

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore

Viti XLV nr. 111 / 2016

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore

Viti XLV nr. 111 / 2016

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:

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

Sekretar i redaksisë:

Hajrullah Hoxha

Lektor:

Besnik Jaha

Realizimi: Shtëpia Botuese



*Redaktor teknik &
Operator kompjuterik:
Nuhi Simnica*

Shtypi: "Sfera" - Prishtinë

Tirazhi: 600

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XLV nr. 111 / 2016

Prishtinë
2016

Qemajl Morina

NË VEND TË PËRSHËNDETJES

Lexues të nderuar !

Ky është numri i fundit të revistës “EDUKATA ISLAME” në përbërje të kësaj redaksie. Duke filluar prej numrit të ardhshëm, redaksia e “EDUKATËS ISLAME” do të ketë përbërje të re, e cila me siguri do të bëjë freski si në fizionominë e saj po ashtu edhe në përmbajtjen e revistës sonë dhe tuajën.

Si çdo revistë dhe gazetë tjetër e këtij lloji edhe “EDUKATËN ISLAME” e përcjellin vështirësi të ndryshme, siç janë mungesa e bashkëpunësuesve, mungesa e punimeve profesionale, numri i vogël i lexuesve, vështirësitë dhe problemet e natyrës financiare, të cilat janë të pashmangshme për çdo revistë apo gazetë të kësaj natyre në fillimin e daljes së saj.

Por, përkundër të gjitha vështirësive.”EDUKATA ISLAME” dita në ditë po e trason rrugën e saj dhe ajo sot zë vendin e merituar në mesin e simotrave të saj, të cilat botohen të ne dhe gjetiu, bile për shumë çka ajo ka një qasje të veçantë, e cila e dallon nga revistat tjera.

Shpresojmë se redaksia e re me elanin dhe vullnetin e saj të ri, do ta shpie përpara dhe do ta freskojë “EDUKATËN ISLAME” si në aspektin e fizionomisë së saj, por edhe në aspektin përmbajtësor, që vërtetë ajo të jetë e lexueshme dhe e afërt për lexuesit tanë. Ky zaten

ishe edhe qëllimi ynë gjatë viteve të mëparshme, e sa ja arritëm këtij qëllimi këtë më së miri mund ta çmojnë lexuesit tanë.

Neve nuk na mbetet tjetër vetëm që t'i falënderojmë të gjithë ata që na ndihmuan dhe na dhanë kurajë në punën tonë, duke filluar nga Kryesia e Bashkësisë Islame, organ i së cilës është ajo. Pastaj i falënderojmë të gjithë, anëtarët e redaksisë, bashkëpunëtorët tanë të çmueshëm për kontributin e dhënë. Po ashtu falënderojmë Këshillat e Bashkësisë Islame të Kosovës, imamët dhe të gjithë dashamirët e fjalës së shkruar, të cilët kontribuuan në shpërndarjen e saj. Dhe në fund redaksisë së re nga zemra i dëshirojmë punë të mbarë dhe suksese në misionin e saj të shenjtë në përhapjen e fjalës së shkruar islame, ashtu sikurse na mëson Kur'ani i madhërishëm:

“E kush është në rrugë më të mirë se ai që thërret në rrugën e Allahut, që bën vepra të mira dhe që thotë: ”Unë jam prej myslimanëve”. (41:33)

Qemajl Morina

DIALOGU NDËRFETAR NË KOSOVË

Debati për dialog ndërfetar vetvetiu nxit disponim dhe reaksione të ndryshme, nga ato mohuese, miratuese, e deri tek ato indiferente. Disa refuzojnë këtë ide që në start, apriori, pa hyrë në hollësi; disa e miratojnë, por nuk kanë ndonjë ide, formë apo platforme për sendërtimin e dialogut në praktike, dhe; disa, që janë numri më i vogël, e miratojnë dialogun dhe kërkojnë me këmbëngulje që të këtë dialog ndërfetar. Është interesant të theksohet se masa e gjerë e popullit kërkon dialog, e që është shenjë eklatante se kjo shtresë e popullit është më afër esencës së problemit sesa prijatarët e tyre, të shkolluarit që zakonisht janë lidhur për ndonjë qendër ndikimi, intelektualisht apo politikisht. Këtë masa e shpreh shpesh, sidomos në rastet kur bota perëndimore apo regjimi izraelit dhuron të drejtat më elementare ndaj myslimaneve. Ata shprehen: pse myslimanët janë të përçarë? Pse nuk bashkohen? Ata nuk pyesin cilit medhheb i takojnë. Cilit shtet apo cilit regjim? Thjesht, masa sheh nevojën e një bashkimi.

Rrethanat politike, ekonomike dhe kulturore në botën aktuale imponojnë një lloj organizimi për bashkim të myslimaneve. Kjo nevojë është e theksueshme edhe te ne në Kosove e rajon, ndonëse qind për qind të gjithë myslimanët janë suni hanefinj, me ca rite tesavufi dhe,

vetëm kohëve të fundit, edhe me ide hanbelite, neohanbelite dhe jomedhhebiste.

Me këtë rast nuk do te flasim për natyrën themelore të Islamit dhe dialogut ndërfaqet, sepse këtë e kemi bërë pjesërisht në disa shkrime të tjera, por do t'ua tërheqim vëmendjen myslimanëve për këtë dukuri, dhe të motivojmë përsiatjen mbi participimin e myslimanëve në të. Kuptohet, këto përsiatje duhet të bazohen në burimet islame: Kuran dhe Sunet. Përfundimet si rezultat i përsiatjeve nuk mund të merren si bazament, por vetëm si suplement.

Një nga problemet më serioze ndër myslimanë në Kosove dhe rajon, kur është fjala për dialogun ndërfaqet, është frika e lajthitjes nga rruga e vërtetë, nëse preokupohemi me krishterim dhe judaizëm.

Por, myslimanet, si trashëgimtarë të Shpalljes së fundit hyjnore, të Kuranit, duhet ta shikojnë botën si realitet, e jo iluzion. Islami, si feja e vetme e pranuar te Allahu, Islami si fe gjithënjëzore, pa kufizime gjeografike dhe ideologjike, duhet të jetë i hapur për të gjithë, madje edhe për mesatarët. Islami është shpallur që me frymën e tij ta plotësojë, shërojë, fisnikërojë, ndriçojë dhe vetëdijësojë çdo gjë, çdo njeri, çdo individ dhe çdo bashkësi.

Historia e dialogut ndërfaqet pikënisjen e vet e përcakton në formë tjetër, edhe në kohë por edhe në hapësirë, në tradita të ndryshme. Më e manifestuara deri tash është ajo e quajtura ekumenizmi (oikoumene), që shtrihet në të gjitha traditat monoteiste apo politeiste, te besimtarët apo jobesimtarët.

Një nga problemet më serioze ndër myslimanët në Kosovë dhe rajon, kur është fjala për dialogun *ndërfetar*, është frika e lajthitjes nga rruga e vërtetë nëse preokupohemi me krishterizëm dhe judaizëm.

Dialogu ndërfaqet, prandaj, jo vetëm që është i dëshirueshëm për myslimanët, por është proces i domosdoshëm. Prosesi i dialogut ndërfaqet nuk do të thotë njëkohësisht proces i kristianizimit, katolicizimit, ortodoksizimit, judaizimit, evangelizimit, respektivisht nuk është asimilim i myslimanëve në ndonjë nga këto grupime apo sekte religjioze, por është proces që ka disa funksione:

1. Është komunikim popujsh kulturash e traditash, dhe;
2. Është pikëpamje e thirrjes së myslimanit në rrugë të drejtë dhe përmbushje e detyrës së shenjtë duke komunikuar me të tjerët.

Inicimi i dialogut ndërfetar domosdoshmëri e të gjithë besimtarëve

Kardinali i Vatikanit, Jean-Louis Tauran i ka falënderuar myslimanët për faktin që e kanë kthyer konceptin e Zotit në sferën publike në Evropë, dhe shton se besimtarët e religjioneve të ndryshme nuk kanë zgjidhje tjetër pos në inicimin e dialogut ndërfetar.

Në Evropë shkruhet dhe flitet rreth religjionit si asnjëherë më parë. Tauran, kryesuesi i Sekretariatit për Marrëdhënie Ndërfetare të Kishës Katolike, ka thënë se në kohët e fundit në Evropë shkruhet dhe flitet rreth religjionit si asnjëherë më parë në periudhën moderne.

– Kjo ndodh duke iu falënderuar myslimanëve. Myslimanët, të cilët janë një minoritet i rëndësishëm në Evropë, kanë qenë ata që kanë kërkuar vend për Zotin në shoqëri – ka thënë Tauran në fjalimin e tij, të cilin e ka transmetuar gazeta ditore zyrtare e Vatikanit, “L’Osservatore Romano”. Zyrtarët e Vatikanit për një kohë të gjatë janë duke e gjykuar shekullarizmin në Evropë, e në dekadat e fundit vizitat e qytetarëve në kishë kanë rënë dukshëm, kështu që ata janë duke bërë përpjekje për kthim në rrënjët e krishtera. Tauran pastaj ka thënë se asnjë shoqëri nuk përbëhet vetëm nga një religjion.

– Jemi duke jetuar në shoqëri multikulturore dhe multireligjioze, kjo është e dukshme. Nuk ka civilizim që përbëhet vetëm nga një religjion – ka thënë Tauran në fjalimin e tij në tubimin e teologëve në Napoli. Ai po ashtu është angazhuar për dialog ndërfetar, të cilin e ka definuar si hulumtim për kuptueshmëri ndërmjet dy subjekteve, përmes ndihmës së arsyes në aspektin e interpretimit të përbashkët të marrëveshjeve dhe të mosmarrëveshjeve të dyanshme.

Siç po duket, Tauran me këtë ka qartësuar deklaratën e Papa Benediktit të XVI, i cili të dielën ka thënë se dialogu ndërfetar nuk është i mundshëm në kuptimin e ngushtë të fjalës. Zyrtarët kishtarë kanë

thënë se kuptimi i fjalëpërfjalshëm i dialogut do të thoshte që njëra palë në fund të dialogut ta bindë palën tjetër se qëndrimet e tyre janë të gabueshme. “Pjesëmarrësit në dialog nuk duhet të distancohen nga bindjet e tyre religjioze”, - ka thënë Tauran, - “por duhet të jenë të hapur për pranimin e aspekteve pozitive të fesë tjetër.”

Dialogut ndërfitar në Kosovë

Formimi i Këshillit ndërfitar në Kosovë në mes tri bashkësive fetare tradicionale të Kosovës, Bashkësisë Islame, Kishës Katolike, dhe Kishës Ortodokse, ka filluar me mbajtjen e Konferencës e liderëve fetarë në Vjenë, më 16-18 mars 1999, para fillimit të kampanjës së bombardimeve të NATO-së mbi caqet serbe. Mund të thuhet se kjo ishte përpjekja e fundit e liderëve fetarë për ta parandaluar gjakderdhjen dhe tmerret e luftës, të cilat e preken tërë regjionin. Në konferencën e Vjenës, ku tri bashkësitë fetare përfaqësoheshin nga këta tre liderë fetarë: Qemajl Morina, zëdhënës i Bashkësisë Islame të Kosovës, Mark Sopi, ipeshkëv i Kishës Katolike të Kosovës, dhe Artemije Rdosavlevq, peshkop i Kishës Ortodokse Serbe, të cilët iu drejtuan me një apel të fuqishëm që kërkonte respektimin e të drejtave të të gjitha bashkësive në Kosovë, të gjykohej përdorimi i dhunës, urrejtja ndërnacionale dhe ndërfitare. Kjo konference ishte organizuar nga Rabai Artur Shnajer, kryetar i Organizatës “Apeli i ndërgjegjes” (Appeal of Consciousness), me seli në Nju Jork. Konferenca e Vjenës u mbajt nën mbikëqyrjen e Presidencës austriake.

Më 13 prill të vitit 2000, me rastin e vizitës së parë zyrtare që Këshilli Ndërfitar i Bonjës dhe Hercegovinës po i bënte Kosovës, u themelua Këshilli Ndërfitar i Kosovës. Me rastin themelimit të Këshillit Ndërfitar është nënshkruar Deklaratë e përbashkët në mes të përfaqësuesve më të lartë fetarë të Kosovës: Myftiut të Kosovës, Dr. Rexhep Bojës, Ipeshkëv të Kosovës, Mark Sopi, dhe peshkopit të Kishës Ortodokse Serbe, Artemije. Në ceremoninë e nënshkrimit të Deklaratës mori pjesë edhe Bernard Kushneri, në atë kohë administrator i UNMIKUT në Kosovë. Vlen të theksohet se kontribut të rëndësishëm

në formimin e Këshillit Ndërfetar të Kosovës ka dhënë “Konferenca Botërore Fetë për Paqe” (World Conference Religions for Peace), e cila kishte venë kontaktet me bashkësitë fetare të Kosovës qysh në qershorin e vitit 1998. Formimi i Këshillit Ndërfetar të Kosovës bëri që ai të aktivizohet dhe të marrë pjesë në shumë takime të karakterit ndërfetar, siç është ai i Amanit, në maj të vitit 2000, pastaj ai i Oslos në shtator të vitit 2001 etj. Shumica e takimeve fetare të asaj periudhe ishin mbajtur në nivelin lokal në mes përfaqësuesve të grupeve lokale, në kuadër të Këshillit Ndërfetar, pra deri më 2003, duke falënderuar angazhimin e organizatës “Fetë për paqe” si dhe “Kishës Norvegjeze për Ndihma”, të cilat që në prill të vitit 2001 kishin hapur zyrën e tyre të përhershme me qëllim të bashkimit të përpjekjeve për ta çuar përpara dialogun ndërfetar. Ishte marrë vendim që të zgjidhen nga dy këshilltarë, nga secili prijës fetar, që të formojë Grupi ndërfetar prej gjashtë anëtarësh. Tre liderët fetarë i dhanë përkrahjen këtyre takimeve, siç ishin takimet në nivel me (UN), me (OSCE)-në, si dhe në veçanti ai në nivel me (KFOR)-in, të cilët i dhanë një kontribut të dukshëm zhvillimit të dialogut në Kosovë. Një numër i konsideruar i takimeve tjera me qëllim të vazhdimit të dialogut ndërfetar janë mbajtur deri në fund të vitit 2002, dhe në secilën bashkësi ishin tubuar prej 20-200 pjesëmarrës, meshkuj dhe femra. Takimet u përballeshin me dy tema kryesore: A është i mundur dialogu në Kosovë?, dhe; Si do të donim të zhvillohet Kosova?

Kosova me qendër të dialogut ndërkombëtar

Ministri i Punëve të Jashtme të Kosovës, Enver Hoxhaj, ka paralajmëruar themelimin e një Qendre Ndërkombëtare për Dialog Ndërfetar në Kosovë, e kjo në vazhden e angazhimit të shtetit të Kosovës për ta promovuar tolerancën dhe dialogun ndërfetar.

Hoxhaj ka thënë se organizimi i konferencës ndërfetare në një prej qyteteve më historike dhe shumëtnike flet për dedikimin e shtetit të Kosovës për ta promovuar edhe më shumë tolerancën fetare dhe bashkëjetesën e komuniteteve të besimit për vite të tëra.

“Kosova është shembull i tolerancës fetare, dhe kjo është një vlerë që duhet ta ruajmë dhe ta kultivojmë. Ne kemi dëshmuar që ruajnë dhe mbrojnë trashëgiminë fetare të të gjitha grupeve fetare në Kosovë. Për këtë arsye ne kemi vendosur që edhe në Kosovë të themelojmë një Qendër Ndërkombëtare për Dialog Ndërfetar, e cila do t'i shërbente promovimit të mëturshëm të harmonisë fetare, në Kosovë dhe më gjerë”, ka thënë Hoxhaj, para mbi 100 personaliteteve fetare dhe studentëve nga bota dhe rajoni.

Ministri Hoxhaj po ashtu ka thënë se Kosova, shteti dhe elitat politike e kanë shtyrë përpara pluralizmin religjioz dhe bashkëjetesën, duke e promovuar shekullarizimin, si një nga shtyllat kryesore të shtetit.

Ai po ashtu ka folur edhe për shkatërrimet e xhamive në luftën e fundit, të cilat janë përmbledhur në një libër që do të promovohet gjatë kësaj konference.

“Gjatë konferencës është promovuar edhe një libër që paraqet shkatërrimin e trashëgimisë islame në Kosovë, pra gjatë luftës së fundit në vend. Libri paraqet në mënyrë të qartë dhe figurative shkatërrimin e 208 xhamive, krime këto të kryera nga forcat serbe. Përderisa Kosova ka ndërmarrë masa për të rindërtuar dhe mbrojtur trashëgiminë ortodokse serbe në Kosovë, Serbia nuk ka ndërmarrë masa të ngjashme për t'i njohur dhe pranuar dëmet e shkaktuara ndaj trashëgimisë fetare-islame në Kosovë“, ka theksuar ministri i Jashtëm i Kosovës, Enver Hoxhaj.

Pas suksesit të konferencës vjetore vitin e kaluar, që u mbajt në Pejë, këtë vit mbi 150 mysafirë, nga afërsisht 50 shtete, janë mbledhur në qytetin historik të Prizrenit, në Konferencën e Dytë Vjetore Ndërfetare, të titulluar “Feja dhe politika: Përforcimi i dialogut ndërfetar me qëllim të zhvillimit demokratik” (23-25 maj), e që shënon fillimin e Javës së Tolerancës dhe Pajtitimit në Kosovë.

Qemajl Morina

INTER-RELIGIOUS DIALOGUE IN KOSOVA

(Summary)

The debate on inter-religious dialogue causes different reactions. Some are in favor of it, some are against it, others are indifferent. Some refuse it as an idea immediately without any detailed consideration. Others are in favor of it but have no idea of how to implement it in practice. There are also some, comprising the smallest group, who are in favor of inter-religious dialogue and insist with great determination on its implementation. It is worth mentioning that the masses are in favor of dialogue, which proves that they are better aware of the source of the problem than their leaders, who are usually connected to certain centers of influence, intellectually or politically. The need for dialogue is put forward, especially in cases when the western world or the Israeli regime violate the fundamental rights of Muslims. The masses ask: why are Muslims divided? Why don't they unite despite which madhab, state or regime they belong to.

كمال مورينا

الحوار بين الأديان في كوسوفا

(خلاصة البحث)

يشجع النقاش عن الحوار بين الأديان متاح و وردود افعال مختلفة من تلك : سلبية و ايجابية حتى تلك غير مبال. يرفض البعض هذه الفكرة في البداية بداهة، من دون الخوض في تفاصيل و يقرها البعض ولكن ليس لديهم أي فكرة أو نموذج أو منصة للحوار حول التحقيق العملي و البعض و عددهم أقل يقرون الحوار و يطلبون الحوار بين الأديان. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الجماهير العريضة من الناس يحتاجون إلى الحوار و هذه هي علامة صارخة أن هذه الطبقة من الناس أقرب إلى جوهر المشكلة من قادتهم المتعلمين الذين عادة ما يكونوا مرتبطين لمركز التأثير سواء فكريا أو سياسيا. و تعبر هذه الجماهير في كثير من الأحيان وخصوصا عندما العالم الغربي أو النظام الإسرائيلي ينتهك الحقوق الأساسية ضد المسلمين و يقولون: لماذا المسلمون منقسمون؟ لماذا لا يتحدثون؟ و هم لم يسألوا لأي مذهب ينتمون, لأي بلد أو نظام؟ ببساطة الجماهير يرون ضرورة الاتحاد.

Mr. Ejup Haziri

QËNDRIMET E EBU HANIFES NDAJ JETËS POLITIKE

Hyrje

Nuk ka dyshim se Ebu Hanife ishte një personalitet i rrallë dhe i dëshmuar, e për këtë mjaftojnë opinionet e plejadës së dijetarëve rreth tij. Kishte diapazon të gjerë të dijes në fusha të ndryshme, ndërsa në shkencën e Fikhut-jurisprudencës, thjesht, ishte pa konkurrencë. Këtë e kishin pranuar edhe dijetarët e njohur, bashkëkohësit e tij, por edhe ata të gjeneratave të mëvonshme. Ajo që vlen të përmendet është fakti se një pjesë e bashkëkohësve të tij kishin konstatuar se në fushat tjera i bënin konkurrencë Ebu Hanifes, ndërsa kur çështja kalonte në Fikh, atëherë ai dallohej shumë prej tyre, dhe nuk mund t'i bënin fare konkurrencë.

Opinionet sipas prioriteteve

Janë të njohura qëndrimet e Ebu Hanifes në përgjithësi ndaj fushave të ndryshme, mirëpo ajo që vlen të potencohet është fakti se ai i jepte përparësi opinioneve të Fikhut për shkak të aftësive të tij të jashtëzakonshme që kishte. Prandaj, edhe në jetën e tij do të gjejmë se

më shumti që është marrë me të është shkenca e Fikhut, gjegjësisht opinionet dhe qëndrimet që kanë të bëjnë me jurisprudencën islame. Aty thjesht ishte i pakonkurrencë, dhe gjithë të tjerët thuajse ishin të domosdoshëm ta kishin si referencë. Këtë e kanë potencuar edhe dijetarët më të mëdhenj të kohës së tij dhe kohërave në vijim. Shafiu me të drejtë kishte thënë se *“Njerëzit kanë nevojë për fikhun e Ebu Hanifes.”*¹

Pra, Ebu Hanife si prioritet kishte Fikhun, por kjo nuk nënkupton që nuk është marrë me shkenca të tjera, apo nuk ka qëndrime ndaj shkencave të tjera. Sigurisht se po, një poliglot i tillë kishte njohuri të mëdha në shkencën e gjuhës arabe, poezisë, hadithit, apologjetikës dhe në shumë shkenca të tjera. Qëndrimet dhe opinionet e tij në të gjitha këto shkenca janë të regjistruara, dhe opinionet e tij janë bartur nga të tjerët, e posaçërisht nga nxënësit e tij të njohur. Ndërsa në aspektin politik, apo për rrethanat aktuale politike të kohës së tij, gjejmë shumë pak qëndrime, sepse fokusi i tij ishte në diçka tjetër. Prandaj, siç do të vërejmë më vonë gjatë këtij shkrimi, se ai jo vetëm që nuk kishte ambicie personale për poste politike, por edhe i refuzonte ato. Madje për këtë qëndrim të tij është burgosur, rrahur, por edhe keq-trajtuar shumë herë, në distanca të ndryshme kohore. Kishte refuzuar edhe postet më të mëdha shtetërore, siç ishte refuzimi i postit të gjykatësit suprem të shtetit abasit.

Nuk e shihte si prioritet angazhimin e tij në sferën politike, madje edhe opinionet e tij karshi kësaj ishin të pakta dhe vetëm atëherë kur e kërkonte nevoja, siç janë rastet në fund të sundimit të dinastisë emevite, kur padrejtësitë ishin aq të mëdha dhe evidente, ai kishte qëndrime ndaj udhëheqësve të shtetit dhe në raste të tilla sikur nënkuptohej se ai dëshironte ndërrimin e pushtetit. Madje, në raste të tilla, edhe revolucionet e mundshme i shihte si alternativë e kohës. Sidoqoftë, tematika e fikhut ishte prioriteti kryesor në jetën e tij, dhe thuajse kësaj shkence ia kushtoi tërë jetën.

¹ Hamze Neshreti, *El-Imamul A'dham Ebu Hanife En-Nu'man*, f. 94.

Nuk synonte poste e as pozita

Ebu Hanife ishte i përkushtuar në dije e shkencë, nuk synonte pozita e as poste politike, madje edhe kur i afroheshin ato, ai i refuzonte ato. Abdullah bin Mubareku për të kishte thënë: *“Nuk kam parë njeri më të devotshëm se Ebu Hanife, e çfarë të thuhet për një njeri që ia kanë ofruar dynjanë e pasurinë e ai i refuzoi, e rrahën me kamxhik e ai shfaqti durimin, e ai nuk hynte aty (te pushtetarët), ku njerëzit tjerë e kërkonin atë (postin).”*²

Këto fjalë që na i rrëfen bashkëkohësi i tij, me gjithë simbolikën e tyre, tregojnë më së miri përkushtimin e Ebu Hanifes ndaj misionit të tij shkencor dhe japin mesazh të qartë se Ebu Hanife jo vetëm që nuk i synonte postet, por ai edhe nuk i pëlqente ato. E rrahja e tij me kamxhik nga pushtetarët me qëllim që të pranonte postin e ofruar është indikacioni më i qartë që flet më së miri se ai pranonte të rrihej në sytë e masës, por jo të pranonte poste. Pranonte të diskreditohej në sytë e masës nga pushtetarët, por jo të ndërronte qëndrimet e tij për ambiciet e pushtetarëve. Ai nuk pranonte të bëhej lodër e pushtetarëve, siç bënë disa të tjerë, të cilët edhe verdiktet që i jepnin, pra i jepnin sipas shijes së pushtetarëve. Prandaj, këto era Ebu Hanife i kishte nuhatur larg, dhe e kishte vërejtur rrezikun e tyre. Sistemi i gjykatës në kohën, kur Ebu Hanifes ia kishin bërë ofertat për postin e gjykatësit suprem, nuk ishte i lirë. Gjykatësi nuk mund të merrte vendime pa u konsultuar me të tjerët, gjegjësisht me udhëheqësit e shtetit. Prandaj, të pranonte një post të tillë nënkuptonte të bëhej vegël e të tjerëve dhe të mos ishte në gjendje të nxirrte vendime personale pa u konsultuar me udhëheqësit e shtetit, gjegjësisht me kalifin dhe njerëzit e zgjedhur të tij, e të cilët i ishin përreth.

² Dhehebiu, *Menakibu-l imam Ebi Hanifeh ve Sahibejhi*, me recenzurë nga Muhamed Zahid Kevtheriu dhe Ebu-l Vefa el-Afganij, bot. III-të, Lexhnetu Ihjau-l Mearif en-Numanijeh, Hajdarabad, 1408, f. 24-25.

Për këtë ndoshta më së miri është ta lëmë gjykatësin e asaj kohe të rrëfëhet për Ebu Hanifen, i cili kishte post të lartë në shtet, pra ishte gjykatës shtetëror, dhe me pak fjalë tregon për qëndrimin e Ebu Hanifes ndaj posteve shtetërore. Thotë ai: “*Dynjaja (ka për qëllim postet) shkoi tek ai, por ai iku prej saj, e ajo iku prej nesh, por ne e kërkuam atë.*”³

Me fjalë të përgjithshme, gjykatësi i asaj kohe po na tregon për një të vërtetë të pamohueshme për poliglotin e shkencës, Ebu Hanife, ndaj të cilit ishin ofruar poste por ai i kishte refuzuar. Kishte mundësi të shumta që të merrte çfarëdo posti në atë kohë, për shkak të respektit të madh që gëzonte, si në masën e gjerë ashtu edhe te pushtetarët, por synimi i tij ishte krejtësisht diku tjetër. Nuk dëshironte të bënte një përzierje mes shkencës dhe postit. Qasja e tij ishte në mësim dhe predikime, e jo në pozita e poste. Kishte marrë mësim edhe nga disa dijetarë të tjerë, të cilët gëzonin respekt në masë, e që kur ata pranuan postet atëherë edhe çështja filloi të ndryshojë, sepse ata nxorën edhe verdikte sipas urdhëresave shtetërore, dhe kështu respekti i popullit ndaj tyre filloi të zbehej menjëherë.

Ebu Hanife jo vetëm që nuk i pranonte postet, por ai nuk shkonte as te pushtetarët, siç bënin një pjesë e dijetarëve të asaj kohe, që vizitonin pushtetarët dhe dhuronin e pranonin dhurata mes vete. Ky kishte krejtësisht një qëndrim tjetër, nuk ngarendte pas tyre e as që u dërgonte dhurata për t’u hyrë në qejf atyre, dhe as që pranonte dhurata prej tyre. Nuk diskreditohej prej tyre. Ka raste kur dhuratat e tyre i kthente mbrapsht, sepse e dinte qëllimin dhe rrezikun e tyre. Hasen bin Zijadi në këtë kontekst thotë: “*Për Zotin, Ebu Hanife asnjëherë nuk pranoi prej tyre (pushtetarëve) shpërblime e as dhurata.*”⁴

Këto fjalë i shpreh njëri prej atyre që kishte qenë në shoqërim të vazhdueshëm me Ebu Hanifen. Betimi i tij tregon më së miri se ai i kishte vendosur rregullat shumë kohë më parë. Nuk i interesonin shpërblimet e pushtetarëve, sepse atij i mjaftonte puna që e bënte në

³ Rragib el-Asfehani, *Muhaderatu-l Udeba*, f. 206.

⁴ Dhehebiu, *Menakibu-l imam Ebi Hanifeh ve Sahibejhi*, f. 26.

ligjërimi e predikime. Ai e shihte suksesin në tubimet e dijes dhe nuk mërztëj fare as për shpërblime e as për dhurata. Shihte të arriturat e tij që çdoherë veç shtoheshin. Ai i tejkaloi gjithë mësuesit dhe prediku-esit tjerë të asaj kohe. Dalëngadalë fama e tij, ndonëse pa e kërkuar fare famën, rritej, e të tjerët që kërkonin famë e autoritet, dita ditës u binte fama dhe autoriteti.

Kur kishte refuzuar dhuratat nga prijësi i besimtarëve kalifi Mensur, ai e pyeti Ebu Hanifen se përse i refuzonte dhuratat e tij dhe përse nuk pranonte lidhjen me të? Ebu Hanife iu përgjigj: *“Çka të më vjen nga pasuria personale e prijësit të besimtarëve e pranoj, përndryshe e refuzoj të tërën, e dhuratat që më vijnë mua nga prijësi i besimtarëve janë nga thesari i myslimanëve dhe pasuria e tyre, e unë nuk kam të drejtë në pasurinë e tyre. Unë nuk jam nga luftëtarët që të marr pjesën e merituar, sikurse që nuk jam nga fëmijët që ta marr pjesën që u takon atyre. Po ashtu unë nuk jam as nga të varfrit, që ta marr të drejtën që u takon atyre.”*⁵

Kjo ngjarje tregon për gjenialitetin e tij të jashtëzakonshëm. Nga një pyetje e prijësit të besimtarëve ai ishte në gjendje të nxjerrë dhjetëra përgjigje, dhe të gjitha ato të ishin të argumentuara në formën më të mirë, duke mos i lënë kundërshtarit arsye për të vazhduar në çështjen e tij. Kështu iu përgjigj edhe prijësit të besimtarëve me një edukatë të lartë në bisedime, duke mos e nënçmuar kundërshtarin në asnjë rast, por duke mos i dhënë as arsyen më të vogël që të zbriste nga qëndrimet e tij parimore.

Ebu Hanife tregoi qartë se përse nuk pranonte dhuratat nga udhëheqësit e shtetit, duke treguar për kategoritë që kanë të drejtë të përfitojnë nga pasuria e shtetit. Ai nuk dëshironte që pasurinë e tij, të cilën e kishte fituar me tregti, të përzihej me pasurinë e myslimanëve. Në asnjë mënyrë këtë nuk e bëri dhe nuk raportoi të ketë marrë diçka nga arka e shtetit, me gjithë tentativat e udhëheqësve të shtetit. Ai dëshmoi se nuk u takon kategorive që mund të përfitojnë apo kanë të drejtë ekskluzive në pasurinë e arkës së shtetit, gjegjësisht pasurinë e

⁵ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, v.I, f. 215.

muslimanëve, duke përmendur edhe kategoritë e caktuara që përfitojnë.

Kjo ngjarje, me gjithë simbolikën e saj, tregon për dituritë e tij të thella dhe në njohjen e parimeve të fesë. Përgjigjet e tij të matura dhe kultura e dialogut në nivelin më të lartë na tregojnë më së miri për inteligjencën dhe gjenialitetin e një dijetari me përmasa të jashtëzakonshme. Sigurisht se çdokush nuk do të mund të përgjigjej sikurse ai. Ai edhe në debate tregonte urtësi, dhe asnjëherë nuk e akuzonte kundërshtarin pse kishte mendime tjera për çështje të caktuara. Respektonte mendimin ndryshe, por nuk i ndërronte parimet e veta, pa marrë parasysh se me kë kishte të bënte. Ai parimet që i kishte vendosur më herët nuk i ndërroi asnjëherë, por atyre u qëndroi besnik deri në fund të jetës së tij. Nuk ishte një njeri që i ndërronte qëndrimet për shkak të tekeve dhe dëshirave të të tjerëve. Ai qëndrimet e veta politike dhe mospranimin e dhuratave nga pushtetarët i mbajti gjithnjë, ndaj secilit që erdhi në pushtet; ndaj dy dinastive të mëdha që udhëhoqën muslimanët. Pa marrë parasysh se ndaj njëjës ndiente afërsi më të madhe se ndaj tjetrës, megjithatë asnjëherë nuk iu afrua pushtetit dhe nuk tregoi as interesimin më të vogël për të qenë brendapërbrenda pushtetit, qoftë gjykatës, mbajtës i vulës apo ruajtës i arkës shtetërore të shtetit islam.

Qëndrimi i tij ndaj skenës politike

Ebu Hanife shumicën e kohës së tij jetoi në sundimin emevit, ndërsa pjesën tjetër të jetës së tij e kaloi në kohën e sundimit abasit. Pra, arriti dy nga sundimet më të njohura dhe diametralisht të kundërta mes vete. Pesëdhjetë e dy vjet i kaloi në sundimin e epokës emevite, gjersa tetëmbëdhjetë i kaloi në atë abasite. E arriti kohën e emevitëve kur ajo ishte në formën e saj të duhur e të lulëzimit, sikurse që e arriti edhe atë të rënies e dekadencës politike të saj. E arriti edhe themelimin e dinastisë abasite, që shkatërroi themelet e dinastisë emevite, dinasti e cila u cilësua si më e afërt me të afërmit dhe pasardhësit e të Dërguarit të Allahut.

Periudha e emevitëve, sidomos ajo e fundit, me të vërtetë ishte një periudhë e rëndë dhe shumë e vështirë. Kishin ndodhur turbulenca të mëdha në skenën politike dhe ishin shtuar dukshëm padrejtësitë. Kundërshtimi i tyre ishte i vështirë dhe konsiderohej si një akt që sillte rreziqe të paparashikueshme. Pushtetarët e asaj kohe ndiqnin dhe mbytnin gjithë kundërshtarët. Prandaj, kundërshtimi ishte mjaft i rrezikshëm, dhe ata që kundërshtuan sistemin e asaj kohe dhe pushtetarët përfunduan të mbytur ose të përndjekur.

Ebu Hanife ishte kundër pushtetarëve të fundit që udhëhiqnin dinastinë emevite, për shkak të parregullsive dhe padrejtësive të mëdha që ndodhnin në atë kohë. Ky qëndrim mund të haset në shumë raste, kur bëhen kryengritje ndaj liderëve të dinastisë emevite, e Ebu Hanife përkrah frymën e re revolucionare, ndonëse në asnjë rast nuk raportohet që ai të ketë marrë iniciativë për ndonjë revolucion të asaj kohe kundër pushtetit. Brenga e tij ishte që pushteti duhej ndërruar, në mënyrë që të vijnë njerëz që meritojnë të jenë në ato pozita dhe të mos keqpërdorin më të drejtat e njerëzve. Thënë shkurt, ishte një zë i fuqishëm që synonte ndaljen e padrejtësive dhe kthimin e të drejtave ndaj gjithë atyre që u bëhej padrejtësi.

Kur Zejd bin Alij Zejn El Abidin doli hapur kundër Hisham bin AbdulMelikit, në vitin 121, Ebu Hanife e kishte përkrahur Zejdin, dhe e kishte parë të arsyeshëm qëndrimin dhe pozicionin e tij, për shkak të padrejtësive që ndodhnin nga pushtetarët e fundit të dinastisë emevite. Madje raportohet se Ebu Hanife kishte potencuar se po të mos kishte disa obligime ndaj njerëzve, siç ishin disa amanete, do të dilja me Zejdin. Thuhet se ato amanete ia kishte paraqitur Ibën Ebi Lejlas, por ai nuk i kishte pranuar. Madje thuhet se e kishte ndihmuar Zejdin dhe përkrahësit e tij me dhjetë mijë dërhëm të asaj kohe, dhe ia kishte paraqitur atij arsyeën e mosbashkangjijtes.⁶

Ebu Hanife nuk ishte personalitet që e donte jetën politike. Nuk merrej me pushtetarët, përveç kur padrejtësitë ishin haptazi dhe njerëzve u mohoheshin të drejtat e tyre. Atëherë ai fliste dhe nuk frikësohej

⁶ Ibën el-Bezazi, *el-Menakib*, v.I, f. 55.

fare. Ai ishte një njeri që nuk punonte fshehtas, pas shpinës së pushtetarëve. Të gjithë e dinin qëndrimin e tij. Nuk merrej me revolucione që të përgatiste njerëz kundër pushtetit. Ai ishte një ikonë e fuqishme kundër padrejtësive, qoftë nga pushteti apo nga revolucionarët kur ata ishin gabim, siç ishin disa që tentonin me çdo kusht rrëzimin e pushtetit, e që më pas të vinin vetë në pushtet. Pra, ai kishte parime të qarta dhe të drejta. Ai synonte që e drejta të mos nëpërkëmbej, por ajo të vlente për secilin, pa dallim qëndrimi apo pozicioni.

Jezi bin Omer bin Hubejre kërkoi nga Ebu Hanife që ta pranonte postin e gjykatësit apo të jetë përgjegjës për thesarin e shtetit, në mënyrë që kjo të shërbente pretekst për masën e gjerë se pushteti emevit ishte i drejtë dhe u jepte të drejta të gjithëve në mënyrë proporcionale. Kjo ofertë ishte bërë në kohën kur në Irak tanimë kishin shpërthyer pakënaqësitë në masë, dhe oferta kishte ardhur pas një konsultimi me dijetarët e asaj kohe si Ibën Ebi Lejla, Ibën Shubrumeh, Davud bin Ebi Hind dhe disa tjerë. Këta e panë të arsyeshme se është e pamundur qetësimi i popullit, ngase revolta vetëm shtohet dhe pakënaqësitë rriteshin dita ditës. Ebu Hanifen e shihnin si njeriun kyç që do të ndikonte në qetësimin e masës dhe në uljen e tensioneve. Ata i ofruan favore Ebu Hanifes, duke ia lënë në dorë edhe vulën, që ishte detyrë për njerëzit e zgjedhur të pushtetit. Me fjalë tjera, vetëm Ebu Hanife kishte të drejtë t'i vuloste shkresat, e jo dikush tjetër. Prandaj, po ta pranonte ofertën e tyre, atëherë gjërat mund të ndryshonin te masa, sepse njerëzit kishin besim të madh tek Ebu Hanifja. Mirëpo, ai ishte më largpamës dhe e kishte kuptuar qëllimin e tyre. Që të gjithë ishin dijetarë të kalibrit të lartë, dhe konkurrenca mes tyre gjithnjë ishte në nivelin më të lartë të mundshëm. Ebu Hanife refuzoi që në fillim ofertën e tyre. Ibën Hubejre u betua se nëse nuk e pranonte ofertën, atëherë rrahja e tij para masës është e pashmangshme, ndërsa dijetarët tjerë që i përmendëm më lartë i thanë Ebu Hanifes ishin vëllezërit e tij, prandaj të mos e shkatërro veten por ta pranonte ofertën, ndonëse edhe ata e kishin pranuar, sepse nuk kishin pasur rrugëdalje tjetër.

Ebu Hanife ishte shumë i qartë me ta. Ai u tha: “Po të kërkonte nga unë t’i numëroja dyert e xhamisë së Vasitit, nuk do ta bëja këtë, e

si të pranoj kur ky kërkon nga unë që ta shkruaj gjakun e një personi që është qëlluar, e unë ta vulosi shkresën e tillë. Për Zotin, unë nuk do të hyj në këtë çështje asnjëherë.”⁷ Atëherë Ibën Ebi Lejla, i nevrikosur, tha: “Lëreni këtë njeri, sepse vetëm ky ia ka qëlluar e të tjerët kanë gabuar.” E shihni largpamësinë e Ebu Hanifes. Ai në asnjë mënyrë nuk pranonte që të jetë pjesë e pushtetit, ngase i dinte dhe i shihte punët e pushtetit. Po ashtu kishte parë edhe devijimet e disa dijetarëve që ishin lidhur ngushtë për shteti. I shihte se si i përdorte ata pushteti dhe si kishin ndryshuar. Prandaj, përgjigjja e tij ishte e shkurtër dhe mjaft e qartë. Për asnjë çmim nuk të negocionte të pranonte poste të tilla, e sidomos në kohë trazirash, sepse trazirat vetëm se kishin filluar. Pra, ishte koha kur pakënaqësitë e njerëzve ishin haptazi, dhe dinastia emevite nuk ishte më ajo që kishte qenë më herët. Kishte hyrë në një errësirë të madhe, dhe çështja ishte se sa do të mbahej ky pushtet dhe kur do t’i vinte fundi.

Pas kësaj përgjigje të Ebu Hanifes ishte e qartë se pushteti do ta burgoste atë, dhe ashtu veproi.

Atë e rrahën çdo ditë, me qëllim që kur ta shihte ndëshkimin ndoshta do të ndërronte qëndrimet e tij, por ishte e kotë, por ai asnjëherë nuk ndërroi qëndrimin e tij, pa marrë parasysh vuajtjet dhe rrahjet që ia shkaktonte xhelati. Një ditë xhelati shkoi tek Ibën Hubejreh dhe iu ankua atij se ky njeri do të vdiste e nuk po ndërronte qëndrim. Ibën Hubejreh e porositi xhelatin që të bisedonte me Ebu Hanifen, ndoshta e ndërron qëndrim dhe i nxjerr nga situata e krijuar. Xhelati tentoi ta bindë atë, por Ebu Hanife ishte shumë i prerë dhe shumë i shkurtër në përgjigje. Situata sa vinte e bëhej më komplekse, dhe masa e gjerë kishte edhe një pretekst shtesë për keqqeverisjen e emevitëve, sepse i burgoste edhe dijetarët vetëm që nuk bashkëpunonin me pushtetin. I ndodhur para kësaj situatë, Ibën Hubejreh thërrret xhelatin dhe e porositi që t’i japë kohë Ebu Hanifes për të menduar për ofertën e tyre, dhe ai mund të lirohet për një kohë. Ebu Hanife u tha se do të konsultohet me vëllezërit e tij, dhe do të marrë një qëndrim për këtë. Atë-

⁷ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, v.I, f. 23.

herë Ibën Hubejreh e liroi atë. Ebu Hanife e kuptoi mirë situatën, dhe e pa se qëndrimi në Irak ishte i komplikuar, prandaj vendosi të shkonte në Mekë. Kjo ishte në vitin 130. Aty shkoi dhe qëndroi derisa u përmbys dinastia emevite, dhe në pushtet erdhën abasitët. Në Kufe u kthye gjatë sundimit të Ebu Xhafer El Mensurit.⁸ Mendohet se Ebu Hanifja qëndroi në Mekë gjashtë vjet të plota.⁹ Ka mendime se ka qëndruar edhe më pak se aq por, sidoqoftë, ajo që është e rëndësishme është fakti se kishte ikur nga turbulencat politike dhe nga trazirat në Irak, në kohën kur Horasani dhe pjesë nga qytetet tjera kishin dalë nga dora e emevitëve. Gjatë këtyre viteve Ebu Hanife ishte në vendin e shenjtë dhe pranë dijetarëve të asaj kohe.

Thuhet se rrahjet që ia bënte xhelati ishin të fuqishme, saqë Ebu Hanifes iu kishte qarë edhe koka nga goditjet, por me gjithë këtë ndëshkim ai prapë i qëndroi besnik pikëpamjeve të tij, dhe asnjëherë nga sytë e tij nuk doli loti. Me të dëgjuar për vuajtjet dhe rrahjet që po i bëheshin Ebu Hanifes, nëna e tij ia plasi vajit dhe u mërzi shumë, por nuk kishte ç'të bënte dhe situatën nuk mund ta ndryshonte. Nipi i Ebu Hanifes, Ismaili, tregon se ai me babanë e tij Hamad bin Ebi Hanifeh, gjersa po kalonin pranë një vendi, befasisht e vërejnë se babai ia shkrep vajit. E pyet Ismaili babanë e tij: “Ç’ke që qan?” - “O biri im, në këtë vend Ibën Hubejreh e rrahu babanë tim për dhjetë ditë rresht, në secilën ditë e rrihte atë me nga dhjetë shkopinj, në mënyrë që të pranonte ofertën e tij, por ai nuk pranoi.”¹⁰

Refuzimi i postit të gjykatësit

Pas kthimit të Ebu Hanifes nga Meka në Kufe, gjërat kishin ndryshuar dhe dinastia emevite ekzistonte vetëm si kujtim, ngase tashmë ishte instaluar dinastia e abasitëve. Gjatë kohës së Mensurit, Ebu Hanifes do t’i vinte edhe një ofertë për post. Kësaj radhe ishte pikërisht kalifi Mensur ai që ia bënte këtë ofertë. Ebu Hanife refuzoi ofertën

⁸ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, v.I, f. 24.

⁹ Ebu Zehre, *Ebu Hanife –hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikuhu-*, f. 40.

¹⁰ Hatib el-Bagdadi, *Te’rihu Bagdad*, v.XV, f. 450.

dhe nuk shfaqti as interesimin më të vogël për të qenë pjesë e pushtetit, në asnjë mënyrë dhe rrethanë. Mensuri ia shfaqti përsëri ofertën dhe nuk e la të qetë. Këtë e bëri disa herë radhazi, derisa në fund ia paraqiti atij postin e gjykatësit suprem të shtetit abasit. Ia paraqiti postin më të lartë, por Ebu Hanife përsëri nuk pranoi.¹¹ Mensuri ishte munduar që ta josthe Ebu Hanifen që në fillim, duke i dërguar dhurata të çmuara, dhurata të shtrenjta, që nuk dhuroheshin për çdokënd. Ebu Hanife çdoherë ia kthente mbrapsht dhuratat, dhe gjithnjë përmendte ndonjë arsye për mospranimin e tyre, në mënyrë që Mensuri të mos ndihej keq. Ai kishte zakon që të mos pranonte dhurata nga pushtetarët, sikurse që kishte zakon të mos shoqërohej me ta.

Hatib El Bagdadiu në librin e tij të njohur “Terihu Bagdad”, sjell transmetime të ndryshme për fjalosjen e Mensurit me Ebu Hanifen dhe refuzimin e Ebu Hanifes ndaj postit të ofruar. Transmetohet nga Bishr bin El Velid El Kindij, i cili thotë: “Ebu Xhafer El Mensuri - kalifi i myslimanëve, dëshironte që Ebu Hanife të jetë në krye të gjykatës supreme të shtetit, mirëpo ky i fundit refuzoi. Mensuri u betua para Ebu Hanifes se do ta pranonte gjithsesi këtë post, mirëpo Ebu Hanife jo vetëm që refuzoi por edhe ai u betua. Mensuri u betua përsëri, e ngjashëm me të edhe Ebu Hanife. Rrebi El Haxhib, që ishte prezent, u çudit nga kjo skenë, prandaj edhe iu drejtuar Ebu Hanifes: “A nuk po sheh betimin e prijësit të besimtarëve?” Ebu Hanife iu përgjigj: “Prijësi i besimtarëve e ka më lehtë se unë të bëj shpagim për betimin e bërë!” Prandaj, ai urdhëroi burgosjen e tij...”¹²

Ndërsa Musab bin Harixheh shpalos edhe detaje të tjera nga kjo mosmarrëveshje mes Ebu Hanifes dhe prijësit të besimtarëve rreth ofertës së gjykatësit. Thotë ai: “E kam dëgjuar Mugith bin Budejlin duke thënë: “E ftoi Xhafer El Mensuri Ebu Hanifen dhe ia paraqiti atij postin e gjykatësit, ndërsa ai e refuzoi, e Mensuri e burgosi atë. Një ditë e ftoi Ebu Hanifen dhe i tha atij: “A nuk dëshiron të jesh pjesë jona?” “Allahu e përmirësoftë prijësin e besimtarëve, mirëpo unë nuk

¹¹ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, v.II, f. 73, 173.

¹² Hatib el-Bagdadi, *Te'rihu Bagdad*, v.XV, f. 450.

jam për gjykatës”, - iu përgjigj Ebu Hanife. “Po gënjen”, - i tha Mensuri. Ebu Hanife i tha atij: “Prijësi i besimtarëve vetëm gjykoi ndaj meje se unë nuk jam për gjykatës, ngase po gënjyekam, e, nëse jam gënjeshtar, atëherë nuk mund të jem gjykatës, e, nëse jam i sinqertë, atëherë unë vetëm se e kam informuar prijësin e besimtarëve se unë nuk mundem të jem gjykatës.” Atëherë Mensuri prapë e riktheu atë në burg.”¹³

Ishte i jashtëzakonshëm në të menduar e logjikuar. Shihni se si nxjerr përgjigjen nga fjalët e prijësit të besimtarëve dhe si argumentohet fuqishëm me to, duke ia mbyllur të gjitha dyert prijësit të besimtarëve. Ai nuk dëshironte të komprometohej në asnjë mënyrë. Kishte para vetes disa dijetarë që kishin krijuar lidhje të forta me pushtetin, dhe më pas kishin ndërruar edhe disa qëndrime. Sepse pushteti është i tillë që tentonte që edhe dekretet e dijetarëve të jenë të përshtatura me natyrën e pushtetarëve, përndryshe ishte vështirë për një dijetar të mbetej në pushtet dhe të kundërshtonte pushtetarët.

Transmetohet se Mensuri kishte pasur një mosmarrëveshje me njërën nga gratë e tij, dhe ajo kërkoi drejtësi prej tij. Mensuri i tha asaj se kënd e dëshiron si gjykatës. Gruaja ia ktheu: “Ebu Hanifen!” Mensuri u pajtua me të, dhe e thirri Ebu Hanifen. Ai erdhi, dhe Mensuri i tha: “O Ebu Hanife, kjo grua po më qorton mua, andaj këshilloje atë!” Ebu Hanifja ia ktheu: “Le të flet prijësi i besimtarëve.” Mensuri tha: “Sa gra i lejohet burrit të ketë? “Katër”, - ia ktheu Ebu Hanifja. “E sa nga robëreshat?”, - e pyeti Mensuri. “Sa të dojë, nuk ka numër të kufizuar”, - iu përgjigj Ebu Hanifja. “A ka të drejtë ta kundërshtojë këtë dikush?”, - pyeti prapë Mensuri. “Jo”, - iu ia ktheu Ebu Hanifja. Atëherë Mensuri tha: “E dëgjova.” Ebu Hanifja vazhdoi duke thënë: “Mirëpo, këtë Allahu e lejoi për njerëzit e drejtë, e për ata që iu mungon kjo cilësi, apo kanë frikë se do të jenë të padrejtë, atëherë u lejohet të martohen vetëm me një grua. Allahu i Madhërishtëm tha:

¹³ Po aty, v.XV, f. 451.

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

“...E nëse i frikoheni padrejtësisë (ndaj tyre), atëherë vetëm me një...”¹⁴

Ebu Hanifja shtoi: “Kërkohet prej nesh që të edukohemi me edukatën hyjnore dhe të këshillohemi me këshillat e Allahut.” Këtu heshti Mensuri, dhe heshtja zgjati kohë të gjatë. Ebu Hanifja shkoi. Me të shkuar ai, Mensuri përgatiti dhurata, pasuri, rroba, një robëreshë dhe një gomar, të cilat i dërgoi tek Ebu Hanifja përmes një shërbëtori, mirëpo Ebu Hanifja i ktheu mbrapsht dhe nuk i pranoi. I tha shërbëtorit që t’i çonte selam Mensurit me këto fjalë: “Unë me atë dëshirova rezistencën time ndaj fesë sime, ato fjalë dhe ai qëndrim ishte vetëm për Allahun dhe në asnjë mënyrë nuk i thashë ato fjalë që të afrohem ndaj dikujt, dhe as të përfitoj diçka nga dynjaja.”¹⁵

Këtu edhe një herë del në shesh qëndrimi stoik i tij ndaj pushtetarëve dhe moskorruptimi përmes gjërave të ndryshme, siç janë dhuratat, të mirat materiale dhe postet. Në asnjë mënyrë dhe në asnjë rrethanë ai nuk u bë pjesë e sistemeve politike. Fliste mirë për pushtetarët, atëherë kur ata vepronin mirë dhe kishin sjellje të mira me një-rëz. Përndryshe, i kundërshtonte ata dhe fliste keq për ta, atëherë kur ata bënin çrregullime dhe shkaktonin padrejtësi te masa e gjerë; atëherë ai kërkonte prej tyre që ata të ndalonin nga padrejtësitë e tyre. Ishte guximtar dhe trim. Asnjëherë nuk frikësohej nga pushteti, zaten atë e rrahën, e burgosën dhe e torturuan vetëm pse nuk pranonte të bëhej pjesë e pushtetit, duke pranuar poste të ndryshme që atij i ofroheshin. Ai nuk pranoi as ofertën e Mensurit për gjykatës suprem të shtetit abasit, ndonëse Mensuri e nderonte shumë dhe e respektonte pa masë. Mirëpo, ai ishte i prerë në çështjet e tij rreth pushtetit. Mensuri e kishte burgosur dhe kishte urdhëruar që ai të goditej me kamxhik për çdo ditë. Mirëpo as ky dënim nuk ndikonte që ai ta pranonte postin e ofruar. E kishte kërcënuar se do ta hidhte edhe në lumin Eufrat, por as ky kërcënim nuk ishte shkak që Ebu Hanife të pranonte ofertën e tij.

¹⁴ Kurani, Nisa: 3.

¹⁵ Ebu Zehre, *Ebu Hanife –hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikuhu-*, f. 43-44.

Madje, në këtë kontekst Ebu Hanife qe shprehur shumë qartë: "...po të zgjidhja mes postit të ofruar dhe fundosjes në Eufrat, do ta zgjidhja fundosjen..."¹⁶

Pas kësaj gjithçka ishte e qartë se Ebu Hanife nuk do ta pranonte postin për asnjë çmim, madje ai do të zgjidhte vdekjen, në çfarëdo mënyre qoftë nga pushteti, vetëm që të mos pranonte postin e gjykatës-sit dhe të mos bëhej lodër në duart e pushtetarëve.

Gjersa një ditë Ebu Hanife po rrihej në prani të Mensurit, aty erdhi axha i Mensurit i cili kur pa se Ebu Hanife ishte gjakosur, i bërtiti Mensurit dhe i tha: "*O prijësi i besimtarëve, çfarë je duke bërë...ky është fekihu i Irakut, ky është fekihu i Lindjes.*" Këtu në këtë çast thuhet se Mensuri ndjeu keqardhje dhe urdhëroi që Ebu Hanifes t'i dhuroheshin tridhjetë mijë dërhëmë si dëmshpërblim për të rrahurat me shkopinj, mirëpo Ebu Hanife i refuzoi ato. Dikush i tha atij: "*Po merri ato dhe jepi sadaka (lëmoshë)*", mirëpo ai tha: "*A janë ato hallall? A janë ato hallall?*"

Kur Ahmed bin Hanbeli ishte rrahur për qëndrimin e tij të njohur në çështjen e Kuranit, iu kishin kujtuar rrahjet që i kishte pësuar Ebu Hanife dhe nuk kishte pranuar postin e ofruar, ngase kjo ishte përhapur pastaj në popull dhe secili e dinte këtë histori të dhimbshme të Ebu Hanifes, dhe ky kujtim ka mbetur i gjallë në histori gjer në ditët tona. Ahmed bin Hanbeli në atë rast kërkonte mëshirën e Zotit për Ebu Hanifen për qëndrimin e tij stoik.¹⁷

Kundërshtonte mendimet e gabuara politike

Siç kam potencuar, ai nuk dëshironte post e as pozitë në shtetin islam, qoftë në atë të dinastisë emevite apo atë të abasitëve. I vetëdijshëm për katrahurat e kohës së fundit të sundimtarëve emevitë, por edhe të atyre abasitë, ai nuk rrinte duarkryq e të pajtohej me tërë atë që vinte nga pushteti. Përkundrazi, kur vendimet e pushtetit ishin të padrejta apo të gabuara, ai i kundërshtonte haptazi, dhe asnjëherë nuk

¹⁶ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, v.II, f. 173-174.

¹⁷ Hatib el-Bagdadi, *Te'rihu Bagdad*, v.XV, f. 449.

ndiente frikë për kundërshtimin e tyre. E kur vendimet ishin të drejta, ai pajtohej dhe i përgëzonte ata.

Në vitin 149 banorët e Mosulit kishin shpërthyer në rezistencë kundër Mensurit, dhe kjo ishte rezistenca apo një lloj revolucioni i tyre që ishte për herë të dytë. Vlen të përmendet se në herën e parë, pas qetësimit të situatës, kishin bërë marrëveshje që nëse edhe një herë ngrihen kundër Mensurit, këtij të fundit i lejohej t'i mbyste ata dhe t'ua konfiskonte pasurinë e tyre. E kur ndodhi për herë të dytë, Mensuri mblodhi dijetarët më të njohur të asaj kohe, e në mesin e tyre ishte edhe Ebu Hanife. Ai kërkoi nga ta sqarime se a lejohej mbytyja e tyre dhe konfiskimi i pasurisë së tyre, meqë më herët është bërë marrëveshja me ta dhe po për këto gjëra. Gjithë dijetarët, duke u bazuar në marrëveshje, dolën me këtë qëndrim: “Nëse ti i fal ata, atëherë kjo është nga mirësia jote, e nëse i dënon ata, atëherë kjo është ajo që ata e meritojnë.” Ebu Hanife vetëm heshti dhe nuk dha përgjigje. Mensuri më pas iu drejtua atij: “E ti çfarë thua për këtë, o dijetar?” Ebu Hanife iu përgjigj: *“Ata kanë kushtëzuar diçka që nuk mund ta posedojnë. Kjo nënkupton gjakun e tyre. Edhe ti u ke kushtëzuar atyre çka nuk ka qenë për ty, sepse gjaku i myslimanit nuk lejohet me përjashtim të tri raste. A mendon se nëse një femër ia lejon një burri të huaj të ketë marrëdhënie me të? A i lejohet atij kjo gjë? Apo nëse një njeri i thotë tjetrit: “Më mbyt mua, a i lejohet atij ta mbyset?” Mensuri tha: “Jo, nuk lejohet.” Atëherë Ebu Hanife shtoi: “Mbaj duart larg ndaj banorëve të Mosulit, sepse nuk të lejohet derdhja e gjakut të tyre.”*

Mensuri nuk u pajtua me këtë, ndaj ai kërkoi që dijetarët të shkonin, e kur dolën të gjithë, e thirri vetëm Ebu Hanifen, që të qëndronte me të, dhe i tha: *“Ajo që e the ishte e vërteta, shko në vendin tënd, mirëpo mos u jep njerëzve fetva që ata pastaj të kenë arsye për kryengritje ndaj imanit tënd.”*¹⁸

Ai jepte mendimin e tij pa marrë parasysh se ku ndodhej dhe para kujt ishte. Nuk mërzhitej pse të tjerët thoshin të kundërtën, madje edhe nëse në atë mendim apo opinion ishte i vetëm. Kjo nuk kishte peshë

¹⁸ Serhasi, *el-Mebсут*, v.X, f. 129; Kerderij, *Menakib ebi Hanifeh*, v.II, f. 17.

tek ai. Për të e vërteta ishte mbi të gjitha. Sikurse në këtë rast, ai nuk mërztorej pse gjithë të tjerët e thanë të kundërtën e mendimit të tij. E rëndësishme ishte se ai e thoshte mendimin duke u bazuar në argumente, dhe askush nuk mundte të shtojë diçka, apo të ndryshojë qëndrimin e tij. Ishte i matur në qëndrime e opinione, e nuk i thoshte ato pa i analizuar mirë. Vetëm pasi t'i analizonte gjërat dilte me qëndrim, e atëherë kur dilte me opinionin e tij, vështirë ishte ta kundërshtonte dikush. Ai kundërshtonte edhe pushtetin, duke u bazuar në urdhrin për të mirë dhe ndalimin nga e keqja, por nuk organizonte ndonjë rezistencë apo revolucion kundër udhëheqësit. Ai nuk kishte këso qëndrime. Përkundrazi i nxiste njerëzit që të mos dilnin kundër pushtetit dhe udhëheqësve të shtetit. E, nëse çështja kishte të bënte me pushtetarët e këqij, të cilët bënin çrregullime, u shkaktonin të tjerëve padrejtësi dhe derdhnin gjakun e myslimanëve, atëherë si të veprohej dhe cili ishte mendimi i tij?

Në atë kohë ishte aktualizuar çështja e imamit, gjegjësisht kalifit së myslimanëve, që nëse është zullumqar a lejohej ngritja kundër tij? Di-jetarët e *Ehli Sunetit* nuk ishin kompaktë në këtë çështje, sepse një pjesë e tyre mendonin se kundërshtimi ndaj kalifit, si në këtë rast, duhet të jetë vetëm me gjuhë, që nënkuptonte këshillat dhe vërejtjet, por jo edhe kundërshtim me forcë, sepse kjo pastaj ndikon në humbjen e të drejtave njerëzore dhe në derdhjen e gjakut të myslimanëve. Kjo pa dyshim që është e dëmshme, dhe një veprim i tillë s'ka si të mos jetë tjetër pos i urryer. Një pjesë tjetër mendonin se lejohet ngritja apo kundërshtimi i kalifit, por në raste të caktuara. Ebu Hanife mendonte se nëse imami është zullumqar, lejohet edhe ngritja kundër tij, përmes ndonjë kryengritjeje, me kusht që ata që synojnë të ngrihen dhe të vij-në në pushtet të jenë të mirë e të dobishëm, në mënyrë që ta zëvendë-sojnë pushtetin e keq me të mirë.¹⁹

Një përgjigje e duhur nga imami i kohës, që nënkuptonte se nëse sundimi i tij ishte i keq dhe padrejtësitë e mëdha, atëherë lejohej kry-engritja kundër tij, mirëpo duke u kushtëzuar kjo çështje; jo çdokush

¹⁹ Xhessas, *Ahkamu-l Kuran*, v.I, f. 81.

të bëjë kryengritje, ngase dikush mund të bëjë kryengritje vetëm sa për të ardhur në pushtet. E kishte kushtëzuar që ata që ngrihen kundër pushtetit të jenë të dëshmuar për të mirë dhe të kenë qëllimin për një pushtet të drejtë dhe efikas, pa ia nëpërkëmbur të drejtat askujt.

Dyshimet rreth vdekjes së tij

Para vdekjes së tij Ebu Hanife kishte lënë testament që të mos varrosej në tokën që e kishte uzurpuar Mensuri për ndërtimin e Bagdadit. Pra, ia kishte marrë njerëzve për qëllim që të ndërtohet Bagdadi. Kur dëgjoi Mensuri për këtë testament bërtiti dhe tha fjalët e tij të njohura: “Kush kërkon arsye, përveç teje, i gjallë dhe i vdekur.”²⁰

Mensuri, pasi urdhëroi lirimin e tij, sepse pa qëndrimin e tij të palëkundur përkundër rrahjeve dhe maltretimeve, edhe pas lirim të tij urdhëroi që ai të mbahej në shtëpi e i burgosur, të mos ketë qasje me njerëzit tjerë dhe, në njëfarë forme, të ishte sikurse i burgosur në burg, kur ndalohen të gjitha aktivitetet. Thuhet se pas një kohe të shkurtër vdiq, sikurse që ka mendime se u helmua pikërisht me urdhër të Mensurit.²¹

Pikërisht për këtë qarkullojnë dy mendime që janë të njohura. Sipas mendimit të parë ai vdiq nga vdekja natyrore, e jo nga maltretime në burg e as nga helmimi.

E sipas mendimit të dytë ai vdiq i helmuar nga urdhri i Mensurit. Pastaj, këtu kemi edhe dy mendime: se a vdiq në shtëpi, apo në burg. Disa thonë se ai vdiq në burg dhe nga helmi, e të tjerët thonë se vdiq në shtëpinë e tij, ndonëse ishte në arrest shtëpiak. Dhe, sipas tyre, vdiq nga helmimi me urdhër të prijësit të besimtarëve, Mensurit.

Hatibi, në “*Terihu Bagdad*”, sjell transmetimin e nxënësit të Ebu Hanifes, Zufer bin El Hudhejlit, i cili thotë: “Ebu Hanife fliste haptazi gjatë ditëve të Ibrahimit, madje shumë ashpër. I thashë: “Do të na vendosësh konopin në qafat tona.” Nuk shkoi gjatë kur erdhi shkresa e Mensurit tek Isa bëin Musa, që ta bartte Ebu Hanifen në Bagdad. Aty

²⁰ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, v.II, f. 180.

²¹ Mekij, *Menakib Ebi Hanife*, v.II, f. 174, 182.

u bart dhe jetoi pesëmbëdhjetë ditë, e më pas vdiq i helmuar, e kjo ndodhi në vitin 150, kur ai kishte shtatëdhjetë vjet.”²² Recenzenti i njohur i “*Terihu Bagdad*”, Beshshar Ivad Maruf, që është nxënësi i hadithologut Shuajb Arnaut, në lidhje me këtë shprehet: “*Ndoshta kjo është e vërteta, ngase raportet mes Ebu Hanifes dhe Mensuri ishin përkeqësuar dukshëm pas përkrahjes së gjerë që Ebu Hanifja ia kishte dhënë Muhamed bin Abdullahut dhe vëllait të tij Ibrahimit në daljen e tyre kundër Mensurit. Mensuri nuk e kishte harruar këtë, e ndoshta përsëritja e vazhdueshme e Mensurit që Ebu Hanifja ta pranojë postin e gjykatësit ishte me qëllim që ky të futej në shërbim të shtetit.*”²³

Edhe Maliku e kishte përkrahur daljen e Muhamedit dhe vëllait të tij Ibrahimit kundër Mensurit. Madje kishte lëshuar edhe dekret për besatimin ndaj Muhamed bin Abdullahut. E kur të tjerët ia kishin tërhequr vërejtjen se ia kishin dhënë besatimin Mensurit, ai ishte përgjigjur: “*Ju nuk kishit rrugëdalje tjetër, ishit të imponuar, e ndaj të imponuarit nuk ka besatim.*” Nga ky dekret dolën njerëz që ia dhanë besatimin Abdullahut. Mirëpo që të dytë përfunduan të vdekur, dhe plani i tyre nuk funksionoi. Thuhet se edhe Maliku për këtë qëndrim është burgosur edhe rrahur, mirëpo jo sa Ebu Hanifja.²⁴

Sidoqoftë, nuk kemi një mendim të pranuar nga dijetarët se a vdiq i helmuar apo nga vdekja natyrore. E rëndësishme është jeta e tij dhe gjithë ai kontribut i çmuar që ka lënë për gjeneratat pas tij, me theks të veçantë në fushën e jurisprudencës, duke mos neglizhuar as fushat tjera në përgjithësi.

²² Hatib el-Bagdadi, *Te'rihu Bagdad*, v.XV, f. 449.

²³ Po aty, v.XV, f. 452 (fusnotë).

²⁴ Ebu Zehre, *Ebu Hanife –hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikuhu-*, f. 45.

Përfundim

Në pika të shkurta jam munduar të hedh dritë mbi një segment të rëndësishëm nga jeta e Imamit të njohur, Ebu Hanifes. Kam paraqitur disa fragmente nga jeta e këtij kolosi, dhe disa qëndrime tashmë të njohura botërisht sa i përket sferës politike dhe rrethanave aktuale të jetës së tij. Qëndrimet e tij politike duhet kuptuar në raport me rrjedhat historike të asaj kohe dhe me ndryshimet që ndodhën në rrafshin politik, kur ai pati fatin e tillë që t'i arrijë dy dinastitë e njohura të sundimit islam, atë emevit dhe abasit.

Nuk ishte njeri i pushtetit, ndonëse shpeshherë e kishte mundësinë, madje edhe në pozitë kyçe në të dyja dinastitë. Pra gjithnjë i refuzonte. Madje, edhe nuk parapëlqente t'i vizitonte udhëheqësit e shtetit e as të pranonte dhurata apo pasuri prej tyre. Nëse ata i jepnin diçka, ky ua kthente dhe nuk pranonte asgjë prej tyre. Këto qëndrime ndaj pushtetit do t'i kushtojnë atij, sepse në të dy sistemet, si në atë emevit ashtu edhe në atë abasit, ai do të burgoset e do të rrahet pamëshirshëm. Mirëpo as marginalizimi i tij nga pushteti nuk do ta lëkund në parimet e tij, përkundrazi do të bëhet edhe më i fuqishëm. Vdiq nga vdekja natyrore apo i helmuar, nuk ka shumë rëndësi, sa kanë rëndësi opinionet dhe qëndrimet e tij. Ai vdiq fizikisht, por idetë, opinionet dhe qëndrimet e tij mbetën të gjalla në vazhdimësi.

Mr. Ejup Haziri

THE VIEWS OF ABU HANIFAH CONCERNING POLITICAL LIFE

(Summary)

Introduction

There is no doubt that Abu Hanifah was a distinguished personality, who had proved himself. This is best shown by the views of his contemporaries about him. He had great knowledge in various fields, whereas in the science of Fiqh no one was equal to him. This was acknowledged by distinguished scholars, who were his contemporaries, as well as the generations that followed. His contemporaries had realized that in certain areas they could compete with him, whereas, in the science of Fiqh no one was equal to him.

أيوب حزيري

مواقف أبو حنيفة تجاه الحياة السياسية (خلاصة البحث)

مقدمة

ليس هناك شك في أن أبو حنيفة كان شخصية نادرة ومثبة و يكفي لهذا آراء كوكبة العلماء عنه و كان لديه نطاق واسع من المعرفة في مختلف المجالات في حين أنه في علم الفقه كان ببساطة بلا المنافسة. و قبل هذا أيضا العلماء المشهورين من معاصريه و أيضا الأجيال اللاحقة و ما الجدير بالذكر هو أن بعض معاصريه خلصوا إلى أن في المجالات الأخرى كان هناك منافسة لأبي حنيفة ولكن عندما كان الامر في الفقه تميز كثيرا عنهم و ليس هناك مجال للمنافسة.

Nexhat Ibrahimi

ECEJAKET E RËNDUARA NDËRMJET EVROPIANËVE DHE MYSLIMANËVE

Myslimanët në Perëndim janë viktimë e stereotipave për shkak të traditës së tyre fetare dhe kulturore, janë të përjashtuar, të stigmatizuar dhe të diskriminuar nga shoqëria.’¹

1. Historia e problemit

Marrëdhëniet ndërmjet evropianëve dhe myslimanëve kanë një histori të gjatë. Ato janë përcjellë me tatëpjeta e teposhtëza të shumta. Edhe pse disa shkrime historike kanë hedhur dritë për këtë periudhë “të errët” (Dark Age) dhe për këto çështje “të nxehta”, konsiderojmë se kjo periudhë është fare pak e hulumtuar dhe studiuar. Edhe ato pak tema që janë prekur, ndaras janë trajtuar dhe në mënyrë subjektive janë hulumtuar.² Problemi qëndron edhe më keq sepse Evropa edhe në fillim të shekullit XXI nuk ka hequr dhe nuk po heq pengesat shpirtërore dhe nacionaliste; Evropa ende nuk po gjen forcën e nevojshme fetare, intelektuale, shoqërore, për ta pranuar rolin e saj të mirëfilltë, të bëmat dhe të zhbërat, në raport me Islamin dhe myslimanët.

¹ Sipas: Nexhat Ibrahimi, Islami në perceptimin dhe praktikën tonë, Shkup, 2014, fq. 399.

² Shih: Nexhat Ibrahimi, Vepra 10, Logos-A, Shkup, 2009.

Islami dhe myslimanët në Evropë është temë e shpërfillur, e heshur, e në rastin më të mirë e minimizuar. Herë pas here del në dritë, shpërthen ndonjë shkëndijë e vërtetë nga kjo periudhë, por ajo është e pamjaftueshme për të ndriçuar horizontin, për të ndërtuar parakushte e kushte, paramundësi dhe mundësi, për ta ndriçuar këtë errësi mesjetare, për një të ardhme të vërtetë. E kundërta, me qindra e qindra tituj janë shkruar e shkruhen sesi Islami dhe myslimanët duhet të përdhosen dhe duhet të luftohen, sesi myslimanët janë rrënja e së ligës dhe boshti i së keqes, por shumë rrallë gjejmë ndonjë tentim që të flitet objektivisht e vërteta, pa paragjykime, thjesht, të shkruhet me vetëkritik. Megjithatë e vërteta gjen mënyrë, në kohë dhe rrethana të caktuara, të dalë në sipërfaqe dhe të ofrohet para lexuesve sikurse lulet e para në pranverë që imponohen pas një dimri të gjatë e të acartë.

Mirëpo, duke u marrë me këto probleme komplekse historike nuk duhet të preokupohemi me problemin e pasojave, sepse është e qartë, nga pasojat nuk mund të kuptohet thelbi i problemit. Domethënë, raporti shoqëroro-historik ndërmjet Evropës dhe Islamit, qoftë më herët qoftë në kohën aktuale, duhet të shqyrtohet nga prizmi i perspektivës. Nëse në gjetjet tona preokupohemi me pasojat, ato sërish bëhen shkaqe të reja dhe kështu në pafund.

Janë edhe disa probleme që duhen theksuar. Fitohet përshtypja se Evropa, si trashëgimtare shpirtërore-historike greko-romake, nuk e ka gjetur diskursin e mirëfilltë për Islamin. Sikur ajo e ka harruar tërë trashëgiminë myslimane në Spanjë (të Kordobës, Seviljes, Toledos etj.), atë të Sicilisë dhe të tjera në Ballkanin juglindor.³ Sikur Evropa e ka lënë në harresë *Kanunin* e Ibën Sinit, veprën më të njohur në mjekësinë evropiane për shumë shekuj.⁴ Sikur Evropa e ka lënë në harresë Hajj bin Jakdhanin e Ibën Tufejlit, të cilin Daniel Defo e “kopjoi” për ta shkruar Robinson Krusoin e vet. Evropa duke përdorur gjuhën e heshtjes ndaj të arriturave myslimane në njëfarë mënyre ka zgjuar revoltë të myslimanët. Derisa në një anë heshtet e vërteta

³ Shih: Ferid Muhiq, identiteti islam i Evropës, Logos-a, Shkup, 2013.

⁴ Shih: Ahmed F. El-Ehwani, Filozofia islame, Zëri Islam, Prizren, 2002.

myslimane, e në anën tjetër imponohet e vërteta e Evropës së krishtere dhe judeo-kristiane, nuk mund të presim prosperitet. Kjo shpërfilloje e Islamit dhe myslimanëve, kjo heshtje e tipit të komplotit kundër myslimanëve, revoltën dhe pakënaqësinë e myslimanëve e ngre në nivel të agresivitetit të një pjesë e myslimanëve në Evropë. Ata, evropianët, e glorifikojnë trashëgiminë judeo-kristiane dhe greko-romake, por e heshtin trashëgiminë myslimane, madje e kategorizojnë si element jo të dëshirueshëm, trup të huaj në Evropë,⁵ edhe pse të tri religjionet atdheun e tyre e kanë në Azi, nga trugu semit, nga babai Abraham, e jo në Evropë.

Ja disa shembuj të interpretimit evropian: derisa pushtimi kolonial evropian i një pjese të botës në shekullin XV e pas shikohet si një sukses i tyre, madje në tipologjinë e historisë evropiane quhet Kohë e Re, fuqia punëtore myslimane në Evropë shikohet si një rrezik dhe kërcënim për Evropën. Derisa pushtimi mysliman i Spanjës në shekullin VIII (710-711) shikohet si veprim barbar i berberëve myslimanë, pushtimi i spanjollëve dhe evropianëve tjerë në Azinë e largët shikohet si qytetërim, kulturë, art. Analizoni të arriturat myslimane në Spanjë (710-1492) dhe analizoni pushtimin e territoreve myslimane nga spanjollët dhe pasojat e pushtimit: zhdukjen e popujve vendorë në Amerikë nga ana e spanjollëve dhe evropianëve tjerë, dhe vlerësoni çka quajmë qytetërim e kulturë!?!

2. Përse ndihet e kërcënuar Evropa nga myslimanët?

Me një gjuhë të thjeshtë do të themi se Evropa, duke përqaftuar një degjenerim njerëzor, një politikë destruktive, nuk mund të shtohet, kurse myslimanët duke ruajtur vlerat e vjetra fetare dhe tradicionale, shtohen dhe pas një shekulli myslimanët do të paraqesin shumicë në ato vende. Evropa e frikësuar nga ky parashikim realist, e në kërkim

⁵ Shih: <http://behar.hr/kako-postaviti-pitanje-odnos-europe-i-islama/>. Gjithashtu: Nexhat Ibrahim, A është Evropa në fakt “shtëpi” për myslimanët, revista Paqja, mars 2012, Zëri Ynë, Prishtinë, ose: A është Evropa në fakt “shtëpi” për myslimanët, në: <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=2245>.

të mekanizmave mbrojtës, përpiqet që nëpërmjet vendimeve politike të mbajë gjendjen nën kontroll (dëbimi i një pjese të myslimanëve, asimilimi i një pjese në emër të integritit dhe mbajtja nën mbikëqyrje rigoroze e një pjese tjetër të myslimanëve). Por, edhe kujtesa e emigruesve pyet: a mundet Evropa me shekuj të pushtojë, të shfrytëzojë, të vrasë, të grabisë, të imponojë gjuhën dhe kulturën e vet tek popujt e shtypur e nënshtruar, por sot, duke importuar fuqi punëtore nga vendet e shtypura për punët që evropianët nuk duan t'i bëjnë, të mos lejojnë rrethana të reja!? Shikoni refugjatët e Lindjes së mesme dhe të afërt, të Afrikës veriore dhe qëndrimin historik, madje agresiv të shumicës së vendeve evropiane kundër tyre, kur vendet amë të refugjatëve janë rrënuar e djegur për shkak të interesave të korporatave perëndimore evropiane, përkatësisht të forcave të caktuara monopoliste.

Të shkojmë në histori e të shohim si ka ndodhur në të kaluarën. Spanja myslimane për 7-8 shekuj ishte myslimane, për disa shekuj prodhoi kulturë dhe qytetërim të paparë, për disa shekuj prodhoi paqe, madje, hebrenjtë por edhe vetë të krishterët nuk mbahet mend në histori të kenë pasur periudhë më prosperuese dhe me të lumtur sesa ndër myslimanët në Spanjë. Nëse Evropa ishte periudhë e errët, ajo e robinhudizmit në Angli dhe luigjizmit në Francë⁶, Spanja në po këtë kohë përjetoj zhvillimin më të hovshëm që kurdoherë mbahet mend: astronomia, optika, mjekësia, farmakologjia, gjuhësia, matematika etj. Këtë errësi të Evropës filloi ta tregojë edhe në Spanjën myslimane pas dëbimit të tyre, pas vrasjes së tyre. Rekonkuista kristiane dogji e zhduki mbi një milionë libra myslimane në Spanjë. Këtë e di Evropa, këtë e di bota, këtë e dinë myslimanët. Por, këtë nuk e di masa e thjeshtë, këtë nuk e di populli i zakonshëm. Sepse ajo vazhdimisht dëgjon

⁶ Përgatiti: **Juli Prifti**, Varret e para myslimane në Francë janë identifikuar edhe nëpërmjet ADN-së. Ato janë nga vitet 710 e këndeje. Shih: Varret e mesjetës së hershme: myslimanët mbërritën në Francë që në shekullin e tetë, në: <http://tesheshi.com/varret-em-sjesjetes-se-hershme-muslimanet-mberriten-ne-france-qe-ne-shekullin-e-tete/>.

vetëm për dallimet, konfliktet, rreziqet dhe për rolin negativ të myslimanëve etj.⁷

3. Pyetja e drejtë

Cila është dhe si të shtrohet pyetja e drejtë? Si t'i qasemi problemat drejt kur kemi gjithë këto kufizime politike, ekonomike, religjioze, kulturore, gjuhësore, barriera prej “muri kinez”, barriera prej “muri me gjemba”? A është e mundur qasja e drejtë kur gjerat varen nga interesat e korporatave tregtare-ekonomike multimiliardëshe, të artikuluar me gjuhë politike, fetare apo kulturore?

Mendoj se përkundër problemeve të shtruara, qasja e drejtë është e mundur. Vetë pyetja për qasjen e drejtë është një hap para drejt demistifikimit dhe dekonstruktimit të mendimeve të caktuara që ngarkojnë bisedën dhe dialogun e drejtë. Qasjet e ndryshme janë një hap para përball përfaqësimit jokritik dhe të anuar të cilitdo orientim. Por, edhe qasja e fokusimit në hollësi është që raportet Islam-Evropë të shikohen në dritën e provave, të numrave e jo të paragjyqimeve të akumuluar dhe shtresuara gjatë historisë!

Nëse do ta shikojmë Evropën dhe evropianët, kemi gjithnjë e më pak besimtarë praktikë në ritualet kishtarë, mbase si ndikim i konkurrencës por edhe i sistemit shekullar të shtetit. Prandaj Pierre Maneut thotë: *“Do të hamendet të flet për Evropën kristiane ai që ka vërejtur sesa modeste është vizitueshmëria e besimtarëve të cilët zakonisht përcjellin shërbimin e Zotit në Sint Paul’s catedral ose në katedralen e Marseilleut.”*⁸ Pra, trualli i caktuar nuk mund të përcaktohet i dikujt (për shembull, kristian) në bazë të besimtarëve praktikë nëpër faltoret e fesë së caktuar.

Qasje e paqëndrueshme është edhe ajo që simpatizon, që anon drejt një qëndrimi të caktuar. Mendoj se ka nevojë për qasje racionale, analitike e jo emotive. Në të kundërtën, edhe kjo qasje do të gjenerojë

⁷ Bernard Lewis (ed.), Svijet islama, Beograd, 1979, fq. 229-248.

⁸ Manent, Pierre: *Religija* Europski glasnik br. 12. Zagreb, 2007, fq. 68, sipas: <http://behar.hr/kako-postaviti-pitanje-odnos-europe-i-islama/>.

mosmarrëveshje të mëtejme, madje edhe më të mëdha, në konflikte, dhunë e edhe luftëra.

Një qasje gjithashtu e mundshme por jo e shëndoshë është edhe ajo që Evropa nuk mund të komunikojë me një shtet që fenë nuk e ka lënë si çështje private, siç është Perandoria Osmane, sepse sipas evropianëve, mirësjellja fetare myslimane është mbi atë evropiane perëndimore, e cila si bazë ka të drejtën njerëzore. Nuk pajtohemi me evropianët, as me Kosovën, lidhur me ndarjen e fesë nga shteti vetëm formalisht, sepse në sfond të kësaj të drejte njerëzore qëndron ideologjia e lashtë romake e greke e ngjyrosur me rolin e Kishës, por me mjete tjera e ndërtuar dhe zhvilluar. Këtë e pranojnë edhe vetë evropianët duke pohuar se *“Kisha kristiane, duke e udhëhequr Perandorinë Romake, nuk ka mundur të heq dorë nga struktura e fuqisë dhe nuk ka arritur të zhvillojë të gjitha implikimet antimetafizike të kristianizmit.”*⁹ Këtë ndryshe e ka artikuluar edhe A. v. Hamack: *“Në vetëdijen e popullsisë vendore është shkrirë katolicizmi dhe ndjenja nacionale romake, dhe kisha romake është bërë Perandori Romake Perëndimore, e përcjell në fushë religjioze, kurse peshkopi i saj ka qenë mbreti i fshehur romako-perëndimor.”*¹⁰

Vihet re një element që ka rëndësi në trajtimin e temës së shtruar, dhe që e bënë të ndërlikuar qasjen e mirëfilltë të marrëdhënieve Islam-Evropë, e ai është shekullarizmi i fshehur në Lindje dhe domini i heshtur i botëkuptimit religjioz në shoqëritë shekullore në Perëndim. Këtë e ka vënë re edhe intelektual i me prejardhje siriane që jeton në Gjermani, Bassam Tibi (lindur më 1944), i cili mangësinë e sheh të mungesën e tolerancës së ndërsjellë. Myslimanët sipas tij kër-

⁹ Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala: Kakva je budućnost religije nakon metafizike? Europski glasnik nr. 12. Zagreb, 2007, fq. 68 dhe 249, sipas: <http://behar.hr/kako-postaviti-pitanje-odnos-europe-i-islama/>.

