Pas kësaj Ibn Batuta shkoi përsëri në Indi. Nga një port i Indisë Jugore (Kalkutes), Ibn Batuta u nis për një mision diplomatik për në Kinë, i dërguar nga mbreti i Delhit të Indisë. Gjatë rrugës anija u përmyt, kështu që ai nuk e çoi deri në fund misionin e tij diplomatik në Kinë, dhe mbeti në Ishuj Maldive. Vetëm nga këta ishuj ai udhëtoi për në Kinë.

Në vitin 1349 Ibn Batuta u kthye në Marok, tani më si 45 vjeçar. Pa kaluar shumë kohë ai u nis prapë për në Spanjë, ku qëndroi tre vjet. Nga Spanja u nis për udhëtimin e tij të fundit drejt lumit Niger, si dhe qytetin Timbuktu, e që sot i takon shtetit të Malit. Pasi i përfundoi udhëtimet, Ibn Batuta u kthye në Marok. Me të dëgjuar për këto udhëtime, sulltani i Marokut urdhëroi njërin nga sekretarët e tij, me emrin Ibn-Juzay, që të shkruante të gjitha tregimet dhe aventurat e përjetuara gjatë udhëtimit. Ibn-Batuta të gjitha shënimet e mbledhura gjatë udhëtimeve të tij ia dha sekretarit Ibn-Juzay, e ai këto shënime i botoi

në librin më titull “Rihla”. Këto shënime hodhën drite mbi shumë aspekte të jetës dhe të kulturës gjatë shekullit të XIV-të, e sidomos mbi jetën, kulturën, historinë dhe gjeografinë e botës islame mesjetare. E humbur në botë për shekuj me radhë, “Rihla” u rizbulua në vitet 1800, si dhe u përkthye në disa gjuhë evropiane.

Ahmad ibn Majid (1430-1500)



U lind në qytetin Ras Al Khaimah. Ky qytet sot i takon Emirateve të Bashkuara Arabe. Ahmed ibn Majid ishte një hartograf dhe marinar i njohur. Familja e tij ishte një familje me traditë të gjatë në lundrim. Babai dhe gjyshi i tij ishin të njohur si kapiten të anijeve.

Në moshën 17 vjeçare Ibn Majid ishte në gjendje për të drejtuar një anije gjatë lundrimit në det të hapur. U bë i famshëm për arsye se ishte i njohur si marinari i parë arab. Në përfundim është i njohur si marinari që e ndihmoi Vasco de Gamen që të gjejë rrugën nga Afrika për në Indi.

Ahmed ibn Majid gjatë jetës së tij bëri shumë kërkime në fushën e oqeanologjisë, duke shkruar shumë vepra rreth kësaj shkenca. Ai shkroi edhe për mënyrën e orientimit të anijeve gjatë lëvizjes së tyre në det të hapur. Këto libra i ndihmuan popullit të Gjirit Persik për të arritur në brigjet e Indisë, Afrikës Lindore, si dhe në destinacionet tjera. Në mesin e shumë librave të botuar nga shkenca e oqeanografisë, libri me titull “Fawa'dh Utilities-fi Ilm al-Bahrwa el-Qawaid” ka të bëjë me parimet dhe rregullat e lundrimit. Ky libër ndoshta është puna më e madhe shkencore e shkruar ndonjëherë tek arabet. Në këtë libër jepen detaje të pakrahasueshme për Oqeanin Indian, rrugët që përdoren për ta kaluar këtë oqean, portet kryesore të rajonit etj. Gjithashtu Ibn Majid në këtë libër trajton tema si: problemet teorike gjatë lundrimit, aplikimi i astronomisë gjatë lundrimit, përcaktimi dhe për-

shkrimi i rrugëve detare, matjet e gjatësisë dhe gjerësisë gjeografike, shenjat dhe monumentet që duhet ndjekur gjatë lundrimit në det të hapur etj. Në këtë libër ai pasqyron një histori të kërkimeve në fushën e lundrimit, pra nga hulumtuesit arabë para kohës së tij. Libri “Fa-wa'dh Utilities-fi Ilm al-Bahrwa el-Qawaid”, është konsideruar si një nga librat më të mirë të shkruar prej tij. Ky libër gjithashtu është konsideruar si një enciklopedi që përshkruan: bazat dhe historinë e parimeve të kërkimit, segmentin që paraqet vendqëndrimin e Hënës (është një segment ekliptik që tregon lëvizjen e Hënës në orbitën e saj rreth Tokës, e që është përdorur nga popujt e lashtë), loksodromin, dallimin në mesë lundrimit bregdetar dhe atij në det të hapur, lokacionet e porteve të Afrikës Lindore gjatë udhëtimeve për në Indonezi, pozicionin e yjeve, llogaritjen e kohës së mosunëve dhe erërave tjera sezonale, tornadove, si dhe tema tjera për drejtuesit profesionalë të anijeve. Ai gjithashtu shkroi edhe për përvojën e tij dhe të babait të tij, si dhe mësimet e gjeneratave më të vjetra që lundruan në Oqeanin Indian. Në shumë mënyra Ibn Majid ishte faktor nxitës për zhvillimin e shkencës në Islam. Ai ishte frymëzim i shkencëtarëve, gjatë hulumtimeve empirike, përfshirë edhe kërkimet në fushat humane.

Nga aplikimi i metodave matematikore dhe astronomike të Ibn Majidit, gjatë udhëtimeve detare, myslimanët e hershëm kanë arritur të japin një kontribut të madh në zhvillimin e shkencës së oqeanografisë. Përmes këtyre metodave ata ndërtuan harta, formuluan lista që tregojnë rrugët detare, si dhe krijuan shumë instrumente që shërbenin gjatë udhëtimeve detare. Përveç kësaj, ata nxitën ndërtimin e anijeve dhe shkrimin e librave që shërbenin në fushën e oqeanologjisë. Për këtë, nga shekulli i X-të detaria arabe kishte fituar statusin e një shkence të rregullt, kurse arabet mbajtën një monopol mbi Detin e Kuq dhe Oqeanin Indian.

Që nga shkrimtarët e hershëm e deri tek ata modernë, të cilët u morën me përshkrimin e rrugëve detare, Ibn Majid përfaqëson majën e arritjeve islame në shkencën detare. Ai i dinte pothuajse të gjitha rrugët detare të Detit të Kuq, Detit Arabik dhe Oqeanit Indian, duke filluar nga brigjet arabe e deri në Afrikën Lindore, si dhe në Indi e

Kinë. Ai i përshkroi rrugët e detajuara gjatë lundrimit për në Detin e Kuq, Gjirin Arabik, Oqeanin Indian, në gjirin perëndimor të Kinës, si dhe deteve në Azinë Juglindore.

Një tjetër faktor që ka ndikuar në masë të madhe në rritjen e famës së Ibn Majid ishte zbulimi i busullës për marinar. Edhe pse kjo busull ishte një shpikje islame, që ishte përdorur shumë shekuj më parë nga myslimanet, në librin e tij “Al Fawa'id” ai e kishte përmirësuar shumë atë. Ai ishte krenar për faktin se busulla arabe ishte shumë më superiore ndaj të tjerëve, sepse kishte 32 seksione, kundër 16 të busullave tjera. Për kontributin e dhënë në zhvillimin e shkencës së oqeanografisë, ai bëhet shumë i njohur, duke arritur të marrë edhe titullin “Luani i Detit”.

Abu Al-Fida (Abulfeda) (1273-1331)



U lind në Damask, në një familje emigrantesh me origjinë kurde, të cilët e kishin lënë vendin e tyre për të shpëtuar nga pushtuesit mongolë. Al-Fida njihet si historian, gjeograf, botanist, mjek, guvernator lokal i Hamasë, princ i dinastisë Ayyubid, etj. Punimet kryesore në fushën shkencore janë librat: “Mukhtassar tarikh al-Bashar” nga fusha e historisë, si dhe “Taqwim al-Buldan” nga fusha e gjeografisë. Përveç

këtyre dy librave ai ka shkruar edhe libra të tjerë nga fusha e botanikës dhe medicinës. Ashtu si shumë vepra të mëhershme historike, duke i përfshirë edhe veprat e Ptolomeut dhe Muhamed Al-Idrisit, libri “Mukhtassar tarikh al-Bashar” ka një hyrje të gjatë rreth karakteristikave të ndryshme gjeografike për disa qytete kryesore të botës, siç janë: gjatësia dhe gjerësia gjeografike, klima, etj. Libri “Taqwim al-Buldan”, është i ndarë në njëzetetë kapituj. Hyrja e këtij libri përmban vëzhgime interesante si: zhdukja e objekteve në hapësirën e horizontit gjatë lëvizjes rreth tokës, duke e sqaruar formën sferike të

Tokës, pohimi se $\frac{3}{4}$ e Tokës është e mbuluar me ujë. Disa kapituj të këtij libri janë: 1. Arabia, 2. Egjipti, 3. Akshamiti, 4. Afrika. 5. Spanja, 6. Ishujt e Mesdheut dhe Atlantikut, 7. Rajonet veriore të Evropës dhe Azisë, 8. Siria, 9. Jaziraha, 10. Iraku, 11. Khuzistan ose Ahwaz, 12. Fars, 13. Kirman, 14. Sijistan, 15. Sind, 16. India, 17. Kina, 18. Ishujt e lindjes, 19 Rum (Azia e Vogël), 20. Armenia, etj. Kapitujt nuk janë të barabartë sa i përket numrit të faqeve, mirëpo kanë të njëjtën strukturë të elaborimit. Të gjithë kapitujt janë të ndarë në dy pjesë. Në pjesën e parë Al-Fida jep një pasqyrë të përgjithshme të çdo vendi si: kufijtë gjeografikë, veçoritë fiziko-gjeografike, ndarjet politike dhe etnike, kulturën dhe zakonet, monumentet, rrugët kryesore, etj. Në pjesën e dytë ai pasqyron, në formë tabelare, një seri të të dhënave në lidhje me qytetet kryesore si: emrat, gjatësinë dhe gjerësinë gjeografike (koordinatat), klimën e qyteteve të shoqëruar me të dhëna klimatike, si dhe klimën e rajonit në përgjithësi, ortografinë, etj. Në këtë libër Al-Fida përpiqet t'i rregullojë në aspektin drejtshkrimor toponimet e emrave të vendeve që ai i studioi. Në punimet e tij Al-Fida përdor citate të shpeshta, që tregonin burimin e të dhënave, e që ai nuk kishte mundësi ta vetëmonte saktësinë e tyre. Këto citate njëherësh paraqesin ndershmërinë e tij, si një studiues mysliman.

Literatura:

1. Mr. Sc. Artan S. Mehmeti, "Të kërkuarit e diturisë sipas Islamit", EDUKATA ISLAME, nr. 107, Prishtinë 2014,
2. Dr W. Hazmy C.H. Dr Zainurashid Z. Dr Hussaini R., BIOGRAPHY Muslim Scholars and Scientists, Published by: Islamic Medical Association of Malaysia N. Sembilan
(<http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/Biographies-of-Muslim-Scholars-and-Scientists.pdf>),
3. Dr. Muhammad Adil Afridi, CONTRIBUTION OF MUSLIM SCIENTISTS TO THE WORLD: AN OVERVIEW OF SOME SELECTED FIELDS
(http://irep.iium.edu.my/8415/1/Contribution_of_Muslim_Scholars_to_the_world.pdf),

4. Yasmeen Mahnaz Faruqi, Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise, (<http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ854295.pdf>),
5. Muslim Scientist & Their Contribution,
(<http://csspoint.yolasite.com/resources/Muslim%20Scientist%20%26%20Their%20Contribution.pdf>),
6. <http://mendohu.ucoz.com/blog/2009-03-20-150>,
7. <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=650>,
8. <http://geography.about.com/od/historyofgeography/a/islamicgeo.htm>,
9. http://www.radioislame.com/index.php?frame_rd=artikulli.php?id=3287,
10. <http://www.alrahalah.com/2011/05/ahmad-ibn-majid-15th-century-ce-%E2%80%939th-century-ah-the-lion-of-the-seas/>,
11. <http://www.islamgjakova.net/artikulli.php?id=887>,
12. <http://islamstory.com/en/node/27318>
13. <http://www.studentet.info/modules/ipboard/index.php?showtopic=40189>

Mr. Sc. Artan S. Mehmeti

MUSLIMS WHO CONTRIBUTED TO THE DEVELOPMENT OF THE SCIENCE OF GEOGRAPHY - I

(Summary)

Introduction

Islam calls on those who have embraced it to educate themselves. It does not call on its followers to study only the science of religion but other sciences as well (be they social or natural sciences). Due to this, many scholars committed themselves not only to the study of religion but to the study of science in general. Geography was one of the scientific disciplines to which Muslims paid great importance.

آرتان س. مهمني

المسلمون الذين ساهموا في تطوير علم الجغرافيا - ١

(خلاصة البحث)

مقدمة

تفرض طبيعة الدين الإسلامي على متبعيها يكونوا مثقفين و هذا الدين لا يدعو المؤمنين إلى دراسة العلوم الدينية فقط ولكن أيضا لدراسة العلوم الأخرى سواء كانت طبيعية أو اجتماعية. وبتشجيع من هذا كثير من العلماء كرسوا حياتهم ليس فقط للعلوم الإسلامية ولكن للعلم بشكل عام و كان علم الجغرافيا واحدا من العديد من التخصصات العلمية اهتموا المسلمون بها.

HISTORIOGRAFI

Zachary Karabell

EPOKA E REFORMAVE

Në dekadat e fundit të shekullit XIX, dhe në vitet e para të atij XX, presioni evropian u intensifikua mbi të gjitha pjesët e botës myslimane, dhe edhe më shumë territore u pushtuan. Maroku, pjesa tjetër e Algjerisë dhe Tunizia, ranë nën sundimin direkt të Francës. Më 1882 u pushtua Egjipti, dhe pastaj u qeveris nga Anglia. Franca u bë *de facto* mbrojtëse e Libanit, dhe Anglia zgjeroi ndikimin e saj mbi Persinë dhe pjesët e Ballkanit. Rusia u bë më agresive në mbështetjen e saj për pavarësinë bullgare, dhe hyri në konflikt me britanikët, në pjesë të largëta të Azisë Qendrore. Gjeneratat pasuese të politikanëve britanikë janë mashtruar me dëshirat ruse për ndikim në Afganistan dhe Persi, për shkak të dëshirave ruse për t'u zgjeruar në jug dhe dëshirës së Anglisë për të siguruar një zbutës gjithnjë e më lustrues për posedimin e saj të shquar, Indinë. Derisa Rusia ishte rivali kryesor i Anglisë në Azi dhe Ballkan, Franca ishte rivali i saj kryesor në Afrikë. Pasi francezët lëvizën nga jugu në Sahara dhe drejt Afrikës Perëndimore, britanikët u përpoqën të krijojnë një linjë të pathyer të kontrollit, e që shtrihej nga Egjipti e deri në Afrikën Jugore. Kjo çoi në grindjen me francezët, e cila në disa pika, në vitet 1800, gati eskaloi në luftë.

Shoqëritë e botës myslimane reagues ndaj këtyre zhvillimeve me më shumë reforma dhe më shumë shpirt kërkues. Ajo që filloi si rrymëzë e ndryshimeve në fillim të shekullit XIX u bë ulërimë e zakonshme në dekadat finale. Derisa Algjeria ishte e ndryshme nga Persia dhe India, ashtu si Anglia ishte nga Argjentina, mënyra sesi këto shoqëri reagues ndaj ekspansionit perëndimor ishte e ngjashme. Në gati çdo pjesë të botës myslimane, kishte disa entuziastë që i përqaftuan zakonet dhe traditat e Perëndimit, dhe të tjerë që rezistuan me çdo çmim. Pati disa që shkuan jashtë, studiuan bazat e shkencës dhe filozofisë perëndimore, dhe u kthye në shtëpi për t'i prirë një vale të reformash, dhe pati disa të tjerë që u tërhoqën më thellë në plogështinë e rehatshme të së kaluarës, u kapën pas ëndrrave se Perëndimi duhet të tërhiqet ashtu si kryqtarët kishin lënë Palestinën shekuj më parë.

Gati kudo, megjithatë, lëvizjet reformatore u bënë forca shtytëse. Disa kërkonin të ribënin botën myslimane nëpër linjat perëndimore, me kushtetuta që imitonin ato të Francës dhe, në shkallë më të vogël, Shteteve të Bashkuara. Në Stamboll më 1876 dhe Teheran më 1905, kushtetuesit inauguruan epokën e re të qeverisë që kufizonte pushtetin e sulltanit, shahut apo khedivit dhe i jepte gjykatësve dhe legjislaturës një masë autonomie e pavarësie. Lëvizjet kushtetuese ishin të kujdeshme për të inkuorporuar mbrojtjen e lashtë kuranore për të drejtat të Ithtarëve të Librit, dhe ato ishin modele të tolerancës multikulturore për minoritetet religjioze dhe etnike.

Posa shumë zëra udhëheqës argumentonin për reforma, qëndrimet ndaj Perëndimit mbetën ambivalente. Nuk ishte sikur që miliona në botën myslimane vendosën papritmas se ishte koha për ndryshim. Ndryshimi iu ishte imponuar - jo menjëherë, por me çdo dekadë që kalonte, u bë e pamundshme për shoqëritë e sunduara nga liderët myslimanë të mohonin se balanca kishte ndryshuar vendosmërisht kundër tyre dhe në favor të Perëndimit. Sfidat në fillim të shekullit dhe në fund ishte e ngjashme - si të konkurrohet me Perëndimin dhe të qëndrosh i pavarur - por piketat dukeshin më të larta sesa vendi që mund të përballonte. Trashëgimtarët e Mehmet Aliut në Egjipt dhe gjenerata e dytë e reformatorëve në Perandorinë Otomane bënë pyetjen e njëjtë,

por me njohurinë e shtuar se Franca, Anglia dhe Britania e Madhe duhej se do t'i pushtonin dhe do t'i sundonin në mënyrë më direkte sesa kishin qenë më parë.

Kur përfundoi shekulli XIX, ideja e progresit u ngulit më thellë. Reformatoret duhej të besonin se e ardhmja mund të jetë më e mirë, dhe se zgjedhjet e duhura të bëra nga njerëzit e duhur do të krijojnë një shoqëri stabile, përparimtare dhe të suksesshme. Fundi i shekullit XIX dhe XX ishin epoka e artë e lëvizjeve reformatore myslimane, dhe përfundimi i këtyre lëvizjeve i dha formë sesi myslimanët, të krishterët dhe hebrenjtë do të bashkëvepronin në shekullin XX dhe në atë XXI.

Çështja egjiptiane

Diplomatët e Perandorisë Otomane vazhduan të mprehin shkathtësitë e tyre duke luajtur me një fuqi evropiane kundër tjetrës. Nga brenda, identiteti otoman luftoi atë që në fund të fundit ishte betejë e humbur kundër identitetit turk, por për një kohë, këtë e bëri jeta intelektuale prekëse në Stamboll. Poetët, dramaturgët, filozofët dhe shkrimtarët debatuan vërtetë e “Ottomanizmit” dhe “Turqizmit” me të njëjtën gjallëri që intelektualët francezë argumentuan socializmin, demokracinë dhe klasën në Republikën e Tretë. Por, suksesi i shpejtë i lëvizjes kushtetuese përfundoi nga një grusht shteti nga lartë. Sulltani Abdul Hamid II abrogoi dokumentin e miratuar së fundmi dhe përdori reformat e dekadave të kaluara për të krijuar një qeveri autokratike të ashpër të interesuar kryesisht në mbledhjen e të ardhurave për të financuar ushtrinë dhe hekurudhat.

Ottomanët arritën të mbajnë evropianët në liman, por egjiptianët nuk e bënë. Ndërtimi i Kanalit të Suezit siguroi se Egjipti do të tërhiqej më afër në orbitën e Evropës. Në fillim, kjo ishte një nga pikat që bindi Khedive Saidin dhe pastaj Ismailin për t'u bashkuar me ndërmarrësin francez Ferdinand de Lesseps për të financuar ndërtimin e kanalit masiv një mijë milje të gjatë që lidhte Mesdheun me Detin e Kuq. Me kompletimin e kanalit më 1869, megjithatë, Ismaili kishte hyrë

shumë në borxhe te bankierët francezë dhe anglezë, të cilët ia zgjatën linjën kreditore në vitet 1870, kur po përpiqej të ribënte vendin e tij. Shpejt, ai personalisht falimentoi, ashtu si thesari egjiptian.

I detyruar nga kreditorët e tij për t'ia dorëzuar kontrollin e financave të Egjiptit partneritetit të bankave evropiane, Ismaili u rrëzua më pas, dhe thesari i tij i shkatërruar dhe qeveria e paqëndrueshme iu lanë djalit të tij të ri e të pa provuar. Zyrtarët anglezë dhe francezë u bënë këshilltarë në ministritë kryesore. Kjo marrje e pushtetit nga qeveria nuk shkoi pa u vënë re, dhe u formua një lëvizje rezistence. Ajo udhëhiqej nga një oficer i ushtrisë vendëse egjiptiane, dhe synimet e saj ishin të ndershme: të kthenin gjendjen normale të financave të Egjiptit, të bënin qeverinë e Egjiptit më pak turke dhe më shumë egjiptiane, dhe të zvogëlonin ndikimin e Anglisë. Kjo, shkurtimisht, ishte shpërthimi i parë i nacionalizmit egjiptian.

Mehmet Aliu dhe trashëgimtarët e tij dëshironin të transformonin Egjiptin në një fuqi që duhej respektuar, por ata ishin familje shqiptare e rrethuar nga një elitë turke që qeverisnin popullatën arabishtfolëse. Kur financat e vendit u plasaritën nën peshën e ambicieve të Ismailit, disa egjiptianë nisën të konsiderojnë një Egjipt arab alternativ që do të ishte i pavarur nga Evropa dhe elita otomane. Sulltani në Stamboll nuk pranoi, por ai ishte i konsumuar me trazirat në Ballkan. Britanikët, megjithatë, me Kanalin e Suezit të hapur së fundmi që lidhte Evropën me Azinë, nuk ishin të përgatitur të lejonin një oficer të njohur të ushtrisë egjiptiane të merrte kontrollin e qeverisë. Kur trazirat shpërthyen në Aleksandri në verën e vitit 1882, flota britanike bombardoi portin, dhe ushtria britanike shtypi kryengritjen me efikasitetin e saj të zakonshëm, për të mos përmendur atë vdekjeprurës.

Kontrolli britanik i Egjiptit vazhdoi, në një formë apo tjetër, deri në fund të Luftës së Dytë Botërore. Megjithëse Egjipti ishte deklaruar i pavarur nga Britania e Madhe më 1922, trupat britanike mbajtën kontrollin e zonës së Kanalit të Suezit, dhe ndikimi britanik mbi politikën e jashtme të Egjiptit ishte gati absolut. Në kohë, Egjipti zhvilloi lëvizjen e fuqishme nacionaliste që punoi për t'i dhënë fund sundimit britanik. Në rrjedhjen e menjëhershme të pushtimit të vitit 1882, shu-

mica e nacionalistëve egjiptianë iu dorëzuan realitetit të ndryshuar dhe kërkuan për mënyra për reformimin e vendit. Kërkimi i shpirtit dha të paktën një reformator, i cili jo vetëm bashkoi Islamin me modernitetin perëndimor, por ofroi një shabllon për dhjetëra lëvizje të tjera kudo në botën myslimane në shekullin XX.

Muhamed Abduh u lind më 1849 në një fshat në Deltën e Nilit. Jeta në atë tokë të harlisur e pjellore ishte fillimi i ndryshimit, por ishte akoma një botë e përcaktuar nga rritja dhe zbehtësia e përmbytjeve të Nilit, nga fshatarë që mbjellin të korra, nga festivalet plotë me muzikë e zhurmë dhe udhëheqësit sufistë që ecnin mbi thëngjill dhe gjarpërinjtë magjepsës, dhe xhamitë e fshatrave me imamët e tyre që jepnin predikime që mund të ishin dëgjuar një mijë vjet më parë. Si fëmijë i zgjuar e me zhvillim të parakohshëm, Abduh u dërgua për të studiuar në Al-Azhar, i cili ishte universiteti më i vjetër në botën myslimane dhe akoma ndër më prestigjiozët. Megjithatë, ai nuk ishte i njohur për të qenë i kujdesshëm. Ndryshe nga shumica e bashkëkohësve të tij, Abduh mori edukimin e tij formal, i cili përfundoi me zhytjen në Kuran, shariat, hadith dhe jurisprudencë, dhe e aplikoi atë në pyetjen urgjente të ditës së tij: çka të bëjmë me Perëndimin?

Ngjarjet e 1882-së sqaruan përgjigjet e tij, por madje edhe më parë, ai kishte qenë i përqendruar në sintetizimin e traditave të Islamit me inovacionet filozofike dhe shkencore të njohura nga Perëndimi. Derisa u dallua si student dhe pastaj si mësues i kurrikulës tradicionale të Al-Azharit, ai ishte tërhequr në orbitën e mendimtarëve progresivë, të cilët ishin mbledhur në Kajro në vitet 1870. Një nga prijësit e këtij qarku ishte mësuesi shëtitës i quajtur Jamal al-Din al-Afgani. Një iranian, i cili pohonte të kishte lindur në Afganistan, ishte në fakt shiit, i cili pretendonte të ishte sunit për të zgjeruar apelin e tij. Afgani kaloi pjesën më të madhe të jetës së tij rinore në një rrotullim peripatetik. Ai ishte një dekadë më i vjetër se Abduh, dhe ata u takuan në vitet 1870. Ai ishte bërë njeri pak i njohur nga leksionet dhe shkrimet e tij mbi shkencën, Islamin dhe Perëndimin. Ai ishte karizmatik dhe ekscentrik, dhe ruajti atmosferën e misterit. Ai ishte pjesë e Pied Piper, pjesë e filozofit akademik, dhe pjesë e agjitorit, i cili gravitoi

drejt qarqeve më të thella të fuqisë dhe ndikimit në Evropë dhe botën myslimane. Në kohë të ndryshme gjatë karrierës së tij, ai ishte njeri i besuar i sulltanit otoman, punonjës në oborin e shahut të Qajarit në Persi, njeri i bezdisur në sallonin e intelektualëve të Parisit, dhe mysafir për darkë i Churchillëve në Londër. Sikur Sokrati, ai ishte i njohur më shumë nga fama e nxënësve të tij sesa mësimet e tij, dhe Abduh ishte Platoni i tij.

Afgani kishte një besim: Shoqëritë myslimane ishin prapa Perëndimit, pasi që kishin devijuar nga thelbi i fuqisë së Islamit. Ndryshe nga të gjitha religjionet e tjera botërore, Afgani pohonte, Islami lartësoi shkencën dhe arsyen. Kjo i kishte lejuar Abasidët dhe dinastitë e tjera të lulëzojnë, dhe kjo ishte arsyeja që shoqëritë myslimane ishin të suksesshme në të kaluarën. Gjatë shekujve, myslimanët kishin humbur shikimin e kësaj. Ata i kishin mbyllur derën inovacionit dhe ishin bërë më antagonistë ndaj ndryshimit, për shkak të cilit Perëndimi kishte vrapuar me vrull përpara. Të ashtuquajturit tradicionalistë, të cilët kundërshtuan shkencën perëndimore, Afgani besonte se kishin braktisur traditën islamike. Myslmanët e vërtetë duhet të përqafojnë shkencën, teknologjinë dhe avancimet sociale të shteteve perëndimore dhe të mbështetën në to. Pastaj, komuniteti duhet të jetë edhe një herë i plotë dhe i fuqishëm, dhe epoka e re e artë do të fillojë.

Këto ide nuk ishin vetëm radikale në botën myslimane; ato ishin sfidë direkte ndaj erërave mbizotëruese në Evropë. Veçanërisht në Francë, rritja e numrit të borgjezëve ishte indiferente dhe shpesh armiqësore ndaj religjionit, dhe ndaj religjioneve të organizuara si Katolicizmi mbi të gjitha. Intelektualët e kësaj kohe, që mishëruan dijetarin brilant e arrogant, Ernest Renan, besonin se të gjitha religjionet ishin antitetike ndaj inovacionit, dhe se religjioni pengonte progresin njerëzor.

Më 1883, një seri e debateve të nxehta ndodhën midis Renanit dhe Afganit. Të dytë u përfshinë në duelin mbi çështjen nëse Islami ishte në pajtim me shkencën. Në shumë mënyra, dialogu i tyre ishte rikrijim modern i betejave të tendosura retorike që të krishterët, hebrenjtë dhe myslimanët i kishin zhvilluar para oborrtarëve në Kordoba dhe

Bagdad shekuj më parë. Por, kishte një dallim kyç: Renani nuk mbronte Krishterimin; ai e dënonte atë dhe dënonte Islamin. Renan ishte mishërim për epokën moderne, një ndihmës i zjarrit të arsyes, fanatik i logjikës, dhe armik i asaj që mendonte se ishte hipokrizi dhe paragjykim në murmuritjen e religjionit dhe besimit. Ish-student seminari, ai ishte i rrjedhshëm në hebraisht, i ditur në Kuran dhe i kishte kushtuar vite studimit të Orientit. Ai admironte persianët, por kishte pak respekt për atë që kishin shkruar arabët gjatë shekujve, dhe kjo i shtoi antipatinë për efektet e dëmshme të religjionit të organizuar. Sipas tij, arritjet filozofike të botës myslimane gjatë Mesjetës u arritën pavarësisht kësaj, e jo për shkak të Islamit. Persianët kishin arritur më shumë se arabët, besonte ai, pasi ishin më pak skllëvër të Islamit ortodoks. Renan mendonte se asnjë religjion nuk kishte ushqyer shpirtin shkenkor. Asnjë religjion nuk mund ta bënte këtë, pasi shkenca ishte e bazuar në kapacitetin e pakufizuar të arsyes dhe intelektit njerëzor, derisa religjioni mbështetej në fuqinë e pakufishme të Zotit Krijuesit.

Afgani kishte perspektivë tjetër. Derisa ai pranoi se në të gjitha religjionet kishte tension midis shkencës dhe besimit, ai e shihte Islamin si unik në pranimin e tij të arsyes dhe në ngrohtësinë e tij ndaj shkencës. I joshur nga korpusi i veprave nga shekulli VIII, Bagdadi përmes lulëzimit të Andaluzisë mesjetare, argumenti i Afganit mbështetej me dëshmi. Ai theksonte se filozofët e mëdhenj të Islamit - Ibn Sina, Ibn Rushi, Ibn Arabi - ishin shpesh edhe mistikë. Ata përdorën arsyen, dhe ishin gjithashtu besimtarë, të cilët iu nënshtruan misterit dhe fuqisë së Zotit, ashtu siç përdorën logjikën për të hetuar kuptimin e krijimit të tij. Nëse myslimanët e plotësojnë sfidën e Perëndimit, Afgani deklaroi, se ata do të restauronin trashëgiminë e tyre të humbur.

Afgani kishte shumë pasues, por asnjëri nuk ishte më i shkathët se Muhamed Abduh. Derisa Afgani bredhte pa pushim kudo në botën myslimane, Abduh iu përkushtua çështjes së Egjiptit. Afgani, i urtë në aq shumë mënyra, i lejoi vetes të përdorej si zbukurim nga sundimtarët si sulltani otoman, i cili tregonte prezencën në oborret e tij si dëshmi sesa largpamës ishin dhe kishin pak synim për të vënë në praktikë idetë e tij demokratike më radikale. Afgani besonte se përbërësi më i

rëndësishëm për ndryshim ishte edukimi, dhe se vetëm me marrjen e kurrikulës nga duart e ulemasë mendjengushtë dhe marrjen e përgjegjësisë nga progresivët si ai, gjenerata e re mund të trajnohej për t'u kapur me Perëndimin dhe të implementojë reformën reale. Abduh e mori këtë mantel në Egjipt. Nga fundi i jetës së tij, ai pati pak sukses në kthimin e këtyre ideve në realitet, por pa ankh të konsiderueshëm nga dështimi i lëvizjes nacionaliste në fillim të viteve 1880, dhe jo para se të dëbohej nga britanikët për pesë vjet.

Kur Abduh u kthye në Egjipt, u rikthye në Al-Azhar, dhe pastaj u shfaq si një nga reformatorët më seriozë dhe më me ndikim gjatë viteve të gjata të sundimit britanik. Si Afgani, Abduh mori si pikë startuese ajetin kuranor 13:11, i cili thotë, “Me të vërtetë, Zoti nuk e ndryshon gjendjen e një populli, derisa ata të ndryshojnë veten e tyre”. Gjeneratat e kanë interpretuar ajetin se njerëzimi ka dëshirë të lirë. Me dëshirë të lirë vjen arsyeja, dhe arsyeja është integrale me progresin. Abduh, i cili kishte dëshmuar mungesën e progresit drejtpërdrejt kur kishte mësuar kurrikulën në Al-Azhar që ishte ngrirë për shekuj, besonte se injoranca ishte kërcënim më i madh për Egjiptin, arabët dhe botën myslimane sesa Perëndimi. “Nëse vazhdojmë të pasojmë metodën e pranimi të verbër”, shkroi ai, “nuk do të mbetet askush që do të mbajë këtë religjion. Por, nëse i kthehem arsyes nga e cila na drejton Zoti në këtë ajet dhe ajetet e ngjashme me të, ka shpresë se mund të ringjallim religjionin tonë”. Dhe ky religjion, vazhdoi Abduh në shkrimet e tij, “mund të numërohet si mik i vërtetë i shkencës, stimulues në sekretet e universit, dhe një apel për të respektuar të vërtetat e vendosura, dhe ne mund të mbështetemi në të duke kultivuar shpirtat tonë dhe duke reformuar veprimet tona”.

Sikur mësuesi i tij Afgani, Abduh nuk kufizoi aspiratat e tij në një vend. Afgani ishte quajtur, me të drejtë apo jo, një nga krijuesit e pan-Islamit, një lëvizje që ishte molepsur si një version i fundamentalizmit islamik i fillimit të shekullit XX. Por, derisa Afgani u përpoq të përhapte reformën kudo, Abduh kujdesshëm ndoqi reformën në Egjipt si një inkubator për pjesën tjetër të botës myslimane. Besimi i tij në arsye, ashtu siç ishte, e bëri të zhvoshkë strukturën e shtetit egjiptian që

kishte evoluar nën otomanët dhe Mehmet Alinë e pasuesit e tij. Ligji ishte bazuar në tekën e sundimtarit, i mbështetur nga institucioni religjioz dhe gjyqësor. Nëse Egjipti duhej të ndryshonte, Abduh besonte, se për këtë nevojitej jo vetëm sistemi më i mirë i arsimit, por një sistem ligjor që ishte më i fuqishëm se cilido njeri.

Përkushtimi dhe dituria e Abduh impresionoi administratën britanike, dhe më vonë në jetën e tij, më 1899, ai u bë kryemyfti i Egjiptit, përgjegjës për ligjin dhe jurisprudencën islamike. Në këtë pozitë, ai rishikoi kurrikulën për trajnimin e shërbyesve civile dhe imamëve. Ai u përpoq të riorientonte Egjiptin nga ndjekja e verbër e traditës dhe drejt shoqërisë së rilindur që bashkonte arsyen, shkencën dhe Kur'anin. Megjithëse nuk përmbushi ambiciet e tij të larta, ai krijoi një mënyrë të re, që kërkonte reforma të brendshme bazuar në ligjet që nderonin traditën islamike, por ishin në harmoni me botën moderne. Kjo, siç duhet, ishte themeli i Egjiptit modern i udhëhequr nga njerëz të trajnuar për të menduar, për të pyetur dhe për të mësuar, të cilët jo vetëm pranuan, por nxitën inovacionin, dhe të cilët ushqyen shpirtin e kërkimit shkencor që gjithmonë kishte qenë pjesë e lavdisë dhe fuqisë së Islamit.

Megjithëse Abduh e shikonte Egjiptin si një test të rëndësishëm, qëllimi i tij final ishte renesanca e të gjitha shoqërive myslimane. Ndryshe nga Afgani, ai ishte më pak i fokusuar në rezistencën aktive të Perëndimit sesa në zgjimin e shpirtit të përgjumur të Islamit. Në leximin e tij të historisë, suksesi i kaluar i Islamit ishte produkt jo vetëm i kërkimit të patrembur, por i tolerancës për minoritetet religjioze. Vizioni i Abduh përfshinte të krishterët dhe hebrenjtë si partnerë të barabartë, të cilët kishin qenë vital për suksesin e myslimanëve në të kaluarën, dhe do të ishin qenësor për suksesin në të ardhmen. Shkurtime, Islami i tij jo vetëm që ishte në pajtim me karakterin modern të artikulluar nga Perëndimi, por ai gjithashtu ia parapriu atij.

Shkenca, aftësia ushtarake, respekti për ligjin dhe liberalizmi ishin midis themeleve të kulturës perëndimore në shekullin XIX, që së bashku me më shumë se porcioni i lakmisë dhe koprracisë çoi në dominimin e Evropës lidhur me pjesën tjetër të botës. Por, dobësia e ma-

dhe e Evropës, besonte Abduh, ishte se kishte krijuar një tension të rremë midis religjionit dhe modernitetit. Sipas leximeve të së kaluarës nga Abduh, shoqëritë myslimane ia kishin kaluar dikur Perëndimit pasi ai tension nuk ekzistonte në shekujt pas Muhamedit. Ndryshe nga evropianët e ndriçuar, selefët (të parët e komunitetit të hershëm të besimtarëve myslimanë) kishin përparuar pasi kishin kombinuar arsyen me besimin. Kjo do të thoshte se egjiptianët modernë, si avangardë të shteteve myslimane, kishin potencial jo vetëm të mbanin veten, por të bëheshin shembull duke i shtuar religjionit në vend të dëbimit të tij nga sfera publike.

Kjo, të paktën, ishte ëndrra e Abduh. Por, ai e dinte se derisa Egjipti dhe shtetet e tjera myslimane bënë punën e rëndë të tërheqjes nga shtangia e tyre, ata do të ndiqnin Perëndimin dhe nuk do të udhëhiqnin botën. Dhe për sa kohë që shoqëritë myslimane ngecën në traditat e pandryshueshme, ato shkaktonin neveri dhe denjim. Abduh ndjeu lëndimin e përbuzjes britanike, por kuptoi se ishte reagim i natyrshëm dhe i duhur për prapambetjen egjiptiane. Ai meritoi kritikën më të rrepta jo për pushtuesit, por për dështimet në shoqërinë e tij, të cilat e bënë të paaftë t'i rezistonte cenimit perëndimor.

Shekuj më parë, me kalimin e al-Gazalit dhe të tjerëve, myslimanët e Lindjes së Afërt dhe Afrikës Veriore gradualisht ishin tërhequr nga interpretimi i Kuranit dhe traditave të Profetit. Abduh përfaqësonte një ndarje nga ajo trashëgimi e pafat. Ai pretendoi të drejtën për të interpretuar Islamin dhe për t'ia përshtatur rrethanave të kohës së tij, dhe ai e bëri këtë duke besuar se kjo ishte e drejtë e çdo myslimani dhe çdo qenie njerëzore. Fakti se interpretimi ishte dekurajuar ishte dështim i myslimanëve dhe shoqërive myslimane, por jo tregues i Islamit të vërtetë të Muhamedit, shokëve të tij, dhe atyre që menjëherë i pasuan ata. Duke kuptuar se qeniet njerëzore ishin të dobëta dhe të prira të gabojnë, Abduh i trajtoi bashkëqytetarët e tij me dhembshuri në vend të përbuzjes, dhe i konsideroi të krishterët dhe hebrenjtë në qendër të tij si njerëz të denjë për respektin që ai besonte se Kurani e kërkonte. Pavarësisht kulturës të paepur të Egjiptit dhe pjesës më të madhe të botës arabe, ai rrallë dyshoi se progresi ishte i mundur, dhe

se epoka e re e paqes dhe prosperitet ishte brenda nivelit për atë kohë sa që bota arabe në përgjithësi dhe Egjipti në veçanti kuptuan se kishin humbur rrugën e tyre dhe kishin nisur procesin e rilindjes.

Abduh vendosi tonin për gjeneratën e aktivistëve dhe intelektualëve, të cilën ndihmuan të definojnë nacionalizmin arab në pjesën e parë të shekullit XX. Ngadalë, megjithatë, trashëgimia e tij u shtrembërua nga pasuesit, të cilët ishin më pak të bindur se zbukurimet moderne të shkencës dhe liberalizmit evropian ishin në pajtim me Islamin dhe pavarësinë arabe. Vendet e tjera myslimane, Turqia dhe Irani në mesin e tyre, të cilat u mbërthyen me çështje të ngjashme, provuan çarje të ngjashme midis atyre që parashikonin të ardhme të rivalitetit paqësor me Perëndimin dhe atyre që i rezistuan ndryshimeve që ngritja e Evropës i kishte imponuar mbi botën. Disa u hidhëruan dhe u zemëruan që reformat nuk dhanë përfitimet e menjëhershme, dhe pasi që Perëndimi vazhdoi të dominojë fatin ekonomik, politik dhe ushtarak të pjesës më të madhe të botës myslimane në dekadat e para të shekullit XX, ky hidhërim gjeneroi versione më të errëta të mësimave të Abduh. Abduh besonte se *selefët* ishin ekumenikë dhe tolerantë, por të tjerët në vend të kësaj i shihnin komunitet të integruar të besimtarëve, fuqia e të cilëve qëndronte në refuzimin e mesazhit dhënë ihtarëve të Librit dhe në gatishmërinë e tyre për të heshtur këdo që sfidonte fjalët e Kuranit dhe hadithit. Në fakt, brenda komuniteteve myslimane, një-rëzit e njohur në Perëndim si “fundamentalistë” shpesh iu referohen si *selefijë*, pasi ata shikojnë të themeluesit e Islamit për përgjigjet sesi të përballen me sfidat e të tashmes.¹

¹ Citimet e Abduh vijnë nga Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell & Russell, 1933, 1968), 130, dhe nga Malcolm Kerr, *Islamic Reformers* (Los Angeles: University of California Press, 1966), 149. Për Abduh, shih gjithashtu Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 131-60. Për Afganin, shih edhe Houranin; gjithashtu Nikki Keddi, *An Islamic Response to Imperialism: The Writings and Teachings of Sayyid Jamal ad-Din Afghani* (Berkeley: University of California Press, 1983). Për trashëgiminë e *salafiyya*, shih Nazib Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991), gjithashtu, Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, përkthe. Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1994). Për të parë sesi idetë e Abduh dhe Afganit evoluon në shekullin XX, shih Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam* (New York: Oxford University Press, 1990).

Abduh do të ishte frikësuar nga evolucioni i *selefijëve* të shekullit XX. Ai kundërshtoi fuqishëm atë që qeveria britanike kishte bërë në Egjipt dhe kudo tjetër, por pranoi ngrohtësisht miqtë anglezë dhe francezë që i bëri në Kajro dhe në kryeqytetet e Evropës. Një nga miqtë e tij më të afërt ishte Wilfrid Scawen Blunt, një anglez që jetën e tij ia kushtoi luftës kundër imperializmit dhe mbrojtjes së Islamit nga publiku anglez skeptik. Blunt ishte anëtar i klasës sunduese britanike, por ishte jashtë rrjedhës. I martuar me mbesën e Lordit Byron, ai ishte i tërhequr nga misteret e shkretëtirës dhe fshehtësisë, dhe ndante me gruan e tij mallin e pangopur për diçka tjetër nga ajo që Anglia ia ofronte. Duke kërkuar aventurë, ata shmangën shoqërinë londineze dhe kaluan gati një dekadë duke ngarë kuajt përmes trakteve më të braktitura të Saharës Afrikane dhe Nexhdit arab, ku ishin mysafirë të Ibn Rashidit, familja e të cilit ishte bllokuar atëherë në luftën me sauditët dhe pasuesit e tyre vehabistë. Blunt gjithashtu jetoi me beduinët e Eufratit në qendër të Irakut, dhe shkruan një libër për përvojat e tyre që u lexua me dëshirë nga publiku anglez.

Midis beduinëve, Wilfrid Blunt gjeti atë që e kishte kërkuar. I zhgënjyer nga Britania perandorake, ai romantizoi kodin moral të bedunit, pastërtinë e besimit të tyre, dhe mungesën e tyre të hipokrizisë. Beduinët ishin shoqëri e denjë, e cila përmes vizionit shumë optimist të Bluntit ofroi “shembullin më të pastër të demokracisë që mund të gjendej në botë - ndoshta të vetmin në të cilin parullat e lirisë, barazisë dhe vëllazërisë janë më shumë se emër”. Islami i tyre nuk është njollësor nga paraqitjet mburravece që shënuan Anglikanizmin e Lartë të Anglisë së Bluntit. Derisa shumica e bashkëkohësve të tij krahasuan arabët me Evropën dhe në aspektin kulturor i gjetën të mangët, Blunt përfundoi se ishin evropianët ata që ishin të mangët. Arabët përkohësisht mund të kishin rënë prapa Perëndimit, por për këtë Blunt fajësoi otomanët. Ai besonte se posa të shkatërrohej përfundimisht perandoria, arabët do të rikthenin kalifatin e tyre dhe sërisht do të ngritnin si fener të lirisë dhe kreativitetit që e kishte turpëruar Perëndimin.

Më 1880, Blunt vizitoi Egjiptin dhe takoi Abduh. Përmes Abduh, ai ishte tërhequr në lëvizjen nacionaliste që përfundimisht kulmoi në

okupimin britanik, ngjarje që Blunt bëri gjithçka për ta parandaluar dhe kjo e rrënoi atë kur përfundimisht ndodhi. Neveria që shumica e bashkëqytetarëve të tij ndjenin ndaj arabëve dhe Islamit ishte turpërim, shkroi Blunt në prag të invazionit. Islami, tha ai, “duhet të trajtohet si paragjykim jo i kotë, por religjion i vërtetë. I vërtetë meqenëse është formë e adhurimit për Zotin Një të Vërtetë në të cilin Evropa, pavarësisht arsyes moderne, akoma besonte. Si i tillë, ai është quajtur sipas ndereve të religjioneve të vërteta që mund t’i japin vitalitetit të shtyrë dhe duke pranuar të vërtetën e përvetshme të Krishterimit për veten tonë, ne mund të besojmë se në mendjen arabe... Islami gjithashtu do të provohet i përvetshëm”. Ai u përpoq të binte kryeministrin britanik William Gladstone se Egjipti duhet të lejohej të menaxhojë fatin e vet dhe se kjo ishte në kundërshtim me besimin liberal të Gladstonet dhe kundër parimeve të vërteta të besimit të krishterë për të lejuar pushtimin e një vendi vetëm për të qetësuar kreditorët evropianë. Por Gladstone, i shqetësuar për ndonjë kërcënim potencial të linjave detare nga Suezi në Indi, nuk u pajtua.²

Ngjarjet kërcëlluese që kulmuan me pushtimin britanik forcan lidhjen midis Abduh dhe Blunt që do të vazhdonte për dekada. Blunt vazhdoi të kritikonte qeveritë pasuese britanike për marrëzitë e imperializmit, derisa Abduh punoi brenda sistemit të krijuar nga protektorati britanik në Egjipt dhe bëri fushatë të palodhshme për reformë arsimore dhe gjyqësore. Të dy ishin kritikë të shoqërive të tyre respektive, dhe në shumë mënyra, ishin imazhe pasqyruese. Anglezi Blunt, i cili refuzoi vetëbesimin bombastik të imperializmit dhe u ngrit kundër hipokrizisë së shoqërisë liberale që sundonte një perandori joliberal; Abduh, sheiku i nderuar, i cili kundërshtoi traditën në agoni ia kaloi atë dhe kërkoi që shoqëria e tij të kujtonte atë që kishte harruar.

² Anne Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates* (London: Frank Cass, 1968; fillimisht të publikuar më 1879). Citimi rreth të vërtetës së përvetshme të Islamit është nga Wilfrid Scawen Blunt, *The Future of Islam* (London, 1882), 142. Gjithashtu, shih Elizabeth Longford, *A Pilgrimage of Passion* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1979). Për Egjiptin, shih Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, përkthe. Jean Stewart (New York: Praeger, 1972).

Tregtarët, misionarët dhe të pazakonshmit

Gjatë dekadave të fundit të shekullit XIX, Blunt shikoi me druajtje rritjen e Perandorisë Britanike në shtrirje dhe në arrogancë. Politika e vjetër e intervenimit vetëm atëherë kur ishte në mënyrë absolute esenciale i hapnin rrugë intervenimit kudo. Arsyeja për ndryshim ishte konkurrenca midis shteteve të Evropës. Shfaqja e Gjermanisë pas vitit 1870 kishte ndryshuar balancën e kultivuar nga Kongresi i Vjenës dhe nga fuqitë kryesore - Anglia, Franca, Rusia, Gjermania, Holanda dhe Italia - nxituan të vendosnin flamujt e tyre në pjesët e mbetura të papretenduara të globit, nga Afrika sub-Sahariane në Azinë Juglindore dhe Lindjen e Mesme.

Perandoria Otomane vazhdoi t’i kundërvihet çdo shteti evropian, duke manipuluar shpresat dhe shqetësimet e secilit pretendues, por në pjesën e parë të shekullit XX, provincat e Ballkanit kishin deklaruar pavarësinë e tyre, Afrika Veriore kontrollohej direkt ose nga Franca ose nga Anglia, Arabia ishte kryesisht autonome, Kaukazi ishte nën ndikimin e Rusesë, dhe ndikimi francez në Siri dhe Liban i bëri madje të vështirë mbledhjen e taksave. Në Afrikë, Franca dhe Anglia gati sa nuk u përleshën në humbëtitë saharane, derisa në Afrikën jugore, gjermanët u përpoqën të fitojnë terren simbolik për t’i demonstruar botës se ata gjithashtu ishin perandori globale. Madje Shtetet e Bashkuara, të cilat tradicionalisht kufizuan ambiciet e tyre ekspansioniste në Hemisferën Perëndimore, morën koloninë e tyre në Filipine në dëm të Spanjës më 1898.

Blunt ishte pjesë e minoritetit të zhurmshëm, i cili besonte se imperializmi jo vetëm që kishte bërë kërde në glob, por po shkatërronte Anglinë dhe liberalizmin e tij shumë të dashur. Sipas tij, doket e imperializmit nuk ishin në pajtim me etikën e liberalizmit, dhe çdo vend që kishte përdorur forcën brutale për të kontrolluar destinimin e të tjerëve shpejt do të ishte i paafte për të ushqyer vlerat e demokracisë dhe lirisë të qytetarët e vet. Ideali i tij për respekt të ndërsjellë midis

kulturave binte ndesh me opinionet e shumë bashkëqytetarëve të tij se Britania ishte superiore jo vetëm ushtarakisht dhe ekonomikisht, por edhe moralisht. Pasi ai lëvizti në qarqet elitare, fjalët e tij u dëgjuan, por rrallë iu vu veshi. Ai ishte ndërgjegjja e klasës së tij, përkujtues i një elite imperialiste të vetëkënaqur në rritje se fuqia mund të korruptojë.

