

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore

Viti XLI nr. 104 / 2013

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore

Viti XLI nr. 104 - 2013

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:

Bislim Berisha

Realizimi: Shtëpia Botuese



Redaktor teknik &

Operator kompjuterik:

Nuhi Simnica

Shtypi: "Grafika REZNIQI" - Prishtinë

Tirazhi: 600

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XLI nr. 104 / 2013

Prishtinë
2013

EDITORIALI

Qemajl Morina

PRANVERA ARABE: MES ISLAMIT DHE LAICIZMIT

Edhe pesimistët më të mëdhenj të Pranverës Arabe nuk e kishin pritur një përfundim të këtillë aq të shpejtë dhe zhgënjyes të asaj që në fund të vitit 2010, u quajt revolucion i parë arab, që jepte shpresë për një të ardhme më të mirë të të gjitha vendeve arabe, sepse në fillim dukej se procesi i ndryshimit do t'i përfshinte të gjitha vendet një pas një. Mirëpo, siç duket shumë shpejt gjërat morën kahen e kundërt. Kjo u bë për shkak të gabimeve që bënë udhëheqësit e këtyre revolucioneve në një anë si dhe për shkak të kundërshtimeve të shumta që hasën projektet pro islamike nga forcat e shumta laike si dhe nga forcat ushtarake, siç ishte rasti i Egjiptit.

Kështu, nëse u bëjmë një vështrim vendeve të Pranverës Arabe do të shohim jo vetëm një destabilitet, por edhe mundësinë e dështimit të plotë të një projekti aq ambicioz, për të cilin në fillim shumica e popullatës e shikoi me simpati një hap të tillë. Kështu që Pranvera Arabe mund të kthehet në një Vjeshtë të vërtetë, e cila mund t'i çojë vendet e rajonit në një kaos të vërtetë politik dhe të sigurisë.

Këtë po e themi duke u mbështetur në realitetin e hidhur që po mbretëron në ato vende. Po fillojmë me Tunizinë, djepin e Pranverës

Arabe, ku edhe pas tre vjetëve të jetës së revolucionit kemi një qeveri në dorëheqje si dhe një kushtetutë objekt mospajtimi politik.

Në kohën kur opozita përkrahu propozimin e politikanit veteran, Muhamed Nasir si dhe ish-ministrin e Mbrojtjes Abdul Kerim Ez-zubejdi, në ndërkohë që Lëvizja Islame "Nahda" si dhe aleati i saj në qeverisje Partia për veprim demokratik mbështetën liderin e njohur politik Ahmed El-Misteri.

Në Siri, si duket gjasat janë minimale që bisedimet e Gjenevës 2 mes regjimit të Asadit dhe opozitës siriane, nën mbikëqyrjen e SHBA-së dhe Rusisë, të kenë far suksesi. Këtë më së miri e ilustron deklarata e ministrit sirian të Informimit Amran Ez-zabi, i cili ditë më parë për mediet siriane kishte pohuar: "Presidenti Beshar nuk do të shkojë në Gjenevë 2 për ta dorëzuar pushtetin." Për të shtuar se "Beshari do të mbetet president i Sirisë dhe kushdo që vjen me tjetër mendim, ne i themi të mos vijë fare që të mos jetë objekt talljeje nga të pranishmit. Si përgjigje në këtë, Ahmed Xherba, kryetar i Opozitës së bashkuar siriane, refuzoi të bisedojë për çfarëdo zgjidhjeje para se të tërhiqet Asadi nga pushteti.

Libia, e cila dy muaj më parë festoi dyvjetorin e vrasjes së diktatorit Muamer El-Gadafit, nuk ka qetësi në vend. Kryeqyteti Tripoli dhe Bengazi, vendi ku nisi revolucioni i Libisë. Ditëve të fundit sipas lajmeve që vijnë nga Libia thuhet se janë të fuqishme përleshjet e armatosura mes forcave rebele dhe forcave të rendit, të cilat kanë në dispozicion armatim modern që ka mbetur prej kohës kur në Libi ishte në pushtet ish-prijësi Gadafi. Qyteti i Bengazit pak ditë më parë përjetoi protesta të mëdha kundër një serie atentatesh, si dhe për shkak të gjendjes së sigurisë në qytet, ku u kërkua dorëheqja e qeverisë së kryeministrit, Ali Zejdani si dhe parlamentit të vendit. Kurse sipas lajmeve të fundit, mbrëmë një numër i konsideruar i të armatosurve nga qyteti Misrata kanë hyrë në Tripoli, gjatë përleshjeve janë vrarë 3 veta dhe janë plagosur dhjetëra të tjerë.

Në Jemen, ku gjendja është tejet kritike mes fiseve Huthijinve, të cilët u përkasin shijve dhe selefijve, ku thuhet se armëpushimi që sapo hyri në fuqi ishte prishur vetëm pak orë pas shpalljes së tij, në mome-

ntin kur Gjysmëhëna e Kuqe kishte filluar tërheqjen e të plagosurve nga vendi i përleshjes.

Ndërkohë që Egjipti, vendi më i madh arab, mbetet pothuaj i paralizuar deri në këtë kohë.

Në një anë kemi vendosmërinë e gjeneralit, Abdul Fetah Es-sisi, i cili nuk done të bëjë farë kompromisi, kurse në anën tjetër kemi “Vëllazërinë Myslimane”, të cilët thirren në legjitimitetin e fituar me anë të zgjedhjeve të lira, por që e humbën me puçin ushtarak që u bë kundër tyre.

Çështja, siç duket, arriti deri në atë masë sa Uashingtoni vendosi të qëndrojë në anën e legjitimitetit të “Vëllazërisë Myslimane”, duke ua ndërprerë ndihmën ushtarake prej 1.3 (një miliard e treqind milionë) dollarësh që SHBA-të i jepnin për çdo vit Egjiptit në bazë të Marrëveshjes së Kemp Davidit të vitit 1979, mes Egjiptit dhe Izraelit.

Por, siç duket kokëfortësia e gjeneralit egjiptian ishte aq e madhe sa që ai vendosi t’ia hapë dyert Rusisë për t’u rikthyer në Egjipt. Kështu, e përditshmja e afërt me qarqet qeveritare të Kajros “Al-Ahram” shkruante se brenda dy ditësh në Kajro pritej të vijë ministri i Jashtëm rus, Sergej Lavrov si dhe ai i mbrojtjes Sergej Sojgoj, të cilët do ta përgatisin vizitën e Vladimir Putinit në Kajro, e cila është vizita e parë e një lideri rus që po i bënë Egjiptit pas shkatërrimit të ish-Bashkimit Sovjetik.

Në vazhdim po sjellim shkrimin e analistit, Halil al-Anan, nga *al-jazeera.com*, të botuar në portalin “Brezi ri”, i cili në mënyrë kritike i bën një vështrim gjendjes aktuale në Lindjen e Mesme.

Rënia e Vëllazërisë Myslimane të Egjiptit e ka vënë Islamin Politik në një udhëkryq. Kjo jo vetëm që ka treguar se ideologjia në vetvete nuk është një garantues i suksesit politik, por edhe që islamistët duhet të mendojnë seriozisht strategjinë dhe taktikat e tyre, në mënyrë që të menaxhojnë me mjedisin e ri të krijuar pas Pranverës Arabe. Megjithatë, debati mbi fundin e Islamit Politik, apo pas Islamit Politik në Lindjen e Mesme, jo vetëm që është i parakohshëm, por është edhe irrelevant dhe sigurisht mashtrues. Në vend të kësaj do të ishte më efe-

ktive të diskutojmë ndryshimet ideologjike dhe politike që mund të ndodhin brenda lëvizjeve islamiste gjatë kohës së krizës.

Impulsi i mbijetesës

Al-Anani, po ashtu në shkrimin e tij përmend një të vërtetë të hidhur, të cilën shumë analistë tjerë nuk e përmendin fare, e ajo ka të bëjë me atë se gjatë represionit, mbijetesa bëhet qëllimi kryesor për islamistët. Si lëvizje ideologjike dhe sociale, islamistët kanë tendencë të bashkohen në mënyrë që të ruajnë kohezionin midis anëtarëve. I tillë ka qenë rasti me Vëllazërinë Myslimane, që nga themelimi i saj në vitin 1928.

Lëvizja ka pësuar shumë kriza gjatë dekadave të fundit, megjithatë, ajo nuk është thyer ose ndarë. Lëvizjet islamike duken të jenë një refleks i një blloku i shoqëror tradicional dhe konservator, që shihet të ketë kapluar shoqëritë arabe.

Gjatë tre dekadave të fundit, Vëllazëria Myslimane është zmadhuar mbi brutalitetin e ish-presidentit Hosni Mubarak dhe çnjerëzimin e grupit. Jologjike, shtypja mundëson islamistët që të mbijetojnë dhe të bashkohen, gjithashtu duke forcuar dhe zgjeruar rrjetet e tyre shoqërore. Kjo u pa më së miri me rrëzimin e Mubarakut, që ia mundësoi Vëllazërisë Myslimane të shfaqet si lëvizje më e fuqishme dhe më e organizuar e Egjiptit.

Impulsi i mbijetesës gjithashtu shpjegon edhe sjelljen e Partisë tuniziane Nahda. Gjatë tre vjetëve të fundit, udhëheqësit e Nahda-së kanë treguar një shkallë të lartë të pragmatizmit dhe fleksibilitetit. Andaj, ata ishin të prirë që të mos armiqësohen ose të marginalizojnë forcat laike dhe liberale të Tunizisë. Në vend të kësaj, ata treguan gatishmëri për të bërë lëshime ideologjike dhe politike, të cilat kulmuan kohët e fundit në marrëveshjen e tyre për t’i dorëzuar pushtetin një qeverie teknokratike. Në mënyrë të qartë shihet që Nahda ka marrë mësim nga përvoja e Vëllazërisë Myslimane në Egjipt.

Kriza e Islamit Politik

Rënia e Vëllazërisë Myslimane në Egjipt, ka zbuluar krizën që ballafaqohen islamistët pas Pranverës Arabe. Mungesa e një mendimi dhe agjende revolucionare. Shumica e lëvizjeve islamike në botën arabe mbajnë një vizion konservator dhe të vjetruar që nuk mund të jetojnë me aspiratat dhe ëndrrat që ushqyen Pranverën Arabe tre vjet më parë. Ky konservatorizëm, ose mungesa e ideologjisë revolucionare, vazhdon të jetë i papajtuësëm me mjedisin e ri që pasoi pas rënies së regjimeve të vjetra. Shumica e të rinjve arabë që dolën rrugëve ishin të motivuar kryesisht nga një agjendë revolucionare dhe ambicioze që do mund të ndryshojë jetën dhe fatin e tyre. Megjithatë, ata ishin të goditur nga shfaqja e islamistëve tradicionalë të cilët kërkonin të përhapnin revolucionin. Për më tepër, lëvizjet islamike duken të jenë një reflektim i një blloku shoqëror tradicional dhe konservator që shihet të ketë kapluar shoqëritë arabe.

Pamundësia për të krijuar një platformë të tillë revolucionare është në fakt arsyeja më e rëndësishme për rënien e Vëllazërisë Myslimane. Ata vazhdojnë të veprojnë si lëvizja shoqërore konservatore më e madhe në Egjipt. Kjo u mundëson atyre që të ruajnë një strukturë të mbyllur dhe rigide e përbërë nga klasat shoqërore të ulëta dhe të mesme të Egjiptit, të cilët janë të vendosura kryesisht në deltën e Nilit, dhe pjesët më të varfra të Egjiptit të Epërm.

Çuditërisht, segmente të mëdha të këtyre strukturave demografike u larguan nga Vëllazëria gjatë vitit të saj në pushtet, edhe pse ata përfituan më së shumti nga rrjeti i shërbimeve shoqërore të grupit.

E ardhmja e paqartë e Selefistëve

Gjatë tre vjetëve të fundit, selefistët kanë dalë si një nga fitimtarët e Pranverës Arabe. Ata kanë fituar pushtet të konsiderueshëm politik dhe kanë luajtur një rol kyç në riformimin e politikës së brendshme. Megjithatë, partitë selefiste duket se e kanë keqkuptuar se çfarë përfa-

qëson Pranvera Arabe dhe duket se pikësëpari kanë harruar përse kanë hyrë në politikë. Që prej rënies së Morsit, selefistët janë bërë gjithnjë e më të ndarë. Derisa partitë selefiste të tilla si al-Watan dhe el-Asalah kanë mbështetur Vëllazërinë, të tjerët si al-Nour kanë zgjedhur të mbështesin grusht-shtetin e korrikut. Ndërkohë, përpjekja e qeverisë të mbështetur nga ushtria për të kontrolluar sferën fetare ka kufizuar shejhut dhe imamët selefë për të përhapur ideologjinë e tyre. Mbyllja e disa kanaleve televizive selefiste ka lënë shumë liderë selefë të marginalizuar dhe të pazëshëm. E ardhmja e selefistëve duket të jetë gjithnjë e më e pasigurt, kryesisht për shkak të fleksibilitetit. Për shembull, ata krijuan aleancë me Vëllazërinë Myslimane kur ata ishin në pushtet vetëm e vetëm që të mbështetnin ushtrinë dhe planin e saj pas largimit të Morsit. Përpjekja e tyre në avancimin e agjendës së tyre politike dhe ideologjike ka rezultuar në një humbje të mbështetjes dhe besueshmërisë. Derisa fleksibiliteti i partisë al-Nour mund të theksojë mendjemprehtësinë dhe pragmatizmin e saj politikë, kjo mund gjithashtu të dëmtojë pozitën dhe kredibilitetin e partisë në mesin e islamistëve. Në përgjithësi, llogaritjet politike të al-Nour janë të trefishta: Së pari, ajo kërkon të sigurojë se Vëllazëria Myslimane nuk do të rimëkëmbet nga goditja aktuale në një kohë të shpejtë. Së dyti, udhëheqësit e al-Nour besojnë se ata mund të mbushin vakuumin politik i lënë nga Vëllazëria Myslimane, të paktën brenda elektoratit islam. Së treti, al-Nour shpreson të arrijë një rezultat të rëndësishëm në zgjedhjet e ardhshme parlamentare. Përvoja e tre vjetëve të fundit ka treguar se demokracia është një rrugë e gjatë dhe e ndërlikuar dhe pa përfshirjen e të gjitha forcave politike, stabiliteti i brendshëm dhe rajonal do të mbetet i paarrtshëm. Megjithatë, pragmatizmi i al-Nour mund t'iu kushtojë shtrenjtë. Në dëm të saj, partia është armiqësuar me palët tjera selefiste të tilla si al-Watan, el-Asalah dhe el-Fadhila.

Për më tepër, mbështetja e partisë dhënë planit të ushtrisë ka zemëruar shejh të ndryshëm selefë dhe njerëz të shquar që e kanë kritikuar ashpër strategjinë e partisë. Është e pamundur që al-Nour të ketë kapacitete organizative apo njerëzore që do t'i mundësonte të zëvendësojë Vëllazërinë Myslimane. Së fundi, nuk është e garantuar nëse

al-Nour do të mbetet një parti legale pasi që projekt-kushtetuta e re ndalon partitë fetare. Në të vërtetë, partia duket të jetë duke gërmuar varrin e vet dhe duke u bërë thirrje mbështetësve të saj që të votojnë “po” për kushtetutën.

Historikisht, represioni ka qenë një faktor kyç në gjenerimin e ekstremizmit, duke lejuar që të shfaqen tendenca islamike radikale dhe të dhunshme. Tekefundit, kur Gamal Abdel Nasser, presidenti i famshëm i Egjiptit gjatë viteve 1950 dhe 1960, ndoqi penalisht dhe torturoi shumë anëtarë të Vëllazërisë Mysliamne, Sejid Kutbi doli në sipërfaqe si krye-ideologu dhe frymëzoi shumë të rinj islamikë që e zbatuan filozofinë e tij në terren. Në mënyrë të ngjashme, masakra **R4baa**, e cila la qindra protestues paqësorë të vdekur, përveç represionit të vazhdueshëm, janë pika të mundshme kthese në rrugën e Islamit politik. Duke humbur besimin në demokraci, është e mundshme që të rinjtë islamistë të shkëmbejnë pjesëmarrjen në politikë paqësore me një ideologji dhe diskurs ekstrem Kutbist. Nëse kjo ndodh, do të ishte puthje e vdekjes për Pranverën Arabe.

Rimëkëmbja politike

Historia ka treguar Islamin politik të jetë një fenomen ripërtërirës. Kur ata ndeshen me një kërcënim për ekzistence, islamistët kanë tendencë për t’u përshtatur, të duruar dhe të shërohen, megjithëse në formë të ndryshme. Kur Naseri mori masa restriktive ndaj Vëllazërisë Myslimane, duke burgosur dhjetëra anëtarë të grupit, besonin shumë se lëvizja veç kishte vdekur. Megjithatë, lëvizja u rishfaq më e vrullshme dhe më e fortë në vitet 1970 dhe 1980. Më të fuqishëm dhe të fortë.

Në mënyrë të ngjashme, kur qeverisja laike turke pati rrëzuar Nexhmedin Erdogan, kryeministri islamist i Turqisë dhe udhëheqës i Partisë së Mirëqenies, islamistët turq goditën përsëri në vitin 2002, dhe kanë qeverisur vendin që atëherë. Megjithatë, kthimi i islamistëve turq ka ndodhur vetëm pasi kishin bërë ndryshime thelbësore në ideologjinë e tyre dhe platformën politike. Ata u zhvendosën nga “ideali-

zmi” i Erbakanit te “realizmi” i kryeministrit Rexhep Tajip Erdogan, dhe ndërtuan modelin e tyre të qeverisjes bazuar në meritokraci, transparencë dhe llogaridhënie.

Në të vërtetë, suksesi i Islamit politik në Turqi nënvizon se përfshirja është një faktor vendimtar në ndryshimin e ideologjisë dhe mendimit të islamistëve për të u bërë më të moderuar dhe progresivë.

Përvoja e tre vjetëve të fundit ka treguar se demokracia është një rrugë e gjatë dhe e ndërlikuar dhe pa përfshirjen e të gjitha forcave politike, stabiliteti i brendshme dhe rajonal do të mbetet i paarrtshëm.

Qemajl Morina

THE ARAB SPRING: BETWEEN ISLAM AND LAICISM

(Summary)

Even those, who were largely pessimistic about the Arab Spring, did not expect such a disappointing outcome of this movement, which promised a better future for all the Arab countries. In the beginning it seemed that all the Arab countries would be affected by the process of change. Yet, as it turned out to be, things quickly took another direction. This was due to the mistakes that were made by those leading these movements as well as the opposition these pro-Islamic projects encountered from secular and military forces, as was the case in Egypt. If we analyze the current situation in the countries which were affected by the Arab spring we notice instability as well as the chance of failure of a very ambitious project, which was viewed by most people with great sympathy. Consequently, the Arab Spring can turn into an Arab Autumn, which can lead the countries in the region into chaos, both political and with regard to security.

كمال مورينا

الربيع العربي بين الاسلام و العلمانية (خلاصة البحث)

يبدو أن أكثر المتشائمين للربيع العربي لم يكونوا ينتظرون هذه النهائية السريعة و المحزنة التي كانت تسمى في نهاية العام ٢٠١٠ أول ثورة عربية و التي كانت تبشر بمستقبل عربي مشرق في جميع الدول العربية لان في البداية كانت كل الدلائل تشير بأن الثورة ستشمل جميع البلاد.

و لكن مع الاسف الشديد الامور بسرعة أخذت اتجاهها معاكسا . هذا حصل لسببين : أولهما بسبب الاخطاء التي ارتكبتها زعماء تلك الثورات و السبب الثاني هو الاعتراضات الكثيرة التي واجهتها القوى الاسلامية من قبل العلمانيين و كذلك من الجيوش العربية مثل ما حصل في مصر .

Nexhat Ibrahim

BESIMI NË KADER

و بالقدر خير و شره من الله تعالى...

Besimi në caktimin (kaderin) e Allahut xh. sh. është kushti i gjash-të i besimit islam. Mirëpo, duke marrë parasysh se kaderi dhe kadaja në aspektin e tyre përmbajtjesor, terminologjik nuk përmbahen në Kur'an, por as në kohën e as'habëve nuk dolën në sipërfaqe si tema thelbësore, ato përbëjnë një rëndësi prej çështjeve të akaidit islam që çojnë mes vullnetit hyjnor dhe vullnetit njerëzor, mes përsosmërisë së atri-buteve hyjnore dhe përgjegjësisë njerëzore.

A. Përkufizimi i kadasë dhe kaderit

Ulemaja islame ndahet lidhur me përkufizimin e konceptit “kader” dhe “kada”. Disa madje këto dy shprehje i konsiderojnë shprehje si-nonimike. Megjithatë, ne do t'i trajtojmë të dy kuptimet parësore.

Në kuptimin gjuhësor fjala “kader” do të thotë: matje, vlerësim, përcaktim, formësim, trajtësim etj. Në arabishte folja *kadere* do të thotë: vlerësoi, caktoi, ndau në pjesë, i caktoi secilit pjesën e vet, si

dhe munda, pati fuqi, që i aftë. Kurse trajta foljore *kaddere* do të thotë: vendosi, ekzekutoi, veproi.¹

Në kuptimin përmbajtjesor “kaderi” është vendimi i Allahut, kurse “kadaja” është ekzekutimi i këtij vendimi nga ana e Tij, respektivisht kadaja është kryerja e gjësë, për të cilën ka marrë vendim dhe zbatimi i vendimit. Me fjalë të tjera, kaderi është “*planëzimi dhe programimi nga Krijuesi i Lartë që zotëron dijen e pasosur, që i sheh dhe di të shkuarën, të tashmen dhe të ardhmen, si një pikë të vetme dhe për të cilën nuk ka të shkuar, të tashme dhe të ardhshme, i tërë gjithësisë etj. Kurse kadaja është zbatimi nga Zoti i gjerave të caktuara dhe vendo-sura prej Tij në pafillimshmëri, kur t'u vijë koha, me anë të vullnetit dhe fuqisë së Tij dhe në përputhje me dijen e tij eternale.*”²

Të këtij mendimi janë edhe maturidinjtë, të cilët shprehjes *kada`* ia atribuojnë kuptimin e krijimit (halk), kurse shprehjes *kader* ia atri-buojnë kuptimin e përcaktimit (takdir).³

Imam Ebu Hanife e jep këtë përkufizim: “Caktimi (*kada`*) dhe përcaktimi (*kader*) dhe vullneti (*meshi`atu*) janë cilësitë e Tij të am-shueshme pa (modalitetin) si”.⁴

Duke menduar për kaderin do të përfundojmë se ai është “përkatë-sia ndaj Allahut xh. sh. e çdo gjëje në planin informativ dhe me qeni-en e vet me karakter informativ para se të ndodhë. Gjëja që ka hyrë në kushtet e ekzekutimit dhe që përpiket të zërë vendin e vet mes vargut të aksidencave, shkruhet e shënohet me anë të engjëjve të respektuar në formë kopjesh të Librit të Kujtesës (Levhi Mahfudh) në Librin e Kujtesës dhe në provë përsëri me kusht që të jetë brenda dijes së Allahut xh. sh. Kaderi është bashkëshoqërimi i përpjekjes njerëzore me aktin krijues të Allahut xh. sh. Mohimi i kaderit merr kuptimin e mohimit të të gjitha attributeve të Zotit, që çon në mosbesim.”⁵

¹ Vehbi S. Gavoci, Erkan'ul-imani, fq. 33-35.

² Udhërrëfyesi, I, fq. 248.

³ Sipas: Orhan Bislimaj, Akaidi hanefij, po aty, fq. 229.

⁴ Imam Ebu Hanifeh, El-Fikh'ul-ekber, po aty, fq. 69.

⁵ Fethullah.Gylen, Kaderi, po aty, fq. 19

B. Kaderi si parim besimi

Ekzistenca e Allahut xh.sh., pejgamberia e Muhammedit a.s., ma-dje edhe ringjallja mund të provohen shkencërisht. Por, kaderi nuk është i tillë, as nuk është çështje teorike dhe shkencore, sepse ai është çështje shpirtërore dhe i ndërgjegjes.

Domosdoshmëria e besimit në *kader* në Islam bazohet në dy argu-mente:

- 1) Në numrin e madh të ajeteve dhe të haditheve që flasin për domosdoshmërinë e besimit në kader dhe;
- 2) Në domosdoshmërinë e besimit në atributet absolute, të pakushtë-zuara e të pakufizuara të dijes, vullnetit dhe fuqisë së Zotit.⁶

Kur’ani në shumë ajete kur’anore na bën të qartë për ekzistimin e kaderit lidhur me njeriun. Allahu xh.sh. thotë:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ . لَّكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ .

“S’ka mjerim (fatkeqësi) që e godet Tokën dhe juve, përveç asaj që është shënuar më parë në Libër; kjo për Allahun me të vërtetë është lehtë! Për të mos u dëshpëruar për atë që ju ka kaluar, por edhe për të mos u gëzuar së tepërmi për atë që Ai ju ka dhënë juve, Allahu nuk i do lavdëruesit dhe vetëmburrësit.” (El-Hadid: 22-23).

Ajeti i sipërm në mënyrë eksplicite tregon se të gjitha qeniet, du-kuritë dhe ngjarjet, e edhe njeriu dhe çdo gjë lidhur me të para se të dalin në ekzistencë janë të shkruara në dijen hyjnore.

Edhe hadithet flasin qartë lidhur me kaderin:

⁶ El-Buti, Të vërtetat e patundshme, po aty, fq. 150.

“...(besim do të thotë) të besosh Allahun, në engjëjt e Tij, librat e Tij, të dërguarit e Tij, ditën e ahiretit dhe kaderin, të mirën dhe të ke-qen...”. (Muslimi, Iman).

Pjesa e hadithit *“...dhe të keqen...”* tregon qartë se besimi në të mirën ashtu edhe në të keqen se e kanë prejardhjen nga Allahu do të thotë se çdo gjë bëhet me vullnetin dhe fuqinë e Allahut, por jo pse Allahu e do të keqen, por nga urtësia e Tij se e di paraprakisht se ç’do të ndodhë me njeriun dhe se Ai nuk vepron spontanisht por me dije hyjnore.⁷

Në një hadith Muhammedi a.s. u ka tërhequr vërejtjen besimtarëve të tij, të cilët justifikoheshin me kaderin, dhe duke lënë anash rolin dhe përgjegjësinë e njeriut në aktin e vet. Kjo lidhet me rastin kur Pejgamberi a.s. pas namazit të jacisë shkoi te Aliu r.a. i cili po bëhej gati të flejë. E pyeti atë:

“A ngrihesh natën për ta falur namazin e tehexhudit?” Aliu r.a. është përgjigjur: “O i Dërguari i Allahut, jeta jonë është në dorë të Allahut, po deshi na e jep, po deshi na e merr, po deshi na zgjon!” Atëherë Pejgamberi, duke i rënë me pëllëmbë gjunjëve të Aliut r.a., i ka thënë: “Sa shumë po përpiqet njeriu.” (Buhariu).

Kështu e shprehi pakënaqësinë e tij Muhammedi a.s. ndaj perce-ptimit justifikues të kaderit nga ana e Aliut r.a. Kjo do të thotë: Edhe pse njeriu përballet me një kader të përcaktuar nga ana e Allahut xh. sh., ai posedon edhe vullnetin dhe pëlqimet e tij, që së bashku kanë rol të rëndësishëm dhe për këtë rol të tyre kanë shpërblimin apo ndëshki-min. Në shikim të parë duket se ekziston kundërtënie, por gjendja nuk është ashtu.

- 1) Le të shohim nga dy shembujt vijues lirinë dhe përgjegjësinë e njeriut:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا .

“Na, ia treguam atij rrugën, e ai (do të jetë) ose mirënjohës ose jomi-rënjohës.” (El-Insan: 3).

⁷ Udherëfytyesi, I, po aty, fq. 250.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ...

“Dhe, thuaj: “E vërteta është nga Zoti yt. Kush të dojë, le të besojë, e kush të dojë, le të mohojë ...”. (El-Kehf: 29).

2) Le të shohim nga dy shembujt vijues vullnetin hyjnor si bazë e veprimit të njeriut:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ...

“Por ju nuk mund të doni, përveç nëse do Allahu...”. (El-Insan, 30).

... كُلِّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ...

“Po të mos donte Allahu, nuk do të besonin!” (El-En’am: 111).

... قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ ...

“Thuaju: “Për të gjitha vendos vetëm Allahu!” (Ali Imran: 154).

Analiza e ajeteve kur’anore te grupit te parë tregon se njeriu është i lirë të dëshirojë, vetëm se realizimi i gjësë së dëshiruar prej tij varet nga vullneti dhe fuqia hyjnore; dëshirimi i njeriut nuk ka asnjë vlerë po qe se Allahu nuk e dëshiron po atë gjë dhe nuk jep leje për realizimin e saj. Këtë meditim tonin dijetari F. Gylen e elaboron kështu:

*“Allahu e ka pranuar aktin tonë që është një realitet konvencional, si ftues të dëshirës dhe vullnetit të Tij, i ka dhënë rëndësi atij, ka premtuar se do t’i bëjë realitet projektet më të mëdha duke u mbështetur mbi të dhe e ka krijuar këtë element konvencional si një pretekst për mirësinë dhe mëkatën, e ka bërë bazë atë për shpërblimin dhe ndëshkimin ...”.*⁸

⁸ Udhërrëfyesi, I, po aty, fq. 218-219; F. Gylen, Kaderi, po aty.

C. Vullneti absolut i Allahut dhe liria relative e njeriut

Vullneti i Allahut (kaderi) është i paraqenë, i pasqenë, i pafund, i pakufizuar, i pakushtëzuar me diçka si dhe absolut dhe në gjuhën arabe quhet *el-iradet’ul-mutlaka* apo *el-iradet’ul-kul-lijeh*. Ai është i përkryer sikurse pasqyra e cila me besnikëri e kopjon objektin që qëndron përballë saj. Para dijës së Allahut e kaluara dhe e ardhmja nuk ekzistojnë, sepse Allahu e di ç’ka ndodhur, ç’po ndodh dhe ç’do të ndodhë. Sado i pjekur të jetë njeriu, urdhri dhe vullneti i përkasin Allahut xh. sh. Asnjë element nuk sendërtohet pa dëshiruar dhe pa treguar vullnet Ai. Pa dëshirën e Tij sot nuk do të ekzistonte as koha, as hapësira dhe do të ishte një hiç.

Kurse vullneti i njeriut ka një fund të caktuar, është i kufizuar dhe i kushtëzuar nga faktorë të tillë si koha, hapësira dhe në gjuhën arabe quhet *el-iradet’ul-xhuz’ijeh* etj. Vullneti i njeriut lidhet me të kaluarën dhe të tashmen deri te të cilat ka ardhur nëpërmjet shqisave dhe arsyes.⁹

Edhe pse në shikim të parë duket se ekziston dallim, Vullneti i Allahut nuk është në kundërshtim me lirinë e njeriut, por shkojnë paralel. Ky pohim konsiston në faktin se të besosh në kaderin e Allahut në parim do të thotë të besosh se çdo gjë që ekziston është me dijen, dëshirën, fuqinë dhe aktin krijues të Allahut, se nuk ka krijues tjetër përveç Allahut. Besimi në kader nuk do të thotë mohim i lirisë së njeriut, ku edhe buron mirësia dhe ndëshkimi për njeriun. Në këtë mënyrë, besimi në kader dhe parimi i zgjedhjes bëhen bashkë, partnerë dhe heq mundësinë që njeriu të kërkojë pretekst që gabimin e bërë t’ia hedhë kaderit. Këtë ndryshim A. Tantavi e thotë në mënyrën vijuese: Inxhinieri projektin objektin dhe tërë atë që nënkupton projektin, kurse ndërmarrësi realizon projektin e inxhinierit. E para është kaderi, kurse e dyta është kadaja. I pari mban të drejtën për ndryshime në projekt nëse këtë e kërkon nevoja, sikur që Allahu xh. sh. ndryshon

⁹ Mehmed Handzic, VI, po aty, fq. 570 etj.

planin nga mëshira e Tij, duke pranuar duanë dhe sadakën në dobi të njerëzve.¹⁰

Fakti se ne nuk e bëjmë një gjë pse Allahu e di në pafillim dhe pse e ka shënuar këtë që di, pra, pse i tillë është kaderi ynë, përkundrazi, Allahu i shënon ato që kemi bërë dhe kemi për t'i bërë sepse e di që më parë. Po qe se Allahu do të kishte shkruar jo për ta karakterizuar gjendjen, por me një vendim me anë të të cilit do të zbatohet ajo që duhej, atëherë vullnetit të njeriut nuk do t'i mbetej vlerë. Mulla Alij El-Karij këtë e shpjegon edhe me fjalët se sikur Allahu ta kishte detyruar njeriun të veprojë sipas dijes së Tij të paraqenë nuk do t'i thoshte **“do të bëhet** kështu e ashtu” por do t'i thoshte **“të bëhet** kështu e ashtu.”

Këtë mendim do ta ilustruam me një shembull të përshtatshëm:

*“Dukuritë dhe ngjarjet astronomike si eklipset e diellit dhe hënës përcaktohen që më parë dhe shënohen me ditë, orë e minuta në raportet dhe kalendarët shkencorë. Tani, a mos eklipset e diellit dhe hënës realizohen në atë orë dhe minutë pse u njohën e u përcaktuan nga shkencëtarët se u shënuan në kalendarë, apo shënohen në raportet e shkencëtarëve pse dihet që më parë se do të realizohen në atë orë? E vërteta është se eklipsi i diellit dhe hënës nuk ndodhin pse janë shënuar në kalendar, përkundrazi, shënohen në kalendar pse dihet që më parë se do të ndodhin.”*¹¹

Ç. Dallimi ndërmjet kaderit dhe fatalitetit

Në Islam ekziston kaderi (paracaktimi) por nuk ekziston fataliteti, siç pretendojnë disa grupime besimore apo individë me ndikim. Të tillët, pohojnë se *“rrjedha e ngjarjeve në natyrë, në shoqëri ose në jetën shpirtërore, sikurse edhe ekzistenca apo joekzistenca është e paracaktuar, nuk varet nga njeriu e njerëzimi”*. Mirëpo, në Islam, kaderi nuk kërkon nga njeriu që ta lëshojë veten në rrjedhën e ngjarjeve dhe t'i braktisë ibadetet dhe masat parandaluese. Kaderi është ndër kushtet

e besimit, por ikja nga besimi dhe aktiviteti nuk është justifikim për t'i arsyetuar mëkatet dhe gabimet e ndryshme se “kjo ka qenë kështu e shkruar”, pikërisht sikur që ndodh me një gjeth druri përballë erës. Përballë këtij qëndrimi xhebrit, hashevit etj., ekziston edhe qëndrimi kaderit dhe mu'tezilit i cili mendon se njeriu është i lirë në mënyrë absolute dhe se përzgjedhjen e veprës e bën vetë, me fuqinë krijuese që ia ka dhënë Krijuesi.¹²

Shkolla e ehlis-sunetit dhe xhematit (maturidinjtë dhe esh'arinjtë) përdorin një rrugë të mesme, duke i ndarë detyrimet në:

- **Veprime të detyrueshme të pavullnetshme.** - Rrahja e zemrës, frymëmarrja, puna e trurit e të tjera janë refleks të pavetëdijshme dhe natyrisht të pavullnetshme, respektivisht janë rezultat i vullnetit dhe përcaktimit hyjnor, ndërsa njeriu nuk ka përgjegjësi për punën e tyre.

- **Veprime të vullnetshme.** - Ecja dhe mosecja, puna dhe mospunja, falja apo mosfalja janë veprime të vullnetshme dhe për to njeriu ka përgjegjësi (shpërblim apo ndëshkim), por sërish krijues i të dyja grupeve është Allahu.¹³

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ .

“Kurse Allahu ju ka krijuar juve dhe ato që i bëni ju”. (Es-Saffat: 96).

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ...

“Allahu është Krijues i çdo gjëje” (Ez-Zumer: 62).

Pra, parapëlqimi dhe përzgjedhja e veprimeve është nga njeriu, kurse krijimi është nga Allahu xh.sh.

¹² Ali Tantavi, po aty, fq. 93.

¹³ Es-Sabuni, po aty, fq. 121 ...; F. Gylen, Kaderi, po aty, fq. 35

¹⁰ Ali Tantavi, Prezentimi i përgjithshëm i fesë islame, Prishtinë, 2000, fq. 87-95.

¹¹ Sipas: Udhërrëfyesi, I, po aty, fq. 255-256.

Këtë e vërteton edhe ajeti kur'anor:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ...

“E mira që të gjen ty o njeri, prej Allahut është, kurse e keqja që të godit, është nga merita jote...”. (En-Nisa` : 79).

Ibni Abbasi ajetin “*kurse e keqja që të godit, është nga merita jote*” e shpjegon me fjalët: “*Për shkak të mëkateve tua. Unë t’i kam përcaktuar.*”

Imam El-Maturidiu këtë e shpjegon si vijon: “*E keqja që e ka goditur njeriun për shkak të joedukatës së tij nuk mund t’i përshkruhet Allahut... Allahu e ka krijuar mundësinë e mosbesimit dhe ashtu ka dëshiruar të veprojë, por mosbesimin (kufrin) nuk e ka urdhëruar dhe mosbesimtarit i ka urdhëruar besimin, por ai nuk e ka dashur atë.*”¹⁴

Këtë e forcon edhe ajeti vijues kur'anor:

... فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ .

*“... Pasi të kesh vendosur për diçka, mbështetu tek Allahu. Allahu pa dyshim i do ata që mbështeten tek Ai.”*¹⁵

Shejh Gavoçi, dijetar shqiptar, thotë se ndodhitë në këtë gjithësi janë dy llojesh:

1. Gjerat që ndodhin plotësisht vetëm nga Zoti dhe në to nuk mund të ndërhyjë askush prej krijesave;
2. Gjerat që ndodhin dhe në to merr pjesë edhe njeriu apo edhe krijesat tjera.

Kjo nuk do të thotë se Allahu nuk ka dije për ato që ndodhin.¹⁶

D. Urtësia e sugjerimit për mospreokupim me temën e kaderit

Pejgamberi a.s. nuk e kishte për qejfi marrjen me temën e kaderit dhe kadasë. Niveli intelektual dhe qytetërues te arabët ishte në shkallë të ulët dhe nuk lejonte që ata të merren me tema të vështira. Mjaftoheshin me informacionet më elementare. Me një rast, kur vërejti se besimtarët po debatonin për çështjen e kaderit, ai iu tha as’habëve:

“A mos ju jeni urdhëruar për këtë apo mos unë u dërgova te ju për këtë? Kur ata që qenë para jush nisën të debatonin mbi këtë çështje, u shkatërruan!”

Me një rast tjetër tha:

و اذا ذكر القدر فامسكوا .

*“Nëse theksohet kaderi, përmbajuni.”*¹⁷

Përse e bëri Muhammedi a.s. këtë rekomandim rigoroz, ka shumë urtësi:

Çështja e kaderit është çështje besimi, kurse debatimi dhe polemizimi me çështjet e besimit nuk është i drejtë për shkak të delikatshmërisë së temës. Por, nuk ka ndonjë të keqe nëse kjo temë diskutohet në mënyrë kompetente, konstruktive, pa stërhollime dhe ngatërresa. Kjo gjë ka rezultuar me një sërë shkrimesh mjaft të nevojshme për këtë temë dhe kontribute të vyeshme.

Njeriu ka kaderin e vet të lidhur me vullnetin e vet si dhe kaderin e vet që vepron jashtë vullnetit të vet. Duke u nisur nga fakti se mendja e njeriut është e krijuar dhe nuk ka kapacitet t’i perceptojë gjerat metafizike si Krijuesin, në pajtim me mësimin islam, ajo nuk do të mund t’i kuptojë të gjitha urtësitë dhe misteret e kaderit. Të tilla fshehtësi të kaderit janë: vendlindja, gjinia, prindërit, fatkeqësitë etj. Ato vijnë nga faktorë jashtë vullnetit të njeriut, prandaj edhe për këtë di-

¹⁴ Imam El-Maturidiu, Jeta, vepra dhe mësimi, po aty, fq. 226.

¹⁵ Kur’ani, Ali Imran: 159. Es-Sabuni, Akaidi maturidij, po aty, fq. 124-125.

¹⁶ Vehbi S. Gavoçi, Degët e imanit, po aty, fq. 33-34.

¹⁷ Mustafa Mahmud, El-Kur’an muhaveletun li fehmin asrijjin, Kajro, 1980, fq. 26.

mension të kaderit Pejgamberi i Allahut e ka ndaluar të debatohet e polemizohet.

Përpjekja e njeriut për ta zgjidhur në mënyrë të prerë çdo specifikë lidhur me kaderin, do të thotë përpjekje për një gjë që e kapërcen kapacitetin e tij. Kaderi nuk është koncept vendor dhe kohor dhe nuk lejon që të eksplorohet nga po këta faktorë.¹⁸

Pejgamberi a.s. e ka ditur se kaderi është një ndër temat filozofike në të cilën nuk mund të jepet përgjigje nëpërmjet të arriturave shkencore të kohës së tyre. Polemika në këtë rast do t'i shpinte në hapësirat ku do të lajthiteshin. Për këtë arsye, prioritet i ka dhënë besimit me zemër kundrejt përpëlitjeve sterile e racionale.¹⁹

¹⁸ Udhërrëfyesi, I, fq. 257-258.

¹⁹ Mustafa Mahmud, El-Kur'an, fq. 26.

Nexhat Ibrahimi

BELIEF IN AL-QADAR

(Summary)

Belief in Al-Qadar is the sixth article of faith. Yet, bearing in mind, that the phrase Al-Qada' wal-Qadar was not mentioned as such in the Qur'an, and did not arise as a topical issue in the time of the As'hab, the topic is related to Islamic aqeedah.

نجد إبراهيمي

الايمان بالقدر

(خلاصة البحث)

و بالقدر خيره و شره من الله تعالى

الايمان بالقضاء و القدر يعتبر الشرط السادس للاسلام و لكن بما أن القضاء و القدر بحسب مخواه و مصطلحاته لم يذكر في القرآن الكريم و كذلك في عهد الصحابة عليهم السلام لم يظهر كموضوعات رئيسية و على الرغم ذلك هما موضوعان يدخلان في اطار العقيدة الاسلامية و التي تتعلق بين الارادة الالهية و الارادة الانسانية و كذلك بين كمال الصفات الالهية و بين مسؤولية الانسانية .

Mr. Ejup Haziri

KAMATA DHE ALTERNATIVAT ISLAME

Hyrje

Në këtë punim do ta trajtojmë kamatën si një dukuri shkallmuese, e cila ka shkallmuar individë e shoqëri dhe ka rrënuar shtete e fuqi. Do ta trajtojmë kamatën si një dukuri të ndaluar, ku do t'i përmendim shkaqet dhe arsyet e ndalesës së saj. Do t'i elaborojmë dy llojet e njohura të kamatës, llojet që përfshijnë ato dhe motivet e ndalimit. Gjithashtu do të trajtohen edhe dispozita tjera që kanë ndërlidhje me kamatën, dhe në fund do të ofrohen alternativat islame, ku do të përmenden mundësi të ndryshme që njerëzit të mos trokasin në dyert e kamatarëve, por të drejtohen tek institucionet kredibile, sipas vlerave islame dhe tek individë të ndryshëm të tregohen solidarë dhe të bashkëpunojnë me njëri-tjetrin, sidomos me ata që janë në gjendje të vështirë. Islami kur ka ndaluar diçka ka ofruar motivet e një ndalese të tillë, por në rrafshin tjetër ka ofruar alternativa tjera.

Sidoqoftë, jam i vetëdijshëm se një tematikë e tillë është e gjerë, ndërkaq është e pamundur të përfshihet brenda një punimi të tillë, mirëpo shpresoj se me ndihmën e të Madhit Zot, do të përmenden gjërat thelbësore dhe do të përfshihet ajka e kësaj tematike.

Përkufizimi

Kamata (ribaja) në aspektin etimologjik do të thotë shtim, shtesë¹, në këtë kontekst ka ardhur në Kur'an:

وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ... ﴿١٠٠﴾

“E ti e sheh tokën e tharë - të vdekur, e kur Ne ia lëshojmë asaj ujin ajo gjallërohet, shtohet...”²

Po ashtu ka ardhur:

وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لَّيْرُبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ ... ﴿١٠١﴾

“Dhe çka të jepni nga pasuria për ta shtuar e rritur (me kamatë), në pasurinë e njerëzve, ajo nuk do të shtohet tek Allahu...”³

Ndërkaq, në aspektin terminologjik ribaja-kamata nënkupton shtimin që e merr huadhënësi⁴ nga huamarrësi, kundruall një kohe të caktuar, pa të drejtë.⁵ Si p.sh. nëse një person i jep hua një personi tjetër me vlerë 5000 euro për një vit, e pastaj ia kërkon 6000, që i bie 1000 euro shtesë për kohën dhe afatin.

Dispozita e kamatës

S'ka dyshim se kamata është e ndaluar, kurse argumentet që e ndalojnë atë burojnë nga Kur'ani, suneti, analogjia dhe nga mendja e shëndoshë.

¹ Kasim ibn Abdullah el-Hanefij, *Enisu-l Fukaha fi Ta'rifat-il Elfadh el-Mutedaviletu bejne-l Fukaha*, dar el-kutub el-ilmijetu, 1424h-2004m, fq. 77.

² Kur'ani, Haxh: 5.

³ Kur'ani, Rum: 39.

⁴ Në ditët e sotme huadhënësit (borxhdhënësit) quhen kreditorë. Kurse huamarrësit (borxhmarrësit) me kamatë quhen debitorë.

⁵ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*. vëll. I, fq. 140.

Nga Kur'ani

Allahu i Madhërishëm thotë:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ﴿٢٧٥﴾

“...Allahu e ka lejuar shitblerjen, por e ka ndaluar kamatën...”⁶

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٦﴾

“O ju që besuat, kijeni frikë Allahun dhe, nëse jeni besimtarë të sinqertë, hiqni dorë prej asaj që ka mbetur nga kamata.”⁷

Nga Suneti

Nga Ebu Hurejre transmetohet se si i Dërguari i Allahut ka thënë: “Largohuni prej shtatë gjërave shkatërruese.” Atij i thanë: “Cilat janë ato, o i Dërguar i Allahut?” Profeti tha: “T’i bësh ortak Allahut; magjia; vrasja, të cilën e ka ndaluar Allahu, përveçse me të drejtë; ngrënia e kamatës; ngrënia e pasurisë së jetimit; dezertimi nga fushëbeteja dhe shpifja ndaj grave të ndershme e besimtare.”⁸

Ndërsa në hadithin tjetër thuhet:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكِلَ الرِّبَا وَمُؤَكِّلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ

“I Dërguari i Allahut ka mallkuar ngrënësin e kamatës, atë që e jep (autorizon) atë, shkruesin e saj, dëshmitarët e saj, dhe tha: Të gjithë janë njësoj.”⁹¹⁰

⁶ Kur’ani, Bekare: 275.

⁷ Kur’ani, Bekare: 278.

⁸ Buhariu në Sahihun e tij, nr. i hadithit 6351, Muslimi në Sahihun e tij, nr. 129, Ebu Davudi në Sunenin e tij, nr. 2490. Hadithi është autentik.

⁹ Të gjithë ata janë njësoj - në mëkat dhe në dënim.

¹⁰ Muslimi në Sahihun e tij, nr. 2995. Hadithi është autentik.

Nga librat paraprakë të shenjtë:

Madje, kamata është e ndaluar në të gjitha fetë qiellore, në hebraizëm dhe krishterim. Në Dhiatën e Vjetër përmendet: “Nëse i jep hua dikujt nga populli yt, mos kërko prej tij fitim për pasurinë tënde.”¹¹ Në një citat tjetër thuhet: “Nëse vëllai yt ka nevojë për diçka, ndihmoje atë...mos kërko prej tij as fitim, as dobi.”¹² Porse hebrenjtë nuk shohin ndonjë pengesë në marrjen e kamatës prej johebraikut, siç përmendet në versetin 20, kapitulli 23, prej librit Deuteronomisë.¹³ Kur’ani u jep përgjigje këtyre, kur thotë në suren Nisa:

وَأَحْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُبُوا عَنْهُ ... ﴿٢٧٧﴾

“Edhe për shkak të marrjes së kamatës edhe pse e kishin të ndaluar atë...”¹⁴

Në Dhiatën e Re thuhet: “Nëse i jepni hua dikujt, prej të cilit parashikoni ndonjë shpërblim, çfarë merite do të keni? Por bëni mirësi dhe jepni hua pa prituri përfitim për këtë. Atëherë shpërblimi juaj do të jetë i mirë.”¹⁵

Nëse flasim për kamatën në shoqëritë tjera njerëzore, do të vërejmë si disa shoqëri e praktikuan e disa tjera ishin kundër saj. Kështu, sa për ilustrim, egjiptianët dhe grekët e lashtë e kundërshtuan kamatën si praktikë të dëmshme shoqërore. Soloni, një jurist i njohur dhe njëri nga Shtatë të Mençurit e Greqisë, u mundua ta ndalonte kamatën në ligjet e tij. Aristoteli, filozofi më i famshëm grek, po ashtu e kundërshtoi kamatën. Ai tha se kamata ishte ndër gjërat më të dëmshme për shkak se përfaqësonte një fitim pa punë nga kapitali. Duhet të kujtohet që në mesjetë në Evropë një borxhli që nuk paguante futej në burg për kohë të gjatë ose merrej në skllavëri nga kreditori i tij.¹⁶

¹¹ Verseti 25, kapitulli 22 i librit të Eksodit.

¹² Verseti 35, kapitulli 25 i librit të Levit.

¹³ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 243.

¹⁴ Kur’ani, Nisa: 161.

¹⁵ Verseti 34, kapitulli 6, Ungjilli i Llukës.

¹⁶ Grup autorësh, *Hyrje në ekonominë dhe financat islame*, fq. 94.

Konsensusi i dijetarëve:

Dijetarët janë unanimë sa i përket ndalesës së kamatës, që nga koha e të Dërguarit të Allahut [paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të] e këndeje, saqë asnjë prej tyre nuk e ka kundërshtuar këtë. Maverdiu ka thënë: Është thënë se në asnjë legjislacion nuk është lejuar kamata, bazuar në fjalët e të Madhërishmit: **“Edhe për shkak të marrjes së kamatës, edhe pse e kishin të ndaluar atë...”**¹⁷ E që është për qëllim në librat e mëhershëm para Kur'anit.¹⁸

Kronologjia e ndalimit të kamatës

Ndalimi i kamatës erdhi në mënyrë graduale, ashtu siç kishte ardhur edhe ndalesa për alkoolin, metodë kjo që Islami zgjodhi për shërimin e punëve të shëmtuara të njerëzimit, duke parapërgatitur shpirtrat dhe mendjet për të pranuar dispozitat e Islamit me shumë bindje e kënaqësi, në një formë të përshkallëzuar për të mos iu shkaktuar atyre një goditje të befasishme.¹⁹

Kur'ani ka folur për kamatën në vende të ndryshme, të renditura sipas kohës. Në periudhën mekase zbriti ky ajet kuranor:

وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّيرِيُوٓا۟ فِي۟ أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرِيُوٓا۟ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُوٓا۟ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ ﴿٢٤﴾

“Dhe çka të jepni nga pasuria për ta shtuar e rritur (me kamatë), në pasurinë e njerëzve, ajo nuk do të shtohet tek Allahu, e çka të jepni nga sadakaja (bamirësia) me qëllim që t'i afroheni Allahut, të tillët janë ata që u shumëfishohet (shpërblimi).”²⁰

Ky ajet ka zbritur para se të ndalohet kamata, ajeti tregon se shtimi i pasurisë në këtë mënyrë nuk do të sjellë shtimin e saj tek Allahu, gjë

që sjell mesazhin për mendjen e myslimanit se kjo vepër bie në kundërshtim me natyrën e pastër njerëzore me të cilën kënaqet Allahu xh.sh.²¹

Në periudhën medinase zbriti ndalesa e qartë e kamatës përmes ajetit kuranor:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا رِبٰٓوًا اُضْعَفًا مَّضْعَفًا ۚ وَاتَّقُوْا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿٢٣٠﴾

“O ju të cilët besuat, mos e hani kamatën që po e shumëfishoni dhe kijeni frikë (dënimin e) Allahun ashtu që të gjeni shpëtim.”²²

Ky ajet ka trajtuar marrëdhëniet në periudhën e injorancës lidhur me shtyrjen e afateve për larjen e borxheve. Kamata shtohet dhe shumëfishohet sa herë që shtyhet shlyerja e borxhit. Ata nuk e njihnin diferencën ndërmjet kamatës së rëndë dhe asaj të lehtë, të cilat i shpikën sistemet e sotme. Thënia e Allahut **“që po e shumëfishoni”** nuk do të thotë kufizim të kamatës, e cila përmban çmim të lartë, apo që ka masë të madhe, por përmbledh të gjitha format e kamatës që praktikoheshin në borxhet me interes apo kamatë, që do të thotë se ndalesa është për të gjitha llojet e kamatave të buta apo të forta qofshin, në kundërshtim me atë që besojnë orientalistët se kamata është e ndaluar pjesërisht e më pas është e ndaluar plotësisht.²³

Së fundi vjen qëndrimi i prerë në një formë të atillë që Kur'ni nuk e ka sjellë ndonjëherë, duke ndaluar, duke kërcënuar dhe premtuar dënim. I Madhërishmi tha:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَاۤ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴿٢٣١﴾

“O ju që besuat, të keni frikë ndaj Allahut dhe, nëse jeni besimtarë të sinqertë, hiqni dorë prej asaj që ka mbetur nga kamata.”²⁴

¹⁷ Kur'ani, Nisa: 161.

¹⁸ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3699.

¹⁹ Muhamed bin Saleh el-Uthejmin, Ahmed Es-Salus, *Kamata, lufta me Allahun*, Jehona, gusht 2004, fq. 27-28.

²⁰ Kur'ani, Rrum: 39.

²¹ Muhamed bin Saleh el-Uthejmin, Ahmed Es-Salus, *Kamata, lufta me Allahun*, fq. 28.

²² Kur'ani, Ali Imran: 130.

²³ Muhamed bin Saleh el-Uthejmin, Ahmed Es-Salus, *Kamata, lufta me Allahun*, fq. 29.

²⁴ Kur'ani, Bekare: 278.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ

مِنَ الْمَسِّ ... ﴿١٧٥﴾

Ata që e hanë kamatën, ata nuk ngrihen ndryshe vetëm se si ngrihet ai çmenduri nga të prekurit e djallit...²⁵ Për përdoruesit e saj i Madhërishtmi shpalli luftë të hapur:

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ... ﴿١٧٦﴾

“E në qoftë se nuk e bëni këtë (nuk hiqni dorë nga kamata), atëherë binduni se jeni në konflikt me Allahun dhe të dërguarin e Tij...”²⁶

Ky ajet përmban përgjigje të prerë për atë që thotë se kamata nuk ndalohet për raste të tjera, por vetëm nëse është e shumëfishuar (pra nga dhënia e borxhit), sepse Allahu i Lartësuar nuk ka lejuar asgjë tjetër, por veçse kthimin e kapitalit fillestar, e jo shtesën mbi të, pasi ky është ajeti i fundit që ka zbritur për këtë çështje.²⁷

Duke pasur parasysh atë që e thamë më lart, kuptojmë se ndalimi i kamatës shfaqet në Kur'an në katër vende të ndryshme. Së pari, ajeti i 39 i sures së 30, i shpallur në Mekë, thekson se ndërsa kamata e largon pasurinë nga bekimi i Zotit, bamirësia e shton atë. Së dyti, ajeti i 161-të i sures së 4-t, i shpallur në periudhën e hershme të Medinës, e dënon atë ashpër, në vijë me ndalimin e kamatës në ajetin e mëparshëm. Ai i vë ata që e hanë kamatën në një vend me ata që kanë uzurpuar pa të drejtë pronën e njerëzve të tjerë dhe i kërcënon që të dy me dënimin e Zotit. Së treti, ajetet 130-132 të sures së 3-të, të shpallura rreth vitit të dytë pas hixhretit, i urdhërojnë myslimanët të qëndrojnë larg kamatës, nëse dëshirojnë mirëqenie (në kuptimin e plotë islam). Së katërti, ajetet 275-281 të sures së 2-të, të shpallura afër plotësimit të misionit të të Dërguarit, u kundërvihen në mënyrë të rreptë atyre që

e marrin kamatën, duke krijuar një dallim të qartë ndërmjet tregtisë dhe kamatës.²⁸

Urtësia e ndalimit të kamatës

Çdo urdhër ose ndalesë në Islam e ka urtësinë e vet, ndërsa në këtë kontekst edhe ndalimi i kamatës ka urtësitë e saj.

Legjislacioni Islam e konsideron kamatën njërin ndër krimet më të mëdha shoqërore dhe fetare, ndaj këtij fenomeni i ka shpallur luftë, duke i kërcënuar përdoruesit e kamatës me dënim të dhembshëm në këtë botë dhe në botën tjetër. E na mjafton neve ta dimë se përdoruesit e kamatës do të ngrihen sikur të çmendurit, apo sikur ata që janë të prekur nga xhinët, që nuk mund të ecin mirë, kanë pengesa në të folur, ashtu sikurse i çmenduri që është i prekur në trupin dhe mendjen e tij.²⁹ **“Ata që e hanë kamatën, ata nuk ngrihen ndryshe veçse si ngrihet ai çmenduri nga të prekurit e djallit...”**³⁰ Për përdoruesit e saj i Madhërishtmi shpalli luftë të hapur: **“E në qoftë se nuk e bëni këtë (nuk hiqni dorë nga kamata), atëherë binduni se jeni në konflikt me Allahun dhe të dërguarin e Tij...”**³¹

Kamata sjell dëme të mëdha shpirtërore, shoqërore, ekonomike dhe fetare. Në aspektin shpirtëror kamata paraqet egoizëm, koprraci dhe e vdes shpirtin e bashkëpunimit dhe interesit shoqëror mes njerëzve. Gjithashtu, ajo ndikon në largimin e mirësisë dhe të mirës njerëzore, saqë kamatari bëhet i pamëshirshëm që nuk i intereson gjë tjetër përpos pasurisë së tjerëve, duke u buzëqeshur atyre e në realitet ua fsheh kthetrat.

Sa i përket aspektit shoqëror, mund të themi se ajo lind armiqësi dhe urrejtje ndërmjet individëve të shoqërisë, sikurse që bëhet shkak për prishjen e lidhjeve njerëzore dhe shoqërore, ndërmjet shtresave të njerëzve, gjithashtu ajo ndikon në largimin e mëshirës dhe dhembshu-

²⁸ Grup autorësh, *Hyrje në ekonominë dhe financat islame*. fq. 58.

²⁹ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*. vëll. I, fq. 159.

³⁰ Kur'ani, Bekare: 275.

³¹ Kur'ani, Bekare: 279.

²⁵ Kur'ani, Bekare: 275.

²⁶ Kur'ani, Bekare: 279.

²⁷ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 243.

risë, ndikon në largimin e bashkëpunimit dhe mirësisë ndërmjet njerëzve, ajo mbjell në zemra urrejtjen, zilinë dhe shkatërron lidhjet e dashurisë dhe vëllazërisë.³²

Në aspektin ekonomik, kamata i ndan njerëzit në dy shtresa: shtresa e pasur, e cila jeton në luks dhe kënaqet me djersën e të tjerëve; dhe shtresa e varfër, e cila jeton në skamje dhe varfëri, e kjo pa dyshim që shkakton armiqësi ndërmjet shtresave të njerëzve, saqë disa bëhen si shtazë të egra duke i shfrytëzuar të tjerët, e kështu fillojnë sprovat dhe të këqijat.³³

Kamata ndihmon në krijimin e një natyre luksoze pa u angazhuar në asnjë lloj pune. Ajo sjell shtimin e pasurisë pa asnjë mundim dhe përfituesit prej saj kthehen në parazitë, të cilët rriten në kurriz të të tjerëve. Islami e lavdëron dhe e nderon punën dhe punëtorët, duke e konsideruar atë si rrugën më të mirë përfituese, pasi kjo zhvillon aftësitë e njeriut dhe rrit moralin e tij.

Kamata është mjet kolonizimi. Për këtë arsye është thënë: “Kolonizimi vjen pas tregtarëve dhe misionarëve.”

Islami kërkon që njeriu t’i japë vëllait të tij hua me mirësi, nëse ai ka nevojë për para dhe për këtë vepër i njej atij një shpërblim të madh.³⁴ Në të kundërtën, Islami ndalon pasurimin e padrejtë, të paarsyeshëm dhe të përvetësimit të pronës së tjetrit në mënyrë të padrejtë.

Llojet e kamatës:

Llojet e kamatës janë dy:

- Kamata e vonesës (ربا النسيئة)
- Kamata e shtesës (ربا الفضل)

Kamata e vonesës

Kamata e vonesës është shtesa e kushtëzuar që merr borxhdhënësi nga borxhmarrësi në këmbim të vonesës.³⁵ Si p.sh., nëse ndokush merr hua nga dikush, për një kohë të caktuar, për një muaj apo për një vit, duke e kushtëzuar shtesën në mallin e marrë, për shkak të vonesës. Për këtë arsye është quajtur me emrin e vonesës për shkak se shtimi apo teprica i kthehet pas një kohe, gjegjësisht pas një vonese.³⁶ Ky lloj ishte ai që njihej në periudhën e injorancës, kur dikush merrte borxh nga dikush tjetër për ta paguar atë më vonë, por kur afati vinte dhe s’kishte mundësi të paguante, detyrohej të shtonte shumën si dëmshpërblim për shtyrjen.

Kjo lloj kamate është mjaft e njohur në kohën tonë, e në bazë të së cilës veprojnë sistemet bankare, që e quajnë ndryshe si interes, por që në esencë nuk dallon fare nga ai sistem i kohës së injorancës.

Kamata me anë të vonesës është më se e qartë dhe nuk ka nevojë të sqarohet, sepse në të janë të pranishme elementet kryesore të çdo veprimi që lidhet me kamatën dhe që janë shtesa e kuotës së pasurisë dhe kohës së shlyerjes, për të cilën paguhet kjo shtesë dhe gjithashtu konsiderimi i kamatës një kusht i padiskutueshëm në marrëveshje, pa të cilën marrëveshja nuk konsiderohet e saktë, gjë që sjell krijimin e pasurisë nga pasuria me shkak kohën ose afatin.³⁷

³² Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*. vëll. I, fq. 160.

³³ Op, cit: vëll.I, fq. 161.

³⁴ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 244.

³⁵ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 245.

³⁶ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*. vëll. I, fq. 141.

³⁷ Muhamed bin Saleh el-Uthejmin, Ahmed Es-Salus, *Kamata, lufta me Allahun*, fq. 36.

Kamata e shtesës

Kamata e shtesës është shitja ose këmbimi i dy mallrave të njëjta me shtesë, apo shitja e monedhave me monedha apo e ushqimit me ushqim, me diferencë në masën e tyre.³⁸ Pra, shtesë, e cila merret kur këto dy mallra këmbehen me njëri-tjetrin.³⁹ Për të qenë më të qartë mund të themi se kamata e shtesës është të shesësh, apo të këmbesh diçka me diçka tjetër të të njëjtit lloj, duke shtuar diçka, siç mund të jetë shitja e arit me ar, dërhemit me dërhëm, grurit me grurë, elbit me elb etj.⁴⁰

Ky lloj është i ndaluar në traditën e Profetit dhe në konsensusin e dijetarëve, sepse vetvetiu përbën një formë që shpie drejt kamatës së vonesës. Këtij veprimi i është dhënë emri kamatë, sepse përmban mundësinë e kamatës.⁴¹

عَنْ عَبْدِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الدَّهْبُ بِالدَّهْبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا يَمِثِلُ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا يَدًا فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا يَدًا

Nga Ubadeh ibn Samit transmetohet se i Dërguari i Allahut [paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të] ka thënë: “Ari me ar, argjendi me argjend, gruri me grurë, elbi me elb, hurma me hurmë, kripa me kripë, njësoj me njësoj, peshë me peshë dhe dorë me dorë, e nëse këto lloje ndryshojnë (nga njëri-tjetri) atëherë shisni si të doni nëse këmbehen dorë me dorë.”⁴²

Nga hadithi kuptohet se ndalohet këmbimi brenda një lloji, siç mund të jetë ari, argjendi, gruri, duke shtuar diçka në masë nga njëri

krah mbi tjetrin, e në anën tjetër lejohet shitja apo këmbimi i arit me ar, argjendit me argjend dhe gjërave të tjera, nëse veprohet pa tepricë në peshë, ashtu siç lejohet të shiten apo këmbehen njëri lloj me tjetrin, si ari me argjend apo gruri me elb, edhe nëse ndryshojnë në masë me kusht nëse këmbimi bëhet dorë me dorë, apo këmbim i menjëherëshëm.

Motivi i ndalimit

Këta gjashtë artikuj, që janë përmendur në hadith, janë artikujt kryesorë për të cilët njeriu ka nevojë e s’mund të bëjë dot pa ta. Floriri dhe argjendi janë elementet kryesore të parasë me të cilat rregullohen marrëdhëniet dhe shkëmbimet. Ato përfaqësojnë standardet e çmimeve të cilat mbështetemi për vlerësimin e mallrave. Ndërsa katër artikujt e tjerë janë elemente të ushqimeve bazë, me të cilat njerëzit mbahen gjallë. Nëse kamata qarkullon në këta artikuj, ajo do të dëmtojte njerëzit dhe do të prishte marrëdhëniet ndërmjet tyre. Kështu, Sheriati e ka ndaluar atë, si mëshirë për njerëzit, si dhe për të ruajtur interesat e tyre.

Llojet që përfshin kamata (interesi)

Dijetarët janë unanimë në pikëpamjen se kamata e shtesës është në gjashtë llojet e cekura, por sa u përket llojeve tjera që nuk janë të cekura në hadithe, ata shfaqin mendime të ndryshme.

Pjesa dërrmuese e dijetarëve janë të mendimit se kamata përfshin edhe llojet tjera⁴³, e jo vetëm ato që i cek hadithi, por ato janë baza e tyre, kurse një pjesë e dijetarëve janë të mendimit se kamata përfshin vetëm llojet e specifikuar në hadithe⁴⁴.

Hanefitë mendojnë se shkaku dhe parametri me të cilin njihen pasuritë përbërëse të kamatës, është që kjo pasuri të jetë e peshueshme

³⁸ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 245.

³⁹ Muhamed bin Saleh el-Uthejmin, Ahmed Es-Salus, *Kamata, lufta me Allahun*, fq. 36.

⁴⁰ Op, cit: fq. 37.

⁴¹ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 245.

⁴² Muslimi në Sahihun e tij, nr. 2970.

⁴³ Hanefitë dhe hanbelitë janë të mendimit se çdo gjë që matet e peshohet, mund të rrjedh në të interesit (kamata), që nënkupton se përfshin edhe llojet tjera. Ndërsa, sipas Shafiut dhe një mendimi tjetër të Ahmedit, interesi mund të jetë në vlera monetare apo në ushqim, qoftë të jenë edhe jo të matura e as të peshuara.

⁴⁴ Mendim i Dhahirive.

apo e matshme me masë dhe që të jenë mallra të të njëjtit lloj. Sipas mendimit të tyre, kamata i tejkalon gjashtë llojet dhe përmbledh çdo gjë që peshohet apo matet me masë dhe që është i të njëjtit lloj me mallin që këmbehet, qofshin këto mallra vlera monetare apo ushqime.⁴⁵ Ndërsa në pasuritë (mallrat) tjera sipas vlerës, si shtazët, shtëpitë, toka, pemët (trungjet) e drunjtë etj.,⁴⁶ aty nuk ka interes (kamatë), e në to, - sipas hanefive - lejohet ndërrimi i të shumtës me të paktën, sikurse ndërrimi i një shtaze me dy, ngase vlerat e tyre nuk mund të maten.⁴⁷

Në pamje të parë, duket e vështirë të kuptohet se përse për këdo që dëshiron të këmbejë një sasi të caktuar ari ose argjendi, ose çdo artikull tjetër kundrejt të njëjtit artikull, ato duhet të jenë të barabarta dhe aty për aty. Ajo që është thelbësore dhe që kërkohet është drejtësia dhe veprimi i ndershëm në transaksionet e menjëhershme; çmimi dhe kundërvlera duhet të jenë të drejta në të gjitha transaksionet, ku bëhet pagesa kesh (pavarësisht çfarë e përbën paranë) nga njëra palë dhe artikulli ose shërbimi jepet reciprokisht nga pala tjetër. Çdo gjë që merret si 'ekstra' nga njëra nga dy grupet e transaksionit është riba el-fadl-kamatë e shtesës, që do të mund të përkufizohet me fjalët e Ibn El-Arabiut si "çdo tejkalim mbi atë që është e arsyeshme nga kundërvlera". Drejtësia mund të arrihet vetëm atëherë nëse dy shkallët e peshores mbartin të njëjtën vlerë të mallit. Kjo pikë është shpjeguar në mënyrën më të përshtatshme nga i Dërguari Muhamed [paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të], kur ai iu referua gjashtë artikujve të rëndësishëm dhe theksoi që nëse një shkallë ka një nga "këta artikuj, shkalla tjetër po ashtu duhet të ketë artikullin e njëjtë", "i njëjti për të njëjtin dhe i barabarti për të barabartin". Për të siguruar drejtësinë, i Dërguari (paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të), dekurajoi madje edhe shkëmbimin e transaksioneve dhe kërkoi që artikulli për shitje të këmbehet me paranë kesh dhe ai të përdoret për blerjen e

artikullit të nevojshëm. Kjo ndodh për shkak se nuk është e mundur në një transaksion shkëmbyes, përveç për një ekspert, që të shihet ekuivalenti i drejtë i një artikulli karshi mallrave të tjera. Prandaj, ekuivalentët mund të krijohen vetëm përafërsisht, duke çuar kështu në disa padrejtësi për njërin ose grupin tjetër. Prandaj, përdorimi i parasë mund të ndihmojë në uljen e mundësisë për një këmbim të padrejtë.⁴⁸

ALTERNATIVAT

Islami e pranon rolin legjitim të sektorit privat. Megjithatë, meqë prona private në Islam është një gjë e besuar nga Zoti, pronari nuk ka të drejtë absolute mbi të. Superioriteti i vlerave morale, imperativi i drejtësisë shoqërore-kulturore dhe qëllimi i paprekshëm për mirëqenie të përgjithshme shoqërore imponon një sërë përmbajtjesh mbi pronën private. Prandaj, do të ishte e natyrshme dhe e dëshirueshme për shtetin islam të luante një rol konstruktiv dhe të orientuar drejt mirëqenies dhe madje të vinte nën kontroll dhe nën menaxhim të shtetit çdo gjë që e konsideron të domosdoshme në interes më të madh të publikut. Sidoqoftë, kjo nuk do të thotë të argumentohet në favor të totalitarizmit ose të një shkalle të lartë të organizimit ushtarak, pasi ka një fushë të konsiderueshme për liri individuale në Islam brenda kornizave të vlerave dhe qëllimeve islame.

Islami nuk e shpërfill rolin e kapitalit si faktor prodhimi. Megjithatë, duke qenë se kthimi në kapital mund të përcaktohet vetëm pasi të gjitha kostot të jenë llogaritur, dhe mund të jetë pozitiv ose negativ, Islami e ndalon një shkallë pozitive të paracaktuar të kthimit në formë interesi. Islami kërkon hisen në fitim dhe në humbje, në një mënyrë të barabartë, ashtu që financuesi të ketë hise si në humbje edhe në fitim, sipas proporcionit të kapitalit të tij në biznes, nëse dëshiron të ketë hise në fitim.⁴⁹

Islami, si alternativë ndaj kamatës, ka paraparë forma të ndryshme, si huaja e mirë që njihet si *kard hasen*, financimi i drejtë dhe

⁴⁵ Muhamed bin Saleh el-Uthejmin, Ahmed Es-Salus, *Kamata, lufta me Allahun*, fq. 39.

⁴⁶ Zerka', *El-Med'hal ila Nadhrjeti-l Iltizam*, fq. 139.

⁴⁷ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3707.

⁴⁸ Grup autorësh, *Hyrje në ekonominë dhe financat islame*. fq. 61.

⁴⁹ Grup autorësh, *Hyrje në ekonominë dhe financat islame*. fq. 65-66.

partneriteti që përfshin dy format e njohura të financimit në jurisprudencën islame: *Mudarebeh* dhe *sherikeh*.⁵⁰

KARD HASEN-HUAJA PA PËRFITIM

Kard hasen është një hua, e cila kthehet në fund të kohës për të cilën është arritur marrëveshja pa asnjë interes ose hise në fitim ose humbje të biznesit.

Borxhi konsiderohet vepër e pëlqyer (*mustehab*) për dhënësin apo borxhdhënësin, bazuar në fjalët e të Madhërishmit⁵¹:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ وَأَلَّا أَجْرُ كَرِيمٍ

“Kush është ai që i huazon Allahut një hua të mirë e që Ai t’ia shu-mëfishojë atë dhe ai ka një shpërblim të mirë.”⁵²

Borxhdhënia është mënyrë afrimi tek Allahu i Lartësuar, sepse në të shprehet dhembshuria për njerëzit dhe mëshira për ta, si dhe lehtësi-mi i punëve dhe i vështirësive që ata kanë. Duke qenë se Islami e ka pëlqyer dhënien e borxhit, ai, gjithashtu, ia ka lejuar nevojtarit të kërkojë borxh dhe nuk e ka konsideruar atë pjesë të kërkesës së pa-pëlqyer, pasi ai e merr këtë pasuri që të përfitojë prej saj, për të kryer nevojat e veta, e më pas t’ia kthejë atë kujt i takon.⁵³

Në një hadith thuhet:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ نَفَسَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ فِي الدُّنْيَا يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ فِي الدُّنْيَا سَتَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَحِيهِ

⁵⁰ M.A. Mannan, Monzer Kahf, Ausaf Ahmad, *International economic relations from Islamic perspectives*, Jeddah, Saudi Arabia, 1412h/1992, fq. 144.

⁵¹ Ebu Beker el-Xhezairi, *Minhaxhul Muslim*, fq. 281.

⁵² Kur’ani, Hadid: 11.

⁵³ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 249.

Nga Ebu Hurejre transmetohet se i Dërguari i Allahut [paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të] ka thënë: “Kush ia lehtëson një myslimani një brengë nga brengat e kësaj jete, Allahu do t’ia lehtësojë atij një brengë prej brengave të Ditës së Kiametit. Kush ia lehtëson barrën një nevojtarit në këtë botë, Allahu do t’ia lehtësojë atij në Dynja dhe Ahiret, e kush ia fsheh një të metë një myslimani në këtë botë, Allahu do t’ia fshehë atij në Dynja dhe Ahiret. Allahu është çdoherë në ndihmën e robit, derisa rob i jetë në ndihmën e vëllait të tij.”⁵⁴

Përderisa për dhënësin e borxhit është vepër e pëlqyer, për borxh-marrësin është vepër e lejuar, ngase jeta shpesh ia imponon edhe atë gjatë nevojave dhe vështirësive.⁵⁵

Pritja dhe afatizimi i borxhit⁵⁶

Është mirë që të pritët borxhliu sipas mundësive të tij, e, nëse kërkon afatizim, t’i mundësohet atij, ngase pa dyshim që për këtë ka shpërblim për borxhdhënësin. Për këtë porositi i Madhërishmi kur thotë:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

تَعْلَمُونَ

“Por, në qoftë se ai (borxhliu) është në gjendje të vështirë, atëherë bëni një pritje derisa të vijë në një çlirim. E t’ia falni (borxhin) në emër të lëmoshës, ajo, nëse e dini, është shumë më e mirë për ju.”⁵⁷

Në një hadith thuhet:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُظِلَّهُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ فَلْيَنْظِرْ مُعْسِرًا أَوْ لِيَضَعْ لَهُ

⁵⁴ Tirmidhiu në Sunenin e tij, nr. 1853; Ibni Maxhe në Sunenin e tij, nr. 221. Hadithi është autentik.

⁵⁵ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*. vëll. I, fq. 168.

⁵⁶ AbdulAdhim Bedevij, *El-Vexhiz*, fq. 364.

⁵⁷ Kur’ani, Bekare: 280.

“Ka thënë i Dërguari i Allahut [paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të]: “Kush dëshiron që Allahu t’i bëjë hije me hijen e Tij, le ta presë (afatizojë) borxhliun e gjendjes së vështirë, apo le t’ia falë atë.”⁵⁸

Borxhi nuk duhet të sjellë përfitim

Ajo që duhet theksuar këtu te borxhi është fakti që borxhi nuk duhet të sjellë përfitim, por të kthehet sipas sasisë apo vlerës së marrë, përndryshe kalon në kamatë. Ngase me borxh synohet ndihma e njerëzve dhe lehtësimi në punët e tyre, e jo të bëhet borxhi si mjet shfrytëzimi e përfitimi. Një rregull e jurisprudencës thotë: “Çdo borxh që sjell fitim (dobi), konsiderohet kamatë.”⁵⁹ Ndalesa këtu është e kufizuar me kushtëzimin e dobisë prej borxhit dhe nëse kjo është bërë traditë.⁶⁰

Mirëpo, nëse nuk është e kushtëzuar dhe nuk është traditë e njohur, i lejohet borxhmarrësit që t’ia rikthejë edhe më mirë sesa që ka marrë,⁶¹ bazuar në hadithin që Muhamedi (paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të) kishte marrë borxh një deve, e pastaj e kishte urdhëruar Ebu Rafi’in t’ia kthejë atij një deve nga devetë e zekatit, por kur ai nuk gjeti të ngjashme, atëherë e ktheu një më të mirë, me urdhrin e të Dërguarit të Allahut (paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të).

MUDAREBEH

Mudarebeh është formë e organizimit të biznesit, ku sipërmarrësi ofron menaxhimin, por burimet financiare i siguron nga të tjerët, duke ndarë fitimin me financuesit në përqindje sipas marrëveshjes.

Nocioni *el-Mudarebe*⁶² (marrëveshje për tregti), në aspektin gjuhësor, nënkupton lëvizje në tokë, e që është indikacion i një udhëtimi për tregti, ngase zakonisht tregtia kërkon udhëtim⁶³, ndërsa në terminologjinë fetare nënkupton kontratë ndërmjet një pronari që i jep para një njeriu që të tregtojë me to, ndërsa fitimi ndahet sipas marrëveshjes së tyre, derisa humbja është vetëm nga kapitali i pronarit.⁶⁴ Thënë ndryshe, është një marrëveshje mes një pasurie nga njëra anë dhe punës nga ana tjetër.⁶⁵ Punëtori nuk bart përgjegjësinë e humbjes, ai mund ta humbasë punën dhe angazhimin e tij.⁶⁶

Forma e marrëveshjes për tregti është kjo: Njëri person e jep kapitalin e tij, ndërsa personi tjetër kryen punën, fitimi që arrihet nga kapitali i pronarit dhe puna e punëtorit ndahet sipas marrëveshjes së këtyre dy personave, derisa humbja është e përjashtuar nga punëtori dhe i takon kapitalit të pronarit. Kjo marrëveshje mund të arrihet po ashtu ndërmjet një numri pronarësh apo financuesish dhe punëtorëve apo sipërmarrësish.

Këtu duhet theksuar se kjo i ngjason ortakërisë, madje shumë juriistë e konsiderojnë lloj të ortakërisë. Mirëpo, në aspektin tjetër, ngja-

⁶² Banorët e Irakut e quajnë me emrin *Mudarebe*-مضاربة, gjersa banorët e Hixhazit e quajnë me emrin *Karad*-قراض. *Karad* nënkupton ndarje dhe kjo përputhet me vërtetësinë e vet fjalës, ngase pronari ndan një pjesë nga pasuria e tij që të tregtojë me të, sikurse që ndan një pjesë prej fitimit të tij.

⁶³ Abdurrahman el-Xhuzejri, *El-Fikhu Alel Medhahibi-l Erbeati*, vëll. III, fq. 56; Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. II, fq. 23; AbdulAdhim Bedevij, *El-Vexhiz*, fq. 359.

⁶⁴ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3924.

⁶⁵ Ibni Nexhim, *El-Bahru-rr Rraik Sherh Kenzu-d Dekaiik*, vëll. XX, fq. 3.

⁶⁶ Vehebeh Zuhejli, *El-Muamelatu-l Malijetu-l Muasireh*, Daru-l Fikr, Damask-Siri, 2002m, fq. 438.

⁵⁸ Ibni Maxhe në *Sunenin* e tij, nr. 2410.

⁵⁹ Ky rregull është كل قرض جر نفعاً فهو ربا

⁶⁰ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 251.

⁶¹ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. I, fq. 172.

son edhe me qiranë, për faktin se punëtori meriton pjesën e tij të fitimit, si shpajim ndaj punës së tij.⁶⁷

Urtësia e saj

Marrëveshja për tregti është bërë legjitime për nevojat e ndryshme të njerëzve, ngase njerëzit ndryshojnë mes vete rrënjësisht në çështjet e tregtisë dhe biznesit. Disa kanë pasuri dhe mall, por janë injorantë në investime, e disa janë të varfër në pasuri, por të mençur dhe vigjilentë në çështjet e shitblerjes, duke i ditur rrugët e investimeve dhe të përfitimeve.⁶⁸ Këtu qëndron edhe urtësia e kësaj kontrate që sjell përfitime të dyanshme dhe përmbush nevojat e të dyja palëve.

Me anë të kësaj pasurie i zoti i saj mund të përfitojë prej përvojës së aksionarit dhe vetë aksionari përfiton nga pasuria. Këtu konkretizohet bashkërendimi ndërmjet pasurisë dhe punës dhe për këtë arsye Allahu i ka ligjëruar kontratat, për të realizuar interesat dhe nevojat e njerëzve.⁶⁹

Llojet e saj

Marrëveshja për tregti është dy llojesh: e përgjithshme dhe e kufizuar.⁷⁰

E përgjithshme- është kur një person i jep pasuri një personi tjetër pa ndonjë kushtëzim. Si për shembull: Po ta jap këtë pasuri si marrëveshje për tregti, fitimi është gjysma, një e treta e të ngjashme. Pra, këtu nuk kushtëzohet puna, vendi, koha, mënyra e punës dhe as personi se me kë ky do të takohet e të bëjë tregti.

E kufizuar- është kur një person i jep pasuri personit tjetër si marrëveshje për tregti dhe e specifikon se për ku do të tregtojë, me çfarë malli, në çfarë kohe dhe me cilin person apo me persona të caktuar.

Marrëveshja për tregti, kur kushtëzohet koha dhe personi, është e lejuar tek Ebu Hanife dhe Ahmed, ndërsa e ndaluar te Shafi'u dhe

Maliku, ngase shafitë dhe malikitë e kushtëzojnë që marrëveshja për tregti të bëhet në formë të përgjithshme, pa kufizim.⁷¹

Në rastin e moskufizimit (moskushtëzimit), marrëveshja nuk e specifikon periudhën, vendin e biznesit, vijën specifike të tregtisë, industrinë ose shërbimin si dhe furnizuesit dhe konsumatorët, me të cilët do të kryhet biznesi. Në rastin e kufizuar, nëse punëtori e bën të kundërtën e këtyre kufizimeve, ai është përgjegjësi i vetëm për pasojat.