¹⁰ Franzen, August: Pregled povijesti Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, fq. 103/104, sipas: <http://behar.hr/kako-postaviti-pitanje-odnos-europe-i-islama/>.

kojnë nga Perëndimi atë që nuk e ofrojnë vetë në Lindje. Madje, ai shkruan: “Arabët gjithnjë e kërkojnë fajin te tjetri ...”.¹¹

3. Rrafshi historik – ne në histori

Amerika e “bëri” Amerikën duke eksploatuar të tjerët, duke vrarë të tjerët, duke gërryer të tjerët, madje në masën e zhdukjes totale. Amerika nuk ka popull vendorë (amerë) por vetëm ardhacakë. Evropa e “bëri” Evropën duke eksploatuar të tjerët, duke vrarë të tjerët, duke bërë gjenocid te të tjerët. Këtë konstatim tonin e argumentojmë dhe përshkruajmë me fjalët e Franc Fanonit: “*Kombet euro-perëndimore zhgërryen me bollëk mbi shpinën e sklllevërve, me gjakun e sklllevërve, dhe mirëqenia e përparimi evropërendimor janë ndërtuar me djersën dhe kufomat e zezakëve, arabëve, hindusëve dhe të verdhëve. Dollari, funta, franku e marka bazën e kanë mbi supet e sklllevërve, në pusët e naftës të Lindjes së Mesme. Kapitalistët si kolonë janë sjellë si kriminelë, kanë depërtuar, masakruar, dhunuar, e për t’i rritur rezervat e veta të arit e të diamanteve etj.*”¹²

Ngjashëm në kohën tonë vepron edhe Izraeli. Ai dëbon palestinezët, ai vret palestinezët, prishë xhamitë, merr tokat e tyre, shkatërron pronën e tyre për ta bërë vetveten, Izraelin, shtetin që nuk ekzistoi kurrë më herët por duke u bë djalë i llastuar, i paprekshëm, i privilegjuar, azgan. Kurse ndër të parët nga shtetet evropiane këtë metodë e ka përdorur Anglia, për ta vazhduar Belgjika, Franca, Holanda, Spanja etj.¹³ Edhe pse kjo gjendje vazhdon, Perëndimi akuzon vazhdimisht myslimanët për të këqijat e kohës. Madje, disa akuza janë të tepërta edhe për teologun e intelektualin kristian, siç është Hans

¹¹ Bassam Tibi: Islamska imigracija, Europski glasnik nr. 12. Zagreb, 2007, fq. 344, ose: A Migration Story: From Muslim Immigrants to European “Citizens of the Heart?” in: *The Fletcher Forum of World Affairs* Vol.31 (Winter 2007) 1: 191-210.

¹² Shih gjerësisht veprën: Franc Fanoni, Të mallkuarit e botës, Rilindja, Prishtinë, 1984, fq. 87-95.

¹³ Sloterdijk, Peter: Ako se Europa probudi, Europski glasnik, nr. 3 Zagreb, 1998, fq. 41, sipas: Franzen, August: Pregled povijesti Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996. Sipas: <http://behar.hr/kako-postaviti-pitanje-odnos-europe-i-islama/>.

Kungu: “*Është e tmerrshme atë që në media publike mund ta dëgjojmë ose lexojmë për Islamin dhe që intelektualët përgjithësisht për të flasin. E tmerrshme në kuptimin e dyfishtë: e para shtrembërimet dhe paragjykimet që zbulohen në ato gjykime, dhe e dyta, toni demonizues me të cilin karakterizohen këto gjykime...*”¹⁴

Që të mos të bimë në grackën e Evropës fenomenin duhet shikuar si tërësi, si diversitet në unitet dhe unitet në kundërshtim. Po ta nxjerrim pjesën nga tërësia, ne i bëjmë atak tërësisë dhe mëkat ndaj tërësisë. Prandaj, Islamin në Evropë duhet ta shohim në raport me kristianizmin dhe judaizmin si tri religjione të mëdha monoteiste. Ky diskutim edhe pse është i vështirë, pasi që pjesëtarët e njërës dhe tjetrës anë janë të ndarë sipas simpative, emocioneve e jo sipas një ndarjeje racionale, megjithatë është i mundur. Për më tepër që *shkenca moderne* nuk arriti të ofrojë zgjidhjen e plotë nëpërmjet të matshmes dhe të përsëriturës; për më tepër që as *arti* nëpërmjet formës së praktikës së dëshirueshme dhe të nevojshme njerëzore nuk arriti të ofrojë përgjigje në fushën e pavarësisë së prodhimit të veprave artistike. Përgjigje nuk ofruan as format e ndryshme religjioze që perceptimet njerëzore nuk i ngritën në nivelin abstrakt të Njërit të Vetmit. Perceptimi fetar shkon përtej kufijve gjuhësorë të aspektit filozofik apo artistik. Ai ka nevojë për gjuhën si shkëndijë, si metaforë, por shkon përtej mendimit, gjuhës, shpjegimit racional, përtej logjikës. Perceptimi fetar e bënë atë që shkenca nuk arriti të shpjegojë mirëkuptimin e ndërsjellë njerëzor, në konstituimin e bashkësive morale njerëzore, në zhvillimin e tolerancës dhe mirëkuptimit të tjetrit dhe të ndryshmit.¹⁵ Prandaj, në këtë rrafsh edhe duhet shtruar pyetjet në aspekt të raportit fe-shoqëri-tolerancë-mirëkuptim ndërmjet Islamit dhe Evropës dhe Islamit dhe botës në përgjithësi.

¹⁴ Hans Kung, Kršćanstvo i svjetske religije, Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom, Naprijed, Zagreb, 1994, fq. 13.

¹⁵ Sipas: <http://behar.hr/kako-postaviti-pitanje-odnos-europe-i-islama/>.

4. A mund të përfundohet?

Analizimi i drejtimeve të të perceptuarit në aspekt të raporteve Islam-Evropë dhe myslimanë-evropianë është një tentim i nevojshëm për të parë të kaluarën jo fortë të favorshme, por është edhe një shikim para, një shikim drejt të ardhmes: pikarritja, anët e mira dhe të këqija, ndriçimi i periudhave të errëta dhe qasja e drejtë ndaj raporteve Islam-mysliman në një anë përball Evropës dhe kristianizmit nga ana tjetër. Analiza synon të gjurmojë drejt pikave të përbashkëta, rreth urave që lidhin, dhe aq sa të zhvillohet diskursi i mirëkuptimit dhe ndërgjegjësimit edhe të Evropës dhe të myslimanëve rreth një jete të përbashkët më e mirë se kjo e deritanishmja.

Nexhat Ibrahimi

THE BURDENED RELATIONS BETWEEN EUROPEANS AND MUSLIMS

(Summary)

Muslims in the west are victims of stereotyping due to their religious and cultural tradition, they are excluded, stigmatized and discriminated by society.

Background of the problem

The relations between Europeans and Muslims date way back in time. These relations had their ups and downs. Despite the fact that a number of historical writings have shed light on these dark times we still believe that little research has been done on this period. The few topics that have been dealt with have been analyzed separately and in a subjective manner. Europe has still not found the necessary force (religious, intellectual, social) to deal with its doings in relation to Islam and Muslims.

نجات ابراهيمي

التمشى الثقيل بين الأوروبيين والمسلمين (خلاصة البحث)

المسلمون في الغرب هم ضحايا القوالب النمطية بسبب تقاليدهم الدينية والثقافية و هم مستبعدون و يتم تمييزهم من قبل المجتمع.

تاريخ المشكلة.

العلاقات بين الأوروبيين والمسلمين لها تاريخ طويل و تم تتبعها و على الرغم من أن بعض الكتابات التاريخية سلطت الضوء على هذه الفترة من "الظلام" (عصر الظلام) وهذه القضايا "الساخنة" نعتبر أن هذه الفترة لم يتم استكشافها و دراستها الا قليل. حتى بعض المواضيع التي تم تناولها تم التعامل بها بشكل منفصل وذاتي و المشكلة هي أسوأ لأن أوروبا حتى في بداية القرن الحادي والعشرين ما ازال و لم تقم بايزال العقبات الروحية والقومية. لا تزال أوروبا لا تجد القوة الدينية و الفكرية و الاجتماعية اللازمة لقبول دورها الصحيح بالنسبة لتحمل مسؤوليتها نحو الإسلام والمسلمين.

Fikret Karçiç

PASQYRË E PËRGJITHSHME PËR HISTORINË E SHËRBIMIT TË MYFTIUT TE NE*

Në historinë e myslimanëve, në disa vende, funksioni i komentimit të rregullave të shariatit (*ifta*) ka pasur rëndësi të madhe. Në formë të ndryshueshme atë kuptim e mban edhe sot. Përmbajtja e këtij funksioni është, sikurse është e ditur, dhënia e komentimeve për çështjet e besimit, drejtësisë dhe moralit islam, me kërkesë të individëve a të subjekteve. Në varshmëri nga statusi që ka gëzuar Islami gjatë vazhdimësisë së prezencës historike në disa vende, këto komentime (fetva) kanë pasur natyrë të ndryshme - ishin komentime të së drejtës apo të fesë. Rrethanat e njëjta kanë ndikuar në të, pra se sa një fetva do të jetë me ndikim në jetën private dhe në sjelljen e individit, apo edhe në rrjedhat e jetës shoqërore. Statusi i Islamit, përveç kësaj, ka ndikuar edhe në statusin shoqëror të komentuesve të vet.

Në dritën e këtyre citimeve, duket e arsyeshme dhe interesante të jepet një analizë e përgjithshme për përmbajtjen, rolin dhe ndryshimet

* Punimi është marrë nga "Takvimi" 1407-8 - 1987, Sarajevë, f. 113 - 126. Edhe pse ky shkrim kryesisht ka të bëjë me institucionin e myftiut në territorin e Bosnjës e Hercegovinës, për shkak të ngjashmërive dhe në mungesë të një shkrimi të tillë në gjuhën shqipe, përkthimi i këtij artikulli, kujtojmë, merr një rëndësi të veçantë.—shën. i përkthyesit.

shoqërore të shërbimit të myftiut në Bosnjë e Hercegovinë. Ky shërbim do të jetë i shikuar në kuadër të tërësive shtetërore-juridike, e që janë ndërruar në BeH, që nga koha e përhapjes së Islamit e deri në ditët e sotme.

1.

Në BeH, sikurse edhe në vendet e tjera të Jugosllavisë që ishin në kuadër të Perandorisë Osmane, ka funksionuar sistemi i rregulluar dhe i unifikuar i komentimit dhe aplikimit të së drejtës së Sheriatit. Përfaqësues të këtij sistemi ishin kadinjtë dhe myftinjtë. Në pikëpamje të kompetencave, të pozitës dhe rolit shoqëror, myftinjtë në BeH nuk janë dalluar me asgjë nga myftinjtë në krahinat e tjera të shtetit osman.¹

Kompetencë e përgjithshme e myftinjve në Perandorinë Osmane ishte komentimi i rregullave të Sheriatit. Në pajtim me domethënien e Sheriatit, si rrugë e vërtetë e jetës së vërtetë, pas së cilës duhet të shkoj pasuesi i Islamit, funksioni i myftiut nuk është absorbuar/ekspluatuar vetëm me komentimin e çështjeve juridike, por edhe të atyre që i përkisnin besimit, moralit, higjienës personale, traditave shoqërore etj. Pasi që Islami në shtetin osman kishte statusin e fesë shtetërore, kurse e drejta e Sheriatit ishte fuqi obligative, fetvatë paraqitnin përkujdesjen legjitime ndaj akteve të pushtetit publik dhe sjelljeve të individëve. Me to janë vërtetuar ose mohuar vendimet e sulltanit a qeverisë, reformat, ndryshimet, struktura e Perandorisë; janë pranuar norma të reja të sjelljes shoqërore, janë zgjedhur dilemat e individëve etj.

Në Perandorinë Osmane, siç është e ditur, nuk ka ekzistuar bashkësia e fesë islame posaçërisht e organizuar. Institucionet islame dhe ulemaja ishin pjesë e strukturës dhe burokracisë shtetërore. Ulemaja ishte bartëse kryesore e shërbimit fetar, edukativ dhe juridik. Me një status të tillë, myftinjtë, si pjesë e ulemasë, nëpërmjet rrjetit të organeve krahinor dhe qendrore kanë qenë të integruar në strukturën shtetë-

¹ Shih: *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1979, përcaktimet “fetva” dhe “mufti” dhe literatura e cituar në bibliografi.

rore dhe shoqërorë të shtetit osman dhe me veprimtarinë e tyre kanë ndikuar në ecurinë e saj historike.

Myftinjtë në BeH në kohën e administrimit osman i përkisnin kategorisë së myftinjve krahinorë (*kenar muftileri*). Ata ishin myftinj në vende më të mëdha, të cilëve shejhu-l-islami ua lëshonte autorizimet (*menshurën*) për kryerjen e funksionit të komentuesit të Sheriatit.

Pasi që për detyrën e tyre myftinjtë nuk merrnin rrogë, ata zakonisht kryenin detyrën e myderrizit në medresetë lokale. Në fakt ishte e përhapur praktika që për fetvanë e dhënë me shkrim, jepej një kompensim formal e minimal. Në parim, shërbimi i myftiut është ushtruar përjetësisht, po ishte e mundur edhe shkarkimi nga funksioni.

Krahas myftinjve që ishin të emëruar me dekretin e shejhu-l-islamit, në vendet më të vogla, si në BeH, kanë mundur të jenë persona që myftiu i dekretuar apo kadiu i autorizuar vendor mund t'ua ketë dhënë autorizimin për të dhënë fetva. Personi i tillë në dokumente është theksuar si “*me’dhun bi-l-ifta*” (i autorizuar për të dhënë komente juridike).

Edhe myftinjtë e parë edhe të dytët ishin të obliguar që të jepnin fetva sipas mësimëve të shkollës juridike hanefite dhe atë sipas mendimit juridik të shumicës (*mufta bih kavl*). Gjithashtu ishin të obliguar që në fetvatë e tyre të citonin burimet në të cilat mbështetnin dhe bazonin përgjigjen në pyetjen e parashtruar (*nakl*). Sipas praktikës osmane, fetvaja doemos është dashur të përmbante përgjigje të konkrete dhe të qartë, që në asnjë mënyrë nuk ka lënë në dilemë atë që kishte kërkuar sqarime. Pasi që pyetja do të ishte e formuluar pa përmendjen e personave konkret të cilët janë kyqur në situatë, myftiu është përgjigjur me “Është e lejuar” (*olur*) ose “Nuk është e lejuar” (*olmaz*).

Sipas natyrës së saj juridike, fetvaja ka qënë e lajmëruar mbi përmbajtjen e rregullës islame dhe nuk është kryer gjithmonë nga ana e personave që pyetnin për këshillë. Nga ana tjetër, aktvendimi i kadisë, sipas karakterit të vet, ka shprehur gjykim të së drejtës dhe është ekzekutuar nën kërcënimin e sanksioneve. Individu i cili do të refuzonte që të vepronte sipas fetvasë e cila ishte në pajtim me Sheriatin, përballë me sanksione penalo-juridike (*ta’zir*), e në disa raste ka

mund të konsiderohej i dëbuar nga feja (*murted*). Fetvaja e cila i dedi-kohej rastit që ishte në diskutim e sipër tek kadiu, e njëjta nuk e obligonte detyrimisht atë kadi. Kjo sepse në bazë të fakteve që ia ofronin palët, myftiu sillte fetva, dhe për këtë aplikimi i fetvasë në rastin konkret ishte i varur nga ngjashmëritë e fakteve të ofruara për gjendjen faktike. Kadiu i cili do të refuzonte që të aplikonte fetvanë që ishte në pajtim me Sheriatin dhe që i përgjigjej gjendjes reale të rastit i cili ishte duke u zgjidhur, mund të shkarkohej (nga detyra).²

Vendosja e shërbimit të Myftinisë në BeH ka filluar në gjysmën e dytë të shek. të 16, në kohën kur Islami ishte përhapur dhe ishte përforcuar në masa. Myftiu i parë në Sarajeve është emëruar më 1519, kurse në Mostar midis viteve 1571-1592.³ Në të dy rastet është vërejtur se bartësit e parë të detyrës së myftiut ishin të huaj. Në Sarajevë vetëm në vitin 1612 për myfti është emëruar njeriu vendor dhe pas atij rasti një gjë e tillë është bërë praktik e regulltë. Gjithashtu, në Mostar kah mesi i shekullit 17 është emëruar myftiu nga radhët e popullatës vendore. Në secilin rast do të thotë është dashur të kalonin pesëdhjetë deri në njëqind vite nga paraqitja e Myftinisë në territorin e BeH dhe që atë detyrë të fillonin ta ushtronin njerëzit vendor. Kjo ishte periudhë e duhur që popullata vendore që kishte pranuar Islamin ta edukonte shtresën e ulemave të vet të kualifikuar që të kryenin funksione të larta të komentimit të Sheriatit.

Gjithashtu, mund të vërehet që detyra e myftiut paraqitet më vonë, në raport më detyrën e kadiut. Në dokumente gjenden informacione se, për shembull, në Vishegrad ka ekzistuar kadiu edhe para pushtimit të Bosnjës nga sulltan Fatihu në vitin 1463.⁴ Kjo mund të sqarohet me faktin se shërbimi i Myftinisë është paraprakisht i lidhur me komentimin e rregullave islame, që për vendosjen e këtij (funksioni) është i

² Uriel Heyd, *Some Aspects of Ottoman Fatwa*, BSOAS (Londër), XXXII/1969, 56.

³ Kemura shejh Sejfuđdin Fehmi bin Ali, *Sarajevske muftije od 926-1519 do 1334-1916 god.*, Sarajevë 1444-1916, Hifzija Hasandedić, *Mostarske Muftije-prilog kulturnoj povijesti Mostara*, separate nga "Glasnik", VSI, 9-10/1975, 3.

⁴ Mehmed Handžić, *Pogled na sudstvo u BiH za vrijeme turske vladavine*, Sarajevë, 1941, 6.

domosdoshëm pranimi masiv i Islamit. Nga ana tjetër, kakinjtë, si bartës të pushtetit gjyqësor dhe të autorizimeve drejtuese, ishin të lidhur për procesin e pushtimit dhe stabilizimit të pushtetit osman, prandaj janë paraqitur më herët.

Në vendosjen e myftinjve në BeH ka pasur ndikim popullata vendore myslimane apo përfaqësuesit e pushtetit lokal. Për kandidatin e mundshëm, shejhu-l-islamit i është dërguar propozimi në formë të sugjerimit (*mahdhar*). Propozimet e tilla rregullisht kanë qenë të pranuar.

Për shkak të rëndësisë së funksionit që kryenin, muftinjtë radhiteshin ndër personalitetet shoqërore të kohës. Katër myftinjë në BeH (i Sarajevës, Mostarit, Travnikut dhe i Gradaqacit) janë llogaritur në *erkan-i ajalet*, gjegjësisht njerëzit më me ndikim të vendit.

Meqenëse ulemaja në Perandorin Osmane shpesh ka marrë qëndrime konservative në pyetjet e komentimit të fesë dhe drejtësisë, në literaturë është tërhequr vëmendja për komentime liberale të Sheriatit nga ana e myftinjve të lartë, madje duke inkuadruar këtu edhe shejhu-l-islamit, me të cilat janë përkrahur tentimet e reformave të institucioneve shoqërore dhe juridiko-shtetërore osmane në shek. 18 e 19.⁵

Shënime të tilla kemi edhe nga pikëpamja e myftinjve në BeH. Burrështetasi turk Ahmed Xhevdet Pasha (1823-1895), ka qëndruar në BeH gjatë viteve 1863/64 në një mision të rëndësishëm për përvetësimin e popullatës vendore për reformat e qeverisë osmane. Në të njëjtën kohë ai ka mbikëqyrë edhe vendosjen e institucioneve reformiste (ushtrinë e rregullt, gjyqet tregtare etj.). Sipas dëshmive të tij, myftinjtë më me ndikim të BeH u kanë dhënë përkrahje orvatjeve të tij, duke i argumentuar reformën bazën sheriato-juridike dhe me deklaratat se do të japin fetva kundër të gjithë atyre që i kundërviheshin reformave.⁶

Në gjysmën e dytë të shek. 19, në procesin e riorganizimit të pushtetit krahinor në BeH kur është formuar kuvendi drejtues i Vilajetit,

⁵ Binaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden 1978, 29.

⁶ Hamdija Kreševljakovic, *Dževdet-pašina pisma o Bosni iz 1864. godine*, Sarajevo 1932, 20.

myftinj të kanë hyrë në përbërjen e tij së bashku me naibët, mitropolitët, biskupët, përfaqësuesit e popullit etj.⁷

Në atë kohë, në BeH kanë ekzistuar myftinj në këto vende: Sarajevë, Mostar, Bihaq, Banjallukë, Travnik, Donja Tuzëll, Rogaticë, Foçë, Zvornik, Gradaqacë dhe Teshanjë. Në mesin e këtyre myftinjve nuk kishte lidhshmëri zyrtare e as raporte hierarkike.⁸ Secili, pavarësisht ka kryer funksionin e vet sipas rregullave të Sheriatit dhe ligjeve osmane.

Në përgjithësi, mund të përfundohet se gjatë gjithë kohës së pushtetit osman, në BeH myftinj të kanë vepruar si autoritete të larta islame të integruara në strukturën shtetërore, kurse funksioni i tyre themelor ishte dhënia e këshillave për pyetjet e rregullave të Islamit dhe shtetit; kanë kryer funksione të rëndësishme edukative/arsimore; kanë mbikëqyrë jetën fetare dhe kanë ndikuar në lëvizjet shoqërore në territorin e vet. Për shkak të mungesës së strukturës të posaçme fetare islame të ndarë nga shteti, myftinj të nuk ishin të lidhur ndërmjet vete.

2.

Me përpjekjen që prezencën e vet në BeH ta bëjë të vazhdueshme, Austro-Hungaria një kujdes të posaçëm ia ka kushtuar çështjes së strukturës fetare islame. Ndërtimi i Bashkësisë së pavarur Fetare Islame në raport me Meshihatit në Stamboll, në sytë e strategëve austro-hungarezë, ka qenë mjet i përshtatshëm për mohimin e kërkesave eventuale turke për sovranitet mbi BeH, ngjashëm si edhe lidhja e popullatës vendore myslimane me pushtetin e ri, i cili nuk do të mund të kundërshtohet me arsyetimin se ajo (Austro-Hungaria) nuk po i respektonte ndjenjat fetare dhe nevojat e pasuesve të Islamit.

Pas okupimit (të BeH), Meshihati i Stambollit ka tentuar formimin e funksionit të "myftiut nga Bosnja". Këtë titull do ta fitonte myftiu i

⁷ Husein Bračković, *Mala istorija događaja u Hercegovini*, (hyrja dhe përkthimi nga turqishtja: Zejnil Fajiq), POF, XXXIV/1985, 191.

⁸ Ferdinand Schmid, *Bosnien und die Herzegovina unter der Verwaltung Osterreich-Ungarns*, Leipzig 1914, 675.

Sarajevës, i cili, krahas të drejtës dhe detyrave tradicionale, kishte edhe rolin e eprorit të drejtorisë fetare islame, të drejtën e dhënieve të autorizimeve (muraseleve) kadive për kryerjen e funksioneve sheria-to-gjyqësore etj. Austro-Hungaria nuk ka pranuar këtë tentim të intervenimit direkt të shejhu-l-islamit në çështjet e udhëheqjes së popullatës myslimane të BeH, andaj nuk erdhi deri të transformimi i shërbimit të myftiut nga komentuesi i të drejtës fetare tek eprori i udhëheqësit fetar, sikurse që ishte rasti me vendet e tjera ballkanike pas ndërprerjes së pushtetit osmanli.⁹

Në vend të saj, për udhëheqjen e punëve fetare islame është formuar institucioni i Ulema-mexhlisit, një organ me reis-ul-ulemanë në krye. Këtë organ, vet kreatori i politikës fetare austro-hungareze në BeH, Benjamin Kallaj, e ka krahasuar me konsistoriumin e kishave katolike. Titulli i reis-ul-ulemasë është marrë nga kancelaria e shejhu-l-islamit ku edhe ishte titulluar funksionari i ngarkuar për arsimimin fetar.¹⁰

Shërbimit të Myftinisë, si mundësi të ndikimit në sjelljet e popullatës myslimane, udhëheqësia austro-hungareze i ka kushtuar kujdes të konsiderueshëm. Pesë vite pas okupimit ishin të plotësuara të gjitha vendet e myftinjve në BeH, kurse myftinjve u qenë caktuar të ardhura personale nga mjetet shtetërore në lartësi prej 1.200 forintë.¹¹ Emërimi i myftinjve ishte në kompetencat e pushtetit austro-hungarez.

Myftinjtë kanë vazhduar të jepnin fetva, të cilat nuk i përkitnin vetëm çështjeve të besimit dhe jetës individuale të personave, por edhe mbi qëndrimet e Sheriatit ndaj akteve të pushtetit të ri. Një nga fetvatë më të rëndësishme, ishte ajo që kishte dhënë myftiu i Sarajevës, Hilmi ef. Haxhiomeroviç, pas nxjerrjes së ligjit ushtarak të Austro-Hungarisë, datë 4 nëntor 1881.¹² Me këtë fetva, pushtetit austro-hungarez, nga aspekti i Sheriatit i qe pranuar e drejta e rekrutimit në ushtri të popu-

⁹ Hamdija Kapidžić, *Hercegovacki ustanak 1882. godine*, Sarajevë 1957. 79.

¹⁰ Ibid, 80.

¹¹ Nusret Šehić, *Autonomni pokreti Myslimana za vrijeme austriugarske uprave u BiH*, Sarajevë 1980, 25.

¹² H. Kapidžić, vep. cit., f. 24.

llatës vendore, kurse myslimanët qenë ftuar që ta pranonin këtë rregull. Edhe pse pas kësaj fetvaje ka ardhur deri tek kryengritja dhe rezistenca për rekrutim në ushtrinë austro-hungareze, ajo është interesante, sepse edhe në këtë kohë ilustron praktikën e vazhduar të arsyetimit konkret sheriato-juridik të situatave dhe akteve shoqërore-politike. Edhe më tej ka qënë e mundur paraqitja e komentimeve të kundërta të Sheriatit për të njëjtën çështje, pasi që për vlefshmërinë e premisë fillestare është varur edhe vlefshmëria e përfundimit.

Pas nxjerrjes së Statutit për drejtim autonom të punëve fetare islame dhe vakëfeve-mearife të datës 15 maj 1908, ishte rritur ndikimi i organeve autonome fetare në përzgjedhjen e myftiut.¹³ Në çdo vend e rrethinë në BeH, qeveria shtetërore me propozimin e Ulema-mexhllisit është dashur të emëronte myftiun. Ulema-mexhllisi për çdo vend të lirë ka propozuar dy kandidatë, nga të cilët qeveria shtetërore njërin prej tyre e emëronte për myfti. Myftinjtë janë paguar nga mjetet shtetërore (neni 144-145). Detyra e myftinjve ishte që të jepnin fetva të rëndomta, të mbikëqyrnin zyrtarët fetarë e vakëforë, xhamitë dhe objektet e tjera fetare, kryerjen e planit mësimor për mësim-besimin islam në shkollat shtetërore dhe konfesionale, gjithashtu që të kujdeseshin edhe për përhapjen e shkencës të myslimanët, përforcimin e moralit etj. (neni 146). Myftiu është dashur të posedonte kualitetet e njëjta profesionale, morale dhe qytetare, sikurse edhe anëtari i Ulema-mexhllisit (neni 127).

Në këtë kohë është evidente një lëvizje më e madhe e funksionit të myftiut nga aspekti i komentimit të rregullave fetare nga sfera e arsimimit fetar dhe udhëheqjes fetare. Në të njëjtën kohë është vërtetuar kompetenca e Ulema-mexhllisit, si organ për udhëheqje supreme të punëve fetare në BeH, të jepte komentime autoritare të rregullave islame. Komentim të tillë ka mundur të kërkonte nga Ulema-mexhllisi dhe Gjyqi Supreme i Sheriatit në pyetjet nga kompetenca e gjyqeve të Sheriatit. Ulema-mexhllisi, sipas përcaktimeve të nenit 142 nga "Statu-

¹³ *Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini*, Sarajevë 1909.

si Autonom”, ishte i obliguar që për pyetjet e dyshimta dhe dogmatike sheriato-juridike t’i drejtohej shejhu-l-islamit për fetva. Lutja me pyetjen dhe përgjigjja me fetvanë kanë qenë të dërguara në rrugë diplomatike.

Nga përkufizimet e organizatës së Bashkësisë Fetare Islame në BeH, kompetenca për komentimin e pyetjeve të rëndësishme fetare dhe sheriato-juridike, vërehet se është bartur nga myftiu tek Ulema-mexhlisi, kurse në planin e komentimit të Sheriatit, myftinjve u është lënë dhënia e “fetvave të rëndonmta”, gjegjësisht sqarimi mbi përmbajtjen e normave të Sheriatit në bazë të konsultimit të doracakëve standardë të Fikhut.

3.

Në kuadrin shtetëror-juridik të Jugosllavisë së vjetër Islami ka pasur statusin e fesë së pranuar me ligj. Shteti ka pasur të drejtë që me anë të akteve të veta juridike (ligjeve, rregullave etj.) të rregullonte çështjet e organizimit dhe të funksionimit të brendshëm të Bashkësisë Fetare Islame. Në ato akte është rregulluar edhe shërbimi i myftiut, përkatësisht çështja e komentimit të rregullave të Islamit.

Kushtetuta e BFI-së e Mbretërisë Jugosllave, e datës 9 korrik 1930¹⁴, ka caktuar kompetencat dhe funksionin e myftinjve duke ndjekur “Statusin Autonom” (neni 48). Për qendra të myftinjve në BeH janë caktuar qytetet: Sarajeva, Mostari, Banjalluka dhe Tuzlla (neni 50). Myftinjtë janë zgjedhur sipas rregullave të Ligjit të posaçëm për zgjedhjen e reis-ul-ulemasë, anëtarëve të Ulema-mexhlisit dhe myftinjve.

Me kushtetutën e BFI-së të vitit 1930, myftinjtë janë lidhur edhe më fortë për organet fetaro drejtuese të BFI-së, gjegjësisht Ulema-mexhlin. Funksioni i tyre i dhënies së fetvave kryesisht është konsultuar me përgjigje në pyetjet private të individëve. Mbi bazë të raporteve vjetore që myftinjtë i kanë dërguar Ulema-mexhlisit, mund të konstatohet se tek besimtarët kishte rënë interesi për gjykim me Sheri-

¹⁴ “Službene novine”, nr.167, LXIII, 25.VII 1930.

at të situatave dhe veprimeve personale. Në të njëjtën kohë, myftinj të kishin intensifikuar funksionin e monitorimit mbi mësim-besimin islam në shkolla dhe mbi punën e medreseve, ruajtjen e moralit tek popullata myslimane (luftën kundër 'martesave të egra', alkoolit, prostitucionit etj.). Në këtë kohë, fetvaja e myftiut definitivisht e kishte humbur karakterin e komentimit të së drejtës. Gjyqet shtetërore të Sheriatit, si kompetente për aplikimin e të drejtës së Sheriatit për çështjet familjare e trashëgimore të myslimanëve dhe çështjeve të vakëfit nuk i kanë konsultuar myftinj të në lëndët që kanë diskutuar e as nuk i kanë konsultuar myftinj të në lëndët që kanë shtjelluar, e eventualisht as që i kanë mundur t'i obligojnë fetvatë e dhëna. Gjykata Supreme e Sheriatit ka mund që për çështjet e rëndësishme fetare të kërkonte mendimin kompetent të prijësit fetar (neni 15 i Ligjit mbi rregullimin e gjyqeve të Sheriatit dhe të gjykatësve të Sheriatit të datës 21. III. 1929) Dhënia e këtyre mendimeve është nxjerrë sipas Kushtetutës së BFI-së të vitit 1930, Kryesia Supreme Fetare (neni 67).

Me humbjen e karakterit juridik, fetvatë kanë mbajtur edhe më tutje karakterin e komentimit të rregullave fetare, kurse procesi i lëvizjes së myftinjve prej sferës së gjyqësisë (në shtetin osman) kah sfera e punëve fetare (në shtetin e Austro-Hungarisë dhe Jugosllavisë së vjetër) definitivisht kishte përfunduar. Disa bartës të detyrës së myftinjve ishin të angazhuar aktivisht në jetën politike të Jugosllavisë së vjetër. Përkatësia partiake kishte marrë hov për plotësimin e vendeve të lira në organet dhe institucionet e BFI-së. Në krijimin e akteve normative të BFI-së ka ndikuar marrëdhënia momentale e forcave rivale ndërmjet përfaqësuesve të qytetarëve myslimanë, sa që në vitin 1935 me rastin e nxjerrjes së Ligjit për ndryshime dhe plotësime të Ligjit të BFI-së të Mbretërisë Jugosllave, është shuar detyra e myftiut. Si arsye janë përmendur paaftësia e disa bartësve të kësaj detyre, jopunësimi i myftinjve dhe problemi i financimit. Ky vendim, pas të cilit ka qëndruar udhëheqësia e organizatës myslimane e Jugosllavisë, ka nxitur reagime të zëshme në qarqet e ulemasë dhe të një pjese të qytetarëve. Janë paraqitur disa fletushka për historinë dhe rëndësinë e detyrës së myftiut (Mehmed Hanxhiç, Abdurrahman Adil Qokiç); në shtyp janë

botuar punime për pasojat negative të këtij potezi (“Hikmet”, “Myslimanska svijest” etj.) kurse organet e shoqatave të zyrtarëve fetarë myslimanë, i kanë dërguar një notë proteste forcave të cilat kanë qëndruar prapa nxjerrjes së rregullave të reja mbi rregullimin e BFI-së.¹⁵

E gjithë kjo nuk pati sukses, prandaj në Kushtetutën e BFI-së të Mbretërisë së Jugosllavisë, datë 5.XI.1936, nga struktura e BFI-së është përjashtuar detyra e myftiut.¹⁶ Nxjerrja e fetvave i është dhënë në kompetencë zyrtarit të posaçëm të Ulema-mexhllisit (*fetva-emin*), kurse për kryerjen e çështjeve sheriato-juridike apo të çështjeve fetare të dyshimta e kontestuese është konsultuar një këshill i gjerë i reis-ulemasë. Mendimet e këtij Këshilli kanë obliguar organet e BFI-së dhe gjyqet e Sheriatit dhe janë publikuar në “Glasnik Vrhovnog Islamskog Starjesinstva”. Në të njëjtin organ janë publikuar edhe disa fetva të fetva-eminut.* Ky ishte fillimi i botimit të komentimeve të domosdoshme të çështjeve fetare islame dhe sheriato-juridike dhe fetvave në formë zyrtare. Mirëpo, kjo praktikë ka zgjatur shumë shkurt.

4.

Pas mbarimit të Luftës së Dytë Botërore dhe revolucionit socialist në Jugosllavi, është pranuar parimi i ndarjes së bashkësive fetare nga shteti. Feja është shpallur si çështje private e qytetarëve të cilëve u është garantuar liria e besimit, bashkimi i tyre në bashkësi fetare dhe veprimi i lirë i atyre bashkësive në suaza të ligjit.

Ky lloj statusi i fesë dhe bashkësive fetare detyrimisht është reflektuar edhe në çështjen e vlefshmërisë së të drejtave fetare. Është shpallur parimi i respektimit të së drejtës së barabartë për të gjithë qytetarët, në mënyrë që rregullat fetare kanë humbur sanksionin juridik

¹⁵ Shih shkrimet e revistave “Hikmet” (viti VII, nr.7/1936, 205-209; 176-179, nr.11/1936, 341) “Jugoslovenski List” (22. XII 1935) etj.

¹⁶ “Službene novine”, 256, LXIV, 3. XI 1936.

* Fetva-eminu ishte një nga katër anëtarët e Ulema-mexhllisit i autorizuar për dhënien e fetvave të rëndomta, përgatitjen e referateve për zgjedhjen e të gjitha çështjeve fetare dhe sheriato-juridike të cilat paraqiten; dhe kujdesen që askund të mos shkelen rregullat e Sheriatit (neni 82 Kushtetuta e BFI e vitit 1936).

dhe individit më nuk ka mund që për arsye të përkatësisë së tij fetare të jetë i nënshtruar ndaj të drejtës së posaçme.

Në rrethana të atilla dhe pas heqjes së gjyqeve të Sheriatit në BeH, më 5 mars 1946, Sheriati e kishte humbur karakterin e normës juridike për myslimanët në vendet tona. Përmbajtjet e tyre të caktuara si norma fetare i aplikonin besimtarët në jetën e tyre private, se me ato janë të lidhura organet dhe institucionet e Bashkësisë Islame gjatë kryerjes së detyrave të saj të rregullta (kryerjen e riteve fetare, kryerjen e kurorëzimeve fetare, vakëfnimit etj.). Nga normat e shumta të Fikhut, kuptim aktual kanë kryesisht rregullat e ibadetit. Për këtë arsye, në këtë periudhë flitet për vlefshmërinë dhe respektimin e komentimin e rregullave fetare islame. Ndryshimi i karakterit të këtyre normave (nga ato juridike të transformuara në rregulla fetare) ka pasur pasoja të theksueshme për obligueshmërinë e tyre; kurse zbatimi i kësaj obligueshmërie të tyre është varur nga shkalla e bindshmërisë fetare të individit, kurse në realitet është realizuar me sjelljen vullnetare të personave të cilëve u dedikohej.

Tendenca e theksuar më herët për koncentrimin e kompetencave për komentimin e rregullave fetare islame në organin më të lartë drejtues të BI-së, ka gjetur shprehje edhe në aktet normative për organizimin dhe veprimtarinë e kësaj bashkësie fetare.

Sipas Kushtetutës së BI-së në RSFJ, datë 5 nëntor 1969, Kryesia Supreme e Bashkësisë Islame jep komentime të obligueshme për çështjet fetare (neni 42 pka 4).¹⁷ Këto komentime pra, janë të karakterit të atillë që zyrtarisht i obligojnë organet, institucionet dhe zyrtarët e BI-së, kurse fetarisht dhe moralisht i obligon edhe anëtarët e BI-së.

Sipas Kushtetutës së njëjtë, në strukturën e BI-së ekzistojnë dhe veprojnë myftinjët. Pas tridhjetë e më shumë viteve të heqjes, ky shërbim përsëri është aplikuar me përmbajtje paksa të ndryshuar. Myftiu është personaliteti kryesor fetar i BI-së në territorin e rajonit të caktuar (neni 21). Me propozim të kryesisë, kuvendi e zgjedh dhe e shkar-

¹⁷ Zbirka propisa IZ i državnih propisa koji se primjenjuju u radu IZ, Sarajevë 1982, 35-48.

kon nga detyra me pëlqimin paraprakë të Kryesisë Supreme të BI-së. Kompetencë e myftiut është që të kujdeset për përhapjen e shkencës islame ndër anëtarët e BI-së, t'i propozojë Kryesisë Supreme të BI-së që të japë komentim të obligueshëm (fetva) për çështjen e caktuar fetare, që të kujdeset për aplikimin e drejtë të rregullave të Sheriatit dhe rregullave të tjera të BI-së, për organizimin dhe mbajtjen e mësimit fetar, që të propozojë emërimin e imamëve dhe të mualimëve dhe të mbaj kontrollin mbi punën e tyre, që të përfaqësojë BI-në në territorin e vetë etj. (neni 24)

Siç shihet, në funksionin e myftiut kryesojnë punët fetare-edukative dhe fetare-udhëheqëse. Nga funksioni tradicional jurisprudencial i dikurshëm (*ifta*), ka mbetur kompetencë e myftiut vetëm që Kryesisë së Bashkësisë Islame t'i *propozojë* dhënien e komentimit obligues (fetvasë) për pyetjen e caktuar fetare. Përveç kësaj, sipas Kushtetutës ekzistuese të BI-së ka ardhur deri tek ndryshimet edhe në vetë kuptimin e fetvave. Fetvaja është barazuar me komentimin obligues të çështjeve fetare. Në aktet normative të periudhës së kaluar janë dalluar fetvatë e rëndomta nga komentimet obligative të pyetjeve kontestuese apo dykuptimshe sheriato-juridike ose fetare.

5.

Gjatë historisë, funksioni i komentimit të rregullave islame, në vendin tonë ka përjetuar ndryshime të konsiderueshme. Këto ndryshime, siç kemi treguar, ishin të shkaktuara me ndryshimin e statusit të Islamit dhe me karakterin e rregullave islame në rrethanat e ndryshueshme shoqërore-politike e juridike, sikurse edhe me ndryshimin e vetë strukturës së Bashkësisë së Fesë Islame.

Çështja e komentimit të rregullave fetare islame as sot nuk e ka humbur domethënien aktuale. Më parë do të thuhet se disa rrethana kërkojnë afirmim të mekanizmave të tyre të mëtutjeshëm. Bashkësia Islame ballafaqohet me çështje të shumta, për të cilat duhet që të merret qëndrim unanim dhe ai qëndrim të bëhet obligues, për të gjitha strukturat e bashkësisë fetare. Jeta bashkëkohore sjell dilema të reja,

të cilat duhet që të shikohen dhe të zgjidhen në dritën e rregullave/normave islame. Nga ana tjetër, Bashkësia Islame në vendin tonë nuk mund t'i marrë gjërat në mënyrë jokritike, dhe zgjidhjet kanë lindur në kushte të ndryshme shoqërore, politike, juridike dhe kulturore. Fikhu ofron zgjidhjet alternative për situata të caktuara, prandaj në situatat në të cilat jetojnë myslimanët në vendin e caktuar, pra duhet të zgjidhet sipas parimeve të Usuli-Fikhut, në mënyrën që më së miri i përgjigjet frymës së mësimave islame dhe interesave konkrete të bashkësisë islame. Kërkesa për aktualizimin e mendimit islam, unifikimin e teorisë dhe praktikës dhe pamundësimin e komentimeve ekstreme dhe kundërthënëse, mund të arrihet vetëm me fuqizimin e mëtutjeshëm të komentimit të rregullave fetare islame.

Përktheu nga boshnjakishta:

Nail HALIMI

Fikret Karçiç

AN OVERVIEW ON THE HISTORY OF THE MUFTI OFFICE AMONG US

(Summary)

In a number of countries *ifta* had a great importance throughout history. To a certain extent it continues to have the same importance today. Its function is to comment on issues of Islamic faith, justice and morale on the request of individuals or different subjects. These comments (*fatwa*) were of a legal or religious nature depending on the status of Islam in certain countries during history. The very same influenced the fact how much influence the fatwa had on the private life and behaviour of the individual and his social life. The status of Islam also affected the social status of its commentators.

فكرت كارتشيش

نظرة عامة لخدمة تاريخ المفتي عندنا (خلاصة البحث)

في تاريخ المسلمين في بعض البلدان كانت لوظيفة التعليق على القواعد الشرعية (إفتا) أهمية كبيرة. وبهذا المعنى بشكل متغير تستمر حتى اليوم. و محتوى هذه الوظيفة كما هو معروف هو إعطاء التعليقات على قضايا الايمان والعدالة والأخلاق في الاسلام بناء على طلب من الأفراد أو الكيانات و بناء على الحالة التي تمتعت وجود به الإسلام في الاستمرارية التاريخية في بعض البلدان كانت لهذه التعليقات (فتوى) طبيعة مختلفة - كانت تعليقات القانون أو الدين. أثرت نفس الظروف بمعنى كيف الفتوى سيكون مؤثرا في الحياة الخاصة والسلوك الفردي أو حتى في سياق الحياة الاجتماعية. فقد أثر وضع الإسلام بالإضافة إلى ذلك أيضا على الوضع الاجتماعي للمعلقين به.

Mr. Azmir Jusufi

MYSLIMANËT E SOTSHËM DHE IBADETI I TYRE

Hyrje

Është fakt se në periudhën dekadente termi i myslimanit mori përmbajtje të re. Në këtë periudhë historike ndeshemi me një lloj të veçantë të myslimanit, tek i cili më karakteristik është largimi dhe tërhiqja nga jeta. Kjo tërheqje është e dyfishtë. Disa prej tyre u tërhoqën në hareme, të tjerët në jetën e teqesë, kurse së fundmi disa edhe në mesxhide e xhami; disa në një ekstrem, kurse të tjerët në ekstremin tjetër. Disa kanë gjetur strehë në kënaqësinë materiale, kurse të tjerët në atë shpirtërore. Të përbashkët e kishin largimin nga skena e jetës, e që është e një rëndësie të veçantë për ne.

Mënyra e jetesës, të kuptuarit dhe sjellja me të vërtetë janë tiparet thelbësore të periudhës së dekadencës. Në këto mënyra të jetesës duhet kërkuar burimet e shtrembërimeve dhe deformimeve, humbjeve, risive dhe shfrenimeve të ndryshme të cilat u shfaqën më vonë dhe u bënë pjesë përbërëse e jetës fetare, shpesh edhe bindjeve/besimeve.

Kështu u formua edhe një qëndrim dhe orientim krejtësisht i gabuar ndaj botës dhe jetës. Tani kemi para nesh myslimanin që është plotësisht i zhveshur nga vetëbesimi, dhe i cili e ka humbur besimin

në veten e tij. Ai, sikurse njeriu i injorancës, i kthehet dhe i drejtohet idhujve, putave.¹ S'ka rëndësi se këta idhuj nuk quhen Lat, Uzza, Menat,²etj., por quhen me emra tjerë: pozitivë, dëfrim e shfrenim, interes material, varr, hajmali, amulet, etj.

Kurani - Libër i Allahut xh.sh.

Si një shprehje e shoqërisë në një gjumë të thellë u krijua një botë të tërë imagjinare dhe të gënjeshtërt, e cila për shekuj të tërë kishte joshur dhe mashtruar botën islame. Raporti me Kuranin është mistifikuar dhe materializuar tërësisht. Në këtë Libër shikohet si në një sakrament. Është kthyer në një hajmali/talisman, dhe u lexohet më shumë të vdekurve sesa të gjallëve, e nëse u lexohet të gjallëve përjetohet vetëm si një melodi dhe muzikë. Ai e humbi qëllimin e vet. Njerëzit ende, ndoshta më shumë se kurrë, e respektojnë formalisht, por vetëm si një fjalë magjike, e jo si një mendim.³ Myslimanët e përdorin atë për qëllime të hajmalive dhe talismanëve, falleve, yshtjeve, të mirave materiale, por më së pakti si një udhëzues dhe udhërrëfyes në jetë, për të cilat qëllime edhe është shpallur. Zoti xh.sh., në Kuranin famëlartë thotë: *“Ne të shpallim Kuranin, që është shërim dhe mëshirë për besimtarët...”*⁴

Po ashtu, në suren Junus, thotë I Lartësuar: “O ju njerëz! Juve ju erdhi nga Zoti juaj këshilla (Kurani) dhe shërimi i asaj që gjendet në kraharorët tuaj (në zemra), dhe udhëzim e mëshirë për besimtarët.”⁵

¹ Husein Đozo, *Islam u vremenu*, Novi Pazar, 1998, f. 190-191.

² Ishin idhuj që adhuroheshin nga arabët para Islamit.

³ Husein Đozo, *Islam u vremenu* (Izabrana djela), vëll. 1, El Kalem dhe FIN, Sarajevë, 2006, f. 481.

⁴ El-Isra', 82. Në tekst për përkthimin e ajeteve të Kuranit është përdorur përkthimi i Kuranit nga Haxhi Sherif Ahmeti. Shih: *Kur'ani-i, përkthim me komentim*, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, Kryesia e Bashkësisë Islame për RS Serbisë - Prishtinë, Prishtinë, 1988.

⁵ Junus, 57.

Çdo sëmundje e zemrës dhe e shpirtit është rezultat i shfrenimit, devijimit dhe dyshimit, kurse Kurani është shërim për të gjitha këto⁶, mirëpo, siç mund të vërejmë, Kurani, posaçërisht sot, është mbyllur dhe mbahet në xhamitë, bibliotekat, shtëpitë e individëve - në rafte të veçanta e të mbuluara me pluhurin e harresës. Shtypet si asnjëherë, në të gjitha formatet e mundshme, me fije të ndryshme dekorative nga ari dhe fletë të çmuara të letrës, dhe më pak lexohet, e lëre të praktikohet në jetën e përditshme.

Pejgamberi s.a.v.s., në një hadith të tij, thotë: “*Ai që dëshiron ta dojë Allahun dhe të Dërguarin e Tij, le të lexojë Kuran.*”⁷

Ibën Mesudi r.a., thotë: “Kush e do Kuranin, ai e do edhe Allahun dhe të Dërguarin e Tij”. Kurse Othman b. Afani r.a., thotë: “Po të ishin me të vërtetë zemrat tuaja të pastra, kur nuk do u kishte mjaftuar leximi i fjalëve të Allahut xh.sh.”⁸

Kthimi në mësimet e Kuranit është shpëtimi i vetëm në çdo kohë dhe çdo vend. Ky kthim nuk do të thotë vetëm leximi i tij (edhe pse vetë leximi i tij është ibadet), por praktikimi i mësimëve kuranore të përfituara nga leximi i ajeteve të tij.⁹ Sot, sa më shumë që myslimanët flasin rreth Kuranit, namazit dhe ibadeteve tjera, për fat të keq, më duket sikur janë larg mësimëve të tyre, dhe atë për dy arsye: ose nuk janë të sinqertë në kryerjen e tyre, ose nuk dëshirojnë të përfitojnë nga margaritarët e tyre.

Derisa Kurani ishte mënyra e praktikës së përditshme, derisa jetohej me direktivat e tij, misioni i tij ishte i gjallë, dhe për myslimanët paraqiste fuqinë lëvizëse.¹⁰ Kur masa nga Kurani nuk mbeti më asgjë përveç fjalëve, kur liderët në vendet islame u larguan nga jeta e përditshme dhe u pengua zbatimi i tij në praktikë, dhe kur ulemaja pushoi

⁶ Shih: Ahmad Farid, *Čišćenje duše – prema prvim izvorima*, Libris, Sarajevë, 2005, f. 40.

⁷ Ibid., f. 40. Hadithin e shënojnë: Ibn Haxher el-Askalani në *Tahdhib et-Tahdhib*, 2/222, dhe Es-Sujuti në *El-Xhami' es-Sagir*, 6/150.

⁸ Ibid., f. 41.

⁹ Asmir Salihović, *O začudnosti govora* (Hutbe glavnih imama u BiH), Bemust, Sarajevë, 2010, f. 171.

¹⁰ Në lidhje me këtë shih në: **Glasnik**, XXXV/1972, nr. 7-8, Sarajevë, f. 309-317.

dhe u ndal nga predikimi i fjalëve të tij, në përfundim të gjithë kësaj, në qoftë se kjo fjalë nuk mundi t'u lexohet të gjallëve, të paktën le t'u lexohet të vdekurve...¹¹

Me të drejtë Imam Gazaliu i quajti njerëzit (e posaçërisht kjo u dedikohet njerëzve të kohës sonë): “Të vdekurit që ecin në tokë.”

Sa i përket interpretimit të Kuranit, kemi një ngjashmëri të hatashme. Që nga kohët e hershme të Islamit, duke filluar nga sahabët, që prej tyre në lëmin e Tefsirit dallohej Ibën Abasi, e deri më sot, përplot 1435 vjet, kemi komente (tefsire) të shumta të Kuranit, e që në këtë mënyrë kanë formuar traditën përcjellëse interpretuese të fjalës së Zotit xh.sh. deri në ditët e sotme.

Mirëpo, sot ballafaqohemi me interpretime të ndryshme të Kuranit (nuk është e thënë që interpretimet e ndryshme të jenë në kundërshtim njëri me tjetrin), mund të themi, në nivelin lokal dhe global, për arsye se sot me interpretimin e Kuranit merret çdokush, edhe ata që janë kompetent për këtë lëmi dhe që janë të kualifikuar, por edhe ata që janë të veshur nga këto kualifikime, nuk kanë kompetenca për një gjë të tillë, dhe nuk i plotësojnë kushtet e parapara nga dijetarët e njohur në lëmin e Tefsirit për interpretimin e Kuranit, dhe e gjithë kjo sjell huti dhe përçarje, si në botën islame ashtu edhe më gjerë.

Imam Buhariu dhe Imam Muslimi, shënojnë se Abdullah b. Umeri r.a., transmeton se i Dërguari i Allahut s.a.v.s., kishte thënë: “*Me të vërtetë Allahu nuk do e marrë dijen duke e marrë atë nga njerëzit, por duke i marrë jetët e njerëzve të ditur (dijetarëve), duke ua marrë jetën një nga një, derisa të mos mbetet asnjë (dijetar). Atëherë njerëzit do të kërkojnë dije nga të paditurit, do t'u kërkohet të gjykojnë (të japin fetva e të interpretojnë Kuranin), dhe ata do të gjykojnë pa dije, e që do e humbin vetveten e tyre dhe njerëzit e tjerë.*”¹²

¹¹ Husein Đozo, *Islam u vremenu, op. cit.*, f. 191-192.

¹² Hadithin e shënojnë Buhariu dhe Muslimi në *Sahihet* e tyre.

Dituria dhe dijetarët

Duke shfletuar dhe analizuar tekstet burimore islame shohim se dituria (shkenca) paraqet piedestalin e ibadetit. Kurani thotë: “*Allahut, prej robërve të Tij ia kanë frikën vetëm (më shumë) dijetarëve...*”.¹³ Muhamedi s.a.v.s., ka thënë se përparësia e dijetarëve (ulemave) ndaj robërve (abidëve) është e ngjashme me përparësinë e tij ndaj më të ulëtimit nga njerëzit. Muhamedi s.a.v.s., po ashtu thotë: “*Dallimi në mes të dijetarëve dhe robërve të devotshëm është sikurse i hënës ndaj yjeve tjerë... Dijetarët janë trashëgimtarët e pejgamberëve.*”¹⁴

Mendimi për Zotin është esenca e ibadetit. Kurse të menduarit për Zotin është të menduarit për krijimtarinë e Tij. Përmes shkencës ne zbulojmë bukurinë dhe perfeksionin e proceseve me të cilat, në fakt, manifestohen atributet e Zotit.

Në bazë të asaj që përmendëm, ne nuk mund të pajtohemi me ata që besojnë se e vërteta dhe njohuria, sikur edhe e vërteta dhe njohuria e Zotit, mund të përjetohen pa të mësuarit dhe pa shkencë në përgjithësi, përmes keshfit, njohurisë së drejtpërdrejtë, frymëzimit (ilmi ledun).¹⁵

Sa i përket formimit shpirtëror, situata është identike. Mbizotëron-te, dhe akoma mbizotëron, ngecja e përgjithshme. Imitohen gjeneratat e hershme. Institucioni i ixhtihadit që herët ka pushuar të funksionojë. Mendimi islam plotësisht është mbyllur në format e hershme e të para të aplikimit. Zhvillimi i mëtejshëm dhe lëvizja e jetës është mbajtur në modelet e para, të cilat i vunë dhe i ngritën muxhtehidët e parë. Kështu erdhi deri te një prapambetje e përgjithshme në të gjitha sferat e jetës.

Edhe këtu ndodhi diçka e ngjashme sikur në rastin me Kurandin. Shtresat e gjera të myslimane e njohin vetëm Islamin që ka jetuar dhe

¹³ Fatir, 28.

¹⁴ Hadithin e shënojnë Imam Ahmedi, Nesaiu, etj.

¹⁵ Husein Dozo, *Islam u vremenu* (Izabrana djela), op. cit., f. 468.

vazhdon të jetojë vetëm në praktikë, i mbyllur në modelet e aplikimit të parë, i cili është deformuar krejtësisht dhe akoma gjendet vetëm në xhami, si pikëpamje e një rituali.¹⁶

Namazi

Duhet të themi, se reduktimi i ibadetit në ritet e njohura, sidomos të lutjes, është krejtësisht i gabuar dhe i pasaktë. Devijimin më të madh paraqet reduktimi i lutjes - marrëdhënie ndaj Zotit, në verbalizëm të thjeshtë, formalizëm dhe veprime të caktuara mekanike. Këto rite i kuptojmë dhe i studiojmë vetëm nga ana formale - e Fikhut. Na ka mbetur vetëm forma dhe brengosja për atë formë. Për ne tani është e rëndësishme teknika e namazit, domethënë, se sa rekate ka secili namaz, si kryet ai, çka lexohet në kijam, ruku, sexhde dhe teshehud. Është lënë pas dore ajo që është e rëndësishme në ibadet, kurse ajo që është formale e ka pranuar trajtimin si e rëndësishme.

Në qoftë se gjatë kryerjes së katër rekateve në një namaz duhet të mendoj për mijëra vaxhibe, sunete, mustehabe etj., sa i ka, atëherë është mjaft e kuptueshme që në një situatë të tillë ne nuk do të jemi në gjendje të përjetojmë Zotin (afërsinë e Tij dhe rahatinë shpirtërore), e as të mendojmë për Allahun siç kërkon Ai nga ne, sepse e gjithë vëmendja është e zënë dhe e fokusuar në vetë formën. Në marrëdhëniet tona me Zotin ne veprojmë sikur i drejtohem njeriut. Kjo analogji është plotësisht e gabuar. Ajo në fakt çoi në atë që kontaktet tona në afërsinë me Zotin të transformohen në një verbalizëm dhe formalizëm të thjeshtë.¹⁷

Kur është në pyetje çështja e duave që i lexojmë gjatë riteve të ndryshme, të japin përshtypjen sikur po i drejtohem ndonjë zullumqari, të cilin dëshirojmë që me fjalë më të zgjedhura dhe mbresëlënëse t'i drejtohem dhe ta kënaqim. I drejtohem atij me fjalët kuptimin e të cilave nuk e dimë, duke u përpjekur që duaja të jetë sa më e gjatë. Mirëpo, në ato momente ne harrojmë se i drejtohem *Es Semi ut* dhe

¹⁶ Husein Đozo, *Islam u vremenu*, op. cit., f. 192.

¹⁷ Për më shumë shih në: **Glasnik**, XXXVI/1973, nr. 3-4, Sarajevë, f. 97-99.

El Besirut–Atij që e dëgjon zërin e shpirtit tonë dhe shikon zemrat tona, dhe jo zërin e fjalëve tona.

Ai nuk ka nevojë për fjalë, për shkak se ato mund të jenë boshe dhe të rreme, dhe pas tyre mund të qëndrojnë spekulimet më të pështira të interesave dhe tregtisë, dyfityrësisë dhe hipokrizisë. Lexohet duaja sa më e gjatë, në mënyrë që të duket sa më bukur dhe melodike, dhe e rëndë në peshore të çfarëdolloj mase.

Është e njohur se Muhamedi, s.a.v.s., e përshkroi mënyrën për kryerjen e namazit: “*Faluni ashtu siç më keni parë mua duke u falur!*”¹⁸

Sipas të gjitha gjykimeve, duket se as ai nuk kishte caktuar ndonjë formë unike. Në krahasim me disa nga detajet e namazit, ekzistojnë transmetime të ndryshme. Pra, për këtë arsye nuk na është përcjellë mënyra e veçantë e kryerjes së namazit. Për këtë arsye ekzistojnë dallime të caktuara në mënyrën e kryerjes midis medhhebeve të caktuara.

Kjo na çon në një përfundim mjaft të guximshëm dhe mjaft të sigurt, se as vetë Muhamedi s.a.v.s., nuk i ka kushtuar ndonjë rëndësi të veçantë formës. Ne besojmë thellësisht se transmetimet e ndryshme në lidhje me disa detaje të namazit, janë formuar në atë mënyrë që Muhamedi s.a.v.s., me të vërtetë nganjëherë ashtu edhe falej. Ai gjithmonë nuk i përmbahej detajeve të njëjta. Kështu që, edhe u krijuan dallimet ekzistuese midis medhhebeve të caktuara. Disa e kanë pranuar këtë, dhe të tjerët transmetimin tjetër, e që të dy këto transmetime janë të sakta.

Ne nuk mund të mohojmë faktin se, për shembull, namazi duhet të ketë formën e vet dhe mënyrën e kryerjes, sidomos se ai është një përgjegjësi e përbashkët dhe karakteristikë e përgjithshme e të gjithë myslimanëve. Pra, nuk është fjala për mohimin e formës, si të tillë. Këtu bëhet fjalë për atë kur forma bëhet qëllimi në vetvete, kur humbet esenca në të dhe kur ajo bëhet e zbrazët dhe pa përmbajtje.¹⁹

¹⁸ Hadithin e shënon Imam Buhariu në *Sahihun e tij*.

¹⁹ Husein Dozo, *Islam u vremenu* (Izabrana djela), op. cit., f. 461.

Islami shumë ashpër dënon devotshmërinë e rreme, formale dhe hipokrite. *“Mjerë për ata që falen, e të cilët ndaj namazit të tyre janë të pakujdesshëm, ata që vetëm shtiren (sa për sy e faqe)...”*²⁰

Sipas Islamit, e tërë jeta është dhe duhet të jetë ibadet, sepse ajo duhet të jetë e dedikuar në veprimin e së mirës dhe në veprim për të mirën dhe progresin. Një moment në mendim dhe hulumtim është më i dobishëm dhe më i vlefshëm se shtatëdhjetë vjet të lutjes verbale...

Shembujt në vijim do të na tregojnë shpirtin e vërtetë të Islamit dhe kuptimin e vërtetë të ibadetit, siç i kuptonte Muhamedi s.a.v.s. Ai me shembujt të ndryshëm na tregon se si shprehet dashuria, besnikëria dhe përkushtimi ndaj Zotit, si dhe çka është ibadeti.

a) Tregon Enesi r.a.: *“Ishim në një udhëtim së bashku me të Dërguarin e Allahut s.a.v.s. Ishte muaji Ramazan. Disa agjëronin, kurse disa të tjerë, duke përdorur privilegjet e udhëtimit, nuk agjëronin. Kur arritëm në një vend, agjëruesit kishin rënë përtokë nga etja, uria dhe lodhja. Kurse ata që nuk ishin agjërues, i larguan pengesat, i lidhën devetë dhe u dhanë ujë atyre. Muhamedi s.a.v.s., në këtë rast shtoi: Jo agjëruesit sot na i rrëmbyen të gjitha sevapet, dhe gjithë shpërblimin.”*²¹

b) Në një rast një grup njerëzish ishin për vizitë te Muhamedi s.a.v.s. Midis tyre, me qëndrimet dhe sjelljen e tij, u dallua një burrë që u tregua si asket shumë i devotshëm. Duke e vërejtur këtë, Muhamedi s.a.v.s., i pyeti: *“Kush është ky njeri? Ata thanë, se: “...ky njeri është personi që ia ka kushtuar tërë jetën ibadetit.” Çdo gjë tjetër kishte lënë, që të tërhiqet në vetmi, në mënyrë që të jetë në gjendje që lirshëm të bëjë sa më shumë ibadet, përmes agjërimit, namazit dhe dhikreve të ndryshme. “Kush kujdeset për të dhe ushqimin e tij”, i pyeti Muhamedi s.a.v.s., - “Të gjithë ne”, thanë të pranishëm - “Atëherë dijeni”, - shtoi i Dërguari i Zotit s.a.v.s., - “që ju jeni më të mirë se ai, dhe më të dashur te Zoti.”*

²⁰ El-Maun, 4-6.

²¹ Për më shumë në lidhje me problematikën e agjërimit gjatë udhëtimit shih: Ez – Zubejdi, *Buharijina zbirka hadisa* (Sažetak), El-Kalem, Sarajevë, 2004, f. 405 - 407, 744.

Në një transmetim tjetër gjithashtu bëhet fjalë për një asket shumë të devotshëm, i cili në emër të Zotit i kishte lënë kënaqësitë e kësaj bote. Kur në pyetjen se kush kujdeset për të u përgjigjën se për të kujdesej vëllai i tij, Muhamedi s.a.v.s., pa mëdyshje, konfirmoi se vëllai i tij ishte më i devotshëm se asketi i përmendur.²²

Nga kjo pason mendimi se nuk ka ibadet në pasivitet, nga largimi i jetës dhe izolimi nga ngjarjet shoqërore. Omeri r.a., me një rast takoi një njeri që ishte duke treguar shenja të devotshmërisë së madhe, por vetëm në kuptimin formal dhe verbal. Kjo devotshmëri është manifestuar në një pamje të veçantë, lëvizje, veshje, në një qëndrim pasiv ndaj jetës..., e në vend që ta lavdërojë, sikurse do të priste shumica e njerëzve, Omeri r.a., e goditi me një kamxhik duke i thënë: “Mos na e vdis fenë tonë, Zoti të vraftë...!”²³

Agjërimi

Në konceptin e përgjithshëm të Islamit në lidhje me njeriun, formimin e personalitetit të tij dhe drejtimin e aktiviteteve të tij, përveç besimit në Zot dhe namazit, agjërimi zë një vend të veçantë.

Në vetë agjërimin zhvillohet lufta e përrjetshme dhe e vështirë në mes të fuqisë lucifere dhe fuqisë shkatërruese (elementeve kafsharake - djallëzore) dhe forcave pozitive krijuese (elementet njerëzore - engjëlllore). Vërtet njeriu është skena e luftës së tmerrshme e të kundërtave shpirtërore dhe materiale.

Duke menduar pak më thellë për porosinë e ajeteve 183-184 të surres El Bekare²⁴, ne kuptojmë se agjërimi përcaktohet qartë dhe në mënyrë specifike, pra si një mjet për të luftuar kundër mëkatit, prirjes

²² Husein Đozo, *Islam u vremenu* (Izabrana djela), op. cit., f. 465-466.

²³ Husein Đozo, *Islam u vremenu*, op. cit., f. 147.

²⁴ Ajetet janë: “O ju që besuat, agjërimi ju është bërë obligim sikurse që u ishte obligim edhe atyre që ishin para jush, kështu që të bëheni të devotshëm. (Jeni të obliguar për) Ditë të caktuara, e kush është i sëmurë prej jush ose është në udhëtim (e nuk agjëroi), atëherë ai (le të agjërojë) më vonë aq ditë. E ata që i rëndon ai (nuk mund të agjërojnë), janë të obliguar për kompensim, ushqim (ditor), i një të varfëri, e ai që nga vullneti jep më tepër, ajo është aq më mirë për të. Mirëpo, po që se e dini, agjërimi është më i mirë për ju.” (El Bekare, 183-184).

dhe dominimit të pasioneve njerëzore e materiale, instinkteve shtazarake në njeriun, etj.

Agjërimi nuk duhet të kuptohet thjesht si heqje dorë dhe largimi nga të mirat materiale, e as si një kundërshtim ndaj instinkteve; dhe as të përkufizuarit vetëm në këtë. Për arsye se një agjërim i tillë nuk do të kishte asnjë qëllim tjetër përveç urisë dhe etjes, sikurse ka thënë Muhamedi s.a.v.s. mrekullueshëm, në një hadith të tij, se: *“Disa agjërues nga agjërimi i tyre nuk do të kenë tjetër përveç urisë dhe etjes.”*²⁵

Me pak fjalë, roli i agjërimin duhet të na duket i një rëndësie shumë të lartë. Agjërimi ngjall dhe forcon njerëzoren në njeriun, e forcon vullnetin e tij dhe e drejton drejt të mirës, e liron njeriun nga shtytjet materiale, e forcon solidaritetin, e ngjall mirënjohjen dhe ndërgjegjësimin për të gjitha mirësitë e Zotit, e largon dembelizmin nga trupat tanë, dhe heq pengesat nga mendimet tona, e forcon fizikisht, etj.²⁶

Haxhi

Institucioni i Haxhit e ka vendin e vet shumë të rëndësishëm në formimin, forcimin dhe ruajtjen e shoqërisë islame. Në Haxh fshihet ideja e një institucioni global të përbashkët, e tillë siç është Organizata e Kombeve të Bashkuara, por me të vërtetë edhe duhet të shërbejë si model për këtë organizatë.

Është karakteristike, e që në mënyrë specifike e nënvizojmë, se vëmendja e haxhilerëve gjatë kalimit përmes vendeve dhe qendrave të caktuara shumë më shumë shkon nga e kaluara. Pak janë ata që janë të interesuar për të arriturat aktuale, për gjendjen e tanishme dhe njerëzve të gjallë. Vizitohen vendet e famshme, xhamitë dhe monumentet e tjera historike. Të gjithë hamenden në admirimin e këtyre njerëzve dhe arritjet e tyre, e që aspak nuk ndiejnë keqardhje dhe turp të madh për faktin se koha jonë nuk ka njerëz të tillë.

²⁵ Hadithin e shënon En Nesaiu.

²⁶ Shih në: **Glasnik**, XXXV/1972, nr. 1-2, Sarajevë, f. 5-6.

Duke folur për solidaritetin mes myslimanëve, Husein Xhozo, në tekstin e tij “Hadž”²⁷, përmend shembullin e Haxhit dhe thotë: “*Haxhi do të duhej të ishte një manifestim i solidaritetit të ndërsjellë, marrëdhënies vëllazërore, dashurisë së ndërsjellë dhe barazisë ...*”.

Husein Xhozo e fillon mirë këtë paragraf: “*Haxhi do të duhej të ishte...*”, prandaj shtrohet pyetja se mbi çfarë baze do të duhej të ishte. Sigurisht që mbi baza të bontonit islam, dhe qëllimit të fortë për të marrë këtë rrugë, sa fizike aq më shumë edhe shpirtërore. Na parash-trohet edhe një pyetje tjetër: “A na zgjatet ky udhëtim gjatë gjithë jetës sonë njerëzore, ose qëllimi ynë është që vetëm në formë pikto-reske dhe me sytë tanë fizikë ta shohim Qabenë (sepse ajo sot ka një mbulesë të shtrenjtë, me fije mbishkrimi nga ari, e që diçka të tillë Omeri r.a., nuk e pranoi ta bëjë kur ishte kalif, sepse ai preferonte që t’i ushqejë të varfrit) dhe ta puthim *haxherul – esvedin/Gurin e zi*?”

Haxhilerët qëndrojnë për orë të tëra duke i puthur muret e Qabesë dhe muret e varrit të Pejgamberit s.a.v.s., duke shprehur lutjet e ndryshme dhe duke kërkuar myrade (dëshira) të ndryshme. Megjithatë, përgjegjësia për gjithë këtë bie përkatësisht në udhëheqjen shtetërore dhe shpirtërore, e cila nuk ishte në gjendje, ose nuk do apo nuk di t’iu përgjigjet kërkesave legjitime të masave. Husein Xhozo në lidhje me këtë thotë: “*E kaluara na duhet vetëm si një bazë. Në zhvillimin e vazhdueshëm të mendimit njerëzor çdo gjeneratë duhet të kontribuojë dhe të lëvizë përpara. Qëndrimi në të njëjtin vend paraqet një mëkat të rëndë që historia nuk do ta falë, e as që Zoti do të pranojë çfarëdo justifikim.*”²⁸

Në anën tjetër, sa i përket ulemasë, ajo e di dhe e njeh Haxhin më shumë si një rit fetar. Për të janë thelbësore rregullat dhe dispozitat e Fikhut: ihrami, tavafi, saji etj. Aty ajo gjen kuptimin e Haxhit, dhe për të diskuton. Nuk mohohet rëndësia e formës. Haxhi e ka formën e vet të përsosur. Kjo formë duhet të ruhet. Por, pas të gjitha këtyre rregul-lave dhe dispozitave formale, dhe pas çdo hollësie dhe forme, që-

²⁷ Husein Đozo, “Hadž“, **Glasnik**, XXXV/1971, nr. 3-4, Sarajevë, f. 113 -121.

²⁸ *Ibid.*, f. 113 -121.

ndron një ide e madhe e që nuk duhet të humbet në detaje dhe formë, e as të lihet pas dore, siç ndodh tani, si p.sh.: njohja e njerëzve, historisë dhe trashëgimisë kulturore; forcimit të solidaritetit islam; barazisë dhe lidhjes ndërnjerëzore; marrëveshjes së përbashkët për nevojat e përgjithshme të përbashkëta, por edhe për problemet, etj.

Si përfundim

Në fund, nga gjithë çfarë është përmendur deri tani, mund të konstatohet se e gjithë kjo, në masë të madhe kontribuoi në futjen e deformimeve të ndryshme në konceptin e ibadetit (adhurimit).

Nëse ibadeti që e bëjmë nuk na përmirëson në jetën e përditshme, nuk na largon nga mendimi dhe veprimi i keq, nuk na largon koprracinë e dembelinë, dhe nuk ndikon në formimin e personalitetit tonë islam, atëherë duhet të mendojmë mirë se si e kryejmë, përse e kryejmë atë, dhe si konkludim i gjithë kësaj të pyesim: *Vallë, a do e pranojë Zoti xh.sh. këtë nga unë...; a e meritova razillëkun-kënaqësinë e Tij...?!!!*

Literatura:

1. Ahmeti, Sherif (1988), *Kur'ani-i, përkthim me komentim*, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, Kryesia e Bashkësisë Islame për RS Serbisë - Prishtinë, Prishtinë.
2. Đozo, Husein (1998), *Islam u vremenu*, Novi Pazar.
3. Đozo, Husein (2006), *Islam u vremenu* (Izabrana djela), vëll. 1, El-Kalem dhe Fakulteti i shkencave islame në Sarajevë, Sarajevë.
4. Farid, Ahmad (2005), *Čišćenje duše – prema prvim izvorima*, Libris, Sarajevë
5. Salihović, Asmir (2010), *O začudnosti govora* (Hutbe glavnih imama u BiH), Bemust, Sarajevë.
6. (El-) Munziri (2004), *Muslimova zbirka hadisa*, El-Kalem, Sarajevë.
7. (Ez-) Zubejdi, Abdullatif (2004), *Buharijina zbirka hadisa*, El-Kalem, Sarajevë.

Revista:

1. **Glasnik**, XXXV/1972, Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ – Sarajevo, nr. 7-8, 1972, Sarajevë.
2. **Glasnik**, XXXVI/1973, Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ – Sarajevo, nr. 3-4, 1973, Sarajevë.
3. **Glasnik**, XXXV/1972, Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ – Sarajevo, nr. 1-2, 1972, Sarajevë.
4. **Glasnik**, XXXV/1971, Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ – Sarajevo, nr. 3-4, 1971, Sarajevë.

Mr. Azmir Jusufi

MODERN DAY MUSLIMS AND THEIR IBADAH

(Summary)

Introduction

During the period of decadence, the term Muslim gained a new meaning. During this period we come across a specific kind of Muslims, who withdraw from social life. Some take refuge in harems, others in tekkes, masjids and mosques. Some go to one extreme, others to the other. Some take refuge in material pleasures, others in spiritual ones. What they had in common was their withdrawal from social life.

عزمير يوسف

المسلمون اليوم وعبادتهم

(خلاصة البحث)

مقدمة

هي حقيقة أنه خلال الفترة المنحلة أخذ مصطلح المسلم محتوى جديد و في هذه الفترة التاريخية نواجه نوع خاص من مسلم و الذي يتميز التراجع والاستفادة من الحياة و هذا التراجع ذو شقين: بعضهم تراجع إلى الحرم والبعض الآخر في الحياة تكية ولكن بعضهم مؤخرًا في المساجد والجوامع, بعض إلى حد التطرف، والبعض الآخر في التطرف الآخر. وقد وجد بعض الملجأ في الارتياح المادي، والبعض الآخر في الروحية. و المشترك بينهم الرحيل من مسرح الحياة وهو أمر ذو أهمية خاصة بالنسبة لنا.

Mr. Rexhep Suma

SFIDAT E THIRRËSIT ISLAM NË EPOKËN E GLOBALIZMIT DHE KOMUNIKIMIT

Thirrësi islam në hartën sociale të shoqërive islame zë një pozitë të lartë dhe respektuese, pasi që konsiderohet si udhëzues, komunikues dhe thirrës për në mirësi në vlera e parime të drejta hyjnore. Krahas kësaj pozite shoqërore që ka, ai sfidohet nga pengesa dhe vështirësi të ndryshme që mundohen ta zmbropsin nga misioni fetar dhe social. Ndoshta një nga sfidat dhe vështirësitë më të rëndësishme lidhet me vetë sfidat individuale që lidhen me thirrësin, si në aspektin e njohurive të tij dhe aftësisë për miratimin shkencor dhe shpërndarje të vlerave të Islamit për komunitetin, ose në lidhje me sjelljen e tij dhe modelet e marrëdhënieve me njerëzit e komunitetit të tij. Personaliteti i tij duhet të prodhojë pozitivitet dhe mirësjellje në shoqëri, dhe t'i përshtatet pozitës shoqërore që e gëzon. Në këtë pikë një pjesë e madhe e thirrësve e anashkalojnë dhe sillen me njerëz me ashpërsi, rigo-rozitet, ekstremitet dhe radikalizëm. Kjo natyrë e komunikimit me masën është e bazë në legjislaturën islame. “Ti ishe i butë ndaj atyre, ngase Allahu të dhuroi mëshirë, e sikur të ishe i vrazhdë e zemërfortë, ata do shkapërderdheshin prej teje, andaj ti falu atyre dhe kërko ndjesë për ta, e konsultohu me ta në të gjitha çështjet, e kur të vendosësh,

atëherë mbështetu në Allahun, se Allahu i do ata që mbështeten. (Ali Imran, 158-159). Prandaj, si mënyrë efikase për të luftuar ekstremitetin dhe derivatet e tij është se thirrësi duhet të vendos agjendën e prioritetëve dhe t'i përmbahet fikhut balancues. Në këtë segment në kuadër të sfidave patjetër që hyjnë edhe sfidat politike, ekonomike, të medieëve, sociale dhe ligjore.

Varshmëria e njeriut modern nga mjetet e komunikimit masiv në shoqëritë demokratike, po edhe në të tjerat është rritur deri në përmasa kritike. Shpeshherë njeriu nuk është i aftë të mendojë dhe të veprojë pa sugjerimin e mas-medies: ekzistenca e tij varet nga ato urdhëresa elementare, kështu që futja e çfarëdo dykuptimësie të vetëdijshme, e çfarëdo sugjerimi për anulimin e vendimit për një kohë të pacaktuar të introspektimit dhe analizës, do të kishte pasoja katastrofale. Mirëpo, se në ç' masë ato mjete vënë theksin në identitetin real të popullit tonë, - kjo mbetet për t'u dëshiruar. Për shumë arsye, për shfaqje të shumta në programe të ndryshme dhe për reklamime të pamjeve e veshjeve, po dhe të spoteve muzikore e të tjera në televizione tona, myslimani duhet të jetë syçelë. Po kjo vlen, kryesisht, edhe për mediet e tjera. Dhe kjo sidomos për shkak të etiketimit të Islamit, në mënyra të ndryshme, si fe e terrorit, fe e dekadencës, ose të përshkrimit të myslimanëve si fanatikë e si terroristë. Sikurse në vete mbetet edhe sfidat në lidhje me mesazhin e medieëve.

Thirrësit bashkëkohorë apo teologët, duhet të fokusohen mbi parandalimin e mendimeve ekstreme në shoqëri, kurse bashkësitë fetare vazhdimisht kanë ndihmuar në forcimin e rolit të imamit dhe për etikën e përcjelljes së mesazhit të besimtarët.

Epoka në të cilën po jetojmë karakterizohet me planifikim, vizion dhe menaxhim të kohës, dhe nuk ka vend për rastësi dhe fabrikim të rastit. Andaj, me të drejtë shtrohet pyetja se veprimet tona, qofshin edhe më të thjeshtat, a duhet të vlerësohet, çmohen me të kaluarën dhe larg kritereve bashkëkohore dhe shkencore ku do të renditeshin dhe t'iu jepej përparësi në dyjave që duhet të jenë primare e të prolongohen, apo janë sekondare për momentin? Përdërisa përcakton madhështinë dhe dinjitetin e njeriut përgjithësisht,

kur është fjala për njeriun konkret, Islami është tejet realist, gati “antiheroik”. Islami nuk synon të kultivojë te njeriu cilësi që nuk bazohen në natyrën e tij. Ai nuk synon të na bëjë të shenjtë ose engjëj, sepse është iluzore një kërkesë e tillë. Ai do të na bëjë çfarë jemi njerëz. Edhe pse njeh një lloj asketizmi, Islami kurrsesi nuk vete pas shkatërrimit të jetës, të shëndetit, të intelektit, të dashamirësisë, të aspiratës për lumturi e kënaqësi. Asketizmi para s gjithash është për të krijuar një kundërpeshë ndaj pasioneve, për të mundësuar mbajtjen e ekuilibrit ndërmjet gjakut dhe frymës, ndërmjet synimeve animale dhe etike.

Përmes abdesit, lutjes, agjërit, xhematit, veprimit, vëzhgimit dhe meditimit Islami zgjatton punën e natyrës në formimin e njeriut. Askund s’kundërshtohet natyra. Madje edhe kur caqet nuk janë të njëjta, kontinuiteti mbahet gjithandej.¹

Subjekti i çdo kulture është njeriu si individ, si personalitet, si “individualitet i papërsëritshëm”. Subjekti (ose objekti) i kulturës masive është turma, masa, ose “njeriu-masë”. Njeriu ka shpirtin, masa ka vetëm nevojat. Prandaj çdo kulturë është ngritje, përsosje e njeriut, kurse kultura masive përmbushje e nevojave.

Kultura synon individualizimin; kultura masive tërheq në drejtim të kundërt; drejt uniformizimit shpirtëror. Në këtë pikë kultura masive ndahet me etikën, prandaj edhe me kulturën. Kultura masive arsimon, por nuk edukon. Me prodhimet serike të “të mirave shpirtërore”, me kopjet, me kiç, me shund e me josensin për individualen, ajo shpie drejt zhvetësimit. Për ndryshim nga kultura autentike, ajo masive ngushton lirinë njerëzore pikërisht me tendencën për uniformizim, sepse “liria - është një kundërvënie ndaj uniformitetit” (Horkheimer).

Kultura popullore bazohet në konsensus, kurse parimi dominues i kulturës masive është manipulimi. Ritet, vallet, këngët janë çështje e përbashkët e fshatit ose e fisit. S’ka ekzekutues në njërën anë, dhe dëgjues a shikues në anën tjetër. Kur fillon kremtimi, të gjithë përfshih-

¹ Alia Izetbegović, Islami ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit, Logos-A, Shkup f. 176.

en, të gjithë bëhen pjesëmarrës. Kultura masive na ofron një shembull tërësisht të kundërt. Njerëzit janë të ndarë rreptësisht në “prodhues” dhe në “konsumues” të të mirave kulturore. A ka njeri që mendon se mund të ndikojë vërtet në përmbajtjen e programit televiziv, po qe se nuk bën pjesë në atë grup të vogël që e krijojnë programin? Të a.q. mjetet masive të komunikimit - shtypi, radioja, televizioni, në të vërtetë janë mjetet e manipulimit masiv. Në njërën anë gjenden redaksitë që krijojnë programet, në anën tjetër auditoriumi pasiv i milionave. Koha jonë jep shembuj se si mjetet e kulturës masive - radioja, filmi, televizioni, - aty ku janë nën monopol të pushtetit, mund të shërbejnë për të krijuar idhuj të rrejshëm dhe për të mashtruar më së keqi masën. Tanimë s’është e nevojshme të përdoret forca e vrazhdë për t’u sunduar populli kundër vullnetit të vet. Tash kjo gjë mund të arrihet “në mënyrë legale”, duke paralizuar vullnetin e popullit, duke ua servuar masave të sfilitura popullore “të vërtetat” e gatshme dhe të cilave me punë, mitingje e me argëtime vulgare e të thjeshta u merret koha për të shestuar e për t’u përpjekur të formojnë opinionin e vet për njerëzit dhe ngjarjet. Psikologjia e masave mëson, kurse praktika pohon, se përsëritjet me ngulm mund t’i bindin njerëzit për mitet që s’kanë asnjë lidhje me realitetin. TPPT Psikologjia e mjeteve masive të komunikimit, veçanërisht televizioni, orientohet për të nënshtruar jo vetëm pjesën e vetëdijshme të njeriut, por edhe atë instinktive e emotive, dhe për të krijuar ndjenjën a shprehinë që zgjedhja e imponuar të konsiderohet si e vetja².

الرُّكْبَانُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ
إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

“Allahu në Kuran urdhëron e thotë: “Elif, Lamë, Ra. (Ky është) Libër; Ne ta shpallëm ty që me urdhrin e Zotit t’i nxjerrësh njerëzit prej errësirës në dritë; (t’i nxjerrësh prej errësirës) në rrugë të Fuqiplotit, të të Falënderuarit”. (Ibrahim, 1).

² Ibid, f. 58.

رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا

“Në një vend tjetër thotë: “Të dërguarit, që ua lexon ajetet e qarta të Allahut për t’i nxjerrë nga errësira në dritë ata që besuan dhe bënë vepra të mira. Kush i beson Allahut dhe bën vepra të mira, Ai e shpie atë në xhenete nëpër të cilët rrjedhin lumenj; aty do të jenë përgjithmonë e kurrë të pakëputur. Allahu i ka dhënë atij furnizim të mirë...” (Et Talak, 11).