Blunt ishte gjithashtu anëtar i një klubi të zgjedhur të evropianëve, të cilët ishin të tërhequr nga bota arabe dhe Islami. Ndikimi i shkretëtirës ishte i humbur te shumica e bashkëkohësve të tij, por jo te të gjithë. Historia e njohur e shekullit XIX portretizoi një piktorë të zymtë të pushtimit evropian dhe përbuzjen për të pushtuarit, por historia e harrur përfshin veshje kalorësish të reageve dhe ndërveprimeve të tjera. Ky mund të ketë qenë rasti që disa evropianë udhëtuan larg nga shtëpitë, sa madje disa udhëtuan përtej kontinentit në brigjet e tjera të Mesdheut, dhe ata që e bënë përgjithësisht shihnin me përçmim kulturat e huaja. Por disa ranë në dashuri, të tjerët u ndjenë të kompletuar, dhe disa të tjerë ishin larguar me frikë dhe respekt për shoqëritë e huaja që i kishin takuar. Blunt ishte një nga ta: Sir Richard Burton ishte tjetër.

Marrëdhënia e Burtonit me arabët ishte e tensionuar, por e tillë ishte marrëdhënia e tij me secilin. Ai jo vetëm që menaxhoi të kalonte si mysliman në Mekë, por siguroi romantikët në vendlindje me përkthimin therës erotik të *Netëve Arabe*. Vëllazëria e Bluntit dhe Burtonit përfshiu jo vetëm ekscentrikët, por gjithashtu anëtarët e elitës si Benjamin Disraelin e ri. Me origjinë nga një familje hebreje dhe duke luftuar për të gjetur vendin e tij në shoqërinë angleze, Disraeli e shihte Lindjen e Mesme dhe Palestinën si mbretëri të mrekullisë, rrezikut dhe premtimit. Para se të hynte në politikë, shkroi disa novela ku Lindja takonte Perëndimin, dhe ai mund të ketë merituar një fusnotë si një autor që nuk është ngritur në lartësi si kryeministri i mbretëreshës Viktoria. Përveç Disraelit dhe Burtonit, kohorta përfshiu udhëtarët e guximshëm si Gifford Palgrave, Charles Doughty, Lucy Duff-Gordon, dhe kërkuesit anonimë dhe njerëzit, të cilët kurrë nuk ndjeheshin rehat

në sallonet e Londrës apo Parisit, por ishin në shtëpi në tregjet dhe oazat e botës arabe.

Shpirtra të ngjashëm mund të gjenden në Francë, megjithëse fokusi i tyre nuk ishte vetëm Lindja e Afërt, por gjithashtu brigjet e Afrikës Veriore që shtriheshin nga Maroku në Tunizi. Gjermanët dhe italianët erdhën më vonë në ahengun perandorak, por universitetet gjermane shquheshin me nxjerrjen e shkencëtarëve, të cilët mund të lexonin dhe të përkthenin literaturën klasike arabe dhe perse. Ata studiuan atë që shoqëritë myslimane e kishin prodhuar gjatë kulmit të tyre dhe analizuan Kuranin si trashëgimi të pasur filozofike dhe kulturore që kishte definuar Bagdadin mesjetar dhe Spanjën dhe se, ashtu si Abduh kishte njohur me aq mprehtësi, kishte nisur të zbehej nga kujtesa në botën bashkëkohore myslimane. Shpesh, këta “orientalistë”, ashtu siç quheshin, kishin qëndrim mospërfillës ndaj të nënshtruarve të tyre. Çekuilibri i shekullit XIX midis shoqërive myslimane dhe Perëndimit ishte marrë si dëshmi e krisjes fatale në Islam. Duke analizuar me kujdes tekstet qendrore të Islamit, Orientalistët shpresuan të zgjidhnin enigmën se pse bota myslimane kishte mbetur kaq shumë prapa Perëndimit.³

Pyetja ishte plotësisht e arsyeshme. Ishte pyetja e njëjtë që reformatorët në Stamboll, Kajro dhe Teheran e kishin shtruar. Dhe për pjesën më të madhe, përgjigjet e sugjeruara nga perëndimorët dhe reformatorët në botën myslimane ishin të njëjta: shtetet myslimane, në kulmin e tyre, kishin inkurajuar interpretimin si dhe përshtatjen e Kuranit dhe hadithit me rrethanat e të tashmes. Kur këto shoqëri ishin larguar nga kërkimi dhe shmangën shkencën në favor të pranimi të padiskutueshëm të autoritetit të së kaluarës, ata humbën kontaktin me shkëndijën që i kishte bërë aq të suksesshëm. Rezultati ishte amullia. Disa orientalistë, si Renani, akuzuan Islamin si të tërë, por të tjetër bënë dallim midis Islamit klasik kumbues dhe asaj që erdhi më vonë. Këta dijetarë u fokusuan në rebusin e asaj që shkoj gabimisht në botën

³ Vepra bazë dhe kontroverse që përshkruan këtë grup është Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978). Libri gjithashtu përmban referenca gjithëpërfshirëse për Renanin.

myslimane. Derisa ndikimi i tyre i menjëhershëm ishte mbi një grup relativisht të vogël të studentëve të të njëjtit mendim, opinionet e tyre ishin adoptuar nga burrështetas dhe diplomatë, të cilët kishin më shumë ndikim direkt në bashkëveprimin midis shteteve perëndimore dhe botës myslimane. Në fakt, një nga pasojat indirekte të Orientalizmit ishte Revolta Arabe më 1916, protagonistin më i famshëm i të cilës ishte T.E. Lawrence, i cili u bë i njohur nga gazetari amerikan, Lowell Thomas, si “Lawrence i Arabisë”.

Trashëgimia “orientaliste” ishte më shumë sesa qëndrime përkrahëse dhe politika të plasaritura. Disa studiues ishin vendës, dhe si Blunt u bënë kritikë të zjarrtë të Perëndimit dhe mbrojtës të dëshiruar të virtyeteve të Islamit e myslimanëve. Një nga më të habitshmit dhe më të gjallët nga këta ishte i pamundshmi i quajtur William Marmaduke Pickthall. Ai kishte lindur në Suffolk (Angli) më 1875, dhe ndoqi shkollën e famshme Harrow, të cilën e urrente. Ngushëllimi i vetëm i përvojës së tij fatkeqe ishte fillimi i miqësisë së përjetshme me një student tjetër, i cili vuajti nga ashpërsia e tij darviniane, Winston Churchill. Pickthall ishte i zhytur në gjuhë, por nuk mund të gjente një mësues adekuat të arabishtes. Kështu, posa mbushi 18 vjet dhe përfundoi Harrow, u nis për në Port Said në skajin verior të Kanalit të Suezit. Ashtu siç kishte ndodhur me Blunt, ishte dashuri në shikim të parë.

Pickthall gjeti një mësues dhe nisi të lexojë *Netët Arabe* në origjinal. Ai ishte i magjepsur. Duke rrëfyer sesi u ndje kur lexoi historitë e Harun al-Rashidit, shkroi se arabishtja e vjetër i zbuloi “jetën e përditshme të Damaskut, Jerusalemit, Alepit, Kajros dhe qyteteve të tjera ashtu siç i kishte gjetur në shekullin XIX. Ajo që më ka prekur, madje në rënien dhe varfërinë e saj, është lumturia e kësaj jete krahasuar me çdo gjë që kam parë në Evropë. Njerëzit duken mjaft të pavarur nga shqetësimet tona të jetës, shqetësimi ynë që lidhet me pasurinë, frika jonë nga vdekja”. Duke udhëtuar nëpër Lindjen e Afërt, ai u konfrontua me një shoqëri që i dukej një përzierje perfekte e komunitetit dhe individualizmit, dhe kjo praktikoi një formë më të vërtetë të demokracisë sesa ajo që kishte ndodhur në Evropë. Derisa shumica e bashkë-

kohësve të tij panë dekadencë dhe rënie, ai pa liri personale, liri nga dora kërcënuese e shtetit dhe devotshmëri të çiltër. Pas eksperiencës së shkurtër në Damask, u kthye në Angli kur shekulli po përfundonte, shkroi një novelë, dhe u bë i famshëm në letërsi me tregimet e Orientit.

Ngjarjet në Perandorinë Otomane tërhoqën Pickthallin prapa. Ai ishte tronditur kur dëgjoi bashkëqytetarët e tij duke u ngritur kundër “turqve të pafë” gjatë luftërave pasuese, të cilat u zhvilluan midis otomanëve dhe shteteve të reja të pavarura të Ballkanit para Luftës së Parë Botërore. Ai ishte njësoj i zhgënjyer nga fushata e Gallipolit e zhvilluar nga shoku i tij i vjetër i shkollës Churchill kundër otomanëve gjatë luftës. Më 1917, ai braktisi Krishterimin dhe shumë publikisht u konvertua në Islam. Shkoi në Indi për të mbështetur Mahatma Gandhin, dhe pastaj nisi të punojë në përkthimin e Kuranit, të cilin e publikoi më 1930, disa vjet para vdekjes së tij. Qysh atëherë, u bë i njohur në Indi dhe kudo në botën myslimane si i konvertuar që fliste kundër padrejtësive të sundimit evropian, dhe i cili mbrojtë Islamit përballë shumë kritikëve perëndimorë. Pickthall duartrokiti ndershmërinë dhe pastërtinë morale që pa në komunitetet myslimane, dhe ishte i zemëruar nga hipokrizia e britanikëve. Perëndimi, besonte ai, pretendonte moral të lartë bazuar në parimet e lirisë, por pastaj në mënyrë flagrante shkelte këto parime me mënyrën sesi qeveriste perandoritë e saj dhe sesi trajtonte njerëzit e tyre. Për Pickthallin, nuk ishte Islami që kishte nevojë për reformë; ishte Perëndimi.⁴

Shpirtat e çmagjepsur si Blunt dhe Pickthall nuk ishin të vetmit të tërhequr nga bota myslimane. Kishte gjithashtu tregtarë, të cilët e shihnin Lindjen e Afërt si tokë të mundësisë për t’u pasuruar. Shumë prej tyre padyshim ishin zëvendësues të imperializmit, të interesuar të përdornin kontrollin dhe të ekstraktajnë atë që mundnin. Biznesmenët, megjithatë, ishin të prirë të ishin indiferentë ndaj etnisë e religjionit dhe kërkonin vetëm të forconin kontaktet. Evropianët shpesh mbësh-

⁴ William Marmaduke Pickthall, *Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory Translation* (New York: Knopf, 1930), dhe *Islam and Progress* (London: Muslim Book Society, 1920).

tesnin të krishterët në Lindjen e Afërt për të vepruar si ndërmjetësues, por në pjesët tjera të botës myslimane - Algjeria dhe Persia për shembull, apo Nigeria veriore - ishin partnerë me myslimanët. Religjioni pothuajse kurrë nuk u përfshi në këto bashkëveprime tregtare, dhe tregtarët lokalë myslimanë nuk hezituan të punojnë me biznesmenët e krishterë evropianë. Nëse një aristokrat anglez kërkonte të blinte kuaj në Egjipt, ai mund të gjente dhjetëra tregtarë kuajsh egjiptianë; nëse një francez i shqetësuar kërkonte qilima nga Isfahani, Tabrizi apo Vani, i duhej vetëm të demonstronte gatishmërinë e tij për të blerë që të gjente shumë që dëshironin të shisnin.

Pasi Evropa u përfshi më shumë në botën arabe dhe otomane, këto rajone u lidhën më ngushtë me ekonominë kontinentale. Në Liban dhe Siri, ndikimi i rritur i Francës në pjesën e dytë të shekullit XIX ishte një mirësi ekonomike. Tregtarët e prodhuesit e tekstit dhe mëndafshit gëzuan shpërthimin e kërkesës për produktet e tyre. Bejruti u bë qendër ndërkombëtare për kultivimin e mbulesave të mëndafshita dhe prodhimin e perit të shkëlqyer të mëndafshit, dhe trazirat e vitit 1860 vetëm nxitën integrimin e ekonomisë të Levantit me Evropën. Okupimi britanik i Egjiptit më 1882 gjithashtu çoi në një periudhë të gjatë të zhvillimit ekonomik. Shpërblimet nuk u ndanë njëllë, por vendi megjithatë pati fluks të kapitalit të konsiderueshëm të huaj. Proces i ngjashëm ndodhi në Perandorinë akoma të pavarur Otomane, e cila më vonë gjatë shekullit nën sultanin autokratik dhe finok, Abdul Hamidi II, gjykoi Gjermaninë në rritje si kundërpeshë të Francës, Anglisë dhe Rusisë. Bankat gjermane punuan ngushtë me zyrtarët otomanë për të ndërtuar Hekurudhën e Bagdadit që lidhte provincat e Irakut me Turqinë qendrore dhe Stambollin.⁵

Nuk ishin vetëm tregtarët perëndimorë që rrezikuan më tej. Në Bejrut dhe në Kajro, misionarët amerikanë hapën shkollat që formësu- an jetën arsimore për dekada. Shkollat që u bë Universiteti Amerikan

në Bejrut u themelua nga Kolegji Protestant sirian në vitet 1870 nga një grup i presbiterianëve dhe kongregacionistëve me mbështetjen e të aftit Daniel Bliss. Shtytja e tij misionare ishte rritur nga zelli i tij për të edukuar. “Ne nuk synojmë”, tha Bliss në fund të karrierës së tij më 1904, “të bëjmë maronitë, apo grekë, apo katolikë, apo protestantë, apo hebrenj, apo myslimanë, por synojmë të bëjmë njerëz të përsosur, njerëz idealë, njerëz hyjnor, sipas modelit të Jezusit për karakterin moral të të cilit asnjë njeri nuk ka thënë apo nuk mund të thotë diçka”. Besimi i tij ishte Krishterim liberal që mbronte liritë fetare, dhe derisa ishte i paepur rreth domosdoshmërisë së besimit në një fuqi më të madhe, ai ishte indiferent se çfarë forme adhurimi e asaj fuqie më të madhe ndodhi. “Ne dëshirojmë që çdo student të jetë religjioz”, proklamoi ai, por nuk i detyroi studentët e tij të jenë religjiozë në ndonjë mënyrë të veçantë.

Shpirti i tolerancës religjioze udhëhoqi jo vetëm kurrikulën, por zgjedhjen e emrit të shkollës. Kur anëtarët e bordit administrues propozuan që emri të ndryshohet në Universitetin e krishterë të Bejrutit, pasuesit e Blissit vënë veto mbi sugjerimin, me arsyetimin se përdorimi i termit “i krishterë” në titull “dukej se siguronte theks të panevojshëm mbi diferencat religjioze, të cilat mund të dëshmoreshin fatkeqë”. Derisa shkolla nuk humbi kontaktet me rrënjët e saj misionare, ajo gjithmonë tërhoqi përzjerje të hebrenjve, myslimanëve dhe të krishterëve për të studiuar në kampuse. Kishte mosmarrëveshje të rastit midis tyre, por pakënaqësia e vetme kryesore e studentëve hebrenj dhe myslimanë ishte se zyrtarët e universitetit ishin më pak akomodues rreth respektimit të kufizimeve dietale në zgjedhjen e ushqimit që shërbehej në kafeteri. Madje edhe me rritjen e tensioneve në fillim të shekullit XX, Universiteti Amerikan mbeti një strehë. Ai ishte shembull i tolerancës dhe bashkëjetesës që i rezistoi valëve pasuese të konfliktit në Liban, por nuk mund t’i rezistonte luftës civile të vitit 1975 që gllabëroi gjithë vendin.⁶

⁵ Për analizën e përgjithshme për trendet ekonomike, shih Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914* (London: I. B. Tauris, 1981). Gjithashtu, Charles Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York: Columbia University Press, 1982).

⁶ Elie Kedourie, “The American University in Beirut”, *Middle Eastern Studies* (October 1966), 74-90; “The American University of Beirut”, *Journal of World History* (vjeshtë 1967); Daniel Bliss, *The Reminiscence of Daniel Bliss* (New York: Revell, 1920).

Bejruti ishte ena vluese, por ndoshta udhëkryqi më i jashtëzakonshëm ishte Aleksandria. Ky kryeqytet i lashtë i Egjiptit, i themeluar nga Aleksandri i Madh dhe i udhëhequr nga Ptolemenët grekë deri te pasardhësi i tyre i fundit, Kleopatra, e cila përqafoi gjarprin dhe vdiq, ishte tkurrur në stagnacion kulturor dhe ekonomik në fillim të shekullit XIX. Pastaj, nisi të gjallërojë nën Mehmet Aliun. Pasi ai kërkoi nga Perëndimi riformimin e vendit, Aleksandria lidhi Egjiptin me portet e Evropës. Të huajt vërshuan lagjet afër kalave, dhe qyteti u bë mishmash aktiv i gjuhëve dhe kulturave, shtëpi e një asortimenti të ndryshëm të myslimanëve, krishterëve dhe hebrenjve të bashkuar nga interesi i tyre i përbashkët në fitim. Në udhëheqjen e Khedive Ismailit ambicioz, Aleksandria u bë madje më qendrore për jetën financiare dhe ekonomike të Mesdheut lindor, me gjithë bombardimin nga flota angleze më 1882 që shkatërroi disa nga shtëpitë e këndshme buzë bregut. Ekonomia shpejt u rimëkëmb, dhe Aleksandria tërhoqi bankierë, tregtarë, zejtarë, arkeologë dhe vagabondë, të cilët ishin joshur nga ritmi kaotik i qytetit i vendosur pjesërisht në Evropë, pjesërisht në Egjipt, dhe plotësisht në asnjërën.

Për vetëm disa dekada, Aleksandria ishte shtëpi e kulturës tolerante që kishte mbyllur syrin dhe kishte dremitur në tendencën e çuditshme seksuale të shumë ardhacakëve të saj të larguar. Në fund të shekullit të vjetër dhe fillimin e ri të shekullit, ajo tërhoqi një turmë letrare që përfshiu më të njohurin Constantine Cavafyn grek, njeriun pa atdhe Lawrence Durrell, dhe britanikun E. M. Forster. Ngjashëm si qytetet e tjera porte kozmopolite, ajo ishte pjesë dhe e ndarë nga humbëtit e saj. Arabishtja flitej, por edhe greqishtja, frëngjishtja, armenishtja, anglishtja, italishtja dhe turqishtja. Thirrja për lutje mund të dëgjohej nga xhamitë përgjatë bregut dhe tokës, por gjithashtu edhe kambanat e kishave, dhe buria gjatë festës hebreje të Rosh Hashanah nga një apo më shumë sinagogat e qytetit.

Vendasit nuk ishim më homogjenë sesa të mërguarit dhe vetë formuan një përzierje të çmendur të etnisë dhe religjionit. Myslimanët ishin kryesisht sunitë, por të krishterët paraqisnin gati çdo emërtim. Ata ishin grekë ortodoksë, sirianë ortodoksë, koptë, armenë, latinë,

katolikë grekë, maronitë, armenë katolikë, presbiterianë, anglikanë, dhe madje disa anëtarë të Kishës së Skocisë. Këto sekte të krishtera ishin zakonisht miqësore apo indiferente ndaj myslimanëve dhe hebrenjve, por mund të ishin mjaft antagonistë ndaj njëri-tjetrit. Koptët thonin – me të drejtë – se kishin qenë atje më së gjati dhe kështu meritonin një lloj respekti dhe parësie, por disa sekte të tjera kujdeseshin për zotërim. Ndërkohë, kishte gjithashtu një komunitet të pasur hebre rrënjët e të cilit shkonin deri në periudhën helene dhe pretendonin, me disa justifikime, se ishin një nga vendbanimet më të vjetra të pandërprera hebreje në botë. Dhe, megjithëse hebrenjtë, të krishterët dhe myslimanët e Aleksandrisë ishin të vetëdijsëm për sektet dhe nënsektet e tyre, ata të gjithë punuan për të nxjerrë atë që mundën nga një botë e dominuar nga evropianët. Ata ishin të guximshëm dhe sipërmarrës, dhe shikonin nga e ardhmja ku njerëzit dhe kombet do të gjykoreshin në bazë të asaj që kishin bërë dhe sa kishin fituar, e jo në bazë të asaj që besonin apo Zotin që adhuronin.⁷

Shpresat dhe ëndrrat kombëtare

Kur shekullit të XIX po i vinte fundi, evropianët kishin eksportuar jo vetëm teknologjinë, por edhe idetë, dhe besimi në progres ishte rrënjësor gati kudo. Disa herë, ai ishte shartim i pavolitshëm, veçanërisht në shoqëritë lindore që kishin ndjenjë më pak lineare të kohës dhe historisë. Por, në shumë pjesë të botës myslimane, ajo ishte një formulë atraktive. Ashtu siç kishte kuptuar Abduh, një nga fuqitë e shteteve klasike myslimane ishte aftësia e tyre për të evoluar. Nocioni i “progresit”, nëse jo vetë fjala, ishte ngulitur në kulturën e tyre. Dhe kështu kur pjesa më e madhe e botës myslimane ra nën ndikimin direkt apo indirekt të Evropës në shekullin XIX, nuk kishte pak njerëz, të cilët besonin se ndryshimi ishte i mundshëm.

Kur reformatoret shikuan prapa, parashikuan ditën kur vendet e tyre do të ishin në gjendje të qëndronin me Evropën kur ata dëshiro-

⁷ Shih E. M. Forster, *Alexandria: A History and a Guide* (New York: Oxford University Press, 1922).

nin, dhe kundër Evropës nëse detyroheshin. Në ndërkohë, ata kuptuan se fusha e lojës nuk ishte niveli, dhe kërkuan këshillën e ndihmën financiare, intelektuale dhe ushtarake të evropianëve. Por, madje edhe pse mësonin nga Perëndimi, e dinin se mund të kishte konflikt para se të kishte bashkëjetesë të vërtetë. Derisa Evropa pushoi së sunduari, nuk mund të kishte takim të të pavarurve të njëjtë. Më mirë, konflikti do të ishte minimal apo jo ekzistues. Përballë presionit, protestave dhe lëvizjeve të rezistencës, britanikët dhe francezët do të bënin atë që ishte e matur dhe u tërhoqën. Pas kësaj, do të kishte akoma konkurrencë, natyrisht, por nuk kishte nevojë të merrte formën e luftës. Në vend të kësaj, elita otomane, sundimtarët e Egjiptit, të cilët punuan me okupatorët anglezë, dhe të tjerët shikuan në kohën kur bota myslimane dhe Perëndimi mund të tregtonin dhe shkëmbenin idetë si të barabartë. Hapi i parë ishte reforma e brendshme; tjetri do të ishte rivendosja e pavarësisë së plotë.

Prandaj, ëndrra e progresit nuk nënkuptonte pranim pasiv të sundimit evropian. Plotësisht e kundërta. Progresi për reformatorët nënkuptonte përfundim të hegjemonisë evropiane dhe rikthim të pavarësisë së plotë. Poshtërimi i sundimit perandorak ishte real. Lord Cromer, i cili gati pa ndihmën e askujt kontrolloi atë që ndodhi në Egjipt nga viti 1882 deri në fillim të shekullit XX, ishte i hapur në përbuzjen e tij për vendin. Ai trajtoi banorët e tij si fëmijë kokëfortë që kishin nevojë për mësim. “Ajo që i duhej më së shumti Egjiptit”, tha ai më 1883, “ishte rendi dhe qeverisja e mirë. Ndoshta... liria do të pasojë më pas. Askush, përveç ndonjë teoricien ëndërrimtar mund të imagjinojë se rendi natyror i gjërave mund të kthehet mbrapsht dhe se liria së pari mund të akordohet për përfaqësuesit e varfër injorantë të popullit egjiptian, dhe se i fundit mund të jetë në gjendje pastaj të nxjerrë rendin nga kaosi”.⁸

Madje edhe ata që ishin munduar rreth problemeve në shoqëritë e tyre ishin zmbrapsur nga këto qëndrime përkrahëse. Egjiptianët e edu-

kuar dhe të kulturuar u irrituan nga të qenit i trajtuar si fëmijë endacakë. Kush janë britanikët, menduan ata, të na mësojnë rreth tolerancës religjioze dhe lirisë kur koptët, myslimanët dhe hebrenjtë kishin jetuar krah për krah për 1400 vjet “në unitetin dhe harmoninë më të madhe?” Kush janë ata t’i tregojnë Egjiptit për civilizimin kur banorët e Luginës së Nilit kishin krijuar shoqëri mijëra vjet para se anglezët të mësonin të shkruanin? Admirimi për atë që mund të ofronte Evropa qëndron krah për krah me indinjatën rreth asaj që evropianët shpesh ofruan.

Këto ishin temat dominuese, por natyrisht, disa ndoqën mendimet e tyre dhe iu qasën këtyre takimeve nga një perspektivë e ndryshme. Kishte zëra që qanin në labirinte si Blunt dhe Pickthall, të cilët besonin se hipokrizia e Perëndimit ishte dobësi më e mallkuar sesa çdo problem në botën myslimane. Kishte tregtarë në të dy anët, të cilët nuk ishin të interesuar në këto ide më të mëdha. Dhe kishte misionarë, të cilët punuan jo për të konvertuar myslimanët, por për të përmirësuar marrëdhëniet midis besimeve dhe kulturave, dhe të cilët kaluan dekada duke u përpjekur për të ndërtuar ura.

Në dekadat e fundit të shekullit XIX, megjithatë, nacionalizmi komplikoi gjërat edhe më shumë. Në librin e tij “*Komunitetet e imagjinuara*”, Benedict Anderson definon nacionalizmin si akt kolektiv të imagjinatës. Kombi “është i imagjinuar, pasi që anëtarët e kombit madje më të vogël kurrë nuk do të dinë pjesën më të madhe të anëtarëve të tjerë, t’i takojnë apo madje t’i dëgjojnë, por në mendjet e secilit jeton imazhi i bashkësisë së tyre”. Koncepti i kombit është produkt i historisë evropiane. Me zhvillimin e printimit në masë në shekullin XVI, individët ngadalë nisën të imagjinojnë kombet se ishin ndryshe nga komuniteti religjioz dhe dinastia sunduese.⁹ Pasi nacionalizmi po rritej me shpejtësi në shekullin XIX, religjioni i organizuar në Evropë shënoi rënie. Pasi Zoti dhe kisha u venitën, apo u ndaluan nga jeta publike në Evropë, kulti i kombit zuri vendin e tyre.

Nacionalizmi u bë forca kryesore në Evropë dhe kudo në botë. Nacionalizmi bullgar dhe serb çoi në pavarësi nga Perandoria Otoma-

⁸ Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York, 1908), 343; Roger Owen, *Lord Cromer* (New York: Oxford University Press, 2004); Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt Under Cromer* (London: John Murray, 1968).

⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (New York: Verso, 1983), 15.

ne në dekadat e fundit të shekullit XIX, dhe ndihmoi nisjen e një vale të nacionalizmit turk që rezultoi në ciklin e dhunës në Ballkan. Brenda Perandorisë Otomane, nacionalizmi turk u bë gjithnjë e më i dukshëm në fund të sundimit të sulltan Abdul Hamidit II. Pasi reformatorët otomanë dështuan të bëjnë perandorinë konkurrent të barabartë, dhe pasi që Afrika Veriore, Egjipti dhe Libani u bënë provinca të Perëndimit, një gjeneratë e re e turqve dalloj turqizmin nga Otomanizmi. Të zhgënjyer nga Abdul Hamidi, grupi e quajti veten “Turqit e Rinj”, shumë prej të cilëve ishin në mërgim në Paris, ia dedikuan veten kauzës së kombit turk. Në leximin e tyre, madhështia otomane ishte madhështi turke, dhe provincat arabe ishin thjesht zona që ishin sunduar dhe ishin marrë nga sundimtarët turq. Ky rishikim i të kaluarës otomane, megjithëse zhduku trashëgiminë e pasur të kooperimit multi-etnik dhe multireligjioz, u rrënjos në Stamboll dhe në vet Turqinë. Nacionalistët turq bënë atë që të gjithë nacionalistët e bëjnë: ata e definuan “ne” bazuar në gjuhën, etninë, të kaluarën e përbashkët dhe fenë e përbashkët. Dhe ata definuan “ata” që flisnin gjuhë të ndryshme, kishin të kaluar të ndryshme, dhe nuk ishin vetëm të dallueshëm, por më pak dhe madje inferiorë.

Nacionalizmi përshpejtoi shkatërrimin e Perandorisë Otomane. *Miletët* e vjetër nisën të mendojnë veten si kombe të pavarura, ashtu siç bënë shumë provinca. Armenët kërkuar autonominë armene; Egjiptianët luftuan për pavarësinë egjiptiane; dhe arabët e Sirisë bënë agjitacion për një komb arab. Këto ide nuk u zhvilluan njëherësh. Nacionalizmi egjiptian u shfaq para nacionalizmit arab në fillim të shekullit XX. Megjithatë, koncepti i nacionalizmit u rrënjos gati kudo, nga Maroku dhe Algjeria në perëndim, e deri te Irani në lindje.

Procesi nuk ishte linear, dhe për shumë vjet, nacionalizmi ishte fenomen i kufizuar te elita. Bujku që punonte fushat në Egjiptin e Epërm nuk mund të fliste për kombin egjiptian më shumë sesa një fermer turk në qendër të Anadollit të ketë menduar veten si qytetar të vendit të quajtur Turqi. Për të ngatërruar gjërat edhe më tej, kishte nacionalizma konkurrues. Kishte nacionalistë otomanë, të cilët argumentonin se perandoria, me historinë e saj të përbashkuar, aktualisht

formonte kombin-shtet. Ata kishin sukses të kufizuar në bindjen e të tjerëve për këtë, por fushata e tyre ishte pak a shumë e pavarur krahasuar me atë të elitave në Perandorinë Austro-Hungareze që përpiqeshin të bëjnë të njëjtën. Ishte gjithashtu një grup i nacionalistëve islamikë, të cilët kombinuan idenë moderne evropiane të kombit-shtet me idealin islamik të umetit për të argumentuar se ishte një komunitet transnacional mysliman, i cili ishte fragmentuar për shekuj, por kjo duhej të riformohej nën lidhësin e një kalifi të ri.

Më vonë, nacionalizmi do të zbulojë anën e tij të errët, të pastërtisë etnike dhe kontrollin shtetëror të asaj që qytetarët kishin thënë dhe menduar. Së pari, megjithatë, nacionalizmi ishte përkrahës i idealit të progresit dhe i lidhur me ndjenjën se shoqëritë myslimane po ndryshonin për të mirë. Kombi i pavarur e sovran ishte përshëndetur si përmbushje e shpresave dhe ëndrrave myslimane, dhe shtetet e pavarura do të shpërbleheshin për punën e rëndë të reformave. Fillimi i shekullit XX ishte përshëndetur në Evropë si fillim i një epoke më të mirë për njerëzimin, dhe kjo ndjenjë përshkoi botën myslimane. Ashtu si qëndrimi mbizotërues në Evropë që ishte se lufta dhe sëmundja do të zhduken në shekullin XX, besohej gjerësisht në botën myslimane se shekulli XX do të shihte fundin e imperializmit dhe ringjalljen e shoqërive myslimane. Kjo kërkonte përpjekje dhe nuk do të arrihej pa luftë, por ekzistonte optimizmi se gjithçka në fund do të funksiononte.

Ëndrra për renesancë pas reformës ishte sekulare. Elita myslimane e edukuar nuk shihte rol të spikatur për religjionin në jetën publike. Megjithatë, ëndrrat e tyre kishin bazë në të kaluarën që kishte demonstruar fuqinë e marrëveshjes dhe premtimit se nëse fjalët e Zotit mbaheshin parasysh, shpërblimet e kësaj bote do të pasonin. Premtimi i shekullit të ri ishte i ngjashëm, përveçse kushtet ishin të ndryshme. Në vend të dëgjimit të fjalës së Zotit, myslimanët duhej të përqaфонin doktrinën e botës moderne - shkencën, inovacionet, edukimin - për të mbledhur shpërblimet e kësaj bote. Dekadat e para të shekullit dukej se ofronin provë se me reformë do të vinte rilindja. Për një kohë, vizioni i reformatorëve pati të drejtë – por vetëm për një kohë.

Zachary Karabell

THE AGE OF REFORM

(Summary)

In the last decades of the nineteenth century and the early years of the twentieth, European pressure intensified on all parts of the Muslim world, and more territory was conquered. Morocco, the rest of Algeria, and Tunisia fell under the direct rule of France. In 1882, Egypt was invaded and then governed by England. France became the de facto protector of Lebanon, and England extended its influence over both Persia and parts of the Balkans. Russia became more aggressive in its support for Bulgarian independence and came into conflict with the British in remote parts of Central Asia.

زكريا كارابيل

عصر الإصلاحات

(خلاصة البحث)

في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين كثف الضغط الأوروبي على جميع أجزاء من العالم الإسلامي واحتلت المزيد من الأراضي. المغرب وباقي الجزائر و تونس سقطت تحت الحكم المباشر لفرنسا واحتلت مصر في عام ١٨٨٢ وبعد ذلك كان يحكمها إنجلترا و أصبحت فرنسا بحكم الأمر الواقع حامي لبنان و وسع إنجلترا نفوذها على بلاد فارس وأجزاء من منطقة البلقان. و أصبحت روسيا أكثر عدوانية في دعمها لاستقلال بلغاريا و دخلت في صراع مع البريطانيين في المناطق النائية من آسيا الوسطى.

QASJE

Prim. Dr. Med. Sc. Ali F. Iljazi

NXITIMI NË ASPEKTIN KURANOR DHE SHKENCOR

Jetojmë në botën e kompjuterëve, të raketave kozmike dhe të zbulimeve të mëdha teknologjike, të cilat ndryshuan edhe mënyrën e jetesës dhe qëndrimit tonë. Nuk është tërë problemi tek intelekti njerëzor, që ka një energji të papërshkrueshme për të bërë hulumtime dhe zbulime të reja, por i tërë problemi qëndron në çështjen se këto zbulime kolosale bëhen me shpejtësi aq të rrufeshme sa që njeriun e sotëm e bëjnë si një makinë/robot me kërkesa dhe dëshira të pafundme.

Është e vërtetë se të gjithë njerëzit nuk mund të bëhen të pasur apo të ditur, mirëpo sot, për fat të keq, shumica e njerëzve, duke mos kërkuar dituri të vërtetë dhe fitim të ndershëm, vrapojnë me nxitim pas diplomave dhe pasurimit me çdo kusht. Për këtë arsye ata nuk janë në gjendje ta shfajësojnë veten në këtë drejtim dhe nuk mund të zgjidhin problemet e shumta me të cilat ballafaqohet bota bashkëkohore sot. Kurani famëmadh ka shumë versete lidhur me nxitimin:

“Njeriu nga vetë natyra e tij është i ngutshëm ...” (El-Enbija: 37).

“Njeriu (e tepron) lutet për keq, ashtu sikurse lutet për mirë, (po Zoti nuk e pranon lutjen e tij për keq); njeriu (nga vetë natyra e tij) është i ngutshëm.” (El-Isra: 11).

“Jo, nuk është ashtu! Por ju jeni që e doni të ngutshmen (dynjanë).” (El-Kijame: 20).

Nga verseti i fundit kuptojmë se një prej emrave të kësaj bote është *el-axhiletun*, që do të thotë se kjo botë kalon shpejt.

Allahu i Lavdishëm me fjalët kuranore na ka treguar se ekzistojnë dy lloj nxitimesh a ngutësish:

1. Ngutësia me të cilën bëhen mëkatet, zullumi dhe harami;
2. Ngutësia për fitimin e lejuar, me të cilin arrihen vlerat shpirtërore.

Lidhur me këtë lexojmë me vëmendje dhe duke medituuar versetet kuranore në vijim:

“Dhe shumë prej tyre i sheh se nguten në mëkat, në mizori e në ngrënie të haramit. Sa e shëmtuar është ajo që bëjnë ata.” (El-Maide: 62).

“Secili (popull) ka një anë të cilës ai i kthehet, ju shpejtoni kah punët e mbara, kudo që të jeni ...” (El-Bekare: 148).

“Dhe ata që japin (sadaka-zekat) nga ajo që u është dhënë, pse dinë se do të kthehen te Zoti i tyre, andaj zemrat e tyre i kanë të frikësuar. Të tillët janë duke nxituar drejt të mirave dhe të parët do t'i arrijnë ato.” (El-Mu'minunë: 60-61).

“Dhe ngutuni (me punë që meritoni) në falje mëkatesh nga Zoti juaj dhe për një Xhenet gjerësi e të cilit është si gjerësia e qiejve dhe e tokës, i përgatitur për të devotshmit. Të cilët japin kur janë sh lirë edhe kur janë në vështirësi, dhe që e frenojnë mllëfin, që ua falin (të keqen) njerëzve, e Allahu i do bamirësit.” (Ali Imran: 133-134).

Pra, ngutësia për të bërë punë të mbara dhe të lejuara është e rekomanduar dhe e preferuar, por njerëzit, duke u ngritur për ta arritur ritmin e kohës moderne, bëjnë gjëra të palejueshme. Nga ngutësia e tepruar pëson edhe organizmi i njeriut, ngase organizmi ynë nuk është

i përgatitur që të reagojë në mënyrë adekuate gjatë streseve të shumta në jetën e përditshme.

Jemi dëshmitarë dhe për çdo ditë dëgjojmë se filani përjetoi infarkt në zemër, se filani është paralizuar apo ka ulçerë. Pra, këto janë të gjitha ato që mjekësia bashkëkohore i përshkruan si stres, që do të thotë reagim joadekuat i njeriut në momente të veçanta.

Sistemi kardiovaskular reagon ndaj stresit me takikardi, me rritjen e vëllimit brenda një minute, me ngritjen e tensionit të gjakut, me ndryshimet e ritmit, si dhe me variabilitete të potencialeve elektrike që manifestohen në ndryshime elektrokardiografike.

Sindromi i ulçerës peptike është pasojë e reaksionit stresogjen joadekuat. Koliti ulçeroz fillon dhe ekzacerbon (ngacmohet, përkeqësohet) te personat në momente stresogjene.

Sindromi hiperventilar, si manifestim i stresit, karakterizohet me episoda të hiperpnësës, frymëmarrjes së vështirësuar e të shpejtuar, të shoqëruar nga një ndjenjë “urie” për ajër dhe dhembje në kafazin e krahavorit.

Veprimet stresogjene shkaktojnë ndryshime të mëdha në aktivitetin sekretues të gjëndrave me sekretim të brendshëm, dhe për pasojë shkaktojnë ndryshime metabolike, sidomos të diabeti dhe hipertireozës.

Psikoneurozat janë ndryshime të shumta të personalitetit, ku procesi i të menduarit emocional dhe somatik është stereotip, ngase nuk është adekuat dhe nuk është adaptuar mirë për t’i përballuar streset e përditshme dhe kërkesat e jetës.

Sot njerëzit kërkojnë që në çdo mënyrë të arrijnë rezultate të mëdha nën presion të përhershëm, dhe qëndrojnë para alternativës fight or flight (luftë apo ikje), duke harruar mundësinë e tretë - flow (rrjedhjetë).

Njeriu bashkëkohor mundohet t’i largohet stresit në mënyrë artistike përmes stimulantëve të ndryshëm si alkooli, cigarja, mjetet qetësuese etj.

Si pasojë e përdorimit të këtyre stimulantëve të përmendur më sipër shkaktohet dëmi i organeve vitale: sistemi nervor qendror, i zem-

rës, i mushkërive, i mëlçisë dhe i enëve të gjakut. Si pasojë e stresit të mëdh vetëm në vitin 1978 afër 4 milionë francezë janë ankuar për depresion, ndërsa në vitin 1988 ky numër ka shënuar ngritje duke arritur shifrën prej 8 milionësh. Sipas mendimit të mjekëve, pasojë e kësaj janë nxitimi, ndjenja e lodhjes, rraskapitjet, dhembjet e kokës, palpitimet prekardiale, marramendjet, të qarët pa pra, pagjumësia dhe humbja e personalitetit.

Po në Francë, vetëm në vitin 1978 u përdorën 8 milionë skatula të ilaçeve për qetësim.

Amerikanët për çdo vit konsumojnë 400 tonë të barbiturateve, në vlerë prej 500 milionë dollarësh. Gjithashtu atje për çdo vit harxhohen 10 miliardë tableta amfetaminë (stimulues të intelektit).

Mejket e sotëm u rekomandojnë personave që kanë stresa që të konsumojnë më pak duhan, një gotë alkool, reduktimin e peshës trupore, dieta të ndryshme dhe mundësisht dy herë në ditë të bëjnë procedurën e meditimit transcendental. Kuptohet, këto këshilla u preferojnë nëpunësve, politikanëve, biznesmenëve dhe njerëzve që janë të rrezikuar nga stresa të përhershme, ngase ata nuk i njohin recetat islame, nuk kanë asnjë njohuri mbi mënyrën e mjekimit islam. Nuk duhet të harrojmë se Islami është fe e natyrshme, e përshtatshme për jetën njerëzore. Lidhur me këtë, këtu më poshtë po japim disa rregulla që i preferon feja islame për mbrojtjen kundër stresit:

1. Ndalon rreptësisht përdorimin e alkoolit;
2. Ndalon përdorimin e substancave narkotike;
3. Obligon agjërimin, si ilaçin më efikas trupor e shpirtëror;
4. Kundër frikës preferon mbështetjen e plotë tek Allahu i Gjithfuqishëm, siç aludon verseti kuranor në vijim: “E atyre (shokëve të Pejgamberit) që dikush u tha: “Populli (idhujtarët) është tubuar t’ju sulmojë, pra kini frikë!” Ajo, vetëm ua shtoi edhe më shumë besimin, dhe thanë: **“Neve na mjafton që kemi Allahu, Ai është Mbrojtësi më i mirë!”** (Ali Imran: 173) Besimtarët, duke u mbështetur tek Allahu i Madhërishëm, gjejnë qetësi mendore e shpirtërore. Kur u ndodh diçka e mire, ata e dinë se ajo është dhunti nga Allahu xh.sh., I Cili ka pushtet mbi çdo

gjë, prandaj e falënderojnë dhe i shprehin mirënjohje. Por kur i prek ndonjë fatkeqësi, ata durojnë e nuk dyshojnë se ajo është nga Zoti, I Cili ka dashur t'i vë në sprovë, prandaj vetëm Atij i luten, që t'ua lehtësojë fatkeqësinë dhe t'u japë kurajo. Nëse njeriu nuk e ka mbështetjen e Allahut të Gjithëfuqishëm, atëherë atij nuk i ndihmojnë as prirjet e tij, as fuqia, as mençuria. Myslimanët e parë i kuptuan shumë mirë versetet kuranore dhe vepruan sipas tyre, punuan pareshtur dhe, duke u mbështetur në ndihmën e Zotit xh.sh., merreshin me tregti, me punët industriale, bujqësore dhe me studime shkencoro-filozofike. Në sajë të të gjitha këtyre ata përparuan me shpejtësi të madhe, dhe në këtë mënyrë arritën të jenë mësues të botës gjatë disa shekujve.

5. Për meditim transcendental Islami e bën të detyrueshëm namazin. Në Amerikë mënyra e fundit për mënjanimin e stresit është e ashtuquajtura teknikë e meditimit transcendental. Po ta përkthejmë fjalët për fjalë, kjo do të thotë meditim i thellë abstrakt. Kjo modë burimin e vet e ka në Indi, dhe paraqet një formë të jogës dhe, si çdo risi tjetër, gjeti hapësirë dhe kushte për t'u pranuar masovikisht në Perëndim, e sidomos në Amerikë. Për këtë metodë u botuan libra të tërë, u organizuan shumë tubime shkencore dhe kongrese në të cilët u përfshinë me miliona emisarë dhe misionarë. Kjo metodë kërkon nga ithtarët e saj, që brenda ditës të lirohen disa minuta nga preokupimet dhe brengat ditore, duke i mbyllur sytë në gjendje të qetësisë së plotë dhe duke i përsëritur disa formula (në gjuhën sanskrite). Kjo gjendje qetësimi do të bëjë të mundur që për një moment të lirohen nga brengat e përditshme të kësaj bote, nga peripecitë e saj, duke kaluar në botën transcendentale, pra në botën e qetësisë shpirtërore.

Mjekët kanë konstatuar se gjatë këtyre seancave normalizohet tensioni i gjakut, ngadalësohet pulsi dhe arrihet harmonizimi dhe baraspesha e përbërjes kimike të gjakut. Në revistat e tyre hasim në të

dhëna të thukëta statistikore, të cilat dokumentojnë se shumë njerëz duke zbatuar këtë metodë janë shëruar me sukses nga tensioni i lartë i gjakut, nga sëmundjet kardiovaskulare, nga çrregullimet hormonale, nga dhembjet kronike të kokës dhe nga sëmundjet psikike.

Këtë metodë kaq të popullarizuar sot në botë myslimanët e kanë njohur 1400 vjet më parë, duke bërë namaz pesë herë në ditë. Namazi ynë është i lidhur me përgatitje trupore e shpirtërore. Besimtari i sinkertë në namaz lirohet plotësisht nga brengat dhe preokupimet ditore. Ai lirohet tërësisht nga dëshirat, lakmitë, nga mendimet e tij kur i thotë fjalët Allahu Ekber (Zoti është më I Madhi). Namazi dallon shumë nga teknika e meditimit transcendental, sepse është hyrje në prezencën e Allahut të Madhërishëm, hyrje në kuvendim me Të.

Ne nuk shërbehemi me formula indiane dhe talismane të pakupitimit, por e lartësojmë dhe e madhërojmë Krijuesin Absolut, duke e thirrur me emrat e Tij më të bukur: Rrahman, Rrahim, Malik, Rabb, dhe duke e përjetuar dhe përjetësuar prezencën e Fuqisë dhe të Bukurisë absolute.

Namazi nuk është pushim i mendjes, por rilindje e zemrës dhe e shpirtit, hapje e horizonteve të reja gjatë të cilave besimtari merr dritë të re, nektar të freskët, valë të reja të mëshirës dhe qasje të re nga afërsia hyjnore. Namazi është momenti më i frytshëm, më i begatë kur besimtari e ripërtërin lidhjen me burimin e fshehtë nga i cili merr ekzistencën e tij. Nëse besimtari e fal namazin me përkushtim të plotë, me prezencën e fuqishme të zemrës dhe shpirtit, duke u zhytur në pastërtinë e plotë, siç kërkon Allahu xh.sh. prej nesh, ai namaz i shërben edhe si ilaç i fuqishëm kundër sëmundjeve trupore e shpirtërore. Sikur gjatë kohës sa zgjat namazi të bëheshin analizat laboratorike të gjakut, të qendrave akupunkturale, të punës së zemrës, të lëvizjeve së gjymtyrëve, të boshtit kurrizor, të likuorit cerebrospinal, të tensionit të gjakut, të pulsit, të bioaminave të trurit, të kateholaminave, do të shënoheshin rezultate të shkëlqyera. Prandaj, për këto arsye që i përmendëm më sipër, namazi mbetet depo e fshehtë, që përmban e di më së miri vetëm ai që e kryen namazin me prezencën komplete të trupit dhe të shpirtit.

Zoti xh.sh. urdhëroi: “Faleni (kryeni) namazin!” Nuk tha lutuni në namaz, sepse namazi i vërtetë është ai në të cilin marrin pjesë të gjitha organet së bashku me shpirtin.

Perëndimi gaboi kur namazin, të cilin Islami e bëri të detyrueshëm për ithtarët e vet, e quajti fizkulturë, ngase e shikuan vetëm anën e jashtme të tij dhe harruan se lëvizjet në namaz janë vetëm simbolike. Qëndrimi në këmbë gjatë namazit simbolizon madhërimin e Allahut xh.sh. Rukuja dhe sexhdeja janë shenjë e dorëzimit të plotë dhe çlirim shpirtëror. Ja pse namazi është miraxh i vogël i besimtarit në krahasim me Miraxhin e madh të Resulullahut s.a.v.s.

Namazi është burim i fuqisë dhe i vullnetit, mineral shpirtëror që e frymëzon njeriun për të ngadhënjyer mbi vështirësitë e jetës, për ta fituar betejën me jetën. Ja çka thotë për namazin Dr. Kissis Karel, fitues i çmimit Nobel: “Nga të gjitha metodat e njohura deri më sot, namazi është burimi dhe fuqia më e madhe për rivendosjen e shkathtësisë së njeriut. Këtë e vërtetova personalisht si mjek i shumë pacientëve që nuk patën sukses të shërohen me medikamente, por të cilët i shëroi nga sëmundja intervenca e namazit.”

Namazi është institucion për edukim trupor dhe shpirtëror, që çon në dashuri reciproke dhe barazi ndërmjet njerëzve. Është motor i fuqishëm që e vë njeriun në lëvizje pesë herë në ditë. Është fuqi nga e cila buron adhurimi, pastërtia, kultura, civilizimi, edukata, morali, është arma më e fuqishme kundër nxitimit në punë të këqija dhe kundër stresit.

Duke cituar pjesë nga Kurani, besimtari i lutet Zotit xh.sh. për lumturi dhe shpëtim, angazhon maksimalisht fuqinë mendore dhe energjinë intelektuale, ushtrohet dhe lartësohet duke u ngritur mbi qenien shtazore, duke u bërë vetëm rob i Allahut të Madhërishëm e i askujt tjetër.

Kush e kryen namazin rregullisht, ai e ngrit lart zemrën dhe e fisnikëron shpirtin, ngadhënjën mbi veset epshore, pastrohet sikur ari i kulluar i argjendarit.

Në fund konkludojmë se namazi është pasuria jonë e depozituar në bankën e Allahut xh.sh., dhe mbetet depo e fshehtësive complete, për të cilat dimë pak, ndërsa fjalët për të nuk kanë fund.

Porosia hyjnore është e përhershme dhe vlen për të gjithë brezat njerëzor, duke nxitur intelektin për meditim të thellë: **“Ka shpëtuar ai që është pastruar. Që e përkujton madhërinë e Zotit të vet dhe falet.”** (El-A’ëla: 14-15).

Literatura:

1. H. Sherif Ahmeti, Kur’ani - Përkthim me komentim në gjuhën shqipe, Prishtinë, 1987.
2. Ibn Kajjim El-Xhevzi, Mjekësia e të Dërguarit Muhammed a.s., Shkup, 2011.
3. Arthur C. Guyton, Textbook of Medical Physiology, USA, 2002.
4. Terry F. Pettjohn, Psikologjia, Pejë, 1997.
5. Artan Shkoza, Fiziologjia e njeriut, Tiranë, 2000.
6. Ali Iljazi, Kur’ani Famëmadh nga këndvështrimi shkencor, Gjakovë, 2004.
7. Jeanne Segal, Ph.D., Melinda Smith, M.A.: Stress Symptoms, Signs, and Causes, USA, 2015.

Prim. Dr. Med. Sc. Ali F. Iljazi

HASTE AS VIEWED BY THE QUR'AN AND SCIENCE

(Summary)

We live in a world of computers, space rockets and great technological advances, which changed our way of life and our views on it. The whole problem does not lie in the fact that humans have a constant urge to discover new things but with the fact that these huge advances have taken place so fast turning the present day man into a machine/robot with endless demands.

الدكتور علي اليازي

التسارع من حيث القرآن والعلم

(خلاصة البحث)

نعيش في عالم الحواسيب وصواريخ الفضاء والاكتشافات التكنولوجية الكبرى التي غيرت طريقة الحياة واقامتنا.

ليست المشكلة كلها إلى العقل البشري الذي يتمتع بطاقة لا توصف لإجراء البحوث والاكتشافات الجديدة ولكن المشكلة كلها تكمن في مسألة أن هذه الاكتشافات الهائلة تتم بسرعة البرق حتى تجعل رجل اليوم كآلة / الروبوت مع طلبات و رغبات التي لا نهاية لها.