Të gjitha harxhimet normale që lidhen me biznesin e mudarebesë (marrëveshjes për tregti), por jo harxhimet personale të punëtorit, mund të shkruhen në llogaritë e marrëveshjes për biznes (*mudarebesë*). Punëtorit i takon një pagesë fikse ose një shumë absolute fitimi e specifikuar paraprakisht. Ai ka të drejtë pjesëmarrjeje, përveç harxhimeve normale të biznesit, në fitimet e ndara drejt si shpërblim për shërbimet e tij menaxheriale. Fitimi neto duhet të ndahet ndërmjet sahibul malit (pronarit të pasurisë) dhe mudaribit (punëtorit) sipas një përqindjeje të drejtë dhe me marrëveshje paraprake dhe të specifikuar në mënyrë eksplicite në marrëveshjen për biznes (*mudarebeh*).⁷²

Kushtet e saj

Duhet të plotësohen edhe disa kushte sa u përket dy kontraktuesve, kapitalit dhe fitimit.

Kushtet që duhet të plotësohen te kontraktuesit:

- Sa u përket dy kontraktuesve, e me këtë nënkuptohet që pronari i kapitalit dhe punëtori të jenë të aftë nga ana mendore dhe në moshën madhore. Lejohet kontrata edhe me *dhimmiun* (jomyslimanin që jeton në territorin islam),⁷³ apo me jomyslimanin nëse kapitali është nga ai e

⁶⁷ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3923.

⁶⁸ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. II, fq. 24.

⁶⁹ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 281.

⁷⁰ Sherbini, *Mugni el-Muhtaxh*, vëll. II, fq. 31.

⁷¹ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3928-3929.

⁷² Grup autorësh, *Hyrje në ekonominë dhe financat islame*, fq. 424.

⁷³ Malikitë e konsiderojnë të papëlqyer (mekruh), nëse dhimmiu nuk vepron me diçka të ndaluar, siç është kamata.

puna nga myslimani, ngase nga myslimani nuk ka frikë se përdor kamatën apo mallin haram.⁷⁴

Kushtet që duhet të plotësohen te kapitali:

- Sa i përket kapitalit kërkohet që ai të jetë në të holla, ngase nuk lejohet në mallra apo pasuri të paluajtshme te pjesa dërrmuese e juristëve, ngase, sipas tyre, nëse kapitali është në mallra, ka mundësi mashtrimi, sepse marrëveshja për tregti mund të shpjerë në mosnjohjen e fitimit gjatë ndarjes për arsye se zakonisht vlera e mallrave njihet në bazë të hamendjes dhe supozimit, e mosnjohja shpie në ngatërresa, kurse ngatërresa në armiqësi.⁷⁵ Mirëpo, nëse kapitali është mallra dhe zotëria i kapitalit i thotë punëtorit që ta shesë mallin në monedha dhe me paratë e mallit të bëjë tregti, atëherë një kontratë e tillë lejohet tek Ebu Hanifja, Maliku dhe Ahmed, ndërsa te Shafiu nuk lejohet.
- Kërkohet që kapitali të jetë i njohur në sasi të caktuar, e nëse nuk është i njohur atëherë nuk lejohet marrëveshja për tregti, ngase mosnjohja e kapitalit shpie në mosnjohjen e fitimit.
- Kërkohet gjithashtu që kapitali të jetë i specifikuar dhe prezent, e jo të jetë borxh, ngase nuk lejohet marrëveshja për tregti me borxh apo me pasuri që nuk është e pranishme, kjo është kusht te pjesa dërrmuese e juristëve, të cilët e konsiderojnë marrëveshjen për tregti me borxh si të paligjshme.⁷⁶ Pasuria nuk kërkohet të jetë e pranishme gjatë lidhjes së marrëveshjes, por ajo kërkohet gjatë shkëmbimit (shitblerjes).⁷⁷
- Gjithashtu kërkohet që kapitali t'i dorëzohet punëtorit, në mënyrë që punëtori të mund të punojë e ta kryejë punën e tij që kërkohet.

⁷⁴ Ebu Beker el-Xhezairi, *Minhaxhul Muslim*, fq. 298.

⁷⁵ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3932.

⁷⁶ Sherbini, *Mugni el-Muhtaxh*, vëll. II, fq. 310; Ibni Rushd, *Bidajetul Muxhtehid*, vëll. II, fq. 335.

⁷⁷ Abdurrahman el-Xhuzejri, *El-Fikhu Alel Medhahibi-l Erbeati*, vëll. III, fq. 33.

Kushtet që duhet të plotësohen te fitimi:

- Që fitimi të jetë i njohur dhe në sasi të caktuar, ngase qëllimi prej kontratës është fitimi, e mosnjohja e fitimit shpie në prishjen e kontratës dhe anulimin e saj. Nëse ndokush ia jep një mijë euro personit tjetër që të jenë pjesëmarrës në fitim, e nuk ka sqaruar sasinë e fitimit, atëherë kjo kontratë lejohet, por fitimi duhet të jetë përgjysmë, ngase merret në analogji me ortakërinë e cila zakonisht kërkon fitim të njëjtë, ashtu siç i Madhërishtmi ka potencuar: **“...ata janë pjesëmarrës të barabartë në të tretën (e tërë pasurisë)...”**⁷⁸
- Që fitimi i ndarë mes të zotit të kapitalit dhe punëtorit të llogaritet me përqindje, si p.sh. gjysma, një e katërta, një e treta.⁷⁹

SHERIKEH-ORTAKËRIA

Sherikeh është formë e organizimit të biznesit, kur dy ose më shumë persona kontribuojnë për financim dhe menaxhim të biznesit me përqindje të barabarta ose të pabarabarta. Fitimet mund të ndahen në përqindje të barabartë (por jo gjithsesi të tillë) sipas marrëveshjes mes partnerëve. Humbjet, megjithatë, duhet të ndahen në përpjesëtim me kapitalin.⁸⁰

Urtësia e ortakërisë

Urtësia e ortakërisë qëndron në faktin se ajo shërben në interesa dhe bashkëpunim të ndërsjellë në investimet e kapitaleve dhe përfitimet e ndryshme prej tyre. Sikundër shërben për ngritjen e ndërmarrjeve të mëdha prodhuese, industriale, tregtare, bujqësore, vepra kapitale që nuk mund të kryhen nga një individ.⁸¹

⁷⁸ Kur'ani, Nisa: 12.

⁷⁹ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 282.

⁸⁰ Grup autorësh, *Hyrje në ekonominë dhe financat islame*, fq. 68-70.

⁸¹ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3877.

Bashkimi i burimeve nga dy apo më shumë persona, konsiderohet një shenjë e mirë e udhëheqjes së biznesit bashkërisht me mirë sesa një person i vetëm.

Ortakëria njihet si formë dhe modalitete të ndryshme, si: Ortakëria e pabarabartë (شركة العنان) Ortakëria e barabartë (شركة المفاوضة) Ortakëria në zanat (شركة الأبدان) Ortakëria me pozitë (شركة الوجوه).⁸²

Ortakëria e pabarabartë (شركة العنان)⁸³

Kjo ortakëri nënkupton kur dy apo më shumë persona bëhen ortakë në pasurinë e tyre të përbashkët që të tregtojnë me të dhe fitimi të ndahet mes tyre.⁸⁴ Këtu nuk kushtëzohet barazia në kapital, në punë dhe as në fitim, pra lejohet që kapitali i ndonjërit prej tyre të jetë më i madh se tjetri, lejohet që vetëm njëri prej tyre të jetë përgjegjës për punën, por lejohet të jenë edhe të barabartë në fitim, ashtu si lejohet edhe të mos jenë, sipas marrëveshjes së tyre.⁸⁵

Ky lloj i ortakërisë është dominues dhe më i përhapuri mes njerëzve⁸⁶, ngase këtu nuk kushtëzohet barazia në kapital, i lejohet njërit ortak të ketë 100 mijë euro kapital e tjetrit ortak 50 mijë euro, fitimi mund të jetë i njëjtë apo i ndryshëm, varësisht sipas marrëveshjes së ortakëve.⁸⁷

Ky lloj i ortakërisë lejohet me konsensus të dijetarëve myslimanë. Ibni Mundhiri, për këtë lloj të ortakërisë, ka thënë: “Është e lejuar me

⁸² Sipas shumicës së dijetarëve janë katër lloje të ortakërisë në kontratë (sipas shafive, malikive dhe disa dijetarëve), ndërsa hanefitë thonë se janë tri lloje, por secili lloj i ka dy nënllloje të tjera, gjersa hanbelitë thonë se janë pesë gjithsej.

⁸³ Ka mendime se ‘inan’ vjen nga ofrimi i diçkaje, ngase secili ortak ofron diçka tjetrit. Por ajo që është më e njohur rreth emërimit me këtë emër, siç thotë edhe Sebkiu, se është: “Është e huazuar nga frerët e shtazës, ata e drejtojnë shtazën, sikurse që secili ortak merr frerët e tjetrit që nuk e lejon të veprojë siç do ai vetë, por vetëm sipas marrëveshjes. Shih: *Muhtesaru-t Tahavi*, fq. 107; Sherbini, *Mugni el-Muhtaxh*, vëll. II, fq. 212.

⁸⁴ Edhe humbjet nëse ndodhin duhet të ndahen mes tyre, pra fitimi e humbja duhet të ndahet mes tyre.

⁸⁵ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 323.

⁸⁶ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3881.

⁸⁷ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. II, fq. 12.

konsensus të dijetarëve, por disa dijetarë kanë mendime të ndryshme në disa prej kushteve të ortakërisë.”⁸⁸

Kushtet e kësaj ortakërie:

Për të qenë e vlefshme kjo ortakëri duhet të aplikohen këto kushte:

- Të jenë të dy ortakët myslimanë; ngase nuk i besohet jomyslimanit se nuk do të punojë me kamatë apo nuk do të fusë mall/pasuri të ndaluar (haram), përveç atëherë kur shkëmbimi (shitblerja) është në dorën e myslimanit, në këtë rast lejohet ngase nuk ekziston frika e futjes (depërtimit) të mallit të ndaluar në ortakëri.⁸⁹
- Kapitali i pasurisë të jetë i njohur dhe i ditur nga secili ortak, ngase fitimi dhe humbja janë të lidhura me njohjen e kapitalit dhe aksioneve. Mosnjohja e kapitalit dhe aksioneve të ortakëve shpie në marrjen/ngrënien e pasurisë së tjetrit në mënyrë të padrejtë, e kjo pa dyshim se është e ndaluar, bazuar në fjalët e Allahut, i cili thotë: **“Dhe mos e hani pasurinë e njërit-tjetrit në mënyrë të palejuar...”**⁹⁰
- Fitimi të jetë sipas aksioneve, ngase nuk i lejohet që njëri të thotë: “Çka të fitohet prej këtij malli kësaj radhe është yti, e çka fitohet prej mallit tjetër është imi.” Kjo gjë konsiderohet mashtrim, e mashtrimi nuk lejohet.
- Kapitali duhet të jetë në monedha, ndërsa ai që ka pasuri e dëshiron të bashkëngjitet në ortakëri duhet llogaritur vlerën e pasurisë në monedha e pastaj të futet në ortakëri, ngase kur mallrat/pasuritë janë të panjohura në vlerë, atëherë edhe fitimi është i panjohur dhe kjo shpie në grindje dhe mosmarrëveshje gjatë ndarjes.⁹¹
- Nëse vdes ndonjëri nga ortakët, atëherë prishet kontrata, ose nëse ndonjëri prej tyre çmendet përsëri prishet kontrata, e trashëgim-

⁸⁸ Ibni Rushd, *Bidajetul Muxhtehid*, vëll. II, fq. 21.

⁸⁹ Ebu Beker el-Xhezairi, **Minhaxhul Muslim**, fq. 296.

⁹⁰ Kur’ani, Bekare: 188.

⁹¹ Sipas malikive lejohet edhe në mallra dhe pasuri, jo vetëm në monedha, ndërsa sipas hanefive nuk lejohet në mallra por patjetër duhet të jetë në monedha.

tarët e të vdekurit, apo familjarët e të çmendurit, mund të zgjedhin ndërmjet vazhdimit të kontratës dhe prishjes së saj.⁹²

Ortakëria e barabartë (شركة المفاوضة)

Kjo ortakëri nënkupton barazinë në kapital, fitim e në mundësi shkëmbimi⁹³ dhe është kontratë mes dy personave apo më shumë se dy sish për të marrë pjesë në një punë të caktuar.⁹⁴ Kjo është një ortakëri e përgjithshme dhe përfshin pothuajse gjitha llojet e tregtisë⁹⁵ dhe njëherësh është më e gjerë sesa llojet tjera të ortakërisë.⁹⁶

Secili nga ortakët obligohet dhe detyrohet si ortaku tjetër dhe ata duhet të përmbushin të njëjtat kushte, pra ata janë garantues në të drejta dhe obligime të ndërsjella në tregtinë dhe investimet e tyre.

Kushtet e kësaj ortakërie:

Për të qenë kjo ortakëri e vlefshme duhet të përmbushen këto kushte:

- Baraspesha në kapital nga dy ortakët, ngase nuk i lejohet që njëri të ketë më tepër pasuri e tjetri më pak, si ta zëmë njëri të ketë njëqind mijë euro e tjetri pesëdhjetë mijë euro, por kushtëzohet që të dytë të kenë kapital investues të barabartë.⁹⁷
- Ngjashmëria në shkëmbim për të vepruar, ngase nuk lejohet që njëri ortak të jetë në moshë të rritur e tjetri i mitur (fëmijë), apo njëri i lirë e tjetri rob.⁹⁸
- Barazia në fe, që nënkupton se ortakët duhet t'i përkasin të njëjtës fe, pra nuk lejohet njëri të jetë mysliman e tjetri jomysliman,⁹⁹

⁹² Ebu Beker el-Xhezairi, *Minhaxhul Muslim*, fq. 297.

⁹³ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3881.

⁹⁴ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 323.

⁹⁵ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. II, fq. 14.

⁹⁶ Ebu Beker el-Xhezairi, *Minhaxhul Muslim*, fq. 298.

⁹⁷ Edhe pse një ortakëri e tillë pothuajse nuk zbatohet në tregti, apo në raste të rralla.

⁹⁸ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. II, fq. 15.

⁹⁹ Ebu Jusufi e lejon këtë ortakëri edhe atëherë kur ortakët nuk i përkasin të njëjtës fe, por e sheh këtë si mekruh.

ngase jomyslimani mund të blejë e shkëmbejë alkool e gjëra tjera që janë të ndaluara për myslimanin.

- Secili nga ortakët të jetë garant për tjetrin për shitjet blerjet që duhet të bëjë, siç duhet të jetë edhe i autorizuar prej tij. Kështu, veprimtaria e ndonjërit prej ortakëve nuk vlen, po të jetë më e madhe se veprimtaria e tjetrit.¹⁰⁰ E nëse ndonjëri zotëron më shumë investim/pasuri, atëherë ky lloj kalon në llojin e parë (sheriketu-l inan).

Nëse realizohet barazia në të tëra këto pjesë, ortakëria lidhet dhe secili ortak bëhet autorizues dhe garantues i shokut të tij. Si rrjedhojë e kësaj kontrate, secili ka të drejtë t'i kërkojë llogari partnerit për veprimet e tij. Këtë kontratë e kanë lejuar hanefitë dhe malikitë, por jo Shafiu.¹⁰¹ Shafiu e konsideron këtë lloj si çështje mjaft të vështirë dhe vështirë të gjendet ngjashmëria siç, kërkohet në këtë lloj ortakërie. Realisht ortakëria e barabartë në kuptimin e hanefive është lloj që vështirë mund të realizohet.¹⁰²

Ortakëria në zanat (punë) (شركة الأبدان)

Ortakëria në zanat nënkupton dakordimin e dy personave, apo më tepër se dy personave që të pranojnë një punë, kurse fitimi që arrihet përmes asaj pune të ndahet mes tyre, sipas marrëveshjes.¹⁰³ Këtu partnerët kontribuojnë me shkathtësitë e tyre dhe me përpjekje për drejtimin e biznesit pa kontribuar për kapitalin.¹⁰⁴

Si p.sh., ajo që ndodh mes rrobaqepësve, zanatçinjve, hekurpunuesve, apo ajo që ndodh në ditët tona - qoftë me zanate/mjeshtëri të njëjtë apo të ndryshme - mes një rrobaqepësi dhe rrobaqepësit tjetër, mes dy hekurpunuesve, mes avokatit dhe avokatit, ata bashkohen dhe atë

¹⁰⁰ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 323.

¹⁰¹ Op. cit. vëll. III, fq. 323.

¹⁰² Alij Hafif, *Esh-Sherikat fi-l Fikhi-l Islamij*, fq. 61.

¹⁰³ Abdurrahman el-Xhuzejri, *El-Fikhu Alel Medhahibi-l Erbeati*, vëll. III, fq. 56; Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3887; Ebu Beker el-Xhezairi, *Minhaxhul Muslim*, fq. 297; Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. II, fq. 16-17; Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 324.

¹⁰⁴ Grup autorësh, *Hyrje në ekonominë dhe financat islame*, fq. 428.

që e fitojnë e ndajnë mes vete sipas marrëveshjes së tyre, qoftë ajo ndarje e njëjtë apo e ndryshme.¹⁰⁵

Mirëpo, nuk është kusht që ortakët të jenë të njëjtë me profesione/zanate, ngase lejohet ortakëria mes një inxhinieri dhe mekaniku, ngase me rëndësi është dakordimi i tyre për pranimin e punës në bazë të profesionit. Ndaj kurdo që zanatçinjtë e njëjtë apo të ndryshëm bien dakord, atëherë lejohet, sikurse dakordimi i zanatçinjve të ndryshëm për ndërtimin e shtëpisë/banesave, asfaltimin e rrugëve, apo kompanitë e njëjta që bëjnë eksplorime dhe gjurmime për naftë etj.

Ky lloj i ortakërisë është i lejuar tek malikitë, hanefitë, hanbelitë dhe zejditë, ngase qëllimi nga kjo ortakëri është arritja e fitimit, por shafitë, imamitë dhe imam Zuferi nga hanefitë nuk e lejojnë, duke e konsideruar të pavlefshme këtë ortakëri, ngase tek ta ortakëri konsiderohet vetëm ajo që shkëmbehet me pasuri e jo me punë, ngase asnjëri nuk e di se a do të fitojë apo jo; pra, mund të ndodhë që njëri të fitojë e tjetri të mos fitojë fare, e kjo pa dyshim që do të ishte e padrejtë në ndarjen e fitimit.¹⁰⁶

Kushtet e kësaj ortakërie:

- Secili nga pjesëmarrësit të kërkojë shpërblimin prej punëdhënësit; - Nëse njëri nga ortakët sëmuret apo mungon me ndonjë arsye, atëherë gjithë ajo që është fituar nga njëri ortak ndahet mes të dyve.
- Nëse zgjat mungesa e tij apo sëmundja e tij për një kohë, atëherë duhet bërë zëvendësimin me ndokënd tjetër, kurse shpërblimi i tij bëhet nga hisja e të sëmurit/munguarit; - Nëse mungon (nuk është i pranishëm) ndonjëri nga ortakët, atëherë ortakut tjetër ka të drejtë ta anulojë kontratën e ortakërisë.¹⁰⁷

Ortakëria me pozitë dhe besueshmëri (شركة الوجوه)

Ortakëria me pozitë nënkupton kur dy apo më shumë se dy persona blejnë pa pasur para (kapital), por duke u bazuar në pozitën e tyre dhe besimin që tregtarët kanë ndaj tyre, me qëllim që kjo ortakëri të jetë mes tyre në fitim.¹⁰⁸ Blerja bëhet pa kapital, paratë i dorëzohen shitësve më vonë, ndërsa këta mallin e shesin me të holla të menjëherëshme dhe kjo kryhet në bazë të pozitës së tyre dhe besueshmërisë që kanë te njerëzit.¹⁰⁹ Fitimi dhe humbja janë sipas pjesëmarrjes së tyre, zakonisht edhe fitimi edhe humbja janë të barabarta,¹¹⁰ por nuk është kusht të jenë të barabarta, ngase mund të jenë edhe fitimi edhe humbja të ndryshme, gjithnjë sipas marrëveshjes dhe pjesëmarrjes së tyre.¹¹¹

Kjo formë e ortakërisë është e lejuar tek hanefitë, hanbelitë dhe zejditë, ngase konsiderohet kontratë që përmban autorizim/ përfaqësim (توكيل) ortakut për ortakun e tij në shitje e blerje dhe secili e autorizon ortakun e tij për shitblerje. Por edhe njerëzit kanë vepruar ngjashëm me këtë nëpër shekuj dhe askush nuk e ka refuzuar këtë. Sipas tyre, kjo llogaritet si lloj pune, ndaj lejohet një lloj i tillë i ortakërisë.¹¹²

Ndërsa malikitë, shafitë dhe dhahiritë janë të mendimit se ky lloj i ortakërisë është i pavlefshëm, ngase ortakëria lidhet me pasuri (mall) dhe punë, ndaj të dyja këto elemente të rëndësishme nuk ekzistojnë në

¹⁰⁸ Sejid Sabik, *Legjislacioni i traditës së Profetit*, vëll. III, fq. 324.

¹⁰⁹ Vehebeh Zuhejli, *el-Fikhul Islamij ve Edil-letuhu*, vëll. V, fq. 3885-3886; Abdurrahman el-Xhuzejri, *El-Fikhu Alel Medhahibi-l Erbeati*, vëll. III, fq. 56

¹¹⁰ Ebu Beker el-Xhezairi, **Minhaxhul Muslim**, fq. 298

¹¹¹ Kjo për faktin se te hanefitë ky lloj ndahet në dy nënllaje të tjera: Ortakëria me pozitë dhe besueshmëri të barabartë (شركة الوجوه مفاوضة) ku kushtëzohet që të dytë të jenë të barabartë në blerje dhe fitim dhe ortakëria me pozitë e besueshmëri të pabarabartë: (شركة الوجوه عنانا) ku nuk kushtëzohet që ortakët të jenë të barabartë në blerje dhe fitim, por lejohet që njëri të blen më shumë se gjysmën, tjetri pjesën e mbetur, po ashtu edhe fitimi mund të ndryshojë. El-Kasani, *Beda'iu-s Sanaiu fi Tertibi-sh Sherai*, vëll. VI, fq. 63.

¹¹² Ibn Hemmam, *Fet'hu-l Kadir*, vëll. V, fq. 30; Ibni Kudameh, *El-Mugni*, vëll. V, fq.12.

¹⁰⁵ Muhamed Ali Sabuni, *Fikhul Muamelat*, vëll. II, fq. 17.

¹⁰⁶ Sherbini, *Mugni el-Muhtaxh*, vëll. II, fq. 212.

¹⁰⁷ Ebu Beker el-Xhezairi, **Minhaxhul Muslim**, fq. 297-298.

këtë çështje.¹¹³ Sipas këtyre të fundit, nuk ka kapital të përbashkët mes ortakëve, e këtu mund të ketë mashtrim.

Përfundim

Brenda këtij punimi u munduam ta paraqesim kamatën si një dukuri shkallmuese, e cila po zhyt shoqërinë në mjerim dhe alternativat që Islami ofron. Ndonëse brenda një punimi është e vështirë të mbli-dhen tematika të tilla, mirëpo jam munduar që gjërat thelbësore t'i sqaroj.

Mr. Ejup Haziri

INTEREST AND ISLAMIC ALTERNATIVES

(Summary)

Introduction

In this paper we will discuss the concept of interest as a very negative phenomenon, which has ruined individuals, societies and states. We will discuss the reasons why interest is prohibited in Islam. We will discuss the two types of Riba and the reasons why they were prohibited. We will present provisions having to do with Riba and will provide Islamic alternatives to it (credible institutions, which act in harmony with Islamic laws). Islam has prohibited Riba but on the other hand has offered alternatives to it.

أيوب حازيري

الربح و البدائل الاسلامية

(خلاصة البحث)

تقديم

نتطرق الى موضوع الربح كظاهرة مهلكة هلكت أفرادا و مجتمعات و هلكت دولا و قوى عظمى. و سوف نتناول الربح كظاهرة محرمة و أسباب حرمانها و سوف نتطرق الى نوعين معروفين من للربح و أسباب حرمانها . كذلك سوف نتناول الادلة الشرعية التي تتعلق بالربح و في النهاية سوف نتناول البدائل الاسلامية حيث سنذكر الامكانيات المختلفة بحيث أن الناس يطلبون المساعدة في المؤسسات الموثوقة وفقا للمبادئ الاسلامية و لدى أفراد يساعدون بعضهم بعض و خاصة عندما يكونوا في حاجة الى المساعدة. والاسلام عندما حرم شيئا ذكر أسباب تحريمه و في نفس الوقت قدم بدائل لها.

¹¹³ Ibn Rushd, *Bidajetu-l Muxhtehid ve Nihajetu-l Muktesid*, vëll. II, fq. 252.

Qemajl Morina

GJUHA ARABE NË VENDET ISLAMIKE

Gjuha arabe për shkak të lidhjes së saj që ka me Kur'anin, librin e shenjtë të myslimanëve, me të cilën bëjnë ibadet sot mbi një miliard e gjysmë myslimanë nga të gjitha meridianët e botës. Këtu qëndron edhe rëndësia e madhe që besimtarët e fesë Islame i kushtuan kësaj gjuhe, ashtu siç shihet nga ky studim bibliografik të cilin po ua prezantojmë lexuesve të revistës "Edukata Islame".

Në këtë mënyrë shohim se si Islami i tërhoqi shumë popuj joarabë te gjuha arabe dhe ajo u përhap në shumë vende të botës, në të cilat arabët nuk kishin kurrfarë ndikimi në ato vende. Historia na tregon se si arabishtja doli prej Gadishullit Arabik me ekspeditat e para islame dhe për një kohë shumë të shkurtër ajo u bë gjuhë e banorëve të Shamit, Irakut, Egjiptit, Sudanit si dhe vendeve tjera. Me këtë shohim se ajo i tejkalon kufijtë e të qenit gjuhë e fesë, duke u bërë gjuhë e popujve dhe gjuhë e shteteve.

Kështu pra edhe sot e kësaj dite, Islami ka ndikimin e tij në përhapjen e arabishtes në vendet joarabe. Ky ndikim i tejkalon ndikimet e qendrave kulturore, të cilat i shohim të përhapura në të gjitha anët e botës, në përhapjen e gjuhëve, siç janë frëngjishtja dhe anglishtja. Dihet mirëfilli se pronarët e këtyre qendrave kulturore shpenzojnë miliona dollarë për çdo vit për të propaganduar kulturën si dhe përhapjen e gjuhëve të tyre, ndërkohë që islami i bën popujt myslimanë, që vetë ata të kërkojnë ta mësojnë gjuhën arabe.

Gjuha arabe në vendet islamike

- 1.Ndikimi i islamit në Afrikë, Ebul Vefa Et-Taftazani, Alemul Fikr, nr. 1, 1971, f.301-316
- 2.Ndikimi i kulturës arabe në disa gjuhë afrikane, Neim Kuddah, hulumtim shkencor, nr. 28, 1398 h, f. 317-323
- 3.Ndikimi i gjuhës arabe në botën islame, Denison Rus, revista Errisale, Egjipt, nr. 5, viti 1, f.17-18
- 4.Ndikimi i gjuhës arabe në botën islame, Denison Rus, revista Errisale, Egjipt, nr. 5, viti 1, f.20-21
- 5.Ndikimi i gjuhës arabe në gjuhën tagjike, Husejn Ali Mahfudh, revista e Institutit të Gjuhës Arabe në Bagdad, vëll. 12, 1384 h
- 6.Ndikimi i gjuhës arabe në gjuhën persiane dhe mundësia e lehtësimit të mësimin të arabishtes për ata që flasin persishten, Ahmed Hasan al-Xhelis, Revista Arabe për studime gjuhësore, nr.1, vit. 1, f.128-129
- 7.Letërsia arabe në subkontinentin indian, Abdul Maksud Shilkani, revista El-Ez-her, nr.6, viti.47, f. 683-696
- 8.Islami dhe arabishtja në Sudan: studime mbi civilizimin dhe gjuhën, Avni Sherif Kasim, Bejrut, Darul Xhejl, 1409 h, f.391
- 9.Islami dhe gjuha arabe në Afrikën Perëndimore, IbrAdhim Ali Turhan, rev. e Fakultetit të Filologjisë, Universiteti i Kajros, nr.1, vit.27, f.51
10. Islami dhe gjuha arabe në më Afrikën Perëndimore, IbrAdhim Ali Turhan, rev. El-Menhel, nr.12,vit.37, f.1259-1271
11. Islami dhe gjuha arabe në të ardhmen e Afrikës së Re, Mahmud Sharkavi, rev. El-Ez-her, nr. 7, vit. 33, f. 818-826.
12. Horizontet e mësimin të gjuhës arabe dhe ballafaqimi me vështirësitë në Azinë Jug-indore, dr. Abdurrahman Betshik, rev. Islamijetul Marifeh,nr. 12, 18/ 1419 h, f.159-190.
13. Fjalë arabe në gjuhët evropiane, dr. Abdul Aziz Berham, rev. e Fakultetit të Sheriatit dhe Studimeve Islame, nr.1/93-1994.

14. Fjalët e huazuara nga arabishtja në gjuhën savahili, dr. Davud Selum, rev. e Fakultetit të Filologjisë, Universiteti i Bagdatit, nr.19/1976, f.219-293.
15. Fjalët e huazuara nga arabishtja në gjuhën jurba, dr. Davud Selum, rev. e Fakultetit të Filologjisë, Universiteti i Bagdadtit, nr. 20/1976.
16. Njeriu, kultura dhe gjuha në Afrikën Subsahariane, dr. Abdul Hajj Abdul Hak, rev. Ethe kafetu Es-sudani jetu, nr. 9-10, shkurt 1979-1980, f. 7-31.
17. Përhapja e gjuhës arabe, rev. El-lisan El-arabij, nr.22, f.338-340.
18. Përhapja e gjuhës arabe, rev. El-lisan El-Arabij, nr.22, f.354-355.
19. Përhapja e gjuhës arabe, rev. El-lisan El-arabij, nr. 24, f.319-320.
20. Përhapja e gjuhës arabe në Afrikën Perëndimore gjatë historisë, Es-sirr Ahmed El-Iraki, rev. Dirasatun fikrijetun, nr. 1, f.101-116
21. Hulumtime rreth marrëdhënieve mes arabishtes dhe gjuhëve afrikane, Ahmed el-Ajid, Revista Arabe për Studime Gjuhësore, nr.1, f.9-38
22. Hulumtime rreth marrëdhënieve mes gjuhës arabe dhe gjuhëve afrikane, Ahhmed el-Ajid, rev. El-lisan El-arabij, nr.23, f. 59-63
23. Disa probleme me të cilat ballafaqohet havasavi në shqiptimin e tyre, Thani Umer Musa, rev. El-lisan El-arabij, nr.37/1413
24. Ndikimi i ndërsjellë mes gjuhës arabe dhe turqishtes në kohën e osmanlinjve, IbrAdhim Ahmed Hidr Ed-dakuki, Regvan: Qendra për studime dhe hulumtime osmane dhe moriskite, 1988
25. Ndikimi i gjuhës arabe në gjuhët afrikane në përgjithësi, Dir Deheb Figjenda, Tunizi, OAEKSH, 1985, Marrëdhëniet mes kulturës arabe dhe asaj afrikane f.164-166
26. Përvoja e Institutit të Shkencave Islame dhe Arabe në Indonezi në fushën e mësimin të gjuhës arabe për jo arabët, Memduh Nurud-din Abdu Rabbu En-nebij, Xhakartë: Instituti Saudit për Shkenca Islame dhe Arabe, 1409- 1988, f. 20-32

27. Përvoja e mësimit të gjuhës arabe për jo arabët në Institutet e Arabisë Saudite dhe dobia e fituar nga universitetet indoneziane, Hamed bin Nasir Ed-dehil, Revista e Universitetit El-Imam Muhamed bin Saud El-Islamije, nr. 9, f 329-362
28. Zhvillimi i gjuhës arabe në Pakistan, Dr. Madhhar Muin, Vjetari i Universitetit Islamik Ndërkombëtar, nr. 2 1994, f. 239
29. Arabizimi i Afrikës i mundshëm dhe i nevojshëm, IbrAdhim Abdullah Muhamed, Menar El-Islam, Ebu Dhabi, nr. 12, dhulhixhe 1403
30. Mësim arabo-islam në kontinentin e Afrikës, Muhamed Bejumi, revista El-Va'ju El-Islamij, nr. 270, viti, 23, f. 52-57
31. Mësimi i arabishtes nëpërmjet radios në Gambi, Muhamed Hasen Bakla, Universiteti i mbretit Saud, dekanati i bibliotekave, 1400/ 1980, referenca: konferenca e parë ndërkombëtare e mësimit të arabishtes për jo arabët, Instituti i gjuhës arabe pranë Universitetit të mbretit Saud, f. 301-314
32. Mësimi gjuhës arabe në institutet islame sot: metoda procedurale, mjetet e mësimit, mësuesit dhe nxënësit, ambienti i brendshëm, Instituti saudit i shkencave arabe dhe islame, Xhakartë, 1409, f. 24-30
33. Mësimi i gjuhës arabe në Pakistan, Abas Hidr, revista Errrisale, Egjipt, nr. 871, viti, 18, f. 311-312
34. Mësimi dhe gjuha arabe në Jug të Sudanit, Dr. Abdul Aziz El-xhelal, revista e Institutit të mësimit të gjuhës arabe në Universitetin Umul Kura, nr. 2 1404. f. 367-399
35. Mësimi dhe nxënia e gjuhës arabe në Nigeri, Is-hak Ugniye, Revista Fejsal, nr. 50, viti 5, f. 72-77
36. Përmirësimi i programit të mësimit të gjuhës arabe në Pakistan, Hamed bin Nasir Ed-dehil, revista e Universitetit të El-Imam Muhamed bin Suud El-Islamije, nr. 3, f. 71-205
37. Simetri gjuhës arabe dhe greke, At Anstam Mari el-Kermeli, revista e Institutit të Gjuhës Arabe, Kajro, 1353 h
38. Zhvillimi i gjuhës arabe dhe përhapja e kulturës arabe-islame jashtë, revista El-lisan El-arabij, nr. 24, f. 255-257

39. Rekomandimet e Konferencës shkencore rreth kulturës islame dhe gjuhës arabe në Afrikën Perëndimore dhe në jug të Sahrasë, vjetari universitetit në Niger, nr. 2/1417 f.301
40. Kolonitë arabe në Afrikë, Ahmed Ida Salim, revista El-Mustakbel El-arabi, nr. 5, viti, 6, f. 97-107
41. Alfabeti arab dhe gjuhët afrikane, Jusuf Ebu Bekr El-Halife, revista Kultura sudaneze, nr. 20, tetor 1983, f.35-45
42. Lëvizja tregtare, Islami dhe mësimi islam në Afrikën Perëndimore, Gr. Mehdi Rizkallah Ahmed, 1/1419 h
43. Rreth marrëdhënieve mes përhapjes së Islamit dhe përhapjes së gjuhës arabe, Abdul Aziz bin Muhamed El-Gunam, revista El-Menhel, nr. 4, viti, 34, f. 541-542
44. Studimet arabe në vendet islame jo arabe: e kaluara, e tashmja dhe çka pritet në të ardhmen, Es-sejid Muhamed Jusuf, revista El-mugjtema', nr. 355. viti 8, f. 34-36
45. Studimet gjuhësore në Irak në gjysmën e parë të shekullit njëzet, Abdul Xhebar Xhafer Vehib El-Kazaz, Bagdad, Fakulteti i Filologjisë, Universiteti i Bagdadit, 1399/979, f. 344
46. Kurs trajnimi në hartimin e fjalorit arab për të huajt, revista El-lisan El-arabij, nr. 18, f. 198-201
47. Lidhjet gjuhësore mes Indisë dhe arabëve, Dr. Xhemil Ahmed, revista e Institutit të gjuhës arabe në Damask, vëllimi 4, sheval 1395 h
48. Imazhe të rilindjes së kulturës arabe në Afrikën Perëndimore, Neim Kudah, revista El-ma'rife, nr. 39, viti i katërt
49. Universaliteti në gjuhën arabe, Muhamed Mustafa ibn El-Haxh, revista El-arabi lithekafeti, nr. 19, viti 10, f. 65-84
50. Agresioni në arabishten është agresion në Islam, Muhamed bin Abdurrahman Es-subejhin, El-mexhel-letul Arabijetu, nr. 188, viti 17, f. 50-51
51. Arabishtja në zemër të Afrikës, Neim Kudah, El-ma'rife, 29, 1965
52. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, (13), Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr, 9, viti 44, f. 887-893, 896

53. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, (15), Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 3, viti 45, f. 258-266
54. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, (16), pozita ndër-kombëtare, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 6, viti 45, f. 558-594
55. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, (17), obligim islam, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 1, viti 45, f. 963-969
56. Arabishtja, gjuhë e islamit dhe myslimanëve, (18) gjuhë ndërko-mbëtare, Ali Abdul Adhim, Revista e El-Az'harit, nr. 1, viti 46, f. 87-94
57. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve (19), Ali Abdl Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 2, viti 46, f. 219-226
58. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve (200, Ali Abdul Adhim, revista e El-az'ahrit, nr. 4, viti 46, f. 441-448
59. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve (21), Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 3, viti 46, f. 329-336
60. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, gjuhë gjithëpër-fshirëse, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'ahrit, nr. 2, viti 45, f. 140-146
61. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ahmed Nexhib El-Bihari , revista Livau El-Islam, nr. 9, viti 26, f. 37-39
62. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 1, viti 42, f. 851-856
63. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 1, viti 44, f. 55-60, 71
64. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 2, viti 43, f. 147-156
65. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 2, viti 44, f. 127-133
66. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 4, viti 43, f. 373-377, 384
67. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 5, viti 43, f. 494-500, 504

68. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 5 viti 44, f. 462-468
69. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr.6, viti 43, f. 567-572
70. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 8, viti 42, f. 671-676
71. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 8, viti 43, f. 770-776
72. Arabishtja, gjuhë e Islamit dhe myslimanëve, Ali Abdul Adhim, revista e El-Az'harit, nr. 9, viti 43, f. 839-845
73. Paraqitje dhe analizë e programit të studimit të gjuhës arabe në fakultetet dhe universitet e vilajetit Medhija Pradesh, Muhamed Hasan Kan, revista Kultura e Indisë, nr.3/4, viti 37, f. 27-38
74. Marrëdhëniet mes arabishtes dhe somalishtes, Dr. Abduselam Jasin Muhamed, Konferenca e Parë ndërkombëtare për mësimin e gjuhës arabe për joarabët, mbajtur në Institutin e Gjuhës Arabe të Universitetit të mbretit Saud, më 1400 h
75. Marrëdhëniet e gjuhës arabe me simotrat e saj, gjuhët afrikane dhe ndikimi i tyre në zhvillimin e kulturës botërore, Ali El-Kasimi, revista El-lisan El-Arabij, nr. 24, f. 53-56
76. Keni kujdes për gjuhën arabe, zonjën e të gjitha gjuhëve, Mahmud Salim, revista El-Menar, Egjipt, nr. 6, viti 14, f. 441-448
77. Kujdesi i studentëve të Indisë për gjuhën arabe (1), Esad Udhma bin Muhamed Ensari, revista Savtul Um-meti, dhul ka'de, 1416
78. Kujdesi i studentëve të Indisë për gjuhën arabe (2), Esad Udhma bin Muhamed Ensari, revista Savtul Um-meti, dhul hixhe, 1416
79. Kujdesi i studentëve të Indisë për gjuhën arabe (3), Esad Udhma bin Muhamed Ensari, revista Savtul Um-meti, muharrem, 1417
80. Kujdesi i studentëve të Indisë për gjuhën arabe (4), Esad Udhma bin Muhamed Ensari, revista Savtul Um-meti, safer, 1417
81. Kujdesi i studentëve të Indisë për gjuhën arabe (5), Esad Udhma bin Muhamed Ensari, revista Savtul Um-meti, rebiul evvel, 1417

82. Kur flisnin gjuhën arabe në Jugosllavi, Ismail Ahmeti, revista El-Arabi, Kuvejt, nr. 252, f. 128-133
83. Kthimi i gjuhës arabe në Turqi, revista El-Um-metu, (Katar),viti i 4, 1404 h, f. 87
84. Vlera e arabishtes dhe obligimi i myslimanëve në mësimin e saj, Muhamed bin Sad bin Ruslan, Kajro, Darul Ulum El-Islamije, 1409 h. f. 58
85. Për tre dialekte afrikano-arabe, Xhozef Xhub, Hulumtimet e Jermukes, nr. 1/1417 h
86. Çështja e arabizmit të popujve myslimanë të Azisë, revista, El-Vaju El-Islamij, nr. 256, viti 22, f. 96-102
87. Libri elementar për mësimin e gjuhës arabe për të huaj, Eseid Muhamed Bedevi, Tunizi, OAEKSH 1409/1988, 2
88. Libri elementar për mësimin e gjuhës arabe për të huaj, specifikimet dhe plani i shkrimit të tij, Mahmud Kamil En-naka, revista arabe për studime gjuhësore, nr. 2, f. 54-60
89. Libri shkollor për mësimin e gjuhës arabe për jo arabët, forma dhe qëllimi, revista El-Fejsal, nr. 2, viti 2, f. 74-79
90. Fjalët arabe në gjuhën urdu (studime të shkrutra), Shems Kemal Enxhem Xhemal El-Enbari, vëllimi 29, nr. 8, rebiul ev-vel 1418 h, f. 54-63
91. Fjalët arabe në gjuhën angleze, Wolt Tajlor, revista El-Arabi, Kuvejt, nr. 228, 115-143
92. Fjalët arabe në gjuhët e botës, revista Et-terbije, Emiratet e Bashkuara, nr.82,viti 11, f. 20-23
93. Si duhet të jetë gjuha arabe letrare emanet në qafen e këtij ume-ti, Muslih Muid El-Kahtani, revista El-Arabija, nr. 169, viti 15, f. 50- 51
94. Gjuhësia komparative dhe mësimi i arabishtes për të huajt, Mahmud Avad, revista arabe për studime gjuhësore, nr. 2, f. 57-74
95. Gjuha e Islamit dhe gjuha zyrtare në mesin e Mbretërive islame, Reshid Rida, revista El-Menar, Egjipt, nr. 10, viti 24, f.753-765

96. Gjuha arabe: rëndësia dhe motivet e mësimet të saj për joarabët, përvoja e universitetit të Imam Muhamed bin Saud El-Islamije në këtë fushë , Muhamed bin Abdurrahman Errebi- Indonezi, Instituti Saudit për shkencat arabo islame, 1409/1988. F. 31
97. Gjuha arabe: Lidhje e popujve myslimanë, Muhamed Seid El-Urfi, Siri, El-Mektebe El-Arabije, 1403 h., f. 54
98. Gjuha arabe: ndikimi i saj në gjuhët e botës, ndikimi saj në këto gjuhë gjatë shekujve, Konstantin Theodori, revista El-Arabi, Kuvajt, nr. 24. f. 125-129
99. Gjuha arabe mes Kur'anit dhe revista Hulumtuesi arab, nr. 27, 1996,f. 19
100. Gjuha arabe në Afrikë, gjuhë e Kur'anit, shkencës dhe e civilizimit, Muhamed Bela El-Futi, revista Davetul-hakki, Marok, nr. 669, viti 31, f. 299-300
101. Gjuha arabe në Afrikë, El-halil En-nahvi, revista El-lisan El-Arabij, nr. 36, f. 9-24
102. Gjuha arabe në Afrikë, Muhamed Xhelal Abas, revista Ed-daretu, nr.1, viti 9, f. 176-203
103. Gjuha arabe në Sudan, Bibliografi e zgjedhur, Kasim Othman Nur, Revista Arabe për Studime Gjuhësore, 2, f. 179-109
104. Gjuha arabe në Kinë, në të kaluarën dhe të tashmen, Ridvan Lijolin Roj, Revista e Institutit të Gjuhës Arabe në Damask, nr. 4, f. 705-734
105. Gjuha arabe në Indi, mes të kaluarës, të tashmes dhe së ardhmes, Muinudin El-A'dhami, revista El-lisan El-Arabi, nr.18, f. 140-143
106. Gjuha arabe në Pakistan: e kaluara dhe e tashmja, Dhuhur Ahmed Edhhar, revista Fejsal, nr. 212, viti 18, f. 51-53
107. Gjuha arabe në Turqi, (bisedë me Dr. Ibrahim Anesh), Imadudin Othman, nr. 374, shaval 1417 h, f. 62-64
108. Gjuha arabe në Azinë Juglindore, Muhamed El-Arabi Dimag El-Atrus, revista el-Asala, nr. 65, viti 8, f. 188-200
109. Gjuha arabe në flamurin e Islamit, Seid Talbe, revista Livaul Islam, nr. 8, viti 33. f. 16-19

110. Gjuha arabe në Nigeri prej shekujve të mesëm e deri më sot, Ebu Bekr Bela, revista arabe për kulturë, Damask, 12 rexheb 1407 h
111. Gjuha arabe te popujt afrikanë, Dr. Halil En-nahvi, Risale El-Haligj El-arabi, vëllimi 3. 1413 h
112. Gjuha arabe dhe ndikimi i saj në gjuhët e Indisë, Sjid Muhamed Munevir Minaz, Revsta El-Um-me, Katar, nr. 48, viti 4. f. 54-55
113. Gjuha arabe dhe ndikimi i saj në vendet pas Atlantikut, Abdul Aziz bin Abdullah, Revista El-Fejsal, nr. 50, viti i 5, f. 18-24
114. Gjuha arabe dhe letërsia në Rumani, Mirnesha Anglesko, Revista El-ma'rife. Nr. 191/192, 1978
- 115.** Gjuha arabe dhe Islami në Dagestan (2), Burhanud-din Edagestani, revista Errisale, Egjipt,, nr. 895, viti 18, f. 975-978
116. Gjuha arabe dhe studimet islame në Universitet e SHBA-ve, Usame Fevzi, revista Al-Arabije, nr. 109, f. 102-103
117. Gjuha arabe dhe mësimi i saj në disa nga Universitetet e Kinës, revista Errisale, Egjipt, nr. 300, viti 7, f. 696
118. Gjuha arabe dhe manifestimet e saj në Afrikën Perëndimore, Dr. Xhon Hanujek, revista e Institutit të Dorëshkrimeve Arabe, Kajro, Vëllimi 1, 1398 h
119. Cilat janë lidhjet mes marokienëve dhe arabishtes në rrënjët e saj kryesore, Muhamed Shefik, Hulumtimi shkencor, nr. 25, 1396 h
120. Çka shohim në fjalorin e arabishtes të atyre që flasin gjuhë tjera, Ali El-Kasimi, revista El-lisan El-Arabi, nr. 20, f. 113-118
121. Përpjekje për shkrimin e shqipes me shkronja arabe, Muhamed Mufaku, nr.198, 1978, f. 171
122. Medresetë islamike-arabe në Afrikën Perëndimore: probleme dhe zgjidhje, Harun El-Mehdi Miga, revista Fejsal, nr. 257, f. 26-31
123. Qendrat e gjuhës arabe në Indi, Muhamed Ismail En-nedevi, Revista El-Az'har, nr. 33, f. 590-596

124. Mësuesi mentor për mësimin e arabishtes për joarabët, Mahmud Ismail Es-sini, Riad, Byroja Arabe e Arsimit për vendet e Gjirit, 1406/1985, f. 301
125. Problemet e arsimit në vendet e Afrikës dhe të Azisë, Abdul Gani Abdu-salam, revista Ed-da've, Egjipt, nr. 5, viti 1, f. 14-15
126. Problemet e arsimit në Afrikën joarabe, Dr. Abdul Halim Uveys, revista Mexhmau El-Buhuth El –Islamiye, n. 37, rebiul ev-vel-xhumadel ahar 1410 h, f. 223-252
127. Problemet e mësimin të gjuhës arabe në zonat e refugjatëve të Iritresë, Ibrahim Abdullah Umer Ed-din, Revista Arabe për Studime Gjuhësore, nr. 1. viti 1, f. 127-128
128. Problemet e mësimin të gjuhës arabe për pakistanezët, në mënyrë të veçantë në ciklin universitar, Muhamed Husejn En-nevevi, nr. 2, 1989
129. Problemi i mësimdhënies së gjuhës arabe moderne në universitetet e Indisë, Muhamed Rashid En-nedevi, revista Thekafetu El-Hind, nr. 3, viti 4, f. 37-39- 45
130. Arbitrazhi në gjykimin e fjalëve dhe në mësimin e gjuhës arabe te shoqëritë myslimane në jug-lindje të Azisë, Abdurrahman Teshik, revista Et-texhdid, f. 225-239
131. Pozita e gjuhës arabe në mesin e gjuhëve afrikane dhe kulturën e saj, Jusuf El-Halife Ebu Bekr - Tunizi, OAEKSH, 1990, Buri-mi: Aspekte bashkëkohore të gjuhës arabe, f. 228-256
132. Pozita e gjuhës arabe dhe ndikimi i saj në gjuhët afrikane, Muhammed Abdul Gani Es-saudi, revista Ed-darretu, nr. 1, viti 4, f. 76-93
133. Pozita e gjuhës arabe në mesin e gjuhëve afrikane dhe kulturën e saj, Jusuf El-Halife Ebu Bekr , El-mexheletu El-Arabi lith-thekafeti, nr. 19, viti 10, f. 22-44
134. Vërejtje lidhur me fjalët e gjuhës hevsas të huazuara nga gjuha arabe, Abdurrazik Hasen Muhamed, Revista Arabe për Studime Gjuhësore, nr. 1, viti 1, Rexheb 1409, f. 65-103
135. Vërejtje në gjuhët afrikane (hevsas), Dr. Abdul Haj Abdul Hak, mexhel-letu Eth-Thekafetu El-Islamiye, nr. 20, tetor 1983, f. 67-72

136. Përvoja nga mësimi i gjuhës arabe në Afrikë, Dr. Abdullah Tajib, revista e Institutit të Gjuhës Arabe në Kajro, nr. 71, xhumadel ula 1613 h, f. 5-29
137. Vështrim i përgjithshëm lidhur me shkrimet në gjuhën arabe në Indi, në mënyrë të veçantë në provincat veriore të saj, Dr. Xhemil Ahmed, revista e Institutit të Gjuhës Arabe në Damask, vëllimi nr. 50, rebul ev-vel 1395 h, f. 371-389
138. Realiteti i plan-programit mësimor të mësimi të gjuhës arabe, rëndësia e publikimit të tij dhe vështirësitë në mësimdhënien e saj në Indonezi, Abdul Kerim Avad Hejazi, revista El-Va'ju El-Islami, 342, viti 31, f. 14-17
139. Realiteti e ardhmja e kulturës islame dhe gjuhës arabe në Afrikë, Ahmed Jusuf El-Kari, revista El-Fejsal, nr. 42, f. 76-78
140. Mjetet e përdorura për mësimin gjuhës arabe në Fakultetin e Edukimit në Universitetin Islamik shtetëror "Imam Bengjol" në Sumatra Perëndimore të Indonezisë, Muhamed Harir ben Nuh, revista arabe për studime gjuhësore, nr. 2, f.115
141. Gjendja *gjuhësore* dhe arabizimi në Muaritani, Ashari Ahmed Mahmud, revista El-Mustakbel El-Arabi, nr. 51, viti 6, f. 105-109
142. Statusi i arsimit arabo-islam në Niger, Dr. Zekeria Mumini, Vjetari i Universitetit Islamik në Niger, nr. 2, 1417 h, f. 267
143. Statusi i arsimit arab në Burkina Faso, Dr. Umer Ganemi, Vjetari i Universitetit Islamik

Përktheu nga arabishtja:

Qemajl Morina

اللغة العربية في البلاد الإسلامية

١. أثر الإسلام على إفريقيا / أبو الوفاء التفتازاني - عالم الفكر - عدد ١ - ١٩٧١م ص ٣٠١ - ٣١٦
٢. أثر الثقافة العربية في بعض اللغات الإفريقية / نعيم قدامح , البحث العلمي, ع ٢٨, ١٣٩٨هـ, ص ٣١٧ - ٣٢٣
٣. أثر اللغة العربية في العالم الإسلامي / دنسون روس , مجلة الرسالة , مصر , ع ٥ , ص ١٧ - ١٨
٤. أثر اللغة العربية في العالم الإسلامي / دنسون روس , مجلة الرسالة , مصر , ع ٦ , ص ٢٠ - ٢١
٥. أثر اللغة العربية في اللغة التاجيكية / حسين علي محفوظ - مجلة مجمع اللغة العربية ببغداد المجلد ١٢ ١٣٨٤هـ .
٦. أثر اللغة العربية في اللغة الفارسية وإمكانات تيسير تعليم العربية للمتحدثين بالفارسية , أحمد حسن الحليس , المجلة العربية للدراسات اللغوية, ع ١, ص ١٢٨ - ١٢٩
٧. الأدب العربي في شبه القارة الهندية / عبد المقصود محمد شلقاني , مجلة الأزهر , ع ٦, ص ٤٧, ٦٨٣ - ٦٩٦
٨. الإسلام والعربية في السودان : دراسات في الحضارة واللغة / عون الشريف قاسم, بيروت , دار الجليل , ١٤٠٩ هـ, ص ٣٩١
٩. الإسلام واللغة العربية في غرب إفريقيا / إبراهيم علي ترخان , مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة, ع ١٤, ٢٧, ص ٥١
١٠. الإسلام واللغة العربية في غرب إفريقيا / إبراهيم علي ترخان مجلة المنهل, ع ١٢, ص ٣٧, ١٢٥٩ - ١٢٧١
١١. الإسلام واللغة العربية في مستقبل إفريقيا الجديدة / محمود الشرقاوي , مجلة الأزهر , ع ٧, ص ٣٣, ٨١٨ - ٨٢٦, ٨٣٦
١٢. آفاق التعليم اللغة العربية ومعوقاتها في جنوب شرق آسيا / د. عبد الرحمن بنتشيك / إسلامية المعرفة العدد ١٢ , ربيع ١٨ / ١٤١٩ هـ - ص ١٥٩ - ١٩٠
١٣. ألفاظ العربية في اللغات الأوربية / د. عبد العزيز برهام/ مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية عدد ١ / ٩٣ - ١٩٩٤م

١٤. الألفاظ المستعارة من العربية في اللغة السواحلية / د. داود سلوم / مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد / عدد ١٩ / ١٩٧٦ م، ص ٢١٩ - ٢٩٣
١٥. الألفاظ المستعارة من العربية في لغة اليوريا / د. داود سلوم / مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد / عدد ٢٠ / ١٩٧٦
١٦. الإنسان والثقافة واللغة في إفريقيا جنوب الصحراء / د. عبد الحي عبد الحق - مجلة الثقافة السودانية - عدد ٩ - ١٠ - فبراير ١٩٧٩ م - ١٩٨٠ م - ص ٧ - ٣١
١٧. انتشار اللغة العربية / مجلة اللسان العربي ، ع ٢٢ ، ص ٣٣٨ - ٣٤٠
١٨. انتشار اللغة العربية / مجلة اللسان العربي ، ع ٢٢ ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥
١٩. انتشار اللغة العربية / مجلة اللسان العربي ، ع ٢٤ ، ص ٣١٩ - ٣٢٠
٢٠. انتشار اللغة العربية في بلاد غربي إفريقيا عبر التاريخ/ السر سيد أحمد العراقي، مجلة دراسات إفريقية ، ع ١، ص ١٠١ - ١١٦
٢١. البحث في العلاقات بين اللغة العربية واللغات الإفريقية / أحمد العايد / ، المجلة العربية للدراسات اللغوية ، ع ١، ص ٩ - ٣٨
٢٢. البحث في العلاقات بين اللغة العربية واللغات الإفريقية : قواعده وآفاقه / أحمد العايد ، مجلة اللسان العربي ، ع ٢٣، ص ٥٩ - ٦٣
٢٣. بعض المشاكل التي تواجه الهاوساوي في نطق الأصوات وسردها وبعض الاقتراحات نحو معالجتها/ ثاني عمر موسى/ اللسان العربي/ عدد ٣٧ / ١٤١٣ هـ.
٢٤. التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والتركية في العهد العثماني / إبراهيم أحمد خضر الداقوقي . زغوان : مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات ، ١٩٨٨ م
٢٥. تأثير اللغة العربية على اللغات الإفريقية عامة/ دير دهب قبجندا، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ١٩٨٥ ، المصدر العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، ص ١٦٤ - ١٦٦
٢٦. تجربة معهد العلوم الإسلامية والعربية بأندونيسيا في مجال تعليم اللغة العربي لغير الناطقين بها / ممدوح نور الدين عبد رب النبي جاكوتا : معهد العلوم الإسلامية والعربية السعودي ١٤٠٩ - ١٩٨٨ - ٢٠ ، ص ٣٢

٢٧. تجربة معاهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في المملكة العربية السعودية ومدى الاستفادة منها في الجامعات الأندونيسية / حمد ابن ناصر الدخيل مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ع ٩ ص ٣٢٩-٣٦٢
٢٨. تطور اللغة العربي في باكستان / د. مظهر معين. حولية الجامعة الإسلامية العالمية العدد ٢ ١٩٩٤م ص ٢٣٩ .
٢٩. تعريب أفريقيا ممكن ومطلوب / إبراهيم عبد الله محمد - منار الإسلام/ أبو ظبي العدد ١٢ ذو الحجة ١٤٠٣ هـ
٣٠. التعليم العربي والإسلامي في القارة الإفريقية / محمد بيومي - مجلة الوعي الإسلامي , ع ٢٧٠, س ٢٣, ص ٥٢-٥٧
٣١. تعليم العربية في المذيع في غامبيا / محمد حسن باكلا, الرياض جامعة الملك سعود عمادة شؤون المكتبات, ١٤٠٠/١٩٨٠, المصدر: السجل العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها, معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود. ص ٣٠١-٣١٤
٣٢. تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية اليوم: الأساليب الإجرائية ووسائل التقويم والتعليم والمدرسون والطلاب والبيئة المحلية / أندوس هدايات, معهد العلوم الإسلامية والعربية السعودي , جاكارتا, ١٤٠٩ هـ ص ٢٤-٣٠
٣٣. تعليم اللغة العربية في باكستان / عباس خضر - مجلة الرسالة - مصر, ع ٨٧١, س ١٨, ص ٣١١-٣١٢
٣٤. التعليم واللغة العربية في جنوب السودان / د. عبد العزيز الجلال , مجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى , ع ٢, ١٤٠٤ هـ, ص ٣٦٧ - ٣٩٩
٣٥. تعليم وتعلم اللغة العربية في نيجيريا / إسحاق أوغنييه - مجلة الفيصل. ع ٥٠, س ٥, ص ٧٢-٧٧
٣٦. تقويم برامج تعليم اللغة العربية في باكستان / حمد بن ناصر الدخيل - مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . ع ٣, ص ١٧١-٢٠٥
٣٧. تناظر اللغة العربية واليونانية/ الأب أنستام ماري الكرملي, مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة, ١٣٥٣ هـ
٣٨. تنمية اللغة العربية ونشر الثقافة العربية الإسلامية في الخارج / مجلة اللسان العربي, ع ٢٤, ص ٢٥٥-٢٥٧

٣٩. توصيات الندوة الفكرية حول الثقافة الإسلامية واللغة العربية بغرب إفريقيا وجنوب الصحراء / حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر - العدد ٢ / ١٤١٧, ص ٣٠١
٤٠. الجاليات العربية في إفريقيا / أحمد عيضة سالم - مجلة المستقبل العربي . ٥٦٤, ص ٩٧-١٠٧
٤١. الحرف العربي واللغات الإفريقية / يوسف أبو بكر الخليفة - مجلة الثقافة السودانية - سنة خاصة - عدد ٢٠ - أكتوبر ١٩٨٣ م ص ٣٥ - ٤٥
٤٢. حركة التجارة والإسلام والتعليم الإسلامي في غربي إفريقيا د. مهدي رزق الله أحمد . ط ١, ١٤١٩ هـ .
٤٣. حول الارتباط بين انتشار الإسلام وانتشار اللغة العربية / عبد العزيز بن محمد الغنام, مجلة المنهل, ٤٤, ص ٣٤, ٥٤١-٥٤٢
٤٤. الدراسات العربية في البلاد الإسلامية غير العربية : ماضيها وحاضرها وما يرجى لها من مستقبل / السيد محمد يوسف - مجلة المجتمع . ٣٥٥, ص ٨, ٣٤-٣٦
٤٥. الدراسات اللغوية في العراق في النصف الأول من القرن العشرين / عبد الجبار جعفر وهيب القزاز - بغداد - كلية الآداب - جامعة بغداد . ١٣٩٩ / ١٩٧٩-٣٤٤ ص
٤٦. الدورة التدريبية في صناعة المعجم العربي للناطقين باللغات الأخرى / مجلة اللسان العربي . ١٨٤, ص ١٩٨-٢٠٢
٤٧. الصلات اللسانية بين الهند والعرب / د. جميل أحمد - مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق ج ٤ شوال ١٣٩٥ هـ .
٤٨. صور من النهضة الثقافية العربية في غرب إفريقيا / نعيم قداح, المعرفة, ٣٩- السنة الرابعة
٤٩. عالمية اللغة العربية / محمد مصطفى بن الحاج, المجلة العربي للثقافة , ١٩٤, ص ١٠, ص ٨٤-٦٥
٥٠. العدوان على العربية عدوان على الإسلام / محمد بن عبد الرحمن السبيهي , المجلة العربية , ١٨٨٤, ص ١٧, ٥٠-٥١
٥١. العربية في قلب إفريقيا / نعيم قداح , المعرفة , ٢٩, ١٩٦٥ م .
٥٢. العربية لغة الإسلام والمسلمين (١٣) / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ٩٤, ص ٤٤, ٨٨٧-٨٩٣, ٨٩٦

٥٣. العربية لغة الإسلام والمسلمين (١٥) / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ٣, ٤٥, ص ٢٥٨-٢٦٦
٥٤. العربية لغة الإسلام والمسلمين (١٦) / مكانة عالمية / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ٦, ٤٥, ص ٥٥٨-٥٩٤
٥٥. العربية لغة الإسلام والمسلمين (١٧) / فريضة إسلامية / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ١, ٤٥, ص ٩٦٣-٩٦٩
٥٦. العربية لغة الإسلام والمسلمين (١٨) / لغة دولية / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ١, ٤٦, ص ٨٧-٩٤
٥٧. العربية لغة الإسلام والمسلمين (١٩) / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ٢, ٤٦, ص ٢١٩-٢٢٦
٥٨. العربية لغة الإسلام والمسلمين (٢٠) / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ٤, ٤٦, ص ٤٤١-٤٤٨
٥٩. العربية لغة الإسلام والمسلمين (٢١) / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ٣, ٤٦, ص ٣٢٩-٣٣٦
٦٠. العربية لغة الإسلام والمسلمين , لغة الإحاطة والشمول / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر
ع, ٢, ٤٥, ص ١٤٠-١٤٦
٦١. العربية لغة الإسلام والمسلمين / أحمد نجيب البهاري , مجلة لواء الإسلام
ع, ٩, ٢٦, ص ٣٧-٣٩
٦٢. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ١, ٤٢, ص ٨٥١-٨٥٦
٦٣. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ١, ٤٤, ص ٥٥-٧١, ٦٠
٦٤. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٢, ٤٣, ص ١٤٧-١٥٦
٦٥. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٢, ٤٤, ص ١٢٧-١٣٣
٦٦. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٤, ٤٣, ص ٣٧٣-٣٨٤, ٣٧٧-
٦٧. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٥, ٤٣, ص ٤٩٤-٥٠٤, ٥٠٠-

٦٨. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٥٤, س ٤٤, ص ٤٦٢ - ٤٦٨
٦٩. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٦٤, س ٤٣, ص ٥٦٧ - ٥٧٢
٧٠. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٨, س ٤٢, ص ٦٧١ - ٦٧٦
٧١. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٨, س ٤٣, ص ٧٧٠-٧٧٦
٧٢. العربية لغة الإسلام والمسلمين / علي عبد العظيم , مجلة الأزهر , ع ٩, س ٤, ص ٨٣٩-٨٤٥
٧٣. عرض وتحليل للمناهج الدراسية المتبعة للغة العربية في الكليات والجامعات في ولاية مدهيا برديش / محمد حسان خان, مجلة ثقافة الهند , ع ٣-٤, س ٣٧, ص ٢٧-٣٨
٧٤. العلاقة بين العربية والصومالية/د. عبد السلام ياسين محمد/السجل العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها, معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود, ١٤٠٠هـ
٧٥. العلاقة بين اللغة العربية وشقيقاتها اللغات الإفريقية وأثرها في تنمية الثقافة العالمية / علي القاسمي - مجلة اللسان العربي . ع ٢٤, ص ٥٣-٥٦
٧٦. عليكم باللغة العربية سيدة اللغات/محمود سالم, مجلة المنار, مصر, ع ٦, س ١٤١, ص ٤٤١-٤٤٨
٧٧. عناية الطلاب الهنود باللغة العربية (١) / أسعد أعظمي بن محمد أنصاري, مجلة صوت الأمة, ذو القعدة , ١٤١٦ هـ
٧٨. عناية الطلاب الهنود باللغة العربية (٢) / أسعد أعظمي بن محمد أنصاري, مجلة صوت الأمة, ذو الحجة , ١٤١٦ هـ
٧٩. عناية الطلاب الهنود باللغة العربية (٣) / أسعد أعظمي بن محمد أنصاري, مجلة صوت الأمة, محرم , ١٤١٧ هـ
٨٠. عناية الطلاب الهنود باللغة العربية (٤) / أسعد أعظمي بن محمد أنصاري, مجلة صوت الأمة, صفر , ١٤١٧ هـ
٨١. عناية الطلاب الهنود باللغة العربية (٥) / أسعد أعظمي بن محمد أنصاري, مجلة صوت الأمة, ربيع الأول , ١٤١٧ هـ

٨٢. عندما كانوا يتكلمون اللغة العربية في يوغسلافيا / إسماعيل أحمد - مجلة العربي - الكويت ع ٢٥٢ - ص ١٢٨ - ١٣٣
٨٣. عودة اللغة العربية إلى تركيا/مجلة الأمة (قطر) , السنة الرابعة, ١٤٠٤هـ, ص ٨٧
٨٤. فضل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين/ محمد بن سعد بن رسلان, القاهرة, دار العلوم الإسلامية ١٤٠٩هـ. ٥٨ ص
٨٥. في ثلاث لهجات إفريقية عربية/ جوزيف جوب- أبحاث اليرموك / العدد ١ / ١٤١٧هـ
٨٦. قضية تعريب الشعوب الإسلامية في آسيا / مجلة الوعي الإسلامي , ع ٢٥٦, س ٢٢, ص ٩٦-١٠٢
٨٧. الكتاب الأساسي في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها / السعيد محمد بدوي - تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم , ١٤٠٩ / ١٩٨٨ - ٢ مج
٨٨. الكتاب الأساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها : مواصفات وخطة تأليفها / محمود كامل الناقة - المجلة العربية للدراسات اللغوية , ع ٢, ص ٢٥ - ٦٠
٨٩. الكتاب المدرسي لتعليم اللغة العربية لغير العرب : شكله وهدفه/ مجلة الفيصل . ع ١٥٤, س ٢, ص ٧٤ - ٧٩
٩٠. الكلمات العربية في اللغة الأردية (دراسة موجزة) / شمس كمال أنجم جمال الأثري , مجلد ٢٩ ع ٨, ربيع الأول ١٤١٨هـ, ص ٥٤ - ٦٣
٩١. الكلمات العربية في اللغة الإنجليزية / وولت تايلور , مجلة العربي , الكويت , ع ٢٢٨, ص ١٤٣ - ١١٥
٩٢. الكلمات العربية في لغات العالم / مجلة التربية , الإمارات العربية , ع ٨٢, س ١١, ص ٢٠ - ٢٣
٩٣. كيف تكون الفصحى أمانة في عنق هذه الأمة/مصلح معيض القحطاني, المجلة العربية, ع ١٦٩, س ١٥, ص ٥٠ - ٥١
٩٤. اللسانيات المقارنة وتدرّس اللغة العربية لغير الناطقين بها / محمود عواد - المجلة العربية للدراسات اللغوية . ع ٢, ص ٥٧ - ٧٤
٩٥. لغة الإسلام واللغة الرسمية بين الماليك الإسلامية/ محمد رشيد رضا, مجلة المنار , مصر, ع ١٠, س ٢٤, ص ٧٥٣ - ٧٦٥

٩٦. اللغة العربية : أهميتها ودوافع تعلمها لغبر العرب وتجربة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في هذا المجال / محمد بن عبد الرحمن الربيع - إندونيسيا : معهد العلوم الإسلامية والعربية السعودي , ١٤٠٩ / ١٩٨٨ - ٣١ ص .
٩٧. اللغة العربية : رابطة الشعوب الإسلامية / محمد سعيد العريفي , سوريا , المكتبة العربية , ١٤٠٣ هـ , ٥٤ ص
٩٨. اللغة العربية : تأثيرها بلغات العالم وتأثيرها في هذه اللغات عبر القرون / قسطنطين نيودوري , مجلة العربي , الكويت , ع ٢٤٤ , ص ١٢٥ - ١٢٩
٩٩. اللغة العربية بين القرآن والتترك / مجلة الباحث العربي , ع ١٩٩٦ , ٢٧ م , ص ١٩
١٠٠. اللغة العربية في إفريقيا - لغة القرآن والعلم والحضارة / محمد بلي الفوتي , مجلة دعوة الحق - المغرب , ع ٦٦٩ , ص ٣١٠ - ٢٩٩
١٠١. اللغة العربية في إفريقيا / الخليل النحوي - مجلة اللسان العربي . ع ٣٦٤ / ص ٩ - ٢٤
١٠٢. اللغة العربية في إفريقيا / محمد جلال عباس - مجلة الدارة , ع ١٤٠٩ , ص ١٧٦ , ٢٠٣
١٠٣. اللغة العربية في السودان : بيلوجرافيا مختارة / قاسم عثمان نور : المجلة العربية للدراسات اللغوية , ع ٢٤٠٩ , ص ١٧٩ - ٢٠٩
١٠٤. اللغة العربية في الصين قديما وحديثا / رضوان ليولين روي - مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق . ع ٤٠٥ , ص ٧٠٥ - ٧٣٤
١٠٥. اللغة العربية في الهند بين الماضي والحاضر والمستقبل / معين الدين الأعظمي - مجلة اللسان العربي . ع ١٨٤٠ , ص ١٤٣ - ١٤٣
١٠٦. اللغة العربية في باكستان : الماضي والحاضر / طهور أحمد أظهر , مجلة الفيصل , ع ٢١٢٢ , ص ١٨٠ - ٥٣
١٠٧. اللغة العربية في تركيا (حوار مع الدكتور إبراهيم أنش) / عماد الدين عثمان , ع ٣٧٤ , شوال ١٤١٧ هـ , ص ٦٢ - ٦٤
١٠٨. اللغة العربية في جنوب شرق آسيا / محمد العربي دماغ العتروس - مجلة الأصاله , ع ٦٥٨ , ص ١٨٨ - ٢٠٠
١٠٩. اللغة العربية في راية الإسلام / سعيد طلبة - مجلة لواء الإسلام , ع ٨٠٣ , ص ١٦ - ١٩

١١٠. اللغة العربية في نيجيريا من العصور الوسطى إلى اليوم / أبو بكر بلا - المجلة العربية للثقافة - دمشق العدد ١٢ رجب ١٤٠٧هـ.
١١١. اللغة العربية لدى الشعوب الإفريقية / د. خليل النحوي , رسالة الخليج العربي , مجلد ٣ ١٤١٣هـ
١١٢. اللغة العربية وآثارها على لغات الهند / سيد محمد منور ميناز - مجلة الأمة - قطر . ع ٤٨, س ٤, ص ٥٤-٥٥ .
١١٣. اللغة العربية وآثارها على وراء المحيط الأطلنطيكي / عبد العزيز بن عبد الله - مجلة الفيصل . ع ٥٠, س ٥, ص ١٨-٢٤ .
١١٤. اللغة العربية والأدب في رومانيا / ميرنشا أنغلسكو , المعرفة , عدد ١٩١ / ١٩٢ , ١٩٧٨ م .
١١٥. اللغة العربية والإسلام في الداغستان (٢) / برهان الدين الداغستاني - مجلة الرسالة - مصر . ع ٨٩٥, س ١٨, ص ٩٧٥-٩٧٨
١١٦. اللغة العربية والإسلام في الداغستان / برهان الدين الداغستاني - مجلة الرسالة - مصر . ع ٨٩٤, س ١٨, ص ١٩٦-٩٤٨ .
١١٧. اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعات الولايات المتحدة / أسامة فوزي - المجلة العربية , ع ١٠٩, س ١٠٢-١٠٣ .
١١٨. اللغة العربية وتدريسها في بعض جامعات الصين / مجلة الرسالة - مصر . ع ٣٠٠, س ٧, ص ٦٩٦
١١٩. اللغة العربية ومظاهرها في غرب إفريقيا / د. جون هانويك - مجلة معهد المخطوطات العربية - القاهرة ج ١ ١٣٩٨هـ
١٢٠. ما هي علاقات المغاربة بالعربية في جذورها الكبرى / محمد شفيق / البحث العلمي / العدد ٢٥ / ١٣٩٦ .
١٢١. ماذا نتوخى في المعجم العربي للناطقين باللغات الأخرى / علي القاسمي - مجلة اللسان العربي . ع ٢٠, ص ١١٣-١١٨
١٢٢. محاولة الكتابة الألبانية بحروف عربية / محمد موفاكو, العدد ١٩٦ ١٩٧٨ م ص ١٧١
١٢٣. المدارس الإسلامية العربية في غرب إفريقيا : مشكلات وحلول هارون المهدي ميغا مجلة الفيصل ع ٢٥٧ , ص ٢٦-٣١

١٢٤. مراكز اللغة العربي في الهند/ محمد إسماعيل الندوي/ مجلة الأزهر. ع ٣٣، ص ٥٩٠-٥٩٦
١٢٥. مرشد المعلم في تدريس اللغة العربي لغير الناطقين بها / محمود إسماعيل الصيني - الرياض- مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٦ / ١٩٨٥-٣٠١ ص
١٢٦. مشاكل التعليم في الدول الإفريقية والآسيوية / عبد الغني عبد السلام. -مجلة الدعوة-مصر، ع ٥٤، ص ١٤-١٥
١٢٧. مشكلات التعليم في إفريقيا غير العربية/د.عبد الحليم عويس- مجلة مجمع البحوث الإسلامية العدد ٢٧ ربيع الأول-جماد الآخر ١٤١٠هـ ص ص ٢٢٣ - ٢٥٢.
١٢٨. مشكلات تعليم اللغة العربي في مناطق اللاجنحة الإرتريين / إبراهيم عبد الله عمر الدين- المجلة العربية للدراسات اللغوية. ع ١، ص ١٢٧-١٢٨
١٢٩. مشكلات تعليم اللغة العربية للباكستانيين خاصة في المرحلة الجامعية/محمد حسين النوي، العدد ٢، ١٩٨٩م.
١٣٠. مشكلة تدريس اللغة العربي الحديثة في الجامعات الهندية / محمد راشد الندوي- مجلة ثقافة الهند. ع ٣-٤، ص ٣٧، ص ٣٩-٤٥
١٣١. معايير التحكم في الألفاظ في تعليم اللغة العربية للمجتمعات الإسلامية في جنوب شرقي آسيا/ عبد الرحمن تشيك , مجلة التجديد، ص ٢٢٥-٢٣٩
١٣٢. مكانة اللغة العربي في لغات إفريقيا وثقافتها - يوسف الخليفة أبو بكر - تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٠-المصدر : من قضايا اللغة العربي المعاصرة. ص ٢٢٨-٢٥٦
١٣٣. مكانة اللغة العربي وأثرها في اللغات الإفريقية / محمد عبد الغني سعودي - مجلة الدارة . ع ١، ص ٧٦-٩٣
١٣٤. مكانة اللغة العربية في لغات إفريقيا وثقافتها/ يوسف الخليفة أبو بكر- المجلة العربي للثقافة. ١٩٤٠س ١٠، ص ٢٢-٤.
١٣٥. ملاحظات عن الألفاظ الهاوسوية المقترضة من اللغة العربية / عبد الرزاق حسن محمد- المجلة العربية للدراسات اللغوية - السنة الأولى - عدد ١ رجب ١٤٠٩هـ ص ٦٥ - ١٠٣

١٣٦. ملاحظات في اللغات الإفريقية (الهاوسا) / د. عبد الحي عبد الحق - مجلة الثقافة السودانية - سنة خاصة - عدد ٢٠ - أكتوبر ١٩٨٣ م ص ٦٧ - ٧٢
١٣٧. من تجارب تعليم اللغة العربية في إفريقيا / د. عبد الله الطيب - مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ع ٧١، جماد الأول، ١٤١٣ هـ ص ٥ - ٢٩
١٣٨. نظرية إجمالية في حركة التأليف باللغة العربية في الهند وخاصة الإقليم الشمالي منها / د. جميل أحمد - مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق المجلد ٥٠ ربيع الأول ١٣٩٥ هـ ص ٣٧١ - ٣٨٩
١٣٩. واقع مناهج تعليم اللغة العربية وأهميتها نشرها ومشكلات تدريسها في إندونيسيا / عبد الكريم عوض هيازع - مجلة الوعي الإسلامي . ع ٣٤٢، س ٣١، ص ١٤ - ١٧
١٤٠. واقع ومستقبل الثقافة الإسلامية واللغة العربية في إفريقيا / أحمد يوسف القرعي - مجلة الفيصل. ع ٤٢، ص ٧٦، ٧٨.
١٤١. الوسائل التعليمية المستخدمة لتعليم اللغة العربية في كلية التربية في الجامعة الإسلامية الحكومية " إمام بنجول " بادنج ، سومطرة الغربية إندونيسيا - محمد جرير بن نوح - المجلة العربية للدراسات اللغوية . ع ٢، ص ١١٥ .
١٤٢. الوضع اللغوي والتعريب في موريتانيا / عشاري أحمد محمود - مجلة المستقبل العربي - ع ٥١، س ٦، ص ١٠٥ - ١٠٩.
١٤٣. وضعية التعليم العربي الإسلامي في النيجر / د. زكريا مومني ، حوليات الجامعة الإسلامية في النيجر - العدد ٢، ١٤١٧ هـ - ص ٢٦٧.
١٤٤. وضعية التعليم العربي في بوركينا فاسو / د. عمر غنمي - حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر - العدد ٢، ١٤١٧ هـ / ص ٢٩١

Qemajl Morina

THE ARAB LANGUAGE IN ISLAMIC COUNTRIES (Summary)

The Arab language is the language of the Qur'an, the holy book of Islam, which is used in worship by more than 1 and a half billion Muslims all over the world. This is the reason why Muslims pay such a great importance to this language.

Through Islam, many non-Arabs were introduced to the Arab language, which spread to many countries of the world. The Arab language spread out of the Arabian Peninsula with the first Islamic expeditions and within a very short time it became the language of the people of Sham, Iraq, Egypt, Sudan, etc. It was no longer only the language of Islam, but also the language of many states and peoples.

كمال مورينا

اللغة العربية فى البلاد الاسلامية

(خلاصة البحث)

اللغة العربية يسبب علاقتها الوثيقة بالقران الكريم الكتاب المقدس لاكثر من مليار و نصف مليار مسلم من كل أنحاء المعمورة و هنا تكمن الاهمية الكبيرة لاهتمام المؤمنين بهذه اللغة كما نرى من هذه الدراسة البليوغرافية التى نقدمها لقراء مجلة "التربية الاسلامية" .

و هكذا نرى بأن الاسلام جذب كثيرا من الشعوب غير العربية الى اللغة العربية و نرى بأنها انتشرت بسرعة فائقة فى كثير من بلاد العالم حيث لم يكن أى سلطة للعرب فى تلك البلاد .

و التاريخ يحكى لنا بأن اللغة العربية خرجت من شبه جزيرة العرب فى الحملات الاسلامية الاولى و خلال فترة زمنية قصيرة أصبحت لغة أهل الشام و العراق و مصر و السودان و كذلك شعوب أخرى . و بذلك نرى انها تتعدى حدودها من كونها لغة دين الى أن أصبحت لغة شعوب و دول .

TRASHËGIMI

Sadik Mehmeti

KOLEKSIONI I LIBRAVE TË VJETËR NË GJUHËT ORIENTALE NË BIBLIOTEKËN E ARKIVIT TË KOSOVËS

Në Arkivin e Kosovës, përveç një numri relativisht të madh të dokumenteve të rëndësishme në gjuhët orientale (mbi 3.000 dokumente)¹, dhe fondit të dorëshkrimeve në gjuhët orientale (99 dorëshkrime në 63 kodekse)², në bibliotekën e këtij arkivi ruhet edhe koleksioni i librave të rrallë dhe librave të vjetër në gjuhët orientale, në formën e veprave të plota të botuara, me gjuhë bazë arabishten, turqishten dhe persishten.

Ky koleksion i veprave të vjetra që ruhet në bibliotekën e Arkivit të Kosovës, përbën një koleksion të çmuar dhe me vlera. Ky koleksion është formuar pas një pune këmbëngulëse e vetëmohuese të punonjësve arkivorë në periudhën midis viteve 1978-1989, sidomos të atyre të sektorit të gjuhëve orientale, të cilët, me shumë mund dhe sakrificë, kishin arritur t'i grumbullonin, t'i shpëtonin nga shkatërrimi

dhe nga humbja eventuale dhe t'i sillnin për t'i ruajtur dhe për t'ua vënë në shërbim studiuesve në bibliotekën e Arkivit të Kosovës. Një punë e tillë duhet të vazhdohet edhe më tej dhe të mbetet një nga prioritetet e bibliotekave dhe arkivave të Kosovës dhe punonjësve të tyre, pavarësisht se lufta e fundit dhe rrethanat nëpër të cilat ka kaluar Kosova në dekadat e fundit, dukshëm e kanë varëfëruar fondin librar në gjuhët orientale.

Numri i përgjithshëm i librave në gjuhët orientale që ruhen në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës, arrin në 275 tituj, natyrisht pa përfshirë këtu edhe një numër të veprave të tjera të paplota, të cilat, për shkak të mungesës së fillimit dhe fundit, nuk ka qenë e mundur të identifikohen.

Gjithashtu vepra në gjuhët orientale ka edhe në kuadër të fondeve dhe koleksioneve që ruhen në Depon (Thesarin) e Arkivit të Kosovës, e të cilat këtu nuk janë marrë në shqyrtim, sepse nuk i përkasin këtij koleksioni që ruhet në bibliotekë.

Nga këto vepra që ruhen në këtë koleksion ka në gjuhën arabe, osmane, perse, osmanishte-arabisht, turqisht-frëngjisht etj. Kronologjia e botimit të tyre është e ndryshme, duke filluar nga botimi më i vjetër, e që është vepra "*Risāle-i Hifziye*", e botuar në Stamboll në vitin 1793/94, e deri tek ato të botuara në gjysmën e dytë të shek. XX.

Për sa i takon tematikës së tyre mbizotërojnë temat historike, juridike, filozofike dhe fetare. Nuk mungojnë as veprat letrare dhe sidomos gjuhësore, e madje as të shkencave natyrore. Një numër i konsiderueshëm i tyre janë fjalorë njëgjuhësorë dhe dygjuhësorë.

Nga historia veçohen kujtimet e burrështetasve dhe qeveritarëve të Perandorisë Osmane, si të sulltan Abdylhamidit, Seid Pashës etj., pastaj historia e Perandorisë Osmane e autorit Xhevdet Pasha, orientalistit Joseff von Hammerit, orientalistit Dr. Franc Babingerit etj. Duhet theksuar edhe veprat historike të cilat lidhen drejtpërdrejtë me trevat tona, siç është p.sh. vepra e Ali Hajdarit për Betejën e Kosovës, e cila ruhet në dy ekzemplarë, nga botimi i parë i saj (1910), pastaj ajo për *familjen bujare dhe fisnike shqiptare të Qyperlinjve nga Berati*, të autorit Ahmet Refik, e botuar në vitin 1913.