“Allahu është mbikëqyrës i atyre që besuan, i nxjerr ata prej errësirave në dritë. E kujdestarë të atyre që nuk besuan janë djajtë, që i nxjerrin ata prej drite e i hedhin në errësira. Ata janë banues të zjarrit, ku do të qëndrojnë përgjithmonë”. (El Bekare, 257)

Çështja e trajtimit të sfidës së thirrësit islam përbën një element qenësor me të cilin po merren studimet e ndryshme kulturore e cila si e tillë mendohet të jetë çështje themelore dhe element shumë i rëndësishëm dhe strategjik qoftë në segmentin e sigurisë apo të prosperitetit.

Bazuar në sqarimin e fjalës “sfidë” sipas fjalorit të gjuhës shqipe na del se sfidë-a f. -a **(t)libër**. **1.** thirrje që i bëhet dikujt për të hyrë në ndeshje a në një garë; përballje: *sfidë për boks (për dy luftim)*. **2.** Qëndrim i guximshëm mospërfillës përballë një kundërshtari, edhe kur ky ka epërsi në numër, në mjete etj.: *i bëri sfidë*³.

Kurse globalizmi është realizimi i planit vetëm në sasi, ose kryerja e një detyre vetëm në përgjithësi, pa pasur parasysh ose duke shkelur kërkesat për cilësi të mirë të prodhimit e për të gjitha asortimentet; metodë e huaj dhe e dëmshme në fushën ekonomike, shoqërore, politike etj. që e paraqet punën vetëm në përgjithësi, vetëm me shifra të

³ Fjalor i Gjuhës shqipe, Miço Smara, Pavli Haxhillazi, Hajri Shehu, Thanas Feka, valter Memisha, Artan Goga, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë, 2006, f. 957.

përgjithshme, pa bërë analizën e thelluar të çështjeve etj. *Lufta kundër globalizmit. Hoqën dorë nga globalizmi.*

Duke filluar me këtë duhet të theksohet se ne si myslimanë nuk kemi qenë dhe as nuk do të jemi kundër hapjes me të tjerët dhe për të avancuar komunikimin me to, sepse fryma e shpirtit njerëzor Islam porositi që **“Ne nuk të kemi dërguar ty (Muhamed) përveçse mëshirë për botën”** (*El Enbija, 107*) tejkalon kombet dhe racat dhe barrierat gjuhë e pengesa madje edhe vetë elementin fetar. Madje I Lartësuar vazhdon duke thënë:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete, e s’ka dyshim se te Allahu më i ndershmi ndër ju është ai që më tepër është ruajtur (nga të këqijat), e Allahu është i Dijshëm dhe hollësisht i informuar për çdo gjë. (*El Huxhurat, 13*).

Ka edhe kuptimin e dialogut objektiv, kur secila palë nuk duhet të bazohet në ide të paramenduara apo arrogancë e përbuzje. Gjithashtu, secila palë në këtë dialog do të respektonte kufijtë e palëve të tjera, dhe nuk do të nënçmonte, përdhoste e as nënvlerësonte vlerat e besimit të tjetrit. **Janë ata që, përkundër besimtarëve, i miqësojnë jobesimtarët. Vallë, a mos kërkojnë fuqi te ta? S’ka dyshim se tërë fuqia i takon Allahut.** (*En Nisaë, 139*).

Nëse hapja ndaj të tjerëve dhe komunikimi nuk i respekton këta kufij dhe kushte, atëherë kemi të bëjmë me një detyrim, e pse jo edhe me provokim të ndjenjave fetare.

Globalizimi mbetet një sfidë e vërtetë për të gjithë myslimanët dhe popujt e pafuqishëm, jo se këto çështje po imponohen, duke llogaritur se është një produkt i një qytetërimi, por për shkak se kërcënon entitetin tjetër, e ndoshta edhe qenësinë e vërtetë të tyre.

Mesi është rregullsi

Pasimi i vijës mesatare nga ana e teologut/ thirrësit/imamit mbetet kërkesë kohore e vazhdueshme për hir të vazhdimësisë dhe shtrirjes së konfiguracionit të masës dhe rrugës së drejtë, e mesatarja paraqet shprehje të sigurisë për vetë thirrësin.

Arabët kanë thënë se punët më të mira janë ato të mesit, ndërsa Aristoteli është shprehur se virtyti është mesi ndërmjet dy veseve dhe shëmtive. Ibën Kethiri, lidhur me fjalët e Allahut, thotë: “Një bashkësi të drejtë (një mes të zgjedhur)” ka thënë se bëhet fjalë për pjesën më të mirë, të zgjedhur dhe më fisnike, siç është thënë”. Kurejshët, si gje-nezë kanë qenë pjesa më fisnike e arabeve. Pejgamberi a. s., ka qenë më i mesit, respektivisht më fisniku i fisit të vet. Mesi paraqet inkua-drim në zonën e sigurisë dhe largim prej rrezikut; skajet zakonisht janë vendshfaqje e rrezikut dhe trazirave, përkundër mesit që është i mbrojtur e i ruajtur. Lidhur me këtë një poet ka thënë:

*Dhe kohë të gjatë ishte mesi plot siguri,
Deri atëherë kur u shkua në skajshmëri!*

Mesi është argument i fuqisë, është epiqendër e fuqisë. A nuk i sheh të rinjtë, të cilët e jetojnë fazën ndërmjet dobësisë foshnjore dhe asaj të pleqërisë? Dielli me rrezet e tij më fortë ndriçon në mes të ditës.⁴

Përpjekjet për ruajtjen e identitetit ose përpunimit të tij janë të njohura në historinë më të re të këtyre hapësirave. Kur është fjala për identitetin e një populli ose të një bashkësie etnike, sigurisht se rol jashtëzakonisht të rëndësishëm kanë proceset e atilla si “mekanizmi i përjashtimit”, ne jemi të ndryshëm, këto janë themelet e vetëdijes sonë; gjithashtu “mekanizmi i kërkimit të rrënjëve të përbashkëta”, në kuptimin e përkatësisë etnike-popullore rrethit kulturor i cili më tepër

⁴ Jusuf Kardavi, El hasais el ame lil Islam, përkthyer nga mr. Ali Pajaziti, Shoqata Bami-rëse e Katarit me pëlqim të Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2002, f. 144.

u përgjigjet qëllimeve të vet lëvizjes së afirmimit dhe bashkësisë historike të popullit/kombit të dhënë. Kërkimi i identitetit personal detyrisht përforcohet në kohët e krizës, kur është më se e rëndësishme të gjenden themelet e përkatësisë të një grupi që jep siguri. Ruajtja e identitetit të çdo populli është detyrë afatgjate, sidomos kur dihet se në shoqërinë tonë si tërësi vjen deri te format e reja të krizës së identitetit, të shkaktuara nga urbanizmi, krijimi i mjediseve të mëdha industriale, braktisja e territoreve më të varfra. Këto dukuri si pasojë e faktorëve të ndryshëm, nga të cilët njëri pa dyshim është globalizimi, duhet të analizohet edhe në nivel teologjik. Këtu nuk duhet thënë më tepër, pos të kujtojmë se rrethanat e këtylla kanë shkaktuar atë që shqiptarët sot gjenden në të katër anët e botës⁵.

Sfidat

Në mesin e shoqërisë sonë ekzistojnë dhe kanë do të ekzistojnë fenomene negative që teologu shqetësohet dhe ka vullnetin t'i luftojë deri në flakje. Por edhe në këtë segment ai duhet që këtë ta bëjë me urtësi dhe vigjilencë, në mënyrë që të mos kthehet ky reagim në kundër efekt. Nuk është urtësi që njerëzit t'i largosh nga një gjë përnjëherë. Largimi duhet të bëhet së pari duke i përgatitur ata shpirtërisht dhe mendërisht; njerëzit në saje të ligjit të shkallë-shkallë-shmërisë duhet përgatitur që ta pranojnë largimin nga ndonjë ves. Ata duhet stërvitur ashtu që kur të vijë urdhri i prerë të jenë të gatshëm të shpejtojnë në zbatimin e urdhrin, duke thënë: “Dëgjuam dhe respektoam”. Duhet ditur se lindja e shoqërisë së vërtetë islame nuk bëhet me një të rënë të lapsit e as me vendimin të mbretit, kryetarit, këshillit udhëheqës ose parlamentit. Shoqëria islame realizohet duke pasur metodën hap pas hapi, me metodën e përgatitjes ideore, shpirtërore, morale dhe shoqërore. Kjo është metoda që e ka ndjekur i Dërguari a.s. për trembëdhjetë vite të plota që kanë kaluar në edukimin e brezit besimtar, që do të mund ta bartte barrën e thirrjes islame, ta bartte ngarkesën e xihadit për mbrojtjen dhe përhapjen e kauzës islame në horizonte. Për

⁵ Ismail Bardhi, Kriza e teologjisë myslimane shqiptare, Logos-A, 2009, f. 189.

këtë arsye periudha mekase nuk ka qenë periudhë e ligjit dhe ligjvënies, por periudhë e edukimit dhe “gatimit” Kurani, para se gjithash, insiston në mbjelljen e besimit të pastër, përforcimin e tij, shpërndarjen në qelizë të njeriut dhe jetës, si në moral, vepra të mira etj., e më pas e prek çështjen e legjislaturës dhe detajeve të ndryshme.⁶

Allahu xh.sh., e mbuloi me begati në jetë të Dërguarin a.s., që gjatë një periudhe prej 23 vitesh (shpallja) arriti të ngre fenë më të madhe, edukoi gjeneratën më të mirë, formoi umetin më të mirë, dhe ngriti shtetin më të drejtë, triumfoi kundrejt paganizmit mosbesues dhe hebraizmit të pa besë, e i la umetit librin e Allahut, synetin orientues, dhe historinë e tij gjithëpërfshirëse. Edhe Ebu Bekri r. a. për dy vite e gjysmë arriti të shpartallonte pejgamberët e rrejshëm dhe t'i kthente femohuesit-murtedët (renegatët) në rrethin islam. Ai më pas përgatiti ushtrinë kundër persianëve e romakëve, i edukoi penguesit e Zeqatit, dhe e ruajti të drejtën e të varfërve, që Allahu ua garantoj, duke i bërë hisedar në mallin e të pasurve. Andaj historia njerëzore ka regjistruar për herë të parë faktin se shteti islam është i pari, që ka luftuar për të mbrojtur të drejtat e fukarasë (varfërve). Po ashtu edhe Umeri r.a., në një kohëzgjatje prej dhjetë vitesh bëri shumë çlirime jashtë gadishullit arabik, dhe themeloi bazat e shtetit të drejtë, shurasë, dhe i vuri disa risi të mira për gjeneratat e ardhshme që njihen si *“Zbulesat ose gjërat që i bëri për herë të parë Umeri”*. Forcoi fikhun (juridiksionin) e kolektivitetit, e sidomos fikhun e shtetit, i ngritur mbi qëllimet balancuese mes interesave e solidaritetit mes gjeneratave, dhe me thënien e tij të njohur: “Nuk ka hajr nga ju nëse nuk e thoni kritikën për ne (udhëheqësit). Dhe nuk ka hajr nga ne nëse nuk ju dëgjojmë.”, nxiti njerëzimin në këshilla dhe kritika në adresë të liderëve. Pos kësaj, posedonte edhe zuhd-asketizëm në këtë botë, fuqinë e të vërtetës, praktikimin e drejtësisë dhe të barazisë ndër njerëzore, deri në ndëshkimin edhe të vetë mëkëmbësve të emëruar në rajone të ndryshme, si dhe të bijve të tyre. Allahu i mundësoi Umer ibn Abdulazizit,

⁶ Jusuf Kardavi, El hasais el ame lil Islam, përkthyer nga mr. Ali Pajaziti, Shoqata Bami-rëse e Katarit me pëlqim të Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2002, f. 196-197.

që për 30 muaj sa ishte në krye të shtetit islam, të vendoste drejtësi dhe udhëzim në tokë, të eliminonte risitë (bid'atet), padrejtësitë dhe humbjet (dalaletin). Të dëmtuarëve ua ktheu drejtësinë, gjë që ktheu besimin e njerëzve në Islam. I ktheu qetësinë dhe sigurinë njerëzve, ushqeu të uriturit, kishte mirëqenie të gjithanshme deri në atë shkallë sa që njerëzit nuk kishin ku ta jepnin Zeqatin.⁷

Dijetarët e së drejtës islame kanë thënë që: “Të keqën duhet eliminuar”, edhe pse ky parim është kushtëzuar me dy rregulla tjera: “E keqja nuk eliminohet me të keqën”, dhe; “E keqja më e vogël nuk eliminohet me një të keqe më të madhe”.

Në shekullin e VII kur Islami u shfaq në skenën e historisë, e krishterimi ishte përhapur nga Evropa qendrore dhe në Gadishullin Arabik. Të krishterët e parë që dëgjuan për Islamin dhe pejgamberin Muhamed ishin të krishterët e Lindjes, të cilët përbëheshin nga grupe të ndryshme etnike dhe sektare, si: sirianët, nestorianët, monofizitët dhe melikitët. Kurse kontaktet e para ët kishës katolike dhe të bashkësive të krishtera të Evropës me informacionin për islamin dhe pejgamberin e tij, do të merrnin disa shekuj. Siç do të theksojmë më poshtë, një nga problemet themelore të botës perëndimore të Mesjetës, ka qenë privimi nga informacioni i mbështetur mbi burime të para i shëndoshë e i besueshëm për Islamin dhe myslimanët. As kryqëzatat që vazhduan për më shumë se dy shekuj, as përvoja islame e Andaluzisë që vazhdoi për shtatë shekuj, nuk e zgjidhën këtë injorancë dhe mungesë informacioni. Prirjet e përgjithshme dhe niveli i informacionit i publikut evropian dhe amerikan sot, tregojnë se ky problem vazhdon ende.⁸

Sikurse vihet në pah, bota pas 11 shtatorit ka ndryshuar dhe nuk është ajo që ishte më parë. 11 shtatori është bërë vijë ndarëse e periudhës historike, dhe si e tillë ka prodhuar edhe pasoja për vetë myslimanët.

⁷ Jusuf Kardavi, Fikhu i prioriteteve, përkth. Mr. Rexhep Suma, Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë, 2014, f. 43.

⁸ Ibrahim Kallën, Islami dhe Perëndimi, f. 47, Logos-A, 2011, Shkup.

Sondazhet e bëra para dhe pas 11 shtatorit, tregojnë se shoqëritë myslimane dhe perëndimore ushqejnë dyshime të thella ndaj njëra-tjetrës, dhe se distanca mes botëve sa vjen e rritet. Sipas një studimi i vitit 1994, 42% e amerikanëve mendojnë se Islami është fe që legjitimon dhunën, kurse 47% e të pyeturve mendojnë se myslimanët janë anti-perëndimorë dhe anti-evropianë⁹.

Sipas një studimi të kryer në vitin 2006 në ShBA dhe në dymbëdhjetë vende evropiane, duke përfshirë dhe Turqinë, 79% e amerikanëve dhe 76% e evropianëve i shohin si kërcënim të madh emigrantët në vendet e tyre. Perceptimi i emigracionit në dy brigjet e Atlantikut si kërcënim, të fut në mendime, pasi sukcesi ekonomik i kësaj zone, sa nga hapjet ndërkombëtare, varet edhe nga krahu i punës. Nuk është rastësi që nga grupet e spikatura prej emigrantëve të perceptuar si kërcënim, janë myslimanët... Nuk është e vështirë të shohim se ajo që nënkuptohet këtu në Islam, nuk është thjesht feja në kuptimin teologjik, por vlerat themelore fetare-kulturore të vendeve me popullsi myslimane, duke futur dhe Turqinë. Fundja, është naive të presësh që një evropian apo amerikan mesatar të jetë i informuar sa për të dhënë një gjykim rreth mendimit, filozofisë apo të drejtë islame. Sipas këtij opinioni mbizotërues, vendet me popullsi myslimane nuk mund të mbështesin apo të përvetësojnë një mënyrë jetese politiko-shoqërore demokratike, paqësore dhe gjithëpërfshirëse.¹⁰

Në Perëndim janë përhapur imazhe jo të drejta dhe jocivilizuese për gjendjen e myslimanëve, dhe kjo po bëhet në mënyrë selektive, prandaj thirrësi në Islam patjetër që duhet të dijë dhe të jetë vizionar, duke i përcjellë këto zhvillime që ndodhin përreth tij. Këto imazhe të përhapura nga kultura popullore i ofrojnë një hapësirë të rëndësishme legjitimiteti retorikës fundamentaliste politike islamike. Tabloja e Islamit dhe myslimanëve e përshkruar nga autorë si Bernard Levis, Da-

⁹ Michale Suleiman, *American Images of the Middle East Peoples: Impact of the High Schools* (New York: Middle East Studies Association, 1977), përcjell Fred R. Von Der Mehden, "American Perceptions of Islam" in *Voices of Resurgent Islam* (ed. John L. Esposito, Oxford: Oxford University Press, 1983), f. 21.

¹⁰ Ibrahim Kallën, *Islami dhe Perëndimi*, f. 177, Logos-A, 2011, Shkup

niel Pipes, Martin Kramer dhe Steve Emerson, mbështetet në një qëndrim tjetërsimi dhe një perceptim kërcënimi. Politikat e frikës të përdorura mjeshtërisht nga qeveria e Bushit pas 11 shtatorit, janë kthyer në zgjatim të natyrshëm të këtyre perceptimeve të kërcënimit.

Bernard Levis, i cili formulimin “përplasje qytetërimi”, e përdori për herë të parë në një shkrim të botuar në vitin 1990, pretendon se “mllef mysli” që sa vjen e përhapet, nuk buron nga politika e jashtme amerikane, por nga përplasje e thellë vlerash dhe qytetërimesh. Sipas Levis-it, ky mllef në nivel paranoje ushqehet nga referencat fetare të shoqërive tradicionale mysli: “Shohim qartë se gjendemi përballë një gjendjeje shpirtërore dhe lëvizjeje që kapërcen probleme të politika të caktuara. Kjo s’është tjetër veçse përplasje qytetërimesh; ky është reagimi ndoshta irracional, por pa dyshim historik i një qytetërimi të lashtë rival ndaj trashëgimisë sonë feudo-të krishterë, ndaj shekullarizmit tonë aktual si dhe ndaj përhapjes globale të këtyre dyjave”¹¹.

Çështja e raporteve kulturore paraqet një ndër çështjet më madhore të Shekullit të Ri. Por, nëse raportet kulturore-mënyra si u qasemi të tjerëve, si e qasemi njëri-tjetrit ... është çështje e rëndësishme e kohës sonë; kjo ndodhi kështu si pasojë e historisë, si dhe shoqërohet me shtojcat përkatëse historike. Raportet kulturore kanë të bëjnë kryekëput me bashkë-komunikim. Kanë të bëjnë me mënyrën se si e shohim vetveten dhe si i shohim të tjetër; po ashtu, kanë të bëjnë me natyrën se si i perceptojmë marrëdhëniet ndërmjet nesh dhe atyre që nuk janë si ne. Raportet kulturore ndërlidhen me aspiratat tona për ndërtimin e së ardhmes, mbi bazë të një standardi të caktuar vlerash themelore, por po ashtu i referohet edhe të kuptuarit tonë për të kaluarën dhe të sotmen e popujve të tjerë. Raportet kulturore ndërlidhen me aspiratat tona për ndërtimin e së ardhmes, mbi bazë të një standardi të caktuar vlerash themelore, por po ashtu i referohet edhe të kuptuarit tonë për të kaluar në dhe të sotmen e popujve të tjerë. raportet kulturore ilus-

¹¹ Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage”, *The Atlantic Monthly* (September, 1990), f. 47-60.

trohen me një kaladioskop, duke shikuar botën kaleidoskop, duke shikuar botën në mënyra të larmishme- mirëpo, të përkujtojmë. Ne kaleidoskop vetëm një sy dhe një dorë ofrojnë imazhin e perspektivës dhe i ndërrojnë motivet tërheqëse të ngjyrave dhe konfiguracioneve. Pra, vëmendja duhet të përkushtohet jo në vetë ngjyrat, por në vetë dorën dhe syrin që manipulon me to.¹²

Thirrësi-imami ndjen nevojën e vazhdueshme që të ketë edhe kontakte e komunikim me masën (xhematin) edhe në aspektin teknologjik në këtë botë e cila është shndërruar në një fshat elektronik apo fshat global.

Revolucioni informativ në kuptimin e zhvillimit teknik dhe mundësia e shfrytëzimit të prodhimeve të këtij revolucioni nga shtresat e gjëra të popullsisë (televizori, telefoni, kompjuteri,, e-maili, interneti) krijoi përshtypjen se jemi në fshatin global-*global village*.

Nëse kjo është e vërtetë, e kjo sot shpesh herë citohet në bisedat për botën bashkëkohore, atëherë duhet ta bëjmë një hap tutje dhe ta parashtrojmë pyetjen: cilat janë tiparet e cilitdo fshat apo mundësitë fshatare? T'i përmendim këtu vetëm disa nga këto tipare; në fshat, në kushte normale, të gjithë fshatarët njihen, nuk ka fshehtësi që nuk del në mejdan (thashethemet/përgojimi si burim "informimi"). Fshati lë përshtypjen e një tërësie të mbyllur, ku njeriu ndjehet i mbrojtur dhe i pranuar. Por, nga ana tjetër, është shumë e vështirë që në ndonjë fshat diçka të ndryshohet, ndërsa shpesh fitohet përshtypja se fshati ka edhe historinë e vet të mbyllur, nga e cila vështirë mund të dilet, të fillohet diçka e re.¹³

Gjendja e fesë në botën moderne ndryshon shumë prej asaj që dihej dikur. Lidhjet e fesë me jetën shoqërore dhe individuale kanë ndryshuar. Çdo ekzaminim i ndryshimit fetar duhet të bazohet në të kuptuarin e ndryshimeve kryesore në strukturën e shoqërisë dhe të

¹² Ziauddin Sardar, Përtej dogmës, Islami në kohën postmoderne, Logos-A, Shkup, 2010 f. 22.

¹³ Ismail Bardhi, Teologjia dhe teologu sot", kumtesë lexuar në tryezën e rrumbullakët "Gjendja dhe perspektivat e sistemit arsimor fetar në suazat e Bashkësisë Fetare Islame", Shkup, 2004.

botës. Sot mund të flasim për një situatë moderne shoqërore të *globalizuar*, për një fshat global, për një botë më dinamike dhe më të afërt. Ekzistojnë dëshmi se bota moderne ndryshon shumë për nga cilësia prej asaj që qenë dikur, dallime këto të gjëra kualitative që dëshmojnë se jetojmë në një periudhë kalimi në një realitet shoqëror të epokës historike të ardhmes.¹⁴

Teologu duhet të mundohet të gjejë një model të interpretimit dhe sqarimit të fenomeneve natyrore, por gjithmonë pa i prekur dhe lënduar ndjenjat e myslimanëve.

Sipas Vatt-it, në kohën në të cilën po jetojmë ballafaqohemi me një problem intelektual: si t'i trajtojmë me terminologjinë moderne elementet përbërëse të fesë pa e shqetësuar besimtarin e thjeshtë. Ky pohim flet për faktin se shkenca e kohës sonë është laicizuar tej mase, është desakralizuar dhe është në opionencë me masat, që sadopak e ruajnë frymën konservatore të shoqërisë, ruajnë traditat, zakonet dhe fenë. Prandaj, është shumë e vështirë të gjendet një model i interpretimit shkencor të fenomeneve natyrore duke mos cenuar ndjenjat e besimtarëve.¹⁵

Revista *Nevsveek* më 29 maj 1995 shkruante: “Problemi kryesor nuk janë emigrantët e shumtë që kanë ardhur në Evropë, por vetë Islami. Është shumë e vështirë ta asimilosh atë.

Epoka jonë ka nevojë më shumë se kurrë për praktikimin e metodës së lehtësimit, në vend të metodës së vështirësive, përgëzimin në vend të irritimit, e sidomos duhet pasur kujdes me njerëzit të posa hyrë në islam, ose të tillë që posa janë penduar. Këto segmente janë shumë të qarta në udhëzimet profetike për atë që hyn në këtë fe, dhe ai nuk bënë të ngarkohet me obligime apo të rëndohet me urdhërime e ndalime.

¹⁴ McGuire, Meredith B. , *Feja: Konteksti shoqëror*, përk. Ali Pajaziti, Logos-A, 2007, f. 431.

¹⁵ Ali Pajaziti, Një interpretim sociologjik i religjionit dhe Islamit, rasti E. M. Äatt, Logos-A, Shkup, 2012, f. 98.

Gjithashtu është e tepruar dhe mbingarkese t'u kërkosh njerëzve të kryejnë punët shtesë (adhurimet nafile) në po atë mënyrë siç i kryejmë obligimet.

Apo t'u kërkosh llogari për gjëra që janë mekruh (jo të pëlqyeshme), sikur të ishin të ndaluara (haram).

Nga ne nuk kërkohet t'i ngarkojmë njerëzit, pos me atë që i ka ngarkuar Allahu doemos. Jashtë kësaj, ata janë të lirë që po deshën, të shtojnë (nga nafilet), e po s'deshën, u mjaftojnë obligimet.

“Mësimi i islamit është gjallëri dhe shëndet” thotë Hans Kung një nga teologët më të njohur të shek. XX.

Të thuash se marrëdhëniet midis kulturave të ndryshme mund të rregullohen vetëm nëpërmjet demografisë dhe reformave politike, nuk mjafton për ndërtimin e një kulture paqeje që bëhet akoma më e prehtë kur vjen fjala për marrëdhëniet Islam-Perëndim. Një pluralizëm që nuk mbështet mbi baza morale, mund të na shpjerë vetëm në anarkizëm kulturor. Vullneti për bashkëjetesë, në themel është një qëndrim moral. Edhe pranimi i ekzistencës së feve dhe kulturave të ndryshme, tregon gjithashtu kah një qëndrim moral në thelb. Një dialog i qëndrueshëm dhe konstruktiv, është I mundur vetëm në një kuadër të tillë universal e në të njëjtën kohë detyrues. Sepse parimet morale, përtej dallimeve kulturore e relativizimit, janë parime universal që gjejnë përgjigje tek palët në dialog. Nëse e pranojmë këtë terren si pikë fillestare, atëherë dallimet mund t'i shohim si pasuri dhe tjetrin si një element që e pasuron dhe e forcon unin.¹⁶

Rudyard Kiplingu paska thënë: “Lindja është Lindje, Perëndimi-Perëndim dhe kurrë nuk do të bëhen të dyja bashkë; gjersa toka dhe qielli të gjenden para gjykimit të madh të Zotit”

¹⁶ Ibrahim Kallën, Islami dhe Perëndimi, f. 195, Logos-A, 2011, Shkup.

Pak jetuan, shumë dhanë

Jeta e njeriut në këtë botë është e kufizuar dhe jetëshkurtër. Thirrësi vazhdimisht duhet të mësoj nga jeta dhe kontributi I dijetarëve më të mëdhenj të këtij umeti se ishin jetëshkurtër por dhanë shumë për Islamin. Imam Shafi'u jetoi vetëm 54 vjet (150-20 4h.) por pas vetes la margaritarë të diturisë shumë të dobishme. Po ashtu edhe Imam Gazaliu, jetoi vetëm 55 vjet (450-505 h.) duke trashëguar një pasuri të shumtë të diturisë.

Gjithashtu edhe Imam Neveviu nuk jetoi më shumë se 45 vjet (631-676 h.), por pas vetes la libra të shumtë në lëmin e Hadithit, Fik-hut, katërdhjetë hadithet me komentim të Muslimit etj., etj., si dhe shumë libra të tjerë edhe në gjuhësi.

Po ashtu gjatë nuk jetuan edhe dijetarët e tjerë, si Ibën El Arabiu, Serhasi, Ibën Xhevi, Ibën Kudame, Karafi, Ibën Tejmije, Ibën Kajjimi, Shatibiu, Ibën Haldun, Ibën Haxheri, Ibën Veziri, Ibën Humam, Sujutiu, Dehlevi, Shevkani, etj., etj., të cilët e mbushën tokën me dije e mirësi. Sa e sa njerëz vdesin para se t'u vijë vdekja. Faktikisht është i vdekur, edhe pse është në mesin e të gjallëve, por dikush mbetet i gjallë pas vdekjes, duke lënë vepra të mira, ose dituri të dobishme, pasardhës, apo nxënës që pa dyshim që e bëjnë të pavdekshëm edhe për shumë kohë.

Dijetari Shejh Mera Hanbeli thotë: “Ekzistimi i medhhebeve të ndryshme në këtë popull është mëshirë e madhe dhe vlerë e madhe. Këtu ka një fshehtësi të bukur të cilën e kuptojnë dijetarët kurse injorantët jo. Ekzistimi i llojllojshmërisë së mendimeve është karakteristikë e këtij umeti dhe lehtësim në këtë Sheriat tolerant dhe të lehtë”. “Të lihet e preferuara për të pranueshmen, me qëllim që të ruhet bashkimi”, thotë Dr. Jusuf Kardavi.

Thirrësi bashkëkohor para vetës duhet ta ketë të qartë se Dhuna dhe terrorizmi nuk gjejnë referencë në Islam. Nuk duhet të harrojmë që asnjë e drejtë apo kërkesë shoqërore nuk mund të jetë shkak i terro-

rit dhe dhunës. Dhuna dhe terrori nuk mund të jenë kurrë referencë në Islam. Terrori është një krim kundër njerëzimit.

Ndërgjegjja e myslimanit nuk e pranon kurrë terrorin. Sikurse me çfarëdolloj logjike apo titulli, një mysliman nuk mund të jetë kurrë pjesë e terrorit, as terrori nuk mund të jetë pjesë e Islamit. Edhe terrori nuk mund jetë temë e fetvave të fesë Islame" thotë Prof. Dr. Mehmet Görmez, kryetar i DIYANET-it të Turqisë.

Këtu kur kihet parasysh edhe fakti se mediet sot janë të pamëshirshme. Psikologjia e masave mëson, kurse praktika pohon, se përsëritjet me ngulm mund t'i bindin njerëzit për mitet që s'kanë asnjë lidhje me realitetin.

Psikologjia e mjeteve masive të komunikimit, veçanërisht televizioni, orientohet për të nënshtruar jo vetëm pjesën e vetëdijshme të njeriut, por edhe atë instinktive e emotive dhe për të krijuar ndjenjën a shprehinë që zgjedhja e imponuar të konsiderohet si e vetja.

Metodologjia e mendimit islam është e përgjithshme dhe i jep instruksione myslimanit dhe intelektit të tij se sit a organizojë jetën, sit a zhvillojë fuqinë dhe si t'i shfrytëzojë mundësitë ashtu siç diktojnë nevojat e jetës dhe ekzistenca e njerëzve dhe e qenieve, qoftë nga aspekti cilësor ose sasior.

Kjo metodologji, përveç karakteristikës së përgjithshmërisë, gjithashtu veçohet edhe me përgjithshmërinë e mënyrës. Për myslimanin jeta është përplot aksione e veprime, dhe për këtë shkak ai duhet të shfrytëzojë çdo mënyrë për të kërkuar diturinë e shkencën në sferat e jetës e të qenieve. Ai obligohet që me seriozitet t'i shfrytëzojë të gjitha mundësitë për ta sistematizuar e rregulluar jetën e vet. Myslimani obligohet që të shfrytëzojë çdo mënyrë të sinqertë dhe çdo formë të hulumtimit shkencor e të kërkimit të diturisë, me qëllimin të përparimit të jetës. Këto mënyra mund të jenë material, abstrakte cilësore, sasimore, induktive, deduktive, shkencore, eksperimentale e analitike¹⁷.

¹⁷ Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejmani, Kriza e të menduarit mysliman, Logos-A, Shkup, f. 182, 2012.

Thirrësi gjithmonë para vetës duhet ta kujtoj fjalën e Zotit “*Ju jeni populli më i dobishëm, i ardhur për të mirën e njerëzve , të urdhëroni për të mirë, të ndaloni nga veprat e këqija dhe të besoni Allahun*”. (Ali Imran, 110).

Të kuptuarit e drejtë të mëkëmbësisë dhe metodologjisë së përgjithshme në kohën e mesazhit, hapi dyert e ixhtihadit në politikë, organizimi e konstruksion. Përkundër faktit se nevojat e jetës ishin të mëdha, institucionet e tilla ishin shumë të pakta. Kështu pra, obligohemi që ta kuptojmë metodologjinë e gjeneratës së parë, parimet e punës së tyre, burimet e fuqisë së tyre në praktikë, kreacion e ixhtihad, mënyrat e zhvillimit të politikës e institucioneve dhe shkaqet e suksesit të tyre në realizimin e qëllimeve dhe të pikësnyimeve.¹⁸

Si sfidë tjetër e thirrësit bashkëkohor është analizimi i teksteve islame e sidomos të fushës së hadithit më qëllimin që ta dijë vlerën e asaj që e lexon dhe e komunikon.

Dijetarët në fjalë duhet t’i pastrojnë tekstet nga ndërhyrjet izraelite të trilluara dhe të jenë sa më larg studimeve akademike, me qëllim që të jenë më të afërta me popullin, sepse në të kundërtën, literature e tillë nuk do të ketë kurrfarë ndikimi efektiv. Literatura e tillë duhet të ketë metodologji, formë, transmetim e tematikë të qartë dhe të përmbajë studime historike objektive për periudhën e Shpalljes, për ambientin social e civilizues të kohës së Shpalljes dhe për sukseset që i korri gjenerata e parë islame. Për t’i kuptuar tekstet islame, posaçërisht ato të Sunetit dhe të historisë së gjeneratës së parë islame, duhet të dominojnë qartësia, përgjithshmëria, preciziteti dhe njohja e historisë së tyre, ngase vetëm në këtë mënyrë do të anulohen të kuptuarit e pjesshëm dhe injoranca shkencore. Nëse veprohet kështu, atëherë do të kuptohet baza e premisave islame në të gjitha sferat dhe varësisht nga nevojat e realitetit, do të përfitohet fryma civilizuese islame dhe do të realizohen qëllimet e Mesazhit të Islamit. Në këtë gjendje të diturisë dhe mendimit islam, ne nuk duhet t’i qortojmë njerëzit të cilët nuk posedojnë vizion të pastër islam dhe të cilët enden ndërmjet

¹⁸ Ibrahim Kallën, Islami dhe Perëndimi, f. 185, Logos-A, 2011, Shkup.

eksperiencës islame dhe asaj perëndimore të mbushur përplot legjenda, iluzione e besëtytni. Njerëzit e tillë i keqkuptojnë gjërat, gabojnë dhe devijojnë nga rruga e rezultateve pozitive.¹⁹

Sfidat

1. Një nga sfidat që ka bërë të zbehet mesazhi i teologut (thirrësit) tek masa mbetet edhe mosgatishmëria e plotë apo pjesshme e mjeteve të komunikimit masiv për të prodhuar dhe shpërndarë material medial që lidhet me besimin dhe vlerat shpirtërore të masës që në rrafshin tonë janë mbi 90% të besimit islam.

2. Ndarja në mes mësimëve islame dhe problemeve të jetës së përgjithshme dhe kjo përforcohet në emisionet të cilat përgatitet nga fusha edukative, librat shkollor, mandej në rrafshin ideologjik, ekonomik e social

3. Mos interesimi i mjaftueshëm nga kapitalistët që të mbështesin institucionet e BIK me mjete material për të botuar, prodhuar libra e materiale informuese në të mirë të masës.

Njerëzimi ka shumë mundësi për një rend global më të drejtë e paqësor. Për këtë na duhet të mësojmë të jetojmë me njerëz të ndryshëm nga ne brenda një kornize parimesh të caktuara morale. Paqja me tjetrin varet nga paqja me veten. Një un i pastruar me veten mund të gjejë jetë përmes një arsyeje që e njih dhe adopton realitetin transcendentale sipër vetes. Ditën kur duke mbetur vetja jonë do t'u dalim për zot vlerave universale, mund të kapërcejmë dhe tensionin mes lokales dhe universales. Një referencë që të mund t'i kapërcejë pa i mohuar dallimet mes gjuhëve, kulturave, zakoneve, historive, identiteteve etnike, mund të arrihet vetëm nëpërmjet një tërësie parimesh transcendentale që i përfshinë të gjitha këto duke qëndruar sipër tyre. Duke i parë nga ky këndvështrim marrëdhëniet midis Lindjes dhe Perëndimit, Rene Guenon, në librin Lindja dhe Perëndimi (1924),

¹⁹ Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejmani, Kriza e të menduarit mysliman, Logos-A, Shkup, f. 189, 2012.

thotë se një dialog dhe kulturë e vërtetë bashkëjetese është e mundur vetëm mbi një bazë të tillë.²⁰

Të gjitha interpretimet moderniste të Kuranit janë të ngjashme në mohimin apo injorimin e atyre tradicionale dhe në mbështetjen e nocioneve të ndryshme perëndimore për evolucionizmin apo republikanizmin, apo marksizmin, apo feminizmin, apo scientizmin, apo socializmin, apo progresivizmin, apo disa teza të tjera të nxjerra nga qytetërimi modern perëndimor. Perëndimi prodhon nocione të tilla aq shpesh, sa që e tradhton natyrën e pavendosur dhe të hutuar të mendjes së njeriut modern. Në duart e modernistëve të tillë, Kurani mund të shtrembërohet për të thënë pothuajse çdo gjë që dëshirojnë ata. Kjo në vete e dëshmon vlerën mbrojtëse të literaturës tradicionale të ekzegjetëve. Megjithëse ato komente të së kaluarës mund të kenë pasur nivele të ndryshme të thellësisë dhe të zbatimit, ato kurrë nuk e kanë tradhtuar integritetin e Fjalës së Shenjtë.²¹

Thirrësi apo komunikuesi i Fjalës Hyjnore duhet të jetë i thellë në mësimet islame, e jo siç po dalin disa, të atillë që vetëm me leximin e një libri apo shikimin e disa derseve po mundohen të japin fetva për gjëra që të parët shpeshherë edhe kanë ikur të përgjigjen. Ajo që sot nevojitet te myslimanët është një kuptim më i gjerë i mësimëve tradicionale, nga metafizikja deri te filozofia, teologjikja, kozmologjikja e letrarja. Shumë prej atyre përpjekjeve hermeneutike të së kaluarës gjenden të fshehura në dorëshkrimet e paredaktuara. Terminologjia intelektuale skolastike e Islamit nuk është më në qarkullim në mesin e shtresave të edukuara të shoqërisë dhe është e kufizuar brenda një pakice shumë të vogël. Rrethi vicioz i luftës kundër nocioneve perëndimore, me më shumë nocione perëndimore në gjeneratat e kohëve të fundit, ka bërë që trashëgimia intelektuale e bashkësisë të duket gati si një thesar i varrosur. Ndërsa, vetëm në trashëgiminë e së kaluarës Islami mund të shpresojë t'i gjejë impulset e veta përtëritëse. Vetëm ekegjetët tradicional shpirtërorë të botës bashkëkohore islame japin

²⁰ Ibid, f. 197.

²¹ Ismail Bardhi, Kriza e teologjisë myslimane shqiptare, Logos-A, 2009, f. 93

vazhdimësinë intelektuale me hermeneutikën pereniale kuranore. Fatmirësisht, shumë nga komentet tradicionale të Kuranit janë rishtypur kohëve të fundit. Këto i përjetësojnë të gjitha punimet e rëndësishme gnostike, teologjike dhe filozofike të islamit të hershëm dhe mesjetar. Ngjashëm, kohëve të fundit vërehet një përpjekje e përgjithshme për rizbulimin e trashëgimisë aktuale tradicionale të bashkësisë. Intelektualët myslimanë janë ata që duhet të marrin një rol më të dukshëm në shpjegimin e përmbajtjeve të Kuranit para bashkëfetarëve të tyre, në terma të cilat mund të kuptohen pa e prekur traditën shpirtërore të bashkësisë.²²

Në shoqërinë tonë e cila ende po përjeton një tranzicion të stërzgatur dhe të dhembshëm që nga rënia e sistemit monist shumë antivlera kanë mbuluar vlerat e mirëfillta si familjare, kombëtare e fetare.

Shumë prej vlerave janë shndërruar në antivlera dhe disa tipare pozitive janë shndërruar në të meta ose në gjera negative. Jo për tjetër përveçqë kanë humbur cilësinë e mesatares dhe të normales. Nëse shikojmë në metodën tonë edukative dhe arsimore do të hasim se ajo shpesh i humb këto vlera dhe nuk ndodh për tjetër, përveçqë njerëzit anojnë fuqishëm drejt ndonjëres prej skajshmërive, duke neglizhuar mesin apo edhe harruar fare atë. Disa prindër dhe mësime kanë bindjen që sa më shumë të lihet i lirë një i ri, kjo i ndihmon për një pjekje të hershme dhe për një përfitim sa më të madh të vetëdijes. Disa prindër e mësime të tjerë kanë bindjen që; rreziqet i kanë kapluar fëmijët nga çdo anë, andaj duhet kushtuar një kujdes dhe interesim i shtuar. Disa prindër të tjerë mendojnë që fëmijës duhet ofruar një rehati të shtuar. Kjo konsiderohet ndër elementet e ngritjes shoqërore, pa të cilin pasuria nuk do të ketë kuptim të qartë.²³

Komunikimi me masën e gjerë duhet të ndërtohet mbi bazën e tolerancës fleksibilitetit, butësisë dhe afërsisë. Ekstremizmi nuk ka vend në gjuhën e imamet e as në misionin e tij. Faktor i rëndësishëm për unifikimin e myslimanëve është edhe largimi nga ekstremizmi në fe.

²² Ismail Bardhi, Kriza e teologjisë myslimane shqiptare, Logos-A, 2009, f. 95

²³ Abdulkerim Bekkar, Formimi i brezave, përkth. Driton Arifi, Bashkësia Islame e Kosovës, "Dituria Islame", Prishtinë, 2009. f. 183

Nga Ibën Mesudi transmetohet se Muhamedi a.s., ka tërhequr vërejtjen sahabëve në këtë pikë, duke u thënë: “Janë shkatërruar ekstremistët, janë shkatërruar ekstremistët, janë shkatërruar ekstremistët”²⁴.

Imam Neveviu duke iu referuar fjalës ekstremistë thotë se janë ata që e teprojnë dhe që e kapërcejnë kufirin në fjalë e në vepra.²⁵

Shokët e Pejgamberit a.s., përgjigjeshin vetëm për atë që i pyetnin, i lehtësonin gjërat e nuk i vështirësonin, i përgëzonin e nuk i dëbonin, Pra, ata vepronin siç ka vepruar Muhamedi a.s..

Metoda e përgjithshme e sahanëve r.a., kishte të bëjë me lehtësimin e gjërave, me tolerancën në çështjet e dorës së dytë, me largimin nga thellimi i tepërt për të mos kaluar prej lehtësimit në vështirësim ngaqë një gjë e tillë është e ndaluar në fenë e Zotit.²⁶

Në këtë kontekst, Zoti i Madhëruar thotë: **“Dhe nuk ju obligoi në fe me ndonjë vështirësi.”** (El Haxh, 78).

Problem bashkëkohor i disa të rinjve tanë sot është të mbrojnë vetëm një mendim apo një ide që kanë mësuar nga një shejh apo alim ose, siç thotë dijetari Jusuf Kardavi, janë të përfshirë në një shkollë dhe kështu nuk kanë pasur mundësi të dëgjojnë mendime të tjera, të diskutojnë për qëndrime tjera apo të fitojnë njohuri për mendimet e shkollave tjera. Është për t’u habitur fakti se ata që i imitojnë disa dijetarë bashkëkohorë refuzojnë imitimin e dijetarëve të vjetër dhe kështu, në realitet, ata vetë janë imitues. Edhe pse i mohojnë medhhebet, në thelb, ata vetë kanë formuar medhhebet të pestë, i refuzojnë mendimet tjera dhe i mohojnë mendimet e atyre që mendojnë ndryshe.

Sipas Dr. Kardavit problemi i myslimanëve është në mohimin e mendjes, në stagnimin e intelektit, në dehjen e dëshirës, në mbytjen e lirisë, në mbytjen e të drejtave, në harresën e obligimeve, në përhapjen e egoizmit, më shfuqizimin e ligjeve të Zotit në gjithësi e në shoqëri, në madhërimin e udhëheqësve mbi popullin, në fuqinë mbi të

²⁴ Trasmeton Muslimi në shih, kapitulli i diturisë, nr. 2670.

²⁵ Komentim i Neveviut mbi Muslimin, 5/525, botues “Esh-sha’b”, Kajro.

²⁶ Dr. Jusuf Kardavi, Rizgjimi islam ndërmjet mospajtimit të ligjshëm dhe përçarjes së urrejtur, përkth. Muhamed Mustafa, Shoqata Bamirëse e Katarit me pëlqimin e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2002, f. 86. copyright. © Logos-A 2002.

vërtetën (kundër të vërtetës) dhe në interesin personal. Problemi i merit islam është i qartë si dielli dhe vërehet qartë në zhdukjen e parimeve të islamit, shtyllave të imanit, dhe parimeve të mirëbërjes, të cilat ishin edhe temë bisede ndërmjet Xhibrilit dhe Pejgamberit a.s., u thotë: “Ky ishte Xhibrili dhe kishte ardhur që t’ua mësojë fenë tuaj!” Edhe pse Xhibrili i shtronte Pejgamberit a.s. vetëm pyetje, pyetjet e tilla kishin karakter mësimor ngase i përmbanin bazat e përgjithshme të fesë, gjegjësisht kishin të bënin me besimin dhe praktikën, të dukshëm e të padukshëm.

Besoj se për thirrësin në Islam dhe për myslimanët në përgjithësi është më i rëndësishëm përqendrimi në çështjet e përbashkëta dhe se bashkëpunimi në çështjet e tilla konsiderohet nevojë dhe obligim fetar e konkret. Jam i bindur se për një çështje të tillë nevojitet një pauzë serioze, dëshirë e fortë, mendje e aftë, fuqi e madhe, shpirt i pastër dhe forcë konstruktive. A Nuk kemi mendim të përbashkët për moralin më të përsosur, me të cilin është dërguar Pejgamberi a.s., dhe i cili nënkupton mbështetjen në Zotin, falënderimin për begatitë e Tij, durimin në sprovat e Tij, dakordimin me caktimin e Tij, lutjen për mëshirën e Tij, frikën nga dënimi i Tij, sinqeriteti ndaj Tij, dashurinë ndaj Tij, animin nga të përmendurit e Tij..?

Pra, të bashkëpunojmë në përforcimin e vlerave të tilla në shpirtrat e të rinjve e të mëdhenjve, e t’i mënjanojmë veset e këqija të cilat shkatërrojnë individin dhe shoqërinë, për të cilat Imam Gazaliu e përdor termin e huazuar nga hadithi pejgamberik dhe i quan “Shkatërrimtarët”.²⁷

Teologu duhet të jetë tolerant dhe të shfaq mirëkuptim në çështje të cilat mund të arrihet kompromis sepse edhe Pejgamberi a.s., nuk lëshonte pe e as që bënte kompromis në çështjet e besimit dhe të principeve siç janë idhujt dhe namazi.

Kurse në çështjet të cilat janë sekondare e marginale shpreh një tolerancë e lëshim, siç është çështja e dhënies e mundësisë besimtarë-

²⁷ Dr. Jusuf Kardavi, Rizgjimi Islam ndërmjet mospajtit të ligjshëm dhe përçarjes së urrejtur, përkth. Muhamed Mustafa, Shoqata Bamiërëse e Katarit me pëlqimin e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2002, f. 125. copyright. © Logos-A 2002.

ve mysliman që deri para pranimit të islamit i kishin adhuruar idhujt, të mos i thyejnë me duart e veta gjë që s'ka të bëjë me parime por me mënyrën e realizimit. Përkundër ngurtësisë, e kemi fleksibilitetin dhe tolerancën që manifestohet në lehtësimet e parapara në namaz dhe agjërim, p.sh., lehtësimet për të sëmurin, udhëtarin, falja e atij që bën diçka me gabim, nga harresa, shtypja, nga ndonjë sprovim i përgjithshëm etj.²⁸

Rezime

Gjenerata e tashme e metit islam duhet të luajë rolin kryesor e ta kuptojë natyrën e mejdanin, mundësitë e punës dhe të krijimit të ideve të reja, edhe atë duke u mbështetur në mënyra të shëndosha të cilat formojnë cilësi të mira e besim të thellë në ligjet, qëllimet dhe synimet e Islamit. Ndryshimi i gjendjes së metit varet nga ardhmëria dhe nga përgatitja shpirtërore e intelektuale në baza të shëndosha. Vetëm ndryshimi i tillë mund ta përgatisë umetin që ta luajë rolin qytetërues. Mund të thuhet se kjo gjeneratë ka luajtur rolin e vetëm atëherë kur do ta ketë përgatitur gjeneratën që vijon pas saj. Në qoftë se mendon se gjenerata e ardhshme ka mundësi ta luajë rolin pozitiv, gabon, ngase ekzistojnë gabime në formimin psikik që as nuk mund të ndryshohen plotësisht në këtë periudhë, e as nuk mund ta nxjerrin umetin nga kriza.²⁹

²⁸ Jusuf Kardavi, *El hasais el ame lil Islam*, përkthyer nga mr. Ali Pajaziti, Shoqata Bami-rëse e Katarit me pëlqim të Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2002, f. 247.

²⁹ Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejmani, *Kriza e të menduarit mysliman*, Logos-A, Shkup, f. 256, 2012.

Mr. Rexhep Suma

THE CHALLENGES OF THE CALLERS TO ISLAM IN THE AGE OF GLOBALIZATION AND COMMUNICATION

(Summary)

The Callers to Islam hold a high and well respected position in Islamic societies. They guide people towards good and divine values and principles. They face different challenges and difficulties which try to deter them from their religious and social mission. The Callers to Islam must be knowledgeable about the truth to which they invite others. Other challenges they face have to do with their relationships to people and communities.

رجب سوما

تحديات الداعية في عصر العولمة والاتصالات

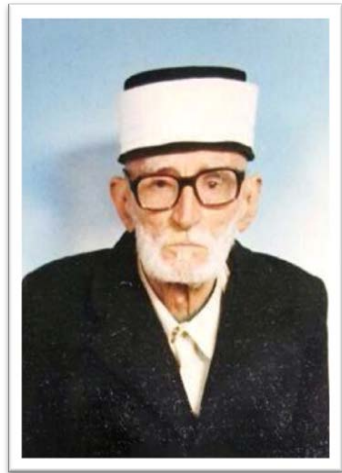
(خلاصة البحث)

يحتل الداعي الاسلامي في الخريطة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية مكانة عالية ومشرفة لأنه يعتبر المرشد و المتصل و الداعي إلى القيم ومبادئ القانون الإلهي. بالإضافة إلى وضعه الاجتماعي فانه يتحدى من قبل مختلف العقبات والصعوبات في محاولة لصدّه عن مهمته الدينية والاجتماعية. و لعل من اهم التحديات والصعوبات تتعلق بالتحديات الفردية للداعي سواء من حيث علمه وقدرته على موافقة العلمية وتوزيع قيم الإسلام للمجتمع أو عن سلوكه وأنماط علاقات الناس من طائفته.

Vehbi Shatri

**17 vjetori i rënies shëhid të hoxhës tonë
MYDERRIZ RAMADAN EF. SHATRI –
ALIAS MULLA RAMUSH EFENDIUT
“Shëhidllëkun e dashuroj më shumë se tërë pasurinë”
(1909-24.05.1999)**

Në historinë e popullit shqiptar, gjatë periudhave të ndryshme që nga vitet e para të shekullit të kaluar, pati ngjarje të dhimbshme, ngase populli u përball me lloj-lloj pushtuesish. Me qëndrimet patriotike kundër pushtuesve në periudha qindravjeçare, herë pas here, pareshtur, pati heronj, patriotë dhe luftëtarë që i prinë këtij populli për çlirimin e tij. Në këtë varg flijuesish vend të merituar zë edhe hoxha, mësuesi dhe edukatori *Mulla Ramush ef. Shatri*. Koha kur jetoi dhe veproi ky personalitet i shquar që ndër më të vështirat, dhe jo shumë e favorshme për popullatën e Kosovës.



*Mulla Ramush Shatri
(1909-24.05.1999)*

Mulla Ramush Shatri u lind në fshatin Tomoc, në vitin 1909, nga babai Veseli dhe nëna Raba. Nëna Rabë, siç e quanin të gjithë banorët e fshatit, ishte e lindur në fshatin Shushicë, në një familje të njohur atdhetare e fetare. Mulla Ramushi ishte djali i parë i Veselit, dhe i kishte edhe dy vëllezër, Idrizin dhe Sejdiun, si dhe një motër. Vëllezërit e tij ishin njerëz të urtë, punëtorë të vyeshëm, besimtarë dhe të respektueshëm nga i gjithë fshati. Mulla Ramushi ishte i martuar me Hatixhen, të bijën e Sadik Fetah Ibërhysajt nga Deçani, me të cilën pati dy fëmijë: Jahjain dhe Abdullahun. Mulla Ramushi rrjedh nga një familje me gjendje ekonomike mesatarisht të mirë, por me një traditë të mirëfilltë fetare dhe kombëtar, pra nga familja Shatri, që kanë origjinën nga fshati Isniq i komunës së Deçanit.

Familja Shatri, për arsye ekonomike u shpërngul qysh herët nga Shala e Dukagjinit, por megjithatë ajo barti me vete e në vendbanimet e reja po ato zakone e tradita, e të cilat i ruajti dhe i pasuroi brez pas brezi. Me të drejtë, sot shaljanët kur bëjnë bilancin e historisë së krahinës së tyre, mburren dhe janë krenarë për familjen Shatri, se ishte një derë e përherëshme nderi e bujarie tipike shqiptare. Tashmë kjo familja me emër u bë një shtëpi e njohur përkrah bajraktarit Mark Lula, i pari i djalërisë së Shalës, trimit kreshnik Mehmet Shpendi, për të ardhur natyrshëm deri tek Isa Boletini; që të gjithë nga familja e famshme e Pecnikajve të Shalës¹.

Arsimimi i Mulla Ramushit

Mulla Ramushi mësimet e para fetare i mori në mejtepin e fshatit, te hoxha Mehmed ef. Mahmudi². Në moshën 13 vjeçare regjistrohet në Medresenë “*Atik*” në Pejë. Në këtë shkollë vijon mësimet për tre vjet me radhë, e pastaj kalon në Medresenë e Madhe të Gjakovës, te profesori i famshëm Fahri ef. Iljazi. Në mes të dy luftërave botërore në Kosovë vepruan disa shkolla të mesme private islame, qëllimi i të

¹ Rexhep Maksuti. Isniqi gjatë shekujve. Prishtinë, 2002, f. 65.

² Unë kam pasur rast të dëgjoj hoxhën duke evokuar ngjarjet, bisedat edhe respektin që kishte ndaj mësuesit të tij në Mejtep-Mulla Mehmetit.

cilave ishte përgatitja dhe aftësimi i imamëve të ardhshëm³. Procesi mësimor organizohej dhe zhvillohej nga një numër shumë i vogël i mësimdhënësve (një apo dy mualimë). Lëndët mësimore ishin krejtësisht fetare, si: “Mësimi i Kuranit, Itikadat, Ibadat-Ahlak, Gjuhë arabe, Shkrim arab, Histori e islamizmit dhe Ilahi”⁴.

Pas përfundimit të mësimeve

Duke pas parasysh që Mulla Ramushi mësimet i zhvilloi me profesorë dhe alimë të shquar, gjatë kohës kur ishte në Medresenë e Gjakovës ra në sy si një ndër nxënësit më të dalluar. E këtë na e dëshmon edhe vetë fakti se profesori i famshëm Fahri ef. Ilazi e angazhoi edhe si danishmend-asistent. Këtë e tregon Muharrem Sherif Krasniqi nga Vranoci, që thotë: “Si student kishte raste kur kishim nevojë për ndonjë sqarim, dhe Fahri efendiu na orientonte te Mulla Ramush Shatri. E, kur futeshim në kabinetin e tij, ishte një tavolinë plot me libra... Myderriz Mulla Ramush Shatri na ndihmonte dhe na zgjidhte atë çështje për çfarë ne kishim kërkuar ndihmë nga ai”⁵.

Se sa e çmonte Mulla Ramushi mësuesin e tij Fahri efendiun kuptojmë nga kjo thënie e tij me rastin e të pamës, kur ky i dyti kishte ndërruar jetë: “*Llamba e madhe shkoi, e ne kemi mbetur llamba të vogla*”. Kurse myderriz Fahri efendiu, në kohën sa e kishte student Mulla Ramushin, kishte thënë: “*Për Mulla Ramushin më duhet një përgatitje e veçantë, sepse është shumë i ditur dhe i interesuar*”.

“Kur Fahri ef. Ilazi ishte duke mbajtur fjalim rasti para se t’ua shpërndante diplomat, kishte thënë se: “Tash ju dilni imamë, e mos ia shtrembëroni xhematit kokat!” Mulla Shyqyria i Pejës kishte thënë: “Fahri efendi, nuk të kuptova” Fahri efendiu i kishte thënë: “Ti shumë

³ Në studimin e prof. Dr. Haki Kasumit shkruan se në Kosovë kanë vepruar 8 medrese. Ai nuk i përmend medresetë në Opojë dhe Vushtrri, ndërsa thekson se ka vepruar një medrese edhe në Ferizaj.

⁴ Haki Kasumi, Shkollat fetare islame në Kosovë ndërmjet dy luftërave botërore, Gjurmime albanologjike, Seria e shkencave historike XII-1982, Prishtinë, 1983, f. 164.

⁵ Muharrem Sherif Krasniqin e kam vizituar dy vite para vdekjes së tij, ky është gjyshi i kushëririt tim G.SH, këtë storie-ngjarje ia ka treguar nipit të tij (kushëririt tim G. SH.).

mirë e ke kuptuar, por po dëshiron që të tjerëve t'ua sqarosh. Kur të pranoheni imamë, mos shkoni të fundit në xhami, që sa herë të hyjë dikush në xhami xhemati ta kthejë kokën se a erdhi hoxha; jo s' erdhi hoxha, pra sa herë që të dëgjohet zhurma e derës, por shkoni të parët dhe pas jush le të vijë kush të vijë, se xhemati më nuk e kthejnë kokën me pa se kush po vjen, por ju dëgjojnë juve.”⁶

Mulla Ramushi tërë jetën e tij e kaloi fare thjesht, me zuhd-asketizëm. Ishte shumë i thjeshtë në veshje: një palë këpucë i mbante për disa vite.⁷ Ishte mik i librit dhe kishte një bibliotekë të pasur dhe vazhdimisht lexonte. Kisha nderin dhe kënaqësinë e veçantë kur e vizitoja Mulla Ramushin në odën e tij, në kullën më të vjetër të fshatit. Sa herë shkoja në vizitë (e shkoja shpesh), e gjeja duke lexuar apo duke shikuar ndonjë lajm. Shumë të rralla kanë qenë rastet që kam mundur ta gjej duke pushuar. Në fondin e bibliotekës së tij gjendeshin më se 100 tituj të edicioneve të ndryshme, duke u nisur nga literatura fetare, që paraprinte me Kuranin në 3 gjuhë, e pastaj me botime të tjera fetare, pastaj literatura shkencore, ku spikaste në veçanti enciklopedia voluminoze e Sami Frashrit “Kamusu ‘1-A’lam” (Dictionaire unoversel d’histoire et de geographie), në gjuhën osmane, botuar në 6 vëllime, në vitin 1891 në Stamboll, të cilën për shkak të njohjes së shkëlqyeshme të gjuhës osmane e kishte studiuar pothuajse në tërësi⁸.

Gjatë periudhës së Luftës së Dytë Botërore (1941-1944), pjesa më e madhe e Kosovës ishte zonë e okupuar italiane (Dukagjini dhe një pjesë e madhe e Kosovës), një pjesë ishte zonë e okupuar gjermane (Mitrovica me rrethinë, Vushtrria dhe Podujeva), dhe pjesa tjetër ishte zonë e okupuar bullgare (një pjesë e rrethinës së Gjilanit, Ferizajt, Vitisë, Kaçanikut etj.)⁹. Në zonën e okupuar italianët nuk i donin imamët me fesin e turqve. Mulla Ramushi, për pak kohë ishte i burgosur në Pejë (në dimrin e vitit 1942-43). Në burgun “Kullat e Sheremetit” kishte rastisur të qëndronte në një dhomë me atdhetarin dhe heroin

⁶ Këtë ma ka treguar vetë Mulla Ramushi, kur më mësonte në xhami.

⁷ Tregon nipi i tij, Esad Jahja Shatri, më 15.11.2015, në Gurrakoc.

⁸ Sh. Gjoci, *Kronika e Istogut/Prill-Maj 1996*, f. 5.

⁹ Bajram Shatri, *Arsimi...*, po aty, f. 46.

Shaban Polluzha. Në të njëjtën çeli ishte edhe Sahit Zatriqi (partizan), në moshën 17 vjeçare. Bisedat e shumta me të burgosurit shumë herë i evakuonte, sidomos bisedat e këndshme dhe përmbajtjesore me Shaban Polluzhën. Shabani ishte kategorik në qëndrime dhe biseda. Nëse ndonjë bisedë përsëritej, ai reagoonte ashpër: “Këtë mesele apo bisedë e kam dëgjuar një herë” – thoshte dhe nuk e linte hoxhën të vazhdonte më tutje.¹⁰

Mulla Ramushi në shërbim të fesë - si hoxhë

Mulla Ramushi në atë kohë ishte i përndjekur edhe prej italianëve, e këtë e tregonte tashmë i ndjeri Murat Gjoci, kur thoshte: “*Hoxha e kapërcej avlinë¹¹ dhe iku prej italianëve dhe kurrë nuk e mora vesh se përse!*”¹² Mulla Ramushi ishte ndër ata burra që i dolën zot atdheut. Bashkë me tezakun e tij, mulla Zekë Bërdynajn,¹³ dhanë kontribut të vazhdueshëm e me përkushtim dhe dinjitet të lartë për çështjen atdhetare e fetare. Mulla Ramushi së bashku më shokë ishin pjesë logjistike e forcave atdhetare, madje edhe shumë herë, sipas nevojës, edhe forca ndihmëse. Gjenerata e prijësve të tyre dhe shumë të tjerë ishin drita dhe zemra e popullit, dhe njëherësh edhe udhërrëfyesit më të sinqerte për të ardhmen e ndritur, Kosovën.

¹⁰ Dëshmi e Abdullah Shatrit, djalit të dytë të M. Ramushit, më 24 shkurt 2016, Istog.

¹¹ Muri i thurur me thupra, gardh i gjërë. Thurimë e bërë me purteka, me thupra a me drita rreth e përçark një kopshti, një are, një oborri etj. Gardh mbrojtës. Shërbyer nga fjalori shqip – shqip.<http://www.fjalorshqip.com/>.

¹² Murat Gjoci (rahmetli), më herët kishtë qenë myezin në Tomoc, pas luftës së vitit 1999, kur unë isha imam, ky më nuk qe myezin .

¹³ Mulla Zejnel (Zekë) Bërdynaj u lind në vitin 1908, në Fierzë (Novosellë) të Pejës. Kishte mësuar në Medresenë e Pejës. Pastaj kishte vazhduar dhe e kishte mbaruar Medresenë edhe në Gjakovë. Si pjesëmarrës i luftës, që në periudhën 1941-1945, kuptohet, kundër hordhivë barbare sllavoçetnike, e sidomos të çetnikut Pavle Gjurishiqit. Mulla Zeka ishte komandant i Njësisë Vullnetare.... Një pjesë të jetës së vet e kaloi në burgje, si në atë të Pejës, Nishit, dhe një pjesë të madhe (8 vjet) i kaloi në burgun më famëkeq të Goli Otokut. Menjëherë pas lirimit nga burgu integrohet në jetën dhe rrethanat e përditshme. Ishte pjesëtar i Këshillit të Pajtimit të Gjaqeve, dhe me angazhimin dhe ndërhyrjen e tij u arrit pajtimi i shumë rasteve të gjaqeve e ngatërresave të ndryshme. Selman Etemi: Zekë Bërdyna – “*Kundër Copëtimit*”.

Mulla Ramushi gjatë studimeve në Medresenë e Madhe të Gjakovës, për tre vjet me radhë praktikën e ka kryer si imam Ramazani në Krushën e Madhe. Sa shërbeu në Krushë të Madhe kishte lënë përshtypje të mira te xhemati dhe paria e fshatit, andaj deri vonë mbajti kontakte me disa prej tyre, dhe sidomos me Haxhi Qazimin e Krushës së Madhe¹⁴. Mulla Ramushi ishte imam Ramazani edhe në Istog dhe Lluga. Pas mbarimit të Luftës së Dytë Botërore Mulla Ramushi pranohet si imam në fshatin Trubuhofc, ku me shumicë ishin kushërinj të hoxhës, sepse ishin të ardhur nga Isniqi i Deçanit, si: familja Osmanaj, Mehmetaj, Ahmetxhekaj, etj.

Më pas Mulla Ramushi pranohet imam i fshatit Trubuhofc, por për dallim nga hoxhallarët tjerë, pa i gëzuar të drejtat nga shteti, siç ishte sigurim personal, sigurim shëndetësor, etj. Mulla Ramushi punoi në Trubuhofc nga mbarimi i Luftës së Dytë Botërore e deri në vitin 1964. Imami i fshatit të lindjes së tij ishte mulla Mehmed ef. Mahmudi, të cilin e kishte pasur edhe mësues mejtepi në xhaminë e fshatit. Në vitin 1964, pasi vdes hoxha Mehmed ef. Mahmudi, Mulla Ramushit i bëhet një padrejtësi, meqë nuk e pranojnë të transferohet imam në fshatin e tij të lindjes. Pas shumë peripecive, Hoxha, me përkrahjen e parisë së fshatit Tomoc, si: Selim Z. Shatri; Ramë H. Shatri; Ali Kabashi; familja e Sadik S. Gjocit, arrijnë që pas dy vitesh, përkatësisht në vitin 1966, ta emërojnë imam xhamie në Tomoc. Mulla Ramushi shpesh nëpër ndeja potenconte se njeriu në këtë jetë duhet lënë gjurmë ose me vepra patriotike e fetare (nuk e ndante kombin nga feja), ose me shkrime, ose me djem të mirë që i shërbejnë kombit dhe shtetit; e i mjeri ai njeri që nuk ka bërë asgjë në këtë jetë, por vetëm ka ngrenë bukë. Andaj iu lakmonte njerëzve të mëdhenj që kanë sakrifikuar edhe jetën për të mirën e njerëzisë. Këtë e dëshmonte shpesh në ndeja dhe në biseda rasti.

Kështu, gjatë viteve të nëntëdhjeta familja e Hoxhës (nipat) filluan të ndërtojnë një shtëpi të re. Në oborr, derisa punëtorët ishin duke drekuar, Hoxha iu afrohet dhe i bekon me fjalë: “Ju bëftë mirë, dhe punë

¹⁴ Dëshmi e Abdullah Shatrit.

të mbarë!” Njeri nga punëtorët- kushëri i Hoxhës, i drejtohet me: “Urime dhe e gëzofshi shtëpinë e re, ti dhe familja!” Ndërsa, edhe pse Hoxha ishte i gëzuar për shtëpi të re, i kishte ngelur vetëm edhe një dëshirë në jetë, e ajo ishte që vdekja t’i vijë me sakrificë heroike, siç u erdhi shokëve të tij-shehid! E kshte fjalën për Mulla Idriz Gjilanin, Mulla Haxhi Jahja Dacin, Mulla Iljaz Spahiun-Brojen, Asim ef. Lluzhën etj, të cilët u ekzekutuan nga pushteti i kohës dhe të gjithë ranë dëshmorë të kombit dhe fesë.

Një fjalë e urtë fetare dhe popullore thotë: “Çka lyp, Zoti të jep”. Mulla Ramushit i erdhi vdekja, ashtu siç e lypi: ra dëshmor.

Ishte Hoxhë i hareshëm, e nganjëherë në oda, kur vërente mosinteresimin e xhematit për derse-ligjërata, e tregonte ndonjë barsoletë satirike, sa për të përfituar vëmendjen e të pranishmëve. Të gjithë përqendroheshin te Hoxha, e pastaj ai prapë e kthente me ders-ligjërata.

Nuk bënte dallime në mes xhematit, të afërm apo të largët. E këtë, sa për ilustrim, mund ta kuptojmë nga një rast. Mulla Ramushi një herë ishte ftuar në një dasmë, nga familja Shabaj e fshatit Zallq. Kjo ftesë i kishte ardhur disa javë para dasmës, ndërsa për të njëjtën ditë i kishte ardhur edhe një ftesë tjetër nga vëllai i tij, Sejdiu, që po e martonte djalin, por që ishte vonuar në dërgimin e ftesës. Sejdiu, vëllai i Hoxhës, këtë njoftim e kishte bërë vetëm disa ditë para dasmës. Prandaj, kur erdhi dita e dasmës, Mulla Ramushi fillimisht shkoi te vëllai i tij. Ai qysh në mëngjes ia shprehu urimet vëllait të tij, pra për martesën e djalit, e piu një kafe, dhe i tha: “Sejdi, vëlla, ty xhemat, shabajt e Zallqit xhemat, njëjtë po ma paguani hakun. Por, ai më ka ftuar i pari, e atij më duhet t’i shkoj në dasmë”. Me kaq e përfundoi vizitën e tij te vëllai, dhe u ngrit e shkoi në fshatin Zallq, ku edhe qëndroi gjatë dasmës.”¹⁵

Mulla Ramushi shpesh e vizitonte Medresenë “Alaudin” në Prishtinë, dhe profesorët e Medresesë mblidheshin në sallën e kolektivit apo në zyrën e drejtorit që të dëgjonin diçka nga Mulla Ramushi. Kështu siç tregon ish-drejtori i Medresesë, profesor Resul ef. Rexhe-

¹⁵ Nga Sadik R. Shatri, Tomoc, më 28.02.2016.

pi: “Erdhi një herë Mulla Ramushi, dhe unë e ftova stafin e profesorëve se kishte ardhur Mulla Ramushi, e i thashë: “Tregona diçka Mulla Ramush!” Tha: “Po”, dhe filloi: “Dola një ditë të shkoj deri në Pejë, e djali im, Jahjai me pyeti: “Ku po do me shkue babë?” I thashë: “Në Pejë”, e ai më tha: “Prit!”, e pastaj e ndezi makinën e më dërgoi deri në Pejë”!

I thashë Mulla Ramushit: “Tregona çka deshe të tregosh me këtë, se ne nuk e kemi kuptuar?” E më tha: “Po, pas vdekjes njeriut duhet t’i përmenden punët e mira”.

Kjo ka ndodhur pasi që i kishte vdekur djali i madh, Jahjai¹⁶.

Mulla Ramushi, xhematin e kishte edukuar e këshilluar që pas vdekjes së anëtarit të familjes të japin sadaka për të. E kur xhemati jepnin sadaka, ky e drejtonte për në Medrese të Prishtinës. Ai, edhe pse dikur i lodhur dhe i shtyrë në moshë, nuk mungoi asnjëherë në shërbimet fetare në xhematin e tij, që gravitohej nga disa fshatra, si: Tomoc, Lluga, Llukafc i Begut, Muzhovina, Dobrushë, Kovragë, Gurrakoc, Veriç, Gusar, Llukafc i Thatë, Zallq, Drejë, Shalnovicë, Oprashkë, dhe një lagje në Kosh.

Në vitin 1996 ishte intervistuar nga Shefqet M. Gjocaj, për gazetën “Kronika e Istogut”. I pyetur se cilën nga metodat e predikimit e ka zgjedhur në mes të asaj të përqafimit të fesë vetëm me bindje apo metodës radikale (predikimit të dhunshëm), me zgjuarsin ishte përgjigjur se e kishte aplikuar metodën e “mesme”. E, sa i përket ndonjë reformimi të mundshëm në lëmin e fesë islame, në mënyrë që ajo të përqafohet nga një numër më i madh, sidomos i të rinjve, ai kryesisht mbështetej në rolin që e kanë predikuesit (hoxhallarët), e që duhet të jenë në radhë të parë e të përgatitur në shkallë të këtij konfesionit fetar, përmes burimeve të ndryshme. Ndërsa i pyetur për “Fanatizmin Fetar”, hoxha kishte deklaruar se çdo lloj fanatizmi është i dëmshëm, edhe pse ishte i bindur se në fenë islame nuk ka fanatizëm¹⁷.

¹⁶ Këtë e kam dëgjuar nga profesor Resul ef. Rexhepi, duke e treguar këtë rast.

¹⁷ Sh. Gjocaj. Kronika e Istogut/Prill-Maj 1996, f. 5.

Mulla Ramushi mbante mejtepin e fshatit, ku pata nderin të jem një nga nxënësit e tij. Hoxha e kreu punën si imam, mualim, hatibi, pa u lodhur dhe, deri në vdekje. Po ashtu ishte pyetur se kur mendonte të tërhiqej (pensionohej) nga detyra e imamatit të xhamisë, e përgjigjja ishte me porosi: “Do të tërhiqem kur ky xhema e gjen një hoxhë tjetër, por jo çfarëdo hoxhe. Duhet të gjej një hoxhë të ditur e me fakultet.”¹⁸ Mulla Ramushi shquhej për oratori dhe përshtatje në ambiente, sidomos në ndeja nëpër oda. Ai çdoherë ishte në qendër të vëmendjes. Ai qëlloi edhe në një të pame (ngushëllim) në fshatin Gurrakoc, ku sipas zakonit rrinin burrat e rrethit që prisnin dhe përcillnin ata për ngushëllim. Për të ngushëlluar kishte ardhur edhe një person nga Prekalla, i cili atëbotë jetonte në Lubjanë të Sllovenisë, gjë që kultura dhe civilizimi i atjeshëm kishin ndikuar në sjelljen dhe kulturën e tij. Respektin e gëzonte në saje të babait të tij, i cili ishte burrë odash, patriot, dhe e respektonin tej mase. Edhe këtë herë e pritën me respekt, por ai, ashtu duke e tepruar në fjalë vend e pa vend, filloi të flasë dhe fjalët e tij të ishin aq pa kuptim, sa që të pranishmit filluan të bezdisen dhe të flasin me njëri-tjetrin. Këtë e bënë për ta detyruar atë person që ta ndërpriste fjalën e tij. Ai nuk ndalej, dhe më në fund Mulla Ramushi ngrihet dhe kërkon leje për të shkuar. Të pranishmit befasohen dhe i thonë: “Mos Hoxhë! Ku po don?” Por ai, ashtu qetë, u thotë: “Dëgjoni, unë po shkoj, dhe prapë vij nesër, por para se të dal po ju tregojë një mesele: Një plak, kështu si unë, një ditë pazari ecte me kërrutën në dorë, dhe kur kalon pranë një gomari, ai papritmas i bie shqelm në këmbë, aq sa plaku nga dhimbjet bëhet dyfish, dhe mezi i ndal lotët nga dhimbjet. Disa djem të ri kalojnë atypari dhe shohin se çka ndodhi, afrohen t’i ndihmojnë plakut, dhe i thonë: “Po pse nuk po i bjen me kërrutë gomarit, o axhë?!” Ndërsa plaku u thotë djemve: “Eh more djem, pata me i ra, por krejt masxhahi¹⁹ do të thonë se u rrahën go-

¹⁸ Sh. Gjocaj. *Kronika e Istogut*/Prill-Maj 1996, f. 5.

¹⁹ Shih fjalorshqip-shqip, fjala Masxhah. Shesh i hapur a ndërtesë e posaçme me përmasa të mëdha, zakonisht në qytete, ku shiten e blihen sende ushqimore, kafshë a mallra të tjera me pakicë; vend i posaçëm ku tregtohet një lloj malli, pazar. Tregu i kafshëve. Tregu i drithit (i leshit, i primeve). Ditë tregu, një ditë e caktuar në javë kur njerëzit venë

marët mes vete”. Kaq për sot tha, dhe ju paça lënë ditën e mirë”, dhe iku Mulla Ramushi. Personi uli kokën dhe pas pak iku edhe ai, por askujt nuk i erdhi keq që iku, përkundrazi u gëzuan.²⁰

Shpeshherë Hoxha e përmendte axhën e tij, siç e quante, Mixhën Brahim. Mixha Brahim kishte qenë një burrë fjalëurtë e i devotshëm, ushtar i Turqisë në tokat arabe, anëtar i Islihatit (Këshillit të Pajtimit), deputet i Parlamentit të Shqipërisë së Madhe në vitet 1942-1943²¹. Hoxha me axhën e tij i kishte pasur muhabetet shumë mirë, qysh prej kur kishte qenë i ri. Axha e kishte marrë me vete edhe për punë. Një herë, derisa ishte i ri, po i printe qeve, ndërsa axha po u grahte. Derisa në një kthesë të fshatit hoxha po printe përpara, rrotat e pasme të qerres rrëshqasin nga rruga, e axha i kishte bërtitur: “O djalë, shiko edhe rrotat e prapme, e jo vetëm të parat!” Me këtë ka dashur të thotë se njeriu duhet të shikojë të ardhmen, por është e domosdoshme të shikojë edhe të kaluarën, sepse pa të kaluarën nuk mund të përcaktohet e ardhmja. Mulla Ramushi kishte kujtime nga axha i vet: axha e dinte gjuhën turke. Kur isha i ri, nëpër mevlude, nëse gaboja ndonjëherë, më thoshte axha: “Hoxhë, thuaje një të Çanakales! Pastaj kur fli-sje e i pëlqente, thoshte: “Po ti mos me pas qenë i mençur nuk ishe bërë hoxhë!” Ndërsa kur nuk i pëlqente muhabeti, sillej ndryshe, e në shaka thoshte: “Paska edhe hoxhë të paditur.”²²

Shqiptarët kanë emigruar në Turqi gjatë shumë viteve të para Luftës së Dytë Botërore, dhe edhe pas saj, deri në fillim të viteve të gjashtëdhjeta. Këto emigrime ishin bërë me qëllim të shpopullimit të Kosovës nga shqiptarët. Shqiptarët, para se të emigronin, duhej t’i plotësonin dokumentet e nevojshme. Të gjithë shkruheshin si turq, sepse marrëveshja në mes të ish-Jugosllavisë dhe Turqisë kishte të bënte me popullatën turke.²³

në këtë vend me shumicë (edhe nga fshatrat në qytet) për të shitur e për të blerë.
<http://www.fjalorshqip-shqip.com>.

²⁰ Selim Mustafë Hasanaj, Sarpsborg, *shkrim nga ky*. Norvegji-artikull.

²¹ Nga arkivi i familjes së Brahim Shatri.

²² Muhabete që hoxha shpesh i ka përmendur në fshat.

²³ Prof. Dr. Hakif Bajrami, *Dëbimi dhe shpërngulja e shqiptarëve në Turqi (dokumente)*, Prishtinë, 1996, f. 506.

Për qëllimet djallëzore të politikës jugosllave ndaj shqiptarëve Mulla Ramushi kishte informacione (ishte lexues i rregullt i shtypit ditor - atëherë “Rilindja”). Jo rrallë këtë temë e diskutonte edhe në ndeja pak me të ngushta. Edhe në xhami kishte mbajtur një ligjëratë të tillë, duke aluduar se feja nuk mbrohet dhe mbahet vetëm në Turqi. Në vitet e pesëdhjeta vëllai i Mulla Ramushit - Idrizi kishte formuar bindjen e është mirë të emigrohet me tërë familjen për në Turqi. Idrizi disa herë këtë dëshirë dhe bindje, e këtë ia kishte shprehur edhe Hoxhës. Idrizi insistonte: “Hoxhë, a të shkojmë në Shkup për t’i rregulluar vasikat-dokumentet për Turqi?” Hoxha i bishtnonte insistimeve të tij, duke deklaruar: “Ka kohë. Ka kohë.” Në një prej netëve, në odën e tyre të burrave, Hoxha më në fund i thotë: “Idriz, kur të duash shko dhe rregulloji letrat, por pa mua dhe familjen time, se unë këtij vendi shpinën nuk ia kthej, dhe pikë.” Kështu ishte përgjigj Hoxha i revoltuar²⁴.

Koha kur jetoi dhe veproi Mulla Ramushi ishte e vështirë, si në aspektin ekonomik, ashtu edhe në aspektin politik. Familjet shqiptare, sado të pasur të ishin, jetonin për mbijetesë, sepse nuk kishte treg ku të plasonin mallin. Taksat e pushtuesve ishin të mëdha. Kishte kufizime të lëvizjes se tyre. Në aspektin politik, deri në vitet e pesëdhjeta kishin presion për t’u shpërngulur në Turqi. Ndiqeshin për vepra të pakryera penale, dënoheshin me burgje e ekzekutime me vrasje. E, në atë kohë edhe Mulla Ramushi ishte burgosur.

(Realizimi i dëshirës së hoxhës) rënia shehid e Mulla ramushit

Në mars të vitit 1999 popullata e Istogut ishin përndjekur nga vatrën e tyre. Tomocasit kishin shkuar në fshatrat përreth bjeshkëve, si: Vrellë, Sudenicë, Kaliqan, Jabllanicë etj. Mulla Ramushi pati rastin të jetë në fshatin Jabllanicë, dhe nga aty dikur u shpërngulën edhe vendasit. Hoxha plak nuk donte të largohej, ndërsa imami i fshatit Jabllanicë, Mulla Sadri Zeka, tentoi ta bindë që edhe ai të largohet nga

²⁴ Dëshmi e Abdullah Shatrit, djalit të dytë të M. Ramushit, më 24 shkurt 2016, Istog.

fshati. Megjithatë ishte e kotë. Më 24 maj 1999 ushtria dhe paramilitarët serbë kishin depërtuar në Jabllanicë, konkretisht në vendin e quajtur Llanishtë të Jabllanicës së Vogël. Në një tendë të improvizuar kishin mbetur të strehuar e pa mundësi të largoheshin 11 pleq dhe plaka, të zënë rob lufte.

Mulla Ramushi thoshte: “E kemi vështirë me Milloshoviçin, dhe menjëherë e konkretizonte këtë me shembull: “Njanit iu kish pas kapur bretkosa në gjoks, dhe nuk mundte ta largonte nga gjoksi, por nxehu një hekur dhe me hekur të nxehtë e preku bretkosën dhe ajo ra”. Me këtë aludonte dhe donte të tregonte se NATO-ja ende nuk e kishte prekur Milloshoviçin “me hekurin e nxehtë”.

“Tre policë e dy ushtarë na çitën përpara”, tha Abdurrahim Gashi²⁵, “duke na kërcënuar e grahur sikur bagëtinë. Secilin prej nesh na legjitimuan dhe na pyeten për emër dhe mbiemër. Meqë Mulla Ramushi nuk kishte letërnjoftim, atyre ua diktoi të dhënat me krenari dhe mllef: Quhem “Mulla Ramush Shatri”, duke ditur se policia edhe kishte të dhëna për familjen Shatri, të cilën edhe e kishin në shënjestër për shkak të veprimtarisë revolucionare të kësaj familjeje gjatë shumë viteve: Sali Shatri- oficer i lartë në Shqipëri, Xhafer Shatri-ministër i Informatave i Qeverisë së Kosovës në Egzil, Naser Shatri-atentator ndaj një udbashi serb (i paralizuar përjetë) dhe ushtar i UÇK-së, Muhamet Shatri-i ndjekur politikisht dhe i izoluar nga policia në Leskovc, në i vitit 1989, si dhe shumë e shumë të tjerë. Mulla Ramushit i thanë: “Ndal ti”, ndërsa të tjerët i urdhëruan që të lëvizin nga ai vend. Mulla Ramushin e urdhërojnë të ngelet në tendë, dhe pas pak kohe e ekzekutojnë. Mulla Ramushin e vranë policët, ndërsa tendës ia vunë zjarrin!²⁶

²⁵ Profesor Abdurrahim Gashi. 20.10.1922-05.12.2015. Fëmija i pestë i Mulla Sadriut. Shkollën fillore pesëvjeçare (1 vit përgatitje në gjuhën serbe sepse mësimi bëhej në gjuhën serbe) e mbaron në shkollën e fshatit Uçë, në vitin 1936. Në këtë gjeneratë ishin vetëm 3 nxënës shqiptarë, dhe prej tyre edhe Abdurrahimi. Pastaj merr rrugën për në Shkup, në Medresenë e porsahapur. Abdurrahimi mbaron me sukses pesë klasë të kësaj Medreseje, si gjenerata e parë. Punoi si mësues, pedagog etj...