HISTORIOGRAFI

Philip K. Hitti

KONTAKTET KULTURORE NDËRMJET LINDJES DHE PERËNDIMIT

Për shkak të ndodhive të shumta figurative dhe romantike, vlera historike e luftërave të kryqëzatave ka qenë deri diku e stërmadhuar. Për Perëndimin ato kanë pasur rëndësi shumë më tepër sesa për Lindjen. Ndikimi civilizues i tyre ka pasur të bëjë më tepër në art, industri dhe tregti, sesa në shkencë e letërsi. Në Siri ato kanë lënë shkretë dhe gërmadha, që me vonë mamelukët i përforcuan në shumicën e atyre qyteteve bregdetare që më parë i kishin mbajtur në duar francezët. Në tërë Lindjen e afërt ato kanë lënë në trashgim raportet armiqësore ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve, të cilat ende, edhe sot e kësaj dite, nuk janë harruar.

Kontributi i nuridëve

Përkundër luftërave qytetare dhe luftërave të shenjta, Siria nën nuridnjtë dhe ejubinjte- posaçërisht nën Nuridin dhe Salahudin, ka pasur periudhën më të ndritshme në historinë e saj myslimane, me përjashtim të asaj të emevinjve. Kryeqyteti i saj Damasku, ende i dëshmon argumentet e veprimtarisë arkitektonike dhe arsimore të anëtarëve të këtyre dy dinastive. Nurudini jo vetëm që rindërtoi muret e

qytetit me kullat dhe portat e tyre, por ngriti edhe ndërtesa administrative, të cilat kanë qenë në përdorim deri në kohën më të re. Ndërsa në Damask themeloi shkollën më të hershme dedikuar shkencës mbi traditën popullore,¹ spitalin e njohur që ka emrin e tij, dhe të parën nga medresetë, që pas tij filluan të ndërtohen në vend. Spitali “Nuri” në Damask, i dyti pas spitalit të “Velidit”, ka shërbyer më vonë si shkollë medicinale (ndërtesa e saj ende ekziston). Medresetë në realitet kanë qenë kolegje studentore ose xhami-shkollë, mirëpo nxënësve ato u kanë ofruar banim e ushqim, dhe në çdo gjë i janë përshtatur sistemit që ka mbretëruar në instutcionin e Nizamies. Xhamitë-shkolla të tilla, që të gjitha ishin të drejtimit shafii. Nurudini në Halep, Hims, Hamë dhe në Balebek i themeloi këto institucione. Mbishkrimet në këto ndërtesa dhe në përmendoret e tjera janë me rëndësi të veçantë për paleografinë arabe, ngase deri në këtë kohë shkrimi kufi me kënde, më të cilin deri më atëherë mbishkrimet kanë qenë ekskluzivisht të skalitura, është zëvendësuar me shkrimin e rumbullakët, të ashtuquajtur nes-h. Një mbishkrim i tyre edhe sot mund të lexohet në një kullë të kështjellës perëndimore në Halep. Fortifikatat ekzistuese në këtë kështjellë, të cilat përmenden në monumentet asirike e hetitike, dhe konsiderohen si kryevepër e arkitekturës së vjetër ushtarake, mund t’i falënderohen këtij sulltani sirian për restaurimet e tyre. Varrit të tij në Akademinë “En-Nuri” në Damask edhe sot i kushtohet respekt i madh. Falë kësaj medreseje është vendosur lidhja mes mauzeut dhe xhamisë në Siri. Gjatë kohës së periudhës së mamelukëve, e cila në arkitekturë ka qenë vazhdimësi e asaj ejubide, u bë praktikë e rregullt që themeluesit e xhamive-shkollave të varrosën nën kupolën e ndërtesës.

Salahudini ka treguar veprimtari ndërtimore dhe arsimore edhe më produktive sesa paraardhësi i tij. Qëllimi i politikës së tij ka qenë lufta përmes arsimit kundër herëzisë shiite dhe tendencave profatimide. Për të konsiderohet se e zë vendin menjëherë pas Nizammul-Mulkut, në

*Philip K. Hitti: Istorija arapa, bot. II, vit. 1973, Sarajevë.

¹ Në këtë Darul-Hadithin-Nurijj, ka mbajtur ligjëratat bashkëkohësi Ibën Asakiri (vol. 1, f. 222).

ndërtimin e akademive islame. Nën drejtimin e tij Damasku u bë qytet i shkollave. Ibën Xhubejri, që e vizitoi në vitin 1184, flet për njëzet medrese të tij, dy spitale pa pagesë, dhe për një numër të madh të teki-jeve-teqeve të dërvishëve. Salahudini këto tekije i importoi në Egjipt.

Kontributet e ejubinjve

Arkitekturën arabe klasike të Lindjes e përforcojnë ndërtimet e Damskut dhe Halepit, të cilat rrjedhin nga shekulli i XIII, nga koha e Dinastisë Ejubide dhe të pasardhësve të tyre të parë mamelukëve. Shkolla ejubide e arkitekturës siriane ka vazhduar në Egjipt, gjatë kohës së mamelukëve, dhe ka dhënë disa monumente jashtëzakonisht të suksesshme, me të cilat arkitektura arabe mund të krenohet. Karakteristika e saj është forca dhe qëndrueshmëria. Në materialin e qëndrueshëm të saj, të ndërtuar bukur me gurë, edhe motivi më i thjeshtë dekorativ merr pamje magjepsë e të pakufshime. Mirëpo, sikur edhe shkolla andaliziane, edhe ajo në pikëpamje të elegancës dhe bukurisë është varur nga shumë elemente të zbukuruara. Salahudini ka qenë i pari që e ka futur tipin e shkollës – medrese në Jerusalemin dhe në Egjipt. Gjatë kohës së sundimit të tij edhe Hixhazi i ka imituar institucionet e këtij tipi. Në mesin e akademive të tij më e rëndësishmja është ajo në Kairo, e cila e bart emrin e tij, “Es-Salahijje”. Ibën Xhebejri ka takuar medrese të shumta në Aleksandri. Asnjëra nga këto institucione egjiptiane nuk ka mbijetuar, por ndikimi arkitektonik është i dukshëm. Ajo pas shumë viteve ka dhënë monumentet më të bukura arabe në Egjipt, në mesin e të cilave shembulli më i bukur është xhamia-shkollë e sulltan Hasanit në Kairo. Plani i saj kryesisht përbëhet nga oborri qëndror i hapur katërkëndësh në anët e të cilit gjenden katër mure me katër korridore, e që në bazë kanë formën e kryqit. Çdonjëri nga katër korridorët ka qenë i rezervuar për mësim të njëres prej shkollave tradicionale.

Përveç shkollave, Salahudini në Kairo ka financuar edhe dy spitale. Godinat janë ndërtuar mbase sipas shembullit të spitaleve nuride në Damask. Para tij Ibën Tulun dhe Kafur Ikshidi kishin themeluar

institucione të ngjashme publike në Egjipt dhe pa pagesë. Arkitektura e spitaleve është zhvilluar sipas shembullit të xhamive, por nuk ka mbetur kurrfarë gjurmë. Kështu që gjurmë kanë mbetur vetëm nga arkitektura ushtarke. Kështjella në Kairo është shembulli kryesor i saj. Kjo kështjellë tregon se Salahudini një pjesë të njohurive të tij të kështjellimit ka mundur ta mësojë në kështjellat normane që deri në atë kohë kanë qenë të ngritura në Palestinë. Ndoshta për ndërtimin e saj i ka përdorur robërit e krishterë të luftës. Këtë kështjellë ai e ka zgjedhur për rezidencë të vet, deri sa jetonte në Kairo, i rrethuar me tubimin e mrekullueshëm të njerëzve gjenialë, në mesin e të cilëve, përveç ministarave të shkëlqyer të tij, kanë qenë njëzë të tillë si hebreu i shquar, mjeku Ibën Mejmun, shkencëtari frymëdhënës dhe i shumëfishtë i Irakut Abdul-Latif El-Bagdadi (1162-1231), përshkrimi i shkurtër i Egjiptit të të cilit theksohet ndër veprat më të rëndësishme topografike të kohës së Mesjetës.

Në shkencë dhe filozofi

Përkundër këtyre manifestimeve shpirtërore dhe veprimtarive arsimore, kultura islame në periudhën e luftërave të kryqëzatave në Lindje ka qenë në rënie. Pak para kësaj periudhe ajo ka pushuar të jetë fuqi kreative. Në filozofi, mjekësi, muzikë dhe disiplinat tjera, gati nuk kishin mbetur gjenitë e mëdhenjë të tyre. Kjo deri diku mund të shpjegohet përse Siria, e cila gjatë tërë shekullit XII dhe XIII ka qenë qendra e klasës së parë e marrëdhënies mes Islamit dhe krishterimit perëndimor, u tregua përçues më i parëndësishëm i ndikimit arab sesa p.sh. Spanja, Sicilia, Afrika e Veriut dhe Perandoria Bizantine. Edhe pse në Siri Islami ka pasur ndikim në kulturën evropiane me kontaktet direkte me të krishterët, pastaj me reprekusione të kontakteve të tilla me Perëndimin dhe me procesin e infiltrimit përmes lidhjeve tregtare, megjithatë, mezi që hetohet ndikimi shpirtëror dhe intelektual që e ka lënë. Në anën tjetër, duhet të kujtojmë se francezët në Siri, krahas asaj që kanë qenë në shkallë më të ultë të kulturës sesa kundërshtarët e tyre, në masë të madhe përfaqësonin legjionet e huaja, të vendosura

në kështjella dhe kasarne, dhe se ishin në kontakt më të ngushtë me bujqit vendorë dhe zejtarët sesa më intelgjencën. Pastaj, aty kanë ekzistuar paragjykime dhe urrejtje nacionale dhe fetare, që kanë penguar bashkëpunimin e ndërsjellë. Në shkencë dhe arkitekturë banorët vendas shumë pak kanë pasur çka të mësojnë nga francezët. Raportet e njohës së shkencës së mjekësisë në dy taboret më së miri i ilustrjnë anekdotat që me entuziazëm i ka rrëfyer Usameja, i cili gjithashtu tallet me procedurat gjyqësore të francezëve, ngase ato i zgjidhnin me dyluftime ose hedhje në ujë.

Megjithatë, ka shembuj konkretë të bartjes së shkencës dhe filozofisë. Adelardi nga Batha, përkthimi i veprave arabe mbi astronominë dhe gjeometrinë i të cilit është përmendur në fillim të shekullit XII, i ka vizituar Antiokinë dhe Tarzin. Rreth njëqind vjet më vonë, algjebristi evropian Leonardo Fibonaqi, i cili ia kushtoi Friderikut II një trajtesë mbi numrat katrorë, e viziti Egjiptin dhe Sirinë. Vetë Frederiku ka ushqyer (kultivuar) ambicie të larta për t'i pajtuar Islamin dhe krishterimin, dhe ka ndihmuar një numër të madh përkthyesish nga gjuha arabe. Banori i Pizës, Stjepani nga Antiokia, e ka përkthyer veprën më të rëndësishme medicinale të El-Mexhushisë, mbi Antiokinë, në vitin 1127. Kjo ka qenë e vetjmja për të cilën francezët e morën me vete. Mirëpo, pasi vërejmë se në shekullin e XII nëpër tërë Evropën u ngrihën një numër i madh i shtëpive për të varfrit dhe spitale, kryesisht spitale për të sëmurët nga murtaja, mund të konstatojmë së ideja e hapjes sistematike të spitaleve ka marrë shtytjen e saj në Orientin mysliman. Gjithashtu, Lindjes duhet falënderuar për rithemelimin e banjove publike në Evropë, institucion të cilin në mënyrë speciale e kanë kultivuar romakët, por të krishterët e kishin ndaluar. Në Antioki, prapë Filipi nga Tripolia, dikur rreth vitit 1247, e ka gjetur në dorëshkrim arab, veprën “Sirretul-Esrar” (Fshehtësia e fshehtësive), përmbajtja e së cilës çon te mendimi se autori i saj është Aristoteli, të cilit i ka shërbyer si udhërrëfim në edukimin e nxënësit të tij, Aleksandrit të Madh. Kur Filipi e përktheu këtë në latinisht, me titull “Secretum Secretorum”, kjo vepër pseudoaristoteliane, e cila përmban esencën pra-

ktike të shkencave të urtësisë dhe të okultit, u bë një nga librat më të popullarizuar të epokës së vonë mesjetare.

Në letërsi

Në letërsi ndikimi ka qenë më depërtues. Legjendat mbi Shën Gralin pa dyshim se kanë elemente me prejardhje siriane. Kryqtarët është dashur të dëgjojnë tregime nga përmbledhjet e Kelilës dhe netëve arabe, dhe t'i sjellin në vendin e tyre. Tregimi i fisnikut fshatar është me prejardhje nga netët arabe. Në burimet gojore Bokaqoja i ka gjetur tregimet orientale që i ka futur në Dekameronin e tij. Gjithashtu kryqtarëve mund t'ua përshkruajmë interesimin e misionarëve evropianë për arabishten dhe për gjuhët tjera islame. Mossuksesi i kryqtarëve i ka bindur njerëzit, siç ka qenë p.sh. Rajmond Lull (1315), në padobinë e metodave ushtarake në ndërmarrjen e hapave kundër jobesimtarëve. Lull katalonas ka qenë evropiani i parë që ka vepruar në përparimin e studimeve orientale si mjet kryqëzate paqësore më të cilën bindja e zëvendësoi forcën. Në vitin 1276 në Miramar e theme-loi kolegjin e fetërve për studimin e gjuhës arabe. Mbase, falë ndikimit të tij, kuvendi në Vjenë, në vitin 1311, mori vendim për hapjen e katedrës së gjuhës arabe dhe tatave në universitetet në Paris, Luven dhe Salamane.

Në teknikën ushtarake

Në fushën e teknikës ushtarake, siç ka mundur edhe të pritet, ndikimet kanë qenë më evidente. Përdorimi i harqeve dhe shigjetave, vendosja e pancirëve të rëndë në kuaj dhe kalorësi, si dhe përdorimi i jestakëve të vegjël e të pamuktë nën pancir, rrejdhin nga koha e kryqëzatave. Në Siri francezët i kanë marrë tamburën (nga ar. tunbur) dhe tupanin (ar. nekkare) për muzikën e tyre ushtarake, se deri atëherë shërbeheshin vetëm me trumpeta dhe me brirë. Nga banorët vendas kanë mësuar se si trajnohen pëllumbat postierë të letrave për transmetimin e informacioneve ushtarake, dhe kanë përvetësuar praktikën e tyre të kremtimit të fitorës me anë të iluminacioneve dhe turnireve

kalorsiake. Në realitet, shumë tipare të institucioneve kalorësiake e tërheqin prejardhjen nga fushat siriane. Përdorimi gjithnjë e më tepër i stemave dhe mekanizmave simbolikë është fryt i kontakteve të shpeshta me kalorësit myslimanë. Shqiponja dykrerëshe,² zambaku dhe dy çelësat³ mund të numërohen si elemente të simboleve myslimane të kësaj periudhe. Salahudini mbase e ka pasur shqiponjën si stemë familjare. Shumica e mamelukëve i kanë pasur emrat e kafshëve, fotografitë përkatëse të të cilave i mbanin në mburojat e tyre. Sunduesit e mamelukëve kanë pasur korparmata të ndryshme, andaj për këtë shkak u paraqit praktika që ato të dallojnë ndërveti me bartësit e simboleve në mburoja, flamuj, shenjat e gradave dhe në stema. Stema e Bejberosit ka qenë tigr. Ai i ka shërbyer si stemë edhe e Ibën Tulunit para tij. Sullan Berkuki (1398) në stemën e tij ka pasur skifterin. Në Evropë stemat janë paraqitur në formë rudimentale në fund të shekullit XI. Fillimi i simbolit anglez daton nga vitet e para të shekullit XII. Te myslimanët e sotshëm ylli dhe gjysmëhëna, tigr dhe dielli përbëjnë mbetjen e vetme të simbolëve. Azur (ar. Lazeverd) dhe termat tjera që përdoren në simbole dëshmojnë për këto lidhje në mes institucioneve myslimane dhe evropiane.

Baruti

Kryqtarët kanë vepruar në përparimin e taktikave të rrethimit, përfshirë edhe taktikën e gërmimit dhe minimit, përdorimin e mjeteve të ndryshme për thyerjen e mureve, si dhe përdorimin e mjeteve të ndezshme dhe eksplozivit. Baruti, faktikisht është gjetur në Kinë, ku është përdorur si mjet për ndezje. Rreth vitit 1240 mongolët sollën në Evropë. Këtu përdorimi i fuqisë eksplozive të tij me qëllim të aktivizimit të armëve të zjarrit është realizuar pas njëqind vitesh. Asnjë historian i luftërave të kryqëzatave as që aludon në përdorimin e tij. Udhëzimin e parë evropian për përdorimin e barutit e gjejmë si shtojcë të një vepër,

të cilën rreth vitit 1300 e ka shkruar njëfar Markosi nga Greqia. Udhëzimi i Bejknovit është trillim. Diçka para vitit 1300 Hasan Err-Rremak (shigjetar) Nexhmud-din El-Ahdeb, mbase sirian, e ka shkruar trajtesën me titull “El-Furusijetu vel-Menasibul-Harbijje” (Shkathësia e kalërimit dhe trajnimet ushtarake), në të cilën përmendet salnitra, përzirja e pluhurit. Në të janë përmbajtur udhëzimet piroteknike, të cilat janë shumë të ngjashme me ato që i përshkruhen Markos. Njëra ndër të dhënat më të rëndësishme për përdorimin e barutit gjendet tek Umerijja (1348).

Në arkitekturë

Kryqtarët, nga Italia dhe Normandia, sollën njohuri të mira të muratorisë luftarake, me të cilat pjesërisht i kanë njoftuar edhe arabët, çka tregon kështjella e Kairos. Kështjellat dhe kishat kanë qenë ndërtime kryesore të tyre. Shumica e kështjellave, në mesin e të cilave: Hisnul-erkad, el-Merkeb dhe esh-Shekif (Belfart) ende ekzistojnë. Vepër e tyre në Jerusalem janë pjesët e kishës së varrit të shenjtë “Stalet e Salamonit”, në afërsi të xhamisë Aksa, dhe shumë tregje të mbuluara me kupolla (puntori të mëdha tregtare). Në stilin e kishës së varrit të shenjtë dhe kupollës në shkëmb, me siguri qëllimisht, janë ndërtuar kisha të shumta të tipit të “tempullit” të rrumbullakët, nga të cilat katër gjenden në Angli, kurse tjerat në Francë dhe në Gjermani. Në Bejrut, Baldvini I, në vitin 1110, e ndërtoi kishën e Shën Jovanit, e cila më vonë është shndërruar në xhaminë “Umeri”. Harku i kryqtarëve ka qenë zakonisht në formë të mprhtë, kurse qemeri i thjeshtë, zakonisht i ndërtuar me brinjë. Mbetja më e bukur e arkitekturës franceze në Kairo është një portë e marrë nga kisha e krishtere në Akë, në vitin 1291, dhe e vendosur në xhaminë En-Nasirijj.

² Valutat e zinginjve nga Sinxhari e tregojnë këtë simbol të arkitekturës sumeride.

³ Ky element dekorativ ka qenë i njohur në Asiri. Ai ende përdoret edhe sot, në stemën e Kanadasë, në pjesën e banorëve francez.

Bujqësia dhe industria

Në fushën e bujqësisë, industrisë dhe tregtisë, luftërat e kryqëzatave kanë dhënë më shumë rezultate sesa në fushën shpirtërore. Këtë e tregon popullariteti i bimëve dhe drithërave të reja, siç janë: susami, bizelja, purrini, orizi, limoni, bostani, kajsijat dhe qepët, në krahinat e Mediteranit. Fjala angleze carob (bizele) është nxjerrë nga fjala araba hurrub (fillimisht me prejardhje asiriane), “limon” është nxjerrë nga fjala arabe “lejmun”, e cila është me prejardhje të gjuhës hidiane ose malazike. Edhe fjala angleze shallot dhe scallion (qepë), që do të thotë qepë, vijnë nga Askalani dhe fillimisht mbajnë emrin e qytetit të palestinez. Një kohë të gjatë kajsijat janë quajtur “kumbullat nga Damasku”. Gjithashtu, aty gjejmë edhe pemë e produkte tjera, të cilat në të njëjtën kohë janë përhapur nëpër Spanjën e Sicilinë myslimane, andaj në disa raste është vështirë të thuhet se rruga e tyre ka shkuar nëpër mes Sirisë, apo njërit nga këta dy vende.

Francezët, derisa ishin në Lindje (Orient) u mësuan me shije të reja, sidomos sa u përket aromave, melmesave, embëlsirave dhe prodhimeve tjerave tropikale të Arabisë dhe Hindisë, me të cilat tregjet siriane kanë qenë të furnizuara mirë. Këto shije më vonë e përparuan tregtinë e qyteteve italiane dhe mediterane. Temjani dhe tjerat parfume të rrëshines arabe, trëndafili nga Damasku (Rosa Damascena) dhe erërat e këndshme me të cilat Damasku është dalluar si edhe aromat e shumënumërta të vajit eterik të Persisë, kanë qenë jashtëzakonisht të dashura. Shapi dhe aloeja (bimë tropikale) filluan të konsideroheshin droga të reja me të cilat ata u njohën. Me rastin e marrjes së Cezaresë, në vitin 1101, sipas tregimeve, gjenovast kanë marrë si pjesë të plaçkës së tyre më tepër se gjashtëmbëdhjetë mijë funta piper. Karanfili dhe erëzat aromatike bashkë me piperin dhe melmesat tjera në Perëndim kanë filluar të përdoren në shekullin e XII-të, dhe nga ajo kohë asnjë drekë solemne nuk ka qenë e plotë pa gjella me mëlmesa. Gjumbiri (nga. ar. zenxhebil), i është shtuar gjellërave kryqëtare në Egjipt.

Nga të gjitha erëzat tjera sheqeri (ar. sukker) ishte më i rëndësishmi. Evropianët deri atëherë e kanë përdorur mjaltën për embëlsimin e ushqimeve. Në rafshnaltën bregdetare të Sirisë ende mund të shihen fëmijët, se si e thithin kallamin e sheqerit. Francezët u njoftuan me këtë bimë, e cila që nga ajo kohë filloi të luajë rol tepër të rëndësishëm në ekonominë tonë vendore dhe recepët mjekësorë. Vilimi nga Tiri (rreth 1190), që e ka ditur arabishtën dhe ka shkruar kronikën me të plotë të luftërave të kryqëzatave të periudhës mesjetare (nga 1095-1184), ka lënë trajtesa interesante për kultivimin e panxharit të sheqerit në vendlindjen e tij. Sheqeri ka qenë artikulli i parë luksoz që është transportuar në Perëndim, dhe asnjë tjetër nuk i ka pëlqyer aq shumë shijës së perëndimorëve. Më të janë pirë pijet e buta, uji është ngjyrosur me destilimin nga trëndafili, manushaqja dhe lulet tjera si dhe janë punuar gjëra të ndryshme të sheqerosura dhe embëlsira.

Çikrikët

Mullinjtë me erë më së pari janë shfaqur në Normandi, në vitin 1180, dhe tregohen me prejadhjen e kryqëzatave. Çikrikët⁴ (singnoria, nga ar. naure) kanë ekzistuar në Evropë para kësaj periudhe, mirëpo kryqtarët nga lufta kanë marrë tip më të përsosur. Ky tip i Sirisë ende mund të shihet në Gjermani, afër Bajrojtës. Çikrikët sirianë rrjedhin qysh nga koha e romakëve, por sigurisht i ka përsosur ndonjë konstruktor vendas, siç ka qenë egjiptasi Kajsar bin Musafir Teasifi (1151), i cili ishte në shërbim të sunduesi Hamah. Ai e ka punuar globin qiellor arab, të vetmin të mbijetuar, (tash në muzeun nacional në Napoli). Qysh në kohën e Jakutit (1229) dhe Ebul-Fidas (1331), Hamahu ka qenë i njohur për çikrikët e tij. Këto rrota me kërcitjet e tyre të përherëshme që i kanë venë në gjumë gjeneratat e Hamatit vazhdimisht qenë krenari e këtij qyteti të vjetër.

Të gjitha këto shije të reja që u zhvilluan, nuk kanë qenë vetëm të karakterit gastronomik. Sidomos u lajmëruan dëshirat dhe kërkesat

⁴ Fjala është për çikrikët me rrotë të madhe e me kutia për nxjerrjen e ujit për mullinj, fontana ose ujtitje.

për artikuj të modës, veshjes dhe orendive shtëpiake. Në atë kohë ishte bërë traditë edhe lëshimi i mjekrës. Kryqtarët që u kthyen në atdhe sollën në shtëpitë e tyre sexhade, qilima dhe tapiseri të murit, për të cilat Azia perëndimore dhe qendrore kohë të gjatë qe vlerësuar si specialiste e dalluara. Pëlhurat, siç është muslini, baldahini, damasti stofë, sarsenet ose saraçen, atlas (nga arab. atlas) samoti, mëndashfshi, satini (nga arab. zejtuni) filluan të çmohen gjithnjë e më tepër. Stolitë që i punonin hebretë në Damask dhe Egjipt, artikujt e tualetit dhe puderitë u bënë mall tejet i kërkuar. Pasqyrat e xhamit e lyera me mbulesë të metaltë filluan t'i zëvendësojnë pasqyrat e mëparshme nga çeliku i lëmuar. Kameloti (sin. hamle), leshi i deveve dhe gëzofi i bukur kanë qenë në modë me të madhe. Tespitë (rruzarët) hynë në traditë. Pelegrinët evropianë sollën në shtëpi arkivola arabë për ruajtjen e relikteve të krishtera (gjërave të shejta). Krahas rrobave të mira dhe artikujve të metaltë, kanë shkuar llaqët dhe mjetet tjera për ngjyrosje p.sh.: indigo dhe ngjyrat e reja si Lila (arab. lejlek), karma dhe kërmezi (nga arab. dhe turq. kirmizi). Në Evropë filluan gradualisht të paraqitën qendrat për punimin e mallit të fabrikës, i sexhadeve dhe pëlhurave që i kanë punuar sipas modeleve orientale p.sh.: në Arasë stofat u bënë tepër të çmuar. Dritaret me xhama të ngjyrosur filluan të përdoren shumë nëpër kisha. Benjamini nga Tudela, i cili e vizitoi Antiokinë në kohën e sundimit francez, flet për prodhimin e xhamave. Punëdoret orientale në xham, në enë të dheut, ar, argjend dhe në zmallt, kanë shërbyer si modele për prodhimet evropiane.

Tregtia

Krijimi i tregut të ri evropian për prodhimet bujqësore të Lindjes dhe mallit industrial, bashkë me nevojën e transportimit të pelegrinëve dhe kryqtarëve, stimuluan aktivitetin detar dhe tregtinë ndërkombëtare deri në përmasa të tilla që nuk janë njohur pas kohës së romakëve. Marsej filloi të konkurojë me qytetet e republikave italiane si qendër detare, dhe të merr pjesë në akumulimin e pasurisë. Nevojat financiare të situatës së posakrijuar domosdo kërkonin rezerva më të mëdha dhe

qarkullim më të shpejtë të parasë. Për këtë shkak u shpik sistemi i kreditimit, u paraqitën firmat bankare në Gjenevë dhe Pizë, me filiale në Levant. Tempullarët filluan të përdorin fletëkreditë (letra me vlerë) (ang. check, nga arab. sukk), të deponojnë paratë në banka dhe t'i huazojnë me kamatë. Mbase Byzantinius saracenatus ka qenë më e para monedhë të cilën e krijuan/farkuan latinët. Këtë monedhë e kanë farkuar venedikasit në Tokën e Shenjtë, dhe ajo bart mbishkrimet arabe. Tani u shfaqën edhe zyrtat konsulare, më tepër tregtare sesa diplomatike. Konsujt e parë kanë qenë gjenovasis, të akredituar në Akë, në vitin 1180. Pas tyre kanë ardhur ata që janë dërguar në Egjipt.

Busulla

Zbulimi më i rëndësishëm detar për kryqtarët ka qenë busulla. Mbase kinezët kanë qenë të parët që i zbuluan vetes direktivat e gjilpërës së magnetit, por myslimanët kanë qenë të parët që kanë zhvilluar shumë më herët tregtinë të gjallë në mes gjirit persik dhe ujërave të Lindjes së Largët. Ata kanë qenë të parët që e kanë përdorur këtë zbulim për qëllime praktike, duke përdorur gjilpërën magnetike në lundrime. Ky përodrim duhet të ketë qenë në shekullin XI, nëse jo edhe më herët, por për shkaqe tregtare është mbajtur në fshehtësi. Në Evropë, me busullë më së pari kanë filluar të shërbejnë marinarët italianë. Përdorimi i vërtetë natyrisht se daton nga njoftimi me shkrim mbi ekzistimin e tij. Për herë të parë ajo përmendet në një vepër myslimane, në përmbledhjen e anektdave persiane “Xhevamiul-hikajati ve Levamiur-Rivajati”, të cilën e ka shkruar Muhamed El-Avfi, rreth vitit 1230. Një nga tregimet flet se si autori si marinar e ka gjetur rrugën me anë të peshqve të fërkuar me magnet. Përkujtimi i parë i shkruar në burimet latine daton nga gjysma e dytë e shekullit dymbëdhjetë, dhe në këtë mënyrë në kohë i prin të dhënave persiane.

Përzierja e racave

Është vështirë të përcaktohet numri i francezëve që i kanë asimiluar sirianët dhe palestinezët. Në mes banorëve të sotit të qyteteve të tilla, siç janë Ilhind në Libanin e Veriut e Betlehem dhe Arish, takimi me burra dhe gra me sy dhe flokë të kaltër kryesisht është dukuri e thjeshtë. Familje të caktuara, kryesisht të krishtera libaneze, p.sh. kerem, ferenxhije (francez) dhe salibi (kryqtar), e kanë ruajtur traditën mbi prejardhjen e tyre franceze. Tregohet se në mes mbiemrave të përzier të tjerë, Savaja tërheq prejardhjen nga Savoia, Duvejhi, nga Douai, kurse Berdevil, padyshim nga Baldvini. Emrat familjarë të fundit paraqiten në topografinë e Palestinës dhe të Sinajit Verior. Një fshat Palestinez, Sinxhil e përjetëson emrin e të shejtit francez Sen Zhilla (Saint Gilles), kurse tjetri Er-Rejne, e përpiqet emrin Reno (Renauld). Në anën tjetër, pohimet druze se kanë një farë lidhje me kontin de Dre (de Dreux) bazohen më tepër në etimologjinë popullore sesa në faktet e vërteta.

(Vijon)

E përktheu nga boshnjakishtaja:
Hajrullah Hoxha

Philip K. Hitti

CULTURAL CONTACTS BETWEEN EAST AND WEST

(Summary)

Because of the richness of the Crusades in picturesque and romantic incidents, their historical importance has been somewhat exaggerated. For the Occident they meant much more than for the Orient. Their civilizing influence was artistic, industrial and commercial rather than scientific and literary. In Syria they left in their wake havoc and ruin intensified by the Mamlūk destruction of most of those maritime towns formerly occupied by the Franks. Throughout the Near East they bequeathed a legacy of ill will between Moslems and Christians that has not yet been forgotten.

فيلب كيتي

الاتصالات الثقافية بين الشرق والغرب

(خلاصة البحث)

بسبب العديد من الأحداث التصويرية و الرومانسية بلغ إلى حد ما القيمة التاريخية للحملات الصليبية و هي أكبر أهمية للغرب مما كان للشرق. وقد كان تأثيرها الحضاري أكثر في الفن والصناعة والتجارة مما كان في العلم و الادب. و تركت في سوريا الخراب والركام و تم تعزيزها من المماليك في معظم تلك المدن الساحلية التي كانت قبل ذلك تحت سيطرة الفرنسيين. و تركت في جميع أنحاء الشرق الأوسط إرث العلاقات العدائية بين المسلمين والمسيحيين التي حتى يومنا هذا لم تنسى.

PORTRETE

Vehbi Shatri

MULLA HYSEN BERISHA-ZYMBERAJ (1908-1985)

Roli dhe kontributi i ulemasë shqiptare për çështjen kombëtare dhe shtetformim gjatë historisë ka qenë i madh, si dhe përcaktues në ngjarjet e mëdha por popullin tonë. Ulematë shqiptarë nuk ishin politikanë me profesion, por ishte vetëdija e tyre morale e politike si sintezë e dy komponentëve kryesorë: patriotizmit dhe besimit, e që ata i vuri në krye të ngjarjeve të mëdha të kombit. I ngritur nga botëkuptimi islam, botëkuptim që e respekton lirinë dhe lufton për të, mulla Hyseni, gjithashtu i mbrojtur me dashuri për kombin, u aktivizua në shërbim të Komitetit për Çlirimin Kombëtar të Kosovës, dhe bëri pjesë në partinë politike Nacional Shqiptare.



Lindja dhe fëmijëria

Hoxha Hysen Azem Berisha-Zymberaj, ka lindur në fshatin Ruhot të Pejës, në familjen e Azem Jahirëve. Kjo familje ishte me nam dhe shumë e madhe, ndërsa deri në vitin 1958 numëronte rreth 72 anëtarë.¹

Babai, Azem Berisha, ishte bujk dhe zot shtëpie, ndërsa kishte një gjendje ekonomike shumë të mirë. Nëna, Fate Maksutaj, ishte nga fshati Orroberdë e Istogut. Këtë çift Zoti e kishte begatuar me katër fëmijë, Musliun, Isufin, Januzin dhe Hysenin.

Ky i fundit, qysh si fëmijë ishte i shkathët, intelegjent, guximtar dhe i dalluar nga vëllezërit e tij, si për gjallëri ashtu edhe në edukatë.

Rinia dhe arsimimi

Hysen efendiu mësoi në mejtep, tek imami i xhamisë së fshatit të tij, imam Berlajolli, dhe natyrisht mësimet i merrte edhe nga mësuesit që mbanin mësim në kullën e familjes së hoxhës, që ishte shkolla e parë në anën e lugut të Drinit, e cila u hap në fshatin Ruhot, përkatësisht në kullën e Azem Jahirëve. Pasi Hysen efendiu i mbaroi mësimet në mejtepin e fshatit, ai vijoi mësimet në Medresenë e Vjetër në Pejë, ku qendroi për dy vjet.

Numri i medreseve në territorin e Kosovës atëherë ishte tetë: në Prizren dhe në Prishtinë nga dy medrese, Vuçitërn (Vushtrri), Pejë, Gjilan, Gjakovë, Mitrovicë dhe Ferizaj nga një medrese. Të gjitha këto medrese mbeten të pareformuara, dhe financoheshin nga popullata myslimane. Lëndët mësimore që shtjelloheshin në këto shkolla ishin kresisht fetare, si: mësimi i Kuranit, itikadat, ibadat-ahlak, gjuhë arabe, shkrim arab, histori e islamizmit dhe ilahi.²

¹ Më 02.05.2015, në Ruhot, në odën e Ruzhdi Azem Zymberajt, ora 21 deri 22. Intervistë me Hajdin Haxhi Zymberajn, në moshën 60 vjeçare.

² Instituti Albanologjik i Prishtinës. Gjurmime albanologjike, seria e shkencave historike, XII-1982, faqe 164. Haki Kasumi.

Pas mbarimit të Medresesë në Pejë mësimet i vazhdoi në Medresenë e Madhe në Gjakovë, e cila veçohet për kontributin e dhënë në përgatitjen profesionale të hoxhallarëve të ardhshëm. Medreseja e Madhe e Gjakovës ishte shkollë e rangut të shkollës së mesme - tetëvjeçare (në atë kohë të gjitha shkollat e mesme vepronin me kohëzgjatje tetëvjeçare, p.sh.: gjimnazi vepronte si gjimnaz i ulët katërklasës, dhe si gjimnaz i lartë katërklasës). Vijuesit e Medresesë së Madhe ishin të sistemuar në konvikt, shpenzimet e të cilëve i hiqte Vakëfi³. Në Gjakovë mulla Hyseni pati mundësi të takohet me shumë të rinj që ishin vijues të kësaj medreseje.

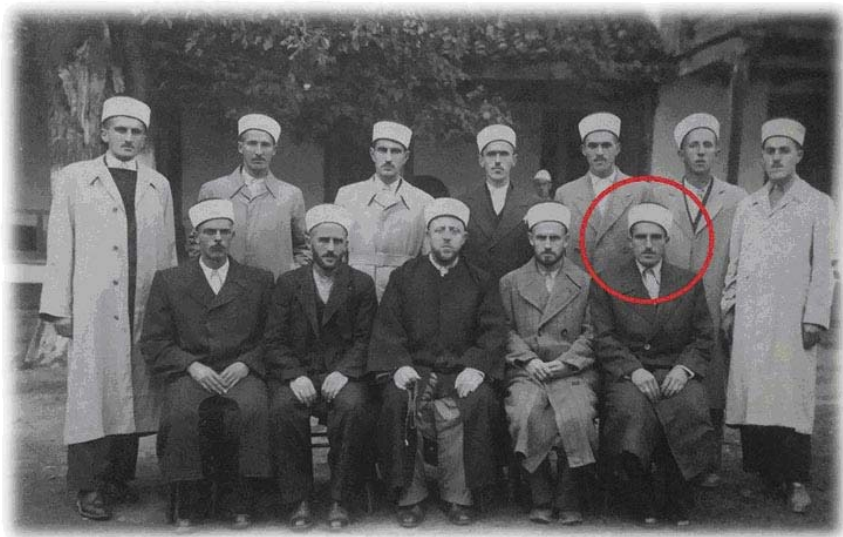


Foto pas ceremonisë së diplomimit

Në Medresen e Madhe në Gjakovë ishte bashkë me mulla Hysenin nga Juniku, mulla Musa Gashin nga Dubova e Pejës, mulla Isa Haxhi-jajn nga Dubova e Pejës, Mulla Ramë Spahijajn nga Dubova e Pejës, Mustaf Balën, mulla Ragipin, mulla Zekë Byrdynën nga Radafci i Pejës, mulla Ramushin nga Tomoci i Istogut etj. Këta, përveçse ishin

³ Intervistë me nipin e Hoxhës, Ruzhdiu. Më 02.05.2015, në Ruhot.

bashkë në studime, ishin shokë por edhe imamët më të daluar në këto anë, me edukatë e patriotizëm.



Foto gjatë studimeve

Gjatë kohës sa ishin duke i ndjekur mësimet, mulla Hyseni bashkë me mulla Zekë Byrdynen marrin rrugë për në Tropojë, të takohen me Sali Mon Bajraktarin (krah i djathtë i Enver Hoxhës-për Malsi kishte qenë kryesor). Këta dy kontaktojnë me të, dhe kjo pastaj vazhdoi rregullisht, pra për çështjen kombëtare. Gjatë shkollimit mulla Hyseni tregoi sukses të shkëlqyeshëm. Në këtë medrese mori mësim nga mësuesi i famshëm i fesë Fahri ef. Iljazi, djali i Iljaz efendiut, i cili kishte diplomuar në fakultetin e Stambollit. Ligjërues i kësaj medreseje ishte edhe Hasan ef. Nahi dhe Bajram Agani⁴.

⁴ Hafizët e Gjakovës, krenaria e Kosoves, nga Mexhid Yvejsi.



Foto gjatë studimeve bashkë me mulla Isa Haxhijaj

Në Gjakovë qëndroi dy vjet. Në vitin 1937 e mbaroi Medresenë e Madhe në Gjakovës. Pas diplomimit në medrese të Gjakovës Mulla Hyseni shërbeu si imam Ramazani për pak vite në fshatin Ruhot të Pejës dhe Saradran të Istogut.

Puna dhe patriotizmi

Me frymëzimin që e kishte nga familja e tij, dhe po ashtu njohuritë fetare që i kishte mësuar nga mësuesit e tij për fenë e atdhen, si dhe tolerancën fetare të popullit shqiptar e cila mbështetet në vetëdijen kombëtare dhe në faktin se të gjithë shqiptarët, të cilitdo besim qofshin janë të një gjaku dhe të një gjuhe, kanë origjinën truallin dhe traditën e përbashkët, mulla Hyseni do të bëhet imam fetar dhe kombëtar i rajonit ku shërbeu. Ky frymëzim Hysen efendiun e nxiti për synime dhe aspirata më të larta. Ai vendosi të marrë detyra të mëdha për çështjen kombëtare.

Në vitin 1937 zgjedhet kryetar i Këshillit Nacional të Fashizmit në Ozdrim të Pejës. Në atë kohë komuna ishte në Dubovë. Në vitin 1941-1942 ishte në luftën e Novi Pazarit, bashkë me mulla Zekë Byrdynen, në frontin e Rozhajës dhe Novi Pazarit, duke iu kundërvënë çetave çetnike. Pasi përfundoi lufta në Novi Pazar, më 1943, tani ishin organizuar për të filluar luftën në Kosovë, bashkë me ushtarët që luftuan në Novi Pazar. Këta shkuan përsëri te Sali Man Bajraktari, në Tropojë të Shqipërisë. Mirëpo Saliu u thotë të mos hyjnë në luftë se vendin e kishte kapluar një turbullirë. Meqë mulla Hyseni dhe mulla Zeka këmbëngulin, Saliu u thotë se mund ta fillonin, por ndihmë nga ai s'do të merrnin. Kështu që ata u kthyen të dëshpëruar dhe pa përkrahjen që mendonin se mund ta gjenin.

Kur filloi lufta Nacional Çlirimtare, në Drenicë hynë brigada e Mal Sadikut nga Shqipëria, e kjo ndodhi në vjeshtën e vitit 1944. Tërë dimrin brigada e kaloi duke luftuar në Drenicë. Edhe Hoxha futet në brigadën e Mal Sadikut. Për të mos e lënë vetëm dhe nga frika se mos po e tradhtonte ndokush atij i bashkëngjiten edhe djemtë e axhës së tij, Qerimi dhe Rexha. Hoxha dinte mirë shkrim-leximin e gjuhës shqipe dhe serbokroate, kështu që shkruanin letra dhe i transportonin përmes disa grave të moshuara, të cilat ua dërgonin brigadave të Drenicës, të cilat informoheshin për gjendjen dhe pozicionet e tyre, pra që të mos sulmoheshin mes vete në rast se takoheshin. Megjithatë, grupet takohen një natë, dhe të dy palët sulmojnë njëra-tjetrën pa e ditur, me çrast vriten 9 persona, 7 të brigadës së Mal Sadikut, dhe 2 të Drenicës. E gjithë kjo ndodhë për shkak të keqinformimeve dhe keqkuptimeve, ndërsa kjo mëvonë çoni edhe në hasmëri.⁵

Në të dalë të dimrit mbaroi edhe lufta, dhe brigada e Mal Sadikut u nis për në Prizren, (aty ishet tentuar të tradhtoheshin dhe të dërgoheshin për në masakrën e Tivarit). Kur shkojnë në Prizren, aty i zë nata në fshatin Krushë e Madhe, me çrast edhe shpërndahen për të fjetur në disa shtëpi. Korrier i komandës ushtarake kishte qenë Brahim Ukë

⁵ Më 02.05.2015, në Ruhot, në odën e Ruzhdi Azem Zymberajt, ora 21 deri 22. Intervistë me Hajdin Haxhi Zymberajn, në moshën 60 vjeçare.

Kabashi nga Gurrakoci, i cili ishte djali i madh i Ukë Kabashit, nga dera e Ukë Bajramit. Në mbrëmje komandanti e thërret Brahimin dhe e pyet nëse dinte shkrim dhe lexim. Brahimi mohoi se dinte shkrim dhe lexim. Më pas nga ai kërkojnë që të presë në livahane (korridor). Ai del në korridor, ndërsa dera e dhomës mbetet pak e hapur, dhe kë-shtu ai arrin t'i dëgjojë duke biseduar se si i bëhet që brigada e Mal Sadikut prej 30 ushtarëve, vetëm 7 të vrarë, ndërsa brigada e Sal Myderrizit prej 300 vetave, të ketë të shpëtuar vetëm 7 veta! Brahimi i dëgjoj fjalët që diktoheshin për t'u shkruar, se kur të hyjnë brigada e Mal Sadikut në Prizren, 40 veta, ndër më të mirët, të ekzekutoheshin! Më pas e thërrasin Brahimin, dhe i thonë që letrën ta dorëzojë në komandën e Prizrenit, sepse ata paskëshin punë në Gjakovë. Ky ishte një pretekst që letrën t'ia linin Brahimit e vetë të tërhiqeshin për në Gjakovë, për të humbur gjurmë. Ibrahim Ukë Kabashi, si njeri i mençur, shtiret se kinse po shkonte për të fjetur, sepse kishte nevojë për pushim para se ta merrte rrugën ditën e nesërme, por ai nuk fjeti aspak por doli derë më derë, duke e kërkuar mulla Hysenin në shtëpitë e Krushës së Madhe. Kur e gjen hoxhën, atij i tregon hallin, e Hoxha i thërret ushtarët, se kush ishte i brigadës së Mal Sadikut, e kush tjetër kishte dëshirë të shkonte jani pas tij. Natën nisen, dhe nga Krusha e Madhe arrijnë deri te Kroni i Lebures, në fshatin Ruhot, në Podaroll. Hoxha e dërgon Qerimin (djalin e axhës) për në shtëpi. Atëherë i zoti i shtëpisë ishte Zeqiri, por i thoshin "Bac". Hoxha i thotë: "Shko tregoji Bacit se 300 veta jemi këtu, e ne duam bukë!" Qerimi shkon e i tregon, dhe kështu tri ditë e tri net qëndrojnë në llugë (vend në male). Ditën e katërt, në mëngjes marrin vendimin për shpartallim të brigadës.

Jovan Bogdani kishte qenë fqinj, dhe kishte tokë në Ruhot. Ai i thotë Zeqirit që ta dorëzojë hoxhën, sepse veç e dinin se ku ishte. Atëherë familja e hoxhës ofroi një vlerë të madhe të hollash për mbrojtjen e hoxhë Hysenit, dhe e dorëzoi atë bashkë me dy kushërinj. Pas gjithë ngjarjeve hoxhën e lirojnë me këshillën që më të mos merrej me çfarë ishte marrë, e kjo ndodhi në vitin 1945. Mulla Hyseni, si shumë herë

bashkaktivist me mulla Zekë Byrdynen, vazhdon të takohet me Qerim Ukën e Ozdritit, përsëri për organizim të aktiviteteve.

Burgosja

Në nëntor të vitit 1953 hoxha burgoset, ndërsa me 17 dhe 19 janar 1954, ditë e shtunë, dënimi nuk i bëhet në sallën e gjyqit por në sallën e filmit, për arsye që të ketë sa më shumë audiencë. Kur është gjykuar, një nga shokët (i mbetur anaonim deri sot), kishte treguar se ku e kishte fshehur armatimin hoxha. Kështu që, kur e kuptoi se si ishte puna, vetë hoxha e tregoi vendin, ndërsa Muzliu kishte shkuar dhe i kishte nxjerrë nga toka: sëndukun me 1000 copë fishekë, pa e hapur fare, një strajcë (mbajtëse nga shtufi) plot bomba, mazerren, një revole dhe dylbitë. Gjithë këto ishin në bahçen e hoxhës, të cilin e kishin dërguar aty për ta treguar vendin e saktë. Hoxha nuk kishte pasur mundësi që të mos tregonte, sepse në gjyq kishin filluar t'ia tregojnë edhe vendin se ku i kishte fshehur armët. (Një nga shokët që bashkë i kishin fshehur kishte treguar, e ky shok na mbetet anonim.)⁶.

Në Gjyq kishin marrë pjesë shumë dëshmitarë. Një e kishin sjellë edhe nga burgu i Goliotokut, që të dëshmonte për hoxhën. Ky dëshmitar ishte Zymer Halit Shala nga Ozdrimi, dhe ishte i vetmi që doli dëshmitar dashamirës, sepse të tjerët të gjithë e akuzuan hoxhën. Mulla Hyseni në gjyq të gjitha përgjegjësitë ia la vetes. Askënd nuk e akuzoi dhe askënd nuk e përmendi. Mulla Hysenin e dënuan me burgim.

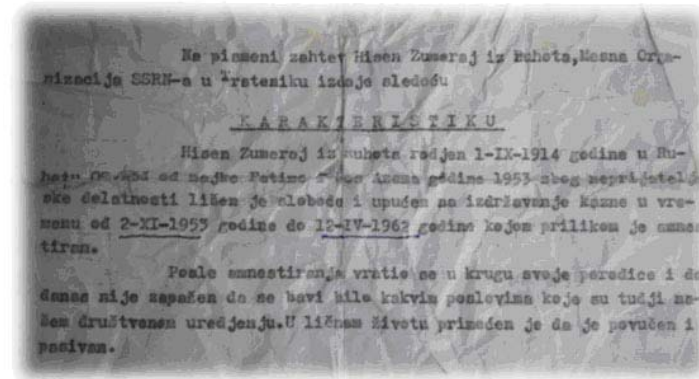
⁶ Po aty.

Për Hoxhë gjendet dosje edhe në Arkivin e Kosovës.

Kopje dëshmi nga gjykata

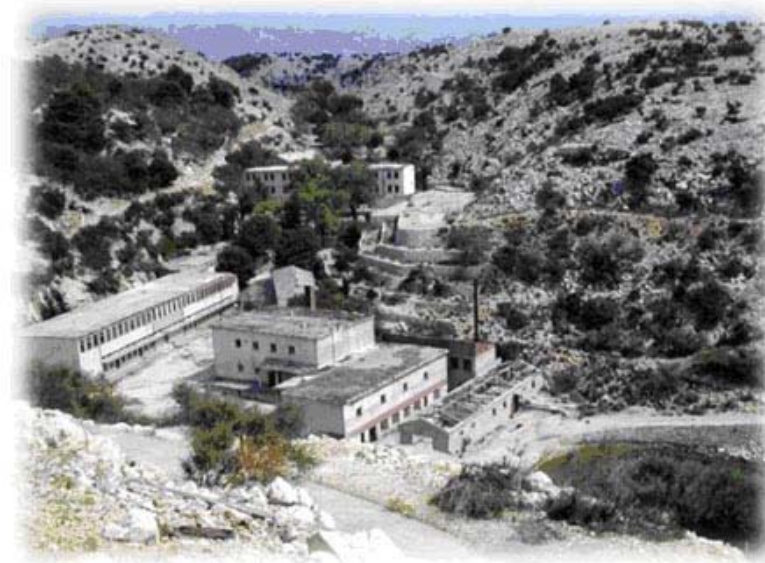
Pasi që u bë dënimi i hoxhë Hysenit, komiteti mblodhi fshatin që të marrë vendim për internim të familjes së hoxhës. Kishte prej bashkëfshatarëve që thoshin: “Këta meritojnë të hidhen në det”, e të tjera fjalë jo të hijshme. Përveç Bekë Hysenit, një rugovasi që jetonte në Ruhot, ku familja e tij ende vazhdon të jetojë, i cili ngrihet dhe thotë: “Ju po doni me e largu familjen që po e mban fshatin. I tanë fshati kan pagu 1800 qese tatim, e shpija e Azemjahirëve vet i ka pagu 1850 qese, edhe 50 qese më shumë se fshati krejt. Atë qe e ka ba veprën e keni dënu, e ju lutna lirojeni e mos i merrni në qafë, se i tanë fshati varen prej tyne!”