¹ Më gjerësisht për dokumentet në gjuhën osmane në Arkivin e Kosovës shih: Ismail Rexhepi, *Dokumentet osmane në Arkivin e Kosovës*, vëll. I, botoi: Arkivi i Kosovës, Prishtinë, 2004.

² Më gjerësisht për dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës shih: Sadik Mehmeti, *Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës*, botoi: Arkivi i Kosovës, Prishtinë, 2008.

Kurse nga ato fetare në radhë të parë zënë vend *Kurani fisnik*, përkthimet dhe komentimet e tij, ku ka një numër të caktuar të ekzemplarëve, pastaj janë me rëndësi dhe duhet theksuar dy botime të *Dhiatës së Vjetër* në gjuhën osmane, të botuara në Paris, më 1873, pastaj veprat me tematikë nga apologjetika islame, jurisprudenca islame, e drejta e Sheriatit, etika islame etj.

Ndër fjalorët, - që janë më të shumtë në numër, - po përmendim: “*Kāmūs ul-A’lām*”-in e njohur të rilindësit tonë të shquar Sami Frashërit, në disa vëllime dhe “*Kāmūs frānsevī-turkī*”-fjalorin osmanisht-frëngjisht, edhe ky i Sami Frashërit, pastaj “*Fjalor frëngjisht-turqisht*”, i W. Wiesenthall-it etj..

Botimi i këtyre veprave është bërë në vende të ndryshme dhe në shtypshkronja të ndryshme, duke filluar nga ajo në Manastir, Shkup, Stamboll, Kajro etj.; ka nga ekzemplarë që u përkasin botimeve të para.

Për sa i përket formës së jashtme, këto vepra janë të formatit të ndryshëm, duke filluar nga më i madhi 25x17 cm, e deri tek ata të formatit më të vogël.

Në shumicën e këtyre veprave, pranë tekstit të veprës bazë dhe në margjina, gjenden edhe shënime të ndryshme, të cilat janë të rëndësishme. Kjo për faktin, sepse ato shënime ofrojnë një varg informacionesh interesante, të cilat nuk është e domosdoshme të jenë ekskluzivisht të lidhura me tekstin e veprës dhe autorin e saj. Shënimet nuk janë përherë të lidhura me kohën dhe hapësirën e prejardhjes së tekstit të veprës së botuar. Ato shënime i kanë vënë, të shumtën, edhe pronarët e veprës, e madje edhe lexuesit dhe shfrytëzuesit e saj, në kohë dhe periudha të ndryshme.

Disa pronarë kanë vënë firmat dhe vulat e tyre, e nganjëherë edhe ndonjë shënim tjetër me përmbajtje që nuk ka qenë gjithnjë e domosdoshme të ketë pasur lidhje me autorin a veprën, por që është interesante për studimin e së kaluarës së vendit nga i cili vinte autori i shënimit. Disa nga firmat, dora vetë, që ruhen në këto vepra që dikur ishin në pronësi të tyre, janë të personaliteteve tona të shquara kombëtare e fetare, njerëz të dijes e të fesë, si *Mulla Idris Hajrullahu*

*Gjilani*³, mësuesi i shquar *Ibrahim Fehmiu*⁴, *Iljas begu* i biri i myftiut të njohur të Prishtinës, *Zejn-elabidinit*, Sherif Idrisi nga Stanovci i Poshtëm i Vushtrrisë, firma e nxënësit të medresesë “Pirinaz” të Prishtinës, Hafiz Rrystemit (është vënë edhe vula e Hafiz Rrystemit), Imam Rexhep efendiut nga Merkovci, Mulla Hysejn Jusuf Bernicës nga Gjilani, e Muharrem efendiut- nxënës i klasës së katër në medresenë

³ Mulla Idris Velekinca (1901-1947) lindi në [Velekinçë](#), fshat në komunë të Gjilanit, më 4 qershor 1901. Mësimet fillestare i ndoqi në mejtepin e Cernicës të cilan edhe i mbaroi në vitin 1911 për të vazhduar studimet e mesme në medresenë “Atik” në [Gjilan](#). Pas një ndërprerjeje të shkollës më 1926 arriti të diplomoj. Në moshën 25 vjeçare bëhet imam dhe merr titullin “Mulla”. Shërbeu në detyrën e Imamit në Karadak e në Hogosht. Më 1941 u zgjodh në postin e Bashvazizit në Ulema-mexhlisin e Kuvendit fetar-arsimor të Vakufit të Shkupit. Gjatë kohës si hoxhë dhe bashvaiz zhvilloi një veprimtari intensive në fushën e edukimit fetar me frymë atdhetare. Në prill të vitit 1937, në kushte ilegali-teti, themeloi në Arllat të Drenicës Organizatën e Rinisë Përparimtare “Drita” të Kosovës. Aktivitetet e tij fetare nuk dalloheshin nga ato atdhetare e humane. Kudo, kurdo e me këdo ato ishin të pranishme. Mulla Idrisi ishte kundër shpërnguljes së shqiptarëve. Nga prilli 1941 Mulla Idrisi iu kushtua plotësisht veprimtarisë politike. Si hoxhë me forcën e Zotit, si mësues me forcën e fjalës, si luftëtar me forcën e armës, si komandant me besnikërinë e ushtarit, ai luftoi për unitetin territorial të trevave shqiptare, luftoi kundër gjenocidit serb e bullgar, kundër komunizmit. Në qershor të 1944-ës drejtoi betejën e Kikës, ku shqiptarët e udhëhequr prej tij dolën fitimtarë kundër ushtrisë sllavo-komuniste. Veprimtaria e Mulla Idriz Gjilanit është heroike. E tillë është edhe periudha 1944-1949 dhe kallja e tij në zjarr më datën e 25-26 nëntorit 1949. Ishte intelektual i kohës, i cili zotëronte shumë gjuhë orientale, gjë që e mundësoi të njihet me arritjet shkencore të kohës, në fushën e fizikës, kimisë, mjekësisë, astronomisë, etj. (Shih më gjerësisht: Dr. Muhamet Pirraku, *Mulla Idris Gjilani dhe Mbrojtja Kombëtare e Kosovës Lindore*, Prishtinë, 1995).

⁴ *Ibrahim Fehmiu* (1892-1951). Mësues dhe veprimtar i arsimit kombëtar. Lindi në Gjakovë ku kreu shkollën fillore (iptidajë0 dhe atë qytetëse (rushdije). Pas kryerjes së gjimnazit (idādijes) në Shkup, u kthye në vendlindje, ku filloi t’u mësonte fshehtas të rinjve shqiptarë lexim e shkrim shqip. Punoi si kryemësues në Gjakovë dhe bëri përpjekje për hapjen e shkollave shqipe në Junik, Voksh e Rëzniciq. Pas ripushtimit të Kosovës nga trupat serbo-malazeze (dhjetor 1918), u detyrua të largohej nga Gjakova për të punuar si mësues në Tropojë, Kavajë, Krujë e Krumë (drejtor i internatit “Kosova”). Pas kthimit në Gjakovë, autoritetet jugosllave e internuan në Valevë. Në vitet e Luftës II Botërore punoi mësues në shkollat ë Burrelit e Shkodrës, inspektor i arsimit dhe mësues në gjimnazin e Prizrenit (1941-1948). Më 1948, autoritetet jugosllave e burgosën për shkaqe politike. Pas daljes nga burgu vazhdoi punën në shkollën fillore “Bajram Curri” në Prizren, ku pas një viti vdiq. Shih: *Fjalori enciklopedik shqiptar*, vëll. I, Tiranë, 2008, f. 655; Dr. Abdullah Vokrri, *Mësues në Kosovë e në Shqipëri, (personalitete të shquara të arsimit tonë kombëtar)*, Prishtinë, 2008, f. 113-123.

“Atik” në Gjilan, Haki Ibrahimit nga Kosharja e Ferizajt, Mehmet Muratit dhe Haxhi Tahirit nga Mitrovica, Hafiz Sylejmanit të birit të Hamza Piperkut, Salih Sabriut nga Prishtina, e Sylejmanit nga fshati Turiqec, i cili e kishte lënë librin vakëf për mektebin e vogël dhe të madh të Vushtrisë, e Enver Eminut të birit të Muhamedit nga Mëhalla e Gazi Ali Beut në Vushtri dhe shumë të tjerë.

Duhet të theksojmë edhe faktin se një numër i konsiderueshëm i këtyre veprave që ruhen në bibliotekën e Arkivit të Kosovës janë mësuar si doracakë dhe tekste bazë në mektebe (shkollat fillore), në pro-gjimnaze dhe gjimnaze (mektebi rüşdije dhe idādiye) dhe natyrisht edhe në medresetë e kohës në Kosovë dhe më gjerë, prandaj dhe janë me rëndësi që të konsultohen nga ata që shkruajnë dhe merren me historikun dhe zhvillimin e shkollave të kësaj periudhe.

Para se të paraqesim pasqyrën e plotë të librave të rrallë dhe të vjetër në gjuhët orientale që ruhen në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës, e shohim të udhës të përmendim edhe faktin se titujt e veprave janë dhënë ashtu siç i kemi gjetur të shënuar në vetë veprën, megjithëse ka mundësi që disa vepra të njihen edhe me nga dy e më shumë emra, ose më ndonjë emër më të shkurtër a më të gjatë.

Parim tjetër që është respektuar gjatë përshkrimit të veprave është përshkrimi formal i veprës, si: numri i faqeve, madhësia, disiplina, gjuha, shtypshkronja, viti i botimit, vendi i botimit, gjendja fizike e tyre, kapakët, etj. dhe shënime të tjera në formën më të shkurtër të mundshme, por të cilat kemi konsideruar se janë me interes.

Në mënyrë që të interesuarit të kenë qasje dhe të vijnë më lehtë deri te përdorimi dhe shfrytëzimi i këtyre librave, renditja në listën e më poshtë është bërë sipas numrit të singanturës që kanë marrë në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës.

Koleksione mjaft të pasura të librave të vjetër në gjuhët orientale, me sa jemi në dijeni, ruhen në Bibliotekën e Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare të Prishtinës, Institutin për Mbrojtjen e Monumenteve të Kulturës në Prizren, në Këshillin e Bashkësisë Islame të Prizrenit, të Pejës etj., por

ka edhe ndër pasardhës të ulemasë shqiptare të mëhershëm dhe ndër posedues privatë.

Deri më sot, nuk ka pasur ndonjë iniciativë për evidencimin, regjistrimin apo katalogimin e këtij fondi librar që ruhet gjithandej nëpër Kosovë, qoftë ndër bibliotekat e institucioneve, qoftë ndër posedues privatë. Kjo është përpjekja e parë, e cila shpresojmë se do të shërbejë si nxitje dhe do të vazhdohet edhe në të ardhmen.

Pasqyra e plotë e librave të rrallë dhe të vjetër në gjuhët orientale, që ruhen në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës

1. Ismā'il Hakkı Beg, *Türkçe Kurān-i Kerīm Tercümesi*, osmanishte, tefsir/komentim i Kuranit fisnik, Stamboll 1926, formati 18x12, botoi “M'arifet Matbā'ası”, është në gjendje të mire dhe me kapak të fortë.
2. *El-Kurān el-Kerīm*, arabisht, Kuran, 19x12, në gjendje jo shumë të mirë, me kore të forta.
3. Ismā'il Hakkı, *Kenz-i Mahfiye*, arabisht-osmanisht, botuar më 1873 në Stamboll, 18x12.5, “Haci Mustafā efendi Matbā'ası”, në gjendje të mirë, me kopertina të forta.
4. ‘Abdurrahmān Şeref, *Tārīh-i Devlet-i Osmāniyye*, vëllimi II, osmanisht, histori, botuar më 1897/98, Stamboll. 19x13. Autori ka qenë drejtor i Bibliotekës Sulltanore. Botoi “Karābit Matbā'ası”.
5. Hāfiz Nūrī, *Tecvīd*, osmanisht, texhvid, Stamboll, 1910, doracakë për klasën e tretë të iptidaisë, me kopertina të buta, “Murtebiyyīn Osmāniye Matbā'ası”.
6. Muhamed Emīn ‘Ali el-Fenārī, *Mehmed Emīn*, arabisht, logjikë, Stamboll, 1861, 22x14.5, “Matbā'ati ‘Āmire”. Libri ka qenë pronë e Mulla Idris Gjilanit (Mulla Idris Hajrullahu nga Velekinca e Gjilanit).
7. Es-Seyyid Hāfiz Şukrī, *El-Hāşiye ‘l-Cedīde ‘alā ‘Ali Kuşşī* (‘ala şerhi Risāleti ‘l-Ved’iyye), arabisht, gjuhësi-gramatikë, Stamboll 1855/56, 20.5x14, “Darü ‘t-Tabā'ati ‘l-‘Āmire” nën përkujdesjen

- e Mehmed Rexhaisë, nuk ka kopertina. Libri ka qenë pronë e Imam Rexhep efendiut nga Merkovci.
8. Abdulhalif (editor), *Usûl-i muhâkemâtî Hazâiyye-i şerhi*, vëllimi I, osmanisht, jurisprudencë, Stamboll, 1905, 20x12, lidhja e fortë, “Kütübhanë-i Cihân”, me pronar Mihrân.
 9. Mehmed Zihnî, *El-Mushedhdheb*, arabisht – osmanisht, gjuhësi, gramatikë dhe sintaksë arabe, Stamboll 1894/95, lidhja e fortë, “Matbâ’a-i Osmâniyye”, Stamboll.
 10. Ahmed Dingüz, *Şerh-i Merâh-i ‘l-ervâh*, arabisht, gramatikë, pa vend dhe vit botimi, 23x16, pa kopertina, i dëmtuar, i mungojnë faqet e fundit. Libri ka qenë pronë e Mulla Idris Hajrullahut-Gjilani. Libri është blerë 12 groshë.
 11. Ibrâhim Hakkî, *Zubde-i Târîh-i Osmânî*, osmane, histori, Stamboll 1891/92, 17x11, pa kopertina, i dëmtuar, “Karâbit Matbâ’-asi”, ka një vulë ku shkruan Hafiz Mehmed Jashari.
 12. Imâm Beyzâvî, *Tefsîri Beyzâvî*, vëllimi I, arabisht, tefsir/komentim i Kuranit, Stamboll, pa vit botimi, 25.5x16, kopertina të forta, “Dârü ‘t-Tabâ’a-i ‘Âmire”.
 13. Muharrem Efendi, *el-Muharrem (Munllâ Câmî Hâşiyesi)*, vëllimi II, arabisht, gramatikë, Stamboll 1860/61, 23x14.5, ka një vulë që shkruan Ymer Faik, lidhje të fortë.
 14. Muharrem Efendi, *el-Muharrem (Munllâ Câmî Hâşiyesi)*, vëllimi II, arabisht, gramatikë, Stamboll 1884, 24x15, Libri ka qenë pronë e Haki Ibrahimit nga Kosharja e Ferizajt, Darü ‘t-Tabâ’ati ‘l-‘Âmire”.
 15. Mahmud ibn Hâfiz Hasan el-Magnisî, *Ma’nâ et-Tullâb*, arabe, logjikë, Stamboll 1855, 20x13.5, pronarë të librit kanë qenë Mulla Hysejn Jusuf Bernica-Gjilan dhe Abdylgafar efendiut, lidhja e dobët, “Darü ‘t-Tabâ’ati ‘l-‘Âmire” nën mbikëqyrjen e Mehmed Rexhaisë.
 16. Osmân Nurî, *Abdülhamîd Thânî ve devr-i sulltanâtî - hayât husûsiyye ve siyâsiyye*, vëllimi II, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 24x16, “Tabâ’a ve nâşir Kütübhanë-i Islâm ve ‘Askeriyy” (Ibrâhim Hilmi). Lidhja e fortë.

17. Ibn Ümer ibn Receb, *Şerh-i Şâfiye*, osmanisht, gramatikë arabe, Stamboll 1868, 23x14.5, Pronarë Ahmed Naimi më 1877. Ka shënimin se ka qenë pronë edhe e studentit Muharrem, nxënës i klasës së katër në medresenë “Atik” në Gjilan.
18. Ramadân efendi (Ramadân ibn Mehmed el-Hanefiyy), *Hâşiyeti li Ramadân efendi ‘alâ şerh-i ‘l-‘Akâid en-Nesefî (Metn hakâiki ‘akâidi ‘l-Imâm en-Nesefî)*, arabisht, apologjetikë/akaid, Stamboll 1905, 24x16, lidhje e fortë, “Ahmed Kâmil Matbâ’asi”, “Osmânli Kütübhanesi”.
19. ***, *Şerh-i Vasiyyetnâme*, osmanisht, etikë, pa vend dhe vit botimi, 16x12.5, 30 faqe, pa kopertina.
20. El-Hâci Mehmed Hamidullâh, i mbiquajtur si Arab zâde (kadi i ushtrisë në Rumeli), *Madebetti ‘l-hittân*, osmanisht, etikë, Stamboll 1836, “Matbâ-i Takvîm el-Vekâyi’a es-senniyye”.
21. ***, *Mükemmil hendese*, osmanisht, gjeometri, Stamboll 1897/98, 24x15, lidhja e fortë.
22. Mullâ Hüsrev, *Mirâtu ‘l-Usûl fî şerh-i Mirkât ‘l-Vusûl*, arabisht, jurisprudencë, Stamboll 1870, 24x16.5, f. 370, lidhja e fortë.
23. ***, *Bulbulnâme*, osmanisht, poezi, Stamboll 1849, 19x11.5, f. 71, “et-Tabâ’ati ‘l-‘Âmire”.
24. Mustafâ Ibrâhîm, *Tühfeti ‘l-Avâmil li şerh-i ‘l-Avâmil ‘l-cedîd li Bergivî*, gramatikë arabe, arabisht, Stamboll 1892, 23x15, f. 93, pronë e Kapllan efendiut i biri Fazli Perpeticës, gjendje jo të mirë, “Matbâ’ati Osmâniyye”.
25. Muharrem Efendi, *el-Muharrem (Munllâ Câmî Hâşiyesi)*, vëllimi I, arabisht, gramatikë, Stamboll 1900, 24x16, pronarë: Haki Ibrahimit nga Kosharja e Ferizajt, blerë në vlerë të 12 dinarëve më 1941, lidhja e fortë, “Hurşîd Matbâ’asi”.
26. Imâm Bergivî, *Vasiyyetnâme*, osmanisht, etikë, Stamboll 1865/66, f. 34, 22x13, lidhja e dobët, jo komplet, “Matbâ’a-i ‘Âmire”.
27. ***, *Risâle-i Hifziye*, osmanisht, etikë islame, Stamboll 1793/94, 20.5x11.5, f. 24., pa kopertina.

28. Seyyid Şerîf ‘Ali bin Muhammed el-Curcânî, *Hâşiyeti ‘s-Seyyid ‘alâ et-Tasavvurât*, arabisht, logjikë, Stamboll 1869, 23x15 cm, f. 131, Pronë e Mulla Tahir efendiut, me kapakë të fortë në gjendje jo të mirë.
29. Neẓîf Ebi ‘l-Kâsim Is’hâk bin Muhammed el-Kādî es-Semerkāndî, *es-Sevâdu ‘l-a’adhām*, arabisht, etikë, Stamboll 1871, 22x14, f. 46, pronë e Kapllan efendiut nga fshati Berlincë i Gjilanit, me kapakë të fortë dhe në gjendje jo të mirë.
30. ‘Atiye el-Eşkâr dhe Mustafâ Inânî, *Safveti durûsi ‘d-dîni ve ‘l-ahlâki*, për nxënësit e shkollave iptidaije (fillore), vëllimi II, arabisht, etikë, Kajro 1932, 19.5x13.5 cm, f. 85, pronë e Faik Abdulkadirit dhe Muharrem Shabanit, “el-Matbbâ’ati ‘l-Hadîthiyye”.
31. H. Râif, *Ma’lûmât kânûniyye*, osmanisht, jurisprudencë, Stamboll 1909, 18.5x12 cm, f. 363, me kapakë të fortë.
32. ***, *Zhandârme-i nizâm-nâme-i humâyûnî*, osmanisht, jurisprudencë, Stamboll 1901, 19x12 cm, f. 103, kapak të fortë, “Matbâ’ati ‘Askeriyye”.
33. Mir es-Sejjid Huseyn, *Cevheru ‘l-Ahmediyye fî şerhi Vasiyyeti ‘l-Muhamediyye*, osmanisht, etikë-fikh, Stamboll 1808, 20x13.5 cm. Nuk është komplet nuk e ka fillimin dhe është e dëmtuar.
34. Ümer Hulûsî el-Gümüshâneviy, *Rûhu kelimetî ‘t-tefrîd şerhi Kelimetî ‘t-tevhîd*, arabisht, apologjetikë islame/akaid, Stamboll 1867, 18x13 cm, f. 131, pronë e Mehmed Muradit dhe Haxhi Tahirit nga Mitrovica.
35. M. Sati’, *‘Ilm nebatât (Târîh-i tâbî’i)*, osmanisht, biologji-njohuri natyre, Stamboll 1909, 19x13.5 cm, f. 170, me kopertina të buta, e ruajtur relativisht mirë, “Matbâ’i Kader”, tabi ve nadir: Ibrahim Hilmi.
36. Abdûlgafûr el-Lārî el-Ensârî, *Hâşiyeti ‘Abdûl Gafûr*, arabisht, gramatikë arabe, Stamboll 1837, 20x14, f. 302, pronë e hafiz Sylejmanit i biri i Hamza Piperkut, kopertina të forta, gjendja e mirë, “et-Tabâ’ati ‘Âmire”.

37. Sâlih Zekki, *Mükemmel ceber*, osmanisht, algjebër, Stamboll 1911, 17.5x11.5 cm, f. 240, kopertina të trasha, “Necmu Istikbâl Matbâ’ası”.
38. ‘Ali Reşâd-‘Ali Seydi, *Târîh-i Osmânî*, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 18x11.5 cm, f. 143, kopertina të trasha.
39. Mual-lim Nâcî, *Lûgat-i Nâcî*, osmanisht, fjalor osmanisht-arabisht, Stamboll 1900, 20x14.5, f. 819, kapak të fortë.
40. Mahmûd Mes’ud, *Usûl-i ‘akâidi ‘l-islâmiyye (muhtasar ‘ilmi hâl)*, osmanisht, akaid-apologjetikë islame, Stamboll 1903, 20x15 cm, f. 80, pronë e Sejfuiddin Halimit, me kapakë të fortë në gjendje jo të mirë.
41. Husein Hifzi, *Hulâsa-i Târîh-i ‘umûmî (kurûni vustâ)*, osmanisht, histori (mesjeta), Stamboll 1908, 18.5x12.5, f. 112, pronarë Hafiz Islami i biri i Hafiz Shabanit, viti 1907.
42. ***, *Ilmi hâl*, për klasat e iptidais (fillores), osmanisht, doraçakë, Stamboll 1915, 19x12, f. 16; 42/A, *Yeni küçük târîhi Islâm*, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 19x12, f. 54; 42/B, Mehmed Celâl, *Zihni ‘ameli-hisâb dersleri* (për klasën e dytë), osmanisht, matematikë, Stamboll 1909, 19x12, f. 80, “Karâbit Matbâ’ası”; 42/C, Hilmi (Ankara Darûl-muallimin müdiri), *Cogrâfyâ*, osmanisht, gjeografi, Stamboll 1910, 19x12 cm, f. 46. “Murtebiyyîn Osmâniyye Matbâ’ası”.
43. ‘Ali Seyyidi, *Sokollulü Mehmed Paşa*, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 18x12, f. 59. “Kanâ’at Matbâ’ası”.
44. Şihâbuddîn Süleymân, *Sanâ’at, tahrîr ve edebiyât*, osmanisht, Letërsi, Stamboll 1911, 18x12 cm, f. 295, “Arâkas Matbâ’ası”.
45. Abdûlhakim Hikmet Dogani-Gostivari⁵, *Türkçe dersleri*, doraçakë për mësimin e turqishtes, osmanisht, gjuhësi, Sarajevë 1923, 22.5x15 cm, f. 104, jo komplet, “Zemalska matbâsende”.

⁵ Abdulhaqim Hiqmet Dogani (1880-1955), lindi në vitin 1880 në një famijle me tradita të hershme fetare dhe patriotike, për shumë vite me radhë babai i tij kishte shërbyer si myfti i Gostivarit. Pasi përfundoi studimet e larta në Stamboll, Abdulhaqim Hiqmet Dogani ndoqi rrugën e mësuesisë. Në vitin 1911, afërsisht për gjashtë muaj, ushtroi detyrën e profesorit të gjuhës shqipe në shkollën Normale (Darul-mu’allimin) të Shkupit. Për pak kohë, ai u zgjodh edhe deputet në Parlamentin e dytë Osman si përfaqësues i Gosti-

46. ***, *Ticāret ve nāfi'a nezāretī*, osmanishte, ekonomi, Stamboll 1899, 25x16.5 cm, kopertina të forta, "Mahmud Beg Matbā'ası".
47. ***, *Fezlek-i Tārīhi osmānī*, osmanishte, histori, Stamboll 1869, 18.5x12.5, "Matbā'a-i 'Āmire".
48. ***, *'Alem-i tārīh*, osmanishte, historiografi, pa vit dhe vend botimi, 20.5x14.5, nuk ka shënime të tjera.
49. Ibrāhīm Halebī bin Muhammed, *Multekā 'l-Ebhur*, arabisht, fikh-jurisprudencë islame, Stamboll 1882, 22x15 cm, pronë e Kapllanit të birit të Fazliut nga Shkupi, "Matbā'a-i Ihtirā".
50. ***, *Nasīhatū 'l-hukemāi*, osmanishte, etikë islame, pa vit dhe vend botimi, 17x11.5 cm. Ka një vulë që shkruan "Hysni". Nuk është komplet.
51. Ticarzāde Ibrāhīm Hilmī, *Müslimān büçük yeni Ilmi hāl*, osmanishte, doracakë, Stamboll 1908, 18x13 cm. "Mahmūd Beg Matbā'ası".
52. ***, *Muntehabāt lügati osmāniyye*, fjalor arabisht, persisht-osmanisht, Stamboll, 1950, 20.5x14.5.
53. Hāfiz Hüseyin efendi bin el-Hāci Ismā'īl el-Ivanseriyy, *Hadīkatu 'l-cevāmi'*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1865, 24x16 cm. "Matbā'a-i 'Āmire".
54. ***, *Terceme-i ve şerh-i Mesnevī şerīf*, vëllimi IV, persisht-osmanisht, Stamboll 1907, 24x16, "Kütübhanē-i 'İrfān".
55. Ahmed Refik, *Büyük Tārīh-i 'umūmī*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, "Kütübhanē-i Islām ve 'Askeriyy (Ibrāhīm Hilmī)".
56. *Zirā'at isfātistiki* (viti i parë), për vitin 1905, të dhëna për malet, xehet, bujqësinë etj. të Evropës Osmane, osmanishte, statistikë, Stamboll 1908, 27.5x19.5, "Mahmūd Beg matbā'ası".
57. *Xhyzi i fundit i Kuranit fisnik*, arabisht.

varit. Por, kontributi i tij kryesor konsiston në fushën e tekstologjisë, si didakt ai mban autorësinë e të paktën 16 teksteve shkollore, të cilat janë të shkruara në gjuhën turke. Në këtë kuadër ai hartoi dhe një "Abetare shqip me gërma arabe" ("Arnavutça elifba-arap harlariyla"), ndërsa në vitin 1946 hartoi një "Abetare" të gjuhës shqipe, të cilën për shkaqe objektive ne nuk kemi mundur ta sigurojmë brenda kohës që po përgatishim këtë kumtesë.

58. *Jasini dhe dua*, arabisht-osmanisht, Kuran dhe etikë islame.
59. ***, *Şerhi Bustān*, persisht-osmanisht, poezi, Stamboll 1871, 25.5x16.5, "Matbā'ai 'Āmire".
60. ***, *Tācü t-Tevārīh*, osmanishte, histori, nuk ka fillim dhe fund, formati 26.5x16 cm.
61. Ahmed Refik, *Büyük Tārīhi 'umūmī*, vëllimi III, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, "Kütübhanē-i Islām ve 'Askeriyy (Ibrāhīm Hilmī)".
62. Ibn Is'hāk Ibrāhīm ibn 'Ali b. Yūsuf esh-Şirāzī, *Tercume-i kāmūs*, vëllimi I, arabisht-osmanisht, gjuhësi-leksikografi, Stamboll 1887, 20x13.5, "Kütübhanē-i Rizelī Hasen Hilmī efendi".
63. ***, *Kāmūs tercümesi*, përktheu Ebu 'l-Kemāl es-Seyyid Ahmed 'Āsim, arabisht –osmanisht, leksikografi, Stamboll 1888, 20x13.5, botuar nën mbikëqyrjen e Hasan Hilmiut dhe Hasan Tahsinit, në "Cemāl Efendi Matbā'ası".
64. Hāfiz Husein efendi bin el-Haci Ismā'īl el-Ivanseriyy, *Hadīkatū 'l-cevāmi'*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1865, 24x16 cm. "Dāru 't-Tabā'ati 'Āmire".
65. Ahmed Refik, *Büyük Tārīh-i 'umūmī*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x17 cm, "Kütübhanē-i Islām ve 'Askeriyy (Ibrāhīm Hilmī)".
66. Muhamed ibn Mālik, *Şerh-i Ibn 'Akil 'alā Elfiye*, gramatikë arabe, arabisht, Stamboll 1876, 22.5x14.5 cm. Pronë e Salih Sabriut nga Prishtina, "Matbā'ai 'Ali Beg".
67. Ahmet Muhtār, *Ruhber necātī Risāle*, vëllimi I, osmanishte, etikë islame, Stamboll 1881, 22x15, "Mekteb Sanā'i Şahhāne-i Matbā'ası".
68. Ismā'īl Hakkı, *Kitābu 'l-huttāb*, osmanishte, akaid-etikë islame, Stamboll 1840, 21x15 cm, ka shënime në margjina, "Matbā'ati Kursiyy".
69. *Ballkân harbende şerki Erdos komandanti Abdullāh Paşa'nen hatīrātī*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1918, 23x15 cm, "Erkân Harbiyeti Mektebi Matbā'ası".

70. *Seid Paşa'nın hatîrâtî*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16 cm, "Sabah Matbâ'ası"
71. *Fetâvâ 'Ali efendi*, vëllimi I, osmanishte, jurisprudencë islame-fikh, Stamboll 1894, 27.5x18.5 cm, nën redaktuarën e Osman Hilmi Qarâ Hisârit, "Matbâ'ai 'Âmire".
72. Muhammed Zekkî, *Maktûl şehzâdeleri*, osmanishte, histori, Stamboll 1918, 23x15, "Ikbâl Kütübhanesi, sâhib ve nâşir: Husein".
73. ***, *Şerh-i Birgevî*, osmanishte, etikë dhe akaid islam, Stamboll 1835, 23x16 cm, është lënë vakëf për Mektebin e vogël dhe mektebin e Madh të Vushtrrisë nga Sylejmani nga fshati Turiqec, "Darû 't-Tabâ'ati 'Âmire", nën mbikëqyrjen e Şeyhzâde es-Seyyid Mehmed Es'ad.
74. Joseff von Hammer, *Devlet-i Osmâniyyeti Târihi*, përktheu Mehmed 'Atâ, vëllimi VII, osmanishte, histori, Stamboll 1914, 23x17 cm, "Artin Asâdoriyân ve Mahdumleri".
75. Joseff von Hammer, *Devlet-i Osmâniyyeti Târihi*, përktheu Mehmed 'Atâ, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1911, 23x17 cm, "Artin Asâdoriyân ve Mahdumleri". I dëmtuar.
76. Joseff von Hammer, *Devlet-i Osmâniyyeti Târihi*, përktheu Mehmed 'Ata, vëllimi IX, osmanishte, histori, Stamboll 1917, 23x17 cm, i dëmtuar.
77. Mihri, *Mutavvel sarfî osmânî*, për shkollat rushdije dhe idadije, osmanishte, gramatikë, Stamboll 1887, 23x15, "Matbâ'ai Nişâni Berberiyân".
78. *Hatîrâtî Sulltân Abdülhamîd Hân Thânî*, osmanishte, histori, Stamboll 1920, 23.5x16.5, "Cihân Kütübhanesi".
79. Rif'at, *Nez'hetu 'l-Munşeât*, osmanishte, Stamboll 1873, 22.5x16 cm.
80. ***, *Tercemetu 'l-Kâmûs*, vëllimi III, osmanishte, fjalor, Stamboll 1888, 20x13.5 cm, "Kütübhanë-i Rizeli Hasen Hilmi efendi".
81. ***, *Tercemetu 'l-Kâmûs*, vëllimi II, osmanishte, fjalor, Stamboll 1888, 20x13.5 cm, "Kütübhanëi Rizeli Hasen Hilmi efendi", "Bahriye Matbâ'ası".

82. Ahmed Kâmil, *Takvîm-i devri dâim*, osmanishte, histori, Stamboll 1893/94, 18x12 cm, "Matbâ'ai 'Âmire".
83. *Ahdi cedîd (Incili şerif)*, përkthim nga gjuha greke në gjuhën osmane, Dhjata e Re, Stamboll 1895, 13.5x9 cm, është pa kopertinë, i dëmtuar dhe i mungon fundi.
84. Ahmed Cevdet Paşa (përgatiti), *Mecelle-i Ahkâmi adliye*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1896/97, 16.5x11 cm, "Âlem Matbâ'ası Ahmed Ihsân ve şurekâsi".
85. ***, *Peyâde ta'limnâmesi*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1906, 16x11 cm, "Dâire-i 'Askeriye Matbâ'ası".
86. Abdullâh Cevdet-Ismaîl Ibrâhîm, *Osmanlıce ceb lügati*, osmanishte, fjalor, Stamboll 1896, 13x9 cm, "Kasbâr Matbâ'ası".
87. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi I, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1889, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
88. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi II, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1889, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
89. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi III, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1891, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
90. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi IV, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1894, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
91. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-a'lâm*, vëllimi V, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1896, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
92. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi VI, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1898, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
93. Sami Frashëri, *Kâmûs frânsevi-turki*, osmanishte-frëngjisht, fjalor, botimi i tretë, Stamboll, 20x13, pronë e Nexhmuddinut nga Shkupi, "Mihrân Matbâ'ası".

94. 'Ali Nezīm- Reşād, *Mukemmil osmānli lügati*, osmanishte, gjuhësi, Stamboll 1901, 18x12 cm, "Hāci Husein efendi Matbā'ası".
95. Nën mbikëqyrjen e Muallim 'Ali Haydar-it, *Düreru 'l-hukkām şerh mecelleti 'l-ahkām*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1895/96, 20x13.
96. Tāhā Zāde Ümer Fāruk bin Muhammed Murād, *Tārīh Ebū 'l-Fārūk*, vëllimi V, osmanishte, histori e osmanëve, Stamboll 1911, 19.5x14, botim i parë, "Matbā'ai Āmidī".
97. Xhon Dobenport, *Hazreti Muhammed ve Kurāni Kerīm*, përktheu Ümer Rizā, osmanishte, histori, Stamboll, 1926, 14.5x20 cm, Pronë e Ibrahim Fehmiut, i cili më 1933 e kishte blerë këtë libër në Sarajevë në vlerë 12 dinarë. Pronari i lut lexuesit e këtij libri që të kenë kujdes dhe ta ruajnë këtë libër. Ibrahim Fehmiu d.v.
98. Muallimi 'Ātif Beg, *Şerh-i Erāzi kânunname-i humāyūnī*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1901, 20.5x14, "Mahmud Beg Matbā'ası".
99. Necip 'Āsim-Mehmed 'Arif, *Osmānli tārīhī*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1917, 25x16 cm, "Matbā'ai Orhāniye".
100. Dr. Frans Babinger, *Tevārih-i 'Āli Osmān*, osmanishte, histori, Hanover 1925, 22.5x14 cm, "Hanover Şerki Kütübhanesi".
101. Ebū 'z-Ziyā, *Nevsāl ma'rifeti*, osmanishte, histori-kronologji, Stamboll 1889, 23x15, "Matbā'ati Ebu 'z-Ziyā".
102. Ebū er-Refīd Muhammed Hafīd ibn Mustafā 'Āşir, *ed-Düreru 'l-muntehabāt el-menthure fī islahi 'l-illetatil-meşhūre*, osmanishte, Stamboll 1863, 23x14, "Dāru 't-Tabā'a".
103. Ibrāhīm bin Abdullāh bin Ibrāhīm Bābātāgi, *Halebī Bābātāgi tercumesi*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1872, 23.5x15.
104. Ahmed bin 'Aliy bin Mes'ūd, *Merāh el-Ervāh*, arabisht, gramatikë, Stamboll 1893/94, pronë e Sherif Idrisit nga Stanovci i Poshtëm i Vushtrrisë dhe i Ahmed Musiqit po ashtu nga Stanovci i Poshtëm i Vushtrrisë.
105. Ahmed Cevdet Paşa, *Tārīh-i Cevdet*, osmanishte, histori, Stamboll 1858/59, 24x16 cm, ka një vulë ku shkruan "Osman", "Dāru 't-Tabā'a-i Āmire".

106. Përgatiten: Ismā'il Hakkı dhe 'Ali Reşād, *Bismārk (hayāt husūsi ve siyāsi)*, osmanishte, histori, Stamboll 1898/99, 20x13, "Matbā'ati 'Āmire".
107. ***, *Tārīh-i Yunānistāni kadīm (kablel-milād min 2200 ilā 146)*, osmanishte, histori, Stamboll 1869, 20x12, "Matbā'ati 'Āmire".
108. 'Abidin Paşa, *Tercumeti ve şerhi Mesnevī şerif*, osmanishte, misticizëm, Stamboll 1908, 25x16, "Kütübhanë-i 'Irfān".
109. Mustafā Ibrāhīm, *'Avāmili cedīd tühfesi*, arabisht-osmanisht, gramatikë, Stamboll 1883, 24.5x16.5, Pronë e Salih efendiut, "Rif'at efendi Matbā'ası".
110. 'Abidin Paşa (Ankara Valisi), *Tercume-i ve şerh-i Mesnevī şerif*, osmanishte, misticizëm, Stamboll 1889, 26x17 cm, "Mahmud Beg Matbā'ası".
111. Hālis Eşref, *Külliyāt şerhi Kānūni erāzi*, osmanishte, juridikë, Stamboll 1898, 23x15, "Kütübhanë-i Cihān Sāhibi Mihrān".
112. Hāfiz Nūrī, *Tecvīd*, osmanishte, texhvid, Stamboll 1910, 19x13.
113. Abdurrahmān Karābāşī, *Tecvīdi Karābāş*, osmanishte, texhvid, Stamboll 1899, 24x16 cm. "Matbā'ati 'Āmire".
114. Ahmed Rāsim, *Osmānli Tārīhī*, vëllimi I, botimi i parë, osmanishte, histori, Stamboll 1910-1911, 20x14 cm, e ilustruar me harta dhe vizatime, "Şemsi Matbā'ası".
115. Ahmed Rāsim, *Osmānli Tārīhī*, vëllimi III, botimi i parë, osmanishte, histori, Stamboll 1910-1911, 20x14 cm, e ilustruar me harta dhe vizatime, "Şemsī Matbā'ası", "İkbāl Kütübhanesi".
116. *Sālnāme-i Devlet-i 'Āliye-i Osmāniyye*, për vitin 1900, viti i VI, osmanishte, kronologji, Stamboll 190221x13 cm, "Matbā'a-i Ahmed Ihsān ve şurekāsī".
117. Vallter Scot, *Salahud-dīn Eyyūbi*, përktheu Muhammed Halid, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 20x14, "Mihrān Matbā'ası".
118. 'Ali Nezīmā, *Mukemmil osmānli lügati*, arabisht-osmanisht, fjalor, Stamboll 1900, 18x12 cm.
119. 'Ali Nezīmā, *Mukemmil osmānli lügati*, arabisht-osmanisht, fjalor, Stamboll 1900, 18x12 cm.

120. Mehmed Celāl, *Osmānli edebiyāti numūnleri*, osmanishte, letërsi, Stamboll 1895, 20x14 cm, “Matbā’i Safā ve Enver”.
121. M. Behāuddīn, *Yeni türkçe lügati*, botimi III, osmanishte, fjalor, Stamboll, 18x12 cm, “Evkāf Islamiyye Matbā’ası”.
122. Muallim Nācī, *Lügati-i Nācī*, arabisht-osmanisht, fjalor, pa vit dhe vend botimi, 20x14 cm, “Asr Matbā’i”.
123. ‘Abdurrahmān Karābāšī, *Tecvīdi Karābāš*, osmanishte, texhvid, Stamboll 1911, 23x15.5 cm, “‘Ali Rāif Matbā’ası”.
124. Ahmed Rāsim, *Osmānli Tārīhī*, botimi I, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 20x13 cm, “Şemsī Matbā’ası”.
125. Nāmik Kemālī, *Külliyāti Kemāl* -ikinci tertipi osmanli tarihi, vëllimi I, pjesa III, osmanisht, histori, Stamboll 1908, 20x13.5 cm, “Mahmud Beg Matbā’ası”.
126. Ahmed Refik, *Kapakci Mustafā*, osmanishte, histori, Stamboll 1913, 18.5x12.5, botimi III, “Kütübhanē-i Askeriye (Ibrāhīm Hilmi)”.
127. Tāhā Zāde Ümer Fārūk bin Muhammed Murād, *Tārīh Ebū ‘l-Fārūk*, vëllimi II, botimi i parë, osmanishte, histori e Perandorisë Osmane, Stamboll 1910, 20x13 cm, “Matbā’i Āmīdī”.
128. *Hadikatu s-suedā*, osmanishte, poezi-letërsi, Stamboll, 22x14 cm. Nuk është komplet.
129. Mehmed Zihni, *el-Muşedhdheb*, gramatik dhe sintaksë osmanishte-arabisht, Stamboll 1902, 21.5x14.5 cm, ka një vulë ku shkruan Mehmedi i biri i Jasharit, “Āsādorīyān Matbā’ası”.
130. Hāfiz Ferīd, *Tecvīd*, shkenca kuranore, osmanisht, Stamboll 1896/97, 20x14 cm, “Kaspār Matbā’ası”.
131. ***, *Emsile*, gramatikë osmane, Stamboll 1897/98, 17x12.5 cm.
132. ‘Azmi, *Elif-bā*, Abetare osmane, Stamboll 1904, 19x14 cm, “Kaspār Matbā’ası”.
133. Husein Hifzi, *Hulāsa-i sarfī osmānī*, gramatikë osmane, Stamboll 1905, 16x12, “Āh Āsādorīyān Matbā’ası”.
134. Munif Paşa, *Destāni ‘Āli Osmān*, osmanishte, poezi, Stamboll 1882, 20x14 cm, “Mihrān Matbā’ası”.

135. Suleymān Hüsni Paşa, *Hulāsa-i vukū’āti harbiye*, osmanishte, kujtime, histori, Stamboll 1906, 23x17 cm.
136. Ahmed Refik, *Sokollulū*, osmanishte, histori, Stamboll 1924, 19x13 cm, “Orhaniye Matbā’ası”.
137. *Kurāni Kerim Tercümesi*, përkthim i Kuranit fisnik nga arabishtja në gjuhën osmane, përktheu Cemil Seidi, pa vit dhe vend botimi, 20x14 cm, nuk shënon ku është botuar.
138. Mihri, *‘Alāveli kades-i muharerāt resmīyeti ve gayru resmīyeti*, osmane, paleografë, Stamboll 1886, 23x16.
139. ***, *Letāifu Hoca Nasruddīn*, osmanishte, Stamboll 1907, 24x16 cm, “Hilāl Matbā’ası”.
140. *Irşādu ‘l-gāfilīn*, osmanishte, etikë, Stamboll 1908, 24x17 cm, “Darū ‘t-Tabā’a ‘Āmire”.
141. Ahmed Bicān, *Envāru ‘l-āşikīn*, osmanishte, teologji, Stamboll 1897, 23x15 cm, “Matbā’i Osmāniye”.
142. Ahmed bin ‘Aliy bin Mes’ūd, *Merāhu l-Ervāh*, arabisht-osmanisht, gramatikë, Stamboll 1899, 27x19 cm.
143. *Seid Paşa’nen hatirātī*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, “Sabāh Matbā’ası”.
144. *Seid Paşa’nen hatirātī*, vëllimi II, pjesa II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, “Sabah Matbā’ası”.
145. H. Rāif, *Ma’lūmāt kânūniyye*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1909, 18.5x12.5 cm.
146. Dr. M. Sa’di, *‘Ilm-i Erāzī*, osmanishte, gjeografë, Stamboll 1909, 19x13 cm, “Tābiyye-i ‘Askeriyye Matbā’ası”.
147. Ahmed Refik, *Köprülülēri* (familja e Qyperlinjve, shqiptarë nga Berati), osmanishte, histori, Stamboll 1913, 8.5x12.5, “Kütübhanē-i ‘Askeriye”.
148. Muallim Nācī, *Mektebi edeb*, pjesa I, osmanishte, letërsi, Stamboll 1897, 19.5x13.5, pronë e Glisha Elezoviçit, “Nişāni Berberiyān Matbā’ası”.
149. Mustafā Hamza, ‘Atāli cedīd ‘ale ‘l-idhhār, koment veprës *Idh-hāru ‘l-Esrār* të Birgeviut, gjuha osmane, gjuhësi, Stamboll 1871,

- 23.5x16 cm. Pronë e nxënësit të medresesë “Pirinaz” të Prishtinës Hafiz Rrystemit, është vënë edhe vula e hafiz Rrystemit.
150. Husein ‘Atay - Ibrāhim ‘Atāy dhe Mustafā ‘Atay, *Mu’cemu ‘l-lügati*, (*Büyük Lügati*), vëllimi I, pjesa III, arabisht turqisht, fjalor, Ankara 1966, 24x17.
151. Husein ‘Atay - Ibrāhim ‘Atay dhe Mustafā ‘Atay, *Mu’cemu ‘l-lügati*, (*Büyük Lügati*), vëllimi II, pjesa I, arabisht turqisht, fjalor, Ankara 1968, 24x17. “Hilāl Matbā’asi”, Ankara.
152. *Kadin*, gazetë, nr. 1-11, viti i parë, 1906, gjuha osmane, drejtor A. Avni, Stamboll 1906, 27x18.5 cm.
153. Ahmed Refik, *Büyük Tārīhi ‘Umūmī (kurūni vustā)*, vëllimi IV, osmanishte, histori, Stamboll 1909, 24xq16 cm, “Kutübhāne-i Islām ‘Askeriye”.
154. Seyfullāh efendi Nizāmuddīni, *Mi’rācu ‘l-mu’mini*, osmanishte, poezi, Stamboll 1850, 24x16 cm, pronë e Hysejn Spahiut (në vitin 1910), 24x16 cm, “Şeyh Yahyā efendi’nin Matbā’asi”.
155. Mevlānā Muhamed ‘Ali, *Peygamberimiz Aleyhi ‘s-selām*, përktheu Ümer Riza, osmanishte, histori, Stamboll 1923/24, 22.5x15.5cm, “Mahmud Beg Matbā’asi”.
156. Pjesë nga Kurani, *Xhyzi ‘Amme dhe Jasini sherif*, arabisht, Sarajevë 1932, “Matbā’ati Omer Şahiç”.
157. ‘Abdurrahmān Karābāşī, *Tecvīdi Karābāş*, osmanishte, texhvid, pa vit dhe vend botimi, 23x16 cm. “‘Arīf efendi Matbā’asi”.
158. Ibn Hācib, *el-Kāfiye*, arabisht, gramatikë arabe, Stamboll 1899, 23.5x15, Pronë e Enver Eminut të birit të Muhamedit nga Mëhalla e Gazi Ali Beut në Vushtrri. “El-‘Alem Matbā’asi”.
159. Muallim Nācī, *Ta’limu kirāeti*, pjesa IV, osmanishte, ushtrim leximi, Stamboll 1906, 21.5x13 cm. “Hilāl Matbā’asi”.
160. Abdulhakim Hikmet Dogani (nga Gostivari), *Türkçe dersleri*, osmanishte, doracakë i gjuhës turke, Sarajevë 1923, 23x15 cm.
161. ***, *Sā’atnāme*, arabisht, Stamboll 1871, 23x15 cm.
162. ‘Ali Haydar, *Kosova meydān muhārebesi*, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 19.5x11 cm. “Matbā’ai Ebu Ziyā”.

163. ***, *Ahlāk*, vëllimi I, osmanishte, etikë islame, doracakë për mektebin iptidai, Stamboll 1901, 20x14.5 cm. “Āsādorīyān Matbā’asi”.
164. Ahmed Cevdet-Osmān Şevki, *Ta’lim-i kirāeti –yeni usūl*, pjesa III, osmanishte, gjuhësi, Selanik 1912, 20x14.5, “Yeni ‘Asr Matbā’asi”.
165. ***, *Devlet-i ‘Āliye-i Osmāniye, (tārīh-i siyāsī)*, vëll. 1, osmanishte, histori, Stamboll 1327/1909, 24.5x17.5, “Matbā’a-i Ahmed Ihsān”.
166. *Kitāb el-Ahd el-kadīm (Dhiata e Vjetër)*, osmane, teologji, Paris 1873, 26x20, f. 318, “Darü ‘t-Tabā’at-i ‘l-Mulkiyyeti ‘l-Ma’mureti”.
167. *Kitāb el-Ahd el-kadīm (Dhiata e Vjetër)*, osmane, teologji, Paris 1873, 26x20, f. 318, “Darü ‘t-Tabā’at-i ‘l-Mulkiyyeti ‘l-Ma’mureti”.
168. ‘Ali Tevfik, *Memāliki Osmāniye cogrāfiyesi*, osmanishte. Gjeografi, stamboll 1308, 17x12, “Karābet Matbā’asi”.
169. Mehmed Tāhir Brusali, *Osmānli müellifleri*, vëll. 2, osmanishte, histori, Stamboll 1338/1919, 28x19, “Matbāa-i ‘Āmire”.
170. Niyāzī, *Divāni Niyāzī*, osmanishte, letërsi, Stamboll 1285, 23x15.5.
171. *Kurāni Kerīm*, arabisht, teologji, pa vit dhe vend botimi, 14x9, Nuk është komplet.
172. Ebu ‘l-Cezmi Hifzi, *M’alūmāti fenniyye ve sihiyye*, osmane, doracakë shkollor, Stamboll 1328/1910, 17x11, “Artin Āsādorīyān Matbā’asi”.
173. Mehmed Izzet, *‘Ilmi ceber*, osmanishte, algjebër, Stamboll, 1319/1901, 17x11, “Karābet Matbā’asi”.
174. Ya’kub Kadri, *Nūr Baba*, osmanishte, mistikë, Stamboll, 1922, 20x14, “Akşām Matbā’asi”, pronë e Mustafa Beg efendiut.
175. Ya’kub Kadri, *Nūr Baba*, osmanishte, mistikë, Stamboll 1923, 20x14.5, “Orhāniye Matbā’asi”, pronë e Mustafa Beg efendiut.
176. Ahmed Cevdet, *Kavā’idi osmāniye*, osmanishte, gjuhësi, Stamboll 1308/1890, 17x11, “Kaspār Matbā’asi”.

177. ***, *Ta'limu l-fārisi*, abetare persiane, osmanishte, Stamboll 1317/1899, 17x13, "Darü 't-Tabā'ati 'Āmire", pronë e Hurshid agazade Mulla Sherifit (1374/1954).
178. Kādi zāde Islambolli (Ahmed b. Mehmed Emini), *Cevhere-i behiye-i Ahmediyye fī şerhi 'l-vasiyyeti 'l-Muahamediyye*, osmanishte, etikë, Stamboll 1223/1808, 19x14.
179. Mahmud b. el-Husein b. El-Kāşgārī, *Divānī lügati 't-türk*, arabisht-osmanisht, gjuhësi, Stamboll 1333/1915, 29x19, "Matbā'ati 'Āmire".
180. *Fjalor arabisht-osmanisht*, nuk ka fillim dhe as mbarim, 18x20.
181. Princ Duhelo, *Peyāde mektubleri*, përktheu: Ahmed Refik, osmanishte, edukatë paraushtarake, Stamboll 1315/1897-8, 18x12, "Islām ve 'Askeriye".
182. ***, *Şerh-i Sa'adüddīn Taftāzānī*, sintaksë arabe, arabisht, Stamboll 1268/1852, 20x13, "Darü 't-Tabā'ati Āmire".
183. Mehmed Eşref, *Cografyā-yı 'umūmi atlası*, osmanishte. Gjeografi, Stamboll 1325/1907, 18x11.5.
184. Mehmed Ali el-Halīmī, *Ümer ibnu 'l-Hattābi (fil-cāhiliye vel-Islām)*, arabisht, histori, pa vend botim, viti 1935, 15x12.
185. Sercan Lebok, *Idāre-i hayāt*, përktheu Mehmed 'Ali, osmanishte, Stamboll 1328/1910, 18x12, "Artīn Āsādorīyān".
186. Pol Dymier, *Oglalārma (terbiye-i ahlākiye, siyāsiye ve icitimā'iyeye)*, osmanishte, Stamboll 1325/1907, 18x12, "Islām ve 'Askeriye".
187. ***, *Elifba*, Abetare arabe, pa vend dhe vit botimi, 22x16.
188. Rif'at Paşa, *Risāle-i ahlāk*, osmanishte, etikë, pa vit botimi, Stamboll, 16x12, "Cemāl efendi Matbā'ası".
189. ***, *Elifba osmani*, Abetare osmane, Stamboll 1303/1886, 17x12.
190. ***, *Ibretun halkiyyetun min sirti Seyyidinā Muhammed Resūlull-llāh*, arabisht, histori, Kajro 1342/1923-4, 12x10, "Matbā'ati et-Takvā".

191. Topci Husein Tayfur, *Takvīm-i ma'rifeti*, viti II, osmanishte, kronologji, Stamboll 1310/1892, 14x10, "Nişān-i Berberiyān Matbā'ası".
192. 'Ali Nezīmā, *Sunbulistān - kirāeti fārisī*, persishte, gjuhësi, Stamboll 1325/1907, 17x12, "Kasbār Matbā'ası".
193. Mustafā Beg, *Telhīsi mulehassi 'l-ilmihāl*, osmanishte, fikh, Stamboll, pa vit botimi, 18x12.5.
194. Husein Gālib, *Kāmūs-i hukūk*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1305/1888, 17.5x12.5, nuk është komplet, "Cemāl efendi Matbā'ası".
195. Mustafā Hamī Paşa, *Vezāif-i atfāl*, osmanishte, etikë, Stamboll 1312/1894, 17.5x12.5.
196. *Kurāni Kerīm*, arabisht, 24x16.
197. *Kurāni Kerīm*, arabisht, 19x11.5.
198. W. Wiesenthall, *Kāmūs fransevi-turki*, fjalor frëngjisht-turqisht, Stamboll 1895, 14x10.5, "Garabet Matbā'ası".
199. Ahmed b. Mehmed Emin Istanbuli, *Ferāidi 'l-fevāid fī beyāni 'l-akāid (āmentu şerhi)*, osmanishte, apologjetikë, pa vit dhe vend botimi, 23x15, është në gjendje jo të mirë.
200. Hasan Sirri, *Muhtasar osmanli cografyāsı*, osmanishte, gjeografi, Stamboll 1313/1895-6, 18x13, nuk është komplet.
201. Imām 'Ali el-Birgevī, *Maksūd ve Binā*, arabisht, gramatikë e gjuhës arabe, 20x14, pa vit dhe vend botimi, nuk është komplet, biblioteka: "Mulā Islām efendi".
202. ***, *Ilmihāl*, osmanishte, doracakë, Stamboll 1325/1907, 17.5x13.
203. Sālih Zekkī, *Hisāb dersleri*, osmanishte, amtematikë, Stamboll 1337, 20x14.
204. Ibrāhim Hilmi, *Cocuklar ilik cografyā*, osmanishte, gjeografi, Stamboll 1325/1907, "Mahmūd beg Matbā'ası".
205. Rif'at Paşa, *Risāle-i ahlāk*, osmanishte, etikë, Stamboll 1312/1894-5, 17x13.

206. M. Nurdaimo (?), *Felsefe-i tārīh*, përktheu Sāhibi, osmane, filozofi e historisë, Stamboll 1330/1912, 19.5x13.5, “Hürriye-i matbā’ası”.
207. ***, *Ismā’īl Şāh*, osmane, tregime, Stamboll 1301, 23x15, Pronë e Mulla Idris Hajrullahut-Gjilanit.
208. Muhamed Ruşdi b. Mustafā, *Zübdetu ‘t-ta’rifāti li ehī Çelebi*, osmane, gramatikë, pa vit dhe vend botimi, 23x15, nuk është e kompletuar.
209. Muhammed Muhyiddīn Abdulhamīd, *Et-Tühfetu ‘s-sinniyye bi şerhi el-Mukaddimetu ‘l-Acrumiye*, arabisht, gramatikë arabe, Kajro 1939, 19x13, nuk është kompletuar.
210. ***, *Elifbā osmāni*, osmanishte, doracakë/abetare, pa vit dhe vend botimi, 18x13, është e dëmtuar.
211. Mustafā b. Ibrāhim, *Tühfetu ‘l-ihvān a’le ‘l-‘Avāmili*, arabisht, gramatikë, ? 1882, 22x14, është e dëmtuar. Ka qenë pronë e Mulla Arif efendiut.
212. ***, *Mükemmel Osmānli lügati*, osmanishte, fjalor, 18x12, nuk është i kompletuar. Ka qenë në pronësi të Ali Zylfikar efendiut nga Prizreni.
213. ***, *Yeni küçük tārīhi Islām*, osmanishte, histori, Stamboll 1227/1812, 18x12.5, “Hurriyet Matbā’ası”.
214. Hāfiz Nurī, *Tecvīd*, osmanishte, rregullat e leximit të drejtë të Kuranit fisnik, Stamboll 1327/1909, 19x12, “Mertebiyyine osmaniye matbā’ası”.
215. *Xhuzi (pjesa) i 29 i Kuranit fisnik*, arabisht, 16x11.
216. Andon Dimitrov, *Mecmua-i lisāni osmānī - Turska hristomatika*, osmanishte-bullgarisht, gramatikë, Selanik 1315/1897-8, 19x13.5.
217. Kemāl Nāmik, *Küllüyyāti Kemāl (Osmanli tārīhi)*, vëllimi I, pjesa IV, osmanishte, histori, Stamboll 1326/1908, 20x13, “Mahmud Beg Matbā’ası”.
218. Ebū Ridvān – M. Sādik Vicdāni, *Tomari turuk-i ‘ālīye*, osmanishte, mistikë, Stamboll 1340/1921-2, 20x14, “Matbā’a-i Āmire”.

219. ***, *Ilāveli muntehabāti lügati osmāniye*, vëllimi I, osmanishte, fjalor, Stamboll 1298/1881 16.5x11.5, është i dëmtuar dhe jo komplet.
220. Hasen Hilmī, *Mirkāti ‘akāidi vadi’a (ilmi hāl)*, osmanishte, apologjetikë islame, Stamboll 1328/1910, 18x12.5, “Ārtin Āsādorīyān”.
221. Ebu ‘l-Cezmi Hifzī, *Ma’lumāt-i fenniye ve sihiye*, osmanishte, Stamboll 1327/1909, 18x12, jo e kompletuar, “Ārtin Āsādorīyān”.
222. M. Sādik, *Hazine-i tedrisāt-i sarfī türki*, osmanishte, gjuhësi, Stamboll 1308/1890-1, 20x13, “Ālem Matbā’ası”.
223. ‘Ali Nezīmā, *T’alīm-i fārisiy*, persisht, gramatikë, Stamboll 1312/1894-5, 18x13, “Kasbār Matbā’ası”.
224. Abdullāh Efendi, *El-Muharrem*, arabishte, gramatikë, Stamboll 1277/1860-1. Ka qenë në pronësi të Mulla Ismail efendiut i cili në vitin 1285/1868 këtë libër e kishte blerë 45 groshë.
225. ***, *Ilmi terbiye-i atfāl*, përktheu Necmuddin Sādik, osmanishte, etikë, Stamboll 1333/1915, 20x14, “Matbā’a-i Āmire”.
226. ***, *Lehce-i osmānī*, vëllimi I, osmanishte, gramatikë, Stamboll pa vit botimi, 19x13.5.
227. Tāhā Zāde Ümer Fārūk b. Mehmed Murād, *Tārīh-i Ebū ‘l-Fārūk*, vëllimi III, osmanishte, histori, Stamboll 1328/1910, 20x13, “Kasbār Matbā’ası”.
228. Ibn Abdullāh Muhammed b. Ismā’īl Ibrāhim el-Buhārī, *Sahihu ‘l-Buhārī*, vëllimi V, arabisht, traditë islame-Hadith, Stamboll, pa vit botimi, 27x18, “Dāru ‘t-Tabā’ati ‘Āmire”.
229. Ahmed b. Ali b. Mes’ud, *Merāhu ‘l-Ervāh*, osmanishte, gramatikë, Stamboll, pa vit botimi, 23x14.5, “Dārū ‘t-Tabā’ati ‘l-Āmire”, ka qenë në pronësi të Osman Sylejmanit.
230. Ed. Engelhard, *Devlet-i Osmāniye-nin Tārīh-i islahāti (1882-1896)*, përktheu: ‘Ali Reşād, osmanishte, histori, Stamboll 1328/1910, 24x15. 5, “Mertebiyyīne Osmāniye-i Matbā’ası”.
231. Fuzuliu, *Divān-i Fuzūlī*, persisht-osmanisht, poezi, Stamboll 1315/1897, 23x15, “Hurşīd Matbā’ası”.

232. Ümer Hilmi efendi, *Ahkāmu 'l-evkāfī*, osmanishte, jurisprudence, Stamboll 1307/1890, 19.5x13.5, "Matbā'a-i Āmire".
233. 'Ali Haydar efendi, *Düreru 'l-hukkām şerh-i mecellet-i 'l-ahkām*, vëllimi I, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1314/1897, 18x12, "Āh Āsādorīyān".
234. 'Ali Haydar efendi, *Düreru 'l-hukkām şerh-i mecellet-i 'l-ahkām*, vëllimi VIII, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1314/1897, 20x14, "Ālem Matbā'ası".
235. ***, *Lehce-i osmanī*, vëllimi I, osmanishte, gramatikë, Stamboll 1293/1876, 19x14. "et-Tabā'ati 'l-Āmire".
236. Ümer Rizā, *Kurān nedir?*, osmanishte, teologji, Stamboll 1927, 19.5x13.5, "Amidi Matbā'ası".
237. Ahmed Cevdet, *Vekāyā 'i Devlet-i 'Āliye-i min bekiyeti vekāyā 'i sene 1196 ilā āhiri sene 1200*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1292/1875, 23.5x16, në margjina ka të shënuara disa poezi të një autori anonim.
238. ***, *Terceme-i şerīf (Türkçe Kurāni kerīm)*, arabisht osmanishte, teologji, Stamboll pa vit botimi, 20x13, "Ahmed Kāmil Matbā'ası".
239. Ismā'il Hakkı Efendi, *Mevā'idu 'l-en'ām fī berāhīni akāidi 'l-Islām*, osmanishte, apologjetikë islame, Stamboll, pa vit botimi, 17x12.5.
240. Azmī, *Elifbā*, osmanishte, abetare, Stamboll 1326/1908, 20x13, "Gasbār Matbā'ası".
241. Mahmud Ekrem, *Yeni tabī'ati tedkiki ve hifzü 's-sihhati*, osmanishte, njohuri natyre dhe ruajtje e shëndetit, Stamboll 1926, "Türk Matbā'ası".
242. F. Reşāt, *Numune-i kitābet*, osmanishte, doracakë, Stamboll 1313/1895, 17x12, "Asir Matbā'ası".
243. R. Yousouf, *Grammaire komplette de la lingua otomane*, frëngjisht-osmanishte, gramatikë, Stamboll 1892, 18x12.
244. ***, *Terceme-i tilmāk*, osmanishte, histori, pa vit dhe vend botimi, 18x12.

245. Hāci Andurrahmān Hilmī, përmbledhje e poezive (kasideve), arabisht, Stamboll 1320/1902, 18.5x12.5, nuk është i kompletuar.
246. La Martini, *Rafāik*, përktheu Nuri Şeydā (Şidā), osmanishte, letërsi, Stamboll 1315, 16.5x11.5, "Akdām Matbā'ası".
247. Muslihuddīn Sa'adī Şirāzī, *Gülistān*, osmanishte, poezi, Stamboll 1288/1871, 18.5x13, "Matbāa-i Āmire", Ka qenë në pronësi të Iljas begut i biri i myftiut të Prishtinës Zejnelabidinit.
248. *Sālnāme-i hāriciye-i nezāreti celiyesi*, osmanishte, Vjetar/Anuar i Ministrisë së Punëve të Jashtme të Perandorisë Osmane, Stamboll 1306/1888-9, 19.5x13.
249. Gustave Le Bon, *Rūhu 'l-akvām*, përkthue Dr. Abdullāh Cevdet, osmane, filozofi, Stamboll, 1913, 19x13.
250. Mehmed Āta, *Iktizāf*, osmane, poezi, Stamboll 1322/1904, 18x12, "Āh Āsādorīyān".
251. ***, *Kāfiye*, gjuhë arabe, arabisht, Stamboll 1275/1859, 20x13, "Matbā'a-i Āmire", e dëmtuar.
252. Muslihuddīn Sa'adī Şirāzī, *Gülistān*, osmanishte, poezi, Stamboll 1304/1887, 17x12, "Matbāa-i Āmire", Ka qenë në pronësi të Mulla Eminut, nxënës në shkollën rushdije të Vushtrrisë, në vitin 1311/1893.
253. Selim Sirri, *Terbiye-i bedeniye*, osmanishte, edukatë fizike, Stamboll 1326/1908, 18x12, "Askeriye ve Islām".
254. ***, *Hikāye-i Şāh Mirān*, osmanishte, histori, Stamboll, 1292/1875, 20x11.
255. Mehmed Zihnī, *Kitābu 'l-Hacci*, osmanishte, jurisprudencë islame, Stamboll 1329/1910, 20x14.
256. Hāfiz Nurī, *Tecvīd*, osmanishte, rregullat e leximit të Kuranit fisnik, Stamboll, 1328/1910, 18x12.5, "Murtebiyyīn-i Osmāniyye".
257. 'Abdurrahmān Karābāş, *Tecvīdi Karābāş*, osmanishte, rregullat e leximit të Kuranit, Stamboll 1317/1899, 22x16, "Matbāa-i 'Āmire".
258. Hāfiz Refīk, *Tecvīd*, osmanishte, rregullat e leximit të Kuranit, Stamboll, p.v., 22x12, "Mahmud Beg Matbā'ası".

259. 'Ali Haydar, *Kosova meydān muharebesi*, osmanishte, botimi i parë, histori, Stamboll, 1328/1910, 20x11, "Matbā'ati Ebu Ziyā".
260. ***, *Musahhahi Durriyektā*, osmanishte, i dëmtuar, 18x12.
261. Ibrāhīm Hilmi, *Ğogrāfyā*, osmanishte, gjeografi, Stamboll 1325/1907, 17.5x12, "Mahmud Beg".
262. Suleymān Mursel, *Mali Ilmihāl*, boshnjakisht-arabisht, doracakë, Sarajevë 1350/1931, 22x14.5.
263. Jeyms Conor, *Mecmua-i Muhakeme*, përktheu Ragib Refki, fjalor frëngjisht-turqisht, Stamboll 1327/1329 (1909-1911), 18x12, "Sāncākçiyān Matbā'asi".
264. Jankov P. Milijopolos, *Mukalemāt*, fjalor turqisht-greqisht, greqisht-turqisht, Stamboll, 1887, 18x12.
265. Mustafā Lutfi el-Menfelūtī, *el-Ibārāt*, tregime, arabisht, Kajro, 1926, 22x15.
266. Turābī Efendi, *Divān-i Turābī*, letërsi, osmanishte, Stamboll, 1294/1877, 23x14, "Kutubhāne-i 'Āmire".
267. Necib Necātī, *Çocuklar Kirāeti*, osman, Stamboll 1316/1898, 21.5x13, "Nişāni Berberiyān Matbā'asi".
268. Feriduddīn Muhammed el-'Attārī, *Pendnāme*, osmanishte, etikë, Stamboll 1280/1863, pronë e Nezif efendiut.
269. ***, *Mecmua-i funūn*, osmanishte, Stamboll, 1281/1865, 21x13.
270. ***, *Kayseriye-i şehri*, osmanishte, histori, Stamboll 1334/1916, 23x15, e dëmtuar, "Matbā'a-i Orhāniye".
271. ***, *Bektāşi nefleri*, osmanishte, Stamboll, 1340/1921, 21x14.
272. Husein 'Akāşī, *Lügatci resmīye-i istalāhātī*, osmanishte, fjalor, Stamboll 1308/1890, "Ālem Matbā'asi".
273. Osmān efendi, *Osmānli Yūnān seferi Dumke-i meydān Mehārebesi*, osmanishte, histori, Stamboll 1314/1897, 19x13, "Āh Āsādorīyān".
274. Mehmed 'Āsim, *Ameli Kitābet*, osmanishte, stilistikë, Stamboll 1330/1912, 18x11.5, "Hayriye".
275. ***, *Eskāni Muhācirīne ve bunā memur olanların ve zaifi hakkinda izahnamedir*, osmanishte, juridike, Edrene, 1330/1912, 22x14.

Sadik Mehmeti

THE COLLECTION OF OLD BOOKS IN ORIENTAL LANGUAGES IN THE LIBRARY OF THE KOSOVA STATE ARCHIVES

(Summary)

A collection of rare/old books in Oriental languages (in Arabic, Turkish and Persian) is kept in the library of the Kosova state archives alongside a relatively large number of important documents in Oriental languages (more than 3000) and a fund of manuscripts in Oriental languages (99 manuscripts and 63 codices).

صادق محمد

مجموعة من الكتب القديمة باللغات الشرقية

في مكتبة دار الوثائق في كوسوفا

(خلاصة البحث)

الى جانب وجود عدد كبير من الوثائق المهمة باللغات الشرقية (أكثر من ٣٠٠٠ وثيقة) و وجود مجموعة من المخطوطات باللغات الشرقية (٩٩ مخطوطة في ٦٣ مجموعة مخطوطة) يخفظ بمكتبة دار الوثائق مجموعة من الكتب النادرة و القديمة باللغات الشرقية على شكل كتب مطبوعة باللغة العربية و التركية و الفارسية .

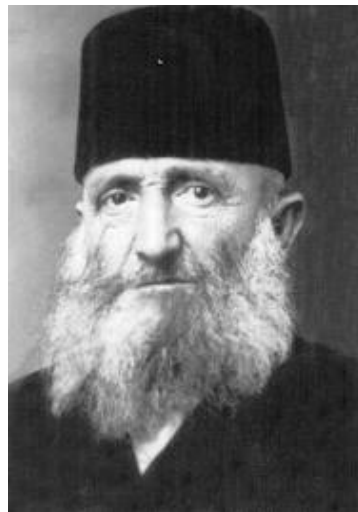
PORTRET

Genti Kruja

DR. HAXHI HAFIZ HASAN KADUKU (1865-1948), STOMATOLOGU I PARË SHQIPTAR

Hasan Kaduku lindi në Shkodër dhe ishte djali i madh nga pesë djemtë e Ismail (Mala) Kadukut, një tregtar i njohur në pazarin e qytetit në punimin e lëkurave, burrë i ndershëm, dijedashës dhe atdhetar.

Hasani ishte vëllai i madh i Haxhi Ibrahim Kadukut, i cili kreu detyra të rëndësishme në shërbim të Islamit dhe vendit të tij¹, vëllai i Riza Kadukut, funksionar në Komunitetin Mysliman në sektorin e financës, Sulejmanit (i cili posedonte kartolerinë më moderne), si dhe



¹ Haxhi Ibrahim Kaduku (1869-1949) është cilësuar si dijetari i tre kontinenteve, për arsye se shërbeu si pedagog në universitetet dhe medresetë e Stambollit, Edirnesë, Kajros, Arabisë Saudite, etj., si dhe kur u kthye në Shqipëri përfundimisht më 1925, ku u emërua drejtori i parë i Medresesë së re në lagjen Pazar, Shkodër. Më pas kreu edhe detyrën e zv/kryetarit të Komunitetit Mysliman dhe për 20 vjet deri sa ndërroi jetë më 1949 ishte myfti i rrethit Kavajë.

Hafiz Jusuf Kadukut, një prijës fetar i shkolluar si vëllezërit e tij Hasan e Ibrahim në Universitetin e Stambollit, ku njihej për komentimin e Kur'anit gjatë qëndrimit atje.

Hasan efendiu që në moshë të re shkon në Stamboll për të vazhduar shkollën, ku vendoset pranë dajës së tij Fetah Lini, ku fillon dhe punë. Atje njihet me dijetarë të kohës, nga të cilët merrte edhe mësimë mistike, si dhe filloi mësimin përmendësh të Kur'anit. Sipas kronikanit Hamdi Bushati, mësuesit e tij kishin vënë re se kishte disa probleme me dhëmbët e parë të cilët i kishin rënë dhe bënë që të mos i shqiptonte qartë shkronjat arabe me “texhvid”, të cilët duan një vokalitë shumë të pastër. Nga dashuria që kishte për Kur'anin, ai vendos fillimisht që paralel me mësimin e Kur'anit, të rregullojë edhe dhëmbët, ku u njoh edhe me profesionin e dentistit, të cilin e dashuroi menjëherë. Kështu ai i lutet dentistit të tij, që ta merrte në punë, por dentisti i thotë se nuk ka nevojë. Hafiz Hasani i thotë se, “ti nuk ke nevojë për mua, por unë kam nevojë për ty dhe jam gati të të paguaj rrogë, vetëm të rri pranë teje dhe të mësoj profesionin”, e kështu ndodhi. Më vonë fillon praktikën edhe pranë dentistit të famshëm Halid Shenazi Bej dhe më pas dhe te profesor Dionizi me kombësi armene. Pasi siguron lejen e ushtrimit të profesionit, ai kthehet në vendlindjen e tij, në Shkodër.

Kështu ai për një kohë të shkurtër rreth tre vjeçare bëhet Hafiz Kur'ani dhe dentist.

Hafiz Hasani me t'u kthyer nga Stambolli në Shkodër, fillon ushtrimin e këtij zanati, duke hapur një klinikë portative, duke shkuar në shtëpitë e atyre që kishin nevojë, siç shkonin edhe mjekët e tjerë. Por nga dëshira e madhe për profesionalizëm të plotë me t'u hapur Fakulteti i Stomatologjisë në Universitetin e Stambollit (1907), pasi punoi disa vjet si dentist diletant, në një moshë kur tashmë ishte familjar dhe me fëmijë, shkon përsëri në Stamboll, ku nga tre vjet studimi, që kishte fakulteti, ai i kryen studimet për dy vjet, favor ky që iu bëhej atyre që kishin njohuri praktike disa vjeçare. Hafiz Hasani arrin të bëhet një nga studentët më të përparuar të fakultetit, pavarësisht moshës së tij gati 40 vjeçare. Madje familjarët e tij tregojnë se edhe letrat që i

vinin nga familja nuk i hapte deri në fundjavë, për të mos u shkëputur nga mësimet.² Ai diplomohet më 1908 dhe kthehet në vendlindje si i pari mjek stomatolog, apo siç njihej ndryshe “mjek dhëmbësh” me diplomë universiteti, jo vetëm në Shkodër, por edhe në të gjithë Shqipërinë. Ai njihete gjithashtu shumë mirë arabishten, osmanishten dhe frëngjishten.

Hafiz Hasan Kaduku mbahet si njeriu që vuri bazat e shërbimit stomatologjik modern në qytetin e tij të lindjes, në Shkodër.

Kronikani Hamdi Bushati tregon se Hafiz Hasan Kaduku e ushtroi profesionin si dentist në disa qytete të Shqipërisë dhe në Mal të Zi. Kronikat e asaj kohe tregojnë që Hasan Kaduku, me zotësinë e një dentisti të talentuar, tërhoqi vëmendjen e të gjithë bashkëqytetarëve të tij, duke krijuar një klientelë të gjerë edhe jashtë kufijve të vendit, si p.sh. në Mal të Zi. Të gjithë konsujt e huajt që ishin të akredituar në Shkodër, si dhe personalitete të viseve të tjera të vendit, kishin si dentist (apo siç quhej atëherë mjek dhëmbësh) të tyre Hafiz Hasan Kadukun. Shkodra në fillim të shekullit XX, duke qenë një prej pikave më perëndimore të Perandorisë Osmane, kishte pesë konsullata të huaja, personeli i të cilëve bëheshin shpeshherë pacientë të Hafiz Hasanit.

Hafiz dr. Hasan Kaduku ua la trashëgim profesionin e tij pinjollëve të tjerë të familjes, e cila në atë kohë ishte një ndër më të njohurat në Shkodër. Haki Kaduku³, djali i dentistit të parë shqiptar, pasi kreu gjimnazin në Austri dhe fakultetin e stomatologjisë në Stamboll, u kthye në Shkodër. Ai vijoi profesionin e të atit, duke punuar kështu bashkë. Derisa doli në pension, Hakiu, djali i Hasan Kadukut, punoi si dentist në poliklinikën e qytetit të Shkodrës. Ai ishte një mjek i cili i kushtonte një rëndësi të madhe edukimit të rinisë për përkujdesjen shëndetësore. Haki Kaduku mbante biseda për përkujdesjen ndaj dhëmbëve në shkollat e shtetit të të gjitha niveleve.

² Kaduku, Hasan (nip i Hafiz Hasanit), dorëshkrim, 2012.

³ Haki Kaduku (1900-1978).

Tradita e familjes Kaduku vazhdon me të tjerë emra. Qamurani djali i Hakiut dhe nipi i Hafiz Hasanit, është brezi i tretë i dhëmbëtarëve të kësaj familjeje. Ndërsa Hasan Haki Kaduku, nipi i Hafiz Hasanit ka ushtruar profesionin e profesorit të matematikës në shkollat e qytetit. Ndërsa Mesereti, njëra nga vajzat e Haki Kadukut, ashtu si vëllai i vet arsimtare në matematikë, do të vinte bazat e matematikës për shumë vite në Medresenë “Haxhi Sheh Shamia” në Shkodër.

Studiuesi Osman Hoxha e përshkruan kështu figurën e Hasan Kadukut: “Njeri madhështor, shtatlartë e shpatullgjerë, syshqiponjë e hundëshkabë, me mjekër të bardhë dhe shumë i pashëm, fisnik dhe zemërgjerë, i respektuar dhe mendjemprehtë, energjik dhe i papërkulur, i dashur e bujar, ishte gjithmonë mes njerëzve, që e donin dhe i donte aq shumë. Ishte i punës por dhe i pushkës. Në kohën e rrethimit të Shkodrës nga malazetët në vitet 1912-1913, Hafiz Hasan Kadukun e gjejmë të rreshtuar në llogore përkrah vullnetarëve të tjerë, duke kryer detyrën ndaj atdheut.

Në vitin 1932 kreu edhe ritualin e Haxhit. E tashmë njerëzit e njohnin si Dr. Haxhi Hafiz Hasan ef. Kaduku.”

Shprehja “po shkoj te Kaduku”, më shumë se prej një shekulli në Shkodër nënkupton “po shkoj te dentisti”.

Klinika e famshme dentare “Kaduku”, në vitin 1948 do të sekuestrohej e gjitha nga shteti, duke bërë kështu që shumë klinika shtetërore për stomatologji në Shkodër dhe Tiranë, të hapeshin me veglat e shtetizuar të dr. Kadukut.

Klinika e Hafiz Hasanit ndodhej në pikëtakimin e lagjeve të vjetra myslimane dhe katolike, e cila shërbeu kështu edhe si një busull afrimi mes dy besimeve, sepse klientët ishin nga të dyja lagjet.

Shenjë e tolerancës është edhe një fakt interesant ku revista katolike e kohës “Elçija e Zembrës s’Krishtit”, e vitit 1906 (vjeta XVI, Dhetuer, 1906, nr.12), boton një reklamë interesante të Hafiz Hasan Kadukut, i cili i fton klientët që të mbushin apo të venë proteza dhëmbësh në klinikën e tij dhe paratë mund t’i paguajnë më vonë, pasi ata të jenë mësuar me protezat apo mbushjet dhe të jenë të kënaqur prej tyre.

Hafiz Hasan Kaduku ishte intelektual i plotësuar për kohën, ndaj dhe gëzonte respektin e banorëve të qytetit. Ai vishej me shije dhe ishte i dashur si me pacientët, ashtu dhe me shoqërinë që e kishte të shumtë. Paradhoma ku prisnin pacientët ishte e akomoduar mirë dhe e pajisur me libra dhe revista, madje aty kishte edhe libra për fëmijë apo ndonjë lodër.

Kultura e tij e gjerë bënte që ai të vizitohej edhe nga klerikë të lartë katolikë, si Gjergj Fishta, Ndre Mjeda, Anton Harapi etj.

Madje Fishta i kishte kushtuar Hafiz Hasan Kadukut edhe këto vargje, të cilat tregojnë se ai ishte mjekuar te mjeku i shquar stomatolog:

“Asnjëherë s’jam përkulë

As prej shkjaut e as dhe ukut

Por rri urtë e bahem pulë

Te karrigia e Kadukut”⁴

I biri i tij, dr. Haki Kaduku, tregon se dr. Hasani ishte i pari që përdori floririn në mbushjen e dhëmbëve. Ai përdorte një peshore precize të farmacistëve, për të racionuar sasinë e arit për punimet e vëçanta.

Kur mosha bëri të veten, Hafiz Hasani vetë kaloi në laborator dhe Hakiu në klinikë. Ai ishte i pari që mbajti korrespondencë me një firmë londineze (A.SH. & Sons), nga ku ka porositur edhe klinikën e tij, të cilën e ka pasur me qira në shtëpi të ndryshme shkodrane, njëra prej të cilave është fotografuar edhe nga Marubi.

Studiuesi i njohur, profesor Gëzim Uruçi, në dosjen e tij “Personalitete të shquara në memorien e malësorëve tanë”⁵, (Haxhi Dr. efendi Kaduku dhe kroni i Kadukut në fshatin Theth të Dukagjinit), na njeh me shumë histori, episode dhe toponime që hapin një faqe të re shumë interesante për figurën e Hasan Kadukut. Lidhur me këtë ka shkruar edhe dr. Musa Bizaku, duke bërë një monografi për brezninë Kaduku.

⁴ Bizaku, Dr. Musa, Vol. XII, “Historiku i Dhëmbëtarëve në Shkodër” (Breznia Kaduku), Monografi, Shkodër, 2006: 25.

⁵ Uruçi, Gëzim, “Personalitete të shquara në memorien e malësorëve tanë”, (Haxhi Dr. efendi Kaduku dhe kroni i Kadukut në fshatin Theth të Dukagjinit), Shkodër, 1985: 127.

Hafiz Hasani ishte ndër të parët pushues dhe i pari mysliman që veroi në fshatin turistik të Thethit që nga viti 1936, i ftuar fillimisht nga bajraktari i zonës i cili ishte edhe klient i tij.