²⁶ Abdurrahim Gashi. Bota Sot 21 prill 2001: Si dhe unë shkova dhe e intervistova vetë Prof. Abdurrahim Gashin, më datë 18.06.2015.

Varrimi në bjeshkë

Dëshmitari Mehmet Sadri Gashi nga Dubova²⁷ thotë: “Mbetëm në mal, e unë isha me gruan time. Ishin edhe disa të tjerë që nuk patën mundësi që të largoheshin. Rexhep Haku nga Orroberda²⁸, - bari dëllesh, i cili lëvizte pak më shumë se ne, një ditë po u drejtohet disa djelmoshave: Mulla Ramushi në Llanishtë ka mbetur i vdekur mbi e dhe tash e disa ditë, e është turp për ne ta lëmë ashtu! Ndërsa 4-5 djelmosha të rinj i premtuan se të nesërmen do ta kryenin këtë punë. Të nesërmen ne shkuaam e iu afruam vendit ku ishte i vrarë Mulla Ramushi. Ishte i djegur si çdo gjë tjetër, dhe vetëm hekurat e krevateve kishin mbetur. E pashë trupin e Hoxhës, të djegur e kishte qenë me fytyrë të kthyer kah Kibleja. E mora një kazmë dhe e vizatova se si duhej të ishte varri, dhe kah duhej të ishte. Rexhepi me tha: “Tash Mehmet dil ti mbi atë shkozë e vështro (shiko mos po na vjen ndonjë ushtar prej serbëve)!” Kur përfundoi, thashë: Ndaluni burra, dhe i ngrita duart nga qielli, dhe thashë se shumëkujt i ka kënduar (recituar ajete nga Kurani) Mulla Ramushi, e ne tre Kulhuvallaha të mos ia këndojmë nuk bën. Ia këndova tre Kulhuvallaha, dhe u thashë a po ia bëni hallall tutën së pari, e pastaj mundimin? “Hallall”, thanë! “Hallall i qoftë Mulla Ramushit!”

Lajmi për vrasjen makabër të Myderriz Mulla Ramush Shatri u përhap shpejt, por ai vdiq ashtu siç pati edhe dëshirë që të binte: shehid, për të mos vdekur kurrë.

Rivarrimi në vendlindje

Pas luftës u bë rivarrimi i Hoxhës në fshatin e lindjes. Në përcjelljen e fundit, për popullatën e Tomocit, morën pjesë popullata e të gjitha fshatrave të Istogut e më gjerë. Morën pjesë të gjithë hoxhalla-

²⁷ Mehmet Sadri Gashi nga Fshati Dubovë, disa herë e takova dhe shkrova nga ky.

²⁸ Rexhepin e takova në Pranverën e vitit 2015 në fshatin Orroberdë.

rët e Istogu, dhe një mori hoxhallarësh nga Peja, Klina, Skenderaj, dhe disa hoxhallarë nga gjithë Kosova. Namazin e xhenazes ia fali ish-myftiu i Kosovës, Dr. Rexhep Boja. Namazi i xhenazes u fal pranë shtëpisë së tij, nga xhemati i shumtë, ku janë varrezat e fshatit, e që ishin mbushur përplot xhematlinj, dhe u varros mu në ato varreza.

Në shenj nderimi dhe respekti një rrugë e fshatit u emërtua me emrin e tij-rruga e xhamisë.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ

“Dhe assesi mos mendoni se janë të vdekur ata që u vranë në rrugën e Allahut! Përkundrazi, ata janë të gjallë, duke u furnizuar te Zoti i tyre” (Ali Imran, 169)

Lusim Allahun e Plotfuqishëm që ta shpërblejë me Xhenet!

Vehbi Shatri

**17 years since the fall of
MUDERIS RAMADAN EF. SHATRI –
ALIAS MULLAH RAMUSH EFENDI SHATRI
I prefer martyrdom to all the wealth in the world (1909 –
24.05.1999)**

(Summary)

In the history of the Albanian nation there were many tragic events during which the Albanians had to confront different conquerors. During these times there were many patriots, who, through their patriotic acts, led the people of Kosova in their struggle for liberation. Mullah Ramush Efendi Shatri holds a distinguished place among them. The period in which he lived and worked was among the most difficult ones for the people of Kosova.

ومبي شطرى

ذكري ال١٧ لاسنشهاد إمامنا

المدرس رمضان افندى شطرى-الاسم المستعار ملا راموش افندى
"أحب الشهادة أكثر من ممتلكاته" (١٩٠٩ - ٢٤.٠٥.١٩٩٩)

(خلاصة البحث)

في تاريخ الشعب الألباني خلال فترات مختلفة منذ السنوات الأولى من القرن الماضي كانت هناك حوادث مؤلمة لأن الشعب واجه مع كل أنواع الغزاة و بالمواقف الوطنية ضد الغزاة في فترات طويلة في بعض الأحيان نتج بالأبطال و الوطنيين والمقاتلين الذين قادوا الناس لاستقلالها. و من بين هؤلاء يحتل مكانا مستحقا الإمام والمعلم والملا راموش افندى شطرى و كان الوقت الذي عاش و عمل فيه هذه الشخصية من بين أصعب و غير مواتية جدا لسكان كوسوفا.

Faik Miftari

**XHAMITË E PRIZRENIT, DËSHMI MATERIALE
E TRASHËGIMISË KULTURORE
OSMANE-ISLAME NË BALLKAN**

Abstrakt

Prizreni gjatë kohës së Perandorisë Osmane ishte një qendër e rëndësishme administrative, tregtare, zejtare, kulturore dhe fetare, dhe si e tillë ka trashëguar një varg objektsh fetare, kulturore, historike të rëndësisë së veçantë. Në këtë punim do të ndalem në xhamitë e shumta që janë ndërtuar gjatë kohës së Perandorisë Osmane, në prizmin e burimeve dhe dokumenteve të reja të gjetura, gjer tani të panjohura për opinionin e gjithëmbarshëm shqiptarë. Gjatë periudhës së Perandorisë Osmane numri i tërësishëm i xhamive të ndërtuara në Prizren ishte 29, të dokumentuara dhe të vërtetuara nga burimet e ndryshme arkivore. Nga ky numër i përgjithshëm i xhamive nga periudha e Perandorisë Osmane, 8 janë rrënuar, dhe 1 xhami është rikthyer në gjendjen e mëparshme në të cilin ka qenë (kisha e Shën Premtes), ndërsa 20 xhami janë ekzistuese në ditët e sotshme, pra që janë ndërtuar gjatë periudhës së Perandorisë Osmane. Numri i xhamive të shumta të Prizrenit që datojnë nga periudha e Perandorisë Osmane janë një dëshmi konkrete e trashëgimisë së pasur kulturore osmane-islame në trojet

tona shqiptare, pasi që këto të dyja, osmane dhe islame kanë qenë të lidhura pandashëm njëra me tjetrën. Prizreni vërtet mund të thuhet se lirisht është një qytet “per excellence” në Kosovë sa i përket ruajtjes së trashëgimisë së shumtë materiale dhe kulturore nga periudha osmane-islame.

Fjalët kyçe: Prizreni, Perandoria Osmane, mesxhidet, xhamitë, islame.

Hyrje

Në pranverën e vitit 1455, pas depërtimit të ushtrisë osmane në krye me sulltan Fatih Mehmetin e II-të, dhe çlirimin definitiv të Kosovës nga shteti mesjetar serb, dhe pas pushtimit të kështjellës së Novobërdës nga vasali osman i gjeratëhershëm serb, Gjuragj Brankoviqit, sulltan Fatihu me ushtrinë e vet erdhi në Prizren me ç’rast aty edhe qëndroi një kohë. Nga ky vit Prizreni ndeshet me qytetërimin islam, dhe gjatë kësaj periudhe të Perandorisë Osmane Prizreni trashëgoi gjurmë të pasura të kulturës osmane-islame. Gjatë tërë kohës së ekzistimit të Perandorisë Osmane, Prizreni ka qenë qendër e Sanxhakut të Prizrenit, nga viti 1451/52 e gjer në vitin 1912, ndërsa në një periudhë të shkurtër kohore ka qenë edhe qendër e Vilajetit të Prizrenit, nga viti 1868 e gjer në vitin 1874.

Prizreni si qendër e rëndësishme administrative, kulturore, tregtare, zejtare dhe fetare gjatë gjithë kohës së Perandorisë Osmane, që nga fillimi i saj është pasuruar me shumë objekte të ndryshme të ndërtuara që prezantojnë qytetërimin islam duke u nisur nga xhamitë, mejtepet, medresetë, teqetë, urat, hanet, mullinjtë, çeshmet, hamamet, sahat kullat, karvansarajet, bezistanet, imaretet, tyrbet, etj., të cilët në një masë të duhur janë ruajtur edhe në ditët e sotshme, ashtu që në këtë aspekt mund të thuhet lirisht se Prizreni është qytet “per excellens” në Kosovë sa i përket ruajtjes së gjurmëve të trashëgimisë materiale dhe kulturore osmane-islame.

Prizreni sa i përket xhamive të shumta nga periudha e Perandorisë Osmane lirisht mund të them se e mban bajrakun në Kosovë dhe llo-

garitet së bashku me Sarajevën e Bosnjës, Yeni Pazarin e Sanxhakut, Shkodrën e Shqipërisë, Shkupin e Maqedonisë me numër më të madh të xhamive në Ballkan. Xhamia e Sinan Pashës së Prizrenit së bashku me xhaminë e Ali Pashës në Sarajevë dhe xhaminë e Mustafë Pashës në Shkup paraqesin 3 margaritarët më të çmuar të trashëgimisë kulturore-fetare osmane-islame në Ballkan. Në periudhën kohore prej 150 vjetësh të sundimit të Perandorisë Osmane në Prizren janë ndërtuar gjithsejtë 20 xhami, ndërsa në periudhën e ardhshme kohore prej 250 vjetëve, janë ndërtuar edhe 9 xhami, si edhe një varg xhamish tjera ekzistuese të rindërtuara dhe të restauruara si pasojë e shkatërrimeve dhe rrënimëve të shumta të kryera nga ana e ushtrisë austriake në vitin 1689 gjatë depërtimit në Kosovë e Maqedoni, me ç'rast Prizreni pësoi shkatërrime dhe dëme të papara gjer atëherë, si në rrënimin e objekteve të ndryshme të trashëgimisë materiale njashtu edhe me pasoja fatale në njerëz, duke shkaktuar viktima të shumta në mesin e tyre edhe qytetarë civil të pafajshëm.

Me trashëgimin materiale kulturore të Prizrenit gjatë Perandorisë Osmane në përgjithësi, janë marrë dhe kanë shkruar historianë, studiues, hulumtues të ndryshëm sikurse Hasan Kaleshi, Nehat Krasniqi, Ismajl Rexhepi, Sadik Mehmeti, Muhamet Shukriu, Ekrem Ayverdi Hakkı, Raif Virmiča, Nimetullah Hafız, Ismail Eren, Kemal Özergin, Husrev Redžić, Petar Kostić, Roksanda Timotijević, Miodrag Nikolić, Ivan Jastrebov, Franc Babinger, Aleksej Olesnicki, etj.

Historia si shkencë në vete, gjithherë bazohet në burime apo materiale të shkruara që është dëshmi e së vërtetës për kohën në të cilin është krijuar apo ka ndodhur ngjarja, ashtu edhe për gjurmët e trashëgimisë kulturore janë relevante burimet e shkruara të zbuluara apo që në të ardhmen akoma do të zbulohen, të cilat vërtetojnë se objektet e trashëgimisë kanë qenë ekzistuese në kohën e caktuar gjatë periudhave të ndryshme kohore. Në këtë aspekt historiania, hulumtuesja dhe osmanologia serbe Tatjana Katići duke hulumtuar qytetin e Prizrenit gjatë shekullit XV dhe XVI, bazuar në dokumente të reja të zbuluara arkivore osmane, në defterët Tahrir dhe Malije si dhe në dokumentet tjera të Başbanlık Arşivi(të Arkivit të Kryeministrit) gjurmoi dhe

deshifroi materiale të shumta arkivore gjer tani të panjohura dhe të pa publikuara për opinionin publik. Në këtë aspekt jep edhe të dhëna të shumta për ndërtimin e xhamive të Prizrenit dhe ndërtuesit e saj, gjatë shekullit XV dhe XVI, nga e cila tani në bazë të këtyre të dhënave të reja të dokumentuara nga materialet arkivore të hulumtuara gjatë shek. XV-të dhe XVI-të mund të përmirësojmë gabimet ekzistuese në vitet e ndërtimit, emërtimin e xhamive dhe emrat e saktë të ndërtuesve të xhamive të Prizrenit, për shkak të mungesës së gjertanishme të hulumtimit të dokumenteve arkivore, e që është edhe qëllimi i trajtimit të punimit në fjalë lidhur me xhamitë e Prizrenit gjatë periudhës osmane, me theks të posaçëm të atyre xhamive të ndërtuara gjatë shek. XV-të dhe XVI-të.

Mbetet që në të ardhmen studiuesit dhe hulumtuesit shqiptarë nga të gjitha trojet shqiptare, të specializuara në fushën e osmanologjisë, të hulumtojnë arkivat e pasura të periudhës osmane, në Stamboll dhe Ankara, që kanë të bëjnë me trojet shqiptare, si në Shqipëri, Kosovë, Maqedoni, Mal të Zi, Luginë të Preshevës në Serbi dhe Çamërinë në Greqi, të mbështetur dhe të përkrahur nga institucionet shtetërore, për një hulumtim më të gjerë kohor një apo dy vjeçare, me ç'rast do të mundësojnë që materialet e shumta arkivore origjinale nga e kaluara jonë historike gjatë periudhës osmane, të prezantojnë opinionit të gjerë mbarëshqiptar, nga e cila do të dalin në shesh shumë të dhëna me vlerë të rëndësishme për të kaluarën tonë historike, e cila gjatë periudhës së kaluar komuniste, por edhe tani, është anashkaluar dhe anashkalohet me qëllime të caktuara politike, historike e kulturore, nga institucionet shkencore shqiptare, periudha e trashëgimisë kulturore shqiptare me bazament oriental islam.

Xhamitë e Prizrenit që datojnë nga periudha e Perandorisë Osmane në tabelën e mëposhtme janë dhënë sipas numrit rendor të kohës së ndërtimit si vijon:

1. Xhamia e Namazgjasë (Kërëk) -1455,(shek. XV-të);
2. Xhamia e Fet-hisë (Xhuma) – shek. XV-të;
3. Xhamia e Kalasë(Mahmut Pashës) – shek. XV-të;
4. Xhamia e Jakub beut (Arastës) – shek. XV-të;

5. Xhamia e Ajas beut(Sejdi beut) -shek. XV-të;
6. Xhamia e Ilijas Kukës- shek.XV-të;
7. Xhamia e Jazixhi(Çatib) Sinanit(Levishës)- shek. XV-të;
8. Xhamia e Ahmed beut(Tabakhanes)-1505(shek. XVI-të);
9. Xhamia e Suzi Çelebiut(Sozisë)-1513(shek. XVI-të);
10. Xhamia e Haxhi Kasëmit (Toskës) – 1520(shek. XVI-të);
11. Xhamia e Mehmet Kukli beut(Saraçhanes) – 1534(shek. XVI-të);
12. Xhamia e Hasan Çelebisë(Myderiz Ali efendisë)-shek. XVI-të;
13. Xhamia e Levishës-shek. XVI-të;
14. Xhamia e Emin Mehmedit-shek. XVI-të;
15. Xhamia e Dervish Çelebisë (Jenimahallës)-shek. XVI-të;
16. Xhamia e Budak Hoxhës (Troshanit)-shek. XVI-të;
17. Xhamia e Haxhi Ramadanit (Çoragës)-shek. XVI-të;
18. Xhamia e Terxhuman Iskenderit (Dragomanit)- shek. XVI-të;
19. Xhamia e Terzi Mehmedit (Terzimahallës)-shek. XVI-të;
20. Xhamia e Gazi Mehmed Pashës (Bajraklisë)-1574 (shek. XVI-të);
21. Xhamia e Mustafa Pashës – 1608 (shek.XVII-të);
22. Xhamia e Sofi Sinan Pashës – 1615(shek. XVII-të)
23. Xhamia e Maksud Pashës (Marashit) – shek. XVII-të;
24. Xhamia e Ibrahim beut (Begzades) – shek. XVII-të;
25. Xhamia e Sejdi beut (Kurillës) – shek. XVII;
26. Xhamia e Çuhaxhi Mahmudit (Margkëllëqit) – shek. XVIII-të;
27. Xhamia e Emin Pashës – 1831 (shek.XIX-të);
28. Xhamia e Mahmud Pashës (Hoçamahallës) – 1833 (shek. XIX-të);
29. Xhamia e Mahmud Pashës (Sarajit) – 1835(shek. XIX-të)

Xhamia e Namazgjasë (Kërëk) - Edhe pse gjer tani është menduar se me 21 maj 1455 gjatë depërtimit të ushtrisë osmane në krye me sulltan Fatih Mehmetin e II-të është çliruar Prizreni, tani lirisht mund të thuhet se Prizreni më herët ka rënë nën sundimin osman. Në shkencën e historisë gjer tani akoma nuk është zgjidhur dilema se në cilin vit saktësisht Prizreni u çlirua nga pushteti serb mesjetar dhe në cilin vit Prizreni u bë qendër e sanxhakut të Prizrenit.

Mendimi i përgjithshëm se kjo ka ndodhur me 21 qershor të vitit 1455, të cilin e kanë pranuar disa studiues dhe hulumtues, është bazuar në një shënim të kronikës serbe. Por, pasi që kronikat origjinale serbe nuk janë ruajtur, por është bërë përshkrimi i tyre në shek. XVII-të dhe se gjatë përshkrimit të tyre janë përvjedhur edhe gabime. Me rastin e pushtimit të Novobërdës në vitin 1455, është pushtuar edhe një kala e afërt e Novobërdës e cila ka shërbyer për mbrojtjen e minierës, e cila e ka pas emrin identik me Prizrenin, ajo është quajtur Prizrenas. Kronistët e atëhershëm osman të cilët e kanë përshkruar marshimin e sulltan Fatihut drejt Novobërdës kanë cekur me emër të plotë pushtimin e kalasë së Novobërdës, por askund nuk ceket se është pushtuar Prizreni.¹

Se Prizreni ka qenë para vitit 1455 në duart e osmanëve konfirmojnë disa burime, në regjistrimin e vilajeteve nën administrimin e Isa bej Is'hakogllusë nga viti 1452/53 me ç'rast kalaja e Prizrenit përmendet në posedimin osman, gjatë regjistrimit të armatimit dhe ushqimit në kalanë Sobra në Tetovë përfshinte "47 copë mbajtëse për harqe të ardhura nga Prizreni".²

Prizreni ka rënë nën sundimin osman përkohësisht pas rrënjës së vasalit serb Gjuraraj Brankoviçit në vitin 1439, por pas 5 vjetëve osmanët prapë e rikthejnë Prizrenin vasalit mesjetar serb Brankoviçit, ndërsa në vitin 1451 Prizreni bie plotësisht nën sundimin e Perandorisë Osmane. Prizreni menjëherë pas konstituimit të pushtetit osman bëhet edhe seli e sanxhakat të Prizrenit. Në këtë konfirmim bazohemi në bazë të defterit të gjetur osman në Stamboll në vitin 2012 të një vojnuku (ushtar jo i rregullt krishterë) i përpiluar në fillim të marsit të vitit 1455, tre muaj para çlirimit të supozuar të gjertanishëm të Prizrenit me 21 qershor 1455. Dokumenti i gjetur i defterit të vojnukut titullohet: "Përshkrimi i defterit të vojnukut të sanxhakat të Alagjahisarit, të vilajeteve Zveqan, Jelleq, Ras, Sjenicë, Hodided dhe vilajetit të

¹ Katić, Tatjana "The sancak of Prizren in the XVth and XVI th Century", Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM). Sayı 33, Yıl : 2013 (2014) 113-138.

² Po aty.

Vëllkut, i cili është bashkangjitur sanxhaqeve të Vuçitërnës dhe Prizrenit”.³

Pas pushtimit të Novobërdës, pas kësaj me 21 qershor 1455 në Prizren, erdhi ushtria osmane në krye me sulltan Fatihun. Ushtarët osman ndërtuan në shpejtësi Namazgjanë për të falur namazin e përbashkët, dhe nga ky vit ajo llogaritet si faltore e parë islame e trashëgimisë kulturore materiale osmane-islame. Namazgjahu përfshinte një hapësirë të hapur, me mimber, mihrab dhe minare në miniaturë, në të cilin falej namazi i përbashkët me xhemat gjatë ditëve festive të bajrameve. Ky ishte një mesxhid nën qiell të hapur, i cili shërbeu gjatë periudhës gjersa kazerma ushtarake osmane gjendej në Atmejdan, në kohën kur kazerma ushtarake osmane u transferua gjatë shek. XIX në lokacionin e ri mbi Bazhdarhane, në lokacionin e tanishëm, xhamia e Namazgjasë filloi të humbas funksionin e saj, u braktis dhe se një pjesë e saj që e rrënuar që shihet edhe nga një foto e vitit 1912 me rastin e pushtimit të Prizrenit nga ushtria serbe.⁴

Pas plot 547 vjetëve, me iniciativën dhe vullnetin e ish drejtorit të Entit Komunal për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturore në Prizren, Muhamed Shukriut i ndjerë, në bashkëpunim me Kuvendin e Prizrenit dhe Entin Komunal për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturore, KFOR-i turk e rindërtoi këtë monument me vlerë të rëndësishme kulturore dhe historike për Prizrenin, dhe me 5 prill 2002 u bë hapja solemne e xhamisë së Namazgjahut. Dëshira e zjarrtë e Muhamed Shukriut të ndjerë u realizua, pasi që në bashkëbisedime të shumta që kam pas me të, më ka thënë që ky “është momenti më i volitshëm, që rrallë mund të përsëritet, për të rindërtuar Namazgjahun, pasi kjo është faltorja e parë islame dhe provë materiale e ekzistimit të trashëgimisë së pasur kulturore osmane-islame që nga viti 1455”.

³ Катић, Тајјана. “Османизовање српског средњовековног града: Призрен у XV и XVI веку“. У *Живот на рекама југоисточне Европе: историјски аспекти планирања насеља и комуникација*. Уредник Љубодраг П. Ристић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Историјски институт, (у штампи)

⁴ Shukriu, Muhamed “Prizreni i lashtë...” Prizren, 2001, f. 341

Xhamia e Fet-hisë (xhuma xhami) – Pas ardhjes në Prizren, të Sulltan Fatih Mehmetit të II-të i cili qëndroi nga qershori gjer në shtator të vitit 1455 në Kosovë, pasi që në atë kohë ekzistonin 8 kisha ortodokse serbe, urdhëroi që kisha ortodokse serbe e shën Premtes (Bogorodica Ljevishka) e ndërtuar nga mbreti Millutin në vitin 1307 në bazamentin e bazilikës bizantine, e cila ishte kisha qendrore ortodokse e ipeshkvisë serbe(mitropolisë) së Prizrenit të shndërrohet në xhami⁵.

Në këtë xhami u fal edhe xhumaja e parë, e cila në Prizren më tutje do të njihet dhe quhet xhuma xhami, dhe me këtë emër njihet edhe në ditët e tanishme. Kjo xhami shërbeu dhe funksionoi si xhami gjer në vitin 1918, kur ushtria serbe pas Luftës së parë Botërore e ri okupoj për herë të dytë Prizrenin, e riktheu përsëri në kishë, ndërsa në vitin 1923, saktësisht me datë 17 qershor 1923 e rrënuan minaren dhe ri ngritën kabanën e saj. Këtu, në kishën e shën Premtës është varrosur edhe gjenerali austriak Pikolomini pas pushtimit dhe rrënimit të qytetit të Prizrenit nga ushtria austriake, i cili vdiq nga sëmundja e mortajës me 9 nëntor 1689⁶.

Xhuma xhaminë e përmend edhe myftiu i Prizrenit gjatë shekullit XIX-të, Mehmet Tahir efendiut në kronikën e tij të shkruar dhe titulluar “Menakib”, në të cilin cek se “sulltan Fatihu e ka shndërruar në xhami, dhe ka gjallëruar shumë vakëfe përreth saj”⁷.

Është karakteristike se sikurse edhe për kishën e mëparshme gjer sa ishte, është quajtur me disa emërtime, sv.Bogorodica, sv. Petka, Ljevishka, shën Premtja, ashtu edhe më pastaj xhamia u quajt me disa emërtime, sikurse Xhuma xhami, xhamia e Fatih sulltan Mehmedit të II-t, Atëk xhamia, xhamia e Fet-hisë.

Për xhuma xhaminë kemi tri mbishkrime të ruajtura, sipas renovimeve të kryera të xhuma xhamisë, mbishkrimi i parë daton nga viti

⁵ Катић, Татјана. “Османизовање српског средњовековног града: Призрен у XV и XVI веку“. У *Живот на рекама југоисточне Европе: историјски аспекти планирања насеља и комуникација*. Уредник Љубодраг П. Ристић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Историјски институт, (у штампи)

⁶ Shukriu, Muhamed “Prizreni i lashtë...” Prizren, 2001, f. 352-353

⁷ Krasniqi Nehat: “Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane”, Edukata Islame, nr.57, 1995, f. 96

1275 hixhri/1858 gregorian, mbishkrimi i dytë gjendet në brendi të mihrabit dhe mbishkrimi i tretë i vitit 1328 hixhri/ 1910 gregorian. Në mbishkrimin e tretë të kësaj xhamie shkruan: “kjo është Fet-hije, xhami Atëk, për ibadet është bërë me kohë, këtë e ka themeluar ehli kuffar (i krishteri), prej dorës së tij është marrë me luftë nga Hunkar, hamd koftë “Fatihu” që e mori, dhe brendia e kësaj xhamie me islam u mbush”⁸.

Në defterin (regjistrin) e përgjithshëm të sanxhakut të Prizrenit në vitin 1571, kemi edhe të dhëna për imamët dhe myezinët e mesxhideve dhe xhamive të caktuara të Prizrenit në atë kohë. Në disa raste kemi të cekura edhe të dhëna se në cilin mesxhid apo xhami kanë shërbyer, dhe në raste tjera kemi të dhëna se në atë kohë në cilat mëhalla (lagje) të caktuara janë të regjistruar imam dhe myezin sipas mëhallëve (lagjeve) në të cilat kanë jetuar.

Ashtu që në vitin 1571 kanë qenë të regjistruar në Prizren: Ahmed imami, Mahmud imami, Budak hoxha, Hasan imami, Hysen imami, Hysam halifa imami, mulla Iba imami, Hysin hoxha, Hysam imami, Mustafa hatib, si dhe myezinët, haxhi Ibrahim, Murati, Ahmedi, Kohxhamyezini, Daudi, Jusufi, Ahmedi, Ramazan halifa, Mustafa, Hajdari, dhe Ataullahu⁹

Xhamia e Mahmud Pashës (Kalasë) – në Kalanë e Prizrenit e cila daton qysh nga koha e periudhës bizantine janë vendosur forcat ushtarake osmane nga viti 1455 dhe qëndruan aty gjer në vitin 1912. Krahas objekteve ushtarake që ndërtuan osmanët pas riparimit të kalasë, kanë ndërtuar edhe një xhami brenda Kalasë. Viti i saktë i ndërtimit nuk është i njohur gjer tani, por është e sigurt se xhamia është ndërtuar pas vitit 1455 do të thotë në gjysmën e dytë të shek. XV-të. Xhamia ka qenë me dimensione të vogla dhe ka shërbyer vetëm për nevojat e ushtarëve osman që kanë shërbyer në Kala. Në vitin 1689 pas rënies së Prizrenit në duart e ushtrisë austriake nën komandën e

⁸ Virmica, Raif: “Kosova’da Osmanlı Mimari Eserleri I”, Ankara, 1999, f. 107-108.

⁹ Т, Катић, *Опширни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010, f. 51-56.

gjeneralit Pikolomini ajo është shkatërrua tërësisht, krahas shumë objekteve tjera të trashëgimisë kulturore osmane-islame në Prizren. Pas një kohe të gjatë ajo përsëri u rindërtua në vitin 1828 nga ana e Mahmut Pashë Rrotllës dhe ka ekzistuar gjer në vitin 1912 me ç'rast u rrënuar nga ushtria serbe pas okupimit të Prizrenit në tetor të vitit 1912.

Rindërtimin e xhamisë në Kalanë e Prizrenit nga Mahmut Pashë Rotlla e cek edhe Mehmet Tahir efendiu në kronikën e tij, në të cilin shkruan se: “Mahmut Pasha në shenjë butësie ka ndërtuar në Kala një faltore që zbukuron qytetin tonë”¹⁰.

Në vakëfnamenë e tij Mahmut Pashë Rotlla, për xhaminë e tij në Kala, nga vakëfet e shumta që i ka lënë hajrat qytetit të Prizrenit, cek edhe këto të dhëna:

“myezinit të xhamisë në kala, Hafizit të verbër 60 groshë, shërbyesit të xhamisë në Kala 40 groshë”¹¹.

Nga kjo xhami në Kala është ruajtur mbishkrimi i saj, i cili gjendet në Muzeun Arkeologjik të Prizrenit. Mbishkrimi i ruajtur i xhamisë së Mahmut Pashës në Kala është me dimensione 67,5x53,5 cm në pllakën e mermerit, në gjendje të mirë, i cili është shkruar nga poeti i kohës Nuri efendiu. Në këtë mbishkrim të xhamisë së Kalasë thuhet: “Kjo xhami në të vërtetë është ngritur pas çlirimit të Prizrenit, ndërtesa gjatë kohës është rrënuar, dhe kishte qenë në gjendje të mjerë, valiu i vilajetit, Mahmut Pasha xhaminë e ka rindërtuar në vitin 1244 hixhri/1828 gregorian”¹².

Themelet e xhamisë së Kalasë ende sot e kësaj dite qëndrojnë dhe është e udhës që nga faktorët përgjegjës, në rrallë të parë nga Bashkësia Islame e Prizrenit, si edhe Entit për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturore të Prizrenit, të iniciohet procedura për rindërtimin e saj, në kuadër të punimeve të tanishme që janë duke kryer në restaurimin dhe revitalizimin e Kalasë.

¹⁰ Nehat Krasniqi: “Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane”, Edukata Islame, nr.57, Prishtinë, 1995, f. 106.

¹¹ Hasan Kaleshi-Ismail Eren: “Mahmut Pashë Rrotlla nga Prizreni-Përshpirtënimet dhe Vakëfnameja e tij”, Edukata Islame, nr.81, Prishtinë, 2006, f. 183.

¹² Virmiča, Raif: “Prizren Camileri”, Prizren, 1996, f. 152.

Xhamia e Jakub beut (Arastës) – pas konstituimit të pushtetit osman në vitet e para të saja (aty në mes viteve 1460-1470) është ndërtuar edhe mesxhidi i parë në Prizren. Këtë e ka ndërtuar Jakub bej Evrenoszade i cili ishte rikabdari (zyrtar personal i sulltan Fatih Mehmetit të II-të i cili i ka ndihmuar sulltanit me rastin e hipjes dhe zbritjes së tij nga kali si dhe ka përcjell sulltanin gjatë shëtitjes së tij me kalë). Jakub beu pas vendosjes së ushtrisë osmane në Kala ishte edhe dizdar (komandant) i parë i formacionit ushtarak osman të vendosur në Kala. Mesxhidin e ndërtoi në anën e djathtë të Lumbardhit (Bistricës) në sheshin e atëhershëm, pas së cilës themelohet më vonë edhe çarshia e njohur e ashtuquajtur Arasta. Për Jakub beun gjer tani nuk është ditur shumë, veçse konsulli rus në Prizren Ivan Jastrebovi dhe myftiu i Prizrenit Mehmet Tahir efendiu kanë cek se ishte pasardhës i Gazisë së njohur Evrenos beut. Burimet osmane të kohës nuk e cekin prejardhjen e tij, por e shënojnë vetëm funksionin e tij. Në defterin (regjistrin) Muhasebe nr.167, faqe 392 shkruan “rikabdari Jakub beu ishte dizdar i Kalasë së Prizrenit”. Në dokumentin nr. 368, fq. 463 të Arkivit Osman pran kryeministrit shkruan: “Vakfi i mesxhidit të merhumit Jakub beu, rikabdari i merhumit sulltan Fatih Mehmetit II-të”¹³.

Për mirëmbajtjen e mesxhidit të vet Jakub beu ka themeluar vakëfin e vet për të cilin ka dhënë donacion 7 dyqane dhe 1 mull me ujë me 4 gurë. Më vonë i ka shtuar edhe dy dyqane për vakëfin e tij për mirëmbajtjen e mesxhidit të tij. Aty kah mesi i shekullit XVI-të në emër të vakëfit të mesxhidit të Jakub beut, Shaban hoxha ka lënë vakëf 6 dyqane, ndërsa zonja Ajsha, 4 dyqane dhe 1 shtëpi me oborr për vakëfin e mesxhidit të Jakub beut¹⁴.

Në vitin 1571 sipas regjistrimit të përgjithshëm të sanxhakut të Prizrenit në mesxhidin e Jakub bej Evrenoszades apo në atë kohë i

¹³ Катиф, Тајјана. “Османизовање српског средњовековног града: Призрен у XV и XVI веку“. У *Живот на рекама југоисточне Европе: историјски аспекти планирања насеља и комуникација*. Уредник Љубодраг П. Ристић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Историјски институт, (у штампи).

¹⁴ По ату, ф. 6.

quajtur edhe si mesxhid i Çarshisë kanë shërbyer dy myezin, Daudi dhe Jusufi¹⁵.

Për xhaminë e Jakub bej Evrenoszades ka shkruar edhe Mehmet Tahir efendi në kronikën e tij të shkruar në gjysmën e dytë të shek. XIX, në të cilin ai cek se Jakub beu ishte i biri i Gazi Evrenosit të famshëm: "Edhe Jakub beu ka ndërtuar një faltore për tregun e tij, për t'u falur e lutur njerëzit që ia mësyjnë tregut, këtij tregu tani i thonë Arasta, sepse ka qenë i rinovuar me tregjet e qytetit tonë. Është shkatërruar e rinovuar disa herë, siç e kanë rinovuar (edhe) tash disa banorë"¹⁶.

Gjatë regjistrimit detaj të kryer në vitin 1571 në sanxhakun e Prizrenit, në mesin e imamëve dhe myezinëve të regjistruar, kemi has të dhënën e saktë se në vitin 1571 mesxhidi i atëhershëm i Jakub beut (Çarshisë) i kishte dy myezin që shërbenin aty, ata ishin Daudi dhe Jusufi¹⁷.

Pasi në mungesë të mbishkrimit të xhamisë së Jakub beut (Arastës), nuk kemi datë të saktë të ndërtimit të xhamisë, ashtu që studiuesit dhe hulumtuesit e kanë përcaktuar në bazë të dhënave që kanë pas në dispozicion gjatë kohës, periudhën më të përafërt të ndërtimit e që ishte gjysma e dytë e shekullit XV-të.

Hasan Kalessi, Kemal Ozergin dhe Ismail Eren në punimin e tyre me titull "Prizren kitabeleri" (Mbishkrimet e Prizrenit), e kanë shkruar se ajo është ndërtuar para vitit 1526 si mesxhid dhe në kohën e mëvonshme i është ndërtuar minarja dhe është shndërruar në xhami. Konsulli rus Ivan Jastrebovi i cili ka shërbyer konsull në Prizren, dhe ka qenë njohës i mirë i gjuhës osmane ka cek se xhamia e Jakub beut është ndërtuar në vitin 1558, duke u bazuar në mbishkrimin e çeshmes e cila ka qenë e ndërtuar pranë saj, e të cilën e ka ndërtuar i biri i Gazi

¹⁵ T, Катић, *Опширни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010, f. 54.

¹⁶ Nehat Krasniqi: "Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane", *Edukata Islame*, nr.57, Prishtinë, 1995, f. 84.

¹⁷ T, Катић, *Опширни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010, f. 54.

Evrenos bejit, Evrenosi me të njëjtin emër. Edhe në vakëfnamen e Mehmet Kulki beut përmendet ky mesxhid i ndërtuar nga Jakub beu me emrin Jakub Pasha apo Jakub dede, me të cilin vërtetohet se me rastin e përpilimit të vakëfnames së Mehmet Kukli beut në vitin 1539, mesxhidi i Jakub beut ka ekzistuar¹⁸.

Pas aprovimit të planit të përgjithshëm urbanistik në vitin 1961/62, xhamia e Jakub beut (Arastës) u rrënuar në vitin 1963, dhe falë “mëshirës” së një zyrtari komunist të atëhershëm u kursye minarja e saj nga rrënimi dhe se sot e kësaj dite gjurma e vetme e ekzistimit të xhamisë së dikurshme është minarja e saj.

Gjatë kohës së viteve gjashtëdhjeta të shekullit XX-të, kur u rrënuar xhamia, babai im (shpirti i tij rahmet pastë) ishte anëtar i Këshillit të Vakëfit të Prizrenit, dhe se anëtarët e Vakëfit të atëhershëm të Prizrenit njëzëri kanë kundërshtuar vendimin e Kuvendit Komunal të Prizrenit, dhe nuk kanë lëvizur me asnjë çmim nga presionet dhe kërcënimet e ndryshme nga pushtetarët komunist që Këshilli i Vakëfit të Prizrenit të jep pëlqimin për rrënimin e xhamisë së Arastës. Pasi që nuk arritën të marrin pëlqimin e Këshillit të Vakëfit të Prizrenit, ata iu drejtuan organit qendror të Bashkësisë Islame në Prishtinë, Kryesisë së Bashkësisë Islame, duke ushtruar ndikim dhe trusni në organin më të lartë, marrin pëlqimin, dhe duke mos e përfillur fare vendimin e Këshillit të Vakëfit të Prizrenit, arritën ta rrënojnë xhaminë në vitin 1963 që ishte një humbje e pa kompenzueshme e trashëgimisë materiale kulturore të periudhës osmane-islame në Prizren. Në vend të xhamisë është ngritur ndërtesa e ish Shërbimit të Kontabilitetit Shoqëror (e njohur si SDK-ja), tani aty gjenden zyrat e Drejtorisë për Ekonomi dhe Financa të Kuvendit Komunal të Prizrenit. Do të ishte e udhës tani, që Këshilli i Bashkësisë Islame të Prizrenit në koordinim me Entin për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturore të Prizrenit të rinisin iniciativën për rindërtimin e xhamisë së Arastës në të njëjtin lokacion, sikurse ka qenë më parë, pasi që ekzistojnë fotot e xhamisë së dikurshme të Arastës, si dhe minarja e saj stoike, që do të ishte një atraksion shtesë për turistët e shumtë që e vizitojnë Prizrenin, dhe se për ata objektet e

¹⁸ Virmica, Raif: “Prizren Camileri”, Prizren, 1996, f. 138

trashëgimisë kulturore kanë vlerë, e jo objektet e tanishme të ndër-
tuara të periudhës së re kohore.

Rrënimi i xhamisë së Arastës përveç që ka pas prapavijë politike, kishte edhe prapavijën e rrënitit të bërthamës (tani zona e parë mbrojtëse) së trashëgimisë kulturore osmane-islame në qendër të qytetit, projektuar me atë qëllim që të ndërtohet një kompleks i ri bashkëkohor me ndërtesa shumëkatëshe dhe objekte tjera shoqërore, që jo që e kanë zbukuruar qytetin, por e kanë varrosur për së gjalli pjesën e vjetër të qytetit, ashtu që nga Kalaja e qytetit çdo kush që e vështron atë pjesë, edhe po të mos ketë fare njohuri me urbanizmin dhe planifikimin hapësinor, do të çuditej me projektuesit e planit të tillë urbanistik të rrënitit të kësaj pjese të vjetër të qytetit.

Xhamia e Ajas Beut (Sejdi beut) – është ndërtuar menjëherë pas xhamisë së Jakub beut, në gjysmën e dytë të shekullit XV-të. Ajas beu ishte i biri i Abdullahut, i cili në vitin 1470 e ka ndërruar Isa bej Isaoqllun, komandantin e atëhershëm të krajshtës të Shkup- Bosnjës, në pozitën e sanxhakbeut të Bosnjës. Në periudhën prej vitit 1470-1484 dy herë ka qenë në pozitën e sanxhakbeut të Hercegovinës, Bosnjës dhe një herë të Çustendilit. Para vitit 1470 cilën pozitë e ka pas nuk është saktësisht e njohur, por supozohet se për shkak të lidhjeve që kishte me Shkupin, që në atë kohë ishte sanxhakbeu i Prizrenit dhe gjatë asaj kohe ka ndërtuar edhe mesxhidin e tij në Prizren, i cili gjendet në anën e majtë të lumit Lumbardhë (Bistricë), në vendin në të cilin tani është e njohur si xhamia e Sejdi beut, e cila në të vërtetë është xhamia e Ajas beut¹⁹.

Për mesxhidin e vet të ndërtuar Ajas beu ka lënë vakëf për mirëmbajtjen e mesxhidit të tij në mëhallën e Ajas beut, 5 dyqane, 1 mulli të ujit me 4 gurë, 1 vresht dhe 1 mulli të ujit të braktisur²⁰.

¹⁹ Катић, Татјана. “Османизовање српског средњовековног града: Призрен у XV и XVI веку“. У *Живот на рекама југоисточне Европе: историјски аспекти планирања насеља и комуникација*. Уредник Љубодраг П. Ристић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Историјски институт, (у штампи)

²⁰ Т, Катић, *Оптирни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010., f. 552

Për Ajas beu gjer tani nuk kemi pas njohuri, e as për xhaminë e tij që e ka ndërtuar në kohën kur ishte sanxhakbeu i sanxhakut të Prizrenit. Ajo gjer tani ishte e njohur si xhamia e Sejdi beut, në burime dhe dokumente të shkruara të njohura gjer tani.

Në kronikën e Mehmet Tahir efendisë për xhaminë e Sejdi beut thuhet: “I dyti prej tyre Sejdi beu ka ndërtuar një xhami tek ne, aty falen përherë të gjitha kohët e namazit”²¹.

Por tani mund të shohim se këtë të dhënë Mehmet Tahir efendiu e ka gabim, porse është e vërtetë se Sejdi beu e ka rinovuar xhaminë në kohën e vet dhe pastaj xhamia e Ajas beut e ka marrë emrin e tij, dhe se mëhalla e Ajas beut nuk ishte e njohur më. Pasi që mbishkrimi origjinal i xhamisë së Ajas beut nuk ekziston, por ekzistojnë mbishkrimet gjatë restaurimeve të mëvonshme të xhamive, edhe studiuesit tjerë janë bazuar në këto burime ekzistuese të njohura gjer atëherë.

Hulumtuesi Raif Vërmiqa duke u bazuar në shkrimin e Kemal Ozergrinit, Hasan Kaleshit dhe Ismail Erenit “Mbishkrimet e Prizrenit” cek se aty kah mesi i shekullit XVII, Sejdi beu e ka ndërtuar kah viti 1650. Sejdi beu ishte vëllai i valiut të Egjiptit Maksut Pashës nga viti 1642 gjer në vitin 1644 kur edhe ndërroi jetë, pas së cilit edhe Sejdi beu e ka rinovuar xhaminë e Ajas beut dhe njihet tani me emrin e tij, si xhamia e Sejdi beut²².

Dy mbishkrimet e ruajtura të xhamisë së Ajas beut (Sejdi beut) datojnë nga shekulli XIX, me rastin e renovimeve të kryera, njëra është nga viti 1811 e tjetra e vitit 1873. Në mbishkrimin e xhamisë nga viti 1811 shkruan se atë e ka rinovuar Abdurahman aga, ndërsa në mbishkrimin e vitit 1873 e ka rinovuar haxhi Haliti²³.

Xhamia e Ilijaz Kukës – e ka ndërtuar Ilijaz Kuka, gjyshi i Mehmet Kukli beut të njohur për vakëfet e shumta dhe vakëfnamen e tij të

²¹ Nehat Krasniqi: “Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane”, Edukata Islame, nr.57, Prishtinë, 1995, f. 90

²² Vërmiça, Raif: “Prizren Camileri”, Prizren, 1996, f. 94

²³ Po aty, f. 98

lënë. Mesxhidi është ndërtuar në fund të shek. XV në anën e majtë të lumit Lumbardhë (Bistricë) në mëhallën e quajtur me emrin e njëjtë Ilijaz Kuka²⁴

Pasi që mbishkrimi origjinal nuk është ruajtur dhe ekziston vetëm mbishkrimi i vitit 1897 me rastin e renovimit të xhamisë, për këtë xhami janë dhënë versione të ndryshme, lidhur me vitin e ndërtimit dhe atij që e ka ndërtuar xhaminë.

Konsulli rus Ivan Jastrebov ceku se kjo xhami është ndërtuar në vitin 1543 nga Ilijas Kuka, që nuk është i saktë viti i ndërtimit por i saktë është ndërtuesi i tij Ilijaz Kuka. Hasan Kalesshi cek se këtë xhami e ka ndërtuar Mehmet Kukli beu, në fillim ishte mesxhid e më vonë u shndërrua në xhami, dhe për nder të gjyshit të tij, Mehmet Kukli beu e ka emërtua Ilijas Kuka. Është ruajtur vetëm mbishkrimi i xhamisë nga viti 1897 në të cilin shkruan se e ka rinovuar xhaminë Ahmet beu i cili ishte i ngarkuar me udhëheqjen e vakëfeve të lëna nga Mehmet Kukli beu gjatë kohës, dhe i cili ka pas prejardhjen nga familja e Mehmet Kukli beut²⁵.

Hasan Kalesshi dhe Ismail Rexhepi në shkrimin e tyre “Kukli begu dhe vakëfnimet e tij” duke u bazuar në vakëfnamen e Kukli beut cekin se Mehmet Kukli beu e ka ndërtuar mesxhidin e Ilijas Kukës në mëhallën e Ilijas Kukës. Mëhalla e Ilijas Kukës ka ekzistuar qysh në vitin 1513 e cila përmendet në vakëfnamen e Suzi Qelebiut, dhe se sipas tyre mesxhidi i parë i ndërtuar në mëhallën e Ilijas Kukës ishte mesxhidi i Suzisë. Ilijas Kuka, gjyshi i Mehmet Kukli beut ka marrë pjesë në çlirimin e Prizrenit, dhe se nuk dihet saktë se kur ka ndërruar jetë. Mesxhidit më vonë i është shtuar edhe minarja, por nuk kemi të dhëna të sakta kur ka ndodh kjo, por dihet se në një mbishkrim të vitit 1798 është rinovuar minarja e saj. Në mbishkrim shkruan: “Për hir të Zotit

²⁴ Катић, Тајјана. “Османизовање српског средњовековног града: Призрен у XV и XVI веку“. У *Живот на рекама југоисточне Европе: историјски аспекти планирања насеља и комуникација*. Уредник Љубодраг П. Ристић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Историјски институт, (у штампи)

²⁵ Virmića, Raif: “Prizren Camileri”, Prizren, 1996, f. 69-70

Hirmadh, minaren e kësaj xhamie e riparoi Muhamedi i biri i Osmanit, viti 1213 hixhri²⁶.

Në përfundim mund të konkludoj se xhaminë e Ilijas Kuka e ka ndërtuar vet Ilijas Kuka në pjesën e dytë të shek. XV, ndërsa gjatë kohës së tij Mehmet Kukli beu e ka rinovuar mesxhidin e ndërtuar nga gjyshi i tij. Pasi që mëhalla e Ilijas Kukës ka qenë e përmendur në vakëfnamen e Suzisë, atëherë ajo është formuar pasi që është ndërtuar xhamia, pasi që në Prizren mëhallët quhen sipas xhamive dhe ato janë themeluar pasi që janë ndërtuar xhamitë përkatëse nëpër lagjet e Prizrenit.

Xhamia e Jazixhi (Çatib) Sinanit (Levisha) – për vitin e saktë të ndërtimit nuk kemi njohuri, pasi që nuk ekziston mbishkrimi i saj origjinal, ndërsa mbishkrimi i tanishëm daton nga viti 1893/94 kur është bërë renovimi i xhamisë. Por përafërsisht e dimë se kjo xhami është shumë e vjetër dhe daton që nga fundi i shekullit XV-të, pasi që pas mëhallës së xhuma xhamisë (Atëk), mëhallës së Jakub beut (Çarshisë) dhe mëhallës së Ajas beut, mëhalla e Jazixhi Sinanit (Levishës) është mëhalla e katërt myslimane e themeluar pas rënies së Prizrenit nën sundimin osman gjer në fund të shek. XV-të. Nga burimet e reja të hulumtuara është gjet se ajo quhej xhamia e Jazixhi (shkruesit) Sinanit, gjersa te ne është njohur si xhamia e Çatib Sinanit, apo në popull është e njohur si xhamia e Levishës e cila gjendet në mëhallën e Levishës.

Gjatë regjistrimit të përgjithshëm të sanxhakut të Prizrenit në vitin 1571 për mesxhidin e Jazixhi Sinanit është lënë vakëf (fondacion) një mulli²⁷.

Për xhaminë e Jazixhi Sinanit ka shkruar edhe Mehmet Tahir efendiu në kronikën e tij Menakib të shkruar gjatë shek. XIX-të, në të cilin thuhet: “Po ashtu edhe një person që i thoshin qatip Sinan ka

²⁶ Hasan Kaleshi-Ismail Rexhepi: “Kukli begu dhe vakëfnimet e tij”, Edukata Islame, nr.83, Prishtinë, 2007, f. 207

²⁷ Г, Катиф, *Опшрни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010, f. 555

ngritur një xhami në lindje të qytetit tonë. Kjo është shkatërruar e rinovuar më se njëherë, rinovuesin e ka krijuar vërtetë ndihma e Zotit ton²⁸.

Për ndërtuesin e xhamisë nuk kemi fare njohuri se kush ka qenë ai, por për këtë kemi një rivajet (gojëdhënë) sipas së cilës Jazixhi (Çatip) Sinani kishte qenë shkruesi i sulltanit, dhe pas një beteje të fituar sulltani kishte dhënë urdhër të ndërtohet kjo xhami në Prizren, ndërsa e ka emërtuar me emrin e çatibit të tij Sinanit²⁹.

Gjer në fund të shekullit XV është ndërtuar edhe një objekt me rëndësi të trashëgimisë materiale kulturore osmane-islame, të arkitekturës orientale, hamami i parë (banjoja publike) në Prizren, i cili ishte i domosdoshëm në atë kohë për funksionimin e jetës normale në Prizren. Hamamin e parë dhe më të vjetër në Prizren e ka ndërtuar Ahmet bej Evrenoszade, i cili ishte nip i Gazi Evrenos, beut të shquar dhe supozohet se ka qenë vëllai apo kushëriri i afërt i Jakub beut Evrenoszade pasi që kanë jetuar dhe vepruar në të njëjtën kohë, gjatë gjysmës së dytë të shek. XV-të.

Ahmet be Evrenoszade ishte akinxhi (kalorës) i shquar, i cili ka marrë pjesë në shumë beteja, sikurse edhe të asaj të vitit 1478 në rrethimin e Shkodrës. Ahmet beu ka qenë një vakëflënës i madh, përveç që ndërtoi hamamin prej dy pjesëve, pjesës mashkullore dhe pjesës femërore, në Prizren, ka lënë vakëfe të shumta, dhe atë 80 dyqane dhe mullirin me 10 gurë. Vakëfet të shumta ka lënë edhe në vendin e quajtur Jenixhe Vardar (sot Gianitsa në Greqi) në të cilin edhe ka ndërtuar jetë në vitin 1506 dhe aty është varrosur. Hamami ishte aktiv gjatë gjithë shekullit XVI ashtu që gjatë mesit të shek. XVI-të, ka realizuar të ardhura vjetore prej 10.000 akça, ndërsa edhe 7.200 akça të ardhura

²⁸ Nehat Krasniqi: "Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane", Edukata Islame, nr.57, Prishtinë, 1995, f. 86

²⁹ Virmiča, Raif: "Prizren Camileri", Prizren, 1996, f. 53-54

ka pas prej 99 dyqaneve dhe 1.500 akça të ardhura vjetore nga mulliri i tij³⁰.

Për hamamin e Ahmet beut ka shkruar edhe Raif Vërmica i cili cek se Ahmet beu ishte i brezit të dytë (nip) të pasardhëseve të Evrenos beut, dhe se atë e ka ndërtuar Ahmet beu në vitin 1498 që i përgjigjet burimeve të cekura më parë, do të thotë në fund të shekullit XV-të. Gjatë kohës ishte lënë në mëshirën e kohës dhe kishte përdoruar shkatërtime të shumta, ashtu që gjatë viteve 1972-1975 janë kryer riparimet e shumta nga Enti për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturore të Prizrenit dhe është shndërruar në Muzeun Arkeologjik të Prizrenit. Në të njëjtën kohë është riparuar edhe Sahat kulla e cila është ndërtuar më vonë gjatë periudhës osmane³¹.

Tani do të japim një përmbledhje të trashëgimisë kulturore materiale osmane-islame gjatë shek. XV-të. Do të thotë gjer në fund të shekullit XV-të në Prizren janë ndërtuar këto objekte të arkitekturës osmane-islame nga periudha osmane: Atëk(xhuma xhamia), mesxhidi në Kala, mesxhidi i Jakub beut, mesxhidi i Ajas beut, mesxhidi i Pijjas Kukës, mesxhidi i Jazixhi (Qatib) Sinanit, Namazgjaja dhe hamami i Ahmet beut.

Xhamia e Ahmed beut (Tabakhanes) - është xhamia e parë e ndërtuar në fillim të shek. XVI-të, në dekadën e parë të saj, në Prizren.

Ndërtuesi i saj ishte Ahmet bej Dukagjinzade, me prejardhje shqiptare, ishte nip i familjes së njohur mesjetare, poseduese tokash të mëdha, të Dukagjinëve. Si fëmijë është dërguar dhe rritur në oborrin mbretëror të sulltanit. Ka pas pozita të larta gjatë karrierës së tij të shquar, ashtu që mbërriti në pozitën e vezirit të madh (kryeministrit) gjatë viteve 1514-1515. Ishte dhëndëri i sulltanit, ka qenë i martuar

³⁰ Катић, Тајјана. “Османизовање српског средњовековног града: Призрен у XV и XVI веку“. У *Живот на рекама југоисточне Европе: историјски аспекти планирања насеља и комуникација*. Уредник Љубодраг П. Ристић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Историјски институт, (у штампи)

³¹ Vërmiça, Raif: “Kosova”da Osmanlı Mimari Eserleri I”, Ankara, 1999, f. 119

me Ajshen, mbesën e sulltan Bajazidit të II-të, e pas saj edhe me Fatmën vajzën e sulltan Selimit të I-rë.

Mesxhidin e tij e ndërtoi në mëhallën e atëhershme të quajtur të xhuma xhamisë³².

Në regjistrimin e përgjithshëm të sanxhakut të Prizrenit të vitit 1571 për mesxhidin e Ahmet beut qëndron vakëfi i tij për mirëmbajtjen e saj, dhe atë mulliri me 3 gurë, 2 livadhe, çiftllëku në fshatin Vërmicë dhe 7 vreshta³³.

Xhamia e Ahmet beut ceket edhe në kronikën e Mehmet Tahir efendisë të shkruar gjatë shek. XIX-të, në të cilin thuhet: “Haxhi Mustafa personalisht e ka ndërtuar një xhami, afër “Tabakhanes” në perëndim të qytetit tonë, e ka rinovuar Ahmet beu duke i ngritur minaren, dhe ka nxjerrë lejen për të emëruar hatibin”³⁴.

Këtu ka gabim, Mehmet Tahir efendiut që thotë se e ka ndërtuar xhaminë haxhi Mustafa, pasi për këtë personalitet nuk ka kurrfarë të dhëna, por është e vërtetë se Ahmet beu e ka ndërtuar mesxhidin, e jo rinovuar siç ceket në kronikë, pasi që në emër të mesxhidit të Ahmet beut figuron edhe vakëfi i lënë i regjistruar në vitin 1571. Në popull xhamia e Ahmet beut njihet si xhamia e Tabakhanes, pasi që gjendet në lagjen në të cilin ishin të përqendruar me shumicë tabakët, lëkurpërpunuesit gjatë gjithë kohës së ekzistimit të pushtetit të Perandorisë Osmane në Prizren.

Xhamia e Suzi Çelebisë(Sozisë)- është xhamia e dytë në Prizren e ndërtuar në shekullin XVI-të, pas asaj të xhamisë së Ahmet Beut (Tabakahnes), në popull njihet si xhamia e Sozisë. E ka ngritur në vitin 1513 poeti i njohur prizrenas i asaj kohe Suzi Çelebiu, i cili kra-

³² Катић, Татјана. “Османизовање српског средњовековног града: Призрен у XV и XVI веку“. У *Живот на рекама југоисточне Европе: историјски аспекти планирања насеља и комуникација*. Уредник Љубодраг П. Ристић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Историјски институт, (у штампи)

³³ Т, Катић, *Опширни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010, f. 556.

³⁴ Nehat Krasniqi: “Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane”, *Edukata Islame*, nr.57, Prishtinë, 1995, f. 86.

has xhamisë ndërtoi edhe mejtepin, bibliotekën (në historinë e bibliotekave të Kosovës njihet si biblioteka e parë e Kosovës), një çeshme dhe një urë në lagjen e Sozisë.

Për xhaminë e Suzi Çelebiut ka shkruar edhe Mehmet Tahir efendi në kronikën e tij, për të cilin përveç tjerash cek: “Edhe i nderuari ynë Suzi ka ndërtuar një xhami të vetme, dhe kjo ka ndodhur pas të nëntëqindave Ajo kishte pjesën e epërme, e pjesa e poshtme ka qenë mekteb, Ymer beu e ka rinovuar dhe i ka ngritur minaren”³⁵.

Nga këtu mund të kuptojmë se në fillim Suziu ka ndërtuar mesxhidin (xhamia pa minare, në të cilin nuk faleshin namazet e xhumave dhe bajrameve, ndërsa namazet tjera të rregullta po), ndërsa pas një kohe atë e ka rinovuar Ymer beu duke ja shtuar edhe minaren, pas së cilës janë falur edhe namazet e xhumave dhe bajrameve.

Për mesxhidin e vet Suzi Çelebiu ka lënë vakëfe për mirëmbajtjen e saj, dhe atë një çiftllëk në fshatin Grazhdanik, 1 mulli me 3 gurë, 1 livadh po ashtu në Grazhdanik dhe një fshirëse me çikrik³⁶.

Suzi Çelebiu u lind në Prizren në mes viteve 1455/65, emri i tij i vërtetë ishte Mehmed, emri i babës Mahmut, ndërsa i gjyshit Abdullah. Suzi Çelebiu së bashku me vëllanë e tij Nehariu ishin të njohur si poet me nam gjatë kohës që kanë jetuar dhe vepruar. Ishte njohës i mirë i gjuhës osmane, arabe dhe perse, si dhe njohës i shkencave fetare dhe i tesavufit (misticizmit) islam, përpos që u morr me shkrimin e poezive ka shërbyer edhe si imam në xhaminë e vet. Ka marr pjesë në shumë beteja nën komandën e Gazi Ali bej Mihailogllusë. Në ushtri ishte akinxhi (kalorës) i shkathtë, e ka shkruar poemën e njohur “Gazavetnamen” të cilën ia ka dedikuar komandantit të vet Gazi Ali-beut, i cili ndërroi jetë në vitin 1507. Në vitin 1510 u kthye në Prizren dhe aty jetoi e veproi gjer në vdekjen e tij në vitin 1524, dhe u varros në oborrin e xhamisë së vet të ndërtuar. Në vitin 1513 e shkruan Vakëfnamen e tij, në të cilin cek vakëfet që i ka lënë, dhe Vakëfnameja e

³⁵ По аты, f. 86.

³⁶ Т, Катих, *Опишрни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010, f. 556.

Suziut llogaritet si vakëfnameja më e vjetër e shkruar e njohur në Prizren³⁷.

Xhamia e Haxhi Kasëmit (Toskës) – e ka ngritur haxhi Kasëmi me gjasë para vitit 1520, pas ndërtimit të xhamisë së Suzi Çelebiut në vitin 1513.

Në kronikën e Mehmet Tahir efendiut për xhaminë e Haxhi Kasëmit thotë se e ka ndërtuar rrobaqepësi i Mehmet Kukli beut, e që e quanin me emër haxhi Kasëmi³⁸.

Në Vakëfnamen e Kukli beut të vitit 1538 përmendet se ka ekzistuar kjo xhami por viti i saktë i ndërtimit nuk dihet pasi që nuk është ruajtur mbishkrimi i ndërtimit të parë. Në Vakëfnamen e Kukli beut për xhamin e haxhi Kasëmit shkruan: “Dy ashere le t’i lexojë imami dhe myezini i mesxhidit i lagjes haxhi Kasim. Imamit të mesxhidit të theksuar ia ka caktuar nga dy akça e gjysmë për çdo ditë, kurse myezinit të saj së bashku me punën e kajimit (mirëmbajtësit) i ka caktuar nga një akça e gjysmë në ditë, kështu me gjysmë akça për leximin e asheres në xhami t’i ketë dy akça në ditë, e imami i saj me gjysmë akça për leximin e asheres, t’i ketë tri akça në ditë. Mualimit i ka caktuar nga dy akça në ditë, e zëvendësit të tij një akça në ditë”³⁹.

Këtë xhami e ka rindërtuar Mahmut Pashë Rotlla i Prizrenit në vitin 1831 për shpirt të nënës së tij të vdekur Hatman Hanmit. Mbishkrimi ekzistues i xhamisë është i vitit 1831 ku përshkruan emrin e rindërtuesit Mahmut Pasha⁴⁰.

Pas luftës së fundit në Kosovë, pas vitit 1999 xhamia është rinovuar tërësisht, tani është në gjendje të mirë funksionale. Në popull përndryshe njihet me emrin xhamia e Toskës.

³⁷ Virmiça, Raif: “Prizren Camileri”, Prizren, 1996, f. 47-48.

³⁸ Nehat Krasniqi: “Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane”, Edukata Islame, nr.57, Prishtinë, 1995, f. 82.

³⁹ Hasan Kaleshi-Ismail Rexhepi: “Kukli begu dhe vakëfnimet e tij”, Edukata Islame, nr.83, Prishtinë, 2007, f. 219-220.

⁴⁰ Virmiça, Raif: “Prizren Camileri”, Prizren, 1996, f. 100.

Xhamia e Kukli Mehmed beut (Saraçhanes) – gjendet në lagjen e Saraçhanes, atë e ka ndërtuar në vitin 1534 Kukli Mehmet beu i cili ishte donator i njohur me prejardhje nga Anadulli, ishte djali i Hëzër Kukës dhe nipi i Ilijas Kukës. Është e njohur dhe e ruajtur Vakëfnameja e Kukli Mehmed beut që nga viti 1538.

Në Vakëfnamen e Mehmet Kukli beut të vitit 1538 për xhaminë e Kuklibeut shkruan: “Ka përcaktuar që hatibit të xhamisë së tij të ndershme në Prizren t’i jepen katër akça në ditë, mualimit dy akça, zëvendësit të tij një akça në ditë, dy myezinëve nga dy akça në ditë dhe secilit kajim (mirëmbajtës) nga gjysmë akça në ditë”⁴¹.

Në regjistrin e vakëfëve të defterit të sanxhakut të Prizrenit të vitit 1571 është e regjistruar xhamia e Kukli Mehmet beut, në atë kohë i ndjerë pasi që ka ndërruar jetë. Vakëfi i xhamisë së tij ka qenë në shumën prej 73.000 akça, dhe përbëhej nga të ardhurat që vinin nga 113 dyqane, mullirit me 5 gurë dhe dy kopshte. Po ashtu ka ekzistuar edhe vakëfi i zonjës Hyrije, bashkëshortes së Mehmet Kukli beut të ndjerë i cili ishte në shumën prej 3.300 akça, të ardhurat që vinin nga 15 dyqane, e të cilët ishin të dedikuara për rregullimin e çeshmeve (krojeve) në qytetin e Prizrenit⁴².

Edhe në kronikën e Mehmet Tahir Efendiut kemi të dhëna të shkruara për xhamin dhe ndërtuesin e saj Mehmet Kukli beu, për të cilin thotë: “Quhet Mehmet beg me ofiqin Kukli, ka ndërtuar xhaminë më të këndshme në qytetit tonë. E ka gjallëruar atë me plot vakëfe të pasura, që zgjerojnë e furnizimet e nëpunësve tek ne”⁴³.

Në vitin 1538 e ka zyrtarizuar Vakëfnamen e tij, e cila njihet si Vakëfnameja e dytë në Prizren, pas Vakëfnames së Suzi Çelebiut, në të cilin përshkruan tërë pasurinë e tij që ka lënë vakëfe se kujt i është dedikuar dhe si do të duhej të menaxhohet. Me të vërtetë Mehmet

⁴¹ Hasan Kaleshi-Ismail Rexhepi: “Kukli begu dhe vakëfnimet e tij”, Edukata Islame, nr.83, Prishtinë, 2007, f. 219.

⁴² Т, Катић, *Опширни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010, f. 551-552

⁴³ Nehat Krasniqi: “Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burim i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane”, Edukata Islame, nr.57, Prishtinë, 1995, f. 80.

Kukli beu ka qenë donator më i madh që njihet jo vetëm për vakëfet e lëna në Prizren, por gjithandej Perandorisë Osmane në atë kohë gjatë së cilës ka jetuar dhe vepruar.

Mehmet Kukli beu ka ndërtuar edhe në Opojë, gjegjësisht në fshatin Zinovë (Brodosan), aty ka ndërtuar një saraj, një xhami, një teqe, një tyrbe dhe një çeshme. Mehmet Kukli beu ka ndërruar jetë në vitin 963 hixhri/ 1555/56 gregorian⁴⁴.

Xhamia viteve nëntëdhjeta është rinovuar tërësisht dhe është në gjendje të mirë funksionale. Në popull njihet me emrin xhamia e Saraçhanes sipas lagjes në të cilin graviton, gjendet përball hamamit të Gazi Mehmed Pashës, mbrapa Postës kryesore të Prizrenit.

Xhamia e Levishës - në fillim ka qenë ndërtuar mesxhidi i Levishës, ai është ndërtuar në gjysmën e shekullit XVI, pas vitit 1550, pasi që nuk përmendet në defterin (regjistrin) e sanxhakut të Prizrenit të vitit 1548, por përmendet në defterin e sanxhakut të Prizrenit të vitit 1571, në të cilin ceket se në atë kohë myezini i mesxhidit të Levishës ka qenë Murati⁴⁵.

Për këtë xhami kemi shënime që për herë të parë që ka ekzistuar dikur në Prizren. Të sqarojmë që nuk ka të bëjë me xhamin e Jazixhi (Çatib) Sinanit të sotshëm e që njihet në popull si xhamia e Levishës. Por kjo xhami ka qenë diku në mes të xhuma xhamisë dhe xhamisë së Jazixhi (Çatib) Sinanit, dhe atë afër mëhallës së xhuma xhamisë, me ndërtimin e xhamisë është themeluar edhe mëhalla e Levishës, në anën e majtë të xhamisë së sotshme të Levishës. Xhamia e Çatib Sinanit është ndërtuar diku kah fundi i shek. XV-të dhe gjendet në regjistrin e sanxhakut të Prizrenit të vitit 1548. Mëhalla e Levishës është zgjeruar në mes viteve 1548 dhe 1571 dhe gjendej afër mëhallës së xhuma xhamisë. Shënime tjera nuk kemi se kush e ka ndërtuar këtë xhami, dhe se kjo xhami është rrënuar në vitin 1689 pas pushtimit të përkohshëm të Prizrenit nga Austria, dhe më pastaj nuk është rindër-

⁴⁴ Virniça, Raif: "Prizren Camileri", Prizren, 1996, f. 60

⁴⁵ Т, Катинь, *Опишрни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010. f. 52.

tuar, porse pasi ka qenë në afërsi të xhamisë së Jazixhi (Çatib) Sinanit, saktësisht në anën e majtë të saj, emërtimin e saj Levisha, gradualisht e ka marrë xhamia e tanishme e Jazixhi (Çatib) Sinanit.

Xhamia e Emin Mehmetit – edhe kjo xhami është ndërtuar në gjysmën e dytë të shek. XVI-të, pas vitit 1550 aty diku kah vitet 60-ta të shekullit XVI-të. Ajo gjendet e shënuar në defterin e sanxhakut të Prizrenit në vitin 1571. Ndërtuesi i saj ka qenë Emin Mehmedi, i cili në vitet 30-ta të shekullit XVI-të ishte drejtor apo menaxher i minierës së atëhershme aktive në Korishë të Prizrenit. Xhamia ka qenë në mëhallën e Jazixhi (Çatib) Sinanit, në anën e djathtë të saj, diku kah tregu i bulmetit të dikurshëm apo në sheshin e tanishëm ekzistues sipas gjitha gjasave. Në ndërkohë shtëpitë që kanë qenë afër saj, janë njohur edhe si mëhalla e Emin Mehmetit. Në defterin (regjistrin) e sanxhakut të Prizrenit të vitit 1571, shkruan se për mirëmbajtjen e mesxhidit të vet, Emin Mehmeti ka lënë vakëf shumë prej 70.000 akçash⁴⁶.

Sikurse xhamia e Levishës ashtu edhe xhamia e Emin Mehmetit janë dy xhami dikur ekzistuese në Prizren, që për herë të parë hasim shënime për ekzistimin e tyre në Prizren, që gjer tani nuk kanë qenë të njohura si për hulumtuesit dhe studiuesit e ndryshëm që janë marrë me trashëgiminë kulturore të Prizrenit, e njashtu edhe për opinionin e gjerë shqiptar. Edhe kjo xhami ka pësuar fatin e xhamisë së Levishës, është rrënuar me rastin e pushtimit të përkohshëm të Prizrenit nga ana e austriakëve në krye me gjeneralin Pikolomini, dhe më nuk është rindërtuar, me siguri për shkak të asaj se ka qenë në afërsi të xhamisë së Jazixhi (Çatib) Sinanit, dhe nuk ka pas nevojë për shkak të distancës së përafërt me xhaminë ekzistuese të tanishme.

- vijon -

⁴⁶ Г, Катиф, *Опишрни попис Призренског санџака из 1571. године*, Београд: Историјски институт, 2010. f. 553

Faik Miftari

PRIZRENI MOSQUES – MATERIAL EVIDENCE OF THE OTTOMAN-ISLAMIC CULTURAL HERITAGE IN THE BALKANS

(Summary)

During the Ottoman rule Prizren was an important administrative, trade, cultural and religious center. As such, it inherited a large number of religious, cultural and historical buildings of great importance.

In this paper I will focus on the numerous mosques built during the Ottoman rule in view of the new documents which have been found recently and which were not available to the public opinion so far. During the Ottoman rule a total of 29 mosques were built in Prizren, which can be proved and documented by various archive sources.

فايق مفتارى

مساجد بريزن دليل لمادي للتراث الثقافي عثماني – اسلامى فى

البلقان

(خلاصة البحث)

ملخص

كان بريزن فى عهد الامبراطورية العثمانية مركزا إداريا و تجاريا و حرفيا و ثقافيا و دينيا مهما وعلى هذا النحو ورث عددا من البناءات الدينية والثقافية ذو أهمية تاريخية و فى هذه الورقة سأركز على العديد من المساجد التي بنيت فى عهد الامبراطورية العثمانية فى ضوء المصادر والوثائق الجديدة التي عثر عليها غير معروفة حتى الآن للرأي العام الالبانى. خلال فترة الإمبراطورية العثمانية كان العدد الكلي للمساجد التي بنيت فى بريزن ٢٩ موثقة ومصدقة من قبل المصادر الأرشيفية المختلفة.

Prof. M. Umaruddin

KOHA E GAZALIUT: KUSHTET POLITIKE DHE FETARE

Ndonëse Gazaliu nuk ishte vetëm i kohës së tij por i të gjitha kohëve, ai dallohet si shpirti më reprezentues i epokës së tij. Çfarëdo që ai ka shkruar, mban vulën e kohës në të cilën jetoi. Kështu që, një njohtë e shpirtit të kohës së tij do të na ofrojë një të kuptuar të vërtetë dhe të duhur të filozofisë së këtij njeriu të jashtëzakonshëm, i cili pasi asimiloi çfarëdo që mori nga e kaluara dhe koha e tij, i la trashëgim një-rëzimit një sistem mendimi që tregon në mënyrë aq unike një gjurmë të karakterit të tij shpirtëror, saqë do të jetë gjithmonë një burim ins-pirimi për ata që janë të etur për komunikim me Zotin. Veprat e Gaza-liut pasqyrojnë një paraqitje të kujdesshme të Islamit, dhe në të njëjtën kohë një kritikë të elementeve anti-islame të kohës së tij, të cilat gra-dualisht janë zhvilluar së bashku me lëvizjet politike në historinë e Islamit. Për të çmuar shkrimet e Gazaliut ne duhet të studiojmë influ-encat që ishin shkaktare për sistemet fetare dhe filozofike në perspek-tiven e tyre historike.

Sistemet fetare dhe filozofike ishin të lidhura ngushtë me lëvizjet politike.¹ Ne do të ndjekim origjinën dhe zhvillimin e këtyre lëvizjeve prej vdekjes së Pejgamberit (s.a.v.s.) deri në kohën e Gazaliut.

A) Pasardhësit e menjëhershëm të Pejgamberit (s.a.v.s.) (632-661)

Në kohën e Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe dy pasardhësve të tij të menjëhershëm, Ebu Bekrit (632-34) dhe Omerit (634-44), solidariteti i shtetit islam mbeti i paprekur. Në halifatin e Osmanit (644-56) lindi një mospajtim në mendime në mes të myslimanëve. Ky mospajtim ishte i destinuar të paraqitet herët ose vonë në perandorinë e madhe që kkishte bërë halifati, duke përfshirë popuj dhe kultura heterogjene e të panumërta. Në kompleksitetin e shkaqeve, shkaku i menjëhershëm që do të ndajë vëllazërinë myslimane në sekte rivale, pra ishte politik. Lëvizja e udhëhequr nga “Abdullah b. Seba ishte përgjegjëse për luftërat e hershme civile dhe fetare.² Për shkak të aktiviteteve të zgjuara të këtij njeriu, vëllazëria islame do të ndahet në tri sekte të mirënjohura, d.m.th., Suni, Shia dhe Havarixh. Ai shkoi nga një vend në tjetrin për të përhapur keqkuptime rreth Islamit.³ Ai mbronte pohimet e tij duke interpretuar ajetet e Kuranit siç i shkonte për shtati. Doktrinat e tij ishin goxha të huaja për Islamin. Ai formoi shoqëri sekrete. Arritja e parë e partisë së tij ishte vrasja e halifit, Osmanit. Në betejën e Devësë (656) dhe Sifinit (657), pjesëtarët e partisë së tij luajtën rol të dalluar në ndarjen e vëllazërisë myslimane.⁴

¹ Nicholson, R.A., *A Literary History of Arabs*, f. 217.

² Sabi ishte vendas nga Sena, dhe ishte me origjinë çifute. Ai erdhi në Hixhaz gjatë halifatit të Uthmanit, dhe pranoi së jashtmi Islamin (Muhamed Ali, *Tarikh Kihalaft-i-Rashida*, f. 104). Ai themeloi degë të shoqërisë së tij, së pari në Basra dhe Kufe, ku vuri themelet e propagandës së tij djallëzore. Për shkak se u zbuluan veprimtarët e tij të liga, ai iku prej njërit vend në tjetrin, duke lënë anëtarët e partisë së tij mbrapa. Së fundi u vendos në Egjipt, dhe drejtoi lëvizjen e tij prej atje, (lëvizje kjo) e cila kishte penetruar të gjitha territoret dhe tokat e largëta të halifatit.

³ Nicholson, op.cit, f. 25.

⁴ Muhamed Ali, Op. cit., f. 104, 108-16, 121, 134 dhe 139.

Ibën Seba ishte themeluesi dhe organizuesi i sektit shiit. Doktrina e tij i dha sistem teologjik shiizmit.⁵ Ai ishte i pari (653) që ia atribuoi hyjninë Aliut, për të cilin ky i fundit e kundërshtoi atë.⁶ Aliu, sipas tij, ishte halif i caktuar në mënyrë hyjnore. Ai predikonte se çdo pejgamber kishte një ekzekutues (vasij). Aliu për Muhamedin (a.s.) ishte si Haruni (a.s.) për Musain (a.s.). Imamati, sipas tij, i takonte Aliut me të drejtë.⁷ “Siç e kishte caktuar Zoti Muhamedin për pejgamber, ashtu kishte caktuar Aliun për ndihmës të tij në jetë dhe trashëgimtar në vdekje.”⁸

Lëvizja e Ibën Sebasë vazhdoi triumfuese, dhe ia doli të shkatërrojë solidaritetin e Islamit.

Pas vrasjes së Osmanit, partia e Ibën Sebasë ia arriti ta përzgjedhë Aliun (656-661) si halif. Muaviu refuzoi t’i nënshtrohet halifatit të tij, kështu që filloi një zënkë në mes Aliut dhe Muaviut.⁹ Aliu marshoi në Siri, për t’i mësuar guvernatorit të tij rebelues një mësim në dëgjueshmëri, por fati deshi ndryshe.

Ushtria e Aliut përbëhej nga elemente heterogjene. Përfshinte miq personalë, myslimanë të devotshëm, komplotues politikë etj.¹⁰ Pas dështimit të arbitrimit në mes Aliut dhe Muaviut, një grup prej pasuesve të Aliut erdhën tek ai dhe e pyetën atë pse e pranoi arbitrimin e njerëzve kur e drejta e arbitrimit i takonte vetëm Zotit. Aliu u tregoi më kot se ata ishin që e kishin detyruar të pranonte arbitrimin.¹¹ Ata rrëfyan gabimin e tyre dhe pranuan që ishin gabim. Ata po ashtu i thanë Aliut që edhe ai ishte gabim, dhe kërkuan që ai të pranojë mëkatin dhe të pendohet. Vetëm me këtë kusht, thanë ata, do ta pasojnë

⁵ Nicholson, op. cit., f. 217.

⁶ Browne, E.G. *A literary History of Persia*, vëll. I, f. 220, Macdonald, D.B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, f. 21; Sir William Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*, f. 225-26.

⁷ Macdonald, op. cit., f. 9

⁸ Ibid., f. 21.

⁹ Dozy, *Spanish Islam*, f. 34.

¹⁰ Browne, op. cit., f. 219.

¹¹ Dozy, op. cit., f. 32.

atë dhe do të luftojnë me armiqtë e tij dhe të tyre.¹² Me refuzimin e Aliut për të pranuar gabimin e tij, rreth dymbëdhjetëmijë prej pasuesve të tij dezertuan nga pjesa kryesore, për shkak të së cilës u quajtën *havarixh* (të dalët).¹³ Njerëzit që mbetën me Aliun u quajtën shia, d.m.th. përkrahësit (e Aliut). Që këtej e tutje havarixhët nuk e kanë lënë rehat Aliun të administrojë çështjet e perandorisë. Në fund Ibën Mulxhim, një prej tyre, vrau Aliun, dhe kështu i dha fund *Halifatit të Vërtetë*.¹⁴

Havarixhët ishin një parti politike që gradualisht u kthyen në sekt fetar. Ata ishin fanatikë në teologji dhe dëshiruan të imponojnë doktrinën e tyre mbi myslimanët tjerë përmes shpatës. Ata nuk pranuan as pohimet e Aliut as Muaviut dhe deklaruan se “ligji i takon vetëm Allahut.” Ata thanë që në Islam të gjithë ishin të barabartë dhe që nuk ka nënshtrim ndaj sundimit të njerëzve, sepse nënshtrimi është vetëm për Allahun. Prandaj, ata nuk mund të konceptonin një shtet të organizuar dhe një shoqëri me përgjegjësi¹⁵ dhe rebelimi e anarkia u bënë ideja kryesore e filozofisë së tyre të hutuar. Fermenti havarixhist ishte kështu një prej faktorëve të fuqishëm që copëtoi perandorinë islame.¹⁶

B) PERIUDHA EMEVITE (661-749)

Pas vdekjes së Aliut, halifati i kaloi Muaviut (661), dhe Damasku u bë qendra e perandorisë islame. Muaviu konvertoi halifatin në një sundim dinastie, në monarki,¹⁷ dhe i dha një goditje vdekjeprurëse shtetit islam të themeluar nga Pejgamberi (s.a.v.s.), që ishte i mbajtur e forcuar me sukses nga halifët e vërtetë. Emevitët me përjashtim ve-

¹² Browne, op. cit., vëll. 1, f. 221-24.

¹³ Ibid., f. 21-22; Muhamed Aliu, op. cit., f. 132-41; Brunnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omiyaden*, f. 28-29; Von Kremer, *Veschichte der herrschenden Ideen des Islam*, f. 359-360; Nicholson, op. cit., f. 208 ff; Macdonald, op. cit., f. 23.

¹⁴ Macdonald, op. cit., f. 27.

¹⁵ Ibid., f. 24

¹⁶ Levy, R., *Sociology of Islam*, f. 4.

¹⁷ O'Leary, D. L., *Islam at the Crossroads*, f. 6-10.

tëm të Omer bin Abdulazizit¹⁸ (717-720), ishin së pari arab e pastaj myslimanë.¹⁹ Ata u interesuan pak për Islamin, dhe vetëm u përpoqën të ruajnë interesat e tyre dhe të të afërmeve të tyre.²⁰

Pas vdekjes së Muaviut (680) një numër i ngjarjeve ndodhi që tjetërsuan simpatinë e të gjithë myslimanëve të mirë. Tragjedia e Qerbelasë (680) u krye në vitin e parë të regjimit të Jezidit (680-683). Në vitin e dytë të regjimit të tij ai plaçkiti Medinën, ku u vranë 80 sahabë të Pejgamberit, dhe 700 hafizë të Kuranit. Në vitin e tretë u sulmua Qabeja.²¹ Përsëri në sundimin e Abdulmalikut (685-705) Qabeja u sulmua, u dëmtua dhe u dogj nga Haxhaxh bin Jusufi.²² Këto krime të emevitëve çuan në revolta të hapura kundër tyre. Kryengritësit u ndanë në katër grupe kryesore, si në vijim:

1. Myslimanët e vërtetë dhe të devotshëm, që nuk gjetën asgjë islame tek udhëheqësit e tyre. Për ta emevitët ishin krijesa të pazotë që kënaqnin të gjitha veset e imagjinueshme. Ndjenjat armiqësore të këtij grupi u shprehën haptazi në kryengritjen e Abdullah bin Zubejrit (683-692), i cili mbajti qytetet e shenjta për nëntë vite të plota.

2. Havarixhët²³, të cilët ushtarakisht i bënë dëm emevitëve më shumë se çdo gjë tjetër.

3. Mevalinjët - racat që ishin myslimanë por jo arabë. Ata kundërshtuan emevitët sepse nuk trajtoheshin të barabartë, siç është urdhëruar nga Islami. Të konvertuarit në Islam ishin të detyruar të paguanin *xhizje*, ndonëse sipas Islamit ata duhej të ishin të liruar nga kjo. Vetëm gjatë sundimit të Omerit të dytë (Omer bin Abdulazizit) racat e nënshtruara patën pak lehtësim.²⁴

¹⁸ Dozy, op. cit., f. 119.

¹⁹ Nicholson, op. cit., f. Xxiii.

²⁰ Ibid., f. xxviii dhe f. 204.

²¹ Browne, op. cit., vëll. 1, f. 226; Nicholson, op. cit., f. 197-98.

²² Nicholson, op. cit., f. 201.

²³ Margoliouth, D.S., *Early Development of Muhammadanism*, f. 58; Nicholson, op. cit., f. 211; shënimet e autorëve Harixhitë dhe emrat e librave të tyre janë dhënë në *Fihrist* diskutimi i pestë, seksioni IV.

²⁴ Dozy, op. cit., f. 119. Një guvernator i Egjiptit i shkroi atij, "Nëse gjendja vazhdon kështu, të gjithë të krishterët do ta pranojnë Islamin, dhe shteti do t'i humb fitimet (nga taksa - xhizjeh)." Omeri i përgjigjet, "Do e konsideroja bekim te madh nëse të gjithë të

4. Shiat²⁵ besonin në të Drejtën Hyjnore të familjes së Pejgamberit, të zotërojnë autoritet suprem në Islam, edhe të kësaj bote e edhe të botës shpirtërore. Ata ishin fuqishëm kundërshtues të emevitëve. Këta njerëz mbështetnin kërkesat e Aliut, djalit të xhaxhait dhe dhëndrit të Pejgamberit, dhe si pasojë u quajtën “legjitimistët”. Doktrina e tyre themelore ishte që gjithmonë është një Imam i caktuar hyjnisht, i cili është i pagabueshëm. Është detyra e çdo besimtari ta gjej një imam të tillë.²⁶ E vërteta mund të gjendet vetëm përmes tij. Vetëm ai mund ta interpretoj Ligjin (hyjnor). Para betejës tragjike të Qerbelasë ata nuk kishin entuziazëm.²⁷ Ajo tragjedi e vajtueshme galvanizoi këtë grup në jetë dhe veprim.