Pas këtij fjalimi lirohen tërë familjarët që ishin përgatitur për t’u larguar nga shtëpia e tyre. Haxhiu ishte djalë axhe me hoxhën, dhe shkonte për vizitë në burgun e Pejës. Herën e parë u takua me hoxhën, por kur shkoi herën e dytë hoxhën nuk e gjeti aty. I thanë se e kishin transferuar diku tjetër. Kaluan tre muaj e familja nuk dinin gjë për hoxhën. Menduan se e kishin ekzekutuar, ashtu siç ndodhte me shumë shqiptarë. Hoxha, duke qenë se u pa si i rrezikshëm për shtetin, u dënua me vdekje, e pastaj dënimi iu zbrit në 20 vjet burgim.



Të dhënat e burgut për Hysen efendiun

Pas tre muajsh familjes i vjen një letër nga burgu i Nishit, se prej Pejës hoxha ishte transferuar në burgun e Nishit. Në burgun e Nishit nuk kishin lejuar që ai të kishte vizitorë. Nuk kishin lejuar as edhe familjarët. Nga burgu i Nishit pastaj u transferua në burgun famëkeq të Goliotokut. Thonë se hoxha dy herë ka rënë në peshë deri në 35 kg.: një herë në burgun e Nishit, dhe një herë në burgun e Goliotokut.



Burgu i Goliotokut

Mulla Hyseni në burgun e Goliotokut ishte bashkë me mulla Zekë Byrdynen, Ramiz Rexhë Buleshkajn etj. Puna në Goliotok ishte bartja e një lese (sanduk me gurë të mëdhenj) për tërë ditën, herë andej e herë kënde. Këtë edhe para se të lirohej hoxha ia kishte treguar një haxhiu që e kishte vizituar hoxhën në burg. Haxhiu në fillim nuk e kishte njohur hoxhën, ngase ishte dobësuar shumë. Në burgun e Goliotokut mulla Hyseni qëndroi deri në vitin 1962. Ishte prilli i vitit 1962 kur mulla Hyseni kthehet në fshatin e tij të lindjes, në gjirin familjar.



Vërtetim nga burgu

Hoxha gjatë kohës që qëndroi në burg ishte njohur me shumë të burgosur, e një prej tyre kishte qenë edhe një person të besimit katolik, të cilin, më vonë, komiteti e dërgoi në shtëpinë e hoxhës, me pretekst se hoxha e kishte shok të burgut. Meqë katoliku s'kishte ku të rrinte, njohja në burg ishte arsyetim që ai të rrinte te hoxha. Ky ishte Anton Stavri, që hoxha e thërriste "Sali", që me kalimin e kohës ndihej sikur të ishte në shtëpinë e tij. Ky u shndërrua në bari, por kur hoxha e hetoi se ai po interesohej për gjendjen politike, e ktheu në ko-

mitet dhe i tha se s'kishte vend më për të. Pas gjithë këtyre vuajtjeve, pas kësaj situatë, hoxha kishte nevojë për pak pushim e qetësi, kështu që filloi të merrej me bujqësi. Një kohë 2-3 herë doli në bjeshkët e Istogut, në Bojshe.

Tani Hysen efendiu po i kthehej profesionit për të cilin edhe kishte mësuar e studiuar. Në vitin 1967 pranohet si imam xhamie në fshatin Trubuhofc, ku shërben afër shtatë vite.



Vërtetim imami nga BIK-u

Pastaj, në vitin 1975 mulla Hyseni transferohet nga xhamia e Trubuhofcit në xhaminë e fshatit Ruhot, ku shërben deri në vdekje. Hoxha merrte pjesë në martesë e pajtesë, por kurrë nuk i zmadhonte problemet.

Si për shumë patriotë e atdhetarë të shquar, që për ta u thurën e u kënduan këngë, kështu u veprua edhe me dy imamët, shokët e pandashëm: mulla Hysenin dhe mulla Zekë Byrdynen. Në vargjet e këngës Hysen efendiu përmendet si "mulla Hyseni", ndërsa hoxhë Azemi, si

“hoxhë Azemi”, të cilin shpesh e thërrisnin edhe i biri i Azemit (i cili ishte një plak shumë i nderuar).

Mulla Hyseni ishte i martuar me Mire Muçajn nga fshati Jabllanice e Madhe, dhe kishte vetëm një djalë, Azemin.

Meqë Hoxha gëzonte respekt dhe nder të madh nga ana e popullit, atij iu kushtuan edhe këngë dhe vargje.

(Tekst kënge)
“MULLA ZEKA E HOXHË AZEMI”
(Këngë Folklorike)

*Shka pom thue mori mbretnesh
që fluturon në bri e n'bjeshk
a ke pa o najher o me sy
ka shetite në shqiptari
djemt si të Rrafshit të Dukagjinit
atje nalt, o prej grykës Drinit
burr seç ishte, o Mulla Zeka
o digjet zjarr, o për troje t'veta
a spom thue moj sokoleshë
flatra t'arta që m'ke veshë
a ke pas, o n'ket vend ma trim
ç'u shkri n'burg, o për ni bashkim
për bashkim, o në një flamur
shqip kat flitet, o gurr em gurr
me dridh lokun edhe kuvenin
o s'ka ma trim, o se Hoxhë Azemin
Mulla Zeka trimav ju prini
djemve t'vet, o nga Dukagjini
kur osht nis lufta, o lufta n'pazar
me ket burrë t'urt e kuvendar
komandant o e kan emnu
me çetnik kur patën luftu
bashk me trim, o Mulla Hyseni
o tu ja dridh, o çetnikut venin*

*qysh n'rini kta u përballun
me njerz t'ligj e me spiunë
nga UD-eja u torturunë
dit t'vështira, o n'burg kalun
n'burg famkeq, o të jugosllavit
por s'u thyen jo zogjt e shqiptarit
Mulla Zeka dhe Hoxhë Azemi
o dhe shumë burra t'kti veni.
Çka met than more pom thot shqiponja
Tuj flutur, o mbi tokat tona
fusha t'bukra, o n'bjeshk e n'bri
hon e don në shqiptari
besa bes mor askund nuk gjeta
burr mat mir se mulla Zeka
rreth em rreth mei ra kti veni
nuk gjan trim o si Hoxhë Azemi
kta dy burra jet kan ndrru
tash kan nis edhe meu harrue
por ni fjal jom tu jau than
se kan dek o me shkrum e mall
shkun me zemer të shrumueme
qysh s'e lan, o Shqipnini t'bashkueme
por me shpres, o që lind ni nanë
o naj shqiptar, o qe i bashkon e.
Amanet, o nga Hoxhë Azemi
Për Bashkimin e ktij veni
Amanet, o nga Mulla Zeka
për bashkimin e trojev t'vjetra*

Mulla Hysen Berisha vdiq në vitin 1985, dhe pas vetes la familjen, xhematin dhe veprën e tij të përrjetshme ndaj atdheut dhe mirëqenies së popullit të tij.

Allahu e shpërbleftë me xhenetin Firdevs hoxhën e nderuar mulla Hysen Berishën!

Vehbi Shatri

MULLAH HYSEN BERISHA-ZYMBERAJ (1908-1985)

(Summary)

Throughout history the Albanian ulema played a great role and gave a considerable contribution in furthering our national cause and the process of state formation. The Albanian ulema were not professional politicians; however, it was their moral and political awareness, a synthesis of two components, patriotism and faith, which brought them to the forefront during important events in the history of our nation. Being educated according to the Islamic concept, which promotes freedom and the fight for it, mullah Hyseni became part of the Committee for the National Liberation of Kosova and the Albanian National Front Party.

وهبي شطري

الامام حسين بريشا - زمبراي (١٩٠٨-١٩٨٥)

(خلاصة البحث)

كان دور ومساهمة العلماء الالبان للقضية الوطنية الألبانية و بناء الدولة كبير طوال التاريخ و مصيري في الأحداث الرئيسية لشعبنا. ما كانوا العلماء الألبانيين سياسيين محترفين ولكنه كان وعيهم الأخلاقي كتركيب لمكونين أساسيين: حب الوطن والإيمان الذي وضعهم في رأس الأحداث الكبرى للأمة. بناء على النظرة الإسلامية و التي تحترم الحرية و وتحارب من اجلها الامام حسين محمي بحب الوطن أصبح عضوا نشطا في خدمة اللجنة الوطنية لتحرير كوسوفا وأصبح عضوا في الحزب السياسي الألباني الوطني.

STUDIME PEDAGOGJIKE

Mr. Sc. Rezehana Hysa

GJENDJA E ARSIMIT, DHE SHKOLLAT SHQIPE GJATË VITEVE 1939-1944

HYRJJE

Shqipëria gjatë viteve 1939-1944 gjindej nën pushtimin nazi-fashist, si rrjedhojë e një vizite që bëri ministri i Jashtëm Italian, Galeaco Çiano, në prill të vitit 1938, kur arriti në përfundim se Italia fashiste do të vendosej përfundimisht aty. Plani për pushtimin e Shqipërisë u përpunua në fillim të vitit 1938, pas bisedimeve të krerëve fashistë me Hitlerin, ku Mesdheu u konsiderua sferë e ndikimit italian. Plani u hartua nga Galeaco Çiano, dhe u miratua nga Benito Musolini, më 8 janar të vitit 1939. Ndërsa, më 26 mars të vitit 1939, Qeveria italiane i paraqiti Ahmet Zogut një projekt-traktat, realizimi i të cilit çonte në humbjen e pavarësisë dhe të sovranitetit të Shqipërisë. Qeveria shqiptare nuk e pranoi projekt-traktatin, dhe i dërgoi Qeverisë italiane kundërpropozimet. Qeveria italiane i hodhi poshtë ato, dhe dërgoi një ultimatum, afati i të cilit mbaronte në mbrëmjen e 6 prillit të po atij viti. Lajmet mbi rrezikun e agresionit fashist ngjallën shqetësim të madh te populli shqiptar. Ai u shpreh në demonstrata e manifestime antifashiste, në ditët e para të prillit të vitit 1939, në të cilat u kërkua

nga qeveria që populli të armatosej për të mbrojtur atdheun, veprim ky që Qeveria shqiptare nuk iu përgjigj.

Lufta e Dytë Botërore filloi më 1 shtator të vitit 1939, ditën kur Gjermania sulmoi Poloninë. Disa nga shkaqet e fillimit të Luftës së Dytë Botërore ishin: konfliktet e Fuqive të Mëdha për moszgjidhjen e shumë problemeve të mbetura nga Lufta e Parë Botërore, kriza ekonomike e viteve 30, zhvillimi i pabarabartë i shteteve, lëvizja komuniste botërore si një rrezik aktual për shtetet kapitaliste etj. Lufta synonte rindarjen e botës dhe zhdukjen e sistemit socialist në Bashkimin Sovjetik etj.

I. Arsimi shqiptar gjatë pushtimit italian dhe gjerman

Trupat italiane pushtuan Shqipërinë definitivisht më 7 prill të vitit 1939. Ndërsa pak më vonë edhe viset e tjera shqiptare. Mbreti Zog nuk e pranoi pushtimin,¹ por në vend të qëndresës zgjodhi largimin nga Shqipëria,² madje bashkë me qeverinë e tij.³ Më 9 prill të vitit

¹ Historia e popullit shqiptar, Tiranë, 1999, f. 190

² Më 8 shkurt të vitit 1939 Mbreti Zog kishte mbi tavolinën e punës telegramin që i referohej vizitës së Çianos në Beograd, dhe konfirmonte komentet e shtypit britanik, se Jugosllavia kishte rënë dakort, në parim, për pushtimin e Shqipërisë nga Italia. Mbreti Zog tentoi të marrë masa në këtë drejtim, madje ai besoi deri në momentin e fundit se do të gjente zgjidhje për dalje nga situata. Ai, përveç takimeve që bëri me personalitete të ndryshme botërore, dërgoi me mision sekret në Romë edhe gjeneralin Sereqin. Në fakt raportet mes Zogut dhe italianëve ishin ndërlikuar qysh më 1926, kur ky i fundit, duke qenë presidenti i Shqipërisë, kishte nënshkruar një protokoll që italianëve u jepte shumë të drejta në këmbim të një kredie të majme, me të cilën Zogu mbajti në këmbë qeverisjen. Ndërsa në shkurt të vitit 1939, kur Zogu priste një trashëgimtar, raportet me italianët kishin nisur të bëheshin dukshëm dhe hapur një problem. Në ndërkohë Duçja i kishte dërguar mbretit Zog një memorandum prej tri pikash, që më shumë të jepnin përshtypjen e një akt-pushtimi sesa një pakti ndërkombëtar, me pretekst që Zogu t'i pranonte kushtet e vëna prej tij, ose do nishin pushtimin ushtarak të vendit. I braktisur nga Fuqitë e Mëdha, disa ditë para pushtimit, gjegjësisht më 5 mars të vitit 1939, mbreti Zog kishte përgaditur një plan për mbrojtjen e vendit, por ai nuk funksionoi në asnjë drejtim. Më 30 mars 1939 Shqipëria u përfshi nga demonstratat massive e që kërkonin mbrojtjen e vendit, veprim të cilën Zogu e mbështeti duke i siguruar se nuk do t'i braktiste. Edhe përkundër favoreve që iu bënë mbretit Zog nga Musolini, nëse ai pranonte Memorandumin nga pala italiane, Zogu në mbledhjen e përbashkët të Asamblesë Kombëtare dhe Qeverisë do ta hedhte poshtë ultimatumin Italian, si të papranueshëm dhe si akt agresio-

1939 pushtuesit krijuan Komitetin e Përkohshëm Administrativ, nën kryesinë e Xhafer Ypit. Pas disa ditësh ata thirën “Asamblenë Kushtetuese”, që përbëhej nga 159 anëtarë, e cila më 12 prill të vitit 1939 shpalli “Bashkimin personal të Shqipërisë me Italinë”.⁴ “Asambleja Kushtetuese” krijoi një qeveri shqiptare, të kryesuar nga Shefqet Vërlaci,⁵ ndërsa kjo Qeveri, më 12 prill të vitit 1939, emëroi Ernest Koliqin⁶ si ministër të arsimit. Kështu, gjatë kësaj kohe, për herë të parë, nën tutelën italiane, u ngrit Ministria e Arsimit.⁷

ni, që çënon intergritetin dhe sovranitetin e shtetit shqiptar. (Cituar sipas Blendi Fevziu: “Ahmet Zogut, Presidenti që u bë Mbret”, Tiranë, 2014, f. 137-144.

³ Historia e popullit shqiptar, Tiranë, 1999, f. 190.

⁴ Historia e popullit shqiptar, Tiranë, 1996, f. 195.

⁵ Shefqet Vërlaci, në vitin 1910 zgjidhet deputet i Elbasanit në Parlamentin e Perandorisë Osmane, por u arratis për shkak të konfliktit që pati me Turgut Pashanë. Ishte përkrahës i Pavarësisë së Shqipërisë, anëtar i delegacionit që në Gjermani e dorëzoi kurorën e Frontit të Shqipërisë për Princ Vidin, më 21 gusht të vitit 1914. Në zgjedhjet e 5 prillit të vitit 1921 zgjedhet deputet i Elbasanit. Postin e parë si kryeministër dhe ministër i punëve të brendshme e ushtroi në vitin 1924. Ndërsa gjatë viteve 1925-1928, kur Shqipëria ishte Republikë, Vërlaci zgjedhet senator. Ndërkaq në vitin 1927 dekorohet me Kordin e madh të Urdhrit të Kurorës Italiane. Në vitin 1929 zgjedhet sërish kryeministër, dhe po këtë vit edhe ministër i punëve botërore.

Qeveria e tretë e Shefqet Vërlacit funksionoi nga 21 prilli i vitit 1939 e deri më 3 dhjetor 1941, në përbërje të së cilës ishin: Shefqet Vërlaci-kryeministër dhe zëvendës, Xhafer Ypi-ministër dhe sekretar shteti i drejtësisë, Maliq Bushati-ministër dhe sekretar shteti për punë të mbrendshme, Xhemal Dino-ministër i punëve të jashtme, Fejzi Alizoti/Qemal Vrioni-ministër dhe sekretar shteti për financa, Andon Beça-ministër dhe sekretar shteti për ekonomi kombëtare, Ernest Koliqi-ministër dhe sekretar shteti për arsim, Tefik Mborja-ministër dhe sekretar i partisë fashiste etj.

⁶ Ernest Koliqi (1903-1975) studioes, pedagog, ministër i arsimit të Shqipërisë, studioi në Itali, ndërsa së bashku me Mitruš Kutelin konsiderohen se janë bashkëthemelues të tregimit modern shqiptar. Ernest Koliqi në krijmtarinë e vet ka evokuar një sërë veprash si: “Kushtrimi i Shkënderbeut”, më 1924 (poemë dramatike), më vonë botoi dy libra në prozë “Hija e maleve”, më 1929, dhe “Tregtar flamujsh”, më 1935, që përmbajnë respektivisht 12-16 novela me pamje nga Veriu i Shqipërisë. Në vitin 1933 botoi “Gjurmët e stinëve”, një përmbledhje lirikash. Në vitet 1932-1936 botoi “Poetët e mëdhej të Italisë”, me dy vëllime, dhe me një parathënie të Fishtës, duke përfshirë Danten, Petrarkën, Ariositin e Tasinin, dhe në librin e dytë, Parininin, Montin, Poskolin e Manzoni, me një parathënie të Prof. Tagliavinit. Bashkëpunoi edhe me shumë organe periodike në përkujdesjen e të cilave u përpiluan të gjithë librat e antologjisë për klasën e ndryshme të shkollave të mesme. (Cituar sipas Musa Krajës, “Mësuesit për kombin shqiptar”, Tiranë, 1993, f. 282).

⁷ Hajrullah Koliqi: “Historia e pedagogjisë botërore”, II, Prishtinë, 1997, f. 265.

Shqipëria në këtë kohë, gjegjësisht italianët në Shqipëri, fillimisht gjetën rreth 660 shkolla fillore në të cilat ishin inkuadruar fëmijët e moshës 6-11 vjeçare, dhe 19 shkolla të nivelit të dytë, në të cilat ishin të përfshirë fëmijët e moshës 11-13 vjeçare, 1595 mësues dhe 62.971 nxënës.

Ndërsa shkollat e arsimit të mesëm shquheshin ato të tipit të Liceut (gjimnazet), e sidomos ai në Shkodër, Korçë dhe Liceu “Naim Frashëri” në Tiranë, si dhe Shkolla Normale “Luigj Gurakuqi” në Elbasan. Gjatë kësaj kohe shquhet edhe Instituti Femëror “Nana e Shkënderbeut” në Tiranë, Instituti Teknik “Karl Gega” në Tiranë etj.,⁸ dhe kjo për hir të angazhimit që bëri mbreti Zog në këtë drejtim, i cili për ndërtimin e institucioneve të rëndësishme të shkollave të mesme në Shqipëri thiri profesorë të huaj, ndërsa që nga viti 1926 u jepeshin bursa studimi për çdo vit rreth 150 nxënësve më të mirë të shkollave të mesme për të studiuar në Francë, Austri, Itali, Britani, ShBA, por edhe në Suedi dhe Gjermani, si dhe 150 persona të tjerë dërgoheshin në shkollat ushtarake, kryesisht italiane.⁹

Gjatë okupimit Italian, sidomos gjatë viteve 1940/1941, institucionet arsimore filluan të shtohen më shumë. Kështu u rrit numri i institucioneve parashkollore, ndërsa në programet mësimore kishte përmbajtje nga gjeografia mbarëshqiptare. Prandaj, si udhërefyes metodik për organizimin e mësimin në shkollë, Ministria e Arsimit botoi doracakun “Puna në shkollë”, si shtojcë e të përkohshmes “Shkolla shqiptare”. Megjithatë, niveli profesional i arsimit ishte i ulët. Rreth 300 shkolla fillore ishin “njëklasëshe”, pra të atilla ku mësimi u jepej disa rreth (seksioneve) njëkohësisht por prej një mësuesi.¹⁰ Ndërsa, në vitin 1940 Ministria e Arsimit, me në krye Ernest Koliqin, organizoi Kongresin e Studimeve Shqiptare në Tiranë, ku veç albanologëve shqiptarë morën pjesë edhe albanologë të shquar botërorë, si Prof. Carlo Tagliavini, Antonoi Baldacci, Francesko Ercole, Anngelo Leoti,

⁸ Hajrullah Koliqi, “Historia e arsimit dhe mendimit pedagogjik shqiptar”, Prishtinë, 2002, f. 416.

⁹ Blendi Fevziu “Ahmet Zogu, Presidenti që u bë Mbret”, Tiranë, 2014, f. 111.

¹⁰ Po aty, f. 419.

Gaetano Petrota etj., ndërsa si rrjedhojë e këtij Kongresi në vitin 1940 u themelua Instituti i Studimeve Shqiptare, me seli në Tiranë. Kryetar i saj fillimisht ishte Mustafa Kraja, e më vonë Ernest Koliqi. Kjo ishte një Akademi e vërtetë, ku mblidheshin dhe tuboheshin studiuesit dhe albanologët më të mirë shqiptarë dhe të huaj. Më vonë u formuan komisione sektoriale që mereshin me çështje të ndryshme dhe nga fushat e studimeve albanologjike. Në këtë Institut filloi edhe botimi i vëllimeve të mëdha “Studime e tekste”, ku e dhanë kontributin e tyre shkencor emra të mëdhej të kombit¹¹ si: Karl Gurakuqi¹², Asdreni¹³, Ismet Toto,¹⁴ Eqerem Çabej,¹⁵ Zef Valentini, Lasgush Poradeci¹⁶, Bernardin

¹¹ Po aty, f. 420.

¹² Karl Gurakuqi studioi filozofi në Universitetin e Gracit. Me të kryer studimet kthehet në Shqipëri, në vitin 1917, ku punoi si arsimtar, inspektor i arsimit në Vlorë, e pastaj në ministrinë e arsimit, ndërsa më vonë drejtor në Lice, pedagog i gjuhës shqipe dhe i latinishtes në institutun “Nëna Skënderbeut” në Tiranë etj. Në vitin 1940 caktohet anëtar efektiv i institutit të studimeve shqiptare, në cilësinë e lëvruesit të gjuhës shqipe dhe të letrarit. Në vitin 1944 shkoi për pushime në Austri, dhe nuk u kthye në Shqipëri sepse u vendos rregjimi komunist, e ky ishte i padëshirueshëm për të. Karl Gurakuqi është autor shumë veprave të rëndësishme letrare të cilat i shërbyen shkollave shqipe të kohës, si dhe ka drejtuar disa organe me karakter pedagogjik si: “Agimi” (1920-1922), “Revista pedagogjike (1925-1927)” “Mësuesi” (1928), “Shkolla kombëtare (1938) etj. Veç tjerash ai është edhe themelues i Qendrës” e studimeve shqiptare në Palermo, pedagog i gjuhës shqipe në Universitetin e Palermos (cituar sipas Tomor Osmanit, “Karl Gurakuqi, një mendje e ndritur”, postuar në Forumi shqiptar, më 08.01.2007).

¹³ Aleks Stavre Drenova-Asdreni, veprimtar dhe patriot i shquar shqiptar, i cili në vitin 1899 migroi në Rumani, ku edhe iu bashkangjit kolonisë së shqiptarëve të Bukureshtit, që synonte luftën për çlirimin kombëtar. Është autor i një sërë veprash të rëndësishme si: përmbledhja “Rreze Dielli” (1904), “Ëndrra e lotë” (1912), në të cilat i demaskoi ashpër pushtuesit e huaj, etj. Ndërsa ngjarjet që pasuan në vitet 1914-1920 i sistemoi në veprën “Shqipëria më 1914”, ndërsa në vitin 1920 shkroi poemën “Burri i dheut”, dhe po në këtë periudhë shkroi edhe “Hymnin e festës”, “Fisnikët e Shqipërisë”, “Republika shqiptare” etj. (cituar sipas Fjalorit enciklopedik shqiptar, Tiranë, 1985, f. 53).

¹⁴ Ismet Toto, studioi ekonomi në Universitetin e Romës. Bën pjesë në lëvizjen e re mendore të viteve të '30-ta, që do të frymëzonin dhe hidhnin themelet e neoshqiptarizmit. Kjo lëvizje, më shumë se me probleme të drejtpërdrejta politike, u mor me çështje filozofike, sociologjike, etike, estetike etj., për të krijuar një mendim dhe kulturë të mirëfilltë shqiptare. Ismet Toto është autor i një sërë shkrimesh të botura në shtypin e kohës, si në: “Arbënia”, “Illyria”, “Minerva”, “Ora” etj., si dhe autor i disa veprave të rëndësishme si: “Grindja me klerin”, (1934), “Biografia origjinale”, “Gazi-Kemal Atatürk” (1935), dhe përkthimi “Heronjtë e mendimit-Platonit” (1936), (cituar sipas Nasho Jorgaqit, Gazeta “Shqiptarja.com”, Tiranë, 22.12.2013).

Palaj, Ali Asllani¹⁷, Ernesto Cozi etj.¹⁸ Ky Institut dhe Ministria e Arsimit punoi shumë edhe në pastrimin e gjuhës shqipe nga fjalët e huaja, gjë që për të cilën u formua Komisioni i terminologjisë. Në ndërkohë u botuan dhjetra gazeta e revista qëndrore e lokale si: “Vatra shqiptare”, “Tomori”, “Kosova”, pastaj revistat “Shkolla shqiptare”, “Shkëndija” etj.¹⁹

Me pushtimin nazist-gjerman shumë kolonë sërbe u larguan nga trojet shqiptare. Në këto rrethana Qeveria shqiptare mori masa për fillimin e punës në shkollat shqipe në këto treva. U caktuan 5 inspektorë arsimorë si: në Prishtinë, Prizren, Pejë, Tetovë dhe Dibër. U morën masa edhe për Malin e Zi. Me “Dekret Mëkambësues” u dërguan

¹⁵ Eqerem Çabej studioi filologjike në Austri, ku u specializua në gjuhësinë krahasuese indoevropiane. Për afër gjysmë shekulli punoi sistematikisht për ngritjen e shkollës dhe studimeve shqiptare. Ishte pedagog në Institutin pedagogjik, më 1946, e më pas në Universitetin e Tiranës. Punoi edhe në Institutin e Gjuhësisë dhe Letërsisë. Hartoi tekste të disa lëndëve kryesore, dhe qe bashkëautor i një varg veprash kolektive. Ndër veprat kryesore të tij janë: “Studimet etimologjike në fushë të shqipes I, II, III”, “Hyrja në historinë e gjuhës shqipe (1947, 1958)”, “Fonetika historike e shqipes” (1958), botimi kritik i veprës “Meshari” të Gjon Buzukut (1958), ndërsa bashkë me Aleksandër Xhuvani hartoi dy trajtesat “Parashtesat” dhe “Prapashtesat” e gjuhës shqipe (1956, 1962). Ishte bashkëautor i “Fjalorit të gjuhës shqipe”, versioni i vitit 1954, si dhe hartues i udhëzuesve “Drejtshkrimor” që u botuan pas Luftës së Dytë Botërore etj. (cituar sipas Fjalorit enciklopedik shqiptar, Tiranë, 195, f. 147).

¹⁶ Lazgush Poradeci studioi universitare filloi në Rumani, ndërsa i përfundoi në Austri, ku u diplomua në shkencat filologjike. Ai është autor i një sërë veprash të rëndësishme, në të cilat lartësoi ideat e Rilindjes Kombëtare Shqiptare dhe në të cilat i kritikoi ashpër politikanët reaksionar të kohës. Ca nga veprat e tij janë: “Vallja e yjeve” (1933), “Ylli i zemrës” (1937) etj.

¹⁷ Ali Asllani fillimisht studioi mjekësi, por pastaj shkencat politike-shoqërore-administrative në Stamboll. Është ndër anëtarët e shquar të klubit “Bashkimi”. Merr pjesë në Kuvendin e Dibrës, si përfaqësues i Klubit “Bashkimi” të Janinës. Pas shpalljes së pavarësisë, kryeministri i Shqipërisë së pavarur, Ismail Qemali, e emëroi sekretar të Përgjithshëm të Presidencës së Këshillit të Ministrave, ku qëndroi deri më 22 janar të vitit 1914. Një kohë punoi edhe si nënprefekt në Fier dhe kajmekan i Ballshit. Në vitet 1921-1922 ishte kryekëshilltar i Qeverisë, e më pas sekretar i Përgjithshëm i Kryeministrisë. Një kohë ishte konzull në Triestë, e më pas ministër i akredituar në shtetin grek, në vitet 1930-1932. Është autor i disa veprave të rëndësishme dhe autor i poemës të mirënjohur “Hanko halla”, që u botua në vitin 1942 etj.

¹⁸ Hajrullah Koliqi, Historia e arsimit dhe mendimit pedagogjik shqiptar, Prishtinë, 2002, f. 420.

¹⁹ Po aty, f. 420.

200 vende për mësues, duke shtuar më vonë edhe 200 vende të tjera. Gjithsej janë dërguar rreth 400 mësues; disa prej tyre dolën vullnetarë dhe disa u emëruan. Gjatë viteve 1941-1944 përveç shkollave fillore u hapën edhe shkollat e mesme. Në këto rrethana, përveç udhëzimeve, ekipeve të studimit për ndihmë, të teksteve shkollare etj., nga Qeveria shqiptare u dërguan edhe “porosi”, etika për mësuesit shqiptarë që dërgoheshin për të punuar në Kosovë, Maqedoninë perëndimore dhe në zonat shqiptare të Malit të Zi. Kështu, më 3.11.1941 ministri i Arsimit në Tiranë, Ernest Koliqi, iu drejtohet drejtorive të shkollave fillore dhe të mesme me “Viset e lirueme”, ku pjesën më të madhe e përbënin mësuesit nga Shqipëria: “Në fillim të vitit shkollor e shof me vend t’i jap këto porosi, të cilat jam i bindur se do t’i çmoni. Mos me u përzi në çështje politike, fetare dhe minoritare; mos me u përzi në çështje lokale apo administratash të tjera; me prit mirë me popull e me ja fituar zemrën këtij me punë të rrallë, të zbatueme me mend e me themel, si brenda po ashtu edhe jashtë shkollës; me i trajtuar nxënësit me dashuri atërore dhe në mënyrën më të përsosur të një edukatori, duke i ndihmuar me durim që të kapërcejnë vështirësitë e fillesës, e veçanërisht me mësimet e para; me jetën e juaj private të rregullt e të ndershme të jeni shembull ma i posaçëm i vetive burrërore të shqiptarëve dhe njëkohësisht të kulturuar. Kam besim të plotë se me vullnet të pathyeshëm do t’ia dalim në krye punës që jua kam besuar” (Ministri i arsimit, Ernest Koliqi d, v.).²⁰

Një detyrë tjetër që ndërmori Ministria e Arsimit në këtë kohë ishte edhe inkuadrimi dhe përfshirja sa më e madhe e femrave shqiptare në procesin mësimor, sepse përqindja e tyre deri atëherë ishte shumë e vogël. Edhe pse në Berat, Korçë, Gjirokastrë vërehej një tërheqje më e pranueshme e vajzave në shkollë, në Veri dhe Kosovë ky inkuadrimi i tyre ishte më i vogël. Kështu Berati, si prefekturë, nga 6394 nxënës, 2160 kishte femra. Gjirokastra, nga 7804 nxënës, 3314 kishte femra, Korça, nga 12757 nxënës, 5050 kishte femra, Shkodra, nga 3404 nxënës, 1091 kishte femra. Prefektura e Kosovës, nga 1960

nxënës, 447 kishte vajza, Dibra, nga 2098 nxënës, 595 kishte vajza. Kjo lidhet me numrin e kufizuar të mësuesve dhe me nivelin e ulët arsimor të nënave etj., çka përbënte problem për mësuesit.²¹

Gjendja ekonomike në Shqipëri gjatë Luftës së Dytë Botërore ishte katastrofale, e sidomos jeta në fshat, e cila ishte e rëndë dhe shkonte drejt një prapambetjeje të thellë. Prandaj, në një artikull të gazettes “Hylli i Dritës”, “Arsimi i Katunarëve”, jepen disa të dhëna, gjegjësisht disa propozime e mendime për arsimin bujqësor. Ndër format më konkrete të arsimit të rinjve në fshatra ishin edhe “Kursët bujqësorë në Gazerma”. Duke marrë parasysh që bujqit më shumë vinin nga kazerma ku e plotësonin detyrën ushtarake, është menduar që në sezonin e dimrit të hapen edhe disa kurse praktike në Kazerma. Mënyra e organizimit ishte mjaft e thjeshtë: kombinohej shërbimi ushtarak me përparimet bujqësore, për çka në vitin 1937 është botuar edhe një libër, ku flitet mbi dobinë dhe organizimin e kurseve të mësipërme.²² Veç tjerash, në artikullin e lartpërmendur jepen propozime edhe për hapjen e shkollave bujqësore katërvjeçare krahas asaj të Kavajës, e sidomos në Korçë, si dhe përmisimin e kushteve të shkollave bujqësore të Kavajës, Pejës dhe Tetovës. Ndërsa, pas hapjes së shkollave fillore katërvjeçare propozohet edhe hapja e shkollave të mesme bujqësore, njëra në Tiranë dhe tjetra në Prishtinë, të cilat do të jenë në rang të Liceve agrare, që do të kenë për qëllim dhe detyrë studimin e problemeve të ndryshme që kanë të bëjnë me tokën, klimën, bimët, kafshët etj. Në ndërkohë jepen propozime edhe për botimin e teksteve për shkollat fillore bujqësore, mbajtjen e kurseve praktike, themelimin e një biblioteke bujqësore, si dhe propagandimin e botimeve bujqësore e blegtorale me anë të ekspozitave, filmave dhe radiove, si dhe të bëhet edukimi i të rinjve të qyteteve për bujqësi dhe blegtori.²³ Për realizimin e këtij projekti, gjegjësisht për arsimimin e

²¹ Po aty, f. 409.

²² Gazeta “Hylli i Dritës”, nr. 1-3 Shkodër, 1943, f. 11.

²³ Po aty..., f. 13-14.

²⁰ Musa Kraja, “Mësuesi, pedagogu, personaliteti, etika e tyre”, Tiranë, 2012, f. 218.

jetës në fshat, kërkohet një bashkëpunim i ngushtë midis Ministrisë së Arsimit dhe Ministrisë së Bujqësisë të Shqipërisë.²⁴

Shqipëria në vitin 1943 kishte rreth 10 prefektura, 29 nënprefektura, 180 komuna dhe 2678 katunde. Andaj kryetarët e komunave duhej që në një periudhë pesëvjeçare të përpilonin një program pune në të cilën do të merrnin pjesë intelektualë shqiptarë, ku krahas punëve të tjera do të merreshin edhe me sistemimin dhe ngritjen e shkollave, që ishte e një rëndësie të veçantë.²⁵

Në vitet e luftës shihet një ngushtim i shtrirjes së arsimit të mesëm. Edhe përkrah kërkesave për hapjen e shkollave të reja, si një gjimnaz në Berat, një shkollë normale femërore në Korçë, autoriteteve qeveritare u përgjigjën negativisht, sepse kjo do të inkurajonte kërkesat e mëparshme për hapjen e shkollave të tjera të mesme në qytetet Durrës, Vlorë, Gjirokastrë, dhe se këto fenomene duhej ndaluar.²⁶ Për ta nënshtruar shkollën shqipe pushtuesit, krahas ndjekjes dhe persekutimit të mësuesve dhe nxënësve, bënë edhe pastrime kurse, gjegjësisht disa të tjerë i larguan nga puna sepse kërkonin që shkolla shqipe të fashistizohej, gjë për të cilën popullata shqiptare protestoi shumë herë.²⁷

Shkolla gjatë kësaj periudhe luajti një rol të rëndësishëm në arsimimin e popullsisë dhe mbajtjes gjallë të frymës patriotike dhe traditave kombëtare shqiptare. Që në Rezolutën e Konferencës së Pezës, në shtator të vitit 1942, shkolla konsiderohej si detyrë e zhvillimit të arsimit dhe edukatës popullore. Në këtë kohë u hodhën bazat për një arsim të ri, që nuk duhej të ishte privilegj i një pakice, por duhej përpjekur që i gjithë populli të marrë pjesë. Në mbledhjen e Beratit, të vitit 1944, u aprovua “Deklarata” mbi të drejtat e qytetarëve, dhe u trajtuan probleme të rëndësishme. Ndërsa, një vend me rëndësi zë edhe Kongresi i I-rë antifashist i arsimtarëve, më 25-27 nëntor 1944, ku morën pjesë 138 përfaqësues nga krahina të ndryshme të Shqipë-

risë, dhe u trajtuan detyrat kryesore për transformimin demokratik të arsimit. Kongresi hodhi bazat organizative të arsimit, trajtoi me gjallëri problemet arsimore, politike dhe kulturore të së shkuarës dhe së ardhmes, si dhe hapi perspektiva të reja educative, duke u nisur nga ajo që “shkolla e re nuk duhet të trembej nga pjesëmarrja aktive e nxënësve në problemet e shkollës”.²⁸

II. Veprimtaria arsimore e mësuesve shqiptarë në Kosovë

Ernest Koliqi, duke qenë Ministër i Arsimit në kohën e pushtimit Italian, gjatë Luftës së Dytë Botërore, ndërsa po drejtonte arsimin shqiptar, për t’u njohur më detajisht me nevojat arsimore dhe shkollore, dërgoi në Kosovë një mision shkollor të jashtëzakonshëm, që kishte për detyrë të studionte gjendjen e arsimit të mesëm në Kosovë dhe përgaditjet paraprake për fillimin e kurseve verore në gjuhën shqipe për fëmijë dhe të rritur, si dhe të konstatojë numrin e nxënësve dhe mësimeve të tyre. Kështu ai dërgoi rreth 200 arsimtarë të ngarkuar me libra shqip e me mision që të themelonin shkollat shqipe në Kosovë. Ai dha një kontribut edhe në botimin e teksteve shkollore në letërsinë shqipe. Ministria e Arsimit, e drejtuar nga Koliqi, nga një organ i tipit vetëm administrativ, u shndërrua në një organ shtytës, nxitës i tërë kulturës kombëtare, vatër edhe për nisma kulturore private, njëkohësisht duke funksionuar si asnjëherë më parë edhe si organ largpamës administrativ.²⁹

Qysh në qershor të vitit 1941 të mësuesit shqiptarë u vërejt një entuziazëm i jashtëzakonshëm për të hapur kurse të gjuhës shqipe në Kosovë dhe në viset e tjera shqiptare. Kështu, qysh në mbajtjen e kurseve të para të gjuhës shqipe u tubuan rreth 5000 nxënës kosovarë dhe rreth 1500 të tjerë të rritur, ndërkaq në viset e tjera shqiptare, gjegjësisht në Maqedoni ky numër ndryshonte nga rreth 2500 nxënës

²⁴ Po aty..., f. 18.

²⁵ Po aty..., f. 12.

²⁶ Musa Kraja, v. p. e cituar, f. 409.

²⁷ Po aty..., f. 392.

²⁸ Alma Kola, “Zhvillimi i arsimit në Mat, në vitet 1945-1965” postuar në studentofstory, 15 qershor, 2014.

²⁹ Tezë e doktoraturës së Donika Dabishevci-Jetullahu, “Veçoritë e prozës poetike shqipe”, Tiranë, 2013, f. 85.

dhe rreth 1200 të rritur. Në shkollat e mesme, si në licetë e Prizrenit dhe Tetovës, në Normalen e Prishtinës dhe në shkollat tregtare e teknike të Gjakovës e në Pejë, në Dibër dhe në shumë qytete të tjera shqiptare, u përqëndruan një numër i konsiderueshëm i mësuesve të shquar aktivë, që ndikuan jashtëzakonisht në ato zona.³⁰

Hapja e shkollës shqipe në Ferizoviq, në tetor të vitit 1941, ishte edhe një e arritur tjetër, sepse përveç gëzimit të papërmbajtur të popullit, ishte krijuar edhe një nderim të veçantë për mësuesit gjakovarë, që me të marrë emërimin ishin paraqitur në qytet dhe menjëhërë ia kishin filluar punën. Kështu që të nesërmen në shkollat fillore filloi që të mësohet gjuha shqipe, sa nxënësit e entuziazmuar thirrnin “Rroftë gjuha shqipe”, “Rroftë shkolla shqipe” etj.³¹ Gjatë këtij viti shkollor në Kosovë u hapën edhe 174 shkolla fillore pesëklasëshe, me 15. 988 nxënës dhe me 359 mësues, nga të cilët 54 ishin mësuese. Mësimdhënësit më së shumti ishin nga Shqipëria. Ndërsa në vitin shkollor 1942/1943, në Kosovë dhe në viset e tjera shqiptare jashtë Shqipërisë, numri i shkollave fillore ishte rreth 239, dhe me rreth 25. 544 nxënës, prej të cilave 5. 031 ishin femra dhe 590 mësues. Gjithashtu, gjatë këtij viti shkollor këtyre shkollave iu bashkangjiten edhe tri shkolla të mesme profesionale, me rreth 693 nxënës dhe 68 mësimdhënës.³² Ndërkaq, në vitin shkollor 1943/44 kishte 221 shkolla fillore me 20. 846 nxënës dhe me rreth 501 mësues. Arsimit në shkollat fillore ishte i obligueshëm dhe përfshinte këto lëndë mësimore: gjuha shqipe, mësim jete e njohuri vendlindjeje, arihmetikë, histori, gjeografi e mesim shtetëror, mësim natyre e sendesh, vizatim e punëdore, këngë, gjimnastikë etj. Shkollat ishin publike dhe të financuara nga Ministria e Arsimit, e cila krahas financimit të arsimit siguronte edhe tekstet shkollore dhe literaturën shqipe, si dhe një numër të konsiderueshëm të bursave.³³ Vlen të përmendet se gjatë viteve 1941-1944 shkollat

³⁰ Musa Kraja, “Mësuesit për kombin shqiptar”, Tiranë, 1993, f. 409.

³¹ Musa Kraja, v. p. e cituar, f. 408.

³² Hajrullah Koliqi, v. p. e cituar, f. 424.

³³ Po aty. . , f. 425.

shqipe krahas në Kosovë edhe në Pazar të Ri, punonin sipas rregullativës ligjore të Ministrisë së Arsimit shqiptarë në Tiranë.³⁴

Në Kuvendin e Dytë të Prizrenit,³⁵ në tetor të vitit 1943, në mes të tjerave shfaqet edhe konsiderata e lartë për veprimtarinë e mësuesve, sepse mësuesit shqiptarë, qofshin të Shqipërisë, Kosovës apo të trojeve tjera shqiptare, i mësuan dhe i edukuan nxënësit në frymën kombëtare duke e ruajtur traditën dhe dinjitetin kombëtar dhe duke e thelluar dashurinë për gjuhën amtare. Andaj në këtë Kuvend, mes tjerash u dëgjua edhe thirja “Rroftë djelmëria atdhetare e Mitrovicës”, “Rroftë arsimtarët e Mitrovicës” etj.³⁶ Ndërsa Aleksandër Xhuvani, nëndrejtor i Institutit të Studimeve Shqiptare, ua paraqiti të pranishmëve nismën e Institutit “për të grumbulluar dhe botuar çdo dokument dhe çdo dëshmi të shkruar nga personalitet e huaja për të drejtat e kombit tonë mbi Kosovën dhe krahinat tjera të çliruara, ku drejtoi një thirrje të të gjithë intelektualët shqiptarë për bashkëpunim për të kapërcyer vështirësitë që paraqiteshin në këtë drejtim, për t’i treguar opinionit

³⁴ Po aty..., f. 426.

³⁵ Kuvendi i Dytë i Lidhjes shqiptare u mbajt nga 16-19 shtator 1943. Në Kuvendin e Parë themelues morën pjesë 45 përfaqësues nga vise të ndryshme shqiptare. Fillimisht ishte zgjedhur Kuvendin prej 7 vetave, por me miratimin e *statutit ish-in caktuar 14 veta. Organizata kishte edhe statutin e saj, i cili ishte i përbërë prej 22 neneve. Pas miratimit të statutit, delegatët ia dërguan shtetit shqiptar, Këshillit të Naltë, për miratim, gjë për të cilën Këshilli i Ministrave, me në krye Mithat Frashërin, më 14 mars të vitit 1944, me dekret aprovoi statutin e organizatës dhe urdhëroi zbatimin e saj. Në Kuvend, me propozim të Tahir Zajmit, Kuvendi themelues kishte proklamuar Bashkimin e Kosovës, Dibrës, Tetovës, Shkupit, Strugës, Ohrit, Plavës, Gucisë etj. me Shqipërinë. Ndërsa delegati nga Gjilani, avokat Esat Berisha, kishte kërkuar nga Kuvendi që të ndërhynte për rishikimin e vijës së demarkacionit me Bullgarinë, që nënkuptonte përfshirjen mbrenda kufijve të Shqipërisë e trevat shqiptare që ishin nën juridiksionin bullgar. Ndërkaq delegati nga Rugova, Sali Rama, kishte kërkuar që Shqipërisë t’i bashkohen edhe viset shqiptare që ishin të pushtuara nga Mali i Zi, dhe kishte për qëllim çlirimin nga pushtuesi sllav dhe bashkimin e të gjithë trevave shqiptare. Kuvendi, më 21 janar të vitit 1944, në përputhje me statutin e organizatës, vendosi ta zgjerojë Komitetin Qëndror me 14 anëtarë, në krye të së cilës qëndronte Rexhep Mitrovica, ndërsa më vonë nga Bedri Pejani dhe Xhafer Deva. (cituar sipas Sabile Keçmezi Basha, “Karakterit kombëtar i Lidhjes së Dytë të Prizrenit 1943”).*

³⁶ Musa Kraja, “Mësuesit për kombin shqiptar”, Tiranë, 1993, f. 409.

botëror se Shqipëria duhej të publikohej botërisht për historinë e saj të dhimshme.³⁷

Përfundimi

Arsimi në Shqipëri gjatë viteve 1939-1944, edhe pse në pushtimin nazifashist dhe me qeveri jetëshkurtra, si ajo e Shefqet Vërlacit, Mustafa Krujës, Eqerem bej Libohovës, Maliq Bushatit, Ibrahim bej Biçakut, Mehdi bej Frashërit, Rexhep Mitrovicës, Fiqiri Dines, ndërmori dhe bëri një sërë reformash të rëndësishme, veçmas qeverisja e arsimit në kohën kur minister qe Ernest Koliqi. Pas kësaj periudhe për Shqipërinë pasoi periudha e sundimit të egër komunist, për rreth 50 vjet, ku arsimi dhe shkolla shqipe u bazua kryesisht në ideologjinë komuniste dhe marksiste-leniniste. Ndërkaq Kosova dhe viset e tjera shqiptare jashtë kufijve administrativë të shtetit shqiptar që mbetën nën sundimin e ish Jugosllavisë së Josip Broz Titos, që krahas demaskimit të politikës shoveniste antishqiptare dhe dhunës së herëpashershme nga sllavët e rinj, u ballafaqua edhe me likuidimin dhe shtypjen nacionale, si dhe mohimin e të drejtave për të qenë të barabartë me popujt e tjerë në Jugosllavi. Ndërsa, sa i përket dikasterit të arsimit, arsimi fillor dhe i mesëm ishte në gjuhën shqipe, ndërsa pas shumë peripecive dhe sfidave të mëdha, në vitin 1970 u hap Universiteti i Prishtinës, si i vetmi universitet shqiptar në ish Jugosllavi.

Literatura e shfrytëzuar dhe e konsultuar:

- AASHSH, “Fjalor enciklopedik shqiptarë”, Tiranë, 1985.
- Alma Kola, “Zhvillimi i arsimit në Mat, në vitet 1945-1965”, postuar në studentofstory, 15 qershor, 2014.
- Blendi Fevziu, “Ahmet Zogu, Presidenti që u bë Mbret”, Tiranë, 2014.
- Grup autorësh, “Historia e popullit shqiptar”, Tiranë, 1999.
- Grup autorësh, “Historia e popullit shqiptar”, Tiranë, 1996.

- Hajrullah Koliqi, “Historia e pedagogjisë botërore”, Prishtinë, 1997.
- Hajrullah Koliqi, “Historia e arsimit dhe mendimit pedagogjik shqiptarë”, Prishtinë, 2002.
- “Hylli i Dritës”, nr. 1-3, Shkodër, 1943.
- Musa Kraja, “Mësuesit për kombin shqiptarë”, Tiranë, 1993.
- Musa Kraja, “Mësuesi, pedagogu, personaliteti, etika e tyre”, Tiranë, 2012.
- Nasho Jorgaqi, “Ismet Toto, intelektual i kryengritjes”, Shqiptarja. com, Tiranë, 22. 12. 2013.
- Samile Keçmezi-Basha, “Karakteri kombëtar i Lidhjes së II-të të Prizrenit”, Prishtinë, 2014.
- Tomor Osmani, “Karl Gurakuqi, një mendje e ndritur”, postuar në forumi shqiptar, më 2007.
- Tezë e doktoraturës së Donika Dabishevci-Jetullahu, “Veçoritë e prozës poetike shqipe”, Tiranë, 2013.

³⁷ Hajrullah Koliqi, v. p. e cituar, f. 431.

Mr. Sc. Rezehana Hysa

THE STATE OF THE EDUCATIONAL SYSTEM AND SCHOOLS IN ALBANIA BETWEEN 1939 AND 1944

(Summary)

Introduction

Between 1939 and 1944 Albania was under Nazi-Fascist rule. The decision to occupy it was made during a visit to Albania by Galeaco Ciano, the Italian Foreign Minister, in April 1938. The plan to occupy Albania was prepared in the beginning of 1938 following talks between fascist leaders and Hitler during which the Mediterranean was put under the Italian sphere of influence. The plan was drafted by Galeaco Ciano and was approved by Benito Mussolini on January 8, 1939. On March 26, 1939 the Italian government presented a project-treaty to Ahmet Zogu, the implementation of which led to the loss of independence of Albania. The Albanian government rejected the project-treaty and sent a counter proposal to the Italian Government.

رزهانة حوسا

وضع التعليم و المدارس الألبانية خلال الفترة ١٩٣٩-١٩٤٤ (خلاصة البحث)

مقدمة

كانت ألبانيا خلال الفترة ١٩٣٩-١٩٤٤ تقع تحت الاحتلال النازي الفاشي كنتيجة لزيارة قام بها وزير الخارجية الإيطالي جالياتسو سيانو في أبريل ١٩٣٨ وجاء إلى استنتاج مفاده أن إيطاليا الفاشية ستستقر في نهاية المطاف هناك. وقد وضعت خطة الاحتلال ألبانيا في أوائل عام ١٩٣٨ بعد محادثات قادة الفاشي مع هتلر حيث كان يعتبر البحر الأبيض المتوسط منطقة نفوذ الإيطالي. وتمت صياغة الخطة من قبل جالياتسو سيانو واعتمد من قبل بينيتو موسوليني في ٨ يناير ١٩٣٩ و في ٢٦ مارس ١٩٣٩ قدمت الحكومة الإيطالية مشروع معاهدة لاحمد زوغو و كانت تحقيقها تؤدي إلى فقدان استقلال وسيادة ألبانيا. رفضت الحكومة الألبانية مشروع المعاهدة وأرسلت الحكومة الإيطالية مضادة.