Dr. Hasani i mahnitur nga bukuritë dhe ujërat e Thethit, mendon t’i bëjë një shërbim humanitar Thethit, një nxitje për emancipim, duke bërë një marrëveshje të firmosur nga vetë ai dhe lënë shenjat e gishtërinjve nga bajraktari i Shoshit. Ai ndërtoi depozitën e parë të ujit duke hapur kanale në drejtim të tre kullave kryesore aty pranë. Për këtë arsye, të futjes së ujit në disa shtëpi për herë të parë, që nga ajo ditë ai krua quhet “Kroni i Kadukut”. Kështu krahas kësaj hynë edhe toponime të reja “Livadhi i Kadukut”, “Bajrakja e Kadukut” etj. Ai i ftoi gjithashtu thethianët që të vinin dhe t’i kuronin dhëmbët falas në klinikën e tij në Shkodër. Gjatë qëndrimit në bjeshkët e Thethit ai mbli-dhte dhe përpunonte shumë bimë mjekësore, duke njohur vlerat e tyre për kurimin e shumë sëmundjeve evidente në këtë zonë.

Dr. Hasani, sipas dëshmisë së Lulash Markut, fshatar i zonës, ishte bërë shumë i vizituar nga malësorët e zonës, madje ai u lexonte edhe letrat që u vinin atyre me kënaqësi.

Hafiz Dr. Hasan Kaduku kuroi e mjekoi gjatë jetës së tij krajla, princa, konsuj, priftërinj, diplomatë e njerëz të thjeshtë. Në karrigen e tij u ulën gjithashtu njerëz të shumë kombësive.

Dr. Frederik Shiroka do ta quante Haxhi Hafiz Dr. Hasan Efendi Kadukun “Legjendë e stomatologjisë shqiptare”.⁶

Marrë nga:

(Revista “Drita Islame”, Shtator 2012)

⁶ Bizaku, Dr. Musa, Vol. XII, “Historiku i Dhëmbëtarëve në Shkodër” (Breznia Kaduku), Monografi, Shkodër, 2006: 8.

Genti Kruja

DR. HAXHI HAFIZ HASAN KADUKU (1865-1948)
FIRST ALBANIAN DENTIST

(Summary)

Hasan Kaduku was born in Shkodra. He was the oldest of 5 sons of Ismail (Mala) Kaduku, who was a distinguished merchant in the city market, a man of honor, very fond of knowledge and a great patriot.

غينتي كرويا

د . الحاج حافظ حسن كادوكو (١٨٦٥-١٩٤٨)

أول طبيب أسنان الباني

(خلاصة البحث)

ولد حسن كادوكو بمدينة شكودرا و هو أكبر ابن من خمسة أبناء لاسماعيل (مالا) كادوكو احد التجار المعروفين في سوق المدينة و اشتهر في أعمال التجليد و كان رجلا كريما و محبا للعلم و مشهورا بوطنيته .

Muhammedi të kërkojë vende të tjera për prezantimin dhe shtrirjen e ideve të tij.²

Emërtimi i lëvizjes

Bota myslimane jashtëvehabiste këtë lëvizje e njeh me emrin vehabinj, vehabistët (el-vehabijeh), sipas emrit të themeluesit, mirëpo pasuesit e kësaj lëvizjeje e refuzojnë një emërtim të tillë, duke e arsyetuar se ata janë kundër kultit të personalitetit dhe se nuk duan të lidhen me emrat njerëzorë. Nga ana tjetër, bota intelektuale dhe politike ka disa emërtime për vehabinjtë. Për shembull, hereziografi francez Henry Laoust i quan “*reformatorë ortodoksë*”³, kurse Aziz Ahmedi nga India i quan “*fundamentalistë teorikë*”.⁴ Intelektuali mysliman, Muhammed Ikbali, lëvizjen vehabiste e quan “*vezullim të parë të mirëfilltë të jetës moderne islame*”⁵, kurse Mekdonald vendin e shfaqjes e quan si “*vendin më të pastër në botën dekadente islame*.”⁶ Husein Gjozo, duke e analizuar ekzistimin e kësaj lëvizjeje pohon se fillimi i tyre është korrekt, por për vazhdimin e tyre thotë se “*duket se bartësit e vehabizmit, nuk ishin në nivel të misionit të tyre aq kompleks*.”⁷ Vetë vehabistët, preferojnë të quhen *muvehhidunë* (unitaritet, njësuës) dhe pasues të ehli-s-sunetit dhe xhematit, përkatësisht pasues të hanbelizmit. Mirëpo, përkundër këmbënguljes së tyre, shi’izmi, sufizmi dhe grupe të tjera i quajnë vehabinjë, sipas parimit të përgjithshëm: edhe mu’tezilitët, edhe harixhitët, edhe murxhitët, edhe hanefistët, edhe shafi’itët, nuk e quajten veten kështu, por ashtu u quajten nga të tjerët dhe se emërtimi i tyre nuk ndikoi në

AKTUALITETE

Nexhat Ibrahim

LËVIZJA TRADICIONALISTE VEHABISTE APO THIRRJA E MUHAMMED IBN ABDULVEHHABIT

Hyrje

Tradicionalistët islamë apo selefinjtë¹ janë lëvizje që lindi si rezultat i mësimi dhe veprimi të reformatorit nga gadishulli arab, shejh Muhammed ibn Abdulvehhab (1703-1787). U lind në Ujejne, afër Rijadit, krahina e Nexhdit, nga një familje autoritative, që i përkiste medhhebit hanbelist. Babai i tij ishte gjykatës në qytetin e tij. Edhe i vëllai, Sulejmani ishte me përgatitje fetare. Më vonë pas kthimit të Muhammedit nga Iraku, Irani e vendet tjera, edhe babai edhe i vëllai iu kundërvunë Muhammedit në idetë e tij të skajshme, që ndikoi që

¹ Kuptimi bazë është: Pararendësit, të parët, selefinjtë. Këta janë brezi i parë i muslimanëve, i cili nga të tjerët konsiderohej si burim i praktikës dhe i udhëzimit islam. Këta mendojnë se pikëpamjet, vendimet dhe interpretimet duhet të mbështeten në brezin e parë. Selef quhet brezi i dijetarëve që fillon me as’habët dhe përfundon me tebei-tabinët, apo me Muhammed ibn Hasen Esh-Shejbaniun. Ky grup e komenton jashtësinë e teksteve dhe refuzon të japë mendim dhe të interpretojë brendinë e tyre. Sipas: Nexhat Ibrahim, Leksikoni islam, botimi 3, Logos-A, Shkup, 2012.

² Nexhat Ibrahim, Zhvillimi i sekteve në historinë e mendimit islam, Tetovë, 2007, fq. 122 e tutje.

³ Fikret Karcic, Drustveno pravni aspekt islamskog reformizma, Sarajevë, 1990, fq. 106.

⁴ A. Ahmed, Islamic Modernism in India..., fq. 261, sipas F. Karcic, fq. 261.

⁵ Muhammed Ikbali, Ripërtëritja e mendimit fetar në Islam, Logos-A, Shkup, 2008, fq. 198.

⁶ M. Ikbali, po aty, fq. 198.

⁷ Husein Gjozo, fetve, Novi Pazar, 1996, fq. 492.

pëlqyeshmëri apo jopëlqyeshmëri, por në këtë ndikuan shumë faktorë, e sidomos doktrina dhe veprimet e tyre.

Doktrina e lëvizjes

Doktrina e lëvizjes vehabiste në parim bën pjesë në doktrinën tradicionaliste islame, si vazhdimësi e shkollës hanbeliste, me specifika të caktuara. Kjo specifikë e vendos tradicionalizmin vehabist nga ai *skolastikë* në *tradicionalizmin selefist*. Karakteristikë e kësaj tendence është se në qasjen dhe leximin e teksteve (nusus) refuzojnë ndërmjetësimin e shkollave juridike dhe të ulemasë për të cilën bëjnë thirrje ata. Komentimi i Kur'anit dhe i sunetit bëhet në mënyrë të drejtpërdrejtë dhe shkon jashtë kufizimeve që i kanë vendosur medhhebet.⁸ Njëri ndër autoritetet e lëvizjes selefiste në shekullin XX, Abdulkadër Arnauti, në një shkrim, shkruan: “...Sepse, ngatërrohet perceptimi korrekt i besimit të njerëzit me atë që është i huaj, nën ndikimin e atyre të cilët kanë shkruar për këtë çështje pa dije të mjaftueshme, as që u përpoqën të kthehen në veprat e ulemasë së parë të ehlis-sunetit, të cilët e përpunuan këtë lëndë themelësisht dhe nuk lanë vend për kurrfarë shtese...”.⁹ Më konkretisht, kjo do të thotë se tradicionalistët selefistë e zhvilluan doktrinën (metodikën – menhexhin) e pasimit të vetëm “të të parëve korrektë” (selef’us-salih), me çka pranojnë vetëm praktikën e grupit të caktuar të dijetarëve islamë, e cila i kënaq kriteret e tyre në pasimin e praktikës së Muhammedit a.s. Këta janë një grup i vogël i shkollës së ehl’ul-hadithit.¹⁰

Ehl’ul-hadithi dhe ehl’ul-fikhu

Asnjëri nga juristët (fakihët) e respektueshëm myslimanë, në asnjë çast dhe në asnjë rrethanë nuk e konteston legjitimitetin e hadithit/sunetit si dëshmi valide në fe pas Kur’anit. Por, dallimet lindin në qasje ndaj burimeve dhe në metodat për nxjerrjen e dispozitave. Dallohen kryesisht dy koncepte të të kuptuarit të sunetit: i pari, i cili kufizohet në perceptimin e fjalëpërfjalshëm të tekstit me sa më pak “implikime të arsyes”, grup i cili njihet me emrin *ehl’ul-hadith* dhe i dyti, i cili synon për gjetjen e kuptimit dhe urtësisë nga fjalët e theksuara duke i dhënë rol edhe arsyes, në mënyrë që tekstet t’i kuptojë dhe të gjejë zgjidhje analoge, grup i cili njihet me emrin *ehl’ul-fikh*.¹¹

Këto dy qasje janë të vjetra sa edhe vetë suneti, kurse për bazë e marrin një ndodhi para betejës me fisin Benu Kurejdha në vitin e pestë hixhrij. Ndodhia ishte si vijon: Pejgamberi a.s. i urdhëroi një grupi shokësh që të shkojnë te fisi Benu Kurejdha dhe që askush të mos falë ikindinë (Buhariu) përkatësisht drekën (Muslimi). Kur hyri koha e namazit, as’habët u ndanë në dy grupe, në ata që e kuptuan fjalëpërfjalshëm porosinë e Muhammedit a.s. dhe nuk u falën derisa arritën deri në vendin e përcaktuar nga Pejgamberi a.s. dhe në ata që e falën namazin, duke e arsyetuar se me këtë Pejgamberi a.s. ka dashur të thotë të nxitojnë. Me të kthyer, as’habët e pyetën Muhammedin a.s. për këtë që ndodhi, kurse ai i miratoi të dyja qëndrimet.¹²

Kjo praktikë vazhdoi edhe pas vdekjes së Muhammedit a.s., te as’habët, sikurse janë ata që e kanë përdorë arsyen (ra’jin) në raste të caktuara (Omeri r.a., Aliu r.a. Abdullah ibn Mes’udi etj) dhe ata që i kanë kuptuar gjerat fjalëpërfjalshëm (Abdullah ibn Umeri, Abdullah ibn Amr ibn Asi, Zubejri etj.).¹³ Kjo gjendje do të vazhdojë edhe më

⁸ Shih: Tarik Ramadan, Biti evropski musliman, Sarajevë, 2002, fq. 292-293.

⁹ Abdulkadër Arnauti, parathënie në: Stazom ispravnihi prethodnika, Aman, Jordani, fq. 6-7, sipas: Muhamed Jusic, Islamisticki pokreti, Zenica, 1426/2005, fq. 13.

¹⁰ Më gjerësisht lexo: Muhamed Jusic, po aty, fq. 13-15.

¹¹ Muhamed Jusic, po aty, fq. 15.

¹² Shih Buhariun dhe Muslimin, sipas: Muhamed Jusic, po at, fq. 16.

¹³ Abdulkerim Zejdan, El-Med’halu li diraset’ish-sheri’at’il-islamijeh, Aleksandri, (-), fq. 106.

tej, gjatë periudhës formative të fikhut, kelamit dhe shkencave të tjera, por edhe më vonë. Përfaqësuesi kryesor i doktrinës së *ehl'ul-hadithit* është Ahmed ibn Hanbeli (780-855), themeluesi i hanbelizmit. Kjo shkollë nuk arriti të shtojë numrin e vetë në asnjë kohë deri në kohën e Muhammed Abdulvehhabit, kur kjo shkollë u bë doktrinë zyrtare e Arabisë. Kjo lëvizje gjatë argumentimit të tyre thirren jashtëzakonisht shumë edhe në dijetarët Ibn Tejmije dhe Ibn Kajjim Xhevzije.

Simbioza ndërmjet dinastisë saudite dhe doktrinës vehabiste

Të diskutosh për lëvizjen vehabiste pa e diskutuar familjen saud është e pamundur. Fillimet e këtij bashkëpunimi çojnë deri në vitin 1744, kur Muhammed ibn Abdulvehhabi, i refuzuar nga familja dhe qyteti i tij, në kërkim të gjetjes së rrethanave favorizuese, erdhi në kontakt me kreun e rebeluar të dinastisë saude në qytezën Der'ije, konkretisht me Muhammed ibn Saudin. Këta dy liderë ambiciozë u dakorduan ndërmjet veti për një koalicion, të cilin do ta mbronin *“qoftë edhe me armë ta konstituonin qeverisjen e fjalës së Zotit dhe ta pasttronin Islamin nga të gjitha risitë.”*¹⁴ Kjo marrëveshje u vazhdua edhe në vitin 1792 ndërmjet pasardhësve të tyre, por do të vazhdojë deri në ditët tona.¹⁵

Aleanca së shpejti filloi të japë rezultate, duke u shtrirë në pjesët qendrore dhe lindore të Arabisë. Pastaj u shtri edhe në pjesët e tjera të vendit, duke e pastruar, në pajtim me doktrinën e tyre, çdo shenjë që e konsideronin risi apo të papajtueshme me mësimin e tyre. Ata rrënuan tyrbet, zavitë e varrezat, kurse njerëzit që refuzonin nënshkrimin i ekzekutonin. Kjo gjendje e nderë bëri që shteti osman të mbledhë forca dhe ta godasë këtë lëvizje dhe në vitin 1818 ta shuajë. Mirëpo, aleanca u përtëri, kështu që në vitin 1821, sërish u riorganizua me kryeqytetin

¹⁴ Muhammed Jusic, po aty, fq. 18.

¹⁵ Nexhat Ibrahim, Zhvillimi i sekteve në historinë e mendimit islam, Tetovë, 2007, fq. 126.

e ri Rijadin. Por edhe kjo tentativë nuk pati sukses.¹⁶ Aleanca vehabito-saudite me në krye me princin Abdulaziz u përpoq edhe për së treti herë në vitin 1901, duke e ripushtuar Rijadin, dhe duke e shtrirë sundimin edhe në pjesë të tjera të vendit.¹⁷ Mbreti, për ta qetësuar vendin bëri ca reforma ekonomike, organizoi disa kooperativa dhe i ndërtoi disa xhami në mënyrë që ta defaktorizojë fuqinë fisnore dhe ta instalojë vëllazërinë fetare, sepse problemet kryesore vinin pikërisht nga fiset gjysmautonome. Por, as aktiviteti politiko-ushtarakë nuk mbeti me kaq. Mbreti i vetëshpallur në vitin 1915, lidhi një marrëveshje me anglezët, që ata ta pranojnë pavarësinë e Arabisë, kurse Arabia do t'i përkrahte interesat angleze në rajon, e sidomos nëse do të ishin aktiv kundër Shtetit Osman. Kjo rezultoi edhe me marrëveshjen e fshehtë Sykes-Picot në vitin 1916, në dëm të myslimanëve por në dobi lokale. Për karakterin e dëmshëm të marrëveshjes flet vetë protagonistin kryesor i kësaj marrëveshje, T. E. Lawrence: *“Kam rrezikuar mashtrimin për shkak të bindjes se ndihma e arabëve ka qenë medoemos e nevojshme për fitoren tonë të lirë dhe të shpejtë në Lindje dhe se është më mirë ta shkelim fjalën tonë dhe të fitojmë se sa të humbim.”*¹⁸ Në këto luftime humbën jetën mbi 100 mijë myslimanë. Për shkak të këtyre lidhjeve të dëmshme me anglezët rivalët e quajten vëllazërinë siameze saudo-vehabiste si “spiunë britanikë” dhe kjo akuzë vazhdon të bëhet edhe tash, duke i ndërruar pjesërisht aktorët, në vend të britanikëve kryesorë tash janë amerikanët, si “spiunë amerikanë”.

¹⁶ El-Abud, El-Akidet'ush-shejh Muhammed ibn Abdu'l-vehhab es-selefijjeh ve etheruha fi'l-alemi'l-islamijj, II, Medinë, 1419 h., fq. 257-294.

¹⁷ Gjerësisht për kthimin e saudëve në Arabi, shih rrëfimin e hollësishëm në veprën: Muhammed Asad, Rruga për në Mekë, Shkup, 2003, fq. 225 e tutje.

¹⁸ T. E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, Cape, London, 1935, fq. 24, sipas: F. William Engdahl, Stoljece rata – Anglo-americka nafta politika i novi svjetski poredak, Zagreb, 2000, fq. 75, 100 dhe 368.

Dy përfaqësuesit kryesorë të vehabizmit gjatë shekullit XX

Lëvizja vehabiste gjatë të kaluarës ka pasur figura të rëndësishme. Sidomos gjatë shekullit XX i dalluan disa, por dy njerëzit që me jetën dhe veprën e tyre lanë gjurmë më të thella janë: Abdulaziz ibn Abdullah ibn Bazi dhe Muhammed Salih El-Uthejmini.

1. Abdulaziz ibn Abdullah ibn Bazi

Personaliteti më i rëndësishëm i lëvizjes vehabiste në shekullin e XX ishte Abdulaziz ibn Abdullah ibn Bazi. U lind në vitin 1912 në Rijad. Ka kryer detyra të rëndësishme brenda organizatës fetare. Një kohë ishte rektor i Universitetit të Medinës. Kohën më të madhe dhe sidomos kohëve të fundit ishte myfti i Arabisë Saudite. Përkundër fraksionizmit brenda lëvizjes, ai mbeti autoritet. Mirëpo, jo çdoherë shkonte puna mirë. Me rastin e invadimit të Irakut në Kuvajt më 1990 dhe rrezikut për të depërtuar në Arabi, Ibn Bazi u gjet ndërmjet skillës dhe haribdes. Edhe dijetarët edhe princat brenda mbretërisë nuk ishin unanim të lejojnë trupat e huaja brenda mbretërisë. Madje ai deklaroi se në rrethana të veçanta myslimanëve iu lejohet të kërkojnë ndihmë nga jomyslimanët, madje në një fetva tjetër deklaroi se lufta kundër Irakut është xhihad. Nga kjo kohë, një numër pasuesish të vehabizmit u larguan nga ai, madje disa duke e akuzuar si “shërbëtor të tagutit” (liderit jobesimtar). Ndër të rebeluarit ishin Selman El-Avde dhe Sefer El-Havali, të cilët u vendosën në krye të një peticioni drejtuar mbretit në vitin 1982, në të cilin kërkonin verifikimin e raporteve me Amerikën, çrënjosjen e korrupsionit dhe nepotizmit etj. Pas daljes në opinion të këtij peticioni, që për mbretërinë ishte një precedent i paparë dhe skandal, gjendja u ashpërsua. Në këtë gjendje kur duhej marrë anën, Ibn Bazi u vu në anën e mbretit dhe iu kundërvu opozitarëve edhe pse deri atëherë ishte mësues i tyre. Pas një kohe të shkurtër Ibn Bazi e dha për mbretërinë edhe një fetva të diskutueshme, me të cilën lejohej

nënshkrimi i marrëveshjes paqësore me Izraelin në Lindjen e Afërme, fetva kjo që e irritoi rëndë Usama ibn Lladenin. Para vdekjes, Ibn Bazi e ashpërsoi kursin ndaj mbretërisë kurse në favor të opozitarëve.¹⁹ Vdiq në vitin 1999, duke lënë një vakum në vendin udhëheqës.

2. Muhammed Salih El-Uthejmini

Vendin e liderit në lëvizjen vehabiste pas vdekjes së Ibn Bazit e zuri Muhammed Salih El-Uthejmini. U lind në vitin 1926. Ai vetëm një kohë të shkurtër e mbajti këtë pozitë meqë vdiq pas dy vjetësh pune. Për shkak të rrethanave të rënduara por edhe të kohës së shkurtër, Uthejmini nuk arriti të bëjë riparimet e duhura në lëvizjen vehabiste. Vdekja e tij më 10 janar 2001, hapi një hendek të ri, kush do ta zë këtë pozitë me rëndësi. Në vdekjen e tij morën pjesë shumë zyrtarë dhe mbi 500 mijë banorë.²⁰

3. Periudha post-Uthejmin

Vdekja e Uthejminit e ndërlikoi edhe më gjendjen e lëvizjes vehabiste. Figurat e larta si Muhammed Ali Shejh, Abdulmuhsin Et-Turki, pastaj Salih ibn Fevzan, Bekr Ebu Zejd e të tjerë nuk gëzonin autoritet të mjaftueshëm për të zënë vendin e liderit. Kjo gjendje bëri që ambiciet karrieriste të lulëzojnë, kështu që kemi në varg emrash që pretenojnë për të parin e lëvizjes. Ky problem është i gjallë edhe në Jordani ndërmjet Nasrudin Albanit, Muhammed Ibrahim Shakra, Alij Halebiut, Muhammed Ebu Ruhajmit, El-Makdesit e të tjerë. Disa prej tyre përfaqësonin rrymën tolerante, njëfarë bashkëjetese me regjimin, dhe disa të tjerë që përfaqësonin “selefizmin burimor” dhe vendosjen e ligjeve të forta në frymën rigoroze. Ky hendek nuk u mbyll, por u hap edhe më tepër dhe nuk ka gjasa për të përfunduar në të mirë. Këtë e themi duke e marrë parasysh faktin se çdo ditë kemi njerëz të rinj,

¹⁹ Muhamed Jusic, po aty, fq. 22-26.

²⁰ Muhamed Jusic, po aty, fq. 27 dhe 30-31.

përfaqësues të rinj, të cilët pretendojnë se janë të vetmit në rrugë të drejtë.²¹

Përfundim

Lëvizja vehabiste në fillim të shfaqjes dhe aktivitetit të saj kishte çdo karakteristikë të lëvizjes së mirëfilltë. Ajo nuk karakterizohej me tipare sektariste, përjashtuese, anatemuese, urbidale dhe gjenocidale. Ajo përbënte një vazhdim të shkollës hanbeliste në kohë dhe rrethana të reja. Por, ballafaqimi me jetën reale të lëvizjes dhe veprimet gjithnjë e më të ashpra kundër jobashkëmbimtarëve e futi këtë lëvizje në rendin e sekteve, si në rrafshin organizativ ashtu edhe në rrafshin fetar e politik. Edhe pse shumë i propaganduar, ixhtihadi, ky mekanizëm i domosdoshëm në Islam, u shpërfill, duke ndjekur rrugën e formalizimit të skajshëm.

Meqë një gjendje e tillë është e paqëndrueshme në shtigje të gjata, është për të shpresuar që gjatë shekullit XXI vehabizmi do t'i kthehet bazës, shumicës myslimane, do ta zbusë fjalorin përjashtues dhe mallkues dhe do të jetë faktor pajtimi e uniteti e jo si deri tash faktor destruktiv në skenën fetare e politike të myslimanëve në botë.

Nexhat Ibrahim

WAHHABISM OR THE CALL OF MUHAMMAD IBN ABDUL WAHHAB

(Summary)

Introduction

The Salafist movement was born as a result of the teachings/actions of Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1703-1787), who was a reformer from the Arabian Peninsula. Wahhab was born in Uyayna, a village in the region of Najd. His family was from a line of scholars of the Hanbali School of jurisprudence. His father was a judge, whereas, his brother, Sulayman, had a religious background. Following his return from Iraq, Iran and the other countries he had visited he was criticized because of his extreme views, which resulted in him seeking other places to present them.

نجد ابراهيمي

الحركة التقليدية الوهابية أو دعوة محمد بن عبد الوهاب

(خلاصة البحث)

تقديم

التقليديون المسلمون أو السلفيون هي الحركة التي ولدت نتيجة للتدريس و عمل المصلح من شبه الجزيرة العرب الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٨٧) . ولد في بلدة عبيدة قريبا من العاصمة الرياض بمنطقة نجد من اسرة معروفة . كانت تنتمي الى المذهب الحنبلي . كان أبوه يعمل قاضيا في بلدته و كان أخوه سليمان يحمل مؤهلات علمية في مجال العلوم الدينية أيضا . بعد عودة محمد من العراق و ايران حتى أبوه و أخوه لم يوافقا على أفكاره الغربية مما جعله يطلب مكانا آخر لكي يقدم و ينشر أفكاره .

²¹ Po aty, fq. 28-29.

PUBLICISTIKË

Nuridin Ahmeti

ÇËSHTJA ÇAME (Sipas gazetës “DAJTI” të Hafiz Ibrahim Dalliut)

Hyrje

Konferenca e Ambasadorëve në Londër, e vitit 1913, e cila ishte mbledhur për t’u dhënë zgjidhje problemeve ballkanike, jashtë shtetit të ri shqiptar la gati gjysmën e territoreve shqiptare; Kosovën, pjesën shqiptare të Maqedonisë dhe Çamërinë, të cilat në mënyrë permanente iu nënshtruan përndjekjes dhe shkombëtarizimit.

Ashtu si fati i shqiptarëve të tjerë të mbetur jashtë trungut të shtetit amë, edhe fati i shqiptareve të Çamërisë ishte tragjik dhe i dhimbshëm. Tragjedia çame kishte jo vetëm aspektin territorial, por edhe njerëzor.

Qëndrimet e qeverive greke ndaj komunitetit shqiptar në Çamëri, pas shpërbërjes së Perandorisë Osmane dhe pushtimit të kësaj krahine nga Greqia më 1913 e deri më sot, kanë qenë në funksion të zhbërjes se çdo gjëje shqiptare dhe greqizmit të saj me emigrantë nga Azia e Vogël.

Athina zyrtare nuk ua ka njohur asnjë të drejtë kombëtare shqiptarëve të Çamërisë, përdorimi i gjuhës shqipe ka qenë i ndaluar, si në shkollë ashtu edhe në përdorim publik.

Ky koncept shovinist ishte përcaktuar në dy drejtime:

1. Ndaj shqiptarëve të besimit ortodoks, politikën e asimilimit, duke i privuar nga çdo e drejtë etnie, kulture, apo gjuhësore, duke i konsideruar grekë, pra ngatërronin me qëllim fenë dhe kombin, veprim që e bëjnë edhe sot ndaj shqiptarëve, duke pretenduar se të gjithë ortodoksët janë grekë.
2. Ndaj shqiptarëve të besimit islam aplikuan politikën e gjenocidit dhe shfarosjen, duke mohuar gjithashtu etninë. Në shumë raste me qëllim i kanë konsideruar turko-çamë dhe jo shqiptaro-çamë.

Ajo që do t’i pllakosë çamët në shpirt edhe më shumë janë veprimet e shtetit grek në vitet 1923-1924, e që pa mëdyshje se për popullatën e kësaj ane do të jenë vdekjeprurëse. Marrëveshja e Lozanës, e janarit të vitit 1923 midis Turqisë dhe Greqisë, për shkëmbimin e turqve myslimanë me grekët e Anadollit do t’i jepte konotacion tjetër nga qarqet zyrtare greke, sepse midis turqve myslimanë do të përfshihen edhe çamët myslimanë me origjinë shqiptare që banonin në Greqi edhe pse përfaqësuesi i Qeverisë greke më 19 janar 1923 në Lozanë deklaroi, se qeveria e tij nuk kishte aspak ndërmend t’i fuste në shkëmbim, myslimanët me origjinë shqiptare.

Në kundërshtim me realitetin historik dhe marrëveshjeve të arritura, shteti grek detyron forcërisht këmbimin e çamëve, që arrijnë disa dhjetëra mijëra veta, duke realizuar në atë kohë një pjesë të planit të kahershëm për një spastrim etnik të minoritetit autokton.

I gjendur i tmerruar përballë kësaj politike represive dhe hegjemoniste të shtetit grek, njeri nga patriotet më në zë të kohës së tij Hafëz Ibrahim Dalli, si kryeredaktor i gazetës “Dajti,” që asokohe botohej në Tiranë, do t’i kushtojë në faqet e kësaj gazete këtyre tragjediave një vëmendje të veçantë, duke u bërë zë i fuqishëm në sensibilizimin e opinionit vendor dhe atij ndërkombëtar për represionin dhe përndjekjen e popullit çam nga autoritetet e shtetit grek.

Dy fjalë për gazetën “Dajti” të Hafëz Ibrahim Dalliu

Gazetë e përjavshme politike, ekonomike dhe letrare. Numri i parë doli më 5 janar 1924 në Tiranë; vijoi deri në nr. 125. Doajeni dhe studiuesi i gazetarisë shqiptare Hamit Boriçi, kur bën fjalë për gazetën që dilyn në fillim të shek. XX, ndër të tjera, shkruan: “Xhoka” dhe “Dajti” ishin dy gazeta që u botuan në Tiranë, por jehona e tyre u dëgjua edhe në qytetet kryesore të Shqipërisë..., “Dajti”, e drejtuar nga Hafëz Ibrahim Dalliu, një prej figurave përparimtare e demokratike të klerit muhamedan në Tiranë. Ajo filloi botimin më 5 janar 1924..., i kushtoi vëmendje të veçantë luftës kundër opinionit patriarkal, feudal, të prapambetur. Kjo gazetë shquhej për rubrikën “Dajti në gaz”, e cila botohej në faqe të parë dhe kishte autor vetë kryeredaktorin e fletore, publicistin H. I. Dalliu. Përmes humorit e satirës, stigmatizohej e vjetra, kritikoheshin mbeturinat feudale në jetën qytetare; përcilleshin ide e mesazhe përparimtare e demokratike. Në 125 numrat e saj, “Dajti” e ruajt natyrën, përmbajtjen, përparimtare e demokratike.¹

Gazeta “Dajti” për tragjedinë çame

Në faqet e gazetës “Dajti” çështja çame zuri një vend merit. Me këtë rast do të sjellim disa nga numrat e saj, ku lexuesi ka rastin të shohë se në ç’mënyrë dhe çfarë dimension i jep kjo gazetë çështjes çame dhe raporteve shqiptaro-greke në përgjithësi. Edituesit e saj pothuajse në çdo numër ia kushtonin nga një shkrim fatit të popullsisë çame, duke u shndërruar në një organ që po denonconte para publikut vendor dhe atij ndërkombëtar politik shfarosëse të shtetit grek, i cili në intencë për të realizuar idenë nacionaliste të Megali Idesë synonte shkombëtarizimin, jo vetëm ndaj Çamërisë, por edhe pushtimin e Jugut të Shqipërisë. Në këtë shkrim do të trajtojmë artikullin e gazetës

“Dajti” nr. 42, të datës 6 gusht 1924, me titull: “Populli çam dhe kabineti Noli”², në të cilin është dhënë një tablo e përgjithshme e sjelljeve më çnjerëzore të autoriteteve të shtetit grek ndaj komunitetit shqiptar në krahinën e Çamërisë; “Autoritetet greke, me sjelljet e tyre çnjerëzore për çrrënjosjen e popullit shqiptar të Çamërisë, kujtojnë që realizojnë qëllimet imperialiste të Megali-idesë së tyre qesharake, në dëm të popullit dhe të shtetit shqiptar,” thekson shkrimi në fjalë, duke vënë në dukje qëllimet djallëzore të Athinës zyrtare ndaj shqiptarëve. Njëherësh, përmes këtij artikulli gazeta “Dajti” i bën me dije kabinetit Noli, që çështjen çame duhet marrë shumë seriozisht; “Jemi të sigurt se Kabineti Noli do t’i marri gjithë masat që i lyp nevoja, interesi dhe nderi i Shqipërisë; edhe shpresojmë se do të ketë nevojë t’ia kujtojmë herë tjetër Qeverisë detyrën e saj,” vinte theksin në artikullin e saj kjo gazetë shqiptare.



Ndërsa më 7 nëntor 1924, gazeta “Dajti” në nr. 53, me titull: “Çamëria në vajtim bijtë e saj në panik!”, i bënte të njohur opinionit mbarëshqiptar për përndjekjen dhe mizoritë e shtetit grek ndaj kësaj popullate, respektivisht vinte theksin te mënyra çnjerëzore e dëbimit të çamëve nga vendbanimet e tyre. Artikulli në fjalë përfundonte me një apel, ku thuhej: “Në emër të njerëzimit e të interesave kombëtare, bëjmë apel, për të fundit herë, në ndërgjegjen e popullit e të Qeverisë

¹ Hamit Boriçi, Një shekull e gjysmë publicistikë shqiptare (1848-1997), Tiranë, 1997, f. 84, 85.

² “Dajti” nr. 42, dt. 6 gusht, Tiranë, 1924, f. 1.

shqiptare që t'i ndejnë dorën e shpëtimit racës shqiptare të Çamërisë, e cila po s'u interesuat juve me shpirt, është e dën timer të humbasë për jetë! Popull, Shyp, djalëri, është detyra e juaj njerëzore e atdhetare të detyroni Qeverinë shqiptare të zbatojë dëshirën e juaj të vërtetë-(Tiranë më, 19-IX- 24, Zëri i Çamërisë)”³. Po në këtë numër kemi edhe një shkrim me titull; “Një sy mbi Çamërinë”, ku vë në spikamë qëndrimin delegatit italian Montagna, gjatë nënshkrimit të Traktatit të Lozanës, i cili ka mbrojtur popullin çam duke u bërë më dije autoriteteve të nënshkrimit se këta nuk duhet të konsiderohen si turq.

ÇAMËRIJA NË VAJTIM BIJT E SAJ NË PANIK!

Populli thejesht Shqiptar i Çamërisë ka 12 vjet që shtrydhet pa mëshirë nga ana e autoriteteve grekë, nënë rrobërin e pa durushme politike dhe ekonomike. Vrasjet, grabitjet dhe gjithfarë soj torturash barbare, direkt dhe indirekt, në kurrik të pakicës shqiptare të pa mprojtje në Greqi, kan filluar qysh në vjetin 1913 edhe në të katër vjetet e fundit kanë vazhduar me reptësin e pa shëmbëlltë.

Sjelljet shnjërzore të naltpërmendura të autoriteteve Grekë në Çamërin e mjeruar, kanë qëne veglat dhe mjetet kryesore të qëllimit të grekëve: për depatrimin e shqiptarëve të Çamërisë. Propagandat dhe manevrat sistematike të grekëve për at qëllim e prunë rezultatit e dëshiruar për ta, se

Nji sy mbi Çamëriën.

Në jugën e Epirit që nga Kapo-Stilua e Konispolit e deri afër qytetit të Prevezës gjithë breg-deti me një Hinderland 50 k.m. ndodhet thejesht shqiptar, dhe populli i saj quhet Çam. Këta banuësa t'atij vendi Shqiptar nga rasa, nga gjuha, ashtu edhe nga koncjensi janë Shqiptarë.

Mbas Traktatit të Lozanit që asht bamun midis Greqis dhe Turqis në kategorien e ndrëshimit si për bazë asht marun vetëm Feja, dhe jo kombësia; por delegati Italian i atij Konferenci Z. Montagna në shpiegimet që ka dhanun të cilat edhe sot mund të shifen në Proces-verbalet e atij Konferenci, ku ka mbrojtur mjaft bukur dhe me drejtësi popullin Çam, të cilët nuk duhen të konsiderohen si Turqë edhe as që duhen të përshihen n'artikullat që i përkasin ndrëshimit midis turqëve dhe grekëve.

Populli Çam, jo si duan ta interpretojnë Grekët dhe Fillogrekët se janë Turq edhe pretendojnë të venë në Turqi, por disa prej tyre nga shtrëngesa dhe nga tiranija e bandavet greke dhe të qeveris lokale për të shpëtuar nderin dhe jetën e tyre, kundra vulnetit dhe dëshirës së tyre, bënë disa demarche të këfilla; kurse zani i

Kurse në nr. 58, të dt. 11 dhjetor 1924, kjo gazetë sjell shkrimin: “Sjelljet e Greqisë kundrejt Shqipërisë”, të ideologut të çështjes shqiptare nga Kosova, Hasan Prishtina, i cili me një stil plot nerv diplomatik dhe patriotik vë në pah interesat, siç thotë ai, të përbashkëta të dy popujve fqinj për ekuilibrimin e çështjes në Ballkan. Duke qenë një diplomat me eksperiencë të gjatë, Hasan Prishtina ka edhe sugjerimet e tij në këtë artikull, kur thotë së Qeveria shqiptare është treguar tolerante kundrejt grekëve në territorin shqiptar, duke u dhënë të drejtat e tyre si në shkollim, gjuhë e etj., andaj me plot të drejtë Hasan Prishtina konstaton: “Pra edhe na kemi të drejtë me lyp prej Greqisë sjellje reciproke për shqiptarët që banojnë në Greqi edhe sidomos për Çamëri. Duhet Greqia me iu dhënë edhe shqiptarëve të drejtat e pakicave, sikundër që ua dha bullgarëve që banojnë në Greqi.”⁴ Gjithashtu,

³ “Dajti”, nr. 53, dt. 7 nëntor, Tiranë, 1924, f. 3.

⁴ “Dajti”, nr. 58, dt. 11 dhjetor, Tiranë, 1924, f. 2.

Hasan Prishtina thekson se zgjidhja e çështjes çame dhe dhënia të drejtave të tyre do të ishte shkak për zhdukjet e mosmarrëveshje mes këtyre dy kombeve, që sipas tij, janë më të moçmit kombe në Ballkan, “që kanë pasur një lidhje historike ndërmjet vete prej shumë shekujsh”⁵.



Vuajtjet e vëllazënve tanë çamër,”⁶ është shkrimi tjetër i gazetës “Dajti” nr. 98, të datës 24 shtator 1925, ku publikohet një telegram nga Saranda të përfaqësuesit të përgjithshëm të popullit shqiptar të krahinës së Çamërisë, zotëri Adem Mehmet Klefit, të cilin telegram ia dërgon Ministrisë së Punëve të Jashtme të Shqipërisë, ku potencon ardhjen e komisionit ndërkombëtar në Çamëri, trysnitë e autoriteteve greke ndaj popullatës shqiptare për ta mohuar kombësinë para komisionit, konfiskimi i pasurisë nga na e autoriteteve greke ndaj atyre që deklarorin se janë shqiptarë, dhe njëkohësisht me anë të këtij telegrami kërkohet nga Qeveria shqiptare të marrë masa diplomatike, siç thuhet: “....për shpëtimin e një pjese të kombit shqiptar nga këto mizori, këto mizori e padrejtësi të jashtë njerëzishme”⁷.

⁵ “Dajti”, nr. 58, dt. 11 dhjetor, Tiranë, 1924, f. 2.

⁶ “Dajti”, nr. 98, dt. 24 shtator, Tiranë, 1925, f. 3.

⁷ “Dajti”, nr. 98, dt. 24 shtator, Tiranë, 1925, f. 3.

Vuejtjet e Vllazënvet t’ onë Çamër

Nji tragjedi pa shemëll në botë

Kina bamë fjalë në numër 98 dhe 99 të Dajtit mbi mizorinat e autoritetvet Grek kundrejt Çamvet.

Të vujtunat e vllazneve, t’ onë të të Filat, Margëlliç, Ajdunat dhe Prevezë nuk vinë nga faji ose nga vullneti i Çamvet, ashtu si kan dashtun t’ a rrëfejnë Grekrit, por nga intrigat dhe nga pa drejtësit e bamuna prei

Vuejtjet e vllazënvet t’ onë Çamër

TELEGRAM NGA SARANDA

Sarandë, më 19-IX-1925

Ministrisë së P. të Jashtme

Komisioni që erdhë në Çameri për shkoqitjen e kombësisë, tue filluar nga puna, prej anës Qeverisë Greke filluan të bëhen ma të mbëdhatë mizori e shtërngime për të mohuar kombësinë dhe tue shtërnguar popullin atjeshme që të thonë jemi turqë e jo shqiptar. Pasuninë otoriteti grekë ja u ka konfiskuar ma të shumënit [e] popullit të atjeshme që thotë se jemi shqiptarë enternohen prej Qeveris Greke. Këto vepra vërtetohen me firmat që pasojnë me poshtë duke vërtetuar dhe nga Bashkija Kōnispolit. Dhe të internuarit janë këto: Damin Mete, Sim Hanxhi. Tasin Malkua dhe tjerë. Lusim pranë asajë kryesije me pasë mirësinë e me marrë masat diplomatike për shpëtimin e nji pjesës së kombit shqiptar me shpëtue nga këto mizori e pa drejtësi të jashtë njerëzishme.

Përfaqësuesi i përgjithshëm i popullit shqiptar të anës Çamerisë

ADEM MEHMET KLEFTI
Kōnispol, 18-IX-1925.

Edhe në numrat tjerë gazeta “Dajti” publikon shkrime dhe artikuj, përmes të cilëve pasqyrohet qëndrimi antishqiptar i shtetit grek dhe intenca e tij për shkombëtarizimin e Krahinës së Çamërisë, duke ndryshuar dhunshëm strukturën etnike në dobi të elementit grek, respektivisht duke vendosur emigrantë grekë dhe vllahë në pronat dhe vendbanimet shqiptare pa asnjë kompensim.

Kush ishte Hafëz Ibrahim Dalliu?

(1878-1952).Veprimtar i Lëvizjes Kombëtare dhe demokratike, Hoxhë (Hafëz), publicist, lëvruer i letërsisë artistike. U lind në Tiranë, ku kreu Medresenë. Vioji studime e larta në Stamboll. Shërbeu në vendlindje si hoxhë (hafëz) dhe mësues. Dha mësim në shkollën e parë shqipe në Tiranë (1898). Më 1908 hapi shkollën shqipe të vajzave në Tiranë. Mori pjesë në Kongresin Elbasanit në vitin 1909, dhe së bashku me Luigj Gurakuqin dhe Aleksandër Xhuvanin, Hafëz Ibrahim Dalliu që nga të parët që themeloi Normalen e Elbasanit, e cila u hap me vendim të Kongresit të lartpërmendur. Ishte njëri nga themeluesit dhe drejtuesit e klubit patriotik “Bashkimi” në Tiranë, dhe e përfaqësoi atë në Kongresin e Manastirit në vitin 1908, u bashkua me çetën e kryengritësve kundraxhon-turke të Sarisalltektut më 1911. Mori pjesë në Kuvendin Kombëtar të Vlorës, më 1912, pas vitit 1921 zhvilloi veprimtari të gjerë politike e shoqërore.⁸ Gjatë viteve 1920-1924 mori pjesë në lëvizjen demokratike.

Pas vitit 1912, Hafëz Ibrahim Dalliu iu kushtua publicistikës dhe letërsisë, drejtoi gazetën politike “Dajti”. Duke nisur nga viti 1918 deri më 1924, botoi një varg veprash, islame, satirike, patriotike etj.⁹

Ndër veprat e tij janë; “Dokrrat e hinit”(1920), “Patriotizma në Tiranë”(1930), “Tefsiri shqip i Kur’anit” në dy vëllime, përkthyer nga arabishtja. “Udha muhamedane”, Tiranë më, 1936, etj.¹⁰

U përndoq, u burgos, maltretua nga xhonturqit, gjatë pushtimit italian, gjatë monarkisë së A. Zogut dhe diktaturës së Enver Hoxhës.

Përfundim

Nga materialet e lartshënuara të gazetës “Dajti” lidhur me çështjen çame, mund të përfundojmë se, informacioneve që vinin nga Çamëria dhe që kishin të bënin me represionin e shtetit grek ndaj popullatës shqiptare të kësaj ane, për dëbimet, vrasjet përdhunimet, shpronësimet e dhunshme, kjo gazetë u bë një dritare dhe një zë i fuqishëm për denoncimin e politikave antishqiptare të Athinës zyrtare. Natyrisht, një meritë të veçantë për këtë punë kaq të çmueshme e ka drejtori i saj përgjegjës, Hafëz Ibrahim Dalliu, i cili u kujdes përherë që në faqet e gazetës “Dajti” çështja çame të kishte një hapësirë të veçantë, respektivisht që informacionet nga Çamëria të jenë shumë herë kryelajm dhe për këtë ato editoheshin në ballinat e saj.

Po kështu, nga kërkimet e bëra mund të themi së “Dajti” ishte ndër gazetatat e vetme të kohës që i kushtoi një rëndësi të veçantë fatit të popullit çam dhe vuajtjeve të tij nën okupimin e shtetit grek, i cili me të gjitha mjetet bëri që kjo krahinë të greqizohet tërësisht, të mbetet pa asnjë shqiptar. Gjithashtu vlen të shtohet se kjo gazetë çështjen çame nuk e trajtoi si një çështje të rastit, por ajo ishte e interesuar që çështja e çame gjithmonë të jetë lart në listën e shkrimeve të saj si një çështje që duhet denoncuar fuqimisht dhe në vazhdimësi.

⁸ Ibrahim Hasnaji (Hima), Hafiz Ibrahim Dalliu (jeta dhe vepra), në: “Ditura Islame”, nr. 64, Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë, 1995, f. 64.

⁹ Hafiz Ibrahim Dalliu, Veprat letrare, Botime Enciklopedike, Tiranë, 2000.

¹⁰ Ismail Bardhi, Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzagjeza e tij kur’anore, Logos- A, Shkup, 1998.

Nuridin Ahmeti

THE CHAM ISSUE (Excerpt from the Dajti Newspaper – Hafiz Ibrahim Dalliu)

(Summary)

In an effort to solve the problems of the Balkans, the Conference of the Ambassadors, which was held in London in 1913, left almost half of the Albanian territories outside the borders of the newly created state of Albania (Kosova, the Albanian part of Macedonia and Chameria).

The fate of the Albanians from Chameria was tragic as was the fate of the other Albanians left outside the borders of their fatherland. Apart from its territorial aspect the Cham tragedy had a humane aspect as well.

نور الدين أحمد

قضية تشامريه (حسب حريدة "دايتي" لحافظ ابراهيم داليو) (خلاصة البحث)

تقديم

ان مؤتمر السفراء الذى عقد فى لندن سنة ١٩١٣ بشأن حل المشاكل لدول البلقان الا انهم تركوا خارج الدولة البانيا الجديدة اكثر من نصف الاراضى الالبانية مثل كوسوفا و الاراضى لالبانية فى مكدونيا و منطقة تشامريا فى اليونان و التى مع الاسف الشديد باستمرار خضعت لعملية الملاحقة و التجريد من الجنسية . و بهذا الصدد يمكن القول كما كان حظ يقية الالبان الذين بقوا خارج حدود الدولة الام كذلك كان حظ البان تشامريا كان مأسويا و محزنا و المأساة تشامريا لا تتعلق بالارض فقط بل هى تتعلق بالجانب الانسانى اكثر .

FOKUS

Mr. Rexhep Suma

ETIKA ISLAME NË KOMUNIKIM

Komunikimi dhe vlerat etike kanë qenë një pjesë instrumentale dhe integrale e Islamit, që nga fillimi i shpalljes së tij. Përgjatë shekujve, kultura, qytetërimi dhe civilizimi islam kanë qenë me ndikim në zhvillimin e tri shtyllave kryesore të komunikimit njerëzor:

Së pari, në nivel të lartë të komunikimit me gojë dhe kulturës në të cilën informacioni është prodhuar dhe transmetuar nga personi në person.

Së dyti, një shkallë të paparë të librave dhe dorëshkrime të riprodhuara të cilat shënojnë një epokë intelektuale të ndërveprimit të pasur shkencor, letrar, artistik dhe gjuhësor në të gjitha fushat e dijes.

Dhe së treti, përpjekja e parë në histori për të sjellë kulturat gojore dhe të shkruara në një kuadër të unifikuar, krijimin e terrenit për revolucionin shkencor, që pasoi më vonë në kontinentin Evropës.

Etika ka të bëjë me rregullat e sjelljes ose parimet morale që na orientojnë për të vepruar në mënyrën më të drejtë në një situatë të caktuar. Ndër vite filozofët kanë zhvilluar një numër parimesh të përgjithshme etike, që shërbejnë si orientime për të vlerësuar sjelljen tonë.

Prej më se një shekulli, studimet për komunikim e kanë vënë theksin në mediet e komunikimit masiv për shkak të risive që ato kanë sje-

llë, duke hyrë në jetën e përditshme të shumicës së individëve që nga fundi i shekullit XIX. Por, ekziston një arsye tjetër për këtë suses: mediet e komunikimit masiv përbëjnë faktin komunikativ më origjinal dhe më përcaktues në shoqëritë e orientuara në demokraci. Ato implikojnë njëherësh tri dilemat mbi universet tona të përkatësisë, duke bërë të mundur vendosjen e një marrëdhënie të shpejtë dhe të përherëshme midis popujve dhe kulturave përmes imazheve, teksteve dhe tingujve (pa marrë parasysh mjetet e komunikimit dhe regjimet e mëparshme politike).¹

Parimi i së mesmes së artë

Virtyti moral shtrihet mes dy ekstremesh. Ky pozicion filozofik lidhte veçanërisht me Aristotelin, i cili, si biolog vërejti që ushqimi i tepërt është po aq i dëmshëm për shëndetin, sa edhe ushqimi i pamjaftueshëm. Çelësi qëndron te modelimi. Në të njëjtën mënyrë, në diletat etike mënyra e duhur e sjelljes gjendet midis tepërimit dhe të bërit pak.

Shembujt e së *mesmes së artë* gjenden shpesh në praktikën e medies. Për shembull, kur kompanitë e lajmeve raportojnë për trazira civile, ato përpiqen të jenë të përmbajtura. Ato ekuilibrojnë nevojën për të informuar publikun me nevojën për të ruajtur sigurinë publike, duke mos irrituar audiencën.

E domosdoshmja kategorike

Është parim universal, që ajo që është e drejtë për një është për të gjithë. Filozofi gjerman Emanuel Kant njihet gjerësisht për këtë direktivë etike të tij. Për të matur korrektësinë e sjelljes sonë, Kanti këshillonte të vepronin sipas rregullave që do të donin t'i shihnin të zbatuara universalisht. Sipas formulës së Kantit, kategorike do të thotë e pakushtëzuar, e pazbutur nga rrethanat, pa përjashtime e drejta është e drejtë dhe duhet bërë, nuk ka rëndësi se ç'pasoja ka. Nëse, pas kryerjes së

¹ Eric Maigret, Sociologjia e komunikimit dhe medieve. Tiranë, 2010, Botimet Papirus, f.18.

një veprimi ndihemi të shqetësuar ose fajtorë, mbase kemi shkelur ndërgjegjen tonë. E zbatuar në komunikimin masiv, e domosdoshmja kategorike mund të ketë kuptim që të gjitha format e mashtrimit në mbledhjen e lajmeve janë të gabuara dhe duhet shmangur. Askush nuk do që mashtrimi të bëhet një praktikë universale. Prandaj, për shembull, një reporter nuk duhet ta paraqesë vetveten si të ndryshëm nga të tjerët, kur mbledh informacione për një lajm.

Parimi i dobishmërisë

Dobishmëria është përcaktuar si përfitimi më i madh në numër të madh. Mendimi modern utilitarist e ka origjinën te filozofët e shekullit XIX, *Jeremy Bentham* dhe *Jon Stuart Mill*. Doktrina bazë në formulimet e tyre është se ne e përcaktojmë ç'është e drejtë apo e gabuar, duke marrë në konsideratë raportin e së mirës ndaj të keqes për shoqërinë në përgjithësi. Utilitaristët pyesin se sa promovohet e mira dhe sa shmanget e keqja nga mënyra e ndryshme e sjelljes. Ata japin një metodë të qartë për vlerësimin e zgjedhjeve etike:

1. Llogarit të gjitha pasojat, të mira e të këqija që do të rezultojnë nga secila prej alternativave tona, pastaj
2. Zgjidh alternativën që maksimalizon vlerën ose minimizon humbjen. Po të shohim fushën e komunikimit masiv mund të gjejmë lehtë disa shembuj të vjedhur qeveritarë, të njohur si dokumentet e Pentagonit. Me sa duket gazeta që e bëri këtë mendoi se e mira që do të arrihej duke botuar këto dokumente ishte më e rëndësishme se dëmi që mund të shkaktohej prej tyre. Vini re se (perspektiva e Kantit do të sugjeronte një drejtim të ndryshëm veprimi. Vjedhja është e keqe, gazetatat nuk duan që qeveria t'i u vjedhë pronën, prandaj s'ka pse të pranojnë apo nxisin vjedhjen e pronës qeveritare). Ose merrni rastin e një gazete të vogël perëndimore, që vendosi të denonconte vdekjen e një adoleshenti, i cili u largua nga qyteti, iu fut rrugës së prostitucionit e drogës dhe u vra. Gazeta mendoi se përfitimet potenciale të kësaj historie, si paralajmërimi ndaj pri-

ndërve të tjerë, ishin më të mëdha se hidhërimi që mund t'i shkaktonte familjes vrasja e viktimës.²

Islami si vlerë botërore, është i ngritur mbi bazën e komunikimit të mirëfilltë, qoftë të sferës disiplinare apo interdisiplinare. Manifestimi i vlerave dhe etikës në komunikim nga aspekti i përgjithshëm dhe në gazetari në aspektin më të ngushtë, mbetet një element qenësor në ngritjen dhe prezantimin apo plasimin e informatave apo shpërndarjen e mesazhit. Së këndejmi, Islami është fe e komunikimit, vlerave sublime, që po ashtu në vetvete përcjell mesazhe të vlerave dhe etikës pozitive që janë bazë e ndërveprimit (interaction) njerëzor. Ky artikull paraqet një përmbledhje të kodeve ekzistuese të etikës së medias dhe analizon ndikimin e tyre në praktikën e medias masive. Ajo pastaj tenton të zhvillojë një perspektivë islame e masive të etikës së medias, duke u fokusuar në udhëzimet morale të ofruara nga Kur'ani dhe tradita e Profetit Muhamed a.s.(Sunetin). Gjithashtu shqyrton çështjet, problemet dhe sfidat në operacionalizimin e këtyre udhëzime të realizueshme në një kod të etikës. Në fund, udhëzime specifike janë paraqitur për të bërë media me përmbajtje islame praktikues të vetëdijshëm dhe të interesuar për etikën e medias. Disa diskutime gjithashtu janë bërë lidhur me mënyrat e zbatimit të këtyre dispozitave të kodit të etikës.

Mendoj se mediet duhet të jenë shumë më praktike sesa abstrakte dhe filozofike. Megjithatë, të dyja lajmet dhe përcjellin dhe përforcojnë dhe janë të bazuara në besime të caktuara dhe sisteme vlerash. Themelet dhe epistemologjia etike e praktikave bashkëkohore të medievet masive janë të rrënjësura thellë në ideologjinë dhe filozofinë perëndimore. Motivi kryesor prapa të gjitha strukturave të medias, praktikave dhe proceseve është e bazuar në vlerat e shitjes dhe i qeverisur nga mekanizmi i tregut.³

² Joseph R. Dominick, *Dinamika e komunikimit masiv-media në periudhën digjitale*. UET Press, 2000 Tiranë. f. 590

³ Thomas W Cooper. *Communication Ethics and Global Change*. White Plains, NY: Longman, 1989: XI.

Kodi i etikës dhe mekanizmave mbikëqyrës është injoruar nga praktikuesit e medieve, sepse ai kundërshton rendin mbizotërues social dhe pengon ndjekjen e privates. Situata në vendet myslimane ose të praktikantëve të medieve myslimane, nuk është e ndryshme nga ajo e medieve perëndimore.

Format e ndryshme të etikës së medias masive kanë të bëjnë me të drejtat, përgjegjësitë, liritë dhe rregullimin e shtypit kanë qenë të debatuar në kulturat evropiane që nga futja e shtypit në shekujt e 15-të dhe në fillim të shekullit të 16-të. Shumica e këtyre debateve u përqendruan në dy fusha: etika profesionale që lidhet me trajnimin e profesionistëve të medias dhe teoritë normative filozofike të komunikimit publik, të cilat mbajnë në obligimet profesionale të praktikantëve të medias.

Arti i kulturës dhe komunikimit në shoqëritë dhe mesin islam gjeti shprehjen e vet më të mirë në Kur'anin famëlartë dhe Sunetin e të Dërguarit a.s..

Kur'ani është burimi kryesor i komunikimit dhe perceptimet. Suneti i të Dërguarit a.s., i marrë nga veprat e tij dhe gjykimeve, është standardi i sjelljes së bashku me mësimet kuranore, haditheve janë rekord autoritar i thënieve të tij. Hadithi u bë thelbësor për organizimin e informacionit dhe diskursi intelektual në shoqërinë Islame.⁴

Qenësore në mësimet islame janë të drejtat themelore të komunikimit, duke përfshirë të drejtat për të ditur, për të lexuar, për të shkruar dhe për t'u shprehur (komunikuar). Nocioni i el-ilm (njohuri), mbizotëron në të gjithë mësimet kur'anore si parim themelor i gjithë vlerës dhe etikës së komunikimit në Islam. Fjala 'Ikre"(lexim) është ajet (fjalë) i parë që iu shpall të dërguarit të fundit, Muhamedit a.s. Kjo fjalë (ajet) në mënyrë direkte përçon idenë e ndërgjegjshme për të komunikuar brenda komunitetit apo rrethit mysliman.

Patjetër që duhet të jemi të kujdesshëm lidhur me fjalët që përdorim derisa shqyrtojmë marrëdhëniet Islam-Perëndim. Fjalët që duhet

vënë në dukje një të vërtetë, nganjëherë mund të bëhen pengesa më e madhe në të kuptuarit e asaj të vërtete. Fjalët Islam dhe Perëndim shprehin shumë elemente; nga historia te feja, nga kultura tek arti, nga filozofia te shkenca dhe politika. Sot, kur thuhet Islam, në mendjen e njerëzve marrin formë imazhe të caktuara: Meka, njerëz që falen, sulmet vetëvrasëse, gratë të mbuluara etj. Edhe kur themi Perëndim, na faniten shumë imazhe në kokë: qytete të zhvilluara e të populluara, teknologjia, ndërhyrjet ushtarake, video-klipet muzikore, kishat, rrënim i familjes etj.⁵

Mësimi përmendësh (hivzi) Kur'anit është një akt i përbashkët i informacionit dhe komunikimit që ka një histori të gjatë në shoqëritë islame, ajo është ende praktikohet gjerësisht në të gjitha vendet myslimane, duke shërbyer si një lidhje stabile midis mënyrave komunikuese dhe të shkruara. Fakti se arabishtja u bë gjuha kryesore e Islamit, ka ndihmuar transmetimin efikas të ideve (mesazheve), vlerave dhe ahlakut në gjithë botën islame dhe më gjerë. Me një fe të vetme dhe një gjuhë të vetme, komunikimi u shndërrua në një instrument për integrimin e Ummetit (El Ummeh).

Para epokës moderne, qendrat kryesore të komunikimit në botën islame ishin xhamitë, sidomos gjatë ditëve të mëdha dhe festive javore-të premtëve (el xhumua), shesheve publike, si dhe shkollat (medresetë, mejtepet). Institucioni i xhamisë ka shërbyer, jo vetëm për lutjet e përditshme, por edhe për përhapjen e vlerave morale dhe etikës së lajmeve dhe të opinionit dhe si një forum për vendimmarrjen politike, sociale, ushtarake etj. Kjo formë e komunikimit, si predikim (el hutbe) u bazua kryesisht në traditën islame të kombinuar në diskursin fetar.

⁴ Movlana, Hamid and Joseph A. Kéchichian. "Communications Media." In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0157>

⁵ Ibrahim Kallën, Islami dhe Perëndimi, Logos-A, 2011.f.25

Etika profesionale dhe teoritë normative

Një koncept i rëndësishëm në fushën e komunikimit islam është termi “teblig”, nocioni i transmetimit dhe përhapja e besimit dhe praktikave islame. Ky nocion, i rrënjësuar në traditat gojore dhe sociale të komunitetit të madh islam, i themeluar një kornizë të etikës të lidhura me komunikimin dhe ndërveprime sociale.

Format e ndryshme të etikës së medias masive që kanë të bëjnë me të drejtat, përgjegjësitë, lirinë dhe rregullimin e shtypit kanë qenë të debatuar në kulturat evropiane që nga futja e shtypit në shekujt 15 dhe në fillim të shekullit të 16-të. Shumica e këtyre debateve u përqendruan në dy fusha: etika profesionale që lidhet me trajnimin e profesionistëve të medias dhe teoritë normative filozofike të komunikimit publik, të cilat mbajnë obligime profesionale të praktikantëve të medias.

Teknologjitë e reja të informacionit të kohës sonë kanë rritur jashtëzakonisht fuqinë dhe funksionin e medias masive, dhe në të njëjtën kohë kanë vënë presion të madh mbi shkencëtarët e medias që të mendonin për të ripërcaktuar parametrat e etikës për gazetarët dhe praktikuesit e medias. Nga njëra anë, këto teknologji të reja kanë demokratizuar procesin e komunikimit, duke inkurajuar komunikimin mes individëve dhe në anën tjetër, ata gjithashtu ofrojnë mundësi për të pasur edhe elita që monopolizojnë informacionin dhe manipulojnë atë dhe kështu të kontrollojnë fatet e të tjerëve, pa pëlqimin e tyre apo edhe kundër vullnetit të tyre. Kjo, si një shënim i shquar i komunikimit sipas Everett ROGERS, është një pikë kthese epistemologjike e analizës së medias dhe të teknologjive të reja të komunikimit, të cilat janë forca lëvizëse prapa këtij revolucioni.⁶

Nuk është e mundur që tensioni mes forcave të tregut të lirë të ideve dhe atyre që avokojnë sjellje të përgjegjshme të praktikantëve të

medieve është duke shkuar në drejtim të zgjidhjes. Ka dy arsye kryesore: për shkak se forcat në vendin e tregut të lirë të ideve dominojnë ekonominë dhe rrjedhimisht strukturat politike, dhe për shkak se ata të cilët avokojnë për sjellje të përgjegjshme të gazetarëve përbëjnë një minoritet dhe nuk kanë asnjë ose vetëm një rol të parëndësishëm në procesin e vendimmarrjes që kanë të bëjnë me menaxhimin e medias dhe të pronësisë. Ata, sipas John C. Merrill, janë akademikë “fosilë” dhe janë një specie e rrezikuar e vetvetes së tyre.⁷ Merrill ka ndarë kodet e etikës ekzistuese të medias dhe përgjegjësisë në tri lloje: ajo që është definuar ose përcaktuar ligjërisht nga qeveritë, që është e definuar në mënyrë profesionale ose e përcaktuar nga vetë shtypi dhe që është e definuar në mënyrë pluraliste ose janë përcaktuar nga vetë gazetarët.⁸

Po shtu Merrill vëren si teori të tretë si i vetmi që është i vlefshëm, kuptimplotë dhe në harmoni me vlerat dhe synimet e shoqërive perëndimore, sidomos shoqërisë amerikane⁹.

Në përpjekjen për të krahasuar kodet ekzistuese të etikës, Thomas V. Cooper ka dhënë një kontekst kombëtar, konceptual, historik dhe gjuhësor. Vendosija e këtyre kodeve brenda një spektri të theksit, Cooper ka ilustruar disa nga polaritetet më të rëndësishme me të cilën shumica e kodeve mund të shpjegohen nga “joformale”, “formale”, “minimale”, “ideale”, “materiale”, “metafizike”, “inhibitive”, “frymëzuese” etj..¹⁰

Ndërsa padyshim nuk ka asnjë përpjekje, nga studiuesit perëndimorë, të krahasojnë këto kode brenda kornizës islame. Jean Claude Bertrand ka vërejtur se Perëndimi është më shumë i shqetësuar me çë-

⁷ John C. Merrill, 'Three Theories of Press Responsibility and Advantages of Pluralistic Individualism,' in Deni Elliott (ed.) *Responsible Journalism*. Beverly Hills, California: Sage, 1986: 56.

⁸ Ibid.: 49.

⁹ Ibid.

¹⁰ Thomas W. Cooper, op. cit.: 236-237, 240.

⁶ Everette M. Rogers. *Communication Technology: The New Media in Society*. New York: The Free Press, 1986:194, 211.

shtjet etike në kontekstin e një “shtypi të lirë”, dhe pjesa tjetër e botës është më i interesuar në çështjet e lidhura rreth drejtësisë.¹¹

Herbert Altschull ka përdorur kategoritë e lirshme të vendeve të orientuara drejt tregut, filozofisë marksiste dhe popujve të përparuar, si dhe ka përshkruar artikujt e besimit që formojnë bazën e kodeve etike të medieeve.¹²

Nuk mund të jetë në kontekste të shumta dhe pajisje metodologjike nga kodet e të cilave mund të klasifikohen. Megjithatë, duke kërkuar në tri perspektiva të diskutuara në këtë artikull, (John C. Merrill, Thomas Cooper, dhe Herbert Altschull) mund të konkludojmë se kombet më të perëndimizuara, duke përfshirë kombet e sapoçliruara të Evropës Lindore, gjithnjë e më shumë janë të prira drejt një teorie të bazuar në treg, të përgjegjësisë në masmedia, e cila është në fakt një teori e pluralizmit individual. Apo thënë në terma më të qarta: Kodi i etikës është ajo që një gazetar, individ apo një institucion i veçantë medial apo një shoqëri e veçantë gjykon të përshtatshme për të mirën materiale të gazetarit, shtypit apo shoqërisë si një tërësi. Kështu, kuptimi dhe vlerat e caktuara për koncepte të tilla si lajme, besnikëri, objektivitet, liri, të drejtën e njerëzve për të ditur dhe fakte mund të ndryshojë sipas rrethanave të veçanta ose në përputhje me nevojat dhe prioritetet e një shoqërie të caktuar në një kohë të caktuar.

Kjo është më se një mund të merreni me rishikimin e literaturës ekzistuese mbi etikën e medias nga tezat e shkencëtarëve perëndimorë për këtë çështje. Kodet e etikës individuale mund të ndryshojnë nga një komb vetëm në lidhje me prioritetet kombëtare, pengesat gjuhësore, diversitetit kulturor apo llojit të strukturës politike.

Pavarësisht përpjekjeve për të hartuar një kod të etikës të pajtuar ndërkombëtarisht, në aspektin praktik ekzistojnë kode të ndryshme të etikës gazetareske në shumë vende të Lindjes, në Perëndim, në Veri dhe në Jug. Procesi i komunikimit masiv është diktuar nga vizioni i një gazetari, se çfarë mund të jetë më e gatshme të shitet për publikun

¹¹ Claude-Jean Bertrand, 'Ethics in International Communication,' *Intermedia*, v.13 (#2), March 1985: 9.

¹² J. Herbert Altschull. *Agents of Power*. New York: Longman, 1984: 26.

dhe në çfarë forme. Kjo është arsyeja pse nuk janë kodet pa sjellje, teknologjia, teoria pa humanitetin dhe realitetin (praktika), ndryshimi global pa ndryshim personal dhe etika personale, pa vetëdijen botërore.¹³

Një perspektivë islame

Në praktikë sot nuk ka asnjë kod të etikës gazetareske të bazuar në parimet e Islamit, ndërkaq disa studiues janë përpjekur të përcaktojnë një kuadër islamik për etikën e masmedias.¹⁴

Megjithatë, mendimi i tyre nuk shkon përtej diskutimeve akademike. Kjo është arsyeja pse Ummeti mysliman në më shumë se 1.5 miliard nuk ka kontroll mbi burimet e informacionit dhe mënyrën se si duan të përhapin lajmin, pavarësisht nga të pasurit më shumë se 600 gazeta të përditshme, rreth 1500 veklies, 1200 shikime të lajmeve mujore dhe revista si dhe rreth 500 publikime të ndryshme islame.¹⁵

Etika (*ethics*) sjellje, zakon, traditë, doke dhe shprehje. Shkenca mbi moralin, mbi gjenezën dhe natyrën e tij, mbi parimet, rregullat dhe normat e mirësjelljes, mbi detyrat ndaj njëri-tjetrit, shoqërisë, njerëzimit etj. Pjesa praktike e filozofisë, bashkë me politikën dhe ekonominë. Disiplinë që ka të bëjë me të mirën dhe me të keqen dhe me detyrimet morale, si një tërësi e parimeve dhe vlerave morale, si sistem vlerash morale, si parime të sjelljes që e qeverisin një individ ose

¹³ Thomas W. Cooper, op. cit.: 269.

¹⁴ Psh: Hamid Mowlana, 'Communication, Ethics, and Islamic Tradition,' in Thomas W. Cooper, op. cit.: 147-158; Dilnawaz Siddiqui, 'Mass Media Analysis: Formulating an Islamic Perspective,' Paper presented at the 1989 AMSS Conference, SUNY, Brockport, Rochester, NY, October 26-28, 1989; Sayeed Al Seini, 'An Islamic Concept of News,' *American Journal of Islamic Social Sciences*, v. 3 (32), December 1986:277-289; S. Abdullah Schleifer, 'Islam and Information: Need, Feasibility, and Limitations of an Independent News Agency,' *American Journal of Islamic Social Sciences*, v. 3(#1), September 1986:109-124.

¹⁵ Aslam Abdullah, 'Muslim Media,' paper presented at the Conference organized by the Ministry of Education, Government of Malaysia at Kuala Lumpur, Malaysia, July 1987:19

grup, si filozofi udhërrëfyese (guiding pilosphy). Ky nocion përdoret për të emërtuar sistemet ose teoritë me vlera apo parime të caktuara morale. Etika është shkencë mbi moralin ose etosin.¹⁶

Është e vështirë për një studiues për të gjetur një kod islam të përcaktuar mirë të etikës gazetareske. Dikush mund të gjejë kode shtypi në Pakistan, Turqi, Indonezi, Egjipt dhe disa vende me shumicë myslimane, por shumica e këtyre reflektojnë, në një masë të madhe, të njëjtin paragjykim laik që është pjesë e kodit ekzistues të etikës në shumicën e vendeve të tjera. Konferenca e parë aziatike islamike, organizuar nga Liga Botërore Myslimane në Karaçi të Pakistanit më 1978, vendosi që koordinimi duhet të zhvillohet ndërmjet gazetarëve myslimanë për të kompensuar dhe kundërvënë monopolin perëndimor të medias dhe propagandës anti-islame.

Agjencia e parë Ndërkombëtare Islame e Lajmeve (IINA) u themelua nga Organizata e Konferencës Islamike (OIC), në vitin 1979, me seli në Xheda të Arabisë Saudite, por siç ka vënë në dukje Schleifer: "IINA shërbeu dobët e jo siç ishte paraparë që një nga objektivat e saj të parë ishte konsolidimi dhe ruajtja e trashëgimisë së pasur kulturore të Islamit ... Një kufizim shumë i rëndësishëm për mbulimin IINA, nga një perspektivë islame, është relativisht shumë i ulët i përmbajtjes lajmeve me thelb islam."¹⁷

Konferenca e parë Ndërkombëtare e Gazetarëve Myslimanë, e mbajtur në Xhakarta të Indonezisë, në vitin 1981, miratoi një besëlidhje për profesionistët e medieive myslimane, duke theksuar se rregullat islame të sjelljes duhet të formojnë bazën për të gjithë praktikuesit e medieive myslimane në përpjekjet e tyre gazetareske, ndërkasq mediet myslimane duhet të punojnë drejt arritjes së integritetit të personalitetit të individit mysliman. Ajo u shpreh se konsolidimi i besimit

të individit mysliman në vlerat islame dhe parimeve etike duhet të jetë obligimi kryesor i medieive islame.¹⁸

Megjithatë, asnjëra nga përpjekjet e sipërpërmendura nuk mund të çojë në zhvillimin, dhe ç'është më e rëndësishmja, në praktikën e një kodi të etikës islame në mesin e gazetarëve myslimanë. Si arsye mund të numërohen: mungesa e mbështetjes nga qeveritë myslimane, mungesa e interesit dhe entuziazmit nga vetë gazetarët myslimanë, mungesa e mbështetjes nga dijetarët myslimanë, si edhe shoqërinë myslimane në përgjithësi. Edhe shumë revista islame dhe gazeta nuk kanë qenë në gjendje të demonstrojnë se ajo që ata praktikojnë në thelb janë të ndryshme nga mediet laike. Në këtë vazhdë Schleifer ka vërejtur:

Baza për një kod të etikës islame

Para së gjithash, shqetësim permanent i gazetarit është përhapja e lajmeve. Ne duhet të biem dakord mbi një përkufizim të lajmeve që është e lejueshme brenda kornizës së Kur'anit dhe Sunnetit. Jo vetëm se duhet gjithashtu të marrin në konsideratë një proces të mbledhjes së lajmeve, duke e bërë lajme dhe lajmi që shpërndahet të jetë i pranueshëm brenda një kuadri islam. Dhe në mënyrë që të konkurrojnë me urdhrat e informacionit ekzistues duhet të sigurojnë bazat teorike dhe argumentet, si dhe një forcë lëvizëse që do të sigurojë zbatimin e saj në mesin e gazetarëve myslimanë në gjithë botën.

Para përcaktimit të lajmeve, duke u përpjekur për të zhvilluar një kod të etikës islame, le të diskutojmë shkurtimisht bazën e sistemit moral islam, sepse ajo luan një rol shumë të rëndësishëm në realizimin e botëkuptimit islam, brenda të cilit një gazetar mysliman ka për të vepruar dhe e cila është në thelb ndryshe nga botëkuptimi laik ose perëndimor.

¹⁶ Ali Pajaziti, Fjalor i Sociologjisë, Logos-A 2009, f.156

¹⁷ S. Abdullah Schleifer, op. cit.: 113.

¹⁸ Unpublished proceedings of the First International Conference of Muslim Journalists, jointly organized by the Organization of Islamic Conference, Jeddah, Saudi Arabia and the Ministry of Information, Government of Indonesia, held at Jakarta, September 1981.

Forca qendrore në sistemin moral islamik është koncepti i teuhidit (besimi i pastër në një Zot)-Teuhidi nënkupton edhe koherencën, unitetin, harmoninë dhe në mes të të gjitha pjesëve të universit. Jo vetëm kjo, por koncepti i teuhidit nënkupton ekzistimin e një qëllimi në krijimin dhe çlirimin e gjithë llojeve njerëzore nga robëria dhe nënshtrimin ndaj varietes të shumta të perëndive. Koncepti i ahiretit bëhet një forcë shtytëse në kthim te një Zot, dhe frymëzim, si edhe udhëzimet përfundimtare janë dhënë nga traditat dhe jetën e Profetit (as).

Duke shpjeguar implikimet e teuhidit, Hamid Moëllana ka vërejtur se përgjegjësia e një gazetari mysliman dhe sistemit të mas-medies islame do të jetë - “për t’i shkatërruar mitet”. Në botën tonë bashkëkohore këto mite mund të përfshijnë pushtetin, përparimin, shkencën, zhvillimin, modernizimin, demokracinë, arritjet dhe sukseset. Personalitetet që përfaqësojnë këto, nuk duhet të jenë shumë njerëzore dhe super të definuar. Sipas parimit të teuhidit, një tjetër konsideratë themelore në komunikim (një detyrë tjetër e rëndësishme e gazetarëve myslimanë) bëhet e qartë: shkatërrimi i strukturave të mendimit në bazë të dualizmit, racizmit, fisnores, familjarizimit dhe superioritetit ... Një nga dualizmit e këtij parimi, është nocioni laik i ndarjes së fesë dhe politikës.¹⁹

Një tjetër parim udhëheqës në zhvillimin e një kodi Islam të etikës gazetareske është koncepti i përgjegjësisë sociale.

Siç u përmend më herët, teoria e përgjegjësisë sociale në të cilën mediet perëndimore sekulare ose praktika janë bazuar është e rrënjësuar në individualizmin pluralist. Ndërsa parimi islam i përgjegjësisë shoqërore është i bazuar në konceptin e ‘El emru bil marufi ve nehju anil munker’(udhëzim në të mirë e ndalim nga çdo e keqe). Kjo nënkupton se kjo është përgjegjësi e çdo individi dhe grupi, sidomos institucionet e komunikimit shoqëror ose publik të tilla si shtypi, radioja, televizioni dhe kinemaja, për të përgatitur individët dhe shoqërinë si një e tërë që të pranojnë parimet islame dhe të veprojnë mbi ta.

¹⁹ Hamid Mowlana, op. cit.: 141-142

Përgjatë historisë islame shumë institucione, si dhe kanalet e komunikimit masiv siç janë xhamitë, ezani dhe hytbja e së premtes e kanë përdorur këtë koncept të përgjegjësisë sociale për të mobilizuar opinionin publik dhe të bindë individët për të punuar për të mirën e përbashkët të shoqërisë në përgjithësi dhe për individin e tyre ndjekja e mirë në këtë botë dhe në ahiret.

Koncepti i lajmeve

Thënia filozofike gazetareske ”kur një qen kafshon një njeri ky nuk përbën lajm, por kur një njeri kafshon një qen ai është lajm”, në masë të madhe është një përshkrim i drejtë i ngjarjeve si janë trajtuar nga redaktorët. Ajo flet për konceptin e përgjegjësisë sociale që është e pranueshme për gazetarinë bashkëkohore. Kriteret e cituara shpesh të objektivitetit janë një mit që duhet shqyrtuar dhe e që sfidohet nga praktikuesit e medieve myslimane. Objektiviteti, siç përcaktohet nga dijetarët bashkëkohorë të shumë medieve, është interpretimi që do të thotë:²⁰

- raportimi vetëm i dukurive të vëzhgueshme;
- • raportimi pa emocione personale;
- • raportimi pa mendim personal;
- • raportimi pa vlera personale;
- • raportimi nga të gjitha anët njëlloj.

Një gazetar mund të përmbushë të gjitha kërkesat e mësipërme, por disa prej tyre janë të pamundura. Kriteret islamike të lajmeve janë shumë më praktike dhe të dobishme. Islami e thekson në mënyrë të barabartë përmbajtjen, qëllimin, si dhe procesin e mbledhjes së lajmeve në kuadrin e konceptit të përgjegjësisë sociale të përcaktuar më sipër. Por, Islami nuk e lejon ndjekjen e as edhe të një gazetari për të konfirmuar dyshimet, shpifjen, qarkullimin e thashethemeve apo emrin-thirrje. Islami ka krijuar një traditë të fortë të vlerësimit kritik të burimeve të lajmeve, përdorimi i metodave të shëndosha të dokumentacionit, verifikimit të fakteve dhe dëshmitë kudo që të jetë e mund-

²⁰ Sayeed al Seini, op. cit.: 288.

ur, raportimin brenda kontekstit të duhur dhe trajtimit të subjektit në mënyrë të drejtë.

Nën rrethana të caktuara mund të ketë përjashtime për disa prej këtyre kufizimeve, por nuk duhet të bëhet një praktikë rutinë apo mënyra e preferuar e praktikës profesionale. Kështu lajmi mund të përkufizohet si një raportim i ngjarjeve në mënyrë që të plotësojë nevojat e shoqërisë myslimane, që çon në paqe dhe stabilitet, në përputhje me parimet morale dhe etike të Islamit.

Një koncept tjetër i madh që përcakton kufijtë e një kodi të etikës profesionale për gazetarin, është Umeti mysliman apo komuniteti. Kur'ani thotë: *"O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam juve prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete, e s'ka dyshim se tek Allahu më i ndershmi ndër ju është ai që më tepër është ruajtur (këqijat) e All-llahu është i dijshtëm dhe hollësisht i njohur për çdo gjë. (El Huxhurat,13).* Kështu praktikuesit e medieve myslimane janë menduar për t'i shërbyer një komuniteti të madh mysliman në përgjithësi dhe një individ mysliman të këtij komunitetit global mysliman në veçanti.

Prandaj, vështirë se ka ndonjë hapësirë për media për të përhapur urrejtje dhe tallje ndaj bashkësive të tjera jashtë një kufiri kombëtar, brenda një mediumi të veçantë operativ. Kështu, në parim media myslimane duhet të formojnë një burim universal të lajmeve dhe informacionit si dhe të shërbejë kauzën e unitetit dhe barazisë mes gjithë njerëzimit në përgjithësi dhe të komunitetit mysliman në veçanti. Është brenda kësaj kornize që mediet myslimane duhet të jenë të lira në rregullimin e censurës nga sundimtarët e vendeve të ndryshme myslimane, sepse sovraniteti i shtetit i takon Zotit dhe jo një mbreti të veçantë apo presidenti. Perëndia i plotfuqishëm, dhe jo mbretër dhe princa, të udhëzojnë qenien njerëzore.

Kështu, një kod i etikës gazetareske islamike ndoshta do të ofrojë udhëzime të mira për përdorimin e medias masive, për të reduktuar dhe eliminuar tensionin midis kombeve dhe për t'i shërbyer njerëzimit në përgjithësi, duke siguruar një llogari të drejtë, të saktë të ngjarjeve botërore.

Koncepti takva

Së fundi, koncepti i takva (devotshmëri) është ende një bazë për zhvillimin e një kodi islam të etikës gazetareske. Koncepti takva shkon përtej devotshmërisë, ai ngre kapacitetet individuale, morale, shpirtërore dhe psikologjike të një personi në një nivel që individ bëhet imun nga dëshirat materiale të tepërta. Ai lartëson një person në një nivel më të lartë të vetë-ndërgjegjësimit. Takva duhet të jetë element mbështetje në njohuritë teknike, aftësinë menaxhuese, shkencore knov-hov, si dhe aftësitë e komunikimit të gazetarëve myslimanë. Debatimi dhe shqetësimet rreth kodeve të etikës së komunikimit masiv bashkëkohor fokusohet në një çështje: kush duhet të ketë autoritetin për të zbatuar këto kode të etikës: qeveritë, institucionet mediatike, gazetarët apo individët? Problemi nuk është mungesa e një kodi, dhe jo mungesa e respektimit të zbatimit të një kodi. Takva është kombinuar me një dashuri të vërtetë dhe përkushtimit ndaj Zotit, ndërgjegjja në jetën e përditshme dhe pranimit të udhëheqjes së Profetit Muhamed, mund t'u japë forcë përfundimtare dhe definitive morale të praktikojnë gazetarinë e lirë dhe të ndershme.

Sfidat, problemet dhe sugjerimet

Një kuadër i shkurtër konceptual për një kod të etikës gazetareske islamike është paraqitur më lart. Nuk ka asgjë të re në të. Kjo vetëm na kujton se, duke vënë koncepte të tilla në praktikë është aspekti më i vështirë i diskutimit të tërë. Asnjë përpjekje nuk është materializuar ende në një sistem të qëndrueshëm të informacionit islamik që mund të përfundojë varësinë e myslimanëve në burimet perëndimore të informacionit. Praktikuesit e medieve myslimane janë të varura nga të katër agjencitë e lajmeve transnacionale dhe shërbimeve kablllore: AP, UPI, AFP dhe Reuters. Në një sondazh të kryer në vitin 1986, u zbulua se gazetatat myslimane në gjuhën arabe, angleze, persiane dhe urdu mbulojnë 90 % të lajmeve mbi këto katër agjenci. Shtatëdhjetë për

qind e byrove të lajmeve të huaja në vendet myslimane u takojnë agjencive perëndimore të lajmeve, ndërsa numri i byrosë në vendet myslimane të lajmeve vështirë se kalon mbi 5 % në total.²¹

Dhjetë vjet më vonë, situata nuk është shumë e ndryshme. Prania e fortë e agjencive të lajmeve perëndimore në vendet myslimane dekurajon praktikën e medias që nuk përputhen me normat e këtyre burimeve të informacionit. Prandaj, është thelbësore për të zhvilluar një burim alternativ dhe praktikë të informacionit që do të zëvendësojë mbështetjen në burimet e informacionit kryesor, objektivat e të cilët janë në kundërshtim me sistemin e vlerave themelore të Islamit.