Persianët i bashkuan forcat me ta. Emevitët ishin shumë autoritarë dhe arrogantë, dhe të huajt i trajtonin me përbuzje. Persianët kishin një të kaluar të ndritshme. Ata pretendonin të kenë pasur civilizim superior, dhe për shkak të kësaj kërkonin barazi të plotë me arabët. Ata mallkonin tre halifët e parë, në veçanti Omerin, sepse gjatë sundimit të tij Perandoria Perse u pushtua, si dhe kishte aneksua nga myslimanët.²⁸

Për t’u hakmarrë për tragjedinë e Qerbelasë, Muhtari²⁹ udhëhoqi rebelimin (683-687) kundër emevitëve. Në shekullin e parë të Islamit ai ishte i vetmi njeri që pretendoi të posedojë fuqi mrekullibërëse, dhe e deklaroi vetën të pagabueshëm.³⁰ Ai u hakmor për Tragjedinë e Qerbelasë, dhe në vitin 686 vrau mijëra njerëz që ishin besnikë ndaj emevitëve.³¹ Prej këtu e tutje persianët morën përsipër kauzën e familjes së Pejgamberit. Muhtari ishte i pari që mori kauzën e persianëve, dhe zu t’u jepte status më të lartë sesa arabëve. Shumica e pasuesve të tij

krishterët kthehen në Islam, sepse Zoti e dërgoi të Dërguarin e Tij si lajmëtar, e jo si taksambledhës.” (Browne, op. cit., vëll. 1, f. 234)

²⁵ Dozy, op. cit., f. 87.

²⁶ Macdonald, op. cit., f. 29.

²⁷ Nicholson, op. cit., f. 228.

²⁸ Browne, op. cit., vëll. 1, f. 130.

²⁹ Nicholson, op. cit., f. 218.

³⁰ Margoliouth, op. cit., f. 17-18.

³¹ Ibid., f. 10.

ishin persianë.³² Ky grup besonte në një linjë të imamëve të caktuar në mënyrë hyjnore; tre të parët: Aliu, Hasani dhe Husejni.³³ Pas Husejnit, vëllai i tij prej njerikut Muhamed bin El Hanefijeh u pranua si imam, dhe rebelimi i Muhtarit u ndez dhe u krye në emër të tij. Është interesante të përmendet se në këtë kohë nuk është bërë dallim në mes të pasardhësve të Aliut përmes Fatimes, bijës së Pejgamberit, dhe atyre me gratë e tjera të tij. Pas vdekjes së Muhamed bin El Hanefijeh u shfaq kjo ndarje, dhe si pasojë elementet rebeluese u ndanë në fraksione dhe grupe të ndryshme.³⁴ Njëri grup e konsideronte Ebu Hashimin, të birin e Muhamed bin El Hanefijeh si imamin e caktuar hyjnisht, ndërsa grupi tjetër e ngritën në këtë pozitë Aliun, të birin e Husejnit, i njohur si Zejn El Abidin (718). Grupi i parë u quajt *Hashimijeh* e tjetri *Imamijeh*.

Persianët nuk ishin mësuar me formë demokratike të qeverisjes. Ata i shihnin mbretërit e tyre si qenie hyjnore.³⁵ Askush nuk mund të sundonte në Persi pa pretenduar hyjninë për veten e tij. Doktrina e të drejtës hyjnore për mbretërim në Persi ishte rrënjësor me shumë se kudo tjetër.³⁶ Persianët gjetën në Aliun, të birin e Husejnit me Shehrbenunë (të bijën e Jezdigird III, i fundit prej mbretërve sasanidanë), një person legjitim për imamat, i cili kombinonte kryesinë shpirtërore të Islamit, të derivuar nga Pejgamberi, me fuqinë e përkohshme të trashëguar nga mbretërit e Persisë.³⁷

Kah fundi i shekullit të parë hixhrij njerëzit pritën shfaqjen e Mehdit, i cili mund t'i shpëtonte ata nga tiranitë e emevitëve. Ata filluan një betejë trekëndore kundër autoritetit të vendosur. Fraksioni i njohur si Hashimijeh ishte shumë i fuqishëm. Ebu Hashimi ishte i pari që organizonte propaganda të rregullta dhe që pretendonte për vetveten dije ezoterike. Gjersa ishte në shtratin e vdekjes, në vitin 716, ai të drejtën

³² Nicholson, op. cit., f. 219-220.

³³ Macdonald, op. cit., f. 30.

³⁴ Nicholson, op. cit., f. 218.

³⁵ Browne, op. cit., vëll. 1, f. 128; Macdonald, op. cit., f. 31.

³⁶ Browne, op. cit., vëll. 1., f. 129; Nicholson, op. cit., f. 213-214

³⁷ Browne, op. cit., vëll. 1, f. 130.

e tij ia la trashëgim Muhamed bin Ali bin Abdullah bin Abasit (Abasi, xhaxhai i Pejgamberit). Që prej kësaj të gjithë propagandistët dhe noterët u bënë zëdhënës për abasidët. Abasidët dhe hashimitët e nisën punën e tyre me zell të plotë. Imamijtë nuk ishin në favor të abasidëve, por mbështetja e tyre u siguria duke iu apeluar atyre në emër të Hashimit, paraardhësit të përbashkët të abasidëve dhe alidëve. Muhammed bin Ali, Abasidi (vd. 734), i nominoi tre bijtë e tij për ta trashëguar atë (në fron), njëri pas tjetrit. I nominuari i parë, Ibrahim, u mbyt nga emevitët. Dy bijtë e tjerë të tij Ebul Abas Abdullah, i njohur si Es Saffah, dhe Ebu Xhafer Mensuri, u bënë, respektivisht, halifi i parë dhe i dytë i abasidëve. Një kryengritje e hapur dhe e udhëhequr nga Ebu Muslimi³⁸ nga Horasani, një gjeni i rrallë, shpërtheu në favor të Ebul Abasit në vitin 747. Kjo u përhap si flakë e egër nëpër gjithë perandorinë myslimane. Në vitin 749 Ebul Abas u shpall halif. Kur abasidët erdhën në fuqi, ata mbytën çdo anëtar të familjes emevite. Ebu Muslimi, sipas përlogaritjes së tij, ka shkaktuar vdekjen e 1.000.000 myslimanëve, përpos atyre të vrarë në betejë. Të tjerë e kufizojnë numrin në 600.000 të vrarë. Abasidët mbytën jo vetëm të gjithë anëtarët e familjes emevite, por po ashtu edhe përkrahësit e tyre. Ata zhgënjyen shiat, duke i mbytur ata me shumicë. Madje edhe Ebu Muslimi, i cili ishte ekskluzivisht përgjegjës për themelimin e perandorisë Abaside, u mbyt në vitin 755. Kështu përfundoi sundimi emevit, dhe me të edhe periudha e imperializmit arab. Pas kësaj kultura dhe civilizimi persian e vendosi vetën³⁹ në mënyrë dominonte dhe triumfale në botën myslimane.

Por, gjersa këto fuqi politike ishin duke vazhduar me intensitet në organet e pushtetit islam, terreni po përgatitej për sektet fetare dhe filozofike. Në fakt fillimet e shkencave fetare dhe filozofike tashmë ishin bërë gjatë viteve të hershme të periudhës emevite. Ndonëse Damasku, si vend i halifatit, kishte fituar famë në madhështi dhe lavdi, Medina, Kufa dhe Basra i tejkalonin të gjitha qytetet tjera të perando-

³⁸ Ibid., f. 226, 240 dhe 247.

³⁹ Ibid., f. 247.

risë për progresin letrar dhe shkencor. Njerëzit nga larg e afër vërshonin aty për të ndjekur ligjëratat e dijetarëve arabë, persianë, zjarrputistë, çifutë, të krishterë, etj., dhe u takuan këtu krah për krah. Të gjitha shkencat myslimane lindën këtu.⁴⁰ Basra në veçanti ishte e njohur si vend i dijes dhe qendër e tregtisë.

Në fund të shekullit të parë hixhrij në Basra jetoi një imam, Hasan El Basri.⁴¹ Ai ishte njeri me intelekt dhe personalitet të jashtëzakonshëm, dhe influencoi gati të gjitha lëvizjet e kohës së tij,⁴² si sufizmin, jurisprudencën, teologjinë, racionalizmin etj. Vasil bin Atai, themeluesi i mutezilizmit, ishte nxënës i tij.⁴³ Influenca e tij në gjeneratat pasuese ishte e pamasë dhe e shumanshme. Gazaliu ishte i impresionuar nga Hasani, dhe veprat e tij janë përplot me citate të tij. Ai dhe Omeri II janë modele të sjelljes për Gazaliun.

C) PERIUDHA ABASIDE

Kjo periudhë ndahet në disa pjesë, dhe secila përfaqëson një fazë të veçantë të civilizimit islam.

1. Abasidët-prej ardhjes në pushtet deri te vdekja e Vathikut (750-847)

Gjatë kësaj periudhe perandoria myslimane mori zgjerimin më të madh të saj, nga Atlantiku në Indi, dhe nga Kaspiku deri në ujëvarat e Nilit.⁴⁴ Një numër pretenduesish, kryesisht në emër të Aliut, kërkuan të drejtën e tyre për udhëheqje të botës myslimane,⁴⁵ rezultat i së cilës

⁴⁰ Muhammad Zarif, *Islam and Aqliyat*, f. 24-25.

⁴¹ Nëna e tij e solli atë tek Omeri, që kur e pa se është i bukur e emëroi Hasan-i buhuri. Nëna e tij ishte shërbëtorja e Umu Selemes, gruas së Pejgamberit (s.a.v.s.) Hasani ishte i pashëm, i devotshëm dhe orator i madh, dhe është thënë që kur Hasani ishte i vogël Umu Seleme e ushqeu atë me gji, dhe për këtë shkak ai shkëlqeu në çdo gjë. Kur Aliu erdhi në Basra, Hasani ishte nëntëmbëdhjetë vjeçar. Aliu i ndaloi të gjithë të ligjërojnë në xhami, përveç Hasanit. (Muhammad Zarif, op. cit., f. 25-26)

⁴² Nicholson, op. cit., f. 223.

⁴³ Ibid., f. 222-223.

⁴⁴ Lane Poole, *Muhammadan Dynasties*, f. 6.

⁴⁵ Margoliouth, E., op. cit., f. 51.

ishite që së shpejti e gjithë perandoria myslimane u bë fushëbetejë. Procesi i shpërbërjes filloi, dhe provincë pas province humbej nga duart e halifatit qendror.⁴⁶ Dinastia emevite kishte sunduar mbi gjithë perandorinë islame. Por, në kohën e abasidëve shtete të pavarura dhe gjysmë të pavarura u shfaqën në Spanjë, Persi, Afrikën veriore etj.⁴⁷

Periudha dallohet për tolerancë fetare, mendim të lirë, hulumtime shkencore,⁴⁸ shpirt filozofik dhe kozmopolit, dhe ngritje të persianëve.⁴⁹ Kryeqyteti i perandorisë u zhvendos nga Damasku në Bagdad⁵⁰, që me shpejtësi u bë vatër e diturisë dhe shkencës. Halifët e parë ishin liberalë, dhe e përkrahën diturinë. Një hulumtim kritik u bë mbi çdo degë të dijeve. Një akademi për shkencë u themelua nga Mensuri (754-775). Përkthime të rëndësishme nga gjuhë të ndryshme në gjuhën arabe u bënë shpejtë. Diskutimet e lira me pasuesit e feve të tjera ishin të inkurajuar. Emrat e Harun Er Rashidit (786-809) dhe Mamunit (813-833) janë të mjaftueshëm për të kujtuar shkëlqimin dhe lavdinë e periudhës. Dashuria e Harunit për drejtësi dhe etja për dije e bëri Bagdadin qendër të kulturës.⁵¹ Njerëz nga vende të ndryshme vinin në pallatin e tij për të marrë vlerësimin e duhur për talentet e tyre që mund të shfaqnin. Mamuni kishte një zell për kultivimin e mendimit të lirë dhe për përhapjen e dijes dhe shkencës. Kryesisht është për shkak të përpjekjeve të tij shkenca greke dhe filozofia u ruajtën dhe

⁴⁶ Arnold, T.W., *The Caliphate*, f. 51.

⁴⁷ Abdurrahim, i vetmi i mbijetuar i dinastisë Ummejjide në vitin 755 formoi një mbretëri të pavarur në Kardova (Dozy, op. cit., fq 159-211 Lane-Poole, op. cit., f. 6, 20). Abdurrahman III (912-961) i dinastisë së tij e deklaroi vetën e tij halif rival në Spanjë (Dozy, op. cit., fq 423). Por rënia e vërtetë filloi prej kohës kur Afrika veriore u bë e pavarur. Në vitin 785 Idrisi, një stërnip i Aliut, themeloi një dinasti, Alide, në Maroko (Krahaso: Macdonald, *Development of Muslim Theology*, f. 6). Pak më vonë, u themelua dinastia Aghlabide (800-909) në Kajrevan nga një guvernator i Harun Er Rashidit (Lane-Poole, op. cit., f. 36). Tahiri, guvernator i Horasanit në 820 mori një shtet gjysmë të pavarur, pra nga Mamuni, si shpërblim për shërbimet që ia ka kryer atij për t'u bërë halif. (Lane-Pool, op. cit., f. 7, 128).

⁴⁸ William Muir, op. cit., f. 432.

⁴⁹ Browne, op. cit., vëll. 1, f. 210-252.

⁵⁰ Lane-Poole, op. cit., f. 3.

⁵¹ Nicholson, op. cit., f. 261

perëndimi edhe një herë u bë i vetëdijshëm për to. Nën patronazhin e tij spekulacioni mutezilit arriti kulmin e tij.

Katër juristët e mëdhenj, d.m.th., Ebu Hanife (vd. 767), Malik bin Enesi (vd. 795), Shafiu (vd. 820) dhe Ahmed bin Hanbeli (vd. 855) lulëzuan në këtë periudhë. E gjithë jurisprudenca islame u sistematizua dhe kodifikua nga këta.

Kjo ishte koha e ngritjes së persianëve. Persët ngritën abasitët në halifat,⁵² dhe si shpërblim arabët u zëvendësuan nga persët në pozitat e larta shtetërore. Gjykata u bë kryesisht perse, dhe arabët shpesh poshtëroheshin publikisht.⁵³ Idetë, sjelljet dhe zakonet persiane u ripërtëritën, dhe ripërtëritja e tyre solli një kohë të shthurjes morale.⁵⁴ Morali i sertë i arabëve u zëvendësua nga sjellje të rafinuara e të sofistikuara, edhe në dëm të së vërtetës. Halifët për model shikonin mbretërit sasanidanë, pra në vend të Pejgamberit dhe pasuesve të menjëhershëm të tij. Abasidët e ruajtën civilizimin persian, siç e kishin mbajtur emevitët kulturën arabe.

Lëvizja e mevalijve, që ishte nisur për të vendosur barazinë në mes të pjesëtarëve të Islamit, mori një kthesë serioze. Të gjitha vendet jo-arabe u bashkuan në përpjekjen për të vërtetuar që sirianët, egjiptianët, persianët etj., ishin superiorë ndaj arabëve, dhe persianët ishin avangardë të kësaj lëvizjeje (shuubijje). Ata shkruan libra të shumtë për të treguar që persianët ishin superior ndaj arabëve në çdo aspekt.⁵⁵ Në vërtetimin e pretendimeve të persianëve, Barmekidët (752-804), që deklaroheshin se janë shiit persian por me zemër ishin zjarrputistë, luajtën një rol të rëndësishëm.⁵⁶ Shiizmi i tërhoqi persianët të cilët edhe më tutje zhvilluan doktrinën shiite të imamatit dhe zhvilluan shumicën e teorive transcendentale rreth saj. Dy sektet kryesore të Shiave, d.m.th., sekti i shtatëve dhe i dymbëdhjetëve u shfaqën në këtë periudhë. Imami i gjashtë Xhafer Es-Sadiku (vd. 765) e la pa trashëgi-

⁵² Ibid., f. 254.

⁵³ Browne, op. cit., f. 251-53; Nicholson, op. cit., f. 256.

⁵⁴ Browne, op. cit., f. 251-53; Nicholson, op. cit., f. 256.

⁵⁵ Browne, op. cit., f. 265-70.

⁵⁶ Ibid., f. 257-58.

mi të birin e tij më të vjetër Ismailin sepse e gjetën të dehur, dhe emëroi të birin e tij më të ri Musa El Kazimin si pasuesin e tij. Pasuesit e Musës dhe pesë pasardhësve të tij (i fundit prej të cilëve thuhet se është zhdukur çuditërisht në vitin 873) u quajtën Dymbëdhjetësh (*Ithna asherijeh*).⁵⁷ Por ata që ndoqën Muhamedin, të birin e Ismailit si imam të shtatë, ata quheshin Ismailinj ose Shtatëshe (*Sebijeh*). Doktrina kryesore e këtij sekti ishte *teveli*,⁵⁸ d.m.th., një interpretim alegorik i Kuranit; dhe si pasojë, ata njiheshin si *batinij*,⁵⁹ d.m.th., pasues të kuptimit të fshehur të Kuranit. Ata pretendonin që dehja e Ismailit ishte një dëshmi e spiritualitetit të tij të madh,⁶⁰ dhe për ta mbrojtur atë ata shpikën doktrinën e interpretimit alegorik. Ai, thonë ata, nuk e ndoqi lëvozhgë e jashtme (*zahir*) të ligjit, por besonte në thelbin, në kuptimin e fshehur ose të brendshëm (*batin*) të tij. Ky sekt, shkurtimisht, provoi të zbulojë një kuptim të fshehur nën ligjin tekstual të Islamit. Është ky sekt që tani e tutje përfaqëson doktrinën heretike të *hululit* (inkarnimit), *tenasuhit* (metampsikozës), *raxhatit* (kthimit), etj.⁶¹

Në këtë periudhë u shfaqën shumë heretikë dhe profetë të rrejshëm pas modelit të Ebu Muslim Hurasanit.⁶² Bih Afridh, profeti i rrejshëm, Sinbadh zjarrputisti (756), Ibën El Mukaffa (vd. 757), El Mukanna, profeti i fshehur i Horasanit (vd. 786), Babaku (vd. 838), etj., futën në Islam disa doktrina heretike zjarrputiste, mazdekite dhe tjera si adhurimi i diellit, kthimi, inkarnimi, ri-inkarnimi, metampsikozë - doktrina që ishin në kundërshtim me frymën dhe traditën e Islamit.

Me përhapjen e dijes së filozofisë dhe shkencave greke, u shfaqën ithtarët e kulturës greke. Filozofi El Kindiu dhe ndjekësit e tij që hapën shkollën e filozofisë greke në zemër të Islamit filluan të lartësojnë

⁵⁷ Ibid., f. 296.

⁵⁸ Ibid., vëll. 2, f. 196.

⁵⁹ Ibid., vëll. 1, f. 393.

⁶⁰ Macdonald, op. cit., f. 42.

⁶¹ Ibid., f. 30.

⁶² Browne, op. cit., f. 308-36; Ibën En Nedim, *Fihrist*, f. 344; Al Biruni, *Chronology of Ancient Nations*, përk. Sachau, f. 193-94.

helenizmin mbi arabizmin. Ata vendosën filozofinë e Platonit dhe Aristotelit në pozita të barabarta me Kuranin. Kjo është periudha që është përgjegjëse për reaksionin e ortodoksisë (myslimane) që pasoi. Mendimtarët mutezilitë persekutoan kundërshtarët e tyre. Mamuni imponoi doktrinën mutezilitë deri në shpatë.⁶³ Persekutimi i tij i jo-mutezileve i ofroi nxitje të madhe grupit ortodoks për kundërshtim të vrullshëm. Kur shkolla mutezilitë ra, teologët iu kthyen luftimit të teo-
rive heretike të filozofisë greke.

Trashëgimia e kësaj periudha për gjeneratat e mëvonshme, pra, është kultivimi i filozofisë dhe shkencave greke, përvetësimi i mënyrës perse të të jetuarit, ngjyrimi i besimit dhe traditës islame me doktrinën mezdakite dhe zjarrputiste, zgjerimi i doktrinës ismailite të interpretimit alegorik, etj., që asnjëherë nuk i lejuan islamit të zhvillohet i pavarur. Shpirti i vërtetë islam u ngulfat nga kulturat greke dhe persiane. Herezitë e kësaj periudhe dhe influencat e neveritshme që filozofia kishte prodhuar në mendjet e myslimane janë ato që Gazaliu u ngrit për t'i luftuar.

2. Periudha abaside prej vdekjes së Vathikut deri te ngritja e buvejhidëve në Persi (847-932)

Kjo ishte periudha e mbikëqyrjes turke. Influenca turke filloi gjatë regjimit të Mustasimit (833-942). Turqit u bënë zyrtarë të pozitave të larta në shtet. Sipas pikëpamjes tonë kjo periudhë filloi me ardhjen në sundim të Mutevekkilit (846-861) kur reagimi ortodoks filloi dhe mutezilet persekutoheshin dhe përjashtoheshin nga të mirësitë e pallatit. Me kohë halifët u bënë thjesht kukulla⁶⁴ në duart e rojeve turke të cilët mund të rrëzonin çdo halif që shkaktonte pakënaqësinë e tyre.⁶⁵ Halifati qendror u shpërbë, dhe shumë shtete të pavarura dhe gjysmë të pavarura u shfaqën për të udhëhequr njëkohësisht. Prej tyre më të rëndësishmit ishin samanidët në Buhara dhe fatimidët në Afrikën Veri-

⁶³ Macdonald, op. cit., f. 154-57.

⁶⁴ Nicholson, op. cit., p. Xxii; Macdonald, op. cit., f. 51; Lane-Poole, op. cit., f. 7.

⁶⁵ Nicholson, op. cit., f. 264.

ore.⁶⁶ Shkencëtarët filozof të mëdhenj El Farabiu, El Biruni dhe Ibën Sina u trajnuan në atmosferën e krijuar nga patronazhi i samanidëve. Kur spekulimet heretike u shtypën në Bagdad nga Mutevekkili dhe pasuesit e tij, filozofia greke dhe herezia persiane gjetën një mjedis të pëlqyeshëm nën samanidët në Buharë.

Dinastia fatimite për ekzistencën e saj i detyrohet intrigave persiane.⁶⁷ Propaganda e sektit Ismaili rezultoi në themelimin e dinastisë. Në këtë kohë ishin dy klasa ndër persianët, shiat dhe jobesimtarët.⁶⁸ Të dy grupet ishin të gatshme për të ndihmuar kauzën e persianëve kundër arabëve. Ismailitët nuk kishin entuziazëm derisa një i konvertuar, okulisti Abdullah bin Mejmun El Kaddah (vd. 875) iu bashkëngjiti sektit.⁶⁹ Ai ishte themeluesi dhe organizuesi i dytë i sektit.⁷⁰ Ai nuk kishte ndërgjegje fetare dhe bënte çdo gjë për të dëmtuar interesat e islamit. Ai hartoi një skemë për të themeluar një perandori për pasardhësit e tij dhe për të përmbysur islamin dhe arabët.⁷¹ Ai inkorporoj

⁶⁶ Dinastia emevite e Spanjës vazhdoi të përhapë dritën e shkencës dhe dijes në Evropë e papenguar nga kultura greke dhe herezitë persiane. (shih. Dozy, op. cit., f. 445-46, 454,56). Në Persi, ishin Tahiridët (820-872), Saffaridët (868-903) (Lane-Poole, op. cit., f.129-30), Samanidët (874-999), etj. Të gjitha këto shtete ishin për nacionalizmin persian. Më i fuqishmi nga këto shtete ishte i samanidëve në Transoksianë me qendër në Buhara. Ishte themeluar nga pasardhësit e Samanit (El-Biruni, op. cit., f. 48; Lane-Poole, op. cit., f. 131), një fisnik persian nga Belkhi, që la zoroastrizmin dhe përqafoi islamin (Lane-Poole, op. cit., f. 131). Arritjet letrare dhe shkencore të kësaj dinastie janë të mirënjohura. (Ibid., f. 131).

⁶⁷ Said b. Ahmed Abdullah, Ibën Mejmun El Kaddah i njohur si Ubejdullah El Mehdij, (934) duke pretenduar prejardhje nga Aliu dhe Fatimeja përmes Muhamed bin Ismailit mblodhi njerëzit rreth tij (Macdonald, op. cit., f. 44-45; Dozy, op. cit., f. 407; Lane Poole, op. cit., f. 70). Në 909, ai themeloi Halifatin Fatimid në Afrikën veriore. Në 969, aneksohet Egjipti në të, dhe kryeqendra transferohet prej Mahdijes në Kajro. (Lane-Poole, op. cit., f. 70). Kjo dinasti sundonte në Afrikën veriore, Egjipt, Palestinë, etj., prej shekullit të 10 deri 12. Fatimidët ishin burim frike dhe ankthi për halifët abasid të Bagdadit, Umejjidët e Spanjës dhe mbretërit e krishterë të Evropës. Ata shkatërruan Aglabidët në Afrikën Veriore. Qytetet e shenja të Mekës dhe Medinës mbetën në duart e tyre për ca kohë. Emri i halifit Fatimid madje u përmendte në hytbe edhe në Bagdad.

⁶⁸ Macdonald, op. cit., f. 40.

⁶⁹ Browne, op. cit., f. 349-96; Ibën En Nedim, op. cit., f. 187; Nicholson, op. cit., f. 272; Macdonald, op. cit., f. 40.

⁷⁰ Dozy, op. cit., f. 403-404.

⁷¹ Nicholson, op. cit., f. 271 f; Browne, op. cit., vëll. 1, f. 395; Dozy, op. cit., f. 403.

të gjitha llojet e elementeve heterogjene në sistemin e tij dhe organizoj një mision për të përhapur doktrinat e tij. Për persianët lëvizja e tij ishte një lëvizje anti-arabe, për filozofët një licencë për mendim të lirë, për të krishterët propagandë krishtere, e kështu me radhë.⁷² Misionarët e tij së pari krijonin dyshime në mendjet e dëgjuesve të tyre dhe eksitonin kuriozitetin e myslimanëve të pafajshëm për të njohur të fshehtat e të vërtetave fetare.⁷³ Pastaj, një betim i fshehtësisë dhe nënshtrimit administrohej dhe anëtari mashtrohej ngadalë dhe vazhdimisht nëpër grada të ndryshme.⁷⁴ Në fazën e katërt, anëtari e braktiste islamin. Në fazën e pestë, atë e bënë të besoj se Muhamed bin Ismail është profeti i fundit dhe më i madhi.⁷⁵ Në fazat e larta, profetët, fetë dhe morali viheshin mënjanë dhe zëvendësoheshin me një filozofi të caktuar.

Një sekt i ismailitëve, i njohur si keramitët u shfaqën në Mesopotaminë jugore, Arabi etj. Themelues ishte Hamdan bin Eshath, i quajtur Kermat, për shkak të trupit dhe këmbëve të tij të shkurtra.⁷⁶ Ai ishte nxënës i Abdullah bin Mejmun. Për rreth njëqind vite (890-1000) ky sekt ka përhapur terror nëpër halifatin abasid. Ata shpesh kanë plaçkitur pelegrinët dhe i kanë masakruar ata me shumicë. Në 930, ata, për tmerrim të botës myslimane, e hoqën gurin e zi dhe e mbajtën me vete për më tepër se njëzetë vite.

Tipari kryesor i kësaj periudhe është që Islami mbeti i stagnuar.⁷⁷ Mutezilët filluan të bien nga prestigji dhe teologjia ortodokse që tani e tutje mbante rolin kryesor. Shkaqet përgjegjëse për stagnimin e myslimanëve ishin, së pari përpjekjet e Mamunit dhe mutezilëve për të imponuar idetë dhe besimet e tyre ndaj tjerëve, dhe së dyti, influenca reaksionare e turqve. Ahmed bin Hanbel (vd. 855), i cili me guxim u përballua me inkuizicionin e nisur nga Mamuni, duke refuzuar të pra-

⁷² Browne, op. cit., f. 395; Macdonald, op. cit., f. 40-41.

⁷³ Macdonald, op. cit., f. 41.

⁷⁴ Browne, op. cit., f. 406-15, krahaso. Nicholson, op. cit., f. 272-74.

⁷⁵ Macdonald, op. cit., f. 43.

⁷⁶ Browne, op. cit., f. 396-97; 401-105.

⁷⁷ O'Leary, *Arabic Thought and its place in History*, f. 22.

noj urdhrat e tij në lidhje me besimin dhe doktrinën e tij, u shfaq si hero i teologëve ortodoks dhe masës. Ebul Hasan El Eshari (vd. 935), themeluesi i teologjisë skolastike u shfaq në këtë periudhë. Ai i dha një goditje fatale mutezileve dhe filozofëve. Shkolla e Eshariut arriti kulmin e saj me Gazaliun në kohët e mëvonshme.

Perandoria myslimane ishte e ndarë në shtete të ndryshme që me halifin kishin vetëm aleancë formale. Bagdadi ishte ende qendra e kulturës dhe dijes myslimane. Arabishtja ishte mediumi i të gjitha aktiviteteve letrare dhe shkencore në gjithë botën myslimane. Kjo periudhë, përpos të qenit e shquar për aktivitete tjera letrare dhe shkencore, është e njohur për kodifikimin e hadithit nga muhadithët, Buhariu (vd. 870), Muslimi (vd. 875), Tirmidhiu (vd. 892), Nesaiu (vd. 914), etj.⁷⁸

Më tej, dy tendenca anti-islame, d.m.th., ndjenja nacionale dhe sufizmi panteist u shfaqën në këtë periudhë. Shpirti i vëllazërisë pësoi një kthim mbrapa. Herezitë greke dhe persiane tani morën një kthesë të re dhe u shfaqën nën rrobën e sufizmit. Bejazid Bistami (874), i Bagdadit (vd. 810) dhe nxënësi i tij Husejn bin Mensur El Hallaxh (vd. 921), të cilët ishin persianë, futën elemente panteiste në sufizëm. Doktrinat e tyre të reinkarnimit, qenies transcendentale të Zotit, etj., kanë hapur rrugë për disa sisteme jo-islame të sufizmit panteistik që u shfaq në kohët e mëvonshme.⁷⁹

⁷⁸ Disa prej historianëve të mëdhenj myslimanë si Ibën Kutejbe (889), Beladhuri (892), Dinawari (895), Taberiu (932), etj., dhe mjekët dhe shkencëtarë si Ebu Bekr Er Razi (932), jetuan në këtë periudhë. (shih Nicholson, op. cit., f. 226). Raziu punoi nën patronazhin e Samanidëve dhe librin e tij të madh mbi medicinën ia dedikoi Ebu Salihut të kësaj dinastie (932). Ai jetoi gjatë periudhës që zakonisht konsiderohet jo-progresive në historinë islame.

⁷⁹ Për shembull, doktrinat e Ibën El Arabiut dhe Suhrawardi Maktul.

3. Abasidët nga ngritja e buvejhidëve deri në ngritjen e selxhukëve

Në fund të shekullit të dhjetë, autoriteti i halifëve ishte zvogëluar aq shumë saqë vështirë se kalonte përtej rrethinës së Bagdadit.⁸⁰ Shtetet më të fuqishme të pavarura dhe gjysmë të pavarura që kishin ndarë perandorinë myslimane ndërmjet tyre ishin Buvejhidët (932-1055), Samanidët e Horasanit (874-969), Hamdanidët në Siri (924-1003), Emevitët në Spanjë (756-1030), Fatimidët në Egjipt (969-1171) dhe Ghaznewidët në Afganistan (962-1187).⁸¹

Halifati i Bagdadit kishte rënë nën dominimin komplet të gardës turke. Për të shpëtuar prej tiranisë së tyre Buvejhidët u thirrën për përkrahje.⁸² Ahmedi, njëri prej vëllezërve Buvejhid, hyri në Bagdad në vitin 945 dhe pasi përzuri turqit, e bëri veten e tij suprem.⁸³ Që tani e tutje halifët ishin kukulla në duart e buvejhidëve.⁸⁴ Buvejhidët ishin Shia dhe trajtonin halifët sunnit me pak respekt.⁸⁵ Pas ngritjes së buvejhidëve halifati Abasid mori një karakter të ri. Që tani e tutje halifët u bënë të nënshtruar ndaj çdo dinastie të pavarur që mund ta kërkonte

⁸⁰ Arnold, op. cit., f. 57.

⁸¹ Fuqia e dinastisë Samanide (874-999) u dobësua nga Buvejhidët, dhe më në fund u shkatërrua në 999 nga Mahmudi nga Ghazni. Hamdanidët (Lane-Poole, op. cit., f. 111-12) të cilit ishin shiitë, ishin vasalë të Fatimidëve. Pas vdekjes së Sejfideuleh-s, Egjipti u pushtua nga fatimidët dhe hamdanidët u besatuan ndaj tyre. (shih. Levy, *Sociology of Islam*, f. 140 ff). Sejfudeuleh (944-67) ishte një përkrahës i madh i dijes. Nën patronazhin e tij një grup i madh i letrarëve si Farabiu, Mutenebbiu dhe Ebu Firas u mblodhën në Aleppo. Abdurrahman III (912-61), Umejjidi i cili e kishte ngritur Spanjën në një pozitë më të lartë se që kishte qenë ndonjëherë, deklaroi që Halifi në Bagdad nuk ishte kompetent të mbaj titullin. (Arnold, op. cit., f. 58; Nicholson, op. cit., f. 256; Browne, op. cit., f. 365). Pasardhësit e tij mbajtën pishtarin e dijes të ndezur deri në fund të dinastisë në vitin 1030. Ishte këtu në Spanjë, ndër umejjidët, që mendimi dhe kultura islamike u zhvillua e pavarur nga herezitë persiane dhe filozofia greke.

⁸² Ebu Shuxha Buvejh (Arnold, op. cit., f. 139) prijësi i Dejlemit, shërbeu nën Samanidët. Bijtë e tij u bënë shumë të fuqishëm dhe suprem në Irak, Faras, Kerman etj.

⁸³ Lane-Poole, op. cit., f. 139.

⁸⁴ Ibid., f. 104; Macdonald, op. cit., f. 51.

⁸⁵ Arnold, op. cit., f. 62 ff; Lane-Poole, op. cit., f. 140-49.

fuqinë duke përdorur prestigjin e halifit. Liria intelektuale dhe herezitetë të cilat u ndaluan nga turqit u ripërtërinë sërish.⁸⁶

Fatimidët u rritën shumë në këtë periudhë. Ata dobësuan autoritetin e Abasidëve. Ata themeluan një universitet të madh në Kajro, ku u mësuan të gjitha llojet e herezive. Propagandistët ismailitë të cilët ishin shtylla e kësaj dinastie shpërndanë doktrina anti-islamike në gjithë perandorinë myslimane dhe mijëra mysliman u kthyen në herezitë dhe skeptikë.

Ghaznewidët (962-1186) ishin turq dhe sunnit ortodoks. Mahmudi (1031) shtypi gjithë mendimin e lirë (filozofik) dhe i dogji të gjitha librat ismailite dhe filozofike.⁸⁷ Ai në sundimin e tij inkurajoi besimin sunnit në vend të shiizmit.⁸⁸ Halifi Kadir i dha atij titullin *Jemin Ed Dewleh* dhe *Emin El Milleh*.⁸⁹ Mahmudi liroi Persinë nga influenca e Bagdadit përmes inkurajimit që i dha literaturës persiane. Ai zëvendësoi arabishten me persishte si gjuhë shtetërore. Ai inkurajoi artet dhe literaturën në shumë mënyra, ngriti një akademi të literaturës dhe themeloi një universitet në Ghazni. Ai bëri një dispozitë të përhershme për pagesën adekuatë të mësuesve dhe dijetarëve nga arka shtetërore.⁹⁰ Ai ishte i përkushtuar ndaj fesë së tij dhe e shihte halifin si Udhëheqës të Besimtarëve. Megjithatë, edhe përkundër poshtërimit në të cilin ishin reduktuar halifët e Bagdadit, bota myslimane ende e shihte halifatin me nderim me përjashtim të Emevitëve të Spanjës dhe fatimidëve, çdo kush i cili mund të ndërtonte një shtet të pavarur për veten e tij, do të ketë autoritetin e tij për të sunduar mbi myslimanët, i njohur (pranuar) nga halifët e Bagdadit.

Në këtë kohë atje u shfaq tendenca për të përpiluar përmbledhje dhe enciklopedi. Ibën Sina njëri prej filozofëve mysliman dhe mjekëve më të mëdhenj përmbledhi rezultatet e filozofisë greke dhe mjekësisë; Ibën Miskavaih përmbledhi rezultatet e Etikës (1029). Në trajtesat

⁸⁶ Nicholson, op. cit., f. 267; Browne, op. cit., f. 364.

⁸⁷ Nicholson, op. cit., f. 268.

⁸⁸ Browne, op. cit., f. 204

⁸⁹ Ibid., f. 94, 105.

⁹⁰ Ibid., f. 90-164.

e Ikhvan Es Safa, Mefatih El Ulum të El Katibit, etj., janë përmbledhur dijet e të gjitha kohërave, qofshin islame apo jo-islame.⁹¹ Ne përiudhë afatgjate tendenca rezultoi e dëmshme për të menduarit origjinal. Kjo tendencë po ashtu u paraqit në mesin e shkrimtarëve sufij por në një mënyrë pak më ndryshe. Ata u përpoqën të pajtojnë dy tendencat e kundërta të asketizmit dhe panteizmit që kishin ekzistuar për një kohë të gjatë në sufizëm dhe po ashtu për të asimiluar sufijtë në islam. Asketët ndiqnin disiplinat formale të përshkruara nga islami, ndërsa shkrimtarët panteist besonin që këto disiplina ishin të panevojshme. Ajo çfarë kërkohet, thanë ata, është pastrimi i zemrës. Pajturesit thoshin që disiplinat janë mjetet e nevojshme për të arritur pastrimin e zemrës. El Kalabadhi (vd. 995), Ebu Talib El Mekki (vd. 996), El Kushejri (1073), etj., të cilët ishin pararendësit e Gazaliut përmbledhën dhe shpjeguan parimet e formës së moderuar të sufizmit.

Abasidët prej ngritjes së Selxhukëve⁹² deri në vdekjen e Gazaliut

Mbizotërimin të cilin Buvejhidët e kishin fituar ndaj halifëve i erdhi fundi⁹³ në 1055, kur Selxhuku Tugril Beg, pasi e shpalli veten e tij zotërues të Irakut dhe Persisë etj., hyri në Bagdad dhe liroi halifin nga tirania e Buvejhidëve. Halifi i tha atij titullin “Mbreti i lindjes dhe i perëndimit”.⁹⁴ Ai ndaloi fuqinë e Fatimidëve prej të cilëve ai rimori Alepon dhe qytet e shenjtë të Mekës dhe Medinës. Ai më në fund arriti ri-bashkimin e sërishëm të fragmenteve të shpërndara të Perandorisë së Islamit.⁹⁵ Pas vdekjes së tij (vd. 1063) nipi i tij Alp Arslan e trashëgoi sundimin. Azia e vogël, Siria, Palestina u pushtuan nga ai. Malik Shah, i biri i tij, trashëgoi atë në sundim në vitin 1072, dhe sundoi deri në 1092. Perandoria e Malik Shahut shtrihej prej qosheve të largëta të

⁹¹ Ibid., f. 378-87.

⁹² Ar Rawandi, *Rahat Us Sudur*, përshkruar nga J.R.A.S. e Britanisë së Madhe dhe Irlandës, 1902, f. 567-610 dhe 849-87 nga Browne.

⁹³ Browne, op. cit., vëll. 2, f. 169.

⁹⁴ Ibid., f. 173.

⁹⁵ Ibid., f. 173.

Transoksianës deri në kufijtë e largët të Sirisë.⁹⁶ Sundimi i Malik Shahut konsiderohet të jetë më i lavdishmi për botën Myslimane.⁹⁷ Pas vdekjes së Malik Shahut lufta civile shpërtheu përsëri dhe në Siri, Rum, Kerman etj., u shfaqën mbretëri të pavarura selxhuke.⁹⁸ Mirëpo, Bagdadi vazhdoi të jetë qendra e botës myslimane deri sa hordhitë e (Mongolit) Hulagu Khan në 1258 plaçkitën atë dhe i dhanë fund unitetit dhe solidaritetit të myslimanëve.⁹⁹

Selxhukët ishin sunnit, ata ushtruan autoritetin shekullar të cilin e kishin marrë siç duhet prej halifit. Pas halifatit ortodoks ata ishin mbretërit më të mëdhenj dhe më fetarët.¹⁰⁰ Shërbimet të cilët ata i bënë islamit ishin shumë të mëdha. Epoka e unitetit dhe paqes e sjellë nga selxhukët me plotë të drejtë mund të quhet epoka e artë e Islamit. Shkollimi u bë universal. Qytetet e Azisë u zbukuruan me xhami, kolegje, universitete, spitale dhe institucione tjera bamirësie. Nizam El Mulk, ministri i talentuar solli lavdinë dhe madhëstsinë e tyre në zënit.¹⁰¹ Për tridhjetë vite ai kontrolloi çështjet e shtetit. Si burrështetas dhe administrues i dorës së parë që ishte, ai po ashtu përkrahu dijen dhe artet.¹⁰² Me kërkesë të Malik Shahut ai shkroi *Sijaset Name*, një kryevepër mbi politikën islame bashkëkohore. Pallati i tij ishte qendër e madhe që tërhiqte ata që dëshironin t'u njiheshin meritat e tyre të vërteta. Emri i tij u përjetësua nga themelimi i universiteteve Nizamije në Bagdad, Nejsabur, Isbahan, dhe qendra tjera të mirënjohura. Shumë dijetarë morën famën e tyre në këto institucione. Gazaliu ishte i afërt me Nizam El Mulkin dhe universitetet Nidhamijje në Nejsabur dhe Bagdad siç do të shohim më vonë. Një sunnit i përkushtuar, ai ishte fanatik ndaj heretikëve, në veçanti ndaj ismailitëve, dhe shiitëve për doktrinat e tyre që sipas opinionit të tij ishin të nxjerra nga Mez-

⁹⁶ Ibid., f. 171-81.

⁹⁷ Nicholson, op. cit., f. 276; Browne, op. cit., vëll. 2, f. 183-84.

⁹⁸ Lane-Poole, op. cit., f. 152; Browne, op. cit., f. 168.

⁹⁹ Lane-Poole, op. cit., f. 217.

¹⁰⁰ *Journal of Royal Asiatic Society*, pjesa I, (1902), f. 583.

¹⁰¹ Browne, op. cit., f. 167, 168, 214, 185, 186.

¹⁰² Ibid., f. 175, 184.

daku dhe zjarrputistët. Vrasja e tij në 1098 shënoi rënien e madhështisë së selxhukëve.

Ismailitët, të quajtur po ashtu *Melahida* (heretikë), *Batinij* (ezoterik), *Talimitë* (doktrinarë), etj., të cilit ishin themelues të Halifatit Fatimid, dhe të cilët kishin fuqinë shekullare në dispozicion të tyre, ishin duke përhapur doktrinat e tyre anti-islame në çdo pjesë të botës myslimane.¹⁰³ Ata ishin një rrezik i madh për islamin edhe në aspektin fetar edhe në atë politik. Ata nuk besonin në shtyllat e besimit. Synimi i tyre ishte të shkatërronte halifatin e Bagdadit në veçanti dhe Islamin në përgjithësi. Të gjitha këto aktivitete kryheshin në emër të familjes së Pejgamberit.¹⁰⁴ Para themelimit të universiteteve Nidhamijje, fatimidët kishin themeluar një universitet, në shekullin e katërt, për të mësuar dhe shpjeguar doktrinat e shiizmit, në veçanti ismailizmit. Selxhukët ndërmorën hapa energjik për të frenuar aktivitetet e tyre heretike dhe politike.¹⁰⁵ Gazaliu shkroi shumë libra në përgënjeshttrim të këtyre sekteve, njëra e shkruar me kërkesë të veçantë të halifit Mustadhir (1095-1118) dhe e emëroj pas tij. Në *Munkidh*, Gazaliu i ka shpjeguar gjerësisht qëllimet dhe synimet e këtyre heretikëve.¹⁰⁶ Nizam El Mulk në *Sijasat Name-n*¹⁰⁷ tij bëri një shqyrtim të fortë kundër shiitëve në përgjithësi dhe ismailitëve në veçanti. Ai i ekspozoi ata si armiq të më të mëdhenj të Islamit. Doktrinat e tyre, shkruan ai, ishin të nxjerra nga Mezdaku, dhe ata nuk kursyen asgjë për të përhapur skepticizëm dhe ligësi. Ismailitët i atribuuan hyjni Aliut, dhe kjo doktrinë bëri tërheqjen më të madhe në mendjen Persiane. Në këtë kohë në Persi ishin dy personalitete të mëdha, Nasir Khusrav (vd. 1074) dhe Hasan Sabbah¹⁰⁸ (vd. 1124), gjeni të rrallë. Ata ishin agjentët e perandorisë Fatimide. Të dy shkuan në Egjipt për t'i bërë homazhe kreut

¹⁰³ Ibid., f. 168, 169.

¹⁰⁴ Ibid., f. 212-14.

¹⁰⁵ Ibid., f. 168.

¹⁰⁶ El-Gazali, *El-Munkidh min ed-dalal*, f. 18-24.

¹⁰⁷ Nizam el-Mulk ka dedikuar shtatë kapituj, d.m.th., 41-47, fq. 138, 205 për qëllimet dhe doktrinat e heretikëve.

¹⁰⁸ Browne, op. cit., f. 200 f.

të besimit të tyre.¹⁰⁹ Pas kthimit në Egjipt, Sabbah nisi një sekt të tijin, dhe themeloi “Propagandën e re.”¹¹⁰ Ai themeloi rendin famëkeq të vrasësve.¹¹¹ Duke shfrytëzuar dobësinë e Halifatit qendror Sabbah pushtoi Alamutin në vargmalet Elburz në vitin 1090, dhe menjëherë pas kësaj aneksoi krahinat përreth. Këto kështjella u bënë qendra propagande. Hasani më në fund u nda nga dinastia Fatimide dhe organizoi një rend në të cilin ai ishte kryesori. Në këtë rend kishte grada të ndryshme të anëtarësimit¹¹² sikurse *daitë* apo misionarët, *fidaitë* ose të përkushtuarit të cilët me dëshirë jepnin jetët e tyre për të kryer vrasjet. Ata u bënë sekti më tmerrues në lindje.¹¹³

Kur Fatimidët ishin duke zhvilluar propagandën e tyre nëpër gjithë perandorinë gjatë e gjerë, ishte dinastia Murabitëve¹¹⁴ (1056-1146) që sundonte në Spanjë dhe Afrikën Veriore. Mirëpo, rënia e dinastisë Emevite në Spanjë në 1031, u ndoq me luftëra civile të cilat quan në rritjen e një numri të vogël të principatave. Kjo inkurajoi të krishterët dhe në vitin 1085 Alfonso i VI nga Castilla y León (Francë) u fut në territoret e myslimanëve.¹¹⁵ Jusuf bin Teshfin,¹¹⁶ një mbret i fuqishëm i dinastisë Murabite që sundonte në Marok, u lut nga princat dhe populli që t’u vij në ndihmë myslimanëve në Spanjë.¹¹⁷ Ai erdhi në 1086 në ndihmë të tyre dhe mundi forcat e krishtere në betejën e Zallakasë (1086).¹¹⁸ Pas ca kohësh ai përsëri u lut që të vij në ndihmë të myslimanëve kundër të krishterëve, por këtë herë ai e bëri veten sundues të Spanjës. Brenda një dekade ai rimori të gjitha territoret prej të krishterëve. Autoritetin e tij e njohu Halifi i Bagdadit. Gazaliu, i impresionuar me famën e tij për drejtësi dhe devotshmëri, u nis që ta

¹⁰⁹ Ibid., f. 204; cf. Macdonald, op. cit., f. 49.

¹¹⁰ Browne, op. cit., f. 193, 194, 195, 196-211.

¹¹¹ Ibid., f. 204-205.

¹¹² Ibid., f. 208-10.

¹¹³ Ibid., f. 207-209.

¹¹⁴ Lane-Poole, op. cit., f. 41-43.

¹¹⁵ Dozy, op. cit., f. 690.

¹¹⁶ Ibid., f. 649 ff; Lane-Poole, op. cit., f. 42.

¹¹⁷ Lane-Poole, Ibid., f. 42; Dozy, op. cit., f. 701; O’Leary, op. cit., f. 235-36.

¹¹⁸ Dozy, op. cit., f. 692; Lane-Poole, op. cit., f. 27.

takoj por kur dëgjoi për vdekjen e tij u kthye nga Kajro. Murabitët u rrëzuan nga dinastia e Muwahidëve (1130-1232) e themeluar nga Ibën Tumart¹¹⁹ (vd. 1128) i cili kishte qenë nxënës i Gazaliut në Bagdad.¹²⁰

Gjersa grindjet e brendshme ishin duke e shkatërruar kështu unitetin e islamit, forcat e jashtme ishin duke mbledhur fuqi për të shkatërruar formën e jashtme të tij. Azia e vogël, Siria dhe Palestina ishin pushtuar nga Selxhukët kur Gazaliu ishte tetëmbëdhjetë vjeçar. Në 1075 selxhukët rritën pak taksën e pelegrinëve të krishterë, dhe kjo rezultoi në një konflikt në mes të krishterëve dhe selxhukëve. Perandori Romak, një armik i selxhukëve, i bëri thirrje Papës që të ndihmoj të krishterët e lindjes. Peter (më pas i quajtur Vetmitari) vizitoi vendet kryesore në Evropë për të nxitur dhe thirrur njerëzit që të luftojnë myslimanët. Ai solli akuza serioze kundër selxhukëve dhe i bëri thirrje Papës dhe fuqive kryesore të Evropës për njerëz dhe para. Kështu që kryqëzata e parë filloi në 1096. Një ushtri e madhe nën Godfrey nga Buollion dhe tjerë pushtuan Antakinë dhe Jerusalemin (1098) ku vunë 70.000 myslimanë nën tehun e shpatës, përpos masakrimin të çifutëve. Kur Gazaliu ishte duke shkruar *Ihja*-në në Jerusalem, qyteti ishte duke u sunduar nga Godfrey. Myslimanët e Palestinës dhe Sirisë i bënë thirrje halifit të Bagdadit për ndihmë më kot, gjersa fuqitë e krishtera përpiqeshin me çdo kusht që të rimarrin vendet e shenjta. Gazaliu atëherë ishte duke medituuar dhe duke provuar të zbuloj mënyrat të cilat do ta shpëtonin njerëzimin nga problemet e kësaj bote.

Perspektiva historike e mësipërme do të tregoj si elementet jo-islamike u asimiluan nga myslimanët si pjesë të ideologjisë së tyre. Është karakteristikë e myslimanëve, si dhe e popujve tjerë, që ata në fillim me furi i kundërshtojnë idetë dhe lëvizjet e reja, por me kalimin e kohës ata pajtohen me to dhe madje i pranojnë (përvetësojnë). Tendentat kryesore në kohën e Gazaliut ishin rezultat i ngjarjeve në të kaluarën siç është e dukshme nga veprat e tij. Një karakteristikë tjetër historike e myslimanëve është që sa herë kanë zgjedhur që të mbahen

¹¹⁹ O'Leary, op. cit., f. 246.

¹²⁰ Dozy, op. cit., f. 275; Lane-Poole, op. cit., f. 40-45.

fortë për shpirtin e Kuranit dhe të ecnin në hapat e Pejgamberit, ata kanë përparuar, por sa herë kanë kërkuar inspirimin nga jashtë, ata kanë vuajtur jashtëzakonisht shumë. Elementet jo-islame të cilat u futën në traditat e islamit, në masë të madhe dëmtuan bazat fetare të myslimanëve. Filozofia greke dhe shkenca dehu mutezilet e mëvonshëm dhe filozofët, dhe shiitët dhe sufijtë u magjepsën nga delikatesat persiane. Kështu, farat e mosbesimit dhe skepticizmit u mbollën përmes këtyre agjencive dhe edhe përkundër përpjekjeve të shumta për të ndaluar rrymën e tendenca jo-islame, ato vazhduan të rrjedhin në mendjet e njerëzve me vrull madje edhe në kohën e vet Gazaliut. Mutezilet humbën rëndësinë e tyre politike por nuk ishin zhdukur në tërësi,¹²¹ dhe ishin duke punuar ende me një qëndrim për të racionalizuar besimin. Edhe filozofët, gjithashtu, ishin aktiv në dëmtimin e besimit. Në fakt, u bë e modës që të paraqitesh si filozof për të pasur shfaqjesim për neglizhencën e besimit.¹²² Juristët, tradicionalistët, sufijtë, teologët skolastik, etj., të gjithë u përpoqën me autoritetin e tyre kundër qëndrimit indiferent dhe të pafe të njerëzve, por nuk mundën të ndalin valën e mosbesimit. Sufijtë, deri në një masë, ishin të suksesshëm në kthimin e njerëzve tek Zoti. Por ajo që ata predikonin nuk ishte në harmoni me shpirtin e vërtetë të Islamit. Ata i jepnin rëndësi të tepruar shpëtimit individual në kurriz të shpëtimit kolektiv. Shumë njerëz të aftë lanë shoqërinë për të gjetur Zotin në vetmi. Ali Huxhviri, autori i *Keshf El Mehxhub*, thotë që vetëm në Horasan ai takoi treqind sufij, secili prej të cilëve ishte i patejkalueshëm në dije, devotshmëri dhe kalibër intelektual.¹²³

Grupi ortodoks pranoi teologjinë esharite kundër herezisë dhe mosbesimit. Selxhukët të cilët ishin sunnitë ortodoks ndihmuan grupin ortodoks. Nizam El Mulk , veziri i madh, ishte Esharit dhe nën mbikëqyrjen e tij teologjia esharite lulëzoi. Të diplomuarit e institucioneve të themeluar nga ai rezultuan në dialektik dhe argumentues

¹²¹ El Kundari, veziri i madh i Tugril Begut ishte mutezilit. Ai urdhëroi një mallkim publik të esharinjve që më vonë u ndalua nga Nizam El Mulk (shih. J.R.A.S., f. 573).

¹²² El Ghazali, Mizan El Amal, f. 5 ff; El Ghazali, El-Munkidh min Ed Dalal, f. 9.

¹²³ Ali Huxhviri, Kesh El Mahxhub, përkthyer nga Nicholson, f. 174.

xhelozë. Esharitet mundën mutezilët dhe pastaj u kthyen të luftojnë filozofët. Dhe, ndonëse esharitetë paraqitën një sistem të teologjisë metafizike të pakrahasueshëm në historinë e teologjisë, lëvizja e tyre nuk arriti me shumë sukses të ri-gjallëroj shpirtin e mpirë të Islamit.

Para Gazaliut dhe madje edhe në ditët e tij, sektet e ndryshme të Islamit shpesh vinin në mospajtime në mes vete dhe luftëra të hidhura janë luftuar. Ndjekësit e njërit imam ishin armiq vdekjeprurës për ndjekësit e imamat tjetër. Asnjë grup nuk toleronte besimet e grupit tjetër në asnjë rast. Vetë Gazaliu është persekutuar nga teologë të tillë, dhe madje librat e tij janë djegur në Spanjë¹²⁴ për shkak sepse ato predikonin lirinë e mendimit.

Një shkëputje totale ndodhi në mes fesë dhe moralit. Feja u bë thjeshtë një emër për kryerjet e disa praktikave formale dhe ritualeve. Rëndësia etike e tyre u injorua dhe përçmua. Teologët të cilët ishin mbrojtësit profesional të besimit, kryesisht rezultonin hipokritë.¹²⁵ Ata morën dije për të siguruar pasuri dhe pozitë (*xhah*), dhe u grumbulluan në oborret e princave dhe lajkatonin të pasurit për të nxjerrë paratë e tyre dhe për të fituar admirim edhe për erudicionin edhe për devotshmërinë në duke të tyre. Ata konkurronin me njëri tjetrin për të fituar pëlqimin e njerëzve të cilët në mënyrë flagrante shkelnin ligjet etike të

¹²⁴ Dozy, op. cit., f. 720. Për të dhënë një shembull tjetër: Kur Xhingizi u shfaq në portën e Rej-it, qyteti ishte i banuar nga hanefinjët dhe shafiinjët. Shafiinjët në fshehtësi negociuan me Xhingizin që ata do t'i hapnin derën ushtrisë së tij, me kusht që ai t'i asgjësoj hanefinjët. Xhingizi pranoi propozimin, dhe kur hyri në qytet i mbyti të gjithë hanefinjët. Është po ashtu me rëndësi të përmendet, që kur kryqtarët ishin duke pushtuar qytet pas qyteti në Siri dhe duke masakruar myslimanët, sektet e ndryshme ishin duke luftuar ndërmjet veti luftërat e tyre që s'mbarojnë asnjëherë.

¹²⁵ Nizam El Mulk i cili përkrahte ata ishte në dijeni për ambiciet dhe aspiratat e tyre të përbotshme. Sa herë që shejh Ebu Ali Farmedij, udhëheqësi shpirtëror i Gazaliut, vinte tek ky, ky i lëshonte ulësen e vet dhe ulej pranë tij. Por kur dy personalitete të mëdha të kohës së Gazaliut, Imam El Haremejn (El Xhurvejni), mësuesi i Gazaliut, dhe Ebu Is'hak El Shirazi, drejtori i Nizamijes në Bagdad, të dy teologë të mëdhenj Esharitin vinin tek ai, ai vetëm ngrihej në këmbë. I pyetur pse ia lëshonte vendin njërit, ndërsa vetëm ngrihej në këmbë për tjerët, ai u përgjigj që i pari ia tregonte gabimet e tij, ndërsa të dytët e lavdëronin për cilësi të cilat nuk i posedonte. (shih. Ibën El Ethir, vdekja e Ebu Ali Farmedit).

fesë dhe i përmbaheshin vetëm zbatimit formal (të fesë).¹²⁶ Gazaliu në *Munkidhin* e tij thotë që ai dhe vëllai i tij mësuuan për të fituar pasuri dhe pozitë, por Zoti deshi ndryshe. Shkollimi që jepej në ato kohë prodhoi dialektik ambicia më e lartë e të cilëve ishte mundja ose hesh-tja e kundërshtarëve të tyre. Gazaliut iu desh ta fitoj udhën e tij të suksesit në një debat që u mbajt për këtë qëllim në oborrin e Nizam El Mulk.

Gazaliu të gjitha lëvizjet e kohës së tij i pa si jashtëzakonisht të njëanshme, të pakompromis dhe përjashtuese në karakter.¹²⁷ Njerëzit quheshin heretikë për shkak të mospajtimeve të vogla në mendime. Çdo sekt pretendonte që vetëm ai posedonte të vërtetën. Gazaliu i analizoi dhe shqyrtoi qëndrimet dhe doktrinën e tyre. Në *Tehafut* ai ekspozon pretendimet e gabuara të filozofëve. Në *Munkidh* ai vlerësoi qëndrimet e Batinijve, teologëve, sufijve dhe sekteve të ndryshme të filozofëve. Në *Tafrika* ai bëri të qartë dallimin në mes myslimanit dhe heretikut. Për t'i qetësuar sektet e ndryshme ai tregoi në *Ihja* që secili prej katër imamëve të mëdhenj ishte model i sjelljes së devotshme.

Gazaliu ishte po ashtu në kontakt të afërt me mbretërit mysliman të kohës së tij. Ai ishte i respektuar edhe nga halifët edhe nga mbretërit selxhukë. Ai shkroi një numër të letrave për disa prej tyre¹²⁸ dhe gjersa ishte në Bagdad ai madje mori pjesë në çështje politike.

¹²⁶ El Bejhekiu në historinë e tij të Bagdadit ka nxjerrë një pikturë të gjallë të të gjitha ahengejeve të këndimit dhe pirjes së Sulltan Mesudit (1040). Shumë ranë të dehur dhe u dërguan në shtëpi. Abdurrezak vazhdoi por edhe ai la gotën që të mos harroj respektin për Pejgamberin: Mesudi pati njëzet gota. Pastaj ai dërgoi dikë për ujë dhe mori abdest dhe kreu lutjet e tij aq seriozisht sikur të mos kishte shijuar asnjë pikë vere.

¹²⁷ *El-Munkidh min ed-Dalal*, f. 7.

¹²⁸ Mbretërit dhe halifët gjatë sundimit të të cilëve Gazaliu kishte jetuar, përpos atyre që janë përmendur sipër, janë Mahmudi I (1092-94), Berkijeruk (1094-1104), Malik Shah II (1104, 1105), Muhamed (1104-1118).

Halifët në halifatin e të cilëve Gazaliu kishte jetuar ishin Kaimi (1031-1075), Muktedir (1075-1095), dhe Mustadhhir (1095-1108). Mbreti i Horasanit ishte Sanxhiri, në gjykatën e të cilit ky është thirrur që të paraqitet kur është akuzuar nga armiqtë e tij për herezi. Ditët e fundit të Gazaliut janë kaluar në Horasan nën Sanxhirin, sundimi i të cilit e bëri Horasanin qendër të literaturës dhe shkencës. Në Siri, ku Gazaliu kaloi ca vite në veçim, Tutushi, vëllai i Malik Shah dhe bijtë e tij ishin mbretërit. (1094-1113).

Ai shkroi përgjigje shumë pyetjeve që iu drejtuan atij rreth fesë dhe çështjeve tjera. Ai tha që islamit e ka kapluar një fatkeqësi e madhe dhe që njerëzit ishin duke u larguar nga Islami për shkak të skepticizmit të kohës. Mendjet binin pre e skepticizmit dhe gjithandej kishte luhajtje dhe pasiguri rreth fesë. Gazaliu po ashtu ishte i njoftuar për ato që ndodhnin në Evropë. Evropa ishte e lidhur me Azinë përmes rrugëve tregtare.¹²⁹ Për të kuptuar simpatinë e tij të gjerë, ne duhet të theksojmë që ai ishte Persian nga raca, semitik nga feja, dhe për shkak të dijës së tij të madhe dhe përvojës së larmishme, ai ishte qytetar i botës.

Në shekullin e njëmbëdhjetë Evropa perëndimore ishte duke kaluar nëpër ndryshime të mëdha. Shtetet euro-perëndimore pulsonin me ideale të reja dhe kishin filluar të rishikonin civilizimin e tyre. Masat ishin ende barbare por kleri dhe aristokracia ishin duke treguar shenja të kulturës dhe civilizimit. Por Prusianët ishin ende pagan. Morali i të krishterëve ishte shumë i ulët. Ata ishin tiran gjakatar të cilët jetonin jetën e pasionit, plaçkitjes dhe grabitjes. Për më tepër, me gjithë këto u kombinuar fanatizmi fetar, që manifestoi veten e tij në një zell për pelegrinazh tek varri i Jezusit, dhe krijoi një ambicie për të pushtuar Tokën e Shenjtë. Kështu filluan kryqëzatat. Kushtet ishin aq të ngjashme saqë reformatore me ide të ngjashme u shfaqën edhe në Evropë edhe në Azinë perëndimore si Abelard, st. Bernard dhe Anselm, dhe Gazaliu. Kishte ngjashmëri të habitshme në mes të idealëve të Anselmit dhe Gazaliut. Të dy dhanë dorëheqje nga bota për të kërkuar paqen dhe shpëtimin. Të dy shkruan kërkimfalje për fetë e tyre përkatëse. Të dy ishin armiq të mosbesimit dhe filozofisë. Të dy ishin mistik dhe teologë të mëdhenj. Të dy kërcënuan të ligët me zjarrin e ferrit dhe ditën e gjykimit. Të dy me ndihmën e librave dhe ligjëratave të tyre lanë një përshtypje të thellë në mendjet e bashkë-fetarëve të tyre. Ajo që Gazaliu bëri për të ripërtërirë shpirtin Islam përmes *Ihja-së* së tij, Anselm bëri për krishterizmin përmes *Cur Deus Homo* së tij.

¹²⁹ Monedha të shumta të Kufes të shekullit të njëmbëdhjetë janë gjetur në Skandinavi edhe në ditët e sotme.

Në mesin e myslimanëve Gazaliu kishte bashkëkohës të rëndësisshëm, p.sh., Huxhviri (vd. 1062), Shehrestani (vd. 1153), Raghîb Isfahani (vd. 1108), Ibën Tumart (vd. 1130), Hasan Sabbah (vd. 1124), Umar Khajjam (vd. 1121), Nizam El Mulk (vd. 1092), Nasir-i-Khusrov (vd. 1088), Hariri (vd. 1122), etj. Por në mesin e gjithë këtyre njerëzve të mëdhenj të kohës së tij Gazaliu shquhet si më i spikaturi.

Gazaliu realizoi një vlerësim kritik të një kohe të karakterizuar nga religjioziteti i kombinuar me hipokrizi dhe konflikt të tmerrshëm në mes arsyes dhe besimit. Besimi i vërtetë i cili qon njerëzit te Zoti mungonte. Kishte një të keqkuptim universal në lidhje me fenë dhe vlerat e vërteta, si, dija, urtësia, e mira dhe drejtësia; këto gjëra morën shumë pak vëmendje dhe kujdes.¹³⁰ Ai tregoi si dijetarët, sufijtë, të devotshmit dhe të pasurit vepronin nën iluzione të ndryshme. Hipokrizia, kërkimi për fuqi, pozitë, pasuri etj., ishin gabimet më të zakonshme të kohës.¹³¹

Përktheu nga gjuha angleze:

Fatih Ibrahim

M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy Of Al-Ghazzali*
(Filozofia Etike e Gazaliut) botimi i parë (1962),
dhe botimi Malaizian (2003), fq. 3-30.

¹³⁰ *Ihja*, vëll. 1, f. 28, 34.

¹³¹ *Ibid.*, f. 334-56.

Prof. M. Umaruddin

AL-GHAZZALI'S TIMES: POLITICAL AND RELIGIOUS CONDITIONS

(Summary)

Although al-Ghazzali was not only of his time but of all times, he stands out prominently as the most representative spirit of his era. Whatever he wrote bears the stamp of the age in which he lived. A knowledge of the spirit of his age will, therefore, give us a true and proper understanding of the philosophy of this remarkable man who, after assimilating whatever he took from the past and from his time, bequeathed to humanity a system of thought which bears so unique an impress of his own spiritual character that it will always remain a source of inspiration to those who yearn for communion with God. The works of al-Ghazzali represent a very thoughtful exposition of Islam and at the same time a critique of the anti-Islamic elements of his times, which had been gradually developing along with the political movements in the history of Islam. In order to appreciate al-Ghazzali's writings we have to study the influences which were responsible for the various religious and philosophical systems in their historical perspective.

البروفيسور م. عمر الدين

عصر الغزالي: الشروط الدينية والسياسية

(خلاصة البحث)

على الرغم من أن الغزالي لم يكن فقط لوقته ولكن لكل العصور فانه برز باعتباره الأكثر تمثيلا لروح عصره و كل ما كتب يحمل طابع الوقت الذي عاش فيه وهكذا فإن معرفة روح عصره سوف يعطينا الفهم الحقيقي و الصحيح لفلسفة هذا الرجل الاستثنائي الذي استعاب كل ما اخذ من الماضي و وقته وترك للبشرية نظام الفكر الذي يظهر ذلك بشكل فريد أثر شخصيته الروحية و الذى من شأنه أن يكون دائما مصدر إلهام لأولئك الذين يحرصون على التواصل مع الله. وتعكس أعمال الغزالي عرض دقيق للإسلام وفي الوقت نفسه نقد العناصر المعادية للإسلام في وقته الذي تدريجيا تطورت مع الحركات السياسية في تاريخ الإسلام و لثمين كتابات الغزالي نحن بحاجة إلى دراسة التأثيرات التي كانت سببا للانظمة الدينية والفلسفية في المنظور التاريخي.

Zachary Karabell

NË NJË BOTË PËRNDRYSHË TË TRAZUAR

Gjatë dekadës së kaluar, dhe veçanërisht pas 11 shtatorit 2001, më shumë njerëz janë njohur me historinë sesi zhgënjimi arab dhe mysliman i dha shtysë evoluimit të një tendosje të egër të fundamentalizmit. Që nga 11 shtatori ka një mirëkuptim të përgjithshëm se pse disa fundamentalistë përqaftuan terrorizmin. “Mirëkuptimi i përgjithshëm” nuk do të thotë vetëdije e gjerë dhe e thellë, natyrisht, por shumë në Evropë, ShBA, dhe në pjesën e tjetër të botës tani kanë një ndjenjë bazike se krijimi i Izraelit dhe paaftësia e arabëve dhe palestinezëve për të parandaluar këtë shkaktoi çmagjepsje të gjerë me modernizimin dhe Perëndimin. Ngritja pasuese e formave ekstreme të fundamentalizmit të mishëruar nga Al Kaida është analizuar, studiuar dhe debatuar. Dhe pas invadimit amerikan në Irak më 2003, dhe shpërthimeve në Bali, Madrid dhe Londër, qytetarët e shumë vendeve u detyruan të mbërthehen me ngritjen e grupeve radikale në Irak, Evropë dhe Azi.

Fotoja është akoma e paqartë, por parimet e saj janë të ndershme. Në disa vende në mes të shekullit XX, masa kritike e dëshpërimit kishte arritur në botën myslimane. Reformat e shekullit XIX dhe nacionalizmi i shekullit XX ishin gjykuar si dështime. Së pari, reagimi kundër nacionalizmit arab ishte i heshtur. Vëllazëria Myslimane ishte

një ithtar i hershëm i kthimit në Islamin më të pastër, dhe megjithëse vizioni i saj i epokës së artë të kalifëve ishte më shumë imagjinar sesa fakt, Vëllazëria ishte e prirë te vendet e varfra dhe sapo të urbanizuara dhe u dha atyre ndjenjën e vendit dhe përkatësisë në botën e ftohtë të papërcaktuar. Vëllazëria ishte shtypur fuqishëm dhe lideri i saj u vra më 1949. Atëherë, fundamentalizmi egjiptian u bë i nëndheshëm, dhe pishtari iu kalua Sejid Kutbit, i cili ktheu vëmendjen te korrupsioni i regjimeve arabe dhe ndikimi i dëmshëm i botës perëndimore. Sipas tij, falimentimi i reformës ishte rezultat i paevitueshëm i largimit nga Islami dhe kthimit nga hyjnitë e rreme të progresit dhe modernizimit. Më 1966 Kutbi u ekzekutua, dhe u bë martir i shenjtëruar i gjeneratave të fundamentalistëve.

Derisa bazat për fundamentalizmin islam u vendosën në botën arabe, pati lëvizje të ngjashme në Indi, Pakistan dhe Indonezi. Secili ndante bindjen bazike se shtetet bashkëkohore myslimane udhëhiqeshin nga qeveri të pafeja dhe se shoqëria ishte korruptuar e dobësuar nga ndikimi i Perëndimit. Ata thurën vizionin e të kaluarës që lartësonte katër kalifët e parë dhe komunitetin e hershëm mysliman, por leximi i tyre i historisë ishte shumë veçues. Shpirti ekumenik i oborrit Abasid, tradita filozofike mesjetare që lartësonte interpretimin dhe arsyen, traditat mistike që theksonin dashurinë e Zotit, dhe qëndrimet e relaksuara ndaj Ithtarëve të Librit mungonin nga varianti i tyre i së kaluarës. Në vend të kësaj, ata imagjinonin kohën kur Islami ishte alfa dhe omega, kur secili që nga kalifi e deri te skllavi përvetësonin devotshmërinë e Kuranit dhe traditën e Profetit, dhe pastaj në këmbim, Zoti hijeshonte besimtarët e tij me fuqi, të ardhme dhe siguri.

Lëvizjet fundamentaliste myslimane ndanin karakteristika të caktuara, por ata ishin gjithashtu shumë të ndarë. Sikur Protestantizmi amerikan, fundamentalizmi mysliman i shekullit XX ishte i decentralizuar dhe ndryshonte vazhdimisht formën. Grupet formoheshin, dhe pastaj ndaheshin. Kishte pak pajtim rreth taktikave, dhe më shumë rreth çështjes, pa konsensus rreth qëllimeve. A ishin kundërshtarë qeveritë e korruptuara të shteteve myslimane? A ishte Izraeli? A ishte qëllimi krijimi i shoqërive të reja myslimane përmes revolucionit,

përmes reformës, përmes edukimit, apo përmes dhunës dhe kaosit? Cili armik duhej të shënjestrohej – i ashtuquajhuri armiku i afërt, të tillë si nacionalistët arabë, Naseritët, qeveritë lokale dhe shtetet fqinje? Apo duhej të ishte armiku më i largët, si Perëndimi në përgjithësi apo ShBA si vendi më i fuqishëm perëndimor? A ishte çështja më e ngutshme gjendja e vështirë e palestinezëve? Apo ishte masa e privuar e myslimanëve, të cilët u detyruan të vuajnë nga monarkët dekadentë, si mbreti Muhamed në Marok, mbreti Idriz në Libi, shahu në Iran, Hashemitët në Jordani dhe Irak (deri më 1958), dhe nacionalistët ateistë, si Naseri në Egjipt dhe trashëgimtarët e Ataturkut në Turqi? Dekadë pas dekade thirrjet për fundamentalizëm u rritën, por ashtu edhe ndarjet. Në vitet 1970, më të dhunshmit e quajtën vetën xhihadistë, pasi besonin se xhihadi i armatosur kundër jobesimtarëve – renegatëve dhe qeverive shekullare, hebrenjve dhe të krishterëve, “sionistëve dhe kryqtarëve” – ishte detyrë e të gjithë myslimanëve të mirë dhe se mjetet, pavarësisht sa të dhunshme, justifikonin përfundimin e rikrijimit të shoqërisë morale.¹

Megjithatë, madje edhe xhihadistët nuk ishin të bashkuar. Ata vinin nga rajone të ndryshme me përvoja të ndryshme historike. Kishte xhihadistë afganë, për të cilët opinioni botëror u informua pas invazionit sovjetik më 1979 dhe ndihmës pasuese amerikane për muxhahidinët (“luftëtarët e lirisë”), dhe i cili ktheu Afganistanin në një luftë vietnameze sovjetike. Kishte sauditë të larguar, të cilët ishin të neveritur nga materializmi i shfrenuar i familjes mbretërore saudite dhe aleanca e tyre mëkatore me kompanitë perëndimore të naftës. Kishte algjerianë, të cilët refuzonin revolucionarët socialistë algjerianë, të cilët kishin bërë një luftë të luajtshme për pavarësinë nga Franca. Kishte pakistanezë, të cilët ndiqnin mësimet e predikuesit të fillimit

¹ Shih për shembull, Fawaz Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (New York: Cambridge University Press, 2005); Malise Ruthven, *A Fury for God: The Islamist Attack on America* (London: Granta, 2002); Cook, *Understanding Jihad*; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Rise of Global Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2003); Nazih Ayubi, *Political Islam* (New York: Routledge, 1993).

shekullit XX të quajtur Maulana Maududi (i cili ndikoi në Sejid Kutbin) dhe, i cili dëshironte të bënte sheriatin kod të vetëm ligjor për Pakistanin dhe për myslimanët që jetonin në Indi. Dhe kishte radikalë islamikë palestinezë, të cilët krijuan Hamasin për të kundërshtuar shtetin e Izraelit dhe lidërsipin e Jaser Arafatit, si dhe PLO-n. Për të shtuar konfuzionin, kishte gjithashtu xhihadistë shiitë, të cilët shikonin më shumë nga Irani dhe Ajatullah Khomeini sesa Sejid Kutbi për inspirim, dhe të cilët krijuan parti si Hezbollahu (“Partia e Zotit”) në Liban.

Shkurtimisht, derisa fundamentalizmi ishte forcë e rëndësishme në botën moderne myslimane, nocioni se ekziston vetëm një lëvizje fundamentaliste, lider i së cilës është Osama bin Ladeni, është plotësisht jokorrekte. Edhe më shqetësuese është tendenca e xhihadistëve dhe vëzhguesve perëndimorë për të lexuar historinë përmes lenteve fundamentaliste. Rezultati është vizioni i të kaluarës islamike, ku nuk ka ndarje mes religjionit dhe shtetit, ku arsyeja është servile ndaj pranimin ortodoks të të vërtetave të zbuluara, dhe ku nuk përmendet kreativiteti i egër i Kordobës dhe Bagdadit, individualiteti ekscentrik i Ibën Arabit dhe filozofëve, devotshmëria e sufinjve apo modernistëve, sinteza islamike e Abduh. Ky version i ngushtë i të kaluarës është pranuar gjerësisht njësoj nga myslimanët dhe jomyslimanët, por nuk do të thotë se është i saktë.

Rezultati tjetër fatkeq i ankthit bashkëkohor me radikalët dhe xhihadistët është se historia është lexuar praptazi për të gjetur rrënjët e të tashmes. Natyrisht, pavarësisht sesa përpiqemi të shikojmë nga e kaluara në mënyrë neutrale, një “doktrinë” gjithmonë zvarritet në të. Por, duke kërkuar shpjegimin e origjinës së luftërave të tanishme kundër Izraelit apo përlëshjes midis ekstremistëve myslimanë dhe Perëndimit, njerëzit kanë zmadhuar rolin e fundamentalizmit dhe mbizotërimitin e konfliktit historik, dhe kanë minimizuar këto aspekte të së kaluarës që nuk i përshtaten modelit të së tashmes.²

² Edhe këtu, natyrisht ka përjashtime të dukshme, e një nga më habitshmit është Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004).

Përveç leximit të keq të historisë, shumë nga ne gjithashtu keq-le-xojnë të tashmen dhe të kaluarën e vonshme. Sigurisht, krijimi i Izraelit ka futur në një periudhë të re dhe problematike marrëdhëniet midis myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve, dhe fundamentalizmi bashkëkohor islamik dhe degët e tij më të dhunshme janë shfaqur nga neveria me nacionalizmin dhe modernizimin e stilit perëndimor. Por, fundamentalizmi, dhuna dhe konflikti arab-izraelit nuk janë edhe aq e gjithë historisë e botës moderne. Konflikti është vetëm një pjesë e fotos. Madje edhe krijimi i Izraelit ka histori të fshehur. Nëse komploti kryesor ishte lufta, nënkomplotet ishin akomodimi, bashkëjetesa dhe kooperimi.

Jordania dhe Izraeli

Deri në përfundim të periudhës së protektoratit, dhe gjatë viteve 1920 dhe 1930, bashkëveprimi i përditshëm midis palestinezëve dhe kolonëve hebrej ishte shpesh i përzemërt dhe nganjëherë mjaft miqësor. Në fakt, marrëdhëniet midis kolonëve hebrej, dhe palestinezëve të krishterë e myslimanë ishte më i përzemërt dhe më i afërt sesa marrëdhëniet midis shteteve kryqtare dhe popullatës lokale që kishte qenë shekuj më parë. Ka pasur përpjekje të përbashkëta tregtare dhe projekte të përbashkëta bujqësore. Një kolon i hershëm hebre mendonte se tensioni midis hebrenjve dhe arabëve mund të zvogëlohej përmes martesës midis bedunit dhe kolonëve. Chaim Weizmann, një nga liderët e lëvizjes sioniste, takohej shpesh me liderët arabë dhe përpiqej t'i bindte për të mbështetur shtetin arabo-çifut të bazuar më shumë në interesat e përbashkëta sesa të ndarë nga besimet e ndryshme. Filozofia socialiste e sionistëve të hershëm ishte e prirë të ishte armiqësore ndaj religjionit të organizuar. Judaizmi për ta ishte identitet që i detyrohej më shumë etnisë dhe historisë sesa religjionit. Imigrantët hebrej ishin përgjithësisht punëtorë agrarë, të cilët punonin në fermat e blera nga arabët, dhe punonin tokën së bashku me fermerët arabë. Disa sionistë, kështu, ndërmoren hapin logjik të përfytyrimit të shtetit të dizajnuar për t'i shërbyer nevojave të punëtorëve, arabëve dhe heb-

renjve njësor. Natyrisht, këto përpjekje së bashku i bënë të suksesshme valët e dhunës, të shkaktuara nga palestinezët e shpronësuar, të cilët shpresonin të ndalonin imigrimin e hebrenjve dhe pastaj nga sionistët e vendosur për të krijuar një atdhe kombëtar. Moderimi gjithmonë ka vështirësi përballë ekstremizmit, dhe zakonisht trumbetohet nga ai. Palestina nuk ishte ndryshe.

Marrëdhëniet midis Agjencisë Hebreje dhe shteteve fqinje ishin shënuar me armiqësi, veçanërisht në pjesën e arabëve, por gjithashtu kishte edhe periudha të qetësisë dhe harmonisë. Lideri i të krishterëve maronitë në Liban mirëpriti shtetin hebre si një balancim të mundshëm në Lindjen e Mesme të dominuar nga myslimanët. Më shumë se disa liderë maronitë në vitet 1930 dhe 1940 u bënë propozime sionistëve dhe diskutuan mundësinë e aleancave të ardhshme për krijimin e shtetit hebre. Në atë kohë maronitët po luftonin për përfundimin e Protektoratit Francez, ashtu si sionistët që po luftonin për përfundimin e sundimit britanik. Në pajtim me qëllimet e tyre paralele, patriarku maronit madje nënshkroi një marrëveshje me komunitetin hebre të Palestinës, duke i premtuar mbështetje dhe ndihmë ekonomike, si dhe përkrahje diplomatike për imigrimin e pakufizuar hebre. Në këmbim, nënshkruet hebrenj premtuan mbështetje për një Liban të pavarur të kontrolluar nga maronitët³.

Bashkëpunimi më gjithëpërfshirës midis hebrenjve të Palestinës dhe fqinjëve të tyre ndodhi me Jordaninë dhe mbretin Abdullah. Transjordanian ishte formuar në Konferencën e Kajros të vitit 1921 kur diplomatët britanikë, duke përfshirë sidomos Winston Churchillin autoritar, në të vërtetë bënë linjat në hartë për të përcaktuar shtetet e Lindjes së Mesme moderne. Nuk kishte gati asgjë organike rreth kufijve të Jordanisë, përveç për pjesë të kufirit të saj perëndimor, i cili ndante Detin e Galileut dhe Luginën e Jordanit, nga e cila shteti merr emrin. Duke marrë kurorën si çmim ngushëllues për humbjen e Arabi-

³ Amos Elon, *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Penguin, 1971), 106-76; Eyal Zisser, "The Maronites, Lebanon, and the State of Israel: Early Contacts", *Middle Eastern Studies* (October 1995), 889ff.

së, Abdullahu punoi me zell për ta bërë Jordaninë një shtet të suksesshëm.

Ndarja e Jordanisë nga Palestina dhe Siria ka pak argumentim në histori, dhe rajoni ishte i banuar kryesisht nga fise beduine, të cilat respektonin prejardhjen hashemite të Abdullahut, por vinin në dyshim legjitimitetin e tij si sundimtar. Ushtria e tij ishte krijesë britanike dhe i përgjigjej Sir John Glubbit. Derisa Glubb kurrë nuk kishte heqë dorë nga identiteti i tij anglez, ai u bë përkrahës besnik i Abdullahut. Ajo ishte një lloj i veçantë i besnikërisë, e ngjyrosur me qëndrimin mbështetës ndaj arabëve dhe kapacitetit të tyre për vetëqeverisje, por sikur T. E. Lawrence, Glubb ndjehej si në shtëpi në shkretëtirë midis beduinëve. Ai dhe gruaja e tij adoptuan fëmijë beduinë dhe palestinezë, dhe ai nuk shihte asnjë kontradiktë, duke i shërbyer njëkohësisht Abdullahut dhe qeverisë britanike. Më 1948, Glubb mund të kujtonte vitet e tij në shkretëtirë me krenari, dhe udhëhoqi një ushtri që ishte më profesionalja në rajon.