STUDIME

Nuridin Ahmeti

NDIHMEJA E INSTITUTIT ALBANOLOGJIK NË FUSHËN E OSMANISTIKËS

Hyrje

Pas Luftës së Dytë Botërore në Kosovë filluan të ngrihen institucionet arsimore e shkencore. Intelektualët e paktë, që kishte asokohe Kosova, filluan të mendonin seriozisht për ngritjen e një institucioni të pavarur shkencor që do të merrej me mbledhjen, sistemimin dhe studimin e kulturës materiale e shpirtërore të shqiptarëve.

Ky preokupim i intelektualëve të kohës do të vihej në praktikë, më 14 dhe 15 nëntor të vitit 1952, nga mbledhja e gjuhëtarëve dhe letrarëve të mbajtur në Prishtinë, të cilët, mes tjerash, kishin propozuar për krijimin e një trupe të përhershme që do të merrej me studimin e gjuhës, letërsisë dhe historisë dhe mbi bazën e kësaj, Pleqësia për Arsim dhe Kulturë në Prishtinë vendosi për themelimin në Prishtinë¹, siç thuhej në projektstatut “*të një instituti albanologjik*”².

¹ Në vitit 1952, me qëllim të përcaktimit të veprimtarisë së Institutit Albanologjik, Pleqësia për Arsim e Kulturë e Kosovës fton në mbledhjen gjuhësore të Prishtinës: Elhami Nimanin, Prof. Vojislav Dançetoviçin, Prof. Selman Rizën, Prof. Esad Mekulin, Zeke-rija Rexhen, Hasan Kareshin, Idriz Ajetin, Anton Çettën, Ali Rexhën dhe Sylejman Drinin; Arkivi i Kosovës, (më tej: AK), Fondi (më tej: F). Instituti Albanologjik i Prishtinës

Kjo nismë u jetësua në mënyrë institucionale në vitin 1953, kur Këshilli Ekzekutiv Krahinor për Kosovë e Metohi, me vendim nr. 793, dt. 29 korrik, kishte vendosur të themelonte Institutin Albanologjik në Prishtinë³, kurse Elhami Nimanin e kishte caktuar drejtor.⁴

Nga viti 1953 e deri në ditët e sotme, mbi gjashtëdhjetë vjet të veprimtarisë së tij, me një ndërprerje, varësisht nga erërat politike të kohës që frynin, Instituti Albanologjik pati një veprimtari të dendur hulumtuese e shkencore.

Në këtë trajtim tonin do të paraqesim vetën një pjesë të kontributit të këtij institucioni, atë në fushën e osmanistikës dhe këtë do ta bëjmë për disa arsyeje kryesore:

E para - Instituti Albanologjik i kushtoi rendësi edhe kësaj fushe, duke e angazhuar edhe specialistë të njohur të osmanistikës.

E dyta - shkencëtarëve që u morën me këtë problematikë në vendin tonë, por edhe më gjerë, ky institucion u dha hapësirë të mjaftueshme.

E treta - organi shkencor i këtij institucioni revista “Gjurmimet albanologjike” për të tri seritë, që nga themelimi, u la hapësirë të konsiderueshme studimeve nga kjo fushë.

E katërta - Instituti Albanologjik, konkretisht drejtuesit e këtij institucioni, ende vazhdojnë ta kenë ndër prioritetet sjelljen e kuadrit të osmanistikës në Institut dhe publikimet shkencore të kësaj natyre. Këtë konstatim e dëshmon edhe fakti i kërkesës së Institutit Albanologjik, drejtuar Ministrisë së Arsimit, të Shkencës dhe të Teknologjisë të Kosovës, më 25 qershor 2013, për shtimin e stafit shkencor për tre punonjës, me qëllim të formimit të sektorit ndërdisiplinor të osmanistikës në kuadër të Institutit Albanologjik.⁵

(më tej: IAP), Viti (më tej: V), 1953-1954 – Projekt Statuti i Institutit Albanologjik, i përpiluar në vitin 1953.

² AK, F. IAP, V. 1953- 1954.

³ *Службени лист*, Аутономне Области Косова и Метохије, бр. 8, Приштина, 15. Август. 1953, стр. 61.

⁴ *Kosova- vështrim monografik*, Grup autorësh, ASHAK, Prishtinë, 2011, f. 472.

⁵ Instituti Albanologjik Më 25 qershor 2013. **Për:** Sekretarin e Përhershëm të Ministrisë së Arsimit, të Shkencës dhe të Teknologjisë, z. Xhavit Dakaj. **Nga:** Hysen Matoshi,

drejtor i Institutit Albanologjik. **Lënda:** Kërkesa për shtimin e stafit shkencor për tre punonjës me qëllim të formimit të sektorit ndërdisiplinor të osmanistikës në kuadër të Institutit Albanologjik.

Bazuar në nevojat e kahershme të Institutit Albanologjik për kuadër shkencor dhe në kërkesat e përsëritura për profile të veçanta të fushave albanologjike, po ju drejtohem që të miratoni kërkesën për pranimin në punë të tre studiuesve të periudhës osmane. Historia disashekullore shqiptare është e lidhur ngushtë me ekzistencën tonë si komb në kuadër të Perandorisë Osmane dhe po ashtu vlera të theksuara tona kombëtare janë të shkruara e të dokumentuara në osmanishte. Kontributet e gjertanishme në fushën e studimeve të periudhës osmane janë të pakta dhe si të tilla as për së afërmi nuk i plotësojnë kërkesat reale, ndërsa janë paraparë një numër i konsiderueshëm projektesh që lidhen me periudhën historike osmane të shqiptarët dhe me vlerat të trashëgimisë së kësaj periudhe. Vlen të theksohet fakti se e kaluara jonë nën Perandorinë Osmane deri tani është studiuar kryesisht në bazë të burimeve që janë transkriptuar nga studiues të kombeve të tjera ballkanase, në të cilat, shpeshherë, është vërejtur një qasje e njëanshme dhe e përshtatur pretendimeve të tyre, të cilat, përtej historiografisë së mirëfilltë, kufizohen me apetite joshkencore e politike. Studimi i burimeve të sakta historike e dokumentare të kohës përbën bazën mbi të cilën do të shkruhet e vërteta jonë pesëshekullore, e vlerësuar gjithnjë si e errët dhe e panjohur madje edhe në kohën e sotme. Shumë nga dilemat e lindura kohëve të fundit, lidhur me ngjarje dhe personalitete të historisë sonë kombëtare, më parë se me anime dhe me përcaktime politike e ideologjike, do të zgjidheshin lehtëazi me qasjen në burimet parësore e origjinale të kohës të shkruara në osmanishte, por kjo nuk është e mundur që të arrihet pa kuadro të mirëfillta që do ta bënin punën e tyre në suaza të projekteve madhore për nxjerrjen në dritë dhe për studimin e fakteve autentike historike. Veçmas me interes janë të dhënat e kësaj kohe për të kaluarën e Kosovës si pjesë e rëndësishme e korpusit tonë kombëtar. Po kështu, një pjesë e konsiderueshme e trashëgimisë sonë kulturore, gjuhësore, letrare e shkencore është e shkruar në këtë gjuhë ose në shqip, por me alfabetin arab. Nga ky korpus me qindra dorëshkrime të veprave autoriale të alamiados shqiptare kanë mbetur të panjohura për lexuesin e sotëm, të pabotuara dhe rrjedhimisht edhe të pastuduara. Profili i tre studiuesve do të ishte: dy historianë të periudhës osmane, ndërsa njëri prej tyre do të ishte me formim prej filologu. Sa i përket kualifikimit të kuadrit dhe gradave shkencore parashohim që dy prej tyre t'i plotësojnë kushtet për t'u zgjedhur në titullin bashkëpunëtor shkencor, ndërsa njëri hulumtues. Vlen të theksohet fakti se Instituti, aktualisht, nuk ka asnjë studiues të kësaj fushe dhe asnjë njohës të osmanishtes, me çka dimensionin e studimit tërësor të kulturës sonë ngushtohet ndjeshëm, kultura dhe e kaluara e jonë, në trajtimet shkencore, mbesin të paplota dhe jofunksionale si tërësi. Si institucion shkencor e konsiderojmë nevojë të ngutshme themelimin e këtij sektori ndërdisiplinor dhe punësimin e tre punonjësve shkencorë, njohës të periudhës osmane dhe të shkrimeve në osmanishte të kësaj periudhe. Natyrisht, nevojat janë edhe më të mëdha, por punësimi i tyre si kuadro të kualifikuara dhe të dëshmuara në këtë fushë do të krijonte mundësi për ngritjen e një brezi studiuesish që do të merrreshin me këtë periudhë tonën historike pesëshekullore dhe me trashëgiminë e pasur shpirtërore që u krijua gjatë saj. Mbesin me shpresë se Ministria e Arsimit, e Shkencës dhe e Teknologjisë, përkatësisht Qeveria e Kosovës, do ta vlerësojnë rëndësinë e kësaj kërkese dhe, në përputhje me nevojat e ngutshme dhe ato strate-

Në këtë punim do t'i trajtojmë punimet të botuara nga fusha e osmanistikës në revistën "Gjurmime albanologjike" seria e shkencave historike dhe botimet e veçanta, për arsye se një vështrim me titull: "*Reflektime të studimeve orientale në botimet e Institutit Albanologjik të Prishtinës*", i përqendruar kryesisht në "Gjurmime albanologjike", seria e shkencave filologjike, e ka bërë orientalisti prof. dr. Feti Mehdiu.⁶

Kontributi i kuadrit të osmanistikës

Nga viti 1952, kur edhe vendoset për themelimin e Instituti Albanologjik, në mesin e kuadrove të para që do të ngarkoheshin për t'u marrë me përpilimin e projektstatutit dhe vendosjen e kontakteve me institutet e tjera në ish-Jugosllavi, ishte caktuar edhe orientalisti i njohur Hasan Kaleshi⁷, i cili, pas rithemelimit të këtij institucioni më 1967, me insistimin e drejtorit të atëhershëm të Instituti Albanologjik, Femi Aganit, vjen nga Beogradi dhe nis punën në institut ku mbetet deri në vitin 1970, kur edhe kalon në Fakultetin Filozofik. Janë të njohura kontributet e tij nga fusha e osmanistikës, jo vetëm në ish-Jugosllavi, por edhe jashtë saj, ngase me studimet e tij kishte arritur të dilte disi "*nga linja e historiografisë zyrtare jugosllave*", siç ka vërejtur, me të drejtë, studiuesja e njohur Nathali Calayer.⁸

Instituti Albanologjik, me fillimin e punës, do t'i besonte këtij studiuesi projektin "*e madh shkencor në lidhje me kontributin e shqiptarëve në letërsinë, gjuhën dhe kulturën osmane, për të ndriçuar marrjet dhe dhëniet e ndërsjellat shqiptaro-osmane*"⁹, projekt ky të cilin nuk

gjike, ta miratojnë, duke e përfshirë shtimin e kuadrit shkencor të Institutit Albanologjik në buxhetin e vitit 2014. Me nderime.

⁶ Feti Mehdiu, *Reflektime të studimeve orientale në botimet e Institutit Albanologjik të Prishtinës*, në "Gjurmime albanologjike - SSHF", nr. 34-35, IAP, Prishtinë, 2006, f. 151-161.

⁷ Nuridin Ahmeti, *Hasan Kaleshi ndër themeluesit dhe bashkëpunëtorë të lartë shkencor i Institutit Albanologjik të Prishtinës*, në "Hasan Kaleshi", (Konferencë shkencore), Kërçovë, 2012, f. 142- 155.

⁸ Nathalie Clayer, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar*, Përpjekja, Tiranë, 2009, f. 13.

⁹ Zekeria Cana, *Ditari i Robërisë 1*, Rozafa, Prishtinë, 2000, f. 125.

arriti ta përfundonte në tërësi, për shkak të vdekjes, por pjesë të këtij projekti ai i kishte prezantuar në Seminarin Ndërkombëtar për të Huaj në Prishtinë në punimin: “Roli i shqiptarëve në letërsinë orientale”¹⁰.

Edhe pse Institut Albanologjik pas vitit 1970 e këndeje ishte dhe vazhdon që të mos ketë në kuadër të tij osmanistë të kualifikuar, ky institucion iu dha hapësirë specialistëve të kësaj fushe për t’i publikuar punimet e tyre në revistën “Gjurmime albanologjike”.

Sido që të jetë, që nga vitit 1971, kur revista “Gjurmime albanologjike”, seria e shkencave historike, filloi të dilte në emër të Institutit Albanologjik, me punimet e tij është i pranishëm studiuesi i njohur shqiptar i osmanistikës Selami Pulaha, punimet e të cilit janë pikë reference për studiuesit që merren me këtë problematikë.

Nga numri gjashtë i revistës, i botuar në vitin 1976 e deri në numrin katërmëdhjetë, viti 1984, posti i kryeredaktorit të revistës i besohet studiuesit të periudhës osmane të shqiptarët, prof. dr. Skënder Rizajt, i cili bën publikime me interes për historinë e popullit shqiptar në raport me Perandorinë Osmane gjatë Lidhjes Shqiptare të Prizrenit.

Nga numri 19 i vitit 1989, me kontributet e tij shkencore është i pranishëm edhe Iljaz Rexha, i cili në këtë vit boton punimin *Beteja e Kosovës në kronika - burime osmane të shekujve XV-XVI*.

Në vitet e mëvonshme me punimet e tyre i hasim Nexhip Alpanin, nga numri i 23 vitit 1993 janë prezentë me punime edhe dy njohësit e osmanishtes, studiuesin nga Tirana, prof. dr. Gazmend Shpuza me punimin *Përmasat e Kryengritjeve të Mëdha shqiptare të viteve 1910-1912* dhe prof. dr. Kristaq Prifti me punimin *Lidhja Shqiptare e Pejës (1899-1900) dhe kontributi i Haxhi Zekës në themelimin dhe veprimtarinë e saj*.

¹⁰ Hasan Kaleshi, *Roli i shqiptarëve në letërsinë orientale*, në “Seminari i kulturës shqiptare për të huaj”, nr. 2, Prishtinë, 1976, f. 151-217.

Prezantimi i punimeve nga fusha e osmanistikës në “Gjurmime albanologjike”, seria e shkencave historike

Gjurmime albanologjike (1962-1970) - gjatë kësaj periudhe “Gjurmimet albanologjike” fillimisht ishin organ i Fakultetit Filozofik të Universitetit të Prishtinës, kurse, pas vitit 1967, kur rithemelohet Instituti Albanologjik, pas themelimit në vitin 1953¹¹, kjo revistë kalon në pronësi të Institutit Albanologjik.¹²

Nga numri i parë, i vitit 1962, në këtë revistë kemi kontributet nga fusha e osmanistikës të autorëve Idriz Ajeti¹³, edhe pse shkrimi i tij ka për objekt studimi dokumentet më të vjetra të gjuhës shqipe të shkruar në gjuhën arabe, në një fare mënyre a po tjetër, lidhet edhe me gjuhën osmane, por edhe të Hasan Kaleshit, për shkrimet e të cilit, të botuara në “Gjurmime albanologjike”, kemi bërë fjalë në punimet tona të mëhershme.¹⁴

¹¹ *Instituti Albanologjik i Prishtinës* - u themelua më 1 qershor 1953. Me vendim të organeve shtetërore jugosllave, Instituti u mbyll më 25 dhjetor 1955. Më 28 shkurt 1967, u rithemelua Instituti Albanologjik i Prishtinës me vetëm pesë punonjës shkencorë. Në vitin 1977 Instituti Albanologjik u vendos në ndërtesën e re moderne të ndërtuar enkas për këtë institucion. Nga viti 1981 për shkak të kushteve politike dhe presionit serbe IAP, pati kufizime dhe u ndalua bashkëpunimi me jashtë. Pas viteve 90, me gjithë rrethanat e vështira të punës, IAP u bë qendër e rëndësishme e punës shkencore, kulturore të shqiptarëve. Në vitin 1994 punonjësit e IAP nxirren nga godina dhunshëm nga organet serbe. Më 1 prill 1998, autoritetet e pushtetit të dhunshëm serb, pas një marrëveshje shqiptaro-serbe, të arritur me ndërmjetësimin e palës ndërkombëtare, e lirojnë objektin. Pas vitit 1999 IAP iu kthye jetës dhe punës shkencore. Fjalori Enciklopedik Shqiptar, ASHAK, Tiranë, 2008, f. 1013.

¹² “*Gjurmimeve albanologjike*” - numri i parë doli më 1962 dhe e botonte Fakulteti Filozofik i Prishtinës. Pas rithemelimit të Institutit Albanologjik më 1967 “Gjurmime albanologjike” do të bëhen organ i këtij institucioni, nga viti 1971 do të profilizohet në tri seri. Seria e shkencave historike, seria e shkencave filologjike dhe seria e shkencave folklor-etnologji që do të dalë një herë në vit. Emine Fetahu – Abdixhiku, *Bibliografia e gjurmimeve albanologjike 1962-1966*, IAP, Prishtinë, 1997, f. 5.

¹³ Idriz Ajeti, *Najstariji dokument kosovskog arbanašskog govora na arapskom pismu*, në: *Gjurmime Albanologjike*, nr. 1, 1962, Fakulteti Filozofik i Prishtinës, Prishtinë, 1962, f. 10-73.

¹⁴ Për arsyet e lartcekura në këtë punim nuk do t’i qasemi punimeve të H. Kaleshit. Por, vlen të theksohet se në këtë fazë të Gjurmimeve albanologjike, H. Kaleshi është prezent me punime dhe recensione në pjesën dërmues të GJA, për më tepër rreth punimeve të

I. Ajeti edhe në numrat e mëpastajmë është prezent me punimet e tij. Bie fjala, në nr. 3 të vitit 1966, I. Ajeti shkruan për gjuhën e “Divanit” të Sheh Maliqit¹⁵, njërit nga dijetarët (bejtexhinjtë) më të njohur shqiptarë të shekullit XIX dhe fillimit të shek. XX¹⁶, duke u bërë ndër autorët e parë shqiptarë që do t’i qaset gjuhës së “Divanit” të Sheh Maliqit. Më herët rreth gjuhës së “Divanit” të Sheh Maliqit ka shkruar edhe Lubomir Kujunxhiçi.¹⁷ I. Ajeti, për dallim nga L. Kujunxhiçi, ia bën një studim më të hollësishëm dhe ndalet në detaje, nga transkriptimi i tekstit nga gjuha osmane në atë shqipe, duke analizuar tekstin në aspektin fonetik, konsonantik dhe morfologjik.

Në vitin 1966 në nr. 1 të GJA gjejmë të botuar edhe punimin e studiuesit Skender Rizaj¹⁸, mbi *Darbhanet* (fabrika për prerjen e parave) në kohën e Perandorisë Osmane në Novobërdë, Shkup dhe Kratovë. Ai, mbi bazën e dokumenteve kryesisht osmane, ofron informacione të bollshme për veprimtarinë dhe rolin e tyre në zhvillimin e ekonomik të këtyre trevave.

Në revistën GJA gjejmë emra edhe nga rajonet e tjera të ish-Jugosllavisë, të cilët kanë publikuar rezultatet e tyre. Përkitazi më këtë studiuesja Olga Zirojević¹⁹ publikon shkrimin mbi sanxhaqet e Vushtrrisë dhe të Prizrenit në dritën e disa shkrimeve osmane të viteve

botuara në GJA dhe veprimtarisë së H. Kaleshit në Institutin Albanologjik, shih: Nuri-din Ahmeti, *Hasan Kaleshi dhe historiografia shqiptare*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 38, IAP, Prishtinë, 2009, f. 281-291; Nuridin Ahmeti, *Hasan Kaleshi ndër themeluesit dhe bashkëpunëtor i Institutit Albanologjik të Prishtinës*, në: “Hasan Kaleshi”, (Konferencë shkencore), Kërçovë, 2012, f. 142-155.

¹⁵ Hajdar Salihu, *Poezia e bejtexhinjve*, Uegen, Tiranë, 2010, f. 330-374; Jahja Hondozi, *Sheh Hilmi Maliqi dhe Divani i tij Shqip*, Logos –A, Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2014.

¹⁶ Idriz Ajeti, *O jeziku” Divana” Šejha Maliqi-ja*, në “Gjurmime Albanologjike”, nr. 3, 1966, Fakulteti Filozofik i Prishtinës, Prishtinë, 1966, f. 27-52.

¹⁷ Për më tepër rreth studimit të L. Kujunxhiçit shih: Hilimi Agani, *Fjalori i Lubomir Kujunxhiçit*, Rilindja, 1981.

¹⁸ Skender Rizaj, *Turske kovnice Novca (Darbhane) u Novom Berdu, Skoplju i Kratovu*, në “Gjurmime albanologjike”, nr. 3, 1966, Fakulteti Filozofik i Prishtinës, Prishtinë, 1966, f. 205–229.

¹⁹ Olga Zirojević, *Vučiternski i Prizrenski sandžak u svetlosti turko popisa 1530/31 godina*, në “Gjurmime albanologjike”, nr. 2, 1968, Institutit Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 1968, f. 103-120.

1530/31. Ajo, duke shfrytëzuar defterët osmanë të këtyre viteve ofron të dhëna mbi numrin e xhamive, imamëve, mesxhideve, çifligjeve, kadhilerëve, myslimanëve, të krishterëve etj. Autorja e pajis punimin edhe me fjalorin e termave osmanë dhe të përkthyer nga gjuha osmane në atë serbokroate.

Jo vetëm për studiues të hapësirave të ish-Jugosllavisë ishte e hapur revista GJA. Kështu, në shumë numra të kësaj reviste hasim emrat të shumë albanologëve të tjerë të huaj. Ndër ta është edhe studiuesi i njohur Hans Jürgen Kornrumpf²⁰, i cili publikon shkrimin mbi veprimtarinë e kronistit, shkrimtarit e burrështetastit të njohur në Perandorinë Osmane, Ahmed Xhevdet Pasha (1822-1895), i cili si njeri autoritar ishte ngarkuar nga Porta e lartë për ta vëzhguar gjendjen në Shqipërinë Veriore dhe Malin e Zi. Ahmed Xhevdet Pasha ofron të dhëna të hollësishme për banorët e vendeve që i vizitoi, gjuhën e tyre, përkatësin fetare, numrin e shtëpive, toponimet, numrin e shkollave etj. Shkrimin e ka përkthyer nga gjuha gjermane në gjuhën shqipe studiuesi H. Kaleshi.

Gjurmime albanologjike – SSHH (nr. 1-10 / 1971-1980) - nga kjo periudhë kohore GJA profilizohen në tri seri: historike, filologjike, folklor - etnologji. Janë një numër i konsiderueshëm i punimeve që marrin për trajtim aspekte të ndryshme nga periudha osmane të shqiptarët. Në numrin 1 - 1971 të “Gjurmimeve” gjejmë dy punime të osmanologëve të njohur shqiptarë S. Pulaha: “*Nahija e Altun-Ilisë dhe popullsia e saj në fund të shekullit XV*”²¹ dhe H. Kaleshi “*Një burim turk mbi kryengritjen shqiptare më 1909-1912*”.²²

Sipas studiuesit S. Pulaha, mbështetur në defterin e Sanxhakut të Shkodrës të vitit 1485, konstatohet se ziameti i Altun-ilisë, që përfshinte kryesisht fshatrat midis Tropojës, Junikut dhe Gjakovës, varej

²⁰ Hans Jürgen Kornrumpf, *Ahmed Xhevdet Pasha mbi Shqipërinë Veriore dhe Malin e Zi*, në “Gjurmime albanologjike”, nr. 2, 1969, IAP, Prishtinë, 1968, f. 185-217.

²¹ Selami Pulaha, *Nahija e Altun-Ilisë dhe popullsia e saj në fund të shekullit XV*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 1, IAP, Prishtinë, 1971, f. 193-271.

²² Hasan Kaleshi, *Një burim turk mbi kryengritjen shqiptare më 1909-1912*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 1, IAP, Prishtinë, 1971, f. 297-336.

nga Sanxhaku i Shkodrës, me gjithsej 84 fshatra, 926 shtëpi, ndërsa popullsia e këtyre fshatrave ishte shqiptare. Ekzistenca e shqiptarëve, kur ende nuk kishin filluar të vepronin faktorët, që ishin të ndërlidhur me sundimin osman, është dëshmi se këta banorë “*duhet të kenë qenë..., vendas qysh prej kohësh*”²³. Studiuesi S. Pulaha bën një analizë të emrave dhe mbiemrave të kryefamiljarëve të regjistruar, emrave të fshatrave dhe nxjerr konstatimet e sipërthëna. Për të qenë sa më bindës, ai e pajis punimin me faksimile të defterit të analizuar. Studiuesi Pulaha shfaqet edhe në numrat e radhës të revistës, me studimin mbi qytetet në Rrafshin e Dukagjinit dhe të Kosovës.²⁴

H. Kaleshi, sipas një burimi turk, iu bën analizë të thukhtë të ngjarjeve në hapësirat shqiptare gjatë viteve 1909-1912, “*i karakterizon një përleshje e paparë midis dy palëve*”²⁵, duke vlerësuar se këto kryengritje kishin rëndësinë e tyre dhe ishin nga faktor “*që Turqia e humbi Rumelinë*”²⁶. Për autorin e shkrimit këto vite ishin edhe kulmi i katan-disë së regjimit xhonturk.

Në nr. 2 të “Gjurmimeve” botohet edhe një shkrim i studiuesit S. Pulaha për krahinën verilindore të Sanxhakut të Dukagjinit. I mbështetur kryesisht në defterët osmanë, ai ofron të dhëna për numrin e shtëpive, banorëve, toponiminë etj. të krahinës verilindore të Sanxhakut të Dukagjinit, konkretisht Hasit gjatë gjysmës së dytë të shek. XVI. Autori, për të qenë sa më bindës, boton faksimilet e defterit dhe emrat e vendeve, të njerëzve, në kllapa i shkruan osmanishte dhe tregon për vështirësitë që ka hasur gjatë deshifrimit në mungesë të she-njave diakritike në tekst. Mbi bazën e analizave që ia bën defterit në fjalë, S. Pulaha konstaton: “*Të dhënat antroponimike të materialit që po botojmë, duke dëshmuar në gjysmën e dytë të shek. XVI popull-sia....., ishte shqiptare, tregon njëkohësisht se më vonë në shekujt*

²³ Selami Pulaha, *Nahija e Altun- Ilisë...*, pun. i cit., f. 195.

²⁴ Selami Pulaha, *Krahinat verilindore të Sanxhakut të Dukagjinit – Hasi dhe popullsia e tyre në gjysmën e dytë të shekullit XVI*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 2, IAP, Prishtinë, 1972, f. 209

²⁵ Hasan Kaleshi, *Një burim turk...*, pun. i cit., f. 297

²⁶ Po aty, f. 298

XVII-XVIII nuk kemi pasur në këtë zonë një zëvendësim të popullsisë sllave me atë shqiptare”²⁷.

Studiuesi S. Pulaha ishte i pranishëm me kontributet e tij shkrimore në disa numra të revistës “Gjurmime albanologjike”, por në fushën e osmanistikës u bë edhe më i njohur në vitin 1974, botoi veprën “*Defteri i Sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485 I-II*”, një libër i rëndësishëm për albanologjinë, i cili edhe sot e kësaj dite është referencë e studiuesve vendës dhe të huaj që merren me fushën e albanologjisë. Në lidhje me këtë studiuesi, kolegu i S. Pulahës, Skënder Rizaj, në nr. 4-5 të GJA shkruan një vështrim për librin, duke e vlerësuar si: “*Publikimi i parë i këtij lloji në literaturën shqiptare, e rrjedhimisht edhe hapi i parë në punë të madhe drejt studimit të sistemit të timarit, i cili, jo vetën në Shqipëri, po përgjithësisht s’është sqaruar sa duhet*”²⁸.

Nga nr. 6 i “Gjurmimeve albanologjike”, seria e shkencave historike, në pozitën e kryeredaktorit e gjejmë emrin e studiuesit të periudhës osmane të shqiptarët, Skënder Rizaj, i cili njëkohësisht paraqitet edhe me shkrime, veçanërisht me ato që kanë për objekt studimi periudhën e Lidhjes Shqiptare të Prizrenit 1881-1878, për të cilat punime ne kemi bërë fjalë në një vështrim tonin të mëhershëm²⁹. S. Rizaj është aktiv edhe me vështrimin e disa prej veprave që për objekt kanë periudhën osmane, si:

“*Siyası Tarihi 1789-1960*”, Ankra, 1973³⁰; “*Türklın sıyası düsturlar*”, Istambul, 1973³¹; “*Esnafet Shqiptare (shekujt XV-XX)*”, Tiranë,

²⁷ Selami Pulaha, *Qytetet e Rrafshit të Dukagjinit dhe të Kosovës gjatë gjysmës së dytë të shekullit XVI në dritën e të dhënave të reja të regjistrimeve kadastrale osmane*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 9, IAP, Prishtinë, 1980, f. 11-43.

²⁸ Skënder Rizaj, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 4-5, IAP, Prishtinë, 1974-75, f. 231.

²⁹ Nuridin Ahmeti, *Trajtimi i traktatit të Shën – Stefanit dhe Kongresit të Berlinit në revistat shkencore të Kosovës*, në “Albanologji -2”, Vëll. 2, IAP, Prishtinë, 2011, f. 192-196.

³⁰ Skënder Rizaj, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 6, IAP, Prishtinë, 1977, f. 205-208.

³¹ Po aty, f. 208-2013.

1973³²; “*O postanku i razvoju crnogorske nacije*”, Titograd, 1974³³; “*Lidhja Shqiptare e Prizrenit në dokumente Osmane 1878-1881*”, Tiranë, 1978.³⁴

Studiuesi i onomastikës Skënder Gashi, duke shfrytëzuar punimet e publikuara të osmanologëve, në lidhje me defterët osmanë, si të Adem Hanxhiqit e Selami Pulahës³⁵, merr në shqyrtim shtresimet antroponime në Kosovë në shekullin XV. Sipas S. Gashit, ekzistojnë në këtë kohë antroponime që, shikuar në aspektin gjuhësor i përkasin et-noseve, vllahe, bullgare etj. dhe, në këtë kohë, në gjithë territorin që ishte i pushtuar nga Brankoviqët, kishte njerëz që mbanin edhe antroponime shqiptare.³⁶

Kurse studiuesi Emin Pllana trajton “*Reformat osmane dhe qëndresën e shqiptarëve ndaj tyre (1856- 1878)*”³⁷, sado që në reformat kishin për synim të dhënien e të drejtave më të mëdha për popujt që jetonin në P. Osmane, ato nuk u pritën mirë nga popullata vendase, sepse realizimi i tyre nuk u bë ashtu siç deklarohet. Shikuar në aspektin e trajtimit të reformave në P. Osmane, studiuesi në fjalë është prej atyre që ka publikuar më shumë kontribute shkrimore në Kosovë.

Programi i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, për herë të parë, të në mënyrë analitike, i përkthyer nga osmanishtja, prezantohet në tërësi nga studiuesi Sadulla Brestovci, i cili konstatonte se “gjer tani nuk është shkruar drejtpërdrejt asnjë studim, veçse mbi të kalimthi janë

³² Skënder Rizaj, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 7, IAP, Prishtinë, 1978, f. 327-338.

³³ Po aty, f. 338-343.

³⁴ Skënder Rizaj, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 8, IAP, Prishtinë, 1979, f. 343-349.

³⁵ Skënder Gashi, *Shtresimet antroponomike në Kosovë në shekullin XV (në dritën e burimeve onomastike turko-osmane)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 7, IAP, Prishtinë, 1978, f.47-100.

³⁶ Skënder Gashi, *Shtresimet antroponomike në Kosovë në shekullin XV (në dritën e burimeve onomastike turko-osmane)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 8, IAP, Prishtinë, 1979, f. 118.

³⁷ Emin Pllana, *Reformat osmane dhe qëndresën e shqiptarëve ndaj tyre (1856- 1878)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 7, IAP, Prishtinë, 1978, f. 101-123.

bërë vlerësime”³⁸. Për të qenë me korrekt autori prezanton edhe faktin milet në punim.

Çështja e përhapjes së islamit, e cila kohët e fundit është duke u debatuar me të madhe në vendin tonë, ka qenë objekt trajtimi edhe nga studiuesit në vitet 80. Njëri nga studiuesit është edhe Muhamet Tërnavë, i cili, i mbështetur kryesisht në defterë osmanë dhe në literaturë të përzgjedhur, sjell argumente për përhapjen dhe formën e përhapjes së islamit në Kosovë deri në shekullin XVII. Është për t’u theksuar se ai në këtë trajtim del në masë të konsiderueshme jashtë trajtimeve të historiografisë zyrtare shqiptare të asaj kohe, kur është fjala për këtë problematikë³⁹, duke konsideruar se: “Të dhënat e mësipërme dëshmojnë qartë se deri në fund të shekullit XVII nuk kishte dhunë të haptë për kalimin në islamizëm..., në P. Osmane ekzistonte një tolerancë mjaftë e madhe fetare”.⁴⁰ Edhe në punimet e mëvonshme M. Tërnavë flet për minoritetet në Kosovë dhe veçanërisht për atë vllah, duke trajtuar prezencën dhe asimilimin e tyre. M. Tërnavë është i mendimit se nuk është e vërtetë që ata u asimiluan në serbë dhe nuk ishin vetëm blegtorë siç mendohej, sepse sipas defterëve osmanë të shekullit XV-XVI vllahët merreshin edhe me veprimtari të tjera shoqërore, si me zeje etj.⁴¹

Studiuesi S. Rizaj, në trajtimin e ngritjes së turmave kundër P. Osmane gjatë viteve 1881-1885, duke mos u pajtuar me mendimin mbizotërues në historiografinë shqiptare se Lidhja Shqiptare e Prizrenit u shua në vitin 1881, shpreh bindjen se “ky konstatim si duket ka për mbështetje raportin fals të Dervish Pashës”.⁴² Këto vite janë më fryt-

³⁸ Sadulla Brestovci, *Kararnamenja- program i parë i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 8, IAP, Prishtinë, 1979, f. 185-204.

³⁹ *Historia e Popullit Shqiptar I*, Prishtinë, 1979, f. 301-302.

⁴⁰ Muhamet Tërnavë, *Përhapja e islamizimit në territorin e sotëm të Kosovës deri në fund të shekullit XVII*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 9, IAP, Prishtinë, 1979, f. 67.

⁴¹ Muhamet Tërnavë, *Kontributi i çështjes së pranisë dhe të asimilimit të vllahve në Kosovë në shekujt XIV-XVI*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 10, IAP, Prishtinë, 1981, f. 29-44.

⁴² Skënder Rizaj, *Rezistenca e turmave shqiptare kundër pushtuesve osman (1881-1885)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 10, IAP, Prishtinë, 1981, f. 83.

dhënëset sa i përket publikimit të shkrimeve në revistë dhe prurjeve të reja në fushën e periudhës osmane të shqiptarët. Ndoshta kjo ka të bëjë edhe me faktin se postin e kryeredaktorit e mbante osmanologu i njohur, S. Rizaj.

Gjurmime albanologjike - SSHH (nr. 11-20 / 1981-1990) - është periudha e tensionimeve politike në Kosovë, pas demonstratave të vitit 1981 në Kosovë. Edhe për publikimet është një situatë jo e mirë, elita intelektuale vihet nën survejimin e pushtetit, kjo nënkupton se edhe publikimet e tyre shikoheshin me ndryshe. Megjithatë, revista e vazhdoi rrugëtimin e saj.

Studiuesi Feti Mehdiu i bënë një vështrim veprës së osmanologut I. Rexha, të shkruar për Lidhjen Shqiptare të Prizrenit sipas dokumenteve osmane.⁴³

Vushtrria, si një nga qendrat kryesore në kohën e P. Osmane, është bërë objekt studimi i Emin Pllanës, që si periudhës nis nga data e pretenduar e formimit të Sanxhakut të Vuçitërnës 1462 dhe sanxhakbeut të parë Sabedin Pasha, për të vazhduar më pas me regjistrimet e popullsisë, toponiminë etj.⁴⁴

Kurse, qendra tjetër e rëndësishme në kohën e sundimit osman, Prizreni, trajtohet nga S. Rizaj, duke nisur origjina e emrit Prizren e deri në periudha e Tanzimatit më 1839, për t'u ndalur me theks të veçantë gjatë periudhës osmane. Mbi bazën e të dhënave të defterëve osmanë autori ofron të dhëna për çdo lagje të Prizrenit, numrin e banorëve, emrat të njerëzve etj., ofron mjaft burime për aspektet demografike dhe sociale të Prizrenit gjer në vitin 1839.⁴⁵ S. Rizaj në këtë kohë ishte bërë i njohur edhe me librin e tij të botuar për Kosovën gjatë shekujve XV, XVI, XVII, për të dhënat dhe burime të ofruara në këtë libër etj., përkthazi me këtë njërin nga studiuesit e historisë shqip-

tare, Bedrush Shehu, bën një vështrim për librin në fjalë, duke e vlerësuar “si vepër e madhe dhe e dendur me burime dhe me literaturë të shumëllojshme”.⁴⁶ Të njëjtës vepër vështrim i bën edhe studiuesi S. Pulaha, duke e vlerësuar si një punë origjinale dhe vepër e shkruar me stil e gjuhë të rrjedhshme.⁴⁷

Studiuesi S. Rizaj merr në shqyrtim edhe disa qytete të Kosovës gjatë P. Osmane, posaçërisht gjatë shekujve XV-XVIII, XX, si: Prishtinë⁴⁸, Pejë⁴⁹ dhe Janjevën.⁵⁰ Ofron të dhëna burimore nga defterët osmanë për aspekte sociale, demografike, toponiminë etj. Pa anashkalluar edhe problematikat e tjera, si ajo mbi rolin e Mithat Pashës në krijimin e Vilajetit të Kosovës.⁵¹

Sado që ka pasur kontribute shkrimore deri në këtë kohë për Periudhën Osmane në Kosovë, aspekti i drejtësisë është trajtuar pak. Lidhur me këtë studiuesi Gazmend Rizaj ka ofruar të dhëna me interes për sistemin e kadiut të shqiptarët gjatë XV- XVIII, duke potencuar për punën e tyre të pavarur nga nëpunësit e lartë administrativo-ushtarakë të sanxhakut dhe të provincës, ku ata vepronin dhe varësin e tyre nga sulltani. Sipas tij, kadiu zbatonte ligjet e sheriatit nxiste dhe kontrollonte organet e tjera të administratës lokale dhe të asaj qendrore.⁵² Në lidhje me legjislacionin në publikohet edhe një shkrim nga Pashko

⁴⁶ Bedrush Shehu, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 13, IAP, Prishtinë, 1984, f. 282.

⁴⁷ Selami Pulaha, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 20, IAP, Prishtinë, 1991, f. 324-329.

⁴⁸ Skënder Rizaj, *Prihtina gjatë shekujve XVII-XX(1912)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 18, IAP, Prishtinë, 1989, f. 99-84.

⁴⁹ Skënder Rizaj, *Disa të dhëna për Pejë gjatë shekujve XV, XVI dhe XVIII*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 15, IAP, Prishtinë, 1986, f. 119-143; Skënder Rizaj, *Disa të dhëna për Pejë gjatë shekujve XVIII, XIX dhe XX*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 17, IAP, Prishtinë, 1988, f. 127-145.

⁵⁰ Skender Rizaj, *Janjeva gjatë shekujve XV dhe XVI*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 16, IAP, Prishtinë, 1987, f. 81-102

⁵¹ Skënder Rizaj, *Roli i Mithat Pashës në krijimin e Vilajetit të Kosovës*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 20, IAP, Prishtinë, 1991, f. 181-200.

⁵² Gazmend Rizaj, *Roli i kadiut në sistemin administrativ – gjyqësor të Perandorisë Osmane gjatë shekujve XV-XVIII*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 14, IAP, Prishtinë, 1985, f. 93-110.

⁴³ Feti Mehdiu, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 11, IAP, Prishtinë, 1982, f. 293-294.

⁴⁴ Emin Pllana, *Vuçitërna dhe rrethina nën sundimin osman në shekullin XV-XVII*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 12, IAP, Prishtinë, 1982, f. 70-80.

⁴⁵ Skender Rizaj, *Prizreni deri te Tanzimati(1839)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 13, IAP, Prishtinë, 1984, f. 51-82.

Vasa dhe i përgatitur nga Ymer Jaka.⁵³ Studiuesi G. Rizaj prezantohet edhe me një vështrim për vendin që shqiptarëve ua jep Jozef Hamri në historinë e tij. Për mënyrën e trajtimit të Betejës së Kosovës më 1389 dhe të Betejës së Dytë më 1448, luftërat e Skënderbeut etj.,⁵⁴ për të vazhduar edhe me një shkrim në lidhje me Sanxhakun e Vuçitërnës, ndarjen administrativo-ushtarake dhe gjyqësore deri në fund të shekullit XVII.⁵⁵

Sa i përket zhanrit të kujtimeve hasim shkrimin e studiuesit Muhammed Mufaku, në lidhje me kujtimet e kapitenit osman Ahmed Hamdi për Luftërat Ballkanike të shqiptarët dhe gjendjen e tyre gjatë viteve 1910-1912.⁵⁶

Flamur Hadri, njëri nga studiuesit e periudhës së Skënderbeut, analizon shkrimet e studiuesve shqiptarë, të shkruara për luftërat shqiptare kundër P. Osmane, karakterin e tyre, artin ushtarak etj. Sipas studiuesit F. Hadri, “Historianët shqiptarë i kanë trajtuar këto probleme në mënyra dhe aspekte të ndryshme dhe kanë kontribuar në ndriçimin e tyre”⁵⁷. F. Hadri është prej studiuesve që më së shumti ka kontribute shkrimore për problematika të ndryshme në historiografinë shqiptare, parë nga vështrimi i trajtimit të historiografisë shqiptare. Ka trajtuar probleme edhe për shoqërinë shqiptare.⁵⁸

Për shqiptarët dhe popullatën në Bosnjë-Hercegovinë dhe ndikimet osmane në viset e banuara nga ata ka shkruar studiuesi Jahja Dra-

⁵³ Pashko Vasa, *Përsiatje mbi legjislacionin në Turqi*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 16, IAP, Prishtinë, 1987, f. 251-261.

⁵⁴ Gazmend Rizaj, *Vendi i shqiptarëve në historinë e Perandorisë Osmane të Jozef Hahmerit (1376-1450)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 17, IAP, Prishtinë, 1988, f. 51-82.

⁵⁵ Gazmend Rizaj, *Ndarja administrativo-ushtarake dhe gjyqësore e Sanxhakut të Vuçitërnës deri në fund të shekullit XVII*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 18, IAP, Prishtinë, 1989, f. 69-84.

⁵⁶ Muhmed Mufaku, *Kujtimet e kapitenit Ahmed Hamdi për Luftën Ballkanike dhe shqiptarët*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 16, IAP, Prishtinë, 1987, f. 301-325.

⁵⁷ Flamur Hadri, *Historiografia shqiptare për luftën e armatosur kundër Perandorisë Osmane - karakterin e luftës, lokalizimin e betejave, karakterin e ushtrisë dhe artin luftarak*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 16, IAP, Prishtinë, 1987, f. 63.

⁵⁸ Flamur Hadri, *Historiografia shqiptare mbi shqiptarët dhe shoqërinë shqiptare në shekullin XV*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 17, IAP, Prishtinë, 1988, f. 67-82.

nçolli. Autori prezanton ndikimin e fillimeve të administrimit osman të shqiptarët dhe në Bosnjë-Hercegovinë pothuajse në të gjitha porët e jetës së tyre, por me theks të veçantë ndalet te komponenti religjioz.⁵⁹

Në nr. 19, osmanologu I. Rexha sjell kronika – burimet osmane të shekullit XV-XVI për Betejën e Kosovës të vitit 1389, fakton pjesëmarrjen e shqiptarëve në këtë betejë. Megjithatë, për I. Rexhen kjo ngjarje “edhe më tej mbetet si ngjarje hipotetike dhe pjesërisht e pandriçuar”⁶⁰, për faktin e mungesës së burimeve të dorës së parë. Me të njëjtën tematik në numrin vijues paraqitet edhe studiuesi Muhamet Pirraku. Për dallim nga studiuesi I. Rexha, Pirraku polemizon me studiuesin S. Rizaj, duke shfaqur mendimin se nuk ka ekzistuar një betejë në përmasa çfarë është prezantuar në historiografinë osmane dhe shqiptare.⁶¹

Në nr. 20 studiuesi Lulëzim Lajçi i bën vështrim veprës “Mehmet Pushtuesi dhe koha e tij” të orientalistit të njohur gjerman Franc Babinger dhe prezanton figurën e Skënderbeut nga prizmi i veprës së Babingerit. Për autorin L. Lajçi, Babingeri e prezanton figurën e Skënderbeut pa kurrfarë paragjykimesh e kufizimesh.⁶²

Kurse studiuesi Nexhip Alpan i bën vështrim veprës “Kitabi Bahariye” (Libri detar) të admiralit osman Piri Reis dhe, me theks të veçantë, ndalet te bregdeti shqiptar gjatë shekullit XVI.⁶³

Në nr. 20, në rubrikën nekrologji, e gjejmë të prezantuar personalitetin e osmanologut S. Pulaha, i cili, siç dihet, ndërroi jetë më 25

⁵⁹ Jahja Drançolli, *Fillet e ndikimit osman në viset e banuara me shqiptarë dhe në Bosnje Hercegovinë*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 17, IAP, Prishtinë, 1988, f. 83-101.

⁶⁰ Iljaz Rexha, *Beteja e Kosovës në kronika- burime osmane të shekujve XV-XVI*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 19, IAP, Prishtinë, 1989, f. 34.

⁶¹ Muhamet Pirraku, *Pjesëmarrja e shqiptarëve në Betejën e Kosovës (1389)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 20, IAP, Prishtinë, 1991, f. 101-129.

⁶² Lulëzim Lajçi, *Gjergj Kastrioti – Skënderbeu në veprën e Franc Babingerit – Mehmet Pushtuesi dhe koha e tij*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 20, IAP, Prishtinë, 1989, f. 147-165.

⁶³ Nexhip Alpan, *Bregdeti i Shqipërisë në fillim të shekullit XVI (sipas libër- udhëtimit të Admirit osman Piri Reis)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 20, IAP, Prishtinë, 1989, f. 168-180.

prill të vitit 1991. Redaksia, me shkrimin e përpiluar nga Luan Malltezi, i bëri vend njërit prej bashkëpunëtorëve më të vyer të “Gjurmimeve albanologjike” SSHH, njërit prej kolosëve të historiografisë shqiptare.

Është për t'u theksuar fakti se pas Luftës së vitit 1999 në Kosovë, institucionet e Kosovës nuk e harruan studiuesin S. Pulaha. Në shenjë mirënjohje për punën e bërë për ndriçimin e të kaluarës shqiptare në përgjithësi, e të kaluarën e Kosovës në veçanti, një rrugicë në kryeqytet, përballë Instituti Albanologjik, e pagëzuan me emrin e tij.⁶⁴ Edhe kjo periudhë kohore, sa u përket publikimit të shkrimeve për historinë e periudhës osmane të shqiptarët, mund të thuhet se ishte mjaft frytdhënëse, krahas periudhës paraprake.

Gjurmime albanologjike - SSHH (nr. 21-30 / 1991-2000) - kjo periudhë mund të llogaritet edhe si më e rënda për Institutin Albanologjik e rrjedhimisht edhe për revistën “Gjurmime albanologjike”, ngase punonjësit largohen dhunshëm nga objekti i tyre nga organet policore serbe më 1994, kurse veprimtarinë e tyre e zhvillojnë në një objekt privat.⁶⁵ Revista edhe në këto rrethana vazhdoi rrugëtimin e saj.

Në këtë periudhë kemi një mori shkrimesh që kanë për objekt trajtimin betejën e parë (1389) dhe (1448) të dytë të Kosovës shikuar nga këndvështrime të ndryshme, nga studiues, si: Jahja Drançolli⁶⁶, Flamur Hadri⁶⁷ dhe Lulëzim Lajçi.⁶⁸ E përbashkëta e këtyre trajtimeve janë përpjekjet për ta argumentuar pjesëmarrjen e shqiptarëve në betejën e parë të Kosovës dhe pjesëmarrjen e Skënderbeut në betejën e dytë të Kosovës.

⁶⁴ file:///C:/Users/PC/Downloads/lista_e_emertimeve_te_rrugeve_te_prishtines1.pdf

⁶⁵ <http://www.institutialbanologjik.com/index.aspx?SID=3&LID=2&AID=1&Ctype=1&ACatID=1>

⁶⁶ Jahja Drançolli, *Beteja e Kosovës në dritën e burimeve raguzane*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 21, IAP, Prishtinë, 1993, f. 42-55.

⁶⁷ Flamur Hadri, *Beteja e Kosovës në vështrim të burimeve*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 22, IAP, Prishtinë, 1994, f. 27-37.

⁶⁸ Lulëzim Lajçi, *Vështrim mbi Luftën e Dytë të Kosovës (17-19 tetor 1448)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 23, IAP, Prishtinë, 1995, f. 53-63.

F. Hadri edhe në këtë periudhë vazhdon më trajtimin e problemeve të historiografisë shqiptare në gjatë Perandorisë Osmane.⁶⁹

Studiuesi Jahja Drançolli sjell të dhëna për popullsinë e Kosovës dhe trojeve të tjera shqiptarë në ish-Jugosllavi gjatë shekujve XV-XVIII, i cili përmes këtij studimi ofron të dhëna për kontinuitetin historik të shqiptarëve në ish-Jugosllavi, dhe përbërjen dërmuese të popullatës shqiptare në Mal të Zi e Maqedoni gjatë këtyre shekujve.⁷⁰ J. Drançolli i bën vështrim edhe veprës së studiuesit M. Tërnavë në lidhje me popullsinë e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI dhe e vlerëson si një vepër me përfundime dhe trajtime origjinale të problematikave historike.⁷¹ Për të njëjtën vepër shkruhen vlerësime pozitive edhe nga studiuesi L. Lajçi.⁷² Po nga i njëjti autor do të hasim edhe vështrime shkrimore të tjera që kanë të bëjnë me raportet e shqiptarëve me P. Osmane.⁷³

Studiuesi Gazmend Shpuza, në studimin e tij, i qaset qytetit të Shkodrës në vitin 1861, mbi bazën e burimeve osmane, bën përpjekje për të ofruar datime të sakta, rënien ekonomike të Shkodrës, rolin e pushtetit osman për zbatimin e reformave të Tanzimatit⁷⁴ etj.

Qyteti bregdetar i Ulqinit gjatë periudhës osmane është temë trajtimi e studiuesit Riza Rexha, autori duke u mbështetur në burime dhe literaturë relevante ofron të dhëna për këtë qytet nga antikiteti, ndalet

⁶⁹ Flamur Hadri, *Historiografia italiane për luftën e armatosur të shqiptarëve kundër Perandorisë Osmane*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 23, IAP, Prishtinë, 1995, f. 65-70; Flamur Hadri, *Historiografia për jehonën dhe rëndësinë e luftës së popullit shqiptar kundër pushtuesit osman në epokën e Skënderbeut*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 27, IAP, Prishtinë, 1997, f. 49-54.

⁷⁰ Jahja Drançolli, *Popullsia shqiptare e Kosovës dhe trojeve etnike të tjera në ish-Jugosllavi gjatë shekujve XI-XVII*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 22, IAP, Prishtinë, 1994, f. 373.

⁷¹ Jahja Drançolli, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 24, IAP, Prishtinë, 1996, f. 179-185.

⁷² Lulëzim Lajçi, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 25, IAP, Prishtinë, 1997, f. 223-227.