Përfundim të rastit kur media myslimane përpaket të hulumtojnë burimet alternative të informacionit, dhe nëse ata tregojnë vullnetin e madh për të akomoduar grupe sociale të tilla dhe neglizhojnë rininë myslimane, gratë, fëmijët dhe popullatën rurale, ata do të mbeten të mbyllur në një audiencë të vogël, pa ndonjë rëndësi praktike për masat myslimane në veçanti dhe të botës në përgjithësi. Si pasojë, dëshira për t'iu përmbajtur kodit të etikës islame, gjithashtu do të mbetet e ulët.

Është e rëndësishme të theksohet se vetë praktikuesit e medieve myslimane duhet të zhvillojnë një strukturë të pavarur. Për fat të keq, ka shumë pak shkëmbim të ideve, përvojave dhe ekspertizës mes gazetarëve myslimanë, gazetave dhe revistave. Si rezultat, tashmë burime të pakta njerëzore dhe materiale janë tretur në dublifikim të përpjekjeve e të ngjashme. Kështu një grup kryesor i praktikuesve të medieve myslimane, të tërhequr nga vende të ndryshme, mund të formohet për të shërbyer si një media thinj-tank. Një grup i tillë duhet të punojnë në bashkëpunim të ngushtë me ata që janë të angazhuar në mënyrë aktive në përcaktimin e një kuadri islam për zonat tjera të studimit d.m.th., sociologji, psikologji, shkenca politike, filozofi dhe antropo-

logji etj, në mënyrë që të zhvillojë një qasje të plotë islamike të procesit të komunikimit masiv.

Një aspekt i rëndësishëm i zhvillimit të një kodi të etikës profesionale gazetareske është trajnimi i gazetarëve myslimanë. Ka qendra të shumta të trajnimit për gazetarët në të gjitha aspektet tjera të punës, por asnjë, ku gazetarët mund të marrin trajnim mbi aspektet specifike islame. Ekziston një nevojë urgjente për të krijuar një Institut islam të Kërkimeve Mass Media dhe Trajnimit. Një institut i tillë mund të kryejë shumë detyra të rëndësishme përveç trajnimit të gazetarëve: 1.) Përgatitja e një drejtori të gazetarëve myslimanë për botën e gjerë dhe bashkëpunimin rajonal; 2.) Përgatitja e një bibliografie mbi literaturën ekzistuese në mediet botërore myslimane; 3.) Përgatitja e librave për futjen e koncepteve themelore në historinë e komunikimit masiv, metodologjisë dhe procesit të një ekzamini kritik të qasjeve bashkëkohore; 4.) Përgatitja e monografive për çështje të caktuara dhe problemet me të cilat përballen mediet myslimane dhe gazetarët myslimanë që lidhen me detyrat editoriale, qarkullimi dhe shpërndarja, shpallja dhe përdorimi efektiv i teknologjive të reja të komunikimit; 5.) Krijimi i një grupi të monitorimit të medias, në mënyrë që të vërehen shtrëmbërimet e medieve perëndimore të Islamit dhe shoqërive myslimane, si dhe për të monitoruar dhe vlerësuar marrëdhëniet shtyp-qeveri në vendet myslimane; dhe nën 6.) Organizimi i seminareve rajonale dhe ndërkombëtare dhe konferencave, në të cilat të dyja palët myslimane dhe jo-myslimane, praktikues të medieve mund të shkëmbejnë mendimet dhe përvojat e tyre, në mënyrë që të vlerësojmë rëndësinë e një kodi të etikës islame për gazetarët.

Këto janë disa sugjerime në drejtim të realizimit të qëllimit të zhvillimit të një kodi të etikës së medias, të realizueshëm brenda një kuadri islam. Për të filluar me të, një forum aktiv të praktikantëve të medias myslimane dhe akademikë mund të jetë krijuar për të shkëmbyer informacion lidhur me kodet e etikës gazetareske në vendet myslimane dhe gjithashtu për të bashkëpunuar dhe bashkërenduar me praktikuesit jo-myslimanë të medias, shoqata dhe organizata që kanë një shqetësim rreth medieve, kulturës dhe fesë. Forumi i tillë më vonë

²¹ Aslam Abdullah, op. cit.: 32

Mohammad A. Siddiqi (PhD) is Professor of journalism and public relations at Western Illinois University, Macomb, Illinois; and Vice-President, American Islamic College, Chicago, USA

mund të luajë një rol kyç në formimin e një instituti ndërkombëtar për trajnimin e medieve dhe hulumtime për gazetaret myslimanë.

Gjatë shekujve të mëvonshëm të historisë islame, kur arti i shtypjes së librave dhe riprodhimi i dorëshkrimeve janë zhvilluar gjerësisht, mënyra e komunikimit me gojë nuk e ka humbur rëndësinë e saj, por ka mbetur një pjesë e pandashme e kulturës dhe etikës së komunikimit. Zgjerimi i shteteve islame në kontinentin e Azisë, Afrikës dhe Gadishullit Iberik, shoqëruar me futjen e vlerave, etikës dhe mjeteve të reja të komunikimit, përshpejtoi procesin e komunikimit shkencor, komercial dhe artistik.

Kultura islame me interesin e saj shkencor në gjithë universin formësoi një mjedis intelektual me studime të avancuara në fusha të tilla, si kimi, astronomi, gjeografi, histori, matematikë, mjekësi dhe filozofi. Këto studime kanë stimuluar një respekt për informacion dhe njohuri që drejtonte marrëdhëniet e brendshme dhe ndërkombëtare në bashkësisë islame (el ummeh). Për më tepër, etika dhe qytetërimi islam shfrytëzuan pozitën e saj, si kyç gjeopolitik, duke zhvilluar shkencën e lundrimit dhe komunikimit, jo vetëm të tregtisë, por edhe për shpërndarjen e njohurive shkencore dhe praktike. Dorëshkrime dhe libra të shkruar përshkuan shoqërinë islame dhe frymëzuan zhvillimet e thella kulturore.

Një grup prej shkruesve efikas dhe intelektualë, (verraikiin), i shërbeu komunitetit islam, duke komentuar mbi kopjimin dhe dorëshkrimet, shpesh kompletimin e më shumë se njëqind faqeve në ditë. Nën mbikëqyrjen e tyre, shkrimtarët dhe publikuesit e tyre krijuan një sistem efektiv të bashkëpunimit në kuadër të industrisë së publikimit të vlerave etike dhe morale. Dhe si rrjedhojë u shtua kërkesa e lartë për librat dhe çoi në ndërtimin e bibliotekave të shumta private dhe publike.

Për shkak të faktorëve politikë, ekonomikë dhe socialë të brendshëm dhe të jashtëm, midis shekullit të trembëdhjetë dhe epokës moderne, megjithatë në botën islame u ndje një rënie e shkurtër në adoptimin e teknologjive të reja të komunikimit. Zbulimet, hulumtimet dhe shpikjet evropiane e në këtë rrafsh në sferën e shtypit në mesin e she-

kullit të pesëmbëdhjetë, lajmëroi lindjen e kulturës së shtypit dhe një kërcim të madh sasior në prodhimin e informacionit. Në shoqëritë islame, megjithatë, mënyra e komunikimit nuk zëvendëson një tjetër; komunikimi në vend, me gojë dhe me shkrim vazhdoi për të zhvilluar dhe erdhi për të plotësuar formularët teknologjikë të komunikimit në epokën moderne. Prandaj, rritja e komunikimit në botën islame u karakterizua nga progresi cilësor sesa hedhje sasimore.

Shtypshkronjat e para u futën në vendet islame si: në Egjipt, Indi, Iran dhe Turqi, në fillim të shekullit të shtatëmbëdhjetë. Gjatë shekullit të tetëmbëdhjetë dhe gjysmës së parë të shekullit nëntëmbëdhjetë, shtypi lehtësoi krijimin e gazetave në gjithë botën islame. Kjo periudhë e hershme e shtypit ishte përgjegjëse për importimin e nacionalizmit modern dhe laicizmit nga Evropa, ajo gjithashtu ka luajtur një rol të rëndësishëm në përhapjen e lëvizjes së shekullit të nëntëmbëdhjetë të reformës islame, si fushata kundër kolonizimit evropian.

Rritja e hershme e masmedias moderne në botën islame ishte e lidhur, së pari, me ndërhyrjen e shtetit në prodhimin dhe shpërndarjen e shtypit, dhe së dyti, me ndikimin e të dy udhëheqësve laikë dhe fetarë, të cilët kërkonin të përdorin shtypin për reformat socio-politike. Kështu, gjatë dy dekadave të fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, dy lloje të publikimeve u shfaqën në botën islame: një krijimtari gazetareske, udhëhequr kryesisht nga elita perëndimore të trajnuar dhe të arsimuar, të cilët kishin promovimin e ideve evropiane të shekullarizmit, liberalizmit dhe nacionalizmit modern, dhe një tjetër nga udhëheqësit fetarë dhe reformatoreve islamë si Sejjid Jamal al-Din el-Afgani, i cili po bënte fushatë për një komunitet të unifikuar islamik në gjithë Lindjen e Mesme, Azi dhe Afrikën Veriore. Ndikimi i El-Afganit ishte i fortë në shumicën e vendeve islame, veçanërisht në Iran dhe në Egjipt, ku ai dhe pasuesit e tij botuan një numër të gazetave, duke përfshirë të famshmen – “El urve el puthka”, e cila ka qarkulluar në shumë vende. Mjeti i ri i gazetarisë ishte në përdorim të gjerë në botën islame nga Indonezia deri në Afrikën Veriore.

Me revoltën e xhonturqve kundër sulltanit në vitin 1908, erdhi një rritje e shpejtë e papritur të numrit të gazetave, duke u botuar në ara-

bisht në krahinat e Perandorisë Osmane. Prej tre medieëve të mëdha të propagandës në revolucionin iranian kushtetues të vitit 1905-1911 – nga të gjitha pamfletet politike, shoqëritë sekrete dhe revolucionare-shtypi ishte i fundit që bëri fitime më të mëdha. Lëvizjet antikolonialiste dhe luftërat e vazhdueshme për pavarësi në Indi, Indonezi, Marok dhe Algjeri, çuan në rritjen e shtypit, partive politike dhe një numri të lëvizjeve ideologjike nga më radikalet deri te socializmi komunist.

Shekulli i njëzetë shënoi rritjen e komunikimit masiv modern në botën islame, procesi i dekolonizimit në një numër të vendeve islamike në Azi dhe Afrikë, shoqëruar me përcaktimin e orëve ekonomike dhe njohjes e sistemit komb - shtet, duke ngritur medien në komunikime domethënëse, në të cilin gjendja luan një rol të madh. Në republikat e Azisë Qendrore, ku modeli sovjetik i medias u bë mbizotërues, institucionet islame të komunikimit, të tilla si xhamitë dhe medresetë mbetën nën kontrollin dhe mbikëqyrjen e shtetit. Në veri dhe në Afrikën Perëndimore, mediet e komunikimit të shteteve të sapoformuara të pavarura janë zhvilluar përgjatë vijave të modeleve franceze dhe angleze.

Një karakteristikë e medias në botën bashkëkohore islame ka qenë shumësia e agjencive të shtypit, si dhe transmetimit, telekomunikacionit, industrisë dhe kulturës, të cilat kanë reflektuar kryesisht diversitetin e grupeve etnike, gjuhësore, gjeografike. Si një e tërë, mediet në botën islame, veçanërisht televizioni, ka qenë fort i ndikuar nga homologët e tyre në Perëndim. Në kontrast me shtypin, i cili ka pasur një mënyrë të drejtë të pavarur, private, statusi i radios dhe televizionit, në mënyrë tipike kanë qenë të operuar dhe mbikëqyrur nga institucionet e centralizuara qeveritare.

Ndër media komunikimi masiv në botën islame, industria e filmit ka pasur histori të shkurtër. Zhvillimi i kufizuar i filmit dhe kinemasë ka dy rrënjë teknike dhe kulturore. Në shumë shoqëri islamike, filmat e përgjithshëm dhe të huaj në veçanti janë kundërshtuar si të korrup-tuar dhe të pamoralshëm, sepse ata promovojnë vlerat e huaja dhe sjellin konflikt me përmbajtjen e tyre me normat vendore kulturore dhe fetare. Në parim nuk ka kundërshtim, megjithatë, për teknologjinë e filmit dhe përdorimin e ligjshëm të tij. Pengesat kanë qenë shkatërruar

në një masë të madhe, politikat kombëtare dhe kulturore janë bërë më selektive në importimin e filmave të huaj, si dhe autoritetet lokale kanë nxitur prodhimin e filmave historikë, kulturorë dhe arsimorë.

Deri në dekadën e fundit të shekullit të njëzetë, për shkak të mungesës së objekteve të prodhimit në disa vende myslimane dhe niveli përgjithësisht i ulët i ekonomisë, mediet kishin importuar shumë pajisje të tyre. Në të njëjtën kohë, mungesa e telekomunikacionit, transportit dhe infrastrukturës së mjaftueshme bëri të veten. Për këto arsye, media shpesh u mbështet kryesisht në burimet e jashtme për lajme dhe programim. Akuzat e shpeshta që mediet ishin të ndikuar dhe kontrolluar edhe nga agjencitë ndërkombëtare postkoloniale dhe organizatave qeveritare, buronte kryesisht nga ky çekuilibër në financimin e agjencive të lajmeve indigjene dhe burimet e grumbullimit të lajmeve, si dhe nga mungesa e politikave gjithëpërfshirëse kombëtare të komunikimit.

Mediet bashkëkohore islame përmbajnë përbërësit endemikë në parametrat e tyre rajonalë dhe karakteristikat që shënojnë ato si produkte të veçanta të mjedisit të tyre social. Disa tipare janë karakteristike për secilin rajon islamik, strukturën sociale dhe kulturore. Në Lindjen e Mesme dhe Azinë Jugore kemi më të zhvilluar sistemet e komunikimit masiv, ndërsa rajonet e Afrikës dhe Azisë Qendrore dhe Lindore kërkojnë më shumë investime në sistemet e tyre. Megjithatë, shumica e vendeve islamike përbëjnë numrin mesatar të medieëve moderne mediatike, kur krahasohet me vendet e industrializuara të Evropës dhe Amerikës Veriore.

Një nga fenomenet më interesante bashkëkohore në botën islame ka qenë integrimi i teknologjive moderne të komunikimit me mediet tradicionale, një proces që ka kontribuar në legjitimimin e qendrave të fuqisë dhe përshpejtimin e ndryshimeve politike dhe sociale. Më 1978-1979 Revolucioni islamik në Iran, Ajatollah Khomeini dhe pasuesit e tij përdorën mjetet moderne të komunikimit, të tilla si telefonat dhe kasetat së bashku me kanalet tradicionale për të shpërndarë mesazhet e tyre në gjithë vendin. Në vende të tilla si Indonezia, Malajzia, Pakistani dhe Egjipti, përdorimi i kompjuterëve personalë dhe

makinat e faksit për përhapjen e ideve islamike është bërë i përherëshëm. Informacionet rreth Islamit janë bërë më të arritshme përmes bazave të të dhënave përmes Kur'anit dhe hadithit.

Në dekadat e fundit të shekullit të njëzetë dhe në agimin e shekullit të njëzetë e një, katër zhvillimet e rëndësishme kanë pasur ndikim më të thellë në natyrën dhe përmbajtjen e informacionit në botën islame. Së pari në vitin 1991, shpërbërja e Bashkimit Sovjetik dhe shfaqja e shteteve të reja të pavarura në rajonet islamike, si Azia Qendrore, kanë kontribuar në zgjerimin e mundshëm të një rrjeti më të madh të komunikimit islam. Së dyti, rritja e telekomunikacionit kombëtar dhe ndërkombëtar përmes satelitëve, kanë treguar një potencial që ndikojë në integrimin e rajoneve islame dhe zhvillimet politike dhe ekonomike atje. Së fundi, sulmet tragjike në Shtetet e Bashkuara, të 11 shtatorit 2001, çuan në një periudhë të antagonizmit midis shoqërive perëndimore dhe myslimane, që u manifestua kryesisht nëpërmjet medieeve. Këto zhvillime, së bashku me progresin e jashtëzakonshëm të teknologjisë së komunikimit, në interes të përshpejtuar dhe dyshimi i botës islame. Duke filluar në vitin 2001, komunikimet perëndimore me media u fokusuan në hakmarrje ndaj botës myslimane, duke përfshirë edhe vlerën e një feje monoteiste. Nga ana tjetër, një rritje e shpejtë e këndvështrimeve myslimane, si në drejtim të Perëndimit, si dhe në kuadër të sferës islamike, ndryshuan tonin me të cilin myslimanët komunikuan.

Pas viteve 1990, dhe sidomos me transformimin e shpejtë të televizionit satelitor nga rritjet fenomenale të kanalit Al Jazeera, burimet mediale arabe e dalluan veten nga homologët e tyre ndërkombëtarë. Ndërsa, duke imituar aftësitë teknike dhe profesionale, programet televizive arabe paraqitën alternativa të mirëfillta, shpesh artikulumit se çfarë është tabu në Perëndim. Për shembull, mbulimi i konfliktit arabo-izraelit dhe Izraeli 2006 - Hizbullah luftës në Liban, post-9/11 "luftës kundër terrorizmit", luftërat amerikane në Afganistan dhe Irak, pas vitit 2001 dhe 2003, respektivisht pyetje të ndryshme fetare –për të drejtat e njeriut, morali, roli i grave, interpretimet klerike - u prezantuan të gjitha me paragjykim shumë më pak se para viteve 1990, kur

degët perëndimore të lajmeve gëzuan një monopol. Ky fenomen u dyfishta në gjithë Azinë, ku mbulimi nga shqetësimet e brendshme në Indonezi dhe Malajzi, në veçanti, të marrë mbulim preferencial në BBC dhe CNN. Në fakt, disa rrjete të reja satelitore, duke përfshirë Al-Arabiya, Al-Hurra, MBC (Lindja e Mesme Broadcasting Corporation), dhe libanez LBC Broadcasting Corporation), mes tjerash, të gjithë të rritur raportimin e tyre për të paraqitur së pari pikat arabe dhe myslimane. Programe të sofistikuar fetare, të cilat sollën katedrat në dhomat e jetesës.

Në vitin 2006, Al Jazeera nisi një rrjet simotër në gjuhën angleze, që u fokusua në botën myslimane në mënyra eklektike. Ajo siguroi reportazh të veçantë të Afrikës dhe Azisë, dy kontinente që janë jashtë medieeve evrocentrike perëndimore, dhe nuk ishte iu ishte trembur pyetjeve rreth politikave perëndimore në drejtim të botës arabe dhe myslimane.

Zhvillim tjetër i shquar i disa dekadave të fundit ka qenë rritja epokale e internetit si një medium i komunikimit unik. Udhëheqësit myslimanë, si dhe institucionet shtetërore fetare, grupet islame dhe grupet e dhunshme patën qasje në internet me lehtësi. Mijëra faqe të reja u shfaqën brenda një periudhe shumë të shkurtër kohe, karakterizuar shpesh nga përshtatshmëri të jashtëzakonshme për të ndryshuar, dhe madje edhe për dobinë e mesme si një kanal komunikimi, si për të mirë ashtu për të keq. Interneti ndihmoi të rritet, ndërkaq Islami u dha miliona myslimanëve qasje të papenguar në tekstet fillore dhe perspektivave të reja, debate edukative të shëndetshme në internet mbi tema fetare. Ai lejoi besimtarët për të bashkëvepruar me dijetarët fetarë, për të kërkuar këshilla dhe kërkoi fetva si të nevojshme. Ai madje ofroi një mekanizëm për të shprehur pikëpamjet që vetëm mund të mbroheni nga anonimiteti. Por, për të sugjerojnë se Interneti ka qenë mënyrë e pashmangshme demokratizuese dhe liberale do të jetë determinizmi teknologjik. Në të vërtetë, tipar më shqetësues i saj është se ajo ka lejuar grupet ekstremiste të futen te besimtarët pa asnjë pengesë. Ka pamje që janë postuar pa asnjë keqardhje për dëmin që një shfaqje e tillë mund të ketë mbi interesat myslimane.

Edhe nëse mediet tradicionale ndoshta po humbin monopolet e tyre, gjë që edhe u flijua në këtë nxitim, ishte reflektimi i matur nga lexuesit e mirë, autorët që mbështeteshin në gjirin e tyre, si dhe institucionale të tyre. Myftinjë japin fetva që nuk kanë qenë gjithmonë popullorë ose brenda normave tradicionale. Shpesh, udhëheqësit fetarë karizmatikë dhe mediet apo truri i tillë si Shaykh Hamza Yusuf - predikimet e të cilat në Jannah.com ishin në mesin e më të popullarizuarve - fituar pas një përpjekjeje të konsiderueshme. Kështu, veb faqet krijuan konfuzion, nxitje dhe përzierje të paqëndrueshme në konkurrimin e opinioneve, duke përfshirë divizioneve të rënda, mbi të cilat flet për Islamin. Ai që i mungonte karizma dhe aftësitë e të folurit ka humbur pjesëmarrjen në xhamitë e tyre. Myslimanët e rinj dhe më të arsimuar dyndën në internet për një shumëllojshmëri të predikimeve nga autoritetet myslimane që jetojnë në tokat e largëta, por i cili bëri thirrje për të teknologjisë tru përmes futjes së modernizimit. Rrjedhimisht, ndërsa disa standarde të kompetencës së përmirësuar, udhëheqësit lokalë kanë humbur shumë nga autoriteti i tyre. Duke pasur parasysh vlerat e qenësishme të komunitetit brenda Islamit, kjo humbje ishte e rëndësishme, madje edhe nëse pasojat e saj nuk ishin tërësisht të dukshme. Islami është sigurisht evoluim intelektualist, por ky evoluim kryesisht ndodh në një epokë të globalizimit dhe të komunikimit.

Muhamedi a.s. shembull i komunikimit të mirëfilltë

I Dërguari a.s. gjatë jetës së vet ka zhvilluar një gjuhë të komunikimit shumë të afërt me shokët, shoqërinë, delegacione shtetesh por edhe me armiq të tij. Ai iu drejtohej mendjeve dhe emocioneve të bashkëbiseduesit dhe këtë e kishte parim, gjë që është një prej parimeve të rëndësishme në fushën e komunikimit. Përkundrazi, ai i pa të gjithë njerëzit njëllë, pa marrë parasysh fenë, gjuhën, racën, gjininë, statusin social apo rolin që posedojnë vlera, dhe kështu ai ndërtoi një komunikim të mirë me të gjithë.

Muhamedi a.s. solli mesazhin e fundit hyjnor në një formë që njerëzit mund ta perceptojnë, dëgjojnë dhe ta ndjenë, për të cilën ata

mund të lexojnë, flasin dhe shkruajnë, ai vendosi shembuj që mund të kenë dobi në jetën dhe praktikën e tyre.

Si një profet, qëllimi i misionit të Muhamedit a.s. ishte për të krijuar një dialog të mirë me njerëzit dhe për të komunikuar. Për të bërë këtë, ai nuk përdori vetëm mjetet e ndryshme të komunikimit që i përkiste epokës së tij, ai gjithashtu mori parasysh veçantitë psikologjike të individit dhe shoqërisë, në mënyrë që të paraqesë mesazhin në mënyrën më të mirë dhe më efektive. Ai e identifikoi veten si një burim i mesazhit hyjnor.

Para zbritjes së profetësisë së tij, ai ishte i njohur si një person i besueshëm në komunitet, por karakteristikat e tij të tjera ishin të panjohura. Kështu, kur u shpall profetësia e tij, njerëzit e kundërshtuan, duke thënë: ***"A mos atij, nga mesi ynë, iu zbrit Kur'ani? Jo, por ata janë në dyshim ndaj Kur'anit Tim, por për shkak se ende nuk e kanë shijuar dënimin Tim".*** (Sad,8)

Ai po ashtu ka thënë: Thuaj: ***"Sikur të kishte dashur Allahu, unë nuk do t'ua kisha lexuar juve atë, as nuk u kisha njoftuar me të. Unë para tij kam jetuar në mesin tuaj (as nuk ditur as nuk kam lexuar), a nuk mendoni?"*** (Junus, 16)

Disa nga fjalët me të cilat Profeti Muhamed i ka identifikuar veten e tij janë: *"Unë jam i dërguar për të përsosur normat e moralit". "Unë kam qenë i dërguar si një mësues". "Unë kërkoj falje tek Allahu njëqind herë në ditë."* (Muslimi)

I Dërguari a.s. u kishte kushtuar vëmendje karakteristikave të individit, duke shfaqur konsideratën e nevojshme për marrëdhëniet mes njerëzve të rinj dhe të vjetër, mes pozitës dhe statusit. Ai dëshironte që një person i cili ishte për të kryer shërbimet publike, për shembull, imami i një xhemati, duhet të jetë personi i cili e dinte dhe lexonte mirë Kur'anin. Kur nuk ishte më shumë se një person me një aftësi të barabartë për të recituar Kur'anin, atëherë ka qenë kritere objektive për t'u ndjekur, së pari, personi i cili e dinte ta zbatonte Sunetin dhe praktikën fetare më të mirë do të zgjidhej, në qoftë se nuk kishte barazi në këtë, atëherë personi i cili kishte emigruar i pari do të jetë i zgjedhur, dhe nëse nuk kishte barazi këtu, atëherë më i dituri prej tyre do të

zgjidhet (prijë) si imam. Përveç kësaj Profeti Muhamed a.s.ka deklaruar se nuk do të jetë e drejtë për dikë për të marrë mbi rolin e imamit në vend të një personi të autorizuar, pa lejen e personit të fundit. Nga kjo sjellje ne mund të konkludojmë se ai tregoi konsideratën e nevojshme për marrëdhëniet mes njerëzve të rinj dhe të vjetër dhe mes pozitës dhe statusit.

Muhamed i a.s. ishte i kujdesshëm edhe në lidhje me dallimet individuale kur bisedonte me njerëz. Për shembull, ai kishte një bisedë me një beduin, të cilit gruaja i kishte lindur një fëmijë të zi. Në periudhën e injorancës (koha paraislamike) mbretëronte bindja se gruaja që lind fëmijën me ngjyrë të ndryshme nga i ati është lavire. Ibni Omeri rrëfen rastin e beduinit, i cili i erdhi Profetit Muhamed, a.s. për ta konsultuar rreth rastit të gruas së tij, e cila kishte lindur fëmijë me ngjyrë, kurse në familjen e tyre nuk mbahej mend të kishte ndonjë me ngjyrë. Rast i çuditshëm. Në një familje të bardhë lind një fëmijë me ngjyrë! Beduini dyshonte në gruan e tij... Por, siç është edhe etike islame që ngutja të mos zë vend te ne, ai konsultoi mësuesin e njerëzimit, Muhamed Mustafanë, a.s.për këtë çështje, të cilën ne këtu, si pikë të temës, e shtrojmë për diskutim e sqarim: Si e zgjodhi këtë problematikë Profeti Muhamed, a.s.? A janë të sakta pohimet e sekularistëve se, Profeti Muhamed u fliste njerëzve me botëkuptime të kohës pa marrë parasysh se qenë apo jo të sakta? Natyrisht, në atë kohë askush nuk dinte asgjë për teoritë e gjeneve, klonimit, inxhinierisë gjenetike njerëzore, por Profeti Muhamed, a.s.me gjuhën të cilën e kuptonte ai beduin dhe e cila shkencës moderne i përshtatet 100%. Profeti Muhamed, a.s. e pyeti: Po ti, a mban deve? Po- iu përgjigj ai. Më thua, ç'ngjyrë kanë ato? Të kuqe, që të gjitha – tha beduini. Në mesin e tyre a ka të zeza?- e pyeti prapë. Jo- tha beduini. Po të bardha në të zi a ka? Po- u përgjigj beduini. E prej nga erdhën ato?- e pyeti. Ndoshta mund të jetë nga trashëgimia (mund të kenë ngjyrë të ndonjë paraardhëseje të largët)! Ndoshta edhe ky biri yt mund ta ketë ngjyrën nga trashëgimia (mund t'i ketë ngjarë ndonjë paraardhësi të largët.)” (Buhariu dhe Muslimi).

Profeti Muhamed a.s mori parasysh karakteristikat e shoqërisë:

Profeti Muhamed foli për një shumëllojshmëri të njerëzve. Disa prej tyre ishin në gjendje për të parë atë, dëgjonin atë, ndajnë jetën e tyre të përditshme me të dhe të jetë vazhdimisht në ndikimin e tij. Profeti Muhamed a.s.ishte në gjendje për të kuptuar psikologjinë sociale, si dhe karakteristikat individuale të njerëzve, të cilët përbënin shoqërinë përdorte kështu metoda të ndryshme të komunikimit. Për shembull, ai veproi në përputhje me kushtet e rajonit, kur ai hante, pinte. Për këtë arsye, Profeti Muhamed, duke përcjellë një mesazh që ishte për të mbuluar të gjitha moshat dhe të gjithë njerëzit, mbarësi në detyrën e vështirë të themelimit të komunikimit me adresat e parë, ai zgjodhi metoda që ishin në përputhje me konceptet dhe mendimet e tyre, perceptimet dhe aftësitë e tyre.

Profeti Muhamed a.s., themelonte komunikimit me njerëzit në çdo rast:

Në mesin e atyre veprimeve që ai praktikohet dhe rekomandoi ishin mikpritjet për të ftuarit, duke vizituar ata të cilët nuk ishin në gjendje për të vizituar. Ai në mënyrë aktive komunikonte me njerëzit rreth tij, ai e trajtoi ata që erdhën për të vizituar atë me mirësi dhe ai vizitoi ata të cilët nuk mund të vijnë, duke u përpjekur për të përcjellë mesazhin për ta. Ai shkoi në Taif për qëllime të komunikimit dhe të përçimit të Daves. Përveç kësaj, në mesin e atyre veprimeve që ai praktikohet dhe rekomandoi ishin mikpritjen për të ftuarit, duke vizituar ata të cilët nuk ishin në gjendje për të vizituar, mirëmbajtjen e marrëdhënieve, duke vizituar ata të cilët nuk ishin të mirë dhe duke marrë pjesë në funeralet.

Ju erdhi i dërguari nga mesi juaj. Atij i vjen rëndë për vuajtjet tuaja. I brengosur për besimtarët, i butë dhe i mëshirëshëm. Po nëse refuzojnë, thuaj: **“Më mjafton Allahu, s’ka zot pos Tij, tek Ai mbështetem, e Ai është Zot i Arshit të madh!”** (Et-Tevbe,128-129)

Në një hadith, Profeti përpiquej që besimtarët të kuptojnë njëri-tjetrin dhe për të kuptuar njëri-tjetrin, ja se çfarë thotë: "Nuk e ke besimin e plotë derisa të dëshirosh për vëllanë tënd atë që e dëshiron për vete".

Mr. Rexhep Suma

ISLAMIC VALUES AND ETHICS IN COMMUNICATION

(Summary)

Communication has been an instrumental and integral part of Islam since its inception. Over the centuries, Islamic culture and civilization have been influential in the development of three major pillars of human communication: first, a high level of oral communication and culture in which information was produced and transmitted from person to person; second, an unprecedented degree of reproduced books and manuscripts marking an intellectual era of rich scientific, literary, artistic, and linguistic interaction in all branches of knowledge; and, third, the first attempt in history to bring oral and written cultures into a unified framework, laying the ground for the scientific revolution that followed in Europe.

رجب سوما

الاحلاق الاسلامية فى الاتصالات (خلاصة البحث)

كانت الاتصالات و القيم الاخلاقية جزئاً لا يتجزأ و فعلاً للإسلام منذ نزول الوحي و يمكن القول بان طول العصور السابقة ان الثقافة و الحضارة الاسلامية كانت تحت تأثير ثلاثة اعمدة رئيسية للاتصال الانساني .
أولاً على مستوى عال الاتصال الشفوي بحيث يتم انتاج و نقل المعلومات من شخص الى شخص .
ثانياً انتاج المخطوطات و طباعة الكتب و تسجل هذه الفترة الزمنية انجازاً علمياً كبيراً في مجال الفن و الادب و اللغة و بقية المجالات الاخرى .
ثالثاً ان المحاولة الاولى في التاريخ لجمع الثقافتين الشفوية و المكتوبة في اطار واحد الامر الذي خلق ظروفًا ملائمة لقيام ثورة علمية و التي حصلت فيما بعد في القارة الاوروبية .

TRASHËGIMI

Sadik Mehmeti

KOLEKSIONI I LIBRAVE TË VJETËR NË GJUHËT ORIENTALE NË BIBLIOTEKËN E ARKIVIT TË KOSOVËS

Në Arkivin e Kosovës, përveç një numri relativisht të madh të dokumenteve të rëndësishme në gjuhët orientale (mbi 3.000 dokumente)¹, dhe fondit të dorëshkrimeve në gjuhët orientale (99 dorëshkrime në 63 kodekse)², në bibliotekën e këtij arkivi ruhet edhe koleksioni i librave të rrallë dhe librave të vjetër në gjuhët orientale, në formën e veprave të plota të botuara, me gjuhë bazë arabishten, turqishten dhe persishten.

Ky koleksion i veprave të vjetra që ruhet në bibliotekën e Arkivit të Kosovës, përbën një koleksion të çmuar dhe me vlera. Ky koleksion është formuar pas një pune këmbëngulëse e vetëmohuese të punonjësve arkivorë në periudhën midis viteve 1978-1989, sidomos të atyre të sektorit të gjuhëve orientale, të cilët, me shumë mund dhe sakrificë, kishin arritur t'i grumbullonin, t'i shpëtonin nga shkatërrimi

dhe nga humbja eventuale dhe t'i sillnin për t'i ruajtur dhe për t'ua vënë në shërbim studiuesve në bibliotekën e Arkivit të Kosovës. Një punë e tillë duhet të vazhdohet edhe më tej dhe të mbetet një nga prioritetet e bibliotekave dhe arkivave të Kosovës dhe punonjësve të tyre, pavarësisht se lufta e fundit dhe rrethanat nëpër të cilat ka kaluar Kosova në dekadat e fundit, dukshëm e kanë varëfëruar fondin librar në gjuhët orientale.

Numri i përgjithshëm i librave në gjuhët orientale që ruhen në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës, arrin në 275 tituj, natyrisht pa përfshirë këtu edhe një numër të veprave të tjera të paplota, të cilat, për shkak të mungesës së fillimit dhe fundit, nuk ka qenë e mundur të identifikohen.

Gjithashtu vepra në gjuhët orientale ka edhe në kuadër të fondeve dhe koleksioneve që ruhen në Depon (Thesarin) e Arkivit të Kosovës, e të cilat këtu nuk janë marrë në shqyrtim, sepse nuk i përkasin këtij koleksioni që ruhet në bibliotekë.

Nga këto vepra që ruhen në këtë koleksion ka në gjuhën arabe, osmane, perse, osmanishte-arabisht, turqisht-frëngjisht etj. Kronologjia e botimit të tyre është e ndryshme, duke filluar nga botimi më i vjetër, e që është vepra "*Risāle-i Hifziye*", e botuar në Stamboll në vitin 1793/94, e deri tek ato të botuara në gjysmën e dytë të shek. XX.

Për sa i takon tematikës së tyre mbizotërojnë temat historike, juridike, filozofike dhe fetare. Nuk mungojnë as veprat letrare dhe sidomos gjuhësore, e madje as të shkencave natyrore. Një numër i konsiderueshëm i tyre janë fjalorë njëgjuhësorë dhe dygjuhësorë.

Nga historia veçohen kujtimet e burrështetasve dhe qeveritarëve të Perandorisë Osmane, si të sulltan Abdylhamidit, Seid Pashës etj., pastaj historia e Perandorisë Osmane e autorit Xhevdet Pasha, orientalistit Joseff von Hammerit, orientalistit Dr. Franc Babingerit etj. Duhet theksuar edhe veprat historike të cilat lidhen drejtpërdrejtë me trevat tona, siç është p.sh. vepra e Ali Hajdarit për Betejën e Kosovës, e cila ruhet në dy ekzemplarë, nga botimi i parë i saj (1910), pastaj ajo për *familjen bujare dhe fisnike shqiptare të Qyperlinjve nga Berati*, të autorit Ahmet Refik, e botuar në vitin 1913.

¹ Më gjerësisht për dokumentet në gjuhën osmane në Arkivin e Kosovës shih: Ismail Rexhepi, *Dokumentet osmane në Arkivin e Kosovës*, vëll. I, botoi: Arkivi i Kosovës, Prishtinë, 2004.

² Më gjerësisht për dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës shih: Sadik Mehmeti, *Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës*, botoi: Arkivi i Kosovës, Prishtinë, 2008.

Kurse nga ato fetare në radhë të parë zënë vend *Kurani fisnik*, përkthimet dhe komentimet e tij, ku ka një numër të caktuar të ekzemplarëve, pastaj janë me rëndësi dhe duhet theksuar dy botime të *Dhiatës së Vjetër* në gjuhën osmane, të botuara në Paris, më 1873, pastaj veprat me tematikë nga apologjetika islame, jurisprudenca islame, e drejta e Sheriatit, etika islame etj.

Ndër fjalorët, - që janë më të shumtë në numër, - po përmendim: “*Kāmūs ul-A’lām*”-in e njohur të rilindësit tonë të shquar Sami Frashërit, në disa vëllime dhe “*Kāmūs frānsevī-turkī*”-fjalorin osmanisht-frëngjisht, edhe ky i Sami Frashërit, pastaj “*Fjalor frëngjisht-turqisht*”, i W. Wiesenthall-it etj..

Botimi i këtyre veprave është bërë në vende të ndryshme dhe në shtypshkronja të ndryshme, duke filluar nga ajo në Manastir, Shkup, Stamboll, Kajro etj.; ka nga ekzemplarë që u përkasin botimeve të para.

Për sa i përket formës së jashtme, këto vepra janë të formatit të ndryshëm, duke filluar nga më i madhi 25x17 cm, e deri tek ata të formatit më të vogël.

Në shumicën e këtyre veprave, pranë tekstit të veprës bazë dhe në margjina, gjenden edhe shënime të ndryshme, të cilat janë të rëndësishme. Kjo për faktin, sepse ato shënime ofrojnë një varg informacionesh interesante, të cilat nuk është e domosdoshme të jenë ekskluzivisht të lidhura me tekstin e veprës dhe autorin e saj. Shënimet nuk janë përherë të lidhura me kohën dhe hapësirën e prejardhjes së tekstit të veprës së botuar. Ato shënime i kanë vënë, të shumtën, edhe pronarët e veprës, e madje edhe lexuesit dhe shfrytëzuesit e saj, në kohë dhe periudha të ndryshme.

Disa pronarë kanë vënë firmat dhe vulat e tyre, e nganjëherë edhe ndonjë shënim tjetër me përmbajtje që nuk ka qenë gjithnjë e domosdoshme të ketë pasur lidhje me autorin a veprën, por që është interesante për studimin e së kaluarës së vendit nga i cili vinte autori i shënimit. Disa nga firmat, dora vetë, që ruhen në këto vepra që dikur ishin në pronësi të tyre, janë të personaliteteve tona të shquara kombëtare e fetare, njerëz të dijes e të fesë, si *Mulla Idris Hajrullahu*

*Gjilani*³, mësuesi i shquar *Ibrahim Fehmiu*⁴, *Iljas begu* i biri i myftiut të njohur të Prishtinës, *Zejn-elabidinit*, Sherif Idrisi nga Stanovci i Poshtëm i Vushtrrisë, firma e nxënësit të medresesë “Pirinaz” të Prishtinës, Hafiz Rrystemit (është vënë edhe vula e Hafiz Rrystemit), Imam Rexhep efendiut nga Merkovci, Mulla Hysejn Jusuf Bernicës nga Gjilani, e Muharrem efendiut- nxënës i klasës së katër në medresenë

³ Mulla Idris Velekinca (1901-1947) lindi në [Velekinçë](#), fshat në komunë të Gjilanit, më 4 qershor 1901. Mësimet fillestare i ndoqi në mejtepin e Cernicës të cilan edhe i mbaroi në vitin 1911 për të vazhduar studimet e mesme në medresenë “Atik” në [Gjilan](#). Pas një ndërprerjeje të shkollës më 1926 arriti të diplomoj. Në moshën 25 vjeçare bëhet imam dhe merr titullin “Mulla”. Shërbeu në detyrën e Imamit në Karadak e në Hogosht. Më 1941 u zgjodh në postin e Bashvazizit në Ulema-mexhlisin e Kuvendit fetar-arsimor të Vakufit të Shkupit. Gjatë kohës si hoxhë dhe bashvaiz zhvilloi një veprimtari intensive në fushën e edukimit fetar me frymë atdhetare. Në prill të vitit 1937, në kushte ilegali-teti, themeloi në Arllat të Drenicës Organizatën e Rinisë Përparimtare “Drita” të Kosovës. Aktivitetet e tij fetare nuk dalloheshin nga ato atdhetare e humane. Kudo, kurdo e me këdo ato ishin të pranishme. Mulla Idrisi ishte kundër shpërnguljes së shqiptarëve. Nga prilli 1941 Mulla Idrisi iu kushtua plotësisht veprimtarisë politike. Si hoxhë me forcën e Zotit, si mësues me forcën e fjalës, si luftëtar me forcën e armës, si komandant me besnikërinë e ushtarit, ai luftoi për unitetin territorial të trevave shqiptare, luftoi kundër gjenocidit serb e bullgar, kundër komunizmit. Në qershor të 1944-ës drejtoi betejën e Kikës, ku shqiptarët e udhëhequr prej tij dolën fitimtarë kundër ushtrisë sllavo-komuniste. Veprimtaria e Mulla Idriz Gjilanit është heroike. E tillë është edhe periudha 1944-1949 dhe kallja e tij në zjarr më datën e 25-26 nëntorit 1949. Ishte intelektual i kohës, i cili zotëronte shumë gjuhë orientale, gjë që e mundësoi të njihet me arritjet shkencore të kohës, në fushën e fizikës, kimisë, mjekësisë, astronomisë, etj. (Shih më gjerësisht: Dr. Muhamet Pirraku, *Mulla Idris Gjilani dhe Mbrojtja Kombëtare e Kosovës Lindore*, Prishtinë, 1995).

⁴ *Ibrahim Fehmiu* (1892-1951). Mësues dhe veprimtar i arsimit kombëtar. Lindi në Gjakovë ku kreu shkollën fillore (iptidaije) dhe atë qytetëse (rushdije). Pas kryerjes së gjimnazit (idādijes) në Shkup, u kthye në vendlindje, ku filloi t’u mësonte fshehtas të rinjve shqiptarë lexim e shkrim shqip. Punoi si kryemësues në Gjakovë dhe bëri përpjekje për hapjen e shkollave shqipe në Junik, Voksh e Rëzniciq. Pas ripushtimit të Kosovës nga trupat serbo-malazeze (dhjetor 1918), u detyrua të largohej nga Gjakova për të punuar si mësues në Tropojë, Kavajë, Krujë e Krumë (drejtor i internatit “Kosova”). Pas kthimit në Gjakovë, autoritetet jugosllave e internuan në Valevë. Në vitet e Luftës II Botërore punoi mësues në shkollat e Burrelit e Shkodrës, inspektor i arsimit dhe mësues në gjimnazin e Prizrenit (1941-1948). Më 1948, autoritetet jugosllave e burgosën për shkaqe politike. Pas daljes nga burgu vazhdoi punën në shkollën fillore “Bajram Curri” në Prizren, ku pas një viti vdiq. Shih: *Fjalori enciklopedik shqiptar*, vëll. I, Tiranë, 2008, f. 655; Dr. Abdullah Vokrri, *Mësues në Kosovë e në Shqipëri, (personalitete të shquara të arsimit tonë kombëtar)*, Prishtinë, 2008, f. 113-123.

“Atik” në Gjilan, Haki Ibrahimit nga Kosharja e Ferizajt, Mehmet Muratit dhe Haxhi Tahirit nga Mitrovica, Hafiz Sylejmanit të birit të Hamza Piperkut, Salih Sabriut nga Prishtina, e Sylejmanit nga fshati Turiqec, i cili e kishte lënë librin vakëf për mektebin e vogël dhe të madh të Vushtrisë, e Enver Eminut të birit të Muhamedit nga Mëhalla e Gazi Ali Beut në Vushtri dhe shumë të tjerë.

Duhet të theksojmë edhe faktin se një numër i konsiderueshëm i këtyre veprave që ruhen në bibliotekën e Arkivit të Kosovës janë mësuar si doracakë dhe tekste bazë në mektebe (shkollat fillore), në pro-gjimnaze dhe gjimnaze (mektebi rüşdije dhe idādiye) dhe natyrisht edhe në medresetë e kohës në Kosovë dhe më gjerë, prandaj dhe janë me rëndësi që të konsultohen nga ata që shkruajnë dhe merren me historikun dhe zhvillimin e shkollave të kësaj periudhe.

Para se të paraqesim pasqyrën e plotë të librave të rrallë dhe të vjetër në gjuhët orientale që ruhen në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës, e shohim të udhës të përmendim edhe faktin se titujt e veprave janë dhënë ashtu siç i kemi gjetur të shënuar në vetë veprën, megjithëse ka mundësi që disa vepra të njihen edhe me nga dy e më shumë emra, ose më ndonjë emër më të shkurtër a më të gjatë.

Parim tjetër që është respektuar gjatë përshkrimit të veprave është përshkrimi formal i veprës, si: numri i faqeve, madhësia, disiplina, gjuha, shtypshkronja, viti i botimit, vendi i botimit, gjendja fizike e tyre, kapakët, etj. dhe shënime të tjera në formën më të shkurtër të mundshme, por të cilat kemi konsideruar se janë me interes.

Në mënyrë që të interesuarit të kenë qasje dhe të vijnë më lehtë deri te përdorimi dhe shfrytëzimi i këtyre librave, renditja në listën e më poshtë është bërë sipas numrit të singanturës që kanë marrë në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës.

Koleksione mjaft të pasura të librave të vjetër në gjuhët orientale, me sa jemi në dijeni, ruhen në Bibliotekën e Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare të Prishtinës, Institutin për Mbrojtjen e Monumenteve të Kulturës në Prizren, në Këshillin e Bashkësisë Islame të Prizrenit, të Pejës etj., por

ka edhe ndër pasardhës të ulemasë shqiptare të mëhershëm dhe ndër posedues privatë.

Deri më sot, nuk ka pasur ndonjë iniciativë për evidencimin, regjistrimin apo katalogimin e këtij fondi librar që ruhet gjithandej nëpër Kosovë, qoftë ndër bibliotekat e institucioneve, qoftë ndër posedues privatë. Kjo është përpjekja e parë, e cila shpresojmë se do të shërbejë si nxitje dhe do të vazhdohet edhe në të ardhmen.

Pasqyra e plotë e librave të rrallë dhe të vjetër në gjuhët orientale, që ruhen në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës

1. Ismā'il Hakkı Beg, *Türkçe Kurān-i Kerīm Tercümesi*, osmanishte, tefsir/komentim i Kuranit fisnik, Stamboll 1926, formati 18x12, botoi “M'arifet Matbā'ası”, është në gjendje të mire dhe me kapak të fortë.
2. *El-Kurān el-Kerīm*, arabisht, Kuran, 19x12, në gjendje jo shumë të mirë, me kore të forta.
3. Ismā'il Hakkı, *Kenz-i Mahfiye*, arabisht-osmanisht, botuar më 1873 në Stamboll, 18x12.5, “Haci Mustafā efendi Matbā'ası”, në gjendje të mirë, me kopertina të forta.
4. ‘Abdurrahmān Şeref, *Tārīh-i Devlet-i Osmāniyye*, vëllimi II, osmanisht, histori, botuar më 1897/98, Stamboll. 19x13. Autori ka qenë drejtor i Bibliotekës Sulltanore. Botoi “Karābit Matbā'ası”.
5. Hāfiz Nūrī, *Tecvīd*, osmanisht, texhvid, Stamboll, 1910, doracakë për klasën e tretë të iptidaisë, me kopertina të buta, “Murtebiyyīn Osmāniye Matbā'ası”.
6. Muhamed Emīn ‘Ali el-Fenārī, *Mehmed Emīn*, arabisht, logjikë, Stamboll, 1861, 22x14.5, “Matbā'ati ‘Āmire”. Libri ka qenë pronë e Mulla Idris Gjilanit (Mulla Idris Hajrullahu nga Velekinca e Gjilanit).
7. Es-Seyyid Hāfiz Şukrī, *El-Hāşiye ‘l-Cedīde ‘alā ‘Ali Kuşşī* (‘ala şerhi Risāleti ‘l-Ved’iyye), arabisht, gjuhësi-gramatikë, Stamboll 1855/56, 20.5x14, “Darü ‘t-Tabā'ati ‘l-‘Āmire” nën përkujdesjen

- e Mehmed Rexhaisë, nuk ka kopertina. Libri ka qenë pronë e Imam Rexhep efendiut nga Merkovci.
8. Abdulhalif (editor), *Usûl-i muhâkemâti Hazâiyye-i şerhi*, vëllimi I, osmanisht, jurisprudencë, Stamboll, 1905, 20x12, lidhja e fortë, “Kütübhanë-i Cihân”, me pronar Mihrân.
 9. Mehmed Zihnî, *El-Mushedhdheb*, arabisht – osmanisht, gjuhësi, gramatikë dhe sintaksë arabe, Stamboll 1894/95, lidhja e fortë, “Matbâ’a-i Osmâniyye”, Stamboll.
 10. Ahmed Dingüz, *Şerh-i Merâh-i ‘l-ervâh*, arabisht, gramatikë, pa vend dhe vit botimi, 23x16, pa kopertina, i dëmtuar, i mungojnë faqet e fundit. Libri ka qenë pronë e Mulla Idris Hajrullahut-Gjilani. Libri është blerë 12 groshë.
 11. Ibrâhim Hakkî, *Zubde-i Târîh-i Osmânî*, osmane, histori, Stamboll 1891/92, 17x11, pa kopertina, i dëmtuar, “Karâbit Matbâ’-asi”, ka një vulë ku shkruan Hafiz Mehmed Jashari.
 12. Imâm Beyzâvî, *Tefsîri Beyzâvî*, vëllimi I, arabisht, tefsir/komentim i Kuranit, Stamboll, pa vit botimi, 25.5x16, kopertina të forta, “Dârü ‘t-Tabâ’a-i ‘Âmire”.
 13. Muharrem Efendi, *el-Muharrem (Munllâ Câmî Hâşiyesi)*, vëllimi II, arabisht, gramatikë, Stamboll 1860/61, 23x14.5, ka një vulë që shkruan Ymer Faik, lidhje të fortë.
 14. Muharrem Efendi, *el-Muharrem (Munllâ Câmî Hâşiyesi)*, vëllimi II, arabisht, gramatikë, Stamboll 1884, 24x15, Libri ka qenë pronë e Haki Ibrahimit nga Kosharja e Ferizajt, Darü ‘t-Tabâ’ati ‘l-‘Âmire”.
 15. Mahmud ibn Hâfiz Hasan el-Magnisî, *Ma’nâ et-Tullâb*, arabe, logjikë, Stamboll 1855, 20x13.5, pronarë të librit kanë qenë Mulla Hysejn Jusuf Bernica-Gjilan dhe Abdylgafar efendi, lidhja e dobët, “Darü ‘t-Tabâ’ati ‘l-‘Âmire” nën mbikëqyrjen e Mehmed Rexhaisë.
 16. Osmân Nurî, *Abdülhamîd Thânî ve devr-i sulltanâtî - hayât husûsiyye ve siyâsiyye*, vëllimi II, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 24x16, “Tabâ’a ve nâşir Kütübhanë-i Islâm ve ‘Askeriyy” (Ibrâhim Hilmi). Lidhja e fortë.

17. Ibn Ümer ibn Receb, *Şerh-i Şâfiye*, osmanisht, gramatikë arabe, Stamboll 1868, 23x14.5, Pronarë Ahmed Naimi më 1877. Ka shënimin se ka qenë pronë edhe e studentit Muharrem, nxënës i klasës së katër në medresenë “Atik” në Gjilan.
18. Ramadân efendi (Ramadân ibn Mehmed el-Hanefiyy), *Hâşiyeti li Ramadân efendi ‘alâ şerh-i ‘l-‘Akâid en-Nesefî (Metn hakâiki ‘akâidi ‘l-Imâm en-Nesefî)*, arabisht, apologjetikë/akaid, Stamboll 1905, 24x16, lidhje e fortë, “Ahmed Kâmil Matbâ’asi”, “Osmânli Kütübhanesi”.
19. ***, *Şerh-i Vasiyyetnâme*, osmanisht, etikë, pa vend dhe vit botimi, 16x12.5, 30 faqe, pa kopertina.
20. El-Hâci Mehmed Hamidullâh, i mbiquajtur si Arab zâde (kadi i ushtrisë në Rumeli), *Madebetti ‘l-hittân*, osmanisht, etikë, Stamboll 1836, “Matbâ-i Takvîm el-Vekâyi’a es-senniyye”.
21. ***, *Mükemmil hendese*, osmanisht, gjeometri, Stamboll 1897/98, 24x15, lidhja e fortë.
22. Mullâ Hüsrev, *Mirâtu ‘l-Usûl fî şerh-i Mirkât ‘l-Vusûl*, arabisht, jurisprudencë, Stamboll 1870, 24x16.5, f. 370, lidhja e fortë.
23. ***, *Bulbulnâme*, osmanisht, poezi, Stamboll 1849, 19x11.5, f. 71, “et-Tabâ’ati ‘l-‘Âmire”.
24. Mustafâ Ibrâhîm, *Tühfeti ‘l-Avâmil li şerh-i ‘l-Avâmil ‘l-cedîd li Bergivî*, gramatikë arabe, arabisht, Stamboll 1892, 23x15, f. 93, pronë e Kapllan efendiut i biri Fazli Perpeticës, gjendje jo të mirë, “Matbâ’ati Osmâniyye”.
25. Muharrem Efendi, *el-Muharrem (Munllâ Câmî Hâşiyesi)*, vëllimi I, arabisht, gramatikë, Stamboll 1900, 24x16, pronarë: Haki Ibrahimit nga Kosharja e Ferizajt, blerë në vlerë të 12 dinarëve më 1941, lidhja e fortë, “Hurşîd Matbâ’asi”.
26. Imâm Bergivî, *Vasiyyetnâme*, osmanisht, etikë, Stamboll 1865/66, f. 34, 22x13, lidhja e dobët, jo komplet, “Matbâ’a-i ‘Âmire”.
27. ***, *Risâle-i Hifziye*, osmanisht, etikë islame, Stamboll 1793/94, 20.5x11.5, f. 24., pa kopertina.

28. Seyyid Şerîf ‘Ali bin Muhammed el-Curcânî, *Hâşiyeti ‘s-Seyyid ‘alâ et-Tasavvurât*, arabisht, logjikë, Stamboll 1869, 23x15 cm, f. 131, Pronë e Mulla Tahir efendiut, me kapakë të fortë në gjendje jo të mirë.
29. Neẓîf Ebi ‘l-Kâsim Is’hâk bin Muhammed el-Kādî es-Semerkāndî, *es-Sevâdu ‘l-a’adhām*, arabisht, etikë, Stamboll 1871, 22x14, f. 46, pronë e Kapllan efendiut nga fshati Berlincë i Gjilanit, me kapakë të fortë dhe në gjendje jo të mirë.
30. ‘Atiye el-Eşkâr dhe Mustafâ Inânî, *Safveti durûsi ‘d-dîni ve ‘l-ahlâki*, për nxënësit e shkollave iptidaije (fillore), vëllimi II, arabisht, etikë, Kajro 1932, 19.5x13.5 cm, f. 85, pronë e Faik Abdulkadirit dhe Muharrem Shabanit, “el-Matbbâ’ati ‘l-Hadîthiyye”.
31. H. Râif, *Ma’lûmât kânûniyye*, osmanisht, jurisprudencë, Stamboll 1909, 18.5x12 cm, f. 363, me kapakë të fortë.
32. ***, *Zhandârme-i nizâm-nâme-i humâyûnî*, osmanisht, jurisprudencë, Stamboll 1901, 19x12 cm, f. 103, kapak të fortë, “Matbâ’ati ‘Askeriyye”.
33. Mir es-Sejjid Huseyn, *Cevheru ‘l-Ahmediyye fî şerhi Vasiyyeti ‘l-Muhamediyye*, osmanisht, etikë-fikh, Stamboll 1808, 20x13.5 cm. Nuk është komplet nuk e ka fillimin dhe është e dëmtuar.
34. Ümer Hulûsî el-Gümüşhâneviy, *Rûhu kelimetî ‘t-tefrîd şerhi Kelimetî ‘t-tevhîd*, arabisht, apologjetikë islame/akaid, Stamboll 1867, 18x13 cm, f. 131, pronë e Mehmed Muradit dhe Haxhi Tahirit nga Mitrovica.
35. M. Sati’, *‘Ilm nebatât (Târîh-i tâbî’i)*, osmanisht, biologji-njohuri natyre, Stamboll 1909, 19x13.5 cm, f. 170, me kopertina të buta, e ruajtur relativisht mirë, “Matbâ’i Kader”, tabi ve nadir: Ibrahim Hilmi.
36. Abdûlgafûr el-Lârî el-Ensârî, *Hâşiyet ‘Abdûl Gafûr*, arabisht, gramatikë arabe, Stamboll 1837, 20x14, f. 302, pronë e hafiz Sylejmanit i biri i Hamza Piperkut, kopertina të forta, gjendja e mirë, “et-Tabâ’ati ‘Âmire”.

37. Sâlih Zekki, *Mükemmel ceber*, osmanisht, algjebër, Stamboll 1911, 17.5x11.5 cm, f. 240, kopertina të trasha, “Necmu Istikbâl Matbâ’ası”.
38. ‘Ali Reşâd-‘Ali Seydi, *Târîh-i Osmânî*, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 18x11.5 cm, f. 143, kopertina të trasha.
39. Mual-lim Nâcî, *Lûgat-i Nâcî*, osmanisht, fjalor osmanisht-arabisht, Stamboll 1900, 20x14.5, f. 819, kapak të fortë.
40. Mahmûd Mes’ud, *Usûl-i ‘akâidi ‘l-islâmiyye (muhtasar ‘ilmi hâl)*, osmanisht, akaid-apologjetikë islame, Stamboll 1903, 20x15 cm, f. 80, pronë e Sejfuiddin Halimit, me kapakë të fortë në gjendje jo të mirë.
41. Husein Hifzi, *Hulâsa-i Târîh-i ‘umûmî (kurûni vustâ)*, osmanisht, histori (mesjeta), Stamboll 1908, 18.5x12.5, f. 112, pronarë Hafiz Islami i biri i Hafiz Shabanit, viti 1907.
42. ***, *Ilmi hâl*, për klasat e iptidais (fillores), osmanisht, doracakë, Stamboll 1915, 19x12, f. 16; 42/A, *Yeni küçük târîhi Islâm*, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 19x12, f. 54; 42/B, Mehmed Celâl, *Zihni ‘ameli-hisâb dersleri* (për klasën e dytë), osmanisht, matematikë, Stamboll 1909, 19x12, f. 80, “Karâbit Matbâ’ası”; 42/C, Hilmi (Ankara Darûl-muallimin müdiri), *Cogrâfyâ*, osmanisht, gjeografi, Stamboll 1910, 19x12 cm, f. 46. “Murtebiyyîn Osmâniyye Matbâ’ası”.
43. ‘Ali Seyyidi, *Sokollulü Mehmed Paşa*, osmanisht, histori, Stamboll 1909, 18x12, f. 59. “Kanâ’at Matbâ’ası”.
44. Şihâbuddîn Süleymân, *Sanâ’at, tahrîr ve edebiyât*, osmanisht, Letërsi, Stamboll 1911, 18x12 cm, f. 295, “Arâkas Matbâ’ası”.
45. Abdûlhakim Hikmet Dogani-Gostivari⁵, *Türkçe dersleri*, doracakë për mësimin e turqishtes, osmanisht, gjuhësi, Sarajevë 1923, 22.5x15 cm, f. 104, jo komplet, “Zemalska matbâsende”.

⁵ Abdulhaqim Hiqmet Dogani (1880-1955), lindi në vitin 1880 në një famijle me tradita të hershme fetare dhe patriotike, për shumë vite me radhë babai i tij kishte shërbyer si myfti i Gostivarit. Pasi përfundoi studimet e larta në Stamboll, Abdulhaqim Hiqmet Dogani ndoqi rrugën e mësuesisë. Në vitin 1911, afërsisht për gjashtë muaj, ushtroi detyrën e profesorit të gjuhës shqipe në shkollën Normale (Darul-mu’allimin) të Shkupit. Për pak kohë, ai u zgjodh edhe deputet në Parlamentin e dytë Osman si përfaqësues i Gosti-

46. ***, *Ticāret ve nāfi'a nezāretī*, osmanishte, ekonomi, Stamboll 1899, 25x16.5 cm, kopertina të forta, "Mahmud Beg Matbā'ası".
47. ***, *Fezlek-i Tārīhi osmānī*, osmanishte, histori, Stamboll 1869, 18.5x12.5, "Matbā'a-i 'Āmire".
48. ***, *'Alem-i tārīh*, osmanishte, historiografi, pa vit dhe vend botimi, 20.5x14.5, nuk ka shënime të tjera.
49. Ibrāhīm Halebī bin Muhammed, *Multekā 'l-Ebhur*, arabisht, fikh-jurisprudencë islame, Stamboll 1882, 22x15 cm, pronë e Kapllanit të birit të Fazliut nga Shkupi, "Matbā'a-i Ihtirā".
50. ***, *Nasīhatū 'l-hukemāi*, osmanishte, etikë islame, pa vit dhe vend botimi, 17x11.5 cm. Ka një vulë që shkruan "Hysni". Nuk është komplet.
51. Ticarzāde Ibrāhīm Hilmī, *Müslimān büçük yeni Ilmi hāl*, osmanishte, doracakë, Stamboll 1908, 18x13 cm. "Mahmūd Beg Matbā'ası".
52. ***, *Muntehabāt lügati osmāniyye*, fjalor arabisht, persisht-osmanisht, Stamboll, 1950, 20.5x14.5.
53. Hāfiz Hüseyin efendi bin el-Hāci Ismā'īl el-Ivanseriyy, *Hadīkatu 'l-cevāmi'*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1865, 24x16 cm. "Matbā'a-i 'Āmire".
54. ***, *Terceme-i ve şerh-i Mesnevī şerīf*, vëllimi IV, persisht-osmanisht, Stamboll 1907, 24x16, "Kütübhanē-i 'İrfān".
55. Ahmed Refik, *Büyük Tārīh-i 'umūmī*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, "Kütübhanē-i Islām ve 'Askeriyy (Ibrāhīm Hilmī)".
56. *Zirā'at isfātistiki* (viti i parë), për vitin 1905, të dhëna për malet, xehet, bujqësinë etj. të Evropës Osmane, osmanishte, statistikë, Stamboll 1908, 27.5x19.5, "Mahmūd Beg matbā'ası".
57. *Xhyzi i fundit i Kuranit fisnik*, arabisht.

varit. Por, kontributi i tij kryesor konsiston në fushën e tekstologjisë, si didakt ai mban autorësinë e të paktën 16 teksteve shkollore, të cilat janë të shkruara në gjuhën turke. Në këtë kuadër ai hartoi dhe një "Abetare shqip me gërma arabe" ("Arnavutça elifba-arap harlariyla"), ndërsa në vitin 1946 hartoi një "Abetare" të gjuhës shqipe, të cilën për shkaqe objektive ne nuk kemi mundur ta sigurojmë brenda kohës që po përgatishim këtë kumtesë.

58. *Jasini dhe dua*, arabisht-osmanisht, Kuran dhe etikë islame.
59. ***, *Şerhi Bustān*, persisht-osmanisht, poezi, Stamboll 1871, 25.5x16.5, "Matbā'ai 'Āmire".
60. ***, *Tācü t-Tevārīh*, osmanishte, histori, nuk ka fillim dhe fund, formati 26.5x16 cm.
61. Ahmed Refik, *Büyük Tārīhi 'umūmī*, vëllimi III, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, "Kütübhanē-i Islām ve 'Askeriyy (Ibrāhīm Hilmī)".
62. Ibn Is'hāk Ibrāhīm ibn 'Ali b. Yūsuf esh-Şirāzī, *Tercume-i kāmūs*, vëllimi I, arabisht-osmanisht, gjuhësi-leksikografi, Stamboll 1887, 20x13.5, "Kütübhanē-i Rizelī Hasen Hilmī efendi".
63. ***, *Kāmūs tercümesi*, përktheu Ebu 'l-Kemāl es-Seyyid Ahmed 'Āsim, arabisht –osmanisht, leksikografi, Stamboll 1888, 20x13.5, botuar nën mbikëqyrjen e Hasan Hilmiut dhe Hasan Tahsinit, në "Cemāl Efendi Matbā'ası".
64. Hāfiz Husein efendi bin el-Haci Ismā'īl el-Ivanseriyy, *Hadīkatū 'l-cevāmi'*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1865, 24x16 cm. "Dāru 't-Tabā'ati 'Āmire".
65. Ahmed Refik, *Büyük Tārīh-i 'umūmī*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x17 cm, "Kütübhanē-i Islām ve 'Askeriyy (Ibrāhīm Hilmī)".
66. Muhamed ibn Mālik, *Şerh-i Ibn 'Akil 'alā Elfiye*, gramatikë arabe, arabisht, Stamboll 1876, 22.5x14.5 cm. Pronë e Salih Sabriut nga Prishtina, "Matbā'ai 'Ali Beg".
67. Ahmet Muhtār, *Ruhber necātī Risāle*, vëllimi I, osmanishte, etikë islame, Stamboll 1881, 22x15, "Mekteb Sanā'i Şahhāne-i Matbā'ası".
68. Ismā'īl Hakkı, *Kitābu 'l-huttāb*, osmanishte, akaid-etikë islame, Stamboll 1840, 21x15 cm, ka shënime në margjina, "Matbā'ati Kursiyy".
69. *Ballkân harbende şerki Erdos komandanti Abdullāh Paşa'nen hatīrātī*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1918, 23x15 cm, "Erkân Harbiyeti Mektebi Matbā'ası".

70. *Seid Paşa'nın hatîrâtî*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16 cm, "Sabah Matbâ'ası"
71. *Fetâvâ 'Ali efendi*, vëllimi I, osmanishte, jurisprudencë islame-fikh, Stamboll 1894, 27.5x18.5 cm, nën redaktuarën e Osman Hilmi Qarâ Hisârit, "Matbâ'ai 'Âmire".
72. Muhammed Zekkî, *Maktûl şehzâdeleri*, osmanishte, histori, Stamboll 1918, 23x15, "Ikbâl Kütübhanesi, sâhib ve nâşir: Husein".
73. ***, *Şerh-i Birgevî*, osmanishte, etikë dhe akaid islam, Stamboll 1835, 23x16 cm, është lënë vakëf për Mektebin e vogël dhe mektebin e Madh të Vushtrrisë nga Sylejmani nga fshati Turiqec, "Darû 't-Tabâ'ati 'Âmire", nën mbikëqyrjen e Şeyhzâde es-Seyyid Mehmed Es'ad.
74. Joseff von Hammer, *Devlet-i Osmâniyyeti Târihi*, përktheu Mehmed 'Atâ, vëllimi VII, osmanishte, histori, Stamboll 1914, 23x17 cm, "Artin Asâdoriyân ve Mahdumleri".
75. Joseff von Hammer, *Devlet-i Osmâniyyeti Târihi*, përktheu Mehmed 'Atâ, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1911, 23x17 cm, "Artin Asâdoriyân ve Mahdumleri". I dëmtuar.
76. Joseff von Hammer, *Devlet-i Osmâniyyeti Târihi*, përktheu Mehmed 'Ata, vëllimi IX, osmanishte, histori, Stamboll 1917, 23x17 cm, i dëmtuar.
77. Mihri, *Mutavvel sarfî osmânî*, për shkollat rushdije dhe idadije, osmanishte, gramatikë, Stamboll 1887, 23x15, "Matbâ'ai Nişâni Berberiyân".
78. *Hatîrâtî Sulltân Abdülhamîd Hân Thânî*, osmanishte, histori, Stamboll 1920, 23.5x16.5, "Cihân Kütübhanesi".
79. Rif'at, *Nez'hetu 'l-Munşeât*, osmanishte, Stamboll 1873, 22.5x16 cm.
80. ***, *Tercemetu 'l-Kâmûs*, vëllimi III, osmanishte, fjalor, Stamboll 1888, 20x13.5 cm, "Kütübhanë-i Rizeli Hasen Hilmi efendi".
81. ***, *Tercemetu 'l-Kâmûs*, vëllimi II, osmanishte, fjalor, Stamboll 1888, 20x13.5 cm, "Kütübhanëi Rizeli Hasen Hilmi efendi", "Bahriye Matbâ'ası".

82. Ahmed Kâmil, *Takvîm-i devri dâim*, osmanishte, histori, Stamboll 1893/94, 18x12 cm, "Matbâ'ai 'Âmire".
83. *Ahdi cedîd (Incili şerif)*, përkthim nga gjuha greke në gjuhën osmane, Dhjata e Re, Stamboll 1895, 13.5x9 cm, është pa kopertinë, i dëmtuar dhe i mungon fundi.
84. Ahmed Cevdet Paşa (përgatiti), *Mecelle-i Ahkâmi adliye*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1896/97, 16.5x11 cm, "Âlem Matbâ'ası Ahmed Ihsân ve şurekâsi".
85. ***, *Peyâde ta'limnâmesi*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1906, 16x11 cm, "Dâire-i 'Askeriye Matbâ'ası".
86. Abdullâh Cevdet-Ismaîl Ibrâhîm, *Osmanlıce ceb lügati*, osmanishte, fjalor, Stamboll 1896, 13x9 cm, "Kasbâr Matbâ'ası".
87. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi I, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1889, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
88. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi II, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1889, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
89. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi III, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1891, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
90. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi IV, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1894, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
91. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-a'lâm*, vëllimi V, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1896, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
92. Şemsuddin Sami Frashëri, *Kâmûs ul-A'lâm*, vëllimi VI, osmanishte, enciklopedi, histori-gjeografi, Stamboll 1898, 25x17 cm, "Mihrân Matbâ'ası".
93. Sami Frashëri, *Kâmûs frânsevi-turki*, osmanishte-frëngjisht, fjalor, botimi i tretë, Stamboll, 20x13, pronë e Nexhmuddinut nga Shkupi, "Mihrân Matbâ'ası".

94. 'Ali Nezīm- Reşād, *Mukemmil osmānli lügati*, osmanishte, gjuhësi, Stamboll 1901, 18x12 cm, "Hāci Husein efendi Matbā'ası".
95. Nën mbikëqyrjen e Muallim 'Ali Haydar-it, *Düreru 'l-hukkām şerh mecelleti 'l-ahkām*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1895/96, 20x13.
96. Tāhā Zāde Ümer Fāruk bin Muhammed Murād, *Tārīh Ebū 'l-Fārūk*, vëllimi V, osmanishte, histori e osmanëve, Stamboll 1911, 19.5x14, botim i parë, "Matbā'ai Āmidī".
97. Xhon Dobenport, *Hazreti Muhammed ve Kurāni Kerīm*, përktheu Ümer Rizā, osmanishte, histori, Stamboll, 1926, 14.5x20 cm, Pronë e Ibrahim Fehmiut, i cili më 1933 e kishte blerë këtë libër në Sarajevë në vlerë 12 dinarë. Pronari i lut lexuesit e këtij libri që të kenë kujdes dhe ta ruajnë këtë libër. Ibrahim Fehmiu d.v.
98. Muallimi 'Ātif Beg, *Şerh-i Erāzi kânunname-i humāyūnī*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1901, 20.5x14, "Mahmud Beg Matbā'ası".
99. Necip 'Āsim-Mehmed 'Arif, *Osmānli tārīhī*, vëllimi I, osmanishte, histori, Stamboll 1917, 25x16 cm, "Matbā'ai Orhāniye".
100. Dr. Frans Babinger, *Tevārih-i 'Āli Osmān*, osmanishte, histori, Hanover 1925, 22.5x14 cm, "Hanover Şerki Kütübhanesi".
101. Ebū 'z-Ziyā, *Nevsāl ma'rifeti*, osmanishte, histori-kronologji, Stamboll 1889, 23x15, "Matbā'ati Ebu 'z-Ziyā".
102. Ebū er-Refīd Muhammed Hafīd ibn Mustafā 'Āşir, *ed-Düreru 'l-muntehabāt el-menthure fī islahi 'l-illetatil-meşhūre*, osmanishte, Stamboll 1863, 23x14, "Dāru 't-Tabā'a".
103. Ibrāhīm bin Abdullāh bin Ibrāhīm Bābātāgi, *Halebī Bābātāgi tercumesi*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1872, 23.5x15.
104. Ahmed bin 'Aliy bin Mes'ūd, *Merāh el-Ervāh*, arabisht, gramatikë, Stamboll 1893/94, pronë e Sherif Idrisit nga Stanovci i Poshtëm i Vushtrrisë dhe i Ahmed Musiqit po ashtu nga Stanovci i Poshtëm i Vushtrrisë.
105. Ahmed Cevdet Paşa, *Tārīh-i Cevdet*, osmanishte, histori, Stamboll 1858/59, 24x16 cm, ka një vulë ku shkruan "Osman", "Dāru 't-Tabā'a-i Āmire".

106. Përgatiten: Ismā'il Hakkı dhe 'Ali Reşād, *Bismārk (hayāt husūsi ve siyāsi)*, osmanishte, histori, Stamboll 1898/99, 20x13, "Matbā'ati 'Āmire".
107. ***, *Tārīh-i Yunānistāni kadīm (kablel-milād min 2200 ilā 146)*, osmanishte, histori, Stamboll 1869, 20x12, "Matbā'ati 'Āmire".
108. 'Abidin Paşa, *Tercumeti ve şerhi Mesnevī şerif*, osmanishte, misticizëm, Stamboll 1908, 25x16, "Kütübhanë-i 'Irfān".
109. Mustafā Ibrāhīm, *'Avāmili cedīd tühfesi*, arabisht-osmanisht, gramatikë, Stamboll 1883, 24.5x16.5, Pronë e Salih efendiut, "Rif'at efendi Matbā'ası".
110. 'Abidin Paşa (Ankara Valisi), *Tercume-i ve şerh-i Mesnevī şerif*, osmanishte, misticizëm, Stamboll 1889, 26x17 cm, "Mahmud Beg Matbā'ası".
111. Hālis Eşref, *Külliyāt şerhi Kānūni erāzi*, osmanishte, juridikë, Stamboll 1898, 23x15, "Kütübhanë-i Cihān Sāhibi Mihrān".
112. Hāfiz Nūrī, *Tecvīd*, osmanishte, texhvid, Stamboll 1910, 19x13.
113. Abdurrahmān Karābāşī, *Tecvīdi Karābāş*, osmanishte, texhvid, Stamboll 1899, 24x16 cm. "Matbā'ati 'Āmire".
114. Ahmed Rāsim, *Osmānli Tārīhī*, vëllimi I, botimi i parë, osmanishte, histori, Stamboll 1910-1911, 20x14 cm, e ilustruar me harta dhe vizatime, "Şemsi Matbā'ası".
115. Ahmed Rāsim, *Osmānli Tārīhī*, vëllimi III, botimi i parë, osmanishte, histori, Stamboll 1910-1911, 20x14 cm, e ilustruar me harta dhe vizatime, "Şemsī Matbā'ası", "İkbāl Kütübhanesi".
116. *Sālnāme-i Devlet-i 'Āliye-i Osmāniyye*, për vitin 1900, viti i VI, osmanishte, kronologji, Stamboll 190221x13 cm, "Matbā'a-i Ahmed Ihsān ve şurekāsī".
117. Vallter Scot, *Salahud-dīn Eyyūbi*, përktheu Muhammed Halid, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 20x14, "Mihrān Matbā'ası".
118. 'Ali Nezīmā, *Mükemmil osmānli lügati*, arabisht-osmanisht, fjalor, Stamboll 1900, 18x12 cm.
119. 'Ali Nezīmā, *Mükemmil osmānli lügati*, arabisht-osmanisht, fjalor, Stamboll 1900, 18x12 cm.

120. Mehmed Celāl, *Osmānli edebiyāti numūnleri*, osmanishte, letërsi, Stamboll 1895, 20x14 cm, “Matbā’i Safā ve Enver”.
121. M. Behāuddīn, *Yeni türkçe lügati*, botimi III, osmanishte, fjalor, Stamboll, 18x12 cm, “Evkāf Islamiyye Matbā’ası”.
122. Muallim Nācī, *Lügati-i Nācī*, arabisht-osmanisht, fjalor, pa vit dhe vend botimi, 20x14 cm, “Asr Matbā’i”.
123. ‘Abdurrahmān Karābāšī, *Tecvīdi Karābāš*, osmanishte, texhvid, Stamboll 1911, 23x15.5 cm, “‘Ali Rāif Matbā’ası”.
124. Ahmed Rāsim, *Osmānli Tārīhī*, botimi I, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 20x13 cm, “Şemsī Matbā’ası”.
125. Nāmik Kemālī, *Külliyāti Kemāl* -ikinci tertipi osmanli tarihi, vëllimi I, pjesa III, osmanisht, histori, Stamboll 1908, 20x13.5 cm, “Mahmud Beg Matbā’ası”.
126. Ahmed Refik, *Kapakci Mustafā*, osmanishte, histori, Stamboll 1913, 18.5x12.5, botimi III, “Kütübhanē-i Askeriye (Ibrāhīm Hilmi)”.
127. Tāhā Zāde Ümer Fārūk bin Muhammed Murād, *Tārīh Ebū ‘l-Fārūk*, vëllimi II, botimi i parë, osmanishte, histori e Perandorisë Osmane, Stamboll 1910, 20x13 cm, “Matbā’i Āmīdī”.
128. *Hadikatu s-suedā*, osmanishte, poezi-letërsi, Stamboll, 22x14 cm. Nuk është komplet.
129. Mehmed Zihni, *el-Muşedhdheb*, gramatik dhe sintaksë osmanishte-arabisht, Stamboll 1902, 21.5x14.5 cm, ka një vulë ku shkruan Mehmedi i biri i Jasharit, “Āsādorīyān Matbā’ası”.
130. Hāfiz Ferīd, *Tecvīd*, shkenca kuranore, osmanisht, Stamboll 1896/97, 20x14 cm, “Kaspār Matbā’ası”.
131. ***, *Emsile*, gramatikë osmane, Stamboll 1897/98, 17x12.5 cm.
132. ‘Azmi, *Elif-bā*, Abetare osmane, Stamboll 1904, 19x14 cm, “Kaspār Matbā’ası”.
133. Husein Hifzi, *Hulāsa-i sarfī osmānī*, gramatikë osmane, Stamboll 1905, 16x12, “Āh Āsādorīyān Matbā’ası”.
134. Munif Paşa, *Destāni ‘Āli Osmān*, osmanishte, poezi, Stamboll 1882, 20x14 cm, “Mihrān Matbā’ası”.

135. Suleymān Hüsni Paşa, *Hulāsa-i vukū’āti harbiye*, osmanishte, kujtime, histori, Stamboll 1906, 23x17 cm.
136. Ahmed Refik, *Sokollulū*, osmanishte, histori, Stamboll 1924, 19x13 cm, “Orhaniye Matbā’ası”.
137. *Kurāni Kerim Tercümesi*, përkthim i Kuranit fisnik nga arabishtja në gjuhën osmane, përktheu Cemil Seidi, pa vit dhe vend botimi, 20x14 cm, nuk shënon ku është botuar.
138. Mihri, *‘Alāveli kades-i muharerāt resmīyeti ve gayru resmīyeti*, osmane, paleografë, Stamboll 1886, 23x16.
139. ***, *Letāifu Hoca Nasruddīn*, osmanishte, Stamboll 1907, 24x16 cm, “Hilāl Matbā’ası”.
140. *Irşādu ‘l-gāfilīn*, osmanishte, etikë, Stamboll 1908, 24x17 cm, “Darū ‘t-Tabā’a ‘Āmire”.
141. Ahmed Bicān, *Envāru ‘l-āşikīn*, osmanishte, teologji, Stamboll 1897, 23x15 cm, “Matbā’i Osmāniye”.
142. Ahmed bin ‘Aliy bin Mes’ūd, *Merāhu l-Ervāh*, arabisht-osmanisht, gramatikë, Stamboll 1899, 27x19 cm.
143. *Seid Paşa’nen hatirātī*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, “Sabāh Matbā’ası”.
144. *Seid Paşa’nen hatirātī*, vëllimi II, pjesa II, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 24x16, “Sabah Matbā’ası”.
145. H. Rāif, *Ma’lūmāt kānūniyye*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1909, 18.5x12.5 cm.
146. Dr. M. Sa’di, *‘Ilm-i Erāzī*, osmanishte, gjeografë, Stamboll 1909, 19x13 cm, “Tābiyye-i ‘Askeriyye Matbā’ası”.
147. Ahmed Refik, *Köprülülēri* (familja e Qyperlinjve, shqiptarë nga Berati), osmanishte, histori, Stamboll 1913, 8.5x12.5, “Kütübhanē-i ‘Askeriye”.
148. Muallim Nācī, *Mektebi edeb*, pjesa I, osmanishte, letërsi, Stamboll 1897, 19.5x13.5, pronë e Glisha Elezoviçit, “Nişāni Berberiyān Matbā’ası”.
149. Mustafā Hamza, ‘Atāli cedīd ‘ale ‘l-idhhār, koment veprës *Idh-hāru ‘l-Esrār* të Birgeviut, gjuha osmane, gjuhësi, Stamboll 1871,

- 23.5x16 cm. Pronë e nxënësit të medresesë “Pirinaz” të Prishtinës Hafiz Rrystemit, është vënë edhe vula e hafiz Rrystemit.
150. Husein ‘Atay - Ibrāhim ‘Atāy dhe Mustafā ‘Atay, *Mu’cemu ‘l-lügati*, (*Büyük Lügati*), vëllimi I, pjesa III, arabisht turqisht, fjalor, Ankara 1966, 24x17.
151. Husein ‘Atay - Ibrāhim ‘Atay dhe Mustafā ‘Atay, *Mu’cemu ‘l-lügati*, (*Büyük Lügati*), vëllimi II, pjesa I, arabisht turqisht, fjalor, Ankara 1968, 24x17. “Hilāl Matbā’asi”, Ankara.
152. *Kadin*, gazetë, nr. 1-11, viti i parë, 1906, gjuha osmane, drejtor A. Avni, Stamboll 1906, 27x18.5 cm.
153. Ahmed Refik, *Büyük Tārīhi ‘Umūmī (kurūni vustā)*, vëllimi IV, osmanishte, histori, Stamboll 1909, 24xq16 cm, “Kutübhanë-i Islām ‘Askeriye”.
154. Seyfullāh efendi Nizāmuddīnī, *Mi’rācu ‘l-mu’mini*, osmanishte, poezi, Stamboll 1850, 24x16 cm, pronë e Hysejn Spahiut (në vitin 1910), 24x16 cm, “Şeyh Yahyā efendi’nin Matbā’asi”.
155. Mevlānā Muhamed ‘Ali, *Peygamberimiz Aleyhi ‘s-selām*, përktheu Ümer Riza, osmanishte, histori, Stamboll 1923/24, 22.5x15.5cm, “Mahmud Beg Matbā’asi”.
156. Pjesë nga Kurani, *Xhyzi ‘Amme dhe Jasini sherif*, arabisht, Sarajevë 1932, “Matbā’ati Omer Şahiç”.
157. ‘Abdurrahmān Karābāşī, *Tecvīdi Karābāş*, osmanishte, texhvid, pa vit dhe vend botimi, 23x16 cm. “‘Arīf efendi Matbā’asi”.
158. Ibn Hācib, *el-Kāfiye*, arabisht, gramatikë arabe, Stamboll 1899, 23.5x15, Pronë e Enver Eminut të birit të Muhamedit nga Mëhalla e Gazi Ali Beut në Vushtrri. “El-‘Alem Matbā’asi”.
159. Muallim Nācī, *Ta’limu kirāeti*, pjesa IV, osmanishte, ushtrim leximi, Stamboll 1906, 21.5x13 cm. “Hilāl Matbā’asi”.
160. Abdulhakim Hikmet Dogani (nga Gostivari), *Türkçe dersleri*, osmanishte, doracakë i gjuhës turke, Sarajevë 1923, 23x15 cm.
161. ***, *Sā’atnāme*, arabisht, Stamboll 1871, 23x15 cm.
162. ‘Ali Haydar, *Kosova meydān muhārebesi*, osmanishte, histori, Stamboll 1910, 19.5x11 cm. “Matbā’ai Ebu Ziyā”.