I përballur me krijimin e shtetit hebre, Abdullahu mori qëndrim më pak armiqësor sesa liderët e tjerë arabë. Megjithëse publikisht përkrahte Ligën Arabe, në muajt para se Izraeli të shpallte pavarësinë në maj 1948, ai në mënyrë sekrete negocio me izraelitët për të aranzhuar një ndarje të barabartë të Palestinës, që do t'i lejonte Jordanisë të mbante nën kontroll atë që u bë e njohur si Bregu Perëndimor. Madje kishte shpresë se ai nuk do të përdorte ushtrinë e tij. E reja Golda Meir, e cila do të bëhej më vonë kryeministrja e parë dhe e vetmja femër e Izraelit, u maskua si një grua arabe dhe shkoj vjedhurazi në Amman katër ditë para se Izraeli të shpallte pavarësinë në përpjekje për të arritur një marrëveshje me Abdullahun. Por, mbreti nuk ishte i gatshëm të rrezikonte izolimin nga shtetet e tjera arabe. Ai i tha Meirit se “besonte me vendosmëri se Providenca Hyjnore ju ka rikthyer ju, popull semit, që u dëbuan në Evropë dhe përfituar nga progresi i saj, në Lindjen semite, e cila ka nevojë për diturinë dhe iniciativën tuaj... Por, situata është serioze... Më vjen keq. Ndjej keqardhje nga gjakderdhja dhe shkatërrimi që po vjen. Të shpresojmë se do të takohemi përsëri”.

Këtu pati pak cinizëm. Abdullahu e pranoi se Izraeli nuk do të shtyhej në det, dhe se shpejt apo vonë, arabët duhej të pajtoheshin me prezencën e tij. I sigurt në ushtrinë e tij dhe në Glubbin si gjeneral, Abdullahu besonte se mund t'i bënte presion forcave mbrojtëse izraelite në Bregun Perëndimor, dhe madje të kërcënonte Jerusalemin perëndimor. Abdullahu i përshkroi strategjinë e tij një miku: “Nuk do të filloj sulmin kundër hebrenjve dhe do të sulmojë vetëm nëse ata sulmojnë së pari forcat e mia. Nuk do të lejoj masakra në Palestinë. Vetëm pasi që rendi dhe qetësia të jenë vendosur, do të jetë e mundur të arrihet një mirëkuptim me hebrenjtë”. Gjatë gjithë verës të vitit 1948, ushtria jordaneze qëndroi në pritje, ndoshta duke e kuptuar se mund të humbte nëse konfrontohej me izraelitët në mënyrë shumë agresive. Kurrë nuk u përpoq të avancojë në territorin që ishte përcaktuar për Izraelin sipas Planit të Ndarjes të OKB-së të vitit 1947. Jordanezët mbajtën viktimat civile në minimum, dhe Izraeli e konsideronte Abdullahun si kundërshtar të respektuar. Ishte një lloj i veçantë i luftës, dhe një marrëdhënie e veçantë, sa që një diplomat izraelit i kohës iu referua Izraelit dhe Jordanisë si “armiqtë më të mirë”.

Si rezultat qeveria e kryeministrit David Ben-Gurion pranoi gatishmërinë e Abdullahut për të biseduar. Në vjeshtën e vitit 1948 dhe më 1949 pati takime të shumta sekrete midis izraelitëve dhe Abdullahut e oborrit të tij. Një nga negociatorët ishte Moshe Dayan, i cili do të bëhej më vonë gjenerali më i famshëm i Izraelit dhe paraqitja e të cilit, pamja me një sy, do të mishëronte energjinë dhe vendosmërinë e ushtrisë izraelite. Në atë kohë, ai ishte një anëtar i ri i delegacionit të udhëhequr nga Moshe Sharett, ministri i Jashtëm i Ben Gurionit, dhe më vonë kryeministër. Takimet ishin të përzemërta, por shpesh të vështira. Gjatë një darke në një mbrëmje, Sharett arriti të ofendojë Abdullahun, duke e korrigjuar nëse Kina ishte anëtare e Ligës e Kombeve. Ashtu si Davani ka shkruar në memoaret e tij, “Mbreti kurrë nuk gabon, dhe Abdullahu i qëndroi deklaratës”. Vizitat e tjera ishin të ngarkuara me ceremoni dhe formalitet, të cilat provuan durimin e Dayanit të rrëmujshëm. “Ne darkonim me mbretin para se të uleshim për të diskutuar dhe për një orë apo ngjashëm para ushqimit, kishte

përgojime politike të asaj që po ndodhte në kryeqytetet e botës, një lojë shahu e rastit, dhe lexime të poezisë. Në shah, ishte e obligueshme jo vetëm të humbje nga mbreti, por gjithashtu të shfaqje habi për lëvizjet e tij të papritura. Dhe kur lexonte poemat e tij, në arabishten aforistike, duhej të shprehej habia duke pëshpëritur nga thellësia e shpirtit”.

Edhe pse jordanezët dhe izraelitët iu afruan një marrëveshje paqësore zyrtare, në fund Abdullahu nuk prishi marrëdhëniet me pjesën tjetër të shteteve arabe. Ai nuk mund të lejonte të izolohej. Rezultati ishte një mirëkuptim me Izraelin, por jo një paqe eksplicite. Megjithëse mbreti u përpoq që negociatat t’i mbante sekrete, shumë lojtarë të nivelit të lartë ishin përfshirë, dhe dihej gjerësisht se diskutimet kishin ndodhur.

Abdullahu pagoi çmim të lartë. Më 1951, derisa po vizitonte xhaminë Al-Aksa në Jerusalem, u vra nga një arab palestinez. Nipi i tij i ri, Husejni, ishte duke ecur pas tij dhe pa tmerrin. Ai më vonë pasoi Abdullahun, dhe si mbreti Husejn, vazhdoi veprimin delikat balancues që gjyshi i tij e kishte nisur.

Për gati pesëdhjetë vjet, mbreti Husejn – i cili do të përdorte baritonin e tij të rrjedhshëm për të recituar arabishten klasike për shtetasit e tij dhe pastaj të fliste në aksentin e bukur anglez për t’u drejtuar në Kombet e Bashkuara – ruajti marrëdhëniet e respektueshme me izraelitët, madje edhe kur qëllimet e tij dhe të tyre ishin shpesh diametralisht të kundërta. Ai ishte zë i përmbajtjes në botën arabe, nganjëherë i akuzuar, sikur gjyshi i tij Abdullahu, se është peng i fuqive perëndimore, dhe veçanërisht i ShBA-së. Atij iu desh të përballej me popullatën e pashtruar palestineze, dhe humbi Bregun Perëndimor për Izraelin gjatë luftës së vitit 1967. Izraeli pa dëshirë hyri në luftë me Jordaninë më 1967, dhe asnjëherë Husejni apo kryeministrja Golda Meir nuk pushuan nga përshkrimi i njëri-tjetrit si miq. Gjatë ditëve më shqetësuese të tij, megjithëse kohërat më të rrezikshme, gjatë ekstremizmit të Organizatës për Çlirimin e Palestinës në vitet 1960 dhe 1970 dhe kryengritjes palestineze të njohur si intifadah në vitet 1980, ai i mbeti besnik vizionit të tij për Lindjen e Mesme të udhëhequr nga

paqja. Më 1994, ky vizion ishte të paktën pjesërisht i shfajësuar, dhe Jordania e Izraeli nënshkruan marrëveshje paqësore që çoi në marrëdhënie zyrtare diplomatike dhe marrëveshje për gjithçka që nga kufijtë e deri te të drejtat e ujërave. Madje, edhe pse marrëveshjet midis lidershit izraelit dhe palestinez u shpërbënë, bashkëveprimi midis Izraelit dhe Jordanisë - të udhëhequr pas vitit 1999 nga djali i Husejnit, Abdullahu II – ishte shënuar nga një nivel i pazakontë i respektit të ndërsjellë.⁴

Marrëdhëniet midis Izraelit dhe Jordanisë nuk i përshtaten shabllonit të njohur të konfliktit arabo-izraelit. Derisa është sigurisht e mundshme të shkruhet historia e bashkëveprimit izraelito-jordanez si seri e luftërave të ndara nga periudha të paqes së ftohtë, kjo kërkon injorimin e pjesës më të madhe të së kaluarës, dhe të tashmes. Në vitet e tij të fundit, mbreti Husejn shpesh ka shënuar miqësinë e veçantë të Izraelit dhe fqinjëve të tij arabë. Pjesa më e madhe e popullit jordanëz jeton në vende malore mbi Luginën e lumit Jordan, pak milje nga zonat më të banuara të Izraelit, dhe ata në të vërtetë mund të shikojnë mbi Izrael dhe Bregun Perëndimor, kur shikojnë perëndimin e Diellit. Në anën tjetër, shumë në Izrael mund të shikojnë jordanëzët çdo mëngjes, duke i shikuar nga resortet e plazheve të Detit të Vdekur dhe nga qyteti Eilat i Detit të Kuq, i cili ndahet nga qyteti jordanëz i Akabas jo më shumë se nga gardhet e fortifikuara rëndë. Husejni mori nocionin e lashtë të Ithtarëve të Librit shumë seriozisht. Ngjashmëria e racës,

⁴ Citimet e Abdullahut nga Sachar, *A History of Israel*, 322-23. Citimi “armiqtë më të mirë” është në Shlaim, *The Iron Wall*, 38. Gjithashtu shih Avi Shlaim, *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine* (New York: Columbia University Press, 1988). Citimet e Moshe Dayanit janë nga memoriet e tij, dhe është cituar në Conor Cruise O’Brien, *The Siege*, 368. Për Husseinin, shih për shembull Douglas Little, “A Puppet in Search of a Puppeteer: The United States, King Hussein, and Jordan”, *International History Review* (gusht 1995), 512-44; Robert Satloff, *From Abdullah to Hussein: Jordan in Transition* (New York: Oxford University Press, 1994); Mary Wilson, ed., *King Abdullah, Britain, and the Making of Jordan* (New York: Cambridge University Press, 1988). Shih gjithashtu King Abdullah, *Memoirs*, ed. Philip P. Graves (London: Cape, 1950); dhe Nadav Safran, *Israel: The Embattled Ally* (Cambridge: Belknap Press, 1981).

historisë dhe Zotit të përbashkët ngjalli ndjenjën e tij të rajonit, ashtu siç po vazhdon ta bëjë djali i tij Abdullahu.⁵

Madje edhe në momentet më të këqija, marrëdhëniet izraelito-jordaneze rrallë janë ngjyrosur nga armiqësia religjioze. Hashemitët krenohen me prejardhjen e tyre si pasardhës së Muhamedit, por kurrë nuk kanë mbështetur agjendën e fundamentalistëve. Ata kanë qasje konservatore e hierarkike ndaj qeverisë, e cila është më shumë sipas modelit të shteteve myslimane klasike. Islami është në qendër të identitetit të tyre personal, ashtu si Krishterimi që është në qendër të monarkëve e politikanëve britanikë, dhe të presidentëve amerikanë. Por, Islami nuk është në vetvete forcë politike, dhe jordanezët i kanë rezistuar thirrjeve për të kthyer vendin e tyre në një shtet, ku ulemaja kanë autoritetin final.

Ndërsa për Izraelin dhe Judaizmin, disa nga kolonët izraelitë të pas 1967-ës ishin të motivuar nga nocionet e përkushtuara të rikrijimit biblik të Izraelit të madh. Por, shteti izraelit ka mbetur, pavarësisht ngritjes së fundamentalizmit hebre, më shumë shekullar. Disa palestinezë, të cilët u bënë qytetarë jordanëzë, u drejtuan nga fundamentalizmi islamik në kundërshtim të politikave izraelite ndaj Bregut Perëndimor. Por, liderët e të dy vendeve kurrë nuk kanë përdorë religjionin si justifikim për të luftuar njëri-tjetrin. Përkundrazi. Ndjenja e familjes mbretërore jordanëze për ngjashmëri me Izraelin buron nga besimi bazik se hebrenjtë e arabët dhe hebrenjtë e myslimanët janë të krijuar nga gjëja e njëjtë dhe janë krijesa të Krijuesit të njëjtë.

Por, për shkak të natyrës së tensionuar të konfliktit më të gjerë arabo-izraelit, aspektet pozitive të mirëkuptimit jordanëzo-izraelit janë minimizuar nga izraelitët dhe jordanëzët njësoj. Në vend të kësaj, lufta dhe ekstremizmi kanë dominuar agjendën arabo-izraelite, dhe nuanca e përmbajtja që kanë shënuar marrëdhëniet midis Jordanisë

⁵ Kjo më është sjellë në shtëpi nga fjalimi që mbreti Hussein e ka dhënë në Universitetin Oxford në maj 1990, dhe në një seri konverzacionesh isha pjesë e konferencës së Forumit Ekonomik Mbretëror në një nga resortet e Detit të Vdekur të Jordanisë, nikoqir i të cilës ishte Abdullahu dhe gruaja e tij, mbretëresha Rania, në maj 2004.

dhe Izraelit janë hedhur poshtë dhe janë neglizhuar si model për të tashmen dhe të ardhmen.

Libani

Libani është një histori tjetër e errët që mund t'i shërbejë gati çdo vizioni të marrëdhënieve midis myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve. Megjithëse historia e saj është e ngjyrosur pashlyeshëm nga lufta shkatërruese civile që përfshiu vendin nga viti 1975 deri në mes të viteve 1990 (duke mos përmendur luftën Izrael-Hezbollah në verën e vitit 2006), për më shumë se një shekull, Libani dukej të ishte shembull i shkëlqyer i bashkëjetesës myslimane-krishtere. Maronitët kishin vend qendror në jetën politike e ekonomike të rajonit, dhe ata ishin vendimtarë në luftën për pavarësi kundër Francës. Ata nuk ishin vetëm sekt i krishterë, por ia kalonin në numër grekëve ortodoksë, grekëve katolikë, dhe armenëve ortodoksë. Myslimanët ishte në vetvete sektarë, me grupin më të madh të sunitëve, popullsinë në rritje të shiitëve, dhe komunitetin e koncentruar druz. Bejruti ishte qytet kozmopolit, me një kontingjent të fuqishëm maronit, por edhe me grupet e tjera mirë të përfaqësuara. Ai ishte gjithashtu qendër tregtare, që shikonte më shumë nga Evropa sesa bota arabe.

Jashtë Bejrutit, secili grup kryesor dominonte një rajon të veçantë, me Maronitët në qendrën malore, shiitët kryesisht në jug, dhe sunitët përgjatë bregdetit dhe në zonat urbane. Secili nga këto komunitete udhëhiqej siç duhej nga klane të fuqishme, prejardhja e të cilëve shkonte me shekuj. Udhëheqësit e klanit kanë luftuar njëri-tjetrin në të kaluarën, por nën otomanët dhe francezët, ata arritën një modus vivendi. Kjo balancë është prishur nganjëherë, si në vitet 1858-60 dhe më 1958, zakonisht pasi një grup apo tjetër kërkonte të ndryshonte status qon. Këto luftëra civile, vdekjeprurëse derisa zgjatën, ishin gjithmonë jopërfundimtare, dhe u zgjidhën vetëm me ndryshime të vogla në sistemin që i dha çdo grupi autonomi dhe siguri të mjaftueshme.

Themeli modern i këtij sistemi ishte një marrëveshje e njohur si “Pakti Kombëtar”. Më 1943, duke pranuar se asnjë grup nuk ishte

mjaft i fuqishëm për të dominuar tërë vendin, familja udhëheqëse maronite dhe një nga klanet me ndikim sunit arritën marrëveshje. Ata u pajtuan që presidenti i Libanit të ishte maronit, kryeministri duhej të ishte sunit, dhe kreu i dhomës së deputetëve të ishte shiit. Kjo ishte, sipas njërit nga arkitektët e tij, “bashkim i dy tendencave në një ideologji: pavarësia e plotë dhe finale duke mos iu drejtuar mbrojtjes së Perëndimit apo unitetit apo federatës me Lindjen”.

Në vitet 1950, ngritja e Gamal Abd al-Nasserit të Egjiptit dhe ideologjisë pan-arabe të Naserizmit, i vunë nën presion regjimet konservatore kudo në botën arabe. Naseri udhëhoqi një grusht shteti ushtarak që përmbysi mbretin egjiptian, dhe kjo i paralajmëroi edhe monarkët e tjerë arabë. Hashemitët reagueshan duke kërkuar mbështetje nga ShBA. Jordania dhe Iraku u bashkuan gjithashtu në kauzën e përbashkët me sauditët e përmbajtur, të cilët lëvizën drejt ish-kundërshtarëve të tyre Hashemitë përballë kërcënimit anti-monarkist të Naserizmit. Libani dhe Siria u bënë pengje në këtë luftë, dhe kur Siriaanoi nga Egjipti, maronitët e Libanit apeluan te ShBA. Balanca midis sekteve në Liban ishte stabile, por e prekshme nga përçarjet e jashtme. Pasi që mbreti i Irakut u përmbys dhe u vra më 1958, dhe pasi që mbreti Husejn në Jordani mezi iu shmang një grusht shteti, presidenti maronit i Libanit i kërkoi ShBA-së të dërgojë trupa për të parandaluar inkursionin e forcave naseriste nga Siria. I shqetësuar se edhe një regjim tjetër pro-perëndimor ishte në rrezik, presidenti Eisenhower u pajtua. Brenda javësh, në verën e vitit 1958, më shumë se dhjetë mijë marins amerikanë zbankuan në bregdetin e Bejrutit, ku gjetën pushues të habitur, të cilët nuk ishin të vetëdijshëm se vendi ishte në rrezik.

Pas kësaj ndërhyrje të shpejtë, balanca u rivendos, dhe Libani përparoi në vitet 1960. Bejruti gëzonte ditët e qeta si depo globale e mbushur me bankierë dhe tregtarë të pasur, dhe ishte e bekuar me jetë nate për t’u pasur zili që mirëpriste shoqërinë e lartë hiq më pak se Riviera franceze. Universiteti Amerikan në Bejrut tërhoqi studentë nga e gjithë bota dhe u bë kolegji kryesor hulumtues. Pasi Naserizmi u kurorëzua dhe pastaj u zvogëluar, Libani shikonte drejt periudhës së qetësisë, por kjo nuk do të ndodhte. Derdhja e refugjatëve palestinezë pas

luftërave arabo-izraelite të vitit 1948 dhe 1967 ishte një faktor; ndryshimi demografik ishte një tjetër. Shiitët po bëheshin pjesë gjithnjë e më e madhe e popullsisë, ndërsa pjesa e tyre e ndikimit vazhdonte të ishte e kufizuar nga Pakti Kombëtar, i cili ishte hartuar kur ata ishin larg të tretët në numër. Lufta civile që shpërtheu më 1975 ishte në fakt luftëra të shumta midis fraksioneve gjithnjë e më të lëvizshme, të cilat bënë dhe thyen aleancat në paqen e hutuar. Në vitet 1980, Izraeli, Siria dhe Irani intervenuan, dhe ndikimi i secilit mbeti i shqiptuar madje edhe pas përfundimit të luftimeve në vitet 1990. Prezenca izraelite në jug, kontrolli sirian i pjesës së brendshme dhe luginës Bekaa, dhe mbështetja e Iranit për Hezbollahun penguan vendin dhe parandaluan çdo stabilitet të përhershëm.

Para vitit 1975, paqja në Liban ishte ruajtur përmes kombinimit të politikave të klanit dhe ekonomisë të tregut të lirë në Bejrut. Liderët tradicionalë menaxhuan çështjet e komunitetit të vet, ngjashëm si kishin bërë miletet nën Perandorinë Osmane, dhe qeveria kombëtare shërbeu si shesh qyteti për fisnikërinë për të transmetuar debatet. Por, vendi kurrë nuk zhvilloi identitet koheziv kombëtar, apo ushtri të fuqishme, dhe kur grupet e refugjatëve palestinezë filluan të përdorin pjesë të Libanit për të kryer operacione kundër Izraelit dhe kundër grupeve të ndryshme në Liban që nuk i pëlqenin, ekuilibri u prish në luftë civile që zgjati në një formë apo tjetër për mbi dy dekada.

Cilat nga këto histori i përgjigjen më së miri Libanit? Dekadat e paqes dhe harmonisë midis të krishterëve dhe myslimanëve, apo lufta civile që pa jo vetëm të krishterë që luftonin myslimanët, por sunitët që luftonin shiitët, grupet pro-siriane që luftonin palestinezët, dhe druzët që luftonin gati secilin dhe maronitët mbi të gjithë. Cili është Libani “real” – eksperimenti i dështuar i asaj që ishte njohur si “demokraci konfesionale”, e cila nderoi të drejtat e çdo komuniteti religjioz, apo një shembull i suksesshëm i bashkëjetesës dhe tolerancës së shkatërruar jo nga problemet e brendshme, por nga trazirat në rajonet rrethuese? Dhe cilat nga këto histori do të shihen në të ardhmen si “Libani real”? Historia e Shteteve të Bashkuara më 1862 mund të ketë shfaqur skepticizmin rreth eksperimentit amerikan dhe si është fundosur për-

fundimisht në cekëtinën e skllavërisë. Në vitet 1960, Libani ishte lartësuar si fener i tolerancës dhe sinqeritetit. Pas vitit 1975, ai ishte subjekt i lavdërisë për ëndrrat e shkatërruara dhe gjeneratat e humbura. Por, pasi që lufta civile u largua në distancë, memoria e të kaluarës së qëndrueshme erdhi sërish në fokus. Madje edhe me bombardimet izraelite kundër Hezbollahut në verën e vitit 2006, nëse Libani edhe njëherë do të merret si model sesi komunitetet e ndryshme religjioze mund të bashkekzistojnë do të varet jo nga ajo që ka ndodhur në të kaluarën, por nga ajo që ndodh tani dhe në të ardhmen⁶.

Historia tjetër

Ne të gjithë, në shkallë të ndryshme, jemi robër të kulturës sonë. Me disa përjashtime, imazhi aktual i marrëdhënieve midis myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve është negativ, dhe besimi se konflikti ka qenë prezent është thellë i ngulitur. Nëse historitë e treguara në këto faqe thonë diçka, atëherë ekziston edhe një perspektivë tjetër. Gjatë gjithë historisë, ka pasur kooperim aktiv. Ka pasur tolerancë, dhe ka pasur indiferencë. E vetmja mënyrë për të përshkruar harkun e katërqind vjetëve, kryesisht si histori të konfliktit, është të harrohen dhe të injorohen jo vetëm ngjarjet e treguara këtu, por edhe ngjarje të tjera të panumërta që janë humbur në histori, pasi askush nuk kishte menduar se meritonin të regjistroheshin.

Ky nuk është vetëm problem sesi e shohim të kaluarën. Kur gjeneratat e ardhshme shikojnë pjesën e dytë e shekullit XX dhe dekadat e para të shekullit XXI, ata do të kenë në dispozicion sasinë e pashembullt të informatave. Derisa të përpiqen të gjejnë histori të tjera, ata gjithashtu do të kenë përshtypjen se këto vite – e tashmja e jonë – janë definuar nga lufta midis civilizimeve dhe nga armiqësia gjithnjë e në

⁶ Citimi për Paktin Kombëtar është nga Bisharra Al Khuri, në Raghid Solh, Lebanon and Arab Nationalism, 1936-1945 (disertacion i papublikuar i doktoraturës, St. Antony's College, Oxford University, 1986), 289. Për Libanin dhe ëndrrat e venitura, shih Fouad Ajami, *The Dream Palace of the Arabs* (New York: Pantheon, 1998); Kamil Salibi, *A House of Mary Mansions: The History of Lebanon Reconsidered* (Berkeley: University of California Press, 1989).

rritje midis myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve. Ata do të thonë se koha jonë është shënuar nga eskalimi i dhunës, aktet e terrorizmit, shpërthimet vetëvrasëse dhe nga frika se ndonjë grup do të sigurojë dhe do të përdorë armën e shkatërrimit në masë në emër të Zotit. Këto gjenerata të ardhshme do të falen nëse shikojnë të kaluarën e largët dhe ritregojnë tregime të njohura të urrejtjes midis besimeve që nisën me Muhamedin e hebrenjtë dhe vazhduan në mënyrë episodike gjatë shekujve.

Sot, myslimanët, të krishterët dhe hebrenjtë janë njësoj ofendues në fokusin e tyre të papërkulshëm mbi konfliktin. Secili është i prirë të portretizojë të kaluarën si seri të përlujve të vuajtura nga duart e të dyve. Perëndimorët, nëse apo nuk aderojnë te një religjion i organizuar, janë të prirë t'i shohin shoqëritë myslimane si të prapambetura dhe që synojnë luftën e dhunën. Dhe shumica e banorëve të botës islame janë të prirë të besojnë se Perëndimi ka qëndrim të keq ndaj Islamit e myslimanëve dhe nuk dëshiron paqen apo bashkëjetesën, por dominimin ekonomik dhe kulturor.

Në fakt, gjatë disa dekadave të kaluara, polemikat rreth luftës së ardhshme midis Islamit dhe Perëndimit janë shtuar, ashtu siç ka ndodhë me ato që një kritik i mençur i ka quajtur “tregime udhëtuese nga Ferri”. Ka kryesisht shkrime nga shkrimtarë perëndimorë që i adresohen audiencës perëndimore, të cilët eksplorojnë botën myslimane dhe vijnë me raporte për pesimizmin. Na thuhet për medrese (shkolla) të reja nga Nigeria në Pakistan e deri në Indonezi të financuara nga ekstremistët sauditë, në të cilat predikohet urrejtja. Na thuhet për gjenerata që lartësojnë dhunën kundër Izraelit, kundër qeverive të korruptuara, kundër Evropës dhe Shteteve të Bashkuara. Na thuhet për tërbimin mysliman në çdo rrugë, dhe për të rinj e femra të zemëruara, të cilët shikojnë të paaftë sesi bota moderne kalon mbi ta, fytyrat e tyre të shtypura nga vështrimi mbi mundësitë që kurrë nuk i sigurojnë, derisa botët e tyre shkatërrohen dhe traditat e tyre i dorëzohen Coca Colas

dhe McDonald's-it.⁷ Natyrisht, ka libra e artikuj që refuzojnë këtë strukturë dhe parashtrajnë një lexim të ndryshëm të Islamit dhe të kalendarës, që sugjeron pajtueshmërinë e Islamit e demokracisë dhe Islamit e Perëndimit, por nuk është e drejtë të thuhet se këto nuk kanë fituar nivelin e njëjtë të ndikimit, ashtu sikur homologët e tyre të mprehtë.⁸

Historia e konfliktit nuk është e pavërtetë. Ajo është e papërfunduar. Me të njëjtën shenjë, realiteti i ekstremizmit religjioz në botën moderne nuk mund dhe nuk duhet minimizuar. Ka radikalë, të cilët do t'i dedikojnë jetët e tyre për të shkaktuar dhimbje dhe vdekje për ata që nuk pajtohen me vizionin e tyre. Dhe vazhdon të zihet konflikti arabizraelit, i cili mbetet burim i dhimbjes dhe zemërimit për të gjithë të përfshirët. Megjithatë, ka histori të tjera që tërheqin më pak vëmendje, por nuk janë më pak pjesë e tapicerisë.

⁷ Dhe literatura këtu është e pafundme, duke filluar me V. S. Naipaul, *Among the Believers: An Islamic Journey* (New York: Knopf, 1981), dhe *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples* (New York: Random House, 1998); Robert Kaplan, *To the Ends of the Earth: A Journey at the Dawn of the 21st Century* (New York: Random House, 1996); Benjamin Barber, *Jihad v. McWorld* (New York: Times Books, 1995); Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996); Jeffrey Taylor, *Angry Wind: Through Muslim Black Africa by Truck, Bus, Boat, and Camel* (New York: Houghton Mifflin, 2005); Yaroslav Trofimov, *Faith at War: A Journey on the Frontlines of Islam from Baghdad to Timbuktu* (New York: Henry Holt, 2005); Andrew Wheatcroft, *Infidels: A History of the Conflict Between Christendom and Islam* (New York: Random House, 2004); Bernard Lewis, *What Went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2001), dhe *The Crisis in Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Modern Library, 2003). Është gjithashtu edhe vepra lartë e vlerësuar dhe e matur e Giles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2004). Pastaj, polemikat nga e djathta dhe e majta: Robert Spencer, *Islam Unveiled* (New York: Encounter Books, 2002); Tony Blankley, *The West's Last Chance: Will We Win the Clash of Civilizations?* (New York: Regnery, 2005); Irshad Manji, *The Trouble with Islam Today: A Muslim's Call for Reform in Her Faith* (New York: St. Martin's Press, 2004).

⁸ Shih sërish Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*; gjithashtu, Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy* (New York: FSG, 2003); Imam Faisal Abul Rauf, *What's Right with Islam: A New Vision for Muslims and the West* (New York, 2004); Reza Aslan, *No God but God* (New York: Random House, 2005); shumë vepra të John Espositos, duke përfshirë *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1999).

Merre kompaninë arabo-amerikane të naftës, të njohur si Aramco. Ajo filloi si një marrëveshje midis Standard Oil-it të Kalifornisë (që gjatë kohës u bë Chevron), Texaco dhe mbretit Ibën Saud. Monarku saudit ishte përpjekur të fitohej nga evropianët dhe amerikanët, por ai në fund të fundit u ndje më rehatshëm me amerikanët, ndoshta pasi ata e joshën apo pasi ata nuk ishin britanikë. Aramco, me përfshirjen e Standard Oil-it të New Jersey (të quajtur më vonë Exxon) dhe të New York-ut (të quajtur më vonë Mobil), mbeti kompania dominuese perëndimore në Arabinë Saudite për dekada. Në vitet 1970, sauditët nisën ta shesin atë, dhe brenda disa vjetëve, Aramco saudite kontrolloi jo vetëm gjysmën e Texacot dhe mbi një mijë stacione gazi në ShBA dhe Evropë, por saktësisht çerekun e të gjitha burimeve të provuara të naftës në botë.

Çështja e naftës dhe Lindjes së Mesme ka qenë anësore për pjesën më të madhe të historisë në këtë libër. Nafta nuk ishte qenësore për Arabinë Saudite dhe Irakun deri në vitet 1920, dhe vetëm gjatë Luftës së Dytë Botërore rajoni mori rëndësi globale si burim i naftës. Në fund të shekullit XX, megjithatë, kuptohej gjerësisht, në kulturën popullore në Evropë e ShBA dhe në “rrugën arabe”, se përfshirja amerikane në Lindjen e Mesme kishte qenë e motivuar nga tri gjëra: Izraeli, Krishterimi dhe nafta.

Dhe akoma, Aramco është kompani arabe e naftës. Në mënyrë specifike, është kompani saudite me lidhje të ngushta në industrinë globale të naftës. Shteti saudit mbështetet në dy themele: aleanca midis familjes mbretërore dhe vehabistëve puritanë, dhe lidhja e afërt me ekonominë kryesore të botës si prodhues dominues i naftës. Manjatët sauditë të naftës posedojnë toka, biznese, dhe investime kudo në Evropë, Japoni dhe ShBA. Shumica prej tyre janë edukuar në shkollat amerikane, dhe jetojnë jetë të dyfishtë si monarkë fisnorë dhe miliarderë perëndimorë. Sot, ekzekutivi dhe punëtorët e Aramco-s banojnë në zonën e veçantë të Dhahranit, ashtu siç kanë bërë për dekada, me baballarët që shpesh i kalojnë pozitën e tyre të djemtë e tyre, dhe në komplekset e tyre të rrethuara me mur dhe shumë të ruajtura, ata jetojnë një jetë që është plotësisht perëndimore dhe definitivisht josaudite.

Nëse dikush e shikon këtë lidhje si simbiotike apo parazite, testament për kapitalizëm të tregut të lirë apo shenjë të imperializmit perëndimor; nëse ka partneritetet gjenial midis naftëtarëve sauditë dhe ekzekutivëve e inxhinierëve amerikanë apo marrëveshje cinike, ekzistenca e Aramco-s është produkt i kooperimit midis shtetit të ashpër mysliman dhe vendit të padruajtur të krishterë, Shteteve të Bashkuara.⁹

Pastaj është saga e përpjekjeve të Turqisë për të fituar anëtarësimin e plotë në Unionin Evropian. Pas Luftës së Parë Botërore, Ataturku e ribëri vendin e tij si shtet shekullar, dhe vazhdoi në këtë rrugë. Gjatë gjithë Luftës së Ftohtë, Turqia ishte aleat i Shteteve të Bashkuara dhe anëtar i NATO-s. Në vitet 1980 dhe 1990, Qeveria e Turqisë dhe klasa e saj biznese bëri përpjekje të bashkërenduara për t'iu bashkuar Unionit Evropian, dhe pas debatit të konsiderueshëm, BE-ja vendosi të nisë bisedimet zyrtare që do të çojnë në anëtarësimin e Turqisë pas 2010-ës.

Në Turqi dhe Evropë ka shqetësim dhe ambivalencë. Pas dekadave të shekullarizmit të patundur, Turqia më 2003 zgjodhi kryeministër Recep Erdoganin, i cili mbështeti rolin më të spikatur të Islamit. Kjo alarmoi jo vetëm ushtrinë turke dhe trashëgimtarët besnikë të trashëgimisë së Ataturkut, por gjithashtu evropianët. Unioni Evropian nuk tha asgjë për religjionin e anëtarëve të saj, por një nga kriteret e saj zyrtare është kategoria e paqartë e “Evropianizmit”. Mjafton të thuhet se Islami kurrë nuk është pranuar si një aspekt i identitetit evropian. Përkundrazi, Evropa mendon për veten se është krijuar në kundërshtim me Islamin dhe religjionin e organizuar.

Erdogani, megjithatë, i ka rezistuar në mënyrë konsistente përpjekjeve të islamikëve turq për të detyruar religjionin tradicional në

⁹ Daniel Yergin, *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money, and Power* (New York: Simon & Schuster, 1991); David Lamb, “Oil Company Is Heart of Confrontation”, *Los Angeles Times*, 16 dhjetor 1990; “Discovery! The Story of Aramco Then”, *Aramco World* (këto seri shumë-pjesëshe vazhdojnë në gjashtë botimet më 1968). Rachel Bronson, *Thicker Than Oil: America's Uneasy Partnership with Saudi Arabia* (New York: Oxford University Press, 2006).

sferën publike. Ai ka refuzuar, për shembull, të rikonsiderojë ndalimin e shamive për femrat në klasat publike. Ataturku përdori reformat e veshjes tradicionale, duke përfshirë ndalesën e shamive për femrat dhe qelshen për meshkuj, si një simbol se Turqia do të jetë pjesë, dhe jo e veçantë, e botës moderne. Kjo botë, kishte kuptuar ai, qeverisej nga vlera dhe rregulla perëndimore, dhe dëshironte që Turqia të bëhej pjesë e saj. Erdogan i takonte një gjenerate, e cila, kryesisht, pranonte këtë parim bazik, dhe gjithashtu dëshironte të integronte elementet e kulturës tradicionale turke, duke përfshirë Islamin. Ai personalisht ishte i devotshëm, dhe nuk ka asgjë më antitetike ndaj “botës moderne” sesa devocioni i presidentëve amerikanë.

Unioni Evropian, megjithatë, ishte shqetësuar për Turqinë. Disa kundërshtarë austriakë kishte ngritur në mënyrë eksplicite spektrin e otomanëve në portat e Vjenës. Gjermanët, gjithashtu ishin dyshues. Miliona turq jetojnë dhe punojnë në Gjermani, por gjermanët, të cilët jashtë Bavarisë janë në rritje më pak religjiozë, shprehin shqetësimin me natyrën myslimane të Qeverisë turke – ashtu siç kanë qenë të parerhatshëm me karakterin evangjelist të krishterë të administratës së George W. Bushit. Ata gjithashtu kanë vënë në dyshim zhvillimin ekonomik të Turqisë dhe angazhimin e saj për të drejtat e njeriut, por të gjitha argumentet kryesore, në një mënyrë apo tjetër, janë sjellë rreth çështjes së religjionit, identitetit dhe politikës.

Ironia, natyrisht, është se evropianët shekullarë janë ata që haptas kanë qenë dyshues, ndërsa partia myslimane që udhëheq koalicionin qeverisës në Turqi nuk ka shprehur rezerva rreth heqjes dorë nga sovraniteti për Unionin Evropian në këmbim të lidhjeve më të afërta ekonomike. Turqia ka kultivuar gjithashtu marrëdhënie të përzemërta, megjithëse jo saktësisht të ngrohta, me Izraelin dhe ka ruajtur lidhjet e afërta me Shtetet e Bashkuara, madje me gjithë atmosferën shumë të ngarkuar pas 11 Shtatorit dhe veçanërisht pas invazionit amerikan në Irak në pranverën e vitit 2003.¹⁰

¹⁰ Behcet Yesilbursa, “Turkey’s Participation in the Middle East Command and Its Admission to NATO”, *Middle Eastern Studies* (tetor 1999), 70-101; Birol Yesilada, “Turkey Candidacy for EU Membership”, *Middle East Journal* (dimër 2002), 94-111; Andrew

Sfidat e rrugës së Turqisë janë kryesisht përgjithësime rreth Islamit dhe Perëndimit, por kjo është vetëm pasi këto përgjithësime janë të papërfunduara. Disa njerëz imagjinojnë se është e mundur që një shtet të jetë mysliman në identitetin kulturor dhe religjioz dhe gjithashtu të jetë pjesëmarrës i plotë në ekonominë globale. Madje, disa besojnë se ai mund të çmojë sundimin e ligjit, të ketë interes të shëndetshëm në lidhjet konstruktive me Evropën dhe Shtetet e Bashkuara, dhe njëherësh ta mbajë fort Islamin. Një tip i tillë i shtetit nuk përshtatet me cilido – apo shabllonin që thotë se një shoqëri duhet të vendosë religjionin në një kuti të mbyllur me qëllim që të jetë pjesëmarrës i zhvilluar në botën moderne, e as nuk është e lehtë bashkërendimi me nocionin se marrëdhënia midis myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve është qenësisht jostabile.

Statusi i imigrantëve myslimanë në Evropë shpesh duket se mbështet këtë nocion. Trazirat në lagjet e Parisit; vrasja e regjisorit të njohur provokues holandez, Theo van Gogh, nga një mysliman i ri holandez i pakënaqur; rritja e simpatisë për xhihad në blloqet anonime të apartamenteve në qytetet angleze; dhe shpërthimet në Madrid më 2003 dhe në Londër më 2005 kanë çuar në shqetësim të konsiderueshëm në Evropë nëse Islami dhe Krishterimi shekullar mund të bashkëjetojnë. Edhe këtu, jetëve ditore të miliona imigrantëve, të cilët jetojnë dhe punojnë në shoqëritë e tyre të adoptuara me gatishmëri dhe me entuziazëm i është dhënë vëmendje e pamjaftueshme. Ky nuk është thjesht problemi i sindromit të “timonit angulluës”, ku zërat e zemëruar të protestave marrin më shumë vëmendje. Ky është se jetët dhe historitë e tjera janë injoruar në mënyrë aktive, pasi ato nuk përshtaten.

Rezultati është që kooperimi kulturor dhe ekonomik që ndodh aq rregullisht dhe aq lehtë sa që duhet të konsiderohet vend i rëndomtë, është i papërmendur apo i humbur në grindje. Në Jordani, mbreti Abdullahu II, trashëgimtar i babait të tij, Husejnit, në shumë mënyra, është përpjekur të nderojë traditën e sinqeritetit intelektual, solidarite-

tit fisnor, pavarësisë, dhe progresit që është shënuar në ditët më kumbuese të kalifëve dhe otomanëve. Jordania sot është hibrid i beduinëve, të krishterëve dhe myslimanëve palestinezë, Vëllazërisë Myslimane që merr pjesë (megjithëse kundër dëshirës) në procesin politik, të edukuarit në Perëndim dhe elitës me prirje perëndimore. Kjo nuk do të thotë se gjithçka është mirë, thjesht se vendi dhe monarkët e tij janë përpjekur të drejtojnë kursin e moderimit dhe integritit ndërkombëtar, duke punuar me këmbëngulje me qeveritë dhe bizneset jashtë vendit, që nga Shtetet e Bashkuar, Unioni Evropian e deri te Iraku, Irani, Kina dhe Japonia.

Dhe pastaj është Maroku, i cili nën drejtimin e mbretit Muhamedi VI dhe babait të tij, mbretit Hasan, ka anuar drejt Francës. Qytetet si Marrakeshi, Fezi dhe Tangieri janë kozmopolite. Pasi kishin sunduar dikur Gadishullin Iberik, marokenët kurrë nuk pushuan së ndjeri se janë pjesë e Evropës, ashtu si janë pjesë e Afrikës Veriore dhe botës arabe. Në dekadat e fundit të shekullit XX dhe në XXI, Marrakesh për dikë ishte gërshetuar në rritje me Evropën në përgjithësi dhe me Francën në veçanti. Komuniteti i mërguar francez kishte lulëzuar, dhe qyteti akoma kishte ruajtur kulturën e tij myslimane ekscentrike. Thirrja për t'u falur akoma mbulon qytetin e vjetër në agim dhe muzg, madje ashtu si njerëzit pinë alkool në Djemaa al-Fna, hapësira e ajrosur që mbulohet me turmë, ushqim dhe akrobatë çdo natë dhe që ruan hyrjen e tregjeve labirinte dhe qytetin e vjetër, dredhitë e të cilit shtrihen nga shekulli XXI në të XV-in.

Dhe janë 200 milionë myslimanë të Indisë, të cilët jetojnë dhe prosperojnë midis një miliard hindusëve, me shkrepimat e konfliktit dhe periudhat e gjata të indiferencës dhe bashkësisë. Ka të rinj të Iranit, një vend i pasur me naftë që sundohet nga mullokracia e brishtë, që shpenzon kapitalin e venitur politik të Revolucionit të vitit 1979, por që tani ka pjesën më të madhe të popullsisë në moshën 25-vjeçare, e cila nuk mund të kujtojë shahun dhe e cila ka pak neveri për klerikët. Derisa mullahët mund të jenë të etur për armë bërthamore, të rinjtë kanë ëndrra të reja prekëse për ShBA-në dhe Hollivudin, dhe për meshkujt e femrat që mund të ecin së bashku pa u konfrontuar me ba-

nditë, që pretendojnë mantelin e Profetit. Dhe janë pesë milionë myslimanë në Shtetet e Bashkuara, disa prej të cilëve janë afrikano-amerikanë të konvertuar dhe shumë të tjerë, të cilët janë imigrantë dhe fëmijë të imigrantëve nga Pakistani, Bangladeshi, dhe gjetiu, të cilët shkojnë në xhamitë e lagjes dhe janë të tmerruar nga dhuna e meshkujve e grave të largët, të cilët pohojnë të jenë myslimanët e vetëm të vërtetë. Dhe ka histori të tjera, të njerëzve të konsumuar jo nga entuziazmi religjioz, por nga shqetësimet e përditshme e universale të parasë, punës dhe familjes.

Në botën ku teknologjia do t'ia lehtësojë disa të zemëruarve të bëjnë dëm më të madh, përjetësimi i modelit të konfliktit është i rrezikshëm. Kujtimi se secila nga këto tri tradita bart farën e paqes nuk do të shërojë botën. Një foto më komplete nuk do të konvertojë xhihadistët e sotshëm nga lufta në dashuri, dhe nuk do të detyrojë botën perëndimore të rishikojë Islamin. Por, nëse këto histori janë të integruara në ndjenjën tonë të së kaluarës dhe të tashmes, do të jetë më e vështirë të trajtohet religjioni si destinim. Religjioni është forca që drejton përmes të kaluarës, por jo edhe forca e vetme. Myslimanët, të krishterët dhe hebrenjtë janë të ndërthurur, por historia e tyre është po aq e ndryshme sa historia e racës njerëzore. Ajo nuk tregon në asnjë drejtim, apo në të gjitha drejtimet. Nëse konflikti është ajo që duam të shohim, atëherë konflikti ekziston. Por, nëse paqja është ajo që po kërkojmë, atëherë paqja do të gjendet.

- fund -

*Përktheu nga anglishtja:
Fuad Morina*

Zachary Karabell

IN AN OTHERWISE TURBULENT WORLD

(Summary)

OVER THE PAST DECADE, and particularly after September 11, 2001, more people have become familiar with the story of how Arab and Muslim disillusionment provided the impetus for the evolution of a virulent strain of fundamentalism. Since September 11, there is a common understanding of why some fundamentalists embraced terrorism. “Common understanding” doesn’t mean wide and deep awareness, of course, but many in Europe, the United States, and the rest of the world now have a basic sense that the creation of Israel and the inability of Arabs and Palestinians to prevent that produced widespread disenchantment with modernization and Westernization. The subsequent rise of extreme forms of fundamentalism epitomized by al-Qaeda has been dissected, studied, and debated. And after the U.S. invasion of Iraq in 2003, and bombings in Bali, Madrid, and London, the citizens of many nations have been forced to grapple with the rise of radical groups in Iraq, Europe, and Asia.

زكريا كارابيل

في عالم مضطرب (خلاصة البحث)

على مدى العقد الماضي، وخاصة بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ المزيد من الناس على دراية مع التاريخ كيف الإحباط العربي الاسلامي أدى إلى تطور سلالة البرية الأصولية منذ ١١ سبتمبر كان هناك فهم عام لماذا بعد الاصوليين اعتنق الإرهاب. "الفهم العام" لا يعني وعي واسع وعميق وبطبيعة الحال الكثير في أوروبا والولايات المتحدة وبقية العالم لديهم شعور أساسي أن إنشاء إسرائيل وعدم قدرة العرب والفلسطينيين لمنع هذا سبب في عدم إيمان بالتحديث والغرب في نطاق واسع و تم تحليل و دراسة و مناقشة كيف تم الارتفاع الذي أعقب ذلك من الأشكال المتطرفة الأصولية التي تجسدها تنظيم القاعدة وبعد الغزو الأمريكي في العراق في عام ٢٠٠٣ وتفجيرات في بالي ومدريد ولندن اضطر المواطنين في كثير من البلدان أن يكون عالقين مع صعود الجماعات المتطرفة في العراق وأوروبا وآسيا.

*Philip K. Hitti**

ARABËT NË EVROPË – SPANJË DHE SICILI

Pushtimi i Spanjës

Shkatërrimi i mbretërisë gote

Beteja myslimane në Gadishullin e Iberik, në jugperëndim të dyerve të Evropës, siç është përmendur më herët, ka qenë operacioni i fundit dhe më i madhi ushtarak, dhe më dramatiku, e të cilin e ndërmoren arabët. Ai ka shënuar pikën më të fundit të ekspansionit afrikano-evropian, po ashtu siç ka qenë edhe ngritja më e madhe ekspansioniste afrikano-egjiptiane okupimi i Turkestanit.

Për shkak të realizimit të shpejtë dhe suksesit të plotë kjo ekspeditë në Spanjë zë vend të veçantë në analet ushtarake të Mesjetës. Vëzhgimi i parë është bërë në korrik të vitit 710, kur me 400 këmbësor dhe 100 kalorës berberë Tarifi¹, klienti i Musa Ibën Nusajrit, administratorit të famshëm i Afrikës veriore, gjatë sundimit të omejadëve zbarkoi në siujdhesën e vogël, e që ishte gati pika më jugore e konti-

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

¹ Nuk është e sigurt a ka qenë arab apo berber.

nentit të Evropës. Kjo siujdhesë, Tarifi i sotëm, nga ajo kohë ka emrin e tij, Xheziretu Tarif.

Musai, i cili ka qenë administrator përafërsisht nga viti 700, i përzuri përgjithmonë bizantinët nga krahina në jug të Kartagës, dhe gradualisht i lëvizi pushtimet e veta në drejtim të Atlantikut, duke i siguruar në këtë mënyrë bazë (point d'appoi) Islamit për invadimin në Evropë. I trimëruar me fitoren e Tarifit dhe me trazirat dinamike në mbretërinë vizigote spanjolle, e më tepër i tërhequr nga dëshira për plaçkë luftime, Musai në vitin 711, dërgoi në Spanjë berberin e liruar të tij, Tarik Ibën Zijadin me 7000 njerëz, nga të cilët shumica qenë berberë (banorë të veriut të Afrikës). Tariku zbarkoi afër shkëmbit të madh, i cili pas kësaj e përjetësoi emrin e tij duke u quajtur Xhebelut - Tarik (Xhibeltar). Anijet, siç tregon tradita, i siguroi njëfarë gjysmë-legjendari Julian² kont i Eritës³, në vendin ku ngushtica ishte e gjerë vetëm trembëdhjetë milje. Tariku, i ndihmuar nga forcat e veta, në krye të 12.000 njerëzve me 19 korrik 711 u përball me ushtrinë e mbretit Rodrik, në gryke të lumit Barbat⁴, në brigjet e gjirit Xhenda. Rodriku e rrëzoi (nga fronti) paraardhësin e vet, djalin e Fisnikut, dhe e rrëmbeu fronin në mënyrë antiligjore. Edhe pse ushtria vizigote numëronte 25.000 njerëz, prapë pësoi disfatë të plotë për shkak të tradhtisë së armiqve politikë të mbretërisë, në krye të të cilëve ishte peshkopi Opas (Oppas) vëllai i Fisnikut. Fati i Rodrikut mbeti i mbështjellë me sekret. Versioni i rëndomtë si i kronistëve spanjollë ashtu edhe arabë, është se thjesht ai humbi.

Pas kësaj fitore vendimtare rruga e myslimanëve nëpër Spanjë gati u ngjante shëtitjeve. Vetëm qytetet ku sundonin fisnikët vizigotë bënin rezistencë të fuqishme. Tarifi me ushtrinë kryesore përparoi nëpër

² Emri i vërtetë i tij ka qenë Urban ose Orlban. Tregimi për përdhunimin e vajzës së tij të bukur Floridës, nga ana e Roderikut, i cili thjesht përmendet për të shpjeguar bashkëpunimin e Julianit me arabët, është legjendë e pastër. Në realitet i tërë tregimi i pushtimit begatshëm është zburuar edhe nga kronistët spanjollë por edhe nga ata arabë.

³ Šp. nga arabishtja Sebte, fillimisht nga lat. Septem (shtatë) emri i saj i plotë është ad Septem Frotres. Qytetin e ka zburuar Ebila e vjetër, një nga vargmalet "Shtatë vëllezërit".

⁴ Ky lumë i vogël tani thirret Saldo. Arabët e kanë quajtur Vadi Bekka (Lekka) ...

Eci, në drejtim të kryeqytetit Toledo, ndërsa njësitet më të vogla i dërgoi në qytetet fqinje. Në jug shmangu Sevilën, që ishte shumë e fortifikuar. Një kolonë e mori Arhidonën, e cila pa kurrfarë rezistence u dorëzua. E dyta e pushtoi Elvirën, e cila qëndronte shumë afër vendit në të cilin sot gjendet Granada. Edhe ajo u bë shumë lehtë plaçkë e luftës. E treta, të cilën e përbënin kalorësia nën komandën e Mugis-ur-Rumije, e sulmoi Korodvën. Pasi që i përballoi rrethimit dyjavor, ky kryeqytet i ardhshëm i myslimanëve iu dorëzua rrethuesve, sipas tregimit, kryesisht për shkak të tradhtisë së një bariut që kishte lajmëruar sulmuesit për një çarje në mur. Malaga nuk bëri kurrfarë rezistence. Lufta më e tmerrshme e tërë kësaj kampanje është zhvilluar në Ecij, dhe ka përfunduar me fat për sulmuesit. Toledon, kryeqytetin e vizigotëve, e tradhtuan disa banorë çifutë. Kështu Tariku, i cili në pranverë të vitin 711 filloi si udhëheqës i një ekspedite grabitëse, deri në fund të verës u bë sundues i gjysmës së Spanjës. Ai e rrënoi një mbretëri të tërë.

Musai e kalon ngushticën

Duke qenë ziliqar për shkak të sukseseve të papritura dhe fenomenele të komandantit të tij ushtarak, Musai me ushtrinë prej 10.000 njerëzve, të përbërë nga arabët e Arabisë dhe të Sirisë, në qershor të vitin 712 invadoi në Spanjë. Për qëllim të tij ai zgjodhi ato qytete që kishte anashkaluar Tariku, si p.sh.: Sidonijen dhe Karmonën (Carmona). Sevila, qyteti më i madh dhe qendra shpirtërore e Spanjës, kryeqyteti i dikurshëm romak, i përballoi rrethimit deri në fund të qershorit 713. Megjithatë, rezistencën më të fuqishme e bëri Merida (Merida). Pas rrethimit njëvjeçar qyteti u mor me një sulm, më 1 qershor 713.

Në Toledo, apo afër saj, Musai u takua me Tarikun. Thuhet se aty e ka rrahur me kamxhik të nënshtruarin e tij, dhe e ka venë në pranga për shkak se kishte refuzuar t'i bindet urdhrat e ta ndalojë luftën në fazën e parë të saj. Megjithatë, pushtimet kanë vazhduar. Së shpejti trupat myslimane në verë arritën në Saragos (Caesaraugusti), dhe vazhduan të përparojnë në drejtim të rrafshnaltës Aragon, Leonë, Asturi

dhe Galici. Në vjeshtën e të njëjtit vit halifi El Velid, në Damaskun e largët e ftoi Musain të kthehej prapa, duke akuzuar për shkak të të njëjtit mosrespektim për të cilin e ndëshkoi Musai të nënshtuarin e tij, berberin, ngase kishte vepruar i pavarur nga eprori i tij. Si administrator të Afrikës (Ifrikijje), i vetmi epror i Musait qe halifi.

Përcjellje triumfale

Musai, duke lënë djalin e tij të dytë AbdulAzizin për administrator të territoreve të sapopushtuara, rrugëve tokësore ngadalë lëvizi për në Siri. Në rrugë atë e përcollën oficerët e tij; pesëqind princër vizigotë, të cilët të ngjeshur me rrethatore të arta bartnin kurorën. Pas tyre lëvizte rreshti i pakufi i skllëvërve dhe i të zënëve rob, të ngarkuar me pasuri të madhe të presë së luftës. Kalimi triumfues i kësaj përcjelljeje madhështore nga Perëndimi në Lindje, pra nëpër veriun e Afrikës, është temë e dashur e historianëve arabë. Përshkrimi i saj kujton pamjet e marsheve të vjetra ngadhënjimtare të komandantëve romakë. Lajmet për përcjelljen impresive arritën në Damask para sesa të arnin vetë. Me arritjen në Tiberijad, Musai e gjeti urdhëresën, të cilën ia kishte dërguar Sylejmani, vëllai dhe trashëgimtari i El Velidit të sëmurë, për ta shtyrë ardhjen e tij në kryeqytet. Halifi i ardhshëm shpresonte se me shtyrjen e ardhjes do të zmadhonte inaugurimin e tij në fron. Në shkurt të vitin 715 Musai me aristokratët e tij vizigotë, të zbukuar me stoli, hyri në Damask. El Velidi haptazi e priti me dashamirësi. Pritja zyrtare, që u bë me luks dhe bujë të madhe në oborrin e xhamisë madhështore të Omejadëve, paraqiste një ndër ngjarjet më madhështore në historinë triumfale të Islamit. Për herë të parë qindra personalitete perëndimore të familjes mbretërore, dhe mijëra robër lufte evropianë e panë se si i përulen komandantit të besimtarëve. Musai në mesin e trofeve tjera halifit i dhuroi tavolinë të mrekullueshme (maide), punimin e të cilës legjenda ua përshkruan mjeshtërve gjenialë në shërbim të mbretit Sylejman. Sipas legjendës, këtë artefakt unik romakët e kishin bartur nga Jerusalemi në kryeqytetin e tyre, nga i cili më vonë e kishin marrë gotët. Secili mbret gotik është përpjekur që ta

stolisë këtë tavolinë më mirë sesa paraardhësi i tij. Ky objekt i çmueshëm është ruajtur në katedralen e Toledos, ndërsa Tarifi mund ta këtë zënë rob nga peshkopi që me tavolinën kishte ikur nga kryeqyteti. Një tregim thotë se kur ia ka marrë këtë tavolinë, Tarifi e ka fshehur një këmbë të saj, dhe tani në prani të halifit e paraqiti në mënyrë dramatike pjesën e humbur si argument të heroizmit të tij personale. Musai humbi përkrahjen. Fati i njëjtë që e përjetuan shumë komandantë arabë që luftuan me sukses, e priti edhe Musain. Trashëgimtari i El Velidit atë e ekspozoi para poshtërimeve me të rënda. Përveç dënimit që të qëndrojë në diell deri në rraskapitje, ai ia konfiskoi tërë pasurinë dhe e privoi nga çdo pozitë sunduese. Lajmi i fundit të cilin e dimë për pushtuesin e Afrikës dhe Spanjës është se ai ka jetuar si lypës në fshatin e izoluar Vadil-Kura të Hixhazit.

Shpjegimi i okupimit

Spanja tani u bë provincë e hilafetit. E mori emrin arab El Andalus⁵. Trashëgimtarëve të drejtpërdrejtë të Musait u kanë mbetur t'i pushtojnë vetëm pak territore në veri dhe lindje, dhe të shuajnë kryengritjet e vogla revoltuese. Në një afat të shkurtër prej shtatë vjetësh përfundoi okupimi i gadishullit në të cilin gjendej njëra ndër krahinat me të bukura dhe më të mëdha të Evropës mesjetare. Pushtuesi është dashur që aty të qëndrojë më së paku disa shekuj. Shkaqet për këtë ngadhënjim, për të cilin mund të thuhet se nuk ka precedan, nuk është vështirë të zbulohen edhe nga përshkrimi sipërfaqësorë i dhënë pak më parë. Në rend të parë dallimet e mëdha nacionale ndërmjet vizigotëve (gotëve të perëndimit) që u futën në Spanjë në gjysmën e parë të shekullit të pestë si barbarë teutonë, dhe banorëve spanjoll-romanë, pra ende nuk ishin shlyer plotësisht. Gotët, shumë kohë ishin detyruar të luftonin për t'i zhvendosur paraardhësit e tyre sivevët dhe vandalët, të cilët gjithashtu nuk kanë qenë tjetër pos hordhi të dyndura gjermane. Vizigotët kanë sunduar si monarkë absolutë, e shpeshherë edhe si

⁵ Etimologjikisht kjo fjalë qëndron në lidhje me emrin vandalëve, që e okupuan vendin para arabëve.

despotë. Ata ishin pajtuar me formën ariane të krishterimit, derisa njëri prej tyre, Rikared (Ricared), në vitin 587 nuk e kishte pranuar katolicizmin, fenë e vendasve. Si ihtarë të ferrëfimit katolik, populli spanjoll e urrente sundimin e gotëve heretikë. Në mesin e banorëve vendas kishte tepër shumë kmeta dhe robër, të cilët, natyrisht se ishin të pakënaqur me fatin e tyre të rëndë. Pse kjo klasë e robëruar e dha kontributin e vet në përfundimin e suksesshëm të invadimit, dhe përse bashkëpunoi me sulmuesit nuk duhet të na befasojë shumë. Pastaj, në mesin e banorëve kishte edhe hebrenj, të cilët ishin bërë të huaj nga banorët kryesorë, për shkak të ndjekjeve që i bënë aristokracia gotë. Përpjekjet që ata me dhunë të kthehen në krishterim e kishin përfundimin e tyre me dekretin mbretëror të lëshuar në vitin 612, me të cilin të gjithë hebrenjtë urdhëroheshin të kryqëzohen ose dënohen me dëbimit dhe konfiskimit të pasurisë. Kjo tregon pse një numër i madh i qyteteve të okupuara u lanë nën administrimin e hebrenjve, kur sunduesit myslimanë përparuan nëpër Spanjë.

Përveç kësaj, duhet përkujtuar se mospajtimet politike në mes shtëpive mbretërore dhe fisnikëve të vetë gotët, së bashku me përçarjet e brendshme, e dobësuan shtetin. Në fund të shekullit të gjashtë, fisnikët gotë u bënë sunduesit territorialë. Invadimi i myslimanëve ndodh në të njëjtën kohë me përrurimin në fron të një uzurpuesi nga mesi i fisnikëve, të cilin e tradhtuan lehtë të afërmit dhe paraardhësit e të tij të rrëzuar nga froni. Me rastin e marrjes së Toledos, Ahila, djali i Fisnikut të rrëzuar, i cili në vete kultivonte shpresa të fshehta se arabët po luftonin për çështjet e tij, u bë i kënaqur me kthimin e pasurisë së tij në Toledo. Aty ai edhe më tej jetoi në fuqi të madhe. Axha i tij, peshkopi Opas, u inaugurua për kryepeshkop në kryeqytet. Roli të cilin e luajti Juliani në okupim është zmadhuar për së tepërmi.

Në anën tjetër të Pirinejeve

Rënia e Saragosës e mënjanoi njëren ndër barrierat në mes Spanjës dhe Francës, megjithëse Pirinejet mbetën ende. Musai nëpër nuk kaloi kurrë, edhe pse disa historianë arabë e vërtetojnë se ai e ka sendërtuar këtë ndërmarrje, madje edhe ka shpresuar se tokës franceze do t'i kalojë kryq e tërthor, dhe përmes Stambollit do të lidhet me halifin në Damask. Ndonëse ëndërr e paparamenduar dhe fantastike, hapja e rrugës nëpër Evropë ka mundur të shndrit në kokat e sulmuesve arabë, te të cilët njohuria mbi gjeografinë e Evropës s'ka mundur të jetë e madhe. Në realitet trashëgimtari i tretë i Musait, El Hurr bin Abdurrahman Es Sekafi, në vitin 717 apo 718, e kaloi atë varg malësh. I joshur nga thesari i pasur i murgjve dhe kishave franceze, si dhe i trimëruar nga mosmarrëveshjet e brendshme në mes funksionarëve kryesorë të oborrit merovin dhe dukëve akvitan (lat. Aquitania) El Hurr filloi grabitjet, të cilat i vazhdoi pasardhësi i tij Es Semh bin Malik El Havlani, deri në vitin 720. Në kohën e sundimit të Umerit II, Es Semh e mori Septimaninë, e cila i ishte nënshtruar mbretërisë së dikurshme perëndimore gote. Pastaj e pushtoi Narbonën (arb. Arbuna), e cila më vonë u shndërrua në kështjellë të madhe e me arsenal dhe depo për pajisje lufte dhe armatim. Përpjekja e tij në vitin e ardhshëm në Tuluz, qendër e dukës Eudes akvitan, përjetoi mossukses, falë rezistencës së madhe që ia bëri duka. Aty Es Semh pësoi “vdekje martire”, do të thotë ra në luftë kundër jomyslimanëve. Andaj, u korr fitorja e parë e madhe e një princi gjerman kundër mysllimanëve. Lëvizjet e mëvonshme të arabëve në anën tjetër të Pirinejeve mbetën të pasuksesshme.

Beteja në Turi (Touris)

Ekspeditën më të madhe të fundit në veri e udhëhoqi Abdurrahman bin Abdullah El Gofikij, pasardhësi i El Semhit, në cilësinë e emirit (princit) mbi Spanjën. Abdurrahmani përparoi nëpër Pirineje, të cilat i kaloi herët, në pranverë të vitin 732. Pasi në brigjet e lumit Garon e mundi dukën Eudes, ai me një sulm e pushtoi Bordon (Bordeaux), ku i dogji kishat. Pasi që e dogji një bazilikë jashtë mureve të Poatjeas (Poitiers), u nis kah veriu e në afërsi të Turit. Si pushimore amshimi e mbetjeve mortore të Shën Martinit apostullit galik, Turi ka qenë një lloj kryeqyteti fetar i galëve. Dhuratat e zotimeve të tij pa dyshim kanë qenë atraksion kryesor i sulmuesve.

Këtu, në mes Turit dhe Poatjeas, në udhëkryqin e Klenës (Clain) dhe Vijenës (Vienne) Abdurrahmani e takoi Karlo Martel, majordonues i oborrit mbretëror, ndihmën e të cilit e kishte kërkuar Eudesi. Karlo, siç i tregon edhe vetë mbiemri Martel - “çeqiq i madh”, të cilin më vonë e fitoi, ka qenë trim dhe i vendosur. Ai i ka nënshtruar shumë armiq, dhe e ka detyruar Eudesin, i cili në mënyrë të pavarur ka sunduar në Akvitanjë, par për ta pranuar sovranitetin nominal të francezëve veriorë. Megjithëse zyrtarisht nuk ka qenë mbret (Karlo ka qenë djalë jolegjitim i papës Heristals), në realitet ka qenë i tillë.

Shtatë ditë, ushtria arabe nën komandën e Abdurrahmanit, dhe forcat franceze në krye me Karlton, kryesisht këmbësorë të veshur me lëkurë të ujgve me flokë të gjata e të përdredhura (bistek) që iu lëshoheshin teposhtë krahëve, qëndronin njëra përballë tjetrës, me dëshirë e duke pritur momentin e fillimit të luftës. Përleshjet e lehta u zhvilluan pandërprerë. Më në fund, një të shtunë të tetorit të vitin 732, komandanti ushtarak arab i pari kaloi në sulm. Luftëtarët francezë, në vllugun më të madh të luftës, formuan një hapësirë të zbrazët katërkëndëshe, ku edhe qëndronin. Kjo sipas një historiani perëndimor. Aty rrinin krah për krah e të fuqishëm, si mur dhe të pakalueshëm si bllok i akullit. Kalorësia e lehtë e armikut nuk pati sukses kundër tyre. Ata, duke

mos lëvizur nga vendi për asnjë pëllëmbë, me shpatat e tyre i prisnin të gjithë sulmuesit. Në mesin e viktimave ka qenë edhe vetë Abdurrahmani. Në fund errësira i ndau luftëtarët. Në mëngjesin e ditës së dytë qetësia dhe llogaritë e armikut e shtynë Karlon të dyshojë në dinakëri luftime. Vëzhguesit u dërguan për ta vërtetuar gjendjen e vërtetë. Nën mbrojtjen e natës, arabët në mënyrë të qetë i lëshuan shatorët dhe humbën. Kështu Karlo doli ngadhënjimtar.

Më vonë legjendat e kanë zbukuruar këtë ditë te Poetjia ose Turi, duke zmadhuar tepër rëndësinë e saj historike. Për myslimanët, ndonëse shumë pak mund të thuhet për këtë ndodhi, ajo ka mbetur “Belatush-shuhedai”⁶, rruga e martirëve. Për të krishterët ajo shënon kthesë në fatin e luftës me armikun e tyre të përhershëm. Giboni (Gibboni), e pas tij edhe historianët tjerë, paramendojnë se sikur arabët ta fitonin luftën, xhamitë do të shiheshin në Paris dhe Londër, aty ku gjenden sot kishat, dhe në vend të interpretimit të Biblës në Oxford dhe qendra të tjera shkencore do të dëgjoheshin komentimet e Kuranit. Për shumë historianë të rinj beteja në Turi është njëra ndër betejat vendimtare në histori. Në realitet ajo nuk ka vendosur asgjë. Vala arabe-berbere, e cila veç ishte larguar gati njëmijë milja nga pika e saj fillestare në Xhiblartar, arriti deri te ndalesa e natyrshme. Ajo e humbi forcën e vet lëvizëse, dhe vetveten e kishte dobësuar. Mospajtimet e brendshme dhe xhelozia në mes dy elementeve përbrenda filluan të ndikojnë në moral të ushtrisë së Abdurrahmanit. Në mes vetë arabëve, siç do të shohim, nuk kishte qenë uniteti në mendim dhe qëllim. Është e vërtetë se myslimanët në këtë vend janë ndaluar, mirëpo në vendet tjera ata edhe më tutje kanë kryer sulme. Në vitin 734, p.sh.: ata e kanë marrë Avinjonin (Avignon). Dhjetë vjet më vonë ata e kanë plaçkitur Lionin. Gjithnjë, deri në vitin 759 nën sundimin e tyre e kanë mbajtur Narbonën (Narbonne), bazën strategjike të operacioneve të tyre. Edhe pse kjo humbje në afërsi të Turit nuk ka qenë shkak i vërtetë i ndaljes së arabëve, ajo megjithatë shënon pikën më të largët të ngadhënjimit

⁶ Belât është huazim, përmes sirishtës, nga platea ose palatium latinisht ose greqisht..., ngase lufta është zhvilluar në rrugën romake me pllaka. Isp. 1v 19 : 13

të armëve myslimane. Njëqind vjet pas vdekjes së Pejgamberit terri-tori i sundimit të pasardhësve të tij në Damask u bë mbretëri botërore, e cila shtrihej nga Kina deri në Gali.

Luftërat qytetare

Mosmarrëveshjet në mes dy partive në radhët e myslimanëve në Spanjë shënojnë periudhën historike ndërmjet betejës së Turit në vitin 752, dhe ardhjes heroike të Abdurrahmanit I, të omejadëve, në vitin 757. Kjo ka qenë ngatërresa e njëjtë e vjetër në mes arabëve të veriut, të cilët shpesh përmenden me emrin *mudarët*⁷, dhe arabëve të jugut, ose jemenasve. Jemenasit çdokund kanë qenë bartës të ideve shiite, ndërsa *mudarët*, pëlqenin me ortodoksinë sunite.

Kur erdhi në pushtet dinastia abaside, jemenasit, si ithtarë të Alisë, natyrisht e simpatizonin regjimin e ri. Të tjerët i mbetën besnikë familjes së rrëzuar (nga pushteti) Benu Umejje. Berberët e Afrikës, pas okupimit spanjoll, e vërshuan Gadishullin. Aty shumë prej tyre e përqafuan mësimin e harixhinjve, dhe duke luftuar për çështjen e tyre, në të njëjtën kohë luftuan kundër omejadëve dhe ithtarëve të Alisë. Ata, ishin të tillë që përbënin taborin më përçarës. Ankoheshin se bashkë-kombësit e tyre pjesën më të vështirë të luftërave e kanë bartur në shpinën e tyre, dhe atyre u është ndarë rrafshnalta qendrore, ndërsa arabët për vete i kishin marrë krahinat më të begatshme të Andaluzisë.

Pakënaqësia shpejt kaloi në kryengritje të hapët. Flaka e kryengritjes berbere, e cila me vite bëri kërdinë (734-742) nga Maroku deri në Kajrevan, e tani u zgjerua nëpër Spanjë dhe e kërcënonte me shfarosje një grusht kolonist arab. Në vitin 741 halifi Hisham e dërgoi një ushtri me njëzetë e shtatë mijë sirianë, për ta shuar kryengritjen afrikane. Teprica e kësaj ushtrie përafërsisht qe një e treta, dhe e kaloi ngushticën nën udhëheqjen e Belxh bin Beshir El Kushejriut. Sirianët u bënë kolonistë, dhe për shkak të ambicieve dhe interesit të tyre, të cilët i karakterizonte lojaliteti i patundshëm ndaj çështjes omejade,

⁷ Mudar dhe Rebla, si njëri ashtu edhe tjetri, janë me prejardhje të arabëve të veriut, dhe shpeshherë kanë qenë të përfshirë me emër të përbashkët Meadd.

futën problem të ri në situatën tashmë të komplikuar. Belxhi e rrëmbu pushtetin dhe i vendosi njerëzit e vet në kryeqytetin e Korodvës. Pas kësaj kryengritësit sirianë kanë qenë të shpërngulur (transferuar). Reparti nga Himsi u vendos në Sevil, e palestinezët i morën tokat në qytetin Sidonij dhe Algeciras. Reparti i Damaskut e mori territorin e Elvirës, kurse reparti i Kinesrinëve trevën Jaenë. Si tregues i anarkisë mbisunduese i të kësaj kohe, mund të na shërbejë fakti vijues: Në një distancë të shkurtër kohore, mes 732 dhe 735, në Spanjë u ndërruan njëzetë e tre administratorë. Në rrethana të tilla nuk ka pasur mundësi të përparohet shumë në vendin e armikut në veri, megjithëse kanë qenë të ndërmarra marshe të shumta ushtarake, gjatë të cilave disa udhëheqës “përjetuan vdekjen martire”.

Emirati - Principata

Pushteti në Gadishull ka qenë në duart e emirit (princit), i cili ka sunduar gati i pavarur, megjithëse me emër ka qenë i nënshtruar i administratorit gjeneral të Magrebit (d.t.th. Afrikës së Veriut dhe Spanjës), me qendër banimi në Kajrevan. Në raste të caktuara emiri ka qenë drejtpërdrejt i emëruar nga halifi në Damask, dhe atij i është përgjigjur drejtpërdrejt. Abdul Azizi, i biri i Musa bin Nasajrit, emiri i parë i Andaluzisë, e zgjodhi Sevilën (Ishbilin) për qendër të qeverisjes së tij. Ai u martua me të venë e mbretit Roderik, Engilonën, emri i së cilës tani ishte Umm Asim - nëna e Asimit. Kjo bashkëshorte e re krishtere, sipas kronistëve arabë, e ka bindur burrin e saj për ta bartur kurorën sipas traditës së mbretërisë vizigotë, dhe ta ndërtonte hyrjen në zyrën pranuese të tij, aq të ulët sa askush nuk ka mundur të hyjë pa e ulur kokën në shenjë besnikërisë nënshitetase. Ajo gjithashtu ka kërkuar të ketë tepër dyer të ulëta në kapelën (kishëzën) oborrtare, ashtu që edhe vetë Abdul Azizi, duke hyrë në të, është dashur ta ulë kokën, si me rastin e kryerjes së ritualit fetar. Zërat që qarkullonin rreth këtyre risive kanë qenë të zmadhuara deri në atë masë sa emirin e myslimanëve e bënë si të kthyer në krishterim. Kur arritën deri te veshët e

halift Sylejman, pasoi mbytja e udhëheqësit të parë të Spanjës muslimane.

Ngjarja tragjike u zhvillua në afërsi të Sevilës, në vitin 716, në manastirin e Shën Rufinës, i cili në atë kohë sigurisht ka shërbyer si xhami. Koka e emirit është dërguar në Damask, ku ka qenë ekspozuar para Abdul Azizit, babait plak dhe të pikëlluar.

Pas tri vitesh, Es Semh bin Malik El Havlani, në listën e emirëve jetëshkurtër, e transferoi qendrën e qeverisjes në Kordovë (Kurtuba), e cila e pati të përcaktuar që gjatë disa shekujve të jetë rezidenca luksoze e dinastisë perandorake omejade. Es Semh përsëri në Korodovë e ndërtoi urën mbi lumin Gvadalkvivi (Guadalquivir)⁸, në mbetjet e ndërtimit të vjetër romak, dhe përsëri kërkoi të maten tokat, si dhe vendosi sistemin e ri të tatimit. Një kohë të shkurtër pas Es Semhut emirati u bë shkak i qërimit të hesapeve në mes të mudarinjve dhe jemenasve. Të dy palët përfundimisht u pajtuan në atë që e konsideronin jashtëzakonisht si ide të suksesshme: çdo vit, me ndërrime dhe nga radhët e tyre ta zgjidhnin njeriun që do ta udhëhiqte vendin.

Zgjedhja e parë i ra Jusuf bin Abdurrahman El Gafikij, pasardhës i Ukbetës, themeluesit të Kajrevanit. Halifi Mervani II e miratoi emërimin e tij (746). Në fund të atij viti Jusufi refuzoi që t'ia dorëzonte pushtetin kandidatit jemenas, dhe vazhdoi të sundojë gati dhjetë vjet. Në fund të vitin 755, duke qenë në veri i angazhuar për shuarjen e një kryengritjeje, jehoi zëri se një djalosh me emrin Abdurrahman bin El Muavije, nga dinastia e omejadëve, kishte zbarkuar në brigjet në jug të Granadës, dhe ishte në rrugë (duke ardhur) për ta marrë emiratin. Kapitull i ri i rëndësishëm në historinë e Spanjës ishte në paraqitje e sipër.

(Vijon)

Përktheu nga gjuha boshnjake:

Hajruallah Hoxha

⁸ Nga arab. el-Vadil – Kebir, luginë e madhe.

Philip K. Hitti

ARABS IN EUROPE: SPAIN AND SICILY

(خلاصة البحث)

Conquest of Spain

Gothic kingdom destroyed

The Moslem campaign in the Iberian Peninsula, the south-western gate of Europe, was, as noted before, the last and most dramatic of the major military operations undertaken by the Arabs. It marked the height of the African-European expansion of the Moslems, just as the conquest of Turkestan marked the apogee of the Asiatic-Egyptian expansion.

فيليب ك. حتي

العرب في أوروبا - إسبانيا وصقلية

(خلاصة البحث)

غزو أسبانيا

تدمير مملكة غوط

كما ذكر آنفا كانت معركة المسلمين في شبه الجزيرة الايبيرية في أبواب جنوب غرب أوروبا أكبر و العملية الأخيرة العسكرية و أكثر دراماتيكية تم تنفيذه من قبل العرب. وقد أحرز النقطة الأخيرة من توسع الأفريقي الأوروبي كما كان احتلال تركستان أكبر نقطة توسعية افريقية مصرية.

Dr. Esilda Luku

PASQYRIMI NË SHTYP I POLITIKËS SË MBRETËRISË SHQIPTARE NDAJ KONFERENCAVE BALLKANIKE

Përmbajtja e shkurtër: Mbështetur në vështrimin e shtypit të kohës, punimi analizon qëndrimin e Mbretërisë shqiptare në favor të planit të diplomacisë franceze për zgjerimin e bashkëpunimit ndërballkanik, me synim garantimin e paqes dhe të stabilitetit në rajon. Mbreti Zog e konsideroi projektin e Federatës Ballkanike si një mundësi për t'u shkëputur nga influenca politike dhe ekonomike e Italisë fashiste. Ndaj, delegacioni shqiptar, i kryesuar nga Mehmet Konica, mori pjesë në katër konferencat ballkanike, të organizuara respektivisht në Athinë më 1930, në Stamboll më 1931, në Bukuresht më 1932 dhe në Selanik më 1933, ku u shqyrtuan mundësitë e shtimit të vepërimtarisë ekonomike, marrëdhënieve sociale, kontakteve kulturore dhe, në mënyrë të veçantë, zgjidhja e problemeve politike, si respektimi i të drejtave të minoritetit shqiptar në Jugosllavi e Greqi.

Por, presioni permanent i qeverisë italiane, që e cilësonte Shqipërinë si vend “satelit” të saj, dhe interesat përkatëse ndaj fqinjët të tyre, diktuan shtetet ballkanike të mënjanonin delegacionin shqiptar nga nënshkrimi i Paktit Ballkanik, në Akademinë e Athinës, më 9 shkurt

1934. Ky përjashtim i Mbretërisë shqiptare nga Antanta Ballkanike, jo vetëm binte në kundërshtim me karakterin ndërballkanik të organizatës, por, mbi të gjitha, nuk kontribuonte në ruajtjen e status quo-së politike dhe territoriale në Ballkan.

Ideja për krijimin e Antantës Ballkanike lindi në Quai d'Orsay, nga Ministri i Jashtëm francez, Aristide Briand, i cili propozoi organizimin e një kongresi panballkanik, me qëllim rritjen e bashkëpunimit midis shteteve të Ballkanit. Ky projekt i pëlqyeshëm u paraqit nga Zyra Ndërkombëtare e Paqes në Gjenevë.¹ Ishte misioni i Lidhjes së Kombeve që të lehtësonte afrimin ndërballkanik, për të siguruar paqen dhe stabilitetin në rajon. Pasi zhdukja e konflikteve midis shteteve të Ballkanit do të qetësonte Evropën dhe mënyra më efikase për të shuar vullkanin ballkanik konsiderohej zgjerimi i marrëveshjeve multilaterale.

Solidariteti panballkanik do të fitohej në respekt të parimeve të drejtësisë dhe barazisë morale ndërmjet kombeve të gadishullit të Ballkanit.² Konferenca do t'i zhvillonte punimet në qytete të ndryshme të shteteve ballkanike dhe komisionet do të përbëheshin nga përfaqësues të të gjitha delegacioneve pjesëmarrëse. Bashkëpunimi ndërballkanik do të përfshinte zgjidhjen e problemeve politike, intensifikimin e veprimtarisë ekonomike, marrëveshjet sociale dhe komunikimet kulturore.

Konferencat ballkanike ishin organizime jo zyrtare, që nënkuptonte se qeveritë e shteteve të pranishme nuk kishin obligimin për të zbatuar vendimet dhe rekomandimet e tyre. Ndaj pritshmëritë për Bashkimin Ballkanik ishin të pakta, ndonëse ky projekt i shërbente bashkëjetesës në harmoni dhe paqe të kombeve të Ballkanit.³

¹ "Një Konferencë Ballkanike", *Vullneti i Arbërisë*, Viti I, Nr. 12, Tiranë, E dielë, 22 qershor 1930, f. 3

² "Paneuropa e Panballkania", *Gazeta shqiptare*, vjeti IV, Nr. 243, Bari, E djellë, 12 tetor 1930, f. 1

³ "Paneuropa dhe Konferenca Ballkanike", *Ora*, vjeti I, Nr. 127, Tiranë, E premte, 25 korrik 1930, f. 2

Qeveria mbretërore e Shqipërisë e mbështeti planin francez për unitetin ballkanik, me synimin për të reduktuar influencën politike dhe ekonomike të Italisë fashiste. Për të dëshmuar politikën e tij të jashtme të pavarur, Mbreti Zog u orientua në përkrahje të lidhjes së aleancave me shtetet e Ballkanit. Ai e mirëpriti projektin e Federatës Ballkanike, që kishte për qëllim forcimin e bashkëpunimit ndërballkanik në fusha të ndryshme, në të mirë të paqes dhe stabilitetit. Kjo iniciativë e kryediplomatit francez, A. Briand, e aprovuar nga Lidhja e Kombeve, u konkretizua me thirrjen për organizimin e kongresit panballkanik.

Më 14 qershor 1930, kryetari i parlamentit grek, z. Tsirimokos, në telegramin drejtuar kryeministrit shqiptar, e njoftonte mbi mbledhjen në Athinë të Konferencës së Parë Ballkanike, që do të shërbente si një hap i rëndësishëm për realizimin e Bashkimit Ballkanik dhe konsolidimin e paqes, si dhe për sigurimin e bashkëpunimit në harmoni e fatbardhësi të popujve të gadishullit.⁴ Kësaj note, kryeministri i qeverisë shqiptare, Pandeli Evangjeli, i përgjigjej me dashamirësi, duke përgëzuar idenë e bashkimit të qëndrueshëm të kombeve të Ballkanit, që përafroheshin nga jeta shekullore, traditat e zakonet dhe që aspironin drejt bashkëveprimit paqësor dhe vëllazëror për të mirën e tjetrit. Ai përshëndeste Dhomën greke, e cila kishte vënë në dispozicion Pallatin e Parlamentit për organizimin e Konferencës, duke i uruar asaj suksese.⁵

Konferenca e Parë Ballkanike i zhvilloi punimet, më 5-12 tetor 1930, nën kryesinë e ish kryeministrit grek, A. Papanastasiu, i cili, në fjalën e hapjes, falenderoi delegacionet pjesëmarrëse të gjashtë shteteve të Ballkanit dhe theksoi nevojën e një marrëveshjeje të përbashkët midis popujve ballkanikë, për të përmirësuar fatin e tyre. Një objektivi i tillë u evidentua edhe në fjalimet e kryetarëve të përfaqësisë bullgare, jugosllave, rumune, turke e shqiptare. Për

⁴ "Parlamenti grek interesohet për konferencën ballkanike", *Vullneti i Arbërisë*, Viti I, Nr. 11, Tiranë, E shtunë, 21 qershor 1930, f. 1.

⁵ "Konferenca ballkanike që do të mbahet në Athinë", *Gazeta shqiptare*, Vjeti IV, nr. 151, Bari, E enjte, 26 qershor 1930, f. 2.

më tepër, kryedelegati i Shqipërisë, Mehmet Konica, përpos shprehjes së skepticizmit fillestar për rezultatet e Konferencës, deklaroi se Ballkani gjithmonë vlerësohej prej disa nga dirigjuesit e fateve të Fuqive të Mëdha si depoja e barutit të Europës. Ata kishin të drejtë, sepse vetë ia jepnin barutin.⁶ Por, kjo mbledhje tregonte qartë dëshirën e singertë për të hedhur bazat e një bashkëpunimi më të ngushtë të vendeve ballkanike, që do të përbënte garancinë më të mirë dhe më të sigurt për paqen e Ballkanit.⁷

Përfaqësitë ballkanike vijuan punën në komisionet respektive, ku u dalluan debate të ashpra për çështjet me karakter politik. Delegati jugosllav, Topalovitch, aludoi se independenca e Shqipërisë ishte në rrezik, fakt që i përkiste të gjithë Ballkanit, duke nënkuptuar traktatin italo-shqiptar. Qëndrimi i tij nxiti reagimin e përfaqësisë shqiptare, e cila deklaroi se “liria e Shqipërisë do të kërcënohej vetëm në rast se zhdukeshin shqiptarët dhe se marrëveshja me Italinë nuk do të ekzistonte nëse do të mungonin rreziqet e jashtme”.⁸

Ndonëse delegati jugosllav kërkoi ndjesë për keqkuptimin, që e justifikoi me mosnjohjen mirë të gjuhës frënge, në të vërtetë, ai paraqiste opinionin e Beogradit. Këtë e dëshmon edhe artikulli i botuar në gazetën “Politia”, në të cilin shkruhej se: “Shqipëria duhej të shkëputej nga skllavëria e protektoratit italian për të ruajtur pavarësinë e saj, duke u mbështetur në baza të Bashkimit Ballkanik”.⁹ Një pikëpamje të tillë ndante edhe diplomacia franceze, sikurse vërehet në fletoren “Le Temps”, që pohonte se influencat e jashtme në kurriz të shteteve të Ballkanit kishin shkaktuar kriza të rrezikshme.¹⁰

⁶ “Çpallja e idealit të bashkëpunimit të ballkanasve”, *Gazeta e Korçës*, viti XII, nr. 1090, E shtunë, 11 tetor 1930, f. 1, 4.