⁷³ Lulëzim Lajçi, *Vështrim mbi rrethimin e dytë të Shkodrës (1487-1479)* në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 30, IAP, Prishtinë, 2003, f. 187-202.

⁷⁴ Gazmend Shpuza, *Shkodra më 1861*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 25, IAP, Prishtinë, 1997, f. 53-74.

me theks të veçantë gjatë periudhës osmane dhe vazhdon deri në rënien e Ulqinit nën pushtimin malazias.⁷⁵

Vjetarët osmanë si burime me rëndësi për historinë e popujve gjatë shekullit XIX në përgjithësi e për historinë, aspekte sociale, arsimore, ekonomike, demografike të popullit shqiptar në veçanti, janë trajtuar nga studiuesi F. Mehdiu, duke u ndalur në theks të veçantë në Vilajetin e Manastirit dhe Sanxhakun e Dibrës. Autori shkruan për numrin e shkollave në këtë në Manastir në shek. XIX, nëpunësit, mësuesit, gjykatat etj.⁷⁶

Kjo periudhë e daljes së revistës krahasuar me rrethanat përgjithshme politike, vështirësive financiare për ta nxjerrë revistën dhe rrethanat në të cilat kaloi Instituti Albanologjik, mund të thuhet në përgjithësi se ka qenë periudhë e publikimeve në nivel të kënaqshëm.

Gjurmime albanologjike – SSHH (nr. 31-40 / 2001-2010) - kjo periudhë e daljes së revistës, është me ndryshe nga periudhat tjera. Jemi në rrethana krejtësisht të reja politike në Kosovë, kur edhe institucionet e Kosovës filluan të frymojnë më ndryshe.

Në këtë periudhë të daljes së revistës kemi një bum shkrimesh që kanë të për objekt trajtimin e problematikave nga më të ndryshmet gjatë kohës së Perandorisë Osmane të shqiptarët. Për nga trajtimi ato mund të ndahen në tri fusha.

E para, shkrimet që kanë të bëjnë me përhapjen e islamit të shqiptarët. Këtu veçojmë studiuesin J. Drançolli, i cili shkruan për ndryshimin e strukturës fetare të shqiptarëve në Malin e Zi. Sipas tij, “kontaktet e shqiptarëve me fenë islame janë më të hershme sesa pushtimi osman i tokave shqiptare..., këto toka janë shkelur herë pas here nga tregtarë... të botës orientale- islamike”⁷⁷.

⁷⁵ Riza Rexha, *Ulqini në periudhën e parë të sundimit osman*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 27, IAP, Prishtinë, 2000, f. 77-103.

⁷⁶ Feti Mehdiu, *Institucionet arsimore e shëndetësore në Vilajetin e Manastirit dhe organet qeverisëse në Sanxhakun e Dibrës kah fundi i shekullit XIX*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 27, IAP, Prishtinë, 2000, f. 211-232.

⁷⁷ Jahja Drançolli, *Ndryshimet e strukturës fetare të shqiptarëve të Malit të Zi (përhapja e fesë islame)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 33-34, IAP, Prishtinë, 2005, f. 251.

Studiuesi L. Lajçi, kur shkruan për islamizimin e popullsisë së Pejës gjatë shekujve XV-XVI, konstaton se qëndrimi i disa studiuesve se kalimi i shqiptarëve në islam i shpëtoi nga sllavizmi, është i paqëndrueshëm, sepse kisha serbe nuk kishte ndikim në këtë periudhë, por ishte Perandoria Osmane ajo që ushtronte ndikimin e saj dhe se pranimi i islamizimit dërgonte popullin shqiptar drejt rrezikut tjetër të asimilimit të tij.⁷⁸ L. Lajçi ka një qëndrim ndryshe nga studiuesit të cilët i kanë publikuar studimet e tyre për këtë problematikë në revistën gjurmime albanologjike dhe se ky konstatim është më afër atij tradicional të historiografisë shqiptare.⁷⁹

L. Lajçi është prezent edhe me një studim mbi për Luftën e Dytë të Kosovës 1448, vështruar nga një vepër e Frang Bardhit⁸⁰. L. Lajçi është studiuesi më me shumë trajtime në lidhje me betejën e dytë të Kosovës në “Gjurmime albanologjike” SSHH.

E dyta, shkrimet në lidhje me popullsinë gjatë periudhës osmane në aspektin social, onomastik etj. Këtu duhet veçuar studiuesin I. Rexha, i cili gjatë kësaj periudhe boton mjaft të dhëna interesante për popullsinë shqiptare jo vetëm në Kosovë, por edhe në hapësirat tjera të ish- Jugosllavisë, mbi bazën e burimeve osmane. Në një vështrim që i bënë një defteri osman të Rumelisë gjatë viteve 1451-1452, që ishte botuar në Shkup më 1976, autori në bazë të hulumtimeve në arkivat osmane konstaton se defterin në fjalë i është hequr një fragment dhe si i tillë nuk ishte botuar asnjëherë. Ky fragment i defterit osman, sipas studiuesit I. Rexha, përfshin vendbanime që sot i përkasin territorit të Kosovës dhe Shqipërisë. Bën fjalë për 82 katunde dhe në bazë të antroponimisë shihet qartë se kjo popullsi ishte kryesisht shqiptare.

⁷⁸ Lulëzim Lajçi, *Peja dhe islamizimi i popullsisë në shekujt XV-XVI*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 35, IAP, Prishtinë, 2005, f. 287-302.

⁷⁹ Dritan Egro, *Historia dhe ideologjia - Një qasje kritike studimeve osmane në historiografinë moderne shqiptare*, Instituti i Historisë, Tiranë, 2007, f. 162.

⁸⁰ Lulëzim Lajçi, *Lufta e Kosovës (1448) në “Apologjinë” për Skënderbeun të Frang Bardhit*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 36, IAP, Prishtinë, 2007, f. 261-273.

re.⁸¹ Autori, për t'i bërë sa më të besueshme konstatimet e tij, paraqet edhe faksimilet origjinale, për të interesuarit.

Edhe në vështrimet e tij të mëvonshme për arealin e Nishit dhe Shtipit, gjatë periudhës mesjetare, studiuesi I. Rexha ofron burime të mjaftueshme dhe bindëse për sllavizmin e onomastikës në këto anë gjatë periudhës mesjetare dhe ky proces i sllavizimit ishte kryer gjatë shekujve XIII-XV, kur tokat u pushtuan nga serbët.⁸²

I. Rexha boton shkrimin lidhur me figurën e heroit tonë, Skënderbeut, sipas të dhënave që ofron historiani turk Ertaylan, në botimin e tij, më 1953, për Sulltan Fatihun dhe periudhën e tij. Ndonëse vepra është disavëllimshme, autori i qaset vëllimit të dytë ku flitet për Skënderbeun.⁸³

Ndërkaq, Bellasica gjatë gjysmës së dytë shekullit XVI trajtohet nga studiuesi M. Tërnavë, i cili vendbanim nga një fshat në shekullin XV, ishte shndërruar në qytezë gjatë shekullit XVI.⁸⁴

E treta, shkrimet në lidhje mirëkuptimin fetar të shqiptarët gjatë Perandorisë Osmane. Studiuesja Esilda Luku i bën vështrim ndikimit pesëshekullor të bashkëjetesës shqiptaro-osmane në identitetin tonë kombëtar. Sipas saj, bashkëjetesa në këtë periudhë, e zhvilloi edhe më tej identitetin kombëtar shqiptar.⁸⁵

Për të njëjtën tematikë shkruan edhe studiuesi Muhamet Mala, sipas të cilit pavarësisht se shqiptarët pranuan tri fe, në gjirin e tyre

⁸¹ Iljaz Rexha, *Një fragment i defterit të Rumelisë të viteve 1451-1452 ku përfshiheshin disa vendbanime të Kosovës në kuadër të Arbonit mesjetar*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr. 33-34, IAP, Prishtinë, 2005, f. 275-296.

⁸² Iljaz Rexha, *Sllavizimi i onomastikës së vendbanimeve mesjetare Arbane në Arealin e Kosovës, të Nishit dhe të Shtipit*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr.35, IAP, Prishtinë, 2005, f. 327-354.

⁸³ Iljaz Rexha, *Skënderbeu sipas veprës historike "Fatih ve futuhati" të studiuesit turk Ismail Ertaylan*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr. 36, IAP, Prishtinë, 2007, f. 229-305.

⁸⁴ Muhamet Tërnavë, *Bellasica gjatë gjysmës së dytë të shekullit XVI*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr.35, IAP, Prishtinë, 2005, f. 303-326.

⁸⁵ Esilda Luku, *Vështrim mbi ndikimin bashkëjetesës pesëshekullore shqiptaro-osmane në identitetin kombëtar shqiptar*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr.38, IAP, Prishtinë, 2009, f. 183-195.

gjuha mbeti një. Kurse, sa i përket mirëkuptimit ndërfaqet, M. Mala e vlerëson atë si shembullor.⁸⁶

Studimi i mënyrës së të ushqyerit në popullin tonë, jo vetën gjatë kohës së periudhës osmane, por edhe në periudhat e mëhershme dhe të mëvonshme ka qenë gjithmonë temë atraktive për studiuesit. Lidhur me këtë studiuesi Ylber Hysa trajton për kultivimin e shafranit në Pejë dhe kultivimin e orizit nga populli ynë në kohën e Perandorisë Osmane.⁸⁷

Në nr. 38, në rubrikën materiale, hasim punimet e Nuridin Ahmetit për orientalistin Hasan Kaleshi si dhe disa kontribute të tij në historiografinë shqiptare,⁸⁸ pastaj studiuesin Sadik Mehmeti në lidhje me vështrimin e tri vakëfnameve të Mehmet Pash Kaçanikliut të vitit 1608.⁸⁹ S. Mehmeti, gjatë hulumtimeve në Arkivin e Kosovës, has në këto materiale dhe nuk heziton që t'ua bëjë një vështrim, duke i ndarë këto informacione me lexuesit dhe të interesuarit e tjerë.

Kjo periudhë e publikimit të shkrimeve në gjurmime albanologjike - SSHH është mbushur me shkrime të ndryshme nga historia e jonë gjatë periudhës osmane, duke filluar nga popullsia, toleranca fetare, ushqimi, vakëfmet etj.

Gjurmime albanologjike – SSHH (nr. 41-44 / 2011-2014) - është periudha më relaksuese për punonjësit i Instituti Albanologjik. Është periudha kur Institut vazhdon të këtë një vëmendje me të shtuar nga organet kompetente.

Edhe në këtë periudhë në revistë prezantohet punimi i studiuesit I. Rexha për popullsinë albane gjatë mesjetës në territorin e Maqedonisë së sotme, shikuar sipas burimeve sllave dhe osmane. Autori përfund-

⁸⁶ Muhamet Mala, *Konvertimi dhe toleranca fetare të shqiptarët gjatë sundimit të Perandorisë Osmane*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr.38, IAP, Prishtinë, 2009, f. 197-207.

⁸⁷ Ylber Hysa, *Orizi dhe shafrani në Kosovë: Transformimi kulturor dhe agrar në shek. XVI*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr.38, IAP, Prishtinë, 2009, f. 175-182.

⁸⁸ Nuridin Ahmeti, *Hasan Kaleshi dhe historiografia shqiptare*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr.38, IAP, Prishtinë, 2009, f. 281-291.

⁸⁹ Sadik Mehmeti, *Një vështrim për tri vakëfmet origjinale (1608) të Mehmed Pash Kaçanik(li)ut*, në "Gjurmime albanologjike - SSHH", nr.38, IAP, Prishtinë, 2009, f.301-319.

on se, sipas patronimeve, si Gjinaj, Muzakaj etj., edhe ne Vilajetin e Shkupit dhe Tetovës hasim patronime të tilla që tregojnë për autoktoninë e banorëve shqiptarë dhe vazhdimësinë e tyre historike.⁹⁰

Ndërsa, studiuesi Memli Krasniqi boton dy studime, njëri në lidhje me aktivitete e Shoqërisë Biblike gjatë sundimit të Sulltan Abdylazizit⁹¹ dhe tjetri lidhur me infrastrukturën në Vilajetin e Kosovës gjatë shekullit XIX, ku, sipas autorit, në këtë kohë Porta e Lartë bëri investime kapitale në rrjetin telegrafik dhe hekurudhor në Vilajetin e Kosovës.⁹²

Studiuesi Isuf Ahmeti publikon shkrimin për qytetet e Kosovës gjatë shekujve XVI-XVIII, përfshirja e këtyre qyteteve në luftërat austro-osmane dhe pasojat që lanë gjurmë në jetën e këtyre qyteteve.⁹³

Për studiuesin Qerim Dalipi interes përbën pozita e Arbërisë nën sundimin osman, lëvizjet kryengritëse antiosmane gjatë viteve 1421-1431 nën udhëheqjen e Gjon Kastriotit.⁹⁴

Botimet e veçanta

Gjithashtu duhet potencuar se kontribut të çmuar nga fusha e osmanistikës Instituti Albanologjik ka dhënë edhe përmes botimeve të veçanta. Po veçojmë tri prej tyre. Libri i prof. dr. Muhamet Tërnavës *Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI*, i botuar në vitin 1995, me të cilin “plotësohet edhe një borxh i madh ndaj studiuesve, his-

⁹⁰ Iljaz Rexha, *Vendbanimet dhe popullsia Albane gjatë mesjetës në hapësirën e Maqedonisë së sotme*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 41-42, IAP, Prishtinë, 2012, f. 373.

⁹¹ Memli Krasniqi, *Aktivitetet kulturore dhe misionare të Shoqërisë Biblike për të huajt gjatë sundimit të Sulltan Abdylazizit*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 43, IAP, Prishtinë, 2014, f. 149-161.

⁹² Memli Krasniqi, *Infrastruktura në Vilajetin e Kosovës gjatë gjysmës së dytë të shekullit XIX dhe në fillim shekullit mijëvjeçarit të dytë*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 44, IAP, Prishtinë, 2014, f. 105-116.

⁹³ Isuf Ahmeti, *Qytete e Kosovës dhe përfshirja e tyre në luftëra gjatë shekujve XVI-XVII*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 44, IAP, Prishtinë, 2014, f. 87-104.

⁹⁴ Qerim Dalipi, *Sfidat e pushtetit osman-Gjon Kastrioti dhe Republika e Venedikut (1421-1431)*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 43, IAP, Prishtinë, 2014, f. 149-161.

torianëve e lexuesve të tjerë të interesuar për Kosovën mesjetare, për të cilën janë krijuar kaq mite të rreme nga kauzishkenca serbosllave”, siç shprehet studiuesi, prof. dr. Sadri Fetiu, në fjalën hyrëse të këtij libri, në cilësinë e botuesit.

Monografia dytë është botuar në vitin 2011, me titullin “Kontribute Albanologjike - studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane”, me autor dr. Nehat Krasniqin, ku jepen të dhëna të reja dhe me interes sidomos për letërsinë shqipe alamiado e për kulturën shqiptare në përgjithësi. E veçantë e këtij libri, përveç tjerash, është se autori nuk heziton të polemizojë me argumente me studiues të tjerë shqiptarë, si Kristo Frashërin (f. 186) e Tomor Osmanin (f. 354-363) për personalitete të caktuara të historisë e të kulturës tonë kombëtare, si për Ymer Prizrenin e Nezim Frakullën. Ky libër, sipas studiuesit M. Mufaku, “përfaqëson një risi për vetë shqiptarët, në Shqipëri qoftë në Kosovë, për shkak se është nga librat e rrallë dhe të paktë që i janë qasur këtij ndryshimi kulturor të madh të shqiptarëve pas përqafimit të fesë islame. Pavarësisht nga fakti se ky aspekt përfaqëson një çështje shumë të rëndësishme për historinë kulturore të shqiptarëve në përgjithësi, ai që injoruar për shumë dekada”⁹⁵.

Libri i tretë është botuar në vitin 2014. Instituti Albanologjik boton librin e njërit nga njohësit e osmanishtes, prof. dr. Iljaz Rexha, me titullin “Lidhja Shqiptare e Prizrenit dhe Porta e Lartë (1878-1881)”. Autori, duke u bazuar në një dokument osman, konstaton se Komiteti Shqiptar i Stambollit ishte formuar në fillim të janarit 1877, e që deri më tani është pohuar se formimi i këtij komiteti në mënyrë ilegale ishte formuar në vjeshtë të vitit 1878. Përveç kësaj, autori na sjell edhe versionin e programit të parë si një paraprojekt që ekzistonte në dorëshkrim, qysh nga muaji janar, e që më vonë ishte përpunuar nga anëtarët e rregullt të Komitetit: Sami Frashëri, Hoxha Hasan Tahsini, Pashko Vasa dhe Jani Vreto, sikurse edhe nga anëtarët sekretë të Komitetit, që ishin edhe deputetë shqiptarë në Parlamentin Osman: Ab-

⁹⁵ Muhamed Mufaku, *Recension*, në “Gjurmime albanologjike - SSHH”, nr. 43, IAP, Prishtinë, 2014, f. 373.

dyl Frashëri, Haxhi Ymer Prizreni, Mehmet Ali Vironi, Ahmet efendi Korenica, Jusuf efendi Sokoli, Daut efendi Boriçi, Mihal efendi Hariti, Filip Doda etj.⁹⁶

Më 10 qershor 1878, Sami Frashëri, në emër të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, në gazetën e tij *Tercuman-i Shark*, botoi vetëm dy nga pikat e programit të lidhjes shqiptare, ku kërkohej nga Porta e Lartë bashkimi i të gjitha vilajeteve të banuara nga shqiptarët në një vilajet të vetëm nën emrin Vilajeti Autonom i Shqipërisë (Arnavudluk Vilayeti) në kuadër të shtetit osman, ndërsa në pikën e dytë kërkohej arsimimi i shqiptarëve në gjuhën shqipe. Ndërsa 4 pikat e tjera të programit u mbajtën sekrete, me qëllim të konsolidimit dhe forcimit të Lidhjes Shqiptare në aspektin organizativ dhe ushtarak. Këto 4 pika u publikuan vetëm pas vrasjes së mareshalit osman në Gjakovë Mehmet Ali Pasha me nofkën Maxharri, më 15 shtator 1878, në gazetën *Tercuman-i Shark*.⁹⁷

Sipas autorit, versioni i programit të parë i është dërguar të gjitha komiteteve vendore dhe ndërkrahinore për aprovim para se të mbahej kuvendi themelues i Prizrenit. Ndërsa për versionin e dytë, të cilin e kishte përmendur studiuesi turk Sulejman Kylçe, e që për herë të parë për opinionin shqiptar e bëri të njohur historiani Gazmend Shpuza, autori konsideron se ky program i miratuar më 15 qershor në mbledhjen e Kuvendit të Lidhjes së Prizrenit është programi i dytë i Lidhjes.⁹⁸

Përfundim

Nga materiali i shfletuar kuptojmë se Instituti Albanologjik në Prishtinë që nga themelimi më 1953 e deri në ditët e sotme, me mbi gjashtëdhjetë vite veprimtari, fushës së studimeve të osmanistikës i kushtoi rëndësi.

⁹⁶ Iljaz Rexha, *Lidhja Shqiptare e Prizrenit dhe Porta e lartë*, IAP, Prishtinë, 2014, f. 8.

⁹⁷ Iljaz Rexha, *Vep. e cit.*, f. 7.

⁹⁸ *Po aty*.

Me rëndësi parësore ishte fakti se profesionistët e kësaj fushe u mirëpritën në këtë institucion, si: Hasan Kaleshi, Skënder Rizaj, Selami Pulaha, Gazmend Shpuza, Kristaq Prifti, Iljaz Rexha, Ali Vishko etj.

Rëndësia e dytë qëndron në atë se punimet e studiuesve të lartpërmendur gjetën dritën e botimit në revistat e këtij institucioni. Këtë e dëshmon edhe orientalisti i njohur Feti Mehdiu, i cili në punimin e tij me titullin *Reflektime të studimeve orientale në botimet e Institutit Albanologjik të Prishtinës*, shkruan: “I shpreh falënderimet më të sinqerta (Institut Albanologjik, N.A.) që gjithmonë i ka mbajtur hapur faqet e botimeve të veta për ata që janë përpjekur të kontribuojnë nga fusha e studimeve orientale për studimet shqiptare”.⁹⁹

Dhe, në fund, më lejon të them, se vazhdimësi e kontributit të këtij Institucioni në fushën e osmanistikës është edhe organizimi i sesionit me temën “Shqiptarët dhe Perandoria Osmane”.

⁹⁹ Feti Mehdiu, *Reflektime të studimeve orientale...*, pun. i cit., f. 161.

Nuridin Ahmeti

THE CONTRIBUTION OF THE INSTITUTE OF ALBANOLOGY IN THE FIELD OF OTTOMANISTICS

(Summary)

Introduction

Following the end of World War II the establishment of educational and scientific institutions in Kosova began. The intellectuals of the time, who were few in number, seriously considered the establishment of an independent scientific institute that would collect, systematize and study the material and spiritual culture of the Albanians.

This idea was put into practice in a meeting held on November 14 and 15, 1952, in Prishtina, when linguistic and literary scholars proposed the establishment of a permanent body to deal with the study of Albanian language, literature and history. Accordingly, a decision was adopted by the Education and Culture Committee in Prishtina for the establishment of the "Institute of Albanology".

نور الدين احمدي

مساهمة معهد الدراسات الالبانية في مجال اللغة العثمانية

(خلاصة البحث)

مقدمة

بدأت في كوسوفا بعد الحرب العالمية الثانية انشاء المؤسسات التعليمية والعلمية و عدد قليل من المثقفين الذين كانوا موجودين حينئذ في كوسوفا كانوا يفكرون في إنشاء معهد علمي مستقل المخصص في جمع ومقارنة ودراسة الثقافة المادية والروحية للألبان.

هذا انشغال المثقفين في ذلك الوقت سيوضع موضع التنفيذ في ١٤ و ١٥ نوفمبر ١٩٥٢ في لقاء جمع اللغويين و الأدبيين في بريشتينا و الذين اقترحوا من بين أمور أخرى انشاء فيلق دائم من شأنه أن تتعامل مع دراسة اللغة والأدب والتاريخ. وعلى أساس ذلك قررت المشيخة للتربية والثقافة في بريشتينا لإنشاء كما ورد في مشروع النظام الأساسي "معهد للدراسات الالبانية" و مقره في بريشتينا.

MEDIA

Mr. Rexhep Suma

IDENTITETI SHQIPTAR NË SFONDIN E GLOBALIZMIT

Ndryshimet e vullshme të njerëzimit përgjatë fundshekullit XX, të cilat u shoqëruan me përparimin e mjeteve të komunikimit masiv, e kanë kthyer botën ku jetojmë në një fshat global.¹ Periudha e shekujve XI-XIV ka qenë periudha më e errët e historisë kulturore e kombëtare shqiptare, ngase ishin shumë aktive tendencat e dhunshme të sllavizimit të shqiptarëve dhe të toponimeve në hapësirat shqiptare. Në periudhat e pushtimit bizantin, bullgar dhe serb as që mund të bëhet fjalë për zhvillimin e identitetit shqiptar, por vetëm për një proces të zhdukjes fizike dhe kulturore të shqiptarëve. Tani, nëse i pyesim historianët tonë se pse shqiptarët gjithnjë ishin të pushtuar e me çizme të huaj në qafë, ata thonë: sepse ishim të vegjël e të dobët. Por, ata assesi nuk japin përgjigje pse ishim të vegjël, të dobët e të pafuqishëm! Megjithatë, nuk është e lehtë të argumentohet dhe dokumentohet, sepse ne

¹ Termi “Global Village” “Fshat Global” për herë të parë u përdor nga Marshall McLuhan, në librat e tij “The Gutenberg Galaxy”, “The making of typographic man”, dhe “Understanding Media”, më 1964. Ai shpjegon se bota është një fshat global, dhe kjo falë teknologjisë elektronike dhe shpejtësisë me të cilën përcillet informacioni. Në ditët e sotme termi “fshat global” përdoret si një metaforë për internetin dhe world wide uebin (www).

shqiptarët, në kontekst të kujtesës historike, kemi probleme për shkak të interpretimeve e qasjeve minimizuese, censuruese e glorifikuese dhe, gjithashtu, për shkak të mosdokumentarizimit të kujtesës dhe mungesës së kredibilitetit të institucioneve historike e kulturore. Na mungon një histori e shkruar, e arkivuar dhe e dokumentuar shumëvëllimshme. Duhet të forcojmë politikat arsimore, shkencore, kulturore e antropologjike, bazuar në referencat e autorëve të huaj. Pa dyshim se kultura te shqiptarët është një burim dhe faktor i rëndësishëm i krijimit dhe forcimit të identitetit kombëtar, edhe për faktin jo të mirë për kulturë se, brenda një viti, më pak se 1% ndahet nga buxheti i tërësishëm i Kosovës, dhe kjo tregon se çfarë qasje dhe çfarë rëndësie i japim artit dhe kulturës.²

Përderisa për fragmentimin dhe gjymtimin e kësaj kulture në të kaluarën ka pasur shkaqe jashtëkulturore, në vitet e fundit shkaqet më shumë janë të pasojave që kanë mbetur nga mentalitetet e ngulitura të ndarjes sesa të pengesave politike dhe administrative. Në të vërtetë kultura shqiptare në Kosovë po bën përpjekje të dalë nga kolapsi ku qe katandisur nga kulturocidi serb për dhjetë vjet okupim, por ky proces është ngadalësuar nga letargjia që ka injektuar administrata civile ndërkombëtare për tri vitet e para të qeverisjes së vet, si dhe improvizimi i politikave kulturore vendore në këto tri vitet e fundit.³

Në fakt, që nga Rilindja kombëtare e këndej, gjuha shqipe ka qenë një nga argumentet më të fuqishëm për identitetin e veçantë shqiptar, dhe ide për krijimin e një shteti etnik shqiptar. Gjuha shqipe, për Sami Frashërin, rezulton të jetë nga më të lashtat dhe më të lartat gjuhë të botës mbarë: “... shqiptarëtë flasin një nga më të vjetrat’ e më të bukurat gjuhë të dheut. Gjuhëratë që kanë qenë shoqet’ e motrat e shqipesë, kanë mijëra vjet që kaun humburë e s’flitenë në nonjë vënt të dheut, po në vendit t’atyre përdorenë mbesat’e stërmbesat’ e tyre. Shqipja është shoqe me greqishetn’ e vjetër, llatinishëtnë, me sanskri-

² Labinot Konushevci, “Shqiptarët dhe identiteti i tyre-të rinjtë dhe të vjetrit e Europës, gazeta Bota Sot, 5 shkurt, 2015, f. 12.

³ Milazim Krasniqi, “Në çfarë Kosove do të jetojmë, sprova e një gazetarie komentuese”, Zëri ynë, Prishtinë, 2008, f. 202.

tishten, gjuhën “ e Indis” së vjetër, me sendishtën , gjuhën e Persisë së vjetër, me qelsthtitënë, me tevtonishtenë etj. (...) Ato quhen gjuhë të vdekura e shqipja, gjuha jonë, q’ është m’e vjetër nga ato është e gjallë e flitet si në kohën e pelasgëvet. ”.⁴

Simbolet e shprehura në gjuhën e folur dhe të shkruar janë mjetet kryesore me të cilat formohen dhe shprehen kuptimet kulturore, por ato nuk janë të vetmet mjete. Për të dhënë kuptime mund të përdoren *objekte materiale dhe mënura të sjelljes*. Për shembull, stilet e veshjes zakonisht mund të ndihmojnë për të shënuar ndryshimet midis seksëve. Në kulturën tonë, deri kohët e fundit, thujse të gjitha gratë zakonisht mbanin funde, ndërsa të gjithë burrat pantallona. Në kultura të tjera është e kundërta: gratë veshin pantallona, kurse burrat funde.⁵

Televizionet satelitore dhe interneti kanë qenë ndoshta dy nga shpikjet më të rëndësishme të rritjes së kontakteve ndërkulturore të njerëzimit në këtë fundshekull. Këto shpikje, të shoqëruara edhe me lehtësimin e udhëtimit ndërkontinental, e kanë zvogëluar globin ku jetojmë dhe kanë bërë të pashmangshëm kthimin e botës në një fshat global. Sot shqiptarët në rrugë flasin për luftimet që janë kryer në Irak një natë më parë, për përmbytjet që kanë pushtuar kryeqytetin e Bangladeshit apo për masakrat që qeveria izraelite ka kryer në Gaza një natë më parë, dhe dështimet e politikës amerikane në Lindjen e Mesme. Globalizimi i sotëm dhe niveli i lartë i komunikimit ndërmjet popujve, kulturave dhe feve, për nga përmasat, është i paprecedent në historinë njerëzore.

Megjithatë, ky nuk është i pari rast në histori kur njerëz të kulturave të ndryshme kanë ardhur në kontakte kaq të afërta me njëri-tjetrin. Efekte globalizmi gjejmë gjithnjë kur njeriu në historinë e tij ka kërkuar të ndërtojë perandori globale. Shembuj gjejmë që nga koha e Aleksandrit të Madh, kur fiset iliro-maqedonase ndërtuan një perandori që shtrihej nga Malet e Sharrit e deri në Tora Borah dhe Hindu Kush-et e Afganistanit dhe burimet e Nilit. Imperializmi i njeriut të

bardhë në shekujt e zbulimeve të mëdha gjeografike krijoi efekte globalizimi. Ato u panë kur britanikëve iu desh, për shembull, të lundronin deri në Malaka, Xhava dhe Sumatra të Indonezisë, së bashku me holandezët, për të monopolizuar tregtinë e specave, apo spanjollëve deri në Amerikën Jugore dhe Filipine, për të ndërtuar perandoritë e tyre koloniale dhe për të konvertuar në kristianë indianët dhe filipinasit. Gjatë kontaktit me kulturat e ndryshme britanikëve dhe spanjollëve u është dashur të mësojnë nga popujt e tjerë, pra për kulturën dhe historitë e tyre, në mënyrë që të komunikojnë më lehtë. Rasti i Perandorisë Osmane përbën një precedent interesant, kur shqiptarëve të kohëve moderne u është dashur të përballen me një erë globalizmi më vete. Globalizmi osman solli kontaktet me popujt, që nga Jemeni e deri në Hungari, botën arabe dhe popujt e Azisë Qendrore dhe Kaukazit. Si rrjedhojë shqiptarët huazuan nga Lindja me qindra terma për gjuhën e tyre, që nga termat e mirënjohur osmanë dhe latinë, që përdorim përditë, e deri tek ata persianë, si: çati, çadër, taze etj. Shqiptarët, ashtu si të gjithë ballkanasit, huazuan nga Lindja edhe rroba dhe qeleshe, alltitë, kamat, jataganët, stilin e jetës dhe fesë, së bashku me shumë norma dhe mënyra jetësore. Përgjatë të gjitha kohëve të lartpërmendura njerëzimi, falë komunikimit, ka mësuar nga kulturat e ndërsjella. Në gjuhët evropiane dhe lindore shohim sot efektet e globalizmit. Gjendjen e marrisë psikike britanikët sot e përshkruajnë me termin “amok”, që është fjalë malajziane, ndërsa arabët televizionin e thërrasin “tilifisjun”, sipas stilit britanik. Përfitimet e erës së globalizimit kanë qenë të ndjeshme edhe në anën materiale të popujve të globit tonë. Evropianët përfituan nga indianët dhe indo-malajzianët erëzat djegëse, nga arabët kafënë, sheqerin, shkencën e algjebrës, astronomisë, deri edhe përdorimin e astrolabonit, ndërsa nga turqit artin e zënies së kosit. Arabët dhe osmanët përfituan nga kinezët teknologjinë e letërës dhe barutit, ndërsa popujt e Lindjes, si për shembull japonezët, përfituan nga perëndimorët teknologjitë e armëve të shkatërrimit në masë, komunikimit masiv, motorit me djegie të brendshme etj. , të cilat më pas i përsosën edhe më tej.

⁴ Milazim Krasniqi, Nacionalizmi shqiptar, Logos-A, Shkup, 2014, f. 102.

⁵ Anthony Giddens, Sociologjia, Çabej, Tiranë, 2004, f. 52

Pas izolimit disavjeçar që Shqipëria përjetoi pas prishjes me bllokun komunist, ajo tashmë është bërë sërish pjesë e globalizimit. Edhe pse në Shqipëri interneti qëndron ende një luks falë mosinvestimit, televizionet satelitore, emigrimet masive shqiptare drejt Perëndimit ata i kanë bërë pjesë të procesit të pandalshëm të globalizimit. Sot nëpër rrugët e Tiranës dëgjojmë këngë egjiptiane, turke, arabe, indiane, të cilat i bashkohen ritmit të hegjemonisë kulturore të tingujve perëndimorë. Moda e femrave shqiptare gjatë verës, kur shumë zhvishen duke shkurtuar bluzat nga mesi e lart, nuk është gjë tjetër përveçse një ndërthurje ndërmjet modës së “Sarit” indian, ku ekspozohet barku, dhe seksualizmit ekstravagant perëndimor. Përkrah kësaj ndërthurjeje indoevropiane dallojmë edhe të tjerë që prezantojnë mes nesh modën e kulturës orientale islame në veshje dhe shije, e cila na është bërë familjare tashmë edhe nëpërmjet filmit “Kloni” në Top Channel. Kjo na kujton modën tonë të përpara 50 viteve, të cilën e gjejmë në pikurat e Kol Idromenos.⁶

Gjithë atyre që mendojnë se populli shqiptar ka identitet gjysmak Ismail Kadare u përgjigjet duke thënë se ai nuk ka identitet gjysmak të shtrirë apo të fshehur pas lalulesh mashtruese. Identiteti i tij është i qartë, pavarësisht se dikush nuk dëshiron ta shohë, e dikujt nuk i intereson ta shohë. Shqiptarët janë ndër popujt më të vjetër të kontinentit evropian, popull themeltar në rrafshin e tij, ashtu siç është pranuar gjuha shqipe nga gjithë gjuhëtarët e mëdhenj, si një ndër 10 a 12 gjuhët bazë të kontinentit.⁷

Por ai mendon gjithashtu se lufta për zbehjen e identitetit shqiptar dhe zëvendësimi me atë otoman, ishte e lodhshme dhe e përditshme. Perandoria, ashtu si kudo në Ballkan, u përpoq të krijonte të tjera zakone, stile, vese, arkitekturë, veshje, muzikë dhe letërsi. Diku ia dilte e diku kurrësi. Letërsia e bejtexhinjve, për shembull, njëfarë brumi i përzier shqiptaro-turk, u thye përfundimisht, si sajësë prej qerpiçi prej

⁶ Kristina Ajazi, Sfidat e përkthimit në ekopkën e globalizimit. Globalizimi dhe ndikimi i tij në përkthimologji parë në qasjen e teksteve publicitare në anglisht dhe shqip. Tiranë, 2012 punim për titullin doktor në Gjuhësi.

⁷ Ismail Kadare, “Identiteti evropian i shqiptarëve” Onufri, 2006, Tiranë, f. 20

murit hijerëndë e monumental, ndonëse të ftoftë, të traditës së letërsisë dygjuhëshe shqiptaro-latine.⁸

Por fenë assesi nuk mund ta lëmë jashtë si komponent të identitetit shqiptar.

Bazuar në një anketë “feja ka fituar rëndësi si pjesë e jetës së përditëshme për shqiptarët e Kosovës duke u ngritur nga 68 % më 2009 në 89 % më 2010” (Anketa e Galup për Monitorimin e Ballkanit 2010: 33).⁹

Të dhëna të shumta të kulturës materiale e shpirtërore të popullit shqiptar dëshmojnë se përkatësia dyfetare e shqiptarëve e bën më të pasur dhe më të përbërë identitetin e tyre kombëtar. Kundërklerikalizmi i rilindësve nuk përmban qëndrim kundërfetar ose afetar, pasi numri më i madh i tyre ishin fetarë dhe besimtarë, pa marrë parasysht nivelin e koncentrimit të tyre fetar ... As edhe mendimi i Vaso Pashës, se “Feja e shqiptarit është shqiptaria”, nuk duhet kuptuar si mendim kundërfetar apo afetar, por duhet kuptuar brenda kornizave kohore dhe kuptimore të kohës kur ai ka jetuar, gjithmonë duke pasur parasysht edhe çështjen se pse e tha këtë thënie.¹⁰

Gjithashtu, nëse respektohet laiciteti terminologjik, nuk ka arsye për të penguar sjelljen e kontributit të myslimanëve në debatin publik shqiptar dhe nuk ka pse një “burrë me mjekër” apo “një vajzë me shami” të mos jenë mbrojtës të evropianizimit të mëtejshëm të shoqërisë sonë, qoftë duke korrigjuar dhe kundërshtuar gjykimet e një laiku mbi atë se çfarë përfaqëson “Evropa”.¹¹

Çdo shoqëri e ka specifikat e veta zhvillimore, të cilat ose janë evidentuar nga historia ose janë paragjykuar nga të tjerët (siç ka ndodhur shpeshherë, bie fjala, me shqiptarët e Kosovës në të kaluarën). Identiteti kombëtar, do pranuar se para së gjithash është një fenomen

⁸ Po aty, f. 27.

⁹ “Kombformimi simbolik në Evropën Juglindore”, redaktore Vjollca Krasniqi, Prishtinë, 2014, Grafika Rezniki, Sh. P. K, f. 245.

¹⁰ Rexhep Qosja, “Ideologjia e shpërbërjes, trajtesë mbi idetë çintegruese në shoqërinë e sotme shqiptare”, Tiranë, Toena, f. 23-28.

¹¹ Enis Sulstarova, “Në pasqyrën e Oksidentit, studime dhe artikuj”, Logos-A, 2010 Shkup, f. 434.

kulturator në të cilin marrin pjesë shumë agjentë shoqërorë e jo të tillë. Ai ndonjëherë imponohet edhe si çështje mitike dhe çështje e lashtësisë, që në rastin e shqiptarëve sot projektohet si kujtesë e largët kolektive me pretendime të ruajtjes dhe kultivimit me xhelozinë më të madhe. Këtë referencë tonën sociologjike kujtoj që më së miri e ilustron luftërat e pareshtura që ndodhën gjatë historisë, duke provuar mbi supe lloj-lloj perandorish dhe okupuesish. Por, një pyetje që mund të ngrihet këtu është edhe kjo: Çka po ndodh me kapitalin socio-kulturator të Kosovës?

Bazuar në analizat rrjedhëse të kapitalit socio-kulturator për të kaluarën dhe tranzicionin, transformimin shoqëror të tanishëm, është e një rëndësie qendrore shqyrtimi i Kosovës në të ardhmën. Trendi pozitiv që mund të ndodhë nëpërmjet zvogëlimit të shpenzimeve shoqërore të tranzicionit/transformimit, duke respektuar normat shoqërore ose civilizuese, është e vetmja rrugëdalje që siguron fillimin e qëndrueshëm ekonomik dhe rritjen e stabilitetit të procedurave demokratike në shoqërinë kosovare.¹²

Kriza kulturore që po pëson populli ynë detyroi edhe mijëra qytetarë që në fundvitin e kaluar dhe në këtë fillimvit të emigrojnë në vende të ndryshme evropiane. Autori Milazim Krasniqi, duke shpjeguar krizën morale e kulturore, si mjet për ta imponuar dhe disiplinuar, për shqiptarët thekson se: në këtë thyerje të moralit proverbial shqiptar kanë investuar shumë para e shumë energji edhe shumë organizata e shoqata të huaja që u instaluan në Kosovë, qoftë në bazë të rezolutës 1244, qoftë edhe vetëm për misionet e veta. Njëri nga objektivat e organizatave që u instaluan sipas rezolutës 1244 ishte rikthimi i Kosovës nën Jugosllavi, pas një faze kalimtare të rindërtimit. Për këtë arsye kriteri i parë i akterëve ndërkombëtarë ishte të rekrutnin ish-segmente projugosllave e të shërbimeve të fshehta jugosllave, që t'i rehabilitonin e t'i vënin në shërbim të ri. Dhe patën sukses. E ashtuqajtura shoqëri civile, një pjesë e medieve, dhe jo pak biznese që fillu-

an të ngriheshin pas çlirimit, ranë në duart e këtyre personazheve. Edhe punësimi në institucionet e prezencës ndërkombëtare masivisht e pati këtë parashenjë, dhe u bashkua në rrjedhën e përgjithshme të ndërtimit të një shoqërie të përlur e në shërbim të të huajve. Me një pjesë të vendasve arrogantë mbi krye, si përfitues nga fitorja e NATO-s, dhe me të huajt parelinj në krah, thyerja morale dhe zvetërimi i identitetit kulturator shqiptar u kompletua. Bile u hapën në mënyrë arrogante edhe tema drastike si krijimi i kombit kosovar e konvertimi i myslimanëve në katolikë, gjë që prodhoi shumë huti e letargji në sferën publike të komunikimit e të angazhimit. Gara e sotme e shumë politikanëve për të fyer sa më shumë identitetin dhe ndjenjat e myslimanëve shqiptarë është bërë e popullarizuar si ajo gara e njohur për të pështyrë sa më larg. Përderisa ata që pështyejnë më së largu fitojnë një medalje, këta politikanë e analistë që fyejnë brutalisht identitetin dhe ndjenjat tona më sublime marrin fonde të majme, poste, ofiqe dhe imunitet nga ndjekja për krime eventuale. Prandaj, në këtë realitet absurd shfaqet një zhgënjim i madh i shumë qytetarëve.¹³

Me hyrjen e internetit dhe teknologjisë në Kosovë, por edhe në Shqipëri, shumë shpejt u hoq dorë nga vlerat dhe tradita kombëtare.

Meqë çlirimi i Kosovës coincidoi me kohën kur ndodhi eksplodimi i ndikimit të internetit dhe të hedonizmit e konsymerizmit të pafre, një pjesë e rinisë u dorëzua para kësaj lodre të re dhe para pasioneve hedoniste. Shpejt u hoq dorë nga vlerat e traditës shqiptare, nga kujtimet historike, nga artet dhe nga kultura kombëtare, në emër të kozmopolitizmit e të kulturës së huaj, dhe sot kemi të bëjmë me breza të tërë të tjetërsuar kulturalisht dhe të zvetënuar moralisht. Përhapja e tmerrshme e përdorimit të drogave në radhët e rinisë së kësaj kategorie është treguesi më autentik i këtij ndryshimi moral e kulturator.¹⁴

Në të kaluarën shqiptarët krenoheshin me identitetin e tyre, qoftë kombëtar apo fetar.

¹³ Milazim Krasniqi, "Arratisja e fundit si pasojë e krizës morale e kulturore, mjet për ta imponuar disiplinimin e shqiptarëve" revista Shenja, nr. 47 viti IV, mars 2015, Shkup, f.8.

¹⁴ Po aty f. 8.

¹² Bedri Selmani, "Globalizimi tranzicioni dhe integrimet", Albica dhe Zenith, Lubjanë-Prishtinë, 2009, f. 195.

Pavarësisht nga përkatësia e tyre fetare, shqiptarët kishin një varg virtytesh të përbashkëta si karakterin burrëror, sjelljen e njerëzishme, trimërinë në luftë, mikpritjen bujare dhe besën e pashkelshme. Të tilla tipare të përbashkëta kishin edhe gratë shqiptare, të cilat, vinte në dukje studimtari frëng H. Hekar (H. Hecquard), nuk qëndronin pas burrave as nga trimëria.¹⁵

Nga ana tejatë, ashtu siç ilustron Derrik de Kerkhove në librin e vet të famshëm “Lëkura e kulturës” (1996), të ardhur pas kërkimeve shumëvjeçare në këtë fushë, “mediet elektronike kanë shtrirë jo vetëm sistemin tonë nervor apo vetë trupat tanë, por para e mbi të gjitha edhe vetë socio-psikologjinë tonë”.

Interneti sot është një medium i konvergencës, mediumi *par excellence* mes gjithë atyre medimeve të prodhuara nga elektriciteti. Mesazhi i tij specifik është si kolektiviteti ashtu edhe interaktiviteti, si hipertekstualiteti ashtu edhe inteligjenca kolektive, të ndërhuara në një ambient ku realiteti virtual nuk do të arrijë kurrë ta zëvendësojë përvojën e kulturës alfabetike. Ja pse gjithë këta cilësorë nuk duhet të konsiderohen si ndihmues apo transformues të identitetit njerëzor. Ata vetëm sa i japin njeriut më shumë fuqi, por jo më shumë identitet. Në historinë e kulturës perëndimore teksti (libri) ka qenë mjeti i vetëm i komunikimit që jep identitet, andaj ai nuk ka për t’u braktisur kurrë.¹⁶

Meqenëse koncepti i identitetit, - siç mendon sociologu Fadil Maloku, - nuk është ndonjë abstraksion i jashtëm, dhe pavarësisht kushteve dhe rrethanave shoqërore, atëherë për të do të mund të flisnim si për një nocion që në koordinim me praktikën, individin, grupin; p.sh.: komunitetin pakicë etnonacional, pra synimet e veta përpiqet t’i realizojnë në mënyrë sa më optimale. Ajo çka imponohet suksesivisht, kur është në pyetje çështja e definimit të identitetit, por pa dyshim është çështja e substancialitetit. Në të vërtetë, shtrohet pyetja, me çfarë në të vërtetë kemi të bëjmë kur përmendim apo apostrofojmë këtë cilësi të identitetit. Substancialiteti, në të vërtetë do thoshim ka të

bëjë, para së gjithash, me rekomandimet që kanë të bëjnë me raportet e individit dhe mënyrën e tij të jetesës dhe të shoqërorizimit me të tjerët. Sipas shumë autorëve që janë marrë posaçërisht me çështjen e definimit dhe të shtrirjes së këtij koncepti në etnopsikologjinë e shoqërive të ndryshme, “... vetëm atëherë kur të kuptohet dialektika e asaj që shquhet si individuale dhe si shoqërore mund të thuhet se identitetet personale dhe ato kolektive në të vërtetë janë dy anë të një procesi – pra pjekurisë së njeriut”.

Është interesant se vetëkrijimi i identitetit kolektiv përqendrohet kryesisht në aspektet: kombëtare, kulturore dhe ato ekonomike, ku në këtë rrugëtim shpeshherë e përjashton identiteti personal. Gjithashtu do thënë që gjatë këtij rrugëtimi të rrumbullakimit identiteti kolektiv, përherë është në dijeni të asaj se çfarë ndodh, kushtimisht të themi, me alter egon e tij - identitetin personal. Në Sociologji zakonisht si elemente identifikuese për konceptin identitet përdoren apo konsumohen kategoritë shkencore siç janë: gjinia, tradita, religjioni, territori, etnopsikologjia e përbashkët, etj. P.sh.: për Dirkemin (...) qenia kolektive, shprehet përmes besimit religjioz, praktikës morale, traditës kombëtare dhe të menduarit kolektiv ... Por, në literaturën e sotme të gjerë sociologjike, kur flitet për konceptin e identitetit, ekzistojnë edhe mendime që e kontestojnë arsyeshmërinë e shfrytëzimit të nocionit identitet, për të identifikuar vetëdijen kolektive.¹⁷

Duket se gjithçka në planetin tonë është mbështjellë nga rrjeta e globalizimit. Zygmunt Bauman, një nga sociologët më të njohur të angazhuar në problematikën e globalizimit, e shpreh në mënyrë mjaft lakonike situatën e sotme: Globalizimi është i pashmangshëm dhe i pakthyeshëm. Ne jetojmë tashmë në botën e ndërlidhur e të ndërvarur në shkallë planetare. Gjithçka që ndodh në një vend të saj prek jetën e tjetrit dhe të ardhmen e të gjithë njerëzve kudo që ndodhen. Kur vlerësojmë ose gjykojmë masat e përshtatura në një mjedis të dhënë, ne duhet të marrim patjetër parasysh reagimet dhe pasojat në pjesën tjetër

¹⁵ Kristo Frashëri, “Historia e qytetërimit shqiptar”, Tiranë, 2008, Grand Prind, f. 182.

¹⁶ Dritan Thomollari, “Interneti dhe shoqëria”, Plejad, Tiranë, 2012, f. 226.

¹⁷ Fadil Maloku, Diskursi mbi identitetin kombëtar në procesin e globalizimit, <http://www.telegrafi.com>. 21. 01. 2011.

të botës. Asnjë shtet a territor sovran, sado i gjerë, sado i populluar dhe sado i pasur që të jetë, nuk mund të mbrojë i vetëm kushtet e jetesës, sigurinë, prosperitetin afatgjatë, modelin social ose vetë ekzistencën e qytetarëve të tij. Varësia jonë e përbashkët shtrihet tashmë në çdo skaj të planetit (Le Nouvel Observateur, 2007: 24).

Globalizmi ka zbutur ndjenjën e izolimit në pjesën më të madhe të vendeve në zhvillim, dhe shumë njerëzve atje ku i ka krijuar mundësi më të madhe për dije, madje sesa të njeriut më të pasur në cilindo vend në shekullin e kaluar. Vetë protestat antiglobaliste janë rezultat i kësaj lidhjeje.¹⁸

Me globalizmin përshpejtues të pesëdhjetë viteve të fundit janë rritur lidhjet midis jetës personale të tipit më intim dhe mekanizmave çrrënjësish (të marrëdhënieve shoqërore nga kontekstet lokale të ndërveprimit). Mediet e komunikimit masiv kanë arritur kulmin e zhvillimit teknologjik dhe më këtë zhvillim sikur identitetet dhe kulturat që janë jashtë korporatave gjigante mbeten të izoluara dhe jo konkurruese në tregun global.

Përmes ndërveprimit shoqërorë, individit e mëson domethënien e fesë dhe e përjeton ndjenjën e identitetit personal dhe grupor. Njeriu në kontekstin social e përjeton fenë në mënyrë subjektive. Ai ndikohet nga kuptimet e formësuar dhe të mësuara nga shoqëria.

Në kushtet dhe rrethanat e demokracisë së tanishme liberale, që Ballkani Perëndimor asnjëherë në historinë e vetë nuk i ka shijuar, identitetet kolektive në numër më të madh, duhet patjetër ta zvogëlojnë karakterin e vetë autoritarë (ngaqë, ai nuk konsiderohet si burim i lirive dhe i drejtave) dhe se përmes koncepteve neoliberalë ai duhet të na sigurojë të drejtat e barabarta. Raportet e reja shoqërore, sipas këtij principi janë të mundshme vetëm përmes sistemit politik - pra decentralizimit, rajonizimit dhe subrajonizimit.

¹⁸ Joseph E. Stiglitz, "Globalizmi dhe paknaqësitë e shkaktuara prej tij" përkthyer nga Adnan Kika dhe Ngadhjnim Berani, Zenith, Prishtinë, 2007, f. 22-23.

Sot, në botë janë duke ndodhur procese të atilla, që sugjerojnë se në të ardhmen procesi i stabilitetit do të jetë shumë i diskutueshëm poqëse nuk ushtrohet procesi i decentralizimit.

Është sugjeruar shpesh se mediat kanë efekte potencialisht të thellë në formimin e identitetit social të të rinjve.

Përparësia e identitetit kombëtarë mbi atë krahinor

Nga artikulli i identitetit kombëtarë rridhnin synime politike dhe më e rëndësishme syresh ishte krijimi i shtetit kombëtarë. Krizat në rendin institucional shkaktajnë lëkundje në identitetet e përbashkëta të njerëzve, madje në disa raste mund të shkaktajnë edhe shpërbërjen e bashkësive njerëzore të deriatëhershme, dhe krijojnë hapësira për formimin e identiteteve të reja.