163. ***, *Ahlāk*, vëllimi I, osmanishte, etikë islame, doracakë për mektebin iptidai, Stamboll 1901, 20x14.5 cm. “Āsādorīyān Matbā’asi”.
164. Ahmed Cevdet-Osmān Şevki, *Ta’lim-i kirāeti –yeni usūl*, pjesa III, osmanishte, gjuhësi, Selanik 1912, 20x14.5, “Yeni ‘Asr Matbā’asi”.
165. ***, *Devlet-i ‘Āliye-i Osmāniye, (tārīh-i siyāsī)*, vëll. 1, osmanishte, histori, Stamboll 1327/1909, 24.5x17.5, “Matbā’a-i Ahmed Ihsān”.
166. *Kitāb el-Ahd el-kadīm (Dhiata e Vjetër)*, osmane, teologji, Paris 1873, 26x20, f. 318, “Darü ‘t-Tabā’at-i ‘l-Mulkiyeti ‘l-Ma’mureti”.
167. *Kitāb el-Ahd el-kadīm (Dhiata e Vjetër)*, osmane, teologji, Paris 1873, 26x20, f. 318, “Darü ‘t-Tabā’at-i ‘l-Mulkiyyeti ‘l-Ma’mureti”.
168. ‘Ali Tevfik, *Memāliki Osmāniye cogrāfiyesi*, osmanishte. Gjeografi, stamboll 1308, 17x12, “Karābet Matbā’asi”.
169. Mehmed Tāhir Brusali, *Osmānli müellifleri*, vëll. 2, osmanishte, histori, Stamboll 1338/1919, 28x19, “Matbāa-i ‘Āmire”.
170. Niyāzī, *Divāni Niyāzī*, osmanishte, letërsi, Stamboll 1285, 23x15.5.
171. *Kurāni Kerīm*, arabisht, teologji, pa vit dhe vend botimi, 14x9, Nuk është komplet.
172. Ebu ‘l-Cezmi Hifzi, *M’alūmāti fenniyye ve sihiyye*, osmane, doracakë shkollor, Stamboll 1328/1910, 17x11, “Artin Āsādorīyān Matbā’asi”.
173. Mehmed Izzet, *‘Ilmi ceber*, osmanishte, algjebër, Stamboll, 1319/1901, 17x11, “Karābet Matbā’asi”.
174. Ya’kub Kadri, *Nūr Baba*, osmanishte, mistikë, Stamboll, 1922, 20x14, “Akşām Matbā’asi”, pronë e Mustafa Beg efendiut.
175. Ya’kub Kadri, *Nūr Baba*, osmanishte, mistikë, Stamboll 1923, 20x14.5, “Orhāniye Matbā’asi”, pronë e Mustafa Beg efendiut.
176. Ahmed Cevdet, *Kavā’idi osmāniye*, osmanishte, gjuhësi, Stamboll 1308/1890, 17x11, “Kaspār Matbā’asi”.

177. ***, *Ta'limu l-fārisi*, abetare persiane, osmanishte, Stamboll 1317/1899, 17x13, "Darü 't-Tabā'ati 'Āmire", pronë e Hurshid agazade Mulla Sherifit (1374/1954).
178. Kādi zāde Islambolli (Ahmed b. Mehmed Emini), *Cevhere-i behiye-i Ahmediyye fī şerhi 'l-vasiyyeti 'l-Muahamediyye*, osmanishte, etikë, Stamboll 1223/1808, 19x14.
179. Mahmud b. el-Husein b. El-Kāşgārī, *Divānī lügati 't-türk*, arabisht-osmanisht, gjuhësi, Stamboll 1333/1915, 29x19, "Matbā'ati 'Āmire".
180. *Fjalor arabisht-osmanisht*, nuk ka fillim dhe as mbarim, 18x20.
181. Princ Duhelo, *Peyāde mektubleri*, përktheu: Ahmed Refik, osmanishte, edukatë paraushtarake, Stamboll 1315/1897-8, 18x12, "Islām ve 'Askeriye".
182. ***, *Şerh-i Sa'adüddīn Taftāzānī*, sintaksë arabe, arabisht, Stamboll 1268/1852, 20x13, "Darü 't-Tabā'ati Āmire".
183. Mehmed Eşref, *Cografyā-yı 'umūmi atlası*, osmanishte. Gjeografi, Stamboll 1325/1907, 18x11.5.
184. Mehmed Ali el-Halīmī, *Ümer ibnu 'l-Hattābi (fil-cāhiliye vel-Islām)*, arabisht, histori, pa vend botim, viti 1935, 15x12.
185. Sercan Lebok, *Idāre-i hayāt*, përktheu Mehmed 'Ali, osmanishte, Stamboll 1328/1910, 18x12, "Artin Āsādorīyān".
186. Pol Dymër, *Oglalārma (terbiye-i ahlākiye, siyāsiye ve icitimā'īye)*, osmanishte, Stamboll 1325/1907, 18x12, "Islām ve 'Askeriy".
187. ***, *Elifba*, Abetare arabe, pa vend dhe vit botimi, 22x16.
188. Rif'at Paşa, *Risāle-i ahlāk*, osmanishte, etikë, pa vit botimi, Stamboll, 16x12, "Cemāl efendi Matbā'ası".
189. ***, *Elifba osmani*, Abetare osmane, Stamboll 1303/1886, 17x12.
190. ***, *Ibretun halkiyyetun min sirti Seyyidinā Muhammed Resūlull-llāh*, arabisht, histori, Kajro 1342/1923-4, 12x10, "Matbā'ati et-Takvā".

191. Topci Husein Tayfur, *Takvīm-i ma'rifeti*, viti II, osmanishte, kronologji, Stamboll 1310/1892, 14x10, "Nişān-i Berberiyān Matbā'ası".
192. 'Ali Nezīmā, *Sunbulistān - kirāeti fārisī*, persishte, gjuhësi, Stamboll 1325/1907, 17x12, "Kasbār Matbā'ası".
193. Mustafā Beg, *Telhīsi mulehassi 'l-ilmihāl*, osmanishte, fikh, Stamboll, pa vit botimi, 18x12.5.
194. Husein Gālib, *Kāmūs-i hukūk*, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1305/1888, 17.5x12.5, nuk është komplet, "Cemāl efendi Matbā'ası".
195. Mustafā Hamī Paşa, *Vezāif-i atfāl*, osmanishte, etikë, Stamboll 1312/1894, 17.5x12.5.
196. *Kurāni Kerīm*, arabisht, 24x16.
197. *Kurāni Kerīm*, arabisht, 19x11.5.
198. W. Wiesenthall, *Kāmūs fransevi-turki*, fjalor frëngjisht-turqisht, Stamboll 1895, 14x10.5, "Garabet Matbā'ası".
199. Ahmed b. Mehmed Emin Istanbuli, *Ferāidi 'l-fevāid fī beyāni 'l-akāid (āmentu şerhi)*, osmanishte, apologjetikë, pa vit dhe vend botimi, 23x15, është në gjendje jo të mirë.
200. Hasan Sirri, *Muhtasar osmanli cografyāsı*, osmanishte, gjeografi, Stamboll 1313/1895-6, 18x13, nuk është komplet.
201. Imām 'Ali el-Birgevī, *Maksūd ve Binā*, arabisht, gramatikë e gjuhës arabe, 20x14, pa vit dhe vend botimi, nuk është komplet, biblioteka: "Mulā Islām efendi".
202. ***, *Ilmihāl*, osmanishte, doracakë, Stamboll 1325/1907, 17.5x13.
203. Sālih Zekkī, *Hisāb dersleri*, osmanishte, amtematikë, Stamboll 1337, 20x14.
204. Ibrāhim Hilmi, *Cocuklar ilik cografyā*, osmanishte, gjeografi, Stamboll 1325/1907, "Mahmūd beg Matbā'ası".
205. Rif'at Paşa, *Risāle-i ahlāk*, osmanishte, etikë, Stamboll 1312/1894-5, 17x13.

206. M. Nurdaimo (?), *Felsefe-i tārīh*, përktheu Sāhibi, osmane, filozofi e historisë, Stamboll 1330/1912, 19.5x13.5, “Hürriye-i matbā’ası”.
207. ***, *Ismā’īl Şāh*, osmane, tregime, Stamboll 1301, 23x15, Pronë e Mulla Idris Hajrullahut-Gjilanit.
208. Muhamed Ruşdi b. Mustafā, *Zübdetu ‘t-ta’rifāti li ehī Çelebi*, osmane, gramatikë, pa vit dhe vend botimi, 23x15, nuk është e kompletuar.
209. Muhammed Muhyiddīn Abdulhamīd, *Et-Tühfetu ‘s-sinniyye bi şerhi el-Mukaddimetu ‘l-Acrumiye*, arabisht, gramatikë arabe, Kajro 1939, 19x13, nuk është kompletuar.
210. ***, *Elifbā osmāni*, osmanishte, doracakë/abetare, pa vit dhe vend botimi, 18x13, është e dëmtuar.
211. Mustafā b. Ibrāhim, *Tühfetu ‘l-ihvān a’le ‘l-‘Avāmili*, arabisht, gramatikë, ? 1882, 22x14, është e dëmtuar. Ka qenë pronë e Mulla Arif efendiut.
212. ***, *Mükemmel Osmānli lügati*, osmanishte, fjalor, 18x12, nuk është i kompletuar. Ka qenë në pronësi të Ali Zylfikar efendiut nga Prizreni.
213. ***, *Yeni küçük tārīhi Islām*, osmanishte, histori, Stamboll 1227/1812, 18x12.5, “Hurriyet Matbā’ası”.
214. Hāfiz Nurī, *Tecvīd*, osmanishte, rregullat e leximit të drejtë të Kuranit fisnik, Stamboll 1327/1909, 19x12, “Mertebiyyine osmaniye matbā’ası”.
215. *Xhuzi (pjesa) i 29 i Kuranit fisnik*, arabisht, 16x11.
216. Andon Dimitrov, *Mecmua-i lisāni osmānī - Turska hristomatika*, osmanishte-bullgarisht, gramatikë, Selanik 1315/1897-8, 19x13.5.
217. Kemāl Nāmik, *Küllüyyāti Kemāl (Osmanli tārīhi)*, vëllimi I, pjesa IV, osmanishte, histori, Stamboll 1326/1908, 20x13, “Mahmud Beg Matbā’ası”.
218. Ebū Ridvān – M. Sādik Vicdāni, *Tomari turuk-i ‘āliye*, osmanishte, mistikë, Stamboll 1340/1921-2, 20x14, “Matbā’a-i Āmire”.

219. ***, *Ilāveli muntehabāti lügati osmāniye*, vëllimi I, osmanishte, fjalor, Stamboll 1298/1881 16.5x11.5, është i dëmtuar dhe jo komplet.
220. Hasen Hilmī, *Mirkāti ‘akāidi vadi’a (ilmi hāl)*, osmanishte, apologjetikë islame, Stamboll 1328/1910, 18x12.5, “Ārtin Āsādorīyān”.
221. Ebu ‘l-Cezmi Hifzī, *Ma’lumāt-i fenniye ve sihiye*, osmanishte, Stamboll 1327/1909, 18x12, jo e kompletuar, “Ārtin Āsādorīyān”.
222. M. Sādik, *Hazine-i tedrisāt-i sarfī türki*, osmanishte, gjuhësi, Stamboll 1308/1890-1, 20x13, “Ālem Matbā’ası”.
223. ‘Ali Nezīmā, *T’alīm-i fārisiy*, persisht, gramatikë, Stamboll 1312/1894-5, 18x13, “Kasbār Matbā’ası”.
224. Abdullāh Efendi, *El-Muharrem*, arabishte, gramatikë, Stamboll 1277/1860-1. Ka qenë në pronësi të Mulla Ismail efendiut i cili në vitin 1285/1868 këtë libër e kishte blerë 45 groshë.
225. ***, *Ilmi terbiye-i atfāl*, përktheu Necmuddin Sādik, osmanishte, etikë, Stamboll 1333/1915, 20x14, “Matbā’a-i Āmire”.
226. ***, *Lehce-i osmānī*, vëllimi I, osmanishte, gramatikë, Stamboll pa vit botimi, 19x13.5.
227. Tāhā Zāde Ümer Fārūk b. Mehmed Murād, *Tārīh-i Ebū ‘l-Fārūk*, vëllimi III, osmanishte, histori, Stamboll 1328/1910, 20x13, “Kasbār Matbā’ası”.
228. Ibn Abdullāh Muhammed b. Ismā’īl Ibrāhim el-Buhārī, *Sahihu ‘l-Buhārī*, vëllimi V, arabisht, traditë islame-Hadith, Stamboll, pa vit botimi, 27x18, “Dāru ‘t-Tabā’ati ‘Āmire”.
229. Ahmed b. Ali b. Mes’ud, *Merāhu ‘l-Ervāh*, osmanishte, gramatikë, Stamboll, pa vit botimi, 23x14.5, “Dārū ‘t-Tabā’ati ‘l-Āmire”, ka qenë në pronësi të Osman Sylejmanit.
230. Ed. Engelhard, *Devlet-i Osmāniye-nin Tārīh-i islahāti (1882-1896)*, përktheu: ‘Ali Reşād, osmanishte, histori, Stamboll 1328/1910, 24x15. 5, “Mertebiyyīne Osmāniye-i Matbā’ası”.
231. Fuzuliu, *Divān-i Fuzūlī*, persisht-osmanisht, poezi, Stamboll 1315/1897, 23x15, “Hurşīd Matbā’ası”.

232. Ümer Hilmi efendi, *Ahkāmu 'l-evkāfī*, osmanishte, jurisprudence, Stamboll 1307/1890, 19.5x13.5, "Matbā'a-i Āmire".
233. 'Ali Haydar efendi, *Düreru 'l-hukkām şerh-i mecellet-i 'l-ahkām*, vëllimi I, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1314/1897, 18x12, "Āh Āsādorīyān".
234. 'Ali Haydar efendi, *Düreru 'l-hukkām şerh-i mecellet-i 'l-ahkām*, vëllimi VIII, osmanishte, jurisprudencë, Stamboll 1314/1897, 20x14, "Ālem Matbā'ası".
235. ***, *Lehce-i osmanī*, vëllimi I, osmanishte, gramatikë, Stamboll 1293/1876, 19x14. "et-Tabā'ati 'l-Āmire".
236. Ümer Rizā, *Kurān nedir?*, osmanishte, teologji, Stamboll 1927, 19.5x13.5, "Amidi Matbā'ası".
237. Ahmed Cevdet, *Vekāyā 'i Devlet-i 'Āliye-i min bekiyeti vekāyā 'i sene 1196 ilā āhiri sene 1200*, vëllimi II, osmanishte, histori, Stamboll 1292/1875, 23.5x16, në margjina ka të shënuara disa poezi të një autori anonim.
238. ***, *Terceme-i şerīf (Türkçe Kurāni kerīm)*, arabisht osmanishte, teologji, Stamboll pa vit botimi, 20x13, "Ahmed Kāmil Matbā'ası".
239. Ismā'il Hakkı Efendi, *Mevā'idu 'l-en'ām fī berāhīni akāidi 'l-Islām*, osmanishte, apologjetikë islame, Stamboll, pa vit botimi, 17x12.5.
240. Azmī, *Elifbā*, osmanishte, abetare, Stamboll 1326/1908, 20x13, "Gasbār Matbā'ası".
241. Mahmud Ekrem, *Yeni tabī'ati tedkiki ve hifzü 's-sihhati*, osmanishte, njohuri natyre dhe ruajtje e shëndetit, Stamboll 1926, "Türk Matbā'ası".
242. F. Reşāt, *Numune-i kitābet*, osmanishte, doracakë, Stamboll 1313/1895, 17x12, "Asir Matbā'ası".
243. R. Yousouf, *Grammaire komplette de la lingua otomane*, frëngjisht-osmanishte, gramatikë, Stamboll 1892, 18x12.
244. ***, *Terceme-i tilmāk*, osmanishte, histori, pa vit dhe vend botimi, 18x12.

245. Hāci Andurrahmān Hilmī, përmbledhje e poezive (kasideve), arabisht, Stamboll 1320/1902, 18.5x12.5, nuk është i kompletuar.
246. La Martini, *Rafāik*, përktheu Nuri Şeydā (Şidā), osmanishte, letërsi, Stamboll 1315, 16.5x11.5, "Akdām Matbā'ası".
247. Muslihuddīn Sa'adī Şirāzī, *Gülistān*, osmanishte, poezi, Stamboll 1288/1871, 18.5x13, "Matbāa-i Āmire", Ka qenë në pronësi të Iljas begut i biri i myftiut të Prishtinës Zejnelabidinit.
248. *Sālnāme-i hāriciye-i nezāreti celiyesi*, osmanishte, Vjetar/Anuar i Ministrisë së Punëve të Jashtme të Perandorisë Osmane, Stamboll 1306/1888-9, 19.5x13.
249. Gustave Le Bon, *Rūhu 'l-akvām*, përkthue Dr. Abdullāh Cevdet, osmane, filozofi, Stamboll, 1913, 19x13.
250. Mehmed Āta, *Iktizāf*, osmane, poezi, Stamboll 1322/1904, 18x12, "Āh Āsādorīyān".
251. ***, *Kāfiye*, gjuhë arabe, arabisht, Stamboll 1275/1859, 20x13, "Matbā'a-i Āmire", e dëmtuar.
252. Muslihuddīn Sa'adī Şirāzī, *Gülistān*, osmanishte, poezi, Stamboll 1304/1887, 17x12, "Matbāa-i Āmire", Ka qenë në pronësi të Mulla Eminut, nxënës në shkollën rushdije të Vushtrrisë, në vitin 1311/1893.
253. Selim Sirri, *Terbiye-i bedeniye*, osmanishte, edukatë fizike, Stamboll 1326/1908, 18x12, "Askeriye ve Islām".
254. ***, *Hikāye-i Şāh Mirān*, osmanishte, histori, Stamboll, 1292/1875, 20x11.
255. Mehmed Zihnī, *Kitābu 'l-Hacci*, osmanishte, jurisprudencë islame, Stamboll 1329/1910, 20x14.
256. Hāfiz Nurī, *Tecvīd*, osmanishte, rregullat e leximit të Kuranit fisnik, Stamboll, 1328/1910, 18x12.5, "Murtebiyyīn-i Osmāniyye".
257. 'Abdurrahmān Karābāş, *Tecvīdi Karābāş*, osmanishte, rregullat e leximit të Kuranit, Stamboll 1317/1899, 22x16, "Matbāa-i 'Āmire".
258. Hāfiz Refīk, *Tecvīd*, osmanishte, rregullat e leximit të Kuranit, Stamboll, p.v., 22x12, "Mahmud Beg Matbā'ası".

259. 'Ali Haydar, *Kosova meydān muharebesi*, osmanishte, botimi i parë, histori, Stamboll, 1328/1910, 20x11, "Matbā'ati Ebu Ziyā".
260. ***, *Musahhahi Durriyektā*, osmanishte, i dëmtuar, 18x12.
261. Ibrāhīm Hilmi, *Ğogrāfyā*, osmanishte, gjeografi, Stamboll 1325/1907, 17.5x12, "Mahmud Beg".
262. Suleymān Mursel, *Mali Ilmihāl*, boshnjakisht-arabisht, doracakë, Sarajevë 1350/1931, 22x14.5.
263. Jeyms Conor, *Mecmua-i Muhakeme*, përktheu Ragib Refki, fjalor frëngjisht-turqisht, Stamboll 1327/1329 (1909-1911), 18x12, "Sāncākçiyān Matbā'asi".
264. Jankov P. Milijopolos, *Mukalemāt*, fjalor turqisht-greqisht, greqisht-turqisht, Stamboll, 1887, 18x12.
265. Mustafā Lutfi el-Menfelūtī, *el-Ibārāt*, tregime, arabisht, Kajro, 1926, 22x15.
266. Turābī Efendi, *Divān-i Turābī*, letërsi, osmanishte, Stamboll, 1294/1877, 23x14, "Kutubhāne-i 'Āmire".
267. Necib Necātī, *Çocuklar Kirāeti*, osman, Stamboll 1316/1898, 21.5x13, "Nişāni Berberiyān Matbā'asi".
268. Feriduddīn Muhammed el-'Attārī, *Pendnāme*, osmanishte, etikë, Stamboll 1280/1863, pronë e Nezif efendiut.
269. ***, *Mecmua-i funūn*, osmanishte, Stamboll, 1281/1865, 21x13.
270. ***, *Kayseriye-i şehri*, osmanishte, histori, Stamboll 1334/1916, 23x15, e dëmtuar, "Matbā'a-i Orhāniye".
271. ***, *Bektāşi nefleri*, osmanishte, Stamboll, 1340/1921, 21x14.
272. Husein 'Akāşī, *Lügatci resmīye-i istalāhātī*, osmanishte, fjalor, Stamboll 1308/1890, "Ālem Matbā'asi".
273. Osmān efendi, *Osmānli Yūnān seferi Dumke-i meydān Mehārebesi*, osmanishte, histori, Stamboll 1314/1897, 19x13, "Āh Āsādorīyān".
274. Mehmed 'Āsim, *Ameli Kitābet*, osmanishte, stilistikë, Stamboll 1330/1912, 18x11.5, "Hayriye".
275. ***, *Eskāni Muhācirīne ve bunā memur olanların ve zaifi hakkinda izahnamedir*, osmanishte, juridike, Edrene, 1330/1912, 22x14.

Sadik Mehmeti

THE COLLECTION OF OLD BOOKS IN ORIENTAL LANGUAGES IN THE LIBRARY OF THE KOSOVA STATE ARCHIVES

(Summary)

A collection of rare/old books in Oriental languages (in Arabic, Turkish and Persian) is kept in the library of the Kosova state archives alongside a relatively large number of important documents in Oriental languages (more than 3000) and a fund of manuscripts in Oriental languages (99 manuscripts and 63 codices).

صادق محمد

مجموعة من الكتب القديمة باللغات الشرقية

في مكتبة دار الوثائق في كوسوفا

(خلاصة البحث)

الى جانب وجود عدد كبير من الوثائق المهمة باللغات الشرقية (أكثر من ٣٠٠٠ وثيقة) و وجود مجموعة من المخطوطات باللغات الشرقية (٩٩ مخطوطة في ٦٣ مجموعة مخطوطة) يخفظ بمكتبة دار الوثائق مجموعة من الكتب النادرة و القديمة باللغات الشرقية على شكل كتب مطبوعة باللغة العربية و التركية و الفارسية .

DIASPORË

Ramadan Gara

KOMUNITETI MYSLIMAN SHQIPTAR DHE BOSHNIJAK NË DIASPORËN KROATE- SLLOVENE NË EVROPË DHE NË BOTË

Komuniteti Mysliman shqiptar dhe boshnjak në diasporën kroate-sllovene u formua në vitin 1970, me seli në Zagreb të Kroacisë, kurse si themelues ka qenë mr. Sahit Dragusha-medresant i viteve të 60-ta dhe z. Ramadan Gara, veprimtar islam.

Pse e quajtmë këtë shoqatë si *Diasporë në Evropë dhe Botë*? Për arsye se një pjesë bukur e madhe e komunitetit ka shkuar nga Kroacia për në Perëndim. Deri tash kemi pasur marrëdhënie dhe kontakte me ta, ndërkaq shumë bijë dhe bija tona tashmë jetojnë anekënd botës, prej Australisë e deri në SHBA. Qysh nga vitet e 60-ta një pjesë e madhe e punëtorëve që ishin të punësuar në Kroaci, kishin marrë viza nga ana e Kroacisë për në Perëndim. I pari nga ky kontingjent ishte Hafir Berisha nga fshati Kizharekë, Hetem Duga, biri i Mulla Sinanit, Ramosh Isufi nga fshati Berishë, Shaban Halit Qyqolli me vëllezër, që të gjithë tash në Australi. Qysh sot e kësaj dite ende janë në Australi dhe shumë e shumë të tjerë që kanë dalë në atëkohë nga Kroacia dhe Sllovenia. Ka edhe të tjerë që kanë shkuar në Gjermani dhe në Zvicër, pastaj në SHBA. Ka kaluar një kohë shumë e gjatë që janë atje dhe

paraqesin kontingjentin e parë e të papërshkrueshëm, që nuk po iu dihet fundi dhe ende po e presim liberalizimin e vizave që të shkojnë edhe të tjerët. Vetëm ne që e kemi përjetuar këtë fat në diasporë, kurbet (mërgim) e dimë sa vështirë është, por njeriu është më i fortë se guri, që do të thotë se është shumë vështirë vetëm ta përkujtosh. Për këtë shkak, unë Ramadan Gara, medresant i Medresesë së Mesme “Alaudin” në Prishtinë, nga fshati Kizharekë, Komuna e Drenasit, iu kam përkushtuar kësaj teme, sepse vetë e kam përjetuar si një lloj vështirësi në jetë, por edhe sot e kam një kujtesë dhe brengë të hidhur që pasardhësit tanë po e përjetojnë këtë fat – fatkeqësi që po na përcjell neve shqiptarëve të mjerë në përgjithësi. Unë, me disa shokë të mi të cilët do të përmenden në vijim ishim të angazhuar me një bashkëpunim dhe njëherësh themelues të këtij Komuniteti humanitar, i cili kishite bërë aktivitete të ndryshme, si p.sh. në vitin 1975, për organizimin dhe ndarjen nga një pagë mujore për ndërtimin e shkollave shqipe në Kosovë, të cilën në atë kohë e kishte marrë aksion vullnetar Qeveria dhe Ministria e Arsimit të Kosovës. Në këtë angazhim, si aktivist të dalluar kanë qenë Mulla Osman Beqa nga Shtrubullova e Drenasit, Shaban Berisha nga fshati Kizharekë (tash jeton në fshatin Ramon të Komunës së Pejës). Aktivitet tjetër ka qenë edhe organizimi i faljes së teravive, ndërsa xhemat kishte edhe nga komuniteti boshnjak. Teravitë janë falur nëpër vende ku ka pasur komunitet mysliman, si p.sh. në Ndërmarrjen Ndërtimore “Vranica” të Sarajevës në Kroaci, në vendin e quajtur barakat e Vranicës, në Ndërmarrjen Ndërtimore “Industrogrdnja”, në vendin Zaprugje. Derisa është hapur Xhamia e Re e Zagrebit, vlen ta përmendim edhe të ndjerin prof. Ahmet Berishën, i cili na ka inkurajuar dhe na ka bërë nder shumë të madh që ka ardhur si imam për Ramazan dhe ka ligjëruar në katër gjuhë: gjuhën arabe, boshnjake, shqipe por edhe në gjuhën turke. Për ne shqiptarët ka qenë nderi më i madh për ato katër dekada, ndërkaq Ahmet Berisha ka pasur një privilegj dhe autoritet të veçantë të Bashkësisë Islame të Kroacisë. Ne shokët që punonim në Zagreb, iu bashkoheshim atyre dhe tërë natën nuk venim gjumë në sy meqë ishim shumë të përmalluar. I ndjeri, Ahmeti, ka ardhur shumë herë, kurse respekt të madh ka pasur

për të ndjerin dr. Sylejman Mashoviqin. Gjithashtu e kemi bërë edhe këndimin e mevludeve, mbajtjen e ligjëratave fetare dhe edukatën islame dhe gjithashtu jemi munduar t'i mësojmë shokët tanë, duke filluar nga mësimi i shtyllës së parë islame, shehadeti dhe disa sure dhe si të falet namazi sa për fillim, dhe kështu e kemi mbajtur një unitet edhe kombëtar dhe fetar.

Duke filluar prej Kur'anit famëlartë si p.sh. "Inne'd-dine inda'-Allahil-Islam, Amene resulu, ve unzile ilejhi min Rabihi", Kulu amene Bil-lahi ve ma unzile ilejna ala Ibrahim ve Ismaile ve Ishaka ve Jakube vel esbat ve Mus ve Isa ve... kryerjen e trajnimit me temën "Marrëdhëniet ndërfitare, njerëzore, shpirtërore, kombëtare", si p.sh. "Klubi romak për tolerancë" ose "Toleranca është pragu i paqes" nga Shopen Hauve për mirëkuptim ndërnacional dhe ndëregjional dhe bashkëkohor sepse na është deshur të dimë se si të gjendemi në mjedisin ku kemi mbijetuar me dekada me pjesëmarrje të shumtë vetëm e vetëm për t'ia siguruar familjes kafshatën e bukës. Në atë ditë mbledhja ka filluar me një Ashere të Kur'anit, që e ka kënduar Hafuz Mevludini. Në këtë xhami, për hir të ne kosovarëve, në sallën më të madhe që posedon, kemi mbajtur disa mbledhje, si zakonisht kur ka qenë edhe zotëri Ramush Tahiri, si përfaqësues dhe udhëheqës me gazetarrët mërgimtarë në Kroaci, që vlen ta përmendim si zonjën Nadire Avdiq Vllasin, që ka punuar si redaktore apo si gazetare në gazetën "Vjesnik" të Zagrebit dhe na ka përkrahur në çdo aspekt dhe të gjithë e kemi respektuar si një mikeshë-motër e gjithë shqiptarëve anëmbanë botës. Në këtë mbledhje, në vitin 1992, kanë marrë pjesë edhe një numër katolikësh që kanë pasur përgjegjësitë e veta për kombin shqiptar. Ky komunitet bashkëpunoi edhe me studentët në klubin shqiptar "Shkëndija" "Kaptoll 6" në Zagreb, Kroaci dhe me ish-studentët që studionin bashkë, si p.sh., Shaban Hasi, tash doktor i shquar, Fatos Morina, tash doktor ortoped i dalluar, Gani Halilaj, Sadik Zekaj e Xhevat Podrimqaku, sot magjistër ose dr. në Ministrinë e Punëve të Brendshme në Kosovë, e shumë të tjerë kombëtarë shqiptarë të krishterë në Zagreb si p.sh. gjeneralkolonel Tomë Berisha, gjeneral Naim Maloku me vëllezërit Kuzmini, Simoni dhe Mikeli e Martin Krasniqi

etj. Qysh në protestat e Zagrebit si dhe organizimin e mjeteve "Vendlindja Thërret" dhe Unioni i bashkësive Shqiptare në Republikën e Kroacisë, të cilën ka qenë z. Riza Hoxha, sekretar, që jam takuar për herë të dytë në vitin 2011 në zyrat e këtij Unioni. Kontributin për ndihmën e dezertimeve të ushtarëve shqiptarë nga Ushtria Jugosllave dhe për dërgimin e literaturës si "Informatori" që ishte mjaft i popullarizuar në atë kohë nga Kroacia dhe shumë i rrezikshëm për ta bartur nga Kroacia për në Kosovë dhe për UÇK-në, si ndihma të para me barna mjekësore, veshmbathje e anasjelltas.....për furnizimin me literaturë islame nga Kosova për në Kroaci dhe për botën perëndimore si p.sh. "Edukata Islame", "Dituria Islame", Kuranët e parë në tërësi përkthyer nga dr. Feti Mehdiu dhe Kur'ani dhe Hija e Tij, Kur'ani i Sherif Ahmetit – 60 copë dhe afro 700 copë të revistës "Dituria Islame".

Vlen të përmendet edhe kryetari i atëhershëm H. Jetish Bajrami për përkrahjen dhe autorizimin që ma ka besuar në atë kohë aq të vështirë pa kurrfarë dyshimi dhe unë e kam kryer në atë kohë.

Madje, së fundit unë jam arrestuar në Kralevë, me një numër 50 copë të revistës "Dituria Islame" për shkak se në atë kohë edhe "Dituria..." ka luajtur një rol të veçantë për guximin që e ka pasur për ta botuar ashtu si ishte realiteti, edhe pse jemi munduar pak për t'i ndihmuar kësaj popullate, ky komunitet ka bërë aktivitete për grumbullimin e mjeteve nga një pagë mujore për ndërtimin e shkollave të reja në Kosovë, në vitin 1975, me bashkëpunëtorët si Shaban Berishën nga fshati Kizharekë, të Komunës së Drenasit, i cili tani banon në fshatin Ramun, të Komunës së Pejës, Nazif Haxhiu nga fshati Poklek, të Komunës së Drenasit, i ndjeri mulla Osman Beqa nga fshati Shtrubullovo të Drenasit, Isa Hajrizi nga i njëjti fshat, Nasuf Bytyqi nga fshati Damanek të Drenasit etj.

Ky komitet ka fituar "Çimin e Nderit" (Fazlur Rahman) „EMIN” nga Xhamia e Zagrebit, si njerëz të besueshëm, si p.sh. në besimin dhe ruajtjen e të hollave të panumëruara "SERGIA" dhe kthimin e të hollave të vitrave, të cilat ishin 10 mijë DM, që nuk i pranoi nga Xhamia e Zagrebit asnjë punëtor shqiptar, duke thënë se "unë nuk i pranoi vitrat sepse e ndjej veten si i pasur dhe kam rrogën time të cilën e fitoj

me djersë”. Prej kësaj dite shqiptarët kanë gëzuar autoritet të lartë në MESHIHATIN e Bashkësisë Islame të Zagrebit, që e udhëhoqi myftiu mr. Shefko Omerbashiq dhe bashkëpunëtori i tij prof.dr. Sylejman Mashoviq dhe kryeimami i Xhamisë së Zagrebit në atë kohë dr. Mustafa Ceriq dhe Azis Hasanoviq, për hir të autoritetit të tij të lartë që kam pasur ndaj të ndjerit prof. dr. Sylejman Mashoviqit, unë Ramadan Gara e kam marrë iniciativën dhe investuar përkthimin e librit të tij “ISLAMSKA GLEDIŠTA” (PIKËPAMJET ISLAME), të cilën kryemyftiu Sefko Omerbašić, z. Mirasd Srebernikoviq dhe zotëri Pliqanin më përkrahën me lejen e përkthimit. Xhamia e re e Zagrebit, e cila është ndërtuar pas shumë përpjekjeve dhe u arrit vendimi që të ndërtohet në Zagreb të Ri në vendin Folnegoviqev Gavelina p.n. më datën 11.9.1981, me një përkrahje të gjithë xhematit dhe gjithashtu me ndihmën e Republikës Kroate të asaj kohe. Kështu që Bashkësia Islame i ka angazhuar edhe arkitektët më të mirë në Bosnjë dhe në Kroaci, të cilët e projektuan Xhaminë madhështore që paraqet sintezën e arkitekturës shekullore islame dhe perëndimore, si specifike me minaren më të lartë në Evropë, sipas rekomandimeve të Ligës Botërore Islame “Rabita” dhe seksionit të saj për xhami në Evropë dhe është ndërtuar si Qendër Islame bashkëkohore, që duhet t’i përmbushë nevojat jo vetëm të një kryeqyteti, siç është Zagrebi, por të myslimanëve të shpërndarë në hapësirat e gjera të Botës së Re. Krahas ndërtimit për ibadete (adhurime) xhamia është edhe për mbajtjen e mësim-besimeve dhe edukimeve islame dhe i ka dy salla të mëdha për simpoziume shkencore islame, si p.sh. për garuesit e Kur’anit etj.

Me rastin hapjes së Xhamisë së Re më datën 16.9.1987 dhe gjatë këtyre gjashtë vjetëve në këtë xhami kanë kontribuar edhe shqiptarë e sidomos ata nga Maqedonia, që jetojnë më shumë se një shekull kur i ka detyruar me dhunë të shpërngulen nga Jugosllavia e Vjetër e Krajl Petrit për në Kroaci, si një realitet që gëzojnë një autoritet të lartë në këto treva të Kroacisë, në jetën kulturore dhe atë kombëtare dhe fetare që është vështirë të gjejë shokë të cilët neve shqiptarëve nga Kosova na u kanë gjetur në kohët më të vështira. Mirëpo, edhe ne kosovarët në atë kohë kemi qenë një numër shumë i madh afro 60 mijë që iu

kemi ndihmuar muhaxhirëve – refugjatëve boshnjakë si për strehim, po ashtu edhe për ushqim dhe veshmbathje etj. Sepse e kemi pasur një zonë mjaft të ndjeshme “Samo za Kalesiju” më të rrezikshëm që nuk kemi guxuar të shpërndajmë asnjë gjë tjetërkund.

Por, edhe nga ana e Komunitetit Boshnjak Mysliman kemi qenë shumë të privilegjuar në çdo aspekt, si atë moral dhe financiar. Kështu që, duke falënderuar këtë kryesi dhe tërë stafin e kësaj Bashkësie Islame të Zagrebit, e në veçanti Hafiz Mevludin, i cili atëherë ishte hatib-imam dhe këndonte mukabele, kurse tash ishte drejtor i Gjinnazit Islamik “Ahmet Smajloviq”, z. Muzaferin dhe Muharrem Xhaferin nga Reçica e Tetovës dhe Abdurrahimin nga Tetova, tash së fundi ka ardhur hafiz Aziz Alili, si kryeimam, ku për këtë njeri mund të themi se na e ka dërguar Zoti si dhuratë neve shqiptarëve me atë moral të lartë dhe me një zë të ëmbël dhe të fuqishëm edhe si kryeimam në këtë xhami të Zagrebit edhe alim i aftë në çdo aspekt me tipare njerëzore dhe edukatë të jashtëzakonshme, siç i ka hije një njeriu të shekullit XXI.

Kështu, ne si komunitet jemi si krenari e tërë kombit shqiptar. Ne si komunitet iu kemi bashkangjitur në ndihmën e kësaj xhamie gjatë kohës së hapjes solemne, të cilës iu kemi dhuruar afro 100 mëditje për parapërgatitjen e këtij objekti aq të çmuar për tërë Evropën, që shumëkush e quan Bukuroshja e Evropës, sepse është më modernja në Evropë.

Dhe tash së fundi, ishte shumë kënaqësi e veçantë që e gjeta në krye të detyrës të kryeimamit hafiz Aziz Alilin dhe një pamje të mrekullueshme që ia kishin lakmi i tërë xhemati.

Unë, Ramadan Gara, i punësuar në dy ndërmarrje ndërtimore “Gik Zagorje” dhe “Industrogradnja” në Kroaci, prej vitit 1966 deri në vitin 1993 që kam dalë në pension dhe kam vizituar Zagrebin disa herë e tash si vizitor pas dy dekadave që ia bëra kësaj bashkësie për afro një muaj më bëri shumë përshtypje veprimtaria e komunitetit shqiptar dhe autoriteti i tyre që e kishin arritur me punën e tyre të palodhshme. Dhe me këtë e kuptova se vetëm me punë edhe me qëndrim të sinqertë një pakicë e komunitetit në një vend tjetër mund të arrijë këtë autoritet.

Ishte një kënaqësi dhe privilegj shumë i madh për mua edhe për ne shqiptarët nga Kosova, që na kishin rënë hise këta hafizë dhe mualimë (dijetarë) si në jetën shpirtërore edhe në atë kombëtare dhe i lutem të madhit Zot që t'u japë fuqinë dhe dijen në jetën e mëtejshme. Një dijetar islam ka thënë se "kur njeriu ka shumë tipare të mira që ua ka dhënë dhuratë Zoti dhe natyra". Ky komunitet është marrë edhe me organizimin e tubimit të të hollave nga Bashkësia Islame e Zagrebit, e cila në veçanti me përkrahje morale dhe financiare shumë më të madhe të hollave nga "Sergija" për ndërtimin e Xhamisë 6000 DM na ka dhuruar për rindërtimin e xhamisë të fshatit Kizharekë të Komunës së Drenasit dhe bashkatdhetarët e këtij komuniteti në tërësi 3000 DM. Ky komunitet ka ndihmuar edhe për ndërtimin e xhamisë që kjo xhami të rindërtohet në fshatin Vërmicë të Komunës së Malishevës dhe xhamisë në Podujevë, si edhe për dezertimin e ushtarëve shqiptarë nga Armata Popullore Jugosllave, të cilët i kemi strehuar nëpër banesa me muaj të tërë derisa kanë gjetur mundësi për të depërtuar në Kosovë.

Ky komunitet i ka pasur edhe qëndrimet e veta të veçanta për tolerancë dhe mirëkuptim ndërnacional, ndërfetar dhe ndërnjerëzor, e sidomos gjatë luftës serbo-slllovene, serbo-kroate, serbo-boshnjake – myslimane të vitit 1990 e më pas.

Pas vdekjes së mr. Sahit Dragusha në vitin 1986, unë R. Gara e kam vazhduar këtë veprimtari, e cila ende vazhdon. Si veprimtarë të këtij komuniteti kanë qenë më të dalluarit në shumë aspekte, Mulla Osman Beqa nga Shtrubulova (që e ka kryer medresenë në Gjakovë, dhe si i burgosur politik dhe i përndjekur që ka ardhur në Kroaci, dhe ka punuar si punëtor fizik deri në pension, që pas një kohe të shkurtër ka ndërruar jetë në vendlindje), Isa Hajrizi si myezin, që me ka përkrahur deri në fund në këtë organizim për afro katër dekada dhe sot e kësaj dite jemi në veprim, por me një intensitet më të vogël për shkak se kanë vërshuar shumë parti, që janë zhytur në lakmi të ndryshme që është shumë turp t'iu jepet një kuptim i saktë, se çfarë po kërkojnë tash mbas këtyre shumë sakrificave që i dha ky popull me luftën e UÇK-së.

Ky komunitet i ka pasur edhe specifikat e veçanta në krahasim më të tjerat si p.sh. bashkëpunimin me të tjerët, si me besimtarët e krishterë, si ata ateistë, që asnjëherë nuk kemi pasur polemika, por mirëkuptim të plotë si me ata hebraikë, si p.sh. me veprimtarinë "Slobodan Lang", e cila na u ka bashkangjitur në protestat e Zagrebit në atë kohë dhe me komunitetin boshnjak, që kemi organizuar bashkë faljen e teravive në atë kohë afro 8 vjet para se të ndërtohej Xhamia e re në Zagreb, dhe në rastet urgjente ka marrë aksione të veçanta, si p.sh. kur ka ndërruar jetë një shok i yni i quajtur Haxhi Ibriqi nga Komorani i Drenasit, i cili ka vdekur në spitalin e quajtur „Rebro" të Zagrebit, të cilin e kemi vizituar shumë shokë deri në fund të jetës, i cili ka qenë i martuar me një grua ateiste dhe të droguar, e cila asnjëherë nuk e ka vizituar në spital kur i ndjeri ka vuajtur nga kanceri, ndërkaq kur ka ardhur koha për t'ia marrë shpenzimet e varrimit ka vrapuar dhe ka tentuar ta varrosë pa e pyetur askënd nga familja e ngushtë e të ndjerit e as neve shokëve më të afërt, por ne nuk e kemi lejuar atë dhe e kemi nxjerrë nga morgu, e kemi dërguar në Xhaminë e Zagrebit dhe ia kemi bërë ceremoninë sipas rregullave të Sheriatit, ia kemi falur xhenazen dhe ia kemi bërë amanetet e të ndjerit duke e falënderuar shumë Mulla Osman Beqen, që është angazhuar më së shumti. Osman Beqa ishte këmbëngulës për çdo të padrejtë që na u bënte në çdo lëmi. Krahas tij ishte dhe Nazif Haxhija, Shaban Berisha, Nasuf Bytyqi, Xhevat Podrimqaku, nga ana tjetër gjeneral Tomë Berisha me oficerët që e kanë dhënë kontributin e jashtëzakonshëm, vëllezërit Kuzmini e shumë e shumë të tjerë.

Ky komunitet është shtrirë edhe në Evropë, se një numër shumë i madh ka dalë në Perëndim nga Kroacia dhe Sllovenia, dhe një pjesë e bijve tanë tash veç janë në Perëndim dhe kështu që është shumë e vërtetë se i kemi lidhjet e forta me ta, duam apo nuk duam, se edhe në kohën para ose pas luftës na kanë lidhur po të njëjtat interesa si p.sh. lëvizja që ka qenë si një veprimtari e përbashkët "Vendlindja Thërret Studentët në Veprimtarinë e Tyre" dhe kush më shumë e kush më pak, të gjithë kemi pasur një qëllim që na ndihmoi i Madh Zot e jemi

këtu ku jemi, në Liri dhe Pavarësi, që po gëzojmë sot të lirë e të pavarur.

Këta persona kanë qenë të dalluar, por jo vetëm këta por shumë njerëz të cilët kanë dhanë një kontribut të veçantë në shumë aspekte, që duhet të cekem me një përkushtim të veçantë dhe studim të mirëfilltë, që në të ardhmen do t'i mbledhë dëshmitë e sakta dhe veprimtaritë e shumta që na ka sjellë si para lufte ashtu edhe pas lufte. Madje, edhe kjo veprimtari e jona e ka zanafillën prej tyre si komunitet edhe pas vitit 1963. Kemi vazhduar të marrim edhe veprime të ndryshme, si p.sh., në kohët e dhura kemi bashkëpunuar me Këshillin e Arsimit në Fshat, si përgjegjës në Këshillin e Prindërve dhe në kohën e luftës për hapjen e shkollës në Malet e Berishës me arsimtarët e nderuar që kanë dhënë një kontribut të jashtëzakonshëm, si në guximin për hapjen e shkollës, po ashtu edhe mbajtjen e mësimëve dhe rregullave shkollore edhe në ato kohë shumë të vështira, si një trup i përbashkët me këta prindër që na kanë përkrahur në çdo aspekt, se pa ndihmën e këtyre njerëzve të devotshëm as që kishim mundur me t'u dalim në ballë këtyre vështirësive që i tejkaluam disi. Edhe sot e kësaj dite jemi në angazhime por më pak për shkak të rrethanave që po na pengojnë nganjëherë. E tash së fundi, ne si prindër jemi të angazhuar me Këshillin e Prindërve dhe jemi shumë të kënaqur me ata arsimtarë të devotshëm ashtu si i ka hije një kombi të pasluftës. Sepse, edhe para lufte arsimtarët e kësaj shkolle kanë kontribuar pa pagesë, duke dhënë mësim gjithnjë.

Gjatë kohës së luftës kemi bashkëpunuar edhe me UÇK-në, si në rastet e emergjencës për organizimin e fhënies në disponim Xhaminë për Shtabin e UÇK-së., hapjen e istikameve për ndihmën e përgatitjes së vendit të antenës së Radio Kosovës së Lirë dhe për furnizimin e banorëve dhe të atyre që vinin nga të katër anët e Kosovës për strehim në Grykën e Kizharekës, sepse ishte vendi shumë i përshtatshëm për refugjatët që i ndiqte ushtria barbare serbe. Sepse, në këtë grykë ka pasur shumë ujë të pijshëm nga burime të shumta që i ka pasur në këtë rajon por edhe organizimi i jashtëzakonshëm si për përcjelljen e mësimëve të shkollës të (najlonit) në ato kushte të mjerueshme në ndër-

timin e koroit për atë kohë që me vështirësi ka bërë përcjelljen dhe varrosjen e të vrarëve ose të vdekurve në mënyrën më të mirë me Imam afër kampit të kësaj gryke që edhe sot gjenden varret në vendin e quajtur Livadhi i Hazi Garës, që ka qenë një vend, falë m. Musli Bajraktarit me Heset Bajraktarin dhe unë Ramadan Gara, që ia kemi dalë disi. Edhe organizimin e mbajtjes së të pameve nëpër vendet e caktuara nga një javë.

Nga Kroacia

Si më të dalluarit ishin:

/Mr. Sahit Dragusha

1. Mulla Osman Beqa – Shtrubullovë, Drenas;
2. Isa Hajrizi – Shtrubullovë, Drenas;
3. Shefshet Gashi – Balincë, Malishevë;
4. Rrahman Cani – Baicë e Epërme, Lipjan;
5. Shyqyri Grajçefci – Ribar i Madh, Lipjan;
6. Shaban Thaçi – Shkoroshnik, Malishevë;
7. Hazir Fana – Llozicë, Malishevë;
8. Rasim Olluri, Krojmir;
9. Ukë Thaçi – Shkoroshnik, Malishevë;
10. Bajram Balaj – Rixhevë, Klinë;
11. Nezir Morina – Rixhevë, Klinë;
12. Bajram Zekolli – Bllacë, Suharekë;
13. Rrustem Bytyqi – Semetisht, Suharekë;
14. Ukë Elshani - Baicë e Ulët, tash me banim në Klinë;
15. Isa Syla, student – Kizharekë, Drenas;
16. Jakup Syla – Kizharekë, Drenas;
17. Qamil Bajraktari – Kizharekë, Drenas;
18. Zeqir Nuha – Kizharekë, Drenas;
19. Xhevat Podrimqaku – Krojkovë, Drenas;
20. Brahim Krasniqi – Novosellë e Maxhunit, Vushtrri;
21. Ibrahim Bunjaku – Samadregjë, Vushtrri;
22. Shaban Verrshefci – Vushtrri;
23. Hakif Bunjaku – Samadregjë, Vushtrri;
24. Halil Dervishi – Zabllaq, Istog;

25. Bajram Dervishi – Zabllaq, Istog;
26. Gzim Ahmeti – Bollopojë, Besianë;
27. Refki Bekolli – Besianë;
28. Hasan Bajraktari – Kizharekë, Drenas tash Slloveni;
29. Ali Bajraktari – Kizharekë, Drenas tash Slloveni;
30. Xhafer Krasniqi – Negroc, Drenas;
31. Rasim Krasniqi – Negroc, Drenas;
32. Hamdi Bajraktari – Kizharekë, Drenas;
33. Ramadan Krasniqi – Negroc, Drenas;
34. Beqir Gashi – Nekof, Drenas;
35. Isa Imer Zeka – Nekovc, Drenas;
36. Mustafë Hoxha – Nekofc, Drenas;
37. Haxhi Dugolli – Nekofc, Drenas;
38. Xhafer Zeka – Nekofc, Drenas;
39. Adem Haxholli – Zabel, Drenas;
40. Nasuf Bitiqi – Damanek, Drenas;
41. Ujkan – Rezalla, Skenderaj; 1
42. Jashar Januz Berisha – Berishë, Malishevë;
43. Syl Desku - Siqevë;
44. Rustem Bajraktari – Llaushë;
45. Muharrem Hykaj – Kizharekë;
46. Sylë Desku (ka pasur edhe përgatitje fetare);
47. Miftar Jashari – Nekovc, Drenas;
48. Hamdi Zogu – Novasellë, Malishevë;
49. Hysri Qelaj – Kizharekë, Drenas;

E shumë të tjerë që vështirë është për t'i kujtuar emrat për aktivitetet që i bënë në këto katër dekada dhe disa prej tyre veç kanë ndërruar jetë "paqja dhe rahmeti i Zotit qoftë mbi ta".

Mirëpo, kohëve të fundit kemi dhënë një kontribut për hapjen e istikameve nëpër pikat, ku ka pasur nevojë prej Grykës së Llapushnikut deri në Kroimir, dhe që sa kemi pasur mundësi nuk kemi kursyer asgjë vetëm e vetëm për t'iu dalë në ndihmë popullatës sonë. Dhe po ashtu takime me një intensitet të vogël ndër brengat që i kemi pasur më së shumti na kanë preokupuar për rininë tonë që po na mbesin pa

shkollim dhe që po marrin drejtime të ndryshme si në aspektin kombëtar ashtu edhe atë fetar si p.sh./

Komandant Dajën Azem Sylën prej këtij fshati që na ka dhënë shumë kurajë dhe moral për luftën e UÇK-së dhe komandant

Çelikun, Fatmir Limën, që jemi shumë krenarë për këta burra dhe

shumë e shumë të tjerë që kanë kontribuar për këtë atdhe dhe e kanë sakrifikuar edhe jetën e tyre për këtë liri që sot ne po e gëzojmë.

Kjo luftë që na i ka imponuar kulturat e huaja me ardhjen e të huajve në Kosovë, si ndihmëtarë, por në fakt po na sjellin disa kultura të veta nga kanë ardhur si nga Perëndimi ashtu edhe nga Lindja, që po na sjellin telashe si p.sh., me seriale të pazakonshme, dhe sekte fetare, prostitucionin e drogën, që është paraqitur njëra dhe tjetra që janë shumë të rrezikshme për tërë opinionin në tërësi. Kurse paria e shtetit sikurse nuk po ua vë fort veshin madje po i favorizon siç ishte rasti me Avokatin e Popullit z. Sami Kurteshin, që i mbron antivlerat kombëtare. Ne si prindër që kemi kaluar gati tërë jetën në kurbet - për një të ardhme më të mirë për pasardhësit tanë, kemi një dëshirë të veçantë se të tjerët, se kemi shumë etje për dije, se ne nuk kemi mundur të shkollohemi për shkak të rrethanave të caktuara të gjendjes ekonomike, por iu kemi përveshur punës fizike të cilën e kemi pasur bukur të rëndë si bukën me 5 kore dhe me djersë por po ashtu edhe psikike nëpër botë. Mirëpo, disi ia kemi dalë. Tash kemi dëshirë që këto lëshime të rishikohen sa më parë nga organet përgjegjëse sa nuk është bërë vonë. Është për t'u habitur, si mund të miratohet Kushtetuta e Shtetit të Kosovës, e cila në asnjë vend nuk përmend emrin e Zotit - Krijuesit të Gjithësisë. Kur njeriu nuk e njeh Krijuesin e vet a thua si do ta njohë vetveten e si po propagandojnë nëpër botë se si nuk po na njohin pavarësinë, a thua a është e logjikshme kjo pavarësi e pakuptimtë me disa nene të ligjit si për martesën e një gjinie të njëjtë e që i mbron edhe Avokati i Popullit siç e quante vetë si të shenjtë që ishte dalë pa përcjellje d.m.th. me ia mbrojtur autoritetin e këtij njeriu të ndershëm që po mundohet t'ia mbrojë namuzin e këtyre grupeve që

na u kanë paraqitur në këtë kohë. Kur zotëri Kurteshi me djersën e këtij populli e merr rrogën shumë më të madhe se punëtorët që me mund të madh dhe me rrezik për jetë punojnë nëpër vende të punës fizike e ju z. Sami Kurteshi e përbuzni atë djersë të punëtorëve, se ne shqiptarët jemi krenarë për këto që kurrë nuk i kemi pasur ne shqiptarët, d.m.th. ne jemi më të mençurit në botë ose më të çoroditurit në botë. Dhe mbështetim në të drejtat njerëzore dhe në parimet e Shteteve të Bashkuara d.m.th. e nënçmojmë edhe Kushtetutën e një shteti demokratik në botë, që po të shikojmë në çdo dollar të Amerikës shkruan: “Ne besojmë në Zot”. A thua ne jemi më të mençur se e tërë bota apo jemi disi se po na vjen turp me ia kthye shpinën marksizmit një ideologjie më të shëmtuar që njeh njerëzimi ndonjëherë në botën e qytetëruar, për fat të keq vetëm te ne dy shtetet në krejt botën nuk lejohet mësim-besimi nëpër shkollat tona se ia kemi dhënë besën nënës Parti Komuniste, titiste, enveriste, marksiste më shumë se Shtetet e Bashkimit Sovjetik dhe Jugosllavia Titiste, që na ka çnjerëzuar në çdo aspekt si kombëtar ashtu edhe njerëzor e moral dhe ende është ngulitur nëpër disa koka të “intelektualëve” tanë për fat të keq të së ardhmes së këtij populli të vuajtur shqiptar. Por sidoqoftë, ne e lusim të Madhin Zot që të na ndihmojë në këtë situatë kaq të nevojshme për ne. Amin!

Ramadan Gara

THE ALBANIAN AND BOSNIAK MUSLIM COMMUNITY IN CROATIA AND SLOVENIA

(Summary)

The Albanian and Bosniak Muslim Community in Zagreb was established in 1970 by Sahit Dragusha, a madrassa student during the '60-s, and Ramadan Gara. It includes members of the Albanian and Bosniak diasporas in Croatia and Slovenia.

رمضان غارا

المجتمع الالباني المسلم و البوشناك في شتات كرواتيا و سلوفينيا و أوروبا و العالم (خلاصة البحث)

ان المجتمع الالباني المسلم و البوشناك في شتات كرواتيا و سلوفينيا أسس سنة ١٩٧٠ جمعيته بمدينة زغرب عاصمة جمهورية كرواتيا و الاشخاص الذان قاما بتأسيسها هما : السيد ساحت دراغوشا خريج المدرسة في الستينات من القرن المنصرم و رمضان غارا ناشط اسلامي .

HISTORIOGRAFI

Zachary Karabell

KRYQËZATAT

Në terma plotësisht ushtarakë, kryqëzatat ishin të parëndësishme. Të paktën shtatë herë gjatë dy shekujve, ushtritë nga Franca, Gjermania, Italia dhe Anglia pushtuan Lindjen e Mesme. Fillimisht këto ushtri udhëhiqeshin kryesisht, megjithëse jo plotësisht, nga fisnikë të rendit të dytë dhe djem të rendit të tretë, të cilët përballeshin me jetë qorre si shërbyes. Më vonë, ata u udhëhoqën nga mbretërit dhe princërit, të cilët kërkonin lavdi të përkohshme dhe shpirtërore në fushatat kundër myslimanëve. Në kulmin e tyre, shtetet kryqëtare të Lindjes së Afërt përbënin një rrip të ngushtë që mezi përfshinte Izraelin, Libanin dhe një pjesë të Jordanisë, Turqinë dhe Sirinë e sotme. Derisa nxitja për kryqëzata mori shekuj për t'u zhdukur, në fillim të shekullit XIV kryqëzatat si lëvizje masive përfunduan, dhe shtetet kryqëtare u zhdukën. Lëvizja filloi si shpërthim i furisë religjioze, por në fund me sa duket më shumë dëmtoi Perandorinë Bizantine të krishterë sesa shtetet myslimane të Lindjes së Afërt.

Në terma plotësisht simbolikë, megjithatë, kryqëzatat u bënë metaforë perfekt për konfliktin midis Islamit dhe Perëndimit. Nga brengosja, shpesh historia patetike e kryqëzatave, ishte krijuar miti i konfliktit të pafund.

Kryqëzatat ishin nisur nga Papa Urbani për të çliruar qytetin e shenjtë të Jerusalemit nga sundimi i myslimanëve, të cilët ishin përshkruar si të pafe të trashë që fëlliqin vendet më të shenjta dhe si “një racë e huaj për Zotin”, të cilët kanë përdhosur tokën e shenjtëruar nga gjaku i Krishtit¹. Do të duheshin lentet e trasha ngjyrë rozë për të transformuar kryqëzatat në një simbol të harmonisë. Rugët e përgjakura të Jerusalemit, të pushtuara pas një rrethimi të gjatë më 1099, dhe ushtritë e botës së krishterë të kënaqur me atë që madje edhe propagandistët perëndimorë e pranojnë se ishte një orgji e egër e vdekjes, e bënë atë të pamundshme. Por, fushat e vrasjes të Jerusalemit zgjatën me ditë. Shtetet kryqëtare do të qëndronin në Lindjen e Afërme për mbi 200 vjet. Midis betejave periodike kishte periudha të gjata të qetësisë dhe momente therëse të miqësisë.

Madje me kryqëzata, si pasojë, memoria që ka mbijetuar është e mangët. Ajo është memorie e modeluar nga paragjykimi, dhe çfarëdo që nuk i përshtatet historisë së konfliktit është lënë jashtë, është harruar dhe groposur. Në vitet e gjata që ndanë kryqëzatat aktuale, myslimanët jetuan të qetë nën sundimin e krishterë në Lindjen e Afërme. Derisa kishte shumë pak ndërveprim kulturor që e bëri Spanjën myslimane aq dinamike, kishte gjithashtu edhe armiqësi. Indiferenca mund të mos jetë pjesë e legjendës, por ajo me më saktësi përshkruan dekadat e sistemit të jetesës që ndanin episodet e shkurtra, por ekzistuese të thirrjes së ushtrive, ngritjes së rrethimeve dhe zhvillimit të betejave.

Derisa myslimanët e Egjiptit dhe Lindjes së Afërme ishin mësuar me përlëshjet me Bizantin e krishterë, arritja e kryqëtarëve të parë nga Evropa Perëndimore i zuri në befasi. Mizoria e kryqëtarëve i tronditi, sikur edhe intensiteti i thjeshtë i besimit të tyre. Në fund të shekullit XI, myslimanët e Lindjes së Afërme kishin vetëm lidhjen më të dobët

¹ Papa Urbani II citohet në Thomas Asbridge, *The First Crusade: A New History: The Roots of Conflict Between Christianity and Islam* (New York: Oxford University Press, 2005), 32-33. Disa studiues kanë vënë në dyshim nëse Jerusalemi ishte në të vërtetë qëllimi i synuar në Kryqëzatën e Parë, por shumica kanë ardhur në përfundim se ishte. Për këto debate historiografike, shih Andrew Jotischky, *Crusading and the Crusader States* (New York: Longman, 2004), chap. 1.

me entuziazmin e hershëm të Muhamedit dhe pushtimeve arabe. Ata ishin mësuar me luftë, por jo me luftën e inspiruar nga pasionin reli-gjioz.

Përrjashtimi, ndoshta, ishte armiqësia midis sunitëve dhe shiitëve, e cila dukej se po keqësohej pas çdo shekulli që kalonte. Ngritja e pa-pritur e Perandorisë Fatimite shiite në Egjipt në shekullin X ishte parë nga shumica sunitë e Lindjes së Afërme si një kërcënim serioz, dhe me arsye. Fatimitët krijuan një koalicion të pangjashëm të fiseve të Afrikës Veriore, dhe pastaj shkuan përtej shkretëtirës nga Tunizia dhe në Egjipt. Lideri i tyre e shpalli veten kalif, që do të thoshte se mes shekullit X, tre persona njëherësh kishin veshur atë mantel, një në Ba-gdad, një në Kordoba dhe një në Kajro. Pastaj Hakimi, kalifi fatimit i fillimit të shekullit XI, deklaroi se ai ishte gjithashtu mesiu, dhe filloi të persekutojë ata që nuk i përkuleshin. Në vend që të tregonte toleran-cë, ia hoqi të drejtat e ithtarëve të Librit. Sikur Caligula mysliman apo Neroni, sjellja e tij ishte e çuditshme, konfuze, dhe shpesh mizo-re. Ai kërkoi që dyqanet në Kajro të rrinin hapur gjithë natën me mu-ndësinë që t'i mbyllte, dhe krijoi një lotari ku disa shpërbleheshin me ari, të tjerët me vdekje.²

Hakimi aplikoi ndëshkimet drakoniane për secilin - sunit, shiit, i krishterë, i zi, i kafentë apo me ngjyrë të çelët - që mund të sfidonte ligjshmërinë e tij. Persekutimi i të krishterëve, megjithatë, pati pasoja që ai nuk i kishte parashikuar e as jetoi t'i shihte. Më 1009 ushtarët e tij përdhosën dhe pastaj shkatërruan pjesërisht Kishën e Varrit të She-njtë në Jerusalem për të ndëshkuar të krishterët për refuzimin e tyre për të pranuar shpalljen e tij të re. Fjalët e këtij veprimi u përhapën në Perëndim, dhe megjithëse papa dhe mbretërit e Evropës mund të bë-nin më shumë sesa sulmi kundër fatimitëve, kujtesa nuk u zhduk. Në vend të kësaj, ajo u acarua gjatë dekadave të ardhshme, derisa u shndërrua në atë që u bë Kryqëzata e Parë.

² Sjelljet e al-Hakim janë përshkruar në Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2, 26-28. Disa kanë thënë se Hakim ishte viktimë e polemistëve të mëvonshëm dhe nuk ishte aspak e turbullt.

Atëherë, megjithatë, Hakimi kishte vdekur nga kohë. Ai kishte bë-rë shumë armiq, dhe në fund kishte armiqësuar shumë fraksione. Për-fundimi i tij ishte mjaft bizar. Ai u largua nga Kajro me një gomar dhe u zhduk. Ai e kishte zakon të linte pallatin me një grup të vogël ro-jesh, dhe kjo ishte shthurja e tij. Por, mungesa e trupit i dha një grupi të pasuesve një fije shprese. Fraksionet e ndryshme shiite gjatë viteve kanë deklaruar se imami i tyre nuk ka vdekur, por ka larguar veten nga shoqëria e dallueshme për të pritur momentin e duhur për t'u shfaqur sërish. Kur u zhduk Hakimi, disa pasues të patundur refuzuan të besonin se ai ishte vrarë dhe pohuan në vend të kësaj se ai ishte fshehur për të pritur fundin e botës. Pas shkuarjes jashtë Egjiptit, këta pasues u bënë të njohur si druzë, një komunitet i fshehtë e i bashkuar që i mbijetoi maleve të Libanit, Sirisë dhe Palestinës.

Kur sunitët nuk luftonin fatimitët shiitë, ata luftonin njëri-tjetrin. Shekujt X dhe XI ishin dëshmitarë të ngritjes së fuqisë turke. Turqit kishin depërtuar në Lindjen e Afërme dhe Anadoll nga Azia Qendrore dhe ishin konvertuar ngadalë në Islam pasi që ishin marrë si mercena-rë nga kalifi abasid dhe sundimtarët e tjerë arabë. Shfaqja e dinastisë së turqve selxhukë në shekullin XI kërcënoi të gjitha fuqitë që ishin në rajon, veçanërisht Bizantinët dhe shiitët fatimitë.

Pasi që Lindja e Afërme e shekullit XI ishte shkatërruar nga kon-fliktet e përgjakshme midis sekteve dhe shteteve myslimane, ishte e gatshme për një pushtim të huaj. Megjithatë, askush nuk kishte pritur një luftë me të krishterët nga Evropa, dhe vetëm disa banorë të Lindj-es së Afërt kishin ndonjë marrëdhënie me Perëndimin. Spanja ishte shumë larg nga bota e përditshme e Damaskut, Antiochut, Jerusale-mit, apo qyteteve-shtete të tjera të Lindjes së Afërt. Megjithëse klanet çifute mbajtën lidhjet me njëri-tjetrin përgjatë mijëra miljeve të rrethuar nga Mesdheu, shumica e myslimanëve ishin më provinciale. Tregtarët udhëtonin shumë, dhe të njëjtën e bënë edhe dijetarët, por madje edhe këta patën pak kontakt me shtetet e prapambetura të Evro-pës. Si rezultat, paraqitja e papritur e mijëra kalorësve evropianë që pretendonin urdhrin hyjnor për të çliruar Jerusalem nuk ishte diçka që myslimanët në Lindjen e Afërme e kishin imagjinuar ndonjëherë.

Kjo ishte e papritur edhe për të krishterët e Evropës Perëndimore. Ata, megjithatë, kishin luftuar në “kryqëzatat” kundër jo të krishterëve dhe heretikëve. Derisa studiuesit kanë analizuar arsyet e ndryshme që çuan në Kryqëzatën e Parë, ka debate akademike të nxehta rreth asaj sesi ishin në të vërtetë kryqtarët e rinj. Ka pasur fushata kundër paganëve në veri të Evropës dhe kundër myslimanëve në Spanjë dhe në Itali. Sundimtarët e krishterë në mënyrë rutinë kishin nxitur pasionet e ushtarëve të tyre duke lidhur sakrificën në betejë me sakrificën e Krishtit në kryq. Por, kishte një dallim midis evokimit të Krishtit në fjalimet para betejave dhe thirrjeve për pelegrinazh të shenjtë ushtarak mijëra milje larg.³

Pavarësisht sesa romantike ishte ideja, rezultati i thirrjes së Papa Urbanit ishte i paprecedentë. Kurrë më parë nuk ishte grumbulluar një ushtri e të krishterëve nga Perëndimi kundër myslimanëve në Lindjen e Afërme.

Përgjigja në thirrje

Thelbi i fjalimit të Urbanit në Klemont në fund të vitit 1095 ishte i thjeshtë: të krishterët kishin obligim të shenjtë të çlironin Jerusalemin nga sundimi mysliman. Asnjë version zyrtar i fjalimit nuk ka mbijetuar, dhe kronistët e ndryshëm bashkëkohorë dallojnë shumë në detaje dhe në ton. Por, të gjithë sugjerojnë se Urbani i nxiti peshkopët dhe princërit e botës së krishterë të mblidhnin një ushtri për qëllimin e vetëm të marrjes së Jerusalemit. Në disa kronika, Urbani kishte përsëritur mizoritë e qëllimit të bëra nga myslimanët kundër të krishterëve dhe pelegrinëve të devotshëm. Në stilin e demagogjisë klasike, ai listoi torturat që të krishterët po i vuanin, duke nisur nga nxjerrja e zorrëve me instrumente metalike të pista e deri te veprimet e pazbuluara të kryera brenda Kishës së Varrit të Shenjtë, duke përfshirë synetimin

³ Literatura për origjinën e luftës së shenjtë të krishterë është e pafund. Shih Asbridge, *The First Crusades*, chap. 1; Christopher Tyerman, *Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades* (New York: Oxford University Press, 2004); Jotischky, *Crusading and the Crusader States*; Claude Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades* (Paris: Editions Aubier, 1983), 54-80.

me forcë të murgjve në altarin e gjakosur. Kronikat tjera të fjalimit theksojnë fuqinë shpenguese të çlirimit të qytetit. Urbani paralajmëroi princërit se ata po bënë jetë të mëkatit dhe vetë kishin bërë mizori në luftërat e tyre të papërfillshme kundër njëri-tjetrit. Për këtë, Urbani deklaroi se ata do të jepnin përgjegjësi në Ditën e Gjykimit, derisa të dedikonin veten për kauzën fisnike të Jerusalemit.

“Bëni që urrejtja të largohet nga ju”, tha Urbani; “Lini grindjet tuaja, luftërat të pushojnë, dhe të gjitha mosmarrëveshjet e polemikat të marrin fund. Hyni në rrugën drejt Varrit të Shenjtë; rrëmbeni atë tokë nga raca e ligë, dhe nënshtrojani vetes”. Vetë Toka e Shenjtë, vazhdoi Urbani, po vajton për ndihmë.

Ajo tokë, për të cilën Bibla thotë se gëlon nga qumështi dhe mjalti, iu është dhënë në zotërim bijve të Izraelit. Jerusalemi është qendra e botës; toka është më e frytshme se të tjerat, si një parajsë tjetër e kënaqësive. Ky shpengim i racës njerëzore është bërë i famshëm nga ardhja e Tij, është zbukuruar nga rezidenca, është shenjtëruar nga vuajtja, është shpenguar nga vdekja, është lartësuar nga varrosja. Ky qytet mbretëror, kështu, i vendosur në qendër të botës, mbahet rob tani nga armiqët e Tij, dhe është në varësi të atyre që nuk e njohin Zotin, nën adhurimin e të pafeve. Prandaj, ai kërkon dhe dëshiron të çlirohet, dhe nuk pushon t’ju përgjërojë që të vini e ta ndihmoni.

Dhe ata që iu përgjigjën thirrjes, Urbani premtoi se do të shpërblehen. “Të gjithë që vdesin gjatë rrugës, qoftë në tokë apo det, apo në betejë kundër paganëve, do t’iu shlyhen menjëherë mëkatet. Këtë ua jap përmes fuqisë së Zotit që më ka dhënë”. Ishte një detyrë që çdo besimtar e kishte obligim ta kryente, duke ia siguruar mjetet. Alternativa, Urbani deklaroi, ishte e papranueshme.

O çfarë turpi nëse një racë e tillë e përbuzur dhe e ulët, e cila adhuron demonët, të pushtojë njerëzit, të cilët kanë besimin e Zotit të Plotfuqishëm dhe janë bërë të lavdishëm me emrin e Krishtit! Me çfarë pushtimi Zoti do të na pushtojë nëse nuk i ndihmoni ata, të cilët me ne, deklarojnë religjionin e krishterë! Lejoni ata, të cilët janë mësuar padrejtësisht të zhvillojnë luftë personale kundër besimtarëve që tani të luftojnë të pafetë dhe kjo luftë të përfundojë me fitore, e cila do

*të duhej të fillonte shumë kohë më parë. Lejoni ata që për një kohë të gjatë, kanë qenë grabitës, të bëhen tani kalorës. Lejoni ata që kanë luftuar kundër vëllezërve dhe të afërmeve të tyre të luftojnë tani në mënyrën e duhur kundër barbarëve. Lejoni ata që kanë shërbyer si mercenarë për paga të vogla të fitojnë tani shpërblimin e përjetshëm... Lejoni ata që nuk mund të shtyjnë udhëtimin, por japin me qira tokat dhe mbledhin para për shpenzimet e tyre; dhe posa të përfundojë dimri dhe të vijë pranvera, lejoni ata që të etur të ndërmarrin rrugën me Zotin si udhëzues të tyre.*⁴

Ata që dëgjonin Urbanin mund të falen për mendimin se Jerusalemi vetëm së fundi ishte pushtuar nga hordhitë myslimane. Në fakt, Jerusalemi kishte qenë nën sundimin e një apo tjetrit princ mysliman që nga shekulli VII, dhe pelegrinëve të krishterë rrallë iu kishte mohuar hyrja. Madje, shkatërrimi i shkurtër, megjithëse tronditës, i kalifit të çmendur Hakim kishte ndodhur gati një shekull para se Urbani të qëndronte në Klemont dhe të mbante fjalimin që ndryshoi historinë. Por, motivimi për lansimin e Kryqëzatës kishte më pak të bënte me ndodhitë në Jerusalem sesa me situatën në Perëndim dhe Evropën Qendrore.

Siç kanë shkruar shumë, kryqëzatat dëshmuar të jenë një zgjidhje e shkëlqyer për anarkinë dhe kaosin në Evropë. Princërit e Francës në shekullin XI, përveç pushtimit të suksesshëm të Normanit në Angli më 1066, ishin angazhuar në betejë konstante me njëri-tjetrin, dhe gjendja nuk ishte më e mirë as në lindje të Gjermanisë. Kisha, përveç qendra si Cluny, funksiononte sipas tekave të fisnikëve. Duke bërë thirrje për çlirimin e Jerusalemit, Urbani shpresonte të fokusonte energjitë e princërve në diçka tjetër sesa lufta e brendshme dhe në këtë mënyrë do të rritej prestigji e influenca e kishës. Ai urdhëroi kalorësit të bartnin simbolin e kryqit për të treguar veten si ushtarë të Krishtit, dhe udhëzoi peshkopët e tij për të përhapur fjalën. Ata e bënë, dhe përgjigja ishte e menjëhershme. Normanët ishin veçanërisht të etur.

Të tillë ishin edhe fshatarët e Gjermanisë Qendrore, të udhëhequr nga një figurë enigmatike e njohur si Peteri i Hermitit, ushtria barbare dhe e pajisur keq e të cilit u mblodh në Danub dhe vazhdoi në jug e lindje.

Rruga për Jerusalem shkonte përmes Kostandinopojës. Derisa disa qytete italiane kishin anije, nuk kishte flotë të aftë në Evropë për transportimin e një ushtrie prej 50 mijë ushtarësh dhe shërbëtorët e saj përtej Mesdheut. Legjionet e Perëndimit duhej të shkonin përmes rrugëve tokësore, dhe kjo nënkuptonte një udhëtim prej mijëra miljeve në Kostandinopojë dhe nga aty nëpër Turqi dhe në Siri e Palestinë.

Kryqëzata e Parë ishte bekuar me fat të jashtëzakonshëm, ndoshta hyjnor. Nuk mund të kishte kohë më të mirë. Megjithëse pushtimet e hershme myslimane kishin ndodhur në rrethana gati perfekte pasi që bizantinët dhe sasanianët kishin rraskapitur njëri-tjetrin pas luftës disadekadëshe, kryqtarët arritën në Kostandinopojë kur edhe bizantinët dhe turqit selxhukë po luftonin për të ruajtur perandoritë e tyre. Në shekullin XI, selxhukët kishin zëvendësuar abasidët si kërcënimi kryesor për bizantinët. Më 1071, në betejën e Manzikertit, ushtria bizantine ishte asgjësuar nga sulltani turk, dhe perandori ishte kapur rob. Si rezultat i kësaj humbjeje vendimtare dhe poshtëruese, e gjithë Azia e Vogël përveç qytetit antik perandorak të Nicaes, disa qindra milje nga Kostandinopoja, ra nën kontrollin e federatës selxhuke.

Pas Manzikertit, megjithatë, selxhukët u copëtuan. Ata kurrë nuk kishin qenë një federatë e centralizuar, dhe çdo princ selxhuk komandonte besnikërinë e ushtrisë së tij të vogël. Me martesë të shumta, numri i princërve rritej shumë. Grumbullimi i tyre në një forcë të unifikuar ishte përjashtim, jo rregull, dhe ilustrimi më perfekt i ligjit të entropisë, shteti selxhuk u shpërbë në dhjetëra njësi të vogla pothuajse sa ishin formuar. Këto njësi pastaj u shpërbënë në njësi edhe më të vogla, derisa shumë qytete që rrethonin Jerusalemin, duke përfshirë Antiochun dhe Damaskun, u sunduan nga fraksione të ndryshme dhe shpesh antagoniste të selxhukëve, asnjë prej të cilëve nuk ishin të gatshëm apo të përgatitur të ndihmonin të tjerët. Plotësisht në kundërshtim. Sa kohë që ata vetë nuk ishin objekt i një sulmi të kryqtarëve,

⁴ Citimi i Urbanit I është nga kronika e shkruar nga Fulcher i Chartres, i dyti nga murgu Robert, dhe të dyja mund të gjenden në Internet Medieval Source-book në www.fordham.edu/halsall/sbook1k.html.

ata ishin shumë të kënaqur t'i lejonin të krishterët që të eliminonin qytetet-shtete rivale në rrugën e tyre drejt Jerusalemit.

Jo vetëm selxhukët ishin të përçarë dhe bizantinët të prangosur, por edhe Fatimitët e Egjiptit, të cilët formalisht kontrollonin Jerusalemin dhe pjesën më të madhe të territorit të Palestinës, ishin gjithashtu një hije e ish-vetës së tyre. Të paaftë për të sfiduar në mënyrë efektive emirët e përçarë selxhukë në Siri, Fatimitët mirëpritën kryqtarët si një mbajtës efektivë. Kur kalifi fatimit në Kajro mësoi se ushtritë e krishtera nga Evropa po avanconin drejt Sirisë nga Kostandinopoja, ai dërgoi përfaqësues të tij për të ofruar ndihmë. Armiqësia midis selxhukëve sunitë dhe fatimitëve shiitë mund edhe të mos ishte aq e madhe, por asnjëri prej tyre nuk kishte ndjenja të forta për princërit nga Evropa. Kryqtarët ishin të panjohur, dhe lëvizjet e tyre ishin një mister. Kalifi fatimit fatkeqësisht nuk vuri re detajet më të qarta, që qëllimi final i kryqtarëve nuk ishte Siria por Jerusalemi, i cili atëherë sundohej nga vetë fatimitët.⁵

Shkurtimisht, kur kryqtarët u nisën drejt Jerusalemit, asnjë shtet i vetëm i fortë nuk i doli para. Po të fillonte lëvizja vetëm një dekadë më parë, sulltani selxhuk që kishte orkestruar fitoren në Manzikert do të ishte akoma gjallë, dhe kryqtarët nuk do të kishin asnjë shans kundër tij. Në çdo kohë tjetër në shekullin XI, ata do të përballeshin me një perandor bizantin të fuqishëm dhe armiqësor në Kostandinopojë, si dhe një Perandori Fatimite të bashkuar, po të dinin disa të menaxhuesin atë në jug të Sirisë.

Jo vetëm kryqtarët ishin bekuar me kohën e mirë, por ata gjithashtu u përballën me kundërshtarë, të cilët kishin njohuri të pakta për taktikat, ambiciet dhe ideologjinë e tyre. Në retrospektivë, Kryqëzata e Parë ishte qartë një luftë e shenjtë e zhvilluar nga të krishterët kundër myslimanëve, por është e habitshme sesa të pavetëdijshëm për këtë fakt ishin myslimanët në atë kohë. Selxhukët dhe pastaj fatimitët,

i shihnin bastisjet e para të kalorësve nga Evropa si një telash, dhe pastaj si një sfidë ushtarake, deri madje pas rënies së Jerusalemit, nuk kishte asnjë ndjenjë në botën myslimane se kjo ishte një luftë religjioze apo një përballje e civilizimeve.

Në fakt, është e ekzagjeruar që madje të flasim për një “botë myslimane”. Nuk kishte unitet midis myslimanëve madje edhe kur u përballën me një invadim të krishterë të Levantit. Siç do të shohim, pas suksesit të Kryqëzatës së Parë, disa myslimanë u përpoqën – dhe dështuan – të krijojnë një aleancë pan-islamike kundër të krishterëve. Madje, gati një shekull më vonë, Salahudini bashkoi qytetet-shtete të ndara dhe i udhëhoqi drejt rimarrjes së Jerusalemit. Ai pati sukses kryesisht për shkak të aftësive të tij si komandant ushtarak, e jo se njerëzit u mbledhën nën një flamur pan-islamik. Në vitet pas Kryqëzatës së Parë, derisa kishte mungesë së banaliteteve rreth solidaritetit mysliman përballë një sfide të krishterë, disa në pozita autoritare bënë më shumë sesa i dhanë mbështetje idesë së një komuniteti mysliman të unifikuar.

Shkurtimisht, religjioni kishte rëndësi, përveç kur nuk kishte, dhe nuk kishte rëndësi, përveç kur kishte. Lidhja midis besimit dhe vepimit është e megjullt. Thirrja e Urbanit për ushtritë që të marshojnë në Jerusalem në emër të Zotit shpesh është trajtuar si dëshmi se njerëzit do të luftojnë dhe do të vdesin për religjionin e tyre. Reagimi i myslimanëve gati një mijë vjet më vonë, kur Jerusalemi u rimor më 1187, është trajtuar në të njëjtën mënyrë. Por, çka për kohët kur myslimanët apo të krishterët u bënë thirrje vëllezërve të tyre që të ngrihen në emër të Zotit dhe askush nuk dëgjoi? Çka për periudhat midis luftimeve, pas rënies së Jerusalemit? Ku ishte religjioni kur kalorësit e krishterë formuan aleanca me myslimanët sunitë për të luftuar myslimanët shiitë apo kur një fisnik i krishterë kërkonte ndihmë nga një kurd mysliman për të nënshtuar një fisnik tjetër të krishterë? Nëse religjioni kishte rëndësi më shumë se gjithçka tjetër, si të shpjegojmë këto kohëra kur kishte rëndësi gati më shumë se gjithçka?