⁷ “Kryetarët e dërgatave të kënaqur nga përfundimet. Konferenca e Athinës”, *Gazeta e Korçës*, viti XII, nr. 1093, E premte, 17 tetor 1930, f. 1.

⁸ “Delegati jugosllav atakon Shqipërinë. Po të nesërmen kërkon ndjesë”, *Demokratia*, viti IV, nr. 271, Gjirokastrë, E shtunë, 11 tetor 1930, f.1.

⁹ “Insinuata jugosllave mbi independencën e Shqipnis”, *Vullneti i popullit*, viti I, periudha e III, nr. 152, Tiranë, E shtunë, 11 tetor 1930, f.1.

¹⁰ “Sot merr fund konferenca ballkanike”, *Gazeta e Korçës*, viti XII, nr. 1090, E shtunë, 11 tetor 1930, f. 4.

Ndaj nevojitej zbatimi i parimit “Ballkani i ballkanasve”, për t’i dhënë fund prevalencës së ndikimit të Shteteve të Mëdha. Delegati jugosllav madje propozonte ndalimin e lidhjeve me vendet joballkanase, që të evitohej ndërhyrja e armatosur në gadishull.¹¹

Komisioni politik diskutoi gjerësisht edhe çështjen e minoriteteve, të kërkuar me këmbëngulje nga delegacioni bullgar dhe ai shqiptar, të cilët shfaqnin interes përkatësisht për mbrojtjen e pakicave maqedonase në Serbinë e Jugut dhe atyre shqiptare në Jugosllavi e Greqi.¹² Grupi Kombëtar Shqiptar e cilësonte kusht *sine qua non* për afrimin politik midis kombeve ballkanike çarmatimin moral, që mund të fitohej veçse me njohjen dhe zbatimin e të drejtave të pakicave.¹³ Ngritja e problemit të minoriteteve nuk përkonte me synimet e përfaqësive ballkanike, të cilat vendosën për shqyrtimin e saj në mbledhjet e ardhshme. Punimet e Konferencës së Parë Ballkanike u mbyllën me mesazhin e z. Aleksandër Papanastasiu se “të qenit popuj vëllezër i ndihmonte ballkanasit të zgjidhnin me marrëveshje reciproke dhe me mjete paqësore moskuptimet që i ndanin”.¹⁴

Për qeverinë shqiptare, zgjidhja e çështjes së pakicave mbarte rëndësi parësore për suksesin e unitetit ballkanik. Për këtë arsye, Mbreti Zog priti në një takim delegatët shqiptarë, të cilëve iu kujtoj preokupimin e madh të Shqipërisë në mbrojtje të minoriteteve dhe sigurimin e të gjithë të drejtave që buronin nga traktatet ndërkombe-tare për mbrojtjen e tyre. Naltmadhëria e Tij nuk mohoi faktin se Shqipëria ishte një shtet i vogël, por kjo nuk duhet t’i pengonte aspak që të interesoheshin për të drejtat e vëllezërve që jetonin në

¹¹ “Delegati jugosllav në Konferencën Ballkanike propozoi të ndalohen lidhjet me shtetet e mëdha”, *Vullneti i popullit*, viti I, periudha e III, nr. 155, Tiranë, e mërkurë, 15 tetor 1930, f. 1.

¹² Shënime editoriale. “Konferenca ballkanike”, *Dielli*, vol. XXII 22nd year, no. 5204, Boston Mass., Friday, Oct. 10, 1930, f. 1.

¹³ “Pretendimet jugosllave dhe përgjigja e Grupit Kombëtar Shqiptar”, *Vullneti i popullit*, Viti II, nr. 396, E mërkurë, 16 shtator 1931, f. 4.

¹⁴ “Mesazhi i Konferencës Ballkanike”, *Ora*, vjeti I, nr. 201, Tiranë, E mërkurë, 22 tetor 1930, f. 1.

shtete të tjera, duke e cilësuar atë një detyrë kombëtare dhe ndër-kombëtare.¹⁵

Problemi i trajtimit të pakicave shqiptare në vendet fqinje u vu në krye të rendit të ditës së mbledhjes së Komisionit politik të Konferencës së Dytë Ballkanike. Ajo i zhvilloi punimet në Pallatin Jilldiz të Stambollit, në tetor 1931, nën drejtimin e kryedelegatit turk, Hasan bej. Në seancën e inaugurimit, ai ftoi përfaqësitë e gjashtë shteteve për t'u angazhuar me përkushtim në përmbushjen e qëllimit të përbashkët të krijimit të Federatës Ballkanike.¹⁶ Të njëjtin qëndrim mbajti edhe kryetari i delegacionit shqiptar, Mehmet Konica, kur deklaroi se shteti i tij ishte partizan i nxehtë i Bashkimit Ballkanik, të bazuar në parimet e drejtësisë dhe të barazisë së plotë. Por, ky projekt mund të realizohej vetëm nëse respektohehin të drejtat e pakicave.¹⁷

Përfaqësia shqiptare vinte në dukje keqtrajtimin e shqiptarëve të Kosovës, tek të cilët propaganda serbe mundohej të ngjallte ndjenjat fetare të sulltanëve dhe t'i shtynte të emigronin në Turqi, ose përpiqej t'i mbante në errësirë duke mos i lejuar të hapnin asnjë shkollë shqipe. Përveç kësaj, në tokat e tyre instalonin emigrantë sllavë të ardhur nga vise të ndryshme. Kështu, pakicës shqiptare në Jugosllavi krahas ushtrimit të terrorit iu rrëmbyen edhe tokat, që të shtrëngoheshin të braktisnin vendin e tyre.¹⁸

Ndërsa, kryedelegati Konica shtonte se një minoritet prej një milion shqiptarësh ndodheshin në Jugosllavi, e cila si anëtare e Lidhjes së Kombeve kishte detyrime para botës paqedashëse, për t'u dhënë pakicave një jetesë njerëzore dhe të barabartë me nënshtetasit e tjerë të Mbretërisë Serbo-Kroato-Sllovene. Fatkeqësisht shqip-

¹⁵ “Delegatët për konferencën ballkanike n’audiencë te mbreti Zog”, *Shqipëria e Re (Albania Nouă)*, Viti XIII, nr. 485, Kostancë, 26 tetor 1931, f.1.

¹⁶ “Nga Konferenca Ballkanike”, *Gazeta e Tiranës*, viti I, nr. 11, Tiranë, E djellë, 25 tetor 1931, f. 4.

¹⁷ “Deklaratat e para të delegatëve të konferencës ballkanike”, *Gazeta e Korçës*, v. XII, nr. 1272, E shtunë, 24 tetor 1931, f. 1.

¹⁸ “Konferenca ballkanike”, *Gazeta e Korçës*, v. XII, nr. 1268, E premte, 16 tetor 1931, f.1.

tarët që jetonin nën sundimin serb vuanin pa asnjë arsye dhe në kundërshtim me ligjet e zbatuara në atë shtet. Prandaj delegacioni shqiptar e kishte për detyrë të kërkonte nga konferenca jo vetëm bisedimin e çështjes së minoriteteve, por të garantonte marrjen e masave për përmirësimin e gjendjes së tyre në përputhje me ligjet dhe mëshirën njerëzore.¹⁹

Insistimi i përfaqësuesve shqiptarë për mbrojtjen e të drejtave të pakicave, në Komisionin politik, kushtëzoi kryetarin e delegacionit grek, A. Papanastasiu, të propozonte një pakt ballkanik mossulmi, arbitrazhi dhe ndihme reciproke, i cili të shqyrtonte në mënyrë të veçantë çështjen e minoriteteve. Ky projekt u kundërshtua rreptësisht nga delegacioni bullgar dhe ai shqiptar, të cilët kërkonin zgjidhjen sa më shpejt të problemit të pakicave në konformitet me traktatet ndërkombëtare dhe parimin e bashkëpunimit vëllazëror të popujve ballkanikë. Madje, kryedelegati i Bullgarisë, z. Sakazoff, paraqiti një formulë të re, në bazë të së cilës pakti t'i dërgohej për studim një komiteti të posaçëm, që detyrohej t'i prezantonte një raport Këshillit të Konferencës, kurse delegacionet e shteteve të interesuara ndërkohë do të hynin menjëherë në marrëveshje të drejtpërdrejta, për të gjetur mënyrën dhe mjetet e një zgjidhjeje të kënaqshme të çështjes së pakicave.²⁰

Referuar kësaj rezolute të Konferencës së Dytë Ballkanike, delegacioni shqiptar dhe ai bullgar, të mbledhur në Sofje, nënshkruan protokollin dypalësh për mbrojtjen e pakicave. Në tekstin e tij përcaktohej njohja e ekzistencës së pakicës shqiptare në Bullgari dhe anasjelltas. Delegatët bullgarë Janko Sakazoff dhe Andre Toshev merrnin përsipër detyrimin për të ndërmjetësuar pranë qeverisë së tyre për hapjen e shkollave shqipe kudo ku dominonte popullsia shqiptare. Mësimi do të zhvillohej në shqip, duke mbetur edhe gjuha bullgare si lëndë e detyrueshme. Në shkollat bullgare, ku

¹⁹ "Mbledhja e dytë e konferencës ballkanike", *Gazeta e Korçës*, v. XII, nr. 1273, E martë, 27 tetor 1931, f. 1

²⁰ "Veprimet e Konferencës Ballkanike të Stambollit", *Shqipëria e Re (Albania Nouë)*, Viti XIII, nr. 486, Kostancë, 4 nëntor 1931, f. 1

frekuentonin një numër i madh nxënësish shqiptarë, grupi bullgar zotohej të bënte demarshet e duhura për të mundësuar mësimin e gjuhës shqipe për nxënësit shqiptarë. Të njëjtat obligime merrte përsipër edhe kryedelegati shqiptar, Mehmet Konica, për të garantuar arsimimin në gjuhën amtare të pakicave bullgare në Shqipëri. Çështja e kishave bullgare në tokat shqiptare do të diskutohej në të ardhmen. Gjithashtu, të dy delegacionet angazhoheshin respektivisht të bënin përpjekjet e nevojshme, me qëllim që të realizonin shkëmbimin e lirë të çdo lloj botimi, si dhe të lehtësonin këmbimet e produkteve midis dy vendeve. Ata zotoheshin edhe të influencenin tek qeveritë e tyre për të lidhur sa më shpejt një traktat miqësie, arbitrazhi dhe mos sulmimi.²¹

Protokolli shqiptaro-bullgar për mbrojtjen e pakicave nuk u prit mirë nga përfaqësitë e Jugosllavisë dhe të Greqisë. Gazeta gjysmëzyrtare greke “Eleftheron Vima”, më 9 janar 1932, shkruante se marrëveshja dypalëshe meritonte vërejtje të madhe, sepse Bullgaria dhe Shqipëria nuk kishin pakica reciproke sa të justifikonin plotësisht njohjen dhe mbrojtjen e tyre. Megjithëse nuk kishte karakter zyrtar, nënshkrimi i akordit shqiptaro-bullgar cilësohej në shkelje me parimin që të gjitha çështjet ballkanike të zgjidheshin bashkërisht e jo me veprime të veçanta të dy shteteve, dhe sidomos përfshirja në probleme që ishin në kompetencë të Lidhjes së Kombeve.²²

Për më tepër, protokollin e Sofjes u bë objekt polemikash midis delegacioneve ballkanike në mbledhjen e Këshillit të Konferencës së Stambollit, në janar-shkurt 1932. Kryedelegati jugosllav, Topalovitch, deklaroi se nuk njihnte praninë e pakicës bullgare në Mbretërinë Serbo-Kroato-Sllovene dhe se kjo popullsi ekzistonte vetëm brenda kufijve të Bullgarisë. Në takim u diskutua me detaje edhe përmbajtja e projekt-paktit ballkanik, përfshirë kapitullin mbi pakicat, për të cilin kryetari i delegacionit shqiptar, M. Konica, mori

²¹ “Teksti i protokollit shqiptaro-bullgar për mbrojtjen e pakicave”, *Gazeta e Korçës*, viti XIV, nr. 1319, E martë, 9 shkurt 1932, f. 4

²² “Marrëveshja shqiptaro-bullgare mbi pakicat”, *Vullneti i popullit*, viti III, nr. 447, Tiranë, E mërkurë, 27 janar 1932, f. 2

aprovimin e përfaqësisë jugosllave mbi ekzistencën e minoritetit shqiptar në Jugosllavi dhe zotimin e tyre për zbatimin e traktatit ndërkombëtar të pakicave.²³

Ndërsa, kryedelegati grek, A. Papanastasiu, përshkroi të drejtat që gëzonte pakica shqiptare prej afro 20.000 vetash në Greqi. Ato kishin siguruar lirinë e fesë dhe të arsimimit në gjuhën amtare me një ligj special sipas traktateve për mbrojtjen e minoriteteve. Mësuësit e emëruar paguheshin prej shtetit grek dhe nëpërmjet pesë ligjeve mbrojtëse ishin rregulluar të gjitha çështjet e pasurive të mbetura pezull, me një frymë favorizimi absolut. Sa i përket gjendjes familjare dhe personale të muhamedanëve, qeveria helene kishite marrë masa ligjore që çështjet relative të parashikuara prej ligjit të shenjtë islam, të gjykoheshin nga myftitë si gjykatës të Sheriatit. Edhe delegacioni grek u angazhua për respektimin e të drejtave të pakicës shqiptare në përputhje me marrëveshjen ndërkombëtare për minoritetet.²⁴

Për të konkretizuar në praktikë zotimin e shteteve fqinje për mbrojtjen e pakicave, Grupi Kombëtar Shqiptar e kushtëzoi pjesëmarrjen në Konferencën e Tretë Ballkanike, në Bukuresht, më 22-28 tetor 1932, me përcaktimin në urdhrin e ditës të bisedimit të projekt-paktit ballkanik dhe marrjen e një vendimi përfundimtar. Pas sigurimit të pëlqimit nga delegacionet e ndryshme ballkanike, grupi shqiptar vijoi përpjekjet për arritjen e marrëveshjes mbi Lidhjen Ballkanike.²⁵

Në sesionin e hapjes të së tretës Konferencë, në parlamentin rumun, kryedelegati shqiptar, M. Konica, në fjalimin e tij, shfaqti shpresat që ushqente për jetëgjatësinë e “foshnjës së paqes ballkanike”. Ai falenderoi homologun grek, z. Papanastasiu, që ngarkoi

²³ “Ç”bëri mbledhja e Këshillit të Konferencës Ballkanike në Stamboll”, *Ora*, Viti III, nr. 533, Tiranë, E shtunë, 13 shkurt 1932, f. 2

²⁴ “Aplikimi besnik i traktateve edhe pengimet në afrimin e popujve ballkanikë”, *Vullneti i popullit*, Viti II, nr. 418, Tiranë, E premte, 6 nëntor 1931, f. 1

²⁵ “Mbledhja e Konferencës Ballkanike në Bukuresht”, *Besa*, Viti II, nr. 375, Tiranë, E premte, 14 tetor 1932, f. 1

arkitektin Prof. Spiropulos, për të ngritur planin e kështjellës së fuqishme në mbrojtje të të “voglit” nga të gjitha rreziqet e mundshme. Ky plan, i pagëzuar në emër të projektit Pakti Ballkanik, u adoptua me disa amendamente pa rëndësi, prej Këshillit të Konferencës, të mbajtur në Stamboll. Ndaj ishte okupimi parësor i përfaqësuesve ballkanikë t’i jepnin formën përfundimtare paktit dhe miratimin definitiv, sepse ai përbënte themelin e marrëveshjes ballkanike. Pakti do t’u kthente popujve dhe qeverive besimin pa të cilin çdo shpresë afrimi ishte e kotë dhe, duke iu siguruar minoriteteve të drejtat e tyre, mund të zhduknin të vetmen pengesë serioze për bashkëpunimin dhe sigurimin e mirëqenies së popujve të peninsulës.²⁶

Pakti Ballkanik u pranua definitivisht në Konferencën e Tretë Ballkanike nga të gjithë delegatët, me përjashtim të përfaqësuesit bullgare, që kërkoi azhurnimin e diskutimit të paktit gjersa të dakordohej jashtë kongresit me delegacionet e tjera. Aprovimi i Paktit Ballkanik garantonte rregullimin e çështjes së pakicave dhe aplikimi i vendimeve në fjalë ishte në varësi të qeverive ballkanike. Në pritje të përgjigjes së tyre, kryedelegati bullgar për shkak të mosmarrëveshjes me grupin kombëtar jugosllav, në lidhje me praninë e minoritetit bullgar në Mbretërinë Serbo-Kroato-Slllovene, propozoi shqyrtimin në konferencën e ardhshme “të mënyrës mbi vënien në zbatim të vendimeve të Konferencës së Bukureshtit bashkë me atë të pakicave”. Kjo e fundit nuk nënkuptonte rishqyrtimin e çështjes së minoriteteve që ishte vendosur me pranimin e Paktit Ballkanik. Grupi Kombëtar Shqiptar shprehte bindjen se qeveria mbretërore do të angazhohej maksimalisht për respektimin e të drejtave të pakicave, që përbënin pagimin kryesor për Federatën Ballkanike dhe sigurimin e paqes e të qetësisë në sinisi.²⁷

²⁶ “E 3-ta Konferencë Ballkanike në Bukuresht”, *Shqipëria e re*, Viti XIV, nr. 513, Kostancë, 11 nëntor 1932, f. 1

²⁷ “Veprimet e Grupit Shqiptar ndër mbledhjet ballkanike”, *Gazeta e Korçës*, viti XV, nr. 1656, E mërkurë, 26 prill 1933, f.1

Konferenca e Katërt Ballkanike u organizua në Selanik, në nëntor 1933, nën drejtimin e A. Papanastasiut, i cili përgëzoi bashkëpunëtorët për realizimin e ideologjisë së lartë për marrëveshjen e popujve të Ballkanit. Këtë mision të përbashkët e përshëndeti edhe delegati shqiptar, Dr. Leonidha Naçi, i cili, në fjalën e tij, theksoi rëndësinë e formimit të bllokut të vendeve ballkanike kundër çdo sulmi eventual, qoftë nga ndonjë anëtar i familjes ballkanike ose nga jashtë. Ai arsyetonte nevojën e mosizolimit të bllokut përballë krijimit të grupeve të tjera të fuqishme. Prandaj, blloku ballkanik si një trup i tërë duhet të kërkonte miq jashtë gadishullit, me të cilët të kombinonte interesat e veta, duke iu përmbajtur qëllimit të ruajtjes së paqes në Europë. Dr. L. Naçi pohonte gjendjen kritike në kontinent, të cilën nuk mund ta ndryshonin fjalimet e bukura dhe masat gjysmake. Për rrjedhojë, ishte detyrë e qeverive ballkanike të mbronin popujt e tyre para se të nisnin konfliktet. Duke pasur parasysh këto realitete dhe nga dëshira për të realizuar sa më shpejt bashkimin e popujve ballkanikë, ai shprehte gatishmërinë e qeverisë shqiptare për të pranuar në parim projektin e Paktit Ballkanik dhe vendosjen e kontakteve me qeveritë e tjera të sinisisë, në qoftë se inspiroheshin nga të njëjtat ndjenja.²⁸

Përfaqësuesi i grupit shqiptar, Dr. Leonidha Naçi, informonte opinionin publik shqiptar, në një intervistë dhënë për gazetën “Vatra”, mbi vendimet e Konferencës së Selanikut. Ai njoftonte për lidhjen doganore parciale në bazë të statutit të përgatitur nga grupi grek; adoptimin e së drejtës në Ballkan; bashkëpunimin në fushën e turizmit, me ndërtimin e autostradave që lehtësonin komunikimin midis kryeqyteteve ballkanike, si dhe krijimin e një seksioni të lundrimit që lidhej me Dhomën e Tregtisë dhe të Industrisë Ndërbalkanike, me qendër në Stamboll. Sa i përket çështjes së minoriteteve, delegati L. Naçi bënte me dije se, ajo nuk u paraqit në tryezën e bisedimeve të Konferencës së Katërt Ballkanike, sepse

²⁸ “Fjalimi i përfaqësuesit të Shqipërisë në Konferencën e Katërt Ballkanike”, *Gazeta Shqiptare*, Vjete VII, nr. 265, Bari, E mërkurë, 8 nëntor 1933, f. 2

pritej dita e mbledhjes së ministrave të jashtëm të gjashtë shteteve të Ballkanit, që të shfaqnin mendimin e tyre me përgjegjësi për këtë pakt dhe t'i jepnin formën zyrtare dhe të përbashkët.²⁹

Përfundimi i paktit nga kryediplomatët ballkanikë u parapri nga vizita informale e ministrit të jashtëm të Greqisë, z. Maksimos, në kancelaritë evropiane, me detyrën për t'u shpjeguar Fuqive të Mëdha kuptimin e vërtetë të marrëveshjes së Lidhjes Ballkanike. Pas takimit të frytshëm, në Zagreb, me homologun jugosllav dhe Mbretin Aleksandër, ai u prit miqësisht, në Paris, nga personalitete të larta të politikës franceze. Në kryeqytetin e Italisë, z. Maksimos takoi kryetarin e qeverisë fashiste, Benito Musolinin, të cilit i ekspozoi në vija të përgjithshme përmbajtjen e paktit. Ky veprim i diplomatit grek diktohej nga traktati i miqësisë me Italinë dhe synimi për të shmangur çdo keqkuptim që mund të rridhte nga një lidhje e tillë.³⁰ Por, në Romë mbizotëronte ideja se Bashkimi Ballkanik kishte për qëllim formimin e një grupi për të përkrahur Antantën e Vogël dhe të drejtuar kundër fuqive të tjera e veçanërisht kundër Mbretërisë italiane.³¹

Në fakt, blloku ballkanik kërkonte të siguronte një ekzistencë independente, të mbështetur në marrëveshjet politike dhe bashkëpunimin ekonomik, për të ruajtur sovranitetin e plotë të shteteve pjesëmarrëse.³² Sigurisht mendimi udhëheqës i promotorëve të kësaj vepre ishte të ndihmonin vendet e vogla, duke i çliruar plotësisht nga tutela e influencave të mëdha, të cilat më shumë orvateshin t'i shërbenin interesave të tyre nëpërmjet spekulimit të kundërshtimeve që ekzistonin midis ballkanasve. Ata u ndërgjegjësuan për

²⁹ “Shefi i delegacionit shqiptar në Selanik na shpjegon zhvillimin e Konferencës Ballkanike”, *Vatra*, nr. 113, Tiranë, E dielë, 26 nëntor 1933, f. 3

³⁰ “Deklaratat e z. Maximos në Romë për lidhjen e afërme të Paktit Ballkanik”, *Besa*, viti III, nr. 753, Tiranë, E shtunë, 13 janar 1934, f. 2

³¹ “Projekti i Paktit Ballkanik”, *Gazeta e Korçës*, Viti XVI, nr. 1866, E premte, 19 janar 1934, f. 1

³² “Marrëveshje politike dhe bashkëpunimi ekonomik”, *Gazeta e Korçës*, Viti XVI, nr. 1860, E enjte, 11 janar 1934, f. 1

rëndësinë e marrëveshjeve rajonale për të garantuar të mirën e tyre me mjetet e veta.³³

Qëllimi i përbashkët për të formuar Antantën Ballkanike nxiti kryediplomatët e shteteve të Ballkanit të shpreshtonin bisedimet shumëpalëshe, të cilat u kufizuan ndërmjet përfaqësuesve të Greqisë, Turqisë, Jugosllavisë dhe Rumanisë. Mbretëria bullgare ftohej të aderonte në aleancë, me kusht që të hiqte dorë nga rivendikimet territoriale që preknin “status quo-në” në gadishull, të sanksionuar me traktatet e paqes.³⁴ Ndërsa Shqipëria lihej jashtë marrëveshjes ballkanike. Sipas kryeministrit të Greqisë, Caldaris, Mbretëria shqiptare kishte marrë një drejtim politik të veçantë, duke vendosur lidhje me një shtet jo ballkanas.³⁵ Kryetari i ekzekutivit grek i referohej marrëdhënieve italo-shqiptare, që bazoheshin në interesat reciproke të palëve kontraktore. Shqipëria kishte nevojë për një asistent dhe ndihmës, kurse, në anën tjetër, Italia, kërkonte një shtet shqiptar të pavarur dhe të fortë në Ballkan.³⁶ Ndaj politikanët ballkanas gaboheshin kur mendonin ta izolonin Shqipërinë nga rrethi ballkanik, që përbënte orientimin e saj politik të natyrshëm.³⁷

Një konstatim i tillë vërehet edhe në faqet e shtypit të huaj, sidomos në gazetat “Times”, “Daily Telegraph”, “Daily Mail” dhe “Morning Post”, që evidentonin rëndësinë e Mbretërisë shqiptare në radhën e shteteve të tjera të Ballkanit, jo vetëm si urë komunikimi midis Lindjes e Perëndimit dhe anasjelltas, por gjithashtu si

³³ “Pakti Ballkanik”, *Demokratia*, Viti IX, nr. 415, Gjirokastrë, E shtunë, 13 janar 1934, f. 1.

³⁴ “Bullgaria nuk ndryshon qëndrim mbas bashkëfjalimevet të Bukureshtit”, *Gazeta Shqiptare*, viti VIII, nr. 28, Bari, E premte, 2 shkurt 1934, f. 1.

³⁵ Jorgj Meksi, “Shqipëria si faktor në Ballkan”, *Demokratia*, Viti IX, nr. 415, Gjirokastrë, E shtunë, 13 janar 1934, f. 1.

³⁶ Jorgj Meksi, “Momenti i rrezikshëm”, *Demokratia*, Viti IX, nr. 416, Gjirokastrë, E shtunë, 27 janar 1934, f. 1

³⁷ “Ku qëndrojmë?”, *Demokratia*, Viti IX, nr. 416, Gjirokastrë, E shtunë, 27 janar 1934, f. 1.

faktor i pashmangshëm për ruajtjen e qetësisë dhe të paqes në sinisi.³⁸

Këtë pikëpamje ndante edhe diplomacia jugosllave, që dëshironte një Bullgari të pajtuar në pjesën juglindore dhe përfshirjen e Shqipërisë në çdo kombinacion ballkanik, duke e cilësuar miqësinë me të dyja vendet fqinje si garancinë më esenciale për sigurinë e saj në gadishull. Ajo përballej me presionin greko-turk, që e konsideronin Mbretërinë Serbo-Kroato-Sllovene si një kërcënim dinamik kundër tokave të tyre buzë detit Egje. Po ashtu, Rumania i trembej efektit të një blloku jugosllav mbi pozitën e saj në Dobruxhë e në Danub dhe nuk e shihte pozitivisht aderimin e njëkohshëm të Jugosllavisë dhe të Bullgarisë në Paktin Ballkanik. Por, nën influencën e Francës, që rekomandonte nënshkrimin e shpejtë të projektit, qeveria e Beogradit u detyrua t'i përshtatej kursit të lëvizjes panballkanike.³⁹

Agjencitë telegrafike të shteteve të Europës njoftonin se përmbajtja e Paktit Ballkanik u hartua në Gjenevë, midis ministrave të jashtëm të Greqisë dhe të Rumanisë, përkatësisht z. Maksimos dhe z. Titulesku, të cilët kishin marrë më parë pëlqimin e qeverisë turke dhe jugosllave.⁴⁰ Veprimi i ardhshëm ishte mbledhja, më 4 shkurt 1934, në Ministrinë e Jashtëm të Beogradit, e shefave të diplomacisë së katër shteteve të Ballkanit, për të aprovuar tekstin e marrëveshjes ballkanike.⁴¹ Sipas gazetës franceze “Le Populaire”, Pakti Ballkanik nuk e ndryshonte thellësisht pamjen politike të sinisisë, pasi nuk mundi të tërhiqte edhe Bullgarinë e Shqipërinë. Ai ishte njëkohësisht pakt mos sulmimi dhe garancie ushtarake e kufijve

³⁸ “Lidhja e Paktit Ballkanik dhe marrja pjesë e Mbretërisë Shqiptare”, *Besa*, viti III, nr. 774, Tiranë, E shtunë, 10 shkurt 1934, f. 2.

³⁹ “Ku pengohet Pakti Ballkanik? Jugosllavia kërkon miqësinë e Bullgarisë dhe të Shqipërisë”, *Gazeta e Korçës*, Viti XVI, nr. 1877, E premte, 2 shkurt 1934, f.1.

⁴⁰ “Do marrë pjesë edhe Shqipëria në Paktin Ballkanik?”, *Vatra*, nr. 137, Tiranë, E dielë, 28 janar 1934, f. 1.

⁴¹ “Zhvillime rreth Paktit Ballkanik, kundërshtim pikëpamjesh turko-rumune”, *Gazeta Shqiptare*, Vjeti VIII, nr. 29, Bari, E shtunë, 3 shkurt 1934, f. 1.

ekzistues. Kështu prodhohej një stabilitet relativ dhe mënjanohesh ndikimi i Fuqive të Mëdha në Ballkan.⁴²

Ceremonia solemne e nënshkrimit të marrëveshjes u organizua në sallën e madhe të Akademisë së Athinës, ku ministri i jashtëm i Rumanisë, Titulesku, ai i Jugosllavisë Jevtiç, i Greqisë Maksimos dhe ai i Turqisë, Tefvik Ruzhdi beu, nënshkruan Paktin Ballkanik, më 9 shkurt 1934.⁴³ Të frymëzuar nga dëshira për të konsoliduar paqen në bazë të Paktit Briand-Kellog dhe të vendimeve të Lidhjes së Kombeve, në respekt të detyrimeve kontraktuese në fuqi dhe në ruajtje të rendit tokësor, ministrat fuqiplotë ranë dakord për tekstin e Paktit Ballkanik, që përcaktonte se: 1) Greqia, Rumania, Turqia dhe Jugosllavia do të bashkëpunonin për të siguruar integritetin territorial reciprok. 2) Ato angazhoheshin të merrnin masa kundër çështjeve që cenonin interesat e tyre. Shtetet anëtare nuk do të ndërmerren asnjë veprim politik, pa paralajmëruar pjesëtarët e tjerë, kundër çdo shteti tjetër ballkanik që nuk kishte nënshkruar Paktin. 3) Akordi hynte në fuqi pas ratifikimit dhe do të regjistrohej në Lidhjen e Kombeve. Për Shqipërinë dhe Bullgarinë mbetej e hapur mundësia e aderimit në Pakt.⁴⁴

Përfundimi i Mbretërisë shqiptare nga marrëveshja ballkanike e vështirësoi pozitën rajonale të saj. Nga njëra anë, pjesëmarrja e Shqipërisë në konferencat ballkanike (1930-1933) kishte tensionuar marrëdhëniet me qeverinë italiane, e cila e konsideronte angazhimin ballkanik të saj si një demonstrim të politikës së pavarur të Mbretit Zog dhe, nga ana tjetër, shteti shqiptar mbeti jashtë bllokut ballkanik. Në këtë situatë delikate mund të vlerësohej vetëm fakti që Pakti Ballkanik i qartësoi shqiptarët se relatat miqësore me Itali-

⁴² “Pakti Ballkanik u përfundua. U ftua Shqipëria dhe Bullgaria. Rëndësia e tij nuk është e madhe”, *Gazeta e Korçës*, Viti XVI, nr. 1880, E martë, 6 shkurt 1934, f. 4.

⁴³ “Pakti Ballkanik u nënshkrua në Athinë”, *Besa*, viti III, nr. 774, Tiranë, E shtunë, 10 shkurt 1934, f. 1.

⁴⁴ “Pakti Ballkanik u nënshkrua zyrtarisht në Athinë”, *Vatra*, nr. 143, Tiranë, E dielë, 11 shkurt 1934, f. 1.

në nuk nënkuptonin dhënien e lejes, që të zaptonte kufij të caktuar, për t'u zgjatur në Ballkan.⁴⁵

Një qëndrim kritik ndaj redaktimit përfundimtar të Paktit Ballkanik mbajti edhe një pjesë e shtypit të huaj. Drejtori i gazetës angleze "Times", në një kryeartikull të posaçëm, komentonte se parathënia e marrëveshjes garantonte kufijtë e sinisisë ballkanike, d.m.th., detyronte kontraktuesit që të mblidheshin së bashku për të mbrojtur protokollin e Parisit, më 1926, i cili ratifikoi kufijtë e Shqipërisë; Traktatin e Neilit që garantonte kufijtë e Bullgarisë dhe Traktatin e Lozanës që përcaktonte kufijtë evropianë të Republikës Turke. Ndaj ishte e natyrshme që shtetet ballkanike të lidheshin për të ndaluar një luftë midis tyre, por akordi ballkanik linte mënjanë Bullgarinë dhe Shqipërinë, duke qenë në kundërshtim me emërtimin.⁴⁶ Kjo vërejtje argumentohej me të dhënat se Rumania e Jugosllavia ishin sa fuqi evropiane aq edhe ballkanase. Interesat kryesore të Turqisë gjendeshin në Azinë e Vogël. Greqia, në disa pikëpamje, ishte shtet mesdhetar. Kështu, nga të gjashtë shtetet ballkanike, vetëm Bullgaria dhe Shqipëria nuk kishin kufij ekstraballkanikë. Mbretëria bullgare kërkonte rishikimin e kufijve, që u refuzua nga shtetet kontraktuese; ndërsa mosmarrja pjesë e Shqipërisë mund të ishte shkaktuar nga diplomacia greke e turke që, për të mos prishur relatat e shkëlqyera me Italinë, pranuan presionin e saj në lidhje me izolimin ballkanik të Shqipërisë.⁴⁷

Pozitën rajonale të Mbretërisë shqiptare e kundërshtoi edhe opozita greke. Kryetari i Partisë Liberale, Eleftheros Venizelos, deklaroi mospëlqimin për tekstin e Paktit Ballkanik, i cili nuk parashikonte sigurimin e integritetit territorial të Shqipërisë, çka sillte

⁴⁵ Jorgj Meksi, "Një mësim", *Demokratia*, Viti IX, nr. 419, Gjirokastrë, E shtunë, 17 shkurt 1934, f. 1.

⁴⁶ "Komentet engleze për Paktin Ballkanik", *Gazeta e Korçës*, Viti XVI, nr. 1892, E mërkurë, 21 shkurt 1934, f. 1.

⁴⁷ "Gazeta inglize "Times" komenton Paktin Ballkanik", *Vatra*, nr. 148, Tiranë, E enjte, 22 shkurt 1934, f. 1.

ndryshime në politikën e jashtme të Athinës.⁴⁸ Sipas tij, një konflikt i mundshëm midis Shqipërisë dhe Jugosllavisë do të shkaktonte intervencionin italian në Ballkan. Dhe, qeveria greke, në përputhje me nenet e Paktit Ballkanik, duhet të hynte në luftë përkrah Jugosllavisë kundër ushtrisë italiane dhe asaj shqiptare, që do të kishte pasojë shkatërrimtare për shtetin grek, duke marrë parasysh pozitën gjeografike dhe fuqinë e madhe detare të Italisë.⁴⁹

Për më tepër, E. Venizelos dhe politikanët e tjerë të Ballkanit u vetëdijesuan për rrjedhojat negative të largimit të shtetit të vogël fqinj buzë Adriatikut jashtë vatrës ballkanike. Në vend që t'i jepnin ndihmë Shqipërisë në hapat e para të organizimit të saj, qarqet diplomatike të Ballkanit e bojkotuan dhe e përbuzën. Megjithatë, shteti dhe populli shqiptar vijonte të shprehte dëshirën për të jetuar në paqe, të lirë dhe në mirëkuptim me fqinjët ballkanas, të cilët nuk bënë asnjë përpjekje serioze për të zbërthyer diferencat që i ndanin dhe për t'u bashkuar në një aleancë legjitime. Një milion shqiptarët e Jugosllavisë dhe qindra mijëra të Greqisë vazhdonin të mos gëzonin të drejtat elementare të pakicave e të trajtoheshin si armiq. Ndaj, në kushte të tilla, Shqipëria nuk ndjente keqardhje që ndodhej jashtë valles ballkanike.⁵⁰

Këtë fakt e dëshmon refuzimi që kryedelegati M. Konica i bëri ftesës së Kryetarit të Konferencës, A. Papanastasiu, dhe përfaqësuesit të Institutit Amerikan "Carnegie", Babcock, me rastin e mbledhjes së Këshillit Ballkanik në Athinë.⁵¹ Konica shpjegonte se Grupi Kombëtar Shqiptar e shihte të arsyeshme të abstenonte në mbledhjet që do të mbaheshin në kryeqytetin grek, sepse me nënshkrimin e Paktit Ballkanik ishte krijuar një atmosferë që pengonte

⁴⁸ "Z. Venizelos kundër Paktit Ballkanik", *Dielli*, no. 5346, vol. XXVI, 26th year, Boston Mass., E premtë, 2 mars 1934, f. 1

⁴⁹ Foçioni Miçiaçio, "Pakti Ballkanik dhe ne", *Kuvendi Kombëtar*, Viti I, nr. 11, București, E djelë, 8 mars 1934, f. 1

⁵⁰ "Sikur të deshnin fqinjët", *Kuvendi Kombëtar*, Viti I, nr. 11, București, E djelë, 8 mars 1934, f. 1

⁵¹ "Grupi shqiptar nuk merr pjesë në konferencat ballkanike", *Vatra*, nr. 163, Tiranë, E dielë, 1 prill 1934, f. 1

përpjekjet e Konferencës për të realizuar qëllimet e përcaktuara. Pakti në fjalë, jo vetëm që dilte kundër interesave ballkanike, por ishte në kundërshtim me shpirtin e Konferencave. Duke shtuar analizën e konsekuencave të Paktit, Konica përfundonte se, grupi i kryesuar prej tij nuk mund ta pranonte ftesën e z. Papanastasiu. Vendimi i grupit shqiptar u prit me satisfaksion në qarqet e ndryshme të kryeqytetit.⁵²

Këshilli i Konferencës Ballkanike i zhvilloi punimet në Athinë, në prill 1934. Diskutimet filluan me vërejtjen e kryedelegatit jugosllav mbi pakënaqësinë që kishte shkaktuar nënshkrimi i Paktit Ballkanik në Bullgari dhe në Shqipëri, duke i krijuar vështirësi edhe grupit kombëtar jugosllav.⁵³ Për të shuar keqkuptimet dhe për të përgatitur frymën e bashkëpunimit, Jovanoviç propozonte shtyrjen për një vit të Konferencës së Pestë Ballkanike. Kërkesa jugosllave u hodh poshtë nga Kryetari Papanastasiu, me argumentin se ajo nuk përkonte me vendimet e Konferencave dhe qëllimin e tyre për të zhdukur mosmarrëveshjet nëpërmjet vazhdimet të punimeve. Kryedelegati grek shtonte se zemërimet e shteteve fqinje ishin të pajustificuara, duke harruar se Konferencat Ballkanike nuk kishin karakter zyrtar dhe nuk i lidhnin qeveritë e shteteve të sinisisë.⁵⁴

Një qëndrim antagonist me synimin gjithëpërfshirës të marrëveshjes ballkanike mbajti edhe qeveria turke. Në një artikull të botuar në gazetën “Journal de Geneve”, mbi organizimin në Stamboll të Konferencës së Pestë Ballkanike, më 1-6 tetor 1934, tregohej mosinteresimi i qarqeve turke për domosdoshmërinë e vijimit të konferencave ballkanike, që të plotësohej Pakti Ballkanik, me përfshirjen e Mbretërisë bullgare dhe shqiptare.⁵⁵ Ndaj mbajtja e konferencave u zëvendësua

⁵² “Përse nuk mori pjesë Shqipëria në Konferencën Ballkanike”, *Kuvendi Kombëtar*, Viti I, nr. 16, Bucuresti, E djelë, 22 prill 1934, f. 6

⁵³ “Këshilli i Konferencës Ballkanike ndryshoj emrin që mbante gjer sot”, *Vatra*, nr. 165, Tiranë, E enjte, 5 prill 1934, f. 4

⁵⁴ “Mbledhja e Këshillës së konferencës ballkanike”, *Gazeta e Korçës*, Viti XVI, nr. 1928, E premte, 6 prill 1934, f. 4

⁵⁵ “Mbledhja e Konferencës së V-të Ballkanike”, *Gazeta e Korçës*, Viti XVI, nr. 2033, E premte, 24 gusht 1934, f. 1

nga krijimi i Antantës Ballkanike, me vendim të Këshillit të katër ministrave të jashtëm, të mbledhur në Ankara. Ndryshe nga Konferencat Ballkanike që kishin natyrë konsultative, Antanta Ballkanike përfaqësonte një aleancë politike midis Rumanisë, Jugosllavisë, Greqisë dhe Turqisë, me qëllim garantimin e paprekshmërisë së kufijve dhe konsolidimin e paqes në sinisi.⁵⁶

Kështu, përjashtimi i Mbretërisë shqiptare nga Antanta Ballkanike ishte rrjedhojë e politikës indiferente të shteteve fqinje, të cilat përballë presionit të Italisë fashiste, penguan aderimin e Shqipërisë në këtë aleancë. Ky qëndrim refuzues, ndaj shtetit të vogël buzë Adriatikut, i përshtatej interesave të vendeve ballkanike, sidomos Greqisë dhe Jugosllavisë, për të përmbushur objektivat e tyre respektive. Ato nuk preferonin praninë e shtetit shqiptar, si palë të barabartë në shqyrtimin e çështjeve ballkanike, që do të kontribuonte në ruajtjen e status quo-së politike dhe territoriale në Ballkan.

Përfundime

Mbretëria shqiptare e përkrahu propozimin për unitetin panballkanik, të diplomatit Aristide Briand, që synonte shmangien e influencës së Fuqive të Mëdha dhe ruajtjen e sovranitetit politik e të tërësisë territoriale të shteteve të Ballkanit. Këto të fundit e konkretizuan bashkëpunimin politik me organizimin e Konferencave Ballkanike (1930-1933), ku morën pjesë delegacione nga gjashtë vende, si: Shqipëria, Greqia, Bullgaria, Turqia, Jugosllavia dhe Rumania. Punimet e konferencave u përqendruan në çështje të tilla, si: unifikimi i legjislacionit në Ballkan; zgjerimi i shkëmbimit të prodhimeve bujqësore dhe industriale; bashkëpunimi intelektual ndërballkanik; harmonizimi i politikave shoqërore dhe shëndetësore, si dhe zhvillimi i komunikacionit e turizmit ballkanik.

Një rëndësi e posaçme iu kushtua punimeve të Komisionit Politik, ku u evidentuan qëndrimet kontradiktore të shteteve ballkanike për

⁵⁶ “Rreth konferencës së Marrëveshjes Ballkanike që u mbledh në kryeqytetin e Turqisë”, *Besa*, viti IV, nr. 997, Tiranë, E mërkurë, 7 nandor 1934, f. 2

problemin e mbrojtjes së minoriteteve. Kryedelegati shqiptar, Mehmet Konica, insistonte për respektimin e të drejtave të pakicave shqiptare në Jugosllavi dhe në Greqi, në përputhje me traktatet ndërkombëtare për minoritetet, duke vënë në dukje edhe detyrimet e shteteve fqinje, si anëtare të Lidhjes së Kombeve. Po ashtu, diskutimet në këtë komision nxorën në pah shqetësimin e Beogradit për një intervenim të mundshëm të Italisë në Ballkan, në bazë të traktateve italo-shqiptare. Me argumentin e orientimit të veçantë politik të Shqipërisë, duke iu referuar lidhjes me qeverinë italiane, kryeministri i Greqisë, Caldaris, justifikonte përjashtimin e Mbretërisë shqiptare nga blloku ballkanik.

Delegacioni shqiptar nuk u ftua të merrte pjesë në ceremoninë e nënshkrimit të Paktit Ballkanik, në Athinë, më 9 shkurt 1934. Izolimi i Shqipërisë në planin rajonal, duke penguar aderimin e saj në Antantën Ballkanike, ishte pasojë jo vetëm e trysnisë së Italisë fashiste ndaj shteteve të Ballkanit, por edhe në interes të fqinjëve, për një shtet jo të konsoliduar shqiptar, fakt që lehtësonte përmbushjen e qëllimeve të tyre.

Dr. Esilda Luku

**AN OVERVIEW OF THE POLICIES OF THE
KINGDOM OF ALBANIA TOWARDS THE BALKAN
CONFERENCES ACCORDING TO THE DAILY
PRESS**

(Summary)

Summary: This paper analyzes the position of the Kingdom of Albania towards the plans of the French diplomacy to improve cooperation between Balkan states with the aim to guarantee peace and stability in the region. King Zog saw the idea of a federation of Balkan states as a good opportunity to detach Albania from the political and economic influence of fascist Italy. Consequently, a delegation chaired by Mehmet Konitza, attended the Balkan Conferences organized in Athens (1930), Istanbul (1931), Bucharest (1932) and Thessaloniki (1933). The possibility to increase economic activities, cultural contacts and in particular, to solve political problems, as was the observance of the rights of the Albanian minority in Yugoslavia and Greece, were considered as well.

د. اسيلدا لوكو

سياسة المملكة الألبانية عن المؤتمرات البلقانية في الصحافة (خلاصة البحث)

ملخص: وبناء على وجهه الصحافة في ذلك الوقت تحلل الورقة موقف المملكة الألبانية لصالح خطة للدبلوماسية الفرنسية لتوسيع التعاون فيما بين بلدان البلقان بهدف ضمان السلام والاستقرار في المنطقة و اعتبر الملك زوغ مشروع اتحاد البلقان فرصة لكسر النفوذ السياسي والاقتصادي لإيطاليا الفاشية لذلك شارك الوفد الألباني برئاسة محمد كونيسا في أربعة مؤتمرات البلقان نظمت على التوالي في أثينا في عام ١٩٣٠ و في اسطنبول في عام ١٩٣١ و في بوخارست في عام ١٩٣٢ و في تيسالونيك في عام ١٩٣٣ حيث استعرضت إمكانية زيادة النشاط الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية والاتصالات الثقافية وعلى وجه الخصوص حل المشاكل السياسية مثل احترام حقوق الأقلية الألبانية في يوغوسلافيا واليونان

Nuridin Ahmeti

KONTRIBUTI I HISTORIANËVE SHQIPTARË NGA MAQEDONIA NË HISTORIOGRAFINË SHQIPTARE

Në mesin e disa institucioneve kërkimore shkencore në Kosovë të ngritura pas Luftës së Dytë Botërore janë edhe ato nga fusha e Historisë, si: Instituti Albanologjik në Prishtinë, ku brenda këtij institucioni vepronte dega e Historisë, e cila vepron edhe sot, Instituti i Historisë dhe dega e Historisë në kuadër të Fakultetit Filozofik. Padyshim se për ngritjen e këtyre institucioneve është dashur kontribut i shumanshëm intelektual e politik, sidomos ai intelektual, sepse në vitet e para të pas Luftës së Dytë Botërore ishte vështirë që në mesin e shqiptarëve të gjendej intelektual që bart një barrë të tillë, sa kohë që shkalla e analfabetizmit ishte e lartë. Me gjithë vështirësitë e theksuara më sipër, institucionet kërkimore shkencore në Kosovë filluan punën e tyre.

Në ngritjen dhe mbarëvajtjen e punës së tyre qëndron edhe kontributi i shumë intelektualëve shqiptarë nga Maqedoni e sotme, gjegjësisht i historianëve të kësaj ane. Në këtë trajtimi ne kemi marrë në shqyrtim ata historianë shqiptarë nga Maqedonia, që kryesisht nuk janë në mesin tonë, dhe po ashtu edhe veprat e tyre të botuara, kurse

më pak kemi përmendur punimet e tyre. Këta historianë që ne kemi menduar të jenë pjesë e këtij shkrimi janë: Hasan Kaleshi (1922-1976), me origjinë nga Kërçova, Masar Kodra (1932-2003), me origjinë nga Dibra, Ali Vishko (1933-2009), me origjinë nga Struga, Fejzullah Shabani (1959-2014), me origjinë nga Gostivari, Shukri Rahimi (1925-), me origjinë nga Bujanoci, dhe Ramiz Abdyl (1944-), me origjinë nga Kumanova.

Janë disa arsye pse kemi përzgjedhur këtë teme:

E para- historianët shqiptarë nga kjo anë kanë merita për kontributet e tyre në ngritjen e institucioneve të mirëfillta kërkimore dhe shkencore në Kosovë.

E dyta- historianët shqiptarë të kësaj ane kanë rezultate shkrimore për t'u çmuar në historiografinë shqiptare.

E treta- kam bindjen se pak është folur dhe shumë më pak është shkruar për kontributin e tyre intelektual në historiografinë shqiptare.

Prof. Dr. Hasan Kaleshi¹, orientalisti, historiani, filologu, poligloti me origjinë nga Kërçova, është nga ata “historianë shqiptarë nga Maqedonia, i cili dilte disi nga linjat e historiografisë zyrtare jugoslla-

¹ Lindi më 7 mars 1922 në fshatin Sërbicë të Kërçovës. Mësimet e para i mori nga babai Ahmed Kaleshi, i cili ishte hoxhë me autoritet i asaj ane. Shkollën fillore e kreu në vendlindje, gjashtë klasë në medresenë e madhe “Mbreti Aleksandër” në Shkup dhe dy klasë në shkollën e mesme “Sami Frashëri” në Prishtinë. Më 1951 diplomoi në degën e Orientalistikës në Beograd, kurse më 1960 përfundoi disertacionin e doktoraturës me titull “*Najstariji vakufski dokumenti iz Makedonije na arapskom jeziku*”. Gjatë viteve 1947-1950 punon si përkthyes dhe lektor në redaksinë e gjuhës shqipe të Radio Beogradit. Në shkurt të vitit 1952 emërohet profesor i Shkollës së mesme në *Katedrën e Filologjisë Orientale në Beograd*, ndërsa në vitin 1955 asistent. Nga viti 1967- 1970 punoi në Institutin Albanologjik të Prishtinës, si bashkëpunëtor i lartë shkencor. Në vitin 1970 u zgjodh profesor ordinar në Fakultetin Filozofik të Universiteti të Prishtinës. Nga vitet 1973-1976 qe themelues dhe shef i degës së Orientalistikës në UP. Ndërroi jetë, në vitin 1976, në moshën 54-vjeçare, pikërisht atëherë kur iu desh më së shumti shkencës së albanologjisë. Ishte një poliglot i vërtetë, zotëronte disa gjuhë botërore si: arabishten, turqishten, osmanishten, persishten, italishten, gjermanishten, frëngjishten, anglishten, bullgarishten, serbokroatishten dhe, natyrisht, edhe shqipen. Ka lënë pas vetes një opus të gjerë shkencor si: albanologji, histori, arabistikë, turkologji, folklor etj., në disa gjuhë botërore: Shih Dr. Riza Sadiku, *Hasan Kaleshi - Jeta dhe vepra*, Renesansa, Prishtinë, 1996, f. 14; *Fjalori Enciklopedik Shqiptar 2*, ASHSH, Tiranë, 2008, f. 1095.

ve”- konstaton studiuesja e njohur Nathalie Clayer.² Vepra më e njohur e tij është monografia “*Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*”³. Kjo monografi edhe sot e kësaj dite mbetet pikë reference për studiuesit, veçanërisht për të huajt. Si njohës i disa gjuhëve lindore dhe perëndimore, hulumtues i arkivave të qendrave perëndimore dhe lindore, shfletues i një literature të gjerë në këto gjuhë, pati mundësi që të sjellë gjera me interes në historiografinë shqiptare. Sqaroi figurat e dy personaliteteve shqiptare në Perandorinë osmane, Sinan Pashë Kaçanikut dhe Sofi Sinan Pashës nga Prizreni, që deri në atë kohë historiografia jonë kishte menduar se bëhet fjalë për një njeri.⁴ Në leksikonin e historisë së Evropës juglindore, në formë zërash botoi shkrimet për personalitete të historisë sonë kombëtare si: Faik Konicën, Ibrahim Temon, Ismail Qemalin, Haxhi Zekën etj., dhe që nga të parët që po afronte studime serioze për këto personalitete dhe shumë personalitete të tjera shqiptare që shërbyen në Perandorinë Osmane, por që ishin pak të njohur për ne, ose aspak. Ishte ndër themeluesit e degës së Orientalistikës në Prishtinë, më 1973, dhe ligjërues në këtë degë⁵; bashkëthemelues i Instituti Albanologjik të Prishtinës, më 1953, dhe punonjës shkencor disavjeçar në këtë institucion⁶; ligjërues në degën e Historisë të Fakultetit Filozofik në Universitetin e Prishtinës... Fokusi i studimeve të tij mbeti periudha osmane te shqiptarët dhe roli i elitave shqiptare në Perandorinë Osmane. Një gjë është ditur botërisht, se ky njëri dhe shkrimet e tij, nga kur i publikoi e deri më sot, mbeten shkrimet më të cituara, kurse si shkencëtar edhe sot e kësaj dite është njëri nga më të respektuarit nga studiuesit e

² Nathalie Clayer, *Në fillimet e nacionalizimit shqiptar*, Përktheu: Artan Puto, Përpjekja, Tiranë, 2009, f. 13.

³ Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*, KBIRK, Përktheu, Ismail Rexhepi, Prishtinë, 2012.

⁴ Risa Sadiqu, *Kontributi shkencor dhe kombëtar i Prof. Dr. Hasan Kaleshit*, në: “Edukata Islame”, nr. 85, KBIK, Prishtinë, 2008, f. 229-247.

⁵ *Monografia e Degës së Orientalistikës në Prishtinë (1973-2013)*, Universiteti i Prishtinës-Fakulteti i Filologjisë, Prishtinë, 2013, f. 7-10.

⁶ Nuridin Ahmeti, Hasan Kaleshi ndër themeluesit dhe bashkëpunëtor i lartë shkencorë i Institutit Albanologjik të Prishtinës, në: “Hasan Kaleshi”, Kërçovë, 2012, f. 143-153.

huaj të albanologjisë, e në Kosovë dhe hapësirën shqiptare nga disa studiues disa nga veprat dhe shkrimet e Hasan Kaleshit ende mbesin të diskutueshme, sidomos shkrimi i tij: “*Ardhja e turqve në Ballkan dhe përhapja e Islamit, shkaqet themelore të vazhdimësisë etnike të shqiptarëve*”, i botuar në Munih më 1975, në Stamboll 1979, dhe i ribotuar këto ditë në të përditshmen “Koha Ditore” në Prishtinë.⁷ Pa u thelluar më shumë në personalitetin e tij, këtu po e risjellim vlerësimin e dy personaliteteve shkencore nga fusha e albanologjisë, të cilët patën fatin ta njohin nga afër dhe të bashkëpunojnë me Hasan Kaleshin në fushën e dijës albanistike. Këto vlerësimi për Hasan Kaleshin i kemi në formë nekrologu, në rastin e vdekjes së tij nga Peter Bartl dhe Martin Camaj. Studiuesi dhe Albanologu i njohur gjerman Peter Bartl, shkruan: “Më 19 korrik, pak ditë pas ligjërimit të tij në Mynih, pushon së rrahuri zemra e Hasan Kaleshit. Në referatin e tij të fundit mbajtur në Mynih trajtonte temën që viteve të fundit i përkushtoi kujdes të veçantë, gjegjësisht se çfarë roli luajti P. Osmane në historinë kombëtare shqiptare. Kaleshi mbrojti tezën, edhe pse për shumë të tjerë ishte tezë provokuese, se turqit ishin ata që shpëtuan asgjësimin etnik të shqiptarëve nga sllavizmi dhe greqizmi. Teza e Kaleshit ishte qëllimisht formulim rigoroz, mbase ai pikësynonte të ngjallte polemikë ndaj mendimit të pashmangshëm që mbretëronte në Institutin për Evropën Juglindore për sundimin turk, mbi periudhën e errët kohore të shtypjes së popujve, shkurt një traumë dhe periudhë barbare, që (sipas Kaleshit) pas 500 vitesh duhet lënë sa më shpejt në harresë. Mendimi i H. Kaleshit tjetërsohej nga të tjerët. Ai pranoi prapaskenën historike. Për atë kohë e turkut ishte një kohë e shkuar dhe e kaluar. Ai krenohej me kontributin e bashkëkombësve të tij dhënë në ndërtimin, ruajtjen dhe mbajtjen gjallë të P. Osmane gjatë 500 viteve të kaluara, një perandorie që shqiptarëve u ofroi përparim dhe mundësi shpalosjeje. Nga ky vështrim Kaleshi ishte një patriot i madh më shumë sesa mund të kuptonin të tjerët... Përqendrim kryesor në punimet e Kaleshit ishte,

⁷ Hasan Kaleshi *Ardhja e turqve në Ballkan dhe përhapja e islamit, shkaqet themelore të vazhdimësisë etnike të shqiptarëve*, në: “Koha Ditore”, 11,18, 25, korrik, Prishtinë, 2015, f. 22, 22, 22.

para së gjithash, paraqitja dhe pjesëmarrja e shqiptarëve në jetën politike dhe intelektuale gjatë P. Osmane, gjë që bën me dije se sundimi turk la gjurmë pozitive në jetën intelektuale shqiptare. Këtë e dëshmon jo vetëm artikulli i tij mbi Ibrahim Temon në vëllimin e njejt të hulumtimeve juglindore (f.110-149), por edhe shkrimet e tija që i hartoi (Mynih 1972) në Leksikonin bibliografik rreth Historisë së Evropës Juglindore. H. Kaleshi ndërmori studime të zgjeruara në arkivat e hulumtimeve në Vjenë dhe Stamboll. Ai ishte njëri ndër njohësit më të mirë të letërsisë rilindëse shqiptare. Për të ardhmen kishte plane të mëdha, të cilat pa prezencën dhe kontributin e tij janë pothuajse të pa-realizueshme. Për albanologjinë vdekja e tij është një humbje e pazëvendësueshme. Miqtë e tij nga Mynihu jo vetëm që e vajtojnë për një dijetar, por edhe për një njëri që gjithmonë gjendej për çdo vështirësi, si shkencore njashtu edhe njerëzore. Këta do e përkujtojnë gjithmonë si shenjë falënderimi dhe nderimi”⁸.

Ndërsa Martin Camaj do të shprehej: “Kaleshi si njeri e shkencëtar pati cilësi të posaçme, për këtë vdiq pa qenë i kuptuem prej rrethit ma të ngushtë. Ai si historian qe i kësaj bindje: 1. Shqiptarët me vullnet të vet luajtën një rol të dorës së parë në jetën politiko-ushtarake dhe kulturore në Perandorinë otomane, 2. Me të dhanun u përpoq të dishmojë se sundimi 500-vjeçar i turqeve në Ballkan nuk qe *nji periudhë thjesht barbare*, ashtu si po donë me thanë bashkëkohorët e këtyre vendeve. Kaleshi me qëllim të zgjojë polemikë dhe ndër rrethe joshkencore e tepron, gjë që e pohonte edhe vetë. Reagimi sidomos negativ, vijon edhe mbas vdekjes së Hasanit. Kaleshi mbron gjithashtu tezën e shfaqun edhe prej dijetarëve të huej se ky sundim ndërpreu procesin e shkombëtarizimit të shqiptarëve. Edhe pa qenë kompetent direkt në disiplinën historike të posaçme, nënshkruesi i këtij nekrologu që të ndiemin e pati mik, ia kundërshtoi shpesh tezën e Kaleshit me faktin se kur një grusht popullsie arbreshe qindroi për pesqindë vjet në Italinë e Jugut humbë gjuhë e doke, si mund të ngjante një shkombë-

⁸ Peter Bartl, *Hasan Kaleshi (1922-1976)*, Përktheu nga gjermanishtja: Albert Ramaj, në: “Südost-Forschungen”, 35, Wien, 1976, f. 252-253.

tarizim i tillë në kushte ma të favorshme, në vend të banimit të tyne prej mija vjetësh? Shpesh herë ngutja dhe bindja se jemi në rrugë të drejtë na çon në gabim dhe rras të keqe: këtë gabim ngjan se e bajnë të gjithë ata, sidomos ma të rinjtë, që e dënojnë rreptë një shkencëtar në shej tonin si ishte Kalesshi i cili me ndjesi ishte po aq shqiptar së paku sa secili nesh”⁹.

Prof. Dr. Masar Kodra¹⁰, historian shqiptar me origjinë nga Dibra, doktor i shkencave historike, ligjërues në Universitetin e Prishtinës nga vitit 1972 dhe bashkorganizues i studimeve postdiplomike në degën e Historisë në këtë Universitet së bashku me akademikun Ali Hadri, më 1975, bashkëthemelues i Universitetit të Tetovës më 1994, pos angazhimeve të tija në ngritjen e kuadrit dhe institucioneve, nuk la anash as veprimtarinë e tij hulumtuese e shkencore. Në vitin 1996 Masar Kodra botoi monografinë “*Shqiptarët e Maqedonisë gjatë viteve të Luftës së Dytë Botërore (1939-1944)*”; në vitin 1989 botoi librin “*Fan S. Noli në jetën politike të shoqërisë shqiptare 1908-1945*”; monografinë “*Çështja shqiptare në analet diplomatike të Amerikës (1915-1945)*”, e botoi më 1997, ndërsa në vitin 1989 emrin e Masar Kodrës e gjejmë si bashkautor në tekstin shkollor “*Historia për klasën e VI të shkollës fillore*”¹¹ të botuar në Prishtinë. Në librin për Fan Nolin, pavarësisht se bën një punë për t’u admiruar për kohën, sqaron shumë detaje për jetën e Nolit gjatë viteve që mori në studim, ai

⁹ Marin Camaj, *Hasan Kalesshi (1922-1976)*, në: “Shejzat”, nr. XIX, Romë, 1978, f. 281.

¹⁰ Lindi më 1932 në Dibër. Shkollën fillore e kreu në Dibër dhe Tiranë. Normalen në Tetovë më 1951. Studimet në Universitetin e Shkupit e të Lubjanës, ku u diplomua në vitin 1954. Gjatë viteve 1955-1960, punoi si mësues në shkollën tetëvjeçare “Liria” në Shkup. Në vitet 1960-1966 punoi si gazetar në të përditshmen “Flaka e Vëllazërimit”. Nga vitet 1966-1975 ishte punonjës në Institutin e Historisë Nacionale në Shkup. Në vitin 1972 në Zagreb mori gradën shkencore doktor i shkencave historike me temën: “Pjesëmarrja e shqiptarëve në Maqedoninë Perëndimore në LANÇ (1941-1945)”. Në vitet 1972-1991, ishte pedagog në Fakultetin Filozofik të Universitetit të Prishtinës në Degën e Historisë. Në fillim të tetorit të vitit 1974, M. Kodra së bashku me akademik Ali Hadrin në degën e Historisë hapën studimet pasuniversitare në Universitetin e Prishtinës. Në vitet 1994-2003 pedagog, dekan në Universitetin e Tetovës. Ndërroi jetë më 2003. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar 2*, ASHSH, Tiranë, 2008, f. 1200.

¹¹ Masar Kodra-Qamil Gexha, *Historia për klasën e VI të shkollës fillore*, ETMMKSAK, Prishtinë, 1989.

tregohet shumë modest kur thotë: “...as që pretendojmë të pohojmë dhe të mburremi se kemi thënë fjalën e fundit rreth këtij problemi”¹², cilësi kjo, për mendimin tim, e shkencëtarëve të mirë. Ndërsa libri “Çështja shqiptare në analet diplomatike amerikane (1915-1945)”, së bashku me librin e Haris Silajxhiçit, “Shqipëria dhe SHBA në Arkivat e Washingtonit”¹³, është pa dyshim libri më i argumentueshëm i botuar në gjuhën shqipe deri në atë kohë, pra për marrëdhëniet shqiptaro-amerikane. Edhe pse libër me vlera, siç shprehet autori në parathënien e këtij libri, për disa vite nuk arrin të gjejë mjete për botim¹⁴, derisa në vitin 1997 Shtëpia Botuese Logos-A, me qendër në Shkup, ia hap derën për ta botuar. Libri në fjalë është i mbështetur kryesisht në burime arkivore, dhe sipas autorit njëra nga arsytet pse ai i është rrekur punës në këtë projekt “është se historia diplomatike ndihmon që çështjen shqiptare ta shohim në një dritë më të plotë”¹⁵.

Një tjetër historian shqiptar nga Maqedoni është edhe **Prof. Dr. Ali Vishko**¹⁶, me origjinë nga Struga. Njëri nga ata studiues që bëri

¹² Masar Kodra, *Fan S. Noli në jetën politike të shoqërisë shqiptare 1908-1944*, Rilindja, Prishtinë, 1989, f. 19.

¹³ Haris Silajxhiçit, *Shqipëria dhe SHBA në Arkivat e Washingtonit*, Përktheu: Xhelal Fejza, Ditura, Tiranë, 1999.

¹⁴ Masar Kodra, *Çështja shqiptare në analet diplomatike amerikane (1918-1945)*, Logos-A, Shkup, 1997, f. 6.

¹⁵ *Po aty*, f. 5.

¹⁶ Lind në Strugë, më 15.02.1930. Shkollimin fillorë e kreu në vendlindje, të mesëm në Shkup, ku i kreu edhe studimet në Fakultetin Filozofik të Universitetit “Shën Kirili dhe Metodi”, dega e Historisë. Shërbeu në shumë vende si arsimtar dhe profesor, në tetëvjeçare, shkolla të mesme, në Akademinë Pedagogjike “Shën Klimenti i Ohrit” në Shkup, dhe në Universitetin e Tetovës. Nga viti 1975 e gjejmë mësimdhënës në Shkollën e Lartë në Shkup ku punoi deri në mbylljen e saj, ndërsa në vitet 1994-1998 do të ligjëroi në katedrën e Historisë në Universitetin Shtetëror të Tetovës dhe ishte njëri ndër nismëtarët dhe themeluesit e saj. Ai bëri hulumtime e studime nëpër arkivat, institutet dhe bibliotekat e Maqedonisë, Shqipërisë, Kosovës, Rumanisë, Turqisë e Italisë dhe në të njëjtën kohë i kreu edhe studimet postdiplomike dhe doktoroi. Nga veprimtaria shkencore ka publikuar dhe botuar më shumë punime shkencore dhe mbi 60 artikuj nga sfera politike, kulturore, ekonomike e të tjera, të cilat në pjesë të madhe i takojnë historisë së popullit shqiptar. Ndërroi jetë në moshën 79 vjeçare në Tetovë, më 12.06.2009, në Tetovë dhe me porosi të tij u varros në varrezat e Teqesë bektashiane Harabati të Tetovës. Abdulla Mehmeti, *Kontributi i profesorit Ali Vishko për themelimin e Universitetit të Tetovës*,

hulumtime e studime nëpër arkivat, institutet dhe bibliotekat e Maqedonisë, Shqipërisë, Kosovës, Rumanisë, Turqisë e Italisë. Veprat e tij janë: *“Manastiri me rrethinë në gjysmën e dytë të shekullit XIX sipas burimeve osmane dhe diplomatike”* - në dy gjuhë, në gjuhën shqipe më 1988, dhe në gjuhën maqedonase më 2008; *“Kongreset e alfabetit dhe të shkollës shqipe”*, më 1992, *“Teqeja Harabati e Tetovës dhe veprimtaria në të në periudhën e kaluar”*, më 1997; *“Teqeja Harabati i Tetovës dhe roli i saj historik e kulturor në të kaluarën”*, më 2005; *“Letërsia e kohës ilire - Shën Hieronimi”*, më 2009. Ishte bashkëthemelues i Universiteti të Tetovës, ku edhe punoi nga viti 1994-1998, ku ishte edhe njëri nga themeluesit e Katedrës së Historisë, bashkë me Prof. Dr. Masar Kodrën, Prof. Dr. Ramiz Abdylin, Mr. Vebi Xhemailin etj. Në librin e botuar për Manastirin me rrethinë..., autori shërbehet me një mori burimesh, posaçërisht ato osmane, dhe ofron të dhëna interesante dhe të bollshme për këtë qytet gjatë gjysmës së sytë të shekullit XIX. Ofron të dhëna për institucionet bashkiake, bujqësinë, tregtinë, komunikacionin, shkollat etj. Kurse në librin *“Teqeja Harabati e Tetovës dhe veprimtaria në të në periudhën e kaluar”*, autori nisat nga rrethanat e P. Osmane në shek. XVI, ardhjen e Islamit në Tetovë, rimëkëmbja e teqesë, veprimtaria e saj në aspektin kulturor e social, e deri te deshifrimi i mbishkrimeve murale e monumenteve mbi varre që gjenden në këtë kompleks, sado që kur jemi te deshifrimi i këtyre mbishkrimeve, sipas mendimit tonë, ka nevojë ende për korrigjime. Me opusin e tij shkrimor, me ato vepra të botuara dhe ato që i mbeten në dorëshkrim, Ali Vishko mbete njëri nga historianët më frytdhënës në historiografinë shqiptare.

Se historianëve shqiptarë nga kjo anë nuk u mungoi guximi për ta thënë të vërtetën historike ashtu siç ishte ajo, dëshmon edhe **Prof. Dr. Fejzullah Shabani**¹⁷, me origjinë nga Gostivari, autor i librave: *“Shqi-*

<http://www.yllpress.com/108648/abdulla-mehmeti-kontributi-i-profesorit-ali-vishko-per-themelimin-e-universitetit-te-tetoves.html>

¹⁷ Lindi më 1959 në f. Recan të Gostivarit. Shkollën fillore dhe gjimnazin e kreu në Gostivar. Studimet universitare në Fakultetin Filozofik të Universitetit të Prishtinës, dega e historisë, më 1984. Në vitet 1983-1999 ka punuar si profesor në disa shkolla fillore dhe të mesme në Maqedoni. Në vitin 1994 në Fakultetin Histori- Filologji të Universitetit të

ptarët e Maqedonisë 1908-1913”, botuar në Tetovë më 1996; “*Organizimi, veprimtaria dhe formimi i Ballit Kombëtar në Maqedoni*”, 2004; “*Litajt*” – një histori e sakrificës” 1998; “*Historia e Diplomacisë*” (dispensë për studentët), Tetovë, 2010, etj. Ai ishte njeriu” që zëshëm dhe guximshëm i pohonte pikëpamjet e tij, pavarësisht nga konteksti dhe pavarësisht nga reagimet që pësonin”¹⁸. Fokusi i studimeve të tij ishin ngjarjet e shekujve XIX e XX, në hapësirat shqiptare. Ai bëri përpjekje për analiza shkencore të ngjarjeve të caktuar historike, mbi bazën dokumenteve, herë-herë duke iu kundërvënë pikëpamjeve dhe disa qëndrimeve sipas tij pseudoshkencore të historiografisë monarkiste ballkanike, pra lidhur me shqiptarët dhe Shqipërinë etnike. Gjithashtu nuk hezitoi të polemizojë edhe për rolin e personaliteteve me rëndësi historike në luftërat për çlirimin kombëtar.

Prof. Dr. Shukri Rahimi¹⁹, është me origjinë nga Bujanoci, por shkollimin dhe gjithë veprimtarinë e tij pedagogjike e akademike e ka zhvilluar në Shkup. Për atë edhe ne kemi menduar se veprimtaria e tij duhet të jetë pjesë e trajtimit tonë në këtë shkrim. Ai ka disa vite që nuk është aktiv në shkencën e Historisë. Kontributin i tij në dijen historike disa institucione shkencore e ende vazhdojnë ta vlerësojnë, si, bie fjala, Instituti i Trashëgimisë Shpirtërore dhe Kulturore i Shqiptarëve të Maqedonisë në Shkup, në shkurt të vitit 2013, me rastin e pesëvjetorit të punës së këtij institucioni, Shukri Rahimin e nderoi

Tiranës, mbrojtji temën e disertacionit “*Shqiptarët e Maqedonisë gjatë Luftërave Ballkanike (1912-1913)*”. Në vitet 1995-2011 u angazhua si pedagog në Universitetin Shtetëror të Tetovë, në UEJL, në Kolegjin Biznes në Prishtinë. Ka mbajtur edhe poste politike në Republikën e Maqedonisë. Ndërroi jetë më 21 gusht të vitit 2014. Daut Bislimi, *Prof. dr. Fejzulla Shabani (9.8.1959-21.8.2013)*, në: “Gjurmime albanologjike-seria e shkencave historike”, nr. 44, IAP, Prishtinë, 2014, f. 327-330.

¹⁸ Hysen Matoshi, *Telegram ngushëllimi me rastin e vdekjes së Prof. dr. Fejzulla Shabanit*,

<http://www.Institutialbanologjik.com/index.aspx?SID=19&LID=2&AID=6213&Ctype=1&ACatID=13>

¹⁹ Lindi më 1925 në Nesalc të Bujanocit. Më 1962 kreu studimet e larta për histori i në Universitetin e Shkupit. Nga viti 1965 ka punuar si pedagog i historisë në Akademinë Pedagogjike të Shkupit dhe në Universitetin e Prishtinës. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar 3*, ASHSH, Tiranë, 2009, f. 2200.

duke i ndarë mirënjohje për veprimtari jetësore për “kontribut të çmuar në zhvillimin e afirmimin e shkencës së albanologjisë, historisë dhe kulturës shqiptare”²⁰. Në vitin 1969 në Prishtinë botoi librin “Vilajeti i Kosovës 1878-1912”, në vitin 1978 boton librin “Lufta e shqiptarëve për autonomi 1897-1912”, dhe në vitin 1986 “Gjurmime historike të Rilindjes Kombëtare”. Dy librat e parë janë studime monografike, ndërsa libri i tretë i lartcekur është përmbledhje punimesh. Fokus i studimeve të tija është Rilindja Kombëtare Shqiptare dhe ngjarjet e rëndësishme të saj. Të tre librat janë të botuar në Prishtinë. Autori, si njohës i mirë i arkivave të ish-Jugosllavisë, shfrytëzon një mori dokumentesh në këto arkiva. Këtu vërehet mungesa e dokumenteve të arkivave turke, por edhe arkivave të qendrave të tjera perëndimore. Gjithashtu mund të vërehet se dominon edhe terminologjia e kohës, dhe gjykimi për disa gjera është i njëanshëm si p.sh.: kur është fjala te klerikët fetarë shqiptarë dhe për fenë te shqiptarët, autori decidivisht shkruan në mënyrë të përgjithësuar, se: “*feja gjithnjë ka shërbyer si mjet në duar të huaja për të futur përçarje në mes të shqiptarëve, për realizimin e planeve të shteteve të huaja....*,”²¹ kur tanimë dihet për mirëkuptimin ndërfitar te shqiptarët, dhe se për këtë gjë janë shkruar me dhjetëra libra e punime nga studiues vendorë e të huaj; e për rolin e krerëve fetarë shqiptarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare, se jo të gjithë klerikët ishin rreshtuar në krahun e pushtuesve.²² Megjithatë, veprat e tij të shkruara edhe sot e kësaj dite vazhdojnë të mbesin ndër librat e cituar, sidomos nga studiuesit vendorë.

Ndërsa nga historianët shqiptarë, por që akoma vazhdon të jetë aktiv në jetën shkencore, është edhe historiani me origjinë nga Kumanova, **Prof. Dr. Ramiz Abdyli**.²³ Njëri nga bashkëpunëtorët e vyer në

²⁰ ITSHKSH prezantoi punën pesëvjeçare,

<http://www.itsh.edu.mk/?s=shukri+rahimi>.

²¹ Shukri Rahimi, *Vilajeti i Kosovës*, ETMMKSAK, Prishtinë, 1969, f. 24-25-26.

²² Nuridin Ahmeti, *Krerët fetarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare në Vilajetin e Kosovës (1878-1912)*, IAP, Prishtinë, 2011.

²³ Lindi në Llojan të Kumanovës më 1944. Shkollimin fillorë e kreu në fshatin e lindjes, të mesëm dhe Fakultetin e Historisë në Shkup më 1968. Studimet posdiplomike - magjistraturën më 1976 dhe disertacionin më 1982 në Fakultetin Filozofik të Universitetit

Institutin e Historisë në Prishtinë dhe në Institutin e Historisë në Shkup, prodekan i Fakultetit Filozofik të UT-së, ligjërues në Fakultetin Filozofik, dega e Historisë, drejtor i Institutit të Trashëgimisë Shpirtërore dhe Kulturore të Shqiptarëve të Maqedonisë në Shkup²⁴, gjatë të cilit mandat u mundua të vë bashkëpunim edhe me institucionet simotra në Tiranë e Prishtinë. Ramiz Abdyli edhe sot e gjithë ditën, për javë të tëra e për qëllime hulumtuese-kërkimore qëndron në Tiranë, Londër, Stamboll, Sofje, Beograd e Zagreb, dhe përgatit për shtyp mbi 4 përmbledhje dokumentesh që hedhin dritë mbi Lëvizjen Kombëtare Shqiptare 1878-1912, duke hedhur dritë edhe për shumë ngjarje dhe detaje që ndodhën në hapësirat shqiptare dhe më gjerë gjatë këtyre viteve. Ai përgatiti edhe studimin dyvëllimesh “Lëvizja Kombëtare Shqiptare 1908-1912”, botuar në Prishtinë, më 2004.

Studimi mbi Lëvizjen Kombëtare Shqiptare gjatë viteve 1908-1912, është një punë e mirë e tij, e që meriton lëvdata. Ai me këtë studim, sado që është shkruar mjaft nga historiografia shqiptare, ka vërtetuar se enda ka mjaft çfarë të thuhet për këto vite. Ndërsa për studiuesin Muhamet Shatri kjo monografi “*përbën një studim sa të plotë aq edhe të gjerë e të argumentuar për këtë periudhë të Lëvizjes Kombëtare Shqiptare dhe njëherazi ajo përbën edhe një kontribut të rëndësishëm për historiografinë tonë dhe më gjerë*”²⁵.

Studimi i fundit i tij mbi “Trojet lindore shqiptare në kryengritjen e përgjithshme 1912”, botuar në Shkup më 2012²⁶, është edhe një punë serioze, ku autori duke ofruar dokumente të bollshme të nxjerra nga arkivat e qendrave të huaja dhe vendore, argumenton se trojet

të Prishtinës. Ka punuar si mësues në disa fshatra të Maqedonisë, si dhe në gjimnazin e Kumanovës, gazetar në “Flakën e Vëllazërimit”, në Shkup. Në vitet 1978-1994 bashkëpunëtor shkencor në Institutin e Historisë në Prishtinë dhe nga viti 1994 në Institutin e Historisë në Shkup. Prodekan i Fakultetit Filozofik të Universitetit të Tetovës, ligjërues në Fakultetin Filozofik, Dega e Historisë në UT. Në fund të vitit 2002 deri në fillim të marsit 2003 rektor i Universitetit të Tetovës. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar 1*, ASHSH, Tiranë, 2008, f. 5.

²⁴ *Historiku*, <http://www.itsh.edu.mk/per-ne/historiku/>

²⁵ Muhamet Shatri, *Recension*, në: “Kosova”, nr. 27, IH, Prishtinë, 2005, f. 262.

²⁶ Ramiz Abdyli, *Trojet lindore shqiptare në kryengritjen e përgjithshme (1912)*, ITSHKSH, Shkup, 2012.

lindore shqiptare ishin pjesë e ngjarjeve që ndodhën në hapësirat shqiptare në përgjithësi, e në Kosovë në veçanti, pra gjatë vitit 1912.

Përfundim

Duke shfletuar veprimtarinë botuese dhe duke pasur parasysh kontributin intelektual e shkencor të profesorëve të sipërpërmendur, pa harruar edhe intelektualët e tjerë shqiptarë nga kjo anë, pra edhe nga fushat tjera, mund të konkludojmë se ata dhanë një kontribut jashtëzakonisht të madh, fillimisht në ngritjen e institucioneve edukativo-arsimore, në ngritjen e institucioneve shkencore, e deri të puna e tyre studimore. Opusi i tyre shkencor etj., kalon kufijtë e Maqedonisë së sotme, andaj edhe shqiptarët jashtë kufijve të Maqedonisë duhet të respektojnë punën dhe veprën e tyre.

Në tërë opusin e krijimtarisë së tyre ka nga veprat që janë shkruar thjesht e qartë, dhe me fuqi bindëse. Veprat e tyre shkencore, si për gjerësinë e problemeve ashtu edhe për frymën ndërtuese, kanë pasuruar studimet historiografike shqiptare dhe ato ballkanike.

Ajo që mund të bëjnë institucionet shkencore në hapësirat shqiptare është që punimet e tyre t'i botojnë në complete, veçanërisht ato institucione, sepse këta studiues kontribuuan gjatë jetës së tyre, dhe e dyta, më e pakta për këta njerëz, që në Fjalorin Enciklopedik të Kosovës, i cili është duke u hartuar nën mbikëqyrjen e Akademisë së Shkencave dhe Arteve të Kosovës, të përfshihen si zëra të veçantë.

Nuridin Ahmeti

THE CONTRIBUTION OF ALBANIAN HISTORIANS FROM MACEDONIA TO ALBANIAN HISTORIOGRAPHY

(Summary)

Among the scientific – research institutions in Kosova, established after WWII, are several institutions in the field of history: the Institute of Albanology in Prishtina with its Department of History, which continues its work even nowadays, the Institute of History and the Department of History within the Faculty of Philosophy. There is no doubt that huge intellectual and political efforts were required to build these institutions, bearing in mind the fact that after WWII it was almost impossible to find someone among the Albanians, who was capable of such a task, as the levels of illiteracy were very high. Despite such difficulties, various scientific – research institutions started with their work in Kosova.

نور الدين أحمدى

إسهامات المؤرخين اللبنانيين من مقدونيا في التاريخة الألبانية (خلاصة البحث)

بين المؤسسات البحثية القليلة في كوسوفو التي أنشئت بعد الحرب العالمية الثانية هي تلك التي في مجال التاريخ كمعهد للدراسات الألبانية في بريشتينا و تعمل داخل هذه المؤسسة فرع التاريخ و التي باستمرار عملها حتى اليوم و معهد التاريخ وقسم التاريخ في كلية الفلسفة. لا شك أن للتأسيس هذه المؤسسات كان مطلوب اسهامات متعددة فكرية و سياسية و خاصة ثقافي لأنه في السنوات الأولى بعد الحرب العالمية الثانية كان من الصعب أن توجد بين الألبان مفكر يحمل مثل هذا العبء طالما كانت نسبة الأمية عالية. وعلى الرغم من الصعوبات المذكورة أعلاه بدأت مؤسسات البحث العلمي في كوسوفا عملها.

Feti Mehdiu

QËNDRIMI I BASHKËSIVE ISLAME NDAJ SEKTEVE FETARE

Organizimi i jetës fetare te shqiptarët ka përjetuar situata të veçanta, madje edhe të jashtëzakonshme, si dhe i ka mbijetuar ato. Përkundër zhvillimeve demokratike në rajon, sidomos atyre që solli shturja e sistemit komunist pas vitit 1990, te shqiptarët studimet dhe kultivimi i fesë edhe më tutje çaloi. Mund të thuhet se janë tek në fillimin e tyre. Si pasojë e këtyre studimeve, sidomos në këtë fazë të tranzicionit, nxirren kryerryma të ndryshme me ngjyrosje fetare, e që paraqiten si bërthama fetare. Prandaj, problemit të fesë, për të cilën 90% e shqiptarëve kanë mendim se është e rëndësishme, dhe sekteve apo, thënë kushtimisht shkollave fetare për të cilat nuk kemi njohuri se është bërë ndonjë anketë apo sondazh me kriterë shkencorë, në hapësirën shqiptare

duhet qasur me maturi dhe pa provokime. Për këtë çështje duhet t'u referohemi këtyre tri periudhave:

Periudhës postosmane (1912-1945)

Periudhës Komuniste (1945-1990)

Periudhës postkomuniste (demokracisë bashkëkohore) 1990.