Ideologjia zyrtare komuniste theksonte përparësinë e identitetit kombëtarë mbi atë krahinor; një nga parullat më të përhapura të kohës thoshte: "Të punojmë aty ku ka nevojë atdheut!". Gjithashtu edhe mënyrat moderne të jetës, megjithëse të formës socialiste, së bashku me përhapjen e shkollimit standard, bënë që shqiptarët të ishin më të ngjashëm me njëri tjetrin se kurrë në historinë e tyre. Veprimi më i rëndësishëm i regjimit në rrafshin kulturorë ishte njësimi i shqipes letërore në vitin 1972. Standardi i gjuhës zyrtare shqipe u përqafua edhe nga shqiptarët e Kosovës e viseve tjera të Jugosllavisë¹⁹.

Në këtë mënyrë regjimi komunist e pajisi identitetin e shqiptarëve me një psikologji ksenofobe të rrethimit nga armiqtë ideologjikë. Kufijtë shtetëror shpallëshin të paprekshëm. Mëria dhe frika e ushqyer ndaj botës së jashtme për dhjetëvjeçarë me radhë u shndërrua në mohim të identitetit kombëtarë, që shpeshherë te elita paskomuniste fshihej pas maskës së një kozmopolitizmi të shtirur.²⁰

¹⁹ Enis Sulstarova, "Ligjërimi nacionalist në Shqipëri dhe studime tjera", 2015 botimi i dytë, f. 65. Tiranë.

²⁰ Enis Sulstarova, Ibid. f. 69.

Përfytyrimi kombëtar i shqiptarëve gjatë komunizmit ishte kaq shumë i ndërthurur me ideologjinë partiake saqë me rënien e kësaj të fundit edhe identiteti kombëtar i shqiptarëve pësoi lëkundje serioze.²¹

Indistrualizimi i vrullshëm krijoi nevojën e homogjenizmit kulturor që solli dhe krijimin e kombeve, në fillim në Evropë e më pas në pjesë të tjera të botës.²²

Kurse sipas Smithit kombi është “një popullatë e emërtuar. Që ka të përbashkëta mitet dhe kujtimet, kulturën publike të masave, një atdhe të dhënë, njësim ekonomik dhe të drejta e detyrime të barabarta për të gjithë anëtarët e saj.”²³

Në ndihmë të këtij funksioni negativ politikës po i vjen edhe kultura, përkatësisht mos kultura identitare iliro-shqiptare, institucionet përkatëse të saj. Për këtë, përgjegjësi të veçantë mban edhe Shqipëria, që në vend se të kërkojë dhe të zbulojë identitetin e saj kulturor të së shkuarës nëpërmjet arkeologjisë, ajo rri duke promovuar kulturën e civilizimit grek apo edhe atë romak, pa u përqendruar në dokumentin e kulturës ilire-pellazge, që ngadalë po e trondit këtë grekocentrizëm evropian këtë teori paneuropiane, të ndërtuar si themi në nga pseudo-shkenca e shekullit 18 e 19, të ilumunizmit dhe romantizmit evropian.

Si çdo identitet tjetër edhe ai kombëtar përkufizohet së brendshmi dhe së jashtmi. Kombi përfytyrohet si i kufizuar së jashtmi nga kombe të tjerë, që shpesh shtrihen ngjitur me të. Identiteti kombëtar kristalizohet gjatë komunikimit dhe ndërveprimit brenda grupit, por sidomos gjatë kundërvënies me kombe të tjerë.²⁴

Ky ishte një argument i rëndësishëm për shqiptarët në një kohë kur fqinjët ballkanikë e identifikonin kombin me fenë ortodokse, por njëkohësisht përbën edhe një përmbysje të madhe në botëkuptim. Disa dekada më parë, ideja e Veqilharxhit për një identitet kombëtar shqiptar përqeshej si një shpikje artificiale, me argumentin se njerëz të nda-

rë nga fe të ndryshme nuk mund të kultivojnë një vetëdije kolektive. Ndërsa Vretoja shpallte se fetë ishin shpikje artificiale, e që kishin përçarë një bashkësi të natyrshme kombëtare që fliste të njëjtën gjuhë.²⁵

Në mënyrë të ngjashme me identitetet fetare, qëndrimi nacionalistë ndaj identiteteve krahinore është tolerant për sa kohë që ata nuk cenojnë epërsinë e identitetit kombëtarë shqiptar dhe nuk mbjellin përçarje mes shqiptarëve. Kështu në aspektin kulturor, folklorik dhe zakonor, larmia është diçka e natyrshme dhe e dobishme, ndërsa negative është uniformizmi. Mirëpo kur kjo larmi veshet me kuptim politik dhe përdoret në politikë, ajo shndërrohet në krahinorizëm i cili është i dëmshëm dhe duhet luftuar nga nacionalistët²⁶.

Sa i përket identitetit fetar, ai integron të gjitha identitetet e tjera dhe i harmonizon brenda vetes, ndërsa asnjë identitet tjetër nuk mund ta integroje dhe harmonizojë identitetin fetar nëse ai nuk ekziston. Prandaj, një letërsinë dhe në filozofinë perëndimore të shekujve XIX dhe XX, më shumë flitet për krizën e identitetit, për fragmentimin e individit, për dyzimin e tij, për tjetërsimin e tij.²⁷

Ishin fetarët ata që i dhanë kuptim politikës kombëtare shqiptare, duke filluar që me Mulla Ymer Prizrenin e tutje, me parimin se Zoti i obligon të japin kontribut për lirinë dhe ruajtjen e popullit të tyre. Duke dashur të jenë më afër popullit, prijësit fetarë ua mësonin masës orientimin e drejtë krahas besimit edhe atdhedashurinë. “*Intelektualët shqiptarë nisën të shkruanin në gjuhën shqipe me qëllim që veprat e tyre të ishin më të kuptueshme për masën.*”²⁸ Shkollat e hershme ishin kryesisht fetare, apo të stimuluar nga fetarët, kurse shkrimet shqipe, pavarësisht botëkuptimeve të ndryshme, fillojnë që nga gazelat, divanet shqipe me alfabet araboosman. Në shekullin XVIII një prodhim të veçantë letrar në shqip e bëjnë autorët e qendrave jugore të Shqipëri-

²¹ Schopflin, G. “*Nations, Identity, Power. The new Politics of Europe*”, f. 162. London: Hurst & Co.

²² Ernest Gellner, “*Nations and Nationalism*”. Oxford: Blackwell, 1983.

²³ Smith, A. D., “*Kombet dhe nacionalizmi në erën globale*”. Tiranë, 2008, Dudaj.

²⁴ Enis Sulstarova, *Ibid*, f. 23. Tiranë.

²⁵ Enis Sulstarova, *Ibid* f. 33. Tiranë.

²⁶ Kabashi, B. Baleta, A. *Vetëm nacionalizmi e shpëton kombin shqiptar*. 164-165.

²⁷ Milazim Krasniqi, “*Letërsia dhe besimet fetare*”, Logos-A, Shkup, 2010. f. 99.

²⁸ Dr. Abdullah Hamiti, “*Nazim Frakulla-jeta dhe divanet e tij*”, Në: “*Edukata Islame*”, nr. 67-2002, Prishtinë, f. 41.

së. Natyra e veprave të këtyre autorëve i afrohet më shumë qëllimit të një veprë letrare artistike të mirëfilltë, pa ndonjë qëllim të paravënë. Veprat e tyre merrem me jetën qytetare, me përfytyrimet personale e sociale, me jetën e përditshme, madje dhe me shfaqjet karakteristike të kësaj jete. Ata u quajtën *bejtexhinj*, që domethënë *vjershëtarë: nga gjuha arabe bejte-varg*. Në këtë vështrim edhe vjershëtarët janë nis-mëtarët e shkrimit të letërsisë shqiptare. Kontributi i myslimanëve është që nga viti 1728, me *Fjalorin e Gjuhës Shqipe nga Nezim Frakulla, kurse në 1884 me poemën e Haziz Ali Ulqinakut*. Kurse poema për Muhamedin a. s. është një ndër elementet më të përhapura në letërsinë shqipe me shkrimin osman, e ruajtur edhe gojari, gjeneratë pas gjeneratë. “*Mevludi është formë e veçantë e krijimtarisë letrare shqipe*. “Në anën tjetër të kufirit, në Shqipëri, kishte përpjekje për të ringjallur, përhapur e mbajtur traditën islame si identitet kombëtar, por vjen komunizmi dhe e ndërpret çdo gjë. Kështu, në vitet 1923 e tutje, për 16 vjet radhazi, feja jo vetëm që ndihmoi ruajtjen dhe përhapjen e identitetit shqiptar, por edhe ndikoi në kultivimin e një pasurie kulturore një mendim teologjik islam gjatë kohës së pas pavarësisë.” Pozita gjeografike ku jetonin shqiptarët autoktonë i bënte ata të jenë në epiqendër dhe, duke qenë të vendosur në identitetin e tyre, të përballen me sfidave të shumta. Rumelia-Ballkani, që do të thotë qendra, lindja dhe juglindja e Evropës, përkundër trysnive, luftërave dhe pasojave të pashmangshme të tyre, si varfëria dhe degjenerimi, akoma e përfaqëson krahun evropian të Islamit. “Shqiptarët, me pranimin e Islamit, bëhen element ndikues në rajon e më gjerë, duke shpëtuar nga copëtimet greke, serbe e bullgare. Por edhe duke qenë “një nga kapitnat më të rëndësishme dhe më të bekuara të Islamit në Evropë.” Pozita gjeografike ku jetonin shqiptarët autoktonë i bënte ata të jenë në epiqendër dhe, duke qenë të vendosur në identitetin e tyre, të përballen me sfida të shumta. Rumelia-Ballkani, që do të thotë qendra, lindja dhe juglindja e Evropës, përkundër trysnive, luftërave dhe pasojave të pashmangshme të tyre, si varfëria dhe degjenerimi, akoma e përfaqëson krahun evropian të Islamit. “Shqiptarët, me pranimin e Islamit, bëhen element ndikues në rajon e më gjerë, duke shpëtuar nga

copëtimet greke, serbe e bullgare. Por edhe duke qenë “një nga kapitnat më të rëndësishëm dhe më të bekuara të Islamit në Evropë.”²⁹

Madje mes Qosjes dhe Kadaresë janë zhvilluar polemika të shumta rreth identitetit të shqiptarëve se a i takojnë identitetit evropian apo islam. Ana e atyre që thoshin se identiteti shqiptar është kryekëput identitet evropian, i mbështetur kryekëput në kulturën dhe në qytetërimin e krishterë dhe ana e atyre që thoshin se identiteti shqiptar është identitet, si e thoshin ata, pluralist, i mbështetur në kulturën dhe në qytetërimin e krishterë dhe në kulturën e qytetërimin islam. Por Kadareja mendon se kjo polemikë i ka ndarë opinionin shqiptar në dy anë, në dy anë që njeri nga polemistët u quajt ana fundamentalistëve dhe ana e pluralistëve, kam krijuar përshtypjen se ashpërsia e kësaj polemike nuk i detyrohet pikëpamjeve të ndryshme mbi identitetin, po thirrjes së shqiptuar prej disa intelektualëve dhe politikanëve për nevojën dhe dobinë e kthimit të shqiptarëve në fenë e të parëve, që për ata që e shqiptonin këtë thirrje, do të thoshte kthim në fenë katolike.

Qosja pyet Kadarenë se si ka mundësi që feja islame, së cilës shumica e shqiptarëve i përkasin që më tepër se pesë shekuj, se kultura dhe qytetërimi islam, që bazohet në këtë fe, nuk e shënojnë aspak identitetin shqiptar?

Kadare përgjigjet se ndjehet i bindur se të gjithë ata dëshirojnë kthimin në fenë e të parëve për të mirën e gjithë kombit shqiptar, ashtu do të kemi një identitet më të njësuar dhe më të qëndruar.

Nga këndi i tij, Qosja i kundërpërgjigjet se thirrja e kthimit të shqiptarëve në fenë e të parëve d.m.th nuk është në krishterim, si fe e parë e shqiptarëve, por është në paganizëm-e dikur edhe politeizëm. Krishterimi ishte i vonë, kurse islamizmi edhe më i vonë në jetën e popullit shqiptar. Dhe thirrja që iu bëhet shqiptarëve për tu kthyer në fenë e të parëve është thirrje e dëmshme dhe kundërkombëtare.³⁰

Rrjetet sociale në përgjithësi konsiderohen si një "zgjatje e jetës së përditshme dhe një mjet i ndryshimit kulturor. Kështu, formimi identi-

²⁹ K. M. SH. “Zani i Nalt”, Vëllimi i parë, Tiranë, 2014, f. 11.

³⁰ Rexhep Qosja, “Bijtë e askujt”, roman 2, Valdoli, Prishtinë, 2010 f. 90-91.

tetit, si një koncept shoqëror, është duke u transformuar në mënyra të reja dhe madje edhe me përmasa globale.

Mediet në kohën e globalizmit pak hapësirë japin apo tregojnë respekt për traditën. E gjithë ideja e traditave fjala për të duket mjaft e çuditshme. Nga ata shpeshherë lind pyetja se pse do të duam të bëjmë të njëjtën gjë si gjeneratat e mëparshme? Çfarë është kaq e madhe në lidhje me të kaluarën? Mediet e popullarizuara nxisin dëshirën për të krijuar mënyra të reja të jetës - brenda kontekstit të sistemit kapitalist.

Edhe pse çështja e identiteteve dhe trajtimi i tyre në mënyrë të duhur në media në shkallë globale mbetet një dëshirë që ekziston ndër popuj që do të duhej të kishin ndikim dhe peshë të respektimin dhe njohjen e identiteteve periferike.

Nocioni globalizëm tashmë ka përfshirë çdo fushë të jetës, dijës dhe zhvillimeve të ndryshme. Epoka në të cilën jetojmë njihet si epoka e globalizmit. Ky nocion fillimisht u përdor si një përshkrim neutral i një procesi të qenësishëm në ndikimet botërore të revolucionit teknologjik. Një përkufizim ndihmës u dha në vitin 2000 nga profesori Çarls Doran, i cili e shpjegoi fenomenin si “ndërveprim i teknologjisë informative dhe i ekonomisë globale. Ai dallohet në sensin e intensitetit, fushës, volumit dhe vlerës së transaksioneve ndërkombëtare në sferat informative, financiare, tregtare dhe administrative anekënd botës. Një rritje e theksuar në përqindjen e këtyre transaksioneve në dekadën e fundit, rrjedhimisht edhe në nivelin e tyre, është manifestimi më i matshëm i procesit të globalizimit”. (Doran, 2000: 6).

Një nga pasojat e modernitetit është globalizimi

Ky është më tepër sesa përhapja e institucioneve perëndimore anembanë botës, ku shkatërrohen kultura të tjera. Globalizimi, i cili është një proces i zhvillimit të pabarabartë, që fragamentalizohet ndërsa ndërlihet, paraqet forma të reja të ndërvarësisë botërore ku, për ta thënë edhe një herë, nuk ekzistojnë të “huajt”. Këto ndërvarësi krijojnë, në të njëjtën kohë, forma të reja të riskut dhe rrezikut, por nxisin edhe mundësi më të mëdha për sigurinë globale. As globalizimi i jetës

shoqërore nuk është proces që është përmbyllur. Në botë ndodh që mundësohen shumë lloje përgjigjesh kulturore si një tërësi. Lëvizjet përtej “modernitetit” ndodhin në një sistem global, i cili karakterizohet nga pabarazi të mëdha të pasurisë dhe të pushtetit, të cilat ndikojnë vetvetiu këto lëvizje. (Giddens, 2001: 176).

Teknologjia moderne po e eliminon ndikimin e distancës gjeografike, ndërkohë që po shumëfishon llojshmërinë e mjeteve, sferën e shkatërrimeve dhe numrin e pjesëmarrësve të aftë për të planifikuar dhunë. Në të njëjtën kohë, reagimi kundër globalizmit e përqendroi zemërimin te ShBA, si caku më i qartë. Në këtë mënyrë globalizimi universalizon cënueshmërinë, madje duket sikur e përqendron armiqësinë tek Amerika. (Brezekinski, 2004: 24).

Në botën moderne ngjeshja e globalizuar është rrjedhim i sistemeve të komunikimit dhe teknologjive që krijojnë një menjëhershëri që para tre dekadave ishte e paimagjinueshme. Duke e shkruar këtë kapitull, kemi pasur mundësi që përmes “postës” elektronike të bisedojmë me shumë kolegë evropianë dhe amerikano-jugorë, me qëllim që t’i marrim parasysh shkrimet e tyre të fundit. Imazhet e televizionit ato të internetit dhe të medias së shkruar, ua mbjellin njerëzve anekënd botës vetëdijen për një botë më të madhe. Shumë grupe që po i bëjnë ballë perëndimit, e kuptojnë se ngashënjimi nga teknologjitë moderne mediatike e vështirëson pamasë izolimin e tyre nga ndikimet globale. Ngjeshja moderne është fryt i globalizimit të veprimtarisë ekonomike. Përderisa në të kaluarën jo shumë të largët veprimtaria ekonomike kryesisht ka qenë lokale dhe rajonale, sot gjithnjë e më tepër horizonti i ndërvarësisë ekonomike është i zgjeruar, ai i përfshinë të gjitha shoqëritë, të gjitha kontinentet dhe së fundi, gjithë botën. Spektri i gjendjes ekonomike globale vështirë të imagjinohet. Ai do të thotë se vendimet e marra në vende të largëta nga njerëzit e fuqishëm e të panjohur ndikojnë në shumë aspekte të jetës ekonomike të përditshme të njeriut. (McGuire, 2007: 472).

Zhvillimi i ndjenjës së përkatësisë

Identiteti gjithmonë nënkupton që individi të gjejë vend në një kolektiv shoqërorë më të madh: së pari kolektivi duhet ta pranojë këtë pozitë në mënyrë që individi të zhvillojë ndjenjën e përkatësisë, e cila është e një rëndësie të madhe për vetëdijen e tij, për vetveten dhe për mënyrën e sjelljes në situata të ndryshme në botë. Kjo zhvillohet në rrafshin simbolik dhe në këtë mënyrë krijohet ndjenja e përkatësisë shoqërore, njëherit edhe baza për vetëdijen për vetveten dhe për solidaritetin e mundshëm mes individëve dhe anëtarëve të kolektiviteve shoqërore, mes të cilave ekziston ndjenja e lidhjeve shpirtërore. (Castells, 2002b: 24).

Fundamentalizmi modern në të gjitha kulturat ka arritur sukses të pashembullt në politizimin e dallimeve kulturore, edhe përkundër faktit që edhe ai vetë në skena të ndryshme ku ka arritur fuqinë paraqet në forma jashtëzakonisht të ndryshme, mu sikurse edhe modernizimi kundër të cilit shpreh revoltën. Prandaj, ai nuk është një formë e re e fesë, por vetëm e fuqisë/pushtetit. Në të shihet se edhe kultura politike që e karakterizon identitetin modern evropian nuk mund ta gjejë vendin e vet (pavarësisht se në çfarë tradite bazohet dhe çfarë forme të shpëtimit iu ofron besimtarëve të vet) nëse e respekton kornizën të cilën nuk mund vetë ta përcaktojë. Ndër të tjera edhe për faktin se kur është fjala për të tanishmen dhe të ardhmen, krishterimi nuk mund të jetë bazë e identitetit të Evropës. (Meyer, 2009: 98).

Identiteti luan rol kyç në komunikimin ndërkulturore dhe ndëridentitar duke shërbyer si urë lidhëse midis kulturës dhe komunikimit. Vitet pas Luftës së ftohtë qenë dëshmitare të fillimit të ndryshimeve të befasishme në identitetin e popujve e të simboleve të këtyre identiteteve. Politika globale nisi të riformësohej duke i përshtatur vijave kulturore (Huntington, 2004: 17).

Krijimi i identitetit

Për dikë identiteti tingëllon si detyrim, derisa për të tjerët është ngushëllim. Ku me vetëdije thuhet se identiteti-pasi që bart me vete pohimin përcjellës të përkatësisë në çdo rreth socio-kulturore, në njëfarë mënyre e përcakton jetën e njerëzve, si zakonisht mungojnë udhëzimet, se si ta vendosim, definojmë dhe ta mbajmë identitetin në shoqërinë moderne (si formë sociale që do t'i lidhë shumë shoqëri) dhe në fund të fundit, prej çka do të përbehej ai. Kalimet nga identiteti shoqërorë, kulturor dhe politik, kryesisht bëhen fluide dhe jo të përcaktuara, sikurse që shprehja e identitetit i lidh të gjitha këto aspekte, veçmas kur bëhet fjalë për Evropën. Kjo nuk është rastësisht kështu. Tema e identitetit evropian ka herë paraqet sfidë si për diskursin politik ashtu edhe për atë sociologjik. (Meyer, 2009: 9).

Po të dalim në rrafshin e formimit të kombeve në ish Jugosllavi, ku bënte pjesë edhe Kosova si njësi federative e atij sistemi, hasim analiza që janë orvatur të shpjegojnë strukturën e re të kësaj federate shumëkombëshe jugosllave e kanë shqyrtuar me kujdes çështjen e kushteve të veçanta në të cilat janë formuar shtetet ballkanike. Kjo çështje nënkupton edhe çështjen e formimit të kombeve apo popujve, tiparet eaktuara të përfytyrimeve dhe koncepcioneve mbi kombin e popullin, raportin midis shumicës dhe pakicave kombëtare brenda shteteve shumëkombëshe. Me këso çështje lidhet problemi i identiteteve “kombëtare” apo “etnike”, pastaj problemi i marrëdhënieve të tyre brenda një shteti shumetnik apo midis shteteve fqinje, si dhe ndikimi i këtyre marrëdhënieve në vendosjen e pushtetit politik. Ajo që i cilëson identitetet kombëtare në Ballkan, në shekujt XIX e XX, është dominimi shumë i fortë i kolektivitetit mbi individin dhe mbi veçantinë e vetes. Disa analistë të Ballkanit e kanë zhvilluar shpjegimin sipas të cilit “identitetet” artificiale (të veçanta e të moçme) e kanë penguar sajimin e identitetit jugosllav, të shikuar si i “natyrshëm” dhe modern. Ky shpjegim, në fakt shpreh bartjen e modelit politik francez

brenda një hapësire tjetër të Evropës juglindore. Kjo teori artificialiste për identitetet nuk i përgjigjet plotësisht realiteteve historike të Ballkanit. Mirëpo, edhe më pak e bindshme është teoria substancialiste dhe esencialiste e identiteteve, që është e përhapur në hapësirën ballkanike, e që supozon se disa grupe (popuj, etni) janë të përcaktuara me tipare të pandryshueshme, të lindura apo organike (Kullashi, 2003: 76).

Mirëpo, në dekadat e fundit demokracitë perëndimore kanë kaluar nëpër kriza të identitetit, që është manifestuar në mungesë të vullnetit për të artikuluar principe organizuese. Brenda këtyre demokracive ne jemi dëshmitarë të një mosangazhimi të politikanëve dhe një rritje të radikalizmit në mesin e popullsisë, kryesisht te të rinjtë. Gjithashtu kemi parë edhe një rritje të mosfunksionimit psikologjik, si dhe rrjedhimisht rritje të dukurive negative. Këto simptoma dhe sindroma nuk mund të vihen barrë e kushteve ekonomike, pasi që janë prezentë edhe në shtetet e pasura edhe në të varfra, edhe te njerëzit që jetonin në klasë të mesme edhe tek ata të klasës së ultë. Ajo që mund të jetë e mundshme është fakti që liria e ofruar nga Përendimi ka dështuar t'u ndihmojë njerëzve që të ndërtojnë një identitet të mirëfilltë që do t'u ndihmonte t'i përballonin më lehtë situatave të ndryshme. Ne zhvillojmë identitetin tonë në raport me të tjerët. Përfshirja e supozimeve kulturore, ideve dhe aspiratave të ndryshme na orienton neve nga morali. Në botën e ditëve të sotme, pra në shoqëritë multi-kulturore, nevoja për të zgjedhur është e pranishme në çdo vend, ndërsa çështja mund të jetë banale (cilën pastë dhëmbësh duhet ta përdorë?) ose mund të jetë edhe esenciale (ku mund ta gjej kuptimin e jetës sime?). Mirëpo, pa norma të caktuara kulturore, ne nuk mund të përcaktohem se cila zgjedhje është e mirë e cila është e keqe. Çka llogaritet e duhur e çka e gabuar? (Hoffman, 2014).

Filozofi Philippe Lacou-Labarthe në një artikull mbi temën e identitetit thekson se “motivi i identitetit-motivi i vetes i paraprin shumë temës filozofike të subjektit, vetëdijes” dhe se “tematika e identitetit i paraprin, siç dëshmon edhe vetë organizimi i gjuhëve, filozofikes-po-

litikës, dhe duket madje themeluese në këtë kuptim. Sidoqoftë, vetja i paraprin polisit dhe çështjes së qeniesimit.

Të pretendosh se perceptimi nuk është realitet do të thotë të sugjerosh se imazhi i subjektit është gënjeshtër. Duket qartë se nuk është gjithmonë kështu dhe shpresohet të jetë *rrallë* kështu. Është detyra e personave që merren me marrëdhëniet publike ta ndërtojnë dhe t'i rikthehen kësaj pike. Jo vetëm që detyra e krijimit të një imazhi pozitiv duhet të jetë përparësi absolute, por me këtë detyrë duhet të koordinohet edhe përgjegjësia e vlefshmërisë së faktit se imazhi nuk bazohet mbi tym dhe pasqyra, numra shpejtësie ose klishe të tjera që supozojnë mashtrime e marifete. Imazhi poashtu është edhe sinonim i *reputacionit*, një term që lë të kuptohet një nivel vërtetësie, ndërsa *imazhi* merr një konotacion më sipërfaqësorë, ndoshta edhe iluziv. Këto dallime nuk janë të rëndësishme. Megjithatë, në agjencitë kombëtare të marrëdhënieve publike janë krijuar praktika të “menaxhimit të reputacionit” për t'i dhënë rëndësinë e duhur seriozitetit të kësaj çështje. Por askush nuk ka krijuar ende një praktikë të individëve, është e vërtetë se *veprat flasin më shumë se fjalët*, por fjalët kanë rëndësi në krijimin dhe ruajtjen e reputacionit. (Marconi, 2010: 70).

Në sferën ballkanike çështja e pakicave ishte një çështje e rëndë e shteteve ballkanike: kjo përcakton marrëdhëniet midis tyre dhe del si tregues i nivelit të tolerancës politike e kulturore të një shteti ballkanik. Konventat ndërkombëtare, që u miratuan në fillim të shekullit XX, kishin për qëllim të venë njëfarë rendi dhe të sjellin norma për mbrojtjen e pakicave.

Fundja, kufijtë e shteteve ballkanike u fiksuan me marrëveshjen e Versajës, pas Luftës së Parë Botërore, dhe ata ishin rezultat i interesave dhe zonave të ndikimit të fuqive fitimtare, në veçanti Francës dhe të Anglisë. Pas krijimit të shteteve, elitat nacionaliste orvaten t'u mveshin (sigurojnë) shteteve të tyre një histori të gjatë para-shtetërore, duke glorifikuar një të kaluar të shpikur dhe duke dashur të venë një vazhdimësi shtetërore që nga koha antike. Kjo e patë shtyrë Çerçilin të thotë se “popujt e Ballkanit janë të ngarkuar me më shumë histori se çdo të mund të bartnin” (Kullashi, 2003: 99).

Ashtu siç e definon edhe komunikologu Rachel, pikërisht përmes komunikimit tonë (nganjëherë kompleks) me të tjerët, familjen tonë, miqtë dhe personat nga kultura dhe identitete të ndryshme ne arrijmë të kuptojmë vetveten dhe identitetin tonë. Gjithashtu, nëpërmjet komunikimit ne arrijmë të shprehim dhe përçojmë identitetin tonë të tjerëve. Njohja e identitetit tonë është mjaft e rëndësishme në ndërveprimet kulturore.

Themelimi për, së pari i vetëdijes së identitetit, hapësirës dhe kohës në kornizën e përvojës historike dhe të të vërtetave në veprim, është kushti *sine qua non*, i ekzistencës brenda historisë dhe mundësisë për të kontribuar në përvojën e njerëzimit. Është e pamundur të shpëtosh nga pasiviteti gjersa mendësia strategjike të mos jetë mbështetur në një pretendim ekzistencial... Ndërsa popujt të cilët rrënojnë vetëdijen e tyre të identitetit duke përjetuar një fraksion radikal në mendësinë strategjike, e vënë në rrezik ekzistencën e tyre historike, popujt të cilët e ngrijnë këtë mundësi duke e parë si mjet përjashtues ndaj popujve të tjerë, shpëputen nga vetëdija njerëzore e përbashkët dhe përjashtohen vetë. (Davutogllu, 2010: 50).

Doneri dhe lufta kulturore

Çdo popull ka mënyrën e vet tradicionale të të ushqyerit, ashtu siç dallojmë popujt në fusha të tjera siç është veshja, mënyra e banimit dhe organizimi familjarë e shoqërorë. Ushqimi si veprimtari tradicionale është i lidhur me kulturën e një populli. Secili popuj identifikohet me ushqimin që konsumon. Italianët identifikohen me pica, gjermanët njihen me Kartoffelsalat, një ushqim mjaft tradicional gjerman, i përbërë nga patatet, flia për shqiptarët, orizi për kinezët, doner-kebab i turqve, bageti i francezëve etj.

Shumë bashkëkohore është që këto “kultura ushqimore” të këmbehen dhe s’ka asgjë të keqe që këto ushqime të servohen në çdo metropol të këtij globi, pasi që jetojmë në kohën e globalizmit që asgjë s’mund të pengohet dhe të kufizohet.

Por që ushqimi të shndërrohet në konflikt dhe luftë për identitet, kjo ka nodhur vetëm në qytetin e “ilimunizmit dhe lirisë”-Parisin.

Sipas një medie në këtë vend për të djathtën, kebab doner (ushqim tradicional turk) është shndërruar në simbol pushtimi të myslimanëve në Francë. Është mënyrë e fuqishme e sulmit. Ajo që e ha një njeri tregon edhe çfarë është. Kështu preket pika më delikate e identitetit. Pierre Raffard, hulumtues francez i kuzhinës turke thotë se është produkt nomad, që nuk zhduket, dhe se për francezët, kebabi është tërheqës ekzotik, pak i kushtueshëm dhe mund të hahet fare lehtë, edhe derisa je duke ecur në rrugë.

Robert Menard prefekt i qytetit jugor Beziers pasi që fitoi zgjedhjet i dha komunës të drejtën ekskluzive për blerjen e secilit biznes që mbyllet në qendrën historike të qytetit, si mënyrë për kufizimin e përhapjes së shitoreve e të donerve. Bilez ai është edhe bashkëthemelues i uebfaqes “Bulevardi voltaire” ku kjo vebfaqe para një viti botoi një artikull, duke parashikuar se si Franca më 2047 ku sipas tij të gjitha gratë mbanin shami, derisa kebabët kishin zëvendësuar gogatën.

Ai në një intervistë shprehet i vendosur dhe thotë që dua të jem në gjendje të vendos se çfarë do të shitet në qendër të qytetit. Shitoret me doner-kebab paraqesin kërcënim për imazhin historik dhe për identitetin e qytetit.

Kjo është sa i përket të tjerëve, por si është gjendja në rrafshin tonë? Sa rrezikojnë identitetin shqiptarët, ushqimet jotradicionale shqiptare, e folmja e përditshme dhe në media përdorimi i fjalëve të huaja, emri i dyçaneve (gati krejt me emërtime globale) etj.

Këto ishin vetëm disa teza për diskutim që kur një popull i zhvilluar në kulturë e në qytetërim siç është Franca ndjen rrezik për imazhin e qytetërimit francez që ka edhe mekanizma shtetëror që e mbron të vetën, atëherë çfarë është halli jonë dhe sa ndjehemi të rrezikuar ne si identitet shqiptarë?

Identiteti fetar është një dimension i rëndësishëm i identiteteve të shumë njerëzve, si dhe një burim i zakonshëm i konfliktit ndërkulturore. Shpesh, identiteti fetar ngatërrohet me identitetin racial/etnik që

do të thotë se mund të jetë problematike ta trajtosh identitetin fetar thjesht në lidhje me përkatësinë ndaj një feje të caktuar.

Komunikimi ndërkulturor midis grupeve fetare, mund të jetë gjithashtu problematik. Dallimet fetare kanë qenë në themel të konflikteve nga Lindja e Mesme në Irlandën e Veriut, në Indi/Pakistan, në Bosnje-Hercegovinë. Edhe në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, konflikti fetar ka detyruar mormonët të emigronin nga Nju Jorku në Ohaio dhe Illionis dhe më pas në Utah. Çdo kush duhet të jetë i lirë ta praktikojë fenë e vet, por konflikti mund të rezultojë nga imponimi i besimeve të një feje te të tjerët, të cilët mund të mos ndajnë ato besime. Në vitin 2003, gjykatësi i Gjykatës së lartë të Alabamës, Roy Moore, u gjet në shkelje të ligjit të ndarjes së kishës nga shteti, për refuzimin ndaj heqjes së monumentit të Dhjetë Urdhërimeve nga ndërtesa e Gjykatës së Lartë të Alabamës. (Judith & Nakayama, 2010: 121-122).

Globalizimi

Globalizimi shqiptarët i gjen të pasuruar me dy fe të mëdha botërore Islam dhe Krishterim. Kështu edhe identiteti shpirtëror i shqiptarëve manifestohet në këto dy botëra shpirtërore. Në këtë shpejtësi të ekspansionit dhe shtrirjes së procesit të globalizimit sipas Ferid Muhiqit, të projektit të globalizimit duhet rikujtuar se identitetin e një populli, përkatësisht elementet kryesore të identitetit janë feja dhe gjuha. Në këtë periudhë të shpejtësisë së madhe të realizimit të procesit të globalizimit të dyja këto, edhe gjuha edhe feja, janë në rrezik. Përdërisa gjuha është një interes i drejtpërdrejtë, ajo është shumë më afër rrezikut për asimilim. Sidomos kur bëhet fjalë për njerëz të cilët për interesa dhe qëllime të ndryshme kanë emigruar në një vend ku gjuha e tyre amtare nuk përdoret, për gjuhën e tyre nuk bisedohet, se ajo vetëm rrezikohet, por se ajo gati se nuk ekziston fare. Ndërkaq, në rrethana, feja është dhe mbetet i vetmi element që e mbron dhe e mban gjallë identitetin kombëtarë. Ndërkaq, nëse bëhet fjalë për një fe me karakter jouniversal apo për ndonjë fe nacionale/kombëtare, atëherë

fati i saj është i njëjtë sikur i asaj gjuhe në vend të huaj. (Nesimi, 2014: 100).

Feja në formën e saj tradicionale apo si kult përparimtar social sotet si një instrument, edhe nëse jo nga masat e gjera të njerëzve, të paktën zëdhënësit e tyre të autorizuar.³¹

Ashtu si historia e feve të tjera botërore, as europa moderne nuk duhet të interpretohet si një fazë në procesin e vetëzhvillimit të ndonjë kodi gjenetik. Këtë kod tani do ta shënojmë si “mem” dhe që kjo analogji në bazë të organizimit të mos jetë lehtë të hidhet poshtë por megjithatë çështja sillet në skemën gjenetike. Në këtë mënyrë, arrijmë te një lloj i interpretimit hermetik të kulturës që reduktohet në biologjizëm, e që tani do të duhej interpretuar me nocione nga fusha e kulturës. Nga kjo del se në fillim të çdo akti “krijimi”, secila kulturë fetare e ka formësuar programin e vet të memories , i cili më tej duhet të rrotullohet si mekanizmat e orës. (Meyer, 2014: 83)

Në librin e tij, të kthyer tashmë në klasik, “Ç’është globalizimi” (1997), Ulrich Beck, sociologu më i madh evropian mbi këtë temë, pohon se globalizimi, në tërësinë e vet paraqitet si një proces në vazhdim të të cilit shtetet nacionale dhe sovraniteti i tyre kushtëzohen dhe lidhen në mënyrë të tërthortë nga aktorët ndërnacionalë, nga format e pushtetit, nga orientimet, identiteti dhe rrjetet e tyre... Në këtë kuptim, “specifika e globalizimit sot (e sigurisht edhe në të ardhmen) konsiston në shtrirjen, densitetin dhe stabilitetin, të spikatura empirikisht të rrjeteve, të lidhjeve reciproke rajonale-globale e të vetëpërcaktimit të tyre masmediar, ashtu si edhe të hapësirave sociale e të flukseve të tyre të imazhit në nivel kulturor, politik, financiar, ushtarak dhe ekonomik...”

Ndonëse përvijohet një ide e përgjithshme se era globale do t'i shkrijë kufijtë dhe dallimet midis kombeve, kulturave, njëlloj si tregjet dhe monedhat, është pikërisht e kundërta ajo që na mësojnë mendimtarët modernë. Identitetet kulturore në kushtet e globalitetit, nëse

³¹ Max Horkheimer, ‘Kritika e arsyes instrumentale’, përkthet nga gjermanishtja Gaqo Karakashi, Fan Noli, Tiranë. f. 165

janë të forta e të thellë-rrënjësura, e veçanërisht nëse arrijnë të kultivohen, spikasin dhe kanë shumë më tepër mundësi të dalin në pah, se sa më parë. Shqipëria, qoftë me historinë, kulturën fetare, juridiko-zakonore, me krijuesit dhe heronjtë e saj, i ka të gjitha mundësitë ta lulëzojë identitetin e vet të spikatur edhe në këtë epokë të ‘fluiditetit’ të shumë gjërave. (Kulla, 2010).

Të gjitha gjallesat krijojnë lidhshmëri me rrethin me anë të perceptimit dhe reagimit. Njeriu është lloji i vetëm i gjallesave që reagonet çliron nga hegjemonia e perceptimeve. Sjelljet e njeriut nuk janë të kufizuara me perceptimin e botës së jashtme dhe reagimin ndaj saj në momentin përkatës, sepse njeriu, bile edhe pas humbjes së trupave dhe ngjarjeve nga plani i perceptimit, mund të vazhdojë t’i përfytyrojë të njëjtit (trupa) në mendjen e vet. Njeriu me operacionet mendore mbi projeksionet simbolike të trupave dhe ngjarjeve jep gjykime dhe merr vendime në lidhje me veprat që do t’i bëjë. Njeriu, me veprat që i bën sipas vendimeve të tij jashtë ndikimit të stimuluesve konkretë të humbur nga plani i perceptimit, ngritet në një nivel më të lartë të sjelljes nga ai i të gjitha gjallesave të tjera. (Ozakupënar, 2009: 15).

Shumë shkencëtarë dhe politikanë socialë kanë një tendencë ta paraqesin islamin si një element të pakompromentueshëm përkundrejt konsensusit të përgjithshëm të komunitetit global. Konkluzioni i mëposhtëm i Fukajamës është një shembull i mirë i kësaj qasjeje: “Por, tani jashtë botës islame, duket se ka një konsensus të përgjithshëm që pranon kërkesën për një demokraci liberale që të jetë forma më racionale e qeverisjes, që është shteti, i cili realizon më së shumti, si dëshirën racionale ashtu edhe njohjen racionale.” (Fukajama, 1992: 212).

Mënyrë kategorizimi në vijën e “ne”- “ata” bazuar në dallimet kulturore të njerëzve dhe grupeve shoqërore. Për të kuptuar problemin e identitetit kulturor është e domosdoshme të studiohet funksioni i identifikuesit, gjegjësisht marrëdhënia mes identitetit dhe identifikuesit që më shpesh kanë të bëjnë me gjuhën, besimin, traditat, artin, dhe në përgjithësi faktet që e përbëjnë një sistem vlerash.

Sipas Erving Goffman-it identiteti kulturor u mundëson grupeve shoqërore që në kontaktet me vete të vetëpërcaktohen, t’i përcaktojnë

grupet e tjera dhe të marrin qëndrim lidhur me to. Teoricieni amerikan S. Huntigton pohon se është identiteti kulturorë - e jo ideologjitë politike ose ndarjet ekonomike-faktori përkufizues i çintegritit shoqërorë dhe konflikteve në epokën e pas Luftës së Ftohtë (Siljanovska, 2007: 27-28; Atanasov, 2003: 13).

Në Evropë njerëzit janë mësuar që të jenë model për pjesën tjetër të botës. “Globalizmi evropian” është maja më e latë e kësaj shprehje. Me këtë rast shpeshherë harrohet se shoqëritë vetëm në kohë krize mësojnë të kalojnë në një faqe të re, prandaj edhe Evropës iu deshën shekuj të tërë të luftërave fetare, e më pastaj edhe dy luftërave botërore shkatërruese, me miliona njerëz të vdekur, për të parë se insistimi i vjetër në shtet nacionalë e çoi në rrugën qorre dhe të tregojë gatishmëri që mbi vete të marrë rrezikun e rrugëtimit të paprovuar të bashkimit transnacional, që më vonë u konstatuan se paraqet shans të madh. Edhe përkundër suksesit të deritanishëm, që paraqet precedent historik, Evropa më askujt nuk i mban leksione. Aq më tepër që risitë që vijnë me modernitetin dhe globalizmin nuk mund të kapërcehen përmes metodave të vjetra dhe të provuara. Pasi që në mbarë botën diversiteti kulturor po bëhet gjithnjë e më i madh, edhe vetë Evropa duhet të mësojë shumë nga ky fakt, në realitet jo nga i gjithë rendi si tërësi, por gjithsesi nga disa fusha të rëndësishme. Për shembull, Azia Juglindore, si një regjion që në procesin e unifikimit politik, është shumë mbrapa Unionit Evropian, por në mënyrën e bashkëjetesës shumëshkëlloretë pjesëtarëve gati të krejt religjioneve të botës, paraqet shembull; respektim të ndërsjellë të diversitetit pa dominim dhe pa kulturë primare.

Evropa nuk është model i mirë, dhe i vetëm deri diku mund të shërbejë si shembull. Të gjitha religjionet botërore duhet të kontribuojnë në procesin e globalizimit pozitiv. Ky duhet të jetë proces i formimit të identitetit qytetar kozmopolit, nëse synojmë të ndalojmë zhvlerësimin gjithnjë më të madh të të drejtave dhe fuqisë vepruese të qytetarisë politike, e cila është kushtëzuar nga globalizmi negativ. Identiteti qytetar evropian mund të jetë pjesë e këtij kozmopolitizmi, por jo si diçka e veçantë që ka përparësi mbi të gjithë të tjerët, por si

diçka e veçantë që ka përparësi mbi të gjithë të tjerët, por si i barabartë në mesin e të barabartëve ose në radhë të parë, si vetëdije dhe përgjegjësi e aktorëve lidhur me atë se bota ka nevojë të zhvillohet në këtë drejtim. (Meyer, 2009: 230).

Media riformatizon identitetin personal

Por në rrafshin e medieve shohim se mediet sociale janë agjenci më të shtrira tani që i shërbejnë edhe riformatizimit të identitetit personal, pasi duke luajtur rolet në një fushë të mjegullt, me mundësinë edhe të paraqitjes së vetvetes ashtu si dëshmojnë të jenë dhe jo ashtu siç janë, individit fillon të ndryshojë nga brenda emocionalisht dhe po kështu gjykon se këtë ndryshe e përcjellë edhe te bashkëkomunikuesit, numër të madh i të cilëve as i njeh dhe as do t'i njohë ndonjëherë. Mosnjohja i jep më shumë kreativitet po edhe konfuzitet emocional dhe po kështu edhe agresivitet psikik, duke e shndërruar nga një subjekt real në një subjekt virtual. Mashtrimi paraqitet kur një përdorues aktiv i facebook-ut apo edhe i rrjeteve të tjera sociale, nga komunikimi simbolik, mendon se është tashmë një njeri shumë i popullarizuar, i respektuar, me profil të veçantë që i hap rrugën për veprime reale. Një formë e këtij komunikimi të diskutueshëm janë edhe shkrimet që mund të mos jenë të autorit në adresën elektronike. (Berisha, 2014: 65).

Një ndër idetë më të spikatura që më ka mbetur në mendje gjatë leximit të eseve të Roland Lamit është shtjellimi i dukurisë së “vasalizmit të publikut” ose e “somnambulizimit të qytetarit”. Dhe në veten time këtë mbresë të fortë e gjej plotësisht të përligjur. Sepse me këtë akt, pra me “vasalizimin” ose “somnambulizmit”, shtypi, mas media, përgjithësisht procesi i komunikimit, bën të kundërtën e misionit të vet: ikën nga ndriçimi dhe çlirimi i publikut drejt skllavërimit mediati, informativ dhe komunikativ. Skllavëria në emër të lirisë dhe nënshtrimit në emër të çlirimit janë ndër befasishtë më të dhimbshme në një shoqëri që pretendon të jetë demokratike dhe e qytetëruar.

Të gjithë jemi nën pushtetin e lajmit që vjen nga media. Të ulur në mbrëmje përballë ekraneve nuk shohim e nuk dëgjojmë gjë tjetër veçse ato që kemi lexuar gjatë ditës nëpër faqet e gazetave. Thënë ndryshe, jemi viktimë të zinxhirëve të komunikimit. Gjithë arsenalin mediati dhe komunikativ derdhet me furi mbi shqisat tona, duke na imponuar atë që përbrenda që në fillim: realitetin që vjen te secili prej nesh i shndërruar, shpeshherë edhe i konvertuar. Shqipëria e ekraneve dhe ajo e mjedisëve na pengon të shohim, të ndiejmë dhe të ndryshojmë Shqipërinë reale.

Gjatë dy dekadave të fundit, dua, s'dua, jam edhe unë i detyruar ta përmend një nga fjalët që, për lexuesit mund të jetë e konsumuar, në mos e urryer, pra termin “transicion”; shoqëria shqiptare ka njohur disa “zbulime”. Një i prej tyre ishte ambivalenca e problematikave etnike të vendit. Gjatë gjysmës së dytë të shekullit të kaluar, por edhe në pjesën e parë të tij, Shqipëria nuk kishte pasur implikime nacionalizmi ose situata etnike inkandeshente. Shqiptarët dhe ato grupe të vogla etnikisht joshqiptare, që jetonin dhe jetojnë në këtë vend, kishin kufizuar ose ndrydhur brenda vetes reagimet e mundshme ndaj tjetrit etnikisht të ndryshëm. Por liria i çliroi të gjithë dhe si pasojë edhe demonët e vjetër nacionalistë, të cilët, ndryshe nga gjithë periudhat e mëparshme, kanë pasur një valencë të dukshme në jetën e shoqërisë shqiptare. (Lami, 2014: 11).

Përkundrazi, në epokën e elektricitetit dallimet kombëtare fillojnë të bien njëri pas tjetrit dhe komunikimi kulturor, politik dhe ekonomik vendoset në një shkallë botërore. Bota e tërë kështu gjen një lloj uniteti global të vendosur mbi lidhje shoqërore të përshtatshme për këtë gjendje të re komunikimi në distancë dhe jashtëzakonisht të shpejtë.

Sigurisht media elektronike vlerësohet si kontributori më i rëndësishëm në këtë proces. Roli i saj nga shumë specialist të komunikimit lidhet me krijimin dhe shpërndarjen e dijes sociale në kuptimin më të gjerë. Imazhet dhe idetë që shpërndahen, shërbejnë për një numër të madh njerëzish, si i vetmi burim ndërgjegjësimi në lidhje me një të kaluar të përbashkët (historinë) dhe me pozicion aktual në hierarkinë sociale, duke u kthyer në burim të rëndësishëm rregullash, normash

dhe modelesh. Kjo influencë rritet akoma më shumë në kushtet e një shkëmbimi akeonomiko-politik të zbehtë si dhe në mungesë të organizimit shoqërorë solid dhe izolimit relative të individëve (Kornhauser, 1968).

Jean Badrillard në gjykimin e George Ritzer-it, (2008) e përshkruan këtë botë të prodhuar nga media si hiper realitet. Për Baudrillard (1981) media rresht së qeni një pasqyrim i realitetit, pasi bëhet vetë një realitet, madje më real se vetë realiteti. E gjitha kjo lidhet me argumentin se mediat televizive, të specializuara në transmetimin dhe prodhimin e një kulture standarde, funksionojnë me qëllime të tjera dhe ndjekin strategji që kushtëzohen nga logjika që ndonjëherë nuk kanë të bëjnë aspak me probleme që flasin. Aq më tepër, sikurse është thënë dhe stërthënë tashmë shpeshherë që televizioni nuk mund të jetë asnjë institucion shkollor dhe as një qendër kulture dhe nuk mund t'i zëvendësojë këto të fundit. Zhvillimi i arsytimeve mbi teknologjinë e informacionit ka vërtetuar se tjetër janë substratet materiale të komunikimit dhe tjetër gjë janë përmbajtjet semantike, kuptimore që ata përcjellin. Identitetin e bartësit të mesazhit e krijon në radhë të parë përmbajtja kuptimore e komunikimit dhe jo thjesht teknologjia e tij, pra media si infrastruktura materiale. (Fuga, 2009). Bernard Waldenfels, lidhur me raportet rajonale përdor termin e rajonalizimit. Sipas tij, sot në botë janë duke ndodhur procese të atilla që sugjerojnë se në të ardhmen procesi i stabilitetit do të jetë shumë i diskutueshëm po që se nuk ushtrohet procesi i decentralizimit.

Gjuha

Sot, mund të flitet për një shtresë të identitetit shqiptarë nga periudha osmane. Kolosi i dijes, sami Frashëri, është në të njëjtën kohë reformatorë i kulturës turke dhe ideolog i çështjes shqiptare. Ai është në të njëjtën kohë shkrimtar turk dhe shkrimtar shqiptar. Sami Frashëri është simbol i një simbioze kulturore turko-shqiptare, të bazuar në shtratin e qytetërimit islam. Kjo traditë pesëshekullore, ka mbetur në disa aspekte edhe pas largimit të Turqisë nga gadishulli Ilirik në vitin

1912. Madje, në disa qytete të mëdha shqiptare si Shkupi, Prishtina e Prizreni, e folmja turqisht ka mbetur për decaen të tëra si gjuhë e familjes, edhe te shtresa qytetare shqiptare. Sot kjo traditë është në të përënduar, por ama vetëm pas gati një shekulli të largimit të Turqisë. Më duket indicativë e dhënë se shpërngljet e mëdha shqiptare nga Kosova dhe viset e tjera shqiptare të mbetura nën pushtimet sllave, në vitet 1912-1955, kanë qenë të drejtuara për në Turqi. Kjo sigurisht ka qenë rezultat i politikave koniunkturale të qeverive serbo-jugosllave e turke (Konventa e nënshkruar nga Stojadinoviçi e Ataturku në vitin 1937 me Marrëveshje Xhentellmene ndërmjet Titos e Kyprrillisë e vitit 1953). Por, kjo politikë koniunkturale, nga pikëpamja turke dhe e shqiptarëve që dëboheshin nga atdheu i tyre, ishte formësuar si afri e ndërsjellë nëpër shekuj, nga prezenca dhe nga ndikimi i Turqisë mbi identitetin e popullit shqiptar.³²

Në librin e tij “Language and Globalization”, Norman Fairclough trajton çështjet që ndërlidhen me ndikimin e proceseve të globalizimit në gjuhë. Fairclough përmend tri aspekte që i karakterizojnë këto procese. Aspekti i parë ka të bëjë me faktin që rrjetet (networks), lidhjet dhe ndërveprimet, të cilat kalojnë përgjatë vijave hapësinore dhe kufijve, përfshijnë dhe varen vendosmërisht nga format e posaçme të komunikimit cilat janë të specializuara për ndërveprime transnacionale dhe ndër-rajonale. Në esencë, zhanri, sipas Fairclough, është mënyra e komunikimit ose e ndërveprimit, ndërsa diskursi është mënyra e paraqitjes së disa pjesëve apo aspekteve të botës. Zhanret që përmend autori, përfshijnë ato të komunikimit të mediave si, CNN, dhe të organizatave ndërkombëtare si, OKB-ja, Bashkimi Evropian etj. Ndërsa një shembull i bashkëbisedimit të tillë është ai ekonomik “neo-liberal”, i cili pohon, midis të tjerash, se tregjet janë të “vetërregullueshme” dhe e paraqet rolin e shteteve dhe të qeverive si “lehtësues” të punës së tregjeve, por duke mos kërkuar të “ndërhynjë” në to. Aspekti i dytë, sipas Fairclough, ka të bëjë me faktin se është me rëndësi të bëhet dallimi midis proceseve aktuale dhe tendencave të globalizimit.