Megjithëse kryqtarët u bënë përfundimisht sinonim me konfliktin midis Krishterimit dhe Islamit, në kohën kur gjendja ishte padyshim

⁵ Historia e aleancës së mundshme midis Fatimitëve dhe kryqtarëve vjen nga kronisti i shekullit XIII të quajtur Ibn al-Athir, i cituar në Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (New York: Routledge, 2000), 46.

më e errët. Lufta për marrjen e Jerusalemit dhe përpjekjet pasuese të sundimtarëve të ndryshëm myslimanë për të rimarrë atë nuk ishin ngjyrosur nga religjioni. Ishte po ky religjion një nga disa arsytet për luftë. Lënia jashtë e këtyre faktorëve të tjerë redukton kryqëzatat në një dimension. Po, besimi ishte jetësor – të paktën për kalorësit e krishterë. Nga ajo që mund të themi shumë shekuj më parë, ata ishin shtyrë nga devotshmëria, të cilën e kishte hedhur Papa Urabni, por nuk e kishte krijuar. Ata besonin se lufta për të çliruar Jerusalemin do të shërbente si një pendesë për mëkatet e tyre dhe do të çonte drejt shpërblimeve në Ahiret. Ata ishin joshur nga një premtim i fuqishëm i shpërblimeve materiale dhe shpirtërore, dhe ata kishin lëvizur nga imazhi i qytetit ku Krishti përfundoi pasionin e tij duke qenë i okupuar nga njerëz, të cilët kishin pak respekt për atë trashëgimi të bekuar. Por, madje edhe këtu, tërbimi i kryqtarëve drejtohej lehtë jo vetëm kundër myslimanëve, por gjithashtu kundër hebrejve apo të krishterëve të tjerë, të cilët nuk e shihnin universin në mënyrën e njëjtë. Konflikti midis besimeve ishte një nga shumë konfliktet, dhe jo gjithmonë ai më i rëndësishmi.

Rivalitetet dhe antagonizmat ndër-myslimane ishin pasqyruar nga ndarjet e ngjashme midis kryqtarëve dhe midis kryqtarëve katolikë, të cilët të paktën formalisht pasonin urdhrat e papës në Romë dhe të Ritit lindor Bizantin, të cilit kishin institucionin e tyre klerikal dhe refuzonin të njihnin autoritetin suprem të papës. Duke ardhur në kufijtë e Perandorisë Bizantine, kryqtarët pritën të pritëshin ngrohtësisht nga perandori Alexius Komnenusi, dhe të mirëpritëshin si aleatë në luftën kundër të pafeve. Kjo ndodhi pavarësisht se Kishat Lindore dhe Perëndimore u ndanë më 1054, kur i dërguari papnor në Kostandinopojë shkishëroi patriarkun për herezi në Kishën e Aja Sofias, e cila ishte ekuivalente të lindorët me Bazilikën e Shën Pjetrit në Romë. Bizantinët nuk e vlerësuan fyerjen publike të babait të kishës së tyre, dhe nëse dikush me zë të lartë do të kishte ofenduar papën në Shën Pjetër, reagimi do të ishte i njëjtë. Ndër arsytet për ndarje, kisha bizantine refuzoi të pranojë shtimin e Romës në besimin e Nicenës të fjalës *filioque*, e cila ka kuptimin se Shpirti i Shenjtë rrjedh nga Babai dhe Djali,

dhe jo, siç besonte Kisha Lindore nga vetëm Zoti Baba. Ishte edhe çështja delikate dhe e zjarrtë e përdorimit të vargut për tharmin e bukës në liturgji. Këto çështje mjaftuan për të shkaktuar ndarjen.

Në dekadat para Kryqëzatës së Parë, të dy kishat ishin përpjekur të shëronin plagën. Si rezultat, në fund të shekullit XI, princërit e Evropës e shihnin Bizantin si një mik natyral në luftën kundër të pafeve, dhe ishin të prirë të shpërfillnin hendekun që ishte hapur midis institucioneve religjioze katolike dhe ortodokse.

Bizantinët ishin skeptikë. Alexiusi, trashëgimtari i një tradite të pasur dhe të sofistikuar, kuptoi se Jerusalemi nuk ishte shkak i mjaftueshëm në bashkimin e interesave të tij me kryqtarët. Ai ishte njeri mendjemprehtë, i ditur dhe pragmatik, i cili gjithashtu është nderuar me një biografi të favorshme nga vajza e tij. Kur hipi në fron, perandoria ishte në rrëmujë dhe kishte nevojë për lidërsip. Turqit ishin vetëm një nga disa kërcënimet dhe Alexiusi duhej të zmbrapste fiset sllave e serbe që po vinin nga Ballkani verior, si dhe venedikasit e normanët grabitqarë. Sistemi i taksave ishte në rrëmujë; ushtria kishte mungesa dhe ishte e copëtuar, ndërsa gjykata e pallatet e Kostandinopojës mbetën madhështore si gjithmonë. Kishte një ndjenjë dëshpëruese se fundi do të ishte afër.

Alexiusi ndryshoi rrjedhjen. Ai grumbulloi ushtrinë, emëroi guvernatorë të aftë, rimbushi thesarin, dhe kërkoi mercenarë në Perëndim, veçanërisht normanë. Ai kishte luftuar princërit normanë në Sicili dhe në Ballkan. Prandaj, e dinte se ata shquheshin në luftime dhe acaroheshin të sundoheshin, por ishte i gatshëm të merrte rrezikun e punësimi të tyre në këmbim të shpërblimit për përdorimin e tyre. Në mënyrë të ngjashme, ai synonte të përdorte kryqtarët për t'u liruar nga sundimi i selxhukëve në Azinë e Vogël, por duhej të sigurohej se ata nuk do të mbanin territoret që do të pushtonin. Përveç kësaj, ushtritë e tyre nuk ishin nën komandën e tij, dhe kur kishin nevojë për ushqime e furnizime, ata kishin prirje të plaçkitnin. Alexiusi ishte përballur me një sfidë që një njeri me aftësi më të vogla nuk do ta përballonte. Ai dëshironte të shfrytëzonte kryqtarët për qëllime të tij, duke mos lejuar t'ia rrezikonin territoret. Si çmim për ndihmën e tij, ai kërkoi që pri-

ncërit të betoheshin se nëse pushtonin ndonjë territor që më parë ishte sunduar nga Kostandinopoja, do t'i kthenin atij.

Humnera kulturore midis Bizantit dhe kryqtarëve mund të kishte qenë më e thellë. Shkëlqimi bizantin ishte zbehur, por vazhdonte të shndriste më shumë se çdo gjë tjetër në Evropë. Bizantinët krenarë i shihnin kryqtarët si fshatarë injorantë, megjithëse të armatosur mirë dhe të devotshëm. Derisa disa kronistë i quanin bizantinët “grekë” për shkak të gjuhës që flisnin, bizantinët e quanin veten “romakë”, pasi e shihnin veten, me justifikim, si trashëgimtarë të perandorisë që ishte krijuar një milenium në parë nga Augustusi. Derisa kryqtarët ishin gjithashtu pasardhës të romakëve, ata qëmoti kishin humbur lidhjet me diturinë e kulturën romake, aq shumë sa ishin të varur nga myslimanët e Spanjës për urtësinë e antikitetit. Myslimanët u referoheshin kryqtarëve si “frankë”, pasi shumica prej tyre, duke përfshirë normanët, ishin nga tokat frënge të sunduara dikur nga Charlemagne. Bizantinët, megjithatë, i referoheshin kryqtarëve si “barbarë”, që ishte ajo që grekët antikë i quanin fiset e pakulturuara e të pacivilizuara të Evropës Qendrore.

Kryqtarët ishin një kuriozitet për bizantinët, dhe vajza e perandorit Anna Comnena shkroi përshtypjet për ta me sy kritikë e të mahnitur të një antropologe rreth një fisi primitiv. Ajo ishte veçanërisht e habitur nga karakteri dhe fiziku i princit norman Bohemond të Tarantos. Sipas Annas, ai “ishte aq i gjatë sa që kalonte madje njeriun më të gjatë me gati 50 centimetra... Mishi në trupin e tij ishte shumë i bardhë... Flokët e tij ishin ngjyrë kafe të çelët dhe nuk ulej në shpinë sikur barbarët tjerë... Pak magjepsje manifestohej gjithashtu në vetë këtë njeri, por ishte e paqartë nga frika që inspironte rrotull tij”. Përshtypjet e Annës, të shkruara vite pas faktit, ishin padyshim të ndikuara nga fakti se Bohemondi do të bëhej sundimtar i Antiochut dhe një vasal i parehatshëm, shpesh antagonist i perandorit. Kryqtarët e tjerë, si Godfrey i Bouillonit dhe Baldwini i Boulogne, më vonë i Edessas dhe më vonë mbret i Jerusalemit, ishin gjithashtu meritore për përsëkrim, por

Bohemondi dallohej si prototip – kalorës besimtar, jo shumë i civilizuar që po shkonte në Tokën e Shenjtë si luftëtar i Zotit.⁶

Dhe në këtë kohë, kjo ishte e gjitha. Termi “kryqtar” nuk ishte sajuar deri në shekullin XIII, megjithëse mungesa e fjalës nuk do të thoshte mungesë e konceptit. Me gjithë debatet e studiuesve, njerëzit që ishin dërguar për Jerusalem më 1096 e mendonin veten ashtu si i ka quajtur një historian francez “pelegrinë të armatosur”.⁷ Ishte një histori e gjatë dhe e krijuar e pelegrinazhit në Jerusalem, veçanërisht si përndesë për mëkatet, dhe Papa Urbani dhe të dërguarit e tij kishin joshur premtimin e shpërblimit shpirtëror me marrjen e armëve për të rikthyer Tokën e Shenjtë nën kontrollin e krishterë. Këta pelegrinë të armatosur mund të kenë treguar sjellje që morali jonë bashkëkohor mund t'i dënojë si brutalë dhe barbarë, por megjithatë sado makutë dhe grabitqarë të kenë qenë, ata jetuan në një botë me besim të thellë dhe të thjeshtë, që jo vetëm bashkëjetoi me mëkatet e trupit, por shpesh ishte nxitur nga ta. Kryqtarët e dinin se ata kishin bërë mëkate të vogla e të parëndësishme, dhe kjo e bëri aktin e pelegrinazhit shumë më të rëndësishëm.

Derisa rëra lëvizëse e politikës së Lindjes së Afërt tekefundit ishte një dhuratë për kryqtarët, fati i Peterit të Hermitit dhe pasuesve të tij, të cilët ishin dërguar së pari, iu siguroi ndihmë shtesë të papritur. Shfaqja e Peterit me një ushtri, për arsye të madhësisë absolute, kishte menaxhuar të masakronte çifutët dhe disa qyteteve përgjatë Danubit, por kjo nuk kishte krahasim për selxhukët. Alexiusi dhe pallati i tij ishin tmerruar nga fëlliqësia dhe kaosi i turmës së Peterit, dhe perandori u siguroi që “ushtria” fshatare të transportohej shpejt përgjatë Bosforit dhe larg nga qyteti. Posa arritën në anën aziatike, ata u ndanë në

⁶ Anna Comnena është burimi primar për Alexius. Burimet sekondare të mira përfshijnë John Julius Norwich, *Byzantium: The Decline and Fall* (New York: Knopf, 1995), 31-35; Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 349-70. Anna Comnena për Bohemondin është cituar në Elizabeth Hallam, ed., *Chronicles of the Crusades: Eye-Witness Accounts of the Wars Between Christianity and Islam* (New York: Welcome Rain, 2000), 69-70.

⁷ Për frazën “pelegrinë të armatosur”, shih Goerges Bordonove, *Les Croisades et le royaume de Jerusalem* (Paris: Editions Pygmalion, 2002).

copa nga sulltani lokal, i cili natyrisht i mori ata si përfaqësues të asaj që frankët mund të ofronin. Kur ushtritë më të disiplinuar dhe më të pajisura të normanëve dhe kalorësve të tjerë arritën më vonë, emiri selxhuk gabimisht supozoi se ata ishin shumë të njëjtë.

Seluxhukët lokalë mund të mos i kishin marrë kryqtarët seriozisht, por Alexiusi e bëri. Duke i bindur shumicën e tyre që të betoheshin për besnikëri, ai i shoqëroi jashtë qytetit dhe përgjatë Bosforit në Azi. Ata morën Nicean (që njihet si Iznik në turqisht) në maj 1097 dhe pastaj avancuan drejt jugut në të njëjtin shteg që kishte mirëpritur Xerxesin dhe Aleksandrin në shekujt e kaluar. Shtegu i ngushtë Cilician midis maleve të Anadollisë jugore që ndan Azinë e Vogël nga Siria, dhe përmes saj, kryqtarët rrethuan qytetin antik të Antiochut. Deri në pushtimin e tij nga selxhukët më 1085, Antiochu ishte një nga qytetet më të rëndësishme të krishtera në botë, së bashku me Jerusalemin, Kostandinopojën dhe Romën.

Pas një rrethimi të lodhshëm tetëmuajsh, Antiochu ra në duart e kryqtarëve në qershor 1098. Detyra ishte bërë më e lehtë nga grindjet që ndanin fraksionet arabe dhe turke që po përpiqeshin të mbronin muret e frikshme të qytetit. Antiochu ishte gjithashtu shtëpi për një popullatë të madhe të krishterë që kishte jetuar aty që nga shekulli I, dhe kur kryqtarët arritën te portat, guvernatori turk i dëboi. “Antiochu është i juaji”, u tha atyre, “por duhet të ma lini mua derisa të shoh se çka do të ndodhë mes nesh dhe frankëve”. Ai premtoi se do të kujdesej për gratë dhe fëmijët e tyre, por nuk i lejoi ata të kthehen. Këto dëbime morën pritje të ftohtë nga frankët. Kryesisht ortodoksë grekë dhe armenë, ata flisnin gjuhë të ndryshme dhe adhuronin me rite të ndryshme, dhe frankët i trajtonin me dyshim dhe përbuzje. Ndjenjat ishin reciproke, dhe të krishterët krenarë të Antiochut, prejardhja e të cilëve shkon te Shën Pjetri, u ndjenë më pak besnikë ndaj kryqtarëve sesa arabët dhe turqit, me të cilët kishin jetuar, kryesisht në paqe, gjatë shekujve të kaluar. Megjithatë kishin shërbyer si agjentë të dobishëm të inteligjencës për Bohemondin dhe komandantët e tjerë, ata nuk i besuan motivet e pushtuesve.

Antiochi më në fund u dorëzua pasi që kryqtarët u ndihmuan nga një gjeneral turk i çmagjepsur me fraksionin lokal. Bohemondi pastaj lejoi ushtarët e tij, të cilët kishin vuajtur gjatë muajve të gjatë, të shkatërronin dikur qytetin e madh. Dhe si në qytetet tjera përgjatë rrugës në Jerusalemin, kryqtarët nuk ndaluan të pyesnin nëse shtëpia që kishin plaçkitur ishte e të krishterëve, apo nëse gratë që kishin përdhunuar recitonin Besimin Nicene apo vargjet hapëse të Kur'anit.⁸

Pas disa ditë grabitjeje pa dallim, princërit ngadalësuan ushtrinë e tyre. Trajtimi i bërë në Antioch dukej ekstrem në atë kohë, por nuk ishte jashtë standardit për luftën frënge dhe gjermane, e as nuk krahasohet me atë që ishte përgatitur për Jerusalemin. Hipokrizia e Bohemondit tronditi myslimanët dhe bizantinët, por nuk kishte ngritur vetullat në Evropës. Ai nuk zbatoi premtimin e tij dhënë Alexiusit për ta kthyer Antiochin nën kontrollin bizantin dhe në vend të kësaj shpalli veten mbret të saj. Kjo armiqësoi jo vetëm perandorin, por edhe kalorësit miq të Bohemondit. Njëri nga ta, Baldwini, u drejtua në lindje me ushtrinë e tij pas shpërthimit të xhelozisë dhe mori qytetin e Edessas. Forcat e mbetura, tani mjaft të shterura, vazhduan në jug.

Rrethimi dhe pushtimi i Antiochut zgjoi princërit selxhukë, si dhe kalifin fatimit në Kajro, për të qenë të vëmendshëm. Një kronist mysliman i shekullit XX përshkoi më vonë fitoren e krishterë në Antioch si kulminacion të viteve të agresionit kundër Islamit që ka filluar me rënien e Toledos në Spanjë në duart e të krishterëve më 1071, dhe pastaj vazhdoi me invadimin norman të Sicilisë, të udhëhequr nga të afërmit e Baldwinit të Edessas. Modeli, të paktën sipas një historiani mysliman, ishte i qartë: Të krishterët kanë zhvilluar një luftë ndërko-

⁸ Shih kronikat e Ibn al-Athirit, të cituar në Francesco Gabrielli, *Arab Historians of the Crusades* (Berkeley: University of California Press, 1969), 3-9; Ibn al-Qalanisi, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, ed. and trans. H. A. R. Gibb (New York: Dover Publications, 1932, 2002), 43-46. Shih gjithashtu historinë autoritare të Steven Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 1, *The First Crusades and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 213ff.

mbëtare për të kthyer avancimet e myslimanëve, dhe sulmet kundër Atiochut, Edessas, dhe Sirisë ishin të fundit në një seri.⁹

Por, madje edhe pas Antiochut, jo të gjitha elitat arabe dhe turke të Lindjes së Afërme i morën kryqtarët seriozisht. Kjo do të ndryshonte përgjithmonë me rënien e Jerusalemit më 1099. Krahason me rrethimin tetëmuajsh të Antiochut, Jerusalemi ishte marrë më lehtë, në më pak se dy muaj. Por, derisa kryqtarët kishin kampuar nën muret e Antiochut kryesisht gjatë dimrit dhe pranverës, lufta për Jerusalem ishte zhvilluar gjatë zhegut përcëllues të verës. Pas më shumë se tre vjet të luftës gati të vazhdueshme në territore të panjohura, kryqtarët u rrasë kapitën dhe ishin të shqetësuar për fundin e misionit të tyre. Ndoshta kjo shpjegon atë që ndodhi kur muret më në fund u çanë.

Siç kishte qenë për shekuj, Jerusalemi ishte i banuar atëherë nga një përzjerja e çifutëve, të krishterëve dhe myslimanët. Lagjet çifute kishin ekzistuar që nga koha para Krishtit, dhe sektet kryesore të krishtera kishin nga një pjesë të qytetit dhe disa përgjegjësi për mirëmbajtjen e vendeve të shenjta përgjatë Via Dolorosa. Por, mbrojtja e qytetit ishte nën kontrollin e guvernatorit fatimit dhe ai e shihte popullatën lokale të krishterë dhe çifute si një shtyllë të pestë të mundshme. Ai mori një vendim solominik: të krishterët i largoi jashtë qytetit, ndërkaq hebrenjtë i lejoi të qëndrojnë. Shumica e të krishterëve ikën, me përjashtim të rojeve të Varrit të Shenjtë, i cili nuk ishte rindërtuar plotësisht që nga përdhosja e Hakimit.

Rrethimi ishte i hapur, dhe në mes të korrikut 1099, ushtarët e Godfrey të Bouillonit, me anë të kullave të frikshme, deshve të rëndë, dhe forcës së kafshëve, çanë muret. Disa nga të krishterët e qytetit ndihmuan sulmuesit, pasi guvernatori fatimit i kishte frikësuar. Ata ndoshta kishin shpresuar se ushtritë fitimtare do t'i shpërblenin për ndihmën e tyre. Po ta dinin se çka do të ndodhte në të vërtetë, do të kishin luftuar deri në njeriun e fundit për të penguar kryqtarët nga pushimi i qytetit.

⁹ Historianë, Ibn al-Athir, është cituar gjatë në P. M. Holt, *The Crusader States and Their Neighbors* (New York: Longman, 2004), 18.

Kronistët myslimanë të rënies së Jerusalemit kanë përshkruar mizoritë e zakonshme, por ajo që e dallon Jerusalemin në analet e pushimeve të gjakftohta është se kronistët e krishterë ishin njësoj të tronditur me atë që kishte ndodhur. Kryqtarët kishin udhëtuar për një qëllim bishtnues, dhe posa e kishin arritur, kishte shpërthyer zemërimi i tyre. Cilado qoftë arsyeja, qyteti jo vetëm që ishte grabitur; ai ishte përdhosur dhe banorët e tij ishin masakruar.

Pavarësisht përpjekjeve të pavlera të Godfreyit dhe gjeneralit tjetër të krishterë, Tancredit, për t'u përmbajtur, ushtarët e tyre u shpërndanë në gjithë qytetin dhe vranë çdonjërin që gjetën. Masakra nuk ishte e kufizuar te myslimanët arabë dhe turq. Hebrenjtë e qytetit u strehuan në sinagogat e tyre vetëm duke u mbyllur dhe u dogjën të gjallë. Murgjit ortodoksë të Lindjes u përpoqën të parandalonin grabitjen e Varrit të Shenjtë nga ushtarët, të cilët ishin më të interesuar për prene sesa për bekimet. Ata vranë secilin që i dilte para. Ka pasur histori të foshnjave që janë përplasur për gurë, të torturave që kanë zgjatuar për ditë me qëllim të argëtimit të trupave, të prerjes së kokave, kryqëzimit, heqjes së lëkurës, gjymtimit dhe kufomave kudo; dhe herë-herë, përgje të kufomave të mbledhura, gati artistikisht, nga pellgjet e gjakut.¹⁰

Jeto dhe lejo të jetojnë

Rënia e Jerusalemit tronditi thellë botën myslimane. Myslimanët nderuan qytetin, dhe brutaliteti i pushtuesve të tij nga të krishterët ishte një plagë që kurrë nuk do të shërohej plotësisht. Trajtimi që iu bë banorëve të pafat nuk ishte i pazakontë për standardet e asaj kohe. Por, fakti se ndodhi në Jerusalem, një qytet shumë i respektuar, ishte shqetësues dhe jo vetëm për myslimanët. Mëngjesi proverbial, madje edhe kryqtarët ishin të turpëruar me atë që kishte ndodhur, duke gjy-

¹⁰ Shih Runciman, 279ff.; Hallam, *Chronicles of the Crusades*, 88-94; Hans Eberhard Meyer, *The Crusades* (New York: Oxford University Press, 1965, 1988), 54-57; Asbridge, *The First Crusaders*, 316-19; Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes* (New York: Schocken Books, 1983, 1987), 48-52.

kuar nga kronistët e krishterë të pushtimit të qytetit. Masakrimi i myslimanëve, të cilët ishin strehuar në xhaminë Al Aksa mund të ishte pak e pranueshme, por vrasja e krishterëve të ritit lindor në faltoren e Varrit të Shenjtë nuk ishte e tillë.

Në kohë, rënia e Jerusalemit u bë çarja ngacmuese për myslimanët e Lindjes së Afërt, por menjëherë më pas, zemërimi nuk u plotësua me veprim. Poetët shkruan vajtime rreth asaj që kishte ndodhur, dhe disa bënë thirrje për një fushatë për të zmbrapsur invadimin e krishterë. Këto nuk patën efekt. Emirët turq të Damaskut dhe Alepit ishin shumë të dobët, shumë antagonistë me fatimitët, shumë të dyshimtë për sundimtarët e Mosulit dhe Irakut, dhe shumë rivalë me njëri-tjetrin për të formuar një aleancë të aftë për të sfiduar frankët. Thirrjet për unitet të myslimanëve përballë inkursionit të huaj nuk ishin mjaft bindëse për të tejkaluar ndarjet politike, kulturore dhe teologjike midis fraksioneve të ndryshme që kontrollonin Lindjen e Afërt. “Sulltanët nuk u pajtuan mes vete”, shkroi historiani arab Ibn al-Athiri, “dhe kjo ishte arsyeja që frankët arritën të merrnin kontrollin e vendit”.¹¹

Është joshëse të identifikohen kryqtarët si kapituj dramatikë në luftën midis Islamit dhe Perëndimit, veçanërisht duke pasur parasysh mënyrën sesi Jerusalemi ra më 1099. Dhe kjo joshje është përkrahur nga ajo që ndodhi pas Kryqëzatës së Parë. Derisa po kalonte shekulli XII, u bë e zakonshme të shihen kryqtarët si një degëzim i një fushate ndërkombëtare të drejtuar nga të krishterët perëndimorë kundër myslimanëve. Si studiuesit e krishterët, edhe ata myslimanë, duke filluar shekuj më parë dhe duke përfunduar në shekullin XIX, mbledhën betejë të ndryshme, të zhvilluara nga fraksione të ndryshme mijëra milje larg, nën flamurin e luftës religjioze. Polemistët e kohës, myslimanë e të krishterë, kishin gjithashtu arsye të mirë për të krijuar këtë strukturë.

Ende qëndron fakti se në atë kohë, lufta e shenjtë nuk tërhoqi mjaftueshëm përgjigjen e sundimtarëve apo njerëzve të Lindjes së Afërt për të funksionuar si një klithmë protestuese efektive. Tendenca e

mëvonshme në Perëndim dhe në botën myslimane për t'u fokusuar në kryqëzata si luftëra midis religjioneve e bënë të duket sikur religjioni të ishte faktori i vetëm, por në të vërtetë, ai ishte vetëm një faktor, rëndësia e të cilit rritej dhe pakësohej paparashikueshëm. Thjesht: nëse luftërat midis religjioneve do të kishin një rëndësi kaq thelbësore, atëherë kryqtarët kudo në Evropë do të kishin nxituar për të luftuar krah për krah me vëllezërit e tyre bizantinë, dhe myslimanët do të kishin tejkaluar ndarjet e tyre dhe do të ishin bashkuar për të luftuar armikun e përbashkët. Kjo nuk ndodhi.

Në vend të kësaj, Kryqëzata e Parë u udhëhoq kryesisht nga kalorësit frankë, dhe pastaj frankët – në vend se të zhvillonin një luftë të përhershme kundër myslimanëve – u bënë pjesë e strukturës politike të Lindjes së Afërt. Fitorja më 1099 çoi në rritjen dramatike të numrit të pelegrinëve në Jerusalemin, si dhe një mini-emigrim të kolonëve. Megjithatë numri i saktë është e pamundur të dihet, duket se dhjetëra mijëra persona nga Evropa Perëndimore dhe Qendrore imigruan në mbretëritë e reja të Jerusalemit dhe Edessas. Disa nga këta ishin fisnikë të vegjël që kërkonin një fillim të ri; të tjerët ishin zejtarë, ushtarë apo fshatarë të sjellë nga zotërinjtë e tyre apo të joshur nga tokat e reja. Të tjerët ishin tregtarë nga Gjenova, Piza, Venecia apo Amalfi, të cilët u vendosën në portet bregdetare si Akra, Tyre dhe Jaffa. Italianët, me anijet e tyre superiore dhe lidhjet e tyre tregtare të gjalla në Mesdhe, morën kontrollin e asaj që ata shpresuan të ishin rrugët fitimprurëse tregtare që shtriheshin në Azinë Qendrore, Indi dhe më tej.

Historitë popullore të kryqëzatave në Perëndim dhe në botën myslimane fokusohen vetëm në konflikt. Madje edhe kronistët bashkëkohorë, duke shkruar për shekujt XII dhe XIII, rrallë i kushtojnë vëmendje jetës së përditshme. Pati një dramë të vogël në këtë, dhe asnjë heroizëm. Fokusimi i papërkulshëm në luftën ka qenë problem i historisë të shkruar në përgjithësi, dhe jo të kufizuar në subjektin e myslimanëve dhe të krishterëve në Lindjen e Afërt. Deri në pjesën e dytë të shekullit XII, disa që shkruan historinë – qofshin myslimanë, të krishterë, hebrenj dhe indusë – humbën kohën në bujqësi, tregti, imigrim, jetën e brendshme, dhe aspektin rutinë të arritjes gjatë ditës.

¹¹ Ibn al-Athir është cituar në Maalouf, 55.

Historia e shkruar ka ekzagjeruar kështu frekuencën dhe pjesën qendrore të luftës, revolucionit, kaosit dhe ndryshimeve në qeverisje. Pasojë e kryqëzatave është se ne kujtojmë luftën, por jo paqen. Për dy shekuj, megjithatë, evropianët perëndimorë jetuan në Lindjen e Afërt, dhe derisa rrallë kalonte një vit pa disa përleshje kundër disa armiqve, ka pasur periudha të gjata të qetësisë.

Historianët bashkëkohorë kanë bërë përpjekje të koncentruara për të mbushur boshllëqet e jetës ditore në Evropë në atë kohë, por përpjekje shumë më të vogla janë bërë në vizatimin e fotos komplete të shoqërive të Lindjes së Afërt nën sundimin e frankëve. Që nga mesi i shekullit XX, dhe me disa kërcënime origjinale, studiuesit e shoqërive mesjetare kanë bashkuar në mënyrë të kualifikuar tapicerinë e ashtuquajtur të Epokës së Errët. Kjo varfërisht është përdorur për të plotësuar konturat e jetës së përditshme në shtetet e kryqtarëve.

Si rezultat, për pjesën më të madhe të 900 vjetëve të kaluara, historitë e kryqëzatave – në Perëndim dhe në botën myslimane – kanë treguar ngjarje të thjeshta të përleshjeve religjioze, të filluara nga papati, të zhvilluara nga kalorësit e Evropës dhe pastaj vazhduan në fund të shekullit XII, me entuziazmin e njëjtë nga myslimanët e Lindjes së Afërt dhe shpëtimtari i tyre, Salahudini. Kjo histori është bërë pjesë e memories kolektive të perëndimorëve dhe myslimanëve. Në Perëndim, brenda disa vjetëve nga krijimi i mbretërisë së Jerusalemit, kjo tashmë iu ishte thënë në Evropë, veçanërisht nga ata që shfrytëzuan Kryqëzatën e Parë, për të krijuar një kishë më të centralizuar dhe shtete më të fuqishme në Evropë. Pastaj, historia vazhdoi në balada dhe poema epike, që synonin të inspironin dhe të argëtonin. Gjatë shekujve, shumë kohë pasi që franku i fundit u dëbua nga Lindja e Afërt, kujtimi depërtoi në kulturën popullore përmes novelave, dramave dhe eventualisht, në shekullin XX, filmave.

Në botën anglishtfolëse, novelat e shekullit XIX të Sir Walter Scottit bënë më shumë se gjithçka tjetër për të krijuar imazhin popullor të kryqëzatave. Duke huazuar mjaft nga Edward Gibboni, Scott lartësoi Salahudinin dhe Richard Zemërluanin si ikona të garës midis Islamit dhe Krishterimit, dhe librat e tij u morën më vonë nga Hollywoodi

si material burimor për filma. Në novelat si “The Talisman and Iva-nhoe”, Scotti e portretizoi Salahudinin si një kundërshtar aristokratik, një luftëtar mysliman që respektoi kodin e nderit aq shumë të dashur nga fisnikët dhe kalorësit e krishterë, Por, Salahudini ishte përjashtim i rregullit që portretizonte “saraçinët”, si kafshë heretike.

Në qendër të historisë popullore ishin urdhrat e kalorësve religjiozë: Templarët dhe Hospitalerët. Templarët, me veshjet e tyre të bardha me një kryq të kuq, u bënë prototip i luftëtarit të krishterë. Të quajtur sipas Tempullit të Solomonit në Jerusalem, ku jetuan, Templarët morën miratimin zyrtar të kishës në fillim të shekullit XII. Tempulli nuk ishte vetëm qendër domethënëse e mbretërisë së parë izraelite në Tokën e Shenjtë, ai ishte gjithashtu vendi ku më vonë myslimanët ndërtuan xhaminë Al Aksa. Si rend religjioz të bekuar nga papa dhe i sponsorizuar nga Bernardi i Clairvauxit, Templarët përfaqësonin bashkimin e ushtarit dhe priftit, dhe fama e pasuria e tyre mbijetuan shumë gjatë pas largimit të tyre nga Toka e Shenjtë. Ata dhe Hospitalerët u tërhoqën përfundimisht në ishujt e Mesdheut si Malta dhe Rodet, derisa otomanët i zëvendësuan. Pas zhdukjes së urdhrat, megjithatë, legjenda u rrit derisa imazhi i Templarëve u ngulit përgjithmonë në vetëdijen perëndimore. Ata u bënë ikona të kryqtarëve. Ata kanë hijeshuar novelat e harruara të Viktorianëve, romancat franceze, filmat hollivudianë, bestsellerët ndërkombëtarë, dhe kanë shërbyer si ogurzi, karakter ndikues të levës së historisë, forcë e fshehtë dhe e errët së bashku me Masonët dhe Iluminati.

Por, derisa urdhrat religjiozë ishin të njohur në shoqërinë franke në Lindjen e Afërt, ata ishin minoritet i vogël, megjithëse i fuqishëm, i të gjithë kolonëve evropianë në Orient dhe ndoshta më pak të rëndësishëm sesa tregtarët italianë, të cilët kontrollonin tregtinë, por nuk bënë luftëra. Madje vlerësimet më zemërgjera sugjerojnë se Templarët dhe Hospitalerët kurrë nuk kanë pasur më shumë se një mijë kalorës të armatosur në një kohë. Një shikim i shpejtë në katalogun e librarisë do të tregojë mijëra shënime të urdhrave të kryqtarëve, që e bënë literaturën të duket e vogël mbi tregtinë. Tregtarët mund të kenë qenë më të rëndësishëm në skemën e madhe të gjërave, por ajo që

bënë ishte më pak detyruese për shkrimtarët dhe polemistët, qoftë në atë kohë apo në shekujt e mëvonshëm. Çka do të bëjë një novelist romantik me një tregtar të ngathët në Akra? Më mirë të fokusohet në kalorësit, kështjellat, luftën dhe njerëzit me thurak të shndritshëm. Për kronistët arabë dhe turq të pallateve, Templarët ishin ikonë perfekte, provë e lakmisë dhe pangopësisë së të krishterëve. Një tregtar i erëzave nga Piza që aranzhonte ngarkesa në Sidon ishte më pak interesant.

Në botën e zakonshme të mbretërive të kryqtarëve në shekullin XII, megjithatë, këta tregtarë, zejtarë dhe fshatarë që tejkalonin në numër Templarët dhe Hospitalerët, ishin të rëndësishëm si vasalë të Romës, por bënë pak për t'i dhënë formë shoqërisë së përditshme në Siri, Liban apo Palestinë. Urdhrat ishin integrale me ambiciet e Papës, por ata ishin vetëm një element në balancimin e fuqisë në Lindjen e Afërt.¹² Historia aktuale e jetës së përditshme gjatë periudhës së kryqëzatzave është më e rëndomtë dhe i mungojnë karakteret dinamikë dhe liderët dominues. Emrat e personave që jetuan dhe vdiqën janë të paqartë, nëse regjistrohen fare. Princërit dhe mbretërit e shteteve franke në Lindjen e Afërt janë mbajtur gjallë nga studiuesit, dhe shumica e betejave përfundimtare janë regjistruar ose nga myslimanë ose nga të krishterë. Por, kjo nuk ka ndodhur me qetësinë e gjatë midis tyre.

Një pjesë e shpjegimit është prozaik: qetësia e bën të mërzitshëm leximin. Deri në fund të shekullit XX, askush nuk ka shkruar novelë për jetën rutinë, apo të bëjë film pa asnjë komplot. Dhe nuk është se periudhat midis luftërave janë më pak dinamike. Gjithashtu, ato e bëjnë historinë më të komplikuar dhe të errët, dhe kështu minojnë historitë bardhezi të konfliktit. As kulturat perëndimore e as ato myslimane nuk kanë dëshiruar fokusimin në bashkëjetesë. Për pjesën më të madhe të shekullit XII në Lindje të Afërt, jeta ditore është formuar jo nga luftëtarët heroikë, por nga qytetet-shtete të vogla të krishterëve perëndimorë me disa fisnikë e burokratë, të cilët ishin të rrethuar nga arab-

ët myslimanë dhe turqit dhe nga fshatarët dhe elitat e krishtera lindore, të cilët kurrë nuk u konvertuan në Islam. Historia e tyre, kryesisht e harruar, nuk është as e lavdishme e as poshtëruese.

Pushtimi i Jerusalemit u pasua nga krijimi i mbretërisë franke të Jerusalemit dhe kurorëzimit të mbretit të saj të parë, Godfrey. Ai vdiq shpejt dhe u pasua nga Baldwini i Edessas, i cili u bë mbreti Baldwin I i Jerusalemit dhe mbeti i tillë deri në vdekjen e tij më 1118. Ushtritë franke vazhduan në bregdetin e Palestinës, sulmuan Tripolin, dhe luftuan Fatimitët dhe Selxhukët. Pas krijimit të shteteve të reja të krishtera, ato rikrijuan feudalizmin e Evropës Perëndimore. Mbretëria e Jerusalemit formalisht sundoi shumë prej qyteteve-shtete të asaj që tani është Izraeli dhe Bregu Perëndimor i Palestinës; zotërinjtë e Anti-ochut pretenduan sovranitetin mbi pjesë të mëdha të asaj që sot është Libani; dhe mbretëria e Edessas përfshinte disa mijëra milje katrorë të banuar kryesisht nga armenët e krishterë.

Princërit frankë sundonin fshatra të rralla të rrethuara me qytete. Shumë myslimanë ikën para dhe pas vitit 1099, pas përhapjes së fjalës për barbarinë e krishterë. Jerusalemi ishte boshatisur gati nga banorët e saj përmes efekteve të kombinuara të luftimeve dhe masakrave, dhe madje një dekadë më vonë, popullsia e qytetit ishte vetëm disa mijëra. Jashtë Jerusalemit, zonat e kontrolluara nga kryqtarët ishin të populluara nga një përzierje e të krishterëve dhe myslimanëve. Shumica e studiuesve pajtohen se Lindja e Afërt edhe në këtë pikë, gati pesëqind vjet më vonë pas pushtimeve arabe, ishte akoma shtëpi e një popullsie të madhe të krishterë, e cila në shumë rajone ishte shumicë. Kjo do të thoshte se kryqtarët gjetën veten duke sunduar shtete me numër të konsiderueshëm të të krishterëve. Pushtuesit, megjithatë, i shihnin me përçmim ata, pasi flisnin një gjuhë të pakuptueshme, kishin mënyra të huaja të organizimit të meshave, dhe mbanin pozita teologjike që shumë kohë më parë ishin deklaruar heretike në Perëndim.

Së pari, frankët trajtuan të krishterë lokalë si persona të pushtuar. Megjithëse pati disa liri të detyrimeve sociale, lokalët mbetën qytetarë të dorës së dytë. Frankët, madje nuk hoqën taksën e pakëndshme që myslimanët e kishin vendosur mbi Ithtarët e Librit. Në vend të kësaj,

¹² Piers Paul Read, *The Templars* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1999); Edith Clementine Bramhall, "The Origins of the Temporal Privileges of Crusaders", *American Journal of Theology* (April 1901), 279-92.

ata mbajtën taksën, shtuan myslimanë në lista, dhe vazhduan të takojnë të krishterët dhe hebrenjtë autoktonë. Në esencë, shumica e popullsisë, qofshin të krishterë apo myslimanë, panë se jetët e tyre ndryshuan pak.

Të krishterët lindorë, as nuk u ngritën kundër kryqtarëve e as nuk i pranuan plotësisht ata. Ata iu shërbyen zotërinjve të tyre, ashtu siç i kishin shërbyer të vjetërve, por ata të paktën ndanin besimin bazik në qendër të cilit ishte Krishti me jetët e tyre. Frankët mund të mos kenë respektuar të krishterët lokalë, por të krishterët lokalë gjetën mundësi të reja për përparim shoqëror, kryesisht si ndërmjetës midis myslimanëve të Lindjes së Afërt dhe mbretërive të reja të krishtera.

Veç kësaj, të krishterët lindorë e kishin më të lehtë që të merreshin si mercenarë nga shtetet kryqëtare sesa nga Selxhukët apo Fatimitët. Ndryshe nga Templarët dhe Hospitalerët, të cilët i përgjigjeshin kryesisht vetes dhe formalisht papës, mercenarët e krishterë lindorë i bindeshin urdhrit të princit apo mbretit që i kishte punësuar. Kjo ishte një ujdi e mirë për sundimtarët frankë dhe për popullsinë lokale. Të krishterët maronitë të Malit të Libanit, të cilët ishin afruar edhe më me Romën, përfituan jashtëzakonisht nga krijimi i posteve tregtare përgjatë bregdetit, dhe ata gjetën punësimin fitimprurës si ushtarë të princave të Akras, Sidonit dhe Tripolit. Gjithashtu, ata shërbyen si përkthyes dhe ndërmjetës për tregtarët italianë, të cilët dëshironin qasje në rrugët tregtare të kontrolluara nga selxhukët në lindje të Damaskut dhe Alepit. Trashëgimia e lidhjeve të afërta midis maronitëve dhe frankëve (francezëve) zgjati edhe në shekullin XX dhe kulmoi me krijimin e shtetit modern të Libanit.

Gradualisht, megjithatë, frankët filluan të asimilohen. Ata ndryshuan mënyrën e veshjes, gjuhën që flisnin, dhe madje edhe ata me të cilët martoheshin. Shumica e krushqive ndodhi midis frankëve dhe të krishterëve lokalë; martesat midis të krishterëve dhe myslimanëve nuk miratoheshin nga të dyja palët. Por, burrat e gratë kishin një mënyrë të shmangies së kontroleve sociale. Kalorësit, të cilët kishin ardhur për të luftuar dhe pastaj qëndruan, kishin nevojë për femra. Seksi ishte lehtë të sigurohej, me një çmim apo nga një skllave, por martesat ishin

më sfiduese. Aristokratët mund të aranzhonin martesat për të forcuar aleancat midis shteteve kryqëtare, midis familjeve sunduese franke në Lindjen e Afërt dhe mbretërve bizantinë apo me fisnikërinë në Evropë. Por, për pjesën tjetër, rruga më premtuese ishte ajo më e lehta – gratë nga popullsia lokale. Zakonisht këto ishin të krishtera, por jo gjithmonë.

Rritja e krushqive tërhoqi vëmendjen e kronistit Fulcher të Chartresit. Duke shkruar rreth vitit 1127, ai vuri re se shtetet kryqëtare ishin bërë po aq korruptuese, të parëndësishme dhe të ndara si homologet e tyre në Evropë. “Perëndimorët janë bërë tani orientalë. Ai që ishte romakë apo frankë tani është galilean apo banor i Palestinës... Ne kemi harruar tani vendlindjet tona... Disa tashmë kanë këtu shtëpi apo shërbëtorë, të cilat i kanë marrë përmes trashëgimisë. Disa kanë marrë gra jo thjesht të popullit të vet, por siriane, apo armeniane, apo madje saraçine, të cilat kanë marrë hirin e pagëzimit”.¹³

Si pjesë të procesit të asimilimit, të krishterët perëndimorë në Lindjen e Afërt u bënë më tolerantë ndaj diversitetit religjioz sesa kishin qenë në Evropë. Kur përçmuan ritet e të krishterëve lindorë dhe i trajtuan myslimanët (dhe hebrenjtë) si shpirtra të humbur, ata nuk ia ndërruan fenë e as nuk u përpoqën që jetën këtyre nënshtetasve t’ia bënin të pambrojtur. Pjesërisht, kjo nuk ishte e domosdoshme. Ka pasur numër të madh të krishterëve të sekteve të ndryshme dhe myslimanë, për ndihmën dhe mbështetjen e të cilëve kishin shpesh nevojë. Posa u arrit qëllimi i marrjes së Jerusalemit, frankët u përballën me detyrën e frikshme të krijimit të shteteve të suksesshme, pa masterplan për qeverisjen e tyre. Ata u detyruan të improvizojnë, dhe u përballën me shoqëri më të sofistikuar, të cilat i kishin pushtuar dhe tani i sundonin, ata huazuan shumë.

Shtetet kryqëtare rivalizonin jo vetëm veshjen dhe zakonet e të krishterëve lokalë, por gjithashtu edhe politikën e sundimtarëve myslimanë që i kishin zëvendësuar. Rezultati ishte një kulturë qejfprishur e tolerancës. Sa kohë që taksat paguheshin, shumica e popullsisë lokale

¹³ Cituar në Holt, 45.

u la vetëm, e lirë të impononte zakonet e veta sociale dhe religjioze. Një kronist mysliman, i cili ishte i pakufizuar në armiqësinë e tij ndaj frankëve, megjithatë pranoi se ata nuk binin ndesh me të drejtën e myslimanëve për të adhuruar Zotin ashtu siç dëshironin dhe “nuk ka ndryshuar asnjë ligj të vetëm apo praktikë kulturi”. Gjykatat e ngritura nga frankët, derisa privilegjonin dëshmitë e të krishterëve, siguronin mbrojtje për myslimanët si qenie njerëzore “sikur frankët”.

Sundimtarët e rinj të Jerusalemit e shndërruan xhaminë Al Aksa në kishë, me një manastir për Templarët. Gjithashtu, ata ndanë një hapësirë për myslimanët për t’u lutur. Është kuptuar se kur qendrat kryesore pushtoheshin nga të krishterët apo myslimanët, kisha apo xhamia kryesore në mënyrë simbolike do të ndryshohej për të reflektuar religjionin e sundimtarëve. Si rezultat, nuk pati asnjë thirrje jomyslimane kur Al Aksaja u transformua në kishë. Duke ditur imazhin e kryqtarëve si një periudhë e pazbatuar e luftës së shenjtë, mungesa e mizorisë është e vështirë të bashkërendohet. Një ngjarje e ngjashme në Jerusalem sot do të zhyste rajonin në kaos.

Në pjesën e parë të shekullit XII, megjithatë, nuk pati kulturë të rrënjësuar të luftës religjioze në Lindjen e Afërt. Ishte po aq e zakonshme për frankët të luftonin frankët apo bizantinët sikur që ishte për frankët të luftonin myslimanët. Shumica e shteteve myslimane harxhuan më shumë energji në thurjen e intrigave e komplotëve kundër njëratjetrës sesa që bënë kundër pushtuesve të krishterë. Kjo duket se ka trembur disa banorë të Damaskut, Alepit, Mosulit apo Kajros. Megjithatë thirrjet e rastit për luftë kundër të pafeve nuk ishin të padëgjuesha, polemistët e mëvonshëm – për hir të tregimit të muskujve për perspektivën e përplasjes së civilizimeve – i kanë gërmuar këto dhe i kanë theksuar nga të gjitha proporcionet e frekuencës së tyre. Thirrjet myslimane për luftë të shenjtë në shekullin XII ishin të ngjashme me thirrjet për t’i dhënë fund varfërisë në shekullin XX – askush nuk mund të mos pajtohet me ambiciet fisnike, por disa ishin të interesuar në të vërtetë që të mos bënin asgjë.

Në fakt, myslimanët që ishin nën sundimin e krishterë, në vend që t’u rezistonin pushtuesve të rinj, filluan t’i rivalizonin ata. Sikur që

shumica e të krishterëve në Andaluzi mësuan arabishten dhe u përpoqën të magjepsin veten me klasën sunduese myslimane, myslimanët e shteteve të krishtera bënë atë që mundën për të fituar favorizimin e zotërinjve të rinj. Disa gjetën se sundimtarët e krishterë ishin më të drejtë sesa myslimanët që i kishin zëvendësuar. Në një refren të mrekullueshëm sikur ai i martirëve të Kordobës të shekullit IX, të cilët u dëshpëruan kur panë të krishterët që po pranonin kulturën e krishterë, kronisti Ibn Xhubejr u ankua se fshatarët myslimanë preferonin pronarët e krishterë të tokave. “Zemrat e tyre janë ngashënjyer... Kjo është një nga fatkeqësitë që ka pikëlluar myslimanët. Komuniteti mysliman vajton padrejtësinë e pronarëve të tokave të besimit të tyre, dhe miraton sjelljen e kundërshtarit dhe armikut të tij, pronarëve frankë të tokave, dhe është mësuar me drejtësinë e tij”. Dhe nuk ishin vetëm myslimanët nën sundimin e krishterë, ata të cilët pranonin bashkëjetesën. Sulltanët lokalë nënshkruan marrëveshje dhe krijuan aleanca frutdhënëse tregtare me shtetet kryqëtare. Sipas kronistit Ibn al-Kalanisi, guvernatori mysliman i Askalanit dërgoi emisarë te mbreti Baldwin i Jerusalemit për të bërë një marrëveshje, pasi “ai ishte më i dëshirueshëm për tregti sesa luftë, dhe anonte nga marrëdhënia paqësore e miqësore, dhe ofrimin e sigurisë për udhëtarët”.¹⁴

Është e vërtetë se shumica e njerëzve, shumicën e kohës, ndjekin rrugën e rezistencës më të pakët. Të përballur me një rend të ri politik, njerëzit ishin më të prirë për t’u adaptuar sesa rezistuar. Kjo ishte e vërtetë për të krishterët në Spanjën e sunduar nga myslimanët, dhe kjo ishte e vërtetë për myslimanët në shtetet kryqëtare të shekullit XII, të sunduar nga të krishterët. Deri së fundi, shumica e studiuesve supozonin se disa frankë dhe italianë, të cilët kishin imigruar në Lindjen e Afërt, jetonin vetëm në qytetet bregdetare, në Jerusalem apo Edessa, apo në kështjella të fortifikuara që vijëzonin korridorin veri-jug nga

¹⁴ Citimi i parë, rreth tolerancës religjioze franke, është nga Imad al-Din është cituar në Benjamin Kedar, “The Subjected Muslims of Frankish Levant”, në James M. Powell, ed., *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), 161. I dyti, nga Ibn Jubayr, është cituar në Kedar, 167. Ibn al-Qalanisi është cituar në Hillenbrand, 396.

Krak des Chevaliers, midis Bejrutit dhe Damaskut, në Kerak, në jug të Amanit të sotëm në Jordani. Pjesërisht, këto supozime u bazuan në mungesën e regjistrave që listonin pronarët e tokave, por ato ishin nxitur gjithashtu nga besimi i vjetër se kryqtarët kurrë nuk do të vendoseshin në mes të një popullsie rurale armiqësore dhe të huaj. Por ata e bënë, dhe popullsia lokale i strehoi ata.

Derisa shumica e perëndimorëve u vendosën në qytete, të tjerët ngritën prona rurale të krahasueshme me ato që mund të gjendeshin në Francë apo në Luginën Rhine. Për këto prona kujdeseshin fshatarët e krishterë dhe myslimanë, besimi i veçantë i të cilëve kishte më pak rëndësi për zotërinjtë e tyre sesa aftësia e tyre për t'u kujdesur për të korrat, kullotat dhe bizneset tjera bujqësore. Për pjesën më të mirë të shekullit, sundimi i krishterë mbi këta fshatarë gjeneroi jo më shumë, megjithëse ndoshta jo më pak, tension dhe armiqësi sesa ajo që mund të gjendej në Evropën Perëndimore feudale në atë kohë. Fshatarët nuk duronin zotërinjtë e tyre; baronët përbuznin fshatarësinë. Njerëzit bënin thashetheme, nganjëherë ëndërronin për një botë ndryshe, dhe gati kurrë nuk bënë asgjë për këtë. Një gjë që të gjithë – klasë e lartë dhe e ulët, të krishterë, hebrenj apo myslimanë – e urrenin ishte kaosi. Padrejtësia ishte mezi e dëshirueshme, por ishte më e preferuar se revolucioni. Në botën e shteteve kryqëtare, ajo që kishte më shumë rëndësi ishte klasa dhe statusi ekonomik, jo religjioni.¹⁵

Megjithëse ka disa histori që kanë mbijetuar për marrëdhëniet midis perëndimorëve dhe myslimanëve, një aristokrat mysliman ka lënë një memorie të gjallë të jetës dhe kohës së tij. Usama ibn Munkidh është rritur në qytetin Shejzar në veri të Sirisë. Ai ishte, sipas fjalëve të përkthyesit dhe studiuesit Filip Hitti, “një luftëtar, gjuetar, xhentëlmën, poet dhe njeri i letrave. Jeta e tij ishte mishërim i civilizimit arab, ashtu siç lulëzoi gjatë periudhës së hershme të kryqëzatave”. Si i ri, Usama mori edukimin tipik të një aristokrati elegant urban dhe mësoi poezinë klasike, gramatikën, kaligrafinë, dhe natyrisht, Kur’-

anin. Si adoleshent, ai u mor me retorikë, filozofi, misticizëm dhe artet e luftës, por në fund, pati një mendim fatalist se Zoti ka përcaktuar të gjitha momentet e jetëve dhe gjithçka që mund të bëjë njeriu është të jetojë ditët e tij të caktuara. Nga fundi i jetës së tij, pasi që i gjithë rajoni ishte unifikuar nën udhëheqjen e kurdit Salahudin, Usama u ul dhe shkroi memoriet e tij.

Usama admironte kushtet njerëzore dhe pëlqente absurditetin e ekzistencës njerëzore. Ai shkroi tregimin e njeriut të quajtur Ali Abd ibn Abi al-Rejda, i cili u bë i njohur si ushtar dhe si grabitës që sulmonte karvanët. Ai i shërbeu një princi mysliman lokal, i cili u vra, dhe pastaj u mor në punë nga një fisnik frank. Me njohurinë e tij për rajonin dhe eksperiencën e tij në zënie e rrugëve karvanëve myslimane, Aliu ndihmoi zotërinë e tij të ri të krishterë që të bëhej i pasur në krahë të tregtarëve lokalë myslimanë. Kjo jo vetëm që nuk kënaqi ish-shokët e tij, por ofendoi thellë gruan e tij. Një natë, ajo fshehu vëllanë e saj në shtëpi, dhe kur burri i saj u kthye, ata i sulmuan dhe e vranë atë. Ajo pohoi se ishte “e zemëruar në emër të myslimanëve, për shkak të asaj që ky i pafe bëri kundër tyre”. Por, ajo i mori të gjitha gjërat e burrit të saj të vdekur dhe u zhvendos në qytetin Shejzar, ku Usama jetoi. Ajo tregoi se ishte trajtuar me respekt të madh nga fqinjët. Në një histori tjetër, Usama tregoi për një vajzë franke të zënë rob gjatë një beteje, në të cilën humbi syrin një emir mysliman. Ajo i lindi një djalë, i cili u bë princ pas vdekjes së të atit. Në vend se të jetonte në luks si nënë e nderuar, megjithatë, ajo la kështjellën dhe u martua me një këpucëtar frank.

Usama ishte fascinuar me frankët. Sikur me bizantinët, ai ishte me radhë i mahnitur dhe i tmerruar se sa të vrazhdë mund të ishin. “Misterioze janë veprat e Krijuesit, autorit të të gjitha gjërave”, shkroi ai. “Kur dikush vjen t’ju rrëfej rastet lidhur me frankët, ai nuk mundet vetëm se të lavdërojë Allahun dhe ta shenjtërojë Atë, pasi i sheh ata si kafshë që posedojnë virtyte të guximit dhe luftimit, por asgjë tjetër; vetëm si kafshë që kanë vetëm virtyte të kurajës dhe luftimit”. Usama ishte veçanërisht i habitur me praktikën mjekësore të frankëve, të cilat ishin rudimentare sa që ishin të drejtuara për të vranë pacientin. Ai

¹⁵ Shih Ronnie Ellenblum, *Frankish Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

shkroi për një mjek të krishterë lindor, i cili shëroi një kalorës frank me një lunge në këmbën e tij dhe shpëtoi një grua që vuante nga një shqetësim misterioz. Mjeku vuri llapë në këmbë, e cila absorboi infeksionin, dhe e ndryshoi dietën e gruas derisa tregoi shenja të shëndetit të gjallëruar. Frankët, megjithatë, nuk u besonin ilaçeve dhe dërguan mjekët e tyre, të cilët i përqeshnin të gjitha trajtimet. Mjeku frank refuzoi të besonte se këmba e kalorësit po bëhej më mirë, dhe i tha atij, “Çka preferon më shumë, të jetosh me një këmbë apo të vdesësh me dy?” I përballur me këtë zgjidhje, kalorësi tha se më shumë do të dëshironte të kishte një këmbë se të vdiste. Kështu, mjeku kërkoi një sëpatë dhe disa burra të fuqishëm që e mbanin kalorësin, derisa një tjetër i priste këmbën. Goditja nuk ishte e saktë. Ajo preu kockën dhe arterien e pacientit, dhe me shpejtësi ia nisi gjakderdhja për vdekje. Ndërsa për gruan, mjeku frank ia hodhi një shikim dhe deklaroi se ajo ishte e pushtuar nga djalli. Ia rroi kokën, nuk e ushqeui përveçse me hudhër dhe mustardë, e shikoi derisa po bëhej më e dobët, ia skaliti një kryq në kafkë, lëkura iu zhvish, ia hodhi kripën në kockën e ekspozuar, largoi demonin, dhe vrau pacientin.

Për të qenë i paanshëm, Usama përshkroi edhe shembuj kur mjekësia franke pati sukses në shërimin e pacientëve me trajtime të panjohura në Siri në atë kohë, si një sajesë prej hirit, uthullës, plumbit të djegur dhe gjalpët të pastruar që përdorej si një balsam për plagën në qafë. Por në përgjithësi, ai ishte i tmerruar dhe i habitur nga injoranca e madhe e frankëve.

Zakonet e tyre seksuale ishin gjithashtu të çuditshme për të. Usama nuk ishte as i pari e as i fundit që ishte gudulisur nga tregimet tmerruese. Ai kujtoi kohën kur po qëndronte në një han që shërbente për udhëtarët myslimanë dhe të krishterë, dhe hanxhiu i tha atij se një i krishterë ishte kthyer në dhomën e tij vetëm për të gjetur një person tjetër që do të flinte me gruan e tij. Natyrisht, ai ishte i shqetësuar pak dhe zgjoi burrin. “Ç’po bën këtu me gruan time?”, pyeti njeriun. “Mirë, isha i lidhur”, iu përgjigj ai. Gruaja ishte tashmë në shtrat, dhe kjo, i tha ai burrit të nevrikosur, do të ishte e pasjellshme që ta zgjonte atë.

Usama rrëfen gjithashtu një ngjarje që ia kishte treguar një pronar mysliman i një banje publike. Një ditë, pronari shkoi në banjë i shoqëruar nga disa fisnikë frankë, dhe u habit sesa të pacipë mund të ishin frankët. Ai u mbulua me peshqir para se të hynte në banjë, por pa se frankët nuk kishin mbuluar veten. Njëri prej tyre erdhi tek ai dhe ia hoqi peshqirin, i cili me shpejtësi zbuloi dallimin tjetër kulturor. Pronari, si shumica e fisnikëve të kulturuar të Lindjes së Afërt, i mbannte flokët të rregulluar – *kudo!* Franku shikoi dhe kërkoi që myslimani t’ia rregullonte flokët sikur ai. Franku pëlqeu rezultatit aq shumë sa që kërkoi sjelljen e gruas së tij. I tha asaj që të shtrihej në shpinë dhe pastaj i kërkoi pronarit që të bënte të njëjtën gjë për të dhe i ofroi pagesë për këtë!

Komenti i vetëm editorial që Usama kishte bërë gjatë tregimit të historisë ishte se frankët dukeshin imunë nga xhelozia dhe modestia. Fakti se pronari i banjës publike i kishte prerë flokët kalorësit frank dhe gruas së tij në publik ishte me sa duket i panjohur për Usamën. Gjëja e vetme e rrallë nga perspektiva e Usamas ishte ajo që kishte kërkuar kalorësi. Me sa duket, fakti që pronari ishte obliguar ishte thjesht mënyrë e mirë.

Usama ishte gjithashtu i prekur nga drejtësia e ashpër e frankëve. Jurisprudenca myslimane ishte mjaft e avancuar në shekullin XII. Gjykatësit mund të ndaleshin në precedentët legalë disashekullorë, si dhe në vëllimin e librave ligjorë për të aplikuar parimet e Kur’anit në rastin që kishin përpara. Nuk kishte ekuivalencë të tillë të frankët, të cilët kishin harruar pjesën më të madhe të sistemit ligjor romak dhe nga kohë kishin braktisur diskutimet e kujdesshme që e karakterizonin ligjin romak në kulmin e tij. Në një rast të treguar nga Usama, një farkëtar lokal frank ishte akuzuar se kishte ndihmuar disa hajdutë, dhe për këtë kishte sfiduar paditësin e tij në duel. Në vend të paraqitjes së rastit në gjykatë, zotëria lokal ishte pajtuar, dhe farkëtari dhe paditësi ishin përballur me njëri-tjetrin. Farkëtari fitoi, tërhoqi zvarrë kufo-mën, dhe pastaj e vari si një akt të poshtërimit ritual. Usama përshkroi gjithashtu gjyqin “e provuar me ujë”. I akuzuari lidhej dhe pastaj hidhej në një fuqi me ujë. Nëse zhytej, konsiderohej i pafajshëm, por

nëse pluskonte, do të shpallej fajtor. Duke ditur që trupat e njerëzve nuk janë të prirë të fundosen menjëherë, ai pluskonte pak, dhe si rezultat i kësaj shpallej fajtor dhe dënohej duke ia futur shufrat e nxehta në sy.¹⁶

Usama ishte aristokrat mysliman, i cili i shërbeu emirit të Alepit dhe Damaskut dhe shpesh luftoi kundër ushtrive franke. Por, gjithashtu ai kishte ngrohur marrëdhëniet me kalorësit e krishterë. Në disa raste, ai shkoi në Jerusalem për t'u falur në xhaminë Al Aksa dhe pastaj ndau ushqimin me Templarët, të cilët kishin pushtuar vendin. Ai i referohej Templarëve si "miqtë e mi", dhe duket të ketë kaluar kohë të konsiderueshme në shoqërinë e tyre. Ai mund të ketë qenë më radhë i kënaqur dhe i zmbarsur nga frankët, por bota e tij nuk ishte aq e ndryshme. Ajo gjithashtu ishte nënvizuar nga aktet rutinë të dhunës, dhe nga qëndrimet e rastit ndaj jetës, vdekjes dhe skllavërisë. Në memoriet e tij, njerëzit jetojnë, njerëzit vdesin, ata vrasin dhe vriten, dhe pak nga kjo e trondit atë.

Nocionet e sotshme të konfliktit religjioz nuk do t'i bënin përshtypje Usamas. Ndryshe nga Osama bin Ladeni, Usama ibn Munkidh nuk e shihte identitetin religjioz si gjithëpërfshirës. Besimi i tij ishte vital, dhe vullneti i Allahut ishte suprem. Frankët ishin pabesimtarë – dhe rrezikonin mallkimin – por të tillë ishin shiitët dhe fatimitët. Një muaj, ai mund të ishte në luftë me ta; tjetrin, mund të ishte mysafir i Templarëve në xhaminë Al Aksa.

Megjithëse ishte vëzhgues jashtëzakonisht finok i natyrës njerëzore. Usama ishte gjithashtu njeri i kohës së tij. Mënyra sesi ishte lidhur me fqinjët e krishterë dhe frankë ishte tipike për një person të klasës dhe pozitës së tij. Tregtarët dhe ushtarët udhëtonin shpesh dhe lirshëm kudo në Siri dhe Palestinë, pavarësisht rrugëve të rrezikshme dhe pikëpamjeve të ndryshme politike. Aleancat ishin të shkurtra dhe bëheshin e prisheshin pa kriter. Kur ishte e favorshme, frankët nënshkru-

anin marrëveshje paqësore me selxhukët apo fatimitët, dhe kur nuk ishte e leverdishme ata luftonin krah myslimanëve kundër armiqve reciprokë. Fisnikët frankë ishin të prirë për luftërat me frankët tjerë ashtu siç ishin në zhvillimin e fushatave kundër myslimanëve. Ashtu sikur Spanja që kishte parë koalicionet e ndryshueshme varësisht se kush luftonte kë, ushtarët frankë luftonin krah turqve një vit dhe kundër tyre vitin tjetër. Nganjëherë religjioni ishte zona e luftës; nganjëherë nuk ishte.

Deri në mesin e shekullit XII, shtetet kryqëtare kishin kontrollin e Lindjes së Afërt. Pastaj, rrjedhja ndryshoi. Disa emirë të talentuar turq unifikuan Sirinë dhe përfundimisht Egjiptin. Derisa motivi i tyre ishte krijimi i dinastive të fuqishme, ata përdorën retorikën e luftës së shejnitë, dhe kur ishte e mundshme, ata definuan politikën në Lindjen e Afërt, duke iu referuar myslimanëve përballë frankëve. Nëse kanë besuar apo jo retorikën e tyre, në atë që ishte ndryshe një rajon i ndarë, ajo i bashkoi arabët dhe turqit, sirianët, egjiptianët, dhe mbi të gjitha, kurdët dhe i transformoi në një forcë potenciale për dëbimin e kryqtarëve nga Lindja e Afërt. I pari që i nxiti myslimanët për të luftuar frankët ishte emiri turk i quajtur Zengi, por më i njohuri ishte një princ kurd, i lindur në qytetin Tikrit matanë Tigrit, i quajtur Jusuf, djali i Ejubit, i njohur më vonë me llogarinë e tij, Nderi i Besimit, Salahudini.

¹⁶ Usama ibn Munqidh, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, trans. Philip Hitt (New York: Columbia University Press, 1929, 2002), 161-70.

Zachary Karabell

THE CRUSADES

(Summary)

In purely military terms, the crusades were negligible. At least seven times over the course of two centuries, armies from France, Germany, Italy and England invaded the Near East. Initially, these armies were led by second class noblemen. Later on, they were led by kings and princes, who sought spiritual glory in their campaigns against Muslims. At their height the crusader states barely contained a narrow stretch that included present day Israel, Lebanon, and small sections of Jordan, Turkey and Syria. By the end of the XIV century the crusades ended and the crusader states ceased to be. The crusades began as an explosion of religious fervor, which eventually did more damage to the Byzantine Empire than to the Muslim states of the Near East.

زاقارى كارابيل

الحروب الصليبية

(خلاصة البحث)

حسب المصطلحات العسكرية الحروب الصليبية لم تكن ذات أهمية . يمكن القول بأنه خلال قرنين من الزمن قامت جيوش من فرنسا و المانيا و إيطاليا و إنجلترا باحتلال الشرق الاوسط . فى اول الامر كان على رأس هذه الجيوش اساسا نبلاء من الدرجة الثانية و غلمان من الدرجة الثالثة و الذين كانوا يعانون مصاعب فى حياتهم اليومية كخدم . فيما بعد تم قيادة تلك الجيوش من قبل الملوك و الامراء الذين كانوا يطلبون المجد المؤقت فى حملاتهم ضد المسلمين . و فى أقصى مجدهم كانت الدول الصليبية فى الشرق الاوسط تحتل حزاما ضيقا و تشمل اسرائيل و لبنان و جزءا من الاردن و تركيا و سوريا الحالية . مع أن التحريض على الحروب الصليبية أخذ قرونا لاختفائها و مع بداية القرن الرابع عشر انتهت الحروب الصليبية كحركة جماهيرية و قد تم معها اختفاء الدول الصليبية أيضا . بدأت الحركة كانفجار دينى و لكن فى النهاية كما يبدو الحروب الصليبية أضرت أكثر بالامبراطورية البيزنطية المسيحية مما أضرت بالدول الاسلامية فى الشرق الاوسط .

PORTRETE

Mexhid Yvejsi

NË PËRKUJTIM TË 110-VJETORIT TË LINDJES SË DIJETARIT TË FAMSHËM - HOXHËS SË HOXHALLARËVE MYDERRIZ, HAFIZ FAHRI EF. ILJAZI (1903-1985)

Myderrizi, Hafiz Fahri Efendi Iljazi, ishte njëri prej hoxhallarëve më të ditur dhe më të ndritur, jo vetëm të Gjakovës, jo vetëm të Kosovës, por ishte njëri nga më të dalluarit, njëri nga më të shquarit në nivel kombëtar, në të gjitha trojet, ku ka shqiptarë. Shkurt, ai ishte dijetar i famshëm, hoxhë i hoxhallarëve!

Gjakova, vendlindja e myderrizit, hafiz Fahri ef. Iljazi

Duke u mbështetur në defterët osmanë të Sanxhakut të Shkodrës, Gjakova ishte katund, dhe si qendër pazari përmendet qysh në vitin më 1485. Me një status të këtillë, ajo mbeti deri më 1582.



*Hafiz Fahri ef. Iljazi
(1903-1985)*

Në vitin 1592, pra dhjetë vjet më vonë, prej 68 familjesh shqiptare, sa kishte atëherë Gjakova, 13 ishin të islamizuara e të tjerat të krishtera.

Gjakova si fshat i vogël, kryente funksionin e tregut lokal. Ky treg lokal ishte një veçanti për Gjakovën si dhe qytetet shqiptare gjatë shekullit XV, deri në fillim të atij XVI.

Në atë periudhë, konkretisht në vitin 1594, Hadum Sylejman Efendia ose Hadum Aga, siç njihet nga populli, ndërtoi xhaminë, e cila po ashtu e mban emrin Xhamia e Hadumit.

Me ndërtimin e Xhamisë së Hadumit, njëkohësisht, qenë ndërtuar edhe hani (bujtinë) hamami, shtëpi, kulla, me dyqane përreth. Kjo ishte bërthama e qytetit, që më vonë u zhvillua e që njihet edhe sot me emrin Çarshia e Madhe.

Çarshia e Madhe, me të gjitha objektet e para, si Xhamia e Hadumit, hani, hamami, shtëpitë, kullat, dyqanet, sipas traditës gojore, u ndërtuan në fushën e Jak Vulës, prej nga rrjedh edhe emërtimi i qytetit Jakovë (Fusha e Jakut).

Gjakova është një qytet i veçantë, sepse u themelua me emrin e Zotit, ose siç thotë populli me Bismilah! Pra, fillimi i Gjakovës si qytezë fillon që nga objekti i parë kryesor që është Xhamia e Hadumit, e cila e mban emrin e themeluesit, Hadum Aga ose Sulejman Efendiu nga rrethi i Gjakovës, prej fisit Thaç.

Të dhënat e para për Gjakovën si qytet i kemi nga udhëpërshkruesi i madh turk, Evlia Çelebiu, i cili e vizitoi Gjakovën në vitin 1662, ku ndër të tjera shkruan:

“Gjakova i ka dy mijë shtëpi të stolisura që ndodhen mbi një fushë të gjerë. Ka dy xhami të bukura, mesxhide (xhami të vogla), hane të mbuluara me plumb. Ka një hamam të bukur që të kënaqë zemrën dhe nja treqind dyqane të ndryshme, të mbushura me mallra e me një mijë lloj mjeshtërish. Meqë e ka klimën e këndshme, banorët e saj janë të bukur dhe të dashur!”

Dyqind vjet pas Evlia Çelebiut, dijetari, atdhetari, ideologu kryesor i Zgjimit Kombëtar, Sami Frashëri (1850-1904), në kryeveprën e

tij Kamus al Alam, botuar më 1889, në faqen 4.787 të vëllimit VI, për Gjakovën, ndër të tjera, shkruan:

“Në Gjakovë ka 16 xhami, dy medrese, një shkollë ruzhdie dhe disa mektebe, një bibliotekë, kishë dhe shkolla fillore të veçantë për katolikë e ortodoksë. Ka afro 1000 dyqane, ka bujtina e banja publike. Popullsia e Gjakovës është e njohur për ruajtjen e traditave dhe kanë prirje për tregti e zejtari. Është popull guximtar dhe i aftë për armë. Nga gjiri i këtij qyteti ka pasur gjithmonë dijetarë të dëgjuar e myderrizë...”

Për qytetin e Gjakovës, me popullsi që ishte e njohur për ruajtjen e traditave, që kishte prirje për tregti e zejtari, me burra guximtarë, të aftë për armë, me banorë të bukur e të dashur, me dijetarë të dëgjuar e myderrizë, kanë shkruar edhe shumë dijetarë të tjerë në Lindje; kanë shkruar edhe shumë dijetarë, misionarë, historianë, shkencëtarë aq më shumë në Perëndim, siç janë Mylleri, Nopça, Hekardi, Mehju etj.

Ne, në këtë rast, do të kufizohemi vetëm te rëndësia e veçantë e monumenteve islamike-shqiptare, siç është Xhamia e Hadumit, për të cilën eksperti i historisë së artit islam, drejtori i Qendrës Dokumentare të Artit Islam dhe Arkitekturës Islame pranë Universitetit të Harvardit në SHBA., prof. A. Ridlmajer thotë:

“Xhamia e Hadumit është monument unik në të gjitha trojet shqiptare. Është i vetmi kompleks i këtij lloji që është ruajtur. Xhamia e Hadumit nuk është vetëm xhami, por është qendër kulturore. Pranë xhamisë gjendej biblioteka, e cila ishte më e madhe se vetë xhamia. Pranë bibliotekës gjendej mejtepi, ndërsa aty pranë Çarshia e Vjetër me dhjetëra dyqane, të cilat ishin vakëfe të xhamisë. I tërë kompleksi, pra, përbënte një qendër edukative e fetare. Kompleksi ishte ndërtuar dhe zhvilluar nga ana e vetë gjakovarëve.

Kjo qendër nuk ishte e importuar nga jashtë. Ky është monument i kulturës shqiptare...”

Prejardhja familjare

Myderriz, hafiz Fahri ef. Iljazi rrjedh prej një familje të njohur gjakovare, prej së cilës ndër shekuj kanë dalë shumë besimtarë, intelektualë, dijetarë, myfti, myderrizë, hafizë, hoxhallarë e atdhetarë.

Fahri Efendi Iljazi u lind në vitin 1903, në Gjakovë. Është djali i myderrizit, Hafiz Iljaz Efendiut, i cili ishte djali i myderrizit, Hafiz Muhamedi Efendiut, i cili ishte njëri nga pesë djemtë e myderrizit, Hafiz Yveys Efendiut, të gjithë hoxhallarë të njohur, të nderuar, siç janë: Muhamed Efendiu, Hafiz Ismail Efendiu, Hafiz Muhamedi Efendiu, Jahja Efendiu dhe Hysein Efendiu.

Yveys Efendiu është djali i myderrizit, Hafiz Jahja Efendiut, kurse është babai i pesë hoxhallarëve të shquar, ka qenë myderrizi i parë në Medresenë e Madhe të Gjakovës, e cila ishte vatra kryesore edukative, arsimore, kulturore, jo vetëm e Gjakovës, por e tërë Kosovës...

Shkollimi dhe diplomimi

Fahri Efendi Iljazi mësimet fillestare i kreu në Gjakovë, ku krahas mësimëve, pranë babait, myderrizit, Hafiz Iljaz Efendiut, e mësoi Kur'anin e Shenjtë përmendësh, në moshën 11-vjeçare dhe e fitoi titullin e nderuar: Hafiz. Hafiz ishte edhe babai i tij, Myderriz Iljaz Efendiu, që nga mosha 9-vjeçare...

Hafiz Fahri Efendi Iljazi i vazhdoi mësimet në Medresenë e Madhe në Gjakovë, pranë babait, Myderriz Iljaz Efendiut, deri në vitin 1920, viti kur ndërroi jetë babai i tij i nderuar.

I vijoi studimet në Medresenë “Mehmed Pasha” në Prizren, pranë Myderrizit të shquar Nusret Efendi Galibit, i cili ka qenë Myfti i Prizrenit, kryeqyteti shpirtëror e historik i shqiptarëve...

Gjatë studimeve në Prizren, Fahri Efendi Iljazi, ishte njëri prej studentëve më të zgjuar, më të talentuar, aq sa, ka ndodhur shpesh, në mungesë të myderrizëve, edhe myderrizët i ka zëvendësuar...! Me përfundimin e studimeve, me sukses shembullor, përveç diplomës e

përfitoi edhe titullin e nderuar, titullin e çmuar: Myderriz. Këtë titull të çmuar, si sot akademik, për ta fituar, iu nënshtrua provimit para komisionit të përbërë nga tre myderrizë, siç janë: Myderriz Rexheb Efendi nga Mitrovica, Myderriz Ataullah Efendi nga Shkupi dhe Myderriz Nusret Efendi Galibi nga Prizreni.

Shërbimet dhe vlerësimet

Që nga janari i vitit 1930 e deri në vitin 1948, kur e mbyllën komunistët, Hafiz Fahri Efendi Iljazi ka qenë Myderriz, udhëheqësi kryesor, në Medresenë e Madhe të Gjakovës, e cila i ka dhënë dritë tërë Kosovës...

Gjatë 18 vjetëve sa shërbeu në Medresenë e Madhe në Gjakovë, ku kanë studiuar 93 studentë, nga të gjitha trevat shqiptare, mësimi zhvillohej në gjuhën shqipe. Në programin arsimor të Medresesë, Hafiz Fahri Efendia, përveç lëndëve që ishin në të kaluarën, futi lëndë të reja, si Kelami (Apologjetika) Ilmul-Feraiz (E drejta trashëgimore), Filozofia Islame, Tesavufi Islam, Fizika, të cilën e ligjëronte Beqir Efendi Baraku, i cili ka qenë edhe poet...!

Në vitin 1938 doli gjenerata e parë e të diplomuarve nga Hafiz Fahri Efendia dhe për këtë ngjarje nga Sarajeva, erdhi një delegacion me në krye Reisin (Kryetarin) Xhemaludin Çausheviç dhe mysafirë të shquar nga të gjitha trevat shqiptare, të cilët qëndruan bashkërisht tre ditë në Medrese, në Gjakovë. Të diplomuarit e gjeneratës së parë nga Gjakova janë: Hafiz Teufik Ef. Nahi, Hafiz Selim Ef. Yvejsi, Jahja Ef. Bakalli dhe Qamil Ef. Ferizi.

Shumica prej nxënësve të Myderriz Fahri Efendiut, pasi kanë diplomuar, u bënë dijetarë të shquar, atdhetarë e luftëtarë të dalluar, prej tyre vlen të përmenden disa emra të paharruar si: Mulla Zekë Bërdynaj, ish i burgosur politik për çështje kombëtare, Mulla Ramush Shatri, Haxhi Jahja Daci, Mulla Iljaz Broja, Hafiz Muhamed Gashi, Mulla Ragip Ademi, Mulla Hajriz Demaku etj.



Myderriz, Hafiz Fahri Ef. Iljazi, ulur në mes, me nxënësit e tij në Medresenë e Madhe në Gjakovë, i pari majtas, ulur, Hafiz Selim Yvejsi, fotografuar në vitin 1937

Në vitin 1948 u mbyll me dry Medreseja e Madhe e Gjakovës nga komunistët, me arsyetim banal se kinse nuk i plotëson kushtet higjienike...! Megjithëkëtë, Hafiz Fahriu e vazhdoi edhe për dy-tri vjet në fshehtësi mësimin me disa studentë të rinj...!

Më 15 nëntor të vitit 1957 në Sarajevë, u zgjodh kryetari i ri i myslimanëve të ish-Jugosllavisë, Haxhi Sulejman ef. Kemura. Kurse më 8 dhjetor 1957, u zhvillua në Sarajevë ceremonia në Begova Xhaminë pranimit të detyrës dhe betimit. Për këtë ngjarje me rëndësi, ishin ftuar në Sarajevë, me rastin e shpalljes, betimit, të Reisit (kryetarit) të ri të Bashkësisë Islame për Jugosllavi, Sulejman Efendi Kemura, përveç delegacioneve vendore, kishte edhe delegacione nga vende të ndryshme arabe-islame, ishte caktuar që Hafiz Fahri Efendia nga Gjakova të lexonte tekstin e Betimit (Menshura) në gjuhën arabe, ashtu edhe ndodhi. Kjo nuk ishte rastësi, por ishte një vendim me rëndësi nga di-

jetarët që kuptojnë, që dinë të vlerësojnë dijetarët, vlerat e një personaliteti të shquar të Kosovës, siç ishte Hafiz Fahri Efendia i Gjakovës.

Në vitin 1963, një delegacion fetar nga ish-Jugosllavia viziton Marokon, ndër anëtarët e delegacionit ishte edhe Hafiz Fahriu, aty i pret Mbreti i Marokut Hasani i Dytë dhe kur foli Hafiz Fahriu në gjuhën arabe, pastër, rrjedhshëm, me maturi dhe zgjuars, mbreti mbeti i habitur...! Pas disa vitesh, Mbreti Hasan i Dytë, e kishte pyetur Fadil Hoxhën në Maroko: “A e njeh Hafiz Fahri Efendiu, është nga vendi i juaj? Po, bile jemi nga i njëjti qytet, nga Gjakova, ishte përgjigjur Fadil Hoxha. Kurse, Mbreti Hasan i kishte thënë: “Një kokë si e tij, plot urtësi, i mjafton vendit tuaj!”

Veprimtaria e Hafiz Fahriut është shumë e gjerë, është shumë e gjatë, ka shërbyer me përkushtim, mbi gjysmë shekulli, ditë e natë...

Ka shërbyer si imam në disa xhami, ka shërbyer si kryeimam i Gjakovës, edhe i një pjesë të Kosovës, që quhet Dukagjin, duke përfshi Pejën, Istogun deri në Klinë.

Hfz. Fahri efendija ka dhënë fetva të shumta në lidhje me çështjet e së drejtës trashëgimore sipas Sheriatit, ngase ka qenë njëri ndër njohësit më të mirë të kësaj lëmie në Kosovë e më gjerë.

Ka qenë kryetar i Këshillit të Bashkësisë Islame të Gjakovës, gjithashtu, ka qenë anëtarë shumëvjeçar në Kryesinë e Bashkësisë Islame të Kosovës...

Ka shërbyer për shumë vite në Xhaminë e Hadumit, e cila është xhamia e parë e Gjakovës, bukuroshja e Kosovës, themeluar më 1594, nga një shqiptar, nga Sylejman Efendiu, apo siç njihet në popull me emrin Hadum Aga.

Në Xhaminë e Hadumit, që kur isha fëmijë, i kam përcjellë në vazhdimësi, ligjëratat, hytбет, predikimet e tij. Predikimet e tij kanë qenë në nivel superior, ishte klasik, por edhe bashkëkohor. Gjithnjë ka qenë i përgatitur, çdo fjali e tij ishte e ndritur...Kurrë s’ka folur me hame-ndje, përherë dëgjohej me respekt e vëmendje...!



*Hafiz Fahri Ef. Iljazi (1903-1985)
me nxënësin e kushëririn e tij, Hafiz
Selim Ef.Yvejsi (1913-2001)
Fotografue më 1970, Gjakovë*

Hafiz Fahri Iljazi, ishte një personalitet i madh, si një figurë e shquar, gjithnjë ka qenë i vëzhguar, i përgjuar, nga kundërshtarët, që ishin anti-fetarët, anti-shqiptarët...

Përveç veprimtarisë fetare, edukative, arsimore, Hafiz Fahri Efendiu është marrë edhe me veprimtari kulturore. Rreth vitit 1950, e ka bërë transkriptimin në gjuhën shqipe të veprës “Vehbi-je” (Dhuratë), të myderriz Tahir Efendi Gjakovës, shkruar e botuar në Stamboll, më 1835. Ka qenë anëtar i komisionit për transkriptimin e parë të Mevludit të Tahir ef. Popovës dhe shqipërimin e fjalëve të huaja që janë përdorë në te, botuar në vitin 1965 nga Shoqata Ilmije në Pri-

shtinë, që këndohet nëpër të gjitha trevat e Kosovës. Ka marrë pjesë në marrjen e vendimit për botimin e të parit doracak “Ilmihal i Vogël”, që është botuar në Prishtinë, më 1957, nga Shoqata Ilmije. Ka lënë në dorëshkrim veprën “Jasin”, përkthim nga gjuha arabe, por me komentim...

Emri i Myderrizit, Hafiz Fahri Iljazi, si një dijetar, si një personalitet i rrallë, përmendet me nderim edhe sot e kësaj dite, jo vetëm në Gjakovë, jo vetëm në Kosovë, por që nga Shkodra deri në Vlorë, nga Sarajeva në Shkup, Dibër, Tetovë deri në Stamboll...!

Hafiz Fahriu ndërroi jetë më 19 nëntor 1985, në moshën 82-vjeçare. Shërbimet e fundit mortore, në këtë jetë të përkohshme tokësore, i kreu kushëriri i tij, nxënësi i tij, Hafiz Selim Ef.Yvejsi. Në për-

cjelljen e fundit, përveç popullit, morën pjesë të gjithë hoxhallarët e Gjakovës, morën pjesë hoxhallarët nga çdo anë e Kosovës.

Atë ditë, komunistët e Gjakovës, duke parë gjithë atë popull, qindra hoxhallarë, shejherë, dukeshin të tronditur, sepse këtë nuk e kishin pritur, vështronin si të hutuar me sy, ishin bërë si pulat pa krye...!