Këtu nuk mendoj ta trajtoj këtë çështje në rrafshin horizontal dhe atë vertikal, ashtu siç e meriton kjo, por do të përqendrohem në periudhën e fundit, që nënkupton periudhën e shturjes së sistemit komunist dhe zhvillimeve demokracisë në vendet e Evropës juglindore, gjegjësisht vendet ballkanike që kanë dërgur sëmundjen e totalitarizmit Bolshevik.

Arsyeja që po e shtroj këtë problem për shqyrtim është se në këtë periudhë të demokratizimit të shoqërisë shqiptare - pas vitit 1990 - nxjerr krye një

frymë kaotike sa i përket çështjes së fesë, me tendenca të ngatërrimit të nocioneve dhe të vlerave fetare. Madje ndonjëherë ka edhe nëpërkëmbje të qëllimshme të këtyre vlerave. Kjo, sipas mendimit tim, ndodh për disa arsye:

në radhë të parë si rrjedhojë e ngufatjes së frymës fetare në shoqërinë tonë, diku më shumë e diku më pak, gjatë periudhës pesëdhjetëvjeçare (Tirana zyrtare, në vitin 1967 ,f.v. ndaloi me dekret fenë, kurse në Kosovë, Maqedoni dhe Mal të Zi, është vepruar më ndryshe); së dyti, kjo është si rrjedhojë e mosgatishmërisë së institucioneve fetare – përfshirë këtu edhe bashkësitë islame më të mëdha në Ballkan, si ajo në Shqipëri, Kosovë dhe në Maqedoni - që të ballafaqohen me zhvillimet e reja shoqërore e politike, të cilat zhvillime kanë sjellë me vete edhe frymë sektare në organizimin e jetës fetare. Kjo realizohet përmes organizatave të ndryshme joqeveritare apo drejtpërsëdrejti me anë të veprimtarëve të grupeve misionare me programe të ndryshme fetare e të veshura me petkun kulturor e humanitar.

E tërë kjo zhvillohet nën parullën e demokratizimit të shoqërisë dhe lirive të drejtave njerëzore. Të përkujtojmë faktin këtu se kështu ndodhte edhe në vitet e para të instalimit të sistemit komunist në vendet tona.

Qëndrimi i bashkësive islame të trojeve shqiptare gjatë kësaj periudhe nuk ka qenë në nivelin që e kërkojnë rrethanat. Madje mund të thuhet se ka sjellje indiferente ndaj këtyre çështjeve. E vërteta është se në këto hapësira dallimet e ndryshme në interpretime të ndonjë veprimi nuk janë dhe aq alarmante, por megjithatë obligim i këtyre institucioneve është t'u sqarojë opinionit më të gjerë, në formë dhe mjete adekuate, se çka është feja dhe çka janë sektet – shkollat fetare.

Dallimi i fesë nga ideologjia, apo edhe dallimi i fesë nga kultura fetare

Një sqarim i tillë për një shoqëri e cila ka dalë nga një sistem ateist, për një rini e cila është edukuar në frymën antifetare, ishte dhe është më se i domosdoshëm për tërë hapësirën shqiptare. Heshtja e organeve kompetente dhe përgjegjëse për fenë ndaj trumbetimit të platformës së shqiptarët paskan shumë fe, pra është me pasoja. Mund t'i kushtojë shtrenjtë shoqërisë tonë dhe mund t'i sjellë dëme të mëdha. Aktualisht kjo platformë shërben si kartë manipulimi me të cilën manovrohet bukur me sukses në opinionin tonë, për ta penguar nxjerrjen e ligjit për edukimin fetarë në shkollat publike.

Me shturjen e sistemit komunist, pas vitit 1990, edhe në tërë hapësirën

shqiptare, posaçërisht pas vitit 1999 – kur përfundon lufta e përgjakshme në truallin e Kosovës – janë zhvilluar një serë aktivitetesh me karakter fetar që bartin ngjyra sektare. Kjo bëhej kinse për të shuar etjen për fe që e kishte munduar popullin shqiptar gjatë periudhës së kaluar. Në Kosovë dhe në tërë hapësirën shqiptare, përveç interpretimit të normave islame të ngulitura që pesë shekuj, tanimë mund të shihen edhe forma tjera të zbatimit të detyrave e normave islame. Po ashtu edhe në krishterim vepron vetëm një interpretim i fesë krishtere, i përfaqësuar nga organet kompetente të kishës.

Sot nëpër vende të ndryshme anekënd trojeve shqiptare paraqiten individë apo shoqata të ndryshme, të krishtera dhe islame, me interpretime që dallojnë nga interpretimet e deritashme. Këtu do të përmend disa ilustrime që në esencë nuk rrënojnë themelet islame, por në formën se si zbatohen dallojnë nga forma e praktikës tradicionale islame në këto anë. P.sh.: vënia e duarve mbi gjoks gjatë namazit, ngritja e duarve deri te veshët sa herë që shkohet në ruku, hapja e këmbëve më tepër se katër gishta gjatë qëndrimit në këmbë në namaz, pushimi i gjatë pas faljes së farzit të namazit, hyrja në namaz me gjithë këpucë, lëvizje të panevojshme gjatë kryerjes së namazit, etj., janë veprime që i preferojnë shkolla juridike – isla-

me që deri tash nuk janë zbatuar te ne, dhe në rajonin tonë janë të reja, por nuk janë fare të reja për disiplinën e sheriatit. Janë gjëra që i kanë ditur të gjithë dijetarët islamë të vendeve tona, por kanë zbatuar mënyrën që e ka preferuar një dijetar tjetër, i cili gjithashtu ka pasur mbështetje të fortë për ta preferuar. Sado që këto veprime i përkasin kulturës fetare – nuk prekin në themele të fesë, mjafton të fusin huti te opinioni i gjerë, i cili as nuk është i obliguar t'i dijë të gjitha shkollat fetare ekzistuese në botën islame.

Derisa për këto që i përmenda nuk ka, të paktën sa di unë, ndonjë shoqatë të regjistruar që qëndron pas këtyre interpretimeve të reja, për inovacionet në fenë e krishterë mund të numërojmë disa organizata a shoqata të ndryshme, si: “Bashkësia e Popullit të Zotit”, “Selia e mbretërisë së dëshmitarëve të Jehovahit”, “Bashkësia ungjillore e Mesisë” etj. I përmenda të dyja fetë ekzistuese në hapësirën shqiptare për shkak se, sipas mendimit tim, të dy institucionet fetare, islame dhe katolike kanë rol të pazëvendësueshëm për rrjedhat e mbara të organizimit të jetës fetare në Shqipëri, Kosovë dhe në Maqedoni e Mal të Zi. Jo me qëllim që të pengojnë zhvillimin e mendimit të lirë të besimtarëve të tyre, por t’u ndihmojnë atyre që të mos e ngatërrojnë fenë me shkollat fetare apo me ndonjë rrymë ideologjike që e

përdor fenë si maskë dhe përpiqet që në mesin e popullit shqiptar të mbjellë dhe të kultivojë dallime, në fillim të interpretimeve fetare (të sferës kulturore), e që më vonë ato shkolla fetare t'i quajë fe të reja. Fetë që zbatohen në hapësirën shqiptare janë të mbështetura në dy libra të shenjtë: në Injil (Ungjill) dhe në Kuran. Ky popull është i lirë që me vullnetin e vet të zgjedhë cilën të dojë, por nuk ka të drejtë të bastardojë qëllimin fisnik të fesë dhe të nëpërkëmbë librat e shenjtë.

Medhhebe apo shkolla juridike islame

Paraqitjet e ndryshme të njohura ndër ne si medhhebe, tarikate, sekte, kërkojnë dhe meritojnë – për aktualitetin tonë – t'u kushtohet më tepër kujdes me qëllim që t'i dilet në ndihmë opinionit islam, që të mos bie ndesh me burimet themelore, dhe më pastaj ndokush të paraqitet me ide për “themelim të ndonjë feje të re”, duke u mbështetur në ndonjërin prej shkollave (medhhebeve ose tarikateve), siç ndodhi në Shqipëri në vitin 1994, kur Shkolla Bektashije u shpall fe e katërt në Shqipëri, kurse institucionet islame edhe në Kosovë, Maqedoni e në Mal të Zi heshtnin.

Me atë akt Shqipëria u radhit, prej një shteti që nuk kishte asnjë fe – sipas akteve politike zyrtare - si shtet

me katër fe sipas akteve politike zyrtare.

Në botën islame në përgjithësi janë të njohura katër shkolla juridike islame – *katër medhhebe*, si edhe 12 shkolla filozofike islame – *tarikate*, porse te shqiptarët praktikohet vetëm një shkollë juridike islame (një medhheb – hanefi, që e praktikon pjesa më madhe e botës islame). Ndërsa nga shkollat filozofike islame janë të pranishme disa sosh: bektashij, rufaj, melamij, halvetij, kaderij, sadij etj. Në Kosovë këto shkolla filozofike, të ashtuquajtura mistike islame ose sufiste, janë të përqendruara më së shumti në Gjakovë.

Meqë hetohet një frymë konfuzë lidhur me këto shkolla, mendoj se ka nevojë për një rishqyrtim të disa nocioneve terminologjike lidhur me këtë çështje. Këtu do të flas kalimthi vetëm për shkollat islame, kurse për shkollat e krishtera, si: “Dëshmitarët e Jehovait”, “Franceskanët”, “Kishën evangjeliste”, “Bashkësia e Popullit të Zotit”, “Jezuitët”, “Rregulltarët” etj., sqarimet adekuate duhet t'i japin ekspertët dhe kompetentët e kishës, përkatësisht Kisha Katolike dhe Kisha Ortodokse.

Medhheb-i, sh.-et, është një term i formuar nga folja e gjuhës arabe *dhehebe* – shkoi, eci; e për të ecur duhet sipërfaqja ku duhet shkelur, duhet një objekt konkret, dhe termi medhheb do

të thotë rruga në të cilën ecet, kur dikush shkon asaj sipërfaqeje të trasuar si një shteg kah mund të kalohet. Trualli i medhhebit, siç po shihet, është Kurani dhe tradita e Muhamedit a.s.

Kjo fjalë në disiplinën e së drejtës islamë, në shariat, ka marrë vlera të reja konkrete dhe do të thotë: sjellje, mendim, konceptim, drejtim e shkollë. Sipas mendimit tim, për qasjen konkrete, termi medhheb më së drejti dhe më korrekt është të përdoret në kuptim të **shkollës juridike islame**. Këto katër shkolla juridike islame (*medhhebe: hanefi, maliki, shafii dhe hanbeli*), që janë të pranuar si interpretues autentikë dhe korrekta të normave islame, janë formuar dhe janë licencuar në një periudhë jo fort larg kohës pas vdekjes së Pejgamberit a.s. dhe sahabëve të tij. Autoritet e tyre kanë jetuar pothuajse në të njëjtën kohë, dhe shumë çështje i kanë trajtuar duke konsultuar dhe marrë në konsideratë mendimet e njëri-tjetrit, sepse kanë jetuar në hapësirën ku është shpallur Kurani dhe ku e kishte kaluar jetën Muhamedi a.s. Mund të thuhet se ata mendimtarë, mbi mendimet e të cilëve janë ngritur këto **katër shkolla juridike – islame** e kanë ndier shumë më afër frymën e veprimeve dhe interpretimeve të sahabëve, e përmes tyre edhe atmosferën e periudhës së Muhamedit a.s. Këta i kanë trajtuar me devotshmëri dhe

korrektësi vënien në praktikë (në rrethana të kohë së caktua) veprimet e ndryshme islame si namazi, agjërimi, pastërtia, kurora, trashëgimia, raportet tjera ndërnjerëzore etj., duke i mbështetur të gjitha në burime të dorës së parë.

Përpjekjet tjera të mëvonshme, dhjetë shekuj pas vdekjes së Pejgamberit a.s., që pretendojnë se janë më besnike, nuk qëndrojnë dhe nuk mund të jenë më besnike se interpretimet e atyre që kanë jetuar me brezin e tretë a të katërt pas Muahmedit a.s.

Tarikat-i, sh, -e, është një term tjetër me të cilin shënjoheh rrymat më të reja filozofike islame, që trajtojnë dhe interpretojnë disa qëndrime e norma islame nga këndvështrimi filozofik. Ndër shqiptarët më i njohur është tarikati bektashij, i cili lind në shekullin 14 në Turqi, dhe thirret në devotshmërinë e Haxhi Bektash Veliut.

Është formuar nga një emër. Në gjuhën arabe, *tarik* - rrugë e shkelur; bulevard; binarë, dhe në terminologjinë islame ka marrë edhe kuptimet: mënyrë, metodë, lloj interpretimi a shprehje. Edhe tarikati mund të quhet shkollë filozofike islame.

12 tarikatat, shkollat filozofike islame, janë formuar në mbështetje të veprimeve dhe mendimeve të njerëzve të devotshëm e me autoritet, por në periudha shumë më të vonshme e në rajone të ndryshme të botës islame.

Kryesisht trajtojnë çështje teorike të shtresimeve kulturore e filozofike në kulturën shpirtërore dhe nuk i përfillin plotësisht normat praktike të kodifikuara me shkollat juridike-islame, e ndonjë prej këtyre tarikateve, në praktikën e vet u bie ndesh edhe urdhrave të Kuranit.

Përkundra faktit se për kah rëndësia interpretuese profesionale e veprimeve islame nuk janë në nivelin e shkollave juridike-islame (medhhebeve), edhe këto mund të quhen shkolla islame, por, për dallim nga shkollat juridike islame, këto janë **shkolla filozofike islame**. Me këtë i shmangemi shprehjes fraksion, e cila si shprehje merr karakter negativ, gjë e cila po të vështrohet konteksti historik i lindjes dhe zhvillimit të tarikateve, nuk mund të qëndrojë. Sa i përket termit tarikat, nga studiuesit e ndryshëm të kësaj fushe, shpesh përdoret edhe termi sekt, sekte fetare; sekti bektashi, sekti sadi, melamij etj,

Sekt-i është me burim latin. Rrjedh nga fjala latine sequi, dhe fillimisht ka kuptimin: të pasosh dikë, të ndjekësh parimet e ndokujt; grup a shoqatë e vogël fetare që është ndarë nga ndonjë grup më i madh. Nga sa shihet këtu, termi sekt nuk është i barasvlershëm me termin tarikat, prandaj duhet shmangur nga përdorimi për hir të korrektesisë. Madje, edhe këtë mund ta zëvendësojmë me fjalë nga gjuha shqipe,

si fjala shkollë, dhe në këtë mënyrë e humbim frymën e fraksionit, dhe del si një bërthamë shoqërore më konstruktive, me qëllim të kultivimit të devotshmërisë dhe ngritjes së kualitetit në trajtimin e parimeve islame. Personalisht besoj se ky ka qenë qëllimi themelor i **tarikateve – shkollave filozofike islame**.

Bashkësitë islame, sado që ndonjëherë kanë shprehur mospajtim me veprimet e ndonjërës prej këtyre shkollave, ato nuk kanë vepruar me qëndrim të prerë e të qartë, në formë e me mjete përkatëse ashtu si u takon dhe si e kërkonin rrethanat. Gjatë periudhës për të cilën flasim ka pasur raste të imponimit të bindjeve fetare të shkollave të krishtera nga këto organizata, si me anë të shtypit, fletushkave propagandistike, botimeve të ndryshme etj. Këto janë imponuar nëpër shtëpi, nëpër rrugë, madje edhe nëpër shkolla në mënyrë joselektive. U janë dhënë fëmijve në shkollë, pa përfillur përkatësinë e tyre fetare, që paraqet një cenim të integritetit fetar të tjetrit, sidomos kur është fjala për fëmijët.

Për këto raste ka qenë e nevojshme që institucionet e bashkësive islame në tërë trojet shqiptare, në bashkëpunim me parinë e kishës dhe organet tjera edukative e kulturore, të marrin në mbrojtje besimtarët e tyre, në mënyrë të denjë. Në këtë mënyrë dy bashkësitë fetare, si ajo islame ashtu

edhe ajo e krishtere, do të tregonin pjekurinë e tyre për bashkëpunim dhe respektim të ndërsjellë. Derisa misionarët e shkollave të krishtera, nën petkun e krishterimit shpërndajnë libra e pamflete edhe te besimtarët e fesë islame, dhe sigurisht jo me normat e mirëfillta të krishtera por me devijime, ngase për normat e krishtera janë në kisha, ata që punojnë për ngritjen e vetëdijes islame dhe kultivimin e normave themelore islame nuk e kanë bërë një gjë të tillë as për masën islame sa e kërkon dhe si e kërkon koha në të cilën jetojmë. Pastaj dëgjohen zëra që shprehin habi si, për shembull, pse në kishën katolike në Prishtinë ka aq shumë myslimanë të pranishëm në rastet e meshave solemne. Çuditën me funksionarët politikë të Kosovës që marrin pjesë për festa të ndryshme në kishë, por këtë nuk e bëjnë edhe në xhami.

E drejta dhe liria e shprehjes së fesë nënkupton që secila fe të veprojë lirisht dhe në mënyrë konstruktive në mesin e besimtarëve të vet. Shtrirja e këtij aktiviteti në mesin e besimtarëve të fesë tjetër paraqet cenim të lirisë e të së drejtës së tjetrit.

Në vend të përfundimit

Organizimi i jetës fetare në hapësirën shqiptare, përkundër ndonjë tendence jo të pëlqyeshme, zhvillohet në frymë konstruktive e harmonike feta-

re, me vetëdije të plotë se populli shqiptar i përket dy feve, të cilat mbështeten në dy libra të shenjtë, dhe bashkëjetojnë tash e gjashtë shekuj. Mirëpo, organet përkatëse, konkretisht përgjegjësit për edukimin fetar pranë bashkësive islame, duhet ta ngritin më lart vigjilencën, në mënyrë që tendencave të reja që paraqiten kinse me programe reformuese dhe që këmbëngulin për zëvendësimin e formave të deritashme me forma të reja, pra t'u tregojnë se nuk është në frymën e parimeve burimore fetare. T'u tregojnë se në botë fryjnë erëra që bartin skelet fetare të veshur me ideologji të ndryshme, prapa së cilave qëndrojnë, sigurisht, individë a grupe me qëllime destruktive, e të cilët mbase dëshirojnë të dalin në sipërfaqe në këto rrethana të tranzicionit si ndonjë shkollë e re fetare.

Për asnjërin nga këto veprime të reja populli shqiptar nuk ka nevojë. Këtu qëndron edhe fakti mbi të cilin mbështes bindjen se bashkësitë islame, lidhur me shkollat fetare, juridike apo filozofike, kanë pasur mundësi dhe obligim që të dalin me qëndrim më të qartë dhe të deklarohen në formë të kërkuar dhe të merituar, pra si institucione të larta e me kompetencë në rajonet që i mbulojnë administrativisht. Kjo gjendje e mjegulluar lidhur me fetë dhe shkollat fetare në tërë hapësirat shqiptare u ka dhënë krah

ish ateistëve që të ngrihen kundër edukimit fetar në formë të institucionale në shkollat tona.

Shfrytëzojnë ngathtësinë e bashkësive islame që të ballafaqohen haptazi me antifetarët. Antifetarët manipuloj-

në dhe manovrojnë, pastaj, kinse shqiptarët kanë shumë fe, ngase ata nuk e dinë çka do të thotë fe e çka shkollë fetare, dhe brengosen që t'i mbajnë fëmijët shqiptarë “ larg psalmeve dhe sureve”.

KONTRIBUTI PËR ISLAMIN I AJTENE KRASNIQIT-ARDEL

Ndër kosovaret që kanë emigruar nga vendi i tyre për të vazhduar kontributin e tyre gjetiu është edhe Ajtene Ardel. Gjatë viteve të '80-ta, vite në të cilat vazhdonin masat e ndalimit të praktikimit publik të fesë, aktivistët fetarë përgjoheshin nga spiunë në zyrat shtetërore, pengoheshin në punën tyre, e herë-herë rrezikoheshin të burgoseshin ose ta linin vendin e tyre. Orientalistja Ajtene Ardel, një grua e mençur, e shkolluar, fetare e me guxim dhe energji të pashoqe, pa u ndalur vepronte në qytetin e saj drejt zhvillimit të aktiviteteve fetare në vend.

Zj. Ajtene ka lindur në qytetin e Mitrovicës. Ajtenja dhe motra e saj İsmija, janë studentet e para të Orientalistikës në Fakultetin Filologjik, pranë Universitetit të Prishtinës, ku pati fatin ta ketë profesor Hasan Kaleshin, i cili pati ndikim të madh në formësimin intelektual të saj. Shpirti i saj i



dëllirë prej një myslimaneje e ka shtyrë atë që si e re t'i përkushtohet fesë së vërtetë, pra që nga rinia. Edhe tani zonja Ajtene vazhdon të japë kontributin e saj në Stamboll. Ajo punon në Arki-

vin e Stambollit, e përveç punës së detyruar që ka i përkushtohet edhe udhëzimit të studiuesve që vijnë nga shumë vende të botës për të gjetur dokumente të ndryshme të kohës së Perandorisë Osmane, e që ndihmojnë verifikimin e të “dhënave” historike. Ajo pa ndalur bën thirrje për zbardhjen e historisë, me anë të fakteve që ende janë të gjalla, por që askush s’po i bën të flasin.

A.G.: *Zonja Ardel, mund të na flisni pak për prejardhjen tuaj?*

Ajten Ardel: Jam një myslimane nga Mitrovica e Kosovës. Kam lindur në Mitrovicë, më 1954. Jam shkolluar në gjuhën turke. Baba im ishte dervish, i përkiste tarikatit melami. Nëna, një myslimane e cila e donte shumë fenë, ishte e lidhur fort me Kuranin; e recitonte bukur dhe dinte shumë sure përmendsh. Pra, jam rritur në një ambient me themel islam. Por, edhe lagja jonë në përgjithësi banohej nga shqiptarë fetarë, edhe pse jetonim nën sistemin ideologjik të komunizmit, pra në Republikën Socialiste Federative të Jugosllavisë.

A.G.: *Familja juaj ju drejtoi drejt shkollimit?*

Ajten Ardel: Po. Gjithnjë prindërit na kanë folur për rëndësinë e shkollimit. Unë shkollën fillore e mbarova në gjuhën turke. Pasi që nuk kishte gjim-

naz në turqisht, vazhdova gjimnazin në gjuhën shqipe, po në Mitrovicë. E inspiruar nga nëna ime, e cila njihte leximin në arabisht, doja fort të regjistroheshja në Orientalistikë, ku do të më mundësohej studimi i gjuhës arabe e osmane. Por në atë kohë drejtimi nuk ishte hapur ende në Prishtinë, pra ishte vetëm në Sarajevë dhe Beograd, kësh-tu që në pamundësi për t’i vijuar diku më larg, studimet vendosa t’i vazhdoj në degën e Gjeografisë. Aty mbarova vetëm një semestër, sepse u hap dega e Orientalistikës edhe në Universitetin e Prishtinës, pranë Fakultetit Filologjik. Ishte viti 1973, dhe unë së bashku me motrën time Ismijën u bëmë studentet e para të kësaj dege. Ndër profesorët e parë që patëm fatin të mësojmë prej tyre ishte edhe Prof. Hasan Kaleshi; asistenti në atë kohë ishte profesori Fetih Mehdiu, pastaj disa nga kolegët që i kisha ishin: profesori i ndjerë Mehdi Polisi, Prof. Dr. Irfan Morina etj.

A.G.: *Një kohë qëndruat në Sarajevë. Atje fituat disa pozita. Si ndodhi kjo?*

Ajten Ardel: Pasi që u martova dhe fillova jetën në Sarajevë, shkova të njoftohem me kolektivin e Orientalistikës aty, e posaçërisht u takova edhe me një profesor shumë të nderuar të cilin e kam njohur përmes literaturës, pra profesorin Nedim Filipoviç.

Me të bisedonim në gjuhën turke. Gjatë atij takimi ai më afrooi punë si lektore e gjuhës turke, në Orientalistikë. Dhe, përmes një konkursi që u hap në gazetën *Oslobodjenje*, u punësova. Po ashtu, për aq sa kam qëndruar në Bosnje, kam punuar për një vit si profesoreshë në medresenë e femrave. Nga viti 1981 deri në vitin 1986 punova si lektore, ndërsa nga viti 1981 deri më 1982 si profesoreshë në medrese. Gjatë kësaj kohe edhe u bëra pjesëtare e Organizatës Ndërkombëtare të Turkologëve. Gjatë '86-ës, për një kohë të caktuar kam punuar edhe si bibliotekiste në bibliotekën Gazi Husrev Begova.

Pastaj kam marrë ftesë nga Universiteti i Venedikut, që të shkoj atje dhe të punoj si lektore e gjuhës turke, në degën e Turkologjisë. Unë këtë ftesë e pranova, dhe një vit në Itali më solli përvoja shumë të bukura.

A.G.: *Pas këtyre viteve u kthyet në Kosovë. Ku u inkuadruat?*

Ajten Ardel: Porsa u ktheva, u interesova për punësim diku në ndonjë degë të Bashkësisë Islame, por edhe si arsimtare në ndonjë vend, pra si turkologe. Gjatë pritjes doli në pah respektimi i të drejtave fetare. Por, pasi që nuk u bë kjo punë, atëherë fillova të merrem me një pasion që e kisha fituar në Sarajevë, të punuarit me grupet e ilahive. Kështu që, fillova me formi-

min e grupit të parë të ilahive, pra në Mitrovicë, dhe pa asnjë ndihmë financiare, e, besa edhe pa dijeni të muzikës. Mirëpo, përmes një kasetofoni që e kemi pasur, ku lëshonim disa kasete me ilahi të bukura në gjuhën shqipe, boshnjake e turke dhe arabe, nisëm të mësojmë pak nga pak. Në fillim kam nisur duke mbledhur fëmijët e mëhallës. Kemi mbajtur takimet në xhamitë e Mitrovicës si: Xhamia e Zallit, xhamia "Haxhi Veseli" etj. Kori i parë përbëhej nga 12 nxënës meshkuj dhe 12 femra. Nga këto grupe kanë dalë edhe hoxhallarë të ndryshëm, siç është hoxhë Enis Rama. Krahas mësimit të këndimit të ilahive në ato kurse kemi dhënë mësime edhe për disa baza të mësimit. Ua kemi mësuar kushtet e Islamit, besimit, abdesit, etj. Hafiz Efendi Abdullahu, Zoti e mëshiroftë, i ka mësuar fëmijët në Kuran e texhvid. Së bashku me tërë grupin, në vitin 1990 kemi shkuar në një program në Sarajevë. Në stadiumin "ZETRA", ku grupi nga Kosova këndoi bashkë me grupin e ilahive të Sarajevës.

Në të njëjtin vit, më 1990, gjatë Ramazanit, në Natën e Kadrit, na ftuan që të marrim pjesë në një mbrëmje kuranore në Shkup, por vetëm femrat e grupit. Në çdo program të mbajtur fillohej me ashere. Edhe në xhamitë në Mitrovicë mbanim programe të tilla me Kuran e ilahi.

(Teologia Mevlyde Çerkezi, shqiptare nga Shkupi dhe ish nxënëse e prof. Ajtenes në medrese të Sarajevës tregon: “Zonjën Ajten e kemi pasur profesoreshë të gjuhës turke. Kur erdhi ajo në medresenë Gazi Husrev Beg, unë isha në vitin e dytë. Dhe, për herë të parë erdhi një shqiptare profesoreshë, e për këtë u gëzua shumë. Profesoresha Ajtene ishte një grua shumë e dashur për nxënëset e saja, si dhe shumë e afërt. Ishte aktive në Bosnje dhe pjesëmarrëse në aktivitetet shkencore. Ishte e zonja edhe rreth organizimeve të ngjarjeve të ndryshme. Edhe pas përfundimit të shkollës sime jam takuar me prof. Ajtenen. Kur për herë të parë në Shkup është organizuar “Mbrëmje kuranore”, e organizuar në kuadër të Bashkësisë Islame të Shkupit, morën pjesë edhe grupi i prof. Ajtenes nga Mitrovica. Gjithashtu gjatë viteve të fundit të ’80-tave, në Mitrovicë organizoheshin tribuna të ndryshme e ligjërata për femra, dhe prof. Ajteneja gjithmonë ishte pjesë e organizatorëve.)

A.G.: *Jeni ju që keni shqipëruar “ILMIHALIN”?*

Ajten Ardel: Po. Por edhe para këtij ka pasur të tjerë në shqip. Edhe unë shpreha dëshirën ta përktheja një Ilmihal, të një autori tjetër, dhe me ndihmën e nipit tim e përkthyem. E redaktoi prof. Nexhat Ibrahim, dhe pati

fatim të botohet me ndihmën e një shoqate turke, e cila gjithashtu mundësoi të shpërndahet falas.

A.G.: *Gjithë ato pozita që keni pasur në Bosnje e në Itali, e u kthyet në vendlindje dhe shpejt vendoset të merreni me një punë të thjeshtë, pra në krahasim me atë që jeni marrë më parë! Nuk u kishit paragjykimet?*

Ajten Ardel: Në Islam nuk ka komplekse-paragjykimet! Dhënia e dikturisë është obligim në Islam, e kjo njihet në literaturën islame si “Zeqati i Ilmit”. Pastaj, tek Allahu xh.sh. shpërblimi është i madh. Është kënaqësi që të rinjve t’ua mësosh mësimet që fiton nga përvojat e ndryshme, dhe t’ua mësosh atyre gjënë më të shtrenjtë-fenë.

A.G.: *Keni hasur në vështirësi gjatë realizimit të këtyre punëve në Kosovë?*

Ajten Ardel: Sigurisht që me vullnet dhe punë të madhe mund t’i arrish qëllimet në jetë, edhe po që se ke vështirësi. Koha e sistemit socialist-komunist në Kosovë, për praktikë të fesë ka qenë bukur e vështirë. Aktivitetët islamë ishin nën mbikëqyrje të Serbisë. Ka qenë kohë e spiunazhit, kur njerëzit që nuk i shkonin për shtati shteti, d.m.th. merreshin me fe ose me ideologji të tjera, spiunoheshin dhe merreshin në pyetje në SUP. Në shtëpi

nuk kishte problem të praktikohej feja, por të gjithë frikësoheshim, e posaçërisht punëtorët e shtetit kishin frikë se mos merrej vesh nga shteti. Ndërkohë së bashku me popullsinë turke e formuam Partinë Demokratike Turke. Pasi që në Sup më morën dy herë në pyetje, - Sekretariati i Punëve të Brendshme, dhe gjendja politike filloi dita ditës të keqësohej, unë vendosa të shkoj tek i fejuari im në Stamboll, dhe për 10 vjet nuk u ktheva, nga frika se mos do të më marrë policia serbe.

A.G.: *Tani punoni në Arkivin e Stambollit. Si arritët aty?*

Ajten Ardel: Kam 24 vjet që punoj në Arkiv. Gjatë qëndrimit tim në Sarajevë arrita të bëhem anëtare e Organizatës së Turkologëve të Botës, dhe me anë të kësaj organizate kam ardhur disa herë në Turqi. Organizoheshin punë shkencore, dhe unë merrja pjesë aty me ndonjë kumtesë të përgatitur. Pasi që nga shteti turk kërkova punë, shteti turk ma mundësoi të punoj në Arkiv, pasi edhe kisha njohuri rreth osmanishtes. Nuk ishte vështirë për mua. Ndër punimet ishte kumtesa për Elbasanin e shekullit të 15-të, me temë: “Elbasani në defterët e parë osmanë”. Përveç për Elbasanin, kam bërë një studim edhe për “Konsullatat e huaja dhe kontributin e tyre në Vilajetin e Kosovës, në shek. e 19-të dhe fillimet e shek. 20-të”. Përveç këtyre

kam bërë disa studime për nëpunësit e administratës të lindur në Üsküdar dhe Rumuni. Pasi që disa prej profesorëve këtu në Turqi njihnin punën time të mëparshme shkencore, fitova punën në Arkivin Shtetëror të Stambollit, këtu ku ende punoj.

A.G.: *E keni njohur osmanishten në atë kohë?*

Ajten Ardel: Jo edhe aq, por si orientaliste e diplomuar jam munduar që gjatë punës në Arkiv ta përforcoj.

A.G.: *Mund ta përshkruani më konkretisht punën tuaj?*

Ajten Ardel: Unë bëj sistematizimin dhe klasifikimin e dorëshkrimeve. Tani punoj në repartin hulumtues.

A.G.: *Çfarë përmbajtje kanë këto dokumente?*

Ajten Ardel: Ka dokumente të ndryshme. Rreth situatës politike, ndarjeve gjeografike, pastaj dokumente administrative, defterë ku gjenden marrëdhëniet diplomatike të Perandorisë Osmane, etj.

A.G.: *Çka mund të thoni për punën e studiuesve shqiptarë me këto dorëshkrime?*

Ajten Ardel: Studimi i fondeve për shqiptarët është i domosdoshëm. Në këto fonde që heshtin fshihet e gjithë historia që flet, prandaj mjafton të

kesh dëshirën dhe vullnetin e mirë për t'i nxjerrë në dritë dhe për t'i studiuar këto dokumente, dhe atëherë do të gjesh para vetes shumë të vërteta që aktualisht i mungojnë historisë së shqiptarëve. Po të thellohesh në studimin e tyre do të gjesh se si ka qenë e ndërtuar jeta sociale, shoqërore, kulturore e trojeve të banuara etnikisht nga shqiptarët.

A.G.: *A ka pasur interesim deri tani për këto dokumente?*

Ajten Ardel: Sigurisht që ka pasur disa studiues vullnetarë. Megjithatë, punën dhe përpjekjet që janë bërë janë shumë pak, për të mos thënë aspak. Nëse hedh vështrimin në sasinë e dokumenteve, dhe e krahason me punën që është bërë, po të flas me gjuhën e statistikës, mund të them se deri tani

është bërë 0,000001% e punës që duhet bërë.

A.G.: *Cili është mesazhi juaj për studiuesit shqiptarë në këtë drejtim?*

Ajten Ardel: Këtu vijnë studiues nga anë të ndryshme të botës, dhe interesohen për atë se çka është shkruar për popullin e tyre e territorin e tyre. Ndërsa ne e nënçmojmë historinë tonë gjatë periudhës së Perandorisë Osmane, duke qenë se kulmin e zhvillimit të përgjithshëm shoqëror e kemi pasur po në atë periudhë. Unë vazhdoj të bëj thirrje, dhe do të vazhdoj që të ky numër bukur i madh i studiuesve të pajiset me mjete dhe njohuri, duke u ndihmuar edhe nga shteti shqiptar i Shqipërisë dhe ai i Kosovës, pra që t'i përvishet me seriozitet kësaj pune.

Qemajl Morina

AKADEMIK PAJAZIT NUSHI DHE KONTRIBUTI I TIJ NË REVISTËN “EDUKATA ISLAME”

Në numrin 109, të “Edukatës Islame”, ku shkrova fjalën e përmotshme për autorin, i cili ndërroi jetë më 2 shtator 2015 në orët e pas ditës në banesën e tij në Prishtinë. Akademik, Pajazit Nushin vdekja e gjeti në moshën 82 vjeçare, që ishte doktori i parë e shkencave të psikologjisë në Kosovë. Pajazit Nushin, vdekja gjeti në postin e nënkryetarit të Akademisë së Shkencave dhe të Arteve të Kosovës. Në mbledhjen përkujtimore, të mbajtur në rastin e vdekjes së tij, është vlerësuar si njeri që ka sakrifikuar në zhvillim të arsimit, kulturës dhe të shkencës, derisa është thënë se ai është model për gjeneratat e reja. Në shkrimin përkujtimor u pata premtuar lexuesve tanë se në numrat vijues do të përpiqem të ndriçojë sado pak kontributin e Akademik Pajazit Nushit,

që ai kishte dhënë në revistën “Edukata Islame”.

Kështu shohim në artikullin e parë të shkruar “Tekstologjia islame në gjuhën shqipe dhe revista “Edukata Islame”

Literatura islame në gjuhën shqipe ka përmasa shtrirëse të hershme. Qysh nga fillet e botimit të saj në periudhën osmano-shqiptare deri në kohën më të re, literatura islame në shqipe ka shënuar zhvillim dhe ngritje të vazhdueshme të cilësisë së saj, ndonëse ritmet e këtij zhvillimi dhe të ngritjes cilësore të saj kanë ndryshuar gjatë procesit zhvillimor të shqiptarëve dhe të fesë islame të tyre. Në këtë proces zhvillimor të literaturës islame, u zhvilluan të gjitha gjinitë e literaturës. Kjo literaturë ka strukturë të ndërlikuar formësuese. Këtu dallojmë publicistikën

(gazeta), periodikun (revista) dhe literaturën në kuptimin e ngushtë, të cilën e përbëjnë librat islamë dhe gjuha librore e tyre. Literatura islame dhe struktura e këtillë e saj në rrjedhat zhvillimore të tyre ka qenë pjesë përbërëse e literaturës së përgjithshme shqipe dhe kryesisht ka ndjekur rrugën e zhvillimit të saj.

Mirëpo, në këtë pikëpamje ka përvijuar edhe një rrugë specifike të zhvillimit, e cila meriton një studim kompleks të veçantë. Rezultatet e disa gjurmimeve të literaturës islame dhe të rrugës e të faktorëve të zhvillimit të saj, sikurse janë rezultatet e gjurmimeve të Faik Lulit, Islam Dizdarit, Viron Kokës, dr. Ramiz Zekajt, Sherafedin Hoxhës, dr. Feti Mehdiut, dr. Ismail Ahmedit etj., tregojnë se gjurmimit të zhvillimit të literaturës islame i duhet qasur në tërësinë e saj, pavarësisht se ku të jetë botuar, në Tiranë a Shkodër, në Prishtinë a Prizren, në Shkup a Tetovë, në Podgoricë a Ulqin, në Nju-Jork a Detroit.

Literatura islame shqiptare përbën një tërësi dhe kjo tërësi, mendoj, i ka mbajtur të lidhur dhe të bashkuar shqiptarët e Shqipërisë, të trojeve të ndara dhe të Diasporës, madje jo vetëm muslimanët, por edhe besimtarët shqiptarë të feve të tjera. Literatura fetare, sidomos literatura islame në gjuhën shqipe, ka pasur fuqi bashkuese më të madhe se literatura jofetare,

posaçërisht ajo didaktike, shkencore dhe letrare e politizuar e fazave zhvillimore të shqiptarëve në shekullin njëzet, sidomos ajo e gjysmës së dytë të këtij shekulli. Për këto shkaqe po-hojmë se literatura e përbashkët islame në gjuhën shqipe është thesar i përbashkët i kulturës kombëtare, mbi të cilin mund të studiohet zhvillimi i mendimit kombëtar, përgjithësisht, dhe i mendimit filozofik islamizmit ndër shqiptarët dhe më gjerë, veçanërisht. Kjo literaturë është bazë burimore për studime të zhvillimit të islamizmit ndër shqiptarët dhe të lidhjes e të raporteve kulturore e fetare të tyre me popujt e tjerë.

Nga këndvështrimi i kësaj tërësie mund të konstituohet edhe tekstologjia islame në gjuhën shqipe, e mbështetur në metodën e gjurmimit të tërësisë së dokumenteve dhe të monumenteve islame, të publikuara në publicistikën, në periodikun dhe në libra islamë të shqiptarëve. Kjo metodë mundëson hulumtimin e teksteve të botuara në gjuhën shqipe duke filluar prej teksteve të pesë detyrave shtyllore të secilit pjesëtar të fesë islame dhe duke ardhur deri në tekste mesazhesh të larta të Kur'anit e të Haditheve, të Fikhut dhe të diskursit shkencor të ri. Botimi i teksteve të këtilla të islamizmit në gjuhën shqipe ka hapur rrugën e zhvillimit të tekstologjisë islame në këtë gjuhë.

Tekstologjia islame në gjuhën shqipe nuk është vetëm bibliografi dhe kritikë letrare, ndonëse edhe këto kontribuojnë për zhvillimin e tekstologjisë islame. Tekstologjia islame është studim autentik i konceptuar dhe i shkruar në gjuhën shqipe, i formësuar në trajtë komentimi, dokumentimi dhe krijimi të pikëpamjeve dhe të qëndrimeve origjinale mbi çështjet e fesë islame. Tekstologjia islame në shqipe ka detyrë të gjurmojë saktësinë e përshkrimit të përmbajtjes fetare të botuar, të rrjedhës së mendimit islam të botuar në formë të përshkrimit, të gjurmojë shpjegimin e mendimeve të paraqitura në libra islamë, përfshirë edhe shpjegimet plotësuese, të përcaktojë elementet origjinale të përshkrimeve dhe të shpjegimeve, saktësinë gjuhësore të përmbajtjeve të përkthyer dhe të mendimeve origjinale të formësuar dhe të shprehura në gjuhën shqipe, etj. Kontribute të këtilla hasim pak a shumë në, të thuash, të gjitha botimet islame në shqipe. Bazën e tyre e përbëjnë paraqitja në shqipe e teksteve të Kur'anit të madhërisëm dhe shpjegimi i tyre, mendimet e fjalët, shpjegimet, sjelljet, porosinë dhe ndalesat e të madhit Muhamet a.s., që paraqiten në përkthimin e Haditheve në shqipe. Shkrime mbi këtë bazë hasim në rend të parë në përkthimin e Kur'anit e të Haditheve në libra të veçantë, po edhe në periodikun islam.

Shkrime të këtilla ka edhe në revistën shkencore kulturore “Edukata Islame”. Të gjitha këto botime islame dhe rrjedha gjithnjë më e madhe e më cilësore e tyre sot, përbëjnë atë që mund ta quanim “Biblioteka Islame e Gjallë e Shqiptarëve” në kuptimin e institucionit të veçantë libror, që ka të bëjë drejtpërdrejt me jetën, me mendimin, me ndjenjat dhe me motivet e njerëzve të nacionalitetit shqiptar.

Çfarë është vendi i revistës “Edukata Islame” në “Bibliotekën Islame të Gjallë të Shqiptarëve” dhe në formësimin e tekstologjisë islame në gjuhën shqipe?

Mendimi islam në periodikun e shqiptarëve dhe revista “Edukata Islame”

Periodiku islam shqiptar ka të kaluar relativisht të lashtë. Mendimtarët islamikë shqiptarë i kanë shfaqur mendimet dhe pikëpamjet e tyre në gazeta, në revista dhe në libra qysh nga mesjeta në gjuhën osmane, turke dhe në gjuhë të tjera. Të kujtojmë me këtë rast rilindësit e mëdhenj, si Sami Frashëri, Hoxha Hasan Tahsini, Naim Frashëri e shumë krijues të Rilindjes Kombëtare Shqiptare, si edhe kontributin e tyre në zhvillimin e vetëdijes kombëtare, në zhvillimin e pavarur të shqiptarëve dhe rolin e tyre në zhvillimin e kulturës e të arsimit në gjuhën amtare. Angazhimi i përbashkët i tyre

ngërthente edhe të drejtën e besimit fetar të shqiptarëve dhe lirinë e tyre qytetare për të gëzuar këtë të drejtë në gjuhën e tyre, në gjuhën shqipe. Mendimtarët islamikë i kanë shfaqur mendimet dhe pikëpamjet e tyre jo vetëm në arabishte, greqishte, latinishte, osmanishte e turqishte, por edhe në botime të ndryshme të shtypura me shkronja alfabetesh ende të padefinuara në një alfabet të përbashkët - shumë kohë para Kongresit të Manastirit të vitit 1908.

Historia e periodikut islam shqip është e kohës më të re se periudha e Rilindjes Kombëtare Shqiptare. Por Rilindja Kombëtare Shqiptare i ka dhënë shtytje të fortë dhe drejtim të rëndësishëm zhvillimit të mendimit fetar islam pa e ndarë këtë zhvillim nga zhvillimi i përgjithshëm intelektual dhe çlirimtar i kombit. Mirëpo, ditëlindja e periodikut të mirëfilltë islam shqiptar ende nuk ka mbushur një shekull, ndonëse besimi islam ndër shqiptarët është shumë më i hershëm. Sipas rezultatit të disa studimeve, islamizimi i popullsisë shqiptare filloi në mbarim të shekullit XV dhe në fillim të shekullit XVI¹.

Ndërkaq, revistat e para islame në shqipe filluan të botoheshin gati pesë

shekuj pas fillimit të procesit të islamizimit të popullsisë shqiptare. Gazetat e para pas vënies së kufijve në treva shqiptare dhe pas ndarjes së tyre, filluan të botoheshin si gazeta e revista kombëtare e fetare në Shkodër, Gjirrokastër e Tiranë, si edhe në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, dhe kjo qysh nga viti 1913. Por, ndër të përkohshmet e konsoliduara u dalluan dy revista. Këto ishin të përkohshmet e vitit 1923 “Udha e s’vërtetës” me kryeredaktor Hoxha Kadri Prishtinën, që u botua në Shkodër, dhe “Zani i Naltë” me drejtor Ismail Maçin.² Revista “Zani i Naltë” arriti të afirmohej dhe të ushtronte ndikim të rëndësishëm në edukimin kombëtar dhe islam të shqiptarëve, në radhë të parë të shqiptarëve të Shqipërisë. Kjo revistë fetare, sikurse dihet, merrej edhe me “filozofi, me moral, me literaturë kombëtare e me sociologji”³. Numri i parë i kësaj reviste doli në tetor 1923, pra, para jo plot tetëdhjetë vjetësh. “Zani i Naltë” ishte revista e gjashtë që u botua në vitet ’20 të shekullit njëzet në Shqipëri. Tërë përmbajtja e të gjithë numrave të revistës, të botuar deri në maj 1939, ishte aktuale dhe e rëndësishme për ngritjen e përgjithshme të kulturës, veçmas të kulturës islame ndër shqip-

¹ Ferit Duka, Momente të kalimit në islam të popullsisë shqiptare në shek. XV-XVII, kumtesë në Simpoziumin ndërkombëtar Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë, 1995, fq.119-126)

² Dr. Ramiz Zekaj, *Zhvillimi i kulturës islame te shqiptarët gjatë shekullit XX*, Tiranë, 1997, fq.165

³ *Zani i Naltë* (Përmbledhje kumtesash), Shkodër, 1999, fq.10

tarët. Kjo ishte dhe ngeli tribunë e vërtetë e mendimit islam të shqiptarëve me vlera të pazëvendësueshme fetare, kombëtare, etike, kulturore dhe shoqërore. Njohësit dhe studiuesit e saj kanë cilësuar se "...Revista ishte përqendruar në drejtim të formimit të njeriut intelektual mysliman⁴. Në këtë revistë kanë bashkëpunuar shumë mendje të mprehta shqiptare, nga të cilët ka pasur edhe nga trojet e tjera shqiptare. Por, revista arrinte me vështirësi të mëdha në duart e intelektualëve të paktë shqiptarë jashtë kufijve të shtetit ose nuk mund të depërtonte fare në viset shqiptare jashtë kufijve të Shtetit Shqiptar.

Sot shqiptarët e të gjitha viseve, kur shfletojnë faqet e kësaj reviste, kanë përse të krenohen dhe njëkohësisht shfaqin respekt ndaj drejtuesve dhe bashkëpunëtorëve të saj. "Edukata Islame" e Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, e gjysmës së dytë të shekullit njëzet është motër dhe vëlla i parë i "Zanit të Naltë" të Komunitetit Mysliman të Shqipërisë të gjysmës së parë të shekullit njëzet. Këto dy revista tona filluan të dalin dhe të veprojnë atëherë dhe në ato vende të shqiptarëve, ku librat shqip, sidomos ata fetarë, ishin të paktë. Prandaj, mund të thuhet se këto revista, me përmbajtjen e tyre,

bënin orvatje serioze për ngritje të vetëdijes kombëtare dhe islame të shqiptarëve gjatë shekullit të kaluar, kur shqiptarët u ballafaquan me luftëra ballkanike, morën pjesë në dy luftëra botërore, kaluan nëpër katër ndryshime sistemesh politiko-shoqërore, pësuan procese të pandërprera dyndjesh, konfliktesh dhe varfërisht skajore, madje edhe ndalime partiake e ligjore të besimit fetar dhe të zhvillimit të vetëdijes dhe të ndjenjës fetare islame. Pikërisht përmbajtjet e këtyre revistave janë ndër bartësit e rëndësishëm të zhvillimit të vetëdijes kombëtare dhe fetare të shqiptarëve. Kundruall rrëmujave dhe rrymimeve ideologjike e partiake me lloj-lloj përmbajtjesh, drejtimi e ngjyre, shqiptarët qëndruan besnikë ndaj kombit e fesë së tyre. Proceset zhvillimore sot i organizojnë, por me vështirësi të mëdha nga pasojat e kufizimeve të së kaluarës dhe nga ngecja e tyre në edukatën kombëtare, fetare, ekonomike dhe kulturore.

Misioni tekstologjik i përmbajtjes së revistës "Edukata Islame"

Lexuesi i kujdesshëm i përmbajtjeve të revistës "Edukata Islame" mund të vërejë qëllimin e përbashkët të përmbajtjeve të kësaj reviste tridhjetëvjeçare. Qëllimi kryesor i revistës dhe i institucionit të saj të tërësishëm ishte dhe është vetëdijësimi i shqiptarëve

⁴ Ismail Ahmedi, *Mbi historikun dhe gjendjen aktuale të publicistikës shqiptare*, "Elif", Podgoricë, Nr.2, Nëntor-dhjetor 1990, fq.11

për vlerat dhe rëndësinë e fesë islame në procesin e zhvillimit të ndershëm të shqiptarëve, për kushtet dhe mundësitë e zbatimit të qëllimit dhe të detyrave të saj ndër shqiptarët. Ndërkaq, detyra kryesore e përmbajtjeve të revistës ishte dhe ngeli angazhimi i secilit mysliman për krijimin e mundësive, të kushteve dhe raporteve ekonomike, sociale, politike dhe kulturore për zbatimin e kërkesave të fesë islame në mjediset shqiptare. Këtij qëllimi dhe kësaj detyre të revistës i janë kushtuar bashkëpunëtorët e revistës gjatë gjithë kohës së botimit të saj. Por, detyra e përmendur prek më tepër anën praktike të revistës. Përmbajtja e revistës ka edhe detyra teorike, të cilat nuk mund të ndahen nga detyrat praktike. Në grupin e detyrave teorike të revistës bëjnë pjesë edhe metoda e komentimit dhe e interpretimit të ajeteve kuranore dhe të haditheve të hazreti Muhamedit a.s., fuqia kuptimore e tekstit burimor dhe e tekstit të përkthyer, shqipërimi i tyre, terminologjia islame në gjuhën shqipe, etj. Në këtë pikëpamje, përmbajtja e revistës mund të konsiderohet lëndë ose objekt i tekstologjisë islame në shqipe dhe hulumtuese ose gjurmuese tekstologjike e Islamit në shqipe.

Lënda tekstologjike e revistës “Edukata Islame”

E tërë lënda e botuar në gjashtëdhjetë e gjashtë numrat e revistës është lëndë me përmasa tekstologjike në kuptimin e nevojës së studimit të tyre dhe të lidhjeve që ka lënda e këtitillë me lëndën identike ose të ngjashme të botuar më herët ose më vonë në revista dhe në botime të tjera. Lëndë e këtitillë mund të konsiderohen përmbajtja e vështrimeve, që u janë bërë temave të ndryshme të revistës nga ana e studiuesve, lënda e përkthimeve të teksteve të literaturës islame në shqipe, lënda historike, krijimet letrare, etj. Mendoj se lënda kryesore me karakter tekstologjik është përkthimi i Kur’anit dhe i Haditheve dhe vëzhgimet e studimet mbi përkthimin e këtyre veprave, që janë paraqitur në revistë.

Pas tyre radhitet lënda e përkthyer që është paraqitur në revistë; kjo është lëndë me frekuencë më të madhe dhe me rëndësi të veçantë për hulumtim. U përkthye nga anglishtja, arabishtja, boshnjakishtja, frëngjishtja, gjermanishtja, italishtja, etj. Ndër këto përkthime mund të përmenden: “Rrymat e filozofisë islame dhe mënyra e konfrontimit të mendimeve bashkëkohore në shoqërinë islame”⁵, “Bibla, Kur’ani dhe shkenca”⁶, “Traktat mbi besimin

⁵ Edukata Islame, nr.17/1976, fq.26-34

⁶ Edukata Islame, nr.23/1979, fq.38-41

islam”⁷, “Dualizmi i pesë rregullave themelore”⁸, “Kur’ani kryevepër e letërsisë arabe”⁹, “Metafora Kur’anore”¹⁰, “Mësimet e Kur’anit në fushën e politikës”¹¹, “Toleranca dhe tradita paqësore në fenë islame”¹² dhe shumë tema të tjera, që përshkojnë të gjithë numrat e “Edukatës Islame”.

Përkthimet përbëjnë rreth një të tretën e përmbajtjes së revistës “Edukata Islame”. Kjo e dhënë tregon dimensionin e hapur të kësaj reviste për të gjithë ata që, me mendimet e tyre, kontribuan për ngritjen e kulturës islame ndër shqiptarët, sidomos ndër shqiptarët e Kosovës. Këto janë përkthime temash aktuale dhe të rëndësishme fetare, kulturore dhe politike. Këto përkthime, përpos vlerave praktike për organizimin e sjelljeve të islamikëve dhe për gjindshmëri të suksesshme të tyre në rrethana, në kushte dhe në raporte të ndërlikuara të jetës bashkëkohore, kanë vlera të pamohueshme kulturore, arsimore e fetare. Por, ndër këto vlera duhet përmendur edhe vlerat tekstologjike të tyre. Mendimi e fjala e avancuar e mendim-

tarëve të fesë islame të afirmuar në Botën Islame, hapin dritare të reja për t’iu qasur mendimit, këshillave dhe porosive të profetit Muhamed a.s. Por, vepra e përkthyer në shqipe me rëndësi të posaçme për kulturën islame ndër shqiptarët pas Kur’anit, për formimin moral, shoqëror dhe filozofik të njeriut janë Hadithet. Përkthimi komplet i Sahihu-l-Buhariut në gjuhën shqipe në tetë vëllime është ndër ndërmarrjet më serioze dhe më të rëndësishme, që meriton studim të veçantë.¹³

Dimensioni hulumtues i tekstologjisë së revistës “Edukata Islame”

Mendimtarët e thellë shqiptarë të islamizmit, sikurse janë Ali Riza Ulqinaku, Haxhi Voka, Haxhi Vehbi Dibra, Ibrahim Dalliu, Haki Sharovi, Vehbi Buharaja, Haxhi Vehbi Ismaili, etj. kanë lënë vepra të rëndësishme nga dijenia e Kur’anit dhe e Haditheve. Rugën e tyre e vazhdojnë edhe gjeneratat pas tyre. Nga islamologët shqiptarë pohohet se hadithologët shqiptarë janë me zë botëror. Veprimtarinë e tyre të parë në shqipe e kanë filluar kryesisht me botime në periodikun shqiptar. Gjurmata e tyre i ndjekin edhe më të rinjtë. Të gjithë së bashku, me shkrimet e tyre, kanë dhënë kon-

⁷ *Edukata Islame*, nr.44-45,46-47/1986,fq.29-45

⁸ *Edukata Islame*, nr.56/1995, fq.51-64

⁹ *Edukata Islame*, nr.27/1980, fq.54-75, nr. 30/1980, fq.66-72 dhe nr.31-32/1981, fq.49-55

¹⁰ *Edukata Islame*, nr.51-52/1990, fq.16-18

¹¹ *Edukata Islame*, nr.61-62/1997, fq.31-47

¹² *Edukata Islame*, nr.58-59/1996, fq.33-46 dhe nr.60/1996, fq.43-60

¹³ *Sahihu-l- Buhari në gjuhën shqipe*, vepra I, Prishtinë 1994, fq.14

tributin e tyre në mënyra të veçanta për tekstologjisë islame shqipe dhe zhvillimin e saj.

Revista “Edukata Islame” ka botuar artikuj e kryeartikuj nga Tefsiri, Hadithet, historia e islamit dhe studime të veçanta. Këta artikuj e kryeartikuj janë orvatje serioze të natyrës analitike. Si të këtillë i takojnë shkallës më të lartë të mendimit produktiv islam dhe përkrijnë drejtpërdrejt me tekstologjinë islame në gjuhën shqipe. Nga këta artikuj dhe kryeartikuj veçojmë:

a) nga Tefsiri – disiplinë e veçantë e islamizmit, që studion shpjegimin e përmbajtjes së Kur’anit të madhërishtëm – dallojmë punimet e të ndjerit Haxhi Sherif Ahmeti, të Haki Sharovit, etj. Punimet e tyre kanë të bëjnë kryesisht me komentet e sureve dhe të ajeteve të Kur’anit¹⁴, të ajeteve “Elif, lamë, mimë”¹⁵, Komentimi i sures “el-Kadër”¹⁶, etj. Haki Sharovi ka shkruar drejtpërdrejt punimin me titull “Tefsiri i Kur’anit”¹⁷.

b) Nga Hadithet në revistë u botuan dhjetë artikuj kryesisht në revistën e botuar gjatë viteve 1975 e 1976. Nga këta dallojmë: “Pejgamberi ka thënë”¹⁸, “Resuli thotë”¹⁹, “Hadithi i tran-

smetuar prej Eba Hyrejres dhe prej Aishes r.a.”²⁰, etj.

c) Nga Historia Islame në revistë u botuan 98 artikuj. Këta artikuj dhe përmbajtja e tyre u shtrinë prej fillimit të botimit të revistës deri në kohën më të re. Nga kjo pjesë e shkrimeve nga historia e islamit dallohet shkrimi i Hajrullah Hoxhës, që mban titullin: “Muhamedi a.s. dhe përhapja e fesë islame”, që u botua në tridhjetë e shtatë numra të revistës duke filluar nga janari 1971 për të vazhduar deri në vitin 1996²¹. Pason tema historike “Përfaqesuesit e shkollave juridike islame”²², “Termidhiu”²³, etj.

ç) “Studime” mban titullin kaptina që ka rëndësi të veçantë për tekstologjinë islame në shqipe. Këtu janë përfshirë 22 shkrime të karakterit studiuës. Ndër këto përmendim: “Shkolla Juridike Hanefite”(skicë për një studim), që autori Nexhat Ibrahim i shtroi në pesë numra të revistës “Edukata Islame”²⁴; “Arsimi dhe shkollat islame në kohën e Hilafetit” u botua më 1992²⁵; “Dimensioni sociologjik i

¹⁴ Komentim i sures “Vel Asri”, *Edukata Islame*, nr.2/1971, fq.3-9

¹⁵ *Edukata Islame*, nr. 19/1977, fq.3-8

¹⁶ *Edukata Islame*, nr. 27/1980, fq.3-10

¹⁷ *Edukata Islame*, nr. 55/1992, fq.5-11

¹⁸ *Edukata Islame*, nr. 14/1975, fq.52

¹⁹ *Edukata Islame*, nr. 14/1975, fq.33

²⁰ *Edukata Islame*, nr. 14/1975, fq.42

²¹ *Edukata Islame*, nr. 1/1971, fq.19-23 deri në nr. 60/1996 të *Edukatës Islame*, fq.61-65

²² *Edukata Islame*, nr. 26/1980, fq.32-44

²³ *Edukata Islame*, nr. 37-38/1983, fq.65/67

²⁴ *Edukata Islame*, nr. 43/1985, fq.63-76 deri në numrin 50/1988, fq.68-84 për të vazhduar më pas në numrin 63-64/1998, fq.52-64

²⁵ *Edukata Islame*, nr. 55/1992, fq.67-89

mendimit islam në dritën e Kur'anit” u botua në revistë më 1995²⁶.

Zhvillimi i mendimit islam ndër shqiptarët e Kosovës

Nga vështrimi tekstologjik i temave të trajtuara në revistën “Edukata Islame” dhe në libra e botime të veçanta, dallohet një spirale e veçantë e zhvillimit të mendimit islam ndër shqiptarët përgjithësisht, posaçërisht ndër shqiptarët e Kosovës. Mendimi islam tek ne filloi të zhvillohej qysh gjatë periudhës osmane. Pas çlirimit nga Perandoria Osmane dhe filleve të pushtimit e të sundimit sllav të Kosovës, mendimi islam u zhvillua në nivel të besimit tradicional fetar. Ky ishte nivel i zhvillimit elementar të mendimit islam në shqipe. Zhvillimi elementar i tij në Kosovë zgjati relativisht shumë kohë dhe mund të thuhet se kufizohet me periudhën e zhvillimit pas vitit 1940.

Ndërkaq, pas përfundimit të Luftës II Botërore mendimi islam në shqipe filloi të zhvillohej në trajtën e mësimi të fesë. Por relativisht vonë, më 1957, u botua shqip “Ilmihali i vogël për shkencat fillestare të fesë islame”. Ky konsiderohet botimi i parë në gjuhën shqipe në Kosovë pas Luftës së Dytë

Botërore²⁷. Nga ky nivel i zhvillimit të mendimit islam në shqipe filloi të konstituohet të kuptuarit e diturisë mbi fenë islame dhe dijenia e disiplinave të dijenive islame. Dijenia e këntillë dhe përhapja e saj u shoqërua me botime të periodikut dhe të librave fetarë, sidomos me përkthimin e tyre nga boshnjakishtja dhe nga gjuhë të tjera. Revista “Edukata Islame” dhe institucioni i Medresesë në Prishtinë, që u themeluan, më 1972 përkatësisht më 1952, janë institucione të rëndësishme, që shënojnë data të rëndësishme të zhvillimit të mendimit islam ndër shqiptarët e Kosovës dhe më gjerë.

Por, me themelimin e Fakultetit të Studimeve Islame të Prishtinës në mbarim të shekullit njëzet, mund të thuhet se zhvillimi i mendimit islam ndër shqiptarët e Kosovës u ngrit në nivelin më të lartë deri tash. Me mbarimin e shekullit njëzet fillon zhvillimi i mendimit të lartë islam institucional dhe etapa e hulumtimit të zhvillimit të këtij mendimi. Ky zhvillim spiral i mendimit islam ndër shqiptarët e Kosovës u pasqyrua edhe në tekstologjinë islame shqipe. Prandaj, themi se zhvillimi i mendimit islam ndër shqiptarët e Kosovës kaloi nëpër tri faza të ndërlydhura ndërmjet tyre. Këto faza

²⁶ *Edukata Islame*, nr. 56/1995, fq.39-50

²⁷ R. Shkodra-A. Pireva, Bibliografi e botimeve islame në gjuhën shqipe në Kosovë 1957-1997, Prishtinë, 1998, fq.17

janë: faza e besimit tradicional islam, e mësimit islam elementar, e mendimit të drejtuar në të kuptuar të thellësisë së mendimit islam dhe faza e

mendimit produktiv islam në gjuhën shqipe.

Prishtinë, më 2 maj 2002.

Shevki Sh. Voca

1**NGA FAQET E LIBRIT TË OGIST BOP:
“ME QEVERINË SERBE PREJ NISHI DERI
NË KORFUZË (20 TETOR 1915 - 19 JANAR 1916)”**

“Kështu titullohet libri i shkruar nga diplomati francez Ogist Bop, i cili sipas asaj që mund të vërehet nga shënimet e tij në këtë libër, kishte qënë në misionin e përfaqësuesit diplomatik në Serbi. Por me shpërthimin e Luftës së Parë Botërore dhe depërtimit çdo herë e më tepër të ushtrisë austro-hungareze dhe gjermane në njërën anë dhe asaj bullgare në anë tjetër në territoret e Serbisë, Qeveria Serbe me gjithë Komandën Supreme të saj që kishte më tepër se 120 anëtarë në përcjellje të një numri të madh të ushtarëve morën rrugën e largimit në drejtim të vendeve jugore. Me ta kishte edhe grupe qytetarësh me familje, të cilët zhvendoseshin nga një vend në tjetër. Ndërkaq që bashkë me ta

largoheshin edhe përfaqësuesit e forcave aleate siç ishin për shembull, diplomatët nga Italia, Franca, Anglia, Rusia etj., me gjithë një numër të madh të ekuipazhit mjekësor.

Diplomati frëng në këtë libër përshkruan përjetimet dhe ngjarjet e ndryshme të cilat e kishin përcjell gjatë tërë kësaj kohe, duke kaluar nëpër vende dhe vise të ndryshme që nga Nishi, Kraleva, Rashka, Mitrovica, Lipjani, Prizreni, Gjakova dhe Manastiri i Deçanit, Peja, dhe Gryka e Bisticës kah përroi i hanit të Belushit, Çakori, Andijeveca e Podgorica, Shkodra, Brindisi (Italisë) dhe në fund në Korfuz të Greqisë. Gjatë këtyre udhëtimeve ata kishin pushuar diku më shumë, e diku më pak, që sipas

shënimeve të mbajtura gjatë gjithë kohës së diplomatit francez Ogsit Bop vendqëndrimet apo pushimet ishin varur nga komanda e cila dirigjohej nga udhëheqësit e Qeverisë Serbe.

Shënimet në këtë libër autori i ka nda në XVI kapituj, të cilat mbajnë emrat e viseve të kaluara që cekëm më lartë, ndërkaq që libri është i formatit të vogël dhe ka gjithsejtë 110 faqe. Libri është botuar në Gjenevë, në vitin 1918.

Nga libri në fjalë ne shkëputëm vetëm pjesën që ka të bëjë me kalimin dhe qëndrimin tre ditë në Mitrovicë e të gjithë asaj mase në ikje, të ushtarëve dhe diplomatëve të huaj, që mbanin aleancë me qeverinë e atëhershme serbe.” (Sh. V.)

IV Mitrovica

Një kazermë e madhe, ende e lyer me ngjyrë të verdhë sikurse në kohën e Turqisë, dhe një konak i madh, pranë së cilës ngritet një minare, që së bashku e pushtojnë majën e bregut në të cilën, në mesin e një lugine që e ndanë lumin Ibër me të cilën bashkohet (derdhet) edhe Sitnica, shtrihet Mitrovica. Kundruall saj, në një shkëmb të vetmuar, janë gërmadhat e kështjellës legjendare të Zveçanit, në të cilën në rrethana misterioze ka përfunduar Stevan Deqanski, babai i car Dushanit.

Tregu është shumë i gjallë, rrugët janë plotë me njerëz; qyteti dukej sikur të ishte situata krejtësisht normale. Mitrovica është e qetë, derisa e tërë Serbia është e shqetësuar; fëmijët vrapojnë para shtëpive të tyre: vajzat me shallvare të gjera, me jelekët laramane të lidhura për këmbë, prapa shpine me bishta flokësh të holla dhe të lyera me kon, në të cilën është e thurur hajmalia e verdhë që shërben kundër magjive; djemtë e vegjël syhapur, me papuçe të gjera në këmbë, luajnë me top ose i tërheqin me pe të hollë balonat e tyre (dragoit e mbaruara nga letra të ngjyroshura, SH. V.). Serbia është e shqetësuar, ndërsa në Mitrovicë arnauti, ulur këmbëkryq në bankën e dyqanit të tij duke i ngre kokrrat e tespiheve shikon kalimin e diplomatëve të huaj. Ai nuk çuditet; me gjakftohësi do të vështrojë edhe ardhjen e një grumbulli të madh të refugjatëve, të ushtarëve, dhe të qeveritarëve, në mënyrë të njëjtë ai do t'i shikojë edhe kur të shkojnë. Ashtu qenka shkruar!

Kishim dëshirë, që para se të bie terri, të kalojmë nëpër të gjitha këto mëhalla piktoreske të Mitrovicës: shikimet tona këtu po përqendrohen në grumbullin e madh të shtëpive me mushama të vjetra nëpër dritare, me kulme dhe me nën strehët e lyera me ngjyra të çelura; atje na tërheq vëmendjen një minare; xhamia e vogël, me shtëpi të vjetra për rreth, midis të një

rrembe të Ibrit që ta qonte mallin e një ishulli mistik, së cilës i afrohesh nëpër mes një ure të lëkundshme të ndërtuar prej druri, skela e së cilës kishte marrë një formë konvekse. Dita kalon shumë shpejtë dhe gati se na vinte keq, që për kohën e darkës, shkua në domin e oficerëve, të cilën qeveritarët na kishin përgatitur për vend takim; aty e gjetëm tërë korin diplomatik me të cilët ishim ndarë në Krlevë dhe të cilët duke shpresuar i pritnin ngjarjet në Mitrovicë.

Kaluan dy ditë derisa nga Rashka na lajmëruan se po arrin valët me refugjatë; atëherë Mitrovicën e vërshuan lëvizjet nga Serbia. Rrugicat e ngushta të qytetit nga ora në orë mbusheshin, trenat ishin ndalur, nga konaku i vjetër, e cila ishte bërë nënprefekturë, dhe nga kazerma, e cila vazhdimisht ishte me atashetë ushtarak, dhe ku pa ndërprerë shkonin grumbuj ushtarë të zymtë me armë dhe pa to, regrut, refugjatë dhe të huaj të cilët i sillte një shpërngulje e përgjithshme. Kazerma aq e madhe u mbush; objektet publike gjithashtu u mbushën; çdo kush strehohej në mesin e banorëve nëse gjente ndonjë vend qofshin ata mysliman apo të krishterë, serb, shqiptar apo turk. Binte një shi i akullit; ishin të kënaqur nëse mund të gjenin një strehë ku do ta kalonin natën. Nëpër kafehane, që zakonisht gjatë ditës janë të mbushura, me të perënduar dielli strehohen ata të

cilët nuk kanë arrit të gjejnë vend askund, ndërsa shumica detyroheshin të qëndrojnë para dyerve të shtëpive dhe të shtrihen mbi palltot e veta. Restoranti *Bristol*, në të cilën Ministria e Punëve të Jashtme e kishte përgatitë trapezarinë për diplomat nuk ishte e mjaftueshme që t'i zë oficerët e njësi-ve angleze, franceze, ruse, anëtarët e misionarëve mjek të huaj, infermieret të cilat vinin që të gjejnë diçka nga ushqimi, i cili çdo ditë e më tepër kursehej dhe shitej më shtrenjtë.

Lufta për bukë kishte filluar, miell nuk kishte. Organet e pushtetit, më nuk ishin në gjendje të furnizonin ushtarët dhe refugjatët. Mungesa e parave të imta edhe më tepër e vështirësonte dhe keqësonte gjendjen, sidoqoftë situata ishte e rëndë; paraja rrjedhëse serbe prej dhjetë dinarëve, nuk ndërrohej më; monedha e arit prej njëzet dinarëve, vlera e së cilës sillej prej tridhjetë e gjashtë, dyzet, dhe dyzet e dy dinarë, nuk e joshte askënd; ai i cili kishte para të argjendit nuk donte me i heq; sepse i nevojiteshin për blerje të përditshme, blerje të cilën, në të vërtet, duhet mbrojtur nga lakmia dhe varësia e kalimtarëve; nuk mjaftonte që të blesh ndonjë ve, pulë, apo bukë, sepse të gjitha këto duhesh t'i sjellësh në shtëpi: kushdo qoftë që barte diçka nga ushqimi, menjëherë e rrethonin duke e pyetur: “Ku i ke blerë këto? Sa i ke paguar?” Njerëzit janë kureshtar

të dinë se ku mund t'i gjejnë këto gjëra të rralla për të cilat kanë aq shumë nevojë; të tjerët gjithashtu përcjellin njeriun fatlum, disi sikur t'i shtynte një shkas e pa rezistueshme.

Rrugët janë të uritura; ushtarët ku shohin lakra të grumbulluar, ndalen: shikojnë një kohë të gjatë dhe heshtin. Shitësi shqiptar për një çast nuk është mjaft i kujdesshëm; njëri nga ushtarët e rrëmben një lakër dhe me shpejtësi të madhe ikë: edhe një tjetër po ashtu vepron; i treti e ngrit një lakër që kish-te ra në një lloç para tij dhe duke ia pastruar fletët e përllloçur fillon ta ha, këtij as që i shkonte mendja të ikë. Por, shitësi vërejt se çka bënë ushtarët, dhe, duke e ngrit zërin nga larg atyre dy të parëve që ishin larguar, të tretit ia merr lakrën dhe e gjuan në grumbullin ku ishin lakrat tjera, ndërsa ushtari i mërztur pa bërë fjalë dhe zhurmë, largohet; kishin kaluar disa ditë që nuk kishte ngrënë asgjë: a thua kur do të ha?

Rruga ishte e frekuentuar. Grumbuj refugjatësh pa ndier lodhje, dhe pa ndonjë cak enden andej e këndeje. Pyesin dhe kërkojnë njëri-tjetrin, duke vënë re për krejt atë çka po flitet; qoftë për të mirë, qoftë për të keq. Në fytyrat e këtyre njerëzve vërehen shqetësimet të cilët i mundon pasiguria e ditës së nesërme. Ata ndiejnë se nuk do të qëndrojnë gjatë në Mitrovicë; Por a thua kur do të detyrohen

të udhëtojnë? Dhe ku do të shkojnë? A do të kalojnë kah Peja në Malin e Zi, apo kah Prizreni në Manastir (Bitol)?

Aleatët e huaj vazhdimisht vëzhgohen. Më në fund, edhe ata vetë bëhen gati për rrugë. Nëpër dyqane dhe Pazar mund t'i shofsh vetëm diplomatët, të cilët furnizoheshin për një udhëtim karvanësh i cili i priste; njëri blinte shalë turke, tjetri blenë veshje të ngathëta të përpunuara në Amerikë për ushtrinë serbe, një tjetër çorape të trasha shqiptare, ai tjetri merë maramën dhe tenton të mësohet për ta pësh-tjellur rreth kokës, që të mbrohet nga bora dhe të ftohtit; ndërsa të gjithëve u japin mantele plastike të gjata, me të cilat i furnizonte një kooperativë e oficerëve, e shpërngulur nga Shkupi në Mitrovicë.

Njësitë e artilerisë detare Franceze nga Beogradi, veç ishte nisur nëpër Ferizaj për Prizren dhe Manastir; me ta ishin nisur marinarët rus dhe anglez, personalët e spitalit Rus si dhe grupi i parë i korit diplomatik.

Duke kaluar nëpër Mitrovicë pa u ndalur askund, bashkëshortet e ministrave serb me automjete shkuan nëpër rrugën e njëjtë.

Në të vërtetë në Rashkë është paraqit një situatë shumë e rëndë; ushtria ishte tërhequr në luginën e Ibrit, ndërsa Austriakët kah Ivanica kishin push-tuar vendet strategjike që ishte shumë

rrezik. Disa nga oficerët e gjeneralët e shtabit kishin filluar të humbin besimin, sikur në vitin 1914, gjatë kohës së tërheqjes. Në njërën nga konsultimet, e mbajtura me 5 nëntor, në praninë e Regjentit, dhe në të cilën merrnin pjesë edhe komandantët e armatës, u shkëmbyen fjalë të ashpra. Fajësimet ishin çdo herë e më të shpeshta, sa që zmbropsjet e shpeshta me vete tërhiqnin mundime edhe më të mëdha.

Shumë serb filluan të ankohen në aleatët e tyre, dhe përgjatë rrugës, me borë e lloç, në ecje e sipër pilotët tanë, mjekët tanë, duke i humbur bagazhet e tyre dhe duke ra në një zmbropsje të përgjithshme, i dëgjonin këto ankesa; për fat të keq oficerët, nëpunësit, dhe qytetarët prej një nervoze që dominojnë në këto çaste mbi ta, e flisnin edhe atë që nuk e mendonin, pa dyshim duke mos i njohur të gjitha nuancat e gjuhës frënge.

Serbët e mjerë! Me të parë gjithë ato mundime dhe shkatërrimet e tyre në këtë gjendje, ata kërkonin falje shpirtërore. Vuajtjet e tyre zgjatën edhe me javë të tëra, por këta deri sa ishin në Shkodër, Franca u dërgonte miell dhe peksimete sa të mos vdesin nga uria; Ajo (Franca) me transportin që ua siguroi në Shqipëri, arriti që t'ua shpëtoi ushtrinë nga robërimi austro-bullgar. Tani tek ata (Serbët) mërzia filloi të harrohet.

Por, aq orë të hidhura dhe të kaluara ashtu në Mitrovicë, e sidomos në rastet kur as nga Selaniku dhe as nga Parisi nuk u lejonin Serbëve të dinë dhe të informohen se në të vërtetë çfarë është qëndrimi i aleatëve ndaj tyre, e sidomos ai i Francës! E vërteta u kuptua më 2 nëntor, kur për Kryeministër dhe Ministër për Punë të Jashtme ishte zgjedhur z. Brijan, në vend të z. Vivi-janit i cili, deri para disa dite kishte zëvendësuar z. Delkasin si Ministër i Punëve të Jashtme; por shtrohej pyetja se çfarë ndryshimesh do të sjellin këto ndërrime të personaliteteve në politikën e jashtme të qeverisë Franceze? Se çfarë ndikimi do të ketë ajo nga shikimi i intervenimit tonë në Ballkan dhe pranisë së trupave tona në Selanik? Në këtë pikëpamje mos informimi në të cilën gjendeshim, na vinte më së vështiri.

Ndërkaq që nga ora në orë gjendja çdoherë e më tepër vetëm keqësohej: Mitrovica në të njëjtën kohë tmerrohej edhe nga Austriakët edhe nga Shqiptarët, të cilët hynin nga lugina e Ibrit, Austriakët që vinin nga Novi Pazari, dhe Bullgarët që sulmonin nga Gryka e Kaçanikut të cilët qysh para disa dite rreth e rrotull kishin bërë vëzhgime. Dukej se qëndrimi i kohëzgjatjes tonë në Mitrovicë veç sa e më shumë na rrezikonte që tu bimë në duart e armiqve: të gjithë ia shihnin për të madhe

Qeverisë pse aq shumë po vonohen në Rashkë.

Më në fund në mbrëmje vonë në orën 24, z. Pashiqi dhe ministrat e tij arritën në Mitrovicë, atyre iu kishte bashkangjitur edhe Komanda Supreme. Mbas dite në orën 15 arriti edhe Regjenti. Kjo ditë kaloi me një pasiguri; asgjë nuk dihej nga burimet, ndërsa çdo gjë ishte në shqetësim: ndjehej se diç po ndodhë. Para, si dhe pas darke, ndihmësi i Ministrit të Punëve të Jashtme pohonte se nuk kishte marrë kurrfarë lajme të reja për situatën ushtarake, por çuditej pse z. Pashiqi ende nuk ishte kthyer nga kryesia ku kishte shkuar që të këshillohej me Regjentin dhe Komandën Supreme. Çdo kush shkoi në strehimoren (banesën) e vetë. Në mbrëmje rreth orës nëntë e tridhjetë minuta, atasheu ushtarak pranë Legatës, furishëm hyri në dhomën time dhe më tha: “Menjëherë duhet të nisemi! Bullgarët i kanë marrë pozitat e Gjilanit; nuk guxojmë të humbim kohë; ata mund ta kontrollojnë Grykën e Kaçanikut. Komanda Supreme nisej nesër në mëngjes: misionarët tanë sonte do të përgatiten, që nesër në agim të nisemi për Prizren. Për juve kemi siguruar një vend në automobilin e kolonelit Furnije”. Por të shkojë e mos të kuendojë me kolegët, për ndonjë informim rreth çështjes së përgatitjes së Qeverisë, nuk ishte e mundshme. Dhe

natën me fener në dorë nëpër ato rrugë të shkretuara, shkova tek ndihmësi i Ministritë të Punëve të Jashtme. Para dyerve të tij e takova kolegun tim rus, të cilin atasheu ushtarak i tij e kishte informuar për situatën. Ndihmësi ministri i punëve të jashtme ishte tërhequr në dhomën e vet; ne e lutëm që të del jashtë; ai nuk dinte asgjë; nuk ishte parë me askënd, por çuditej pse z. Pashiqi assesi nuk lajmërohej. Me insistimet tona ai urdhëroi që të kërkohet Kryeministri, në çka shpejtë na lajmëruan se z. Pashiqi kishte shkuar nga kryesia dhe së shpejti do të vi. Në orën njëmbëdhjetë e tridhjetë minuta (23e30’), ai u lajmërua, dukej shumë i zbehur, nga brengosja i dridheshin duart; sikur t’i vinte vështirë të flasë, duke na zgjatur dorën, ai vetëm na tha: “Bullgarët e kanë pushtuar Gjilanin; gjithsesi duhet të shkojmë; nesër, në orën tetë të mëngjesit, të jeni te stacioni; me një tren të veçantë do të shkojmë bashkë me Komandën Supreme në Lipjan, prej aty me automobil do të vazhdojmë për në Prizren. Me ton të ulët por shumë serioz ai edhe njëherë na përsëriti këto fjalë: “Duhet të shkojmë”. Për këtë çështje ne menjëherë i informuam kolegët, dhe gati tërë natën e kaluam duke u përgatitur.

Stacioni është 15 minuta nga Mitrovica; rruga e përbaltur kishte ngujuar rendin e qereve të cilat bartnin

materiale, të plagosurit, të sëmurit, dhe trupat ushtarake në mesin e të cilëve e përshëndetëm një grup të pilotëve francez të cilët kishin kaluar etapa të rënda dhe të mundimshme. Në stacion kishte fare pak rend: ushtarët dhe qytetarët hipnin në vagoneta kush ku mundej... Një pas një vinin në grumbuj përfaqësuesit e Aleatëve dhe anëtarët e Qeverisë. Ata të mërzhitur po përshëndeten dhe po presin; për deri sa orët kalonin; më në fund dy vagoneta të klasit të dytë, të përgatitur për trenin zyrtar u siguruan; në njërën hipi vojvoda Putniku dhe oficerët e Komandës Supreme; ndërsa në tjetrën Z. Pashiqi, kolegët e tij, përfaqësuesit e

Aleatëve dhe disa zyrtar të Ministrisë Punëve të Jashtme. Treni filloi ngadalë të nisej. Askush nuk kishte vullnet për të biseduar. Shikojmë se si gjatë rrugës, e cila gjendej pranë hekurudhës, kalojnë automobilat, kamionët, dhe qerret; shpesh tërë kolona ndalej: një qerre kishte ngec në baltë, dhe të tjerat pas saj u detyruan të ndalën. Nga larg e njohim automobilin e princit, dhe automobilin e atasheve ushtarake. Në të gjitha anët nëpër liva dhe shohim çetat me kuaj, ushtar, dhe refugjatë.

- Fund -

PËRMBAJTJA

Qemajl Morina NË VEND TË PËRSHËNDETJES	5
Qemajl Morina DIALOGU NDËRFETAR NË KOSOVË	7
Mr. Ejup Haziri QËNDRIMET E EBU HANIFES NDAJ JETËS POLITIKE	15
Nexhat Ibrahimimi ECEJAKET E RËNDUARA NDËRMJET EVROPIANËVE DHE MYSLIMANËVE	35
Fikret Karçiç PASQYRË E PËRGJITHSHME PËR HISTORINË E SHËRBIMIT TË MYFTIUT TE NE	47
Mr. Azmir Jusufi MYSLIMANËT E SOTSHËM DHE IBADETI I TYRE	63
Mr. Rexhep Suma SFIDAT E THIRRËSIT ISLAM NË EPOKËN E GLOBALIZMIT DHE KOMUNIKIMIT	77
Vehbi Shatri 17 vjetori i rënies shehid të hoxhës tonë MYDERRIZ RAMADAN EF. SHATRI – ALIAS MULLA RAMUSH EFENDIUT.....	103
Faik Miftari XHAMITË E PRIZRENIT, DËSHMI MATERIALE E TRASHËGIMISË KULTURORE OSMANE-ISLAME NË BALLKAN.....	119
Prof. M. Umaruddin KOHA E GAZALIUT: KUSHTET POLITIKE DHE FETARE.....	145

Zachary Karabell	
NË NJË BOTË PËRNDRY SHE TË TRAZUAR.....	175
Philip K. Hitti	
ARABËT NË EVROPË – SPANJË DHE SICILI.....	201
Dr. Esilda Luku	
PASQYRIMI NË SHTYP I POLITIKËS SË MBRETËRISË SHQIPTARE NDAJ KONFERENCAVE BALLKANIKE	215
Nuridin Ahmeti	
KONTRIBUTI I HISTORIANËVE SHQIPTARË NGA MAQEDONIA NË HISTORIOGRAFINË SHQIPTARE	237
Feti Mehdiu	
QËNDRIMI I BASHKËSIVE ISLAME NDAJ SEKTEVE FETARE	251
KONTRIBUTI PËR ISLAMIN I AJTENE KRASNIQIT-ARDEL.....	259
Qemajl Morina	
AKADEMIK PAJAZIT NUSHI DHE KONTRIBUTI I TIJ NË REVISTËN “EDUKATA ISLAME”	265
Shevki Sh. Voca	
NGA FAQET E LIBRIT TË OGIST BOP: “ME QEVERINË SERBE PREJ NISHI DERI NË KORFUZË (20 TETOR 1915 - 19 JANAR 1916)”.	275
PËRMBAJTJA.....	283