³² Milazim Krasniqi, “Nacionalizmi shqiptar”, Logos A, Shkup, 2014, f. 155.

Dhe, së treti, pasi të jetë bërë ky dallim, është po me aq rëndësi të shihet se cilat janë marrëdhëniet midis proceseve aktuale të globalizimit dhe ligjëratës së tij. Fairclough thekson se globalizimi, si një drejtim i proceseve aktuale të ndryshimit, është shumë kompleks, me shumë pamje dhe është dukuri e madhe për t'u kontrolluar nga ndonjë agjenci e veçantë. Agjencitë e posaçme (p.sh.: qeveritë e fuqishme dhe korporatat, si dhe organizatat ndërkombëtare si FMN-ja) përpiqen, me një dozë suksesi, që t'i shtojnë dhe t'i imponojnë aspektet e globalizimit në ndonjë drejtim të posaçëm si ai ekonomik neo-liberal, janë pjesë me rëndësi e strategjisë për ta arritur këtë synim. Më tutje ai thekson se globalizimi nuk është vetëm çështje e ndërtimit të shkallës globale (global scale), por edhe e raporteve të reja. Globalizimi bashkëkohor është gjithashtu i ndërlidhur me ndërtimin e shkallëve të tjera përveç asaj globale, duke përfshirë shkallën "makro-rajonale" (p.sh.: Bashkimi Evropian ose Zona e Tregtisë së Lirë e Amerikës Veriore), ndërkufitare rajonale ekonomike, siç është Pearl River Delta dhe shkallën e "qyteteve globale."³³

Sfidë tjetër e shoqërisë shqiptare mbetet edhe vetë shqiptarët ku si pasojë vazhdon të injorohet identiteti fetar i shqiptarëve nga vetë shqiptarët.

Ka ardhur koha të mos injorohet identiteti aktual fetar i shqiptarëve, ashtu është ai në realitet jetësorë. As në këtë nivel nuk ka nevojë të konfrontohet asgjë, dhe as të imponohet asgjë. Duhet hequr etiketa që islami na qenka fe antievropiane dhe antiperëndimore, kur dihet se trualli i të tre feve monoteiste është i njëjti dhe vetë Shpallja Hyjnore është unike. Rrjedhimisht, edhe islami i shqiptarëve duhet të pranohet ashtu si është në të vërtetë: përqaftim i Shpalljes Hyjnore, e cila askujt nuk i imponohet me dhunë, por e cila vërtet nuk mund të mposhtet nga asnjë ideologji dhe nga asnjë luftë që i bëhet. Në pajtim me këtë duhet të pranohet kontributi i dhënë nga shqiptarët mysliman në krijimin dhe zhvillimin e identitetit shqiptarë dhe në zhvillimin e gjith-

³³ Kristina Ajazi, Sfidat e përkthimit në ekopkën e globalizimit. Globalizimi dhe ndikimi i tij në përkthimologji parë n qasjen e teksteve publicitare në anglisht dhe shqip. Tiranë, 2012 punim për titullin doktor në Gjuhësi.

mbarshëm shqiptar në këta shtatë shekujt e fundit, që nga shpëtimi nga asimilimi sllav e bizantin në Mesjetë e deri në krijimin e shtetit shqiptar dhe i ridimensionimeve më të reja gjeopolitike të kombit shqiptarë në hapësirat ballkanike.³⁴

Uniteti i një kombi arrihet kur çdo kombas ndërgjegjësohet për tërësinë e vlerave që i përkasin. Nëse këto vlera mbeten të copëzuara, nëse ato nuk njihen dhe nuk bëhen pjesë e përbashkët e gjithsecilit, ky unitet mbetet abstrakt, nuk jetësohet. Një nga vlerat më të mëdha të tij është gjuha, një amanet i të parëve, pjesë e vetëqenies sonë, e identitetit kombëtar, e shqiptarësisë. Kjo vlerë duhet ruajtur e pasuruar një ashtu si e thotë Fishta se "Fjala ndryshon prej fjale. Fjala tjetër është... në gojë të Homerit, të Demostenit, të Ciceronit... e tjetër në gojë të ndonjë deputeti semianalfabet, egoist e regresist, intrigant e shtazë e parlamenteve të Evropës, si dhe në pendë të ndonjë gazetari a letrari, sidomos shqiptar". Këtë dashuri për gjuhën Naimi do ta shprehë: "Të gjithë kanë bërë faj që s'falet e të metë që s'ndjehet, kur kanë përzier gjuhën e bukur shqipe me fjalë të huaja! Gjuha jonë duhet shkruar thjesht shqip, se fjalët e huaja e shëmtojnë".

Midis "gjuhës së drurit" dhe "kullës së Babelit", gjuha shqipe rrjedh e qetë në arteriet e kombit si një vetëdije, me të cilën shqiptarët kanë lidhur jetë e mot shqiptarësinë.³⁵

Kombi apo identiteti kombëtar, sipas këtyre pikëpamjeve të freskëta në sociologji nuk këndëvështrohet apo interpretohet më si kompleks apo tërësi e etniciteteve, por si bashkësi qytetare që ka paradispozita për rrethin dhe imponimin e vetë ndaj të tjerëve përreth. Për këtë shkak, në literaturën e sotme të bollshme rreth kësaj teme, pra rreth kombit apo përkatësisë kombëtare (etnike), debatet e zakonshme shpeshherë marrin konotimet e bashkësisë kulturore – politike, në krahët e së cilës më nuk kanë edhe gjithaq shans të ambientohen ideologjia e "tokës dhe e gjakut", por ajo e njeriut, pra qytetarit.

³⁴ Milazim Krasniqi, Nacionalizmi shqiptar, f. 158.

³⁵ Shezai Rrokaj, Shqipja në epokën e globalizimit dhe identiteti i saj, <http://www.fhf.edu.al>.

Në procesin e globalizimit, kultura dhe kombi shqiptar duhet vënë në përdorim gjithë spektrin e vlerave që disponojnë, pra edhe vlerat dhe identitetin islam, në mënyrë që në integrime të jemi partner i pashfityruar dhe ashtu të kontribuojmë më shumë në njohjen e ndërsjellë dhe në zhvillimin pozitiv në bashkësinë njerëzore. Të qenët në një pozicion gjeografik dhe qytetërues të urës lidhëse ndërmjet Perëndimit e Lindjes, do të duhet të shndërrohet në një favor për kombin shqiptar në proceset e ardhshme të integrimeve globale. Hezitimi sa u takon lidhjeve e bashkëpunimit me Turqinë dhe me botën islame, duhet të tejkalohet, sepse me to bashkëpunojnë të gjitha kombet tjera, duke përfshirë edhe amerikanët, të cilët edhe kur sulmojnë një shtet arab, si Irakun atë sulm dhe invadim e bëjnë nga trualli i disa shteteve arabe si Kuvajti e Katari. Rrjedhimisht, mbajtja e paragjykimeve dhe e “fajësisë historike” për përkatësinë islame të një numri të madh të shqiptarëve, nuk kanë asnjë mbështetje logjike. Thjesht janë komplekse të imponuara nga armiqët e shqiptarëve, të cilët këtij kombi i kanë imponuar edhe një ekuilibrim artificial të identitetit shqiptar, duke e shtypur shtresën e identitetit islam. Vetëm ekuilibrimi i vërtet i shtresimeve të identitetit tonë, do të na nxirrte nga vorbulli i falsifikimeve të përfytyrimeve dhe të realiteteve kombëtare, me çka do të qetësohej ndëgjegjia e shumicës së njerëzve shqiptarë. Ashtu do të fitohej mobiliteti i kombit në rrugën e përparimit e të emancipimit, çka nënkupton dhe ndihmën e pakursyer të Krijuesit, në rast se veprohet në rrugë të drejtë.³⁶

Në jetën tonë artistike, prore e më vështirë e kemi të ndeshim të bukurën transcendentale, të cilën e theksonin Platoni, Kanti etj.

Kështu, përfundimi është i pashmangshëm-nuk ekziston as e bukurja transcedentale që imponohet nga ekspertët që me çdo kusht duhet t'i nënshtrohemi. Ekziston kënaqësia dhe përjetimi për të bukurën në një situatë të caktuar. Një fotografi peizazhi për një fshatar mund të jetë kënaqësi estetike, prandaj e vë në dhomën e tij pasi e ka blerë për pak para.

³⁶ Milazim Krasniqi, Nacionalizmi shqiptar, Logos A, Shkup, 2014, f. 158-159.

Kultura dhe arti janë busullat e pagabuara të orientimit shpirtëror

Kiçi një fenomen total i shoqërisë së prodhimit dhe konsumimit masiv, i shoqërisë masive, i shoqërisë që ka shumë njerëz, shumë prodhim, shumë treg, shumë mjete të komunikimit, shumë media. Të gjithë këta faktorë ndikojnë të paraqitjet fenomeni universal i kopjes së lirë dhe krahas kësaj edhe nevoja e brendshme kërkesa për të bukurën. Në fund të fundit, estetikja është kategori filozofike dhe mund të vihet në pyetje nga secili. Por kërkesa e kënaqësisë estetike është universale, nevoja për kënaqësinë, me ndjenjën se diç është e bukur. Për secilin ekziston diç që është më e bukur, por kjo gjithmonë nuk është një zgjidhje përfundimtare. E cila nuk mund të kontestohet nga gjithsecili që ka logjikën e argumentimit se ajo megjithatë nuk është më e bukur, por as më e keqja. Teknologjia informative ka nxitur motivin për më shumë punë, më shumë botime, më shumë paraqitje. Është lehtësuar investimi për të arritur edhe artin e dëshiruar. Nëse përdorimi i teknologjisë digjitale në art tashti mund të barasvlerësohet edhe me shanset e paraqitjes së kiçit artistët e mëdhenj kanë pranuar këtë provokim. Një provokim i tillë në vitet e pleqërisë ka provuar edhe shkrimtari i madh kolumbian dhe botërorë, Garsia Markes³⁷.

Në një intervistë ndër të fundmet dhe të rrallat nga sëmundja, ai përgjigjet:

“Kur shkruaja me makinë, bëja një libër çdo shtatë vjetë. Falë kompjuterit, mesatarja është ngritur në tre, sepse e vë që të punojë në vendin tim. Kam saktësisht të njëjtat aparatura këtu, në Bogotë e në Barcelonë dhe marr me vete vetëm një disketë”.³⁸

Shoqëria shqiptare vazhdimisht mundohet të ngrej performancën e vet edhe në zhvillimin e arteve të ndryshme qoftë me karakter kom-

³⁷ Garcia Marquez, “Vjeshta e shkrimtarit” gazeta Metropol, Tiranë, 12 shkurt 2006.

³⁸ Ibrahim Berisha, “Kiçi në shoqërinë moderne”, revista Media, Universiteti i Prishtinës, Prishtinë, 2009, f. 43.

bëtarë apo edhe ndërkombëtarë sa për ilustrim përmendim festivalin “9/11” (që i dedikohet ngjarjeve në Nju Jork që ndodhi po atë datë, ku për këtë vit ai është ndarë me përmbajtje) është vetëm një nga festivalet e filmit që zë vend në një prej shteteve të ish-Jugosllavisë, dhe së fundmi të pavarur të Ballkanit, Kosovës. Kështu vazhdon revista britanike elektronike e filmit (Little White Lies) ku më artikullin e saj të titulluar “Revolucioni i kulturës kosovare përmes kinematografisë shkruan se filmi “Tri dritare dhe një varje”u bë filmi i parë me të cilin Kosova ka konkurruar për nominimin për “Academy Awards”. Filmi sfidon atë që Isa Qosja e quan “mentalitet fisnor”, ku një akt i cili konsiderohet i turpshëm, njollos një fis të tërë, një fshat apo tërë vendin. Në mënyrë që të mos turpërojë fisin, viktimat duhet të qëndrojnë të heshtura. Filmi do të jetë pjesë reale, jo fiktive e ndërtimit të një jete më të përgjegjshme në Kosovë. Nuk duhet ta vlerësojmë traditën si pozitive nderi. Mendoj se filmi duhet të shërbejë për të tërhequr vëmendjen në çdo dikurs moral, politik dhe social”³⁹. Por kultura kosovare sipas kulturologve është larg identitetit të saj. Zhvillimet kulturore në këta shtatë vjet të Pavarësisë së Kosovës nuk kanë ecur ndaras fushave të tjera të shoqërisë kosovare. Konkretisht edhe kulturën gjatë këtyre viteve të pavarësisë e kanë përcjellur të metat, problemet, stagnimi, madje edhe ikjet masive të këtyre muajve të fundit, sikurse të gjitha fushat e shoqërisë. Gjatë këtyre viteve Kosova ende nuk ka mundur të krijojë identitetin e saj, pikërisht për shkak të kushteve aspak të favorshme. Keqmenaxhimi i institucioneve dhe i financave publike të dedikuara për zhvillimet kulturore, favoret politike dhe klanore, janë kryesisht karakteristikat më të dukshme që kanë përcjellë kulturën kosovare deri më sot. Ka pasur disa të arritura në disa aspekte të disa realizimeve kulturore por ato janë tejet modeste kur dihet sesa ka qenë dashur të ishin më me nivel dhe më me hapësorë për tu dhënë si në aspektin e prezantimit tonë në aspektin ndërkombëtarë dhe në aspektin kombëtarë.

³⁹ Freddie Reynolds. Gazeta Koha ditore, 23 shkurt 2015. f. 23.

Krijuesi Mikel Gojani ndanë mendimin se duket anakronike, por popujt në momente krizash e diktaturash kanë krijuar mrekullitë. Për ta ridefinuar identitetin e vet kombëtarë, për të rikapitaluar huqet dhe dështimet e veta, për të spastruar dhe fisnikëruar shpirtin kombëtar, u janë kthyer artit, kulturës, letërsisë traditës, vlerave të tjera që i përkasin një kombi. Zhgënjimi përkufizon përpëlitzet tona krijuese. Sepse, edhe pse në të kaluarën kemi qenë të njohur si popull që kemi ruajtur traditën, identitetin kulturor, ndërkaq fatkeqësisht, tash kam bindjen se nuk jemi ata që ishim më herët dhe se kultura dhe arti janë busullat e pagabuara të orientimit shpirtëror. Është amulli dëshpëruese që ka kapluar popullin dhe për një dekadë e gjysmë në kulturë gjërat kanë shkuar kështu në formë të demobilizuar.⁴⁰

Mirëpo autorja amerikane Eva Hoffman në shkrimin e saj “Ikja nga liria” mendon se edhe demokracitë perëndimore kanë kaluar nëpër kriza identiteti. Mirëpo, në disa dekada të fundit kjo krizë është manifestuar në mungesë të vullnetit për të artikuluar principe organizuese. Brenda këtyre demokracive ne jemi dëshmitarë të një mosangazhimi të politikanëve dhe në rritje të një radikalizmi në mesin e popullësisë, kryesisht te të rinjtë. Gjithashtu kemi parë edhe një rritje të mosfunksionimit psikologjik, si dhe rrjedhimisht të dukurive negative. Këto simptoma dhe sindroma nuk mund të vihen barrë e kushteve ekonomike, pasi që janë prezente edhe në shtete të pasura edhe në ato të varfra, edhe te njerëzit që jetonin në klasë të mesme edhe tek ata që jetonin në klasë të ultë. Ajo që mund të jetë e mundshme është fakti që liria e ofruar nga Perëndimi ka dështuar t’u ndihmojë njerëzve që të nërtojnë një identitet të mirëfilltë që do t’iu ndihmonte t’i përballonin më lehtë situatat e ndryshme. Ne zhvillojmë identitetin tonë në raport me të tjerët. Përfshirja e supozimeve kulturore, ideve dhe aspiratave të ndryshme na orienton neve nga morali. Në botën e ditëve të sotme pra në shoqërinë multi-kulturore, nevoja për të zgjedhur është e pranishme në çdokënd, ndërsa çështja mund të jetë banale (cilën pastë dhëmbësh duhet ta përdorim?), ose mund të jetë esenciale (ku mund të gjej kup-

⁴⁰ Isa Vatovci, gazeta Kosova Sot, viti XVIII, nr. 5572 datë 16-17 shkurt 2015, f. 44.

timin e jetës sime?). Mirëpo, pa norma të caktuara kulturore, ne nuk mund të përcaktohem se cila zgjedhje është e mirë e cila është e keqe. Çka llogaritetet e duhur e çka e gabuar?⁴¹

Konkluzion

Në përfundim, mund të thuhet se identiteti kulturor është në thelbin e Imagjinatës bashkëkohore po aq sa edhe globalizimi me gjithë konsekuencat e tij.

Si rrjedhojë e saj, mediet dhe studimet mbi komunikimin e sidomos në sferën e shkencave sociale duhet të intensifikoj betejën në një fushë që është jo vetëm e gjerë dhe pjellore, por ka një sërë sfidash si aspekti konceptual, metodologjik, teorik edhe empirik.

Studimet mbi mediet dhe komunikimin nuk mund të kufizohet vetëm në mediet dhe teoritë e komunikimit, por që gjithashtu vazhdimisht duhet të vëhet në pah pasohu edhe fuqia e fushës së sociologjisë, historisë, politikës dhe studimeve kulturore që nga një aspekt i dhuron gjerësi dhe thellësi në korpusin e tyre të njohurive për të arritur tek analizat e shëndosha dhe interpretimet empirike reale.

Thënë në terma operativ, kjo do të thotë është tejet me rëndësi pasiqë duhet kapur jo vetëm ato proceset dhe kushte që mund të shpjegohet lehtësisht në drejtim të homogjenizimit, heterogjenizimit apo edhe hibridizimit, por ne kemi nevojë për të zgjeruar dhe thelluar imagjinatën tonë edhe më për të kuptuar pasojat e papritura të globalizimit.

Në këtë mënyrë, ne hapim vetes liri veprimi më të gjerë dhe gati-shmërinë në kërkimin dhe analizën tonë që do të pasurojë korpusin tonë të njohurive të shoqërive dhe komuniteteve, përkatësisht kulturës dhe identitetit të tyre që duket të jetë burim i pafund për imagjinatën bashkëkohore në këtë botë shumë të globalizuar.

Mr. Rexhep Suma

ALBANIAN IDENTITY IN VIEW OF GLOBALIZATION

(Summary)

The changes which occurred during the last part of XX century, which were accompanied by great advances in the field of mass communication, have turned the world we live in into a global village. The period between XI and XIV centuries was the darkest in the cultural and national history of the Albanians due to the ever-present tendency during this period of time to slavify Albanians. The Byzantine, Bulgarian and Serbian rule was characterized by efforts for the physical and cultural extermination of the Albanians. The development of Albanian identity was out of question during this period of time. According to historians, the reason why the Albanians were always under a foreign yoke was due to them being weak and small. Yet, they failed to provide an answer to the question: why were the Albanians weak and small?

⁴¹ Eva Hoffman, "Ikja nga Liria", Kosova Sot viti XVII, nr. 5497 datë 04. 12. 2014, f. 9.

رجب سوما

الهوية الألبانية على خلفية العولمة

(خلاصة البحث)

التغيرات السريعة الإنسانية في أواخر القرن العشرين و التي ارتبطت مع تقدم وسائل الإعلام حولت العالم الذي نعيش فيه في قرية عالمية و إن فترة بين القرن الحادي عشر و الرابع عشر كانت أحلك فترة للتاريخ الثقافي و الوطني الألباني بسبب الميول العنيفة لسلافية الألبان و الطبوغرافية في المناطق الألبانية. في فترات الاحتلال البيزنطي والبلغاري والصربي ما كان هناك مجال لتطوير الهوية الألبانية ولكن فقط لعملية الانقراض المادي والثقافي للألبان. و الآن عندما نسأل المؤرخين لدينا لماذا الألبان كانوا محتلين دائما و بالأحذية الأجنبية على الرقبة يقولون: لأننا كنا صغارا ضعفاء. ولكن لا يجيبون لماذا كنا صغارا و ضعفاء و عاجزون!

RECENSION

Besnik Jaha

DETERMINIMI I FATIT NJERËZOR NGA TRADITA, BESËTYTNIA DHE LEGJENDA (Analizë romanit “Legjenda e Araratit” të Jashar Qemalit)

Profili i autorit

Jashar Qemal (Yaşar Kemal) ka lindur më 6 tetor 1923. Ishte një nga shkrimtarët kryesorë të Turqisë, dhe më i nderuari nga populli turk. Gjatë jetës së tij si shkrimtar mori 38 çmime, si dhe në vitin 1973 ishte një nga kandidatët për çmimin Nobel në letërsi.

Ai ishte një intelektual i singertë, dhe njihet si person që shpesh nuk hezitoi të flasë për çështjet e brishta e delikate, sa edhe i kushtoi me një njëzetmuajsh burg.

Jashar Qemal botoi librin e tij të parë “Ağtlar” (“Vajtimet”) në vitin 1943, e cila ishte një përpilim i temave folklorike. Ky libër solli në dritë shumë vjersha dhe balada të harruara

për kohë të gjatë. Baladat e botuara autori kishte nisur të mbledhë këto balada qysh në moshën 16 vjeçare.

Ndërsa, sa për tregimet, i pari ishte “Bebek” (“Fëmija”). Më vonë erdhën edhe “Dükkancı” (“Dyqanxhiu”), dhe janë botuar në vitin 1950. Në vitin 1944 ai e shkroi novelën e tij të parë “Pis Hikaye” (“Historia e fëlliqur”), kur shërbente në ushtri, në Kayseri. Pastaj ai botoi librin e tij me tregime “Sarı Sıcak” (“Nxehtësia e verdhë”), në vitin 1952.

Pika fillestare e veprave të tij ishte në mundin e popullit, dhe bazohej në temat mbi jetën dhe vuajtjet e njerëz. Qemal ka përdorur gjerësisht legjendat dhe historitë e Anadollit si bazë për veprat e tij, të cilat edhe rrethohen nga miti dhe legjenda.

Jashar Qemal famën ndërkombëtare e arriti në vitet 1955 e pas, me veprat që kritikonin strukturën e shoqërisë turke, qoftë osmane apo bashkëkohore. Ai kritikon nëpërmjet një heroi legjendar, një protagonist që arratiset në male si rezultat i shtypjes nga sistemi i agallarëve.

Jashar Qemal pa dyshim se ishte një nga shkrimtarët më të famshëm në Turqi, ndërsa nga kritikët letrare shquhej për komandën e tij të gjuhës dhe përshkrimin lirik të jetës baritore turke.

Qemal ishte një ndihmues i madh për letërsinë turke në vitet e para dhe pas rekreacionit të gjuhës si një gjuhë letrare, pas reformave Atatürkut, të 1930.

Jashar Qemal vdiq më 28 shkurt 2015, në moshën 92 vjeçare, në Stamboll.

“Legjenda e Araratit”

Me gjasë, duke u frymëzuar nga veprat e shumta të grekëve kushtuar malit të Olimp, edhe shkrimtari më popullor turk, Jashar Qemal, vendosi të shkruajë një roman për malin më të madh në Turqi, Ararat. Madje, si për të treguar synimin, mitizimin e malit dhe himnizimin e tij, edhe titullin e romanit e vë me një fjalë përshkruese “Legjenda”, përkatësisht “Legjenda e Araratit”. Romani u botua në vitin 1970, ndërsa në gjuhën shqipe, për fat

të keq, erdhi i përkthyer nga një gjuhë e dytë, serbokroatishtja.

Vepra e Jashar Qemal-it “Legjenda për Araratit” është një vepër që, krahas elementeve tjera, nxjerr në diskutim dhe shqyrton, aq sa i duhet autorit, edhe elementin social dhe atë ekzistencial, fillimisht këtë të fundit ndërsa atë social nga fundi i saj. Sidoqoftë, secili nga këto plane të diskutimit është jetik, esencial, përkatësisht i pari (social) i përgjithshëm ndërsa i dyti (ekzistencial) individual.

Duke u fshehur pas një historie të dashurisë mes Ahmedit dhe Gjylbehares, autori krijon situata, personazhe dhe sjellje tipike të sundimtarëve osmanlinj, ndërsa vetë reaksioni i kundërt i protagonistëve është vetëdija, përcaktimi dhe stabilizimi i autorit kundrejt osmanlinjve. Pra, ky roman është një vepër që lidh traditën e gjallë e të kahmotshme me aktualitetin dhe rrjedhat e jetës në bashkëkohësi, apo thënë më troç, lidh mitin me jetën. Por, nëse shikohet përtej fabulës/historisë dhe temës, romani shkon edhe më tej.

Pasi që legjendat gjithëherë janë të pranishme në çdo popull, dhe popujt sendëtojnë jetën dhe normat e saj shpeshherë mbi bazë të tyre, kjo vepër ngrihet dhe bëhet kult që mbron po këtë ide: se legjendat çdoherë jetojnë dhe vazhdojnë të kenë efekt në qenien më komplekse, njeriun (siç e quante

Frojdi njeriun), në çdo kohë dhe në çdo vend.

1. Gjithçka në shërbim të idesë

Romani fillon njësoj siç edhe përfundon; me një përshkrim të një ambienti bukolik, një toponimi që bëhet simbol i tërë veprës dhe filozofisë së jetës së personazheve, aq mjeshtërisht krijuar e përshkruar, ndërsa jo edhe aq në numër por secili më shumë se tjetri në shërbim të idesë së tërësishme të veprës: determinimit të fatit njerëzor/shoqëror nga tradita, besëtytnia dhe legjenda.

Filluar nga gërshetimi i tingullit të fyellit si vaj i shoqërisë, pikëllim i saj; sepse fyelli edhe prodhon tingullin elegjiak që nënkupton pikëllimin nga ndarja, siç është edhe vetë ai si një cop druri e ndarë nga një tjetër pjesë më e madhe, këtu madhështia e fuqisë së tingullit që prodhon fyelli tejkalon realen, ngjall zemërimin e malit gjigant të Araratit, duke plotësuar kështu idenë e pikëllimit të shoqërisë dhe fuqisë së vajit të saj, që po të shpërthejë, është frikësues edhe për fuqinë më gjigante, malin e Araratit. Kjo figurë sikur na paralajmëron për vajin e mbajtur prej vitesh të shoqërisë, e që pret të shpërthejë me zemërimin më të madh. Ndërsa, sa për rezultatet pas “shpërthimit”, as vetë njeriu/shoqëria nuk ka idenë se deri ku arrijnë. Kjo

formë e përshkrimit të njeriut vetë njeriun e ka ndarë në dy kahje filozofike, të cilat vepra në fjalë i përflet, here në formë të citimeve, here në formë të përfoljes apo përvijës së protagonistëve. Pra, autori në këtë vepër autori s'le pa prekur edhe filozofinë. Në vazhde të filozofisë sokratiane (“Njihe vetveten!”), e deri te Frojdi, që thotë se njeriu është qenie komplekse, autori thotë se njeriu është qenia më enigmatike, e që kurrë s'do ta njohë vetveten: “...njeriu është një krijesë tejet enigmatike..., Mendja e tyre do të depërtojë edhe terrin e dritën dhe çdo gjë tjetër, por nuk do të ketë fuqi që të zgjidhë enigmën njeri. Nuk do të depërtojë në fshehtësitë e tij.”.

Me një fjalë, nga ky narracion/rrëfim apo histori, gjithçka është në shërbim të idesë: vendi, personazhet, tema, lidhjet intertekstuale, figuratika, koha etj. Pra, gjithçka në shërbim të idesë se fati njerëzor/shoqëror është i determinuar nga tradita, besëtytnia dhe legjenda, varësisht nga shoqëria, vendi dhe koha. Në këtë trini kemi edhe një (meta)lidhje. Derisa shoqëria ndërton traditën, besëtytnia lidhet me vendin, ndërsa legjenda i takon kohës.

2. Jeta/Legjenda (Lufta për fatin)

Krejt filozofinë e jetës dhe njeriut autori Jashar Qemal e lë në duart e fatit të determinuar nga tradita, besëtytnia dhe legjenda. Kështu një kale, në dukje i një aristokrati, por që më vonë del të jetë i një pashai me emrin Mahmut Kan, bëhet fati (ia determinon fatin) i Ahmedit, Sofiut, Musa Beut, Mahmut Kanit, Gjylbehares, dhe gjithë shoqërisë së fshatrave pranë Araratit dhe Bejazitit.

Autori jo rastësisht ka marrë kalin si shkaktar të konfliktit, pasi edhe sot, në shumë shoqëri, por edhe në këtë tonën, besëtytnia se patkoi i kalit sjell fat është mjaft aktuale. Pra autori qëllimisht e lidh filozofinë e bestytnisë me jetën, që nga shoqëritë primitive e deri në këto bashkëkohore.

Aq shumë njeriu i nënshtrohet traditës, bestytnisë dhe legjendës saqë, pa marrë parasysh pasojat, çdoherë, për hir të traditës, e pranon dhe i nënshtrohet fatit të tij të determinuar, tashmë arbitrarisht, nga trinia traditë, besëtytni, legjendë.

Kur Ahmedit i thonë që ta dorëzojë kalin se përndryshe mund t'i shkurtohet koka nga Mahmut Kani, apo edhe mund të nisë lufta, Ahmedit tri herë rradhazi përgjigjet: “Kali është fati im”.

Dhe ashtu ndodh. Kali bëhet fati. Një fat i keq, fillimisht për Sofiun, që

burgoset pse mallkon pashain që kërkon kthimin e kalit, pastaj edhe për Ahmedin dhe Musa Beun, e më vonë edhe për Gjylbeharen, Pashain Mahmut Kan, si dhe gjithë shoqërinë, megjithëse më vonë kali largohet nga skena, siç largohet besëtytnia kur vjen legjenda, për të hyrë aty një legjendë se: *ai që shkon në Ararat nuk kthehet kurrë i gjallë*. Siç edhe mund ta vërejmë, kemi edhe një tjetër trini, atë të strukturës syzheike, pra të kalimit nga tradita në besëtytni, e nga besëtytnia në legjendë.

Pra, në fillim si determinuese të jetës kemi traditën, pastaj bestytninë, e krejt në fund legjendën, e cila prapë kthehet në traditë, si një cikël jete që s'ndalon kurrë. Kjo formë shpjegohet edhe me rastin e dashurisë së Ahmedit dhe Gjylbehares dhe traditës së bari-njve që shkojnë e shtrajnë gunat dhe nisin t'i biejnë fyejve pranë liqenit të Qypit, vendit ku flijohet Ahmedit e Gjylbeharja, për të mbetur pastaj legjendë që rrëfëhet si dhe traditë që përsëritet çdo vit me tubim të bari-njve dhe rënie të fyejve pranë liqenit. Domethënë, në këtë shoqëri kemi një traditë, të bari-njve që shkojnë e shtrajnë gunat dhe nisin t'i biejnë fyejve pranë liqenit të Qypit; një besëtytni, rënies së fyejve në vendin ku flijohet Ahmedit e Gjylbeharja, dhe; një legjendë, historia që rrëfëhet dhe rituali që përsëritet çdo vit.

Për ta shpalosur më thellë mendësinë që ka shoqëria në lidhje me bestytinën, autori thur lidhjen e dashurisë mes Ahmedit e Gjylbehares. Madje, shkuarja e kalit të pashait, babait të Gjylbehares, te dera e Ahmedit, dhe kthimi i tij pasi ky i fundit e largon tri herë (që është bëstytni) nga dera e shtëpisë, dhe ai kthehet prapë, s'është asgjë tjetër veçse një plotësim i idesë se fati i dy të rinjve është i determinuar nga besëtytnia; për bashkimin e Gjylbehares me Ahmedin kali shkon pikërisht te shtëpia e Ahmedit.

Si në çdo vend të botës që në thellësitë malore tradita është më e zbatueshme, edhe në Ararat çdo gjë ishte në varshmëri të ngushtë me zakonet e lashta. Aty: *“Askush nuk kishte guxim t'i shkelë doket dhe traditën”*.

Vetë shkuarja e Gjylbeares të Shehu Karavan dëshmon nënshtrimin e qenies njeri ndaj bestytnisë, si qenia më enigmatike dhe më e çuditshme. Pra, kur njeriu është në hall, i beson edhe bestytnisë, siç vepron edhe Gjylbeharja.

Ndërsa, për ta karakterizuar besëtytninë si të mistershme, autori shumicën e ngjarjeve i vendos në errësirë, natën. Pra, në krejt veprën shumica e ngjarjeve ndodhin natën; natën kali shkon te shtëpia e Ahmedit, natën ky e largon nga shtëpia tri herë por prapë ai kthehet, natën Sofiu i bie fyellit, natën Gjylbeharja viziton vazhdimisht Ah-

medin, natën çdo herë përshkruhet gjendja e Gjylbehares që vuan për Ahmedin, natën Mema e liron nga burgu Ahmedin, Sofiun dhe Musa Beun, natën, tri net radhazi, me sy nga Ararati presin zjarrin që lajmëron se Ahmedi kishte arritur në Ararat, natën Ahmedi dhe Gjylbeharja kalojnë çastet e fundit në qiellin e hapur, të ndarë nga njëri tjetri me shpatën e Ahmedit në mes, natën edhe Ahmedi shkon drejt liqenit të Qypit, për të mos u kthyer kurrë më, natën edhe zogu lag flatrën në liqe, për të prishur imazhin e Ahmedit dhe Gjylbehares në ujin e liqenit etj.

Pra, kemi një histori që sendërtohet për të shprehur vlerën e jetës, që si e tillë është vetë fati. Lufta për fatin/jetën arbitrarisht determinohet nga besëtytnia. Prandaj kemi një realitet/jetë që shndërrohet në mit/legjendë, për të mbetur përfundimisht si traditë. Kjo edhe është forma se si në jetë lindin tradita, besëtytnia dhe legjenda. Po ç'është jeta, lufta për të/fatin, përtej legjendës?!

3. Fati i atyre që s'e respektojnë traditën

Akuzat që Beu i Hoshapit ia bën Mahmut Kanit si mospërfillës i traditës, tregojnë se sa shumë shoqëria i është nënshtruar traditës. *“Ai Mahmut Kani as që do të dijë për zakone e traditë”*. Kjo akuzë që Beu i Hoshapit ia bën Mahmut Kanit edhe një herë

tregon se tradita është determinues i fatit të shoqërisë dhe, ikja nga ajo është blasfemi, pasi edhe ashtu sjell fatkeqësi.

Traditën ende aktuale të krejt regjionit të Lidjes, mosdorëzimin e mysafirit në duart e armikut të mysafirit, këtu autori e sjell në disa raste, sidomos me Beun e Hoshapit, që nuk e dorëzon Ahmedin dhe Gjylbeharen me asnjë kusht. Kjo traditë deri vonë ishte shumë e gjallë edhe në popullin tonë.

Mendësia më e zgjuar në raport me traditën dhe zakonet del vetëm te Beu i Hoshapit, i cili në një rast, kur sheh pasojat e pasimit verbërisht të traditës, edhe e gjykon një zakon sipas fillimit, mbetjes zakonet të asaj shprehie/tradite, dhe krijimit të saj vetëm nga njerëzit e lartë, bejtë apo edhe shoqëria: *“Kush është ai bej i marrë ose popull i marrë që e kishte shpikur këtë zakon?”*.

Ndërsa angazhimi i veprës shihet më së miri nga fundi i saj. Humbja e pushtetit nga ana e osmanlinjve ndodh pikërisht për shkak të mosrespektimit dhe mospërfilljes së traditës dhe zakonëve. *“Diçka po ndodhte. Askush më nuk i dëgjonte osmanlinjtë”*.

Pra, kjo vepër, duke shprehur një realitet historik, nxit në kundërshtim të traditës negative. Madje, përmes figurës së metaforës së dyfishtë (në njërin anë plotësohet idea e themelimit të një bestytnie, ndërsa në anën tjetër shpjegohet gjendja në zjarr e dy të da-

shuruarve), edhe autori krijon bestytni. Se dashuria është e shenjtë, nuk duhet prekur se pëson, është edhe besëtytnia që në këtë roman e themelon autori Jashar Qemal: *“Zogu i dashurisë është flakë. Dhe shndërron në flakë zemrën që e prek. Edhe foleja e dashurisë është flakë”*.

Për ta plotësuar krijimin e bestytnisë së tij, autori vazhdon me elementin themelor të bestytnisë, mallkimin dhe pësimin në rast të mospërfilljes dhe mosrespektimit: *“Pasha, Pasha! E dëgjove fyelltarin - telallin e beharit?- e kuptove, Pasha? T'u shembtë mbi kokë zemërimi i Araratit...! Belaja e Araratit të raftë mbi kokë. Lëri të qetë të dashuruarit!”*, mallkon Mahmut Kanin faktektari Hysa.

Dhe kështu ndodh, mallkimi realizohet. Mahmut Kani humb vajzën. Osmanlinjtë humbin pushtetin. Pra, kemi një shoqëri që jeton arbitrarisht e determinuar nga tradita. Fati i atyre që s'e respektojnë traditën merr pas vetes besëtytninë, mallkimin e saj. Pikërisht këtu edhe lind legjenda.

4. Lidhja intertekstuale

Diku nga fundi i saj, kjo vepër ka një lidhje intertekstuale me tragjedinë *“Prometheu i mbërthyer”* të Eskilit. Në majën e Araratit qenkësh një lëmë e zjarrtë. Prej asaj lëme paska dalë zjarri i parë që qenka parë nga njerëzit, dhe njerëzit paskan dëshiruar ta

kenë një. Për këtë njerëzit vendosin dhe e dërgojnë edhe një nga rrëmbyesit e zjarrit (një Promethe), duke përfituar nga mossyçelësia momentale e Malit të Araratit (te “Prometheu i mbërthyer” e Zeusit). Ai shkëput një gjuhë flake nga liqeni i zjarrtë, dhe ik me vrap e ua lëshon njerëzve atje ku ishin, poshtë malit. Në momentin që Ararati zgjohet dhe e sheh, si Zeusi Prometheun, e rrëmben njeriun me zjarr në dorë, dhe e ndal në vend. Po atë çast edhe e ndëshkon, duke e ngjirë në vend.

Kjo lidhje intertekstuale e kësaj vepre tregon për thellësinë semantike të veprës, por edhe largësinë horizontale të lidhjeve intertekstuale që vepra mund të ketë. Në njëfarë forme, autori me këtë syzhe sikur do të thotë se, krejt çfarë është shkruar për fatin njerëzor, prej Eskilit e deri në kohën tonë, varet në perin e lidhur nga “Prometheu i mbërthyer” e deri te “Legjenda e Araratit”. Kë këtë pe rri edhe vepra e poetit shqiptar, Andon Zako Çajupi, “Baba Tomorri”, që po ashtu si veprat e lartcekura flet për madhësitë dhe lashtësinë e një mali, që për shqiptarët është si Olimpi për grekët, apo Ararati për turqit.

5. Frika e pushtetarëve nga populli

Siç e thamë edhe më herët, ky roman i angazhuar tematikisht, prezanton humbjen e pushtetit të osmanlinjve, duke i prezantuar këta të fundit përmes Mahmut Kanit, që i ka frikë masës si çdo pushtetar: “*Po nuk gjetëm farë zgjidhje për ta qetësuar këtë popull, të gjithëve deri më një do të na fluturojnë kokat*”, i qahet Mahmut Kani këshilltarit të tij, Ismail Agës.

Gjithashtu, se bashkimi bën fuqinë që ndërron çdo gjë, është ideja tjetër që ngërthen brenda vetes kjo vepër: “*Kur populli të bashkohet, asgjë nuk mund t'i dalë në udhë*”, thotë Mahmut Kani para këshilltarit të tij, Ismail Agës.

Nënshtrimi i personit kundrejt fatit të tij të determinuar nga zakoni, besëtytnia dhe legjenda e secilin e çon në këtë vijë horizontale. Kështu, edhe Ahmedi i nënshtrohet plotësisht fatit të tij të determinuar nga këta faktorë, madje tek i fundit, legjenda, Ahmedi beson më së shumti, për çka edhe kthehet në legjendë. Kështu edhe mbaron romani.

Ndërsa, sa i përket pikëpjekjeve me besimin, ky roman prezanton edhe larinë e besimit në kohën e osmanlinjve. Derisa farkëtari Hysa ishte ateist, ai jetonte dhe punonte i sigurtë në një

shoqëri që thirrej në parimet islame, paçka se të larguara bukur shumë nga trangu. Pra, shoqëria i takonte tarika-teve, dhe nuk ishte parimore. Për këtë shkak as nuk ishin praktikues të përpiktë të fesë, por as praktikues të përpiktë të traditës. Grupi i pari ishin pushtetarët, që fenë e shfrytëzonin veç sa për ta ruajtur pushtetin, ndërsa blasfemonin me traditën, ndërsa grupi i dytë ishin shoqëria/populli, që res-

pektionin traditë, nërsa fetarisht ishin të ndarë, multireligjiozë.

Në kontekst socio-politik, ky është një fakt se osmanlinjtë ishin pluralistë në aspektin fetar, ndërsa konservatorë në aspektin etnik.

Megjithatë, vepra si e tillë, edhe pse jo shumë voluminoze, paraqet një periudhë tepër të rëndësishme të osmanëve, por edhe një kontekst etnokulturor tepër të rëndësishëm të turqve.

RECENSION

Abdulla Rexhepi

KONTRIBUTET SHKENCORE-KULTURORE TË ORIENTALISTËVE

Leksikoni i Orientalistëve, autor: Abdurrahman Bedevi, përktheu dhe plotësoi: Isa Memishi, Botues: Logos – A, Shkup, 2015. F. 400.

Kontributet shkencore të orientalistëve, objektiviteti, cilësia dhe qëllimet e studimeve të tyre ka kohë që janë bërë objekt në shumë diskutime dhe polemika nëpër vende të ndryshme të botës, veçanërisht në ato islame. Diskutimet e tilla në botën islame i përshkon kryesisht një frymë pezhorative dhe pesimiste kundrejt rezultateve shkencore dhe kulturore të studiuesve jo-muslimanë të Orientit (të cilët nuk qenë vetëm nga Perëndimi), e që njihen si orientalistë. Tashmë dihet se ekzistojnë metodologji të ndryshme shkencore nëpërmjet të cilave studiuesit trajtojnë probleme e fenomene të ndryshme, siç janë metodologjia fenomenologjike ose ajo historiciste. Për atë dhe, kur gjykojmë për rezultatet

shkencore - kulturore të orientalistëve, duhet të kemi parasysh gjithashtu edhe metodologjitë apo shkollat e tyre filozofike, që për mendimin tim janë indikacionet bazike të rezultateve në fushat e tyre të studimit. Ndërsa, shumica e këtyre polemistëve, duke mos i marrë parasysh fare metodologjitë shkencore e filozofike të këtyre orientalistëve, të gjithë këta të fundit i vlerësojnë me kritere të njëjta, të cilat më shumë janë politike sesa shkencore. Por në mesin e këtyre studiuesve dhe polemistëve, një njohës kompetent i veprimtarisë shkencore të orientalistëve, dhe madje mik i disa prej tyre, qe edhe filozofi dhe studiuesi i mirënjohur egjiptian, Abdurrahman Bedevi.

Një oksidentalist i vyeshëm, sidomos i filozofisë ekzistencialiste, Abdurrahman Bedevi njihet edhe si studiues serioz i filozofisë islame dhe tesavufit, dhe si profesor në universitetet më kredibile të disa shteteve të Lindjes së Mesme. Njëra nga shumë veprat e tij është edhe Leksikoni i Orientalistëve, i cili në gjuhën shqipe erdhi dhe u pasurua me të dhëna dhe informacione nga prof. Isa Memishi, pedagog i gjuhës arabe në Universitetin e Prishtinës.

“Leksikoni i Orientalistëve” është një vepër prej 400 faqesh, ku zënë vend emrat e orientalistëve që kanë dhënë kontribute të vlefshme në fusha të ndryshme të studimeve orientale. Me këtë vepër Abdurrahman Bedevi si duket ka dashur t’i tregojë bashkëkombësve të tij në lidhje me arritjet shkencore-kulturore të studiuesve përrëndimorë të Orientit, dhe kështu t’ua bëjë me dije se rezultatet e tyre janë të shumta dhe të larmishme, dhe ato nuk duhet të konsiderohen vetëm si material që ka shërbyer për shtrirjen e kolonailizmit në Lindje. Gjatë leximit të kësaj veprë vërejmë edhe qëndrime kritike të Bedevit kundrejt disa orientalistëve, të cilat i shpreh pa ngurrimin më të vogël, dëshmi kjo që spikat seriozitetin dhe përgatitjen shkencore të autorit, gjë që vetëm sa e ngrit edhe cilësinë e veprës.

Në fillim të librit lexojmë një hyrje të prof. Memishit, ku flet për rëndësinë e veprës, përmbatjen e saj, sfidat që ka hasur gjatë përkthimit, si dhe në fund tregon për plotësimet dhe shpjegimet që ia ka bërë kësaj veprë. Më pas lexojmë për jetën dhe veprën e Abdurrahman Bedevit, ku mësojmë se ai, përveçse një njohës i kulturës përrëndimore dhe asaj islame, qe edhe filozof në kuptimin e plotë të fjalës. Gjithashtu lexojmë se Bedeviu ka arritur të botojë 150 vepra, kryesisht në gjuhë: arabe, angleze, frënge, spanjishte dhe gjermane. Nuk duhet lënë pa përmendur se këtu është bërë një lëshim teknik, pra nuk është shkruar emri i Isa Memishit si autor i Hyrjes dhe njësisë ku flitet për jetën dhe veprën e Bedevit.

Në këtë vepër emrat e orientalistëve janë të radhitur sipas alfabetit të gjuhës shqipe, dhe kështu fillohet me emrin e Arnold Thomas Walker, dhe përfundohet me emrin e William Muir. Por, përveç krerëve me emra orientalistësh, gjithashtu mund të shohim edhe krerë si: Fjalori i parë Arabisht-Latinisht, Fjalori i dytë Latinisht-Arabisht, Kur’ani - Botimet e Kur’anit në Evropë, etj..

Në këtë vepër hasim të dhëna enciklopedike për shumë vepra dhe kontribute shkencore-kulturore të orientalistëve në lidhje me fetë, kulturat, gjuhët, letërsinë, qytetrimet dhe çdo

gjë që ka të bëjë me popujt e Orientit. Pra, “*Leksikoni i Orientalistëve*” na ndihmon që të informohemi drejt dhe pa shtrembërime me punën e madhe që e kanë kryer orientalistët në fushën e studimeve orientale. Edhe pse në këtë vepër askund nuk lexojmë mbi mënyrën dhe metodologjinë e përzgjedhjes së këtyre emrave të orientalistëve, si duket autori ka qenë i përqendruar vetëm në emra orientalistësh evropianë dhe nuk e ka parë të udhës të përfshijë edhe emrat si Toshihiko Izutsu (1914-1993), orientalist i famshëm japonez etj. Siç informohemi nga Hyrja e librit, Bedevi në “*Leksiokonin*” e tij prezanton orientalistët që jetuan dhe vepruan deri në gjysmën e dytë të shekullit XX, por ai nuk përmend fare as emrat e mëdhenj të fushës së orientalistikës të këtij shekulli, siç qenë René Guénon (1886-1951), Leopold Weiss/Muhamed Asad

(1900-1992), Frithjof Schuon (1907-1998), Martin Lings (1909-2005), Annemarie Schimmel (1922-2003), të cilët pas vetes kanë lënë jo vetëm studime dhe përkthime tepër të vlefshme, por edhe kontribute të çmuara në fusha të ndryshme të kulturës islame.

Përkthimi i veprës “*Leksikoni i Orientalistëve*” i Abdurrahman Bedeviut në gjuhën shqipe përmbush një boshllëk të madh në fushën e studimeve orientale, dhe më shumë se çdo gjë tjetër mund të shërbejë edhe si një pasqyrë për të analizuar dhe kritikuar veprimtarinë tonë shkencore në fushat e orientalistikës në përgjithësi, dhe islamistikës në veçanti. Leximi i kësaj vepre gjithashtu mund t’i ndihmojë atyre që deri më sot kanë pasur qëndrime joobjektive dhe që gjithë orientalistët i kanë trajtuar njësoj dhe me kritere të njëjta (më tepër politike sesa shkencore).

PËRMBAJTJA

Qemajl Morina	
FILLET E PUBLICISTIKËS SHQIPTARE ISLAME	5
Louay M. Safi	
Islami dhe shteti shekullar	
EKSPLIKIMI I UNIVERSALES NË NORMAT	
BAZORE POLITIKE ISLAME	19
Mr. Ejup Haziri	
POZITA E EBU HANIFES NË FUSHËN E HADITHIT	
(Akuzat dhe realiteti)	41
Kurra Hfz. Doc. Dr. Xhevad Shoshiq	
HISTORIKU I KIRAETEVE	65
Mr. Sc. Artan S. Mehmeti	
MYSLIMANET QË DHANË KONTRIBUT NË ZHVILLIMIN	
E SHKENCËS SË GJEOGRAFISË - 1	79
Zachary Karabell	
EPOKA E REFORMAVE	101
Prim. Dr. Med. Sc. Ali F. Iljazi	
NXITIMI NË ASPEKTIN KURANOR DHE SHKENCOR	129
Philip K. Hitti	
KONTAKTET KULTURORE	
NDËRMJET LINDJES DHE PERËNDIMIT	139
Vehbi Shatri	
MULLA HYSEN BERISHA-ZYMBERAJ (1908-1985)	153
Mr. Sc. Rezehana Hysa	
GJENDJA E ARSIMIT, DHE SHKOLLAT SHQIPE	
GJATË VITEVE 1939-1944.....	169
Nuridin Ahmeti	
DIHMESA E INSTITUTIT ALBANOLOGJIK	
NË FUSHËN E OSMANISTIKËS	185
Mr. Rexhep Suma	
IDENTITETI SHQIPTAR NË SFONDIN E GLOBALIZMIT	213

Besnik Jaha	
DETERMINIMI I FATIT NJERËZOR	
NGA TRADITA, BESËTYTNIA DHE LEGJENDA	
(Analizë romanit “Legjenda e Araratit” të Jashar Qemalit)	255
Abdulla Rexhepi	
KONTRIBUTET SHKENCORE-KULTURORE	
TË ORIENTALISTËVE	263
PËRMBAJTJA.....	267