Namazi i xhenazës u fal pranë Xhamisë së Hadumit, ku oborri ishte mbushur përplot xhematli, ndërsa u varros në varrezat e oborrit të Xhamisë, Xhamisë së Hadumit, ku kishte shërbyer me përkushtim, derisa i erdhi ftesa prej Krijuesit për n'Amshim...

Ky burrë, ky dijetar, pedagog, atdhetar, që ende përmendet me dashuri, e meriton që së paku një rrugë, një shkollë të emërtohet me emrin e tij të nderuar Hafiz Fahri Iljazi...

Kanë thënë për Medresenë e Madhe të Gjakovës*



Medreseja e Madhe në Gjakovë

Medreseja e Madhe e Gjakovës shquhej, jo vetëm si një objekt madhështor, ku në kompleksin e saj përballë Çabratit, ka një sipërfaqe të madhe, brenda së cilës ndodhet xhamia, biblioteka, mësonjëtorja, zyrat e administratës, konvikti për nxënësit, ushqimorja, në mes të oborrit përplot gjelbërim, lule, gjendet shatërvani, por për më tepër

* Medreseja e Madhe në Gjakovë sot shërben si institut për mësimin e Kur'anit përmendësh - për hafiz.

shquhej për nga niveli i lartë intelektual i myderrizëve të saj, që nga Yvejs Efendiu deri te Fahri Efendiu.

Për afro tre shekuj në këtë medrese, edhe pse tekstet mësimore dhe literatura profesionale, sikurse në mbarë Perandorinë Osmane, ishin në gjuhën arabe, osmane dhe perse, kurse shpjegimi i mësimëve, që nga alfabeti deri te përfundimi, diplomimi, zhvillohej në gjuhën shqipe. Lidhur me këtë, ish-nxënësit, studentë të medresesë, duke bërë krahasim midis Medresesë së Mehmed Pashës në Prizren dhe Medresesë së Madhe në Gjakovë, kanë deklaruar:

"Po nuk dite turqisht në Medresenë e Prizrenit, nuk ke mujt me kuptue mësimet, kurse, po nuk dite shqip, nuk ke mujt me kuptue mësimet në Medresenë e Madhe në Gjakovë."

Myderrizët e Medresesë së Madhe të Gjakovës, sikur edhe studentët e tyre, ishin besimtarë, dijetarë, atdhetarë, ishin pedagogë me edukatë e devotshmëri, si të tillë kanë lënë emër në histori. Veprimtaria e tyre nuk kufizohej vetëm në anën arsimore-fetare, por ajo shtrihej edhe në anën kulturore-atdhetare.

Myderrizët e shquar të Medresesë së Madhe të Gjakovës si Myderrizi, Hafiz Ismail Efendi Yvejsi dhe Myderrizi, Hasan Efendi Shllaku ishin pjesëmarrës të shquar në "Lidhjen e Prizrenit" (1878-1881), sikur ishte edhe ish-studenti i Medresesë së Madhe të Gjakovës, Mulla Haxhi Zeka, madje ky burrë fetar e atdhetar ishte udhëheqës i Besëlidhje Shqiptare "Besa-Besë" në Pejë më 1899.

Në vitin 1941, një delegacion i Komunitetit Mysliman Shqiptar me qendër në Tiranë, nën udhëheqje e dr.Behxhet Shapatit, vizituan Medresenë e Madhe të Gjakovës, e cila udhëhiqej nga Myderriz Fahri ef.Iljazi:

"Myderrizi (Fahri ef. Iljazi) së bashku me popullin dhe prijësit fetarë na udhëhoqën për në Medrese, pranë së cilës kishin dalë dhe ishin rreshtuar një grup studentësh duke na uruar mirëseardhje.

Qetësi e gëzim, të një ritmi fetar, konstatuam në fytyrat e tyre. Na çuan në sallën e Medresesë, sallë kjo e shtruar mirë dhe pastër. Këtu gjtëm të gjithë rehatinë për të cilën ka nevojë udhëtari.

Këtu pamë edhe programin e Medresesë, të cilin e gjetëm krejt të plotësuar e sidomos në disa mësimë si në Filozofi Islame, Etikë, Jurisprudencë Islame etj., të cilat duhet vihen edhe në Medresenë e Përgjithshme në Tiranë.”

(Revista “Kultura Islame”, Nr. 3, Tiranë, 1941)

Kanë thënë për Hafiz Fahri ef. Iljazin

Prof. Fejzullah Haxhibajriç nga Sarajeva, në librin e tij “Nekrolozi” ndër të tjera thotë:

“Sipas meje, e them me plot bindje se Hafiz Fahri Efendiu është njohësi më i madh i tesavufit dhe jurisprudencës islame në Ballkan. Nuk e ka njohur dhe komentuar Ibën Arabiun më mirë se ai askush në Ballkan”.



Hafiz Fahri Iljazi, në ballë, gjatë një manifestimi fetar, me shejherë e hoxhallarë në Xhaminë e Hadumit në Gjakovë, më 1966. Në fotografi dallohen: Myderriz Hasan ef.Nahi, Baba Qazim Bakalli, Mulla Tahir ef.Thaçi, Hafiz Selim Yvejsi, Mulla Sadik Brovina, Shejh Hakiu...

Në një intervistë me Hajriz Demakun, ish-nxënës i Hafiz Fahri Efendiut, ish-luftëtar i Shaban Polluzhës, babai i shkrimtarit të njohur

Daut Demaku, nga Drenica, gazetari e pyet: “Mixha Hajriz, kush është për ty më i pari për pushkë, trimëri dhe dituri?”

Mixha Hajriz tha: Për pushkë e trimni si Shaban Polluzha s’ka, kurse për ilm, dituni si Hafiz Fahri Efendija i Gjakovës, shtatë shokë myderrizë, s’ka asnjë! Këtë intervistë mund ta kërkonit në internet, e gjeni lehtë!

Ka thënë Hafiz Fahri Efendija

Myderrizi, Hafiz Fahri Efendija, që kur ishte i ri ishte enciklopedi, këtu mjafton të shënojmë tri thënie të tij!

“Nuk na mbetet tjetër veçse ta dojmë, ta ndërtojmë dhe ta çmojmë njani-tjetrin”

“Të zhvillohemi në pikëpamje shpirtnore, intelektuale dhe atdhetare.”

“Ditunija asht arma ma e fortë kundër anmikut”

Burimet kryesore:

- Revista "Kultura Islame", Nr.3, Tiranë, 1941, Revista "Glasnik" Vrhovnog Islamskog Stareshinstva, Nr. 1-2, Sarajevë, 1958
- Dr. Ramiz Zekaj, "Zhvillimi i kulturës islame....gjatë shek.XX" Tiranë, 1997
- Jusuf Bajrakatari, "Gjakova me rrethinë" (1878-1912), Instituti i Historisë, Prishtinë, 1998
- "Islami luajti rol me rëndësi në historinë e Kosovës", Intervistë, mr.Qemajl Morina, botuar në revistën "Dituria Islame", Nr.125-126, nëntor- dhjetor, Prishtinë, 2000, faqe:39-40)
- Mexhid Yvejsi, "Kështjellat e gjakut tonë", Gjakovë, 2002
- Prof. Pleurat Krasniqi, "Aspekte kulturore-historike të Gjakovës dhe ixhazet-linjë" (1870-1940), Gjakovë, 2002
- Mexhid Yvejsi, "Ylematë e Gjakovës-Mburojë e Kosovës", Gjakovë, 2003
- Evlia Çelebiu, "Shqipëria dhe viset fqinjë", Tiranë, 2008
- Dr. Masar Rizvanolli, "Çarshia e Madhe –vatër e zhvillimit ekonomik-sho-qëror dhe kulturor të rajonit të Gjakovës", Vjetari, Nr.39-40, Arkivi Shtetëror i Kosovës, Prishtinë, 2008
- Gjakova City & Valbona Valley, Menaxher i projektit: Kujtim Rrahmani, Teksti: Dr.Masar Rizvanolli, Gjakovë, 2010
- Dr. Sc. Nehat Krasniqi, "Kontribute albanologjike, studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane", Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 2011
- Ismail Rexhepi & Mr.Sadik Mehmeti, "Institucionet islame dhe nëpunësit fetarë në Gjakovë me rrethinë ndërmjet dy luftërave botërore", www.islamgjakova.net/ (30 nëntor 2012).
- Dr.sc. Nehat Krasniqi, "Reflekse të traditës kulturore të vendlindjes në personalitetin e Hasan efendi Nahit", "Edukata Islame", nr.99, Prishtinë, 2012, f.157-167.
- Mexhid Yvejsi, "Hafizët e Gjakovës – krenaria e Kosovës", Gjakovë, 2013

Mexhid Yvejsi

**On the 110th anniversary of the birth
of the distinguished scholar
MUDERIS, HAFIZ FAHRI EF. ILJAZI (1903-1985)**

(Summary)

MUDERIS, HAFIZ FAHRI EF. ILJAZI was one of the best learned hodjas not only in Gjakova/Kosova but throughout the Albanian lands. In brief, he was a distinguished scholar, the hodja of hodjas!

مجيد عويسى

بمناسبة احياء ذكرى ١١٠ سنة من ميلاد العالم الجليل المدرس

حافظ فخرى الياسى (١٩٠٣-١٩٨٥)

(خلاصة البحث)

كان المدرس حافظ فخرى الياسى من العلماء أكثر دراية و أكثر اشراقا ليس على نطاق جاكوفا و ليس على نطاق كوسوفا و لكن هو كان من افضل العلماء على مستوى أمتنا الالبانية . يمكن ان نقول باختصار كان عالما جليلا و شيخ المشايخ .

RECENSION

Prof. dr. Hysen Matoshi

NJË KURORË NOCIONESH FETARE

Mr. Qemajl Morina: **Glosar i nocioneve fetare (islame, ortodokse, katolike dhe çifute)**, botoi Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, 2010, f. 240.

Mr. Qemajl Morina hyn në radhët e atyre studiuesve që e bëjnë punën e tyre pa ndonjë bujë të madhe, pa pompozitetin publicistik që rëndom e shoqëron viteve të fundit nxjerrjen në dritë të ndonjë rezultati në fushën e dijes. Islamologun, profesorin, publicistin, përkthyesin tonë, më shumë se çdo gjë tjetër, në shumësinë e interesimeve e bashkon përkushtimi i rrallë dhe serioziteti ndaj punës. Ndër kontributet e tij të vyera renditet edhe vepra *Glosar i nocioneve fetare (islame, ortodokse, katolike dhe çifute)*, botim i Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, më 2010. Ky glosar përbën një ndër sprovat e para të njëmendta të standardizimit të terminologjisë së gjithmbarshme fetare ndër ne. Gjithsesi



standardizimi i terminologjisë është një proces dhe nuk mëtohet të jenë ofruar të gjitha përgjigjet me këtë kontribut të vlershëm. Është i padiskutueshëm fakti se viteve të fundit literatura me përmbajtje fetare është më e pranishme se çdolloj tjetër i botimeve. Jo rrallë vërejmë se si në përdorimin e nocioneve themelore të kësaj fushe ka mosnjohje, një pakujdesi dhe llojlloshmëri edhe brenda të njëjtut botim, madje edhe kur është fjala për të njëjtin autor. Shkruhen gabimisht, ose shkruhen në dy e tri trajta të ndryshme nocionet e tyre themelore, emrat më përfaqësues të feve, të festave fetare, të vendeve të shenjta etj.

Veçori e një glosari, përveç saktësisë së formës standarde të fjalës ose të togfjalëshit terminologjik, është edhe shpjegimi për domethënien e tij, ngase ndodh shpesh në literaturën që botohet në shqip të përdoret emërtimi i saktë, por në një kontekst të gabuar, si rezultat i mosnjohjes së domethënies, ose edhe i një njohjeje të përciptë të saj. Përveç dimensionit informativ, gjithsesi rëndësia e kësaj ndërmarrjeje, sipas autorit, është edhe e karakterit edukativ. Edukata e drejtë fetare është burim i njohjes më të mirë të tjetrit, rrjedhimisht edhe i tolerancës fetare, sikundër thotë teologu zviceran Hans Küng, mendimi i të cilit i ka shërbyer autorit tonë si një moto orientuese në punën e tij. Sigurisht që një shtysë tje-

tër për t'iu rrekur kësaj pune ka të bëjë edhe me përdorimin e pasaktë të terminologjisë fetare te ne (në botime, në medie etj.) ndonjëherë edhe me mosnjohje të koncepteve themelore bartëse të kësaj fushe, pa përjashtuar edhe deformimet e qëllimta e tendencioze në disa shkrime. Ndaj, ky glosar është një ndihmesë e mirë për ata që duan të informohen drejt lidhur me domethënien e nocioneve kryesore fetare, por edhe një pengesë e pakalueshme për ata që synojnë ta shtrembërojnë esencën e tyre.

Nisur nga nevoja për një qasje profesionale, Qemajl Morina i është përveshur punës së vështirë të identifikimit të nocioneve themelore fetare, të shpjegimit të saktë të domethënies së tyre dhe të përfshirjes në një kontekst të përbashkët botimi. Glosari që do të përfshinte vetëm nocionet e njërës nga fetë e shpallura, të cilat në shkrimet e kësaj natyre përdoren gjithandej ndër shqiptarët, do të ishte gjithsesi i mangët, prandaj autori ofron material të nocioneve të katër feve: islame, ortodokse, katolike dhe çifute. Në vëllimin me rreth 240 faqe janë trajtuar 1475 fjalë, nocione ose togfjalësha terminologjike, që, ndonëse nuk e shterin tërësinë e nocioneve fetare, janë një bazë e mirë për trajtime edhe më përimtuese e më gjithëpërfshirëse në të ardhmen.

Në tërësinë e përmbajtjes së *Glosarit* vend të veçantë kanë gjetur edhe emrat e përveçëm, me të cilët, apo me trajtat e të cilëve, identifikohen fetë e përfshira në të. Për figurat historike autori është kujdesur që të ofrojë të dhënat kryesore biografike dhe karakteristika të veprimtarisë së tyre, me ç'gjë kontributi i tij merr, në njëfarë dore, edhe një dimension enciklopedik.

Në punën shkencore ka vepra që shkruhen për një periudhë të caktuar kohore, për realizimin e tyre nevojitet të ndahet një kohë e caktuar. Mirëpo, glosarët, fjalorët, enciklopeditë, janë vepra që përmbledhin gjithë përvojën jetësore të një autori, njohjen shteruese të çështjeve të bazuar në burime të shumanshme. Pra, kemi të bëjmë me njëfarë kurorëzimi të kërkimeve. Nëse do të shohin bibliografinë për secilën pjesë të këtij glosari, të konceptuar sipas feve, do të bindemi për një punë gjigante, për literaturë prej dhjetëra mijëra faqesh, të cilat këtu vijnë të sintetizuara në trajtë definicionesh prej një fjalie, ose prej disa sosh, varësisht nëse bëhet fjalë për një nocion të njohur, apo nocion që më rrallë është ndeshur në shkrimet tona. Zërat e këtij *Glosari* diferencohen në të vegjël dhe të mëdhenj, varësisht nga rëndësia e tyre që kanë në fenë e caktuar.

Glosari i mr. Qemajl Morinës është një përpjekje për ta ndrequr gjendjen e

shfytëruar të terminologjisë fetare në fjalorët e hartuar të gjuhës shqipe në periudhën komuniste e nën diktatin ideologjik që shquhej për antifetari-zëm, përkatësisht që kishte si pikë nisëse në interpretimin e nocioneve themelore të fesë pozicionin ateist ndaj tyre. Autori, ndonëse islamolog në fushën dijes, u qaset drejt dhe pa-anshëm këtyre deformimeve, pavarësisht nëse kanë të bëjnë me islamin, apo me krishterimin. Duke afirmuar disa nga përmirësimet e bëra në botimet e kohëve të fundit të fjalorëve të shqipes, autori i *Glosarit* tërheq vërejtjen se recidivë të kësaj mendësie të dëmshme mund të hasen edhe në versionet e reja të fjalorëve, veçmas në shembujt e marrë nga frazeologjia jonë. Prandaj, e themi me bindje të plotë se *Glosari* është një kontribut i vyeshtëm edhe në pikëpamje të njohjes së drejtë të fesë dhe vlerësimit të rolit të saj në shoqërinë njerëzore.

Glosari i Qemajl Morinës, përveçse i shkruar me profesionalizëm dhe dashuri për materien që e trajton, është edhe një vepër në të cilën del në pah mjeshtëria e përkufizimit të nocioneve. Gjuha e lehtë dhe rrjedhshme, qartësia e definimit, saktësia e shprehjes janë vetëm disa nga vlerat e kësaj ve-pre. Ndonëse veprat e këtilla janë të tejkohshme, synimi për t'i qortuar disa trajta shprehjesh që aktualisht ndeshen gjithandej e ndërlihd drejtpërdrejt pu-

nën e autorit me kontekstin tonë të sotëm.

Përfundimisht, themi se kjo vepër e Qemajl Morinës përbën një kontribut të rëndësishëm për zotërimin e duhur e të saktë të terminologjisë fetare, por, gjithashtu, një meritë tjetër është edhe vizioni i tij për të ecur tutje në këtë drejtim. Autori sugjeron që punën e tij

prej pionieri ta vijojnë ekipet e për-bashkëta të ekspertëve të gjuhës dhe të fesë. Urojmë që kjo punë e mbarë, në të mirë të thellimit të njohurive nga fusha e fesë, të nisë një ditë e më parë, sepse vetëm kështu dija jonë për fenë bëhet më e saktë, ndërsa gjuha shqipe më e pasur.

RECENISON

Prof. dr. Sabile Keçmezi-Basha

DËSHMI PËR KONTRIBUTIN E PRIJËSVE MYSLIMANË NË FORMIMIN E IDENTITETIT KOMBËTAR (Recension: “Kontributi i prijësve myslimanë në formimin e vetëdijes dhe identitetit kombëtar”, Tiranë, 2013, f. 307)

Vit më parë në Tiranë ishte organizuar konferenca shkencore me një titull shumë të rëndësishëm por edhe shumë meritore siç ishte “Kontributi i prijësve myslimanë në formimin e vetëdijes dhe identitetit kombëtar”, dhe vërtet ishte plotësisht i arsyeshëm emërtimi, ngase të gjithë ne e dimë se çfarë roli dhe çfarë pune e veprimtarie kanë pasur dhe kanë zhvilluar prijësit dhe kleri mysliman për formimin e vetëdijes dhe ruajtjen e identitetit kombëtar.

Thënë të drejtën gjatë punës sime hulumtuese shkencore më ka rënë të lexoj shumë biografi të atdhetarëve nga komuniteti mysliman dhe ndikimin e tyre që kanë pasur te xhemati i tyre, por shumë pak që të lexoj shkri-

me nga ndonjë konferencë shkencore, siç ishte kjo e Tiranës, e organizuar më 28-29 shtator të vitit 2012. Mreku-



llia e kësaj konference ishte se organizimin e saj e kishin bërë: Komuniteti Mysliman i Shqipërisë, Bashkësia Islame e Kosovës dhe Bashkësia Fetare Islame e Maqedonisë, thënë më ndryshe një unitet i përkryer, ashtu siç është dashur kaherë që të jetë dhe sinqerisht uroj që kjo nismë e mbar të mos ndalet asnjëherë. Historia na ka imponuar shumëçka, për të mos thënë se okupuesit dhe ideologjia komuniste kishte prekur aty, ku më së pakti duhej të cenohej e drejta e qytetarit të lirë, dhe me dashje kishte krijuar hendeqe që edhe sot po i ndejmë pasojat.

Në konferencë ishte premtuar se të gjitha kumtesat dhe diskutimet do të botohen në një përmbledhje të veçantë, dhe ky libër që po e promovojmë sot është rezultat i punës shumëvjeçare të studiuesve të mirëfilltë.

Libri “Kontributi i prijësve myslimanë në formimin e vetëdijes dhe identitetit kombëtar”, ka 307 faqe, ndërkaq në bazë të punës së konferencës që është zhvilluar në sesione, po ashtu edhe ndarja e librit ka këtë përmbajtje. Veç fjalës së hapjes të cilën e kishte mbajtur kancelari i Komunitetit Mysliman Shqiptar, Ali Zaimi, konferencën e kishin përshëndetur dhe madhëruar me praninë e tyre edhe: Haxhi Selim ef. Muça, kryetar i KMSH-së, Naim ef. Tërnavë, myfti i Kosovës, Sulejman ef. Rexhepi, Reis ul Ulema i BFI-së së Maqedonisë, Rifat ef. Fejz-

iç, kryetar i Bashkësisë Islame në Mal të Zi, prof.dr. Sali Berisha, kryeministër i Shqipërisë dhe me telegram urimi ishte prezent mr. Muhidin Ahmeti, kryetar i Unionit të Shqiptarëve Mysliman në Austri.

Në prezantimin e të dhënave për figurat e shquara atdhetare nga komuniteti islam u vlerësua lart roli dhe kontributi i tyre në përpjekjet për pavarësinë e vendit dhe në konsolidimin e shtetit të ri shqiptar në këto 100 vjetët e fundit dhe qëllimi i konferencës ishte që të shënohet 100-vjetori i shtetit shqiptar.

Në konferencë, seanca e parë iu kushtua temës “Roli i dijetarëve fetarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare”, që me temat e tyre u paraqitën 6 referues, që sollën prurje të reja për rolin e prijatarëve fetarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare, ku përfshiheshin: prof. dr. Bajram Xhafa, “Pozita e shtetformimit në fillimshkullin XX”, dr. Nehat Krasniqi, “Roli i dijetarëve fetarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare”; dr. Fahrush Rexhepi, “Roli i ulemasë në rrjedhat shoqërore politike në periudhën e pavarësisë”; Mr. Ruzhdi Lati, “Kontributi i ulemave dibranë në shpalljen e pavarësisë”; Prof. dr. Mahmut Hysa, “Ecuria procedurale e mbledhjeve të Kuvendit të Vlorës”.

Seanca e dytë u kushtojë Fesë dhe Atdheu, me gjithsej 5 tema, në të cilën referuan doktorët e shkencave që

hapën dhe debatuan për raportet “Feja dhe atdheu”, në të cilën dominoi e dhëna se pa atdhe nuk ka fe. Në këtë seancë referatet e tyre i paraqiten: dr. Enis Sylstarova, “Për fe dhe atdhe”: Argumentet e klerit mysliman në debatin mbi modernizimin e Shqipërisë në vitet 20-30 të shek. XX; akademik dr. Feti Mediu, “Hafizët e Kur’anit në shërbim të vatanit”, prof.dr. Valentina Duka, “Institucionet fetare islame gjatë mbretërimit të Ahmet Zogut”; “Një vështrim të legjislacionit të kohës (11928-939)”, prof.dr. Zejnullah Gruda, “Krimet njëshekullore mbi popullatën shqiptare- (nxitja e urrejtjes ndaj boshnjakëve myslimanë dhe shqiptarëve-preludi i krimeve të rënda)”, dhe prof. dr. Adem Zejnullahu, “Dhuna fetare serbo-malazeze mbi shqiptarët pas shpalljes së pavarësisë”.

Seanca e tretë, njëherë edhe tema e saj ishte më provokuesja, ngase bënte fjalë për “Kontributin i prijësve myslimanë për gjuhën shqipe”, në të cilën u trajtuan dhe u sollën të dhëna të reja për gjuhën shqipe dhe shtetformimin në veprat e dijetarëve islamë. Temat që u paraqitën në këtë sesion ishin: doc. dr. Ismet Osmani, “Gjuha shqipe dhe shtetformimi në veprat e dijetarëve islamë”; prof. dr. Avzi Mustafa, “Kontributi i ulemasë shqiptare në Maqedoni për shkollën dhe gjuhën shqipe”; prof. dr. Mehdi Polisi, “Kontributi i Hafiz Ali Ulqinakut në arsi-

min shqip”; prof. asc. dr. Genciana Abazi, “Mbi përpjekjet dhe pasurimin e gjuhës shqipe në gjysmën e shekullit XIX”, Dervish Sali Ashkiu nga Tepele, dhe tema e fundit e seancës ishte: “Kontributi i klerit mysliman shqiptar në hartimin e abetareve të gjuhës shqipe nga mr. Hasan Bello.

Ndërsa seanca e katërt i kushtohej tolerancës fetare dhe lirisë së fesë, në të cilën referuan shumë profesorë për tema të cilat deri më tani kishin qenë të paeksploruara. Tema nga prof.dr. Ferit Duka, “Toleranca dhe mirëkuptimi ndërfetar si dimension i historisë kombëtare të shqiptarëve”

zgjoi interesim te të pranishmit dhe ishte mu ajo e cila me argumente dëshmoi se asnjëherë gjatë historisë ndër shqiptarë nuk ka qenë molla sherri feja, por anasjelltas. Po ashtu tema, nga prof.dr. Gjergj Sinani, “Liria e fesë në kontekstin e modelit evropian të marrëdhënieve ndërmjet shtetit dhe fesë solli risi në shoqëritë e lira demokratike, se liria e fesë shikohet si një tregues i rëndësishëm i shkallës së lirive demokratike që karakterizon një shoqëri.

Një temë me shumë interes ishte “Toleranca fetare në Vilajetin e Kosovës dhe shpallja e pavarësisë së Shqipërisë 1908-1912” nga mr. Nuredin Ahmeti, që përfshinte një periudhë që i parapriu pavarësisë të shtetit shqiptar, duke ardhur në përfundime shumë

të rëndësishme për tolerancën ndërfetare në njërën anë dhe kontributin e prijësve fetarë në Lëvizjen Kombëtare në Vilajetin e Kosovës, gjatë viteve 1908-1912, që ishte jashtëzakonisht i madh. Edhe kumtesa e doc.dr. Qani Nesimit, “Rëndësia e revelatës hyjnore në mbrojtjen e identitetit kombëtar dhe rreziku nga qasja epistemologjike-antropocentrike- rasti Hafiz Ali Korça”, që trajtoi bipolarizimin në vlerësimin e njeriut, në veçanti, dhe vlerave shoqërore, në përgjithësi, gjithnjë duke u bazuar në mendimet e Hafëz Ali Korçës.

Me të dhëna nga hulumtimet e shumta që janë bërë në arkiva të ndryshme e literatura relevante, studiuesit u paraqitën në seancat e më vonshme që vërtetonin se kontributi i dijetarëve myslimanë në mbrojtje të trojeve shqiptare ishte i jashtëzakonshëm. U referua kumtesa për kontributin e Hoxhë Hasan Tahsinin (Filati) në mbrojtje të trojeve jug-shqiptare të Çamërisë nga aneksimi dhe kolonizimi grek, nga prof. dr. Selman Sheme. Duhet përmendur edhe këtë veç angazhimit në mbrojtje të tokave shqiptare, Hoxhë Hasan Tahsinin më 1870, u zgjodh rektori i parë i Universitetit të Stambollit, për gjerësinë e diturive që zotëronte si dhe për aftësinë e tij intelektuale. Për veprimtarinë e tij atdhetare Hoxhë Tahsinin u përndoq dhe u burgos, por ai nuk u largua nga bindjet e tij shke-

ncore dhe rrugën e tij për zhvillimin e kulturës dhe për afirmimin e kërkesave kombëtare të shqiptarëve.

Mr. Qemal Morina kishte paraqitur temën: “Kontributi i Hoxhë Kadri Prishtinës në mbrojtjen e tërësisë së tokave shqiptare”, që po ashtu ishte një trajtim shkencor, ku vihen në pah meritat e pamohueshme të Hoxhë Kadriut pas përfundimit të Luftës së Parë Botërore, dhe duhet cekur se më 1 maj 1918, formoi në ilegalitet komitetin “Mbrojtja Kombëtare e Kosovës”, me seli në Shkodër, që të jetë sa më afër Kosovës, thoshte hoxhë Kadriu. Ndërsa programi politik i kësaj organizate ishte kombëtar dhe angazhohej për tërësinë territoriale të shtetit shqiptar.

Sipas programeve të shumta serbe e që ishin kryekëput antishqiptare, për të asimiluar dhe zhdukur popullin shqiptar parashihej edhe shpërngulja e tyre me dhunë për në Turqi. Qëllimi dhe lufta e prijësve fetarë në Shkup, ishte që të ndalojnë shpërnguljen e madhe të shqiptarëve, andaj në kushte të pa kushte zhvilluan një aktivitet me plot rrezeqe për të bërë fushatën e bujshme kundër shpërnguljes. Mu kësaj plaje i kushtohej tema e Mr. Qerim Litës, “Shpërngulja e shqiptarëve për në Turqi 1937-1941 dhe roli i bashkësisë islame në pengimin e saj”.

Mobilizimi shoqëror i krerëve fetarë myslimanë të shqiptarët (jashtë kufijve etno-shekullor të shqiptarizms)

ishte kumtesa që e paraqiti mr. Kushtrim Shehu, e cila ishte elaboruar historikisht nga fillimet e lëkundjes së themeleve të shtetit osman, e deri te lindja e lëvizjeve kombëtare dhe angazhimi i krerëve fetarë shqiptarë për ruajtjen identitetit kombëtar.

Seanca e gjashtë, kishte trajtuar temën e prof. dr. Hysen Matoshit, “Kontributi për vetëdijesimin kombëtar shqiptar”, në të cilën në mënyrë kritike e analitike u rrahën çështje të rëndësishme nga periudha të ndryshme historike. “Pavarësia në shkrimet letrare të ulemave shqiptarë” bënte analiza e vlerësonte se njëra ndër të metat kryesore të shqyrtimeve lidhur me identitetin shqiptar është edhe kundrimi i pjesshëm i tij. Shembull tipik i deformimit të këtillë është trajtimi që i është bërë identitetit tonë kombëtar në periudhën e komunizmit. Ideologjia sunduese e kësaj kohe e konceptonte identitetin kombëtar, si kundërshti të plotë me identitetin fetar. Logjika e këtillë përjashtuese nuk e akceptonte dot mundësinë e të qenit të një individi atdhetar dhe fetar njëkohësisht.

Me interes ishte edhe trajtimi i temës nga prof. dr. Sadri Fetiu, “Uniteti tradicional i shqiptarëve në luftën për mbrojtjen e Shkodrës, sipas epikës historike” si dhe tema nga dr. Agron Tufa, “Fillimet e persekutimit komunist mbi Komunitetin Mysliman Shqiptar”, në të cilën me të drejtë autori konsta-

ton se “zhdukja e fesë ishte thelbësore për injektimin e dogmës komuniste dhe, rrjedhimisht, për krijimin e “njeriut të ri”, e megjithatë, ky “asimilim” apo ky nënshttrim nuk ndodhi sa çel e mbyll sytë. Ai u shoqërua nga një përndjekje e pashembullt e anëtarëve më të ngritur të klerit. Në inventarin e përndjekjes së tyre nuk mungon pa epshmëria, madje, shpesh, ajo u përshtatet përmasave dhe ashpërsisë së përndjekjes. Duhet pasur parasysh se gjithçka zhvillohej në atmosferën e një rrënimi të plotë material, të frikës dhe të dëshpërimit.

Tema nga prof. dr. Gentiana Skura, “Zani i Naltë” dhe kontributi për vetëdijesimin kombëtar shqiptar” trajton kontributin e revistës fetare të përmuajshme “Zani i Naltë”, i cili botohej në vitet 1923- 1939. Duhet cekur se vetë motoja e revistës flet mjaft kur shkruan se “Na të “Zanit të Naltë” kemi le shqiptarë, jemi rritur shqiptar dhe do të vdesim shqiptarë”, mendoi se ndonjë koment tjetër do të ishte i tepërt ngase problematika e trajtuar në këtë gazetë është e lidhur ngushtë me çështjen kombëtare.

Dashuria për tokën dhe fjalën apo për fe e atdhe, i ka burimet në vlerën misionare, që kësaj letërsie i vjen nga librat e shenjtë, si edhe nga vetë individët shkruar, të cilët, në të shumtën e rasteve janë udhëheqës shpirtërorë, klerikë. Prej kënde, fjala është e vër-

tetë dhe individi krijues është misionar, për “fe dhe atdhe”, dhe e tërë kjo trajtohet në temën që e kishte prezantuar mr. Brikena Smajli, “Për fe dhe atdhe” një letërsi vizionare dhe misionare”.

Një pjesë të veçantë të librit zë trajtimi i temave nga: “Kontributi i institucioneve dhe ulemave në çështjen kombëtare”, e që trajtohen në pjesën e shtatë të librit. Duke filluar nga tema e mr. Sadik Mehmeti dhe Ramadan Shkodra, “Institucionet islame në Kosovë në shërbim të çështjes kombëtare”, në rrethana e në kushte të pafavorshme, krahas ulemasë islame, të cilët ose u vunë në krye të shumë proceseve me karakter kombëtar, ose ishin përkrahës të proceseve në shërbim të çështjes kombëtare, u vunë edhe institucionet islame dhe objektet që ishin nën administrimin dhe vartësin e këtyre institucioneve, duke u bërë vatra të përpjekjeve për mbijetesë dhe pavarësi të shqiptarëve.

Tema “Kontributi i prijësve myslimanë në çështjen kombëtare” i autorit mr. Genti Kruja, trajton periudhat e vështira të ecjes kombëtare duke u ndalur në Rilindjen Kombëtare, Lidhjen Shqiptare të Prizrenit, Kongresin e Dibrës, për të ardhur deri te shpallja e pavarësisë të shtetit shqiptar, dhe padyshim se kësaj epoke të vështirë iu bashkëngjitën edhe dijetarët myslima-

në shqiptarë. Madje, në shumë raste roli i tyre ishte vendimtar.

Trajtim me shumë interes ishte tema e mr. Alban Dobrunës, “Kontributi i dijetarëve islamë në Lidhjen e Dytë të Prizrenit”, ku me të drejtë autori na paraqet figurat më markante të kësaj organizate, që ishin klerikë e intelektualë të besimit islam dhe aspiratat e tij për liri dhe bashkim me trungun amë.

Edhe një temë interesante që prezanton “Kontributi i institucioneve fetare në ngritjen e vetëdijes kombëtare”, e autorit doc. dr. Faredin Ebibi, e cila kishte për qëllim të nxjerrë në pah vlerat e caktuara, kontributin e veçantë të rezistencës patriotike të bijve të këtij populli. Në kuadër të kësaj rezistence dhe lufte të lavdishme, rol të çmueshëm kanë luajtur edhe institucionet me karakter fetar, siç është institucioni hoxhë xhami dhe mekte.

Tema e cila në vete trajton angazhimin dhe kontributin e atdhetarëve islamë ishte “Roli i dijetarëve islamë të Kumanovës, në ngritjen e vetëdijes fetare dhe kombëtare gjatë viteve 1930-1950”, temë nga doc. dr. Naser Ramadani, e cila me një seriozitet të madh na paraqet kontributin e këtyre dijetarëve e që nuk kufizohej vetëm në sferën e arsimit dhe të edukimit, ku një numër shumë i madh i hoxhallarëve, pas Luftës së Dytë Botërore, ishin edhe mësuesit e parë nëpër shkolla

shqipe, por ai përfshinte edhe sfera politike dhe ushtarake dhe kishin ndikim të madh në ngritjen e vetëdijes kombëtare shqiptare.

Andaj, krejt në fund duhet përshëndetur këtë nismë të tri bashkësive fetare myslimane, që organizuan këtë konferencë shkencore, mbledhën dhe grumbulluan në një vend shkencëtarët e njohur për të dhënë kontributin e

çmuar në aspektin shumëdimensional dhe për të ndriçuar një pjesë të historisë së lëvizjeve të mëdha kombëtare për liri dhe pavarësi për ndërtimin e identitetit kombëtar, se me anën e këtyre të dhënave erdhëm në konkludim se e përbashkëta e këtyre personaliteteve ishte sublimimi i besimit dhe dashuria për atdheun.

RECENSION

Refik Gërbeshi

KOMBI DHE FEJA TE SHQIPTARËT

Hyrje

Komponentët komb dhe fe për ne shqiptarët gjithnjë kanë qenë unike por edhe të pasqaruara sa duhet për sa i përket identifikimit me të dyja bashkë. Është mirë që nuk i ndajmë, por edhe nuk veçojmë ndonjërin si fe e shqiptarit, ngase fati e ka dashur që t'i përkasim llojllojshmërisë që në një aspekt janë pasuri kombëtare. Në vijim kam bërë një studim të profesorit të historisë bashkëkohore në Universitetin e Kalabrisë, italianit Roberto Moroko dela Roka, i cili bën një vështrim të gjendjes shqiptare nga Lufta e Parë Botërore në të Dytën, dhe vë në pah nacionalizmin si protagonistin e vetëm të jetës shoqërore shqiptare. Qasja e historisë shqiptare sidomos në këndin e zhvillimit të bashkësive fetare, ndikimin e tyre si dhe karakteristi-

kën e dominimit kombëtar te to, duke mos i shpëtuar edhe keqpërdorimit sidomos të të huajve si edhe lakmitarëve që të jenë në shërbim të përçarjes, por efekti ishte jo edhe aq i fortë. Gjithashtu autori vë në pah edhe gatishmërinë e bashkëpunimit apo përfshirjes në çështjen politike e shoqërore të tri apo katër feve shqiptare siç i quan ai. Gjithsesi pjekuria e elitës shqiptare për të përfshirë këtë element apo edhe për të hequr nga skena në raste te identifikimit me ndonjërin nga fetë.

Identifikimi fetar

Shqiptarët autoktonë nuk identifikoheshin as me gjysmëhënë as me kryqin ortodoks në kohën e Betejës së Kosovës (1389), “kurse serbët të vrrin e tyre e shenjtëruan. Kjo në një

mënyrë i hapi rrugët Danubit, kurse princi serb që u mund dhe iu pre koka nga turqit, Llazari u bë për fenë e serbëve ortodoksë Shën Llazar”. Edhe pse tendencat për ta identifikuar shqiptarin si mysliman apo myslimanin si shqiptar në trevat ish-jugosllave, kjo nuk qëndron ngase kishte edhe kombe tjera që i përkisnin këtij religjioni. Nga ana tjetër, Shqipëria hodhi jashtë ligjit çdo doktrinë fetare që nga viti 1967. Fetë te shqiptarët i janë nënshtruar ideologjisë nacionale. “Pikërisht nga këndvështrimi i nacionalizmit dhe aspiratës për një pavarësi kombëtare të plotë. Fetë shqiptare i janë nënshtruar shpeshherë gjykimit të shqiptarëve, thuajse arsyeja e ekzistencës së tyre duhet të ishte mbështetja ndaj patriotizmit të besimtarëve të tyre”¹. Autori ngrit konkluzionin e “të vjetërve se shqiptarët më shumë janë luftëtarë sesa fetarë” dhe se fe e vërtetë te ta është krenaria, ndërlidhjet me traditën dhe besën e theksuar edhe nga autori shqiptar Sami Frashëri, në dramën e paraqitur në skenë, qysh në vitin 1857.² Bajroni kishte dyshuar në fenë e shqiptarëve, dhe kjo reflektehej

sidomos në kohën e Rilindjes apo kur atdheu është në rrezik.

Kisha shqiptare dallonte nga ajo evropiane dhe “nuk është e rastit që në Shqipëri nuk ekziston diçka që t'u ngjasojë, qoftë edhe pjesërisht lëvizjeve katolike të Evropës Perëndimore ndërmjet shek XIX dhe XX dhe Vatikani e dinte se kishte të bënte me një Kishë të veçantë, në të cilën autoriteti dhe disiplina praktikoheshin dhe kuptoheshin ndryshe...”³ Zogu i edukuar në Turqi dhe i profesionalizuar në Evropë, ishte si një kombinim doktrinash, edhe pse me Ataturkun nuk kishte marrëdhënie të mira shtetet e tyre ecnin paralel drejt modernizmit. Në një biografi për mbretin, të shkruar nga Kristo Dako, botuar në Tiranë, me 1937, shkruhej “Shqiptarët kanë qenë gjithmonë tolerantë. Nuk kanë dërdhur kurrë gjak për çështjen fetare. Por, propaganda dhe intrigat e huaja, gjatë dhe pas Luftës së Dytë Botërore e kanë bindur popullin për ekzistencën e ndryshimeve fetare. Si pasojë ishte e nevojshme që të rivendosej në zemrën e shqiptarëve ndjenja fisnike e tolerancës dhe jemi krenarë të themi se mbreti ynë i dashur ia arriti ta bëjë edhe këtë gjë”⁴ Të udhëheqës shtetin shqiptar në atë kohë ishte mes dy taburëve, atyre të vjetërve më refleksi-

¹Roberto Moroko dela Roka”KOMBI DHE FEJA NË SHQIPËRI 1920-1944” Përktheu: Luan Omari, Tiranë m.d f.8.

² George Gawrych GJYSËMHËNA DHE SHQIPONJA –Sundimi Otoman, Islamizmi dhe Shqiptarët 1874-1913, Përktheu: Aurel Manushi Tiran 2007, hyrja.

³ Roberto Moroko dela Roka”KOMBI DHE FEJA NË SHQIPËRI e cit 66,77.

⁴ Po aty 113.

one nga osmanlinjtë por edhe të rinjtë që ishin të shkolluar nëpër Evropë. Dhe padyshim se “*ekzistonte një ekuilibër me të vërtetë pa precedent.*”

Fetë mbronin kombin

Dihet se fetë janë për mbrojtjen e njeriut, andaj kishin edhe rolin për dallimin e shqiptarëve sidomos nga fqinjët, duke ruajtur identitetin e tyre edhe pse nuk kanë pasur asnjëherë identitet të veçantë fetar sikurse fqinjët. Në trojet shqiptare dominon islami pastaj ordodoksizmi, krishterimi e sekte të tjera të shqiptarët daton që nga koha apostolike në shekujt e parë të pas krishtit përmes së cilit shqiptarët përforcuan identitetin e tyre “*Ishte krishterimi ai që me elementet e kulturës greke e romake që bartte i dha një identitet më të fortë popullit shqiptar*”, kurse riti ortodoks ishte i lidhur me Konstantinopojën, Por në 1922 kongresi i ortodoksëve shqiptarë shpalli pavarësinë e kishës kombëtare autoqefale” duke afirmuar ndër të tjera të drejtën e vet për të emëruar peshkopë dhe për të përdorur shqipen si gjuhë liturgjike”⁵. Edhe Islami ishte ai që diferencoi shqiptarët nga popullsia përreth duke kryer në një farë mënyre si një pritë e padepërtueshme ndaj dyndjes së kulturave të jashtme, funksion

kulturor ruajtës⁶. Është vënë në dukje se “Lëvizjes për pavarësi nuk i kanë munguar shtysa vendimtare nga njerëz fetarë ose të lidhur në një farë mënyre me fenë që nga vëllezërit Frashëri, tek atdhetarët françeskanë që nga Negovani e Fan Noli” etj. Mehdi Frashëri potenconte se shqiptarët nuk përfaqësojnë fe të veçantë, por janë shtet me të gjitha fetë. Kurse Mbreti Zog kishte sjellë ligjin me 1928. “*Shteti shqiptar nuk ka fe zyrtare, të gjitha fetë dhe të gjitha besimet respektohen dhe garantohej ushtrimi i lirë i tyre...*”⁷

Toleranca fetare - identitet i shqiptarëve

Pretendimet e fuqive si edhe fqinjëve ua mohonin kombësinë shqiptarëve, dhe kjo ishte njëra nga arsyt që të shqiptarët të vijë në dukje bashkëjetesa e toleranca fetare. Një vend i ekspozuar ndaj pushtuesve, i detyruar përherë të mbrohej kundër botës së jashtme, andaj “*në disa periudha si ato të luftës kundër forcave të huaja për shoqërinë shqiptare, fetë pushonin së qeni një pretekst për shtimin e përçarjeve të brendshme të shqiptarëve*” kështu që me të drejtë autori thekson se “*Literatura për historinë e Shqipërisë në epokën moderne bashkëkohore paraqet një numër të madh kontribu-*

tesh në të mire të tezës, se një tolerancë fetare, thelbësore të realizuar nga shoqëria shqiptare...”⁸ Shqiptarët, qoftë myslimanë, ortodoksë apo katolikë etj., e mbronin njëri-tjetrin pavarësisht se pushtuesi mund të jetë i fesë se njërit nga ata si në kohën kur ishin osmanët e përkatësisë myslimane ashtu edhe kur vinin austro-hungarezët apo italianët, shqiptarët dinin t’u dilnin në mbrojtje bashkëkombësve të tyre. Kështu për shkëputje nga Perandoria Osmane ishin jo vetëm ortodoksët e katolikët por edhe myslimanët, edhe atë jo vetëm nga masa e gjerë popullore, por edhe nga prijësit fetarë. Sikurse kundër grekut që ishin ortodoksit apo kundër italianit katolikët. Lëvizjen kundër Vedit pretendonin ta bënin si Lëvizje Islame, e cila donte të vijë një princ nga Sulltanati, por prijësit islamë ishin edhe për shkëputje nga halifati si edhe ata katolikë nga papati apo ortodoksët nga kisha greke. Pra, ata shkelnin parime fetare për të qenë në shërbim të atdheut dhe kombit të tyre.

Fanatizmi është më shumë fisnor se fetar

Një popull që krenar për traditat e veta kulturore dhe për identitetin e vet etnik, kështu që edhe misionarët nga

Roma, Vjena apo Athina, nuk mund të kishin suksesin e duhur, ngase shqiptarët vlerësonin traditat e veta me fanatizëm. Nga ana tjetër, tradita e mikpritjes së malësive të Shqipërisë, si katolikët ashtu edhe myslimanët, sepse ishte fjala pikërisht për një tipar kulturor që nuk varej vetëm nga feja. Fanatizmi që mund të reflektonte te shqiptarët më shumë do të vinte nga rrënjët fisnore e tradicionale,”Legata italiane në Shqipëri në një raport të vitit 1936, për fetë e këtij vendi, argumentonte ekzistencën e një *fanatizmi fetar shumë a pak të mbuluar, por që ndoshta është më tepër fanatizëm fisi sesa feje*”⁹. Edhe gjakmarrja dhe besa të shoqëruara edhe më disa rite tradicionale ishin bartur si në krishterim ashtu edhe në islamin shqiptar. Kleri françeskan ishte ndër me të zëshmit kundër Italisë edhe pse u kishin dhënë shumë ndihma në para “*Prapa shprehjeve të mirënjohjes dhe vlerësimit të kontributeve të jashtme, Kisha shqiptare mbetej xhelozë për traditat dhe prerogativat e saj kombëtare, me një fjalë për shqiptarizmin e vet*”¹⁰

Fetë nën ndikimin kombëtar

Diplomacia austriake kishte vërejtur afërsinë toleruese mes feve shqiptare dhe besën që kishin mes vete për

⁵ Po aty 48,60.

⁶ Po aty 42.

⁷ Po aty 29.

⁸ Po aty 13.

⁹ Po aty 34 shiko fusnotën 62 të Librit.

¹⁰ Po aty 84.

ruajtjen e atdheut. Ministri i jashtëm austriak në Sofje, ndër të tjera shkruante: “Kjo rënie e fanatizmit fetar, hap i mëtejshëm drejt marrëveshjes së tri besimeve mbi bazën e idesë kombëtare”¹¹. Gazetat katolike “Leka” dhe “Hylli i dritës” konsideroheshin thjesht shqiptare dhe kishin merita në fushën kombëtare shqiptare ashtu si kurse ajo Islame “Zani i Naltë” apo “Kultura Islame”. Pjesëmarrja e ortodoksëve në Rilindjen Kombëtare erdhi me tepër nga bashkësitë e diasporës të Rumanisë, Bullgarisë, Egjiptit e Shteteve të Bashkuara të Amerikës, ku greqizimi i ndërmarrë nga Fanari dhe i fuqizuar nga Athina, nuk kishte ndikuar aq thellë sa në atdhe. Andaj, “*Jashtë sistemit të mileteve osmane, grekët nuk mundeshin më të mbronin tezën se të gjithë ortodokset shqiptarë ishin bashkatdhetarë të tyre.* (grek R.G)”¹². Është më se reale që besimtarët të mos i presin mirë reformat apo ndryshimet për fetë që i bënin ideologët e kombit apo prijësit, siç ishte rasti i ortodoksit Fan Noli, për kryerjen e liturgjisë në shqip, pastaj prijësit islam që bënin shkëputjen nga Halifati, apo që luftonin Sulltanin apo edhe katolikët që refuzonin prijësit italianë. Shqiptarët ishin treguar të kujdesshëm sidomos në përfaqësimet politike e shtetërore si në kohët kur donin t’i etiketonin me

ndonjë fe të veçantë ashtu edhe në delegacionet e ndryshme shtetërore apo edhe drejtuese të shtetit. Delegacioni shqiptar në Konferencën e Paqes në Paris 1920-1921, përbëhej nga katër veta, një për çdo besim fetar, që kryente funksionin e organit më të lartë të shtetit¹³. Ipeshkvi Bumçi ishte kryesues i delegacionit shqiptar në Versaj, duke garantuar atje se *katolikët shqiptarë nuk donin të jetonin të ndarë nga bashkëqytetarët e tyre myslimanë, por të jetonin së bashku vëllazërisht*”¹⁴

Ligji mbi bashkësitë fetare

Politika e Zogut ndaj bashkësive të ndryshme fetare kishte për objektiv kontrollimin e tyre, nuk ekzistonte ndonjë fe zyrtare, duke u bërë presion të fortë për ta ulur ndikimin e tyre brenda vendit, “*Njëkohësisht u përpoq që ato të vareshin nga pushteti shtetëror, i cili merrte përsipër rolin e garantit të besimeve të ndryshme*”¹⁵ me ndarjen e shtetit nga kisha donte që të priste përfundimisht lidhjet me regjimin juridik të së kaluarës dhe të mos i nënshtrohen asnjë legjislacioni kanonik, që kleri të përbëhej nga njerëz me kombësi shqiptare dhe të merrte leje nga shteti. *Zogu kishte afirmuar kishën ortodokse në Autoqefal*

Shqiptare për të eliminuar ndikimet e fundit grek në Shqipëri, kishte penguar uniatizmin katolik, i cili mund të shënonte një shtrirje të ndikimit italian, kishte organizuar bashkësinë myslimane, dobësia e së cilës rrezikonte t’i shtynte disa eksponentë të saj që të kërkonin modele reformash fetare jashtë vendit”¹⁶, Shtresat kundërshtuese ndaj Zogut, vinin nga te tria përkatësitë fetare, kështu qysh më 1922, disa hoxhollarë ishin të përfshirë në një kryengritje dhe menjëherë i dënoi ata ashtu sikurse edhe disa krerë katolikë që i dënoi më vonë. Jugosllavia përkrahte opozitën katolike ndaj Zogut, më 1926, dhe qeveria i shoi ato kryengritje. Po të analizohet mirë kjo politikë e Zogut, kujtoj se mund të merret për model në kohën bashkëkohore në të dyja shtetet shqiptare për të mos lejuar devijimet e mundshme të bashkësive fetare. Ligji i vitit 1922, për ndalimin e shkollave katolike, nuk ishin vetëm fetare por ai donte t’i ndalonte shkollat e huaja në shtetin shqiptar. “*Një projektligj tjetër i propunuar në atë periudhë synonte të ndalonte në Shqipëri çdo lloj shkolle private të drejtuar si nga laikë ashtu edhe nga fetarë.* Me pretendim të shtetëzimit të të gjitha shkollave private dhe të huaja që ndodheshin në Shqipëri, nuk dallonte ritet e veçanta fetare. “*Përveç liceve të jezuitëve dhe*

të françeskanëve në Shkodër, dhe shkollave të tjera të mesme dhe fillore të drejtuara nga kongregacione fetare dhe nga kleri katolik i malësive, ligji i ri godiste para së gjithash disa shkolla private myslimane, shkollat e pakicës serbe në veri dhe vllahe në jug, liceun francez të Korçës, shkollat e shumta të pakicës greke pranë kufijve helenikë, disa institute të financuara nga amerikanët dhe ajo që synohej më shumë, shkollat teknike të administruara nga italianët në qytete të ndryshme shqiptare”.¹⁷

Edhe pushtuesit kujdeseshin për bashkësitë fetare

Kujdesi ndaj bashkësive fetare nga italianët ishte në fokusin kryesor, sidomos krerëve përmes të cilëve mendonte ta mbaje nën kontroll popullatën, edhe pse në ditët e para nuk kishte ndonjë vend të veçantë. “Duhet shumë dinjitet e shumë stil nga ana jonë sidomos respekt absolut për gratë e për fetë”, mendonte gjenerali Badio, në ditën e dytë të pushtimit “Objekti i një kujdesi të madh ishte që të vendosej një marrëveshje e plotë mes të ithtarëve të katolicizmit, të ortodoksizmit dhe të fesë myslimane...Me këtë rend idesh që ndërmarrë ndërtimi i kishave qoftë katolike ashtu edhe

¹¹ Po aty 97.

¹² Po aty 45.

¹³ Po aty 76.

¹⁴ Po aty 78,81.

¹⁵ Po aty 124.

¹⁶ Po Aty 126,128.

¹⁷ Po aty 138.

ortodokse si dhe i xhamive”¹⁸ Nga ana tjetër, Italia nuk do të thotë se nuk ishte e njohur me myslimanët, ngase në Romë që në atë kohë kishte përveç rendit katolik edhe “gjashtë milion nënshtetas italianë që ishin myslimanë, ndërkaq Musolini kishte ndërmend të ngrehë një xhami në Romë, mu në ditët e pushtimit të Shqipërisë. Shumë xhami u restauruan dhe u ndërtuan në gjithë Shqipërinë me paratë e qeverisë së Romës, ashtu sikurse edhe kisha të të dyja rriteve. Gjithashtu pushtuesi u kujdes edhe për festat, duke marrë pjesë në tempujt fetarë për madhërimin e tyre, gjë të cilën me kujdes e bënte Jakomoni. Italia përdori edhe këndin politik për të nënshtuar më lehtë shqiptarët, duke pretenduar bashkimin kombëtar. Myslimanët e Shqipërisë, janë mbi të gjitha shqiptarë, vëren autori dhe bën krahasimin se “ashtu si fashizmi beson te Zoti dhe mbështet te gjitha fetë, kështu feja Islame në Shqipëri ishte tolerante dhe mbron tempullin e çdo feje, kishat ashtu si edhe xhamitë”¹⁹ Patriotët shqiptarë duke përfshirë edhe klerikët fetarë mbanin për krenari gjeniumin e tyre të tolerancës e bashkëjetesës si vëllezër nga kombi, kështu një pamflet i françeskanit Marin Sirdani, i shtypur më 1941 në Tiranë, ku përpos lavdërimeve për Musolinin që donte

t’i bashkonte shqiptarët, ai vë në fokus “kombin autokton, i vetmi në Ballkan, meqë ngulimet greke e sllave ishin më të vonshme se ato të fiseve ilire paraardhësve të shqiptarëve të sotëm. Ai lavdëron gjatë gjeninë dhe qytetërimin shqiptar pa asnjë dallim feje.”²⁰ Edhe gjermanët premtonin autonomi për shqiptarët si “Arian të Ballkanit”, kurse sa i përket Islamit, ajo kishte lidhje me Turqinë, bile në një shkrim nga komandanti i Vermahtit thuhej: “Shqipëria në kuadrin e politikës tërësore islamike të Gjermanisë dhe sidomos me lidhjet me Turqinë, kërkonte një trajtim të posaçëm politik”²¹. Mehdi Frashri nuk i besonte mitit Airan të gjermanëve, ndërkaq përpjekja gjermane për themelimin apo krahasimin e SS Mysliman, që kishte vepruar në Francë 1943, i përbërë nga boshnjakë e kosovarë, elita shqiptare reaguesh ashpër duke thënë: “Shteti shqiptar nuk është fetar dhe të gjitha fetë kishin të drejta të barabarta”²².

Përçarja nuk vjen nga feja

Përçarja shqiptare vjen nga të huajt ashtu sikurse copëtimi i trojeve siç u cek më herët që në lashtësi me ndarjen e kishës u ndanë edhe shqiptarët. Pastaj ndarja thellohej përmes fanatizmit fisnor, lokal, ardhjes së pushtuesve

²⁰ Po aty 218.

²¹ Po aty 226,227.

²² Po aty,239.

turq, bullgarë, grekë, sllavë etj. Italia-nët i financonin katolikët që t’i kenë shërbëtorë kundër Zogut, por që në vitet 1927-28, ata më shumë u gëzoheshin ndihmave më të pakta nga vendi i tyre, dhe refuzonin mbrojtjen e financimin nga Musolini-Italia, Venediku, Austria, Franca, e bile edhe Jugosllavia. “Ndihma nga shteti yt më së miri mendonin ata”²³. Të huajt duan ta përdorin fenë për të na përçarë dhe ishte prifti Mjeda, që refuzonte ndihmën dhe propozimet e tyre. “Për mbrojtje nga “masakrimet” e mundshme të katolikëve nga ana e qeverive myslimane dhe bolshevike” Edhe Moroko dela Roka, autori i librit për të cilin po diskutojmë e vëren këtë padrejtësi të shteti të tij që pretendonte ta bëjë në Shqipëri, “Përfundimisht është e guximshme të pohosh se ndihmat italiane ndaj klerit katolik janë provë e përzierjes së tij në politikën shqiptare të qeverisë së Romës”²⁴. Diaspora shqiptare kishte vërejtur se Italia tentonte të përdorte antagonizma mes feve, duke vënë të krishterët kundër myslimanëve, kështu kishte ngritur zërin Stavro Skëndi. Kishte dhe vërejtje të tjera sikurse kjo “Baraspesha e arritur brenda shtetit në mes tri feve nuk mund të turbullohet”²⁵. Nëpër kohë shqiptarët ishin të përçarë

politikisht por jo fetarisht. Të gjitha fetë apo më mirë të themi prijësit fetarë të pasuar nga besimtarët e tyre ishin kundër turkut, grekut, sllavit, italianit, apo siç e sqaron autori “Mysliman ortodoks e katolik kishte si në Frontin e Rezistencës kundërgjermane ashtu edhe në Partinë Komuniste, ashtu edhe në Ballin Kombëtar e Legalitet “Qëndrimi politik nuk varej nga feja por nga mendësia, nga tradita lokale, nga gjendja shoqërore, nga fisi, nga ideologjia, nga përkatësia në njërën ose tjetrën krahinë. ”Nuk janë përkatësitë fetare ose arsye të një natyre fetare ato që karakterizojnë zhvillimin e një konflikti, në të cilin asnjëra nga dyja palët e ballafaquara nuk u referohej shprehimisht interesave fetare. As kleri katolik as ai mysliman nuk kishin fare simpati për lëvizjen komuniste që vepronte me anë të Frontit Nacional Çlirimtar”.²⁶

Konkluzion

Feja do të ishte në vendin më të merituar sikur t’i përmbahej ligjit nga Kongresi i Lushnjës, ku në nenin 93 thotë: “Shteti shqiptar nuk ka fe zyrtare. Të gjitha fetë dhe besimet fetare respektohen dhe sigurohet liria e ushtrimit të tyre të jashtëm, feja në asnjë mënyrë nuk mund të përbëjë një pengesë juridike. Fetë dhe besimet fetare

²³ Po aty 143,144,159.

²⁴ Po aty 161.

²⁵ Po aty 190,193.

²⁶ Po aty 246.

¹⁸ Po aty 189,190.

¹⁹ Po aty 197.

nuk mund të përdoren kurrsesi për
qëllime politike”

RECENSION

Prof. dr. Adem Zejnullahu

MISIONI I KISHËS ORTODOKSE SERBE – VEPËR E DJALLIT

**Hysen Matoshi, “Hapësira etnike, kulturore shqiptare
dhe Kisha ortodokse serbe”, Logos-a, Shkup, 2012, f.47.**

Hysen Matoshi është njëri ndër intelektualët e shquar në letrat shqipe, sidomos në dekadat e fundit, i cili në fushën e mendimit kritik dhe estetik të letërsisë, por edhe të shkencave të tjera, ka dhënë një kontribut të rëndësishëm në trajtimin e shumë problemeve të ndryshme. E veçanta e shkrimeve të tij është vendosmëria e tij, që të merret me tema më pak ose fare të patrajtuara, të ndërlikuara, të mprehta, të cilave të tjerët iu ikin për shkaqe subjektive.

Një tematikë të tillë, jo të rëndomtë, por me shumë interes e trajton edhe vepra: *Hapësira etnike e kulturore shqiptare dhe Kisha ortodokse*

serbe, e cila para një kohe u botua në dy gjuhë: në shqip dhe në anglisht.

Me ardhjen dhe vendosjen e sllavëve në Gadishullin Ballkanik filloi edhe e keqja më e madhe e popujve të kësaj hapësire, e sidomos për shqiptarët, të cilët pësuan më së shumti në tkurrjen e hapësirës etnike, në dëmtimin e qenies kombëtare, si dhe në shkatërrimin e vlerave etnokulturore.

Dhuna gjenocidiale ndaj popullit tonë fillon që nga kohërat e hershme, e sidomos intensifikohet me ardhjen në pushtet të Stefan Nemanjës, themelesit të shtetit të parë serb mesjetar, i cili ushtroi dhunë të egër ndaj të gjithë atyre që nuk i përkisnin popullit dhe fesë së tij. Ai dhe pasardhësit e tij:

mbreti Millutin dhe Car Dushani në mënyrë të vazhdueshme, që nga koha e formimit të këtij shteti, i ndoqën, i plaçkitën, i dogjën, ua përvetësuan pronat e popujve të tjerë në hapësirën ballkanike, e në radhë të parë shqiptarëve, maqedonasve, bogomilëve, grekëve etj., madje duke ua zhdukur edhe vlerat e tyre etnokulturore, si për shembull: mësuesve të bogomilëve ua prinin gjuhën, ua digjnin librat etj., gjë që shkaktoi shpërnguljen e tyre nëpër vende më të sigurta.

Hysen Matoshi në veprën e lartshënuar, në objektivin vështrues e studiuës, ka çështjen e hapësirës etnike e kulturore të shqiptarëve, në raport me dhunën institucionale të Kishës Ortodokse Serbe, e cila gjatë tërë historisë, e njësoi mendimin dhe veprimin e saj me dhunën e egër të prijësve shtetërorë në përvetësimin e hapësirës dhe të zhdukjes së vlerave kulturore të kombit tonë. Autori në shkrimin e tij: *Akti i parë i zhbërjes së hapësirës etnike dhe kulturore shqiptare*, kthen kujtesën e hidhur në periudhën Luftërave Ruse-Turke të viteve 1875-1878, kur afro 600 fshatra e qytete shqiptarë të Sanxhakut të Nishit me tërë pasurinë e tyre shpirtërore e materiale, u fshin nga harta gjeografike nga forcat ushtarake serbe, të cilat barbarisht i plaçkitën, i dogjën, i vranë, duke i shkatërruar edhe vlerat e trashëgimisë kulturore e fetare. Urrejta ndaj shqi-

ptarëve e turqve nga klerikët ortodoksë serbë ishte e patologjike. Kështu, Peshkopi i Nishit, Domentijani, kur i vizitoi të plagosurit, i porosiste ushtarakët serbë që “të thernin turq e të grinin shqiptarë!”.

Serbët rrënuan edhe tempujt fetarë: mejtepe, teqe e xhamia, me qëllim të caktuar që të mos ketë gjurmë shqiptare. Në vazhdim të shkrimit, autori sjell të dhëna të mjaftueshme nga udhëpërshkruesit e ndryshëm të asaj kohe, si Evlia Çelebiu e të tjerë, të cilët në shkrimet e tyre, flasin për prarinë e madhe të popullatës shqiptare në Sanxhakun e Nishit, me tempujt e tyre kombëtar e fetar.

Nga kjo hapësirë e madhe etnike shqiptare, mbetën vetëm vuajtjet, tragjeditë, kujtimet e hidhura me toponimet dhe këngët e muhaxhirëve, të cilat u bartën brez pas brezi deri në ditët tona.

Në realizimin e këtij skenari tragjik për popullin tonë, ideatore dhe bashkëvepruese, ishte edhe Kisha Ortodokse Serbe, që nxiti, e frymëzoi dhe i ndihmoi forcat ushtarake serbe, për pushtimin e hapësirës sonë etnike dhe zhdukjen e traditës kulturore. I këtij mendimi ishte edhe bariu i grigjës së saj - Mitropoliti Amfillohi, kur thoshte: ”Zoti kërkon prej këtij populli

diçka të madhe, posa e vendosi në fokus të ngjarjeve botërore”.¹

Po të vështrohet me kujdes fragmenti i lartshënuar, nënteksti i tij, qet në shesh rrenën e kulluar të këtij patriku, që mundohet ta mashtrojë Zotin dhe besimtarët e vet, se kinse: Zoti e paska krijuar këtë racë njerëzore të privilegjuar, që t’i sundojë të tjerët, t’ua rrëmbejë të tjerëve hapësirën etnike, lirinë dhe vlerat kombëtare, ashtu siç pretendojnë edhe sot disa nga popujt që e quajnë veten “popull hyjnor”. Kjo fantazi serbe donkishotiane u bart brez pas brezi, madje edhe në luftërat e fundit në ish-Jugosllavi, kur njëri nga kriminelët e njohur serb, Radovan Karaxhiq, deklaronte bashkëveprimin e Kishës Ortodokse serbe me forcat e ndryshme ushtarake serbe: “Kleri ynë është i pranishëm në të gjitha mendimet dhe vendimet tona, kurse zëri i kishës dëgjohet si zëri i autoritetit më të lartë!”²

Në vllugun e zhvillimit të ngjarjeve në ish-Jugosllavi gjatë viteve të 90-ta, Kisha Ortodokse serbe shkoi shumë larg me veprimtarinë e saj, duke i deklaruar zëshëm edhe “...kufijtë e shtetit të ri serb, edhe popujt me të cilët serbët nuk mund të jetonin më së bashku e të cilave nuk mund t’u besonin më, duke shpjeguar se duhen përdorur

edhe armët për realizimin e interesave të tyre”.³

Në vazhdim të veprës autori bën fjalë edhe për barinjtë e grigjës së Kishës Ortodokse serbe, të cilët u angazhuan shpirtërisht dhe fizikisht me përkushtim për realizimin e qëllimeve ogurzeza ndaj popujve të tjerë të Ballkanit, e veçanërisht ndaj shqiptarëve.

Hysen Matoshi në shkrimin tjetër në vazhdim në këtë vepër: *Priftërinjtë serbë – “engjëj” të luftës*, përforcon edhe një herë fuqishëm mendimin se klerikët e Kishës Ortodokse serbe gjatë tërë historisë, kanë qenë frymëzues, nxitës, madje vullnetarë të bandave dhe formacioneve të rregullta për të vrarë, plaçkitur, djegur, shkatërruar vlerat e popujve të tjerë. Ata, kur kishin mundësi, vlerat e huaja i përvehtësonin, duke i ndryshuar e mitizuar, siç është rasti i shumë tempujve fetarë i kishave dhe manastireve të paraardhësve tanë në këto hapësira.

Priftërinjtë e Kishës Ortodokse me udhëheqësit politikë serbë gjatë rrjedhave historike kur ballafaqoheshin me realitetin jetësor e historik, për të çuar ujë në mullirin e tyre, shtrembëronin aktet e faktet me një imagjinatë të shfrenuar, duke i mitizuar apo kamufluar me mjeshtëri djallëzore, ngjashëm si dikur Jozef Paul Gebles,

ministër për propagandë i Hitlerit, kur i porosiste bashkëpunëtorët e vet: “Thojeni gënjeshtren shumë herë dhe mandej përsëritni, se njerëzit mund ta besojnë.” Ngjashëm vepruan edhe serbët gjatë tërë historisë. Ata rrejtën, trilluan shumëçka. Shumë herë, disa prej rrenave të tyre, bile disa i morën për të vërteta.

Tanimë nuk është kontestuese se Kisha Ortodokse serbe, u krijua dhe u zmadhua me gjakun e të tjerëve, me shpatën e Nemanjiqëve, Millutinoviqëve dhe të Dushanëve, të cilët si parim patën: ***të dobët bjeri e të fortit përulju***.

Sipas studiuesit Millorad Tomaniq, njërit ndër njohësit më të mirë të kësaj problematike, serbët gjatë gjithë historisë i dogjën, i pushtuan dhe i zotëruan tokat e huaja shekuj me radhë.

Mbreti Dushan, më 1347, pushtoi tërë Shqipërinë. Ai dogji fshatra e qytete të tëra, preu kokat e shqiptarëve, të maqedonasve dhe i zhduku bogumilët. Kështu, Kisha Ortodokse u ngrit në nivel të Patriarkales me vuajtjet dhe gjakun e popujve të Ballkanit.

Kaptinë e veçantë në librin e Hysen Matoshit, është vuajtja dhe tragjedia e shqiptarëve gjatë gjithë historisë, e sidomos konvertimi me dhunë nga feja e vet në fenë ortodokse, që ishte fe e pushtuesit. Kjo e keqe shtesë ndaj shqiptarëve ka zënë vend të rëndësishëm në trajtimin dhe në studimin e

Hysen Matoshit. Ai, këtë problematikë e vështron nga aspekti kombëtar, historik dhe fetar.

Sipas të dhënave memoriale, folklorike dhe historike konvertim të dhunshëm ndaj shqiptarëve bënë sllavo-bizantinët: malazeztë, serbët, grekët dhe maqedonasit, sidomos gjatë periudhës së viteve 1912-1918.

Matoshi konstaton me të drejtë se pushtuesit e hapësirës sonë etnike para botës propagandonin se kinse shqiptarët konvertoheshin në fenë ortodokse me dëshirë, por në të vërtetë, ata torturoheshin e masakroheshin në mënyrën më të egër, duke i vënë të gjallë në zjarr ose në akull derisa pranonin ose vdisnin, bile edhe duke i shtirë të gjallë në varre.

Në këtë dramë tragjike të shqiptarëve, rolin kryesor e kishte Kisha Ortodokse serbe me priftërinjtë e saj, të ndihmuar edhe nga ata rusë, që do të thotë se aktin e konvertimit e bënin me dije të Rusisë dhe të disa vendeve të tjera, përkrahëse të këtij akti të shëmtuar.

Shqiptarët e Plavës, të Gucisë dhe të Rrafshit të Dukagjinit etj., konvertimin me dhunë nga feja islame në atë ortodokse që ishte fe e huaja e përjetuan dhe e pagëzuan me të drejtë si: ***“Dita e Kiametit në tokë”***. Konvertimi të tilla pati shumë në: Plavë, në Guci me rrethinë, në shumë fshatra të Pejës, të Gjakovës, në Leshan të Suha-

¹ Millorad Tomaniq, Kisha serbe në luftë dhe luftërat Brenda saj, Shkodër, 2006, f.8.

² Vepra e cituar, f.134.

³ Po aty, f.80.

rekës, në Karadak të Gjilanit, në disa fshatra e qytete të Çamërisë, në Milincë, Bukujçan dhe Tajmisht të Kërçovës së Maqedonisë etj.

Në këtë hark kohor ishte shfrenimi më i madh i urrejtjes së bandave serbe ndaj shqiptarëve. Kështu Vojvoda i kralit – Koica Popoviq i Marocës, njëri ndër kriminelët më të mëdhenj të kësaj kohe pasi pushkatoi shumë shqiptarë në Kosovën Lindore, të cilët nuk pranuan të konvertoheshin në ortodoksë, ai me dhunë mori Hamiden e Sylë Sijarinës, pastaj Ajshen e Qehajajve, dy vajza të reja shqiptare me qëllim që t'i konvertojnë dhe t'i martojë për serbë. Mirëpo, Hamidja që ishte më e rritur nuk pranoi të martohet për serb, atëherë kriminelët e lidhen për bishtat të kuajve dhe e shqyen mu tek Ura e Petrelës, në Medvegje. Ndërsa, Ajshja e frikësuar nga tmerri që kishte parë e pranon fatin që të mbetet në duart e kriminelëve çetike, duke pritur ditë më të mira.⁴

Aktin e konvertimit me dhunë të shqiptarëve në fenë ortodokse serbe, e kënduan shumë rapsodë, (në njëmijë e gjashtëqind vargje) në të cilat pasqyrohet hollësisht dhuna e shfrenuar e pushtuesve, me pamje të ndryshme makabre, duke vrarë shqiptarë, pa marrë parasysh moshën a gjininë e tyre.

Për këtë veprim antinjerëzor shkruan edhe shumë intelektualë të ndryshëm historianë, studiues, publicistë, udhëpërshkrues të ndryshëm, ndër ta edhe njohësja më e mirë e ngjarjeve të Ballkanit, zonja Edith Durham.

Në veprën “*Hapësira etnike e kulturore e shqiptarëve dhe kisha ortodokse serbe*”, një vend të veçantë zë shkrimi me titull: Akti i tretë: *Toka e djegur shqiptare – tokë e lirë serbe*, në të cilën autori shkruan në mënyrë të hollësishme për dhunën e orkestruar sistematike ndërmjet Kishës Ortodokse, Akademisë së Shkencave të Serbisë dhe udhëheqësve të shtetit serb, në zhvillimin e ngjarjeve të shek. XX, e, në veçanti, gjatë viteve të '80, kur kisha me ultranacionalistët serbë njësoi tërë mendjen dhe veprimin e saj për shkatërrimin hapësirës etnike dhe vlerave etnokulturore të shqiptarëve.

Në kujtesën e popullit tonë, ende për pa u harruar emrat e xhelatëve të Avro Cemit, Savë Batarjes, Mitrit të Zi, Miliq Kërstës, Kosta Vajvodës, Spiro Dellocit etj, në vitet e '80 doli në skenë Slobodan Millosheviqi me bashkëpunëtorët e tij, që morën bekimin e Kishës Ortodokse për të masakruar, ndjekur, djegur e vrarë shqiptarë, në mënyrë që t'u tkurret hapësira etnike, liria kombëtare e fetare dhe ta braktisin atdheun e vet.

Nuk ka dyshim se barinjtë e grigjës së Kishës Ortodokse serbe gjatë histo-

risë i bashkërenditnin mendimet dhe aksionet e tyre me ato të AKSHS-së dhe të prijësve shtetërorë për realizimin e projekteve të tyre, në tkurrjen e hapësirës etnike dhe në zhdukjen e vlerave të trashëgimisë sonë kulturore. Këtë dramë tragjike e ndihmuan edhe shumë intelektualë serbë: akademikë, shkrimtarë, historianë, publicistë, studiues dhe profesorë të cilët në shkrimet e tyre prekën kulmet e absurditetit profesional e shkencor. Një veprim të tillë paraqet edhe shkrimi i profesore-shës, Ollga Llukoviq, kur shkruan: “...shqiptarët ua kanë borxh serbëve tokën në të cilën jetojnë, emrin me të cilin i njeh bota dhe gjysmën e gjuhës me të cilën flasin”...⁵ Nuk do mend se edhe lexuesi më pak i informuar për historinë dhe zhvillimin kulturor të shqiptarëve nuk do ta pranonte këtë çmenduri pa kurrfarë baze reale e as shkencore, ndoshta edhe ajo e dinte të vërtetën, por do t'i shërbejë politikës ditore ultranacionaliste serbe për qëllime të caktuara.

Dëshiroj t'ia përkujtoj profesore-shës - se ka harruar të shkruajë, për të parët e saj kur erdhën nga Karpatat e largëta, a e sollën edhe këtë tokë në çanta, apo e gjetën këtu, e ia rrëmbyen dikujt?! Ky zbulim donkishotian “shkencor”, ndoshta është frymëzuar nga fjalët e Pjanoviçit kur thoshte –

serbët janë populli më i vjetër në botë, të publikuar në gazetën e Patriarkales serbe “Pravoslavlje”.

Sa e kishte të zgjatur dorën “e shenjtë” Kisha ortodokse serbe në bashkëveprim me udhëheqësit politikë shtetërorë serbë në vitet e '90, duke i bërë gjithmonë shqiptarët fajtorë kujdestarë për të gjitha të këqijat që ndodhnin në hapësirën e ish-Jugosllavisë, Hysen Matoshi, flet në shkrimin me titull: *Shqiptarët – halë në sytë e një patriarku*, ku bën fjalë për njërin ndër udhëheqësit e shquar të Kishës ortodokse serbe, Patriku Pavël që kishte shërbyer 34 vjet në Kosovë. Do theksuar se edhe ky patriark veprimtarinë e vet e inkadroi në rrjedhat shoqërore e politike të kohës, duke e ndihmuar politikën hegjemoniste serbe ndaj popujve të tjerë në ish-Jugosllavi, e në mënyrë të veçantë ndaj shqiptarëve. Ai, në vitet e '90 derdhi një det vrer ndaj të gjithë atyre të cilat s'i përkisnin kombit e fesë së tij. Qëndrimet e tij ndaj çështjes kombëtare e fetare të popullit shqiptar ishin në pajtim të plotë me ato të ultranacionalistëve të kohës më të re. Ky patrik në një fjalim të tij të mbajtur para besimtarëve të vet në Zagreb, kur ishin acaruar tej mase marrëdhëniet ndërmjet kroatëve dhe serbëve tha: “Në Kosovë kam shërbyer si peshkop 34 vjet. Një ditë prej ditësh mora një letër prej një shqiptari, hoxhë i një vendi të atje-

⁴ Arkivi i Institutit Albanologjik të Prishtinës. Dosja e Muhamet Pirrakut.

⁵ Millorad Tomaniq, vepra e cituar, f. 94.

*shëm, i cili më shkruante: "Për besimin mysliman është i papranueshëm parimi: po nuk iu err njërit, nuk mund t'i zbardhë dita tjetrit". Unë iu përgjigja se edhe për krishterimin një parim i tillë është i papranueshëm. Toka e Zotit është mjaft e gjerë sa të këtë vend për të gjithë, po të jemi njerëz. Po të mos jemi njerëz, ajo është e ngushtë edhe për një grusht njerëzish."*⁶

Koha tregoi se ky patrik, ndryshe kishte thënë e ndryshe kishte vepruar, si ndaj të tjerëve ashtu edhe ndaj shqiptarëve. Ky, si edhe të gjithë priftërinjtë serbë, i bekonte me dorën e vet kriminelët që vranë me mijëra shqiptarë.

Dimension të veçantë në këtë vepër paraqet shkrimi i Hysen Matoshit, që flet për raportet e këtij patriku dërguar Sinodit të shenjtë të Kishës ortodokse serbe, në gazetën "Večernje Novosti" të Beogradit. Ky udhëheqës shpirtëror ortodoks, edhe pse e kishte për detyrë e obligim të mbjellë e kultivojë besimin ndërmjet popujve dhe besimeve të ndryshme, që të kishin më shumë mirëkuptim e tolerancë fetare e kombëtare, ai për çudi i shërbeu politikës hegjemoniste serbe, për tkurrjen e hapësirës etnike dhe rrënimin e vlerave të trashëgimisë kulturore të popujve të tjerë, e sidomos të shqiptarëve. Në vazhdim të shkrimit, Hysen Matoshi shkruan në mënyrë të hollësishme

edhe për urrejtjen patologjike që ndien ky pjesëtar i grigjës së Kishës ortodokse serbe ndaj kombit, lirisë, traditës dhe gjuhës sonë.

Tanimë nuk është fare kontestuese se Kisha ortodokse serbe u themelua dhe u avansua me anë të zjarrit e të shpatës, mbi djegiet e hapësirës etnike dhe gjakut të derdhur të popujve më të dobët në Gadishullin Ballkanik, ndër ta më së shumti të shqiptarëve, të cilët gjatë gjithë historisë u therorizuan për mbijetesë kombëtare e fetare. Këtë të dhënë të pamohueshme, madje e pohojnë edhe vetë themeluesit e shtetit dhe të Kishës ortodokse serbe, që nga Stefan Nemanja, mbreti Millutin, Car Dushani, Millan Obranoviqi etj. Në këtë orkestrim fatkob e tragjik për popullin tonë dhe të disa popujve të tjerë, fatkeqësisht i hasim edhe barinjtë e grigjës së Kishës ortodokse serbe, të cilët në vend që ta kultivojnë e propagandojnë te besimtarët e vet dashurinë hyjnore ndërmjet popujve në këtë botë, ata bënë të kundërtën, morën shpatën, e nuk morën mësim nga veprimi i Isasë, kur i thoshte Apostullit Pjetër, që ta" ... kthejë shpatën aty ku e ka vendin, sepse të gjithë ata që rrokin shpatën, prej shpatës do të vdesin"⁷. Priftërinjtë ortodoksë e përqaftuan urrejtjen dhe veprimin gjenocidial ndaj popujve të tjerë, sidomos ndaj

shqiptarëve, duke ua mohuar e tkurrur hapësirën etnike, lirinë e dhuruar nga Zoti dhe besimin fetar, ndaj për çudi veprimtarinë e tyre e vunë në shërbim të djallit, e jo të Zotit. Këtë e dëshmon edhe vepra e Hysen Matoshit.

Në fund do thënë se vepra "*Hapësira etnike e kulturore e shqiptare dhe Kisha ortodokse serbe*", e Hysen Matoshit, edhe pse në aspektin e gjerësisë është e vogël si vëllim, me përmbajtjen që ngërthen dhe me trajtimin që i bën, njërës ndër çështjet më të rëndës-

ishme dhe më të ndërlikuara ndërmjet dy popujve, shqiptarëve dhe serbëve, veçmas dimensionit hapësinor etnik, dhe vlerave të trashëgimisë etnokulturore, përplasjes së tyre gjatë shekujve, njëri për të mbijetuar, e tjetri për të mbizotëruar dhe zhdukur të tjerët, është vepër me vlerë të theksuar historike, sepse i shtron dhe trajton me kompetencë shkencore çështjet e ndërlikuara të marrëdhënieve serbo-shqiptare.

⁶ Po aty, f.86.

⁷ Vepra e cituar, f.246.

PËRMBAJTJA

Qemajl Morina	
Pranvera arabe: mes islamit dhe laicizmit.....	5
Nexhat Ibrahim	
Besimi në Kader	15
Mr. Ejup Haziri	
Kamata dhe alternativat islame	27
Qemajl Morina	
Gjuha arabe në vendet islamike.....	57
Sadik Mehmeti	
Koleksioni i librave të vjetër në gjuhët orientale në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës.....	83
Genti Kruja	
Dr. Haxhi hafiz Hasan Kaduku (1865-1948), stomatologu i parë shqiptar.....	113
Nexhat Ibrahim	
Lëvizja Tradicionaliste Vehabiste apo thirrja e Muhammed ibn Abdulvehhabit	121
Nuridin Ahmeti	
Çështja Çame (Sipas gazetës “DAJTI” të Hafiz Ibrahim Dalliut).....	131
Mr. Rexhep Suma	
Etika Islame në komunikim	143
Sadik Mehmeti	
Koleksioni i librave të vjetër në gjuhët orientale në Bibliotekën e Arkivit të Kosovës.....	173
Ramadan Gara	
Komuniteti Mysliman Shqiptar dhe boshnjak në diasporën Kroate-Slllovene në Evropë dhe në botë	201
Zachary Karabell	
Kryqëzatat	215

Mexhid Yvejsi

Në përkujtim të 110-vjetorit të lindjes së dijetarit të famshëm - hoxhës së hoxhallarëve - myderriz, hafiz Fahri ef. Iljazi (1903-1985).....	251
---	------------

Prof. dr. Hysen Matoshi

Një kurorë nocionesh fetare	265
--	------------

Prof. dr. Sabile Keçmezi-Basha

Dëshmi për kontributin e prijësve myslimanë në formimin e identitetit kombëtar	269
---	------------

Refik Gërbeshi

Kombi dhe feja te shqiptarët.....	277
--	------------

Prof. dr. Adem Zejnullahu

Misioni i Kishës Ortodokse Serbe - vepër e djallit.....	285
--	------------

Përmbajtja	299
-------------------------	------------